

Lorenzo Casini

Skam och frispråkighet

En dramatisk belysning av argumenten
i Platons *Gorgias*

Skön och gudomlig, det må du veta, är förvisso den drift, som leder till argument. Men öva dig och härda dig mera, så länge du ännu är ung, genom detta, som av hopen kallas för tomt prat och förefaller onyttigt. I annat fall kommer sanningen att undfly dig.

Platon, *Parmenides* (135d)

1. DRAMA OCH ARGUMENT

Det har länge varit vanligt, i synnerhet bland analytiskt inriktade uttolkare, att betrakta argumenten i Platons dialoger som argument som Platon själv omfattar och som ger uttryck för hans läror. Han tillskriver dem huvudpersonen i dialogen, vanligtvis Sokrates, och låter denne presentera dem i dialogform för klarhetens och den dramatiska livlighetens skull. Gregory Vlastos bidrag till Platonforskningen är till exempel från början till slut färgat av denna syn och hans elev Terence Irwin har med eftertryck försvarat det ”doktrinala” sättet att ta sig an dialogerna.¹ Enligt denna syn är den dramatiska dialogen bara den form i vilken Platons läror framställs och därför inte väsentlig för varken hans filosofi eller tolkningen av dialogerna.

Mot denna ensidiga betoning av den logiska analysen av argumenten och tendensen att betrakta dialogernas dramatiska aspekter som ovidkommande eller perifera har sedan 1970-talet en läsart som anser att dialogernas karaktär av litterära dramer är essentiell för den filosofiska innebörden vuxit sig allt starkare. Enligt detta synsätt är de litterära aspekterna av central filosofisk betydelse och varje rimlig tolkning måste därför göra rättvisa inte bara åt argumenten utan också åt själva dialogformen. Man kan med andra ord inte läsa dialogerna som tesdrivande filosofiska avhandlingar eftersom drama och argument är intimt sammanflätade i dessa texter.² Med utgångspunkt i några arbeten som knyter

¹ Se till exempel Terence Irwin, *Plato's Ethics*. New York, 1995, 3–16.

² För en utmärkt presentation av denna läsart se Mats Persson, ”Mot en ny Platonbild?” i *Lychnos* (1995), 9–54.

an till denna läsart kommer jag i denna artikel att försöka belysa några aspekter av argumenten i Platons *Gorgias* utifrån faktorer som skam (*aischunê*) och frispråkighet (*parrêsia*).

2. DE APORETISKA DIALOGERNAS DIALEKTIK

I "Plato's Arguments and the Dialogue Form" (1992) har Michael Frede argumenterat för att det finns åtminstone två drag i de platonska dialogerna som formellt sett inte förbinder Platon till att omfatta de argument som där förs fram. För det första är dialogen, till skillnad från den filosofiska avhandlingen, ett skönlitterärt verk som distanserar författaren från dialogens argument och teser. För det andra bidrar dialogformen till en svårighet att avgöra huruvida den uppdyktade utfrågaren omfattar argumentet. Detta innebär att även om Platon identifierar sig helt och hållet med dialogens huvudperson förblir det oklart till vilken grad Platon själv kan ställas till svars för de argument som förs fram i dialogen. Utfrågaren har förvisso ett avgörande inflytande på samtalets riktning, det är ju han som ställer de frågor vars svar utgör premisserna och argumentet. Likväl är det uppenbart att det är den utfrågade som ger svaren. Det är med andra ord den utfrågade som har det formella ansvaret för slutsatserna. Detta resonemang är, som Frede själv medger, något hårddraget, men den har, som han också påpekar, sitt berättigande i förhållande till den traditionella uppfattningen.³

Ett misstag enligt Frede är att man betraktar dialogerna som ett exempel på en undervisande dialektik där en utfrågare som känner till det rätta förhållandet försöker leda den okunnige till att förstå det. I stället borde man uppmärksamma hur Sokratesgestalten i de aporetiska dialogerna tillämpar en elenktisk dialektik vars syfte är att leda den utfrågade, med hjälp av ett argument, till insikten om den okunskap ur vilken han gjorde vissa anspråk. Om man antar att den utfrågade hävdar något som utfrågaren måste tillbakavisa genom att ge ett argument för motsatsens sanning, och därmed bevisa att den utfrågades ursprungliga påstående var falskt, missförstås inte bara de elenktiska argumenten utan själva tanken om att dialogen slutar i en apori blir obegriplig.⁴

Till huvuddragen i den elenktiska dialektiken räknar Frede antagandet om att någon som är i en privilegierad ställning att uttala sig om

³ Michael Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form". I *Methods of Interpreting Plato and his dialogues*, James C. Klagge och Nicholas D. Smith, eds. Oxford, 1992, 204ff och 214.

⁴ Ibid, 210.

ett visst ämne inte kommer att motsäga sig vad ämnet för hans expertis beträffar. Dessutom måste den utfrågade vara uppriktig och svara i enlighet med det som han faktiskt anser vara fallet. Enligt denna form av dialektik vederläggs inte den utfrågades anspråk genom att bevisa att den motsatta ståndpunkten är riktig utan snarare genom att vederlägga dennes anspråk på kunnande och expertis. Utfrågaren visar att den utfrågade, givet hans egna uppfattningar, är bunden till en motsägelse. För detta syfte krävs det på inget sätt att utfrågaren håller premisserna, eller slutsatsen för den delen, för sanna. Det är inte hans övertygelser och expertis som är under prövning utan den utfrågades. Av detta följer att de aporetiska dialogernas argument inte är utfrågarens argument. Detta drag bidrar till att argumenten i de aporetiska dialogerna, formellt sätt, inte kan tillskrivas vare sig dialogernas Sokrates eller, med än större skäl, Platon själv.⁵

3. SKAMMENS ROLL I ARGUMENTEN I GORGIAS

I de aporetiska dialogerna begränsar sig Sokrates således till att vederlägga den utfrågades uppfattning genom att visa hans okunnighet samtidigt som han förkunnar sin egen. Dialogen *Gorgias* utgör ett intressant undantag därför att trots att Sokrates fortsätter att erkänna sin okunnighet (509a) försvarar han samtidigt med lidelse sin övertygelse om att "det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt". Enligt det traditionella betraktelsesättet borde detta försvar utgöras av ett försök att genom logisk argumentation bevisa sanningen av denna övertygelse.⁶

I opposition till denna läsning argumenterar Richard McKim i "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*" (1988) för att vad Sokrates vill visa är att han redan delar denna övertygelse med alla andra. Den sokratiska moralen är så djupt rotad i oss alla att dess riktighet är bortom argument.⁷ Sokrates strategi består därför inte i att försöka övertyga motståndaren om att "det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt" med hjälp av

⁵ Ibid, 211f.

⁶ Se till exempel Joseph Patrick Archie, "Callicles' Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*" i *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 112 (1984), 167–176; Terence Irwin, *Plato. Gorgias* (Oxford, 1979); George Klosko, "The Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*" i *Greece & Rome* 31 (1984), 126–139; Gerasimos X. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues* (London, 1979), 221–254; Gregory Vlastos, "Was Polus Refuted?" i *American Journal of Philology* 88 (1967), 454–460.

⁷ Richard McKim, "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*" i *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold Jr, ed. (New York, 1988), 36.

logisk argumentation, utan att i stället leda den som motsätter sig denna övertygelse till att inse att han eller hon innerst inne redan omfattar den.

SOKRATES Jag anser nämligen att både jag och du och de andra människorna har den uppfattningen att det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt, och ett värre ont att inte sona sitt brott än att göra det.

POLOS Och jag anser att varken jag eller någon enda annan människa har en sådan uppfattning. Men du skulle alltså hellre acceptera att lida orätt än att begå orätt?

SOKRATES Det skulle du och alla andra också. (474b)

Att analysera Sokrates argument som ett logiskt bevis i stället för en demonstration om att Polos och alla andra redan har uppfattningen om "det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt" är enligt McKim "uttryck för en ganska svårförståelig okänslighet för Platons dramatiska signaler".⁸

Det främsta vapnet i Sokrates strategi är i stället att få motståndaren att skämmas över sin ståndpunkt.⁹ Som också William H. Race noterat utgör skam något av dialogens röda tråd.¹⁰ Temat introduceras då Sokrates säger att han talar i Gorgias intresse när han frågar honom om sådant som rör retoriken, för det är nämligen så att det säkert finns bland åhörarna några som vill bli hans elever men att de kanske skäms för att fråga honom (455c–d). Att detta är ironiskt menat kommer att visa sig längre fram i dialogen då både Polos och Kallikles, som är Gorgias anhängare, anser sig inte ha någon skam. Fastän Gorgias kommer att tvingas medge att han borde undervisa sina lärjungar om skönt och skamligt är det alltså uppenbart att detta inte har skett.

Ironiskt nog är det Polos själv som erbjuder Sokrates detta vapen när han rycker in till sin lärare Gorgias försvar och beskyller Sokrates för att ha fört in samtalet på ohyfsade saker och därmed lett Gorgias till en motsägelse bara därför att han skämdes för att säga vad han tyckte. Enligt Polos var det när Gorgias "skämdes för att inte hålla med om att return har vetskap om det rätta, det sköna och det goda och att han själv kan undervisa lärjungen om dessa saker om denne inte har vetskap när han kommer", som en motsägelse kom in i det han sade (461b–c). John Cooper har argumenterat för att Polos har fel både när han anser att

⁸ Ibid, 37.

⁹ Se även E. R. Dodds, ed, *Plato: Gorgias* (Oxford, 1959), 30, not 2.

¹⁰ William H. Race, "Shame in Plato's *Gorgias*" i *The Classical Journal* 74 (1979), 197. I dialogen räknar Race mer än 75 förekomster av substantivet *aischunê*, adjektivet *aischros* och former av verbet *aischunomai*.

Gorgias gick med på detta på grund av skamkänslor och när han identifierar detta medgivande med det som ledde Gorgias till en motsägelse.¹¹ Enligt Cooper är det uppenbart att Sokrates inte kan tro att Gorgias gick med på detta på grund av skamkänslor därför att han långt tidigare uppfattade det som han anser leda Gorgias till en motsägelse (457c). Vad medgivandet som binder Gorgias till en motsägelse beträffar, så skedde det egentligen redan då han sade att rätt och orätt utgör retorikens specialområde (454b).

För att undvika en motsägelse borde Gorgias ha förnekat att return har någon vetenskap om det rätta men, som Paul Friedländer också påpekat, så förenar Gorgias retorikens makt med en traditionell moral och är med andra ord inte beredd att ta ett sådant steg.¹² Det är alltså inget fel på Gorgias skamkänsla. När Sokrates till exempel vid ett tillfälle är beredd att avbryta samtalet svarar han med att säga att det skulle vara en skam för honom om han inte ställde upp sedan han själv utfäst sig att svara på alla sorters frågor (458d–e). När Sokrates pressar honom går han med på att det är nödvändigt att ha kunskap när det gäller rätt och orätt. Return vet vad det rätta är, alltså är return rättvis, och den rättvise handlar rättvist och kommer aldrig att vilja handla orätt (460a–c). Att Gorgias till sist tvingas säga emot sig själv beror alltså på att han håller fast vid traditionella värderingar. Polos, som är yngre och inte känner sig lika bunden till traditionen (461c), är däremot beredd att ge upp kravet på att retoriken kräver kunskap om rätt och orätt. Polos skäms med andra ord inte för att säga det som han tror Gorgias skämdes för att medge, nämligen att han inte lär ut vad det rätta är. Vad som är rätt eller orätt är för Polos likgiltigt då han anser att man kan, som i Archelaos fall, vara lycklig utan att vara rättfärdig.

Polos tvingas emellertid att ge sig inför de skamliga konsekvenserna av hans tes om att ”det är skamligare att lida orätt än att begå orätt”.¹³ Detta föranleder Kallikles att blanda sig in i samtalet. Han påminner om hur Polos ansåg att Gorgias gick med på en av Sokrates frågor bara därför att han blev skamsen och hävdar att Polos nu råkat ut för samma sak.

¹¹ John Cooper, ”Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*” i Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton, 1999), 47. Härmed riktar Cooper också kritik mot Charles Kahns läsning, som i Polos invändning ser ”Platons egen signal till oss för hur den första vederläggningen bör förstås”. Se Charles H. Kahn, ”Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*” i *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 79.

¹² Paul Friedländer, *Plato. The Dialogues, First Period* (New York, 1964), 250.

¹³ För en detaljerad genomgång av Sokrates argument mot Polos se McKim, 43–48.

Att Polos till slut höll med om att ”det är skamligare att göra orätt än att lida orätt” beror enligt honom bara på att han skämdes för att säga vad han tänkte (482c–e). Kallikles karakteriserar skam som en onaturlig känsla som bestäms av den konventionella moralen och då natur och konvention är varandras motsatser tvingas man enligt honom att säga emot sig själv då man inte vågar säga vad man tänker (482e–483a). Enligt McKims läsning är Sokrates ståndpunkt den motsatta: vår känsla av skam inför lasten är ett tecken på att vi innerst inne föredrar dygden.¹⁴ Det Kallikles pekar ut som våra naturliga övertygelser är ingenting annat än värderingar som tvingats på oss utifrån, till exempel genom retorikens korrumpierande inflytande på vår uppfostran, och enligt Sokrates har Kallikles ”fått vad många athenare skulle kalla en rejäl uppfostran” (487b). När Kallikles därför påstår att det man skäms för att säga är vad man verkligen tänker menar Sokrates i stället att det man skäms för att säga är det som man faktiskt anser är falskt.

4. FRISPRÅKIGHETENS ROLL I ARGUMENTEN I GORGIAS

Det kan här vara på sin plats att påminna oss om det som Frede pekat ut som en av den elenktiska dialektikens huvuddrag, nämligen kravet att den utfrågade är uppriktig och svarar ärligt. Sokrates understryker gång på gång att samtalets syfte inte är att försöka besegra varandra, i vilket fall det skulle vara berättigat att försöka undvika vederläggning genom att inte vara uppriktig, utan att nå klarhet.

Efter Kallikles inledande utgjutelse svarar Sokrates med att berömma honom för tre egenskaper: kunskap, välvilja och frispråkighet (487a). ”Det är flott att du lägger fram din uppfattning så frimodigt, Kallikles. Nu säger du ju alldeles klart vad andra tänker men inte vågar säga” (492d). Förvånande nog har många kommentatorer missat den uppenbara ironin i dessa lovord. I ”The Refutation of Callicles in Plato’s *Gorgias*” (1984) skriver till exempel George Klosko att ”enligt Sokrates uttrycker Kallikles uttalanden om begär vad resten av världen också tänker men inte är villig att säga” och han tillägger att ”till skillnad från *Gorgias* och Polos, som inte är villiga att erkänna de fullständiga konsekvenserna av sina åsikter och därför gör sig skyldiga till motsägelser på grund av skamkänslor, känner inte Kallikles någon skam. Han är villig att säga vad andra tänker men inte vågar erkänna”.¹⁵

¹⁴ Ibid, 39.

¹⁵ Klosko, 133 och 136. Se även Dodds, 14; Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue* (Cambridge, 1996), 136; R. B. Rutherford, *The Art of Plato* (London, 1995), 150 och 168ff.

Enligt McKim däremot är Platons skildring av Kallikles ett extremt exempel på hur man bryter mot den elenktiska princip som kräver den utfrågades uppriktighet.¹⁶ Trots att Kallikles berömmar sig för sin frispråkighet (491e) visar Sokrates utfrågning att han är minst lika skamsen över sina teser som Polos ansåg att Gorgias var och som Kallikles menar Polos själv varit, till skillnad från dem är han emellertid inte lika uppriktig på grund av sin rädsla att förlora argumentationen. Den extrema karakteriseringen av Kallikles är särskilt viktig i det att om Sokrates kan visa att till och med han innerst inne anser att "det är både skamligare och ondare att göra orätt än att lida orätt" så borde detta gälla för alla. Kallikles liknas vid "en av dessa stenar som man proberar guld med" därför att enighet mellan Sokrates och Kallikles skulle verkligen innebära att man nått fram till slutlig sanning (486d–487e).

Sokrates strategi blir härmed att försöka pressa Kallikles till uppriktighet genom att ta upp allt skamligare konsekvenser av hans hedonistiska tes om att "den som ska leva rätt måste låta sina egna begär bli så stora som möjligt och inte tygla dem" (491e–492a). "Utmärkt, bäste Kallikles! Fortsätt bara som du har börjat och låt dig inte generas. Men det är klart att inte heller jag tänker låta mig generas" (494c). Om Kallikles var uppriktig skulle han, i stället för att anklaga Sokrates för att vara en publikfriande folktalare, naturligtvis förneka att den människa som har utslag som kliar och kan kliar sig precis hur mycket som helst också lever ett lyckligt liv om hon hela tiden kliar sig (494c–d). Med oförminskad ironi medger Sokrates att det var så han gjorde Polos och Gorgias skamsna men att detta inte kommer att hända Kallikles. Då svarar Kallikles med att påstå att den som kliar sig lever ett lyckligt liv. Därmed tvingas Sokrates att ta upp en ännu skamligare konsekvens och frågar Kallikles om han vågar påstå att glädjegossarna är lyckliga om de bara får hur mycket som helst av just det som de begär (494e). "Skäms du inte att föra in samtalet på sådana saker, Sokrates?" utbrister Kallikles och försöker undvika att svara. Han går till sist med på att det behagliga och det goda är samma sak eftersom hans resonemang annars skulle bli motsägande (495a).

Enligt McKim är detta lika med att erkänna att han inte längre kan hålla fast vid sin tes på allvar. Sokrates påpekar ånyo att om han inte är uppriktig så kan inte undersökningen lyckas och ber honom tänka efter. För om det är gott att njuta till varje pris så är de skamliga saker Sokrates tagit upp visst relevanta. Kallikles svarar att detta är bara vad Sokrates tror men hans tidigare utbrott är enligt McKim bevis nog för att han själv också tycker att de är skamliga.¹⁷ Även R. B. Rutherford, trots att

¹⁶ McKim, 40f.

¹⁷ Ibid, 42.

han helt och hållet missar den uppenbara ironin när Sokrates lovordar Kallikles för sin vänlighet och frispråkighet, påpekar att Kallikles ”olust vid exemplet om glädjegossarna visar att han inte är en konsekvent amoralisk hedonist, och att han, vilka hans avsikter än är, inte har – och kanske, i Platons ögon, *inte kan* – göra sig fri från den konventionella moralen”.¹⁸

5. PLATON OCH DIALOGERNA

I Platons *Gorgias* försvarar alltså Sokrates sin övertygelse om att ”det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt” genom att försöka visa att den som motsätter sig denna övertygelse lever i dissonans med sig själv eftersom han innerst inne redan omfattar den (482b). Sokrates strategi är att tvinga Polos och Kallikles att konfronteras med inkonsekvensen av sin position genom att påverka deras skamkänsla. Men vad innebär detta om Platon i dialogerna aldrig talar i egen person och ingen av karaktärerna kan utan vidare antas representera hans ståndpunkt? Denna svårighet för oss tillbaka till frågan om hur vi bör närma oss Platons dialoger.

I *Sjunde brevet* säger Platon att han inte skrivit eller kommer att skriva någon filosofi då den inte kan framställas på samma sätt som andra vetenskaper (341c). När det kommer an på att uttala sig och ge svar beträffande det sant varande har den som vill vederlägga övertaget, eftersom den som lägger fram sin uppfattning om detta, vare sig muntligt eller i skrift, kommer alltid att framstå som okunnig (343d). I ”Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*” (1988) påpekar Kenneth Sayre att detta, om det tas på allvar, ger oss en djupare förståelse för de tidiga dialogernas aporetiska karaktär. När Sokrates väl undanröjt den utfrågades missriktade övertygelser vore det nämligen fel av honom att försöka förmedla sanningen. Samma förhållande råder mellan Platon och läsaren: fastän språket mycket väl kan fungera för att avlägsna missförstånd är det inte det rätta medlet för att uttrycka filosofisk insikt.¹⁹

Denna insikt sägs i *Sjunde brevet* springa ”plötsligt fram i själen på grund av långvarigt sysslande med själva saken och livsgemenskap med den, liksom en eld som tändes av en flygande gnista, och det ger nu näring åt sig självt” (341c–d). Denna insiktens gnista kan alltså inte artikuleras språkligt enligt Platon utan kommer i stället som resultatet av mödosamt arbete och

¹⁸ Rutherford, 170. Se även Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, 136.

¹⁹ Kenneth M. Sayre, ”Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*” i *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold Jr, ed. New York, 1988, 103.

upprepade samtal med en lärare. Den filosofiska undervisningens mål blir därmed att försöka framkalla detta tillstånd hos eleven. Ett avgörande steg i denna riktning är att avlägsna felaktiga övertygelser och Sokrates elenktiska dialektik utgör ett utmärkt sätt att uppnå detta. Som Sayre uttrycker det: "Vad dialogerna *kan* göra [...] är att vägleda den begåvade eleven genom en undersökning som kan leda till förståelse så som Platon förstod den. För enligt honom är filosofins höjdpunkt ett tillstånd hos själen, som kan gynnas genom språket men aldrig formuleras diskursivt."²⁰

Det tycks alltså som om Platon ansåg att det var omöjligt att utifrån erfarenhet och expertis tala med anspråk på filosofisk sanning om ett visst ämne utan att hamna i knipa. Alla som underkastas Sokrates prövning ser till exempel ut att misslyckas. "Jag säger som jag alltid brukar säga: jag vet inte hur det ligger till med det här, men ingen som jag har träffat intill denna dag har kunnat påstå något annat utan att göra sig löjlig" (509a). Anledningen till detta är enligt Frede det faktum att för varje proposition angående ett visst ämne måste man också veta vilka andra propositioner som är logiskt relaterade till den. Detta vore svårt nog i de flesta ämnen men är kanske ännu svårare i de frågor som intresserar Sokrates och Platon. Våra övertygelser om till exempel dygd eller rättvisa bidrar nämligen till att forma oss själva och samhället vi lever i. Att överge missriktade eller felaktiga övertygelser i sådana frågor skulle innebära att förändra våra liv.²¹ Sokrates påminner således Polos om att "det som vi tvistar om är verkligen inte någon obetydlighet, utan kanske det som är mest hedervärt att veta och skamligt att inte veta" (472c). Deras samtal gäller med andra ord frågan om på vilket sätt man bör leva (500c).

Fredes slutsats är att dialogformen erbjöd Platon en väg ut ur detta problem. I stället för att skriva tesdrivande filosofiska avhandlingar kunde ståndpunkter och argument som kräver närmare granskning lyftas fram.²² Härmed prövas läsaren på samma sätt som Sokrates prövar sina motståndare. En av dialogens funktioner blir således att provocera läsaren, att driva honom bortom dialogens innehåll till egen insikt.²³

²⁰ Ibid, 109.

²¹ Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", 214f. För en diskussion om huruvida Sokrates elenktiska dialektik utgör en undersökning av den utfrågades liv se även Kahn, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", 75f.

²² Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", 215f.

²³ För en vidare belysning av denna aspekt se Mitchell Miller, "Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the *Republic*" i *Platonic Investigations*, D. J. O'Meara, ed. (Washington, DC, 1985), 163–168.

Därför kan kunskap inte heller förstås enbart som goda argument för en viss tes, utan kräver också att ens övertygelser och liv ligger i linje med dessa argument. I annat fall kommer en skicklig dialektiker att kunna leda en till motsägelse utan svårigheter. Därav den centrala roll argumenten har i Platons filosofi, de utgör nämligen ett viktigt medel för att ordna upp våra övertygelser och ”ingenting anser jag vara så skadligt för människan som att hysa en falsk åsikt om det som vi nu diskuterar” heter det i *Gorgias* (458a–b). Denna förståelse av kunskap förklarar också varför vi i Platons dialoger inte bara möter argument utan också färgstarka porträtt av situationer och karaktärer med olika intressen, ambitioner och samhällsställning. Dialogerna visar på detta sätt på vilket sätt filosofin är knutet till våra liv.²⁴

Enligt Frede förutsätter Sokrates att den utfrågade redan besitter de rätta svaren beträffande frågan om hur livet bör levas, minns till exempel den sokratiske förlossningskonsten och läran om återerinring. Det som tillåter honom att vederlägga sina motståndare är att de samtidigt också omfattar felaktiga eller missriktade övertygelser, vilket driver dem till motsägelse. Man behöver därför inte skaffa sig kunskap om nya fakta eller omfatta nya åsikter för att komma undan Sokrates vederläggningar. Det som krävs är att man överger sina felaktiga övertygelser.²⁵ Slutsatsen av detta är att en viktig aspekt av dialogen *Gorgias* är att Platon inte driver några teser utan vill, med hjälp av både drama och argument, provocera läsaren: kan man verkligen omfatta Polos och Kallikles ståndpunkter och anse att ”det är skamligare att lida orätt än att begå orätt” och att ”den som ska leva rätt måste låta sina egna begär bli så stora som möjligt och inte tygla dem” utan att skämmas?²⁶

²⁴ Frede, ”Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, 216ff.

²⁵ Ibid, 218. Se även Michael Frede, ”Introduction” i *Rationality in Greek Thought*, M. Frede och G. Striker, eds. Oxford, 1996, 9f.

²⁶ För värdefulla synpunkter på en tidigare version av föreliggande text vill jag tacka Lilli Alanen, Mats Persson och Richard Åström.

LITTERATUR

- Archie, Joseph Patrick. "Calicles' Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*". *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 112 (1984): 167-176.
- Cooper, John M. "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*". I Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, 1999, 27-75.
- Dodds, E. R. (ed.). *Plato. Gorgias*. Oxford, 1959.
- Frede, Michael. "Plato's Arguments and the Dialogue Form". I *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, James C. Klagge och Nicholas D. Smith, eds. Oxford, 1992, 201-219.
- Frede, Michael. "Introduction". I *Rationality in Greek Thought*, M. Frede och G. Striker, eds. Oxford, 1996, 1-28.
- Friedländer, Paul. *Plato. The Dialogues, First Period*, övers. Hans Meyerhoff. New York, 1964.
- Irwin, Terence. *Plato. Gorgias*. Oxford, 1979.
- Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. New York, 1995.
- Kahn, Charles H. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*". I *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 75-121.
- Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, 1996.
- Klosko, George. "The Refutation of Calicles in Plato's *Gorgias*". *Greece & Rome* 31 (1984), 126-139.
- McKim, Richard. "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*". I *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold, Jr, ed. New York, 1988, 34-48 och 272-274.
- Miller, Mitchell. "Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the *Republic*". I *Platonic Investigations*, D J O'Meara, ed. Washington, D.C., 1985, 163-193.
- Persson, Mats. "Mot en ny Platonbild?". *Lychnos* (1995), 9-54.
- Platon. *Gorgias*. I Platon, *Skrifter I*, övers. Jan Stolpe. Stockholm, 2000.
- Platon. *Sjunde brevet*. I Platon, *Skrifter IV*, övers. Claes Lindskog. Stockholm, 1923.
- Race, William H. "Shame in Plato's *Gorgias*". *The Classical Journal* 74 (1979), 197-202.
- Rutherford, R. B. *The Art of Plato*. London, 1995.
- Santas, Gerasimos X.S. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: 1979.
- Sayre, Kenneth M. "Plato's Dialogues in Light of the *Seventh Letter*". I *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold Jr, ed. New York, 1988, 93-109 och 280-281.
- Vlastos, Gregory. "Was Polus Refuted?". *American Journal of Philology* 88 (1967), 454-460.