

# SOKRATES OG OSS: ET ESSAY OM SOKRATES' FORSVARSTALE, TEKSTFORTOLKING OG FILOSOFIHISTORIE

Roar Anfinzen

*Socrates was put to death, but the Socratic philosophy rose like the sun in heaven, and spread its illumination over the whole intellectual firmament.*

– John Stuart Mill

*The Socratic ideal is under severe strain in a world bent on maximizing economic growth. The ability to think and argue for oneself looks to many people as something dispensable if what we want are marketable outputs of a quantifiable nature.*

– Martha Nussbaum

## Innledning

Da jeg i 1979 og 80 studerte klassisk gresk ved det som da het Institutt for språk og litteratur ved Universitetet i Tromsø, var *Forsvarstalen* en av tekstene på pensumlisten. Ord for ord, setning for setning, loset læreren, Synnøve des Bouvrie, oss gjennom originalen. Jeg lærte fort å verdsette hennes kyndige blikk for filologiske detaljer og verdien av filologisk nøyaktighet i arbeidet med å fortolke tekster. I mitt senere arbeid med gresk filosofi har hun vært en viktig medspiller, alltid rede til å diskutere og gi råd.

I undervisningen understreket Synnøve tidsavstanden mellom vår tid og den tiden tekstene ble skrevet i, en tidsavstand som har flere aspekter. Et av disse aspektene er tekstenes overleveringshistorie. Antikkens tekster har overlevet takket være et møysommelig avskriftsarbeid. De har gjennomgått avskrift på avskrift, og noen av de overleverte tekstene er rekonstruert fra flere kilder. De foreligger slik vi kjenner dem i moderne utgaver dels takket være fortidens kulturvoktere og skriftlærde, dels på grunn av det moderne tekstkritiske arbeidet, der man forsøker å bøte på alle «skadene» tekster er påført i overleveringsprosessen, det være seg hull som må fylles ut fordi manuset har fysiske skader, avskriftsfeil eller interpolasjoner. For å forstå verdien av dette overleveringsarbeidet må vite hvilken gjeld vi står i til gresk litteratur og vitenskap. Det gir oss en pekepinn at nesten alle de litterære genrene vi befatter oss med i dag stammer fra antikken: roman, novelle, tragedie, komedie, lyrikk og sakprosa (f.eks. naturvitenskapelige og medisinske traktater, historieskrivning, filosofi, retorikk og logikk).

Jeg skal her konsentrere meg om filosofiske tekster, mer spesifikt Platons dialoger med *Forsvarstalen* i sentrum. Det filosofiske arbeidet med klassiske tekster forutsetter en akademisk arbeidsdeling der det tekstkritiske og filologiske grunnarbeidet alt er gjort. I det filosofihistoriske arbeidet forsøker vi først og fremst å fortolke tekster, og tar utgangspunkt i oversettelser. Det betyr at vi baserer oss på en alt foreliggende fortolkning, som igjen inngår i en tradisjon. For at vi skal kunne forholde oss selvstendig til en tekst forutsettes det både

filologisk og historisk kompetanse, og av og til en filologisk spisskompetanse som de færreste filosofer har. Samtidig griper filologi og filosofi over i hverandre, et forhold som henger sammen med prinsipielle hermeneutiske spørsmål.

Først tar jeg for meg et filologisk problem, hvordan en omstridt passasje (30b) i *Forsvarstalen* skal oversettes. Dette problemet er igjen knyttet til et filosofisk spørsmål. Hva som er den rette grammatikalske forståelsen av 30b kan ikke ses uavhengig av hvilke oppfatninger det er rimelig å tillegge Sokrates. I forlengelsen av dette reises spørsmålet om hvilken rolle vår «forståelseshorisont» spiller i fortolkning. Er det mulig, og er det eventuelt ønskelig, å nøytralisere eller tilsidesette våre fordommer slik at vi kan oppnå en «rent» historisk lesning av fortidens tekster? I drøftingen av de hermeneutiske spørsmålene brukes John Stuart Mills lesning av Platon som eksempel. Et særegent trekk ved litteraturen om Sokrates er at ikke bare filosofien hans, men også personen og karakteren er av betydning. Også her knytter jeg an til Mill. Jeg går så tilbake til *Forsvarstalen* og et avsnitt som er sentralt i Platons iscenesettelse av Sokrates som moralsk helt, et avsnitt som også viser oss sammenhengen 30b inngår i. Til slutt spør jeg hva Sokrates kan si oss i dag.

### **Forsvarstalen 30b 2–4**

*Forsvarstalen* gir seg ut for å være den talen Sokrates holdt under rettsaken mot han. Ifølge Platon gikk anklagen ut på at Sokrates hadde fordervet de unge og at han ikke anerkjente statens guder, men innførte nye guddommer. Etter at Sokrates var blitt henrettet ønsket Platon og andre å forsvare Sokrates mot anklagene. Platons forsvar er samtidig en rettferdiggjørelse av Sokrates' virksomhet og dydsforståelse, og et krast angrep på den demokratiske bystaten Athen og athenernes livsform. Platon gir dessuten et forsvar for filosofiens verdi.

Spørsmålet om hvordan 30b skal forstås angår, som vi skal se, et sentralt punkt i den sokratiske-platonske dydsforståelsen og den omvurderingen av verdier som finner sted gjennom Sokrates og Platon. Her er setningen:

[...] οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.

Passasjen kan oversettes til:

gods og gull skaper ikke sjelens godhet, men med sjelens rette kvalitet følger rikdom og alle andre goder for menneskene, både i privatlivet og i det offentlige.

I Loeb-utgaven finner vi denne oversettelsen (Shorey, red., 1994):

virtue does not come from money, but from virtue comes money and all other good things to man, both to the individual and to the state.

Til sist den reviderte oversettelsen til Schleiermacher (red., 1990):

nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und allen anderen menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.

Jeg har gitt tre eksempler på det vi kan kalle standard-oversettelsen, en oversettelse som filologisk sett er uproblematisk.<sup>1</sup> Oversettelsen er imidlertid kontroversiell fra et filosofisk

<sup>1</sup> Jf. Burnyeat 2003, 4 og Taylor 1973, 51.

perspektiv. Sokrates sier ifølge denne oversettelsen at penger oppstår fra dyd og at penger er et gode. I en kommentar til passasjen skriver John Burnet at vi ikke må oversette «from virtue comes money», men snarere «it is goodness that makes money [...] good for men».<sup>2</sup> Burnets forslag innebærer at det som har egenverdi er dyd. Om penger og rikdom skal kunne regnes som goder er betinget av om man har dyd, men det er ikke slik at dyd genererer rikdom.

### Det filosofiske spørsmålet

Dersom vi følger Burnets forslag til oversettelse er passasjen i tråd med det Sokrates sier ellers i *Forsvarstalen*. Like før 30b sier Sokrates følgende i en direkte henvendelse til juryen:

Min gode mann, du som er borger av Athen, den bystaten som er mest storslått og mest berømt for sin visdom og styrke, skammer du deg ikke for at du er opptatt av anskaffelse av rikdom, rykte og ære, mens du verken bryr deg om eller tenker på visdom og sannhet og på å gjøre sjelen din best mulig?<sup>3</sup>

Folk flest er ifølge Sokrates opptatt av rikdom og anseelse, og bryr seg ikke om visdom og dyd eller sjelens godhet. Sokrates sier videre at den som streber etter rikdom verdsetter høyest det som i realiteten er lavest, og lavest det som i realiteten er høyest (29e–30a). Det å karakterisere penger som et gode og som noe som følger av dyd rimer dårlig med denne verdiskalaen.

Standard-oversettelsen av 30b er uforenelig ikke bare med sentrale passasjer i *Forsvarstalen*, men også med verdier som forfektes i andre av Platons dialoger, særlig i *Euthydemos*, *Menon* og *Gorgias*. I *Gorgias* sies det at lykke (*eudaimonia*) utelukkende består av dyd (470e),<sup>4</sup> at det gode mennesket vil være lykkelig uansett hva han gjør, og at den gode ikke kan skades (427d). At den gode ikke kan skades betyr ikke at han ikke kan havne i fattigdom, utsettes for sykdom eller rammes på andre måter. Poenget er at fattigdom og sykdom ikke er onder i streng forstand. Slike ting angår ikke lykken, dette fordi dyd er tilstrekkelig for lykke.

I løpet av de siste tiårene har flere kommentatorer støttet Burnets lese måte av 30b, nettopp fordi de mener at standard-oversettelsen tillegger Sokrates en oppfatning som ikke stemmer med de verdiene som ellers forfektes av Sokrates og Platon.<sup>5</sup> De Strycker og Slings argumenterer imidlertid mot Burnet. De er enige i at passasjer i *Euthydemos* og *Menon* er i samsvar med Burnets tolking, altså at rikdom ikke oppfattes som et gode og at dyd ikke produserer rikdom. Men de hevder at Platon gir uttrykk for en annen oppfatning i *Staten*. Nå kan man avfeie argumentasjonen til De Strycker og Slings ved å si at *Staten* tilhører mellomperioden i Platons forfatterskap. En utbredt oppfatning går ut på at dialogfiguren Sokrates snakker for seg selv i *Forsvarstalen* og andre tidlige dialoger. Disse dialogene utgjør da en kilde til oppfatningene til den historiske Sokrates, mens Sokrates er Platons talerør i de skriftene som kommer etter dette.<sup>6</sup> Jeg skal imidlertid følge Burnyeat, som utfordrer tolkningen til De Strycker og Slings. Tekstgrunnlaget for tolkningen deres er noen passasjer fra *Statens* bok 10, og vi skal se på to av dem. Den første dreier seg om dydens belønning i det jordiske livet (613c4–d5):

<sup>2</sup> Burnet 1977, 204. Det dreier seg om en kommentar i en tekstutgave som ble utgitt første gang i 1924.

<sup>3</sup> *Forsvarstalen* 29 d–e. Oversettelsen er en modifisert versjon av den norske oversettelsen ved Leiv Amundsen (red., 1999). I det følgende er alle oversettelser til norsk mine, dersom ikke annet er oppgitt.

<sup>4</sup> Mer presist brukes ordet *dikaïosyne*, rettferdighet, i denne sammenhengen.

<sup>5</sup> Taylor (1973) inneholder referanser til eldre kommentarlitteratur. Det dreier seg imidlertid om kommentarer som ikke går inn på *Forsvarstalen* 30b. Nyere kommentarer som forholder seg eksplisitt til 30b og som støtter Burnets lesning er Taylor 1973, Reeve 1989, Stokes 1997 og Burnyeat 2003.

<sup>6</sup> Alternativt kan det skilles det mellom den tidlige Platon, som er inspirert av Sokrates, og den senere Platon som beveger seg bort fra den sokratiske filosofien.

«Is not this the usual outcome for the just [...], that towards the end of every action and association and of life as a whole they have honor and bear away the prizes from men?» «So it is indeed.» «Will you, then, bear with me if I say of them all that you said<sup>7</sup> of the unjust? For I am going to say that the just, when they become older, hold the offices in their own city if they choose, marry from what families they will, and give their children in marriage to what families they please, and everything that you said of the one I now repeat of the other [...].» (Shorey, red. 1987)

De Strycker og Slings kommenterer passasjen slik: Platon vet selvsagt at dyden ikke alltid belønnes med ære og velstand i løpet av det jordiske livet. Det han sier er at «dyd 'vanligvis' (τὸ πολὺ, 613c4) fører til et godt rykte, og som en konsekvens av dette, til de eksterne godene som er av mindre verdi enn ære i seg selv er».<sup>8</sup> Den andre passasjen det refereres til omhandler i tillegg til dydens jordiske belønning, også dens belønning i det hinsidige (613a4–b1):

This, then, must be our conviction about the just man, that whether he fall into poverty or disease or any other supposed evil, for him all these things will finally prove good, both in life and in death. For by the gods assuredly that man will never be neglected who is willing and eager to be righteous, and by the practice of virtue to be likened unto god so far as that is possible for man. (Shorey, red., 1987)

De Strycker og Slings mener at passasjen kaster lys over *Forsvarstalen* 30b, og skriver (1994, 235):

Providence [...] takes care of the lesser ἀγατά, here including bodily health as well as wealth (which is mentioned as such in the *Apology*), and it is stated confidently that poverty, illness and the like will be compensated, as it were, in the afterlife.

Før jeg går nærmere inn på tolkingen til De Strycker og Slings skal jeg kort skissere sammenhengen mellom de aktuelle passasjene i bok 10 og et spørsmål som drøftes tidligere i *Staten*.

I bok 2 utfordres Sokrates til å vise at rettferdighet er et gode for den som handler rettferdig og at et rettferdig liv er å foretrekke foran et urettferdig liv. Glaukon og Adeimantos, to av samtalepartnerne til Sokrates og for øvrig Platons brødre, formulerer utfordringen gjennom et tankeeksperiment. La oss forestille oss at den urettferdige lykkes sosialt og økonomisk, mens den rettferdige mislykkes, og fratas alt unntatt rettferdigheten. Den rettferdige mislykkes ikke bare, men utstøtes fra felleskapet og straffes for forbrytelser han ikke har gjort: Han «vil bli pisket og pint, lagt i lenker og få brent øynene ut. Og når han har lidt alt dette, vil han til slutt bli satt på stake [...]» (*Staten* 362a). Den urettferdige lykkes derimot i det ytre. Han er den verste forbryteren man kan forestille seg, men ugjerningene oppdages ikke. På grunn av sin urettferdighet oppnår han posisjon og velstand, og ved hjelp av sin kløkt regnes han likevel som rettferdig og oppnår ros og anseelse. Kan vi gitt disse ekstreme beskrivelsene si at den rettferdiges liv er å foretrekke foran den urettferdiges? Kan vi si at den rettferdige er lykkelig?

Platon bruker de første 9 bøkene av *Staten* til å argumentere for at den rettferdige er lykkelig, også om han skulle mislykkes i «det ytre». Sokrates mener å ha utført oppdraget uten å måtte referere til belønning og anseelse, og «vist at rettferdigheten i seg selv er det

<sup>7</sup> Det vises til 362 b–c.

<sup>8</sup> De Strycker og Slings 1994, 139–140.

beste for selve sjelen» (612b). De Strycker og Slings bestrider ikke at rettferdigheten ifølge Platon har sin belønning uavhengig av velstand og anseelse, men hevder at det i tillegg fins en «ytre» belønning: Velstand og anseelse kommer som regel i løpet av dette livet, og hvis ikke kommer belønningen i det hinsidige. Det fins imidlertid ikke belegg for at materiell velstand er inkludert i den belønningen som omtales i *Staten*.<sup>9</sup> *Statens* bok 10 bør dessuten ikke leses isolert. I bok 8 og 9 forholder Sokrates seg kritisk til penger og materiell rikdom.<sup>10</sup> Og i myten om Er, som avslutter *Staten*, kommer Sokrates med følgende advarsel: Når en avdød sjel står for tur til å velge sitt neste liv må den ikke la seg påvirke av tanken på «rikdom og slike onder» (619a). Platons posisjon i *Staten* kan ut fra dette ikke være at dyd gir belønning i form av materiell rikdom.

Den gjengse oppfatningen er at standardoversettelsen av 30b harmonerer dårlig med Sokrates og Platons syn på forholdet mellom dyd og rikdom. Etter hvert er det også kommet oversettelser som følger Burnet.<sup>11</sup> Og i en kommentar foreslår Taylor følgende oversettelse for å gjøre passasjen forenelig med det sokratiske verdisynet:

Virtue does not come from wealth, but it is by reason of virtue that wealth and the rest of the things become good for men, and this is true of everything in private and public life (Taylor 1973, 51).

Taylor viser til konteksten 30b inngår i, og at standardoversettelsen innebærer en merkverdig konklusjon fra Sokrates' side: «After all his criticism of his fellow citizens because of their passion for money, we must now conclude that this interest in money cannot be so bad after all since money comes from virtue». Taylor sier på den andre siden at hans eget forslag til oversettelse innebærer at «Platon ikke skrev en helt klar setning her», og at setningskonstruksjonen taler for standardoversettelsen:

it must be admitted that the word order and the natural flow of the sentence seem to indicate that *χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ ἅπαντα* is the subject, thus leaving us no choice but to translate: «Wealth and every other good that comes to men in private life or in public proceed from virtue» (ibid.).

Taylor mener likevel at det fins filologiske argumenter som taler for Burnets konstruksjon, noe jeg kommer tilbake til.

Også Stokes velger å følge Burnet. Han går imidlertid i liten grad inn på de filologiske problemene, og gir det filosofiske innholdet avgjørende vekt i spørsmålet om hvilken oversettelse vi skal velge.<sup>12</sup> Det filosofiske trumfer så å si det filologiske, noe som reiser et prinsipielt spørsmål. Det ser ut til at vi «tvinges» til å veie opp mot hverandre størrelser som ikke kan sammenlignes direkte. Det dreier seg om argumenter av ulike slag. Kan vi tilside-sette en filologisk sett rimelig forståelse av en passasje, dersom den strider mot en rimelig filosofisk tolkning? Dette dreier seg imidlertid ikke om isolerte størrelser. Hva som er en

<sup>9</sup> De Strycker og Slings unnlater for øvrig å kommentere en kvalifikasjon som gjøres i 613a, hvor Sokrates omtaler fattigdom og sykdom som «*antatte* onder». Kvalifikasjonen gjør det nærliggende å hevde at rikdom og helse på tilsvarende måte er *antatte* goder. Unnlatsen kommenteres av Burnyeat 2003, s 5.

<sup>10</sup> Burnyeat, som har en detaljert gjennomgang av de relevante tekstpassasjene i *Statens* bok 8 og 9, konkluderer slik: «No one who reads Books 8–9 with care could come away believing that for Plato money in itself is any kind of good» (2003, 6). Burnyeat kommenterer også tekstpassasjer i andre dialoger av Platon, se særlig s. 3–8, hvor for øvrig også Aristoteles' holdning til materiell rikdom drøftes.

<sup>11</sup> Først og fremst Stokes' tospråklige utgave fra 1997.

<sup>12</sup> Stokes mener at det sokratiske verdisynet tilsier at standardoversettelsen ikke er riktig. Han foretrekker heller å tro at Platon skrev én vanskelig setning, «one would far rather believe that Plato wrote one difficult sentence» (Stokes 1997, 53).



rimelig grammatikalsk forståelse kan ikke vurderes uavhengig av setningens plass i en større helhet og den retoriske sammenhengen den inngår i.

I arbeidet med en filosofisk tekst må vi på et grunnleggende nivå forsøke å forstå hva som sies og påstås i teksten. Hva er den bokstavelige meningen til det som sies? Hva argumenteres det for? For å forstå tekstens mening må vi imidlertid også forholde oss til hva forfatteren mente med å si det og det. Vi må forsøke å finne ut hva forfatteren *gjør* i det han sier noe.<sup>13</sup> Påstår han noe, oppmuntrer han, formaner han eller forsøker han å provosere? Vi skal se at både Burnyeat og Taylor leser 30b også i lys av den *retoriske* sammenhengen setningen og *Forsvarstalen* inngår i. Den bestemte konteksten bidrar til å gjøre Burnets setningskonstruksjon rimelig. Men vi kan selvsagt ikke bare vise til det filosofiske innholdet og den retoriske konteksten for å avgjøre hvordan en bestemt passasje skal leses. Vi må i tillegg begrunne lesemåten filologisk.

### Det filologiske spørsmålet

Den omstridte setningen er altså slik: οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Burnet oppfatter χρήματα τὰ ἄλλα ἅπαντα som setningens subjekt, og ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις som predikat, og sier i sin knappe kommentar: «This is a case where interlaced order may seriously mislead». Han går imidlertid ikke mer detaljert inn på problemene knyttet til oversettelsesforslaget. Den mest detaljerte kritikken mot Burnets forslag kommer fra Slings og De Strycker:

The parallelism of the two pointedly antithetical members requires (1) that the sentence could be ended with χρήματα, and that καὶ τὰ ἄλλα κτλ. should be considered an afterthought; (2) that γίγνεται should in both members mean «comes from». Besides, the collocation of ἅπαντα shows that ἀγαθὰ cannot be separated from τὰ ἄλλα and ἅπαντα. If Plato had wanted to say what Burnet makes him say, he would certainly not have said it in such an ambiguous and misleading way. (1994, 334)

a) Det første punktet er at setningen rommer to antitetiske parallelle ledd, som gjør at setningen kunne ha vært avsluttet med χρήματα. Det forutsettes da at essensen i leddene nøyaktig tilsvarende hverandre på denne måten: «Av penger oppstår ikke dyd (eller materiell rikdom), men av dyd (oppstår) penger». Resten av setningen oppfattes som en tilføyelse. Vi kan imidlertid ikke utelukke at Platon har et filosofisk poeng med å komplisere det andre leddet og altså at dette leddet ikke er et mer eller mindre overflødig tillegg til en symmetrisk antitese.

b) Også standardoversettelsen må forutsette en tilføyelse av verbet γίνεσθαι i det andre leddet. Poenget til Slings og De Strycker er at γίγνεται må bety det samme i begge leddene, mens Burnets konstruksjon, der γίγνεται i det andre leddet opptrer med predikatet ἀγαθὰ, innebærer at verbet må ha to ulike meninger. I det første leddet betyr verbet «oppstår», i det andre leddet betyr det «blir [god]». <sup>14</sup> Med henvisning til andre tekstpassasjer hos Platon argumenterer Burnyeat for at verbets mening ikke nødvendigvis må oppfattes på to ulike måter i Burnets konstruksjon. Slik som verbet εἶναι kan også γίνεσθαι brukes med og uten komplement, som i (a) «x γίγνεται» og (b) «x γίγνεται F». Den første betydningen oppfattes som eksistensiell, den andre som predikativ. Burnyeat hevder at vi kan gå fra (a) til (b) uten at

<sup>13</sup> Jeg viser til Skinner 2002a. Når vi forsøker å forstå et utsagn må vi ikke bare forstå utsagnets innhold, men også forfatterens eller talerens forhold til det som utsies, det vil si hva han gjør når han sier noe. Jeg kan påstå at x er en bedrager, jeg kan tvile på at x er en bedrager, jeg kan spørre om x er en bedrager. Innholdet i det som sies er det samme, men ikke meningen til utsagnet. Et spørsmål er ikke det samme som en påstand. Og en påstand kan være ment som en saksopplysning eller provokasjon, avhengig av konteksten og måten det sies på.

<sup>14</sup> Se Burnyeat 2003, 9.

betydningen til verbet endres. Når vi går fra (a) til (b) føyer vi et komplement til et verb som alt er fullstendig («x γίγνεται» er en fullstendig setning), men som i tillegg kan fullstendig-gjøres, dette uten at betydningen endres:

[...] the essential idea is that of a verb which is complete on its own, but which is further completable without change of meaning.

There are many such verbs. Suppose someone rings up and asks what you are doing. You reply, «I am teaching». That is a complete answer to the question. But a more complete answer would be «I am teaching French». That each of these is a complete statement is shown by the fact that, when you receive the call, the first might be true and the second false (really, you are teaching a subject of which the authorities do not approve). And the first could be known to be true by a person who has no idea what you are teaching. Only a complete statement can be evaluated as true or false. Thus the verb «to teach» is complete on its own, yet further completable by adding a complement. And no one would say that when a complement is added, it changes the meaning of the verb «to teach».

My suggestion is not, of course, that εἶναι or γίγνεσθαι should be construed on the model of «to teach» as verbs that can take an (accusative) object. I am simply giving a familiar example of a verb which is complete, but further completable, in order to help readers understand the less familiar idea that εἶναι and γίγνεσθαι show an analogous pattern. Without a complement they make a complete statement, but one that is further completable by adding a complement – without any change in the meaning of the verb. (Burnyeat 2003, 10)

Γίγνεσθαι kan sammenlignes med andre verb som har selvstendig mening, men som kan kompletteres uten at meningen til verbet endres.<sup>15</sup> Burnyeat hevder videre at vi innenfor moderne språk tenker ut fra kategorier som ikke alltid har gyldighet for gammelgresk (2003, 23). Viktig i denne sammenhengen er skillet mellom eksistensiell og predikativ mening. Dersom vi forstår bruken av γίγνεσθαι som eksistensiell i det første leddet og som predikativ i det andre, så vil vi også mene at verbet skifter mening, noe som altså taler mot Burnets oversettelse. Men kanskje Platon ikke tenker i lys av vår distinksjon mellom eksistensiell og predikativ mening? Kanskje er den greske «språkfølelsen» her forskjellig fra vår, slik at våre kategorier ikke uten videre er anvendbare på gresk. Taylor deler langt på veg Burnyeats oppfatning (1973, 51–52):

In the first half of the sentence the word means «comes into being» or «is brought about»; in the second half the implied γίγνεται means «becomes this or that» (followed by a predicate). The first meaning was well established in Greek and was used frequently by Plato. The second meaning, though perhaps less frequent, is found as early as Homer and in various authors such as Pindar and Thucydides as well as numerous places in Plato's dialogues. These two meanings of γίγνομαι are closely allied, and the change from one to the other in the same sentence is easy and natural.

<sup>15</sup> Burnyeat viser for øvrig til eksempler der Platon i en og samme passasje bruker γίγνεσθαι både selvstendig og kompletterer det gjennom et predikat.

Det å gi samme mening til de to ulike måtene å bruke γίγνεσθαι på ikke er problematisk, men snarere naturlig, ifølge Taylor.

c) Det siste punktet dreier seg om *hyperbaton*, at ordstillingen i en setning er unormal, noe vi har et eksempel på i det andre leddet i 30b gjennom plasseringen av ἅπαντα. Det er ikke uvanlig at kvantitative ord gis en plassering vi ikke forventer.<sup>16</sup> Det vi trenger er en forklaring på hvorfor hyperbaton er hensiktsmessig i dette tilfellet. Taylor har foreslått at vi må forstå setningen også i lys av den retoriske konteksten. Hvis vi tenker oss en pause etter τὰ ἄλλα vil setningen fremstå som utvetydig (1973, 51). Burnyeat har videreutviklet dette poenget:

I suggest it is the rhetorical emphasis gained by juxtaposing ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ: «Virtue does not come from money, but from virtue money and other things come to be good for human beings – yes, all other things, both in private and in public life.»

On this construal, the emphatic ἅπαντα delivers its strongest punch in the final phrase, «and in public life». So far from being an afterthought, as De Strycker and Slings describe it, those words lead to a climax that will sound deeply offensive to the Athenian demos, whom Socrates will soon counter-charge with rampant injustice in their public life (31d–32c). To this charge he adds another: Athenian politics does not follow the Socratic order of priorities, which would mean putting the wisdom and moral character of the community ahead of its wealth and power (36cd). These later passages help to establish the tone of the disputed sentence. Imagine the sentence delivered aloud with a pause just before ἀγαθά to begin the final crescendo. The meaning would be clear, and clearly insulting, to all lovers of democracy. Very different from the bland and implausible message of the standard translation, that cultivating virtue will make you better off in worldly terms.

The diagnosis of hyperbaton leaves ἀγαθά free to serve as predicate to the subject τὰ ἄλλα ... ἅπαντα. The row of neuter plurals should not disturb.

Taylor og Burnyeat har vist at det ikke bare fins filosofiske, men også filologiske argumenter for Burnets konstruksjon, en konstruksjon som dessuten kan forsvares i lys av den retoriske konteksten. Riktignok kan vi ikke ta det for gitt at *Forsvarstalen* er en tale Sokrates holdt under rettsaken mot han, noe vi kommer tilbake til. Men *Forsvarstalen* inngår uansett i en retorisk kontekst. Talen gir seg ut for å være den talen Sokrates holdt, og Platon bruker de virkemidlene som passer til det formålet han selv har med teksten. Han lar Sokrates både kritisere og provosere juryen, som er et noenlunde representativt utvalg av Athens borgere. Kritikken er utvetydig og krass og et tilbakevendende motiv i talen. Burnets oversettelse av 30b er mer i samsvar med Sokrates' verdissyn enn standardoversettelsen, og tar også høyde for den retoriske sammenhengen passasjen inngår i.

### Hermeneutisk mellomspill

Kritikken mot standardoversettelsen er i utgangspunktet filosofisk motivert, ikke filologisk. Den alternative lesemåten er imidlertid filologisk mulig og den virker altså filosofisk sett mer rimelig. Bør vi ikke da foretrekke denne lesemåten? La oss si at de to lesemåtene noenlunde kan sidestilles filologisk. Hva med den filosofiske fortolkningen? Det meste av kommentarlitteraturen er på linje med Burnets forståelse av det sokratiske synet på forholdet mellom dyd og materiell rikdom, men bildet er ikke entydig. Som vi har sett mener De Strycker og Slings

<sup>16</sup> Burnyeat 2003, 24, n. 94 gir referanser.



at det i *Staten* kommer til uttrykk en oppfatning som passer til standardoversettelsen, nemlig at dyden har sin «ytre» belønning enten i dette eller i det neste livet, en belønning som inkluderer materiell velstand. De finner for øvrig en parallell mellom Sokrates og Jesus med utgangspunkt i *Matteus* 6.33: «Søk først Guds rike og hans rettferdighet, så skal dere få alt det andre i tillegg», det vil si mat, hus og klær. Både Jesus og Sokrates representerer en «omvurdering av alle verdier», og Sokrates' utsagn i 30b er «ikke mindre overveldende» enn *Matteus* 6.33 (140). Hvorfor sammenligne Sokrates og Jesus i forlengelsen av en drøfting av hvordan *Apologien* 30b skal tolkes? Det at Jesus har ment noe som ligner på standardoversettelsen er selvsagt ikke et argument for at den er riktig, men det gir standpunktet respektabilitet. Det er dessuten ikke utenkelig at De Stryckers kristne ståsted preger tolkingen.<sup>17</sup>

Burnyeats Sokrates mener at «dyd er tilstrekkelig for lykke». Spørsmålet om forholdet mellom dyd og lykke er et sentralt tema i antikkens etikk, og diskusjonen har sitt utspring i Platons dialoger, særlig *Euthydemos* (278e–282e) og *Menon* (87d–89a).<sup>18</sup> Den stoiske etikken baserer seg på det sokratiske-platonske standpunktet om at dyd er tilstrekkelig for lykke. Aristoteles' oppfatning om forholdet mellom dyd og lykke er mer omstridt, noe som henger sammen med hvilken funksjon eksterne goder har i forhold til lykke. Bidrar de i seg selv til lykke eller er de goder i den grad de er nødvendige for utøvelse av dyd? Burnyeat mener at det siste alternativet er en riktig tolking av Aristoteles, og skriver at «wealth has instrumental value, but only for the virtuous – much as Socrates (on Burnets construal) maintained!». Han påstår videre at Sokrates, Platon og Aristoteles «er enige om at penger ikke er et gode i seg selv, uavhengig av karakteren til den som besitter dem» (2003, 8). Det skapes med dette en kontinuitet fra Sokrates til Aristoteles, og Burnyeats tolking av det aristoteliske standpunktet fungerer som et argument som skal underbygge den alternative tolkingen av 30b.

Både Burnyeat og Slings & De Strycker refererer til tradisjonen for å sannsynliggjøre sine respektive tolkinger. Burnyeat kan selvsagt med større rett hevde det går en direkte linje fra Sokrates til Aristoteles, mens De Strycker viser til en religiøs autoritet som er mer eller mindre uavhengig av den filosofiske tradisjonen fra Sokrates. Begge har imidlertid som mål å levere *historiske* tolkinger.

Det fins en rekke filosofihistoriske kontroverser om hvordan sentrale påstander, passasjer eller verker skal tolkes, kontroverser som ikke ser ut til å kunne avgjøres ved hjelp av filologiske og historiske metoder. Noen slike passasjer rommer problemer à la det vi finner i *Forsvarstalen* 30b.

Én debatt dreier seg om oversettelsen av en passasje i Aristoteles' *Den nikomakiske etikk* (1142b27–33), der den filologiske striden gjelder hva et relativpronomen viser til. Den filosofiske striden dreier seg om hvilken plass «overveielse» og «klokskap» har i Aristoteles' etikk, altså sentrale filosofiske begreper. Gjelder overveielser kun midlene til målet, eller overveier vi også om målet selv? Er målet vi skal strebe etter noe som er gitt i kraft av vår natur, eller er det åpent for vår overveielse? Det siste alternativet er mer spiselig fra et moderne perspektiv, hvor idealet om autonomi er viktig. De som slutter seg til en slik lesning har imidlertid i liten grad tekstgrunnlaget med seg, og *NE* 1142b27–33 blir i kraft av sin tvetydighet til en nøkkelsetning. En tolkning som gir større rom for autonomi betraktes av mange som anakronistisk, og Ketil Bonaunet sier det slik: En slik lesning «importerer til klassisk gresk filosofi begreper om autonomi og fri beslutning som i realiteten ble utviklet under seinere stadier i etikkens historie» (2009, 88).

<sup>17</sup> Pater De Strycker er den opprinnelige forfatteren, men boken ble etter hans død supplert og redigert ferdig av Slings.

<sup>18</sup> Se Cooper 1999, 305 som drøfter den sokratiske-platonske oppfatningen i forhold til særlig Aristoteles, men også stoikerne.

For å nevne noen andre stridsspørsmål: Det fins kontroverser om Aristoteles har en generell teleologi og om hvordan funksjonsargumentet skal forstås i etikken. Det fins en elitistisk Platon, men også en relativt egalitær, og det fins en demokratisk Aristoteles, men også en aristokratisk. Sokrates var demokrat ifølge noen, antidemokrat ifølge andre. Rettssaken mot han oppfattes av enkelte som politisk motivert. Det reelle motivet for å stille han for retten var da at han ble oppfattet som en alliert med Kritias og de tretti tyrannene, som innførte et kortvarig terrorvelde bare noen år før Sokrates ble tiltalt. Andre igjen mener at han ble tiltalt for sine meninger, sin kritiske fremgangsmåte og altså sin filosofi. Denne siste tolkningen er igjen en forutsetning for bildet av Sokrates som en slags liberalistisk eller rasjonalistisk martyr. Ulike kommentatorer kommer frem til ulike konklusjoner, oppfatninger som er basert på samvittighetsfullt historisk og filologisk arbeid. I mange tilfeller oppnår vi ikke enighet selv om det faglige arbeidet er skikkelig, og det ser da ut til at vår «forståelseshorisont» preger lesingen på en avgjørende måte.

Er det mulig å tolke tekster uavhengig av vår egen virkelighetsforståelse, våre begreper og idealer? I filosofifaget skiller vi mellom to ulike måter å forholde seg til historiske tekster på. På den ene siden kan vi lese en tekst ut fra en aktuell interesse, på den andre ut fra en historisk interesse. Dersom vi leser en tekst ut fra en aktuell interesse forutsetter vi at teksten drøfter problemer som er mer eller mindre direkte relevant for oss. Vi kan f.eks. oppfatte enkelte passasjer i *Forsvarstalen* som relevant for en moderne filosofisk debatt om forholdet mellom borger og stat og grensene for borgerens lojalitet overfor staten. Dersom vi leser en tekst ut fra en historisk interesse er vi primært opptatt av å forstå teksten ut fra den konteksten den ble skrevet i, noe som igjen innebærer at vi må forholde oss inngående til filologiske og historiske spørsmål. En tolkning av *Apologien* må ta utgangspunkt i at teksten er en rettstale. Den kan plasseres innenfor en bestemt retorisk genre og dens innhold og struktur kan sammenlignes med andre samtidige rettstaler. Vi må også kjenne til de politiske og juridiske institusjonene som rettstalen har sin plass innenfor. For å forstå anklagepunktene som teksten er et forsvar mot, må vi ha kunnskap om Athens politiske historie på 400-tallet og religionens plass i de greske bystatene og i Athen spesielt. Og vi må fokusere på den historiske distansen mellom teksten og oss, f.eks. at religionens karakter og plass i datidens Athen var forskjellig fra religionens rolle i våre moderne samfunn. Dersom vi leser fortidige tekster i lys av moderne kategorier uten å reflektere over forskjeller og tidsavstand vil tolkingen kunne kalles anakronistisk.

Hans-Georg Gadamer har understreket at all forståelse forutsetter en for-forståelse eller «fordommer», et begrep som her ikke skal forstås negativt. En forutsetning for overhodet å forstå er at vi disponerer over begreper som vi ordner verden i lys av. Idealet for en historisk lesning er at vi frigjør oss fra fordommene våre i den grad dette er mulig. Quentin Skinner formulerer det hermeneutiske idealet for en historisk lesning på denne måten:

Doubtless they [our prejudices] cannot be avoided altogether. It is deservedly a commonplace of recent hermeneutic theories that, as Hans-Georg Gadamer in particular has emphasised, we are likely to be constrained in our imaginative grasp of historical texts in ways that we cannot even be confident of bringing to consciousness. All I am proposing is that, instead of bowing to this limitation and erecting it into a principle, we should fight against it with all the weapons that historians have already fashioned in their efforts to reconstruct without anachronism the alien *mentalités* of earlier periods. (Skinner 2002b, 195)

Skillet mellom på den ene siden en filosofisk eller aktuell lesing og en historisk lesing på den andre gir mening til en viss grad. Vi kan skille mellom to aspekter i arbeidet med å lese historiske tekster. En del av arbeidet involverer filologiske og historiske spørsmål og forut-

setter en refleksjon om hvordan vi skal forholde oss til den historiske og kulturelle distansen mellom oss og teksten. Dersom målet først og fremst er å forstå teksten slik den ble forstått av samtidspublikumet kan vi si at vi forsøker å foreta en «rent» historisk lesning. En «rent» historisk lesning er imidlertid ikke mulig fullt ut. Vi studerer aldri fortiden slik den «egentlig var». Vi tar med oss klassifikasjonsskjemaer og en akademisk arbeidsdeling mellom ulike disipliner. Vi studerer alltid utsnitt, og velger ut gjenstandsområde og problemstilling ut fra hva vi mener det er verdifullt å forske på. Et annet spørsmål er om en «rent» historisk lesning, så langt den rekker, er ønskelig.

MacIntyre skriver at dersom vi kun leser tekster som noe rent historisk vil ikke disse fremstå for oss som noe annet enn «museumsgjenstander» (1984, 31). De har ingen bruksverdi for oss. Det kan være riktig. Man kan samtidig hevde, slik Skinner gjør, at det ikke nødvendigvis er en motsetning mellom en historisk og en aktuell lesning. Det eksisterer en akademisk arbeidsdeling mellom filosofi som et historisk fag og som et normativt fag som er opptatt av aktuelle filosofiske spørsmål. Men det betyr ikke at det er vanntette skott mellom disse aktivitetene. Skinner hevder at vi kan lære noe av fortidens tekster nettopp gjennom å lese dem historisk. Vi skal ikke i utgangspunktet forsøke å aktualisere dem eller kun konsentrere oss om tekster som ser ut til å være opptatt av spørsmål som er relevante for våre egne problemer. Vi skal også lese tekster som ikke umiddelbart synes relevante, fordi vi da kan konfronteres med andre tenkemåter, noe som kan utfordre våre forestillinger og verdier. Dersom vi ikke leser tekstene historisk møter vi ikke det som er fremmed, annerledes, det som kan bidra til en konfrontasjon med våre tilvante tankemønster.

Arbeidsdelingen mellom en historisk lesing og en aktualiserende, men anakronistisk lesing henger sammen med en «fagliggjøring» av vår omgang med antikkens kultur generelt. I den nyhumanistiske perioden på 1700-tallet var arbeidet med antikkens kultur og historie preget av forestillinger om at vi i antikken kunne finne idealer som hadde gyldighet også for oss. I løpet av 1800-tallet blir arbeidet med antikkens kultur i økende grad preget av et detaljert og metodisk studium av tekster og gjenstander, og det oppstår en spenning mellom forestillingen om de humanistiske fagenes dannende og normative karakter og et nytt vitenskapsideal.<sup>19</sup> Humanvitenskapene og de nye sosialvitenskapene utviklet et vitenskapsideal som var inspirert av de nye naturvitenskapene som vokse frem i løpet av 1600-tallet. I henhold til dette idealet skal verden beskrives objektivt, det vil her si uavhengig av vår subjektive opplevelse av verden. Kulturvitenskapene og de historiske vitenskapene skal ut fra dette beskrive sine gjenstander på en objektiv måte, noe som betyr at vitenskapene ikke skal vurdere sin gjenstand. Vitenskapene skal være verdifrie. I den grad man *vurderer* gjenstanden bringer man inn en subjektiv innstilling som ikke har plass i en vitenskapelig beskrivelse eller forklaring. Vitenskapeliggjøringen av de historiske fagene henger også sammen med utviklingen av en historisk bevissthet, en historisering, som skaper en distanse mellom oss og fortiden. Fortidens kulturer er forskjellige fra vår moderne kultur, så forskjellige at det kreves en bestemt metodisk innstilling for å forstå fortiden, der vi også forsøker å tilsidesette vår egen virkelighetsforståelse så langt det er mulig.

### **Mills bruk av Sokrates og Platon**

Historiseringen av kulturvitenskapene slår ikke gjennom samtidig og i like stor grad i alle land. Så sent som i 1874 kunne J. P. Mahaffy, som hadde en lærestol i historie ved Trinity College i Dublin, skrive:

Every thinking man who becomes acquainted with the masterpieces of Greek writing, must see plainly that they stand to us in a far closer relation than the other remains of antiquity. They are not mere objects of curiosity

<sup>19</sup> Se Schnädelbach 1983, særlig s. 51–87.

to the archeologist, not mere treasurehouses of roots and forms to be sought out by comparative grammarians. They are the writings of men of like culture with ourselves, who argue with the same logic, who reflect with kindred feelings. They have worked out social and moral problems, like ourselves, they have expressed them in such language as we should desire to use. In a word, they are thoroughly modern — more modern even than the epochs quite proximate to our own.<sup>20</sup>

Mahaffy var ikke alene om forestillingen om antikkens aktualitet. Antikkens kultur, og ikke minst gresk filosofi, hadde stor innflytelse på britisk kultur og filosofi på 1800-tallet. Historikeren George Grote og filosofen John Stuart Mill, begge ruvende skikkelser i britisk kultur- og samfunnsdebatt og i perioder også parlamentsmedlemmer, var opptatt av å reformere det britiske samfunnet i henhold til utilitaristiske idealer. Og de fant begge en sterk filosofisk inspirasjonskilde i Platons dialoger. Grote skrev et omfattende verk om gresk historie og dessuten et stort verk om Platon. Han behersket til fulle det historiske og filologiske handverket og arbeidene hans er preget av inngående fortrolighet med originalverker fra antikken. Mill på sin side var særlig fortrolig med Platons skrifter, og han oversatte da også de tidligste dialogene.

Platons dialoger hadde mer eller mindre direkte innflytelse på Mills egen filosofi, og vi finner hos Mill et spenningsforhold mellom en historisk og en aktualiserende lesning. Mill var på den ene siden opptatt av å tolke Platons filosofi ut fra en faglig standard, men mente samtidig å finne en alliert i både Platon og Sokrates. Han fremhevet de tidlige dialogene, hvor vi møter en negativ Sokrates, en Sokrates som er kritisk til etablerte og overleverte verdier, og som snarere er opptatt av å kritisere enn å stille opp positive alternativer. Den kritiske metoden i Platons dialoger var en metode til etterfølgelse. Dette kommer til uttrykk på denne måten i Mills *Autobiography*:

The Socratic method, of which the Platonic dialogues are the chief example, is unsurpassed as a discipline for correcting the errors, and clearing up the confusions [...]. [...] all this, as an education for precise thinking, is inestimable, and all this, even at that age, took such hold of me that it became part of my own mind. (Mill 1981, 25)

Mill identifiserte seg i stor grad med Platons prosjekt. Platon oppfattes som en sosial og politisk reformator, som Mill selv, og fremstilles nærmest som en samtidig støttespiller.<sup>21</sup>

It is most certain that Plato, if he returned to life, would be to the full as contemptuous of our statesmen, lawyers, clergy, professors, authors, and all other among us who lay claim to mental superiority, as he ever was of the corresponding class at Athens; while they, on their part, would regard him very much as they regard other freethinkers, socialists, and visionary reformers of the world. (Mill 1978, 387)

At Mills lesning av Platons dialoger må ha hatt direkte innflytelse på Mills egne filosofiske arbeider, viser seg i tekstpassasjer som denne fra *On Liberty* (1977, 232):

The beliefs which we have most warrant for, have no safeguard to rest on, but a standing invitation to the whole world to prove them unfounded. If

<sup>20</sup> Sitert etter Frank M. Turner 1981, 11.

<sup>21</sup> Se Hamburger 1999, 36.

the challenge is not accepted, or is accepted and the attempt fails, we are far enough from certainty still: but we have done the best that the existing state of human reason admits of; we have neglected nothing that could give the truth a chance of reaching us: if the lists are kept open, we may hope that if there be a better truth, it will be found when the human mind is capable of receiving it: and in the meantime we may rely on having attained such approach to truth, as is possible in our own day. This is the amount of certainty attainable by a fallible being, and this is the sole way of attaining it.

Dette minner om den kritiske Sokrates, som i Mills versjon har skeptiske trekk.<sup>22</sup> I *On Liberty* er ideen om at enhver påstand skal kunne utprøves sentral. Mennesket er et feilbarlig vesen, og den eneste måten vi kan ha tillit til våre oppfatninger på er å utsette dem for kritikk. Om forsøkene på å gjendrive våre oppfatninger ikke lykkes, kan vi ikke påberope oss sikkerhet, men vi har gjort vårt beste for å undersøke holdbarheten av dem. Og det historiske forbildet for en slik kritisk aktivitet er Sokrates. I sin anmeldelse av Grotes bind 5 av *History of Greece* (1849) gir Mill følgende oppsummering av fremstillingen av Sokrates:

He [Socrates] exposed the loose, vague, confused, and misleading character of the common notions of mankind on the most familiar subjects. By apt interrogations, forcing the interlocutors to become conscious of want of precision in their own ideas, he showed that the words in popular use on all moral subjects [...] in reality answer to no distinct and well-defined ideas; and that the common notions, which those words serve to express, all require to be reconsidered. (Mill 1986, 1163)

Mill slutter seg til Grotes vurdering av «den sokratiske læren» og oppfatningen om at det er et konstant behov for en slik lærer («the urgent need, at the present and at all times, of such a teacher»). Sokrates inntar «en unik plass i historien» i kraft av sin kamp mot «ugranskede generelle forestillinger», og den sokratiske filosofien er uunnværlig i det fremtidige arbeidet for moralske og sosiale reformer: «the work which he did requires to be done again, as the indispensable condition of that intellectual renovation, without which the grand moral and social improvements, to which mankind are now beginning to aspire, will be for ever unattainable» (Mill 1986, 1163–1164).

Mill forutsetter at man kan diskutere mer eller mindre direkte med tekster som tilhører en annen kultur og et annet samfunn. Samtidig er han opptatt av det filologiske handverket og at det bildet de formidler av gresk filosofi skal være historisk korrekt.

Mill er ikke bare opptatt av filosofien til Sokrates og Platon, men også av Sokrates og Platon som historiske personer. Jeg skal her konsentrere meg om vurderingen av Sokrates, som inntar en verdenshistorisk plass ikke bare i kraft av sin filosofiske metode, men også på grunn av sin karakter. I Mills liberalistiske prosjekt, der takhøyden for ytringer og livsformer som skal tolereres er høy, er forestillingen om at de få viljesterke og originale karakterene skal kunne få utfolde seg sentral. Kulturutvikling og moralsk utvikling forutsetter nemlig slike individer:

The initiation of all wise or noble things comes and must come from individuals; generally at first from some one individual. The honour and glory of the average man is that he is capable of following that initiative; that he can respond internally to wise and noble things, and be led to them

<sup>22</sup> Se Glucker 1996, 404–405.



with his eyes open. I am not countenancing the sort of «hero-worship» which applauds the strong man of genius for forcibly seizing on the government of the world and making it do his bidding in spite of itself. All he can claim is freedom to point out the way. (Mill 1979, 269)

Kulturen skapes gjennom få individer som er i stand til å tilsidesette konvensjoner og utforske nye livsformer. «Kulturheltene» er ikke bare teoretikere, men har også en praktisk rolle. På den ene siden oppdager de nye sannheter og forkaster de gamle («discover new truths, and point out when what were once truths are true no longer»), og på den andre siden iverksetter de selv de nye innsiktene og fremstår på den måten som eksempler («commence new practices, and set the example of more enlightened conduct, and better taste and sense in human life») (Mill 1979, 267). Kulturheltene er idealer og forbilder, og for Mill er forbilder i en viss forstand viktigere enn teorier og meninger.<sup>23</sup> I en kommentar til Platons dialog *Gorgias* skriver Mill:

All valid arguments in favour of virtue, presuppose that we already desire virtue, or desire some of its ends and objects. You may prove to us that virtue tends to the happiness of mankind, or of our country; but that supposes that we already care for mankind or for our country. You may tell us that virtue will gain us the approbation of the wise and good; but this supposes that the wise and good are already more to us than other people are. Those only will go along with Socrates in the preceding dialogue, who already feel that the accordance of their lives and inclinations with some scheme of duty is necessary to their comfort; whose feelings of virtue are already so strong, that if they allow any other consideration to prevail over those feelings, they are really conscious that the health of their souls is gone, and that they are, as Plato affirms, in a state of disease. But no arguments which Plato urges have power to make those love or desire virtue, who do not already: nor is this ever to be effected through the intellect, but through the imagination and the affections.

The love of virtue, and every other noble feeling, is not communicated by reasoning, but caught by inspiration or sympathy from those who already have it; and its nurse and foster-mother is Admiration. We acquire it from those whom we love and reverence, especially from those whom we earliest love and reverence; from our ideal of those, whether in past or in present times, whose lives and characters have been the mirror of all noble qualities; and lastly, from those who, as poets or artists, can clothe those feelings in the most beautiful forms, and breathe them into us through our imagination and our sensations. It is thus that Plato has deserved the title of a great moral writer. (Mill 1978, 150)

Vi trenger forbilder fordi rasjonaliteten har sine begrensninger. Læring av dyd krever utvikling av moralske emosjoner, noe som igjen forutsetter at vi har forbilder å forholde oss til. Argumentasjon kan bidra til at vi korrigerer oss selv og andre, og stadig søker etter rettferdighet og moralsk godhet. Men på et mer grunnleggende plan må vi lære å beundre og respektere personer som representerer og inkarnerer dyd. Vi lærer på denne måten dyd både gjennom personer som står oss nær og historiske personer, og dessuten gjennom litteratur som appellerer til vår forestillingsevne og våre følelser. Og her har Platons dialoger en viktig plass.

<sup>23</sup> Joseph Hamburger har en klargjørende behandling av dette punktet (1999, 138).

Gjennom Platons dialoger får vi tilgang til et historisk forbilde, og Mill kommer stadig tilbake til Sokrates i sine skrifter. I *On Liberty* fremheves Sokrates både på grunn av sin karakter og som lærer, «the most virtuous man [in the age]» og «the head and prototype of all subsequent teachers of virtue». Sokrates er et forbilde også gjennom sine handlinger. Han er en frihetsmartyr, og det er kun én hendelse som tåler sammenligning med den uretten som ble gjort mot Sokrates, nemlig korsfestelsen av Kristus (Mill 1977, 235).

### Sokrates' mange roller

Mill er på den ene siden inspirert av Sokrates' kritiske filosofi, det vil si stemmen til Sokrates i Platons tidlige dialoger. På den andre siden er Sokrates en *historisk* figur som tiltenkes en pedagogisk rolle som moralsk og politisk forbilde.<sup>24</sup> Mill er selvsagt ikke den eneste som tildeler Sokrates' skjebne en historisk betydning. For Hegel representerer Sokrates et nytt prinsipp, den subjektive frihetens prinsipp, som kommer på kollisjonskurs med den tradisjonelle moralen i Athen. Konflikten mellom Athen og Sokrates er for Hegel en tragisk konflikt i den forstand at konflikten ikke har noen løsning. Begge partene kan påberope seg legitime prinsipper, henholdsvis sedvanemoral (*Sittlichkeit*) og en moral basert på refleksjon og fornuft (*Moralität*). Sokrates måtte henrettes, men han representerte det seirende prinsippet, «das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten» (Hegel 1971, 447). Men også for Hegel er Sokrates et mønsterbilde, og med følgende dyder: «Visdom, beskjedenhet, avholdenhet, måtehold, rettferdighet, ubøyelighet, sivilt mot til å trosse makthavere, enten det dreier seg om tyranner eller folket, og han var verken havesyk eller herskesyk». Han var dessuten likegyldig overfor penger (Hegel 1971, 453).

Hvorfor denne tilbøyeligheten til å stille opp moralske heltebilder? Det er kanskje lettest å forstå Platons anliggende, dette på bakgrunn av den bestemte konteksten han skrev i og gitt behovet for å forsvare Sokrates' gode navn og rykte mot anklagene. Sokrates var tross alt blitt dømt til døden som en fiende av staten. Og han ble dømt av en jury, altså et noenlunde representativt utvalg av medborgerne. Han ble ikke bare dømt, men hånet av sine medborgere, skal vi tro Platon, som i *Forsvarstalen* stadig omtaler forsamlingens buing og tilrop. Vi kan også forstå Mills behov for å stille opp helter gitt det reformatoriske prosjektet hans, og de moral-psykologiske forutsetningene det bygger på.

Karakteren Sokrates er imidlertid fortsatt med oss som forbilde, noe som viser at vi kanskje har et slags behov for å knytte etiske og politiske idealer til fortellinger, historier og til personer som inkarnerer idealene. Bildet av Sokrates som liberalistisk martyr er blitt videreført av sentrale moderne filosofer. Karl Popper skriver følgende i *The Open Society and Its Enemies* fra 1945 (s. 194):

Socrates' death is the ultimate proof of his sincerity. His fearlessness, his simplicity, his modesty, his sense of proportion, his humour never deserted him. [...] He showed that a man could die, not only for fate and fame and other grand things of this kind, but also for the freedom of critical thought, and for self-respect, which has nothing to do with self-importance or sentimentality.

Nussbaum gir oss en mindre heroisk Sokrates, en Sokrates tilpasset rollen som den ideelle lærer i kritisk tenking. I denne sammenhengen vektlegges den sokratiske metoden som

<sup>24</sup> En forståelse av Mills ideer om «kulturheltens» pedagogiske rolle, der Sokrates altså inntar en sentral plass, vil for øvrig kunne korrigere den moderne lesningen av Mill, der Mills liberalisme oppfattes som moralsk nøytral og i så måte på linje med moderne liberalistiske idealer. Dette ligger utenfor denne artikkelens tematikk, men det er verdt å nevne fordi det viser hvordan et studium av antikke forfatters innflytelse på moderne filosofer kan bidra til en bedre forståelse av prosjektene deres og noen ganger også til å korrigere en anakronistisk lesning.

nødvendig både for vår dannelse som mennesker og som demokratiske borgere. Nussbaum finner dessuten karakteren til Sokrates forbilledlig. Han er et eksempel på «sann demokratisk [...] ydmykhet» og representerer en kritisk tenking som er «ikke-autoritær» (2010, 50–51). Den kritiske metoden er derved også for Nussbaum knyttet til visse ideelle holdninger.

Jeg har her bare kunnet gi noen glimt av de rollene Sokrates har spilt i ulike perioder og hos ulike forfattere. Bildet er sammensatt, men et nokså gjennomgående trekk er fokuseringen på Sokrates' skjebne og Sokrates som inkarnasjonen av dyd, noe som gjør Sokrates anvendelig for både moralske og politiske formål. I den grad vi har et behov for å knytte etiske og politiske idealer ikke bare til meninger, men også til fortellinger om personer som inkarnerer idealene, vil karakteren Sokrates engasjere oss, og da først og fremst Platons Sokrates.

Platon skriver ikke traktater, men dialoger der vi introduseres for et persongalleri som består av fremstående historiske personer fra 400-tallets Athen, retorikere, sofister, politikere, hærførere og filosofer. Platon bruker dialogformen til å granske ulike oppfatninger. Samtidig karakteriseres personene som fremfører de ulike argumentene. Karakterene er bærere av ulike oppfatninger, og de inngår samtidig i en historisk sammenheng. Det som granskes er ikke bare ideer, men også deltakerne i dialogene, dels i kraft av den karakteren de har, dels på bakgrunn av deres plass i en bestemt historisk kontekst, som er kjent for den samtidige leseren.

Det mest inngående av Platons portretter er selvsagt det som tegnes av Sokrates, gjennomgangsfiguren i dialogene. Og det mest detaljerte portrettet av Sokrates finner vi i *Forsvarstalen*. Her tegnes bildet av den heroiske Sokrates, reformatoren, samfunnsrefseren, den modige soldaten, den modige borgeren, og filosofen med et guddommelig kall, et kall han setter over sin lojalitet til staten.

### **Sokrates' guddommelig kall**

Har vi grunnlag for å si at Platon gir oss et historisk portrett av Sokrates i *Forsvarstalen*? Det fins mange ulike argumenter mot at Platons *Forsvarstalen* gjengir den talen Sokrates faktisk holdt. Det eksisterte en omfattende Sokrates-litteratur forfattet av elever av Sokrates, og det er nærliggende å tro at disse skriftene hadde andre formål enn å gi et historisk portrett. Den talen som Platon har gitt oss har en oppbygning og argumentasjon som gjør det lite sannsynlig at den kunne fremføres muntlig uten at den først forelå skriftlig. Det er altså vanskelig å tro at den er en senere nedtegnelse på bakgrunn av en opprinnelig muntlig fremførelse. Det mest radikale standpunktet går ut på at Sokrates var taus under rettssaken fordi han var satt ut av juryens fiendtlighet, dens hånlige latter og tilrop. Hvem kan holde en komplisert og velartikulert tale under slike omstendigheter?<sup>25</sup> Jeg skal imidlertid ikke drøfte de argumentene som er satt fram for at Sokrates ikke holdt noen tale i det hele tatt og heller ikke gå inn på den omfattende diskusjonen om *Forsvarstalens* status.

Jeg skal i det følgende ta for meg noe av konteksten som 30b inngår i, en passasje der Sokrates gir en positiv redegjørelse for sin filosofiske aktivitet. Og jeg tar utgangspunkt i en setning som er et tenkt spørsmål fra «en eller annen», dvs. en eller annen representant for juryen: «εἴτ' οὐκ αἰσχύνῃ, ὃ Σώκράτης, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυὶ ἀποθανεῖν;» (28b) Shorey oversetter setningen slik i Loeb-utgaven: «Are you then not ashamed, Socrates, of having followed such a pursuit, that you are now in danger of being put to death as a result?» Stokes oversetter: «Are you really not ashamed, Socrates, of having practiced the kind of activity that puts your life now in danger?» På den ene siden er Stokes' oversettelse av ἀποθανεῖν å foretrekke fordi den er mer generell, og den generelle betydningen forutsettes i argumentet som følger. Men på den andre siden gir det fiktive spørsmålet kun mening dersom vi forstår ἀποθανεῖν i betydningen å bli henrettet («put to death»). Det er i denne betydningen det å bli drept kan innebære noe skammelig. Verbformen som brukes

<sup>25</sup> Se Gomperz 1936 og Oldfather 1938.

her, ἀποθανεῖν, er aorist av verbet ἀποθνήσκειν, og brukes gjerne som passiv av ἀποκτείνεῖν, å drepe. Det brukes ofte i juridiske sammenhenger, og kan da oversettes med «bli henrettet», som selvsagt kan være skammelig. Denne formen brukes imidlertid også om det å bli drept i krig, og da er det å bli drept snarere heltmodig og ærefullt enn skammelig. Det er åpenbart at Sokrates utnytter flertydigheten til verbet ἀποθανεῖν, noe vi ser av den retoriske argumentasjonen som følger. Sokrates besvarer det fiktive spørsmålet slik (28c–d):

You do not speak well, Sir, if you think a man in whom there is even a little merit ought to consider danger of life or death, and not rather regard this only, when he does things, whether the things he does are right or wrong and the acts of a good or a bad man. For according to your argument all the demigods would be bad who died at Troy, including the son of Thetis, who so despised danger, in comparison with enduring any disgrace, that when his mother (and she was a goddess) said to him, as he was eager to slay Hector, something like this, I believe, «My son, if you avenge the death of your friend Patroclus and kill Hector, you yourself shall die; for straightway, after Hector, is death appointed unto you;» he, when he heard this, made light of death and danger, and feared much more to live as a coward and not to avenge his friends, and said, «Straightway may I die, after doing vengeance upon the wrongdoer, that I may not stay here, jeered at beside the curved ships, a burden of the earth». Do you think he considered death and danger? (Shorey, red., 1994)

Det tenkte spørsmålet fra juryen innebærer ifølge Sokrates at heltene fra Troja må betegnes som slette mennesker, og ikke minst Akillevs, som hadde valget mellom et liv i vanære eller å ta en rettfærdig hevn som med visshet ville medføre døden. På tross av at athenske borgere flest ikke kan ha ment at det ukvalifisert er skammelig å risikere døden, velger altså Sokrates å konstruere et argument der en slik oppfatning forutsettes. Det er selvsagt en viktig forskjell om man risikerer livet i kamp mot en fiende, eller bedriver en aktivitet som betraktes som kriminell, og stilles for retten med henrettelse som mulig utfall.

Platon bruker det fiktive spørsmålet videre til å konstruere et analogiargument der Sokrates' filosofiske virksomhet sidestilles med Akillevs' heltmodige handlinger. Gjennom å gripe fatt i en allmenn forestilling om å risikere livet kan Sokrates vise til fellestrekk mellom Akillevs' heroiske handling og sin egen aktivitet, og subsumere begge handlingsmåtene under samme kategori. Sokrates fremhever sine militære fortjenester, og trekker en parallell mellom soldatplikten og plikten til å leve et filosofisk liv. Han forsøker på denne måten å vise at selv om han nå er stilt for retten, så er den aktiviteten som har brakt hans liv i fare like fortjenstfull som å risikere livet i kamp for hjembyen eller «fedrelandet» (28d10–29a1):

Therefore I should have done a terrible thing, if when posted by the commanders you chose to command me at Potidaea and Amphipolis and on the field of Delium I then stood my ground where they posted me as firmly as anyone and risked being killed, but when posted by the god (as I imagined and supposed) with the obligation to live as a philosopher examining myself and others I then in fear of death or anything else deserted my post. (Shorey, red., 1994)

Sokrates har et guddommelig kall, et kall han ikke kan gi opp. Men Sokrates' oppgave gir kun mening i den grad borgerne er i en slik tilstand at de trenger en som formaner og refser dem. Sokrates har på denne måten snudd om på rollene. Det er ikke Sokrates, men snarere borgerne som har grunn til å skamme seg (29d2–e2).

Sokrates tildeles en mytisk status både gjennom sammenligningen med helten Akillevs og gjennom påberopelsen av et guddommeligg kall, som er å forbedre den moralske tilstanden til en befolkning som sårt trenger Sokrates som lærer og reformator.

### Sokrates og oss

Hver tid har sine konstruksjoner av fortiden, noe som kan høres trivielt ut. I påstanden ligger det en erkjennelse av at vi alltid forstår verden i lys av bestemte perspektiv, og dessuten at det er et relativistisk problem knyttet til kunnskap om fortiden. Som filosofihistorikere er vi forpliktet til å forsøke å tolke historiske tekster slik vi mener de ble forstått i samtiden. Vi må lese tekster i den sosiale og politiske sammenhengen de inngår i og i forhold til andre samtidige tekster. Dette må vi gjøre samtidig som vi vet at vårt perspektiv er begrenset. Disse faglige idealene utelukker ikke at vi eksplisitt kan vurdere historiske tekster, estetisk, etisk og vitenskapelig. Det gjør vi i en viss forstand alt i utgangspunktet, gjennom vårt utvalg av tekster som vi mener det er verdt å lese og formidle. Vi må imidlertid også forsøke å rette oppmerksomheten mot ubevisste vurderinger og idealiseringer som ikke holder historisk, både våre egne og andres, f.eks. Mills eller Poppers bilde av Sokrates som en liberalistisk martyr.

På grunnlag av Platons fremstilling av Sokrates er det gjennom filosofihistorien konstruert stadig nye heltebilder av Sokrates. En nærlesning av enkelte passasjer i *Forsvarstalen*, som den vi når har analysert (28b–29e), bidrar imidlertid snarere til å undergrave enn å styrke forestillingen om at målet til Platon var å portrettere den historiske Sokrates. Passasjen er en iscenesettelse av Sokrates som en helteskikkelse av overmenneskelig karakter. Jeg sier ikke med det at vi ikke kan bruke deler av Platons *Forsvarstalen* som kilde til den historiske Sokrates. Men vi har ikke et klart bilde av hva slags motiv som lå til grunn for tiltalen av Sokrates og vi vet heller ikke hvordan Sokrates forholdt seg til tiltalen. Vi kan derfor ikke opprettholde bildet av Sokrates som en slags liberalistisk helt.

Hva slags bilde kan da regnes som holdbart, og hva kan Sokrates brukes til? Det synes i hvert fall rimelig å hevde at den såkalte sokratiske metoden går tilbake til den historiske Sokrates. I *Forsvarstalen* sies det at Sokrates bedrev en kritiske utspørring av sine medborgere, og det er også slik Platon fremstiller han i mange av dialogene. Vi kan anta at Sokrates' metode er bakgrunnen for at Platon og andre skrev nettopp dialoger og ikke traktater.

Den sokratiske metoden er ikke en etisk nøytral metode, men forutsetter visse dyder, som vi kanskje også kan tilskrive den historiske Sokrates. Hvilke dyder er det snakk om? I *Gorgias* 458a lar Platon Sokrates karakterisere metoden på denne måten: «Of what sort am I? One of those who would be glad to be refuted if I say anything untrue, and glad to refute anyone else who might speak untruly» (Lamb, red., 1975). Vi legger merke til at det ideelt sett dreier seg om en gjensidig utprøving og at idealet for utspørring også inngår i karakteristikken av Sokrates som menneske. Den som er engasjert i en sokratiske dialog anerkjenner samtalepartneren som en likeverdig deltaker, og erkjenner at han selv kan ta feil og at den andre kan ha rett. Dette forutsetter en form for ydmykhet og at vi ikke lar det gå prestisje i forsvaret av eget standpunkt, som kjent en vanskelig øvelse. For at den sokratiske dialogen skal lykkes, forutsettes det både oppriktighet og selvoppriktighet. Det forutsettes en holdning som er slik at vi gjerne vil korrigeres fordi vi vil tenke og leve i henhold til det som er riktig og sant. Vi bør derfor erkjenne både overfor oss selv og andre at vi tar feil, en erkjennelse som er et gode for oss.

Evnen til kritikk og selvkritikk, refleksjon og selvrefleksjon regnes av mange som en forutsetning for utvikling av oss som mennesker, men også som borgere og yrkesutøvere. På den måten kan vi si at den sokratiske metoden fortsatt står høyt i kurs. Man bør imidlertid ikke ha for idealistiske forhåpninger om de sokratiske verdienes fremtid, heller ikke innenfor våre høyere utdanningsinstitusjoner.



Den sokratiske metoden er, som sagt, ikke en etisk nøytral metode som kan brukes til innlæring av hva som helst. Og i den grad vi tar på alvor den sokratiske metoden og de etiske idealene som diskuteres i Platons dialoger, må vi ta stilling til verdier som dels er oss fremmed. I en tid hvor penger synes å være alle tings målestokk, finner vi i tradisjonen fra Sokrates oppfatninger som innebærer en krass kritikk av våre verdier og institusjoner, inkludert våre utdanningsinstitusjoner. Det kan vi velge å ta som en utfordring. Hva skal vi mene om det sokratiske synet på forholdet mellom dyd, lykke og materielle verdier? Hva skal vi mene om den sokratiske tesen om at materielle verdier ikke kan regnes som goder i streng forstand? Jeg har argumentert for at tesen er sentral i *Forsvarstalen*, og at også 30b er et uttrykk for denne oppfatningen. En filosofisk drøfting av den sokratiske-platonske tesen må jeg komme tilbake til ved en annen anledning.<sup>26</sup>

### Litteratur

- Amundsen, L. (red.) *Platon: Forsvarstalen*. Samlede verker, bd. 1. Oslo: Vidarforlaget, 1999.
- Bonaunet, K. «Overveielse i Aristoteles' etikk». *Norsk filosofisk tidskrift* 44,2 (2009): 86–99.
- Burnyeat, M. F. «Apology 30B 2–4: Socrates, Money and The Grammar of ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ». *Journal of Hellenic Studies* 123 (2003): 1–25.
- Cooper, J. «Aristotle on the Goods of Fortune». *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- De Strycker, E. & Slings, S. R. *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Fowler, H. N. (red.) *Plato: Apology*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb), 1977.
- Glucker, J. «Plato in England: the Nineteenth Century and After». *Utopie und Tradition: Platons Lehre vom Staat in der Moderne*. Ed. H. Funke. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987. 149–210.
- . «The two Platons of Victorian Britain». *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Eds. K. A. Algra, P. W. van der Horst & D. T. Runia. Leiden: E. J. Brill, 1996. 385–406.
- Gomperz, H. «Sokrates' Haltung vor seinen Richtern». *Wiener Studien – Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik* 54 (1936): 32–42.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- Lamb, W. R. M. (red.) *Plato: Gorgias*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb), 1975.
- MacIntyre, A. «The Relationship of Philosophy to Its Past». *Philosophy in History*. Eds. R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 31–48.
- Mill, J. S. *Collected Works Vols. I, XI, XVIII, XXV*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto, 1977–1978–1981–1986.
- Nussbaum, M. C. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Oldfather, W. A. «Socrates in Court». *The Classical Weekly* 31,21 (1938): 203–211.
- Popper, K. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1995.
- Reeve, C. D. C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1989.
- Schleiermacher, F. (red.) *Platon: Des Sokrates Apologie*. (Werke, Bd. 2.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

<sup>26</sup> Takk til Fredrik Nilsen for nyttige kommentarer.

- Shorey, P. (red.) *Plato: Republic, 1–5*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb), 1982.
- . *Plato: Republic, 6–10*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb), 1987.
- . *Plato: Apology*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb), 1994.
- Skinner, Q. *Visions of Politics Vol. 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. [Sitert som 2002a]
- . «The Idea of Negative Liberty: Maciavellian and Modern Perspectives.» *Visions of Politics Vol 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 186–212. [Sitert som 2002b]
- Stokes, M. C. (red.) *Plato: Apology of Socrates*. Warminster: Aris & Phillips, 1997.
- Taylor, J. H. «Virtue and Wealth According to Socrates (Apol. 30b)». *The Classical Bulletin* 49,4 (1973): 49–52.
- Turner, F. M. *The Greek Heritage in Victorian Britain*. New Haven, London: Yale University Press, 1981.

### Om forfatteren

*Roar Anfinsen* is Associate Professor at The Department of Philosophy, UiT The Arctic University of Norway. His research fields are ancient philosophy, philosophy of education, ethics and philosophical anthropology. In his most recent publication, in the Norwegian Journal of Philosophy, *Norsk filosofisk tidsskrift* 49,2 (2014), he discusses whether we have a duty to help the distant needy. A forthcoming article within the field of ancient philosophy is «Nature and the political ideal of Aristotle», in *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía Supplement* 20 (2015). [roar.anfinsen@uit.no](mailto:roar.anfinsen@uit.no)

### Latinsk sammendrag

*De Socrate deque nobis: Scriptiuncula de Socratis Apologia, de interpretationibus philologicis historiāque philosophiae.* Incohabo problemate philologico, nempe quaestione, quomodo pars quaedam disputata Platonis *Apologiae* (30b 2–4) verti possit. Hōc problema coniunctum est cum quaestione philosophicā, id est opinione Socraticā Platonicāque de relatione inter virtutem, bona materialia et felicitatem. Deinde tracto partes, quas agit intellectio nostra praevia in textibus historicis interpretandis. Potestne «mera» interpretatio historica fieri? Estne «mera» lectio historica textuum philosophicorum operae pretium, cum eadem ad philosophica problemata hodierna non spectet? In his quaestionibus hermeneuticis disputandis utor exemplo, quomodo Iohannes Stuart Mill Platonem legerit.

Problema speciale, quod in historia philosophiae invenitur est quaestio, quā agitur de Socrate historico et de partibus differentibus, quas egit. Speciatim incumbo in modum, quo Iohannes Stuart Mill indole Socratis usus sit, sed etiam exempla saeculi vicesimi adhibeo. Praeterea quaestionem examinabo, quomodo Plato in *Apologia* Socratem ut heroem moralem exhibeat, atque inquiri in statum mythologicum, qui ei attributus est.

Denique agitur de quaestione, num philosophia Socratica hodiernis temporibus sit alicuius momenti. Assevero methodum Socraticam locum gravem in educatione morali politicāque tenere debere et hanc methodum, quod attinet ad virtutes, non esse neutralem. Eādem enim praesumuntur virtutes certae, id est virtutes ab Socrate historico doctae atque incarnatae.

**Engelsk sammendrag**

*Socrates and Us: An Essay on the Apology of Socrates, Philological Interpretations and History of Philosophy.* I start out with a philological problem, the question of how to translate a disputed passage (30b 2–4) in Plato's *Apology*. This problem is connected to a philosophical question, the Socratic and Platonic opinion on the relation between virtue, material goods and happiness. I then discuss the role of our «pre-understanding» in the interpretation of historical texts. Is a «purely» historical interpretation possible? Is a «purely» historical reading of philosophical texts worthwhile, if it does not concern our modern philosophical problems? In discussing these hermeneutical questions I use John Stuart Mill's reading of Plato as an example.

A peculiar problem in the history of philosophy is the question of the historical Socrates and the different roles he has played. I investigate especially Mill's use of the character of Socrates, but I also include examples from the twentieth century. Furthermore, I analyze Plato's staging of Socrates in the *Apology* as a moral hero and the mythological status he is given.

Finally, I discuss whether the Socratic philosophy is of any value today. I argue that the Socratic method ought to have an important place in moral and political education, and that this method is not value-neutral. It presupposes certain virtues, virtues taught and incarnated by the historical Socrates.

**Nøkkelord**

Sokrates, Platon, John Stuart Mill, hermeneutikk, historisk fortolking, filosofisk fortolking.