

1. FILOSOFENS ROLL I OFFENTLIGHETEN

Mot slutet av Platons dialog *Gorgias* gör Sokrates följande, för honom helt unika påstående: ”Jag tror att jag är en av få athenare, för att inte säga den ende, som ägnar mig åt den sant politiska konsten och att jag är den ende i samtiden som bedriver politik” (521d6–8).¹ Anledningen till detta, förklarar han, är att han i sitt umgänge med andra människor ”inte syftar till att behaga, utan syftar till det som är bäst” (521d8–10). Från Platons dialoger, i synnerhet de tidiga, känner vi Sokrates som en person som leds av övertygelsen att ett utforskat liv inte förtjänar att kallas för ett mänskligt liv överhuvudtaget, som han själv säger i *Försvarstalet* (37e2–38a7). Det är därför som han har gjort det till sin livsuppgift att kritiskt utfråga sig själv och andra. Genom att hjälpa sina medmänniskor till en större medvetenhet i fråga om vilka uppfattningar och värderingar de hyser i olika frågor, hoppas Sokrates att i slutändan göra det möjligt för dem att ta ställning till huruvida deras övertygelser är rimliga eller försvarbara. I denna sin roll som samhällskritiker, som bromsen på den atenska hästens rygg, för att använda hans egen liknelse,² framstår Sokrates som ett slags urtyp för den politiske filosofen: han inte bara reflekterade över politiska frågor utan hans eget liv var politiskt. Han försökte ge ett bidrag till ett bättre samhälle genom att mana Athens medborgare att söka och rannsaka sig själva. Som Hannah Arendt en gång uttryckte det: Sokrates var ”en tänkare som alltid förblev en människa bland människor, som inte skydde marknadsplatsen, som var en medborgare bland medborgare, och inte vare sig gjorde eller krävde någonting förutom det som i hans ögon varje medborgare borde vara och ha rätt till”.³

Likväl är det inte utan vidare klart vad Sokrates menar när han säger sig vara den ende i sin samtid som med rätta kan sägas bedriva politik. Påståendet förefaller rimma tämligen illa med den blygsamhet i fråga om

¹Platon, *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000).

²*Försvarstalet* 30e4–6.

³*The Life of the Mind*, vol. 1, *Thinking* (London: Secker & Warburg, 1971), s. 167. Min översättning.

kunskap såväl som ledarskapsförmåga som annars är ett av hans främsta kännetecken. Ett av Sokrates mer berömda påståenden är ju att han själv inte vet någonting annat än just detta, att han ingenting vet, och att han därför aldrig har varit någons lärare, utan tvärtom har haft fullt upp med att söka sig själv.⁴ Vad som framförallt intresserar mig i detta sammanhang är emellertid hans anspråk på att besitta en politisk konst eller färdighet (*technē*). Som vi ska se identifierar Platon i ganska stor utsträckning konst med hantverksskicklighet. Den som har tillägnat sig en *technē* förmår tillverka eller i vidare mening frambringa olika saker på ett rationellt, kontrollerat sätt, tack vare sin kunskap om vilka medel som krävs för att realisera ett givet ändamål. Om Sokrates liknar sin politiska gärning vid en konst, så antyder det med andra ord att han uppfattar den politiska sfären som något som låter sig bemästras eller regleras i enlighet med vissa fastlagda syften. Men går det att bygga ett samhälle på samma sätt som man bygger ett hus, det vill säga utifrån en entydig vision på basis av vilken man upprättar en plan som man sedan bara verkställer? Finns det ett recept eller en teknik för hur man inrättar ett gott, rättvist samhälle?

I Platons dialoger fungerar Sokrates på många sätt som en bärare av ett ideal om det goda politiska samtalet, vars namn är dialektiken. Till skillnad från retoriken, vars syfte är att framställa en sak på ett så övertygande sätt som möjligt, vägleds dialektiken av ett ideal om öppen och saklig debatt: när Sokrates samtar med sina medmänniskor utgår han från att de alla deltar i ett gemensamt sökande, exempelvis efter vad rättvisa är, och att det rätta sättet att gå tillväga i en sådan fråga är att utsätta egna och andras uppfattningar för en kritisk granskning, där kritiken inte i första hand innebär att man framför alternativa eller motsatta uppfattningar i frågan. I stället försöker man möta sin motståndare på hans eller hennes egna villkor, genom att utforska dennes position inifrån, med avseende på dess egen inre konsistens och rimlighet. Så ser alltså Sokrates politiska praktik ut. Emellertid var han inte särskilt framgångsrik i detta hänseende: hans kritiska gärning ledde till att han blev avrättad. För att återknyta till Arendt så menar hon att Sokrates död innebär att filosofin och politiken skiljs åt. Genom att avrätta Sokrates visade den athenska staten att man inte ville veta av filosofer, och Platons replik på detta är att inte vilja veta av offentligheten. Uppgifven inför det politiskas nyckfullhet inrättar han så idéerna, en dimension av eviga och oföränderliga objekt, och får därigenom ett absolut mått med vilket människors

⁴Inte minst av den anledningen finns det de som menar att man inte kan tillskriva Sokrates någon *technē* överhuvudtaget; se Thomas C. Brickhouse och Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 3-10.

gärningar kan bedömas, i stället för att överlåta detta på människorna själva, som har visat sig vara alltför irrationella för att gå iland med en dylik uppgift.⁵

Jag kommer att ge en delvis annorlunda förklaring till varför Platon tenderar att vilja separera filosofin från den politiska sfären. Arendt utgår från den tämligen allmänt spridda uppfattningen att den ”riktige” Sokrates är den som vi möter i Platons tidiga dialoger, som uteslutande intresserar sig för etisk-politiska frågor och som gärna framhäver sin okunskap på såväl detta som andra områden. Ett sådant synsätt banar väg för slutsatsen att den Sokrates som dyker upp i Platons senare skrifter, som diskuterar såväl kunskapsteoretiska som metafysiska problem, och som inte drar sig för att formulera egna positiva läror, i själva verket måste vara Platon som nu bara använder Sokrates som språkrör.⁶

I mina ögon blir dock Sokratesgestalten mycket mer intressant om man låter den vara precis så motsägelsefull som den ter sig för oss om vi tar hänsyn till Platons samlade verk. Faktum är att Sokrates inte är någon entydig figur ens inom Platons tidiga period, och det gäller inte minst hans inställning till det politiska. Å ena sidan när han ganska uppenbarligen en dröm om att det ska gå att inrätta en ändamålsenlig, alltigenom förnuftigt ordnad stat, vilken bärs upp av goda, dugliga medborgare som har fostrats i detta syfte, men å andra sidan framträder han själv i hög grad som en levande protest mot varje form av samhällsingenjörskonst och dess förhoppning om att det mänskliga livet skulle kunna bemästras utifrån en färdig mall. Det är bland annat just därför han ser behovet av det slags kritiska politiska reflektion som han själv har gjort till sin livsuppgift. Sokrates olika skepnader kan alltså ses som en spegling av en ambivalens från Platons sida i fråga om den politiska sfären och inte minst avseende filosofens roll i offentligheten, men denna ambivalens behöver inte nödvändigtvis knytas till Sokrates personliga öde utan kan med fördel hänföras till en filosofisk problematik som ytterst rör Platons eget upplysningsprojekt. Jag vill med andra ord föreslå att Platons tveeggade inställning till det politiska bottenar i en problematik som rör rationalitetens, och särskilt den ”tekniska” eller instrumentella rationalitetens räckvidd och gränser. I hur hög grad kan vi vända oss till konsten som en modell för det etisk-politiska området? Och om den modellen skulle svika oss, vart ska vi då vända oss?

⁵Hannah Arendt, ”Socrates”, i *The Promise of Politics*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), s. 6–11.

⁶Denna uppfattning har framförts med emfas bl.a. av Gregory Vlastos, som även varit mycket inflytelserik vad gäller indelningen av Platons dialoger i en tidigare, mellanliggande och en senare period. Se *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (New York: Cambridge University Press, 1991), kap. 2.

2. KONSTEN SOM MODELL FÖR RATIONALITET

Ett sätt att se på Sokrates kritiska gärning är som en respons på vad han själv uppfattar som en moralisk, och därmed också politisk kris i sin samtid. Inte bara är det så att människor i allmänhet bryr sig mer om ytliga saker som ära och pengar än om att ägna omsorg åt själens utveckling, utan dessutom verkar deras förmåga att hantera olika uppgifter och utmaningar på ett kompetent och ändamålsenligt sett som de många gånger uppvisar i sin yrkesverksamhet, och överhuvudtaget i fråga om världsliga angelägenheter, vara som bortblåst på moralens område. Ett exempel som Sokrates ger i dialogen *Protagoras* rör Perikles, som inte tvekar att ge sina söner den bästa tänkbara utbildningen, men i fråga om dygd lät han dem driva omkring som lössläppt boskap, ”i hopp om att de ska råka på dugligheten av en slump” (320a3). Men, frågar sig Sokrates, borde inte den moraliska dimensionen av vår existens kunna inrättas på ett lika välfungerande och ändamålsenligt sätt som andra områden av mänskligt liv? Varför ska det vara så svårt att ta kontroll över vår själ?

I sitt försök att finna en förebild för det moraliska, ”andliga” livet vänder sig Sokrates till ett område som bevisligen fungerar på ett ändamålsenligt sätt, och där människor uppenbarligen baserar sitt agerande på kunskap, nämligen yrkeslivet, förstått som utövandet av olika konster eller hantverk. Går man igenom Platons dialoger finner man en rad olika liknelser med konster som läkekonst, skomakeri, måleri, fiske, vävning, matlagning, byggnadskonst, snickeri och barnmorskekonst. För att bara ge ett par exempel: i *Protagoras*, där sofisten Protagoras gör anspråk på att kunna lära ut politisk konst i bemärkelsen förmåga till god överläggning (*euboulia*), frågar Sokrates vad det egentligen är man lär sig av honom. Går man till en skulptör kan man ju räkna med att få lära sig skulpturkonst, men vad är det för slags kunskap som Protagoras besitter och menar sig kunna förmedla (311a–312b)? I *Gorgias* sägs politik vara den konst som ombesörjer själen, i analogi med hur idrotten och läkekonsten vårdar kroppen (464b), och i *Charmides*, där Sokrates ska försöka hjälpa den unge Charmides att bli besinningsfull, liknar han sig själv vid en läkare som ska försöka bota en persons huvudvärk (155b–157a). Att Sokrates jämför sig med just en läkare är värt att notera, och jag ska återkomma till det senare. I *Theaitetos* liknar Sokrates sig själv vid en barnmorska, och säger sig kunna hjälpa unga män att föda idéer, precis som barnmorskor kan hjälpa kvinnor att föda barn (149a–151d). Sokrates har med andra ord en viss förkärlek för vård- och omsorgsyren, vilket förklaras av att den konst han utövar inte är direkt producerande utan snarare vårdande, eftersom hans område är mänsklig dygd eller förtjänstfullhet.⁷

⁷Jag växlar mellan att använda ”dygd”, ”duglighet” och ”förtjänstfullhet” för grekiskans *aretē*.

Den övergripande tanken bakom dessa analogier är att vi utifrån exemplen med olika slags expertkunskap borde kunna förstå vad moralisk kunskap är, och även att vi kan få en ledtråd till vad det innebär att praktisera ett dygdigt eller förtjänstfullt beteende om vi utgår från hur en yrkesman förmår färdigställa något i enlighet med ett givet syfte. Den politiska konsten måste rimligen på liknande sätt inbegripa dels kunskap, nämligen om mänskliga dygder, dels förmågan att realisera denna kunskap på ett vettigt sätt, i inrättandet av den goda staten, fostrandet av medborgarna, osv.

Men dessutom innebär vändningen till konsten att Sokrates tar tag i en grundläggande mänsklig erfarenhet av att på olika sätt kunna bearbeta och överhuvudtaget gripa in i omvärlden. På så sätt är konsten också ett löfte om människans förmåga att ta makten över sig själv och sin situation: om tragedin hade framställt människan som väsentligen utelämnad åt naturen, ödet och gudarna, framstår hon nu som kapabel att åtminstone i viss utsträckning forma sin värld. Konsten är i det hänseendet en manifestation av mänsklig frihet. Dessutom gör analogin med konsten det möjligt att konkretisera mer abstrakta och svårgripbara företeelser som just dygden. Så sägs det i *Staten* att vi åtminstone kan ge ett slags bild (*eidolon*) av vad rättvisa är, om vi säger att det är rätt för exempelvis en snickare att ägna sig åt snickeri, och ingenting annat (443c). Detta exempel antyder nämligen att rättvisa generellt innebär någonting i stil med att varje människa ägnar sig åt det som tillkommer just honom eller henne. Men konsten förser oss även med ett mått i detta hänseende. Vi kan ha svårt att komma överens i moraliska frågor, och vi kanske inte ens menar samma sak med begrepp som rättfärdighet, besinning (vilket ofta är fallet i Platons dialoger), men de flesta av oss har en liknande föreställning om vad som kännetecknar kompetent beteende. Exempelvis skulle ingen vid sina sinnens fulla bruk anse att en läkare som gör sina patienter sjukare än vad de var innan de utsattes för hans eller hennes behandling, är en bra läkare. I konsten finns med andra ord en gemensam måttstock för det goda.

Den uppgift Sokrates nu står inför är emellertid den att översätta den teleologiska struktur som han ser i konsten till den etisk-politiska sfären, så att politisk konst eller duglighet kan ses som en förmåga att i kraft av en kännedom om bestämda ändamål (uppnåendet av olika medborgerliga dygder, i slutändan helt enkelt av det rättvisa samhället), samt genom att följa vissa givna regler och tillgripa olika medel, kunna realisera dessa ändamål hos sig själv eller hos andra. Det går sådär, av flera skäl.

Om vi frågar oss hur vi kan göra oss själva och andra bättre, är ett tämligen uppenbart svar, åtminstone i Sokrates ögon, att det är genom något slags fostran. Vi måste försöka lära människor att bli dygdiga. I de

tidiga dialogerna ser vi hur Sokrates letar efter bekräftelse på att detta verkligen låter sig göras, och han vänder sig då till sofisterna, som just gör anspråk på att kunna lära ut dygd, och som faktiskt ser sig själva som ett slags hantverkare som förser medborgarna med nyttiga kunskaper, med vilka de kan klara sig väl i staten.⁸ I *Protagoras* hävdar således Protagoras att övertygelsen att politisk duglighet kan läras ut i själva verket är en grundförutsättning för samhället som levnadsform. Detta är ju organiserat just med syftet att se till att alla medborgare fostras i den medborgerliga eller politiska konsten:

Ja, Sokrates, på det här sättet och av de här skälen förhåller det sig så att athenarna och alla andra folk anser, att när det blir tal om snickarduglighet eller någon annan specialitet är det få personer som kan komma med råd, och om någon utanför dessa fåtaliga kommer med råd så tolererar de inte det, som du påpekade. Det är helt rimligt, menar jag. Men när de rådslår om något som gäller medborgarens duglighet, ett rådslag som helt och hållet måste styras av rättfärdighet och besinning, då är det rimligt att de tolererar synpunkter från varenda man eftersom alla måste ha del av den dugligheten – annars skulle det inte finnas några städer. (322d5–323a3)⁹

Mer precis menar Protagoras att även om man måste besitta åtminstone en gnutta rättfärdighet för att överhuvudtaget vara mänsklig, så skulle ingen mena att denna dygd ”uppkommer av naturen eller slumpen, utan att den lärs ut, och att man tillägnar sig den genom flitigt arbete” (323c5–7), för endast vad vi är fria att lära oss hör hemma i den normativa sfären av rätt och fel. Om dygd vore en gåva av naturen, så skulle man inte kunna kritisera människor för att de är usla.

Mot detta invänder dock Sokrates att det är svårt att finna exempel på folk som har blivit bättre av sitt umgänge med sofisterna. De kan alltså inte uppvisa något positivt resultat av sin verksamhet. Och om någon gör anspråk på att vara en god hantverkare, anmärker Sokrates i dialogen *Laches*, så ska vi väl inte tro honom om han inte har ett väl utfört verk att uppvisa – och helst flera verk (185e). Men jag, säger Sokrates, har aldrig haft någon lärare i omsorgen om själen, trots att jag alltid har sökt en sådan, och själv är jag oförmögen att finna konsten i fråga (186c). Dessutom kan inte sofisterna förklara vad det är för slags kunskap de har att förmedla. Det enda de kan säga är att de kan lära människor att tala övertygande om vad som helst, vilket inte kan räknas som någon genuin konst eller färdighet överhuvudtaget, eftersom den inte är grundad i någon kunskap om ett eller annat fält. Från sofisterna får vi alltså ingen

⁸Se exempelvis *Protagoras* 319a.

⁹Platon, *Skrifter*, bok 2, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001). Alla citat från *Protagoras* är hämtade från denna översättning.

hjälp i vårt försök att förstå vad en politisk konst kan tänkas vara.

En välkänd anklagelse som riktas mot sofisterna i Platons dialoger är att de tar betalt för sin undervisning. Detta kan synas högst orättvist, inte minst när vi betänker att Platon själv var ekonomiskt oberoende, men ett sätt att uppfatta kritiken är att den riktar sig mot det faktum att sofisternas inordnande av lärandet i ekonomins sfär innebär att kunskap behandlas som en vara. Detta är inte bara moraliskt utan även ontologiskt problematiskt. Kunskap och dygd är inga produkter i vanlig mening, inga fysiska objekt, utan föremål av ett särskilt slag. Således kan inte heller den konst eller färdighet som begriper sig på dem vara en *technē* i vanlig mening. Vad Platon antyder är emellertid att den sofistiska inställningen till kunskap som ett slags vara i viss mån är helt naturlig: försåvitt konsten inte bara är en godtyckligt vald modell utan fångar en mänsklig grunderfarenhet, i enlighet med vilken världen väsentligen framträder utifrån ett nyttoperspektiv, måste slutsatsen bli att det helt enkelt ligger nära till hands för oss att försöka pressa in det svårgripbara och svårkontrollerbara i en mall som är avpassad för det konkreta och hanterbara. I jämförelse med hanterandet av produkter och varor, är det så mycket svårare att reglera och effektivisera den etisk-politiska dimensionen av våra liv, vilket är en anledning till att det också är så frestande att vilja ta kontroll över den.

För att återgå till Sokrates meningsutbyte med Protagoras, så är han helt överens med denne om att politisk duglighet skiljer sig från expertkunskapen på så sätt att alla medborgare, inte bara ett fåtal, måste besitta den. Jämfört med Protagoras drar han dock den motsatta slutsatsen, att kunskap om dygd inte kan läras ut, trots att den såsom en form av kunskap just borde gå att läras ut. Detta är för Platon den kanske allvarligaste invändningen mot analogin med konsterna, och den motiverar ett försök att utarbeta en annan idé om såväl kunskap som lärande. Vi ser frukten av detta i idéläran, och mer precis i övertygelsen att vi alltid redan måste besitta en viss förtrogenhet med idéerna för att överhuvudtaget kunna söka efter dem eller handla i enlighet med dem.¹⁰ Det faktum att vissa människor bevisligen är förmögna att uppträda modigt är således ett tecken på att de har något slags kännedom om vad mod är. För att kunna ta steget från en dylik vag föreställning om mod till en fullödigg kunskap om dess väsen, krävs dock ett slags inlärningsprocess, som i Platons mellandialoger, särskilt *Menon* och *Faidon*, beskrivs i termer av återerinran (*anamnēsis*), varigenom vi alltså leds tillbaka till något som vi på sätt och vis alltid redan hade haft kännedom om, fast inte som sådant. Detta slags återerinran kan initieras men aldrig säkras av Sokrates kritiska frågor. I

¹⁰Se särskilt *Staten* 432d–e.

den meningen är hans politiska konst uppenbarligen inte någon ofelbar metod.

Om vi dröjer kvar ett slag vid den tekniska modellen, och försöker följa dess etisk-politiska implikationer ytterligare ett steg, framstår det som att kompetens på dygdens område innebär att man utifrån sin kunskap om dygderna förmår utföra handlingar varigenom man ”producerar” ett gott resultat, i första hand goda människor som kan bidra till en välfungerande stat. Detta antyder att vi kan bearbeta människor i likhet med hur vi kan bearbeta materien, att vi gör det utifrån en inblick i den mänskliga godhetens *eidos* eller form, och att det finns regler för hur vi ska gå tillväga för att implementera denna form hos människan. Människan blir så ett medel för att realisera en viss artefakt, staten. Och försåvitt det bara är filosoferna som äger fullödlig kunskap om dygdernas former eller idéer, borde det vara de som ska styra. De besitter den politiska konsten – men i kraft av en överlägsen kunskap, inte genom att vara politiskt aktiva på det sätt som Sokrates är.

3. VISIONEN OM IDEALSTATEN OCH DET PERFEKTA LEDARSKAPET

Med ovanstående resonemang har vi närmast oss den vision om det ideala samhället som Platon formulerar i *Staten*, som möjligen är hans märkligaste dialog. Här blandas helt vettiga, många gånger högst sympatiska idéer om rättvisa och andra mänskliga förtjänster med helt absurda, emellanåt motbjudande idéer om hur staten idealt sett borde vara inrättad, som exempelvis förslaget att man bör reglera vilka människor som skaffar barn med varandra, för att se till att avkomman blir så bra som möjligt (459c–e), samt att konsten (diktningen och måleriet) bör underkastas sträng censur (bok X). När man läser *Staten* ligger det många gånger nära till hands att misstänka att allt bara är ett stort skämt från Platons sida, men jag uppfattar denna dialog som ett tankeexperiment, där Platon prövar att i fantasin genomföra en alltigenom ändamålsenlig, så att säga tekniskt fulländad stat: ett slags konstverk som bara kan komma till stånd om alla ingående delar, det vill säga dess ”materia”, organiseras som medel för verkets realisering.

Dialogens deltagare är emellertid helt och hållet medvetna om vad de gör, att det handlar om ett experiment. ”Anta”, säger Sokrates, ”att en konstnär målar en modell av den allra skönaste människa och gör alla detaljer perfekta i bilden – anser du då att han är en sämre målare om han inte kan bevisa att en sådan människa också är möjlig? Nej vid Zeus”, svarar Glaukon (472d4–8).¹¹ Så vad *Staten* presenterar är ”en modell [*paradeigma*]

¹¹Platon, *Skrifter*, bok 3, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2003). Alla citat från *Staten* är hämtade från denna översättning

i ord av en god stat”, och den blir inte sämre om det skulle visa sig att en stat inte kan inrättas på detta sätt (472d9–e1). Denna anmärkning följer ganska nära på vad som är ett av dialogens djäraste och i våra ögon kanske mest sympatiska förslag, att det ska råda jämlikhet i staten mellan kvinnor och män, även när det gäller det förnämsta ämbetet, väktarna, som ska styra staten och som måste vara filosofer. Tror man att lämplighet för den sortens eller andra uppgifter följer kön, kan man lika gärna hävda att långhåriga och skalliga har olika natur. Men en manlig och en kvinnlig läkare har själar av samma natur, medan en läkare och en snickare har olika. Så precis som vissa men inte alla män är filosofiskt lagda, gäller samma sak för kvinnor (451d–456a).

Här kan vi se en styrka hos den ”tekniska” rationaliteten: den bortser från allt annat än skicklighet i förhållande till ett givet syfte, eftersom *technē* väsentligen innebär en förmåga att förverkliga ett bestämt ändamål. Av samma anledning påpekar Aristoteles i *Politiken*, där han försvarar slaveri, att det vore helt absurt att dela ut politiska ämbeten på basis av hudfärg, med tillägget att man inte skulle ge de bättre flöjterna till den som är av högst börd (den gör inte att han spelar bättre) utan till den som är överlägsen som musiker (1282b23–34). Observera dock en viktig skillnad mellan Platon och Aristoteles på denna punkt. Platon har en starkare jämlikhetstanke just tack vare den universalism som impliceras av hans idélära, det vill säga tanken att godhet, mod, rättrådighet, osv. väsentligen innebär en sak. Aristoteles ser som bekant inte saken på detta sätt: tvärtom är hans övertygelse att allmänbegrepp i regel har en mångfald av betydelser, en av hörnstenarna i hans kritik av Platons idélära. Man kan tycka att Aristoteles kritik på många sätt är berättigad, men den har ett politiskt pris, på så sätt att hans egen uppfattning banar väg för en hierarki inom dygderna själva: exempelvis kan en kvinna inte vara modig i samma mening som en man.¹²

Om medborgarna uppfattas som medel för förverkligandet av staten som mål, ursäktar detta en ganska hänsynslös inställning till människor. I *Staten* sägs också att de styrande kommer att behöva använda en hel del droger i form av nyttiga falskheter, för att få medborgarna att agera på ett ändamålsenligt sätt (459c). För att den artefakt som staten utgör ska kunna produceras krävs alltså att man offerar sanningen. Samtidigt genomsyras dock *Staten* av övertygelsen att en god stat endast kan uppkomma när politik och filosofi sammanfaller, och detta beroende på filosofernas överlägsna kunskap om dygdernas natur. ”Om inte politisk makt och filosofi går samman och alla de naturer som nu enbart strävar efter ettdera utestängs med våld – då blir det aldrig något slut på olyck-

¹²Se *Politiken*, bok I, kap. 13, där Aristoteles också uttryckligen kritiserar Platons uppfattning.

orna för staterna, käre Glaukon, inte heller för människosläktet” (473d). Emellertid förväntas statens framtida filosofiska väktare vara så ovilliga att acceptera sin ledarroll att de måste övertalas och kanske till och med luras att ta på sig styret av staten. Filosoferna framstår därför både som förvaltare av en cynisk politisk konst, samtidigt som de egentligen, till sin natur, utgör en motkraft till denna, eftersom de lever för sanningen. Alltså måste de också drogas (414b ff.).

En annan dialog som man skulle kunna uppehålla sig länge vid i detta sammanhang är den sena dialogen *Statsmannen*, där Sokrates inte talar överhuvudtaget, förutom alldeles i inledningen. I stället är det hans namn, den unge Sokrates, som samtalar med främlingen från Elea, i syfte att inringa statsmannakonsten (det vill säga, *politikē technē*), vilket man genomgående gör med olika former av hantverkskonst som utgångspunkt. Den liknelse som segrar är vävnadskonsten: statsmannens uppgift befinns vara den att skapa ett slags väv som innesluter alla, sinsemellan olika, ibland rentav motstridiga element i staten, liksom i en harmonisk helhet. Jag kommer emellertid inte att ge mig in i någon vidare diskussion av analysen av statsmannen, utan anledningen till att jag tar upp denna dialog här är framförallt att den ger prov på viss kritik av sina egna liknelser med konsterna, vilken delvis baserar sig på en medvetenhet om att det är riskabelt att tillgripa modeller (*paradeigmata*) överhuvudtaget. Det bästa, anmärker man, vore om vi kunde skildra alla levande organismer med ord och tal, men när det gäller betydelsefulla och svårgräpbara saker, låter sig detta inte utan vidare göras, utan man blir tvungen att vända sig till måleri och hantverk (277a–d). Dessa anmärkningar görs med anledning av vad man uppfattar som sin egen otillräckliga framställning av statsmannen, och vi kan se dem som uttryck för ett ideal – som man alltså inte anser sig kunna leva upp till – om en rent begreppsanalytisk förklaring, och kanske även som en önskan att kunna beskriva varje sak utifrån ett för det passande språk. Misstänksamheten mot användningen av konsten som modell kommer sig emellertid även av övertygelsen att statsmannakunskapen eller den politiska konsten är en kunskap av ett alldeles särskilt slag: säkert det svåraste och viktigaste som finns (292d). Vi har redan tidigare sett att Sokrates tänker sig att kunskap om dygd skiljer sig väsentligt från expertkunskapen. I *Statsmannen* blir detta till en distinktion mellan å ena sidan konsterna, vilka baseras på kunskaper som man uppenbarligen kan lära sig, och å andra sidan en överordnad kunskap, som gäller frågan om vad man överhuvudtaget bör lära sig, det vill säga, vilka konster som bidrar till ett gott samhälle (304b).

Denna överordnade kunskap går här under namnet *fronēsis*, den goda omdömesförmågan, vilken inte direkt syftar till handling utan ska styra över de kunskaper som möjliggör att handla (305a–d). Det är värt att no-

tera att detta steg bort från konsten som modell (som ju kan ses som en förberedelse för Aristoteles distinktion mellan *technē* och *fronesis*, mellan det vetande som möjliggör framställning och det vetande som vägleder handling),¹³ motiveras av att man med utgångspunkt just i denna modell slår fast att det enda som är viktigt är att de styrande är verkligt kunniga, inte huruvida de styr med lagar, över godvilliga eller motvilliga, eller om de själva är fattiga eller rika. Men statsmannens kunnskap förstås här som sagt som omdömesgillhet, vilken ställs mot den sterila lagen. Lagen kan aldrig exakt täcka det som är bäst, eftersom människor och handlingar aldrig är lika och aldrig står stilla. Därför kan ingen konst uppställa någon enkel regel på något område som gäller samtliga fall i alla tider (294a–b). Lagarna behöver vi på grund av att människor inte är helt omdömesgilla: deras rationalitet innebär skicklighet eller expertis snarare än praktisk klokhet. Att i sitt handlande följa en lag skulle således innebära att utan någon som helst förskjutning realisera eller verkställa ett givet ändamål, det vill säga, utan att någonting händer med ändamålet. En dylik perfekt ändamålsuppfyllelse kännetecknar den goda hantverkskonsten, som den uppfattas av Platon: att kunna göra precis det man föresatt sig att göra, tack vare att man förmår följa de för hantverket bestämmande föreskrifterna till punkt och pricka. Men detta förklaras nu inte vara möjligt på handlingens sfär, vilket faktiskt är implicit redan i Platons idélära: varje förverkligande eller tillämpning av idéerna i den här världen innebär en ofullkomlig avbild.¹⁴ Exempelvis kan ingen rättfärdig handling göra rättvisa åt rättfärdigheten som sådan, vilket innebär att ingen människa kan göra anspråk på att äga det goda, inte ens Sokrates själv – i det hänseendet är inte idéläran den politiska räddningsplanka som Arendt vill göra den till. Inte minst av den anledningen behöver vi ett alternativ till det tekniska vetandet: det goda omdömet, som kan bedöma vad som krävs av den aktuella, bestämda situationen, vilket är mer än vad konstfärdigheten förmår, försåvitt den måste lyda hantverkets ”lag” så gott det går.

Men låt oss föreställa oss, framkastar man så småningom, en stat där allt skulle styras av lagar och regler (med andra ord *Statens* idealstat): där skulle förmodligen den person straffas som försökte underkasta de olika konsterna kritisk granskning, och anklagas för att vara sofist. Fast i själva verket, om någon bryter mot lagen och gör något annat som han tycker är bättre, då betar han väl sig precis som den sanne statsmannen (299b–300d)? Här anspelar *Statsmannen* som synes på Sokrates, som någon som förmår gå utöver lagen, i kraft av sin omdömesförmåga. Vad denna förmåga innebär mer exakt, förblir emellertid oklart, och inte

¹³Se *Nikomachiska etiken*, bok VI, kap. 4–5.

¹⁴Detta antyds många gånger i Platons dialoger, inte minst i *Sofisten*.

minst överlåter dialogen åt oss att själva besvara frågan hur den skulle kunna omsättas på ett framgångsrikt sätt i statsmannen, försåvitt denne har att axla ett ledarskap, snarare än att likt Sokrates agera som en kritiker av offentligheten.

4. SOKRATES POLITISKA KONST

Därmed är vi tillbaka till den politiska konst som Sokrates säger sig besitta som kritiker. I denna roll uppträder han främst som ett slags motbild mot den institutionaliserade politiken. Om vi återvänder till passagen i *Gorgias*, där Sokrates säger sig vara den ende som bedriver politik, så liknar han där sig själv vid en läkare som vill folks bästa, snarare än att behaga dem. Han är alltså inte en läkare som drogjar sina medmänniskor utan tvärtom ger dem den medicin som han anser att de behöver, för att de ska vakna upp. Och läkarna litar vi ju på, sägs det i *Statsmannen*, vare sig de behandlar oss väl eller illa, eftersom vi vet att de är kunniga (293b–c). Men det är just det som är Sokrates problem: han förmår inte få folk att lita på honom, eftersom hans samtalskonst består av dialektik, inte retorik, och därmed inte utgör någon ofelbar teknik med vilken man skulle kunna kontrollera människor. Sokrates konst har med andra ord inte nödvändigtvis något positivt eller påtagligt resultat, vilket ju precis var hans egen invändning mot sofistiken.

Föreställ er, ber oss Sokrates i *Gorgias*, en läkare, som står anklagad av en kock och som därför måste försvara sig inför en jury bestående av barn. Föreställ er vidare att kocken skulle säga till barnen att läkaren, långtifrån att ge dem sötsaker som han, kocken gör, i stället har serverat dem beska drycker och låtit dem svälta: ”Vad tror du att en läkare kan säga när han har hamnat i en sådan besvärlig situation? Tänk om han skulle säga sanningen: ’Barn! Allt detta gjorde jag för er hälsas skull’ – vilket vrål skulle inte sådana domare då stämma upp! (522a3–7).¹⁵

Precis som en medicinsk behandling ofta inte är särskilt njutbar för patienten, men nödvändig för att han eller hon ska bli frisk igen, blir de som utfrågas av Sokrates ofta förvirrade och även djupt bekymrade av den egna oförmågan att besvara hans frågor. Endast de som har ett milt temperament står ut med Sokrates behandling och kan bli ”botade” av den, medan de som är mer koleriska till sitt sinne i allmänhet blir så arga att de lämnar diskussionen mer ivriga än någonsin att försvara sin egen position. På liknande sätt är inte heller läkekonsten ofelbar: huruvida en person kommer att bli botad av en viss behandling beror på den personens kroppsliga konstitution och allmäntillstånd. Med sina kritiska

¹⁵Platon, *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000).

frågor kan Sokrates ge människor ett incitament till att bry sig mer om dygd, och på så sätt locka dem att ”återerinna” sig den moraliska insikt de i någon mening redan besitter, men han kan inte tråda in i deras ställe. Ingen annan kan lära oss detta, för insikt och moral i egentlig mening kan aldrig komma utifrån utan måste böttna i oss själva. Undervisning kan därför inte förstås som att ”stoppa in kunskap i en själ där ingen kunskap finns – som att stoppa syn i blinda ögon” (*Staten* 518b8–c2). I stället handlar det om att hjälpa någon att byta perspektiv, att få en människas själ att vändas eller vridas, som Sokrates också säger i *Staten* (518c4–d1). Men det finns ingen politisk konst som skulle kunna försäkra att detta verkligen kommer att lyckas, och därmed inget recept för hur vi ska kunna inrätta ett gott samhälle. Varje försök att utveckla ett sådant, det vill säga att utifrån eller ovanifrån implementera en idé om en ändamålsenlig samhällsordning, sker på bekostnad av sanning och äkta moralisk insikt.

Detta är kanske inte en särskilt förvånande slutsats, men för Platons del är den djupt problematisk. Den motiverar en skarp åtskillnad mellan filosofi och politik, dialektik och retorik, det vill säga, mellan å ena sidan sanningsenlighet och frihet och å andra sidan samhällets konkreta behov, vilka kräver handling och viss maktutövning. Sokrates försöker förena dessa två dimensioner av livet, men lyckas inte. Denna belägenhet skildras tydligt i grottliknelsen: det är förvisso filosofens uppgift att försöka befria sig från skuggorna och kliva upp i ljuset, men där uppe är han inte till någon nytta för staten, och måste därför bege sig ned i grottan igen, för att upplysa sina forna medfångar. De vill dock inte höra talas om någon annan verklighet än den de lever i, och kommer därför att försöka slå ihjäl filosofen (515c–517a). Denne hör således inte riktigt hemma vare sig i grottan eller i ljuset. Det är dialektikens stora uppgift att försöka förmedla mellan dessa två sfärer, men Platon går inte i land med den, kanske framförallt för att han saknar en positiv idé om politiskt ledarskap, även om han onekligen är på väg mot en sådan idé i *Statsmannen*. Frågan är naturligtvis vad det överhuvudtaget skulle innebära att lyckas.

Utän att vilja gå så långt som att hävda att Platon i sista hand ger upp inför denna uppgift, synes mig dock Sokratesgestalten i hög grad vara präglad av konflikten mellan filosofi och politik, eller kanske snarare mellan etik och politik, där Sokrates tenderar att föredra det förra på bekostnad av det senare. Vi ser denna tendens i hans återkommande påpekande att den viktigaste uppgiften för en människa, även i hennes medborgerliga roll, är att sträva efter att vara sann mot sig själv. Sokrates har oförtrutet sökt sig själv, och har i det hänseendet tagit kontroll över sitt liv. Han har med andra ord utövat en politisk konst åtminstone i förhållande till sitt eget liv, även om den i slutändan inte hade någon

gynnsam verkan på offentligheten.¹⁶ Men som han säger i *Gorgias*: han är mycket hellre oense med hela världen än i konflikt med sig själv (482c). Och det är därför som han kan säga i *Försvarstalet*:

För det ska ni veta, athenare, att om jag hade ägnat mig åt politiken hade jag varit en död man för längesen och hade aldrig varit till någon nytta vare sig för er eller för mig själv. [...] Ingen människa kan ju ta upp en ärlig strid med er eller någon annan folkförsamling, ingen kan söka förhindra en massa brott och olagligheter i det politiska livet utan att gå under. Nej, om någon verkligen ska strida för det som är rätt och bevara livet åtminstone en kort tid, då måste han verka enskilt, inte som offentlig person. (31d6–32a3)

¹⁶En liknande slutsats angående Sokrates politiska konst drar Daniel W. Graham, "Socrates, the Craft-Analogy, and Science", *Apeiron* 24 (1991), s. 1–24.