

LIV, TRO OG VIDEN

VED OVERGANGEN FRA *MYTHOS* TIL *LOGOS*¹

Asger Ousager

Overgangen “fra *mythos* til *logos*” kunne også kaldes “fra sagn til forklaring” eller “fra tro til tanke”, nemlig udviklingen fra en fortrinsvis religiøs forståelsesramme til en farbar, videnskabelig samme. Overgangen indtraf for første gang i større målestok på græsk grund og førte til intet mindre end et kvalitativt omslag i verdenshistorien. I den græske litteratur oplever vi så at sige, at *logos* fødes; den græske litteraturs forspring er for størstedelen simpelt hen denne logiske begyndelse. Filosofen Heraklit fra Efesos (omkring 500 f.v.t.) er den, der paradoksalt nok udtrykker overgangen klarest med sin temmelig overlegne besyngelse (DK 22B1):

Skønt denne logos virkelig eksisterer, forstår menneskene den aldrig, hverken før eller efter de har hørt om den [...].²

Betydningsmæssigt er de græske ord *mythos* og *logos* beslægtede lidt ligesom “snak” og “tale” er på dansk. Dog halter sammenligningen en del, for et sagn er langt fra den rene snak. Sagnene har meget højere stilleje end sladder og rygter. De har struktur og deri optræder ofte forklarende brudstykker og henvisninger til moralske grundsætninger, således at de ligefrem kan forekomme tilvirkede netop med henblik på at formidle bestemte livsopfattelser.

Vi kan således spore den græske *logos*-forståelses fremvækst netop i hvad der ellers betragtes som de rene sagn om guders og menneskers bedrifter, især hos Homer. *Iliaden* omfatter konkret diskussionerne om strategi og selve det formålstjenlige ved

¹ Bearbejdet manuskript fra foredrag i Forum Teologi-Naturvidenskab, Aarhus Universitet, 13. september 2004.

² Mine oversættelser af Heraklit er inspirerede af Mejer 1994. DK er forkortelse for Diels & Kranz 1951-52.

felttoget mod Troja, om man overhovedet skal blive i lejren frem for at gøre det letteste, nemlig at vende hjem. Striden udpensles meget underholdende af på den ene side den hæslige kæltring Thersites, der taler for at man trækker sig ud, og på den anden side den smukke helt Odysseus, der taler for at opretholde belejringen og gennemføre missionen (II.212-335). Mens *Iliadens* grundstemning er tragisk, idet vi følger såvel den troiske som den achaiske side af de grumme krigshandlinger, hvis udfald i sidste ende afgøres af forholdsvis vilkårlige guddommelige intriger, er *Odysseen* fortællingen om kong Odysseus' lykkelige genskabelse af orden ved hjemkomsten fra den trojanske krig og de mange overvundne udfordringer i forbindelse dermed.

Vi kan ligefrem iagttage *logos* få overtaget i oldtidens græske teaterstykker. Vel at mærke opføres disse, der efterfølgende har givet stof til så megen eftertanke, indenfor en religiøs ramme i og med, at de (tidligere end 500 f.v.t.) oprindeligt blev påbegyndt som dramatisk udlæg af Dionysos-kulten i Athen. Tragedieforestillingerne tilspidser og uddyber sagnfigurers levned og dermed menneskelivets almene modsætninger og faldgruber. Tragedien sætter just fingeren på det problem og udkrystalliserer den ligning med indtil flere ubekendte, der må løses, for at menneskelivet skal få mening og gå op. Den efterfølgende komedie forbliver nærmest en sukkersød overflade, der lader disse bitre og stærkt virulente piller glide bedre ned, når den iscenesætter problembehandlinger på sin særegne, humoristiske måde, f.eks. hos Aristofanes i *Freden*, *Kvindernes parlament* osv.

Skuespilforfatterne lader alle forskellige røster og udlægninger komme til orde og komme i spil. Der er dialog i stykkerne; de handler om noget, nemlig om hvordan livet egentlig er, og hvilken ramme livet mon er sat ind i. De har bestemt potentielt videnskabelig eller bredere filosofisk mening og retning. Man søger hen imod en regelret forklaring af livet frem for blot fortællinger derom.

Grækernes videnskabelige landvindinger

Det videnskabelige nybrud i Grækenland sker dog hovedsagelig i kraft af den deduktive matematik og systematiske filosofi.

Flere forskellige retninger kendetegnede de filosofiske landvindinger. Heriblandt skal, ud over den sofistiske strømning blandt sagførere, taleskrivere og politikere, især nævnes naturfilosofferne i øst (Lilleasien) og de forholdsvis spiritualistiske logikere i

vest (Syditalien og Sicilien). I forvejen indkredset og til stadighed omkredset af bl.a. pythagoræeres matematiske spekulationer omsatte Platon ved gennemtænkning af forgængernes væsentligste resultater disse til en vigtig skoledannelse, nemlig ved sin grundlæggelse af Akademiet i Athen; en stad, som i forvejen var midtpunkt for hellensk kulturpolitik. Hans skoledannelse dannede i sig selv skole. Ved slutningen af 4. århundrede f.v.t. findes således i denne by med omkring 100.000 indbyggere fire vidt forskellige filosofiske skoler. De moderate materialister, stoikerne, sad i den malede søjlegang ved torvet, de yderligtgående materialister i Epikurs have samt platonismens ærke-idealister i Akademi-lunden i samme retning en smule udenfor byporten, mens aristotelismens mere moderate idealister vandrede rundt i omegnen af sportspladsen Lykeion på den anden side af byen.

Filosofien omfatter netop logik, selve metavidenskaben om *logos*. De vel nok mest fremtrædende klassiske filosoffer Platon og Aristoteles forstår således også filosofien som alle videnskabers logiske indbegreb, skønt enkeltvidenskaberne allerede på daværende tidspunkt er begyndt at gå egne veje. Thi selv om de forskellige filosoffer altid har udpluk af flere forskellige videnskaber på programmet, er det ikke altid samme udpluk. På trods af et klart ideal om enhedsvidenskab bliver videnskaberne, herunder naturvidenskaberne, derfor efterhånden skilt ad. Udviklingen af henholdsvis matematik og filosofi sker f.eks. i indbyrdes forholdsvis uafhængige forløb, idet udviklinger i begge fag dog sammentræffer hos enkelte tænkere. Således især hos dem, der klarest ser det ene fag som underafdeling af det andet, dvs. enten filosofien som underordnet matematikken eller matematikken som underordnet filosofien, henholdsvis symboliseret i navnene Pythagoras og Platon.

Pythagoras fra Samos, der ifølge overleveringen sidenhen huserede i Syditalien, fremlagde ifølge den store pythagoræisme-forsker Walter Burkert ikke selv nogen deduktiv systematisk matematik, ikke systematisk filosofi heller, men derimod ansatser til begge dele. Først og fremmest understøttede han kraftige idealforestillinger om en altomfattende orden og harmoni (*kosmos*), tillige omfattende samfundsforhold. Historisk set var han snarere talmystiker og -troldmand end egentlig matematiker, når man med betegnelsen matematiker forstår en, hvis mål består i, ud fra indlysende grundsætninger, at bevise alle sine læresætninger. Den græske udvikling af matematikken som deduktivt, teoretisk system må således have haft andre ophavsmænd end lige nøjagtigt Pythagoras (jf. Burkert 1972).

Anvendt matematik har naturligvis været i høj kurs andetsteds end hos grækerne og lang tid før. “Pythagoras’ læresætning” findes f.eks. som kileindskrift tusind år tidligere i Mesopotamien (jf. Burkert 2003, 72). I såvel Mesopotamien som Ægypten har der til de store anlægsarbejder, logistisk hærledelse og landbruget med dets inddelinger i arvelige jordlodder været brug for både aritmetik, geometri og astronomi, herunder kalendervæsen. Handel, lånevæsen og skatteopkrævning forudsætter i øvrigt et vist kendskab til tal.

Forskellen mellem praktiske teknikker og teoretiske videnskaber træder dog først rigtig klart frem i kilderne fra og med Platon, der ikke selv var i den matematiske forsknings ypperste frontlinje, men derimod har gengivet dele deraf i sine skrifter. Som forudsætning for bedrivelse af den rene filosofiske dialektik nævner han i *Staten* (524d-531d) de fire klassiske matematiske videnskaber, aritmetik, geometri, astronomi og musik (dvs. harmonilære). Inspirationen til denne inddeling hidrører udtrykkeligt fra pythagoræerne.

Aritmetikkens fremskridt eksemplificeres bl.a. af Theodoros fra Kyrene (i det nuværende Libyen), og datidens viden om såvel aritmetik som geometri opsamles og fremstilles forbilledligt for eftertiden af Euklid i Alexandria (o. 300 f.v.t.). Under geometri hører såvel plangeometri som rumgeometri. Velkendt indenfor plangeometrien er f.eks. trigonometrien, dvs. læren om målforholdene i en trekant. I oldtiden beskæftigede man sig desuden ihærdigt med mulige løsninger på gåden om cirkelns kvadratur – som omtalt af Aristofanes i *Fuglene* (vers 1004). Indenfor rumgeometrien (også kaldt stereometri) ser vi i Platons *Timaios* (54d-55c) sandsynligvis nogle af Theaitetos’ (o. 365 f.v.t.) resultater fremlagt, nemlig i læren om de fem regulære ideal-legemer, der hver især er opbygget af samme ligsidede, plangeometriske grundform. Tetraederet er f.eks. opbygget af fire trekanter, mens heksaederet eller terningen er opbygget af seks kvadrater; oktaederet er opbygget af otte trekanter, dodekaederet er opbygget af tolv femkanter og ikosaederet er opbygget af hele tyve trekanter. Med matematisk bestemmelse af kuglen, cylinderen, keglen og forskellige keglesnit beskæftigede sig f.eks. pythagoræeren Archytas og platonikeren Eudoxos (o. 350 f.v.t.) samt desuden Menaichmos, Aristeios, Apollonios og Archimedes.

Archimedes (287-211 f.v.t.) var tillige virksom indenfor astronomien og indrettede endog sit eget planetarium i Syrakus. At Jorden ikke var flad, men derimod en kugle,

havde allerede Anaximander af Milet (o. 570 f.v.t.) fastslået, og Eudoxos havde beskrevet planeternes kredsbewægelser. Pythagoræeren Filolaos fra Kroton i Syditalien fremlagde til gengæld en særegen teori, der omfattede læren om en centralild. Aristarch fra Samos (o. 280 f.v.t.) mente faktisk, at omtalte centralild var solen og blev i sin heliocentrisme til dels støttet af Archimedes, men tanken blev siden latterliggjort og afløst af Ptolemaios' verdensbillede (o. 140 e.v.t.), der satte jorden i midten og som forblev forholdsvis uanfægtet lige til det kopernikanske verdensbilledes genindsættelse af solen som vort planetsystems midtpunkt (1543 e.v.t.). Pythagoræernes matematiske harmonilære havde samtidig astronomisk rækkevidde, som det fremgår af deres lære om "sfærernes harmoni", men blivende værdi har den hovedsagelig fået for den hørlige musik, hvilken Platons ven Archytas beskæftigede sig med og Aristoteles-eleven Aristoxenos udførligt har skrevet om.

I tidernes løb har mange forsøgt at uddrage astrologiske lærdomme af astronomien, således også i oldtiden. Mens stoikerne forsvarede astrologien, således som den f.eks. findes overleveret i et større værk af sicilianeren Firmicus Maternus fra 4. århundrede e.v.t., blev astrologien allerede afvist som overfortolkning af platonikeren Eudoxos og især af nyplatonikeren Plotin i 3. århundrede e.v.t.

Såvel når det gælder teoretisk som anvendt videnskab var Archimedes det lysende eksempel. Bl.a. er han indenfor mekanikken kendt for sin vandpumpe, sine kraner og de militære kastemaskiner, der anvendtes ved forsvaret af hans hjemby Syrakus mod romerne og sidenhen blev overtaget af dem til fortsat krigsførsel. Han er tillige kendt for sin eksperimentelle tilgang til fysik, f.eks. da han efter sigende ved at slænge sig i sit badekar fandt frem til bestemmelsen af begrebet massefylde og udstødte sit berømte *heurêka* – "jeg har det!" Både Straton, den anden i rækken af Aristoteles' efterfølgere som leder af Lykeion, og Heron fra Alexandria (o. 62 e.v.t.) gjorde visse optiske opdagelser. Straton gjorde desuden kemiske iagttagelser. Alkymien forstået som den del af kemien, der skulle kunne omdanne uædle stoffer til det ædle metal guld, udvikles som begreb af bl.a. Zosimos fra Panopolis (i Ægypten, o. 300 e.v.t.) – uanset fraværet af håndgribelige gevinster.

Aristoteles har skrevet om meteorologi, mens bl.a. hans første efterfølger som leder af Lykeion, Theofrast, har skrevet om geografi og mineralogi. Der er skrevet lidt om biologi hos Anaximander, Parmenides, Empedokles og i Platons *Timaios*, men grundige iagttagelser indsamles og fremstilles især af Aristoteles. Indenfor medicinen

indlægges de store fortjenester især af Hippokrates fra Kos (469-399 f.v.t.), der var ophavsmand til omtrent halvtreds skrifter, der tager udgangspunkt i den afgørende metodiske sondring mellem diagnose og prognose.

De græske fremskridt m.h.t. human- og samfundsvidenskaberne om bl.a. særlige sproglige, historiske og sociologiske årsagsforhold er mindre udtalte end dem, som man finder indenfor den almene filosofi eller de mere eksakte videnskaber. Antydninger hos folk som Herodot, Thukydid og Xenofon samt de mere systematiske redegørelser hos Protagoras, Isokrates, Platon, Aristoteles, Polyb og Plutarch er imidlertid værdifulde, når man skal besvare det følgende spørgsmål.

Samvirkende årsager samt visse begrænsninger og farer

Hvorfor fandt omslaget til en videnskabelig forståelsesramme sted lige nøjagtigt i Grækenland frem for f.eks. i højkulturerne på den persiske højslette eller ved bredderne af Nilen, Eufrat og Tigris, Indus eller Den gule Flod? Mine “idealtypiske” bud på samvirkende, gunstige vækstbetingelser for udviklingen af græsk videnskab lyder i hovedtræk således:

1) Driftig handel mellem tilstedeværende høj kulturer

Som danske A.P. Møllers nøglerolle indenfor container-skibsfragt i dag anskueliggør, kan der høstes enorme fortjenester på øget verdenshandel. I oldtiden var verdenshandel næsten udelukkende ensbetydende med søhandel. Allerede m.h.t. infrastruktur var det en fordel for Grækenland at være et ørige, og i lighed med fønikerne på omtrent samme tidspunkt gjorde grækerne fra i hvert fald o. 800 f.v.t. sig gældende som handelsfolk med handelspladser mangfoldige steder rundt i såvel Middell- som Sortehavet. Handelspladserne var udsatte for angreb fra fjendtlige magtgrupperinger, ligesom forsyningsvejene dengang var langt skrøbeligere end tilsvarende i dag. Handlen var i betydelig grad udsat for (sø-) røveri, hvorfor eskorte og anden væbnet støtte ofte var en nødvendighed. I højere grad end tilfældet er i dag, var det dengang i det hele taget forsvarligt at anvende militære pressionsmidler for at opnå varer til en umiddelbart overkommelig pris.³ Græske handelspladser blev dermed siden brohoveder for videre ekspansion såsom den senere hellenistisk-

³ Jf. Damsgaard-Madsen 1993, 94: “Sagt lidt forenklet: Hovedformålet med nutidens udenrigshandel er at sælge varer; hovedformålet med antikkens udenrigshandel var at få fat på varer”.

imperialistiske under ledelse af den makedonske konge Alexander den Store. Fra brohovederne indsamledes såvel varer som opfattelser og viden, der systematiseredes med henblik på senere praktisk udnyttelse og frembringelse af udbytte.

2) Stark konkurrencementalitet

Handelsudbytte og konkurrencementalitet forudsætter nærmest hinanden. Konkurrencen opstår nødvendigvis mellem de enkelte handelsmænd og de hermed forbundne bystater, der undertiden endog optræder som krigsmagter overfor hverandre.

Hos Homer er den anskueliggjort i heltenes kampe og deres snuhed i tale, handel og vandel. Idealerne overføres af grækerne til alle andre områder. Livet opfattes derfor tilnærmelsesvis som én stor kappestrid eller *agôn*. Konkurrencementaliteten manifesterer sig kraftigt i idrætslegene. Mens også f.eks. de isthmistiske lege, de nemæiske lege og de pythiske lege i Delfi var betydningsfulde, er de olympiske lege i Olympia bedst kendt. Olympiaderne begyndende i 776 f.v.t. blev betegnende nok af historikeren Timaios fra Taormina på Sicilien i 4. århundrede fastlagt som anvendelig tidsregning; en tidsregning, som begynder en anelse forud for den latinske fra Roms formodede grundlæggelse i 753 f.v.t.

Kapløbet om førsteprisen gjaldt historisk påviseligt ikke bare idræt, men også områder såsom skønhed (ligesom den skønhedskonkurrence, der ifølge sagnet fik så skæbnesvangre følger for Troja), billedkunst (jf. Platons *Staten* 361d), opførelsen af de bedste teaterstykker samt den bedste besyngelse af vinderne i idrætslegene med korsange eller enkeltfremførelse ved digtere såsom Alkman og Pindar. Kappestriden gælder også filosofierne, der iblandet den indbyrdes kritik endog ikke understår sig i at rakke mere usagligt ned på hverandre.

I Hellas var det i øvrigt ikke forbeholdt konger, hoffolk endsige kleresi at forfatte love eller andre tekster. I princippet var der tale om en "ædel" eller, med et moderne ord, en "herredømmefri" kappestrid blandt alle frie borgere om opnåelse af den dermed forbundne hæder.

3) Uafhængighed, magtdeling og magtspredning

Den græske kulturs selvstændige udvikling og overlegenhed var godt i vej som grundlag for senere århundreders kultureksport allerede før den afgørende sejr over

den tilsyneladende persiske overmagt ved Salamis i 480 f.v.t., hvorved den græske uafhængighed blev sikret mange år frem. I modsætning til forholdene i Orienten, var de fleste kongedømmer rundt omkring i Grækenland f.eks. tidligt blevet afløst af forskellige former for kollektiv ledelse, hvoriblandt det athenske demokrati var både tyngde- og yderpunkt. Grundlaget for denne politiske magtspredning var den, at handelsfolk, i langt højere grad end nogen mangfoldighed af selvejende landbrugere, nødvendigvis må dele den økonomiske magt. Forudsætningen for, som enkeltstående handelsmand, at tage konkurrencen op med andre handelsmænd var nemlig blot udrustning af et enkelt skib med last.

Iliaden angiver allerede en slags mytisk retfærdiggørelse af kollektiv ledelse, idet den dog fra første linie samtidig udstiller en sådan ledelses afgørende svaghed i striden mellem heltekrigeren Achilleus og hærføreren kong Agamemnon; en strid, der bl.a. fører til omtalte rådslagning mellem de forsamlede, belejrende achaier. I forhold til en eneherasers beslutning bliver beslutningsprocessen oplagt forsinket, men kan ikke desto mindre blive bedre kvalificeret derved.

Lidt kækt udtrykt kunne grækernes fredelige kappestrid i politisk henseende opfattes som den gyldne middelvej mellem henholdsvis stilstand (*stasis*) og borgerkrig (også *stasis*). Historisk set kammede magtspredningen og kappestriden dog netop let over i borgerkrig såvel indenfor som mellem de græske stater (jf. Platons *Staten* 470b-471b). Den indbyrdes splid gjorde det naturligvis lettere for udefrakommende stormagter såsom Persien, Makedonien og Rom at spille dem ud mod hverandre til egen gevinst. Gennem stormagterne Makedonien og Rom spredtes væsentlige dele af hellensk kultur dog over hele verden paradoksalt nok derved, at grækerne blev nødtvungne til at give køb på den væsentlige del af deres kultur, der hed politisk uafhængighed, og kun begrænsede former for selvstyre blev tilbage.

Institutionerne, der opretholdt de hellenske traditioner for kollektive styreformer, var naturligvis langt fra så stærke som de tilsvarende i vore dages vestlige demokratier. I Hellas optræder f.eks. kun delvis adskillelse af lovgivende, udøvende og dømmende magt. I overensstemmelse med den i indledningen antydede fremvækst af *logos* ud af *mythos* er mange af disse institutioner i deres oprindelse påvirket af, eller udspringer påviseligt af, noget religiøst. Det deliske Søforbunds pengekasse blev opbevaret i templet på den hellige ø Delos. De fællesgræske idrætslege og den dermed forbundne landefred nød også guddommelig beskyttelse.

Oraklet i Delfi bibeholder under den græske uafhængighedsperiode som følge af et veludviklet efterretningsvæsen høj politisk autoritet, mens folkelig autoritet og store indtægter bevares næsten helt frem til oraklets endelige afskaffelse engang efter kristendommens indførelse. Ikke kun de egentligt fællesgræske institutioner havde religiøst præg – bl.a. tjente Eleusis som helle for atenerne med forbigående politiske vanskeligheder i hjembyen. De selvstændige institutioners svaghed indebar betydelig skrøbelighed, der til dels blev afhjulpet med religiøse midler.

4) Udpræget såvel mundtlig som skriftlig vidensdeling

Som det stadig er tilfældet i alle ikke-litterære samfund, formidledes nyheder i det gamle Grækenland af rejsende. I stigende grad fandtes der blandt de rejsende professionelle skjalde og lærde.

Vidensdeling lettedes ganske overordentligt af grækernes overtagelse af det fonetiske, fønikiske alfabet så sent i historien som o. 800 f.v.t. Alfabetet indebærer en vældig acceleration af den skriftlige kommunikation. I stedet for indviklede systemer af nærmest uendelige antal af hieroglyffer eller kiler, der på sindrige, skønt også nødtørftigt forenkede måder søger at fremmane eller påbyde sagforhold, kræves der kun omkring 25 lydtegn for at udtrykke alt sprogligt (jf. Burkert 2003, 23-7). Naturligvis udviklede kommunikationen sig ikke så let som efter trykkekunstens opfindelse i det 15. århundrede, efter telegrafens, telefonens, gramofonens og filmens opfindelse i det 19. århundrede eller efter fjernsynets og internettets opfindelse i det 20. århundrede e.v.t., men i forhold til tidligere var der med skrivekunstens almene udbredelse tale om et kæmpemæssigt spring fremad.

Mens denne lettilgængelige nyskabelse fik overvældende fremgang og betydning blandt grækerne, blev den desværre tilsidesat og fik ringe betydning hjemme i oprindelsesområdet, jf. *Epinomis* (987d-e), hvis forfatter var en af Platons nærtstående elever: "Lad os antage, at uanset hvad grækerne overtager fra fremmede, så vil de i sidste ende forbedre det." I Nærorienten forblev skriften elitær og tilnærmelsesvis et fyrsteligt privilegium, mens den i Grækenland derimod nærmest blev folkeeje. Den afgørende foreteelse blev derved teknisk muliggjort, så at forfatterskab ikke længere indsnævrede sig til de på forhånd yderst privilegerede. Hesiod er et fremtrædende eksempel på en forfatter med baggrund i ringe kår som skildret i de selvbiografiske passager af hans *Værker og dage* (o. 700 f.v.t.).

Den udprægede vidensdeling er dog fortrinsvis en følge af forholdsvis pluralistiske, politiske magtforhold omfattende vidtrækkende diskussioner i råd og folkeforsamlinger. Retsvæsenet og herunder taleskrivere og advokater som metøken Lysias i Athen udgjorde en væsentlig del af den folkelige oplysning. De mangfoldige sager, herunder fremsættelsen af falske anklager fra de såkaldte sykofanter, fordrer store evner i den kunst at fremstille og føre en sag. De giver offentligheden tilvænning til forklaringer og redegørelser. Enhver sag kan ved retoriske fif fremstilles så overbevisende som overhovedet muligt. Fortolkning af den omstændighed fører naturligvis til sofistiske fristelser og overdrivelser, hvorved man paradoksalt nok synes at “kunne gøre den svage sag (*logos*) stærk og den stærke sag svag”. Når man fører en sag frem og tilbage såvel under anklage som i forsvarsøjemed nødsages man imidlertid til at tænke systematisk m.h.t. de mest nærliggende årsagsforbindelser i skyldsspørgsmålene. Sammenligner man med Nærorienten, findes der m.h.t. retstilstanden f.eks. en slående forskel til dommertidens Israel eller kong Salomons forholdsvis egenrådige dømmekraft. Til forskel fra skriftudlægningen i synagogen, der bestemt også havde kraftigt folkeligt argumenterende præg – således eksemplificeret ved Jesu belæring (Luk. 4) – kunne alting, selv grundlaget, betvivles og blev betvivlet i Grækenland.

Såvel videnskabsmænds som filosofers fremgangsmåde bestod og består stadig hovedsageligt i at efterprøve og om muligt kritisere for dernæst at udbygge forgængernes synspunkter, argumenter og beviser. Adgang dertil er en forudsætning. For den, der havde råd til at besørge kopier, må vi formode, at udenfor måske visse pythagoræeres, platonikeres og aristotelikeres lidt storsnude cirkler, var de filosofiske og videnskabelige værker frit tilgængelige på markedet. Heraf blev der opbygget private bogsamlinger, bogsamlinger i filosofskolerne og siden omfattende biblioteker ved hoffene i Alexandria og Pergamon. Inspiration til nye videnskabelige undersøgelser blev dermed lettet. Arbejdet skulle ikke gøres ad flere omgange, når nogen allerede havde gjort det én gang. Videnskaben får dermed samling og fremadrettet retning.

Et ringere omfang af allerede erhvervet viden udgjorde den største mangel i forhold til videnskabens nutidige tilstand. Den historiske hukommelse kunne endnu ikke være så forfærdeligt lang eller nøjagtig. I klassisk tid savnede man paradoksalt nok selv fornøden historisk-klassisk tyngde og dannelse.

5) *Forestillingen om en objektiv målestok*

Enhver meningsfuld kappestrid forudsætter en målestok. Indenfor flere felter giver målestokken sig selv; f.eks. er målet i idrætskonkurrencer som bekendt “hurtigst, højest og længst”. I vore subjektivistiske tider kan en bestemt målestok indenfor andre felter, såsom i henseende til skønhed, måske forekomme at være en mere tvivlsom antagelse. Imidlertid var den faste overbevisning udbredt i Hellas, at der i alle henseender, også m.h.t. f.eks. skønhed, fandtes en eller flere uvildige, objektive målestokke. For så vidt som der var flere målestokke, men dog kun en enkelt indenfor hvert sit felt, måtte de på den ene eller anden måde være indbyrdes, systematisk forbundne og burde kunne afledes fra en fælles, oprindelig målestok.

I betragtning af magtdelingen i Hellas kunne denne målestok ikke på nogen måde bero på et enkelt menneske såsom en konge og hans aldeles vilkårlige smag. Målestokken måtte være uafhængig af såvel menneskers som guders vilkårlighed. Det er dette underforståede fællesgræske sandhedsideal, som Platon trækker frem og forsvarer overfor sofisten Protagoras’ subjektivistiske lære om mennesket, måske endda enkeltmennesket, som altings målestok, der gengives i dialogerne *Protagoras*, *Kratylos* (385e-386d) og *Theaitetos*. Især gennem dialogerne *Euthyfon*, *Parmenides*, *Filebos* og *Lovene* udvikler Platon som modsvar hertil sin egen filosofiske lære om altings absolutte målestok, og i *Filebos* især skitser til, hvordan underordnede målestokke er afledt derfra. At alting har sin plads i en verden behersket af lov og orden er egentlig en apollinsk tankegang, der ligger i forlængelse af indskriften på Apollon-templet i Delfi “Intet til overmål”.⁴ Forudsætningen for at kunne overholde dette princip er jo, at man kender målestokken og kender målene indenfor ethvert område. I tilbageblik synes Platons forfatterskab tilrettelagt som etorstilet forsøg på at finde målestoksforhold mellem alle væsentlige dele af tilværelsen. For Platon er det ikke bare tilfældige strøtanker eller dogmer, men derimod systematiske beskrivelser, undersøgelser og begrundelser, der fremtræder som ideal. I mangel af den ultimative, deduktive årsagsforklaring af alting fra altings absolutte, tilstrækkelige grund, årsag og målestok opstiller Platon i *Faidon* f.eks. foreløbig den hypotetisk-deduktive metode,

⁴ Imidlertid forekommer tolkningen af Platons forhold til Apollon ved Schefer 1996 at være en overfortolkning. Thi skønt Platon undertiden iklæder sin filosofi mytiske gevandter, herunder særskilt Apollon-masken, er dybdestrukturen dog helt og holdent logisk. Se nedenfor.

der i kraft af sin følgerigtighed såvel teoretisk som praktisk sidenhen har haft så stor anvendelse og gennemslagskraft.

6) *Krav om saglighed indenfor stadigt bedre afgrænsede sagområder*

Ligesom virkeligheden vil videnskaben derom kunne opdeles i stadigt snævrere afgrænsede sagområder, i en fagvifte nøje svarende til hvordan virkeligheden er opdelt, jf. Platons *Staten* (509d-511e) og *Statsmanden* (f.eks. 259d, 262b-c). Helt ny viden kan da opstå ved enkle nye kombinationer af allerede erhvervet viden. Denne kombinatorik er en afgørende drivkraft for såvel videnskab som velstand.

Skønt alle fagområder ligesom virkeligheden naturligvis er forbundne, er de dog forskellige. En fagmand indenfor ét felt er ikke nødvendigvis fagmand indenfor andre felter. En god købmand er ikke nødvendigvis en god læge eller omvendt. Hvis han alligevel er det, vil det, således som Aristoteles ville formulere forholdet, jf. *Fysikken* (II.1), blot være ved tilfældigt sammentræf. Den bedste og dermed rigeste købmand vil ikke kunne bestikke sig til også at være den bedste læge eller den smukkeste mand i landet for den sags skyld. Dette græske krav om saglighed indebærer dermed samtidig en fordring om ubestikkelighed – skønt grækerne historisk set nok ikke altid selv har været de bedste til at efterleve den.

7) *Udstrakt arbejdsdeling*

Heraf følger princippet om arbejdsdeling, der understreges af Platon i *Staten*. Økonomen Adam Smith udpenslede siden de kæmpemæssige fordele, der følger heraf og som slagord kan formuleres “Gør det, du er bedst til!” (for tiden anvendt som reklame for Danske Bank). Derved bliver det samlede udkomme af så høj kvalitet og så stort som muligt. Det er et princip, der er afgørende for den eksponentielle økonomiske vækst, som hidtil hovedsagelig er set i Vesten, især hvor ubestikkelighed har haft forholdsvis gode kår, nemlig i det reformatoriske Nordvesteuropa og Nordamerika.

For Platon gjaldt princippet så sandelig også i ikke-pekuniære henseender. Når arbejdsdelingen bør gennemføres så vidt som muligt, må spørgsmålet naturligvis fremkomme, om der da også følger en entydig politisk arbejdsdeling, der til gunst for eliten ligefrem udelukker almenbefolkningen fra indflydelse? Arbejdsdelingsprincippet kan imidlertid fortolkes såvel undertrykkende som frigørende. Thi dersom

enkeltmennesker faktisk selv “ved hvor skoen trykker” og har en vis viden om, hvad der tjener dem bedst, er formynderi ikke nødvendigvis formålstjenligt. Oldtidens slavesamfund, herunder det græske, hindrede snarere end tjente en formålstjenlig arbejdsdeling. Indstillingen til fysisk arbejdsindsats som æreløs og til arbejdskraft som tilsyneladende forholdsvis let opnåelig i store mængder (skønt ved betragtelig krigsindsats) er til dels også forklaringen på antikkens fravær af det pres henimod større arbejdsbesparende, tekniske opfindelser, der kendetegner moderne tid (jf. Farrington 1949, 166-71, som henviser til Friedrich Engels’ opfattelse). Man kan indvende, at dersom man skulle følge denne simple logik, burde der være indtruffet flere opfindelser i løbet af den kristne middelalder, da slaveriet i princippet blev ophævet på europæisk grund. Som svar herpå kan man imidlertid anføre, at andre af ovenfor anførte vækstbetingelser ikke blev tilstrækkeligt opfyldt gennem middelalderen. Desuden er det just snarere den epokegørende tekniske udvikling i moderne tid, der har særlig forklaring behov (jf. Friis Johansen 1991, 526).

Jeg hævder, at samspil mellem ovenfor omtalte syv faktorer fører til såvel øget viden som til stadighed forøget økonomisk overskud, endog endnu den dag i dag. Betingelserne er dog kun nødvendige og ikke helt tilstrækkelige betingelser for opkomst af tilstande svarende til Grækenlands klassiske tid. Kulturbloomstringen skabtes nemlig af en perlerække af enestående enkeltpersoner, der netop handlede på baggrund af disse vækstbetingelser.

Når omsvinget fra *mythos* til *logos* i store træk forløb på denne måde, er det nærliggende ud fra den nyvundne logiske, videnskabelige forståelsesramme at spørge om indholdet af *mythos* eller religion som helhed er forældet. Er entusiastisk optagethed deraf en fase, vi for længst enten har lagt eller snarligst bør lægge bag os?

Er religion biologisk udløst ønsketænkning?

Østblokkens opløsning har medvirket til, at marxismen ej længere i så høj grad inspirerer forskerne til reduktion af religion til mellem menneskelige magtforhold alene. Andre fortolkninger er til gengæld kommet frem i lyset til ære og værdighed. Ifølge allerede omtalte Walter Burkert i sine Gifford-forelæsninger afholdt på universitetet i St. Andrews under overskriften *Det helliges skabelse* netop i 1989, året for vendepunktet, er religion som helhed ikke andet end en stor projektion af menneskeslægtens egne biologiske behov. Det guddommelige er forestillet og

udtænkt som begreb udelukkende i ønsket om at få disse længsler opfyldt. Som afsluttende bemærkning erklærer han det guddommelige en forestilling, som vi, underforstået på vort nuværende fremskredne udviklingspunkt m.h.t. opsamlet viden, endeligt bør lægge fra os (Burkert 1996, 179):

Even within a world dominated by self-created technology, humans still will not easily accept that constructs of sense reaching out for the nonobvious are nothing but self-created projections, and that no other signs from the universe around are there to be perceived except for the irregularities resounding from the first big bang.

Religion har ifølge Burkert spillet sin rolle som led i menneskets udvikling, simpelt hen fordi den har tjent til menneskets overlevelse. Den øger f.eks. selve viljen til overlevelse, eftersom den giver håb, hvor udsigterne i øvrigt synes aldeles trøstesløse, og giver mening til det meningsløse. Mennesket har igennem religionen oftest udtrykt et ønske om både mere og bedre liv efter devisen “noget for noget (*do ut des*)” og helst rigtig meget mere i bytte for meget lidt! I kristendommen opstod f.eks. forestillingen om intet mindre end evigt liv til gengæld for simpel tro.

Burkert er hovedrepræsentant for dem, der tolker religion som en slags biologisk fremkaldt refleks. Ganske vist medgiver han, at religion er særskilt for menneskeslægten, men følger f.eks. adfærdsbiologen Konrad Lorenz i at opfatte hvad Rudolf Otto har beskrevet som menneskets skælven, frygt og bæven overfor det guddommelige som havende sit udspring i rent biologiske mekanismer – altså en yderligtgående omtydning af “det hellige” i lyset af Darwins evolutionsteori.⁵

I sin bog fra 1963, *Det såkaldt onde*, sammenlignede Lorenz således guds frygten med den “hellige” gysen, som risler en ned ad ryggen bl.a. ved krigsopbud (Lorenz 1976a, 53-70, 204-6). Ud over sine iagttagelser af fortrinsvis flokke af vildgæs’ krigeriske fremfærd overfor andre flokke, spiller han i denne passage oplagt på sit personlige kendskab til nazismen som partigænger, soldat og selv en af de sidste professorer i Königsberg før russerne bl.a. tog ham som krigsfange og byen som krigsbytte. I sin bog udgivet i 1973, samme år som han opnåede Nobelprisen,

⁵ Jf. Otto 1917. Som også hentydet til i *Filebos* (12c), lader Platon i sin *Kratylos* (407d) endog den arketyperiske filosof Sokrates med kraftig selvironi angående sine egne etymologier bemærke angående guders navne: “Men lad os dog nu i gudernes navn lade guderne ligge! For jeg føler altid frygt, når jeg omtaler dem.” (Oversættelse ved Per Krarup, tillempet moderne retskrivning.)

Bagsiden af spejlet (Lorenz 1976b), søger Lorenz at komme rundt om først og fremmest den tidligere Königsberg-professor Kants tidløse, transcendentale spekulationer om grænserne for menneskets erkendelse ved i stedet at fremlægge et evolutionsmæssigt perspektiv. Erkendelsen må efter Lorenz' opfattelse være udviklet i samspil med og tilpasset omverden. Erkendelsen som formidlet af først og fremmest de objektivt tilstedeværende sanseorganer må derfor trods alt uden videre afspejle visse, omend måske ikke alle, sider af samme virkelighed. Faktisk udvikles menneskets erkendelse til stadighed og må efter Lorenz' opfattelse hurtigt udvikles for at undgå menneskeslægtens utilsigtede selvmord forårsaget af forurening og truende atomkrig (jf. Lorenz 1976a, 207-18; Lorenz 1976b, 175f, 202-4, 216).

A) Fysiske forklaringer på "guddommelige" kræfter

Naturfilosoffen Thales fra Milet lagde mærke til, at rav havde magnetiske egenskaber, og mente muligvis bl.a. på den baggrund, at alt var "fuld af guder" (DK 11A22), hvilket kan foranledige til den tolkning, at Thales' brug af betegnelsen "guder" dermed blot var et andet ord for "kræfter".

Mere klart naturfilosofisk fremtræder Anaxagoras, der blev udvist af Athen (o. 437 f.v.t.) fordi han hævdede, at solen bare var en sten og månen en jordklump, hvilket i datidens øjne indebar gudsbespottelse. Sokrates var ifølge Aristofanes' *Skyerne* (423 f.v.t.) og Platons mere pålidelige *Faidon* en overgang inspireret af Anaxagoras' synspunkter, hvilket ifølge Platons *Sokrates' forsvarstale* på grund af omverdens uforstand meget uretfærdigt var medvirkende til Sokrates' dødsdom (399 f.v.t.). Anaxagoras' lære om den kosmiske Fornuft (*nous*) blev nemlig sandsynligvis opfattet som et betydeligt guddommeligt årsagsprincip allerede af Sokrates, og under alle omstændigheder blev den tolket således af Sokrates' store elev Platon, der således demonstrerede, at naturfilosofi ikke nødvendigvis er det samme som ateisme. Som det fremgår af *Metafysikkens* 12. bog, *Om sjælen* og *Den nikomachæiske etik* var den store naturfilosof Aristoteles' Gud ligeledes særdeles tæt forbunden eller lige frem identisk med den kosmiske, aktive fornuft (*nous*).

B) Psykologisk-sociologiske forklaringer på religiositet

Sofisten Prodikos fra Keos (ca. 400 f.v.t.) nævnes flere steder i Platons skrifter som en af Sokrates' nære bekendte. Han hævdede, at religionen var opstået ved, at

menneskene tillagde naturkræfter af særlig vigtighed for deres liv status som guddomme.

Man finder kraftigere udtryk for en ateistisk drejning hos Kritias, Platons onkel og en af de mest skrupelløse af De tredive Tyranner, der i sit skuespil *Sisyfos* (o. 420 f.v.t.) lod en figur påstå, at de gamle lovgivere simpelthen havde opfundet Gud til at vogte over lov og ret for at begrænse lovovertrædelser begået i det skjulte. På en tilsvarende forholdsvist reduktionistisk vis mente Euhemeros fra Messene (o. 300 f.v.t.), at guderne oprindeligt havde været historiske helte, som man var begyndt at tilbede, også efter deres død.

Atter må man bemærke, at henvisninger til folkereligøsitets mange udspring ikke uden videre er ensbetydende med regelret ateisme.

C) *Agnosticisme*

Sofisten Protagoras (o. 450 f.v.t.) blev bl.a. kendt for sin undladelse af at tage stilling til gudernes eksistens fremfor ikke-eksistens med begrundelse i sin erklærede, manglende viden desangående. Skepticismens almene bud om at afholde sig fra at fælde dom (*epochê*), når der ikke er tilstrækkeligt belæg for én opfattelse fremfor en anden (dvs. *ou mallon*), blev desuden fremført som argument for agnosticisme m.h.t. gudernes eksistens af den akademiske skeptiker Karneades (o. 215-129 f.v.t.). Skønt agnosticisme naturligvis indskrænker det guddommeliges råderum, fører agnosticisme ikke nødvendigvis til ateisme, dvs. gudsfornegtelse.

D) *Ateisme*

Digteren Diagoras fra Melos angreb (o. 415 f.v.t.) ifølge overleveringen den attiske Eleusis-helligdoms autoritet og modtog efterfølgende en dødsdom, forrettelsen af hvilken han undgik ved forinden at tage flugten. Sandsynligvis angreb han dog med sit spottedigt, hvis han virkelig skrev et sådant, blot indirekte Athens brutale politik overfor Melos og egentlig ikke gudernes eller det helliges eksistens. Omtalte Kritias gik mere praktisk ateistisk og direkte blasfemisk til værks, dersom han, som nogle i samtiden mente, stod i ledtog med den navnkundige Alkibiades om hærværket begået mod et antal Hermes-steler i Athen (415 f.v.t.).

Havde materialisterne Leukip, Demokrit og deres arvtager Epikur været helt konsekvente og modige nok, havde de sikkert åbent erklæret sig som gudsfornegttere.

Demokrit gav f.eks. i stedet udtryk for, at guderne måtte være materielt til stede og måtte være store, eftersom de – eller rettere deres materielle aftryk – gjorde så stort indtryk på folk (DK 68B166). Epikur mente til gengæld, at guderne befandt sig i hulrum mellem forskellige verdener og faktisk hverken kunne eller ville gøre nogen forskel her på jord; altså en opfattelse en tand mere ateistisk end senere kristen deisme, der trods alt antog, at Gud i begyndelsen havde skabt verden. Epikur var påvirket af kyrenæikeren og “ateisten” Theodoros (ikke at forveksle med geometrikeren Theodoros fra Kyrene), som skrev de for os tabte skrifter *Om guderne* og *Om sekterne* (o. 320 f.v.t.) og som på grund af sin tilsyneladende uantagelige gudløshed blev fordrevet fra Athen til netop Kyrene.

Såvel agnostikerne som ateisterne står imidlertid udenfor hovedstrømmen i den græske overgang fra *mythos* til *logos*. I forlængelse af grækernes mange teologiske og teogoniske spekulationer over sammenhængen mellem de enkelte guddomme og deres oprindelse opstod et filosofisk gudsbegreb, der understregede gudernes og det guddommeliges enhed. Tilbøjeligheden til systematisering og arbejdsdeling guderne imellem i en hierarkisk ordning fører teologisk set henimod monoteisme. Et tilnærmelsesvis lignende religionshistorisk hændelsesforløb er sideløbende og mere eller mindre uafhængigt deraf indtruffet indenfor flere andre kulturer, f.eks. i den hinduiske overgang fra vedaerne til vedanta, men ikke med helt samme kraft endsige afgørende skarphed som det netop skete i Grækenland.

Som udviklingen her viser, behøver hverken fysiske, psykologiske eller sociologiske forklaringer på religionens adfærd eller genstand være andet end delforklaringer og behøver hverken at føre til agnosticisme endsige ateisme. Når Heraklit undergraver folketroen baner han f.eks. samtidig vej for sit forholdsvis elitære gudsbegreb. Han peger netop på *logos* som en guddommelig enhed, som visse enkeltstående mennesker kan opnå også bevidst del i. I lighed med Heraklit latterliggør også Xenofanes fra det nærtliggende Kolofon folketroen og endog Hesiods og Homers gudsbegreber som mangelfulde, idet disse forfattere ifølge Xenofanes lader guderne begå forbrydelser og andre, især for det guddommelige, upassende gerninger (DK 21B11). Han sammenligner lidet høfligt grækernes antropomorfe gudsforestillinger med den religiøsitet, som hunde og okser måtte have, nemlig tilbedelse af guder i skikkelse af henholdsvis hunde og okser (DK

21B15). Ætiopere dyrker nemlig meget tankevækkende guder, der ligner ætiopere, mens thrakere dyrker guder, der ligner thrakere (DK 21B16). Han benægter Hesiods beretning om en tilblivelse eller skabelse af guderne. I stedet sætter han begrebet om én ubevægelig og sikkert uskabt Gud, eftersom der ingen tilstrækkelig grund findes til, at nogen gud skulle bevæge sig rundt i verden på den måde, som folkesagnene beretter; den absolutte Gud må derimod være ubevægelig (DK 21B14).

Her har vi Princippet om Den tilstrækkelige Grund i aktion. Det er allerede i anvendelse i denne negative *ou mallon*-udgave (dvs. “ikke hellere en grund til en anden mulighed fremfor denne”) angående den fysiske jord hos naturfilosoffen Anaximander, for hvem jorden derfor måtte være ubevæget midt i verdensrummet. Af Xenofanes får princippet tillagt en højere metafysisk betydning. Dette afgørende princip bliver i høj grad udnyttet af Parmenides, Platon og Plotin.

Parmenides skriver i sit læredigt om *Sandheden* (o. 500 f.v.t.) ganske vist, at det er en gudinde, der har bibragt ham den åbenbaring, som resten af hans digt handler om. Imidlertid ophæver åbenbaringen i kraft af netop Den tilstrækkelige Grund Princip tilsyneladende alt andet end den rene væren, en ophævelse, der indbefatter såvel gudindens som Parmenides’ egen personlige væren. Alt værende må nødvendigvis blive opslugt af den rene væren. Der synes nemlig kun at være to muligheder, enten at noget *er*, eller at det *ikke er*. En tredje mulighed er udelukket. Imidlertid er det ifølge Parmenides en selvmodsigelse at mene, at *ikke-væren er*. Hvilket så efterlader os med kun den ene tautologiske mulighed, at *væren er*. Det betyder så igen, at for så vidt som noget overhovedet *er*, *er* det i samme grad som al anden væren. Der kan ikke være nogen tilstrækkelig grund til adskillelse eller sontring, og dermed kan der kun være én væren. Væren kan desuden hverken opstå eller forsvinde, eftersom det igen ville forudsætte den ikke-væren, som synes en logisk umulighed. M.a.o. er både bevægelse og mangfoldighed ifølge denne logik illusion.

Burkert mere end antyder, at Parmenides’ filosofi ikke bare kan være den rene projektion. Det fremgår dog ikke så klart, hvorledes Burkert uden at modsige sig selv netop kan fritage Parmenides’ lære fra sin almene, biologiske bortreduktion. Burkerts ateistiske udlægning synes hovedsageligt sikret derved, at han underforstår en absolut modsætning mellem filosofi og religion og således kan opfatte Parmenides’ filosofi som værende ugudeligt nærmest blot i kraft af at være filosofi. Mere nøje opfatter

Burkert Parmenides' argument for bevægelsens umulighed som gudløst derved, at det derfor også må udelukke al guddommelig skabelse!⁶

Burkerts udlægning af Parmenides er dog ikke den eneste mulige. Platon havde en ganske anden, eller drog under alle omstændigheder en ganske anden slutning deraf. Parmenides' yderligtgående filosofi blev under alle omstændigheder skelsættende for eftertiden. Al senere filosofi er forpligtet på at svare på udfordringen fra Parmenides for at kunne tages alvorligt. Filosofen Elizabeth Anscombe, der bl.a. udgav Ludwig Wittgensteins posthume værker, rettede således Alfred North Whiteheads synspunkt, at al senere filosofi er "fodnoter til Platon", dertil, at al senere filosofi snarere er "fodnoter til Parmenides" (Anscombe 1981, vii-xi, 3). Jeg skal ikke i alle enkeltheder her indlade mig nærmere på, hvordan Platon, der klart opfattede sig som Parmenides' arvtager, nøjere afmonterer dele af denne farlige logik til fordel for en slags kompromis-logik, der både kan gabe over den rene væren og vor verden af såkaldt illusionære ting og bevægelser, således som disse bl.a. blev fremhævet af Heraklit, vestgrækeren Parmenides' tilsyneladende oplagte modpol i øst, der mest er kendt for udsagnet "alting flyder". Blot vil jeg kort skitsere, hvorledes Platon gør brug af Den tilstrækkelige Grunds Princip.

Især i *Staten* kritiserer Platon ligesom Heraklit og Xenofanes i høj grad folkereligøsiteten, men allerede i og med *Sokrates' forsvarstale* afviser han, at filosofiens konklusion kan være ateisme, eftersom Sokrates' indre stemme er guddommelig. I sit sidste værk *Lovene* (885b, 889a-890a, 899c-900c) tager han udtrykkeligt afstand fra ateisme som en opfattelse, der dyrkes af visse umodne, overmodige halvstuderende røvere uden tilstrækkelig erfaring eller indsigt. Også for Platon drejer sagen sig om en videnskabelig årsagsforklaring, der fører til et filosofisk gudsbegreb. Givet, at der faktisk findes en mangfoldighed af ting og sager og bevægelser, ligger der i Princippet om Den tilstrækkelige Grund, at de må være forbundne i et hierarki af årsager, virkninger og mellemliggende årsager. Bag enhver virksom årsag må der ligge en tilstrækkelig logisk grund. M.a.o. findes der kun tilsyneladende tilfældigheder og vilkårligheder, og intet er i sidste ende tilfældigt. Ifølge Platon – i hvert fald ifølge hans konsekvente nyplatoniske fortolker Plotin, som skrev 600 år efter mesterens

⁶ Jf. Burkert 2003, 76-8, der som modsætning til et muligt biologisk irreducibelt indhold af Parmenides' filosofi netop henviser til den biologiske årsagsforklaring på den menneskelige erkendelse hos Lorenz 1976b.

død – må der i Den tilstrækkelige Grunds Princip også ligge, at der i sidste ende findes én absolut grund og årsag til alt (jf. Ousager 2003, især 223-7; Ousager 2004, 123-9). Der er næppe nogen tvivl om, at den absolutte årsag til alt og altings tilstrækkelige grund må betegnes som Platons Gud. I *Euthyfron* kritiserer Platon således netop ud fra Den tilstrækkelige Grunds Princip den udbredte forestilling om guder i al almindelighed eller Gud i særdeleshed som værende væsener styret af den skinbarlige vilkårlighed.

Plotins fortolkning af Platon lyder, at hin absolutte grund ikke kan være Parmenides' væren, eftersom al væren må indebære mangfoldighed. Den tilstrækkelige grund er derimod den rene enhed hinsides væren, eller det såkaldt Ene, bedst kendt som første hypotese i den Platon-dialog, der netop bærer navnet *Parmenides*. I Plotins udlægning af læren om altings udstrømning fra det Ene har vi ikke bare et materielt, men et åndeligt “big bang” som forklaring på al mangfoldighed, materiel såvel som immateriel. Skønt det Ene befinder sig hinsides *logos* (VI.9.10.7-9), angiver Plotin just *logos* som fællesnævner for alt tilblevent derfra (VI.8.15.31-36).

Dersom Plotin har ret i, at det Ene er Platons absolutte årsag, kaster hans tolkning samtidig lys over Platons forvaltning og forvandling af pythagoræiske tankegange. Pythagoræismen, som Burkert har skrevet så grundigt om, er i sig selv et anskuelseseksempel på overgangen mellem *mythos* og *logos*. Pythagoras var ifølge Platons *Filebos* (16c-17a, 17d-e) den store mester bag åbenbaringen af matematikkens kosmiske betydning for grækerne. For pythagoræerne var matematikken nøglen til det guddommelige verdensalts opbygning, som samtidig gav adgang til politik bedrevet som videnskab, som statsvidenskab og -kundskab. Platons forestillinger om revolution fra oven, gennem åndseliten, er klart pythagoræisk inspirerede. Væsentlige dele af pythagoræernes liste over ti modsætningspar (jf. *Metafysikken* 986a23-27) begrundes eller efterrationaliseres af Platon, derved at alt ifølge hans fremstilling bestemmes af grænse og det ubegrænsede; et modsætningspar, der for Platon igen er afledt af blandingen mellem netop enhed og mangefold, og som nøjere er bestemt i målforhold ved tal.

I tidsrummet mellem Platon og Plotin blev *logos*-traditionen især skattet af stoicismen, der havde afgørende indflydelse på tankegangen i romerrigets ledende kredse. Stoicismen greb bevidst tilbage til Heraklit i fastholdelsen af *logos*' absolutte

guddommelige forrang. Filon (o. 40 e.v.t.) søger at forene stoicismen med jødedommen i kraft af *logos*, mens identifikationerne i *Johannes-Evangeliet* af den skabende Gud med *logos* og derpå af *logos* med den inkarnerede Jesus Kristus (Joh 1,1-18), der siden atter bliver ét med skaberen, prises af den betydningsfulde teolog Augustin som værende i fuldendt samklang med den visdomstradition, som gengives af Det gamle Testamente. Ifølge Augustin og hans middelalderlige følgesvend Bonaventuras udlægning må Kristus derfor i virkeligheden være alles eneste lærer (jf. Pedersen 1992, 55f).⁷

Uanset om man anerkender denne kristne overtagelse af *logos* eller ej, er det uomtvisteligt, at omtalte række af fremtrædende, også ikke-kristne lærde oplever deres hyldest til *logos* og logiske og videnskabelige principper som fuldt forenelig med et filosofisk gudsbegreb, der just indbefatter disse principper. Man opfatter simpelthen egne undersøgelser som deltagelse i en fortsat guddommelig åbenbaring, eller som G.W.F. Hegel kort forudskikker hele sin beslægtede filosofi i fortalen til *Åndens fænomenologi* fra 1807:

Alting kommer an på at begribe sandheden ikekun som substans, men tillige som subjekt.

I forlængelse af denne synsmåde består sandheden ikke bare i passivt henliggende objekter derude et sted, men er samtidig tilvejebragt og fuldendt af os som aktive subjekter. Uanset hvad Kant og andre har givet af afkald på menneskelige erkendeevner, burde vi ifølge denne opfattelse – i hvert fald potentielt – have direkte adgang til virkeligheden. I den forbindelse må man indstille sig på, at der vil være forestillinger, der viser sig falske, mens andre viser sig sande. På forhånd kan man ikke afvise, at visse også religiøse forestillinger viser sig sande.

I vor tids dagligsprog synes betegnelsen “religion” ganske vist at dække over et område af uvished. Da visheden unægteligt tiltager hastigt i de fleste henseender, synes religionen efterhånden helt på vej mod sin forsvinden. Sagen stiller sig imidlertid anderledes, dersom man opfatter ikke religionens form, men derimod religionens indhold som det væsentlige, og en ændring fra religion til videnskab

⁷ Augustins fortolkning udfordres pikant nok af flere kønsskift, eftersom de foretrukne hebræiske, græske og latinske ord for “visdom”, henholdsvis *chokmah*, *sofia* og *sapientia*, ganske vist alle er af hunkøn, hvorimod det græske *logos* er et hankønsord, der oversættes med det latinske intetkønsord *verbum*.

udelukkende som et skifte i vished fra umådelig vaghed til større klarhed. Både Augustins (*Om Guds Ord og nogle sætninger af apostlen Paulus*, prædiken 80) og Anselms (*Proslogion* I) ord om “at tro for at siden skulle indse” burde derfor i højere grad blive til virkelighed for menneskeslægten allerede i levende live på jord.

Støttes biologismen af Wittgensteins sprogfilosofi?

Sammenligner vi med Burkerts og andres reduktion af religion til biologi, erindrer vi, at den biologiske reduktion næppe kunne standses ved bevidsthedsfænomenet religion, idet forsøget på biologisk reduktion i sagens natur må gælde alle bevidsthedsfænomener, hvoraf religionen blot er en del. Hvis videnskaben reducerer bevidsthedsfænomenerne bort, river videnskaben dog gulvtæppet væk under sig selv. Den risikerer at blive til en ren luftspejling.

For at sætte sagen yderligere på spidsen kan vi imidlertid understøtte og udbygge den biologistiske udlægning af menneskelig religiøsitet med argumenter fra den sene Wittgensteins endnu særdeles indflydelsesrige sprogfilosofi, som kan udstrækkes til hele dyreriget, måske fordi den simpelthen bedst forstås derudfra. Thi mennesket er ikke ene om at have sprog; også dyr har former for sprog, herunder biers dans, delfinernes og andre hvalers piven, fugles fløjten og pippen, grises grynten eller abers hyl. Menneskers sprog kan opfattes som adfærd på lignende måde, som overlevelsesmæssigt hensigtsmæssige sprogspil dirigeret af et mønster af indre instinkter og ydre impulser. Derudover behøver sproget ikke have nogen egentlig mening eller sandhedsværdi. Når Jesus formaner menneskene til sproglig entydighed (Matt 5,37): “din tale skal være ja, ja og nej, nej!”, er det vel bl.a. fordi biologisk hensigtsmæssig signalforvirring temmelig ofte optræder også blandt mennesker, f.eks. ved parring. Hendes mund siger f.eks. “nej, nej”, hvorimod hendes øjne siger “ja, ja!” Det er tit en del af spillet og langt fra det eneste mere indviklede spil, mennesket spiller i sin sproglige adfærd. Undertiden antager den skiftende skikkelser af bedrag eller systematisk hykleri. Den sproglige udvikling kan let opfattes som liggende i forlængelse af den biologiske udvikling – som potenseret i changerende, sprogligt levendegjorte livsformer.

Wittgenstein beskriver sprog som byggende på såvel udtalte som udtalte vedtægter. Han underforstår samtidig en identifikation mellem sprog og tænkning, således at tænkning er en form for sprog, og der ikke gives anden vished end sproglig

vished. Vished er derfor aldrig absolut, men bygger alene på sproglige konventioner i stadig udvikling, omfattende også logiske og matematiske regler. Hans posthumt udgivne skrift *Om vished* (Wittgenstein 1989) flyder således over med metaforer om sproget som en flod, der endog skifter leje (§§ 96-99).

Flodbilledet er overtaget fra Heraklit og dennes yderligtgående elev Kratylos. Mens førstnævnte mente, at man ikke kan gå to gange ned i samme flod, mente sidstnævnte, at man end ikke kan gå én gang ned i samme flod (jf. Aristoteles *Metafysikken* 1010a13). Ethvert tilnærmelsesvis meningsfuldt begreb om identitet søgte Kratylos således at skylle bort som selvbedrag. Sprogfilosofisk set mente han, at alting ændrer sig så hurtigt, at end ikke udtale af tingenes navne vil give mening. Han indskrænkede sig derfor til at pege i retning af "tingene". Såvel flodmetaforikken som opfattelsen af sproget som vedtægt optræder i Platons dialog *Kratylos* (især henholdsvis 402a og 384c-d). Sokrates samtaler her med såvel heraklitæren Kratylos som parmenidæren Hermogenes, der i kortere overgange efter hinanden begge skal have optrådt som Platons lærere. Wittgenstein bruger tillige flodmetaforen om sproget som vedtægt. Det sker med et vist belæg i Platons dialog, eftersom Hermogenes og Kratylos her ironisk nok nærmest umærkeligt skifter standpunkter indbyrdes, mens Sokrates erkender, at når sproget mere eller mindre består i enten menneskelige konventioner (Hermogenes' oprindelige synspunkt, jf. Parmenides DK 28B8, 38-39 & 19,3) eller afspejler en heraklitisk natur (Kratylos' oprindelige synspunkt), vil sproget ikke nødvendigvis nogensinde referere endsige gribe noget bestandigt. Ifølge argumenterne optrædende netop i *Kratylos* (439b-440d), men også *Sofisten* (249b-c) og *Parmenides* (135b-c), må der imidlertid være noget fast, for at vi kan erkende noget som helst. Dersom vi erkender noget fast, har vi også adgang til det uden om sproget. I så fald kan sprog og tænkning ikke være det samme.

Platons indsigt fører os over til en kritik af Wittgensteins bagvedliggende privatsprogsargument fra hans *Filosofiske undersøgelser* (Wittgenstein 1971, 1. del §§ 243-307). For nemheds skyld følger jeg her Samuel Kripkes udbredte fortolkning (Kripke 1982), der kort fortalt lyder, at private regler ikke vil kunne følges privat, eftersom den regelgivende og den regelfølgende i så fald vil være én og samme person. En regel må nemlig i princippet være universel og derfor offentlig (Wittgenstein 1971, 1. del §§ 138-242), og der vil ifølge Wittgenstein i denne udlægning ikke kunne findes et privatsprog med egne målestokke, eftersom man

privat ikke vil kunne skelne mellem rigtig og forkert anvendelse af sine regler. Ingen sondring er mulig mellem privatsprog og privat målestok, idet sondring mellem sprogbrug og målestok (regel) kun er mulig i en social sammenhæng.

Hertil må man bemærke, at Wittgensteins privatsprogsargument som et andet cirkelbevis synes at forudsætte, hvad der skulle bevises, nemlig at sprog er en social foreteelse. Den antagelse er dog i øvrigt nærmest selvindlysende. Jeg skal bare henvise til egen erfaring og besværlighederne ved at finde de rigtige ord, både når man bosætter sig i udlandet, i mit tilfælde England, og når man kommer tilbage til Danmark derfra igen. Tillige med henblik på dannelsen af den nødvendige sprogpolitik hertillands bør der ikke råde tvivl om, at et nuanceret, traditionsbevidst og velopbygget sprog tilskynder til nye tanker, mens fravær af kvalificeret sproglig udveksling og stimulation derimod hindrer dem (jf. *Kratylos* 436b-c). F.eks. er pirahã-indianernes særdeles enkle sprog ikke just befordrende for nogen af deres formodentlig trods alt iboende handelstalenter, eftersom deres talsystem kun omfatter begreber om en, to og mange, hvoraf de to førstnævnte bare er omtrentlige (jf. Gordon 2004).

Som allerede antydnet, skønt sådanne sprogpoltiske synspunkter for tiden forekommer forholdsvis mistænkelige herhjemme, må man betragte dem som forholdsvis banale og derfor som (religions-)filosofisk uinteressante. Bemærkelsesværdigt i vor forbindelse bliver Wittgensteins privatsprogsargument kun, idet det virkelig forudsætter, at tænkning er en form for sprog, og at man derfor ikke skulle kunne have nogen objektiv målestok indeni sig selv udenfor sproget. Ofte nok er man således stødt på denne ikke bare sociale eller socialistiske, men derimod snarest kommunistiske fortolkning af privatsprogsargumentet: Eftersom privatsprog er umulige, er selvstændig tænkning umulig!

Helt lunefuldt efter parolerne kan alt dermed underkastes tvivl, herunder – i modsætning til, hvad Descartes opfattede som sin sikreste vished – det menneskelige subjekts eksistens som tænkende. Det tænkende subjekt behøver da ikke at være andet end en socialt, f.eks. produktionsmæssigt, hensigtsmæssig sproglig konstruktion (jf. Wittgenstein 1971, 1. del § 307), der vilkårligt kan opløses igen som en anden ikke-person. Dersom ny viden skal afvente partiets og politbureauets dom for med rette at kunne kaldes viden, må vi dog imødese en betydelig indskrænkning

og udtørring af kilderne til vor viden i forhold til den traditionelle, mere individualistiske opfattelse af nye tanker som altid hidrørende fra enkeltpersoner.

Tolker man Wittgensteins privatsprogsargument en anelse mere pluralistisk og liberalt i biologisk retning, således at en form for selvstændig tænkning eller privat sprog trods alt indrømmes som mulig, også før den formidles videre til andre, må vi stadig begrænse os til at opfatte denne "selvstændighed" som blot tilfældige mutationer i skikkelse af de rene gisninger, der efterfølgende må udsættes for omverdens selektion for at bevise deres værd. Nye tanker vil dermed uvilkårligt få en tilbøjelighed til at rette sig ind efter omverdens eksisterende opfattelser blot for at opnå den højeste grad af tilpasning i livet og på markedet. Opfatter man sandhed som erhvervet efter snæver biologisk eller markedsmæssig prøvelse, kan tanker, der først høster anerkendelse efter ophavsmandens død eller aldrig nogensinde opnår nogen anerkendelse, vel næppe være ligeså sande som dem, der umiddelbart får stort betalende publikum. Man vil ikke kunne opretholde en sondring mellem hvad der opfattes som sandt og hvad der *er* sandt. I et demokratisk samfund vil sandheden ikke kunne friholdes fra aldeles at blive underkastet flertalsafgørelser. Det forbliver desuden et problem for denne tolkning af privatsprogsargumentet hvor nyudviklinger egentlig skal komme fra. Selv "trial and error", dvs. forsøg med efterfølgende rettelser af fejl, forudsætter eksistensen af en kilde til fornyelser, opdagelser og opfindelser. Disse foreligger overhovedet kun sprogligt og dermed socialt i kraft af enkeltmenneskers tænkning.

Ligesom Platon i *Theaitetos* peger på, at vi ikke får adgang til virkeligheden i kraft af sansningen alene, fremgår det af *Kratylos*, at vi ej heller får adgang til virkeligheden i kraft af sproget alene. Adgang til virkeligheden indtræder derimod, som nødvendig betingelse, i kraft af tænkning. I *Parmenides* (133b-134e) argumenterer Platon således imod den opfattelse, at vor tænkning ikke skulle have adgang til virkeligheden, og at vore begreber f.eks. skulle være systematisk forskellige fra de egentlige, guddommelige begreber. Ifølge en sådan opfattelse skulle guderne nemlig have herredømme over menneskene, altilens menneskenes begreb om såvel herredømme som trældom skulle være helt anderledes. Det er imidlertid absurd, eftersom begrebsparret herredømme-trældom er lige så enkelt og grundlæggende som forholdet mellem dominerende og domineret eller mellem årsag og virkning. Dersom vi har et dækkende begreb om vor trældom, må vi nødvendigvis også have et

dækkende begreb om den anden del af begrebsparret, nemlig gudernes herredømme. Her må vi i hvert fald have fat i “bagsiden af spejlet”, om end ikke helt have adgang til alt “bag spejlet”. Nogle ting burde vi derfor være forvissede om; f.eks. ville det være helt utænkeligt at identitetssætningen “ $A = A$ ” i virkeligheden skulle lyde “ $A = \text{ikke-}A$ ”! I *Theaitetos* (195e-196b) bruger Platon et mere underordnet matematisk eksempel, nemlig at vi uden udtømmende erfaringsmæssig efterprøvning burde vide, at 5 og 7 altid bliver 12 og aldrig nogensinde bliver 11. Til denne problemstilling har Wittgenstein på sin side et forholdsvis undvigende svar i *Om vished* (§§ 435-6):

Ofte forbeholdes man af et ord. F.eks. af ordet ‘vide’. Er Gud bundet af vores viden? Er mange af vore domme ude af stand til at være falske? For det er, hvad vi vil sige.

Wittgensteins brug af ordet “Gud” må her nok snarest opfattes som en forkortelse for Sandheden med stort, der i hans forstand hovedsagelig må opfattes som et grænsebegræb. Hvordan skal vi nøjere opfatte den sandhed? Kan man nøjes med en biologisk forståelse heraf?

Vi må nemlig erkende, at livet trods alt, ad mange både små og store omveje, uvilkårligt søger henimod “sandheden”. Afgørende for bien og dens genes overlevelse på længere sigt er det f.eks., om der virkelig findes nektar derude, hvor den med sin dans fortæller, der er nektar osv. Biologiske sprogpil er ikke tilfældigt vās, men har en retning. Skønt retningen synes vilkårlig efter omstændighederne, søger det levende, i modsætning til den almene entropilov om altings nivellering, almindeligvis henimod opbygning af stadigt højere orden og i hvert fald henimod genes eller visse genes fortsatte “liv”. Men biologi, læren om de levende væsener, er dog stadig langt mere lunefuld og vilkårlig end den faste nødvendighed og orden, som man klarest finder udtrykt i logik. Livet er, ligesom sproget (jf. *Kratylos* 387b), nemlig fortrinsvis handling.⁸ Som Aristoteles lige så rigtigt påpeger i sin *Senere analytik* (I.2) er erkendelsens orden – i liv og sprog – almindeligvis den omvendte af tingenes

⁸ Når Findlay 1961, 242 ud fra en platonisk synsvinkel bl.a. kritiserer den sene Wittgensteins lære om sprogets mening som værende dets brug (jf. *Filosofiske undersøgelser* 1. del § 138), peger han på faren ved en indskrænkning af sprogets mening til fysisk iagttagelig sprogbrug. Platons opfattelse er derimod, at mening kun opnås, når sprogbrugen spiller på visse faste registre, som i sagens natur ikke vil kunne være fysiske.

orden. Skal man så forstå den logiske orden ud fra livets og sprogets faktiske, tilsyneladende vilkårlighed eller omvendt?

Indenfor logikken taler man om den “genetiske” fejlslutning, nemlig den fejlslutning, der består i uden videre at frakende sandhedsindholdet af udsagn, fordi de er fremkommet under bestemte omstændigheder. Forudsætningen for begrebet om den genetiske fejlslutning, når det drejer sig om velovervejede udsagn, er jo, at tænkningen netop ikke ligesom alt andet kan tilbageføres til dens betingende årsager. Eller, som Heraklit sagde (DK 22B108):

Ingen af dem, hvis udtalelser (logoi), jeg har hørt, har erkendt, at visdommen er uafhængig af alt og alle.

I så fald må sandheden være en uafhængig instans, uafhængig af såvel dagligliv som dagligsprog, og hvis vi i vort dagligliv på nogen ikke-tilfældig måde har adgang til den og i vort dagligsprog kan udtrykke den, må det logisk set være, fordi denne uafhængige sandhed potentielt findes indeni os. Man siger rigtigt nok, at “selv blind høne finder guldkorn”, eftersom selv uvidende eller onde mennesker hænder at sige noget sandt, men som regel kan der næppe være tale om de rene tilfælde og gæt. Folk finder derimod ind til og udtaler sandheden, fordi de tænker.

Samtidig kan man udmærket følge Wittgenstein i, at det undertiden kan være vanskeligt at sondre rigtigt fra forkert, ikke bare hos andre m.h.t. deres udtalelser, gøren og laden, men så sandelig også hos en selv. Der er intet usvigeligt enkelt sandhedskriterium. Vi bør ligeledes slå følge med Wittgenstein deri, at erkendelsen såvel for enkeltmenneskers som for hele menneskeheden vedkommende er dynamisk, flakkende og skifter fokus, men vi kan derimod ikke følge nogen i, at det skulle forholde sig på nøjagtigt samme måde, i samme bevægelsesmønster, med det erkendte. Det erkendte må ligge fast.

I udgangspunktet, overgangen fra *mythos* til *logos*, lå spørgsmålet gemt, om vi vitterligt har adgang til det guddommelige, f.eks. ifølge Jesus (Joh 14,6) forstået som Vejen, Sandheden og Livet. Af de tre dele må vi bekræfte som indlysende, at vi i hvert fald har adgang til Sandheden, hvor vidt vi så hver især virkeliggør den mulighed eller ej. Mennesket har spist og spiser stadig af Kundskabens Træ. En helt anden ting behæftet med langt større uvished er selvfølgelig stadig, hvor vidt der

findes nogen Vej for mennesket, således at det tillige når op til frugterne i Livets Træ
(1 Mos 3,22-24).

Summary

Asger Ousager

'Life, belief and reason in the transition from *múthos* to *logos*'

In ancient Greece, seven interacting forces contributed to make the transition possible from *múthos* to *logos*, i.e. from a mythical to a scientific mindset: 1) Industrious trade between existing high civilisations; 2) Strong competitive mentality; 3) Political independence with sharing and diffusion of power; 4) Thorough dissemination of both oral and written knowledge; 5) The concept of an objective standard; 6) Claims to impartiality within ever better-defined fields of competition and enquiry; 7) Far-reaching division of labour. Scientific breakthroughs were especially occasioned by deductive mathematics and systematic philosophy. However, atheist interpretations of this transition were rather an exception than the rule. According to the main current of contemporaneous intellectuals the contents of religion had not really changed, whereas, instead, the form of worship had switched from immense vagueness into shapes of greater clarity. The Principle of Sufficient Reason of, e.g., Parmenides, Plato and Plotinus, did not prescribe atheism, on the contrary. Correspondingly, the divine *logos*-tradition of Heraclitus was preserved by the Stoics and taken over by John the evangelist, as he identified Jesus Christ with *logos*. Augustine consequently identified Christ with the Wisdom of the Old Testament transformed and incarnated.

Against this background, no matter whether one recognises the Christian takeover of *logos* or not, a simple reduction of all religion to biological projection as proposed by Walter Burkert is rash. Religion exclusively being a phenomenon of the human mind, this interpretation would reduce all thinking, including scientific thought, to wishful thinking.

An attempt to strengthen Burkert's biologism with Ludwig Wittgenstein's philosophy of language rather demonstrates that thought, religious thought included, is no ordinary (biological) language game. As opposed to a tacit assumption of Wittgenstein's private language argument, thought cannot be reduced to language at all. The notion of the genetic fallacy within logic implies that thought cannot be reduced to its conditional causes. Potentially, all particular thinkers must have a direct access to knowledge of independent truth by dint of thought. Immortality, on the other hand, remains an issue shrouded in greater uncertainty (cf. Genesis 3.22-24).

Litteratur

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981) *The Collected Philosophical Papers* 1-3, Vol. 1: *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford.
- Burkert, Walter (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* oversat fra *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Hans Carl, Nürnberg 1962) af E.L. Minar, Jr., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- (1996) *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- (2003) *Die Griechen und der Orient: Von Homer bis zu den Magiern* oversat fra *Da Omero ai Magi: La tradizione orientale nella cultura greca* (Marsilio Editori, Venedig 1999) af forfatteren, Verlag C.H. Beck, München.
- Damsgaard-Madsen, Aksel (1993) *Grækenlands historie*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Dawkins, Richard (1977) *Det selviske gen* oversat fra *The Selfish Gene* (Oxford University Press, Oxford 1976) af Hanne Willert, Fremad, København.
- Diels, Hermann & Kranz, Walther (eds.) (1951-52) *Die Fragmente der Vorsokratiker* I-III, 6. udg., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Farrington, Benjamin (1949) *Greek Science: Its Meaning for Us* 1-2, Vol. 2, *Theophrastus to Galen*, Penguin, Harmondsworth.

- Findlay, John Niemeyer (1961) "Use, usage and meaning" *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Vol. 35, 231-42.
- Friis Johansen, Karsten (1991) *Den europæiske filosofis historie I: Antikken*, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København.
- Gordon, Peter (2004) "Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia" *Scienceexpress* 19. august.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1952) *Phänomenologie des Geistes*, 6. udgave, Verlag Felix Meiner, Hamburg.
- Heiberg, Johan Ludvig (1925) *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, Verlag C.H. Beck, München.
- Heinze, Max (1872) *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Verlag Ferdinand Schmidt, Oldenburg.
- Kripke, Samuel (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford University Press, Oxford.
- Lorenz, Konrad (1976a) *Det såkaldt onde* oversat fra *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression* (Borotha-Schoeler Verlag, Wien 1963) af Inger Gudmundsen, Forlaget J.H. Schultz, København.
- (1976b) *Bagsiden af spejlet* oversat fra *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* (Piper Verlag, München 1973) af Erik Jensen, Forlaget J.H. Schultz, København.
- Mejer, Jørgen (1994) *Forsokratiske filosoffer – fra Thales til Heraklit*, Hans Reitzels Forlag, København.

- Otto, Rudolf (1917) *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau.
- Ousager, Asger (2003) "Sufficient Reason, Identities and Discernibles in Plotinus"
Dionysius 21, 219-40.
- (2004) *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Pedersen, Jørgen (1992) Indførende essay til sin oversættelse af Bonaventura *Visdommens veje*, Museum Tusulanum Forlag, København.
- Platon (1932-41) *Platons Skrifter* i oversættelse eds. Carsten Høeg & Hans Ræder, Hans Reitzels Forlag, København.
- Schefer, Christina (1996) *Platon und Apollon: Vom Logos zurück zum Mythos*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Wittgenstein, Ludwig (1971) *Filosofiske undersøgelser* oversat fra *Philosophische Untersuchungen* eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright & R. Rhees (Oxford University Press, Oxford 1953) af Jes B. Adolphsen & Lennart Nørreklit, Munksgaard, København.
- (1989) *Om visbed* oversat fra *Über Gewißheit* eds. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (Oxford University Press, Oxford 1969) af Jørgen Husted, Forlaget Philosophia, Århus.