

Sofistikeret excellence: at rationalisere aretê

Svavar Hrafn Svavarsson, Islands universitet

Platons sokratiske dialoger indeholder synspunkter der er anderledes end de, der udtrykkes i de mellemste og senere dialoger. Disse synspunkter angår *aretê*, der normalt oversættes med udtrykkene *dyd* eller *excellence*. Et af disse synspunkter er, at dyd er en slags viden eller *epistêmê*, som ofte kendes ved (og nogle gange identificeres som) dygtighed eller ekspertise (*tekhnê*) i at gøre noget, d.v.s. viden til at udføre eller gøre noget. Ifølge dette synspunkt er dyd i det hele taget en intellektuel eller forstandsmæssig evne der kun tilhører fornuften og ikke deltager i de urationelle aspekter af ens mentale liv, i ens følelsesmæssige liv for at være mere præcis. Dette er kimen til det man kalder Sokrates' intellektualisme. Mange kritikere mener at dette er et mærkeligt og forkert synspunkt, dersom dyder øjensynligt har noget med følelser at gøre. Disse kritikere påstår at dette forklares ved de manifesterede tilfælde af akrasia, skrøbelighed eller viljesvaghed. Og det er årsagen til at både Platon og Aristoteles tildeler følelser en prominent rolle i deres forklaring af dyd. Stoikerne skiftede senere til det sokratiske, intellektualistiske, standpunkt, men af andre grunde. Sokrates' synspunkt, at dyd er viden, ligger bag et af de sokratiske paradokser, der nogle gange kaldes det »prudentielle« paradoks, at ingen gør noget andet end det, han ved er det bedste for ham.¹

Når Sokrates overvejer dyd i de tidligere dialoger, fremsætter han mange forskellige argumenter til støtte for sine påstande, eller rettere, deltagernes påstande i samtalerne, og disse deltagere forbindes ofte med den sofistiske bevægelse. For så vidt som Sokrates gør det, har han filosofiske grunde til sine synspunkter. Og en filosofisk analyse af dialogerne indebærer at bringe disse grunde i orden. Forudsat at jeg taler om sofisterne, vil jeg ikke tale om disse filosofiske grunde. I stedet vil jeg diskutere omgivelserne eller sammenhængen i Sokrates' filosofiske synspunkter. Ikke på en særlig generel måde, men med en bestemt påstand i tankerne.

1. Om de sokratiske paradokser, se f.eks. Gerasimos Santas, »The Socratic Paradoxes«, *Philosophical Review* 73 (1964), 147-64, og T.C. Brickhouse og N.D. Smith, »The Socratic Paradoxes«, Hugh H. Benson, *A Companion to Plato* (Oxford: Blackwell, 2006).

Dem, der mener, at sammenhæng har betydning for forståelsen af filosofiske synspunkter, hævder, at sådanne synspunkter er sjældent uafhængige af deres omgivelser; at de ikke befinder sig i et rum af ren fornuft. Og med »sammenhæng« mener de, de historiske omgivelser omkring dem, der fastholder et filosofisk synspunkt, og argumenterer for det. Tilhængerne af denne sammenhæng – de såkaldte »kontekstualister« – hævder, at det er muligt og frugtbart (faktisk nødvendigt) at give en redegørelse for årsagerne til en filosofisk opfattelse, der ikke nødvendigvis selv er filosofiske.²

Forestil jer nu Sokrates i sin sammenhæng og overvej det (paradoksale) filosofiske synspunkt, at dyd er viden. Spørg ikke kun, om de filosofiske årsager til hans synspunkt, men for årsager der ikke selv nødvendigvis bør være filosofiske. Nu vil ingen være chokeret eller overrasket over at høre den påstand, at sofisternes udgjorde en betydelig del af denne sammenhæng. Det vil heller ikke tælle som en ny idé, at Sokrates' opfattelse kan forstås dels som et svar på sofisternes forskellige standpunkter. Platon fremstiller selv mange af Sokrates' filosofiske synspunkter som svar på, hvad han opfatter som sofistiske standpunkter, og Sokrates drøfter dyd med sofisternes, eller folk, der vedrører dem, i de forskellige sokratiske dialoger.³

Jeg foreslår, at Sokrates' filosofiske synspunkt, at dyd er viden, denne intellektualistiske holdning til dyd, ikke kun er tydelig i betragtning af samtale med sofisternes, og deres forståelse af dyd, men det er i virkeligheden deres forståelse af dyd som er spiren til Sokrates' intellektualistiske standpunkt til dyd, som igen fører til ovennævnte sokratiske paradoks. Grunden er, at denne opfattelse af dyd også er intellektualistisk. På den måde kan Sokrates' intellektualisme ses med et øje på (hvad man kunne kalde) sofistisk intellektualisme.

For at forklare, hvordan sofisternes forbindes med den dyd, som Sokrates hævder at være viden, bliver vi først nød til at give en redegørelse for det græske begreb *aretê*, som har en lang, vigtig og meget interessant historie. Jeg vil kun nævne, hvad jeg anser for at være de vigtigste punkter, i henhold til den accepterede visdom. Vi begynder med

2. Den holdning er dominerende, tror jeg; se bl.a. Donald Rutherford (red.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Julia Annas, »Ancient Philosophy and the Twenty-First Century«, i Brian Leiter (red.), *The Future For Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 25-41.

3. Som Guthrie siger (1969: 450): »The Socratic paradox (as it is usually called) that virtue is knowledge bears directly on the characteristically fifth-century controversy over the method of acquiring it, whether by teaching or otherwise ... It puts Socrates squarely among his contemporaries, the great Sophists with whom he was crossing swords when Plato was unborn or an infant.« Se W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume III: The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 450.

Platon, hvis opfattelse er tæt nok på vores, og faktisk er grundlæggende for vores opfattelse. Derefter vender vi tilbage til tidligere tider, og endelig til sofisterne.

Sokrates og Platon om aretê

For Platon, er det, at være dydig, nødvendigt, og måske tilstrækkeligt, for at opnå lykke. Selv om definitionen af det lykkelige liv var lige så uklart for grækerne i Platons dage som for den moderne mand, er det dog et grundlæggende element i Platons etik, som opfattes som et ukontroversielt punkt af sund fornuft, at alle ønsker at leve et godt liv, at være lykkelige. I *Euthydemos* (278e3-279a2), spørger Sokrates »Stræber ikke alle vi Mennesker efter, at maa gaa os godt? ... selve det at spørge paa den Maade er naturligvis taabeligt, for hvem ønsker ikke, at det skal gaa ham godt? ... saa kommer vi til det næste Spørgsmaal. Naar vi nu ønsker, at det maa gaa os godt, hvorledes kan vi saa opnaa det?« Svaret på Sokrates' spørgsmål, i *Euthydemos*, er, at lykke (eller det at klare sig godt) sikres ved besiddelsen af goder. Hvad lykken viser sig at være, er helt afhængigt af goderne, hvis besiddelse forsikrer den. Og det ser ud som om der er mange forskellige og modstridende goder. Platons forslag er, at der kun er én ting, der er et ubetinget gode, og, som sådan, er det mindst nødvendigt for at opnå lykke. Og dette er at være i besiddelse af *aretê*, bogstavligt »bedst-hed«, at være dydig eller excellent.

Dette synspunkt kan virke radikalt, og efter Platon viste det sig at være det. Men på det tidspunkt ville kun få have bestridt, at det at være excellent var nødvendigt for at være lykkelig; fordi, at være excellent, i den traditionelle opfattelse, bestod i besiddelse af, hvad vi plejer at betegne som goder (faktisk tre slags goder), inklusive de forskellige sociale og fysiske goder, ud over at have den tredje type, nemlig at være retfærdig, selvbehersket, tapper og klog (eller hvad vi kalder besiddelse af dyd). Før Platon blev disse sidste typer af goder ofte beskrevet i form af hvordan man handler (tapperhed kunne være at stå fast over for fare, og de kunne variere alt efter status og køn).

De tre typer af goder blev i almindelighed ikke klart adskilt fra hinanden, i det mindste ikke i den traditionelle forståelse af Homer, og blev det kun gradvist. Især er excellence i Homer ikke nødvendigvis en del af en persons mentale liv. Det er faktisk Platon (eller Sokrates), der skærper forskellen mellem eksterne goder (sociale goder såsom rigdom og fysiske goder såsom sundhed) og de interne goder, som er oprettet af sjælens tilstand, nemlig retfærdighed, temperament, tapperhed, og visdom; ganske vist ved at omdefinere de interne goder, ikke mindst retfærdighed, driver han en kile ind mellem dem og de eksterne goder. For Platon var det at være excellent identisk med

besiddelsen af disse interne goder. Således internaliserer Platon excellence og ændrer det til det, vi betegner som dyd. I *Forsvarstalen* (29d7-30b4) lader Platon Sokrates henvende sig til den athenske jury: »synes du ikke, det er nedværdigende, at du kun interesserer dig for Penge og Anseelse og Ære og kun har Tanke for, hvordan din Formue kan blive saa stor som muligt, men ikke kærer dig en Smule om Retsindighed og Sandhed og aldrig tænker paa, hvordan din Sjæl kan blive saa god som muligt? ... Naar jeg færdes her rundt i Byens Gader og Stræder, gaar min hele Stræben jo ud paa at se at faa jer til at forstaa — baade yngre og ældre —, at I ikke maa ofre al jeres Tid og Kraft paa at udvikle og pleje Legemet eller paa at skrabe Penge sammen; det er jeres Sjæl, I skal arbejde med: den skal I prøve at faa saa god som muligt, for, som jeg plejer at sige, en god Sjæl vindes ikke ved Penge, men først ved en god Sjæl vindes Fordel af Penge og alle andre Goder for Menneskene, baade for den enkelte og for Staten.«

Homer og andre om aretê

Den traditionelle opfattelse jeg nævnte, gjorde sig gældende til den sidste del af det femte århundrede. Den hævdede, at en person, som havde *aretê*, excellence eller dyd, ikke kun var *agathos* eller god, men *aristos* eller bedst. Udtrykket *aretê* henviser således til kvaliteten af at være bedst. Den homeriske opfattelse af *aretê* var altid iøjnefaldende. Ifølge den opfattelse bør man altid søge at udmærke sig, være bedre end andre. I *Iliaden* (XI.783) formaner Peleus altid Achilleus, at være bedst (*aristeuein*), være overlegen og sejre mod andre. Bag dette ligger idéen om succes i konkurrence. Excellence består derfor i heltens prisværdige succes i krig og fred, som giver ham ære. I den forstand er Achilleus den bedste blandt Achaierne (I.240-44). Denne succes er ikke begrænset til slag eller dueller, men kan forbindes med alle mulige aktiviteter, uanset om de er udtrykt i besejrede modstandere, fysisk tapperhed, rigdom, visdom, retfærdige og modige handlinger, eller i disse aktiviteter som heltens status i almindelighed kræver.⁴

Nu er det homeriske udtryk »excellence« blevet betegnet som kompetitivt, og levner som sådan ikke meget plads til det såkaldte stille og kooperative fortrin af mådehold og retfærdighed. Men kontra det, er der faktisk nogle, der inden for det homeriske udtryk har fået øje på begge typer af excellence, retfærdighed og mådehold, selvom de

4. Se f.eks. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford: Oxford University Press, 1960), en studie som afstedkom en debat om baggrunden til græsk moralitet.

forbindes med andre former for excellence inden for en samlet, konkurrerende forståelse; Homer giver plads til sin egen form for retfærdighed og mådehold.⁵

Inden for den traditionelle opfattelse har forskere også fået øje på en anden form for vægt på de kooperative eller stille dyder, som er særligt fremtrædende i Hesiod.⁶ Inden for denne stamme af traditionen, blev de fastholdende og uselviske dyder anset nødvendige til gavn for samfundet. Det er født af tanken om, at formane folk til at kende sig selv og deres grænser, hvorefter excellence skal mindst omfatte selverkendelse og selvbeherskelse, den forsigtighed, der blev til mådehold (*sôfrosynê*).⁷

Uanset hvad man mener om sammenhængen mellem kompetitive og kooperative former for excellence, og udviklingen af disse (og de deraf følgende forsøg i Platon at forklare, hvorfor retfærdighed (eller moralitet) er en »excellence«), hvad jeg gerne vil fremhæve, er, hvis ikke en opdukken, så i det mindste en afklaring af en anden form for forskel. Dette er forskellen mellem interne og eksterne former for excellence, som er ved at være på plads i den sidste del af det femte århundrede. De traditionelle opfattelser af excellence, uanset om de er homeriske eller hesiodeiske, hvorvidt kompetitiv eller kooperativ, udtrykkes typisk i beskrivelser af handlinger og adfærd, og også i beskrivelser af social status og fysisk fremtoning, der på forskellig vis relaterer til handlinger og adfærd. I ingen af tilfældene er formerne af excellence klart internaliserede.

For at excellence kan være udtrykkelig af sjælen, bliver nogle begrebsmæssige præciseringer nødt til at have fundet sted, hvoraf den vigtigste er afgrænsningen af sjælen og selvet. Heraklit gør dette ved at identificere psyken som hjemsted for intelligens og excellence. En anden mulig indflydelse er pythagoræisk-orfisk. Når vi kommer til slutningen af det femte århundrede, synes forfattere at tage for givet at en opfattelse af psyken som hjemsted for intelligens og karakter (hvis undfangelse forudsættes af Demokrit, Platon og Aristoteles).⁸

5. Se f.eks. Douglas L. Cairns, *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

6. Se f.eks. *Værker og dage* 202-24.

7. Se Helen North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), k. 1.

8. Se André Laks, »Soul, sensation, and thought«, i A.A. Long (red.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 250-70; Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 12-19; Charles H. Kahn, »Pre-Platonic Ethics«, i Everson, S. (red.), *Companions to Ancient Thought 4: Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 27-48: 32-34. Jeg støtter mig meget til Kahns værker her.

Inden vi fortsætter med den interne-eksterne skelnen, vil jeg gerne tilføje en tredje forskel. Dette er forskellen mellem tykke og tynde moralske begreber. Tanken om et tykt moralsk begreb er interessant og nyttig. De forener, kort sagt, faktum og værdi; deres anvendelse er samtidig styret af verden og styrende for handlinger.⁹ Eksempler på sådanne begreber ville være *kujon, løgn, brutalitet, taknemmelighed*. Tynde moralske begreber, derimod, ligesom *rettighed, retfærdighed* og *gode*, anses for at karakterisere reflekterende moraliteter, moralske fællesskaber, der har udviklet en etisk teori i den forstand, at de har en meta-etik om sandheden om deres normative etik. For at citere Bernard Williams: »Den meget almindelige form for dom, der er tale om her, – en dom, der bruger et meget generelt begreb – er i det væsentlige et produkt af refleksion, og det betvivles når nogen står tilbage fra samfundets praksis, og dets brug af disse begreber, og spørger om det er den rigtige vej at gå på, om disse måder at vurdere indsatsen er gode, om den slags karakter, der er beundret er med rette beundret.«¹⁰ Min idé er, at den intime forbindelse mellem, hvad der efterhånden blev interne og eksterne former for excellence begynder at trævle med fremkomsten af moralske overvejelser, dvs. platonisk eller sokratiske refleksion, og indførelsen af tynde moralske begreber.

Nu træder Sokrates frem med sin opfattelse af excellence, eller hans kritik af ureflekteret brug af de tykke moralske begreber blandt hans samtidige.

Sokratiske vs. sofistiske aretè

Platon lader Sokrates' samtalepartnere gå ind for at forstå excellence som visse (præsværdige) adfærdsmønstre snarere end som psykologiske stadier, mens Sokrates forstår excellence som en tilstand af sjælen, et gode for sjælen; for at være præcis, han forstår excellence som viden om godt og ondt, der giver folk mulighed for gode handlinger, og dermed opnå lykke. Der er sket noget.

Hvorfor skulle Sokrates internalisere excellence på denne måde, intellektualisere det, uden at give plads til en irrationel del af sjælen i sin beretning af excellence? En af grundene til det, og som helt sikkert har stor betydning, er konteksten i Sokrates' internalisering af excellence; Sokrates reagerer på en anden form for internalisering, nemlig den sofistiske. I begge tilfælde kan vi tale om internalisering, og i begge tilfælde kan vi faktisk tale om en intellektualisering af excellence.

9. Se Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 140-45.

10. *Ibid.*, 146.

Som vi ved, blev en idé om excellence født ved demokratiseringsprocessen i Athen, forskellig fra den udtrykt i den homeriske tradition. Denne nye idé om excellence vedrører den almindelige borger i modsætning til aristokrat, og foregiver at forklare, hvordan den almindelige borger kan blive excellent, både offentligt og privat, på en måde, parallelt med heltene fra gamle dage. De arvelige rettigheder og idéen af adelen står dårligt i forbindelse med lige borgerskab. Idéen om excellence har ændret sig; borgeren kan opnå excellence ved at lære af sofisterne, der tilbyder at lære det, og den mest berømte lærer er Protagoras (se *Protagoras* 319a3-b1, 320b4-5; *Gorgias* 519c3-d1; *Hippias Maior* 282b1-e8, 283c3-5). Sofisterne var, i overensstemmelse dermed, hvis ikke foragtet, så bestemt ikke beundret, af adelen. Platon giver en redegørelse for Protagoras' opfattelse i *Protagoras*: Protagoras tilbyder at gøre sine elever bedre hver dag, og tilbyder at undervise god fornuft i husholdning og magt i offentlige sager (318e4-319a2). Han indrømmer over for Sokrates, at denne type af excellence er ikke andet end politisk ekspertise (*politikê technê*). Så diskuterer de denne excellence, om den er lærenem. Sokrates er i tvivl om det (ligesom i *Menon*), da han ikke kender nogen lærere i denne ekspertise, dvs. den ekspertise, som sofisterne tilbyder, at undervise.¹¹

Her har begrebet excellence fået en dybde: hvis excellence kan erhverves (hvis det ikke er et spørgsmål om arvelighed), kan det måske være lærvilligt, og det er præcis hvad sofisterne (Protagoras) insisterer. Faktisk tilbyder de at lære det. Så det er ikke kun blevet internaliseret (hvilket helt sikkert ikke er sofisternes arbejde alene), men det er blevet intellektualiseret. At være excellent er, at have erhvervet (lærenemme) evner (*technai*); og derfor er excellence en dygtighed, som man siger, en ekspertise i at vide hvad man skal gøre. I henhold til sofisterne, er indholdet af denne dygtighed, som vi ved, manipulation af ord, eller for at følge Gisela Striker, ekspertise i dialektik eller anti-logik.¹² Så, sofisterne internaliserer ekspertise, og de intellektualiserer den, gør den til en slags viden, men ikke den samme form for viden, som Sokrates søger, da den ikke er teoretisk på den samme måde, er ikke afhængig af viden om emnet (godt og ondt), men snarere den evne, der gør det muligt for dens besidder til at have succes, privat og offentligt.

11. Om Sokrates' tvivl, se Daniel Devereux, »Socratic Ethics and Moral Psychology«, i Gail Fine (red.), *The Oxford Handbook of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 139-64.

12. Se Gisela Striker, »Methods of sophistry«, i *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3-21: 7-11.

Der er to konsekvenser for den sofistiske undfangelse, og Sokrates reagerer på dem begge. På den ene hånd, for sofisterne, kræver ekspertise som evne ikke viden om emnet. Dette bliver skydeskive for Sokrates' kritik, især i *Gorgias*. Og på den anden, bliver det klart, at den sofistiske ekspertise ikke har gjort meget andet end at demokratisere den traditionelle homeriske opfattelse af excellence som succes. Derfor er der, ifølge Platon, lille rum for de stille, kooperative dyder blandt sofisterne; retfærdighed og selvbeherskelse er under angreb, som Platon signalerer i *Protagoras*, som vi ser i *Gorgias* (hvor Kallikles lader lykke bestå i opfyldelsen af ens begær uden hensyn til andre), og den første bog af *Republikken* (hvor Thrasymachos benægter, at retfærdighed overhoved er en excellence).

Jeg mener at Sokrates svarer sådanne sofistiske angreb på de stille former for excellence, ved at understrege dydernes enhed; vi kan ikke have én dyd og ikke en anden.¹³ Jeg agter ikke at diskutere dette svar her, og heller ikke det mere platoniske svar, der lægger vægt på, at retfærdighed består i, at hver del gør sit arbejde. Sokrates hævder, at vi bliver excellent ved at få viden om, hvordan man bruger goder, uanset hvilke disse goder kan være. Det er denne viden, der forener excellence, eller dyd. Og det er som sådan, at den sokratiske *aretê*, selvom den internaliseres og intellektualiseres ligesom sofistisk *aretê*, er helt forskellig fra den, og formår at forsvare de stille former for excellence, og hvad vi kalder moralitet, på en måde sofisterne ikke kunne gøre det.¹⁴

13. Om dydernes enhed, se f.eks. Daniel Devereux, »The Unity of the Virtues«, i Hugh H. Benson (red.), *A Companion to Plato* (Oxford: Blackwell, 2006), 325-40.

14. En længere version af disse tanker findes på islandsk. Tak til tilhørere på Platonselskabets møde i Reykjavík og til Kristian Guttesen for oversættelsen.