

Sokrates' Rationalitet?¹

Erik Nis Ostenfeld

Der er en ret forenklet aktuel debat i Danmark pt., om *politik* handler om argumenter eller følelser. Dette reflekterer en mere generel problemstilling, om *adfærd* i almindelighed afhænger af rationelle overvejelser eller følelser (mavefølelser). Jeg vil undersøge, om Sokrates er helt rationel eller også influeret af følelser.

I forskningen er der delte meninger herom. Vlastos² og Irwin,³ mener, at Sokrates *ikke* antog irrationelle drifter eller ønsker. Penner⁴ og Reshotko⁵ antager, at Sokrates *anerkender* sådanne tilbøjeligheder, men at de er for svage til at påvirke adfærden. Og Devereux⁶ hævder, at selv stærke drifter ikke kan overvælde *viden*, som er vores eneste redning. Men Brickhouse/Smith⁷ mener, at *korrekt mening kan* overvældes af ønsker og følelser (i såkaldt 'diakronisk menings-*akrasia*').

Et særligt problem udgør dæmoniet. Vlastos underlægger forventeligt dæmoniet fornuftens tolkning.⁸ C.D.S. Reeve⁹ mener, at *religion* generelt er underlagt elenchisk baserede, dvs. fornuftige, moralske normer. Brickhouse/Smith¹⁰ mener modsat, at *dæmoniet* trumfer fornuften.

-
1. Sokrates er her stort set den Sokrates, der optræder i de tidlige sokratiske aporetiske dialoger (*Faidon* inddrages dog). Dvs. gruppe I i Vlastos 1991: 46 f. Denne Sokrates er Platons rekonstruktion af den historiske person, som fremstilles som havende et filosofisk *projekt*, der adskiller sig fra det, vi finder i senere dialoger. Vlastos opregner 10 punkter (1991: 47-49). På den baggrund er det nødvendigt at se en *udvikling* i forfatterskabet (jf. også Brandwood 1990, som bygger på stilistik). Udviklingen eller modningen af den platoniske tanke er naturligvis gradvis, hvilket ses bl.a. i *Gorgias* og *Menon*.
 2. G. Vlastos 1991: 166 og 285 f.
 3. T. Irwin 1977: 78.
 4. T. Penner, 1997: 128 og 2000: 164.
 5. Reshotko 2006: 55; 1992: 163-66.
 6. D. Devereux 1995: 387-8
 7. Th. Brickhouse/Nicholas Smith, 2012: 236
 8. 1991: 286.
 9. Reeve 1989: 68-73.
 10. Brickhouse/Smith 1989: 168f, *TLS* Jan./Febr. 1990. Smith mener generelt, at religion 'trumfer' *elenchus* 2000: 196.

Jeg vil her argumentere for, at Sokrates er rationel, idet han generelt baserer sig på *elenchos* som metoden til erkendelse, og at han ikke ignorerer følelser men accepterer rationelle følelser. De religiøse tilskyndelser herunder dæmoniet, der naturligt dukker op i hans liv, og som han handler på, og som kunne opfattes som irrationelle, *er* og *viser sig* at være rationelt begrundede. Det samme synes at gælde drømme, orakler, profetier, autoritet, lydighed og skam.

Moderne (praktisk) rationalitet er typisk: 1) et praktisk spørgsmål om *midler* til at opnå et eller andet formål. Den har ikke et bestemt formål.¹¹ Moderne praktisk rationalitet er et plus-ord: man bør være effektiv og rationel. 2) Derfor er den også typisk opfattet som *modsat* målrettede irrationelle *følelser og religiøse overbevisninger*, som bør undgås. Der skal kunne gives grunde.¹²

Sokrates' rationalitet indebærer også, at irrationelle følelser skal undgås, og alt skal kunne begrundes. Sokrates følger argumentet, hvorhen det vil og retter sig kun herefter. Han stræber efter *konsistens* i *sandhed* og *moralsk indsigt* og i efterfølgende *adfærd*, hvor det drejer sig om konsistens mellem mål og midler (dvs. værdier og konsekvent sikring af disse). Men rationalitet er her relateret til gavn for individet, og generelt relateret til *værdier* (Wertrationalität). Det drejer sig m.a.o. ikke blot om effektivitet, eller i hvert fald kun om effektivitet i forhold til at opnå et *bestemt* mål: **moralsk liv og lykke**. Det er ikke et spørgsmål om materielle goder eller liv og død, men om *moral*, når der handles.¹³ Men han siger også: 'det gode liv, det smukke liv og det moralske liv er det samme' (*Kr.* 48b7). Dvs. at *lykken ligger i det moralske liv*. Det er et kontroversielt synspunkt, der kræver begrundelse.

Om vejen til det gode liv siger Sokrates i *Kriton* (46b): 'jeg retter mig ikke først nu men altid efter intet andet i mig end den tankegang (*logos*), som forekommer mig bedst, når jeg tænker mig om (*λογιζομένω*): Vi forventer altså ikke, at Sokrates handler på irrationelle følelser, indskydelser og blind tro.

11. Nærmere analyse viser, at 'målet' (fx materiel vækst) er en norm fastsat af samfundet (systemet, djøfferne!)

12. Brown (ch. I), som fokuserer på videnskabelig rationalitet, nævner universelle regler og præmisser (informationer). Jf. den praktiske syllogismes applikation af regel på konkret emne. Bennett angiver, at kriteriet for tilskrivelse af rationalitet er evne til datidige og universelle udsagn (74, 86, 97). Bier er således ikke rationelle, da de er uden sprog!

13. *Ap.* 28b5-9, jf. 28d6-19, *Kr.* 48c6-d5.

Af og til, i kritiske situationer, retter han sig dog også (mere) efter sit *daimonion* (guden), og hele hans missionsvirke er pålagt ham af Apollon. Det rejser spørgsmålet om forholdet mellem hans rationalitet og hans religiøse holdning, eller måske mellem fornuft og følelse (mavefornemmelse!). Det afhænger af, *om dæmoniet og missionen er følelseselementer* i hans tilfælde. Det er også muligt, at selve hans rationalitet indeholder et *for os* irrationelt moment. Eller måske rummer Sokrates' religiøsitet en særlig slags rationalitet?

I alle tilfælde er der to felter, hvor rationalitet udspiller sig: på det teoretiske plan i meninger, og på det praktiske plan i holdninger og handlinger. I sidste fald handler hans rationalitet ikke kun om *midler* til et tilfældigt mål men også om et *bestemt mål*.¹⁴ Sokrates' liv gik jo med at definere moralbegreber *med henblik på* at gøre ham selv og medborgerne så *gode og vise* som muligt. Midlet hertil var *elenchos*, den kritiske samtale.

Sokratisk Viden:

Eksempler på rationalitet som sandhed og praktisk visdom

Den sokratiske indsigt (*phronesis*) vedrører altså sandhed (teori) og moral (praksis) (*Ap.* 29e), dvs. den sande moral. Men menneskelig visdom (*sophia*) er intet,¹⁵ og Sokrates er *uvidende*: han tror ikke, at han ved, hvad han ikke ved (*Ap.* 21d). Han hævder, at han *søger* sandheden om, hvad moral er (*Prot.* 360 e), og at han ikke ved, hvad den moral er (*M.* 80c). Men når det kommer til stykket, så ved Sokrates alligevel noget.

Hvad *ved* Sokrates så?¹⁶ Og hvordan får han sin 'menneskelige visdom' (*Ap.* 20de)? Han ved mange små ting (*Eud.* 293b). Det er sandt, at han aldrig har modtaget honorar for at undervise (*Ap.* 31c), og at ingen vil overleve i politik, hvis man modsætter sig

14. Jf. Arist. *EE* ii, 11: *arete* fører til og begrundet målet (eudaimonien) (jf. *EN* 1144a 7-9: *arete* sikrer, at målet er korrekt, mens fornuften tager sig af vejen dertil). Men målet (fx selvudfoldelse eller nydelse) er ikke udelukkende bestemt af følelse. Fornuften skal sige god for det (*EN* 1139a 25 f.). Fornuften afgør, hvordan eudaimonien og det menneskelige gode skal forstås. I Sokrates' tilfælde er det entydigt fornuften, der afgør målet: ikke at skade andre. Dette mål er begrundet i et menneskesyn, der opfatter menneskets sjæl som dets egentlige jeg, og dette jeg som en moralsk størrelse (*Kr.* 47a-49e).

15. *Ap.* 23b, jf. *Faidr.* 278d, *Krat.* 400d, 425c.

16. Se bl.a. Vlastos 1991: 238 n.9.

mængden for at hindre uretfærdighed (31e). Han ved, at det er urigtigt at bønfalde nævninge (35c). Han ved også, at fængsel og eksil er ondt, og vigtigst, at han aldrig har forurettet nogen (37ab). Således har han aldrig aftalt noget uretfærdigt med nogen (33a). Den gamle anklage er usand (19d), hvilket vises empirisk. Alt dette er simple *empiriske* kendsgerninger.

Men der er **dybere indsigter**, som er nået gennem ræsonnementer (*elenchos*). Han hævder generelt *sandheden og retfærdigheden* i sin apologi.¹⁷ Dvs. både den teoretiske og praktiske rationalitet.

Sokrates tror således ikke på myter om guderne, fx at Zeus optrådte voldeligt, og at der er fjendskab mellem guderne (*Euthyph.* 5e f.). Guderne er tværtimod vise (*Ap.* 23a) og gode (*Ap.* 21b) og tager sig af gode mennesker (*Ap.* 41d, *Euthyph.* 15a).¹⁸ For Sokrates ved, at det ikke er tilladt, at en bedre mand skades af en ringere, at en god mand ikke kan skades i livet eller døden (*Ap.* 30d, 41cd). Moral er nemlig tilstrækkeligt til *eudaimonia*. Man skal og bør derfor ikke kere sig om materielle goder men om *visdom og sandhed* og gøre sin sjæl så *god* som mulig (29e).

Han beviser, at Meletos tager fejl (24c), og han beviser, at samtalepartnerne ikke er vise (23ab). Sokrates tror ikke, at han selv ved, hvad han ikke ved (21b, d), for han beviser, at oraklet har ret i, at han er visest derved (22a). Dvs. at hans adfærd i forbindelse med Apollon er rationel. Og vigtigst af alt, han ved også, at det er skadeligt (jf. *G.* 475) og skamfuldt (*αἰσχρόν*) at gøre uret. Det er aldrig rigtigt at skade (*ἀδικεῖν*) andre (*Kr.* 49b-d, jf. *Rep.* 335 e).

At forstå dette kræver *indsigt*. Med tilstrækkelig *viden* vil man ikke gøre uret mod andre og dermed både undgå at skade sig selv og undgå den kollektive skam. Moralen derfor er viden (*phronesis M.* 88cd, *Prot.* 356 f.). Derfor gælder det om at blive så vis som muligt (*Euthyd.* 282a, 283a). Moralsk indsigt er nemlig det eneste gode og det, som gør os lykkelige (*Euthyd.* 292b).

Både *lykke* og moral forudsætter altså **indsigt**, og indsigten opnås gennem elenchisk samtale. Et formål med samtalerne er at skabe *konsistens* i samtalepartnerens begreber. Ikke mindst mellem hans mål og midler. Det er *midlet* til at opnå **viden**. Viden (*episteme*), der kan skelne godt fra ondt (*Prot.* 352c). En metaviden om gavn-

17. *Ap.*17c, 18a, 20d, 22b, 24ab, 28a, d, 32a, 33c.

18. Xen. *Mem.* I 4 giver sokratiske analogiargumenter for guddommelig visdom og omsorg. Jf. Sokrates' egen omsorg for sine medborgere (*Euthyph.* 3d).

lighed (*La.* 196a, jf. 199d). Men hvilken viden er det, og hvad er da et menneske og hvad gavner os som mennesker?

Kan de såkaldte sokratiske **paradokser** gøre os klogere herpå? Såkaldte sokratiske paradokser er: alle søger det gode (for sig selv) (*Prot.* 358d, *M.* 78a, *G.* 468b, 499e), moral er viden¹⁹/umoral er uvidenhed,²⁰ *akrasia* er umulig: ingen handler frivilligt forkert (*Prot.* 358c)²¹, dyderne er ét (*Prot.* 349), moral er lykken (*Rep.* I, 353d-354a). Paradokserne bevises ved *elenchos*.²² Og paradokserne hænger sammen. Forbindelsen mellem indsigt- og moralparadokserne gør det mere forståeligt, at umoral er ufrivillig: da **alle søger det gode** for sig selv²³ og **moral er viden**²⁴ om det virkelig gode og gavnlige (ikke blot *techne*, know-how²⁵), så er **umoral er uvidenhed**, og følgelig er **ingen er umoralsk med vilje** (moralske paradoks, *Prot.*). Der er, som vi har set, også en supplerende argumentation her: *umoral skader den umoralske* (direkte *G.* 474b-475c,²⁶ jf. *Kr.* 47d, og *indirekte Ap.* 25e), derfor er umoral utilsigtet, og udtryk for uvidenhed.

Den sokratiske viden betegnes som *episteme* (viden), *sophia* (teoretisk indsigt), *phronesis* (praktisk viden) og *techne* (know-how). Disse begreber kan anvendes om denne viden inden for få linier (*Prot.* 352cd) men er ikke synonyme, og der er en forskel bl.a. i, hvordan denne videns ontologi er: er den en *disposition* (*hexis*) eller en *evne* (*dynamis* *M.* 77b, *H. Min.* 375de)? Eller måske en udviklet *drift* eller *ønske*? Hvordan erhverves (læres, praktiseres?), vedligeholdes og evt. mistes den?²⁷

-
19. Viden *episteme* (*Prot.* 350, 359c f. *G.* 491b f., 495c f.), indsigt *sophia*, praktisk viden *phronesis* (*Eud.* 281b, d) eller håndværk *techne* (*Prot.* 356d, 357b). *Menon*-argumentet: moral er godt, alt godt er omfattet af viden ∴ moral er viden (*M.* 87d). Og lidt udvidet: moral gør godt og derfor gavnligt, det gavnlige afhænger af viden ∴ moral er viden (*M.* 87d-88d). Ultrakort: hvis moral er gavnlig, så må den være en slags *phronesis* (*M.* 88d2-3).
 20. *M.* 74a, 87b, 88c f, *Prot.* 356 ff., *Eud.* 275a. Kan dyden læres? (*M.* 70 f., 86d f., 89c f., *Prot.* 326e f., 357e f. *Eud.* 282b f). Lærere i dyd (*Prot.* 327e, 357e). Nej! (*M.* 89d f, 96).
 21. Ingen *ønsker* at vælge, hvad man *tror* er slet (*kaka, ponera* 353c) fremfor det gode (*agatha*)(*Prot.* 358cd).
 22. F.eks. *Prot.* 352e-358d: det kontradiktoriske kan ikke hævdes sammen med andre meninger.
 23. *Prot.* 358d, *G.* 468b7-8, 499e8-9, *M.* 78b1-2. Vlastos 1991: 148-154. Jf. Aristoteles, *EN* iii, 4.
 24. Jf. n. 19. C.C.W. Taylor ser en inkonsistens i Sokrates' etik: moral er både viden *om* det gode for den handlende og *selve dette gode*, dvs moral bliver både *instrumentel* for og *konstituent* i lykken. Hvis moral er viden *om* det gode, og det gode *er* viden, så må den sidste viden være forskellig fra den første (64f). *Men* der er faktisk tale om besiddet viden (evne) og aktiv viden. Den sidste er også lykke. Moral er således både viden og udøvet viden. Jf. Vlastos' 'Happiness and virtue in Socrates' Moral Theory' (1991: ch. 8), hvorefter moral kan ønskes både for eudaimoniens skyld og for sin

Netop de mange udtryk for den sokratiske viden afslører, hvor dyb og omfattende denne viden er. I *Protagoras* er den moralske viden identificeret med **måleteknik** (*Prot.* 356b-357e, *metretike techne* 356d, *episteme* 357ab). Men den involverer også **teoretisk** viden og indsigt (*Prot.* 360e f., 361c). Den er at forstå som viden om (og lig med) sjælens *sundhedstilstand* (*Kr.* 46). Det er dermed også en *livskunst*, dvs. **praktisk kunnen** og viden. Det er *nyttig viden*, der kan bruge andre ting fx rigdom eller talent rigtigt (*Eud.* 288d ff.). Men det antydes, at det generelt handler om at kunne *skelne mellem godt og skidt* (*Prot.* 352c).²⁸ Og dette implicerer klart mere end know-how, nemlig **moralsk indsigt**.

Det Gode

Det er tilsvarende uklart, *hvad* det gode (moral) er. Vi bliver ikke meget klogere på, *hvad* det gode (moral) eller viden er ved at blive oplyst om, at moral (*arete*) er viden. Selvom de to begreber indsnævres ved at blive koblet sammen: **moral (det gode) er noget intellektuelt, og viden er noget praktisk**.

Den nærmere bestemmelse af indholdet af moralen må foregå i enkeltundersøgelser af de specielle moralbegreber: retfærdighed, fromhed, visdom, mod og selvbeherskelse. Og venskab. Desværre ender disse undersøgelser i aporier. F.eks er en definition af selvbeherskelse (moral) som viden om viden og ikke-viden (meta-viden af teknisk karakter) stadig ikke viden om det gode (nyttens) (*Ch.* 172c-175a). Selvom en række muligheder afvises under samtalerne. Der er naturligvis en forskel i den *specifikke genstand* for viden, fx i selvbeherskelse og mod.

egen skyld, jf. *G.* 468c2-5, *Staten* ii, 357b-358a, Arist. *EN* 1144a1-6.

25. J. Gould 7. *Contra* Vlastos 1973: 204-217, særligt 206f.

26. Se Vlastos' diskussion 1991: 139-148. Han anser argumentet for uerkendt fejlagtigt.

27. Moral skulle kunne læres, hvis den er viden (*Prot.* 361ab, *M.* 87c-89c), men der kan øjensynlig ikke findes lærere, og derfor kan den ikke være viden (*M.* 98d-99a). Moral kommer øjensynlig som en gave fra guderne, medmindre der er en statsmand, der formår at gøre en anden til statsmand (*M.* 99e f.)! Kan det være Sokrates, den eneste virkelige statsmand (*G.* 521d)? Han belærer gennem samtaler, ikke ved at docere (*Ap.* 33ab). Ellers var Sokrates' mission forgæves. Det ironiske er, at Sokrates ikke ved, hvad moral er (*M.* 80c)! Det udelukker dog ikke, at begge parter lærer gennem samtalen.

28. *Pol.* 283d-285c: målekunsten er dels relativ, dels i forhold til en *absolut norm*. Den sidste er involveret i alle skabende fag og i dialektikken og bestemmelsen af det gode (*auto takribes* 284d).

Det fremgår imidlertid, at den relevante generelle viden må være viden om *målet* og formålet: det gode. Og det er også klart, at retfærdighed (dvs. det gode *Kr.* 48b) består i *ikke at skade andre*. Det fremgår endvidere, at alt det gode er *nyttigt*. Dette synes at være en almindelig mening (*endoxon*).²⁹ Og da moralsk viden er det eneste gode (*M.* 87d, *Eud.* 292b), så er **moral nyttig**, og derfor bør man være moralsk. Det er rationelt. Men hvordan i alverden er moral nyttig? Jo, den gavner sjælen, ligesom god mad gavner kroppen. Moral er mental sundhed (*Kr.* 46). Er moral så et individualistisk projekt? Ikke for Sokrates, som havde en mission med forbedring af sine landsmænd og optagethed af ikke at skade nogen.

Det nytter altså, og er rationelt, at være moralsk og at undgå umoral. **Umoral er faktisk skadelig** for en selv (*G.* 475c, *M.* 77e f, *Kr.* 47e, 49b).³⁰ Derfor er umoral utilstet, da ingen ved sine fulde fem (frivilligt) vil skade sig selv (*Prot.* 358cd). For så vidt er Sokrates fortaler for en nyttemoral (*Ap.* 22e). Men den er baseret på en langsigtet vurdering. Og da indebærer den viden om vores virkelige behov.³¹ Moral nytter i sig selv, er mål i sig selv. Det drejer sig altså ikke om ydre materielle fordele.³²

Moderne filosoffer har ment, at udsagn og meninger om det moralsk gode og slette er udtryk for ønsketænkning og følelser og derfor uden for, hvad der kan vides. For Sokrates er det gode, målet for vore handlinger, *lykke*, imidlertid givet og selvindlysende, ligesom for græske tænkere generelt. Den nærmere bestemmelse af lykken kan være og er til debat. Den er derfor *ikke* uden for, hvad der kan vides eller en smagssag. Sokrates *argumenterer* for, at *kortsigtet* nydelse eller magt *ikke* er vejen til lykke: de fører til ulykke. At følge den *almindelige* mening om lykke er irrationelt, da det kan have fatale konsekvenser. **Lykke** (*eu prattein, eudaimonia*) og det gode liv består i det for mennesket *nyttige*, dvs. dets mentale eller åndelige behov. Herunder et moralsk liv.

29. Det var almindeligt at identificere det gode med det nyttige (*Prot.* 358b, *M.* 87e, *Rep.* 379b, 354a, 457b, 505a, *Th.* 177d). Jf. Xen. *Mem.* iv.6.8 ff. og iii.8.5-7.

30. Mennesker, der skades, bliver ringere mennesker, mere uretfærdige (*Rep.* 335c), som kan skade en selv (*Ap.* 25e). Omvendt kan den gode ikke skades (*Ap.* 41cd, 30d).

31. 'Viden om, hvad der er bedst for den handlende' er indholdsløst for Taylor, og siger intet om et moralsk liv (60). Men det moralske liv for Sokrates er jo netop identisk med det gavnlige og måske også behagelige liv (*Kr.* 48b4-10, *Prot.* 359e). Jf. H.A. Prichard 1912/1949: 'Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?'

32. I *Staten* ii 357d f. anses moral for at være godt både i sig selv og i sine *ydre* konsekvenser. Dette er en platonisk videreudvikling. Sokrates har dog øje for, at hans virke har konsekvenser for medborgernes mentale sundhed (*Ap.* 31de).

Det er altså et oftest uerkendt behov at være moralsk! Og her falder kortsigtet nydelse og magt (politik) igennem.

Af dialogen *Protagoras* fremgår måske provokerende, at *det moralske og det gode liv* for Sokrates er et *behageligt liv*.³³ Forstået som et mentalt tilfredsstillende liv. Moral er altså, meget ukantiansk, tilfredsstillende! I *Protagoras* producerer den moralske viden det behagelige liv (jf. målekunsten i *Pol.* 283d-285c). Den sokratiske moralske viden er nemlig *stærk* (*Prot.* 352cd). Man må derfor gå ud fra, at den involverer et *stærkt rationelt ønske* om et godt, dvs. behageligt liv.³⁴ Man kan spørge, hvordan en sådan hedonisme hænger sammen med Sokrates' mission for at gøre medborgerne så gode og vise som muligt (*Ap.* 36c), så at de undlader at skade hinanden? De skal ikke være optaget af rigdom, anseelse og ære, men koncentrere sig om indsigt (*phronesis*), sandhed og forbedre deres sjæl mest muligt (*Ap.* 29e). Svaret er, at Sokrates (hvis vi har ret) advokerer en *intelligent hedonisme*, dvs. en *langsigtet* hedonisme, der netop fravælger de nævnte kortsigtede legemlige livsmål og fokuserer på de varige glæder, som målekunsten og *indsigten* i sandheden (bl.a. selvindsigten) bringer. Og sandheden vil i denne sammenhæng sige, hvad der *virkelig* gavner mennesket. I tillæg kommer større nytte af de nævnte populære livsmål, rigdom, anseelse og ære (magt) (*Ap.* 30b). Dette er i konteksten at opfatte som pædagogisk påpegning af den sokratiske *Umwertung aller Werte*: moralen er nyttigst, derefter kommer alt andet. Moralens kan nemlig ikke misbruges, og den er ansvarlig for andre goder og i sidst instans for lykken

33. Den modige opsøger det smukke (morske), det gode og derfor det behagelige (*Prot.* 360a).

34. Nydelse er godt (*Prot.* 354c, 358b) og endda identisk med det gode (351e, 354c, 355a) for mængden, og for Sokrates (360a2-3, jf. 351c4, 353e5-354a1. Jf. Taylor 1976: 208-210, 174-176, Gosling og Taylor 1982: ch. 2-3, spec. 67 (det gode er langtidsnydelse), Denyer 2008: 186f og Adam og Adam 1905: xxvi-xxx). At Sokrates deler hedonisme med mængden afsløres af Sokrates' påpegning, at 'svaret' til mængden (den hedonistiske analyse af viljesvaghed) er *sandt* (358a), at den hedonistiske kalkyle er 'vores livs redning' (356e, 357a), og endelig, at alle er enige om, at *alle* handlinger, der sigter mod et behageligt og smerteløst liv, er hæderlige, dvs. gode og nyttige (358b). Sokrates er dog ikke vulgær hedonist, som Aristip (Diog. Laert. ii 86-92), men foretrækker et liv, der maksimerer nydelse. Det betyder at lavere nydelser frasorteres af hans hedonistiske kalkyle, da de har smertelige konsekvenser (Xen. *Mem.* fx IV.5.9-10, II.1.18-19).

Hvad er så status for viden (som ellers er det *eneste* gode *M.* 87d, *Eud.* 292b)? I *Euthydemus* droppes identifikationen af moralen med statsmandskunsten og erstattes af den kongelige kunst, som antages at *producere* noget nyttigt og godt: viden om den selv (*Eud.* 292d, 291b-292e, jf. *Ch.* 167a ff. om *selvindsigt*). Protagoras' relativisme kan netop ikke omfatte det gode og det nyttige, som kræver *ekspertviden*. Det gælder bl.a. sundhed og sygdom (*Th.* 171e), landbrug, gymnastik, musik og madlavning. Det nyttige er også målet for lovgivningen, som jo gælder fremtiden (*Th.* 177-179c). Ifølge *Staten* i, 353d er det sjælens funktion at 'sørge for, styre og overveje' og simpelthen 'leve'. Det be-

(*M.* 87e-89e).³⁵ Sokrates er ikke en moderne utilitarist (konsekvensmoralist). **Moralen er lykke og derfor målet** (*Ap.* 28b, d, *Kr.* 48cd). 'Utilitarisme' er ikke dækkende.

Irrationelle følelser og drifter

(vrede, frygt, smerte, lyst, *eros*, skam og lydighed)

Den sokratiske moralske viden er *stærk* (*Prot.* 352cd) og en kraft (*Eud.* 292de). Den er ikke en slave af lidenskaberne, som det er den almindelige mening (*Prot.* 352b; jf. Hume *T.* 2.3.3). Man må antage at dette skyldes, at den indebærer et *rationelt ønske om det gode/gavnligt* for individet.³⁶ Visse følelser er altså nødvendige for menneskelig moral. Er der ikke også irrationelle følelser og ønsker på spil, som skal eventuelt skal tøjles? Sokrates betjener sig ganske vist af rationelle samtaler og argumenter for at få samtalepartnerne til at erkende det gode og gøre det. Men han appellerer også til dæmoniet, til Guden, til drømme og orakler, til uskrevne love, til skam, frygt og lydighed.³⁷ Hvis viden er *tilstrækkelig* til at være moralsk (moral er viden), så må den forholde sig til de nævnte følelser og drifter. Jeg vil se på dem nedenfor.

Her er det påkrævet med et par ord om det meget debatterede **svag-viljefænomen**, det velkendte forhold, at fornuften overvældes af *irrationelle* kræfter (*akrasia*). Her udfordres Sokrates' moralske intellektualisme (moral er viden) eller rationalisme (*Prot.* 352a-357e). Men han benægter simpelthen forkomsten af *akrasia*. Det er i virkeligheden *amathia*, *manglende viden/uvidenhed* (357de). Han fremfører

tyder rimeligvis, at fornuften har et *ønske* om, at sjælen har det godt (*eu prattein*).

Angrebet på nydelse i *Gorgias* har udgjort et problem. Men Gosling/Taylor mener, at det her gælder *umiddelbar* nydelse, ikke langtidsnydelsen i *Protagoras*, og at den påståede konflikt med *Protagoras* er illusorisk (1982: 70-77). Også Irwin (1977: ch. 4, 103 ff.) forsvarer sokratiske hedonisme, selvom han ser problemer (1979: 202-208). *Contra* Guthrie IV 231-3, og Vlastos 1991: 205, 300-302; non-utilitaristisk moral filosofi 6-7, 214; *moralen* er målet (*Ap.* 28b, d, *Kr.* 48cd). Jf. også senere stoisk opfattelse af Sokrates som anti-epikuræisk (Long 1988: 150-71). Men se ovenfor og forrige note: 'Vi indrømmede, at alle smukke (*καλὰς*) handlinger er nyttige (*ἀγαθὰς*)' (*Prot.* 359e).

35. Det gavnlige er visdom (leder altid til lykke), moralen er gavnlig ∴ moral er helt eller delvist visdom (*M.* 88e f.).
36. *Prot.* 358d, *G.* 468b7-8, 499e8-9, *M.* 78b1-2. Den moralske viden kan derfor ikke misbruges. Jf. *Rep.*i 335c14-d2 for et mere formalistisk argument.
37. Her ser jeg endda bort fra alle de irrationelle, sofistiske tricks, som Sokrates anvender eller anklages for at anvende. Se min *Human Wisdom* 61.

dette paradoks: 'Alle ønsker det gode (for sig selv)', 'ingen søger det, man tror, er slet' (*Prot.* 358b-d).³⁸

Er der så slet ikke ikke-rationelle *følelser*, der modarbejder fornuften? Følelser som smerte, frygt, vrede, ondskab og *drifter*, der *ikke* sigter mod det gode (fx magtstræb, lidenskab og kortsigtet lyst)? Eller *meninger*, holdninger og handlinger baseret på tro, autoritet eller arbitrært valg? Emnet var debatteret allerede i antikken. Her er, hvad andre mener:

Xenofon beretter, at *enkrateia* er grundlag for dyderne (*Mem.* i 5.4), og at der ikke skelnes mellem *sophia* og *sophrosyne* (*Mem.* iii 9.4. og iv 5.11. Jf. *Prot.* 358c2-3). Aristoteles er enig: ifølge Sokrates³⁹ gør *arete logos* korrekt, snarere end forsættet og endemålet (dvs. moralen drejer sig så om midler, dvs. fornuftovervejelser, snarere end målet). Men det er opgaven for selvbeherskelse snarere end *arete*. Og det tyder på mangel på skelnen mellem *enkrateia* og *arete* (*EE* 1227b12-19).⁴⁰ Disse kilder opfatter den sokratiske moral som *følelsesregulering*.⁴¹

I *Den Store Moral* formuleres det dog mere *rationalistisk*: Sokrates placerer dyderne udelukkende i sjælens rationelle del (for Aristoteles er dyderne kun 'med fornuften'). Forfatteren implicerer ikke, at Sokrates *nægtede* ikke-rationelle ønsker. Men Sokrates gjorde dyderne til *epistemai*, som involverer *logos*, der er i den rationelle del af sjælen. Så ved at gøre dyderne til *epistemai* fjerner/overser (*anairei*) han sjælens irrationelle del og ligeledes *pathos* og *aethos* (*MM* 1182a17-23).

38. Prudential paradox, jf. Arist. *EN* 1145b25-31: 'ingen handler bevidst (*ὑπολαμβάνοντα*) mod det bedste.' Menes hermed det *fænomenale* gode (Santas) eller det *virkelige* (Vlastos, Penner/Rowe)? 'Ingen søger frivilligt det dårlige eller, hvad man tror er dårligt, og det er heller ikke i den menneskelige natur at ville søge mod det, man tror er dårligt fremfor det gode (*Prot.* 358cd). Vi forfølger det gode i vore handlinger (*G.* 468b). Tyrannen ønsker ikke at dræbe i sig selv men dræber i den tro, at det vil være fordelagtigt for ham, men det viser sig, at det faktisk er skadeligt. (*G. ibid.* d). Alle ønsker altså det gode. For de, der ønsker det dårlige enten tror, at det gavner, eller ved, at det er dårligt. Men de første ved ikke, at det dårlige er dårligt, og ønsker derfor ikke dette men det, de troede var godt. De sidste ved, at de skades. Men de ved også, at skade betyder ulykke, som ingen ønsker, og derfor kan heller ikke de *ønske* det dårlige! (*M.* 77c-78b). Både *G.* og *M.* argumenterer altså for, at vi ikke ønsker det dårlige, hverken det fænomenale eller det virkelige. Det beror på misforståelse af vores virkelige ønsker. *Εὐδαιμονία* er det virkelig gode og fordelagtige (*Eud.* 278e-279a, 280b). En psykologisk egoisme udelukker ikke altruisme, jf. Sokrates' mission (*Ap.*), eller Sokrates som politiker (*G.* 521d, jf. *M.* 99e-100a) og ikke mindst selve indholdet af den sokratiske etik: ikke skade andre. Irwin 1977: 254-286 har en længere begrebslogisk analyse af forholdet.

39. Sandsynligvis hentydes til bl.a. Sokrates.

40. For Aristoteles er moral ikke identisk med selvbeherskelse, den er glæde ved at gøre det rette (*EN* 1151b34-1152a3).

Der synes dog at være enighed om, at, uanset om der findes ikke-rationelle ønsker eller ej, så er *viden stærk nok* til at bevare rationaliteten i følelseslivet generelt. I *Prot.* 352-8 opfattes viden og fornuften nemlig som det stærkeste og dermed en kraftig motivationsfaktor.⁴²

Er der mulige irrationelle motivationsfaktorer i den sokratiske psykologi?

1) **Guden.** *Ap.* 30a, 30e, 33c, 38a, 42a, *Kr.* 48a, 54e.

Sokrates er 'sat' af Apollon til at missionere blandt atenerne, det er hans 'gudstjeneste' (22a, 23b, 28e, 30a, e, 33c). Sokrates tolker nemlig orakelsvaret, at ingen er visere end ham, som en opfordring til at undersøge *meningen* (21b, e) og vise, at det var uigendri-veligt (22a), og at det betød, at han var visest, fordi han anså sin visdom for værdiløs (23b). Det gælder specielt hans *samtaler* og undersøgelse af sig selv af og andre (28e, 38a), som er *påbudt* ham af guden gennem orakler, drømme⁴³ o. lign. (*Ap.* 33c).

Er guden en trussel mod rationaliteten her? Ikke, når vi forstår, at *elenchos* her har rod i gudens orakel, altså at det rationelle her er motiveret og her tager udspring i det religiøse. For Sokrates forekommer den rationelle samtale *af guddommelig oprindelse*, dvs. guddommen er vis og *en forudsætning for det rationelle*.⁴⁴ Der er intet større gode er end samtaler om moral (38a).

41. Se dog *Xen. Mem.* 3.9.5 og 4.6.6.

42. Dan Devereux (2012: 217) mener overraskende, at diachronisk meningsviljesvagthed er forenelig med *Protagoras* 354-358. Men det er Aristoteles, som afmonterer paradokset: ifølge Sokrates eksisterer *akrasia* ikke: ingen handler mod, hvad der *anses* (*ὀπολαμβάνουσα*) for bedst. Det skyldes uvidenhed. *Men*, siger Aristoteles, en svagviljet *troede ikke tidligere*, at han burde handle således (*EN* 1145b25-31). Det vil sige, at diachronisk **menings-akrasia** synes mulig for 'nogle' (*ibid.* 1145b33) og for Aristoteles.

43. *Kr.* 44a6 ff., *Phd.* 60e2ff.

44. Man kan derfor ikke omvendt sige, at gudsopfattelsen har sin oprindelse i *elenchs* (fornuften). Fornuftens stilling er anderledes i kristendommen, hvor fornuft og tro *modstilles*. Hos Aquinas er tro og fornuft, eller religion og filosofi, *komplementære*, og hos Pascal har hjertet, *l'esprit de finesse*, sine grunde, som (den geometriske) fornuft ikke kender.

I *Kriton* skal vi rette os efter *den ene*, hvis der er én, der har viden om disse ting [handlinger, der er retfærdige og uretfærdige, skamfulde (*αἰσχρῶν*) og smukke, gode og slette], og for hvem vi er bange og skamfulde (*αἰσχύνεσθαι*) (47cd). Hvem er det mon? Det er 'den, der kender retfærdighed og uretfærdighed, den ene eller *sandheden selv*' (48a). Taler Sokrates her om guden? I betragtning af at Sokrates retter sig efter guden (*Ap.* 29d), som er vis (*Ap.* 23a), og som har beordret ham at leve som filosof (*Ap.* 23ab, 28e), så er tanken nærliggende. Og når han indføjer en bemærkning om, 'hvis der er en, der har viden', er det netop for at antyde, at denne ikke er at finde blandt mennesker. Gud alene ved, hvilken skæbne Sokrates får (*Ap.* 42a), og han leder Sokrates på vej (*Kr.* 54e).

Men det hellige⁴⁵ elskes dog af alle guder, fordi det er helligt, og det hellige er ikke helligt, fordi det elskes af guderne (*Euthyph.* 10d f.). Dvs. at der eksisterer nogle værdier over guderne, som derfor må respektere disse værdier, fx retfærdighed (*Euthyph.* 8de). Guden er altså både vis og retfærdig. Fx er det ikke 'lovligt' at guden lyver (*Ap.* 21b).⁴⁶ Troen på en rationel og moralsk gud kan ikke være irrationel for Sokrates.

Der også et andet argument for rationaliteten i troen på gud. Ikke at adlyde en, der er *bedre* (gud eller menneske), er både skadeligt (*κακόν*) og skamfuldt (*αἰσχρόν*) (*Ap.* 29b). Hvis det er skadeligt *ikke* at adlyde gud, så er *rationelt* at adlyde gud.

Men moralen sanktioneres altså i sidste instans *ikke* af guderne men af noget, der står over guderne. Dette er 'sandheden', den objektiverede ideale fornuft. Den fornuft, som kender retfærdigheden, og som Sokrates står nærmest blandt mennesker. Ikke at

45. Det hellige er den del af det retfærdige, der er omsorg for guderne (*Euthyph.* 12e).

46. Brickhouse/Smith (2000: 80f.) mener, at Sokrates ureflekteret mere eller mindre overtog traditional religion, som hos Xenofon. *Contra Vlastos* (1991: 166), som rigtigt mener, at Sokrates her gjorde sig skyldig i heterodoxi, rationalisering af græsk religion. Guderne er vise, og da visdom er moralsk visdom, er *guderne moralske*. Nye guder! (*Euthyph.* 5a-c, 6a). Guderne er ikke som i traditionel mytologi involveret i indbyrdes kampe (*Euthyph.* 5e f.). Sokrates er ikke interesseret i mytologi (*Euthyph.* 6a, *Phdr.* 229 f). I *Ap.* er Sokrates ganske vist i forskellig grad agnostiker mht., hvad der sker efter døden. Men i *Kriton* er der udsigt til en dom i underverdenen (54bc). Og i *Faidon* insisterer han på, at guderne er vores velgørere (62b), og at han kommer til guder, der er meget gode herrer, og at det vil være bedre for de gode end de onde (63c). Interessant nok slutter både *Apolo-gien* og *Kriton* med henvisning til guden, der henholdsvis *kender* Sokrates' skæbne og *leder* ham på vej. Platon (*Ap.* 31cd, *Euthyph.* 3b) og Xenofon (*Ap.* 12) henviser ganske vist ikke Sokrates' teologi men til det 'guddommelige tegn' som en anstødssten. Men dette er tvivlsomt. Stemmen kan ikke være grundlag for anklagen, da Sokrates selv henviser hertil i sit forsvar for ikke at deltage i politik (*Ap.* 31c6 ff.) (Jf. Burnet 15 f., 127f.).

skade andre og (derfor) ikke at lyve er sandheder, der dybest set er begrundet i *selverkendelse*: overtrædelse heraf resulterer i skade på selvet (*Kr.* 47de).

2) Dæmoniet. *Ap.* 31cd, 40a-c, 41d.

Det er en *profetisk* (*μαντική*) kraft (?), fra det dæmoniske (40a), der modsætter sig, hvis han vil handle uhensigtsmæssigt (*μὴ ὀρθῶς*) eller skadeligt (*μὴ ἀγαθόν*) for ham selv (*Ap.* 40a-c).⁴⁷ Er det *guden*, som jo har talt profetisk (*μαντεία* 22a)? Det er i hvert fald noget *guddommeligt* og *dæmonisk* (en stemme?) (31cd), endog et *tegn fra guden* (40b, jf. *Kr.* 54e), som er hyppigt (40c). Og Euthyphron kobler anklagen for innovation i religionen sammen med det guddommelige tegn (*Euthyph.* 3b, jf. *Xen. Ap.* 12), måske også hvad Meletos gjorde (*Ap.* 31d). For så vidt er det muligt, at opfatte dæmoniet som en manifestation af guden i Sokrates. Jf. *Kriton*, hvor det siges, at Guden leder ham (54e). Dæmoniet var dog udelukkende apotreptisk (31cd),⁴⁸ *modsat* missionsbefalingen (som Sokrates ser det) fra guden i Delfi (*Ap.* 23b, 28e, 33c). Det er Sokrates' tolkning, der gør oraklet protreptisk.

Er dæmoniet så i konflikt med Sokrates' regel om altid kun at rette sig efter det bedste argument (*logos*, *Kr.* 46b)?⁴⁹ Svaret er nej. For det første, dæmoniets guddommelighed står inde for rationaliteten. For det andet kan man se dæmoniets advarsel fx om ikke at blive politiker (*Ap.* 31d) som en rationel intuition i stil med Aristoteles' *phronesis*, med den *nous* (intuition), der gælder applikationen af moralske normer.⁵⁰ Endelig har Sokrates erfaret, at advarsler fra dæmoniet har bevirket, at han har undgået at

47. Burnet (17, 127 f., 165 f.) hævder, at det ikke er moralsk ment, men udelukkende drejer sig om konsekvenser, intet har at gøre med missionen og derfor ikke svarer til samvittigheden. Spørgsmålet er dog, om distinktionen mellem moral og handlingens konsekvenser lader sig opretholde. Sokrates har altid moralen for øje, og undladelse af fx et politisk liv har sikret, at han fortsat kan gavne sine medborgere (*Ap.* 31e). Tilsvarende har den udeblevne advarsel mod Sokrates' kurs mod døden som konsekvens, at han muligvis kan gavne beboere i Hades (*Ap.* 41b)! Argumentationen i *Kriton* mod flugt fra fængsel og død, er helt igennem moralsk.

48. Men Xenofon *Mem.* 1.1.4 og *Theages* angiver et positivt *dæmonium*.

49. Burnet (16f.) er kategorisk: dæmoniet er del af det *irrationelle*, som ikke lader sig rationalisere. Det er kun apotreptisk. Dette forekommer dog forhastet og overser bl.a. muligheden for rationel intuition.

50. *EN* 1141a 7f., 1142a 23-30, 1143a 32-1143b 5. Det har været indvendt, at rationel intuition ikke nødvendigvis er *negativ* (Brickhouse/Smith 2005: 45). Men i Sokrates' tilfælde er det en intuition, som hæmmer og bremser ham og korrigerer hans bevidste rationelle planer. En praktisk syllogisme kunne her lyde: '(1) politik skal i visse tilfælde undgås, (2) Sokrates er et sådant tilfælde ∴ Sokrates undgår politik.' (2) indses intuitivt.

skade sig selv (*Ap.* 40a-c). Derfor er det rationelt at rette sig efter dæmoniet, selvom det ikke fortæller, hvorfor advarslen gives.⁵¹

Hvad angår dæmoniet, er det påfaldende, at mens Sokrates *før* dommen er agnostisk mht., hvad der sker efter døden (*Ap.* 29ab, 37b), så er han *efter* dommen ret sikker på, at døden kan være en god ting: de der antager, at den er et onde, tager afgjort fejl, og *bevist* er, at det vanlige tegn *ikke* stopper ham (*Ap.* 40bc).⁵² Er det så rationelt at tro selv på *fravær* af dæmonisk advarsel? Ja, fordi den *plejer* at komme, når han er ved at handle uhensigtsmæssigt. Dette er et empirisk argument. Et apriorisk argument følger: at døden *enten* er drømmeløs søvn *eller* en forbedret udgave af det nuværende liv, hvis man skal tro mytologien (40c-41c). Begge alternativer er positive og giver os godt rationelt (argumenteret) håb, og er en bekræftelse på, at fraværet af dæmoniets advarsel er rationel.

Dæmoniet behøver ikke *tolkning* som andre manifestationer af det guddommelige, som fx orakler, drømme og profetier. Således bruges *elenchos* i tolkningen af Apollons orakelsvar. Der er dog en ejendommelig parallelitet mellem tegnet eller stemmen og *elenchos*. De er begge 'guddommelige' (*elenchos* bruges i gudstjenesten!). Og både *elenchos* og daimoniet er *negative*. Men dæmoniet kan give viden, som *elenchos* ikke kan: om faren ved et politisk liv og om efterlivet. Det betyder dog som sagt ikke, at rationaliteten er truet.

3) orakler, drømme og profetier. *Ap.* 33c, 39c, *Kr.* 44a, 50a, *Ch.* 173a, *Phd.* 60c, e.

Sokrates ved, at han gennem *orakler og drømme* og anden guddommelig intervention er pålagt at missionere (*Ap.* 33c, jf. gudens orakel *Ap.* 21e, 22a). Hvordan forholder denne ordre sig til fornuften? Er den udefrakommende eller sanktioneret af fornuften?⁵³ Sokrates tester i hvert fald gudens orakel rationelt. Og orakler låner autoritet fra guden, som er rationel.

Hvilken erkendelsesmæssig status har så drømme og profetier? I fængslet hjem-søges han af en drøm om en smuk hvidklædt kvinde, der fortæller, at han vil komme til det 'frugtbare Phthia på den tredje dag' (*Kr.* 44a), altså komme 'hjem' (som Achilles *Il.*

51. Brickhouse/Smith 2005: 58-62.

52. Reeve 1989: 70.

53. Brickhouse/Smith 2005: 58, jf. 1989: 87-100. *Contra* Reeve 1989: 70. Sokrates adlyder guddommelige ordrer og advarsler på basis af den elenchisk etablerede guddommelige godhed.

9.363). 'Hjem' er her forstået orfisk (!) som en *post mortem* tilværelse. Drømmen har her form som en profeti. Og de personificerede love træder hen til (*epistantes*) Sokrates som i et syn eller drøm (*Kr.* 50a).⁵⁴ Sokrates kalder i øvrigt sine intuitioner under bevisførelsen for drømme (*Ch.* 173a) eller profetier (*ibid.* 169b). Disse giver positive anvisninger: Sokrates har flere gange *samme drøm* i forskellige versioner, som beder ham om at praktisere *musike*. Han *antager*, at han påbydes at skrive poesi, hvilket resulterer i en hymne til Apollon og en versifikation af Æsops fabler (*Phd.* 60c-61b). Dvs. at drømme kan behøve *rational tolkning*.

Og Sokrates har, som vi har set, selv en *profetisk* evne (*Ap.* 40a), som er gudens tegn (40b), der modsætter sig uhensigtsmæssig handlen. I øvrigt kan han selv, tæt på døden, *profetere*, at hans banemænd vil blive straffet og testet for deres livsførelse (*Ap.* 39c). Dæmoniet er blevet forstået som fornuftens indgriben.⁵⁵ Men Sokrates erkender, at der er andre kilder til indsigt end rational viden, f.eks. er *seere og profeter uden viden*, og ude af sig selv (*Ap.* 22c, *Ion* 534c, *M.*99cd). Det kunne betyde, at Sokrates, når han profeterer, ikke har rational viden, og at dæmoniet, for så vidt det profeterer, ikke udviser rational viden. Denne potentielle dualistiske epistemologi afmonteres dog af Vlastos med, at den sande mening af disse udsagn *kræver fortolkning af kritisk fornuft*.⁵⁶ Men selv om denne løsning muligvis passer på drømme, digteres udsagn, andre profetier og på det delfiske orakelsvar, så passer den ikke med Sokrates' behandling af dæmoniets profetiske advarsler, som *tages for pålydende*.⁵⁷ Derfor er det nærliggende at løse dette problem, som vi gjorde ovenfor i forbindelse med guderne: dæmoniet er 'gudens tegn,' og da guderne er rationelle og 'bedre,' er det rationelt at stole på dem og deres profetier. Derimod er *drømme kun rationelle i retrospekt*.

54. Burnet 200.

55. Nussbaum, citeret af Reeve in Smith/Woodruff 2000: 32 f. Se også Gallop (1997: xxiii), som tolker dæmoniet som Sokrates' naturlige intelligens.

56. Vlastos 1991: 170f.

57. Reeve 1989: 69.

4) Demokratiet og de uskrevne love. *Ap.* 41d, 30d.

Et godt menneske er urørligt: det er ikke 'lovligt' ifølge de uskrevne love (*themiton*), at det skades af et ringere (30d). Det betyder, at en god karakter ikke kan skades af en ringere. 'Majoriteten' kan ikke gøre den gode dum og dermed slet! (*Kr.* 44d). Og helt generelt: en *god mand* kan ikke lide overlast hverken i live eller i døden, hans forhold sørges der for af guderne (*Ap.* 41cd). De uskrevne love er altså for Sokrates *moralske*. Men det er også 'ulovligt', at gud lyver. Det betyder, at der er *moralske love*, som selv guderne adlyder.

I *Kriton* skal Sokrates vælge mellem *statens politiske værdier* og *retfærdigheden*, altså uskrevne moralsk-religiøse værdier. Jf. Sofokles' *Antigone*, hvor Antigone trodsers statens forbud mod at begrave broren Polyneikes, der anklages for forræderi. Hun følger en uskreven lov, at døde skal begraves. Det koster hende livet (ved selvmord). I Euripides' *Ifigenia i Aulis* sætter Agamemnon omvendt statens interesser over hensynet til familien, men også han betaler med livet.

Sokrates' forhold til demokratiet er betinget: han retter sig efter afsagte domme og flygter ikke fra fængslet efter dødsdommen. Han har nemlig en stiltiende aftale med staten (*Kr.* 50c, 51e, 52e). Men samtidig vil han ikke rette sig efter en uretfærdig ordre, f.eks. være håndlanger for en kriminel junta, eller en henstilling om at ophøre med at drive filosofi (*Ap.*). Hans *fornuft* og *etisk-religiøse samvittighed* trumfer hans demokratiske pligt, hvis den sidste er uretfærdig. Det drejer sig om en konflikt mellem to typer af moralske principper: holde løfter (politisk aftale) og, på den anden side, den uskrevne norm om ikke at skade andre og den moralsk/religiøse mission (guddommeligt pålæg). Den demokratiske pligt bygger på en *aftale* (ikke mellem borgere, men mellem ham og staten), men den skal være retfærdig. Garantien for retfærdighed er her guden eller snarere normerne bag (*Kr.* 47d-48a). At gå på kompromis her vil dybest set være *skadeligt for ham selv og borgerne*. Det drejer sig ikke om at leve, men om at leve godt, dvs. hæderligt og retfærdigt (*Kr.* 48b). Uretfærdighed er på enhver måde skadeligt og skammeligt for den uretfærdige (*Kr.* 49b). Dette er de bagvedliggende normers rationale, og de overholdes derfor også af rationelle guder.⁵⁸ Det er altså rationelt at være retfærdig og moralsk.

58. Vlastos 1991: 162. Jf. Reeve 1989: 70.

Det vil så sige, at Sokrates er *rational* her. Han er altså demokrat for så vidt som han respekterer love og forordninger i den grad, de er retfærdige. Og for så vidt som Apollon står for retfærdighed, er det også rationelt at være religiøs. Sokrates rationaliserer nemlig guderne ved at gøre dem moralske. Men vi ved fra *Euthyphron* (10a), at guderne elsker fromhed, fordi det er fromhed, og at fromhed ikke er fromhed, fordi guderne elsker den. Dvs. at moralen står over guderne. At følge den moral er rationelt. Og det er det, fordi moralen bygger på et menneskesyn, der ser sjælen og dens sundhed som vigtigere end legemet. Og hvad de uskrevne love angår, da er det rationelt at følge dem, da de er moralske. Og brud på dem er skadeligt for den mentale sundhed.

5) Lydighed, skam og frygt (omdømme). *Ap.* 28b-d, 29b, e, 34e, 35a, *Kr.* 47d, 49b.

Sokrates spørger Meletos, om han virkelig tror, at han, Sokrates, ikke er klar over, at man skader sig selv, når man gør andre slette. De vil nemlig til gengæld *skade* en selv (25e). Dette er en *ydre* let fattelig rationel grund til at opføre sig ordentligt. Men Sokrates har en dybere viden, at det at gøre uret (*ἀδικεῖν*) og ikke adlyde en, der er bedre (gud eller menneske), er både skadeligt og *skamfuldt* for den handlende (*Kr.* 49b, jf. *Ap.* 29b). Der er her to pointer: 1) uret *skader* i sig selv og direkte den, der øver uret, og det hænger sammen med menneskesynet: sjælen er en moralsk størrelse, defineret af dens karakter, som ikke kan holde til at gøre uret, og 2) uret er *skamfuldt*. Det accepteres af alle, selv Pols i *Gorgias*. Jf. *Ap.* 28d: man skal blive, hvor det er 'bedst', eller hvor man er sat af overordnet uden andet for øje end det *skamfulde*, og *ibid.* 29b: det er *skamfuldt* ikke at adlyde ens overordnede, gud eller menneske.

Skam er en slags frygt (*Euthyph.* 12c). Og Sokrates respekterer heroisk moral og *frygter* fejhed og skam fx ved flugt som hoplit (*Ap.* 28c). Derfor kan han heller ikke ophøre med sit virke, det vil være ensbetydende med at være ulydig mod guden (37e). Generelt er Sokrates kold over for den offentlige mening (*Kr.* 44cd, 47a), men han er bevidst om sit eftermæle (*Ap.* 34e), og der er en respekt for heroiske værdier (Achilleus *ibid.* 28c). Han vil rette sig efter egen overbevisning *eller*, i givet fald, en overordnet, fx gud (*Ap.* 28de) og undgå fejhed. Endvidere: At fremføre kone og børn i retten og angle efter medlidenhed vil være at optræde kvindagtigt (*ibid.* 35b) og bringe *skam* over byen (*ibid.* 35a), men også over ham selv (*ibid.* 34e). Det er rationelt at følge denne offentlige moral, da andet vil have utålelige konsekvenser. Ikke for hans fysiske liv men for hans

mentale velfærd (skamfølelse).⁵⁹ Dette gælder især i den grad de uskrevne, objektive normer ligger bag den offentlige moral (fx bundethed af et løfte til staten og dens embedsmænd).

For hvad Sokrates virkelig *frygter og skammer sig* over for, er den ene, hvis han eksisterer, der ved, hvad retfærdighed og uretfærdighed er (*Kr.* 47d). Og denne ene er **sandheden selv** (48a, jf. *Ap.* 39b). Sokrates påstår ikke, at der *er* en ekspert i moral men lader som om sandheden er en person. Han betvivler naturligvis ikke sandheden selv, dvs. de objektive moralske normer, som han har beskæftiget sig med i hele sit liv. Disse normer skal følges, da ulydighed vil *skade* individet. Det har han påvist dialektisk. Sjælen, som er det egentlige jeg, skades af umoralsk adfærd (*Kr.* 47cd). Derfor, i den grad Sokrates frygter og skammer sig for disse normer, udviser han rationel adfærd. Det er en rationel frygt og skam. Og i den grad disse normer ligger bag den offentlige moral er også frygt for den rationel.

Konklusion

Sokrates er rationalist på både det teoretiske og det praktiske felt: han søger konsistens i sine egne og andres *meninger* om moralske spørgsmål. Og da moralske meninger er afgørende for *adfærden*, er han også rationalist på dette område. Han søger forståelse af og holdbare definitioner på centrale moralbegreber. Og søger dermed de mest effektive (rationelle) midler til at gavne individet og dermed nå lykken, der søges af alle. Målet for ham er *det moralske liv*, som også er *det lykkelige liv* (eudaimonien). Det er misvisende at opfatte Sokrates som konsekvensmoralist, at se moralen som blot middel til lykken. Moralens *er* lykken.⁶⁰ Og moralen er at undgå at skade andre. Moralens er negativt formuleret, ligesom otte af de ti bud i Gamle Testamente. Men det udelukker ikke, at Sokrates selv havde en mission med at bibringe andre samme indsigt.

Han kender til irrationelle *følelser og drifter* (vrede, frygt, lyst, smerte, *eros*) og *lydighed* mod gud, dæmoniet, drømme, orakler o. lign og lydighed mod øvrighed.

59. Sokrates' konventionelle holdning til samtidens moral svarer til hans konventionelle religionsdyrkelse (*Eud.* 302b-303a, jf. *Ap.* 35d, *Phd.* 61b, 118a, *Sym.* 176a. Xenofon giver et billede af en harmløs følger af kulten *Ap.* 11-12, *Mem.* I. i. 2, I.ii.64). Denne kult modsvarer dog og modsiges af en rationel teologi.

60. Moral er viden *om* lykke, som *er* moral. Moral1 er viden om moral2. Vi har her ikke to moraler, men moral1 er besiddet moral, og moral2 er moral1 som aktiveret.

Men de irrationelle følelser neutraliseres eller beherskes af et stærkt rationelt vidende ønske om det sande gode, et på langt sigt behageligt liv.

Lydigheden mod gud, dæmoniet, orakler, drømme, profetier og øvrighed er indirekte rationel, dvs. i den grad de afspejler en objektiv moral, som indses ad rationel vej.

Lydighed mod Apollon er dels betinget af medlemskabet af den athenske *polis* og dens heroiske værdier, dels af rationel overbevisning om, at moralske guder sørger for det moralske menneske, og i sidste ende af respekten for og kærligheden til sandheden, der ses ad rationel vej.

Lydigheden mod dæmoniet er først og fremmest betinget af dets guddommelighed og i øvrigt dets succes med at lede ham uden om farer.

Lydigheden mod drømme, orakler o. lign. er igen dels socialt betinget, og dels i personlig positiv erfaring men i sidste instans betinget af deres guddommelighed.

Endelig er lydighed mod civil øvrighed og staten rationelt begrundet. Øvrigheden er ideelt set 'bedre' (*Ap.* 29b) moralsk set end den underordnede og bør derfor adlydes, og staten bør adlydes, da borgerne er bundet af et løfte, der i øvrigt giver dem gavn af staten. Men civil ulydighed er påkrævet, hvis staten krænker moralske principper (uskrevne love), som også her danner baggrunden.

Sokrates sympatiserer med heroiske værdier og undgår bl.a. fejhed, i sidste ende af respekt for etiske værdier. Igen en rationel adfærd.

Sokrates er kort sagt rationel i tanke og adfærd, mål og midler, og han kompromiteres ikke af irrationelle impulser i sin erklærede rationalitet. Og rationalitet er for Sokrates retfærdighed (moral).

Anvendt litteratur

Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar (eds.) , *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell 2006.

J. Adam and A.M. Adam: *Platonis Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press 1893.

Jonathan Bennett, *Rationality*. London: Routledge 1964.

L. Brandwood, *Word Index to Plato*, Leeds 1976.

- *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1990).
- Thomas Brickhouse and Nicholas Smith, *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press 1989.
- 'Socrates' Gods and the *Daimonion*', in Smith and Woodruff 2000.
- 'Socrates' *Daimonion* and Rationality', in Destree and Smith 2005.
- *Socratic moral Psychology*. Cambridge: CUP 2010.
- 'Response to Critics' *Analytic Philosophy* 53,2, 2012.
- Harold Brown, *Rationality*. London/ New York: Routledge 1988.
- J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology and Crito*. Oxford: Clarendon Press 1924.
- J. Bussanich, 'Socrates and Religious Experience', in Ahbel-Rappe.
- Pierre Destree and Smith (eds.), *Socrates' divine Sign. Apeiron* xxxviii, 2, 2005.
- N. Denyer, *Plato Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Dan Devereux, 'Socrates' Kantian Conception of Virtue' *J. Hist. Phil.* 1995: 381-408.
- 'Comments on Socratic Moral Psychology' *Analytic Philosophy* 53, 2 (2012).
- J. Dybikowski, 'Was Socrates as Rational as Professor Vlastos?'. *Yale Review* 64, 1975.
- D. Gallop, *Plato, Defence of Socrates, Euthyphro, Crito. World's Classics* 1997
- J.C.B. Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*. Oxford: OUP 1982.
- J. Gould, 'Contra Vlastos' Socratic Knowledge and Platonic Pessimism'. *PR* LXVI, 1957.
- W.C.K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, I-V. Cambridge: CUP 1962-1981.
- David Hume, *A Treatise of Human Nature*. Repr. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Pr. 1967.
- T. Irwin, *Plato's Moral Theory*. Oxford: OUP 1977.
- Reaktioner på Vlastos' review in *TLS* 1978: 321 (17 March), 502 (5 May), 672 (16 June), 890 (4 Aug.).

- *Plato's Gorgias*. Oxford: OUP 1979
- A. Long, 'Socrates in Hellenistic Philosophy'. *CQ* 38: 150-171, 1988
- Donald Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge UP, 2011.
- Mark McPherran, *The Religion of Socrates*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 1996.
- Robert Nozick, *The Nature of Rationality*. Princeton: Princeton University Press 1993.
- Martha Nussbaum, 'Commentary on Edmunds', in J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1985.
- Erik Nis Ostenfeld, *Human Wisdom. Studies in Ancient Greek Philosophy*. Skt. Augustin: Academia Verlag 2016.
- T. Penner, 'Socrates and the early Dialogues', in R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: CUP 1992.
- T. Penner and C.J. Rowe: 'The Desire for Good: Is the *Meno* Inconsistent with the *Gorgias*?'. *Phronesis* 39 (1994).
- T. Penner, 'Socrates on the Strength of Knowledge: *Protagoras* 351b-357e'. *Arch. Gesch. Philosophie* 79, 1997: 117-149.
- 'Socrates', in C.J. Rowe and Malcolm Schofield (eds.). *Cambridge Hist. of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: CUP 2000.
- 'Socratic Ethics and Socratic Psychology of Action: A Philosophical Framework', in Morrison (ed.) 2011.
- H.A. Prichard, 'Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?'. *Mind* xxi, 81, 1912. Repr. in *Moral Obligation*, Oxford 1949.
- C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publ. 1989.
- Nicholas Rescher, *Rationality*. Oxford: OUP 1988.
- Naomi Retshotko, 'The Socratic Theory of Motivation'. *Apeiron* 25, 1992: 163-66.

- *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*. Cambridge: Cambridge UP, 2006.
- G. Santas, 'The Socratic Paradoxes'. *PR* 73, 1964.
- *Socrates*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Heda Segvic, 'No One Errs Willingly'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 2000: 1-15.
- Nicholas Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: OUP 2000.
- C.C.W. Taylor, *Socrates: A Very Short Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press 2000.
- G. Vlastos, 'Socratic Knowledge and Platonic Pessimism'. *PR* LXVI (1957), reprint in *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 204-217, særligt 206f.
- 'Review of T. Irwin, *Plato's Moral Theory*', in *TLS* 1978: 230 (24 Feb.), 445 (21 April), 642 (9 June), 798 (14 July), 1055 (22 Sept.).
- *Socrates*. Cambridge: CUP 1991.

Aarhus Universitet (oldeo@cas.au.dk)