

Aischines fra Sphettos og den sokratiske *eros*

af Maja Holm Hansen

1. Indledning

I den moderne filosofihistorie begrænses undersøgelsen af Sokrates og den sokratiske filosofi ofte til Platons såkaldt tidlige dialoger, hvilket selvsagt kun giver Platons fortolkning af Sokrates. Det er ærgerligt, eftersom der findes mange kilder til Sokrates og hans filosofi. Jeg vil derfor efter en kort introduktion til genren 'den sokratiske dialog' beskæftige mig med en af de mindre kendte sokratikere, nemlig Aischines fra Sphettos, og de to af hans dialoger, der er bedst bevarede, nemlig *Aspasia* og *Alkibiades*. I resterne af disse to dialoger findes der flere spor af sokratiske filosofi, især i henseende til *eros*-begrebet.¹ Jeg vil kort rekonstruere begge dialoger og undersøge, hvorledes *eros*-begrebet fremstilles heri, idet jeg skelner mellem to former for *eros*: *eros* som kraft og *eros* i praksis. Herefter vil jeg sammenligne det billede af *eros*, som findes hos Aischines, med de billeder, der findes hos henholdsvis Platon, vor tids mest kendte sokratiker, og hos Xenophon, en ofte oversat sokratiker. Jeg vil forsøge at vise, at *eros* også her er et centralt begreb, og at vi på basis af ligheder de tre imellem godt kan danne os et billede af den sokratiske *eros*.

Der findes meget litteratur om Sokrates og sokratiske filosofi, om end *eros* ofte er et lidt overset tema,² men når det gælder Aischines, er litteraturen mere begrænset.³ Jeg har til hjælp for læseren lavet en arbejdsoversættelse af *Alkibiades* og *Aspasia*;⁴ som tekstgrundlag har jeg brugt Giannantonis udgave, da den er nyest og også indeholder Pap. Oxy. 1608,⁵ der først blev fundet efter udgivelsen af de tidligere udgaver.⁶ Jeg vil dog påpege, at Dittmars udgave forekommer mig at være den bedste udgave med hensyn til typografien, idet han tydeligt fremhæver de fragmenter, der må være taget mere eller mindre direkte fra Aischines'

1. Jeg har valgt ikke at oversætte *eros*; jf. kap.4.3.

2. Bl.a. Thomsen 2001 (hvor *eros* behandles indgående som seksuel drift); Brickhouse & Smith 2000 (hvor *ἔρως* slet ikke er nævnt!); Kahn 1996 (hvis teori om *eros*, jeg i høj grad har brugt); Vlastos 1991 + 1983; Guthrie 1971; Ferguson 1970.

3. Kahn 1996 + 1994 + 1981, Tortzen 1989 A+B, Ehlers 1966 kan anbefales.

4. Se Appendix.

5. Grenfell & Hunt 1919 p. 88-94

6. Tidligere udgaver: Hermann 1850 (som ikke har været tilgængelig for mig), Krauss 1911 (en god udgave, hvor der dog ikke medtages så mange fragmenter), samt Dittmar 1912 (en rigtig god udgave, hvor rekonstruktionen af *Aspasia* dog ikke svarer til den, som Ehlers senere argumenterer for, og som jeg bruger her – jf. kap.4.2.1)

dialoger, hvilket ikke markeres på nogen måde hos Giannantoni. Derfor har jeg også anvendt Dittmar til min oversættelse.

2. *Sokratikoi Logoi*

Den sokratiske dialog er i grundprincippet en samtale bestående af spørgsmål og svar mellem to eller flere om et filosofisk emne i et personligt, ofte fortidigt drama, hvor formålet med samtalen er at opnå en eller anden form for viden. Hvem der oprindeligt opfandt denne genre, hersker der uenighed om, men der er til gengæld ingen tvivl om, at den vigtigste inspiration for genren var den person, der oftest deltager i dem, nemlig Sokrates. Hans karakteristiske, dialektiske samtaler med forskellige personer må ligge til grund for de sokratiske dialoger, som netop også kaldes *Sokratikoi Logoi*. Genren opstod tilsyneladende også først efter Sokrates' død, hvor visse af hans fæller begyndte at forfatte samtaler mellem Sokrates og andre, nok ikke for at fremstille den historiske Sokrates i ægte, historiske samtaler, men for at ære hans personlighed og metode samt videreføre både hans og deres egne meninger. Selvom samtalerne i dialogerne har basis i reelle situationer og virkelige personer, er det, der siges, fiktivt og skabt af den pågældende forfatter, og genren er således en blanding af fantasi og virkelighed.⁷

Mængden af forfattere til sokratiske dialoger er stor og vidner om et helt marked for sokratiske dialoger; i Giannantonis udgave af sokratiske fragmenter findes der ca. 70 forskellige sokratikere,⁸ men i langt de fleste tilfælde kendes kun titlerne på deres værker. Overleveringen kan være betinget af den kanon, man allerede i antikken havde indenfor de sokratiske dialoger, hvor de bedste regnedes for at være Platon, Xenophon, Antisthenes og Aischines fra Sphettos, som alle blev læst flittigt.⁹ I dag er Platon uden tvivl den mest kendte forfatter af *Sokratikoi Logoi*, og der er udbredt enighed om, at Platon er den, der perfektionerer genren og kunstnerisk udvikler den mest. Andre kilder kan dog i lige så høj grad bidrage til at fortælle os noget om Sokrates, og her tænker jeg bl.a. på Xenophon, som til tider er blevet oversat og regnet for utroværdig, og Aischines, som i endnu højere grad har manglet

7. Om sokratiske dialoger: Kahn 1996; Clay 1994; Waerdt 1994; Mittelstrass 1988; Momigliano 1971 p.46-48; Ramage 1961.

8. Platon og Xenophon er ikke taget med i Giannantoni's udgave.

9. Jf. Diog. Laert. II.47+64.

opmærksomhed især her i Danmark, hvor han, så vidt vides, kun er blevet behandlet af Tortzen.¹⁰

3. *Aischines fra Sphettos*

Vi ved ikke så meget om Aischines (ca. 435 - ?) som person, og de oplysninger, vi har, stammer fra Diogenes Laertios' gennemgang af ham i sin *Vitae Philosophorum* og fra forskellige spredte bemærkninger hos andre antikke forfattere.¹¹ Han stammede fra demen Sphettos, var nogenlunde jævnaldrende med Platon og fattig. Han var en del af Sokrates' omgangskreds og var tilsyneladende en nær ven af Sokrates, der bl.a. skal have sagt:

Μόνος ἡμᾶς οἶδε τιμᾶν ὁ τοῦ ἀλλαντοποιοῦ.¹²

Diogenes skriver også, at det faktisk var Aischines, der opfordrede Sokrates til at flygte fra fængslet, men at Platon i sin dialog lod det være Kriton på grund af uvenskab med Aischines.¹³

På et tidspunkt efter Sokrates' død rejste Aischines til Sicilien og opholdt sig ved Dionysios' hof, og da han vendte hjem til Athen igen, begyndte han at undervise mod betaling og skrive retstaler.¹⁴ Vi har også igennem Athenaeus overleveret en retstale af Lysias, hvori Aischines beskyldes for både bedrageri og hor, hvilket nogle moderne forskere har taget ret alvorligt.¹⁵ Man skal dog passe på med at sammenligne denne fremstilling af Aischines med den filosofi, der kommer til udtryk i hans dialoger; i en retstale kunne man nærmest sige hvad som helst, og det ville være ganske naturligt, at Lysias som anklager ville forsøge at stille Aischines i et så dårligt lys som muligt. Desuden er der tvivl om talens ægthed.

Aischines skrev sokratiske dialoger, og vi har viden om i hvert fald syv værker, der er overleveret i meget forskellig grad. Titlerne herpå er: Alkibiades, Axiochos, Aspasia, Kallias, Miltiades, Rhinon og Telauges. Hans værker var meget værdsatte i antikken og gik for at repræsentere Sokrates meget loyalt og oprigtigt;¹⁶ i modsætning til andre sokratikere såsom

10. Tortzen 1989A+B.

11. Diog. Laert. II.60-64; Giannantoni VI A 1-40. Sekundær litteratur om Aischines' liv og forfatterskab: bl.a. Kahn 1994 p.87-89; Tortzen 1989A p.10-12; Rankin 1983 p.189-190; Humbert 1967 p.214-223; Taylor 1934 p.1-9.

12. Diog. Laert. II.60: "Kun pølsehandlerens søn kan finde ud af at værdsætte mig" (medmindre andet er anført, er det min egen oversættelse).

13. Diog. Laert. II.60 + III.36; Jf. Plat. Krit.

14. Bl.a. Diog. Laert. II.61-63; Giannantoni VI A 11+15 (Plutarch & Theodoretos).

15. Giannantoni VI A 16 (Athenaeus); Rankin 1983 p.190; Humbert 1967 p.218-220; Grote 1888 p.113-114.

16. bl.a. Giannantoni VI A 29-30 (Aelius Aristides) + 32 (Demetrios Phaleros) + 37 (Theod. Metochita)..

Platon, Antisthenes og Aristippos dannede Aischines nemlig ikke sin egen filosofiske skole, og det lader heller ikke til, at han i sine værker har forsøgt at få en personlig, filosofisk holdning igennem. Aelius Aristides anser ham endda for at være en mere historisk korrekt kilde end Platon.¹⁷ Samtidig skrev han et smukt og jævnt attisk, og det var nok grundene til, at han var meget læst i antikken.

Der findes en del sladderhistorier om ham og de andre sokratikere hos bl.a. Diogenes Laertios, der nok skal tages med et gran salt, men som samtidig giver os nogle vigtige oplysninger. Diogenes fortæller, at Aischines' værker mentes at være skrevet af Sokrates selv og at være blevet overladt til Aischines efter hans død af Xanthippe.¹⁸ De færreste tror på den historie, men den viser dog to ting; Aischines må have haft et tæt forhold til Sokrates og hans familie, siden der kunne være grobund for en sådan sladderhistorie, og hans værker har sandsynligvis virket meget autentiske i forhold til Sokrates, siden de kunne opfattes som Sokrates' egne ord. En anden ting, som nævnes i flere antikke kilder, er de forhold, der er på kryds og tværs mellem sokratikerne. Aischines, Platon, Aristippos, Anthistenes og Xenophon siges flere steder at have haft samtaler, at have besøgt hinanden og ofte at have været på kant med hinanden.¹⁹ Det kan med al sandsynlighed fastslås, at de har læst hinandens værker, og at de til en vis grad har været konkurrenter på markedet for filosofiske dialoger.²⁰

4. Fremstillingen af eros hos Aischines

Aischines' dialoger har forskellige emner, og der findes en del filosofiske træk heri. Desværre er det kun *Alkibiades*, *Aspasia*, *Kallias* og *Miltiades*, hvoraf vi har nok overleveret til at danne os et indtryk af indholdet. Mit fokus er Aischines' fremstilling af *eros*, og jeg vil først gennemgå Alkibiades, hvor der især fremtræder et billede af *eros* både som kraft og i praksis. Herefter vil jeg gennemgå *Aspasia*, der af Ehlers²¹ opfattes som central i forhold til tolkningen af Aischines' *eros* -begreb, hvilket jeg vil argumentere imod. Man bør i sin tolkning af dialogerne lægge stor vægt på at bruge de overleverede fragmenter og undlade at tolke for meget på basis af usikre fragmenter eller rene gætterier, og alene på grund af overle-

17. Giannantoni VI A 29-30 (Aelius Aristides).

18. Diog. Laert. II.60.

19. Diog. Laert. II.57,60-63,65,69,82-83 + III.34-36 + VI.3+7; Giannantoni IV A 11 (Plutarch).

20. Jf. kap.5.

21. Ehlers 1966.

veringen må man nødvendigvis støtte sig mere til *Alkibiades* end *Aspasia* i forhold til at danne sig et indtryk af Aischines' *eros*-billede.²²

4.1 *Alkibiades*

4.1.1 *Rekonstruktion af Alkibiades*

Alkibiades er den af Aischines' dialoger, hvoraf der er bevaret de længste fragmenter, sådan som det også fremgår af Appendix. Alligevel kan man ikke rekonstruere den fuldstændigt, men kun danne sig et nogenlunde billede af handlingsgangen. Den centrale dialog foregår mellem Sokrates og en tilsyneladende ganske ung *Alkibiades*; måske har der været en tredje (Apollodoros?) tilstede, men dette kan ikke spores i fragmenterne. I denne dialog kan man rimeligvis antage, at der har været en rammefortælling med Sokrates som fortæller, idet vi har en indledende bemærkning i 1. pers., der kan stamme fra *Alkibiades*,²³ og en afsluttende bemærkning i 1. pers., der med sikkerhed er fra *Alkibiades*.²⁴ Endvidere findes der et citat, der muligvis afspejler Sokrates' ord i rammefortællingens indledning.²⁵ Under alle omstændigheder kan man ud fra Aelius Aristides fastslå, at der har været tale om flere samtaler,²⁶ hvilket selvfølgelig kan betyde, at der er en samtale mellem Sokrates og en anden før og efter samtalen med *Alkibiades*; her antages det dog, at der er tale om en rammefortælling.

Effe, Berry og Dittmar rekonstruerer *Alkibiades* ud fra sammenligning med Platons *Alkibiades I* og Xenophons *Memorabilia* IV.2 og tolker således lidt mere ind i dialogen, end fragmenterne egentlig giver anledning til.²⁷ Selvom det absolut giver god mening at sammenligne Aischines' dialog med disse dialoger, mener jeg ikke, at man kan godtgøre en rekonstruktion herudfra, da vi ikke har noget direkte bevis på, at de omtalte dialoger bygger på Aischines' *Alkibiades*. Sammenfald af tema, personer og elementer betyder ikke nødvendigvis, at forløbet har været det samme. Følgende rekonstruktion bygger derfor hovedsageligt på Grenfell & Hunt, Ehlers, Döring, Tortzen og Kahn, der overordnet set er ret enige om rekonstruktionen:²⁸

22. Jf. Appendix, hvoraf det klart fremgår, at vi har langt flere sikre fragmenter af *Alkibiades* end *Aspasia*.

23. Giannantoni VI A 43 [Fr. 2] (Demetrios Phaleros).

24. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) – han sammenligner her Platons *Alkibiades I* og Aischines' *Alkibiades*.

25. Giannantoni VI A 42 [Fr. 1] (Maximos Tyrios).

26. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.27-28.

27. Effe 1971 p.199-203; Berry 1950 p.2-8; Dittmar 1912 p.97-159.

28. Kahn 1994 p.89-92; Tortzen 1989A p.16-22; Tortzen 1989B 14-16; Döring 1984 p.18-19; Ehlers 1966

Sokrates fortæller om engang, hvor han (i Lykeion ?) mødte Alkibiades, hvorefter de falder i snak.²⁹ Alkibiades opfører sig selvsikkert og arrogant,³⁰ og sandsynligvis har han bryttet sig af sine evner og sin dygtighed og har måske omtalt sig selv som lykkelig.³¹ Sokrates har nok spurgt Alkibiades lidt ud om det at være lykkelig kombineret med dygtighed og viden; i hvert fald kommer de til at tale om Themistokles og hans evner.³² Hvor vidt der i denne sammenhæng har været en diskussion om *physis* (naturanlæg) over for *mathesis* (til-egnet viden) med Alkibiades som forsvarer for det synspunkt, at gode anlæg, *physis*, er nok til at gøre én dygtig og lykkelig, mens Sokrates har argumenteret for, at *mathesis* er nødvendigt herfor,³³ er ikke beviseligt. Senere bemærkninger fra Sokrates om, at Themistokles opnåede succes på grund af *episteme* (sand viden) og ikke *techne* (en faglig forståelse)³⁴ samt begrebet *epimeleia heautou* (omsorg for sig selv)³⁵ kan tyde på, at der har været en uoverensstemmelse mellem Alkibiades og Sokrates om, hvor vidt det er noget tilfældigt, der ligger til grund for succes og lykke, eller om mennesket selv skal gøre noget aktivt herfor, jf. begrebet ”at blive bedre”;³⁶ men selve modsætningen mellem begreberne *physis* og *mathesis*, som blev diskuteret i 5. årh., har vi i fragmenterne ingen spor af. Alkibiades har sandsynligvis blot sagt, at Themistokles var en dygtig og vidende mand, og man kan gætte på, at bemærkningen om en, der uden problemer er blevet 50 år, er blevet fremført i denne forbindelse af Alkibiades møntet på Themistokles.³⁷ Sokrates må herefter have påpeget over for Alkibiades, at Themistokles ikke altid har været sådan, idet han kommer ind på forholdet mellem Themistokles og hans forældre, hvor Themistokles ikke opførte sig rigtigt.³⁸ Ud fra fr. 7 ses det, at Sokrates på samme måde som hos Platon med eksempler hentet i hesteopdræt og musik på dialektisk vis får Alkibiades til at indrømme, at man må være uvidende, før man kan blive vidende, således at han også godtgør, at Themistokles var uvidende, før han senere blev vidende.

p.10-25; Grenfell & Hunt 1919 p.88-91.

29. Giannantoni VI A 42-43 [Fr. 1-2] (Maximos Tyrios & Demetrios Phalereus).

30. Giannantoni VI A 46 [Fr. 5] (Aelius Aristides).

31. Giannantoni VI A 47 [Fr. 6] (Cicero & Augustin).

32. Giannantoni VI A 48-51 [Fr. 7-10] (Pap.Oxy.1608 & Aelius Aristides).

33. Argumenter for at der har været en sådan diskussion: Berry 1950 p.3 + 7; Dittmar 1912 p.108-112 + 124-126.

34. Giannantoni VI A 50 [Fr. 9] (Aelius Aristides) l.43-46 .

35. Giannantoni VI A 50 [Fr. 9] (Aelius Aristides) l.41-42; jf. nedenstående i dette kapitel.

36. Jf. kap. 4.1.3.

37. Giannantoni VI A 44 [Fr. 3] (Priscianus).

38. Giannantoni VI A 48 [Fr. 7] (Pap.Oxy.1608).

Sammen med Augustins bemærkning³⁹ tyder dette fragment på, at den foregående ikke-overleverede samtale må have handlet om viden og dygtighed.

I slutningen af fr. 7 undrer Alkibiades sig over Themistokles' opførelse og kritiserer Themistokles for at have opført sig forkert.⁴⁰ Sokrates fornemmer, at Alkibiades i virkeligheden er misundelig på Themistokles⁴¹ og holder derfor en lang tale, hvori han redegør for Themistokles' store evner og snuhed indenfor krigsførelse og politik som svar på Alkibiades' kritik.⁴² Pointen med talen kommer frem til sidst, hvor han forklarer, at Themistokles' viden på trods af hans store evner ikke kunne redde ham fra bandlysning og eksil.⁴³ Han viser således indirekte, at Themistokles hverken var dygtig nok eller lykkelig, og at Alkibiades ikke behøver at være misundelig på ham. Endvidere pointerer Sokrates, at Themistokles' succes kom fra hans viden og ikke fra skæbnen. Alkibiades reagerer stærkt på denne tale og lægger grædende sit hoved på Sokrates' knæ, fordi han forstår, hvor langt han er fra at være på niveau med Themistokles, og han beder Sokrates om hjælp til at lære dyden.⁴⁴ Om Sokrates har svaret herpå, eller om samtalen har fortsat, vides ikke, men der findes ingen fragmenter eller citater, der tyder på det. Efter at samtalen mellem Sokrates og Alkibiades er slut, reflekterer Sokrates over sin rolle i forhold til Alkibiades, og ifølge Aelius Aristides er det reelt den endelige slutning på dialogen, der er tale om.⁴⁵

Dialogens tema er hovedsageligt en ung mands opdragelse, men vi støder også på andre sentenser, der kan genkendes fra den platoniske og den xenophontiske Sokrates. Så vidt det kan tolkes ud fra fragmenterne, taler Sokrates i Alkibiades om dyd, ubesindighed, viden og uvidenhed, lykke og ulykke, hvilket er emner, der ofte diskuteres i de sokratiske dialoger. Han taler også om modsætningerne *episteme* >< *techne* og *techne* >< *theia moira* (en guddommelig tildeling eller 'gave'), og endelig taler han om *eros*.

39. Giannantoni VI A 47 [Fr. 6] (Cicero & Augustin).

40. Både fr. 7 og begyndelsen af fr. 9 viser, at Alkibiades kritiserer Themistokles.

41. Giannantoni VI A 49 [Fr. 8] (Aelius Aristides) – en bemærkning, der kunne høre til i rammefortællingen.

42. Giannantoni VI A 50 [Fr. 9] (Aelius Aristides).

43. Giannantoni VI A 50-51 [Fr. 9-10] (Aelius Aristides).

44. Giannantoni VI A 51-52 [Fr. 10-11] (Aelius Aristides & Cicero)

45. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.27-28.

4.1.2 Eros som kraft i Alkibiades

Selve ordet *eros* nævnes i de overleverede fragmenter kun til sidst i fr.12,⁴⁶ men til gengæld er det et ret omfattende fragment, der giver god indsigt i, hvorledes *eros* som kraft fremstilles hos Aischines. I fr. 12 lader Aischines Sokrates selv reflektere over samtalen med Alkibiades og over, hvorledes han har kunnet være til gavn for Alkibiades. Først slår Sokrates fast, at han har kunnet hjælpe Alkibiades ikke på grund af en *techne* (faglig viden), han besad, men på grund af *theia moira*. Sokrates forklarer dette nærmere ved et eksempel, idet han sammenligner det med at kurere syge mennesker. Nogle bliver plejet af læger, der besidder en menneskelig *techne* til at kunne gøre andre raske, mens andre får hjælp af *theia moira*:

... ὅσοι δὲ θεία μοίρα, ἐπιθυμία αὐτοῦς ἄγει ἐπὶ τὸ ὀνήσον·⁴⁷

Den guddommelig tilskikkelse giver sig altså udtryk i *epithymia*, en drift, der leder de syge til at gøre det, der gavner dem. Sokrates sammenligner dernæst sin situation med det, bacchanterne oplever, når de er besatte af guden:

ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγγανον ἐρῶν Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν. καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὴν ἐνθεοὶ γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι [ἐκ τῶν φρεάτων] οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρῶνται.⁴⁸

Bacchanterne kan altså under gudens indflydelse gøre noget, som andre ikke kan, og som kan være til gavn både for dem selv og for andre, hvilket Sokrates også oplever på grund af den *eros*, han føler for Alkibiades.⁴⁹ Endelig afslutter Sokrates med at gentage, at det ikke var ved *techne*, han kunne undervise og derved hjælpe Alkibiades, men netop på grund af *eros* kunne han gøre ham bedre.⁵⁰

Sokrates opstiller således i sin afsluttende tale to muligheder for at kunne være til gavn; enten besidder man en menneskelig *techne*, hvilket vil sige, at man selv har skaffet sig en faglig viden om et eller andet, eller også får man mere tilfældigt hjælp af *theia moira*, en guddommelig kraft uden for én selv, uden egentlig at have nogle særlige kvalifikationer. Sokrates fastslår flere gange, at han ikke har *techne* eller *mathema*, men at han fik hjælp af *theia moira*. Ved at bruge eksemplet med de syge mennesker viser Sokrates, at den guddommelige tilskikkelse kan manifestere sig som en drift i menneskene selv, og at de ved denne kan være

46. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.22-23.

47. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.12-13; se oversættelse Appendix.

48. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.24-25; se oversættelse Appendix .

49. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.22-23.

50. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.26-27.

til gavn for sig selv. Dette adskiller sig fra hans egen situation, hvor han mener at have hjulpet en anden, og han uddyber det med Bacchant-lignelsen, der viser, at man under en guds indflydelse også kan gøre noget, der gavner andre. Med denne lignelse sidestiller Sokrates gudens indflydelse med den *eros*, han føler for Alkibiades, og angiver dem som årsager til, at bacchanterne og han selv kan gøre noget, som andre ikke kan. *Eros* fremstilles altså som noget, der kommer fra guderne;⁵¹ ligesom guden øver indflydelse på bacchanterne, skabes der ved en guddommelig tilskikkelse *eros*, i mennesket. Man kan nærmest kalde den en slags manifestation af *theia moira* i mennesket, ligesom den *epithymia*, der kommer i syge mennesker, eller den indflydelse, som guden øver på bacchanterne, er andre manifestationer, og det faktum er der flere moderne forskere, der har overset eller har tolket anderledes.⁵² Der er også uenighed blandt forskere i forhold til sammenhængen med det guddommelige og i den forbindelse med rationaliteten i *eros*. Ehlers anser helt rigtigt *eros*, for at være noget sendt fra guderne, men står ikke ved sammenligningen med bacchanterne og mener, at Sokrates' 'besættelse' *enthousiasmos* er mere forbundet med *episteme* end bacchanternes, fordi han er helt bevidst om *eros*' påvirkning;⁵³ hun prøver således at rationalisere *eros* mere, end kilden egentlig giver grund til. I Sokrates' tale får man snarere indtryk af, at *eros* er en irrationel kraft, især hvis man tager Bacchant-lignelsen alvorligt, da bacchanters handlinger under gudens påvirkning ofte kan forekomme irrationelle og utrolige.⁵⁴ I forlængelse heraf mener jeg også, at Tortzen i forbindelse med syge-eksemplet udtrykker sig forkert, når han siger, at "man kan få en guddommelig evne til selv at finde på helbredelse".⁵⁵ Aischines' Sokrates taler ikke om en evne, der gør, at folk selv tænker sig frem til muligheder for at blive rask, men tværtimod om en kraft, der manifesterer sig i mennesket som drift til at gøre noget, en udefrakommende og umiddelbart irrationel kraft, mennesket ikke selv er herre over. Hvorvidt denne irrationelle kraft med et ægte sokratiske paradoks kan siges samtidig at være rationel,

51. Vlastos (1991 p.247-48) nægter fejlagtigt, at *eros* har noget med det guddommelige at gøre.

52. Humbert (1967 p.223) udtrykker det som, at Sokrates var drevet både af *eros* og af indflydelsen fra den guddommelige tilskikkelse, mens jeg som sagt tolker *eros* som en manifestation af *theia moira*. Dittmar (1912 p.117-118) mener, at *theia moira* udløser en *epithymia*, og at denne i dette tilfælde er *eros*, hvor jeg tolker det som, at *theia moira* manifesterer sig enten som *epithymia* eller *eros* eller eventuelt noget helt tredje. Giannantoni (1990 p. 591) modstiller *mathema* og *eros*, hvilket på sin vis er rigtigt nok; mellemregningen udelades dog.

53. Ehlers p.20-22.

54. Jf. Euripides' Bacchanterne; Jf. Taylor 1934 p.14-15, hvor han sammenligner denne beskrivelse af *eros* med den fjerde slags *mania* i Platons *Faidros*.

55. Tortzen 1989B p.16.

fordi den er begrundet i guddommelig visdom, der opfattedes som den rationelle autoritet og den menneskelige viden overlegen, kan man så diskutere; det er sandsynligvis et problem, der går ud over både Aischines' og Sokrates' fokus i denne sammenhæng.

4.1.3 Eros i praksis i Alkibiades

Eros er altså en irrationel kraft, der skabes af en guddommelig kraft i mennesket, og som retter sig imod et andet menneske, og tilsyneladende skaber *eros* lyst til at hjælpe det menneske, hvorimod den er rettet. Det siges ikke direkte, men når Sokrates taler om, at han har hjulpet Alkibiades på grund af sin *eros* til ham, må man forudsætte, at *eros* har haft indflydelse det, at han har overhovedet har fået lyst til at hjælpe Alkibiades. Dialogen *Alkibiades* giver faktisk også et billede af, hvad Sokrates hjælper Alkibiades med, og hvordan han gør det; kort sagt hvordan *eros* i praksis udøves af Aischines' Sokrates.

Først og fremmest må det undersøges, hvad Sokrates mener, at han hjælper Alkibiades med. Han kommer selv ind på det i sin afsluttende tale, hvor denne bemærkning afrunder hele dialogen:

καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσασμι ἄν,
ὅμως ὄμην ξυνὼν ἄν ἐκείνω διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι.⁵⁶

Den hjælp, han kommer med, drejer sig altså om at gøre Alkibiades bedre, og som det ses i fragmenterne, får Alkibiades også selv lyst til at blive bedre.⁵⁷ Begrebet "at gøre bedre" forklares ikke nærmere her, men det lader til i de andre fragmenter, at det "at blive bedre" er moralsk betonet.⁵⁸ Moral-filosofi er også ofte det, der diskuteres i sokratiske dialoger. Alkibiades er tilsyneladende på vildspor i forbindelse med det "at blive bedre", og det er det, Sokrates vil have ham til at indse og derved få ham på ret kurs. Sammenholder man Pap. Oxy.-fragmenterne og Themistokles-talen,⁵⁹ som jo er fragmenter af selve dialogen og derfor gode vidnesbyrd om, hvad Aischines egentlig skrev, finder man spor af en tankegang om, at dyd, viden, moralsk godhed og lykke hænger sammen.⁶⁰ Themistokles er tilsyneladende

56. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.26-27; se oversættelse Appendix.

57. Giannantoni VI A 52 [Fr. 11] (Cicero).

58. I fragmenterne findes mange moralsk betonedede ord: bl.a. Giannantoni VI A 42 [Fr. 1] l.5 "ἔδυστύχει", l.16-18 "...ἐπιστήμη...ἀρετὴ...ἀμαθία." + 47 [Fr. 6] l.11-12 "...beatus ... miser ... stultus ... stultitia ... sapientem..." + 48 [Fr. 7] "...τοῦ φαύλου...ἀνοίας..." + 50 [Fr. 9] l.20-21 "σπουδαιότεροι ἐν ἀρετῇ", l.39 "ἡ ἐπιστήμη", l.41 "τοῖς τε φαύλοις", l.48-49 "...τοῖς τε πονήροις καὶ τοῖς τε χρηστοῖς ἢ τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς εὐσεβεστέροις..."

59. Giannantoni VI A 48 [Fr. 7] (Pap.Oxy.1608) + 50 [Fr. 9] (Aelius Aristides).

60. Hele tankegangen om viden, dyd, moralsk godhed lykke kan genkendes hos andre sokratikere, og man må

kommet fra uvidenhed til viden, men dog ikke en fuldstændig viden, der kunne sikre ham et godt og lykkeligt liv; han er ikke “blevet god nok”. Der er åbenbart grader af viden, og som Alkibiades selv senere indrømmer, er han på et meget lavt stadie.⁶¹ Som en kommentar til Themistokles’ mangelfulde viden spørger Sokrates endvidere retorisk:

τί οὖν οἶει τοῖς τε φαύλοις τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐν μηδεμιᾷ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν οὕσιν; οὐ θαυμαστόν εἰ καὶ τὰ μικρὰ δύνανται κατορθοῦν;⁶²

Her fremgår det, at moralsk slethed forbindes med ulykke eller i hvert fald mangel på succes, hvilket også tyder på, at moralsk godhed og lykke på den anden side hænger sammen.

Ovenstående beskrivelse af moralfilosofien hos Aischines kan virke lidt sløret, men i de overleverede fragmenter fremtræder det heller ikke helt klart, hvordan sammenhængen mellem komponenterne dyd, viden, moralsk godhed og lykke er. Enten er det blevet uddybet i de tabte dele af dialogen, eller også (hvilket måske er mere sandsynligt) har Aischines selv ikke haft en klar formulering eller forståelse af sammenhængen imellem dem; man kan endda spørge, hvorvidt Sokrates selv havde en så klar idé herom, som moderne forskere nogle gange tilskriver ham.⁶³ Hvorom alt er, kan man dog konkludere, at begreberne dyd, viden og moralsk godhed hænger sammen og hører til det ”at blive bedre”, og at det enkelte menneske kan hjælpes på vej til ”at blive bedre” af et andet menneske, der af sin *eros* sættes i stand til ”at gøre bedre”. *Eros* lader således til at være en kraft, der udløser en proces mellem to mennesker med sigte på moralsk forbedring. Hjulpet af guderne føler Sokrates *eros* over for Alkibiades, og netop det gør, at han kan hjælpe ham og gøre ham bedre.⁶⁴

I ovenstående citat introduceres vi også for et nyt begreb, der er essentielt i denne sammenhæng: *epimeleia heautou*. At mangle *epimeleia heautou* sidestilles her med moralsk slethed og forbindes med ulykke og mangel på succes. Det er altså nødvendigt for ens moralske godhed og lykke at tage vare på sig selv og bekymre sig om sig selv, og det besvarer spørgsmålet om, hvordan man konkret som menneske “bliver bedre”. Det gør man netop ved

antage, at Sokrates selv så en sammenhæng imellem disse begreber.

61. Giannantoni VI A 47 [Fr. 6] (Cicero & Augustin) (som dog ikke med sikkerhed vides at være fra Aischines’ Alkibiades) + 51-52 [Fr.10-11] (Aelius Aristides).

62. Giannantoni VI A 50 [Fr. 9] (Aelius Aristides) l.41-43; se oversættelse i Appendix.

63. Vlastos 1991 og Guthrie 1971.

64. Jeg vil ikke her komme nærmere ind på erastes-eromenos-forholdet, da Aischines til forskel fra Xenophon og Platon (især i deres Symposion) ikke bruger disse betegnelser. Sandsynligvis er det denne norm, der har ligget til grund for den historiske Sokrates’ forhold til yngre mænd og Alkibiades, men han adskilte sig nok fra en normal erastes pga. sin karismatiske karakter, sin filosofiske livsholdning og ikke mindst den store indvirkning, han havde på folk.

epimeleia heautou, og selvom det nærmere indhold i dette begreb ikke specificeres i *Alkibiades*, fornemmes det, at det handler om at erkende ens egen situation og ens egen karakter, eftersom det er det, Sokrates forsøger at få Alkibiades til at gøre. Det er fristende i denne situation at ty til Platons *Alkibiades I*, hvor *epimeleia heautou* er et nøglebegreb,⁶⁵ men da det ikke vides, om Aischines i *Alkibiades* har sagt det samme som Platon, eller om han i det hele taget har omtalt eller uddybet begrebet andetsteds i sin dialog, bør det undlades.

Hvis *epimeleia heautou* er vejen til at "blive bedre", hvad er så midlet til at "gøre bedre"? Det omtaler Sokrates faktisk også i det førnævnte citat, hvor han siger:

... ὁμῶς ὄμην ξυνὼν ἄν ἐκείνω διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι.⁶⁶

Sokrates mener således, at han kan hjælpe Alkibiades ved "at være sammen med" ham, og dette begreb kan tolkes på i hvert fald tre måder. 1) Den mest umiddelbare fortolkning er, at Sokrates vil være sammen med Alkibiades og undervise ham, og verbet *xyneinai* er da også kendt i forbindelse med sofisterne, hvor det betyder at gå i skole.⁶⁷ Denne tolkning kan dog afvises af Sokrates' egne ord i dialogen:

καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μᾶθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσασμι ἄν ...⁶⁸

Sokrates har simpelthen ingen viden, som han kan undervise i. Denne påstand om uvidenhed og derfor manglende evne til at undervise er topos i sokratiske dialoger. Thomsen tager i denne forbindelse fejl, når han tolker det som, at Sokrates her selv siger, at han godt kan undervise på grund af *eros*.⁶⁹ Dette citat må tolkes som, at viden er nødvendig for undervisning, og at Sokrates derfor på grund af manglende viden ikke mener at kunne undervise. Dog gør *eros*, at han alligevel på anden vis kan hjælpe Alkibiades, hvilket vi så kan vælge at tolke som undervisning.⁷⁰ 2) Det kan også tolkes som, at Sokrates ønsker, at Alkibiades ved samvær med ham selv skal få lyst til at efterligne ham. En sådan tolkning støttes af Xenophons Sokrates, der fremstilles som et godt, moralsk eksempel for andre. Denne tolkning kan ikke afvises så klart som den foregående, men til forskel fra Xenophons Sokrates hentyder Aischines' Sokrates intetsteds til, at han er værd at efterligne; tværtimod anser han sig selv for uvidende, hvilket ikke kan siges at være værd at efterligne. Samtidig kan man dog argu-

65. Plat. Alk. I. bl.a. 127e-129b4.

66. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.27. Oversættelse se Appendix.

67. Ehlers 1966 p.21.

68. Giannantoni VI A 53 [Fr. 12] (Aelius Aristides) l.26-27. Oversættelse se Appendix.

69. Thomsen 2001 p. 118.

70. Jf. Morrison 1994; jf. Kap.5.2.2.

mentere for, at Sokrates prøver at få Alkibiades til at bekymre sig om sig selv, hvilket Sokrates selv lader til at anse for vigtigt⁷¹ og således sandsynligvis også selv praktiserer. På denne måde kan det måske godtgøres, at Sokrates prøver at få Alkibiades til at gøre som han selv. Jeg vil ikke diskutere det yderligere her, og hvor vidt den historiske Sokrates har ment, at han levede bedre end andre mennesker (uden dog at leve absolut moralsk rigtigt), og således derfor har ment, at andre mennesker måske kunne få det bedre ved at gøre som han selv, det vil jeg lade være usagt. Både i 1) og 2) bevæger vi os ind på et område, der er noget af det mest komplicerede i forhold til Sokrates' person, nemlig hans ironi.⁷² Det er således ikke altid helt nemt at gennemskue, hvad Sokrates egentlig mener, og selve forståelsen af sokratiske ironi kræver, at værkerne af Xenophon og i høj grad af Platon inddrages. Dette vil dog ikke nødvendigvis afsløre, hvad Aischines' Sokrates har ment, og derfor jeg vil i stedet gå videre til den tredje tolkning af begrebet "at være sammen med".

3) Den tredje og sidste fortolkning tager udgangspunkt i Sokrates selv i dialogen. I og med at Sokrates i dialogen faktisk konkret er sammen med og forsøger at hjælpe Alkibiades, må begrebet "at være sammen med" kunne tolkes ud fra hans opførsel over for samme. Sokrates vil overbevise Alkibiades om, at han tager fejl i henseende til sig selv og sin moralske godhed og lykke, og det gør han ved at bruge den metode, der er kendt fra stort set alle sokratiske dialoger, nemlig dialektik og *elenchos*.⁷³ Sokrates udspørger Alkibiades, sådan som det især kan ses af fr. 7 og til dels af fr. 9, og således får han sammen med sin brandtale om Themistokles vist og overbevist Alkibiades om, at han tager fejl, og får ham til at indrømme det.⁷⁴ Sokrates gør det dog tilsyneladende på en helt særlig måde, hvor han, som Aelius Aristides siger, undgår at støde Alkibiades fra sig og med omtanke siger de helt rigtige ting.⁷⁵ Det er altså gennem *elenchos*, dialektik og retorik, at Sokrates skaber selverkendelse hos Alkibiades og får ham til at begynde at bekymre sig om sig selv og om at blive bedre. Ifølge denne tolkning, som jeg anser for at være den bedste, viser Sokrates altså, at samvær forstået som den dialektiske samtale med efterfølgende moralsk forbedring er en slags udøvelse af *eros* i praksis, en protreptisk proces. I Aischines' *Alkibiades* ser vi altså, at *eros* på

71. Han siger det selv i Themistokles-talen: Giannantoni VI A 50 [Fr. 9] (Aelius Aristides).

72. Jf. bl.a. Vlastos 1991 p.21-44, der har en god tolkning af Sokrates' ironi, bl.a. i forhold til undervisning.

73. om dialektik og elenchus: Brickhouse & Smith 2000 p.53-68 + 92-96; Rappe 1995; Clay 1994 p. 37-39; Vlastos 1991 p.107-131; Mittelstrass 1989; Vlastos 1983.

74. Jf. Giannantoni VI A 47 [Fr. 6] (Cicero & Augustin) + 51 [Fr. 10] (Aelius Aristides).

75. Giannantoni VI A 51 [Fr. 10] (Aelius Aristides).

den ene side som en guddommelig kraft sætter Sokrates i stand til “at gøre Alkibiades bedre” i moralsk forstand og på den anden side giver sig udslag i en konkret metode og opførelse: samvær forstået som dialektisk samtale, og igennem denne *eros*-proces får Alkibiades lyst til “at blive bedre”.

4.2. *Aspasia*

4.2.1 *Rekonstruktion af Aspasia*

Rekonstruktionen af *Aspasia* er på ingen måde sikker, og som det kan ses i min oversættelse, er der fortrinsvis overleveret henvisninger til dialogen og knap så mange fragmenter.⁷⁶ I flere af fragmenterne er Aischines’ dialog sandsynligvis brugt som kilde til *Aspasia*’s person,⁷⁷ men det kan umuligt fastslås, hvor meget det drejer sig om, og hvor i dialogen det er taget fra. Man kan derfor danne sig et indtryk af dialogens elementer, men selve forløbet er mere usikkert. Ud fra titlen og det største fragment fra Cicero⁷⁸ kan det fastslås, at samtalen i dialogen handler om *Aspasia*. Den foregår mellem Sokrates og sandsynligvis *Kallias*, en af Athens rigeste mænd, selvom dette ikke kan fastslås med sikkerhed. Fr.18 viser dog, at *Kallias* og hans søn, *Hipponikos*, har været et tema i dialogen, og det virker fornuftigt at kæde dette sammen med fr. 19, hvor Sokrates siges at have rådet *Kallias* i forbindelse med dennes søn, og således antage, at det er Sokrates’ rådgivning af *Kallias*, der beskrives i *Aspasia*. Eftersom der ikke er nogen positive spor af en ramme, er det sikrest at antage, at det har været en direkte dialog. Fr.18 tyder dog på, at *Hipponikos* er blevet kaldt en tåbe af Sokrates eller en anden, hvilket nok ikke er blevet gjort i *Kallias*’ nærvær, således at der har været en optakt, hvor Sokrates taler med en anden, indtil mødet med *Kallias* sker. *Aspasia* er ikke selv tilstede. Følgende rekonstruktion er baseret på Ehlers:⁷⁹

Kallias møder Sokrates og beder ham om råd, fordi han skal finde en lærer til sin søn, *Hipponikos*. Sokrates kommer med det for *Kallias* chokerende forslag at sende *Hipponikos* hen til *Aspasia*.⁸⁰ *Kallias* må have reageret med vantro, hvorefter Sokrates forsøger at overbevise ham om, at *Aspasia* kan have kvaliteter indenfor politik, da det nok er det område, *Kal-*

76. Appendix .

77. Bl.a. Plutarchs Perikles-biografi.

78. Giannantoni VI A 70 [Fr. 27] (Cicero, Quintilian & Victorinus).

79. Ehlers 1966 p.35-95. Andre følger også hendes rekonstruktion: Henry 1995 p.42-44; Kahn 1994 p.94-101; Tortzen 1989A p.22-28.

80. Giannantoni VI A 62 [Fr. 19] (Maximos Tyrios).

lias vil have sin søn undervist i. Sokrates kommer nemlig med to eksempler på andre kvinder, der har spillet en rolle i politik. Først henviser han til Rhodogyne, en perser-dronning, der var modig, stærk, og krigslysten; hun lod endda halvdelen af sit hår være uflettet, fordi hun havde så travlt med at skulle ud og nedkæmpe et oprør.⁸¹ Man kan forestille sig, at Kallias her har indrømmet, at Rhodogyne havde nogle kvaliteter, men at han stadig har tvivlet på Aspasia, og måske er det her, at bemærkningen om de løsagtige joniske kvinder, refereret af Athenaeus,⁸² hører til. Der er intet til hinder for, at den bemærkning kan komme fra Kallias. Sokrates' næste eksempel er netop også Thargelia, en hetære fra Jonien, der kom til magten i Thessalien gennem sit forhold til kong Antiochos. Efter hans død blev hun dronning og havde forhold til mange magtfulde mænd,⁸³ og således har Sokrates altså vist, at også joniske kvinder kan have gode kvaliteter.

For endvidere at overbevise Kallias om Aspacias evner indenfor retorik, hvilket Kallias sandsynligvis også ønskede at få sin søn undervist i, nævner Sokrates hendes forhold til to magtfulde, athenske mænd: Perikles, som hun levede sammen med og underviste i gorgiansk retorik, og fårehandleren Lysikles, som hun efter Perikles' død også levede sammen med og derved gjorde til en dygtig taler.⁸⁴ Sokrates har selv nydt godt af hendes undervisning, hvilket han måske har nævnt,⁸⁵ men Kallias er åbenbart stadigvæk ikke overbevist; i hvert fald kommer Sokrates med et sidste eksempel på Aspacias evner, idet han gengiver en samtale mellem Aspasia, Xenophon⁸⁶ og dennes kone. I denne samtale får Aspasia gennem udspørgning af først konen og derefter Xenophon vist, at begge ønsker sig den bedste ægtefælle, og hun siger derfor til dem, at begge bør prøve at være så gode som muligt for at opfylde den andens ønske.⁸⁷ Aspasia har altså også ifølge Sokrates stor viden vedrørende forholdet mellem mænd og kvinder.⁸⁸ Herefter har Kallias nok tilkendegivet, at han er blevet overbevist, og dialogen slutter.

81. Giannantoni VI A 63 [Fr. 20] (Anonymus De mulier.).

82. Giannantoni VI A 61 [Fr. 18] (Athenaeus).

83. Giannantoni VI A 64-65 [Fr. 21-22] (Plutarch, Anonymus De mulier. & Philostratos) .

84. Giannantoni VI A 60 [Fr. 17] (Lukian) + 65-69 [Fr. 22-26] (Philostratos, Plutarch, Platon + Schol., Dio Chrysostomos & Priscianus).

85. Giannantoni VI A 62 [Fr. 19] (Maximos Tyrios) + 66 [Fr. 23] (Plutarch & Platon + Schol.).

86. Sandsynligvis den Xenophon, vi kender.

87. Giannantoni VI A 70 [Fr. 27] (Cicero, Quintilian & Victorinus).

88. Giannantoni VI A 71-72 [Fr. 28-29] (Xenophon).

Temaet i dialogen har der været en del diskussion om, idet nogle mener, at den handler om kvinder som intellektuelle og deres stilling i forhold til mænd,⁸⁹ mens andre med Ehlers i spidsen argumenterer for, at den handler om *eros* og faktisk er en fortsættelse af og skal tolkes sammen med Aischines' *Alkibiades*.⁹⁰

4.2.2 Eros i Aspasia

Jeg har valgt at gennemgå *Aspasia* i denne sammenhæng, netop fordi Ehlers har fremsat sin teori om, at *eros* er hovedtemaet heri. Der kan også med lidt god vilje spores et *eros*-billede i *Aspasia*, men jeg vil opponere imod Ehlers og hendes fortolkning af de to dialoger sammen og af *Aspasia* alene.⁹¹ Ehlers' rekonstruktion af dialogen er som sagt overbevisende, men ofte tolker hun for meget ud af de usikre fragmenter.

Først og fremmest kan man diskutere Aischines' brug af kvinde-eksempler. Aischines lader tilsyneladende Sokrates omtale to kvinder, Rhodogyne og Thargelia, før han fortæller om Aspacias evner og indflydelse på de magtfulde mænd. Ehlers har i denne forbindelse en fin pointe, idet hun påpeger, at argumentationen med de to eksempler intensiveres og rettes ind imod Aspasia.⁹² Rhodogyne er en nærmest mytisk og lidt barbarisk dronning, der er født til magten, mens Thargelia er en jonisk hetære, der selv skaffer sig magten gennem forhold til mænd, og således er mere lig Aspasia. Dette støttes endvidere, hvis man anser den nedsættende bemærkning om joniske kvinder⁹³ for at være Kallias' indvending efter Rhodogyne-eksemplet; Sokrates har måttet finde et eksempel, der har mere lighed med Aspasia. Således tolker jeg de to kvinde-eksempler som beviser på, at kvinder kan bryde normerne, have forstand på politik og få magt, hvilket Sokrates har brug for at vise for at godtgøre, at Aspasia kan være en dygtig lærerinde i politik. Ehlers tager skridtet videre og mener, at de to kvinde-eksempler repræsenterer en *eros*-fjendtlig og en *eros*-venlig tradition.⁹⁴ Rhodogyne er nærmest som en amazone repræsentant for den *eros*-fjendtlige tradition, mens Thargelia som hetære er repræsentant for den *eros*-venlige tradition. Problemet med denne tolkning er, at *eros* i fragmenterne ikke nævnes i forbindelse med de to kvinder; kun hos Philostratos siges

89. Tortzen 1989B p.16-17; Humbert 1967 p.227; Dittmar 1912 p. 50

90. Ehlers 1966, om Aspasia som fortsættelse af Alkibiades p.24-25; Henry 1995 p.42-45; Giannantoni 1990 p.592.

91. Jf. Tortzen 1989A p.23.

92. Ehlers 1966 p.51 + 55-57.

93. Giannantoni VI A 61 [Fr. 18] (Athenaeus).

94. Ehlers 1966 p.48-51 + 55-57.

det, at Rhodogyne ligner en, der ikke bryder sig om at blive elsket,⁹⁵ men bemærkningen kommer fra Philostratos selv som en vurdering af et billede af Rhodogyne, og den kan på ingen måde med sikkerhed siges at stamme fra Aischines' dialog. Muligvis er amazoner fjendtlige over for mænd, hvilket hetærer givetvis ikke er i samme grad, men det lader ikke til at være fokus i denne dialog. Aischines lader til at ville vise kvinder, der har brudt normerne og har fået indflydelse på samfundet, og i fragmenterne nævnes intet om *eros*; hvor vidt han har villet have læserne til at tænke i disse baner, kan vi ikke dømme om.

Dernæst kan der være et problem i at forbinde *eros* og hetære-kunsten. Ehlers påpeger flere gange, at Aspasia, ligesom Thargelia, i kraft af sin stilling som hetære bruger *eros* til igennem mænd at skaffe sig indflydelse på det athenske samfund, og at hetære-kunsten og *eros* er de nødvendige forudsætninger for hendes vej til indflydelse.⁹⁶ Uden tvivl er der en vis sammenhæng mellem hetære-kunsten og den normale betydning af *eros*, i og med at de begge indeholder sex og fysisk begær, men hvis man skal tage *Alkibiades* for gode varer, er det ikke det, der er fokus på i Aischines' opfattelse af *eros*. I *Alkibiades* fik vi et rimeligt klart billede af *eros* som en irrationel kraft sendt af guderne, der rettes imod et andet menneske og bl.a. giver lyst til at hjælpe dette menneske med at blive moralsk bedre. Der er ingen grund til at antage i denne forbindelse, at sex og fysisk begær slet ikke var indeholdt i det aischinæiske *eros*-billede,⁹⁷ men det er i hvert fald ikke noget, der er fokus på i fragmenterne. Endvidere stod *eros* i *Alkibiades* i modsætning til *techne*, og den måde, Aspasia opnår magt på ("hetære-kunsten" som Ehlers selv kalder den),⁹⁸ kan bestemt i *Aspasia* opfattes som rationel og beregnende. Aspasia fremstilles i flere fragmenter som en klog og politisk kvinde, der bevidst har været sammen med mænd og således skabt sig indflydelse.⁹⁹ Dette kan dog skyldes indflydelse fra den mere negative Aspasia-tradition.

Aspasia-traditionen er vigtig i denne forbindelse, idet det billede, der var af hende i antikken, kan spille en rolle for tolkningen af dialogen. Hun beskrives ret negativt i komedier netop som en hetære, der har fordrejet hovedet på Perikles, mens Aischines (og Xenophon) har et mere positivt billede af hende.¹⁰⁰ Aischines viser hende hovedsageligt som en dygtig og

95. Giannantoni VI A 63 [Fr. 20] (Philostratos).

96. Ehlers 1966 p.56-57 + 71 + 79 + 89-90.

97. Jf. Thomsen 2001, der argumenterer for et mere fysisk og seksuelt billede af *eros* hos Sokrates generelt

98. Ehlers 1966 bl.a. p.71 + 90.

99. Giannantoni VI A 60 [Fr. 17] (Lukian) + 66 [Fr. 23] (Plutarch & Platon + Schol.).

100. Jf. Henry 1995 om Aspasia-traditionen.

intelligent kvinde med forstand på politik og retorik, som det ses i Xenophon-samtalen og fr. 26, og hendes rolle som hetære er yderst nedtonet i de overleverede fragmenter af Aischines' *Aspasia*. Tilsyneladende har Aischines ikke haft fokus på dette aspekt af hende, og det lader snarere til, at han har lagt vægt på at vise hendes intelligens og politiske og retoriske sans for at begrunde valget af hende som lærerinde. Måske kan hele dialogen tolkes som et svar på Antisthenes' dialog *Aspasia*,¹⁰¹ der med al sandsynlighed har været yderst kritisk over for Aspasia, og det er ikke usandsynligt, da forfatterne til de sokratiske dialoger ofte reagerede på hinandens værker. Måske har Aischines blot villet videregive det positive syn på Aspasia, som Sokrates tilsyneladende også selv har haft, eftersom han gerne tilbragte tid med hende, filosoferede med hende og henviste andre til hende.¹⁰² Ehlers mener, at Sokrates ligefrem har lært om erotik af Aspasia, og at det er den viden, han bruger i *Alkibiades*, men det kan ikke bevises.¹⁰³

Et sted i dialogen, hvor man måske kan spore *eros*, er i Aspantias forhold til mænd. Vi hører om Aspantias forhold til Perikles og senere til Lysikles, og man kan antage, at hun og mændene følte *eros* for hinanden. I beskrivelsen af Perikles' opførsel under retssagen imod Aspasia ses det, at Perikles sandsynligvis drevet af *eros* kommer til at opføre sig skammeligt og nedværdigende,¹⁰⁴ og her kan måske man genkende *eros* som den irrationelle kraft, der blev beskrevet i *Alkibiades*. Dog kan det ikke vides, hvor vidt Aischines fremstillede Aspasia og de to mænd som nogle, der følte *eros* over for hinanden, eller lagde vægt på denne del af deres forhold, da vi intet finder i fragmenterne herom udover ovennævnte episode med Perikles. Den stammer fra Plutarch, og vi kender ikke hans kilde hertil eller ved, hvor vidt episoden har været nævnt af Aischines. Man kunne i denne forbindelse få den tanke, at Aspasia har hjulpet Perikles og Lysikles til at blive dygtigere talere gennem *eros*,¹⁰⁵ ligesom Sokrates hjælper Alkibiades ved hjælp af *eros*, men der er forskelle på de to forhold. Sokrates hjælper Alkibiades til en moralsk forbedring ved en guddommelig kraft, hvorimod Aspasia er fremstillet som en kvinde, der har *techne* til at kunne undervise og gøre andre bedre i retorik

101. Giannatoni V A 142-144.

102. Giannatoni VI A 60 [Fr.17] (Lukian) + 62 [Fr.19] (Maximos Tyrios & Lukian) + 66 [Fr.23] (Plutarch & Platon + Schol.) + 71 [Fr.28] (Xenophon).

103. Ehlers 1966 p.99; kritik heraf Tortzen 1989B p.17: Ehlers' teori afhænger af et lidt problematisk fragment, hvor Aspasia måske forveksles med Diotima.

104. Giannatoni VI A 67 [Fr. 24] (Plutarch).

105. Den idé har bl.a. Döring (1984 p.23-24).

og politik; Aspasia har netop det, som Sokrates manglede, hvorfor *eros* var nødvendigt for ham.

Det mest centrale fragment i forbindelse med fremstillingen af *eros* i *Aspasia* er fr. 27, Aspacias samtale med Xenophon og hans kone, hvilket også med sikkerhed vides at være et ægte Aischines-fragment. Heri får man indtryk af Aspacias retoriske evne, hvilket det sandsynligvis har været Aischines' mål at vise, og måske også et billede af *eros*. Aspasia viser med sin afsluttende bemærkning, at man i et ægteskab, hvor man kan antage, at de to parter føler *eros* for hinanden, må prøve at blive så god som muligt for den anden parts skyld:

“nam et tu, mulier, et optimum virum vis habere et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime vis. quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lector in terris sit, profecto semper id, quod optimum putabitis esse, multo maxime requiretis [, ut et tu maritus sis quam optumae et haec quam optimo viro nupta sit].”¹⁰⁶

For at opfylde sin mand eller sin kones ønske, må man selv prøve at blive så god som muligt, hvilket ligesom i *Alkibiades* lader til at have moralske undertoner. Og lysten til at ville opfylde sin mands eller kones ønske kan sandsynligvis begrundes i netop *eros*; i hvert fald kommer ordet *gratia* også ind i Victorinus' parafrase af samtalen, hvilket tyder på varme og gensidige følelser.¹⁰⁷ Hvor vidt Xenophon og konen egentlig føler *eros* for hinanden, kan man være lidt i tvivl om, eftersom ordet *eros* ikke nævnes direkte, men Aspacias kommentar kan afspejle et generelt og idealistisk billede af *eros*; hvordan man i et *eros*-forhold bør gøre, og hvordan den moralske forbedring foregår igennem *eros* til et andet menneske. Endvidere kan Aspasia i denne passage tolkes som en kvindelig Sokrates, hvilket er påpeget af mange moderne forskere.¹⁰⁸ Hun bruger hans dialektiske metode og får de to andre deltagere i samtalen til at indse, at de er på vildspor i forhold til deres opfattelse af sig selv og deres levemåde, og derved får hun (måske) hjulpet dem på vej til selverkendelse. Måske kan hun endda siges i sig selv at være et symbol på *eros*' virkning, idet hun som katalysator sætter gang i processen hos andre uden selv at være direkte involveret i selve *eros*-forholdet.¹⁰⁹ Nogle mener, at Aischines ligefrem har projiceret den sokratiske teori om *eros* over på Aspasia, fordi Aspasia oprindeligt belærte ham om *eros*-teorien, hvorefter han gjorde den til sin egen og brugte den i *Alkibiades*,¹¹⁰ Godt nok afspejles der noget af det aischineiske *eros*-

106. Giannantoni VI A 70 [Fr. 27] (Cicero, Quintilian & Victorinus) l.21-26.

107. Giannantoni VI A 70 [Fr. 27] (Cicero, Quintilian & Victorinus) l.67 + 84 .

108. Kahn 1994 p.101; Döring 1984 p.24; Ehlers 1966 p.91.

109. Jf. Henry 1995 p.45.

110. Döring 1984 p.24; Ehlers 1966 p.94; Dittmar 1912 p.37-39.

billede i hendes person i Xenophon-samtalen og måske også i hendes bemærkning, men det er at gå for vidt.

4.3 Helhedsbilledet af eros hos Aischines

Konklusionen på de foregående afsnit må først og fremmest være, at der findes et aischineisk *eros*-billede, og at det kommer til udtryk i især *Alkibiades*. Her viser *eros* sig at være en stærk, irrationel og ustyrlig kraft, der skabes i mennesket af en udenforstående, guddommelig kraft, og som retter sig imod et andet menneske. *Eros* kan sætte et menneske i stand til at hjælpe den person, hvorimod *eros* er rettet, til selverkendelse og moralsk forbedring, og i praksis gøres dette gennem dialektik, *elenchos* og retorik, hvorved der også skabes lyst i den anden part i forholdet til moralsk forbedring. Herved bliver *eros* en nærmest udviklende eller opdragende kraft, eller som Thomsen kalder det: *paideutikos eros*.¹¹¹ I *Aspasia* findes der på trods af Ehlers' påstande ikke så mange spor af Aischines' *eros*-billede. Måske kan vi i Perikles' opførelse se *eros* komme til udtryk som en irrationel og ustyrlig kraft, men derudover må vi ty til Xenophon-samtalen. Dette fragment er stort set også det eneste, vi med sikkerhed ved kommer fra Aischines selv, og derfor er det også her, vi skal lede efter Aischines' *eros*-billede. Her kan måske spores en *eros* i et gensidigt forhold, hvor begge parter skal handle for den andens skyld og således er både subjekt og objekt for *eros*, og også her drejer det sig om moralsk forbedring. Måske ligger der i Aspasiens opfordring også tanken om at hjælpe hinanden i fællesskab til selvforbedring, en generalisering af princippet i *Alkibiades*. Endelig optræder Aspasia som en kvindelig Sokrates, og vi får endnu et indblik i sokratiske dialektik som den fremstilles hos Aischines.

Skulle man oversætte *eros*, hvilket jeg bevidst har valgt ikke at gøre, ville det være svært at finde et dækkende ord, da begrebet tilsyneladende indeholder både kærlighed, drift, passion og måske også seksuelt begær. Alt i alt får vi ikke et helt klart og tydeligt tegnet billede af *eros*, men der lader til at være forbindelse mellem *eros*, selverkendelse, moralsk forbedring/*areté* og den sokratiske dialektiske metode. Måske ville de tabte dele af dialogerne give et mere klart billede, men måske har det ikke været Aischines' intention. Det lader snarere til, at han har villet vise *eros* som et vigtigt tema og sætte gang i overvejelser hos læseren.¹¹²

111. Thomsen 2001 p.128

112. Jf. Kahn 1996 p.22; Kahn 1994 p.93 + 103

5. Aischines og samtidens sokratikere

Aischines menes at være den første til at behandle temaet *eros* i en sokratiske dialog, men han er ikke den eneste. Som tidligere nævnt var der mange, der efter Sokrates' død gav sig i kast med at skrive sokratiske dialoger, og tilsyneladende har der været et stort marked for sådanne.¹¹³ Der er også tegn på, at de forskellige forfattere har læst hinandens værker og endda har svaret hinanden, således at der faktisk er en hel del kommunikation imellem de sokratiske dialoger, hvilket er en ret spændende tanke. Som sagt antages det normalt, at Antisthenes skrev en dialog, hvori han nedgjorde Aspasia, og at Aischines herefter besvarede den med sin *Aspasia*. Sandsynligvis som reaktion herpå kom kort efter Platons *Menexenos*, og Xenophon nævner også Aspasia i sit forfatterskab og antages at være stærkt inspireret af Aischines. Også Alkibiades-karakteren er brugt af flere forfattere; Antisthenes og Aischines har afbilledet Alkibiades, hvorefter Platon senere har afbilledet ham i *Alkibiades I* og i *Symposium*, mens Xenophon igen anses for at være stærkt inspireret af Aischines bl.a. i *Memorabilia* VI,2, hvor Sokrates og Euthydemos har en samtale, der har mange ligheder med samtalen mellem Sokrates og Alkibiades i Aischines' *Alkibiades*. Uden tvivl er der også i disse værker mange ligheder og sammenfald i temaer, struktur, personer og situationer, men det bør ikke give grund til at tale om kopiering og lån, og således er der ingen grund til at diskutere, hvilke dialoger der bygger på og afhænger af andre. Blot fordi der hos Xenophon findes forskellige træk, der sandsynligvis er inspireret af Aischines eller Platon, behøver man ikke antage, at alt, hvad han skriver, er direkte lån fra disse to forfattere, og omvendt kan man heller ikke antage, at man kan rekonstruere Aischines' *Alkibiades* på baggrund af en episode hos Xenophon, blot fordi der er visse lighedstræk.

Det er dog absolut givtigt at sammenligne de sokratiske dialoger. Selve genren er som sagt udsprunget af Sokrates selv, og bag den ligger tilsyneladende tanken om selverkendelse som en personlig proces gennem dialektikken; filosofi er en livsform, der udøves gennem samtaler, og de sokratiske dialoger er kort og godt medium herfor.¹¹⁴ Man må antage, at visse af mesterens ideer skinner igennem i efterfølgernes værker, men det er vigtigt at understrege, at de sokratiske dialoger generelt ikke sigter mod at repræsentere den historiske Sokrates. Dialogerne er som sagt fiktive og bevæger sig på grænsen mellem fantasi og virkelighed, hvilket hos Aischines kan ses især i *Aspasia* ved kronologiske uoverensstemmelser og brug af

113. Jf. kap.2

114. Gordon 1996 er en utroligt god artikel om sammenhængen mellem dialektik, dialog og personlig udvikling. Jf. Rappe 1995; Mittelstrass 1988; Grote 1888 p.110-111.

fantastiske eller mytiske karakterer som Aspasia, Lysikles og Rhodogyne. Derfor kan man umiddelbart ikke antage, at alt, hvad der siges i dialogerne af Sokrates, stammer fra Sokrates selv. Spørgsmålet om, hvor meget vi egentlig kan fastslå om den historiske Sokrates og hans meninger, er ofte diskuteret og spænder lige fra det maksimale synspunkt, hvor det, Sokrates siger i de såkaldte tidlige Platon-dialoger, er sokratiske,¹¹⁵ til det minimale synspunkt, hvor kun Platons *Apologia* (støttet af Aischines' dialoger!) repræsenterer den historiske Sokrates.¹¹⁶ Jeg hælder mest til det sidste og mener, at vi ikke kan fastslå en omfattende sokratiske doktrin, men at det dog er rimeligt at antage, at de ideer og udsagn, der er fælles og har samme indhold hos de forskellige sokratikere, stammer fra Sokrates selv. Endvidere antager jeg, at Sokrates ikke har haft en omfattende og gennemført filosofi, men snarere har haft nogle sentenser, han har gentaget, og nogle værdi-sæt, som ikke nødvendigvis var arbejdet sammen til en sammenhængende filosofi, og derfor skal man også være varsom med, hvad man forventer og leder efter. Dog virker det meget sandsynligt, at Sokrates har diskuteret og haft en holdning til *eros*; hos Aischines var *eros* et vigtigt tema, og det findes også hos andre sokratikere. Jeg vil nu kort gennemgå relevante passager af Platons *Symposion* og *Alkibiades I* samt Xenophons *Symposion* og *Memorabilia* for at finde beskrivelser af *eros*, der stemmer overens med Aischines' billede, og som således giver et indblik i den sokratiske opfattelse af *eros*.

5.1 Platon

Platon (427-347 f.kr.) er som sagt den mest kendte og mest behandlede sokratiker i dag. Han er dog ikke blot sokratiker, men udvikler i høj grad sin egen filosofi inspireret af Sokrates. Heri kan man spore sokratiske filosofi, også i henseende til det sokratiske *eros*-billede, hvor især *Symposion* og *Alkibiades I* er interessante.

5.1.1 Symposion

Symposion er nok Platons litterært bedste dialog, der har en yderst gennemtænkt og spændende struktur. Vi hører her flere forskellige talere ved et symposium komme med deres bud på en beskrivelse af guden Eros, som er synonym med kraften *eros*, og for at spore det

115. Kahn 1996 p.73-75: repræsentanter herfor er bl.a. Guthrie og Vlastos.

116. Kahn 1996 p.88-95; Döring 1984 p.27-30.

sokratiske *eros*-billede må man tage fat på den tale, Alkibiades holder, og den tale, Sokrates selv holder.

I Alkibiades' tale¹¹⁷ hører vi Alkibiades' beskrivelse af Sokrates og af den indvirkning, Sokrates har på ham. Han fortæller, hvordan Sokrates med sin ligegyldige holdning til hans fysiske skønhed gør ham forvirret og har fået ham til at føle sig slaveagtig og fuldstændig under hans kontrol.¹¹⁸ (jf. Aischines' *Alkibiades!*). Han fortæller om en episode, hvor han endda bad Sokrates om at blive hans elsker, fordi han mente, at Sokrates ville være den bedste hjælper for ham til at blive moralsk bedre.¹¹⁹ Sokrates taler også selv her om, hvilken slags kraft Alkibiades tror, han besidder:

... καί τις ἔστι ἐν ἐμοὶ δύναμις, διὸ ἦς ἂν σὸ γένοιο ἀμείνων.¹²⁰

Man fornemmer, at man er vidne til starten på selve den proces, vi ser i Aischines' *Alkibiades*; Sokrates vil med sin opførsel hjælpe Alkibiades til selverkendelse, og indtil videre er de kommet til det punkt, hvor Alkibiades føler *aporia* og vrede, men har en fornemmelse af målet med det hele (moralsk forbedring) og af, at Sokrates på en eller anden måde kan hjælpe. Sokrates svarer også Alkibiades, at de må drøfte det, og finde ud af, hvad der er bedst,¹²¹ og hentyder dermed måske til fremtidige, dialektiske samtaler. Samtidig møder vi her et omvendt forhold, idet det er Alkibiades, der i dette tilfælde bekender sin *eros* til Sokrates, og ikke Sokrates, der fortæller om sin *eros* til Alkibiades, sådan som i *Alkibiades*.

I Sokrates' tale¹²² fastslås det først, at Eros har et objekt og står i relation til noget andet.¹²³ Dernæst fortæller Sokrates, hvad han har hørt fra spåkvinden Diotima¹²⁴ om Eros; Eros er en dæmonisk mediator mellem guderne og menneskene,¹²⁵ der egentlig er en stræben efter det gode og lykken og derfor findes hos alle mennesker, eftersom alle efterstræber lykken.¹²⁶ Eros' opgave er at skabe noget og på denne måde opnå udødelighed, hvilket er ethvert levende væsens mål, og Eros kan få både mennesker og dyr til at gøre usædvanlige

117. Plat. Symp. 215a4-222b7.

118. Plat. Symp. 215a4-217a2.

119. Plat. Symp. 217a2-219b2.

120. Plat. Symp. 218e1-2: "og der findes en kraft i mig, og ved hjælp af den kan du blive bedre."

121. Plat. Symp. 219a8-b2.

122. Plat. Symp. 199c3-212c3.

123. Plat. Symp. 199c3-201c9.

124. Diotima er på mange måder en parallel til Aspasia, hvilket måske også har skabt historien om, at Sokrates har lært om erotik af Aspasia

125. Plat. Symp. 201d1-204c6.

126. Plat. Symp. 204c7-206a13.

ting.¹²⁷ Eros kommer til udtryk både i krop og i sjæl, og de, der er frugtbare i kroppen, skaber børn, mens de, der er frugtbare i sjælen, skaber visdom og *areté*, det mest udødelige.¹²⁸ Således beskrives *eros* som en stærk kraft, der har forbindelse til det guddommelige og har noget med lykke og moralsk godhed at gøre.

I forlængelse heraf forklarer Diotima, hvordan man opnår *areté* og udødelighed, og således faktisk hvordan *eros* konkret kommer til udtryk i praksis, i en af de mest kendte passager i *Symposion*: beskrivelsen af den såkaldte *eros*-stige.¹²⁹ Moravcsik og Kahn har begge gode analyser af denne passage, hvor *eros* viser sig at være et rationelt begær efter en mere og mere udviklet erkendelse af sig selv og omverdenen og giver sig udtryk i en uddannelsesproces, der først og fremmest beror på samtale og *elenchos* og ender med den absolutte erkendelse af den basale, moralske sandhed, det godes idé.¹³⁰ For Platon bliver *eros* således det forbindende led mellem den metafysiske idélære og moralpsykologien og betegner den psykiske transformation, der sker af det enkelte menneske. Vi finder altså med Eros-stigen en mere udviklet form af den protreptiske proces, der byggede på *elenchos* og dialektik, og som vi fandt hos Aischines, men hos Platon har *eros* endvidere fået en utrolig vigtig plads i forhold til det, der lægger til grund for hele hans filosofiske system, nemlig idélæren. I *Symposion* har Platon således et meget omfattende og klart formuleret *eros*-billede, men ikke desto mindre kan det underliggende sokratiske spores gennem lighederne med Aischines' *eros*-billede: *eros* er en stærk drivkraft med relation til det guddommelige, der retter sig imod moralsk forbedring, og udgangspunktet tages i relation til andre mennesker og i samtale med dem. Platon lægger dog stor vægt på at betone forbindelsen med sjælen og det udødelige, hvilket vi ikke finder hos Aischines.

5.1.2 Alkibiades I

I *Alkibiades I*¹³¹ er situationen meget lig den, vi fandt i Aischines' *Alkibiades*, idet Sokrates vil have Alkibiades til at indse sin uvidenhed, og der er absolut grund til at tro, at der en form for kommunikation imellem de to dialoger, uden at den ene dog behøver at være afhængig af den anden. Der er mange paralleller, og jeg vil koncentrere mig om dem, der har

127. Plat. Symp. 206b-208e1.

128. Plat. Symp. 208e1-212c3.

129. Plat. Symp. 209e5-212a7.

130. Kahn 1996 p.269-281; Moravcsik 1971.

131. Jeg anser Alkibiades I for at være en ægte Platon-dialog, jf. Denyer 2001 .

relation til *eros*. Først og fremmest er *Alkibiades I* i sin helhed et pragteksemplar af den dialektiske proces, hvor Sokrates gennem *elenchos* og en retorisk tale¹³² får Alkibiades til at indrømme, at han er uvidende og slaveagtig.¹³³ I løbet af dialogen kommer Sokrates også ind på det guddommelige, som han påstår har rådet ham i forhold til hans *eros* til Alkibiades, og han ved, at kun han og guden kan hjælpe Alkibiades, og har derfor ikke opgivet sin *eros* til ham.¹³⁴ Endvidere betegnes *eros* som en drivkraft i relation til et objekt, idet Sokrates siger, at Alkibiades har forelsket sig i berømmelse og folket i stedet for det, han bør være forelsket i.¹³⁵ Det, han bør være forelsket i, er at lære sig selv at kende. I forbindelse hermed møder vi, ligesom i Aischines' *Alkibiades*, begrebet *epimeleia heautou*, hvilket er Sokrates' egentlige opfordring til Alkibiades.¹³⁶ Sokrates siger derudover, at de to i fællesskab skal finde ud af at blive så gode som muligt og undersøge, hvad de skal blive gode til.¹³⁷

Også i *Alkibiades I* forbinder Platon altså *eros* med moralsk selvforbedring, selverkendelse, *epimeleia heautou*, *areté* og lykke. *Eros* vises som en drivkraft imod et objekt og som en proces, der foregår mellem to mennesker gennem samtale. Ligesom i *Symposion* lægges der i forhold til hos Aischines mere vægt på, at selverkendelse drejer sig om sjælen.¹³⁸ Muligvis har den tanke ligget under Aischines' fremstilling, men det er igen ikke sikkert, at han kunne eller ville formulere det helt klart. Der tilføjes også et politisk aspekt til *eros*-billedet, idet det er Alkibiades' politiske karriere, der er udgangspunkt for samtalen. Dette kan også have været en del af Aischines' *Alkibiades*, om end fragmenterne ikke giver noget klart indtryk heraf.¹³⁹

132. Både her, i Platons kernedialoger, i Aischines' *Alkibiades* og hos Xenophon er Sokrates med sine retoriske taler mere aktivt rådgivende, end vi ser ham i de aporetiske dialoger. Det kunne være et ægte træk ved den historiske Sokrates, som Platon blot har nedtonet i de aporetiske dialoger for at skabe nysgerrighed og vække tanker hos læseren, og for at Sokrates ikke skal fremstå som lærer (Jf. Kahn 1996 p.65-66 + 95-100; Morrison 1994).

133. Denyer 2001 p.5-8.

134. Plat. Alk. I 103a1-b2 + 104e4-106a1.

135. Plat. Alk. I 124b4-6 + 132a2-3.

136. Plat. Alk. I 127e-129b4.

137. Plat. Alk. I 124b7-d9 + 132a6-c10.

138. Plat. Alk. I 129b5-135e8.

139. Ehlers og Döring argumenterer dog for, at Aischines i *Aspasia* forbinder *eros* og politik ved *Aspasia*'s politiske virke via hetærerollen. Döring 1984 p.23; Ehlers 1966 p.79 + 91-92; Jf. Kap. 4.2.2.

5.2 Xenophon

Xenophon (ca. 430-355 f. kr.) var ikke som Aischines en del af inderkredsen omkring Sokrates, men han kendte Sokrates og modtog også selv råd af ham, og på trods af at han selv ikke var særlig filosofisk anlagt, kan der stadig spores visse træk af den sokratiske filosofi og af Sokrates' person i hans værker. Og måske netop fordi Xenophon ikke var en original, filosofisk tænker, kan han være en god repræsentant for den historiske Sokrates' filosofiske holdninger, på samme måde som Aischines. Det *eros*-billede, der findes i Xenophons *Symposium* og *Memorabilia*, har faktisk også utroligt mange ligheder med Aischines' *eros*-billede, selvom man kan fornemme, at Xenophon skriver senere end de andre sokratikere og derfor sandsynligvis har bl.a. Platons formuleringer i baghovedet. Man skal derfor være forsigtig med at læse en færdigstøbt, sokratiske teori om *eros* ind i værkerne. Thomsen tager f.eks. udsagnene i *Symposium* meget alvorligt og argumenterer for en sokratiske doktrin om en tredelt *eros*,¹⁴⁰ hvilket er at gå for vidt. Xenophon gengiver sandsynligvis ting, Sokrates faktisk har sagt, samt det, han tror, Sokrates ville sige om *eros*, hvilket må give et lidt ujævnt og usikkert billede af Sokrates' præcise meninger. Samtidig slår Thomsen ned på én formulering i *Symposium* og opfatter den som basis for hele doktrinen,¹⁴¹ og det kan være farligt, eftersom vi ingen beviser har for, at lige den formulering er kommet fra Sokrates' selv, og eftersom den formulering, selvom den så kom fra Sokrates' selv, heller ikke behøver at være den endegyldige, sokratiske teori om *eros*.

5.2.1 Symposium

Xenophons *Symposium* har motivet og diskussionen om *eros* til fælles med Platons *Symposium*, men filosofisk er indholdet ikke på samme niveau; det lader dog også til, at målet med værket er at beskrive et symposium, som det foregik, og Sokrates' person, når han befandt sig i mere muntert og festligt lag, og ikke at fremføre en filosofisk doktrin, som Platon i sit *Symposium* gjorde. Der findes dog nogle træk ved *eros* i Xenophons *Symposium*, der støtter Aischines' *eros*-billede og således peger mod den historiske Sokrates' *eros*-billede.

I begyndelsen af symposiet sker der en forandring i gæsterne, da de ser den unge, smukke Autolykos, og det siges, at gæsterne er besatte og inspirerede af *eros* som noget gud-

140. Thomsen 2001.

141. Thomsen 2001 p.148-154; Xen. Symp. VIII,10: "εικάσαις δὸ ἄν καὶ τοὺς ἔρωτας τὴν μὲν Πάνδημον τῶν σωμάτων ἐπιπέμπειν, τὴν δὲ Οὐρανίαν τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων".

dommeligt.¹⁴² Dette uddybes i Sokrates' tale,¹⁴³ hvor han siger, at Eros er en *daimon*, som bor i menneskene og endda er til stede i alle gæsterne inklusive ham selv,¹⁴⁴ og han tilføjer senere, at det er *eros*, der ansporer ham til at holde talen.¹⁴⁵ Han kommer også ind på, at *eros* er forbundet med moralsk godhed,¹⁴⁶ og pointerer i denne sammenhæng, ligesom Platon, at der er en skelnen mellem krop og sjæl.¹⁴⁷ Endvidere fortæller Sokrates, at der i et *eros*-forhold er tale om gensidige følelser mellem de to elskende, og at de gør hinanden bedre.¹⁴⁸ I forbindelse med det "at blive bedre", vises Sokrates selv som en, der kan hjælpe andre med at blive bedre igennem træning,¹⁴⁹ og han sammenligner sig selv med og opfører sig reelt som en alfons, der gør folk og bystater attraktive over for andre og fører dem sammen.¹⁵⁰ I formaningen til Kallias, hvor Sokrates i egenskab af alfons råder Kallias om forholdet til Autolykos, siger han, at Kallias i forbindelse med det "at blive bedre" bl.a. bør undersøge Themistokles' indsigt,¹⁵¹ hvilket sammenholdt med Aischines' *Alkibiades* kan tyde på, at Sokrates reelt brugte Themistokles som eksempel, når han talte om moralsk forbedring.

I Xenophons *Symposion* fremstilles *eros* ligesom hos Aischines som en kraft, der kommer fra det guddommelige og har indflydelse på menneskene, og også her er *eros* forbundet med det "at blive bedre" i moralsk forstand. Ligesom hos Platon og (måske) i Aischines' *Aspasia* vises *eros*-forholdet som et gensidigt forhold, hvor selve processen med moralsk forbedring sker, og der tales om træning i forhold til denne proces, ligesom der i Aischines' *Alkibiades* taltes om *epimeleia heautou*. Selvom Sokrates siger, at han selv altid er grebet af *eros*, er det ikke i den funktion, vi møder ham i *Symposion*. Her optræder han snarere som et symbol på *eros*, idet han kan føre folk sammen og derved sætte gang i *eros*-processen, og han siges endda at kunne føre bystater sammen, hvorved der tilføres et politisk aspekt til hans alfonseri. Hans funktion kan således sammenlignes med Aspasiass funktion i Xenophon-samtalen; ligesom *eros* i *Alkibiades* optræder de som den katalysator, der sætter gang i processen.

142. Xen. Symp. I,8-10.

143. Xen. Symp. VIII,1-41.

144. Xen. Symp. VIII,1-8.

145. Xen. Symp. VIII,24.

146. Xenophons Sokrates har et lidt andet moralsk ideal end Platons, hvilket nok skyldes indflydelse fra Xenophons eget ideal, *καλοκαγαθία*, der var mere traditionelt, klassisk attisk .

147. Xen. Symp. VIII,9-15.

148. Xen. Symp. VIII,16-27.

149. Xen. Symp. II,4-7.

150. Xen. Symp. III,10 + IV,56-64 + VIII,37-40.

151. Xen. Symp. VIII,39.

5.2.2 Memorabilia

Xenophons formål med *Memorabilia* var nok at vise, at Sokrates ikke var skyldig i at forlede unge mænd og i ikke at respektere guderne, sådan som han blev anklaget og dømt for,¹⁵² og det har måske farvet hans fremstilling af Sokrates. Stadigvæk kan vi dog finde nogle ægte sokratiske træk heri, da forsvaret af ham ikke ville forekomme troværdigt, hvis beskrivelsen af ham stred imod virkeligheden. Xenophon har i *Memorabilia* samlet en masse små episoder, der viser forskellige sider af Sokrates' personlighed, og heri kan man spore den filosofiske tankegang, som fandtes hos Aischines. Jeg vil koncentrere mig om *Mem.* IV,2, hvor vi finder en beskrivelse af, hvordan Sokrates selv udøvede *eros* til en ung mand.

Xenophon indleder bog IV med at sige, at Sokrates var gavnlig over for dem, han var sammen med, og viser også, hvordan Sokrates selv betegnede sit forhold til sine venner:

πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν...¹⁵³

Xenophon vurderer dog, at det ikke var alle, Sokrates var forelsket i:

...τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος.¹⁵⁴

Igen forbindes *eros* med moralsk godhed, og ligesom i *Symposion* og hos Platon lægges der vægt på forbindelsen med sjælen. Xenophon fortæller dernæst, at Sokrates ikke behandlede alle på samme måde,¹⁵⁵ og han kommer med et eksempel på, hvordan Sokrates opførte sig over for en ung mand, der var stolt af sin viden og uddannelse, nemlig Euthydemos.¹⁵⁶ Scenen er således lig den i *Alkibiades* og i *Alkibiades I*, om end Alkibiades tilsyneladende var stolt af sine naturlige anlæg, mens Euthydemos mener at have tilegnet sig en masse god viden. Morrison har en rigtig god analyse af hele passagen,¹⁵⁷ hvor han argumenterer for, at processen, hvor Sokrates og Euthydemos bliver gode venner, kan opdeles i syv trin, som nok i forskellig grad har været en del af Sokrates' forhold til unge mænd generelt. Om der altid har været 7 trin, når Sokrates har opbygget et forhold til en ven, kan man ikke vide, men der er bestemt nogle lighedstræk mellem de måder, Sokrates behandler henholdsvis Euthydemos og

152. Den egentligt tredelte anklage imod Sokrates findes citeret hos Diogenes Laertios: Diog. Laert. II,40.

153. Xen. Mem. IV,1,2: "Ofte sagde han, at han var forelsket i en eller anden...".

154. Xen. Mem. IV,1,2: "...han attråede dem, der i sjælen havde naturlige anlæg for arete."; Morrison 1994 p.183-184.

155. Xen. Mem. IV,1,3-5.

156. Xen. Mem. IV,2.

157. Morrison 1994 p.181-191.

Alkibiades på.¹⁵⁸ Sokrates nærmer sig først Euthydemos langsomt og vækker hans interesse i forskellige fora uden dog at henvende sig direkte til ham,¹⁵⁹ og denne del af processen ser vi ikke i fragmenterne af *Alkibiades*. Til gengæld hentydes der til den i *Alkibiades I*, hvor Sokrates siges at have fulgt efter Alkibiades igennem et stykke tid.¹⁶⁰ Dernæst taler Sokrates med Euthydemos alene og roser ham for hans litterære viden, men får igennem *elenchos* Euthydemos til at indrømme, at denne viden ikke er noget værd, og at han ikke har nogen viden, der sætter ham i stand til at føre politik.¹⁶¹ Denne del genkender vi både fra *Alkibiades*, om end vi ikke direkte hører noget om politik i fragmenterne, og fra *Alkibiades I*. Sokrates går derefter videre til at tale om maksimen 'Kend dig selv', *gnothi sauton*, og efter en ny *elenchos* går Euthydemos bort i skam og selvforagt.¹⁶² *Gnothi sauton* er en opfordring, der har forbindelse til *epimeleia heautou*, som vi mødte både i *Alkibiades* og i *Alkibiades I*, og reaktionen fra den unge mands side er i alle tre tilfælde voldsom og indebærer selverkendelse og medfølgende skam. Som afslutning på episoden fortæller Xenophon, at Euthydemos indså sin afhængighed af Sokrates i forhold til at blive bedre og derfor tilbragte meget tid sammen med ham og efterlignede ham, mens Sokrates selv holdt op med at forvirre Euthydemos og forklarede ham, hvad han burde lære.¹⁶³ Også her møder vi erkendelsen af, at Sokrates kan hjælpe ved samvær, og vi får her uddybet, hvad der sker siden hen i forholdet, hvilket ikke uddybes i *Alkibiades* og *Alkibiades I*. Der er dog også en forskel; begrebet "at være sammen med" betegnes hos Xenophon som efterligning af Sokrates og direkte undervisning og rådgivning fra hans side, og både hos Platon og hos Aischines nægter Sokrates at kunne undervise, men optræder med sine længere taler rådgivende.¹⁶⁴

Euthydemos-episoden i *Memorabilia* viser ligesom Aischines' *Alkibiades*, hvordan Sokrates udøver sin *eros*. *Eros* er også her katalysatoren for en proces, som Sokrates selv tager del i, møntet på moralsk forbedring, og den realiseres gennem samtale og *elenchos* og resulterer i selverkendelse og faktisk moralsk forbedring. Vi får dog med sikkerhed at vide, at

158. Jf. Morrison 1994 p.185n.; jeg forenkler i det følgende processen.

159. Xen. Mem. IV,2,1-7.

160. Plat. Alk. I. 103a-b + 104c7-d5.

161. Xen. Mem. IV,2,8-23.

162. Xen. Mem. IV,2,24-39.

163. Xen. Mem. IV,II,40.

164. Morrison 1994 p.191-208; han diskuterer bl.a. betydningen af "undervisning", og argumenterer for, at Sokrates med "undervisning" simpelthen mente dialektisk samtale. Jf. min diskussion i kap.4.1.3.

Euthydemus forblev ven med Sokrates, mens læsere af *Alkibiades* allerede vidste, hvordan det på trods af Sokrates' indflydelse gik Alkibiades.

6. Konklusion – sokratiske eros, sokratiske dialektik og sokratiske dialog

Aischines blev i antikken opfattet som en oprigtig repræsentant for Sokrates' person og filosofiske holdninger. Derfor er det også rimeligt at antage, at vi faktisk i Aischines' dialoger finder et loyalt billede af den sokratiske filosofi, og da Aischines' billede oveni købet stemmer overens med andre sokratikeres, må det med al sandsynlighed stamme fra Sokrates selv. Selvom de sokratiske dialoger ikke havde til formål at fremstille den historiske Sokrates, kan man ud fra lighederne sokratikerne imellem danne sig et indtryk af Sokrates' filosofi, når blot man husker på, at denne nok ikke var en omfattende og klart formuleret teori. En af de ting, Sokrates filosoferede om, var *eros*, og Aischines var sandsynligvis den første til at udbrede sig på skrift om dette emne, især i *Alkibiades* og *Aspasia*. Selvom overleveringen naturligt begrænser vores viden, får vi fra disse to dialoger et samlet indtryk af *eros* både som kraft og i praksis: 1) *eros* er en ustyrlig, voldsom og irrationel kraft, der kommer ind i mennesket fra noget guddommeligt og retter sig imod et andet menneske. Således er der to parter i et *eros*-forhold, og vi ser i *Alkibiades* et forhold, der lader til at tage udgangspunkt i kun den ene part, Sokrates, mens vi i *Aspasia* måske ser et mere gensidigt forhold. Uanset forholdets karakter giver *eros* sig dog udtryk i en drift imod "at blive og gøre bedre" og er således forbundet tæt med en moralsk forbedring, der involverer begge personer i forholdet. 2) *eros* manifesterer sig i praksis som katalysator for en proces mellem de to parter, hvor den moralske forbedring realiseres gennem dialektik og *elenchos*, og hvor der lægges vægt på selv-erkendelse. Sokrates selv møder vi både som deltager i denne proces og som udenforstående igangsætter for andre i en symbolsk erotisk funktion.

Aischines' *eros*-billede støttes af Platon og Xenophon, idet vi i deres skrifter finder mange træk, der genkendes fra Aischines. Både Platon og Xenophon formulerer deres *eros*-billeder mere klart, og til forskel fra Aischines lægger de mere vægt på skelnen mellem krop og sjæl, og begge indfører politiske aspekter i forhold til *eros*. Hvor vidt disse aspekter fandtes hos Aischines, vides ikke. Platon tager også skridtet videre og formulerer en *eros*-teori, der binder hele hans filosofi sammen, mens Xenophon hovedsageligt viser det samme billede som Aischines, idet han dog for at forsvare Sokrates lægger meget vægt på at vise, at han med sin *eros* gjorde andre bedre (i xenophontisk forstand) og var gavnlige for dem. I det hele taget virker Aischines ikke til at have en så fast formuleret filosofi som Platon og Xenophon,

og dette skyldes nok to ting: for det første kan overleveringen spille ind, og for det andet har Sokrates selv nok ikke haft en fast formuleret teori, hverken generelt eller specifikt i henseende til *eros*, hvilket afspejles hos Aischines, den loyale og oprigtige sokratiker.

Det kan dog slås fast, at *eros* var vigtig i den sokratiske filosofi som et andet udtryk for den kraft, der sætter gang i den proces og den metode, Sokrates er mest kendt for: dialektik og *elenchos*. Denne metode var et faktisk træk ved den historiske Sokrates og hviler på tanken om, at erkendelse er selverkendelse, og at undersøgelse af en selv er det vigtigste sted at starte for at blive moralsk bedre; filosofi er simpelthen en livsform, der udøves igennem dialektik. Metoden inspirerede sokratikerne til at opfinde og udvikle genren, den sokratiske dialog, der simpelthen er sokratiske dialektik på skrift og som sådan skabt til at sætte tanker i gang hos læseren uden nødvendigvis at komme med endegyldige svar. Således er genren sokratiske dialog tæt forbundet med sokratiske dialektik, som tilsyneladende oprindeligt er et udtryk for sokratiske *eros*.

Bibliografi

Tekstudgaver: (med mindre andet er nævnt, citeres der fra nedenstående)

- Fragmenter Giannantoni, Gabriele: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. vol. II, VI A.
(Angives i noterne med Giannantoni VI A + nr.)
- Diog. Laert. Marcovich, M.: *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, vol. I. (Teubner).
Leipzig 1999
- Plat. Alk. I Burnet, J.: *Platonis Opera*, II. Oxford 1901
- Plat. Symp. Burnet, J.: *Platonis Opera*, II. Oxford 1901
- Xen. Mem. Marchant, E. C.: *Xenophontis Opera Omnia*, II. Oxford 1921 (2. udg.)
- Xen. Symp. Marchant, E. C.: *Xenophontis Opera Omnia*, II. Oxford 1921 (2. udg.)

Sekundær litteratur

- Andrieu 1954 Andrieu, J.: *Le dialogue antique – structure et présentation*. 1954
- Berry 1950 Berry, Edmund G.: “The Oxyrhynchus Fragments of Aeschines of Sphettus”
i *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* vol.
LXXXL. 1950
- Brickhouse & Smith 2000
Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicolas D.: *The Philosophy of Socrates*.
2000
- Clay 1994 Clay, Diskin: “The Origins of the Socratic Dialogue” i: Waerdt, Paul A.
Vander (ed.): *The Socratic Movement*. New York 1994
- Denyer 2001 Denyer, Nicholas: *Plato – Alcibiades*. Cambridge 2001
- Dittmar 1912 Dittmar, Heinrich: *Aischines von Sphettos – Studien zur Literaturgeschichte
der Sokratiker*. Berlin 1912
- Döring 1984 Döring, Klaus: “Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage
Nach dem historischen Sokrates” i *Hermes* 112. Band. 1984
- Effe 1971 Effe, Bernd: “Platons ‘Charmides’ und der ‘Alcibiades’ des Aischines von
Sphettos” i *Hermes* 99. Band. 1971
- Ehlers 1966 Ehlers, Barbara: *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (Zete-
mata 41). 1966
- Ferguson 1970 Ferguson, John: *Socrates – A source book*. London 1970
- Field 1930 Field, G. C.: *Plato and his Contemporaries*. London 1930

- Giannantoni 1990 Giannantoni, Gabriele: *Socratis et Socraticorum Reliquiae* vol. IV. 1990
- Gordon 1996 Gordon, Jill: "Dialectic, Dialogue and Transformation of the Self" i *Philosophy and Rhetoric* vol. 29,3. 1996
- Grenfell & Hunt 1919 Grenfell, Bernard P. & Hunt, Arthur S.: *The Oxyrhynchus Papyri – Part XIII*. London 1919.
- Grote 1888 Grote, George: *Plato and the Other Companions of Socrates* vol. I. London 1888 (1. udg. 1865)
- Guthrie 1971 Guthrie, W. K. C.: *Socrates*. Cambridge 1971
- Henry 1995 Henry, Madeleine M.: *Prisoner of History*. New York 1995
- Hermann 1850 C. F. Hermann: *De Aischinis Socratici Reliquiis*. Göttingen 1850
- Humbert 1967 Humbert, Jean: *Socrate et les petits Socratiques*. Paris 1967
- Kahn 1981 Kahn, Charles H.: "Did Plato Write Socratic Dialogues?" i *Classical Quarterly* vol. XXXI (ii) (New Series). 1981
- Kahn 1994 Kahn, Charles H.: "Aeschines on Socratic Eros" i: Waerdt, Paul A. Vander (ed.): *The Socratic Movement*. New York 1994
- Kahn 1996 Kahn, Charles H.: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge 1996
- Krauss 1911 Krauss, H.: *Aischinis Socratici Reliquiae*. Leipzig 1911
- Mejer & Tortzen 2000 Mejer, Jørgen & Tortzen, Chr. Gorm: *Kend dig selv – et Platonudvalg*. København 2000.
- Mittelstrass 1988 Mittelstrass, Jürgen: "On Socratic Dialogue" i: Griswold, Charles L. Jr. (ed.): *Platonic Writings, Platonic Readings*. 1988
- Momigliano 1971 Momigliano, Arnaldo: *The Development of Greek Biography*. Cambridge, Massachusetts 1971.
- Moravcsik 1971 Moravcsik, J. M. E.: "Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the Symposium" i: Anton, John P. & Kustas, George L. (eds.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*. New York 1971
- Morrison 1994 Morrison, Donald R.: "Xenophon's Socrates as Teacher" i: Waerdt, Paul A. Vander (ed.): *The Socratic Movement*. New York 1994
- O'Connor 1994 O'Connor, David K.: "The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A reading of Xenophon's Memorabilia" i: Waerdt, Paul A. Vander (ed.): *The Socratic Movement*. New York 1994
- Rankin 1983 Rankin, H. D.: *Sophists, Socratics and Cynics*. 1983

- Ramage 1961 Ramage, Edwin: "An Early Trace of Socratic Dialogue" i *American Journal of Philology* Vol. LXXXII, 4. 1961
- Rappe 1995 Rappe, Sara L.: "Socrates and Self-Knowledge" i *Apeiron* vol. XXVIII No.1. 1995
- Stevens 1994 Stevens, John A.: "Friendship and Profit in Xenophon's Oeconomicus" i: Waerdt, Paul A. Vander (ed.): *The Socratic Movement*. New York 1994
- Taylor 1934 Taylor, A. E.: "Aeschines of Sphettus" i *Philosophical Studies*. 1934.
- Thomsen 2001 Thomsen, Ole: "Socrates and Love" i *Classica et Mediaevalia* vol. 52. København 2001
- Tortzen 1989A Tortzen, Chr. Gorm: "Aischines fra Sphettos I" i *Klassikerforeningens Meddelelser* vol.121. 1989
- Tortzen 1989B Tortzen, Chr. Gorm: "Aischines fra Sphettos II" i *Klassikerforeningens Meddelelser* vol.122. 1989
- Tortzen 1994 Tortzen, Chr. Gorm: *Xenofon – Symposium*. 1994
- Vlastos 1983 Vlastos, Gregory: "The Socratic Elenchus" & "Afterthoughts on the Socratic Elenchus" i: Annas, Julia (ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. I. 1983
- Vlastos 1991 Vlastos, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. New York 1991
- Waerdt 1994 Waerdt, Paul A. Vander: "Introduction" i: Waerdt, Paul A. Vander (ed.): *The Socratic Movement*. New York 1994

Appendix

Oversættelse af fragmenterne af dialogerne *Alkibiades* og *Aspasia* fra Giannantonis udgave. Oversættelsen er en ukommenteret arbejdsoversættelse, der er udarbejdet til at understøtte artiklen. Jeg har læst og er inspireret af den oversættelse, der er at finde i Chr. Gorm Tortzens artikel om Aischines (Klassikerforeningens Meddelelser vol. 121). Fragmenter markeret med * findes i sin helhed også i Dittmars udgave, mens fragmenter markeret med ° findes delvist i Dittmars udgave. Fragmenter, der efter al sandsynlighed er mere eller mindre taget direkte fra Aischines' tekster, er understreget (jv. Dittmars udgave).

Alkibiades (Giannantoni VI A 42-53)

° 42 [Fr.1] (Maxim. Tyr. *Philosoph.* VII 7): Alkibiades er syg. En voldsom, brændende feber driver ham rundt overalt, og han har så store problemer med sine tanker, at han er ved at blive vanvittig. Han vandrer rundt overalt fra Lykeion til Folkeforsamlingen, fra Folkeforsamlingen til havet, fra havet til Sicilien.” (cf. *ibid.* VI 6) “Alkibiades er ulykkelig, for han har overtrådt denne lov. Det var dog ikke dengang, da athenerne kaldte ham tilbage fra Sicilien, og heller ikke,

da kerukerne og Eumolpiderne forbandede ham,

og heller ikke da han var i eksil fra Attika. Det var bare småting og en ubetydelig straf, for selv da Alkibiades var i eksil, var han stadig mægtigere end dem, der var derhjemme. Han var populær, mens han under eksilet opholdt sig hos lakedaimonerne, han befæstede Dekeleia, han blev ven med Tissaphernes, og han var leder for peloponneserne. Men Alkibiades' sande straf er af langt ældre dato, under en langt ældre lov og med langt ældre dommere. Da han kom fra Lykeion, blev han både dømt af Sokrates og bandlyst af filosofien. Snart er Alkibiades på flugt, snart er han fanget. Hvilken smertefuld straf, hvilken grusom forbandelse, hvilken medlidenhedsvækkende, ustadig person! Athenerne faldt endda på knæ for ham og tog ham tilbage; men filosofi, viden og dyd forbliver utilgængelig og uigenkaldelig for dem, der én gang er flygtet. Viden kommer til en slags, mens uvidenhed kommer til en sådan.

* 43 [Fr. 2] (Demetr. *de elocut.* 205): - *Han taler om rytme og ordstop og citerer i denne forbindelse Platon og Aischines:*

... som f.eks. Platon siger: “I går gik jeg ned til Peiraius sammen med Glaukon.” ... Og Aischines siger: “Vi sad på bænkerne i Lykeion, hvor kampdommerne administrerer konkurrencen.”

* 44 [Fr. 3] (Priscian. *Institut. Grammat.* XVIII 297): Aischines siger i *Alkibiades*: “Han var uden større problemer blevet 50 år.”

* 45 [Fr. 4] (Athen. XIV 656 F): Aischines har nævnt “smågrise” i *Alkibiades* sådan: “Ligesom torvekonerne opdrætter smågrise.”

* 46 [Fr. 5] (Ael Aristid. *De quatt.* 575) Dernæst blev de ord [som også bliver sagt i Platons *Alkibiades I*] sagt til en mand [Alkibiades], der ikke blot uden besvær ville have set ned på Perikles, men som også er sådan, at Aischines siger om ham, at han med glæde ville have kritiseret selv de 12 guder. Han havde nemlig så meget arrogance i sig og mente, at ingen var noget som helst værd.

* 47 [Fr. 6] (Cicer. *tusc. disp.* III. 32, 77): Hvad skal vi sige til det? For Sokrates fik, sådan som vi har hørt, overbevist Alkibiades om, at han ikke var noget menneske overhovedet, og at der ikke var nogen som helst forskel på ham, der var født ind i en fin slægt, og en hvilken som helst havnearbejder.

(August. *de civ. Dei* XIV 8): Man fortæller også, at Alkibiades (hvis jeg husker hans navn rigtigt) selv syntes, at han var lykkelig, men under en diskussion med Sokrates begyndte at græde, da Sokrates viste ham, hvor ulykkelig han var, fordi han var uvidende. For ham var uvidenheden altså årsag til den nyttige og ønskværdige tristhed, ved hvilken mennesket sørger over, at det er til, eftersom det ikke bør være til. Stoikerne siger, at det ikke er den uvidende, men kun den kloge, der kan undgå at være trist.

48 [Fr. 7] (Papyr. Oxyr. 1608 col. I fr.1):

“- ...ville du have opført dig over for dine forældre, som Themistokles siges at have været over sine forældre?

- Ti dog stille, Sokrates! sagde han.

- Tror du, at folk nødvendigvis må have været uden forstand på musik, førend de fik forstand på

musik? Og uden forstand på heste, førend de fik forstand på heste? Mon ikke...

(ibid. fr. 4)

- ...og Apollodoros <synes> at have talt godt til forsvar for ubesindigheden.

- Men jeg, sagde han, havde aldrig troet, at Themistokles ville blive gjort arveløs af sin far. Er det måske ikke at gå alt for vidt i ubesindig dumhed i sådanne tilfælde, hvor man har rodet sig ud i den slags stridigheder og i et så voldsomt fjendskab med sine egne forældre? Selv en ung dreng kunne vel finde ud af at undgå den slags.

- Har du, Alkibiades, sagde jeg, anset det for at være så småligt at hade ens forældre, at du..."

* 49 [Fr. 8] (Ael. Aristid. *de quatt.* 575; jv. Papyr. Oxy. 1608 Col. I. fr. 5): Derfor brugte hans [*scil.* Aischines'] Sokrates ikke den samme [*scil.* fremgangsmåde]. Men hvad siger han så? "...velvidende, at han var jaloux på Themistokles." Dernæst kommer lovprisningen af Themistokles og det på rette sted, mener jeg, af to grunde: for sandhedens skyld og fordi ordene kommer i rette øjeblik for den unge mand.

* 50 [Fr. 9] (Ael. Aristid. *de quatt.* 348-9; jv. Papyr. Oxy. 1608 Col. I. frs. 5-7): Lad os nu undersøge, hvad Aischines, Sokrates' ven og Platons skolekammerat, fortæller os om Themistokles: "- Eftersom du vovede at angribe Themistokles' liv, så se nu, hvilken mand du mente var værdig til kritik. Tænk på hvor solen står op og går ned.

- Det er ikke så svært at vide sådan noget, Sokrates, sagde han

- Er det nogensinde faldet dig ind, at én eneste mand hersker over det landområde, som kaldes Asia, og som er ligeså stort som solens bane over jorden?

- Ja da, sagde han, det er storkongen.

- Ved du så, at han har ført krig både her og imod lakedaimonerne, fordi han mente, at det ville være nemmere for ham underlægge sig de andre hellenere, hvis han fik underkuet disse to bystater? Han fik gjort athenerne så bange, at de forlod deres land og flygtede til Salamis, men så valgte de Themistokles til strateg og gav ham lov til at tage sig af deres situation, sådan som han ville. For hvad end han kunne finde på til forsvar for dem, så var det athenernes største håb om redning. Themistokles blev ikke grebet af desperation under disse omstændigheder, blot fordi hellenerne var underlegne i antallet af skibe, soldater og penge, mens kongens styrker var overlegne, men han

vidste, at medmindre kongen var ham overlegen i planlægning, så ville hans store mængde af ressourcer i alle andre henseender ikke hjælpe ham det mindste. Han vidste også, at resultaterne plejede at blive bedst for dem, der blev anført af mænd, der excellerede i dyd. Og så fandt kongen ud af, at hans side stod svagest, den dag hvor han mødte en mand, der var dygtigere end ham selv. Så nemt ordnede Themistokles de styrker, der ellers var så store, at han efter at have besejret dem til søs rådede athenerne til at rive den bro ned, som kongen havde bygget. Da de ikke ville gøre det, sendte han besked til kongen om det modsatte af det, der var blevet besluttet, nemlig at han havde sagt nej, da athenerne havde foreslået at rive broen ned, fordi han ville redde kongen og hans støtter. Derfor tror ikke blot vi og de andre hellenere, at han er årsagen til Hellas' redning, men også kongen selv, som blev besejret af ham, tror, at Themistokles som det eneste menneske har reddet ham. Så meget var Themistokles ham overlegen i omtanke. Det var derfor, at kongen, da Themistokles blev sendt i eksil af bystaten, gjorde gengæld, som om han var blevet reddet, og han udstyrede ham med mange andre gaver og gav ham hele Magnesia, så at hans situation, selvom han var i eksil, faktisk var bedre end mange af de athenere, som synes at være smukke og gode, og som forblev derhjemme. Hvilken mand kunne på dette tidspunkt med rette sige om sig selv, at han havde den største magt, anden end Themistokles, som i spidsen for hellenerne havde besejret ham, der hersker over området fra solopgang til solnedgang? Og tænk så på, Alkibiades, sagde jeg, at selv for en mand af en sådan kaliber var hans viden, der ellers var så omfattende, ikke nok til at beskytte ham imod at blive vist bort eller blive vanæret af bystaten; den var mangelfuld. Hvordan tro du så, at det går med de mennesker, der er slette og ikke drager omsorg for sig selv? Er det ikke utroligt, hvis de kan have succes selv i de mindste forhold? Du skal ikke anklage mig, Alkibiades, sagde jeg, som om jeg opfører mig forkert og ufromt over for skæbnen og de guddommelige forhold, hvis jeg tilskriver ham en viden om alt det, han foretog sig, og ikke tror, at det var skæbnen, som var årsag til disse handlinger. Jeg vil nemlig langt bedre kunne bevise over for dig, at de, der mener det modsatte af mig, opfører sig ufromt, end de kan bevise det samme om mig – de som tror, at skæbnen udfolder sig på lige vilkår for både slette og gode folk, og at guderne ikke lader bedre ting ske for de smukke og gode mennesker, som jo er mere fromme.” (349) Det er altså den samme Sokrates, som taler både her og der.

° 51 [Fr. 10] (Ael Aristid. *de quatt.* 576-7): Han [Sokrates] taler ikke dårligt om Themistokles, når

denne [Alkibiades] er til stede, for at han ikke skal høre det og derved blive mere fordærvet. Han fremlægger det heller ikke som en trøst for ham, at han ikke er den eneste, der må leve sammen med uvidenhed, men at alle, som er beskæftiget med politik, er sådan. Nej, overhovedet ikke. Men han tvinger ham til “grædende at lægge sit hoved på hans knæ fuldstændigt opgivende, fordi han ikke er i nærheden af Themistokles, hvad angår evne.” Han styrkede også argumentet på endnu mere passende vis. Han sagde nemlig midt i talen, at denne mands viden, som var så stor, ikke gavnede ham, men var mangelfuld. Således kom beskyldningen om gudsbespottelse ikke frem, men det gjorde til gengæld det, der var nyttigt til at opmuntre på baggrund af disse to ting: lovprisningen og hans bemærkning om, at det ikke engang gavnede Themistokles. (577) Aischines er nok Platon underlegen i andre henseender, men lige dette emne behandlede han på eller anden måde bedre.

(Plutarch. *quom. adul. ab. am. intern.* 29 p. 69 E-F): I hvilke situationer bør en ven være alvorlig og hvornår bør han bruge en oprigtigt tone? Når enten hovedløs lyst eller vrede eller voldelig adfærd skal stoppes, eller når omstændighederne kræver, at han afskærer pengegriskheden eller står imod tåbelig magtudøvelse... Således forsøgte Sokrates at holde Alkibiades tilbage og var skyld i en ægte tåre fra Alkibiades' side, da han blev udspurgt, og Sokrates fik vendt hans hjerte.

* 52 [Fr. 11] (Cic. *Tusc. disp.* III 32, 77-8): ...Da Alkibiades var bedrøvet og grædende bønfuldt Sokrates om at lære ham dyden og fordrive sletheden – hvad skal vi sige til det, Cleanthes? Vel ikke, at der ikke var noget ondt i den sag, som gjorde Alkibiades sorgfuld? ... Men hvad så? Det, som Alkibiades græmmede sig over, opstod det ikke ud fra onder og ulykkeligheder i sjælen?

* 53 [Fr. 12] (Ael. Aristid. *de rhet.* I 61-4): Men nu vil jeg så give et andet bevis “fra den samme skole”, som Platon sagde, i stedet for en metafor. Platon bliver nok ikke vred, hvis Aischines støtter hans ord: “Hvis jeg havde troet, at jeg kunne være til gavn i kraft en eller anden faglig viden, så ville jeg kunne anklage mig selv for at være utrolig dum. Men nu var det sådan, at jeg mente, at jeg faktisk fik mulighed for det i Alkibiades' tilfælde på grund af en guddommelig tilskikkelse. Det skal man ikke undre sig over.” Du hører her en ven, der anså den samme mand for at være den viseste, som dig, og som, vil jeg tilføje, henførte sine ord til den samme mand, som du tillægger dine ord. Han siger, Platon, at man ikke skal undre sig, hvis man er i stand til at hjælpe folk, selvom man ikke har erhvervet sig en faglig viden. “For mange syge mennesker bliver raske: nogle ved en

menneskelig, faglig viden, andre ved en guddommelig tilskikkelse. De, der bliver raske ved en menneskelig, faglig viden, bliver plejet af læger, mens de, der bliver raske ved en guddommelig tilskikkelse, bliver ledt til det, der hjælper dem, af en drift. På nogle tidspunkter får de trang til at kaste op, når det vil være gavnligt for dem, og på andre tidspunkter til at gå på jagt, når de vil have godt af at røre kroppen.” (63) Ved Herakles! Hvor er det dog et udtrykkeligt og klart vidnesbyrd, som Aischines, Platons ven og skolekammerat, giver for Platon om, at de af hans argumenter, vi bragte frem lige før, er langt mere menneskelige og mere passende i forhold til guderne, end de argumenter, han har fundet på for paradoksets skyld. (64) Altså viser denne mand sig at være vidne for os, som om det blev meddelt gennem en herold, og han bekræfter Platons ord til fordel for os, næsten som om han besegler dennes vidnesbyrd.

(*ibid.* 74) Derfor, selvom jeg brugte et vidne, blev jeg tvunget til også selv at vidne for argumentet, og jeg vil nu straks vende tilbage til resten af vidnesbyrdet: “På grund af den kærlighed, jeg følte for Alkibiades, oplevede jeg præcis det samme som bacchanterne. For når bacchanterne bliver besat af guden, øser de honning og mælk op fra steder, hvor andre mennesker ikke engang kan øse vand. Jeg havde på ingen måde erhvervet mig en viden, hvorved jeg kunne undervise ham og således være ham til gavn, men alligevel troede jeg, at jeg ved at være sammen med ham kunne gøre ham bedre, fordi jeg elskede ham.” På dette punkt i dialogen stopper han, ikke med gåder eller hentydning og ikke ved at tale på samme måde som os, men som om han med vilje har lavet dialogen med et formål.

54 [Fr. 13] (Plutarch *vit. Alcib.* 4 p. 193 c) – *Oversættes ikke. Er ikke citeret af Giannantoni under Aischines og indeholder heller ikke beviseligt noget fragment af Aischines’ Alkibiades, om end denne dialog godt kan have været en af Plutarchs kilder. Stykket beskriver kærligheden mellem Alkibiades og Sokrates.*

Aspasia (Giannantoni VI A 60-72)

* 60 [Fr. 17] (Lucian. *imag.* 17): Efter denne [*scil.* hendes uddannelse] må vi skrive om hendes visdom og intelligens. Her vil vi få brug for mange eksempler, hvor af de fleste er fortidige, og en enkelt også selv er jonisk. Aischines, Sokrates’ ven, og Sokrates selv var forfatterne til og skaberne af det eksempel, og de to var de dygtigste af alle fagkyndige til at imitere, for så vidt de beskrev

med kærlighed. De beskrev denne kvinde, Aspasia fra Milet, som den olympiske [Perikles], der jo også selv var utrolig beundringsværdig, levede sammen med, og lad os fremdrage hende som et ikke ringe eksempel på intelligens. Lad os overføre al den erfaring om forholdene, al den skarphed i politiske sager, hele det vid og hele den drevenhed, hun besad, til vores billede med en præcis udmåling. Dog må vi huske på, at hun blev beskrevet på et lille lærred, mens hende her er kolossal i størrelsen.

* 61 [Fr. 18] (Athen. V 220 A-B) [*ex Herodico*]: Faktisk er de fleste af filosofterne mere anklagende end komediedigterne, f.eks. Aischines, Sokrates-disciplen ..., og i *Aspasia* kalder han Hipponikos, Kallias' søn, for en tumpe, og siger kort og godt, at joniske kvinder er løsagtige og begærlige.

* 62 [Fr. 19] (Maxim. Tyr. *philosoph.* XXXVIII 4): Mange gange har jeg hørt dig, Sokrates, slå fast, at du sætter viden højere end alt andet, og du sender de unge til snart den ene, snart den anden lærer. Du anbefaler jo også Kallias at sende sin søn hjem til milesieren Aspasia, en mand til en kvinde! Og du går jo også selv (i din alder!) i skole hos hende, selvom ikke engang hun er lærer nok for dig...

(Lucian. *de salt.* 25): Han [*scil.* Sokrates] anså det ikke for uværdigt at lære noget seriøst af Aspasia, en hetære.

* 63 [Fr. 20] (Anonym. *de mulier.* 8): Ifølge Aischines, filosoften, gjorde Rhodogyne, persernes dronning, det persiske rige til det største. Han siger, at hun var så modig og frygtindgydende i sine handlinger, at hun engang, da hun var ved at ordne hår og fik at vide, at et af folkeslagene gjorde oprør, lod fletningen hænge halvt flettet og ikke gjorde den færdig, førend hun havde undertvunget det føromtalt folkeslag. Derfor blev der også opstillet en guldstatue af hende som offergave, hvor hun har den ene halvdel af håret sat op på hovedet i en fletning og den anden halvdel hængende ned.

(Philostrat. *imag.* II 5): Rhodogyne og perserne er ved at besejre armenierne, som ikke overholdt fredsaftalen, dengang hvor det fortælles om Rhodogyne, at hun vandt kampen uden at have taget sig tid til at vente på at få sat den højre side af håret op. Ser hun ikke ud til at triumfere og være stolt

over sin sejr og bevidst om, at hun på grund af sin gerning vil blive besunget både med cithar og fløjte, hvor end der er hellenere? ... Du forekommer mig, min dreng, at have forstået hendes skønhed og at ønske at høre noget om det også. Godt, så hør efter. Hun udgyder et drikoffer for sejren over armenierne, og fremstillingen af hende er som en bedende kvinde. Hun beder om at besejre mænd, sådan som hun hidtil har gjort. På mig virker hun nemlig ikke som en, der elsker det at blive elsket. Den opsatte del af hendes hår er ordnet med en blufærdighed, der nedtoner arrogancen, mens det løse hår får hende til at virke vild og stærk.

* 64 [Fr. 21] (Plutarch. *vit. Pericl.* 24, 3-4 p. 165 B): Man siger, at hun [Aspasia fra Milet] stræbte efter at være som Thargelia, en jonerinde fra gamle dage, og derfor gik i lag med de mest indflydelsesrige mænd. Thargelia var smuk af udseende, var behagelig og dygtig af karakter, og var intim med rigtig mange hellenske mænd. Alle dem, hun var sammen med, fik hun over på perserkongens side, og gennem disse meget magtfulde og store mænd bevirkede hun, at bystaterne fik større sympati med perserne.

(Anonym. *de mulier.* 11): Thargelia fra Milet. Man siger, at hun kom til Thessalien, mens Antiochos var konge der, og giftede sig med ham. Efter hans død regerede hun i 30 år, og da perserkongen tog på krigstogt i Hellas, modtog hun ham og sendte ham væk igen uden at have mistet anseelse.

* 65 [Fr. 22] (Philostr. *epist.* LXXIII): Aspasia fra Milet siges at have skærpet Perikles' tunge på Gorgias... og Aischines fra Sokrates' omgangskreds, som du tidligere interesserede dig for, fordi han på bemærkelsesværdig vis havde en fast stil i dialogerne, holdt sig heller ikke tilbage fra at bruge gorgianske virkemidler i omtalen af Thargelia. Han siger nemlig sådan: "Thargelia fra Milet kom til Thessalien og levede sammen med thessaleren Antiochos, der var konge over alle thessalerne."

* 66 [Fr. 23] (Plutarch. *vit. Pericl.* 24,4-5 p. 165 B-C): Nogle siger, at Aspasia fik besøg af Perikles, fordi hun var klog og havde forstand på politik. Sokrates besøgte hende endda også nogle gange sammen med sine disciple, og hans venner sendte deres koner hen til hende som tilhørere, selvom hun ikke havde et pænt og ærværdigt erhverv, men underholdt unge piger som kurtisaner. Aischines

siger, at selv Lysikles, fårehandleren, fra at være en jævn og ubetydelig person kom til at blive førstemand i Athen, fordi han levede sammen med Aspasia efter Perikles' død.

(Schol. in. Plat. Menex. 235 E, VI p. 329 Herm.): Aspasia. Hun var datter af Axiochos, milesier, og Perikles' kone, og hun filosoferede sammen med Sokrates, sådan som Diodor siger i "Om gravindskrifter". Efter Perikles' død giftede hun sig med Lysikles, fårehandleren, og med ham fik hun en søn ved navn Poristes. Hun gjorde Lysikles til en utrolig skarp taler, ligesom hun også havde fået Perikles til at tale, som folket ville have det, sådan som både Aischines, sokratikeren, i dialogen "Aspasia" og Platon og Kallias i "Pedeterne" siger. Kratinos kalder hende tyran i "Cheironerne", og Eupolis kalder hende Omphale i "Philoï". I "Prospaltierne" kalder han hende Helena, og Kratinos kalder hende også Hera, måske fordi Perikles blev tiltalt som "den olympiske". Perikles fik en søn med hende udenfor ægteskabet, og det var i hans levetid Perikles døde, idet de ægtefødte børn var døde tidligere, sådan som Eupolis siger i "Demerne".

(Plat. Menex. 235 E): [Sokrates:] "Det er ikke mærkeligt, Menexenos, at jeg er i stand til at tale, eftersom jeg netop har haft en meget dygtig lærer i retorik, som faktisk har gjort mange andre gode mænd til talere, især en, der skiller sig ud fra de andre hellenere, nemlig Perikles, søn af Xanthippos."

* 67 [Fr. 24] (Plutarch. vit. Pericl. 32,1-5 p. 169 D-E): Omkring dette tidspunkt blev Aspasia anklaget for ugudelighed af komediedigteren Hermippos, som også beskyldte hende for, at hun for Perikles modtog frie kvinder, der kom med samme formål ... Men han [scil. Perikles] fik Aspasia frikendt, idet han under retssagen, ifølge Aischines, havde fældet mange tårer for hende og havde bøn-faldet dommerne.

* 68 [Fr. 25] (Dio Chrysost. orat. LV (38) 22): Sokrates brugte heller ikke sine ord eller sine eksempler på en anden måde, men... hvis han talte med Lysikles, fårehandleren, talte han om offerskåle og skind.

* 69 [Fr. 26] (Priscian. institut. grammat. XVIII 296): Aischines siger i Aspasia: "hun synes at have beundret dem, som kunne tale i retten både for sig selv og for andre."

* 70 [Fr. 27] (Cicer. *de invent.* I 31,51-53): *Inductio* er en argumentationsform, der fremtvinger accept af ting, der ikke er tvivl om, fra den person, man taler med; gennem disse tilkendegivelser får man personen til at acceptere en tvivlsom ting på grund af ligheden med de ting, som han gav sin accept. F. eks. lader Sokrates Aspasia tale med Xenophons kone og Xenophon selv hos sokratikeren Aischines:

“ - Sig mig, Xenophons kone, hvis din nabokone har flere guldsmykker, end du har, vil du så helst have hendes eller dine egne?”

- Hendes! svarede hun.

- Hvis hun så har tøj og andet kvindeligt udstyr, som er mere værd end det, du har, vil du så helst have hendes eller dit eget?”

- Helt sikkert hendes! svarede hun.

- Okay, men hvad nu hvis hun har en mand, der er bedre end ham, du har? Vil du så helst have din egen mand eller hendes?”

Her rødmede kvinden, og Aspasia begyndte en samtale med Xenophon selv.

- Xenophon, hvis din nabo har en hest, der er bedre end den, du har, vil du så helst have din egen hest eller hans?”

- Hans! sagde han.

- Og hvis han nu har et bedre stykke jord end du, hvilket stykke jord vil du så helst have?”

- Helt klart det, der er bedst! sagde han.

- Hvad så, hvis han har en kone, der er bedre end din? Vil du så helst have din egen eller hans?”

Her tav Xenophon også selv, hvorefter Aspasia sagde:

- Eftersom ingen af jer har svaret mig det eneste, jeg ville høre, vil jeg nu selv sige det, som I begge tænker. For du, kvinde, vil have den bedste mand, og du, Xenophon, vil have den allerbedste kone. Derfor, hvis I ikke kan gennemføre det at blive den bedste mand og den bedste kone i hele verden, så vil I altid i højeste grad mangle det, som I mener er det bedste [, nemlig at du er gift med den bedst mulige kone, mens hun er gift med den bedst mulige mand].”

Eftersom man her har tilkendegivet ting, der ikke er tvivl om, sker det i analogi hermed, at det, der forekommer tvivlsomt, hvis man spørger om det separat, også må anses for rigtigt på grund af selve måden, der spørges på. Sokrates brugte ofte denne måde at samtale på, fordi han ikke selv ville tilføre noget for at overbevise, men hellere ville bekræfte noget ud fra det, den udspurgte selv havde

sagt til ham – og dette måtte den udspurgte nødvendigvis acceptere på baggrund af det, han allerede selv havde godkendt.

(Quint. *inst. orat.* V 11,27-9): – *en gengivelse af Ciceros oversættelse af samtalen mellem Aspasia og Xenophons kone. Quintilian afslutter med denne kommentar:*

...Her rødmede konen og det med god grund; hun havde nemlig forkert svaret, at hun hellere ville have en andens guldsmykker end sine egne, og det er uhæderligt. Hvis hun havde svaret, at hun hellere ville have sine egne guldsmykker, sådan som de nu var, så ville hun kunne have svaret med anstændigheden i behold, at hun hellere ville have, at hendes egen mand var sådan, som den bedre mand var.

(Victorin. *in rhet.* I 31 p. 240,20-241,15): – *en kommentar til Cicero. Han skriver i det første stykke om inductio som argumentationsform og går dernæst videre til Ciceros eksempel.*

... Nu giver han så et filosofisk eksempel. Det var sokratikeren Aischines (dvs. en elev af Sokrates). Han har skrevet meget, og et vist sted lader han Sokrates gengive – for det var skik hos elever at overføre det, de selv udtænkte, til lærerne og nærmest fremstille det, som om det var opfundet af dem – Aischines lader altså Sokrates gengive, hvordan og hvorledes Aspasia talte med Xenophons kone og Xenophon selv; Xenophon og hans kone var nemlig ofte uenige. Aspasia overtalte dem derfor til at vende tilbage til at være taknemmelige. Aspasia var yderst indsigtfuld i filosofi. Hos Aischines lader Sokrates således Aspasia bruge denne *inductio*.

Herefter følger en gengivelse af samtalen mellem Aspasia, konen og Xenophon, hvor kun slutningen er en smule omformuleret i forhold til Cicero:

“For du, Xenophon, sagde hun, ønsker dig den bedste kone og du den bedste mand. Derfor, hvis du ikke bliver den bedste mand og du den allerbedste kone, det vil sige, hvis ikke I vender tilbage til taknemmelighed, så vil du altid mangle den allerbedste kone, og du den bedste mand.” Her sørgede *inductio* for, at Xenophon og hans kone ved analogi blev ført til det, som de tvivlede om, ud fra de ting, som de ikke kunne nægte, at de ønskede.

* 71 [Fr. 28] (Xenoph. *oecon.* 3,14):

- (Kritoboulos:) Siger du, Sokrates, at de, der har gode koner, selv har opdraget dem?

- (Sokrates:) Der er intet som at undersøge ting! Jeg vil også vise dig Aspasia, som vil fremstille alt dette med langt større viden end jeg.

* 72 [Fr. 29] (Xenoph. *mem.* II 6,36):

- Hvorfor, sagde Kritoboulos, siger du det til mig – som om du ikke kunne sige, hvad du vil, om mig?

- Nej, ved Zeus! Ikke efter at jeg engang hørte Aspasia; hun sagde nemlig, at de gode ægteskabsmæglere kommer med gode bud, som er sande, og derfor er de dygtige til at føre folk sammen i ægteskab. Men dem, der lyver, ville hun ikke rose, sagde hun. For folk, der er blevet bedraget, hader både hinanden og ægteskabsmægleren.