

Om besinning, förnuft och rationalitetens urartning

I. Besinning och självkunskap

I en av de förmodligen tidigaste platoniska dialogerna, *Charmides*, diskuteras den grekiska medborgardygden *sofrosyne*, begreppets innebörd och definition. För som vi vet, känner vi väl en sak, kan vi säga vad den är, vilket för Platon betyder ge en definition. Här, liksom för dialogen *Laches*, gäller, såsom Hans Larsson med aristotelisk efterklokhet uttrycker saken: "Vi står inför ett av de första försöken i medveten definitionskonst, och egendomligt förefaller det en, att dessa första försök gjordes just på det område där definitionen är mest vansklig och ofta omöjlig" (1913, s 14).

Liksom i *Laches* och övriga av de s k tidigare dialogerna drivs definitionsförsöken i riktning mot den av Sokrates försvarade tesen "Dygd är insikt" – också om den ännu inte stavas ut här. *Sofrosyne*, som kan översättas med självbesinning, måttfullhet, också självkontroll – är för Sokrates och Platons samtid en av gängse kardinaldygder, något som alla civiliserade och väluppfostrade medborgare känner till och förväntas uppvisa i sitt beteende. Charmides själv, såsom Platon porträtterar honom, får genom sin person och sitt uppträdande illustrera begreppet. Nu ges det likväl av Sokrates/Platon en ny, teoretisk innebörd. Det sammanställs med oraklets "Känn dej själv", och den, av alla personer i Platons galleri, som nu får försvara tesen är Kritias, Charmides äldre kusin och beskyddare och Platons egen morbror, associerad med sofisterna och ihågkommen i historien som en av de värsta och mest otyglade bland ledarna för de s k trettio tyrannerna: "Jag är (säger Kritias) tämligen på det klara med att besinning just består i detta, att känna sig själv, och jag är alldeles ense med den person, som har uppsatt inskriften i Delfi, så lydande: känn dej själv" (164 e, Lindskog, s 214).

Kritias tolkar orden som en sorts uppmaning från guden att vara

besinningsfull vilket leder Sokrates till frågan om ”vad det finns för något, som icke är besinning men som besinningen är kunskap om”? (166b, Lindskog, s 216). Om besinning är detsamma som självkunskap, och den som har självkunskap är besinningsfull, är besinning kunskap om sig själv. Andra former av kunskap har andra ting som objekt – i självkunskapen blir kunskapen själv sitt eget objekt.

Besinningen som självkunskap är den enda kunskap som är kunskap både om sig själv och om andra kunskaper, om allt man själv har kunskap om. Men då är den också, skyndar sig Sokrates att framhålla, kunskap om okunnigheten. Om man vet vad som är kunskap vet man ju också vad okunskap är. Alltså kan den besinningsfulla, och hon ensam ”känna sig själv och vara i stånd att pröva, vad hon vet och inte vet, och likaså att pröva, vad en annan vet och vad hon vet när hon vet det, liksom även, vad en annan tror sig veta utan att verkligen veta det. Ingen annan är i stånd till detta. Och däri består just besinning och självkännedom, att veta, vad man vet och vad man ej vet”. Frågan, som Platon inte dröjer med att ställa, är likväl: ”...är det möjligt för en person att veta, att han vet eller inte vet; och vidare, vad kan man ha för nytta av ett dylikt vetande, om nu ett sådant vetande är möjligt?” (167b–c, Lindskog, s 217).

Sokrates själv säger sig stå hjälplös inför detta problem – eller, får man väl tillägga, denna härva av problem. Inga andra förmågor eller sinnen (syn hörsel osv) har sig själva till objekt. För att klargöra hur kunskapen då skulle kunna ha sin egen verksamhet till objekt och om besinning faktiskt hör till detta slag av kunskap skulle man behöva, säger han, en stor man, ett geni. Själv tilltror han sig inte förmåga att kunna avgöra det: ”Jag är inte säker på att det finns en kunskap om kunskap; och även om så skulle vara, vågar jag ej anta att denna kunskap är besinning, förrän jag fått se, om den är till någon nytta eller ej” (169a–b, Lindskog, s 219). Samtalet övergår därmed till frågan om besinningens nytta, men det visar sig lika fruktlöst som diskussionen om självkunskapens möjlighet.

Att ha kunskap om sig själv – självkännedom eller besinning – skulle alltså innebära att ha kunskap om vad man vet och icke vet, eller rättare sagt, skall det visa sig, att man vet och icke-vet, likväl är detta resultat paradoxalt, såtillvida att man varken lyckats bevisa att det finns något sådant som kunskap om kunskapen själv, eller vad en sådan kunskap skulle ha för nytta. Sist, men inte minst, har man inte

heller lyckats klargöra hur det är möjligt, att kunskap kan ha okunskap som objekt, hur man kan ha kunskap om vad man inte vet, eller ens, att man inte vet.

Det är inte helt klart vad de dialektiska övningarna som Sokrates presenterar i *Charmides* har för syfte, annat än att kanske förtrolla den undersköne och begåvade *Charmides* och göra honom till Sokrates följeslagare. Skall diskussionen om besinningens och självkunskapens natur och nytta kanske ses som en förberedelse för *Statens* lära, eller som en kritisk reflexion över den? Här ger Kritias ju besinningen i bemärkelse kritisk självkunskap den roll som Sokrates ger insikten om det goda i *Staten* – den styrande dygdens roll alltså. Men eftersom dialogen slutar i en apori, och besinningens nytta, som vetskap om vad man inte vet ifrågasätts, är det möjligt att dess mål är just att peka på vad för Platon var problematiskt i Sokrates ståndpunkt – den ståndpunkt alltså, som Sokrates försvarar i *Apologin*.

Ett resultat av diskussionen kunde vara att den föreslagna definitionen på besinning visar sig för snäv. Självbesinning eller självkunskap, om det skall ha någon praktiskt nytta och betydelse – och det hör ju till dygdens begrepp att ha – kan inte vara bara en självreflekterande kunskap om kunskapen och okunskapen. Den måste ha något annat innehåll och någon vidare funktion.

Vad är det då frågan om? Självbesinning, etymologiskt, kan härledas från *saos* eller *sos* som betyder sund och *fron* (eller *fren*) som står för sinne eller tänkande. *Sofrosyne* är ett slags tankesundhet, och steget är inte långt till idén om själslig hälsa som ett slags rätt- och klartänkthet. Aristoteles själv tolkar det på ett annat sätt som en förmåga att bevara ens praktiska förstånd, klokhet eller omdömesförmåga, och han kontrasterar det mot teoretisk vishet eller kunskap.¹ Som dygd, karaktärsegenskap i aristotelisk bemärkelse innefattar det inte bara förmåga att urskilja medelvägen men också måttfullhet i betydelsen just av förmågan att hålla måttet – inte bara se det rätta i varje enskild situation men också att göra det. Redan i *Charmides* får vi en indikation på att besinning har med måttfullhet att göra eftersom det omnämns i förbifarten, också om den definitionen förkastas. Måttfullhet går hand i hand med självbehärskning och båda förutsätter

¹ Se t ex Aristotle, *Nicomachean Ethics*, NE, 1140b10–15, övers av T Irwin, Hackett Publishing Company 1985, samt översättarens förklaring s 428.

något slags insikt om vad som behärskas, ett urskiljande av var gränserna går – en bedömningsförmåga som samtidigt är en förmåga eller ståndaktighet i omsättandet av insikten i handling, i att hålla, med Hans Larssons ord, ”de rättvisa måtten och i att bevara självbehärsningen och fastheten i alla strider” (1913, s 26). Att hålla måtten för vad? De mått, får man gissa, som ens egen natur föreskriver; det är med andra ord en fråga om att inte överskrida de gränser som vår mänskliga natur och våra förmågor själva ställer – och därmed en fråga om att också förverkliga sin mänskonatur på bästa möjliga sätt. För det är ju det här som det grekiska dygdbegreppet *arete* går ut på, förträfflighet, fullkomlighet, vilket genom de olika analogier Sokrates i olika dialoger presenterar, blir liktydigt med ett slags funktionsduglighet. En fråga alltså om hur de olika verktyg eller förmågor naturen utrustat oss med används på bästa möjliga sätt.

Vi vet redan från *Apologin* att undersökningen av oss själva, vår egen natur, är livets och filosofins högsta uppgift (*Apologin* 38 a): ett liv som inte är ägnat åt att ställa granskande frågor om en själv och andra är inte värt att levas! Vi vet vidare att oraklet i Delfi som välkomnar sina besökare med uppmaningen till självkännedom (besinning som detta alltså jämföras med i *Charmides*) också skulle ha deklarerat att ingen i Grekland var mera vis än Sokrates, vilket Sokrates själv tolkade så, att vishet, den mänskliga visheten – det högsta slag av vishet människor kan komma fram till, skulle bestå i att man inte tror att man vet något när man ingenting vet (*Apologin*, 21a–23b). Han både vet att det viktigaste av alla ting är att känna sig själv och att han inte har denna kunskap, och att hans natur således föreskriver att han ägnar all sin tid åt att söka svaret på frågan, på att ”granska mig själv och andra” och samtala om vad dygd är (jfr *Charmides* 164d–167a och 171d–172a). Om dygd, *arete*, förstås som ett funktionellt begrepp, kan man ju inte veta vad det goda eller dygden för mänskans del består i om man inte vet vad hennes natur och funktion är. Enligt Sokrates/Platons allmänt teleologiska betraktelsesätt kan man ju inte veta vad ett ting är, om man inte också har kunskap om vad det är till för, vilket mål det tjänar. Men hur skall då någon, som vet att hon ingenting vet, veta vad hon är bra för?

2. Från sokratiske besinning till platonisk psykologi

Dialogen *Faidros* inleds med ytterligare en påminnelse om självkun-

skapens betydelse (229 e–230 a). Sokrates säger sig inte ha tid för att t ex försöka förstå myter eller tolka dem i rationella termer, för, säger han, han har fortfarande inte lyckats med det som oraklet i Delfi föreskriver: att känna sig själv, och han tycker att det faktiskt skulle vara löjligt att undersöka andra ting innan han har förstått det. Är han kanske t ex ett månghövdad odjur (Tyfon) eller ”ett fogligare och enklare väsen”, delaktig i en natur som är på en gång ”gudomlig och anspråkslös”? På en gång gudomlig och utan anspråk!

Tyfon beskrivs av Hesiodos som ett mytiskt odjur med hundra huvuden liknande många olika slags djur. Notera skämtet: är Sokrates som ett månghövdad tygellöst odjur eller är han ett fogligare väsen? Tygellöshet, *hybris* – ställs här mot anspråkslöshet, besinning. Notera också alternativen: är Sokrates ett – eller är han flera väsen? Den problematiska självkunskapen som kunskap om det ovetande kunskapssökande självet övergår här i en positiv teori eller hypotes om själens natur och struktur. Självkunskapen utvecklas till en lära om *psyket* och dess delar. Vi lämnar den enligt oraklet visaste av alla greker bakom oss – han som vet att han ingenting vet – och vägleds här efter av en annan Sokrates, en som tror sig veta eller som i alla fall ställer upp som språkrör för någon – en stor man, ett geni, eller kanske en gudomlig ingivelse?

I *Staten* påträffar vi samma liknelse som i *Faidros* – bilden av ett månghövdad odjur – som skall karaktärisera den oräträdiges själ (588c). De olika djuren som Tyfon är sammansatt av är i ständig strid och slagsmål med varandra. Det månghövdade odjuret representerar det som i *Staten* beskrivs som den lägsta och primitivaste av själens tre delar. Besinning, som vi får veta i *Statens* fjärde bok, består i att denna lägsta del, som i sig saknar förnuft, behärskas av den högsta förnuftiga delen, medan rättvisa består i att var och en av statens tre klasser och själens tre delar gör sitt – utan att blanda sig i de andras sysslor eller angelägenheter.

3. En liten utvikning om den rationella statens och planeringens avigsidor

Det är kanske på sin plats, som en parentes, att här påminna om sammansättningen av den lägsta klassen i Platons idealstat: dit hör hantverkare, jordbrukare, köpmän och andra yrkesmän i första rummet, de så kallade försörjarna (*Staten*, 415 a–c) men också slavarna och

hela ”den lägre stående massan av så kallade fria medborgare”, barn och kvinnor inbegripna. Kvinnorna ligger lågt i den platonska hierarkin (de är lika odugliga förebilder för väktarnas, dvs elitklassens barn, som slavarna eller fega och tarvliga karlar, se t ex *Staten* 395 c–396a). Om kvinnorna, som sakerna nu är, inte duger till förebilder för elitens barn, beror det likväl inte enligt Platon på könsskillnaden i sig. För könet utgör ju inte något hinder för att alla, inklusive de kvinnor som har de för uppgiften lämpliga anlagen, utbildas för och tar del av alla arbetsuppgifter som tillkommer de styrande. Kvinnor lika väl som jakthundarnas honor kan dresseras för samma värv som hanarna (*Staten*, 451, 456, Lindskog ss 188, 194) – de kan också läras att skälla som vakthundar (av god ras) och filosofer plägar göra på allt som är främmande och obekant, på allt som kan hota den lagenliga ordningen (jfr *Staten* 476). De kan, kort sagt, i princip vara styrande och väktare i staten på samma villkor som män. Dessa villkor betyder dock att de utbildas och lever som männen. De kvinnor däremot – det stora flertalet – som förblir i de traditionella kvinnorollerna hör hemma i den lägsta ostyriga klassen bestående av slavar och större delen av de fria medborgarna – den klass av medborgare som inte har förnuft nog att se sitt eget bästa – och som alltså inte bör lämnas att styra sig själva vilket de är oförmögna till. Rättare sagt, de har inte förnuft nog att se det goda, och vet därför inte vad som är deras eget bästa. De skall likväl kunna övertygas om att det ligger i deras eget intresse att överlåta styrandet på filosoferna – de skall gå med på att frivilligt låta sig kontrolleras av filosoferna och deras medhjälpare.

Man kan fråga hur man övertygar någon som saknar förnuft, och hur Platon tänkt sig att de som inte kan se sitt eget bästa skall förstå att deras bästa ligger i att andra styr dem och frivilligt samtycka till sin underkastelse. Man kan spekulera om de former övertygandet tar: konditionering, indoktrinering, manipulering, dressyr – piska och morot, eller korv, som för hundarna. Medlen spelar ju inte så stor roll för Platon eftersom allt detta är i deras eget och helhetens intresse. Att helheten är i högsta grad beroende av deras lydnad och tjänstvillighet är uppenbart: Vem skulle försörja och nära väktarna och filosoferna om inte ... Vem skulle förse dem med den kraft de behöver för att uppfylla sina viktiga värv....Och vem skulle förse dem med de efterlevande de behöver om inte kvinnorna? Platon kunde inte ens drömma om de moderna reproduktions- och genmanipulationstekniker som så förträffligt

skulle ha passat hans rasförädlingssyften och utopiska rationalitetsideal. Man bör inte glömma *hur* utopiskt och världsfrånvänt detta ideal är. Platon delar detta med den moderna teknokratins försvarare att han tror att det finns något objektivt sett bättre – det goda i och för sig – som kan vägleda oss och erbjuda en modell, för vars uppnående ingenting i nu rådande ordning och förhållanden (t ex familje- eller andra mellanmännsliga band och institutioner) är gott eller viktigt nog att inte offras. Dagens reformivrare aktar sig för att tala om något objektivt gott, likväl förutsätter de allmänna måttstockar på det goda i termer av abstrakta, mätbara lust- eller allmännyttobegrepp, så kallade ”goden” som planerarna kan ställa som mål för de åtgärder de ivrar för. Till skillnad från vår tids teknokrater, och det må man säga till Platons försvar, visste han likväl var gränsen mellan utopi och verklighet, liksom mellan myt och kunskap, går. Vad han beskriver i *Staten* är en hypotetisk modell, vars förverkligande förutsätter förverkligandet av en rad orealistiska villkor, om vilkas uppfyllande han inte hyste några illusioner. Ett av dem var att en del av medborgarna, elitbarnen, från tidig ålder uppfostras och utbildas till *sanna* filosofer i Platons stränga mening; det andra att dessa goda och insiktsfulla människor efter minst 30 års övervägande teoretisk utbildning blir styrande, vilket eftersom de är för goda och genom sin uppfostran helt olämpade för att slåss för makten förutsätter att de övriga frivilligt går med på att styras av dessa verklighetsfrämmande idévänner. Tala om utopi! Men låt oss återgå till den platoniska psykologin och frågan om besinningens natur.

4. Den tredelade själen

Att den lägsta, begärande delen (*epithymia*) lyder de högre, betyder att begären kontrolleras av vredesmodet (*thymos* eller *thymoides*) som i sig själv har förstånd nog att lyda den högsta och styrande förnuftiga delens (*logismos*) råd. I den tygellöses själ, liksom i den tyranniska staten, har förnuftet förlorat sin styrande ställning. Tyranniet är ju en stat där den platoniska rättvisepincipen, enligt vilken var och en gör sitt, brutits: den lägsta klassen, det månghövdade odjuret, har blivit frisläppt och har tagit kontroll över vredesmodet, väktarna, vilka ej mera lyder förnuftet, dvs de styrande som ensamma representerar ve-tandet och insikten. Förnuftet har blivit maktlöst och vredesmodet slav i begärens tjänst, som tjänar än det ena, än det andra av för tillfället härskande ombytliga och kortvariga begär och passioner. Besinning

har upphört att råda. Besinning som det definieras i *Staten* är ett slags samklang eller harmoni och kännetecknar hela staten när den är välordnad – en samstämmighet eller enighet bland styrda såväl som styrande om vem som skall härska (*Staten*, 431–432, Lindskog, ss 158–161).

Också i dialogen *Faidros* opererar Platon med ett mera sofistikerat själsbegrepp än de tidiga dialogerna. Redan i sitt första tal om den erotiska kärlekens och vänskapens respektive meriter säger Sokrates:

”Vi måste inse att envar av oss styrs av två principer som vi följer varhelst de leder: den ena är ett medfött begär till lust, det andra ett förvärvat omdöme som eftersträvar det som är bäst. Ibland är de två överens; men det finns stunder då de strider inom oss, och ibland får en av dem kontroll, ibland den andra. När nu omdömet har kontrollen och leder oss genom förnuftig överläggning till vad som är bäst, kallas detta slag av självkontroll för ’besinning’ (*sofosyne*); men när begäret tar befäl inom oss och drar oss utan att överlägga mot det lustfyllda, då kallas dess maktutövande för ’tygellöshet’ (*hybris*)” (*Faidros* 237d–238a).

Tygellöshet, *hybris*, kommer i lika många olika former som det finns begär, eller olika slag av odjur.

Platons lära om själen, såsom den utvecklas i *Staten* och *Faidros*, hör, kan man gissa, till det som traditionellt beskrivs som mellanperioden i hans filosofiska författarskap. De tidigare så kallade ”sokratiska” dialogerna, de dialoger som kan antas ge oss en mera direkt bild av Sokrates’ filosofiska verksamhet, opererar med en enklare bild av själen. Just detta faktum är en av orsakerna till att man kan anta att dessa dialoger är tidigare i relation till *Staten* och *Faidros*. Det finns rum för mycket spekulation om huruvida Platon själv i något skede omfattat vad jag här kallar den tidigare uppfattningen om själen, men det finns i alla fall skäl att anta att Sokrates själv försvarade en syn enligt vilken själen – *psyche* – är en och odelad och identifieras med det mänskliga förnuftet. Dygd, förkunnar ju Sokrates, är insikt eller kunskap: den som har kunskap om det goda är god, den som har kunskap om det som är gott och rätt gör inte det orätta eller onda. Tes som ibland går under namnet ”sokratisk insiktsdeterminism” och som förutsätter att psyket är odelat och alltigenom rationellt. Tes som också utgör grund för beskyllningen om Sokrates’ intellektualism. Sokrates skulle inte, enligt Aristoteles och andra senare kritiker, ha tagit till-

räcklig hänsyn till erfarenheten enligt vilken kunskap om det goda och det rätta ingalunda är tillräckliga villkor för att vara god och göra det rätta. Sokrates ger helt enkelt förnuftet eller intellektet för stor betydelse; den mänskliga naturen är nu en gång för alla inte alltigenom rationell eller förnuftig, och man kan inte göra synd och omoraliskt handlande till en fråga enbart om okunskap eller intellektuella misstag. Samma bild av själen som liktydig med förnuftet förekommer likväl också i dialogen *Gästabudet*. Om detta stämmer kan man också se en del av de svårigheter och paradoxer som de tidigare dialogerna slutar i som åtminstone delvis en konsekvens av denna tes, och som ett incitament för Platon själv att utarbeta en mindre paradoxal och mera nyanserad lära om det mänskliga psyket och dess funktioner. Den nya läran om själen skall också delvis lösa tidigare berörda paradox, om hur kunskap kan vara om kunskapen själv. En del av själen kan ha kunskap om de andra delarna, på samma sätt som sker med besinningens, eller självbehärskningens paradox. Sokrates frågar nämligen i *Staten*, om inte uttrycket att "vara herre över sig själv" är löjligt (430e–431a, Lindskog, s 158). Det blir mindre löjligt, om man tänker sig att "att i en och samma mänskliga själ finns en bättre och en sämre del, och när den bättre delen härskar över den sämre kallar man detta att vara herre över sig själv ... men när däremot det bättre på grund av dålig uppfostran eller dåligt sällskap dukar under det dåligas övermakt, så säger man ... om en dylik mänska att hon är slav under sig själv, och att hon är tygellös" (*Staten*, 431a–b, Lindskog, s 159).

Frågan är emellertid om den lära Platon utarbetar är så mycket bättre än den sokratiske läran om den enhetliga själen. Visserligen lämnar den rum för icke-rationella delar i själen och därmed för förklaring av viljesvaghet. Den utnyttjas också av Aristoteles i den *Nikomakiska etiken* för förklarandet av det för insiktsdeterminismens försvarare paradoxala men allombekanta fenomen att man så ofta handlar mot sitt eget bättre vetande (*NE*, VII). Men den prioriterar fortfarande intellektet eller förnuftet och "rationell" insikt på ett sätt som är mycket problematiskt. Det högsta goda för mänskan definieras ju på ett sätt som bara en filosof kan ha glädje av – det samma gäller för övrigt också Aristoteles hierarkiserande uppfattning om dygden. Det problematiska som jag ser med båda teorierna är just indelningen av själen i delar med mer eller mindre klart definierade funktioner och mål, med en klar maktfördelning och inre hierarkisk rangordning. Det

egendomliga är att medan de flesta ifrågasatt – och Aristoteles som en av de första – den strikta klassindelningen, hierarkin och arbetsfördelningsprincipen i Platons *Staten*, har de flesta likväl stillatigande godtagit di- eller trikotomiseringen med åtföljande hierarkier i Platons psykologiska teori. Och den platonska psykologin med dess motsättning mellan lägre och högre, mellan irrationella och rationella krafter eller förmågor i själen, har blivit en del av vårt intellektuella arv. Att förnuftet, *logismos*, är något slags från de andra förmågorna fristående operatör och styrkraft som representerar det odisputabelt bästa och högsta i vår natur har blivit en självklarhet som filosofer varit och fortsättningsvis ofta är de sista att ifrågasätta. Den hänger ju ihop med förhålligandet och idealiserandet av de rent intellektuella och teoretiska aktiviteter som de så gärna ägnar sig åt samt med prioriterandet av desamma på bekostnad av andra typer av mänskliga värden och verksamheter. Ett typiskt exempel är Platons/Sokrates övertagande av förlossningskonsten till ädlare syften (*Theaitetos*). Den sokratiske förlossningskonsten är så mycket bättre och ädlare än den vanliga som den syftar till framfödandet av tankefoster med delaktighet i eller åtminstone anspråk på evighet, i stället för de vanliga förgängliga mänskobarnen av kött och blod som de till sin kroppsliga inkarnation och dödlighet bundna kvinnorna finns till för att producera.

5. Förnuftets odödlighet och det bevingade tvåspannet

Den bild som Platon tecknar av den odödliga själen vars födslosmärtdor barnmorskan Sokrates vill lindra är lika bekant som den är svår att helt frigöra sig från. Så här beskriver Sokrates själens struktur i sitt andra tal – det så kallade stora talet – i *Faidros*: ”Låt oss likna själen vid ett naturligt förbund mellan ett spann (ekipage) av bevingade hästar och deras körsven. Gudarna har hästar och körsvenner som alla själva är goda och av god härstamning; medan det hos alla oss andra är rätt blandat. För det första har den styrande (*archon*) i vårt fall två hästar att styra; för det andra är den ena av hans hästar god och av ädel härkomst, medan den andra är det rakt motsatta. Det här betyder att körandet av vagnen i vårt fall ofrånkomligen är en smärtsamt svår sak” (246a–b).

Det är en väsentlig del av bilden, att själen antas vara odödlig – en evig och odödlig självrörare som är källan till sin egen och till andra tings rörelse. Själens principen för liv som för rörelse. Allt levande

har en själ men allt levande är inte evigt. Levande varelser kan vara odödliga – som gudarna – men om de är kroppsliga, är de dödliga. Allt själsligt ser efter och styr allt som saknar själ. I sitt renaste tillstånd kör de omkring i himlen och intar växlande gestalt och position alltefter ekipagets och vingarnas tillstånd. Så länge de är i perfekt form flyger de högt i full självkontroll, men när de slits ut och den bråkiga svarta hästen inte mera lyder börjar de dala nedåt tills de stöter på något kroppsligt i vilket de kan bosätta sig och inge liv och rörelse åt.

Hela detta förbund mellan kropp och själ – alltså mellan kropp och en tredelad själ – kallas för en levande varelse eller djur och skiljer sig från de rena själarna genom sin dödlighet. Vår existens som levande men dödliga kroppsvarelser är ett slags syndastraff, som drabbar de själar vars körsvan inte lyckats hålla sina hästar i schack. Till bilden hör att förarna före sitt förfall alla någon gång under sina himmelsfärder har fått, om inte skåda, så åtminstone se en glimt av det sant varande som endast de – som rent förnuftiga alltså – kan se: de ser härvid också vad rättvisan i sig, besinningen och den sanna kunskapen är. Bilden är klar: ekipaget styrs av förnuftet som ensamt har kunskap, den goda hästen representerar *thumos*, vredesmodet och passionerna – för statens del väktarna – som på grund av sin ädla börd av naturen fogar sig efter förnuftet, medan den tunga svarta hästen av okänd härstamning motsvarar de oförnuftiga begären (*Faidros* 246b–248b). Ekipaget är, som Platon understryker, i säkerhet, så länge det lyckas hålla sig i närheten och kanske till och med i kontakt med gudarna (248 c). I säkerhet från risken alltså att störta ner och anta dödlig/kroppslig form. Vad inkarnationsformerna beträffar får varje fallen själ vad den förtjänar. De som sett mest av det sant varande – de bästa av de fallna – blir vishetsälskare, filosofer alltså, medan de näst sämsta, åttonde i ordningen, blir sofisterna eller demagoger. Efter sofisterna kommer tyrannerna, och just före sofisterna, den sjunde typen av existens, hantverkarna och jordbrukarna. Kvinnor nämns inte här skilt men man får gissa att flertalet av dem hör till denna sjunde, näringsidkarnas eller försörjarnas klass. (Enligt *Timaios* 42a–c kända skapelsemyt föds alla själar först som män, men i sitt nästa liv straffas några – de som saknat besinning och levat tygellöst och omoraliskt – med att återfödas som kvinnor.) Notera likväl att alla former av mänsklig existens förutsätter att själen sett något aldrig så litet av sanningen. De själar som

faller utan att se så mycket som en skymt av sanningen blir inte människor, utan djur: ”Men en själ som aldrig har sett sanningen kan aldrig anta denna gestalt [nämligen den mänskliga]. Ty en människa måste förstå sådant som sägs i termer av former, och gå från många varseblivningar till en enhet som sammanfattas av intellektet (*logismos*)”² (*Faidros*, 249b–249c).

Det här kan ju trots allt vara en liten tröst för kvinnorna. För hur det än går med de själar som inkarneras som kvinnor under själavandringens förlopp har också de i sin egenskap av mänskossjälar något slags uppfattning om sanningen och därmed hopp om intellektuell frälsning, till slut. Men Platons kvinnliga läsare bör inte glömma att själen i sig – ekipaget som helhet eller dess *archon*? – också om det kanske i sin osinnliga form strikt talat är könlöst, likväl beskrivs som styrt av en manlig körsven och att ekipaget dras av hingstar. Den Platonska himlen är ett alltigenom manligt paradiset – och jordelivet ett syndastraff, som hindrar själen från det rena och ostörda skådandet av den sanna verkligheten, av formerna i det goda ljuset. Som nu är, är vi nämligen ”begravda i detta ting som vi drar med omkring oss och som vi kallar en kropp, instängda i den som ett ostron i sitt skal” (*Faidros*, 250c). Den ostörda, från det praktiska vardagslivet och mänskorelationer bortvända filosofen – älskaren som lyckas glömma sina älskade för det eviga ljusets skull – representerar det sant mänskliga och den mänskliga naturen när den är som bäst och mest fulländad.

Det är kraftfulla bilder Platon ger oss i *Faidros* som i andra dialoger där han med hjälp av myter och metaforer utmålar det han betraktar som den sanna verkligheten. Det finns mycket att säga om den själsdynamik som bilden med ekipaget illustrerar, och om Platons lyriska beskrivningar av den homo-erotiska kärlekens kval och fröjder, likaså om den självbesinnande måttfulla kärleken och vänskapen mellan älskaren och den älskade som skall utgöra jordelivets utan jämförelse största goda och lycka, men det måste lämnas till en annan gång. Så också frågan om vad kvinnornas roll i den homo-erotiskt inspirerade intellektuella frigörelseprocessen kan vara. Den skönhet som väcker de hetero-erotiska kvinnornas lust och nyfikenhet leder väl i bästa fall till

2 Jan Stolpe har vänligen hjälpt med översättningen här – Lindskogs översättning är missvisande. Se *Phaedrus*, övers av A. Nehamas and Paul Woodruff (1999).

ett välartat manligt foster som om det överlever sedan i sin tur får förkroppsliga möjligheten till förnuftets självförverkligande och emancipation. Som kvinnor är de instrument i en process med ädlare syften från vilka de, som dödliga könsvarer, är och förblir uteslutna.

6. Grekernas rationalitet och filosofernas förnuft

I inledningen till volymen *Rationality in Greek Thought* lyfter Michael Frede fram en fängslande och viktig fråga, som också inspirerat dessa reflektioner. Varifrån kommer filosofernas förnuftsbegrepp, och hur har det förnuftsbegrepp som filosofer idag opererar med formats? Vi, som grekerna – jag talar nu inte om filosofer, men vanliga språkanvändare – kan vara ense om att människan har en förmåga att tänka eller reflektera på saker och ting, att vi kan klura ut ett och annat, visa prov på gott och dåligt omdöme, vara förnuftiga eller låta bli att vara det. Vi är också överens om att somliga av oss är mera omdömesgilla, snabbtänkare, eller klurigare än andra, och att vi alla kan bli ”utom oss”: utom våra sinnen eller utom vårt förnuft – obehärskade eller obesinnade. Frede ger exempel ur den grekiska litteraturen på talet om *nous* – förnuft – och om ett oförskräckt förnuft, som lokaliseras av Homeros i bröstet eller hjärtat (1996, s 1).³ Frågan är om grekerna konceptualiserade förnuftet och relaterade psykiska förmågor som sinnen, begärsförmåga, emotioner till det på samma sätt som vi gör. Frågan är också om de konceptualiserade förnuftet och andra förmågor på samma sätt som de grekiska filosoferna Sokrates, Platon, Aristoteles och deras efterföljare gör. Är det rimligt att anta att de av filosoferna och den filosofiska traditionen utvecklade begreppen ens närmelsevis fångar de betydelser och distinktioner som redan existerade i den grekiska litteraturen och vardagsspråket – eller är de alltigenom filosofiska konstruktioner, gjorda för av teoretiska verksamheter fångslade tänkare för deras egna syften och intressen?

Enligt Frede är det långt ifrån självklart att grekerna, bara för att de tillskrev människan förmågan att tänka och dra slutsatser att de också postulerade en skild fakultet för att förklara dessa fenomen. Han pekar på evidens från den senare hellenistiska perioden och t ex Galenos' skrifter, som visar att de så kallade empiristerna för sin del förnekade

3 *Rationality in Greek Thought*, (ed M Frede and G Striker, Clarendon Press, Oxford, 1996), s 1.

förekomsten av något förnuft, och behandlade antagandet som ett helt överflödigt teoretiskt postulat introducerat av en handfull filosofer. Den centrala förmågan för dem var minnet och de tillskrev minnet alla de funktioner förnuftet postulerats för att förklara.

Någon empirisk evidens för den indelning av våra psykiska förmågor som baserar sig på den platonsk-aristoteliska läran om själen finns ju inte. Hur kommer det sig att man så länge tagit för givet att begären och emotionerna är mer eller mindre oförnuftiga och förnuftet själv lidelsefritt och objektivt? Att dessa representerar olika, från varandra isolerbara krafter eller förmågor i vårt psyke (så kallade konativa versus kognitiva förmågor), och att de står i en en gång för alla given inbördes rangordning till varandra? Vem som än introducerade dessa antaganden är det klart att Sokrates och Platon omfattade dem och att de identifierade själen-förnuftet med vårt sanna jag.

Frede ställer också en annan intressant fråga: hur går det med de grekiska filosofernas förnuft eller intellekt i den kristna traditionen? Samma indelning kvarstår, men en väsentlig förändring i bilden inträffar. Den platonska och aristoteliska förnuftiga själen är evig och ofödd. Dvs när den föds – inkarneras – i mänskogestalt, föds den med kunskap, och därmed också med ett naturligt begär till kunskap – till det sant goda. De kristnas själ skapas – med förnuft – men utan kunskap. De kristnas själ är född fördärvad, utan naturliga begär till det goda. Inget hopp om förbättring här på naturlig väg, utan gudomlig nåd, och den faller, som känt, lika över de som bemödar sig att vara goda som de onda. För övrigt blir hierarkin och prioriteringarna desamma.

De frågor Frede ställer är värda att begrundas idag när man spekulerar kring frågor om vad tänkande är och hur artificiell intelligens skapas. Vad det är för förmåga som vi vill och kunde skapa artificiellt? En filosofisk konstruktion – eller en empiriskt observerbar och isolerbar ”tankeförmåga”, eller något annat? Om det är, som man kan misstänka, en produkt av filosofiska konstruktioner, vilka är då de filosofiska förutsättningar på vilka den vilar? Vill vi försvara dem?

En annan fråga av långt större betydelse och vikt som inställer sig i sammanhanget har att göra med själva det liv som de förnuftiga teknokraterna och dem stödande filosoferna nu vill ta i sina egna händer och skapa. Hurudana skall de goda människor som t ex Torbjörn Tännsjö vill plädera rätt för experterna att framställa vara? I vilka avseenden är de bättre än de som föds fram naturligt, utan gentekno-

logisk översyn och utan rationell planering? Vad skall man ta sig till med de gamla vanliga mänskobarnen med sina okontrollerade gener, med de lytta och lama som ej går att fixa till, med de sexuellt eller i andra avseenden missanpassade, de alltför mycket eller alltför litet kvinnliga, eller de med otillräcklig matematisk begåvning, som får dåliga betyg i skolan? Har de filosofer som idag yrkar på att vi med våra högteknologiska knep och redskap skall börja tänka på att göra mänskligheten bättre en klar bild av vad som kan göras bättre? Har de männe i något av sina tidigare liv svävat runt med Platons själar i de sfärer där modellen för sant goda människor kan kontempleras? Eller rekommenderar de att vi sätter igång med rasförbättringen direkt, på försök och misstag, som vi gör med andra innovationer?

Vart tog den så kallade grekiska måttfullheten och självbesinningen vägen? Var och när försvann insikten om vår okunskap och felbarhet, och om vikten att skilja vetande från blind vetenskapstro och mytologi?⁴

Litteratur

ARISTOTLE, *Nichomachean Ethics*, transl. by T. Irwin, Hackett Publishing Company, 1985.

FREDE, MICHAEL and GISELA STRIKER, (eds) *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

LARSSON, HANS, *Platon och vår tid*, Gleerup, Lund 1913.

PLATO, *Complete Works*, edited by John M Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1997.

PLATO, *Phaedrus*, Translated, with Introduction & Notes by Alexander Nehamas & Paul Woodruff, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1999.

PLATON, *Samlade skrifter*, översatt av Claes Lindskog, första och tredje delen, Bokförlaget Doxa, 1985.

PLATON, *Skrifter*. Bok 1. Översättning, förord och noter av Jan Stolpe, Atlantis, Stockholm 2000.

4 Texten är en omarbetad version av fördraget "Den tredelade själen – från Sokratisck självkänedom till Platons psykologi" vid Hans Larsson samfundets årsmöte, Filosofiska institutionen, Lunds universitet den 9 februari år 2000. Jag är tacksam för de frågor som då ställdes. Speciellt vill jag tacka Jan Stolpe som vänligen läst igenom texten för råd vid översättning och transkribering av grekiska termer, samt Lorenzo Casini för kritiska kommentarer och anmärkningar.