

TECHNÊ SOM RETORISK OG FILOSOFISK VERKTØY

EN LESNING AV PLATONS *GORGIAS*

I Platons dialog *Gorgias* bruker Sokrates *technê*-begrepet som verktøy i en retorisk-filosofisk gjendrivellesstrategi. Denne anvendelsen av *technê*-begrepet henger nøye sammen med at paradigmet Sokrates anvender for filosofien også er *technê*. Konsekvensen av dette paradigmet er at den gode retorikeren (det vil si filosofen) skal kunne produsere dygdige borgere med samme forutsigbarhet og kontroll som skipsbyggeren produserer gode skip. Spørsmålet er om Sokrates' anvendelse av *technê*-analogien som mønster og ideal er en *hybris*. Hva betyr det at Platon ikke lar Sokrates lykkes med hverken å overbevise eller gjendrive Kallikles i en dialog hvor det eksplisitte tema er retorikken?

Av Erlend Breidal

Konfrontasjonen med Kallikles er kanskje den hardeste og mest uforsonlige i hele Platon-korpuset. Om ikke Sokrates alltid overbeviser sine samtalepartnere, så tvinger han dem vanligvis i kne med sin logiske tvang. Men *technê*-strategien har ingen virkning på Kallikles. Sier dette noe om *technê*-analogiens anvendelsesmuligheter og rekkevidde? Ved at Sokrates i løpet av dialogen også forandrer premissene for spørsmålet om hva retorikk og *technê* er, forsterker Platon usikkerheten om modellens gyldighet ytterligere. Relasjonen mellom retorikk / filosofi og *technê* konstitueres og oppløses i en og samme bevegelse. I seg selv er *technê* en løfterik form for kunnskap med en høy grad av forutsigbarhet. Håndverkernes *technê* produserer resul-

tater som er uunnværlige for ethvert samfunn. Men lar denne kunnskapen seg overføre – fra å være en bearbeidelse av et 'dødt' materiale – til behandling av mennesker? Kan retorikk, politikk og filosofi være en form for *technê*?

Spørsmålet om retorikken åpnes ved at Sokrates vil vite hvilken evne (*dunamis*) Gorgias' *technê* har og hva han foregir å lære bort (*didaskhein*). Gorgias har erklært at han som retoriker kan svare på alle spørsmål. Ingen har spurt ham om noe nytt på mange år. Denne evnen til å svare på alle spørsmål er han også i stand til å overføre til andre. Med en slik strategi gir Gorgias Sokrates stort spillerom for hans uforutsigbare og 'farlige' spørsmål. Men aller viktigst: Gorgias har gått med på premisset om at retorikken er en *technê*, uten å definere hva det innebærer (449 A). Dette skal vise seg å slå til-

☛ Erlend Breidal er hovedfagsstudent i filosofi ved Universitetet i Bergen med en avhandling om Platons *Gorgias* og *Protagoras*.

bake på Gorgias med full kraft. Det er Sokrates som får definere hvilken type kunnskap som ligger i dette begrepet. Etableringen av en spesifikk *technè*-modell knyttet til et metafysisk perspektiv er drivkraften i Sokrates' retoriske motor gjennom hele dialogen. Til og med den eskatologiske myten som avslutter dialogen figureres av denne modellen.

I samtalen med henholdsvis Gorgias, Polos og Kallikles har Sokrates' bruk av *technè*-analogiene en sentral men ulik funksjon. I argumentasjonen med Gorgias forutsettes det at retorikken er en *technè*, men resultatet er negativt. Gorgias er ikke i besittelse av en *technè* i forhold til premissene som Sokrates legger for en slik kunnskap. Når Polos bryter inn og tar Gorgias' sted, forutsetter Sokrates at retorikken nettopp ikke er *technè*, men *empeiria*¹ og smiger. Det blir uklart om retorikken er en *technè* eller ikke. Spørsmålet forblir relativt til hvilke premisser som legges til grunn for begrepet og hvordan retorikken beskrives. I samtalen med Kallikles betegner Sokrates igjen retorikken som en *technè* (511 B-C). Men Kallikles er ikke interessert i hvorvidt den er en *technè* eller ikke. Han gjør selv ikke krav på å være i besittelse av noen *technè*, men er utelukkende interessert i retorikken som et middel til å oppnå politisk makt, for derigjennom å kunne tilfredsstille sitt grenseløse begjær.

Sokrates' samtalepartnere går med på premisser de ikke ser rekkevidden av. Gorgias drives til å si at retorikken er en moralsk *technè* uten å være i besittelse av en slik kompetanse. For Polos er *technè* et honnørord han ønsker å knytte til sin egen status som retorikklering, uten at

han er i stand til å gjøre rede for begrepet. Som representant for en ekstrem versjon av det greske manndomsideal ser Kallikles på *technè* som noe mindreverdig knyttet til manuelt arbeid. Han har ikke øyne for retorikkens tekniske side. For Kallikles er den retoriske evnen knyttet til makt og autoritet. Felles for de tre motstanderne til Sokrates er et manglende refleksjonsnivå i forhold til spørsmålet om hva retorikk og *technè* er. Dette viser seg både på et performativt og teoretisk nivå.

Den klassiske *technè*-debatten

Platons bruk av *technè*-begrepet var langt fra enestående i den greske diskursen, men føyde seg inn i en omfattende debatt om hva det innebar å være i besittelse av en *technè*.

David Roochnik tar i *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne* for seg utviklingen av begrepet i den klassisk-greske kulturen generelt og i Platons dialoger spesielt. Roochnik hevder at det i all hovedsak fantes to typer *technè*. Begge hadde sitt utspring i tradisjonelle håndverk, men ble overført til så forskjellige områder som matematikk og retorikk.

Håndverkeren var i besittelse av en ekspertise innenfor et spesifikt område. Kunnskapen var avgrenset til bearbeidelsen av bestemte materialer, som for eksempel tre eller metall. Han tilvirket et produkt med en kvalitet som gjorde det vellykket for bestemte formål. Beviset for dette lå i selve produktets anvendelighet og ga håndverkeren troverdighet og dermed anseelse. Å kunne betegne sin virksomhet som *technè* ble et 'varemerke' som borget for god kvalitet.

Technè ble ansett som en overførbar kunnskap. Den kunne læres bort. Delvis besto denne kunnskapen i et sett prosedyrer som lot seg kommunisere direkte, og delvis måtte lærlingen tilegne seg en praksis i nært samkvem med læremesteren. Selv om et håndverk også består av 'taus kunnskap' var en *technitês* i besittelse av en *logos* om det han gjør. Til en viss grad kunne

1 *Empeiria* betyr praktisk erfaring i motsetning til teoretisk viten. Ifølge Sokrates har denne typen erfaring ingen *logos* om årsaker og har dermed ikke innsikt i hva som er godt og dårlig. Det har *technè*. *Empeiria* er derfor ingen viten, men en *stochasmenè*, en slags "gjetningskunst" som treffer det rette uten sikker kunnskap. Dette begrepet ble brukt for å betegne den medisinske formen for *technè* i det hippokratiske skriftet "Om Arkaisk Legekunst". Se nedenfor.

håndverkerens prosedyrer språkliggjøres med en forklaring om årsak og virkning. En slik rasjonell språkliggjøring bidro til å skille den kyndige fra legmannen. Han kunne forklare hva han gjorde og hvorfor han gjorde det uten å måtte henvise til religion eller tradisjon.

I skiftet mellom det femte og det fjerde århundre foregikk det en omfattende debatt om *technê*-begrepets natur og innhold. Det ble stilt spørsmål om troverdigheten til mange virksomheter som påberopte seg å være en *technê*. Forsøkene på å imøtegå denne generelle skepsis er særlig tydelig når det gjelder legekunsten.² De hippokratiske skriftene ser ut til å ha hatt som mål å skaffe legekunsten troverdighet som *technê*. Hva kritikken gikk ut på kan vi danne oss et bilde av utfra hvilke argumenter de hippokratiske skriftene forsvarer seg mot.

Legekunsten som *technê* ble kritisert for ikke å kunne kurere alle sykdomstilfeller. Av en skipsbygger kunne man alltid forvente et pålitelig resultat. Dessuten ble det pekt på de mange tilfellene hvor sykdommer gikk over av seg selv, uten behandling av lege. Samtidig som legen, ifølge kritikerne, behandlet tilfeller som ville blitt friske av seg selv, nektet de å behandle de verste tilfellene. Skeptikerne mente at dersom legen var i besittelse av *technê*, burde de kunne helbrede alle tilfeller. Enhver som påberopte seg en *technê* var nødt til å garantere et vellykket resultat, som ikke ville ha inntruffet uten en *technitês'* aktive inngripen. En slik inngripen måtte være pålitelig. Det implisitte kravet til en *technê* var at dens funksjon måtte være identisk med dens formål.

I legekunstens tilfelle ville dette innebære at enhver behandling førte frem. Problemet var at legekunsten var langt mer sårbar overfor tilfældigheter (*tuchê*) enn vanlige håndverk. Av naturlige årsaker kunne den ikke vise til den samme graden av forutsigbarhet. For å møte kritikken var strategien i det hippokratiske skriftet *Peri Archaiês Iêtrikês* (Om Arkaisk Legekunst) å fore-

ta en todeling av *technê*-begrepet. Legekunsten kunne ikke oppfylle de strenge kriteriene for en *technê* som kritikerne anførte. Det ble argumentert for at disse kriteriene var urimelige, og en forsøkte derfor å etablere en *technê*-modell som plasserte seg mellom *tuchê* og kritikernes strenge konsepsjon av begrepet.

Argumentasjonen i *Peri Archaiês Iêtrikês* tar utgangspunkt i innvendingen om at mange blir kvitt sykdommer uten inngripen fra lege. Legmannen har en viss erfaring med hvordan man bør oppføre seg ved sykdom. Men legen har systematisert og generalisert legmannens erfaring med å behandle kroppslige lidelser. Derfor kan legen gjøre rede for hvorfor en spesifikk behandling fungerer i det enkelte tilfelle, noe legmannen ikke kan. Legen hadde en generell kunnskap som gjorde ham i stand til å levere en *logos* om årsak og virkning, stille diagnose og forordne individuell behandling.

De hippokratiske skriftene kritiserer skeptikerne for å bruke feil paradigme når de bedømmer legekunsten. Menneskekroppen er en kompleks, levende organisme som ikke kan behandles og formes like lett som annet materiale. I mange tilfeller ligger kilden til sykdommen skjult for observasjon. Dessuten er variasjonen av individer større for mennesket enn andre typer av legemer. Og kanskje viktigst i denne sammenhengen: mennesket er et vesen med fornuft og vilje som aktivt kan motsette seg en behandling det ikke liker. Det var ikke alltid like lett å overtale pasienten til å la seg behandle på en forskriftsmessig måte. Legen måtte overtale pasienten til å underlegge seg behandling som kunne være både langvarig og smertefull. Ofte var det nødvendig at pasienten selv måtte sørge for å fullføre behandlingen i form av dietter og lignende. En vellykket medisinsk behandling kunne derfor i mange tilfeller også være betinget av en vellykket retorisk strategi.

Legekunsten hadde ikke et stabilt objekt med fikserte egenskaper som kunne formes på samme måte som for eksempel metall. Behand-

² Roochnik (1996), s. 42-57.

lingen kunne ikke styres av abstrakte regler i samme grad som geometriske beregninger. Legen måtte opparbeide seg en sensitivitet overfor det enkelte tilfellets individualitet i langt større grad enn håndverkeren. I motsetning til den aksiomatiske geometrien var legekunsten prisgitt en induktiv erfaring. En slik *technè* ble betegnet som *stochastikè*, dvs. skikket til å treffe det rette i hvert enkelt tilfelle. Denne innsikten kunne ikke læres bort som tommelfingerregler, men besto i en situasjonsforståelse som måtte utvikles gjennom en lang læretid.

Denne andre formen for *technè* kan ikke være identisk med sin funksjon. Medisinens oppgave er å bruke alle tilgjengelige midler for å gjøre pasienten frisk. Selv om legen ikke alltid lykkes, argumenterer de hippokratiske skriftene for at dette ikke kan diskvalifisere legekunsten fra å bli betegnet som en *technè*. Men dersom en skipsbygger ikke får båten til å flyte, er det en ganske annen sak. Denne argumentasjonen for en differensiering av *technè*-begrepet kan gjenfinnes både hos sofistene og Aristoteles i diskusjonen om hvorvidt retorikken er en *technè*.

Aristoteles definerer retorikk som evnen til å se hvilke virkemidler som er til rådighet for å skape overbevisning om et hvilket som helst emne. Retorikkens oppgave består mer i å avdekke og å systematisere disse virkemidlene enn selve det å overbevise. Denne virksomheten mener Aristoteles må betegnes som en *technè*, fordi retorikeren undersøker systematisk hvorfor noen oppnår sin hensikt gjennom kjennskap (*sunêtheia*) og noen gjennom tilfeldighet (*tuchè*). I tillegg til en slik systematisering er retorikkens funksjon å omhandle det som er gjenstand for overveielse og som "ikke har *technèr*" (*technas mê echomen*).³ Oversetteren i Loeb gjengir dette med "som ikke har systematiske regler (systematic rules)". Vi kan gå ut fra at det her menes *technè* i streng forstand, som for eksempel geometrien, hvor det finnes et sett av

rasjonelle prinsipper som benyttes i ethvert tilfelle. I likhet med medisinen befatter retorikken seg derimot med en materie som krever overveielse. Det er en fremgangsmåte som ikke har den samme presisjon som regelstyrte *technèr*. Derfor henviser Aristoteles også til den urimelige sammenligningen med en strikt *technè*-modell:

For det er åpenbart like tåpelig å godta overtalelser fra en matematikers side som å kreve et bevis av en retoriker.⁴

Det er klart at Aristoteles ikke godtar en *technè*-modell for retorikken hvor funksjonen er identisk med formålet. I likhet med legekunsten befatter retorikken seg alltid med mennesker i partikulære situasjoner. Det vil alltid innebære en overveielse av hvilke midler som fører til det ønskede mål, uten å kunne garantere for resultatet. Det ligger i sakens natur at retorikken ikke kan oppnå en håndverksmessig eller matematisk grad av presisjon.

Felles for alle *technèr* er at de begrenser seg til bare å angå midler. Deres oppgave er ikke å foreta moralske overveielser om hvordan *technè*-produkter bør anvendes. Det er en skipsbygger utedkommende å foreta moralske vurderinger av hva skipet skal brukes til, bortsett fra det rent skipstekniske. På samme måte er det ikke den retoriske evnen som utgjør en sofist, men hva han anvender retorikken til. Aristoteles kritiserer blant annet sofistene for å forveksle retorikken med statsmannskunsten (*politikè*). De er uvitende om hva *politikè* faktisk innebærer.

Ellers ville de ikke ha ansett den for å være det samme som retorikk eller endog enda mindre verd, ei heller ville de ha trodd at det er lett å gi lover, og at man kan gjøre det ved å sope sammen de lover som er mest velansette.⁵

Retorikken som *technè* er verdinøytral. Dens verdi ligger i anvendelsen. Ved riktig bruk kan

3 Retorikken, I.ii.12. Aristoteles (1947) (Loeb). Mine oversettelser (fra engelsk/gresk) etter denne utgaven.

4 Den nikomakiske etikken. (1999), 1094 b26-27.

5 Den nikomakiske etikken. Bok X, 1181a15-18.

den være til stor nytte og tilsvarende skadelig ved misbruk. Fordi retorikken som *technê* er verdinøytral, legger Aristoteles vekt på at den først og fremst dreier seg om en systematisering av språklige virkemidler, det vil si av det som *kan* overbevise, fremfor av det som overbeviser. Han gir dermed retorikken en underordnet status som virkemiddel. Den innbefatter ikke evnen til å reflektere over hvordan den bør brukes. Men dette bildet er ikke entydig. Selv om retorikken som sådan er verdinøytral plasserer Aristoteles alle *technê*r inn i det teleologiske skjemaet. Det er nok å minne om åpningen av *Den nikomakiske etikken*:

Enhver *technê* og enhver *methodos* [...] menes å søke henimot noe godt.⁶

Teleologien er en form for metafysisk biologi som tillater ham å si at det som er sant og bedre er i følge sin natur mer overbevisende.⁷ Det aristoteliske mennesket har en naturlig evne til sannhet og det oppnår sannheten i de fleste tilfeller.⁸ Tonen i Aristoteles filosofi er gjennomgående optimistisk. Tilliten til språket og menneskets rasjonelle evner er grunnleggende positiv. Spørsmålet for Aristoteles er hva slags kunnskap mennesket kan erhverve seg om natur, kosmologi, språk, politikk og dygd. Han stiller ikke spørsmålet om disse saksforholdene i seg selv kan være rasjonelle, men hva slags rasjonalitet det dreier seg om. Aristoteles forutsetter at *kosmos* er bygd opp på en eller annen form for rasjonalitet.

Platon kjente naturligvis til de hippokratiske skriftene og diskusjonen omkring *technê*-begrepet. Det er neppe tilfeldig at analogien til legekunsten er gjennomgående i en dialog der retorikk er det eksplisitte tema. Det paradoksale ligger i at Platon kun lar Sokrates anvende en *technê*-modell hvor funksjonen er identisk med formålet i sin gjendrivesstrategi.⁹ Hvorfor bru-

ker Sokrates utelukkende håndverksparadigmet både på retorikken, politikken og filosofien? Mener Platon virkelig at man må forlange den samme forutsigbarhet og kontroll av statsmannskunsten som av skipsbyggerkunsten? Som vi skal se, bidrar Sokrates selv til å så tvil om troverdigheten til et slikt prosjekt.

Roochnik argumenterer for at Platon ikke kan karakteriseres som en "teoretisk optimist". På dette punktet mener jeg det går et klart skille mellom Platon og Aristoteles. Aristoteles tviler sjelden på hans (våre) muligheter til å forstå verden. Dette reises i langt høyere grad som et problem i Platons dialoger. Gjennom en lesning av "de tidlige dialogene" konkluderer Roochnik med at Platon avviser *technê* som modell for moralsk kunnskap.

Plato is surprisingly similar to those who, like Nussbaum and Nietzsche, recoil at the notion that human excellence can be thought, controlled, or produced by technical knowledge.¹⁰

Selv om Roochnik leser dialogene som et kritisk prosjekt, mener han likevel å kunne identifisere en positiv målsetting:

On my reading, nontechnical knowledge is the goal and animating impulse of the Platonic dialogues.¹¹

Om det finnes en slik positiv målsetting i *Gorgias* er etter min oppfatning tvetydig. Kanskje ligger det heller en tragisk erkjennelse i Sokrates' mislykkede forsøk på å overføre *technê*-model-

¹⁰ Roochnik (1996) s. 6-7.

¹¹ Roochnik (1996) s. 7. Jeg står i gjeld til Roochnik når det gjelder den historiske utlegningen av *technê*-begrepet før Aristoteles. Men anvendelsen av det på Platons dialog er i det store og hele min egen lesning. Den er i høy grad inspirert av Leo Strauss-skolen som legger stor vekt på dialogen som fiksjon. Det innebærer blant annet at de litterære grepene og de filosofiske argumentene ikke analyseres uavhengig av hverandre. Se blant annet Benardete ((1991) og (1993), Rosen (1995). For andre litterære Platon-analyser se også Hillis Miller (1995) og Halperin (1994).

⁶ Den nikomakiske etikken

⁷ Retorikken, Bok I, 1, 11-13.

⁸ Retorikken.

⁹ Roochnik (1996), s. 198.

len til andre områder av menneskelivet enn det materielle. Selv om *technê*-analogien bryter sammen som mønster for en moralsk diskurs, betyr ikke det nødvendigvis at Platon er på jakt etter en positiv moralsk kunnskap som ikke er *technê*-basert. Det kan også være en problematisering av grunnlaget for en rasjonell moral overhodet.

Den filosofiske retorikken som avsløring og refleksjonsprovokator

Sokrates påstår helt mot slutten av dialogen at han er den eneste som forsøker seg på den sanne *politikê technê*. Det er viktig å merke seg at han ikke er i besittelse av den, men at han forsøker (*epicheirêô* (521 D)). Sokrates har i likhet med Kallikles ingen *technê*. Paradigmet Sokrates går utfra er den gode retoriker eller statsmann som gjør borgernes sjeler så gode som mulig. Denne retorikken skal forme borgernes sjeler på samme måte som skipsbyggeren tvinger 'passive' materialer til å føye seg inn i en helhetlig og bestemt form. Men det er ingen som kan legge frem håndfaste og pålitelige bevis for at de er i besittelse av denne retorikken, slik håndverkeren kan det ved å vise til sine produkter. Sokrates mener derfor at dette er en ennå ikke sett retorikk (503 B-504 A), en retorikk som ennå ingen har behersket. Men selv er han den eneste som forsøker. Premissene som Sokrates legger til grunn for gjendrivelsen av Gorgias er retorikken som moralsk *technê*. Spørsmålet om dette *technê*-paradigmets gyldighet for både retorikken, statsmannskunsten og filosofien trenger seg på.

Argumentasjonen med Gorgias og Polos arter seg som en slags *reductio ad absurdum*. Retorikken er en *technê* og retorikken er ikke en *technê*. For begge disse utsagnene ligger håndverksparadigmet til grunn som begrensning for hva som kan regnes for *technê*. Gorgias drives fra skanse til skanse i kravet om at retorikken som

technê må ha et spesifikt område for sin kompetanse; hva er retorikken om? Sokrates' intensjon er å presse Gorgias til å bestemme retorikkens overordnede formålstjenlighet. Hva er det som gjør retorikken til den høyverdige virksomheten den gir seg ut for å være?

Gorgias spesifiserer etterhvert retorikken som evnen til å overbevise med *logoi* overfor dommere i rettsalen, statsmenn i rådsforsamlingen og medlemmene i folkeforamlingen. Denne definisjonen angir kun noe instrumentelt, og Sokrates utvider umiddelbart definisjonen til å gjelde produksjon av overbevisning generelt. Gorgias godtar denne omskrivingen uten protester. Nå kan Sokrates nok en gang stille sitt *peri ti* spørsmål: "hva overbeviser retorikken om?" Bak dette spørsmålet lurer problemet om retorikkens verdi. Aristoteles skilte ut retorikken fra alle andre *technê*r ved at den tok for seg ethvert emne, samtidig som dens spesifisering lå i en systematisering av språklige virkemidler. Som vi har sett var Aristoteles forsiktig med å vektlegge overbevisning, nettopp fordi retorikken som *technê* var verdinøytral. Platons Gorgias fremviser ikke en evne til å foreta distinksjoner man ville tiltro den historiske Gorgias. Dette gir Sokrates relativt lett spill. Med et slikt grep oppfordres leseren indirekte til å stille inn et kritisk blikk på premissene for Sokrates' argumentasjon. Det går for lett. Han både lokker og tvinger Gorgias til stadig nye spesifikasjoner av retorikkens 'om', inntil han har viklet ham inn i en motsigelse. Gorgias har jo sagt at han kan svare på alle spørsmål. Av frykt for å tape ansikt overfor tilhørerne/beundrerne begir Gorgias seg ut på glattisen. Han svarer at retorikken er om det rettferdige og det urettferdige (454 B). Dette svaret er Sokrates fornøyd med, men samtidig advares Gorgias implisitt om at han kommer til å bli gjendrevet. Gorgias ser ikke implikasjonene av det han har sagt. Å bestemme retorikkens 'om' som rettferdighet på de premissene Sokrates legger for *technê*, betyr at Gorgias kan produsere rettferdighet på samme måte som en hånd-

verker tilvirker sine produkter. Derfor oppfatter Gorgias heller ikke advarselen og føler seg nå på trygg grunn. Under andre omstendigheter ville det være helt uproblematisk å bestemme rettferdighet som et av retorikkens mange temaer. Rettferdighet var et grunnleggende taletopos både i politikken og i rettssalen. Det er Sokrates' filosofiske omskriving av den retoriske praksis som skaper problemer for Gorgias.

Nå foretar Sokrates en avledningsmanøver bort fra definisjonen av retorikk som overbevisning om det rettferdige. Han har fått den spesifikasjonen som behøves for å vise at Gorgias ikke kan holde det han lover. Gorgias føler seg sikker og forføres til å skyte av retorikkens unike kompetanse. Denne kompetansen gjør retorikeren i stand til å tale mer overbevisende enn enhver sakkynndig. Retorikerens evne (*dunamis*) er, på samme måte som kampsport, lett å misbruke. Men Gorgias fraskriver seg ethvert ansvar for hvordan hans elever anvender denne egenkapen. Han tilskriver med andre ord retorikken en verdinøytralitet. Det innebærer at han ikke lærer bort evnen til å reflektere over hvordan retorikken bør brukes. Moralsk refleksjon er ikke en del av den retoriske kompetansen. Denne ansvarsfraskrivelsen avslører Gorgias' manglende evne til å se konsekvensen av tilslutningene han har gitt Sokrates.

Det Gorgias nå sier samsvarer ikke helt med det han før har blitt presset til å tilskrive retorikken. Sokrates vet at det nå bare er en formalitet å sette Gorgias i en motsigelse. Poenget er at Gorgias ikke er på høyde med situasjonen. Derfor kan Sokrates spille ydmyk. Han er redd for å bli oppfattet som en *filonikos*¹² ved å gjendrive Gorgias. Det blir morsomt når Sokrates foreslår å droppe en diskusjon han allerede har vunnet, mens Gorgias i sitt overmott oppfordrer Sokrates

til å spørre om det han vil. Men når han blir tvunget til å si at han også kan lære elevene sine rettferdighet, det vil si dygd, så skjønner Gorgias hvor det bærer. Med *technê*-analogien har Sokrates lykkes i å fremprovosere en motsigelse i den berømte retorikerens oppfatning av retorikken. Det er unektelig et komisk poeng, men har Sokrates med dette vist at Gorgias har en uriktig oppfatning av retorikken? Sokrates har lokket Gorgias inn i en *apori* hvor retorikken er en *technê* som innebærer moralsk refleksjon samtidig som den er verdinøytral. Det er Sokrates som har brakt *technê* og dens bestemmelse inn i argumentasjonen. Det er også Sokrates som har definert taletoposet rettferdighet som moralsk refleksjon. Gorgias har ikke vært i stand til å forsvare seg mot Sokrates' filosofiske omskrivninger, og har avslørt et manglende refleksjonsnivå på sitt eget felt. Problemet til Gorgias er at han åpenbart ikke har tenkt igjennom relasjonen mellom *technê*, rettferdighet og retorikk. Han kunne ha unngått aporien ved å definere *technê* på samme måte som de hippokratiske skriftene eller benektet at retorikken som *technê* var om det rettferdige.

På denne måten provoserer Platon leseren til å gå karakterenes argumentasjon etter i sømme. Han forsøker ikke å etablere en 'vanntett' argumentasjon hos sine karakterer, men overlater til leseren å vurdere holdbarheten og troverdigheten i det som foregår. Dette gjelder vel så mye for Sokrates som de andre deltagerne i dialogen. Bruken av *technê*-analogien radikaliseres ytterligere i samtalen med Polos.

Polos bryter inn og er veldig opprørt over at Sokrates har behandlet læremesteren hans på en så uforskammet måte. Hvem ville benekte at de har innsikt i rettferdighet og også kan lære dette til andre¹³, spør Polos. Han har med indignasjon

12 *Filonikos* er en nedsettende betegnelse på en som elsker å vinne uten å bry seg om hvordan han vinner. En debattant som bare er opptatt av å vinne argumentasjonen uten saklige hensyn kan få et rykte på seg som *filonikos*.

13 I dialogen Protagoras sier Protagoras at den som ikke foregir å være rettferdig, enten han er det eller ikke, er gal (323 B ff.). Protagoras forfekter et syn hvor alle mennesker på en eller annen måte har del i rettferdigheten. Å spørre hvem som er lærere i dygd er ekvivalent med å spørre hvem som er lærere i gresk. Alle er

DET VIRKELIGE

(technê)

statsmannskunsten (om sjelen):

- lovgivning (forebyggende)
- rettferdighet

'kroppsterapi' (om kroppen):

- idrett (forebyggende)
- legekunst

Technê har *logos* / Funksjon = Formål / Formål er god tilstand

DET TILSYNELATENDE

(Empeiria som eidôlon av technê)

skyggebilder av statsmannskunsten:

- sofistikk
- retorikk

skyggebilder av 'kroppsterapi':

- pyntekunst / kosmetikk
- kokekunst (delikatesser; nytelse og ikke ernæring som overordnet mål)

Empeiria er smiger og gjetningskunst uten *logos* / Formålet er en tilsynelatende god tilstand

registrert at Gorgias har viklet seg inn i en motsigelse, men er ikke helt i stand til å gjøre rede for innholdet i den.

Polos er nærmest for en skolegutt å regne. Han overlater styringen fullstendig til Sokrates ved å be ham gjøre rede for retorikkens 'om', der Gorgias mislyktes. Sokrates vender umiddelbart om, som vi har sett, på premissene og karakteriserer retorikken som en 'tilvirket *technê*' (*poiêsai technê*). Dette forstår hverken Polos eller Gorgias. Sokrates foreslår å gjøre det enkelt ved å gi forklaringen geometrisk karakter. Dette skjemaet minner mye om linjelignelsen i Staten. Utgangspunktet er at retorikken er et skyggebilde (*eidôlon*) av en del av statsmannskunsten

lærere i dygd etter evne. Protagoras relativiserer dygden og anvender de vankundige som målestokk.

og derfor ingen *technê*. Det sentrale skillet går mellom en virkelig og en tilsynelatende god formålstjenlighet (se fig).

Sokrates uttrykker hvordan de ulike virksomhetene står til hverandre relasjonelt. Slik pyntekunsten (*kommotikê*) er til idrett (*gymnastikê*), er sofistikken (*sofistikê*) til lovgivningen (*nomothetikê*), og slik kokekunsten (*opsopoikê*) er til medisin (*iatrikê*), er retorikken (*rêtorikê*) til rettferdighet (*dikaïosunê* (465 C)), det vil si skyggebilder. Kokekunsten skaper en midlertidig illusjon av velvære og retorikken skaper en midlertidig illusjon av rettferdighet. Mulighetsbetingelse for denne illusjonsbyggingen ligger i menneskets neglisjering av eller uvitenhet om hva helse og rettferdighet er, slik Sokrates legger

det frem.

Alle *technê* i Sokrates' skjema har en 'god tilstand' (*euexia*) som mål. De virksomhetene som bare er erfaringsbaserte og *alogos*, har kun en tilsynelatende 'god tilstand' som mål. Uten en *logos* – det vil si en forutsigelig og kontrollerbar *logos* om årsak og virkning – reduseres formålstjenligheten til noe kontingent. Sokrates sier med denne skjematiskeringen at sofistikken og retorikken ikke kan vise til en *logos* som sikrer at funksjonen er identisk med formålet i deres virksomhet. Men skjemaet er tvetydig. Sokrates setter et tvilsomt likhetstegn mellom *logos* og verdi. Det er jo ikke slik at uten en 'teknifisert' rasjonalitet er ikke en god tilstand oppnåelig. Men enda mer tvilsomt er det om en forutsigbar kausalrasjonalitet i Sokrates' versjon er et troverdig paradigme for retorikk, politikk og filosofi.

Forutsetningen som ligger til grunn for skjemaet er en direkte overføring av håndverkerens *technê* til statsmannskunsten via legekunstens og idrettstrenerens behandling av kroppen. Analogiens overbevisningskraft ligger i et vellykket fokus på likheter samtidig som forskjellene tilsløres. Ved å bruke kroppen som bindeledd mellom et livløst, konkret materiale og et immaterielt livsprinsipp, forsøker Sokrates å sannsynliggjøre analogiens gigantiske sprang. Den hippokratiske distinksjonen mellom ulike former for *technê* ligger som en talende taushet mellom linjene. Dersom Platon hadde latt Sokrates bringe denne distinksjonen på banen, ville det som står på spill i dialogen miste sin kraft: spenningen mellom et pragmatisk-konkret- og et metafysisk perspektiv på livet. Konfrontasjonen mellom den plastiske, relativistiske og den absolutte, filosofiske retorikken ville fortape seg i endeløse distinksjoner.

Lykkes Platon i å provosere leseren ved å la Sokrates få så lett spill overfor Polos? Og tar ikke Sokrates selv i bruk den retoriske strategien han kritiserer? Er statsmannskunsten virkelig en *technê* om rettferdighet og lovgivning som tilfredsstillter Sokrates' egne krav til *techner*, slik at

skillet mellom en virkelig og en tilsynelatende formålstjenlighet kan opprettholdes? I samtalen med Kallikles kommer dette problemet mer direkte til uttrykk. Han har ingen sans for Sokrates' *technê*-baserte moralske prosjekt om å skape gode borgere i staten, og har et helt annet dannelsesideal som sentreres rundt en ekstrem versjon av dygden *andreia* (mandighet). Kallikles' forakt for *technê* og abstrakt moral nøytraliserer den sokratiske degraderingen av retorikken og fremprovoserer hvilke premisser som står mot hverandre. Kanskje er det tvert imot Sokrates som gir rettferdighet og lovgivning en retorisk forkledning gjennom *technê*-analogiens rasjonalisering. Hviler Sokrates' argumentasjon i realiteten på et mytisk og ikke et rasjonelt begrep om rettferdighet?

Sokrates har degradert retorikken innenfor 'det geometriske' skjemaet. Ut fra dette perspektivet har retorikken ikke engang verdi som middel, men blir fremstilt som et vrengebilde av rettferdighet. Retorikeren kan nøye seg med å oppnå en fiktiv rettferdighet ved å beherske det retoriske spillet i folkeforsamlingen og rettsapparatet. En slik fiktiv formålstjenlighet anser Sokrates som verdiløs i staten. Polos forstår ikke hva som er på spill, men undrer seg over en slik radikal reversering av retorikkens verdi. Han er i villrede om dette virkelig er Sokrates' mening. Nå bringes problemet om retorikkens makt og verdi på banen for alvor. Sokrates premis er at makt er et gode for innehaveren. Samtidig påstår han at retorikeren har minst makt i staten. Sokrates må derfor vise at retorikkens fiksjoner har en negativ virkning både for den som anvender den og de som blir utsatt for den.

Sokrates' tese om at det er bedre å lide urett enn å gjøre urett, og at det er best for den urettferdige å ta sin straff, fortøner seg for Polos som helt uforståelig. En slik tolkning av rettferdighet og retorikk utfordrer tydeligvis den gjengse oppfatning av dette forholdet på en radikal måte. Den konfronterer Polos indirekte med det grunnleggende spørsmålet om hva rettferdighet

og moral er. Polos har ingen selvstendig mening om dette utover det han har hørt Gorgias si om spørsmålet. Han er imidlertid svært nysgjerrig på hvordan Sokrates har tenkt å argumentere for sin tolkning, som åpenbart er en provokasjon mot den gjennomsnittlige borgers oppfatning av rettssystemet. Polos er derfor mer enn villig til å svare på Sokrates' spørsmål.

Sokrates på sin side setter seg fore å kurere Polos for hans 'uriktige' oppfatning av retorikken, og dermed også av rettferdighet, med *logos* som medisin. Sokrates oppfordrer Polos til å hengi seg til samtalebehandlingen slik man hengir seg til en lege, og forsikrer Polos om at han ikke vil ta skade av behandlingen (475 D).

Gjennom å projisere *technê*-rasjonalitet over på rettferdighet (*dikê*) gjør Sokrates Polos til vitne for sin tese om rettferdighet og retorikk. Sokrates demonstrerer selv den retoriske prosedyren han kritiserer. Det eneste som skiller ham fra 'retorikerne' er det metafysiske prosjektet. Premisset er at straff fungerer på samme måte som en leges behandling av sykdom. Det vil si at rettferdighet og straff fungerer som en *technê* – en guddommelig leges *technê* – hvor funksjonen er identisk med formålet. En riktig straff er alltid formålstjenlig og fordriver urettferdighet fra sjelen på samme måte som legens behandling fordriver sykdom fra kroppen. Sokrates' slutning er at det eneste retorikken kan brukes til er å avsløre/anklage (*katagoreuein*) seg selv. Sokrates provoserer ytterligere ved ironisk å legge til at retorikken også kan brukes til å frifinne en fiende. Utfra disse forutsetningene vil en frifinnelse av noe kriminelt medføre et onde for forbryteren.

Selv om Polos frivillig lar seg behandle av Sokrates' filosofiske medisin og underkaster seg den logiske tvangen, er det tvilsomt om Polos blir kurert for sin oppfatning av retorikk og rettferdighet. Først og fremst er ikke Sokrates i besittelse av noen *technê* som kan garantere et vellykket resultat av behandlingen. Samtidig er det opp til Polos å fullføre behandlingen Sokra-

tes foreskriver. Han har riktignok gått med på å la seg behandle av den filosofiske medisinen, men er det sannsynlig at Polos i fremtiden vil foretrekke filosofien fremfor retorikken? Ingenting tyder på det. Sokrates står overfor et enda større problem enn legekunsten. En egen vilje og evnen til å tenke og føle gjør mennesket til et langt mer gjenstridig materiale å forme for en *technitês* enn tre og metall. Og Sokrates' statsmann skal ikke bare behandle individuelle kropp, men også et kollektiv av individuelle sjeler:

Den virkelig gode mann som ønsker å tjene det aller beste med sine ord vil naturligvis aldri ytre seg tilfeldig og uoverveid, men alltid ha noe ganske bestemt for øye. I dette er han ikke forskjellig fra alle andre håndverkere (*dêmiourgoi*), som hver for seg med sitt eget spesifikke verk for øye utvelger det, som de ønsker å tilføre det, ikke tilfeldig, men på en slik måte at det som de er i ferd med å utarbeide kan få nettopp den form som de ønsker å gi det. Du behøver bare å se på for eksempel malerne, husbyggerne, skipstømmerne eller på en hvilken som helst annen håndverker du måtte ønske, hvordan hver især bringer alt på plass i et ganske bestemt mønster, og tvinger det ene til å passe inn i og stemme sammen med det andre inntil han får en ordnet og velorganisert ting ut av det. Slik gjør alle andre håndverkere, og også de som vi tidligere har snakket om, som tar seg av kroppens trivsel; trenerne og legene. Man kan si at de også bibringer kroppen orden og sammenheng. (503C)

Så må det også være dette den gode og kyndige taler vi etterlyste må ha for øye, både med de ord og tanker han tilfører våre sjeler ved å utsi dem, og med alle sine handlinger [...] Alltid vil han ha dette i tankene: at rettferdighet kan vinne innpass i hans medborgers sjeler og urettferdighet fordrives,

at besindighet kan trives og tøylesløshet holdes ute, og at all øvrig dygd ha fremgang og sletthet fordrives. (504 D-E)¹⁴

Men hva oppnår Platon ved å la Sokrates anvende den strikte *technê*-modellen på legekunsten, for så å utvide analogien til å gjelde også for *politiske technê*? Både Gorgias og Polos anser *technê* som et honnørord uten helt å vite hva det innebærer. Når Sokrates forutsetter at dygd er en *technê* med en *logos* om årsak og virkning som skaper gode borgere, kommer Gorgias' versjon av retorikken til kort. Ikke bare mangler den moralsk refleksjon, men også evnen til å skape moral. Den 'gorgianske' retorikken er instrumentell i forhold til å tilfredsstille et konkret og materielt begjær. I møtet med Gorgias og Polos har Sokrates brukt *technê*-analogien som et retorisk verktøy for å tvinge frem en refleksjonsprosess hos de som støter på den. Har han lykkes med noe annet enn å bringe dem til taushet? Sokrates har etter mitt syn brakt en fiksjon om 'den allmektige retorikken' til taushet. Men han erstatter samtidig denne fiksjonen med en ny fiksjon ved å fremstille den *filosofiske* retorikken som *technê*.

At Sokrates' filosofiske prosjekt er avhengig av en fiksjon – en mytisk rasjonalitet – er et forhold som fremprovoseres av den frittalende Kallikles. For Kallikles er ikke *technê* noe honnørord, men en betegnelse for manuelt arbeid som bare de lavere klasser befatter seg med. Kallikles har heller ingen respekt for den logiske tvangen han utsettes for. Sokrates er fratatt sine viktigste retoriske våpen. Ved å sette Sokrates opp mot en slik motstander, blottstiller Platon sin tragi-komiske helt. Den filosofiske retorikken kommer til kort i møtet med pragmatikere av Kallikles' kaliber. Sokrates gestalter selv sitt eget utsagn om den ennå-ikke-sette retoriker. I konfrontasjonen med Kallikles og det dennesidige begjæret avsløres Sokrates' retorikk som et

14 Her og ellers etter Thure Hastrups danske oversettelse (1977), med enkelte justeringer.

metafysisk-mytologisk begjær og står som et omvendt spenningsforhold til blottstillingen av menneskets dennesidige begjær overfor dommerne i Hades.

Det filosofiske vs. det politiske begjær

Når Sokrates fremstiller retorikkens eneste formålstjenlighet som en form for selvavsløring/selvanklage og som advokat for en forbrytersk fiende, griper Kallikles inn i samtalen. For Kallikles betyr dette at 'hele mennesketilværelsen er vendt på hodet, og at vi lever og handler motsatt av hva vi bør' (481 C). Sokrates' fremstilling av retorikken beskrives implisitt som en komedie, og Kallikles lurar på om Sokrates spøker eller mener dette seriøst. Sokrates' venn Chairefon karakteriserer fremstillingen som 'superseriøs' (*huperfuôs spoudazein*¹⁵). Forutsetter ikke Sokrates' tese om at det er bedre å lide urett enn å gjøre urett tro på en mytiske rettferdigheten i det hinsidige?

Kallikles er grunnleggende kritisk til filosofi og går til frontalangrep på Sokrates' virksomhet. For Kallikles er filosofi en pervertert tilbaketrekning fra det offentlige rom. Den er både latterlig og skammelig. På linje med de utuktige må filosofen skjule seg og tilbringer livet hviskende i et hjørne med noen ungdommer. En mann som fremdeles bedriver filosofi i voksenalder fortjener pryl, mener Kallikles. Men den skarpe irettesettelse er motivert utfra en god vilje som overfor en bror (482 C-486 D). Sokrates returnerer 'vennligheten' ved å tilskrive Kallikles kvaliteter som *epistême*, velvilje (*eunoia*) og ærlighet (*parrêsia*¹⁶). Til forskjell fra Gorgias og Polos, som også er vise og vennlige, mangler ikke Kal-

15 En direkte oversettelse ville være 'overnaturlig' eller 'overjordisk' seriøs. Platons ordvalg er neppe tilfeldig. Bruken av *huperfuôs* signaliserer Sokrates' nære forbindelse med myten, døden og det guddommelige (metafysiske, transcendent).

16 Har også konnotasjoner som 'frittalenhets' og 'frimodighet'.

likles frimodighet og skammer seg ikke for å si hva han mener. Sokrates' versjon av de foregående samtaler er at både Gorgias og Polos skammer seg for å si hva de egentlig mente, slik at de motsa seg selv. Her forsøker Sokrates åpenbart å smigre, men kaken han vil ha Kallikles til å svelge er egentlig en medisin som har til hensikt å forandre retning på det politiske og konkrete begjæret. Kallikles svelger den til slutt, men bare for å tilfredsstille Gorgias. Han følger ikke opp behandlingen.

Kallikles angriper Sokrates' abstrakte rettferdighetsbegrep ved å skille mellom naturlig og konvensjonell rettferdighet. Naturlig rettferdighet betyr at de som styrer skal ha mer enn de som styres, og det er de innsiktsfulle (*fronimoi*) og mandige (*andreioi*) som bør styre staten. Det er despotiet eller oligarkiet som er den 'rette' styreformen fordi det er den naturlige i følge Kallikles. Å være en *fronimos* betyr ikke å ha innsikt i det absolutt gode og handle utfra en slik innsikt i enhver situasjon, slik det er for Sokrates. Det er innsikt i hvordan man skal oppnå det fordelaktige for seg og sine; det vil si materielle goder og maktposisjoner. Kallikles karakteriserer den sterkeste rett som en lov gitt av naturen. Paradoxet er at han anser flertallets, eller demokratiets lover (som beskytter de svakere) som et overgrep mot de ressurssterke. I realiteten gjør han begrepet 'den sterkeste rett' om til en konvensjon. De mandige og 'innsiktsfulle' bør fordeles uten nødvendigvis å bruke makt direkte. Det er deres 'naturlige' rett.

Selv om Kallikles forsøker å begrunne sin posisjon ved å vise til naturen (*fusis*), så er han likevel godt plantet i kulturbetingede og konvensjonelle oppfatninger om politikk. Det mest nedverdiggende for han er å ikke være i stand til å beherske det politiske maktspillet. Derfor er ikke det største onde å gjøre urett, men å lide urett. Å være i stand til å unngå straff for en eventuell urett som er begått, er en del av hans mandighetsideal. Det avgjørende for Kallikles – og det moralsk riktige – er å kunne forsvare sitt

politiske og materielle erverv mot enhver trussel:

[...] det naturen peker på som det skjønneste og rettferdige er nettopp det [...] at den som vil leve livet på rette vis, han skal gi sine lyster og tilbøyeligheter lov til å utfolde seg fritt, så mye de vil, og ikke forsøke å undertrykke dem. Han bør være i stand til, med mandighet (*andreia*) og innsikt (*fronesis*), å betjene dem i deres fulle omfang, og å tilfredsstille enhver tilbøyelighet han måtte føle. (491E-492A)

Gorgias' påstand om at retorikeren kan gjøre andre til sin slave (452 E) er Kallikles eneste motivasjon for å tilegne seg retorikken. Sokrates innvender ironisk at enhver mann er sin egen hersker, "eller er det ikke nødvendig å styre seg selv, men bare andre" (491 D). Kallikles forstår ikke – det vil si at han ikke er interessert i – hva det vil si å styre seg selv.

Her støter vi på et sentralt paradoks når det gjelder Sokrates' bruk av *technê*-analogien i *Gorgias*. For Sokrates innebærer dygden selvrefleksjon og selvbestemmelse. I samtalen med Gorgias fremsto han som en som overbeviser seg selv (453 B). Overfor Polos fremstilte han retorikkens eneste nytte som selv-avsløring. Nå spør han Kallikles om ikke dygd også er 'å styre seg selv'. Samtidig presenterer han en modell hvor statsmannen skaper gode borgere etter mønster av *technê*. Borgerne formes som et passivt materiale gjennom inngripen fra en ekstern aktør. Dygdens krav til selvrefleksjon står i klar opposisjon til en *technikos'* tilvirking av et passivt materiale. Er Sokrates selv i ferd med å undergrave troverdigheten til en *politikê technê*?

Når Sokrates sier at 'å styre seg selv' ikke betyr noe annet enn måtehold (*sofrosunê*), sammenstiller Kallikles de måteholdne med de enfoldige. Konvensjonell rettferdighet og besindighet er for sveklinger og mot naturen (*para fusis*). Å ha makt til å tilfredsstille sine lyster er hans versjon av dygd og lykke (492 C). Kallikles er av prinsipp

mot begrensninger overhodet, og gjør dermed en gjendrivelse svært vanskelig for Sokrates. Han må derfor forsøke andre strategier for å tøyte Kallikles i hans tøylessløshet.

Sokrates' forsøk med både *logos* og *mûthos* som retoriske overbevisningsstrategier preller av på Kallikles. Nå prøver Sokrates å finne en åpning ved å appellere til skamfølelsen, selv om han har karakterisert Kallikles som en som ikke skammer seg. Det kan nesten virke som om han har gitt opp. Intensjonen er ikke lenger å overbevise, men å klargjøre konsekvensen av Kallikles' oppfatning. Når Sokrates sier at da vil den som tilbringer livet med å tilfredsstillende en kløe være lykkelig, gir Kallikles seg ikke på at det gode liv består i å tilfredsstillende sine lyster. Konsekvensen Sokrates trekker av dette er at da vil også et liv i onani (*tôn kinaidôn bios*) være et lykkelig liv. Kallikles fastholder identiteten mellom tilfredsstillende av et uutslettelig begjær og det gode uten å vike en tomme. Han nekter å godta at noen lyster er moralsk forkastelige. Det er begjæret som dikterer moralen.

Samtalen bryter sammen og Sokrates anklager Kallikles implisitt for å gjøre det samme som han selv bebreidet Gorgias og Polos for. De lot seg tvinge til å snakke mot sin egen overbevisning. Forskjellen er imidlertid vesentlig. Kallikles lar seg ikke betvinge hverken av skam, *logos* eller *mûthos*. Han har forstått at Sokrates' filosofiske samtalevirksomhet er et spill der den som får legge premissene vinner. Han holder derfor på sitt. Sokrates er derfor tvunget til å gå utfra at Kallikles versjon av et lykkelig liv er seriøs. Å gjendrive en konsekvent hedonist og maktpolitiker a la Kallikles lar seg vanskelig gjøre. Sokrates' eneste mulighet er å smugle inn et moment som kan rukke ved identiteten mellom en betingelsesløs tilfredsstillende av begjær og det gode.

Sokrates lykkes delvis med denne taktikken fordi heller ikke Kallikles er på høyde med konsekvensene som utledes av premissene han gir sin tilslutning til. Men til forskjell fra de fleste andre som utsettes for dette, nekter Kallikles å

godta resultatet av det han kaller for spissfindigheter (*sofizê* 497 A). Han stiller seg likegyldig til spørsmål han finner ubetydelige og lite verd. Nå bryter Gorgias inn i samtalen og pålegger Kallikles å la seg gjendrive slik Sokrates finner det for godt. Det er ikke opp til ham å vurdere verdien av disse spørsmålene¹⁷. Kallikles lar seg overtale av retorikeren Gorgias til å underlegge seg Sokrates' *logos*. Det er ikke hva retorikeren sier, men hvem han er, som får Kallikles til å bøye seg. Den konkrete autoritetens maktspråk viser seg å være det eneste som har innvirkning på ham. Sokrates representerer ingen konkret autoritet for Kallikles, men han underkaster seg Sokrates' fremgangsmåte kun for å tilfredsstillende Gorgias. På grunn av Gorgias' autoritet som retoriker – og ikke gjennom hans utøvelse av retorikk – reduseres Kallikles til et passivt materiale uten egen vilje. Sokrates kan nå forme *logos* som en håndverker former sitt materiale, og kan fortsette det retorisk-dialektiske arbeidet med å vise at det behagelige og det gode er forskjellig. Kallikles er foreløpig redusert til et middel for å fullbyrde *logos*. Men så snart Sokrates har påvist forskjellen mellom nytelse og det gode føler ikke Kallikles seg lenger bundet av Gorgias' pålegg og endrer taktikk. Han gjør narr av Sokrates' barnlige glede ved enhver tilslutning han får. Selvfølgelig er det ingen som mener at det ikke finnes gode og dårlige lyster, sier Kallikles. Han vrir seg unna ethvert argument han ikke liker og utnytter *doxa* for å oppnå egne fordeler. Kallikles er en skruppelløs og bedragerisk samtalepartner for filosofen, men han har nå gått med på at det finnes gode og dårlige nytelser. Det er et avgjørende premiss for å gjendrive enhver form for hedonisme.

17 497 B 9-11. Frasen *où sê autê ê timê* oversettes på forskjellig måte. E.R Dodds mener bestemt at den ikke betyr "det er ikke din ære som står på spill", slik Lamb gjør i Loeb. Den refererer ikke til Kallikles som person, men til hans karakteristikk av Sokrates' spørsmål. Uansett tolkning bruker Gorgias sin autoritet som retoriker overfor Kallikles.

Politikê technê som rasjonell mytologi

Sokrates griper nå tilbake til det geometriske skjemaet og de binære opposisjonene mellom *technê/empēiria*, *logos/alogos* og det virkelige-/det tilsynelatende fra samtalen med Gorgias og Polos. Men nå fokuserer Sokrates på skillet mellom det behagelige og det gode som mål for henholdsvis *empēiria* og *technê*, og ikke på skillet mellom det tilsynelatende og det virkelige. Kallikles sier seg enig i at det kreves en *technikos* for å avgjøre hva som er gode og dårlige nytelser i hvert enkelt tilfelle (500A). Skal han allikevel gå med på de begrensninger som en *technê* om dygd vil innebære for begjæret, eller er det tvert imot muligheten av en *technê* 'om' nytelse – en *technê* med nytelse som formål – som gjør Kallikles velvillig innstilt? Problemet er imidlertid at Kallikles og Sokrates har diametralt forskjellig oppfatning av hva som er gode og dårlige nytelser. De er representanter for henholdsvis et konkret og et abstrakt begjær.

Kallikles har vist at han ikke er fullstendig frigjort fra den gjengse oppfatningen om hva som er anstendig. Sokrates forsøker å appellere til vennskapet dem i mellom og oppfordrer Kallikles til å være oppriktig. Dette dreier seg tross alt om hva slags liv man bør leve, og Sokrates skisserer to alternativer: enten å delta i det offentlige liv gjennom å tale i folkeforsamlingen, praktisere retorikk og engasjere seg i statsaker, slik Kallikles og hans like gjør *eller* det filosofiske livet (500C).

Kallikles forstår ikke, eller vil ikke forstå, hva Sokrates mener. Sokrates forenkler det til to typer beskjeftigelser som dreier seg om ervervelse av henholdsvis det behagelige og det gode. Dette får tilslutning. Men så trekker Sokrates igjen på det geometriske skjemaet hvor den konkrete politiske virksomheten blir betegnet som et skyggebilde av den virkelige *politikê technê*: filosofien. Slik kokekunsten er en *empēiria* om det behagelige og ingen *technê*, er legekunsten

en *technê* som retter seg mot det gode. På samme måte forholdt retorikken seg til rettferdighet. I følge Sokrates undersøker legekunsten sitt objekt natur og årsakssammenhenger. Om dette kan den levere en rasjonell og pålitelig *logos*. Kokekunsten derimot, er bare innrettet på nytelse og er fullstendig uten *technê* (*komitē atēchnôs* 501 A) og *logos*. Han ber Kallikles vurdere om det finnes tilsvarende virksomheter om sjelen, slik Sokrates selv hevder. Kallikles sier seg enig i dette, men bare for at argumentet skal slutføres, og for å behage Gorgias. På denne måten bekrefter han sitt hedonistiske prinsipp samtidig som han stiller seg til disposisjon for Sokrates' *logos*.

Hvilken hensikt har Sokrates med nok engang å bringe *technê*-analogien inn i samtalen overfor en person som i utgangspunktet ser på *technê* som noe mindreverdigg? Tidligere i dialogen har Kallikles kritisert Sokrates for hans evinnelige snakk om håndverkere:

Ved Gudene, du kan ganske enkelt ikke holde opp med å snakke om skomakere og valkere, kokker og leger, som om diskusjonen vår var om dem (491 A).

På dette stadiet i dialogen anvender Sokrates håndverksanalogien så å si direkte på statsmannskunsten. Sokrates hensikt er å vise at ingen statsmenn i Athen har vært i besittelse av en *technê* som kan gjøre borgerne bedre. En slik *technê* må kunne skille mellom begjær som bør og som ikke bør tilfredsstilles. Samtidig må statsmannen kunne dokumentere at borgerne faktisk er blitt bedre under hans styre. Finnes det overhodet en slik *technê*?

For å vise hva en slik *technê* vil innebære, trekker Sokrates opp en direkte analogi mellom håndverkerens bearbeidelse av et dødt materiale, via legens og idrettstrenerens behandling av kroppen, til retorikerens påvirkning av borgerne sjeler. Felles for disse virksomhetene er at de retter seg mot å skape orden (*taxis* og *kosmos*) i en helhet. Når så Sokrates spør hva som blir til

når det skapes orden i sjelen, nekter Kallikles å svare. Han har ikke glemt sammenstillingen mellom enfold og måtehold (*sofrosunê*). Kallikles godtar ikke noe som går ut på å begrense begjæret. Sokrates trekker deretter en parallell mellom legens forordning av diett for den syke og straff som behandling av den tøylesløse. Kallikles har fått nok av Sokrates *technê*-snakk og trekker seg fra samtalen.

Til tross for at Sokrates foretrekker samtalen med korte spørsmål og svar, og ikke er interessert i å snakke til mengden (jfr. 472 C, 474 A), fortsetter han paradoksalt nok argumentasjonen alene etter oppfordring fra Gorgias. Sokrates gjør nå det samme som han nektet Gorgias og Polos å gjøre; han holder foredrag (*epideixis*). Men et stykke ut i foredraget – som i grove trekk er en oppsummering av argumentasjonen og et forsvar for filosofien – lykkes han i å trekke Kallikles med i samtalen ved å appellere til hans interesse for makt.

Sokrates stiller spørsmålet om hvordan mennesket kan unngå å lide urett, og om det finnes en evne eller makt (*dunamis*) som mennesket kan berede seg med for å unngå dette (509 D). For Kallikles er det nettopp politisk makt og retoriske evner som har denne egenskapen. Å lide urett er noe slaver utsettes for, og er ikke forenlig med Kallikles' mandighetsideal. Dessuten medfører det som regel konkret smerte og ubehag, noe som for Kallikles ikke er tilfellet med å gjøre urett. Så når Sokrates tar opp spørsmålet om det finnes en evne (*dunamis*) eller *technê* for ikke å gjøre urett, daler Kallikles' entusiasme betraktelig. Sokrates refererer her til tesen om at ingen ønsker å gjøre urett, og hvor alle uriktige handlinger har sin årsak i uvitenhet. Dette er en indirekte referanse til *aporien* Gorgias viklet seg inn i. Dersom Gorgias' evne som retoriker er en *technê*, og dens '*peri ti*' er rettferdighet, så er han per definisjon lærer i dygd. På denne måten stiller Sokrates opp en konflikt mellom retorikkens moralske utilstrekkelighet og filosofiens krav til en moralsk retorikk som *technê*.

Sokrates spør om det er en *technê* eller en evne/makt (*dunamis*) som må til for både "ikke å gjøre urett" og for "å unngå å lide urett". Ved å holde dette åpent er dialogen fremdeles i gang, og sjansen er større for at Kallikles skal komme med 'innrømmelser'. Det er makt til å unngå å lide urett som egentlig interesserer han. Samtidig beholder Sokrates muligheten til å bruke *technê* både som konstruktivt og negativt paradigme i forhold til hva slags liv som bør leves. Dersom dette dreier seg om en *technê* – det vil si en *technê* uten moralsk innsikt og refleksjon – kan Sokrates sidestille den med andre *technê*r. Kallikles ser ned på. Dersom det dreier seg om makt, kan Sokrates vise til det uforutsigbare ved makt uten *technê*. Kontroversen om hva som er et godt og riktig liv blir imidlertid stående som en uoverstigelig kløft – kløften mellom et konkret og et transcendent begjær – i forsøkene på en dialog. Og nok en gang skal Sokrates komme til å vende om på premissene for hva retorikk er.

Sokrates hevder at for å unngå å lide urett må man enten være hersker, tyrann eller en felle av det eksisterende statsstyret. Dette er en *logos* som passer Kallikles, men konsekvensene som følger av dette er for Sokrates og Kallikles diametralt forskjellige. For Sokrates vil et prosjekt som går ut på å oppnå en posisjon hvor man gjør seg utilgjengelig overfor ethvert overgrep innebære en etterligning (*mimesis*) av despoten. Det vil medføre å gjøre mye urett og unngå å bli straffet for det (hvor retorikken spiller en vesentlig rolle), noe som er det største onde for sjelen. For Kallikles er retorikken et betingelsesløst redskap for å unngå å bli utsatt for både urett og straff. Sokrates stiller problemet på spissen ved å spørre Kallikles om det er menneskets oppgave å leve så lenge som mulig ved å praktisere *slike technê*r som retorikken (511 B-C).

Her snur Sokrates premissene for hva retorikk er, men i en annen sammenheng enn de foregående tilfellene. Til å begynne med antok Sokrates at retorikken var en moralsk *technê*, noe Gorgias ikke kunne stå for. Utfra dette la han

premisset til grunn at retorikken ikke er en *technê*. Nå fremstilles retorikken igjen av Sokrates som en *technê*, men denne gangen som verdinøytral i moralsk forstand. Hensikten er åpenbart å vise at dersom 'den politiske retorikken' er en *technê*, så mangler den moralsk innsikt. Den overveier kun midler og tar ikke hensyn til hva som er "det gode og riktige liv". Sokrates sammenligner derfor retorikken med svømming, navigasjonskunst, ingeniørkunst og legeskunst. Slike *technêr* redder også liv på hver sin måte uten å opphøye seg selv av den grunn, slik Kallikles opphøyer retorikken. Han har ingen grunn til å snakke foraktelig om *technêr*, dersom dygd for ham bare dreier seg om å redde seg selv og sine eiendeler uten henblikk på hva som er best for menneskene.

Kampen mellom Sokrates og Kallikles er ikke bare en konflikt om hva og hvordan retorikken er. Det er også en kamp mellom to mulige perspektiver på livet. I den siste delen av dialogen utdyper og tilspisser denne konflikten seg. Sokrates skiller mellom det 'å redde livet' og hva som er et godt liv. For han er det ikke alle liv som er verd å leve. Ingen kan unnsnippe skjebnen og derfor bør man reflektere over hvordan det tilmålte liv best kan leves. Når Platon lar Sokrates tømme giftbegeret i *Faidon*, nærmest som en frivillig handling, er det en konsekvens av at Sokrates ikke vil leve et liv på Kallikles' premisser. Giften blir for Sokrates det eneste middelet eller medisinen som kan forene ham med hans eget mytiske ideal. Det hinsidige er det eneste stedet hvor en moralsk *technê* lar seg realisere, hvor absolutt moralsk innsikt er mulig. Sokrates' filosofiske begjær kan bare tilfredsstilles under mytiske betingelser hvor sjelen er gjennomsiktig og det legemlige og konkrete ikke lenger representerer noen hindringer.

For å tilfredsstille sitt begjær er det heller ikke nok for Kallikles å være en etterligner (*mimêtês*) i følge Sokrates. For å oppnå stor makt i staten og vinne vennskap med det athenske folket (*bo demos*) og sin yndling Demos, må han bli natur-

lig lik (*autofuôûs homoion*) dem for å oppnå et ekte vennskap (513 B). Fordi alle behages av *logos* som er tilpasset dem, men besværes av det som er fremmed, må Kallikles bli en retorisk delikatessekokk som sier det folket og Demos til enhver tid ønsker å høre. Det er begjæret til *bo demos* i Kallikles' sjel som står mellom han og Sokrates (513 C).

Sokrates kan ikke gjøre annet enn å advare Kallikles mot dette begjæret. Det er en farlig vei han har begitt seg inn på. Sokrates utfordrer ham derfor til å undersøke hva slags kompetanse som skal til for å kunne ta på seg oppgaven å styre i staten. Sokrates benytter nok engang håndverksanalogien som paradigme. Det ville være hodeløst å utnevne noen til offentlige oppgaver som ikke kunne vise til gode resultater. De Kallikles anfører som gode statsmenn sammenligner Sokrates med hestepassere som gjør en flokk med tamme dyr ville. Politikerne Kallikles hevder har utrettet store ting for staten er ikke styrere, men tjenere (*diakonoi*). De har bare skaffet staten det den begjærte og ikke forandret begjæret ved å overbevise og å tvinge borgerne til det som gjør dem bedre. Det er farlig å involvere seg i styret av en bortskjemt stat. Når de dårlige virkningene av vanstyret melder seg vil de komme til å angripe lederne av staten. En statsmann i besittelse av *retorikê technê* ville være i stand til å kontrollere folket med en sann eller en smigrende retorikk. Etter Sokrates' oppfatning finnes det ikke et eneste tilfelle hvor en leder urettmessig blir ruinert av den staten han har ledet. Derfor burde de som anser seg selv for egnet til å styre staten være i besittelse av *politikê technê*.

Sokrates bruker igjen idrett og medisin som paradigme. De er *technêr* som har innsikt i hva som er kroppslig dygd og burde dermed herske over andre *technêr* som ikke har det (som for eksempel kokekunst og pyntekunst). På tilsvarende måte er det med sjelen (518 A). Problemet er at ingen tidligere eller nåværende statsmenn har vist seg å være i besittelse av en

slik moralsk *technê*. De ‘tilgjorte statsmenn’ (*politikoi prospoiountai*)¹⁸ gjør det samme som sofistene. Hvordan kan de som foregir å gjøre borgerne bedre anklage de samme borgerne for å være slette? Hverken politikerne eller sofistene har den kompetansen de påstår.

Sokrates spør Kallikles for siste gang hvilke av de to måtene å pleie staten på han anbefaler; å kjempe for å gjøre atenerne bedre eller å tilfredsstille deres begjær. Kallikles holder på at det er klokest å tjene folket og advarer samtidig Sokrates mot å gjøre noe annet. Kallikles og Sokrates har begge kommet med advarsler om faren ved hverandres ‘livsprosjekt’. Men dersom begge former for ‘statspleie’ – den kjempende filosofiske og den smigrende politiske – ikke er *technê* som kan garantere for en vellykket behandling, så kan de begge ende med en tragisk utgang. Uten en absolutt innsikt i ‘menneskematerialet’, hvordan det kan og bør formes i henhold til et formål, er både maktpolitikeren og filosofen utlevert til skjebnen. En slik *technê* er Sokrates’ ideal, men han lykkes ikke med å forme Kallikles. Det konkrete materialet er for gjenstridig. Sokrates velger til slutt å forlate det konkrete og dennesidige liv. Kallikles har heller ingen politisk *technê*. Han velger heller å alliere seg med den eksisterende makten fremfor å ta den. Han har i alle fall forstått at det politiske spillet fra ‘maktens tinde’ er vanskelig å kontrollere.

Sokrates hevder at retorikken han selv forsøker ikke er innrettet på å tilfredsstille ethvert begjær, men kjemper for å oppnå det beste. Hva som er det beste for menneskene er for Sokrates en guddommelig innsikt basert på en spesifikk *technê*-modell. Overfor et slikt ideal kommer naturlig nok enhver konkret statsstyrelse til kort. Denne kampen bringer Sokrates til en uunn-gåelig konfrontasjon med de velansette oppfatninger og felles erfaringer som utgjør fellesskapet i staten. Kallikles – som en frittstående og

upolert representant for Athens borgerskap – beskriver Sokrates som om han var fra en annen verden (*hôs oikôn ekpodôn* 521 C). I *Apologien* anser Sokrates seg selv nettopp som en gave fra gudene til staten. Han tegner et bilde av staten som en dorsk hest hvor han selv er kleggen som vekker den intellektuelt sløve staten (30 D-E). For Sokrates representerer ikke tradisjonen og kulturen noen autoritet, men blir kritisert utfra et ideal om absolutt innsikt. Denne virksomheten ble oppfattet som en trussel mot samfunnsordningen og Sokrates ble ansett som en ‘urenhet’ (23 C-D) staten måtte renses for.

Kallikles’ versjon av retorikken er pragmatisk nettopp fordi han er opptatt av konkret makt. Den står i direkte opposisjon til det sokratiske prosjekt. Den politiske retorikken kan ikke dekonstruere samfunnsordningen på grunnlag av et abstrakt-mytisk ideal, men må forholde seg til velansette oppfatninger for å oppnå bestemte mål. For å få politisk gjennomslag er Kallikles nødt til å behage tilhørerne i folkeforsamlingen. De lar seg ikke underlegge “en medisinsk behandling” som både er smertefull, og hvor det endelige resultatet først vil vise seg i det hinsidige. Overfor en forsamling som ikke deler Sokrates’ overbevisning fremstår han som en latterlig person. I konfrontasjonen mellom Kallikles og Sokrates viser Platon oss blant annet en konflikt mellom abstrakt filosofi og konkret politikk i form av motstridende retoriske praksiser. I dialogen *Staten* finner vi igjen denne konflikten. Å etablere en idealstat på Sokrates’ premisser innebærer blant annet å ta livet av alle borgere over 10 år og å forby Homers diktning; den viktigste bæreren av den greske kulturen.

I sin første replikk i samtalen med Kallikles tok Sokrates utgangspunkt i noe han betegnet som menneskenes felles erfaring (*pathos*, 481 C). For i det hele tatt å kunne kommunisere er felles erfaringer avgjørende. Sokrates trekker frem begjæret (*eros*) som grunnlag for en slik felles

18 Jfr. 462 C hvor Sokrates karakteriserer retorikken som en ‘tilgjort *technê*’ (*poiêsai technê*).

erfaring. De begjærer begge to ting¹⁹. Sokrates begjærer Alkibiades og filosofien, Kallikles Demos og det athenske folket. De har begge et begjær som retter seg mot to objekter, et abstrakt og et konkret. Objektene fungerer som et medium eller taletopos. Men der slutter også likheten. Kallikles er ikke i stand til å motsi noen av sine yndlinger. I folkeforsamlingen skifter han mening etter hva folket ønsker å høre, slik det også er i forholdet til hans yndling Demos. Dersom ingen av dem stopper å snakke vil heller ikke Kallikles gjøre det. *Doxa* eller den gjengse oppfatning er hele tiden gjenstand for forandring. Objektet for Sokrates abstrakte begjær er filosofien. Den sier alltid det samme. Sokrates vil heller være 'ustemt' med folk flest enn å være i disharmoni med seg selv. Han forutsetter med andre ord en 'indre stemme' som kan rette seg mot 'det samme', en stemme som representerer en evig og uforanderlig identitet som motvekt til den ustadige 'fenomenverdenen'. Menneskets oppgave er for Sokrates å harmoniseres med denne stemmen. Men hva innebærer en slik harmonisering?

En internalisert og konsistent *logos* veier mye tyngre for Sokrates enn en til enhver tid samfunnstilpasset *logos*. Sokrates og Kallikles representerer i så måte to motpoler som Platon spiller ut mot hverandre. Et nærmest altoppslukende begjær – for henholdsvis det foranderlige og det evige – forener dem likevel i et paradoksalt broderskap. Kallikles begjær er rettet mot det dennesidige og konkrete. De to begjærsubjektene (*ho dêmos* og Demos) faller nærmest sammen. Sokrates lar seg bare styre av begjæret mot det abstrakte og hinsidige, og oppfattes derfor av samfunnet som et fremmedelement de både trues og fascineres av.²⁰ Sokrates lar seg ikke

begrense av livet som horisont for erkjennelse og handling. I dialogen *Faidon* ser Sokrates på døden nærmest som et interessant filosofisk eksperiment, der han gjør døden til utgangspunkt for anskuelsen av livet. Det konkrete livet er den ufullkomne versjon av en abstrakt og fullkommen tilværelse i det hinsidige.

Det konstituerende for Sokrates' *logos* i *Gorgias* er et abstrakt begrep om rettferdighet i det hinsidige. Det stedet Sokrates taler utfra – hans taletopos – viser seg til slutt å være mytisk. Selv om den filosofiske retorikken har en rasjonell forkledning er tilslutningen til et slikt fiktivt rettferdighetsbegrep basert på tro og ikke på kunnskap. Sokrates kan ikke ha viten om dette rettferdighetsbegrepet, men ingen har i følge ham selv kunnet fremstille det annerledes uten å gjøre seg selv latterlig (509 A). Sokrates' 'moralfilosofi' har sitt grunnlag og sin løsning i myten om sjelens rettferdige dom i Hades. Paradokset ligger i at han presenterer denne myten som en sann *logos*, som en realitet (*alêthê onta* 523 A).

Det rasjonelle grunnlaget for rettferdighet undersøkte Sokrates ved å stille opp en analogi mellom håndverk og *politikê technê*.²¹ Men denne analogien lar seg bare realisere i en mytisk dimensjon hvor 'det fenomenologiske slør' faller og mennesket blottes for det guddommelige blikk. Det legemlige og konkrete er ikke lenger et visuelt hinder. Dommerne kan dermed utøve en *technê* som forordner riktig behandling/straff for det enkelte tilfellet. Sjelen er blitt et håndterlig og kontrollerbart 'materiale' som kan formes av dommeren som *technitês*. I Hades har

se. Som Sokrates' elskere/elskede er de er dømt til å leve i denne spenningen.

21 Analogien trekkes mellom noe som er verdinøytralt og noe som ikke er det. En parallell kan trekkes til vårt begrep om politisk håndverk. Man kan gjerne rose en politiker for 'godt politisk håndverk' uten å gi sin tilslutning til det politiske innholdet. Det er måten saken behandles på som roses, ikke sakens innhold. Sokrates begrep om politikê technê inneholder håndverkets kontrollerbare proseduralitet samtidig som det også innebærer en ubestemt og abstrakt moralitet som har formen 'det gode for borgerne'.

19 Det er typisk for Sokrates å ta utgangspunkt i tall som noe felles. Se Roochnik (1996), side 199ff. for matematikkens betydning i samtalen med Kallikles.

20 I Symposion gir både Alkibiades og Apollodoros et godt bilde av hva det vil si å ha et 'erotisk' forhold til Sokrates. Sokrates holder dem i spenningen mellom det konkrete og abstrakte begjæret. De får ingen tilfredsstille-

det sjelelige byttet plass med det legemlige som gjenstand for en 'teknisk' bearbeidelse. Menneskets tilslørte vilje og begjær kan avsløres og formes. Det som i det jordiske liv var uforutsigbart og skjult for det menneskelige blikk er blitt gjenomsiktig for dommerne i underverdenen, og kan dermed underlegges en systematisk *technê*. Sokrates er overbevist om at ingen har funnet noe bedre og sannere alternativ enn myten om rettferdighet i det hinsidige og *politikê technê* som ideal i det dennesidige (527 A). Den eskatologiske myten blir en redningsaksjon for den politiske rasjonaliteten; et *deus ex machina*-grep som understreker den tragiske dimensjon i menneskets umulige streben etter å kontrollere tilværelsen. Det tragiske ligger i at den dennesidige rasjonaliteten ikke strekker til for å beherske det konkrete og omskiftelige liv. Sokrates hever en begrenset, dennesidig *technê*-rasjonalitet til et mytiske nivå. Myten presenteres som et reellt ideal for en konkret politisk virksomhet. Samtidig løftes den konkret konstituerte *technê*-modellen over i det mytiske som mønster for dommerne i det hinsidige og gir løfte om en rettferdig behandling i det hinsidige. Denne flytende mytologiseringen av *technê*-begrepet tilslører skillet mellom fiksjon og sannhet, mellom *mûthos* og *logos*.

Når Sokrates konfronterer det athenske samfunnet med en forutsetning om at all kunnskap må ha en guddommelig og absolutt erkjennelse som målestokk fremstår han som en komisk, men også farlig figur i det politiske liv. Som en Don Quijote kjemper Sokrates for et ideal som ikke kan realiseres i den verden han lever i. Den greske komedien kjennetegnes nettopp ved at plottet tar utgangspunkt i et utopisk prosjekt som er umulig å realisere i det virkelige liv, men som 'den komiske helt' oppnår i komedien. Dette utopiske prosjektet er begrunnelsen til Sokrates for tilbaketrukkethet fra det politiske liv. På grunn av sin metafysiske uvitenhet har han ikke den kompetansen som enhver statsmann burde ha.

Ved å mytologisere den konkrete *technê*-rasjonaliteten omdefinerer Sokrates den politiske virkelighet. Med denne virkeligheten som premiss peker han på det athenske borger-skapets politiske utilstrekkelighet.

Mitt perspektiv på dialogen *Gorgias* har vært at den dramatiserer konflikten mellom en metafysisk og en 'fenomenologisk' virkelighetsoppfatning med retorikkens relasjon til *technê*-begrepet som gjennomgangstema. Til forskjell fra i Aristoteles' avhandling om retorikken stilles leseren av *Gorgias* overfor spørsmålet om retorikken både på et performativt og et teoretisk nivå. De litterære grepene gir problemstillingen en friksjon og en perspektivrikdom uten å avklare den. Leseren må kontinuerlig ta stilling til hva som sies, hvordan det sies og ikke minst hvem det sies til. Jeg har forsøkt å vise hvordan Sokrates bruker *technê*-analogien i de ulike samtalsituasjonene. Han forandrer hele tiden perspektiv i forhold til hvem han snakker med og hva det snakkes om. Det gjennomgående er friksjonen mellom en politisk retorikk som forholder seg til de etablerte og velansette oppfatninger, og en filosofisk retorikk som dekonstruerer *doxa* i forhold til et metafysisk ideal.

I samtalen med *Gorgias* la Sokrates implisitt til grunn at retorikken var en moralsk *technê* for å avsløre og klargjøre den berømte talekunstnerens begrensninger. Som retoriker er *Gorgias* ikke innehaver av en slik *technê*. Dette opprørte den ivrige retorikkklærlingen *Polos*, som anså *technê* for et honnørord uten å vite hva det innebærer. Med en slik ureflektert og umoden samtalepartner hadde Sokrates anledning til å styre dialogen inn på et spor hvor han kunne forme sine filosofiske provokasjoner uten nevneverdig motstand. Sokrates reformulerte retorikkens premisser ved å stille den i opposisjon til en metafysisk *politikê technê*. Det eneste retorikken kunne brukes til var å avsløre ens egne uret-te handlinger. Denne reverseringen av den alminnelige oppfatning fikk *Kallikles* til å gripe

inn i samtalen. Konfrontasjonen mellom Kallikles og Sokrates utviklet seg til en grunnleggende kamp om hvilke premisser som skal styre et menneskeliv. Kallikles ser på staten som et middel for å tilfredsstille borgernes begjær i den grad de selv er i stand til å utnytte den. Staten har ingen egenverdi. En vellykket statsmann er den som kan manipulere og manøvrere i dette systemet til størst mulig vinning for seg selv og sine. Til dette formålet er retorikken et viktig redskap. Dygd er for Kallikles å beherske det politiske spillet på best mulig måte. Dygden er instrumentell i forhold til begjæret. Sokrates forsøker alle virkemidler for å overbevise Kallikles om at det finnes en moralsk dimensjon som går utover det konkrete begjæret, men Kallikles lar seg ikke

overbevise.

Nettopp fordi Kallikles ikke underkaster seg Sokrates' spilleregler, kommer premissene for dette spillet til syne. Sokrates har ingen tvingende argumenter som kan få Kallikles til å endre retning på begjæret og lykkes derfor ikke å komme til enighet med ham. Sokrates kan ikke vise at dygden har et rasjonelt grunnlag i forhold til premisser Kallikles kan godta. Platon konfronterer på denne måten leseren med spørsmålet om det finnes et annet grunnlag for moralen enn fiksjonen. I det øyeblikk dette spørsmålet stilles – når moralens grunnlag ikke lenger er brillene på nesen – blir moral et filosofisk spørsmål som roper på en rasjonell begrunnelse.

Litteratur:

- Aristoteles (1947): *The 'Art' of Rhetoric*, oversatt av John Henry Freese, Harvard University Press (Loeb).
- (1999): *Den nikomakiske etikk*, oversatt av Øyvind Rabås og Annfinn Stigen, Bokklubben Dagens Bøker, Oslo.
- Benardete, Seth (1991): *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, The University of Chicago Press.
- (1993): *The Tragedy and Comedy of Life, Plato's Philebus*, The University of Chicago Press.
- Halperin, David (1994): "Plato and the Erotics of Narrativity", i: Steven Shankman (red.) *Plato and Postmodernism*, Aldine, side 43-74.
- Miller, J. Hillis (1995): "Face to Face: Faces, Places and Ethics in Plato", i: *Topographies*, Stanford University Press, side 57-79.
- Platon: *Gorgias*, oversatt av W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library 1991.
- *Gorgias*, oversatt av Thure Hastrup, Nordisk Forlag A.S. København 1977.
- "Gorgias", i: *Skrifter, Bind II*, Hans Reitzels Forlag, København 1992.
- *Gorgias, a revised text with introduction and commentary* by E.R. Dodds, Oxford University Press 1959.
- Roochnik, David (1996): *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, Pennsylvania State University Press.
- Rosen, Stanley (1995): *Plato's Statesman: The Web of Politics*, Yale University Press.