

Xenofons Sokratesbillede*

af Henrik Nisbeth

Siden Schleiermacher i 1818 udsendte sin artikel *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen* har det været den almindelige tendens at afvise Xenofons sokratesbillede som uhistorisk fordi det ikke kan forklare hvorfor han blev dømt til døden. Ja, i sin magisterafhandling *Om Begrebet Ironie* strammer Søren Kierkegaard – uden kildeangivelse – Schleiermachers udsagn og siger at den eneste grund Athenienserne kunne have til at henrette Sokrates, var for at hindre ham i at kede dem til døde.

Schleiermachers indvending er rigtig nok, men urimelig. Søren Kierkegaards indvending er kun urimelig. Det er urimeligt fordi det fra den første sætning i *Memorabilia* er Xenofons erklærede hensigt at vise at det er uforståeligt at Sokrates blev henrettet. Og da det – efter min mening – er overvejende sandsynligt at Xenofons fire sokratiske skrifter – *Memorabilia*, *Oikonomikos*, *Symposion* og *Forsvarstalen* – er ment som en helhed, gælder det for alle fire skrifter at de er apologetiske, og man ikke vil kunne finde noget der kan forklare hvorfor Sokrates blev henrettet. Men måske nok noget der – set i bakspejlet – kan forklare anklagen.

En anden fejl der ofte begås ved læsningen af *Memorabilia*, er at man betragter de små episoder værket består af, som dialoger der kan stå for sig selv ligesom Platons kan. Men det er ikke Xenofons måde at gøre tingene på. Han beretter om en problemstilling, lader den ligge og tager den op senere hvor det mellemliggende kan kaste nyt lys over problemet. Det nok kendteste eksempel er fra *Anabasis* hvor Xenofon i III bog fortæller hvad han på Sokrates' opfordring, men imod Sokrates' hensigt spurgte oraklet i Delfi om, nemlig hvilken gud han skulle ofre til for at få en god rejse. Først langt senere (i VI bog i,21-24) får vi at vide hvilken gud det var. Og vi har i beretningen en Xenofon der er meget omhyggelig med varselstaging i forbindelse med ofringer.

Lad os se på *Memorabilia*. Den begynder med: "Jeg har ofte undret mig over hvilke argumenter Sokrates' anklagere egentlig anvendte for at overbevise athenerne om at han fortjente dødsstraf som statsfjende" Argumenter – det er λόγοις, det kunne måske også oversættes med beretninger eller fortællinger. Det er jo netop λόγοι der kommer så snart Xenofon er blevet færdig med

* Foredrag holdt ved Sokrates-seminaret på Aarhus Universitet den 25. april 2001.

gendrivelsen af anklagen. Og med hensyn til anklageren kan vi naturligvis godt antage at det er Polykrates' skrift der opponeres imod, men det afgørende er dog – som Vivienne J. Gray gør opmærksom på – at det er Xenofon der suverænt bestemmer hvilke argumenter denne anonyme anklager kommer med. Og Xenofon er da også i stand til at tilbagevise dem alle!

Den juridisk alvorligste anklage var anklagen for manglende respekt for guderne, ἀσεβεία; den der lød: "Sokrates er en forbryder fordi han ikke anerkender de guder som staten anerkender, og fordi han indfører andre og nye guddomme." Altså en anklage for oprettelse af et uautoriseret kultfællesskab, og en sådan anklage kunne og havde før ført til dødsstraf. Forsvaret er bemærkelsesværdigt svagt på dette punkt. Det går ud på at der ikke er tale om nogen kult i forbindelse med Sokrates' δαίμόνιον, og at han ikke var naturfilosof. Denne del af forsvarets gendrivelse fylder kun 18 paragraffer, mens forsvaret mod den politiske anklage for ungdomsfordærvelse fylder 63 paragraffer.

I dette afsnit er der ikke megen dialog. Der er dog en dialog mellem Alkibiades og Perikles der bl.a. viser hvorledes Alkibiades misbruger den samtalekunst han har lært af Sokrates. Og der er også en samtale med Kritias og Kharikles der viser den Sokrates der kan køre i ring med sin samtalepartner og som er den forstilt uvidende:

Herved kom Kritias faktisk til at hade Sokrates i den grad at da han sammen med Kharikles skrev lovene under de 30, huskede han Sokrates og indførte i lovene "at man ikke måtte undervise i ordkunst". Han ville ramme Sokrates, men da han ikke havde noget på ham, fremførte han det imod ham som filosoferne i almindelighed kritiseres for af folk. Sådan søgte han at sætte ham i et dårligt lys hos det almindelige folk. Selv har jeg aldrig personligt hørt Sokrates tale sådan, og der er heller ikke nogen anden der siger at han har hørt ham optræde sådan, efter hvad jeg har kunnet opspore...

"Jeg er", sagde Sokrates, "helt indstillet på at overholde lovene. Men for at jeg ikke uforsætligt, på grund af uvidenhed, skal komme til at overtræde loven, er der noget jeg gerne vil have helt klart at vide af jer. Med hensyn til denne ordkunst, når I befaler mig at holde mig fra den, er det så fordi I mener at den hjælper den rigtige argumentation eller den forkerte? Hvis det er den rigtige, er det klart at man må afholde sig fra at argumentere korrekt; men hvis det er den forkerte, er det klart at man må forsøge at argumentere rigtigt".

Kharikles blev vred og sagde til ham: "Da du er så uvidende, Sokrates, skal vi give dig en endnu klarere befaling: Du må overhovedet ikke samtale med de unge."

Denne refutatio-del af sit skrift slutter Xenofon med ordene:

Hvordan kunne han dog blive fundet skyldig i anklagen? I stedet for ikke at anerkende guderne, som der stod i anklageskriftet, var det klart at han var den ivrigste til at dyrke guderne. I stedet for at fordærve ungdommen, som anklageren beskyldte ham for, var det klart at han fik dem i sin omgangskreds der havde slette begær, til at lægge dem fra sig, og i stedet ansporede han dem til at lægge sig efter den bedste og den ædleste dyd, den hvorved både stater og privathjem forvaltes godt. Når han handlede sådan, fortjente han så ikke at blive æret højt af staten?

Derefter går Xenofon – som det sig hør og bør – over til probatio-delen, og han markerer klart sin hensigt strax fra begyndelsen:

Endvidere gavnede han også, efter min mening, sine omgangsfæller, dels i praksis ved selv at være et eksempel, dels ved at samtale med dem. Præcis om dette vil jeg skrive så meget som jeg husker.

Nøgleordet er her gavne (ὠφέλειν) – Xenofon har sat sig som opgave i resten af *Memorabilia* at vise Sokrates' nytte. Og det er stadig anklageskriftet der styrer rækkefølgen. Derfor handler den første bemærkning efter indledningssætningen da også om Sokrates' fromhed. Men inden Xenofon går over til at vise Sokrates' fromhed ved en episode, fortæller han først en lille episode hvor han selv er deltager. Det kan næppe forstås anderledes end at Xenofon vil vise at også han hørte til inderkredsen omkring Sokrates, og at hans beretninger derfor er troværdige.

I den første episode overbeviser han Aristodemos om at atheisme er uholdbart; og det gør han ved at vise at hvor der er en virkning, må der også være en årsag, og samtidig viser han ved analogi fra menneskelivet at årsagen må være et intelligensvæsen. Argumentationsmåden er velkendt fra Platons dialoger – selvom man ikke behøver at være i tvivl om at hvis det var Platon der havde berettet episoden, ville den have fyldt i hvert fald ti gange så meget, og man ville have været rundt i en hel del kringelkroge. Men opgaven er jo ikke som i f.ex. Platons *Euthyfron* at vise samtalepartneren at hans opfattelse af gudernes væsen er uholdbar, men at overbevise samtalepartneren om at der er guder til og en guddommelig styrelse af verden.

Men i kapitel V får vi en Sokrates der ikke optræder i Platons dialoger – en Sokrates der holder forelæsninger for en ikke nærmere betegnet tilhørerskare. I denne meget korte forelæsning kommer et af den xenofontiske Sokrates' hovedstandpunkter på: selvbeherskelsen er dydens fundament (τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα). Man kan så naturligvis spekulere på om den historiske Sokrates har kunnet holde den slags forelæsninger. Og det er der vel ikke noget i vejen for. For det har været en af de ting Sokrates har vidst – selvom han ikke med den matematiske definitions nøjagtighed har vidst hvad dyd (ἀρετή) egentlig var. Men det man bør lægge størst vægt på, er at dette udsagn er anbragt her fordi det er en nødvendig forberedelse af næste episode. Antifon forsøger at lokke Sokrates' disciple – eller hvad vi nu skal kalde dem – over til sig. Men Antifons udsagn kan ikke tillægges nogen vægt for det fremgår klart af hans eget første udsagn at han ikke er i besiddelse af selvbeherskelse (ἐγκράτεια). Og Sokrates' afvisning af sofistikken som modtager af løn for undervisning bliver demonstreret tydeligt her, som hans afvisning af atheismen blev det i kapitel IV. Så får vi igen i kapitel VII den forelæsende Sokrates. Denne gang drejer det sig om praleri (ἀλαζωνεία), og det er et klart oplæg til II,I samtalen med Aristippos hvori er indeholdt Herakles ved skillevejen.

Vi har indtil nu set på nogle fundamentale krav til mennesket for at det kan leve det gode liv, i xenofontisk sprogbrug: være kalokagathos (καλοκάγαθος). Med Aristippos-episoden får vi skabt en overgang til det næste: hvordan man skal være over for andre mennesker – og det sker ved at Sokrates indleder samtalen med at spørge om hvordan det menneske skal være der skal kunne herske over andre. Og svaret er det indlysende at dette menneske skal have de kvaliteter der netop er blevet gennemgået i de foregående episoder. Netop at kunne styre sig selv (ἐγκράτεια) og kende sig selv så man ikke overvurderer sig selv og bliver en pralhals (ἀλαζών). Sokrates' mening er naturligvis at dette er et krav til alle mennesker; men Aristippos er ikke så medgørlig som Aristodemos. Så han hævder at Sokrates' krav kun har gyldighed for den der vil herske, og at den der vil herske aldrig kan leve det gode liv. Sokrates må til slut formane ham ved at fortælle ham Prodikos' fabel om Herakles ved skillevejen. Herved vises også Sokrates' gode manerer og gode gemyt: Aristippos bliver sammenlignet med kulturhønen Herakles og opfordret til at følge hans eksempel.

Dermed er så vejen banet for de episoder der skal illustrere hvorledes man skal være i forhold til sine kære eller nærmeste (φίλοι). Også her er der en meget systematisk opbygning. Vi begynder med at man skylder sine forældre ære og

respekt – også en Xanthippe. Sokrates' gode karakter og gode gemyt vises nok en gang. Han kunne naturligvis have tvunget sin søn Lamprokles til at vise sin mor respekt, men han vælger at overbevise sønnen om at han bør nære respekt for sin mor. Dernæst kommer at brødre altid bør stå hinanden bi, thi "guden har skabt brødre for at de kan være hinanden til større gensidig hjælp, end hænder, ben, øjne og alt hvad guden har givet mennesket i par, kan". Og derpå kommer forholdet til venner.

Nok en gang indleder Xenofon behandlingen af denne problemstilling ved at lade Sokrates holde et foredrag til en ikke nærmere defineret tilhørerskare. Dernæst irettesætter han en i omgangskredsen der ikke opfører sig over for sine venner som han bør, ved at indlede en samtale med Antisthenes – for øvrigt samme metode som han anvendte da han skulle kritisere Kritias i I,ii. Og endelig går han så i kapitel VI over til at beskrive hvem man skal være ven med, og hvordan venskabsoprettelsen skal finde sted. Samtalepartneren er Kritobulos – vel nok den i omgangskredsen der har mest brug for en sådan samtale da han – ærlig talt – både her i *Memorabilia* og i *Symposion* virker dum og sexfixeret. Man kunne sige at han er antithesen til Euthydemos der optræder i IV bog. Sokrates behandler Kritobulos med stor skønsomhed selvom han sine steder er usædvanlig langsomt opfattende. Sokrates får forklaret at sandt venskab kun kan eksistere mellem kalokagathoi, og selvom der kan bestå politisk rivalisering mellem kalokagathoi, vil deres kalokagathia overvinde rivaliseringen og få dem til at arbejde sammen. Deri ligger der jo også at de som Sokrates er ven med, er kalokagathoi. Så anklagen om ungdomsfordærvelse er helt hen i vejret.

II bog klinger så ud i en række beretninger om hvordan Sokrates har hjulpet sine venner; thi det er det sande venskabs kendemærke at venner gavner hinanden. Og dette modbeviser naturligvis også at Sokrates har ødelagt sine venner.

I II bog har Xenofon altså ladet Sokrates beskæftige sig med hvordan man skal omgås sine φίλοι strækkende sig fra forældre til venner; i III bog går han skridtet videre og prøver at bestemme hvordan man skal være for at indtage en ledende post i ens polis. Det gennemgående tema i de første syv kapitler er at man er forpligtet til at skaffe sig viden om det man vil beskæftige sig med, at man ikke bør søge embeder før man har denne viden, men at man til gengæld er forpligtet til at stille sin viden og sine evner til rådighed for fædrelandet når først man har erhvervet sig den nødvendige viden. Det vises først at en navngiven sofists undervisning i strategikunsten er helt utilstrækkelig. Dernæst får vi slået fast at en strategs – og kan man vel slutte enhver leders – opgave er at gøre sine

undergivne lykkelige. De tre sidste kapitler i afsnittet er en samtale med Perikles d. y. der er blevet valgt til strateg og har kvalifikationerne, en samtale, en gendrivelse, af Glaukon der gerne vil være politisk leder, men ikke har kvalifikationerne, og endelig en samtale med Kharmides der har kvalifikationerne til at være politisk leder, men ikke vil. I hele afsnittet understreges Sokrates' patriotisme og omsorg for den athenske polis. Det er virkelig uforståeligt at han blev henrettet.

Mens det er muligt at finde en klar linje i *Memorabilia* fra I,i til III,vii, er det sværere at finde en klar linje i de sidste kapitler af bog III. Hvad mere er, den linje indholdet angiver understøttes frem til III,vii af Xenofons partikelbrug. Men i den sidste del af bog III antyder partikelbrugen ikke noget om hvordan stykkerne hører sammen. Nogle af stykkerne – her kan man ikke tale om episoder – er klart skitseagtige. Udredningen af forholdet mellem visdom (σοφροσύνη) og forstandighed (σοφία) i III,ix,4 er overordentlig interessant; jeg er tilbøjelig til at tro at Xenofon ikke er blevet færdig med *Memorabilia*, men at hans udkast er blevet indlemmet i teksten der hvor han selv har angivet.

Textstedet lyder som følger:

Han skelnede ikke mellem visdom og forstandighed, men mente at den der kendte det skønne og det gode, også gjorde brug deraf; og den der forstod sig på at undgå det skammelige, mente han var viis og forstandig.

Da han blev spurgt om han mente at de der vidste hvad man skulle gøre, men gjorde det modsatte, både var vise og uden besiddelse af selvbeherskelse, svarede han:

“Nej, det er de lige så lidt som nogen er uden visdom og i besiddelse af selvbeherskelse. For jeg mener at alle der kan foretage et valg blandt det der bliver dem tilbudt, gør det som de tror er mest fordelagtigt for dem selv. Altså mener jeg at de der ikke handler ret, hverken er vise eller forstandige.”

Min tolkning af denne analyse af forholdet mellem visdom og forstandighed er som følger:

I § 4 foretages der en udsagnslogisk analyse af forholdet mellem viden (σοφία) og forstandighed (σοφροσύνη). Det nok som bekendte Sokratiske dictum: “Dyd er viden” gennemgås netop her. Når det slås fast at han ikke skelnede mellem de to begreber skal man have fat i de to nøgleord i den næste sætning, verbet for erkendelse: γιγνώσκειν, og verbet for anvendelse: χρᾶσθαι. Det slås fast

at man ikke kan være σοφός, dvs. have den theoretiske indsigt, uden også at udøve den i praxis, eller rettere uden at have den praktiske indsigt: σωφροσύνη.

Vi bemærker videre at stykket er en dialog. En ubenævnt samtalepartner spørger ham om det ikke kunne tænkes at man nok vidste hvad man bør gøre, men alligevel gør det modsatte, og om man ikke om en sådan kunne sige at han på én gang var viis (σοφός) og uden selvkontrol (ἀκρατής). Dette forslag må Sokrates afvise: “Nej lige så lidt som man samtidig kan være σοφός og ἀκρατής (som samtalepartneren foreslog), kan man samtidig være ἄσοφος og ἐγκρατής.”

I den logiske algebra eller Logistikken kan det stilles op på følgende måde:

σοφία (sand)	ἐγκράτεια (σωφροσύνη) (sand)	udsagnet er sandt
σοφία (sand)	ἀκράτεια (sand)	udsagnet er falskt
ἄσοφία (sand)	ἐγκράτεια (σωφροσύνη) (sand)	udsagnet er falskt
ἄσοφία (sand)	ἀκράτεια (sand)	udsagnet er sandt

Det kan også udtrykkes: hvis σοφός så også ἐγκρατής / σώφρων og vice versa; og følgelig også hvis ikke σοφός så heller ikke ἐγκρατής / σώφρων.

Dette kaster unægtelig et nyt lys over alt det foregående, og er en nødvendighed for at forstå “opdragelsen af Euthydemus”.

Men hvorfor er det nu sådan? Jo, fordi alt det gode og skønne også er det fordelagtigste. På anden måde kan næste sætning ikke forstås; og den giver kun mening på den måde. Vi har jo i det foregående kapitel fået fastslået identiteten mellem det gode og det skønne ved husanalogien hvor vi fik at vide at det gode og det skønne også var χρήσιμος; det blev oversat med gavnlig, men det er jo adjektivet til χρήσθαι; altså spiller betydningen brugelig med. Et sådant hus der er skønt, godt og brugeligt, er også ἡδίστη, det behageligste. Nu får vi yderligere knyttet til at det skønne og gode er σύμφορος (nyttig, fordelagtig; ordet har forbindelse med συμφέρει: det passer sig, det sømmer sig).

Derfor er “den slags mennesker der ikke handler rigtigt” (τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας) hverken vise eller forstandige (οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας). Bemærk at det at handle (πράττειν) nødvendigvis er knyttet sammen med at være vis. En ikke-aktiv visdom er ikke visdom.

Og vi vil i næste paragraf finde det correlative udsagn: at en handlen uden visdom slet ikke er handlen! “For både det retfærdige og alt der udføres på grundlag af dyden, er både skønt og godt. Og på den ene side ville de der havde kendskab til dette, ikke foretrække noget som helst i stedet for dette, og på den anden side kunne de der ikke havde viden herom, slet ikke handle; nej, hvis de

forsøgte på det, måtte de begå fejl. På samme måde handlede de vise både skønt og godt, men de der ikke var vise, kunne slet ikke handle, og hvis de forsøgte på det, måtte de begå fejl.”

Vi får altså her i § 5 fastslået identiteten mellem σοφοί og ἐπιστάμενοι. Vi får endvidere fastslået at antonymet til πράττειν ikke er “ikke at foretage sig noget”, men er ἀμαρτάνειν: at fejle, ramme ved siden af, kikse. For det er jo så evigt sandt at man kun handler når man udretter noget dvs. når sit mål; men hvis man ikke er viis, altså ikke ved hvordan man skal nå sit mål, kan man fare rundt som en flue i flaske, men man handler ikke. Det vidste også Holberg da han skrev “Den stundesløse”.

Vi har dermed nået et resultat: σοφία er den teoretiske indsigt, σωφροσύνη er den praktiske udførelse af den vundne indsigt. Altså en σοφία uden σωφροσύνη er ikke alene absurd, den er slet ingen visdom, og omvendt må enhver σωφροσύνη, som altså inkluderer begrebet πράττειν, være umulig uden σοφία.

Det er da et udsagn som normalt ikke forbindes med den praktiske Xenofon.

I dette sidste afsnit af III bog er der også samtaler med erhvervsdrivende: tre kunsthåndværkere og én hetære. I forhold til første del af III bog er der tale om et diminuendo da det her er almindelige, dvs. ikke politisk aktive, borgere Sokrates hjælper. Det han hjælper dem med, er at sætte ord på det de egentlig godt ved, men ikke er i stand til at formulere selv.

I det sidste kapitel i bog III belærer han om ordentlige spisevaner ved fællesspisningen. Der er her to interessante ting. Det ene er at Sokrates udtaler at man skal rette sig efter kokkene, for det er dem der er fagmænd her. Altså Sokrates som den gavnlige også i helt små ting. Det andet er hele situationen. Denne fællesspisningsinstitution kan jo være den der er blevet opfattet som et kultfællesskab og har ført til domfældelsen af Sokrates.

IV bog skal vise Sokrates som opdrager eller lærer – om man vil. Sokrates ses i samtale med den unge Euthydemus. I kapitel ii i en række små episoder viser Sokrates ham at han ikke kan klare at afsløre oplagte urimeligheder i argumentationen. Der er f.eks. den påstand som kendes fra *Hippias Minor*, at den der gør uret med vilje er et bedre menneske end den der gør det utilsigtet. Det er egentlig mere tiltalende at påstanden bruges som her, end i *Hippias Minor* hvor Sokrates må konstatere at han, lige som Hippias, ikke kan være enig med sig selv. Og der er en række andre urimelige påstande der kendes fra Platons såkaldte

ungdoms- eller definitionsdialoger. Om resultatet af denne gennemhegling beretter Xenofon følgende

Mange af dem der blev behandlet sådan af Sokrates, opsøgte ham ikke mere, og dem anså han for dumme og dvaske. Men Euthydemos kom til den overbevisning at han kun kunne blive til en mand der var noget værd, hvis han kom så meget som muligt sammen med Sokrates. Og han veg ikke mere fra hans side medmindre det var nødvendigt. Han efterlignede også nogle af de ting som Sokrates beskæftigede sig med. Da Sokrates blev klar over hvordan det var fat med ham, forvirrede han ham overhovedet ikke, men forklarede ham ganske enkelt og klart hvad han mente han burde vide, og hvad der var det bedste at beskæftige sig med.

Det er unægtelig et andet resultat af samtalen end det som samtalepartneren i de tilsvarende platoniske dialoger får ud af den – og så ligger der oven i købet en bevidst positiv hensigt bag, og ikke blot en demonstration af egen påstået uvidenhed.

Det er godt nok sandt at det er svært at forstå hvorfor athenerne henrettede den xenofontiske Sokrates, men det er til gengæld betydeligt nemmere at forstå at den xenofontiske Sokrates kunne få en hengiven tilhængerskare, end det er at forstå at den Sokrates vi træffer i de såkaldte ungdomsdialoger kunne få sig en sådan tilhængerskare. Og det må vel også være et krav til Sokratesbilledet at det skal kunne forklare at Sokrates fik sig en hengiven tilhængerskare.

Når det så drejer sig om den positive oplæring af Euthydemos, begynder Sokrates – naturligvis – med forholdet til guderne, til fromheden. Xenofons egen redaktionelle bemærkning til dette afsnit er også værd at bide mærke i:

Han var ikke ivrig efter at gøre sin omgangskreds gode til at tale og handle og være opfindsomme. Nej, han mente at han først burde bibringe dem forstandighed (σοφροσύνη). For han mente at de der uden at være forstandige kunne disse ting, blev uretfærdigere og fik mere magt til at gøre ondt.

Og vi ved jo nu at σοφροσύνη ikke er mulig uden σοφία og omvendt. Og det man kan vide om guderne, er at de har givet os de største goder, nl. denne den bedst mulige af alle verdener. Det er ikke noget under at Xenofon og hans Sokrates var højt estimerede i oplysningstiden. Og hvordan skal vi så ære disse guder? Det behøver ingen større udredelse her, for det er der allerede gjort rede for i I bog:

Man skal – med henvisning til et Hesiodcitater – gøre det “efter evne”, og man skal gøre det “efter byens lov el. sædvane” (νόμῳ πόλεως).

Man har så undret sig over at det i samtalen om retfærdigheden – både den i bystaten og den generelle, uskrevne, guddommelige retfærdighed – ikke er Euthydemos, men Hippias der er samtalepartner. Men det bør man ikke, for denne samtale har en aporetisk karakter, og vi har jo netop fået at vide at den slags metoder vil Sokrates ikke mere bruge over for Euthydemos.

Vi fik som sagt i kapitel III i den indledende redaktionelle note at vide at han ikke var “ivrig efter at gøre sin omgangskreds gode til at tale (λεκτικῶς) og handle (πρακτικῶς) og være opfindsomme (μηχανικῶς)”. Det kan så ikke undre at vi nu – efter vi har fået at vide hvorledes han har slået σωφροσύνη fast på de to vigtigste områder af livet nemlig i forhold til guderne som fromhed og til menneske som retfærdighed – nu skal til at se hvordan han gjorde sin omgangskreds “bedre til at handle” (πρακτικωτέρως). Det sker i en samtale med Euthydemos om selvbeherskelse (ἐγκράτεια). Samtalen indledes med at de fastslår at frihed er det største gode, ufrihed følgelig det største onde, og den værste form for ufrihed er at være underkastet sine egne begær der tvinger en til at gøre det slette, og forhindrer en i at gøre det gode; og dette forårsages af umådeholdenhed (ἀκρασία) der netop er modsætningen, eller antonymet til selvbeherskelse. Og faktisk er det tidligere i *Memorabilia* blevet fastslået at en person der ligger under for sine egne lyster, har bedre af at komme ind under en god herre der kan tvinge ham til at gøre det gode. Umådeholdenhed viser sig at være en hindring ikke alene for opnåelse af visdom, men også for opnåelse af nydelse. Konklusionen er bemærkelsesværdig:

Han sagde at man på den måde kunne blive den bedste, den lykkeligste og den bedste til at føre samtaler. Og han sagde at det at føre samtaler havde fået sit navn ud fra at man kom sammen og lagde råd op ved at sondre tingene efter deres art. Man burde altså i så vid udstrækning som muligt erhverve sig kompetence i dette, og det var det man burde lægge mest vægt på. For herved blev man den bedste moralsk, den bedste leder og den bedste dialektiker.

Det er altså den der er i stand til at gennemføre en filosofisk undersøgelse, der er den moralsk bedste og den bedste leder. Først her får vi mere præcist at vide hvad Sokrates mente med det han sagde i I,vi,15:

Og en anden gang igen spurgte Antifon ham hvorledes han kunne tro at han kunne gøre andre til statsmænd, når han ikke selv beskæftigede sig med politik? Forstod han sig så overhovedet på det?

Sokrates svarede: "Hvornår beskæftiger jeg mig mest effektivt med politik? Når jeg driver politik ene mand, eller når jeg arbejder på at gøre så mange som muligt kompetente dertil?"

Det er typisk for Xenofon at der er den slags referencer frem og tilbage i hans værker. Og det betyder også at man ikke kan læse *Memorabilia* som en samling af dialoger som Platons der jo hver især kan læses selvstændigt. *Oikonomikos* og *Symposion* kan derimod læses som selvstændige værker selvom de ved deres indledningsord tydeligt er markerede som dele af Xenofons sokratiske corpus.

Indledningen til næste kapitel er næsten helt lig indledningen til kapitel V hvor det hedder "Og også hvorledes han gjorde sin omgangskreds bedre til at handle, vil jeg nu fortælle om". Mens det i kapitel VI hedder: "Og også hvordan han gjorde sin omgangskreds til bedre diskussionsdeltagere (el. til bedre dialektikere), vil jeg forsøge at fortælle om". Det sker ved en række definitioner, først og fremmest af de fire kardinaldyder. Og til slut vises hans samtaleteknik:

Når han gennemgik et problem mundtligt, gik han sådan frem at alle trin for trin erklærede sig enige. Han mente nemlig at kun sådan blev argumentationen sikker. Følgelig var han af dem jeg kender, den der når han talte, i højeste grad har fået sine tilhørere til at erklære sig enige. Han sagde også at Homer havde givet Odysseus prædikatet "en sikker taler" fordi han var i stand til at føre en samtale sådan at alle trin for trin syntes det samme som han.

Og dermed har Xenofon sluttet den del af sin fremstilling hvor det er Sokrates der fører ordet, og kan slutte som han begyndte, med selv at føre ordet, men nu ikke for at angribe og gendrive en anklager, men for at opsummere og afrunde bl.a. med en omtale af retssagen der viser at Sokrates' δαίμόνιον ikke svigtede ham. Og Xenofon slutter effektivt af med at opfordre læseren til nu selv at dømme med κρινέτω som afslutningsordet.

Ligesom der ville være halsløs gerning at fremlægge *hele* det platoniske Sokratesbillede på en halv time, vil det også være et fremlægge hele det xenofontiske Sokratesbillede på en halv time. Og ved Xenofon er man i højere grad på Herrens mark da han jo ikke er blevet taget alvorligt som kilde til Sokrates de sidste hundrede år. Man må f.ex. overveje hvorfor Xenofon har valgt

en fremstillingsform, en genre, som den i *Memorabilia* der jo nærmest virker som kladde. Al retorisk og fortællemæssig pynt mangler. Og det er ikke fordi Xenofon ikke kan; det vidner både *Anabasis* og *Kyrupædien* om. Og han kan også bruge andet end denne nøgne stil – for nu at bruge et udtryk fra Cicero om nogle andre *commentarii* – når han skal berette om Sokrates; derom vidner både *Symposion* og *Oikonomikos*. *Oikonomikos* er for øvrigt af mange litteraturhistoriske og filosofihistoriske forfattere blevet affejet som Xenofons selvros idet han skulle være “gentlemanfarmeren” Iskhomakhos, men af Leo Strauss er dialogen blevet kaldt den mest sokratiske af alle dialoger. Og når man betænker at Sokrates’ samtalepartner i rammefortællingen – som aldrig bliver gjort færdig – er den Kritobulos som i både *Memorabilia* og *Symposion* skildres som temmelig dum og kun interesseret i “cigaretter, whisky og nøgne drenge”, og også at Iskhomakhos sandsynligvis, iflg. Sarah Pomeroy’s *Social and Historical Commentary on Xenophon’s Oeconomicus*, kan identificeres med en mand der arvede 40 talenter, men kun efterlod sig 10, og hvis åh så velopdragne kone stak af for at leve sammen med sin svigersøn, er det ikke særlig sandsynligt at Xenofon har ønsket at portrættere sig selv i Iskhomakhos.¹ Så bliver hele værket overmåde underfundigt og ironisk, hvilket er undgået mangfoldige lærde filologers opmærksomhed.

Om den Sokrates som Xenofon skildrer, kan der i hvert fald siges følgende; for det gør han selv

1) i *Memorabilia*

Da han nu var sådan som jeg har beskrevet, synes jeg:

at han var så *from* at han ikke gjorde noget uden at have indhentet gudernes mening,

at han var så *retfærdig* at han ikke skadede nogen bare det mindste, men tværtimod gavnede sin omgangskreds mest muligt,

at han havde så stor en *selvbeherskelse* at han aldrig foretrak det behagelige fremfor det moralsk rigtige,

at han var så *forstandig* at han aldrig tog fejl når han dømte mellem det moralsk rigtige og det moralsk forkerte, og han behøvede ikke nogen andens hjælp dertil, men

var helt *selvberørende* ved bedømmelsen af den slags ting,

at han var *kompetent* til at forklare og definere den slags ting,

¹ iflg. Sarah Pomeroy’s *Social and Historical Commentary on Xenophon’s Oeconomicus*

at han var *kompetent* til at underkaste andre en undersøgelse og gendrive dem der tog fejl, og få folk til at slå ind på vejen til dyden og skøn-og-godheden. Kort sagt jeg synes at han var den bedste og lykkeligste mand.

2) i *Oikonomikos* er han den som Kritobulos tror kan hjælpe ham – men det er måske en overvurdering.

3) i *Symposion* tager Lykon – måske identisk med en af hans senere anklager – afsked med ham med ordene: “Ved Hera! Jeg synes virkelig du er et skønt-og-godt menneske, Sokrates!”

4) i *Forsvarstalen* afslutter Xenofon med ordene:

Og hvis en af dem der lægger vægt på dyden, skulle have truffet en der er mere nyttig end Sokrates, må jeg mene at den mand snarest kan prises lykkeligst.

Dette er Xenofons formål med sine Sokratesskildringer.