

## Hva er det gode ved dialektisk innsikt?

av Vivil Valvik Haraldsen

Spørsmålet denne presentasjonen tar utgangspunkt i er hva det gode ved dialektisk innsikt er. Snarere enn å forsøke å gi et fyllestgjørende svar på spørsmålet, vil jeg stille noen videre spørsmål og fremsette noen refleksjoner angående den rolle visdom, *sophia*, og dialektisk innsikt synes å spille i Platons *Staten*.

Utgangspunktet for overveielserne er følgende mulige problem for argumentasjonen i *Staten*:

Sokrates utfordres i Bok 2 til å forsvare rettferdighet overfor påstanden om at urettferdighet er mer fordelaktig. Det har nemlig blitt foreslått at rettferdighet ikke er ens egen, men en annens fordel, nemlig den sterkestes - dette er Trasymakos' påstand - eller en konvensjon de svake etablerer til sitt forsvar, som samtidig dekker over ønsket om å tiltuske seg mer enn det som tilkommer en dersom man kan slippe ustraffet fra det – dette er forslaget fra Glaukon og Aidemantos, som har påtatt seg rollen som djevelens og mer bestemt urettferdighetens advokater.<sup>1</sup> Glaukon og Adeimantos ber derfor Sokrates om å forsvare rettferdigheten ved å vise hvilken kraft den har i seg selv når den er tilstede i menneskets sjel (358b). Målet blir å vise at rettferdighet er det som gjør oss i stand til å leve et godt, eller lykkelig, liv. I denne sammenheng påpekes også problemet med å skjelve mellom det som kun synes rettferdig eller godt, og det som virkelig er det. Fra starten av dialogen gjøres det klart at denne diskusjonen ikke kun er av teoretisk interesse, men også av avgjørende betydning for alle de tilstedeværende med hensyn til spørsmålet om hvilket liv de skal leve (344d, 352d8-9).

I Bok 4 beskrives så rettferdighet som en harmonisk tilstand i sjelen hvor hvert av tre elementer i sjelen oppfyller sin oppgave på beste vis, og ikke blander seg i de andre elementenes oppgave. For det fornuftsmessige element av sjelen fastslås det at dets oppgave er å styre sjelen utfra visdom, som bestemmes som en form for *viten* (*epistêmê*) (441e3, 442c4-7).

---

1. Det er ellers enkelte forskjeller mellom Glaukons og Adeimantos' utlegning av utfordringen til Sokrates, men disse kan ikke behandles her.

I Bok 5 knyttes viten opp på en distinksjon mellom fenomener og det virkelig værende, ideer eller former, som er intelligible og ikke sansbare. Viten angår ideene alene og filosofen beskrives som den som retter seg mot ideene. I Bok 6 og 7 utdypes bildet av filosofen idet Sokrates forteller om de høyeste studier, som er rettet mot det godes idé, og her trekker Sokrates – i linjelignelsen – en ny distinksjon mellom to forskjellige måter vi kan forholde oss til det intelligible på, hvorav den høyeste aktivitet kalles dialektikk. Det mer enn antydes at svært få er egnet til å oppnå dialektisk innsikt.

Problemet er at når beskrivelsen av filosofen i Bok 5-7 holdes sammen med utfordringen i Bok 2 om å vise at rettferdighet fører til et lykkelig liv, på den ene side, og beskrivelsen av rettferdighet som en tilstand i sjelen i Bok 4, på den annen side, kan det se ut til at kun filosofen kan bli lykkelig. Flere fortolkere har også lest *Staten* slik,<sup>2</sup> men hvis denne lesningen er riktig, synes Sokrates å stå overfor et større problem. Hvis han ender med å vise at rettferdighet som en tilstand i sjelen er det som fører til et lykkelig liv, men samtidig viser at denne tilstand forutsetter en innsikt som kun er tilgjengelig for et forsvinnende lite antall mennesker, har han nok besvart en del av utfordringen fra Bok 2, men vil faktisk ende opp med å gi Trasymakos rett i hans påstand om at rettferdighet – i hvert fall for meningmann – er en *annens* fordel. Han vil nemlig ikke ha vist at folk flest har noen grunn til å utføre rettferdige handlinger, dersom de ustraffet kan komme unna med urettferdighet – selv i den beste av stater. For det vil kun være filosofene som har grunn til det, da det kun er hos dem at handlingene og disposisjonen til å utføre dem er knyttet til den sjelstilstand som gir et lykkelig liv, nemlig den som innebærer dialektisk innsikt.

Denne konklusjonen synes umiddelbart lite tilfredsstillende, da den medfører at argumentasjonen i *Staten* som helhet må sies å feile fatalt. Dette er selvsagt en mulig fortolkning, men det synes uansett verdt å vurdere andre måter å lese *Staten* på. Det ville være ønskelig å finne en fortolkning av beskrivelsen av rettferdighet sammen med fremstillingen av filosofen og veien til dialektisk innsikt som i større grad muliggjør en forståelse av hvorfor Sokrates synes å tro at argumentet som fremsettes faktisk er et vellykket forsvar for rettferdighet.

---

2. For eksempel C. Bobonic: *Plato's Utopia recast*, s. 7-8 og J. M. Cooper: "The psychology of justice in Plato".

La oss kort se på beskrivelsen av rettferdighet som tilstand i sjelen og rollen som gis det fornuftsmessige element i sjelen som beskrives i Bok 4. Ved 443c-d sier Sokrates at rettferdighet består i at en person ivaretar sine egne oppgaver, ikke i ytre, men derimot i indre henseende; den rettferdige lar ikke de forskjellige elementene i sjelen blande seg i hverandres arbeid, men bringer orden i eget hus og er herre over seg selv. I vektleggingen av at hvert element av sjelen skal gjøre sitt, er det særlig fokus på hvordan sjelen *styres* (441d11-e5, 442a4-b3). Som nevnt er dette en oppgave som tillegges det fornuftsmessige element, som også beskrives som det i oss hvormed vi lærer og oppnår viten (436a9, 581b6-7). Fornuftens oppgave synes altså å ha to aspekter: fornuften skal styre i sjelen, og den skal styre utfra en type viten som kalles visdom (442c4-7, ).

Utfra passasjen om delingen av sjelen i tre elementer som går forut i Bok 4 er det klart at fornuftens styre innebærer en direkte praktisk orientering, i den betydning at fornuftens vurderinger kan motivere og igangsette handling (439b-d). På bakgrunn av dette aspektet av fornuftens rolle er en alternativ fortolkning av rettferdighet mulig som gjør den tilgjengelig for flere enn den beste stats filosofer. Hvis et vesentlig aspekt ved fornuftens rolle er å styre, kan fornuften sies å oppfylle sin rolle – og dermed bidra til en rettferdig tilstand i sjelen – dersom den lykkes i å styre i sjelen, selv om dette ikke skjer på grunnlag av egen viten, men snarere på grunnlag av sann mening eller oppfatning, som er veiledet av en annens innsikt. Man kunne foreslå – og det er også foreslått av flere fortolkere – at filosofene, gjennom sin forming av den beste stat, formidler noe av sin viten på en slik måte at de som ikke selv besitter den likevel kan oppnå sanne meninger som er basert på viten.<sup>3</sup> På denne måten kan de oppnå en tilstand i sjelen som er en *grad* av rettferdighet, og som derfor også medfører at de til en viss grad – om ikke i like høy grad som filosofene – kan oppnå gode og lykkelige liv.

Dette forslaget synes å finne støtte i en passasje i Bok 6 (500b-d), hvor filosofen som får innsikt i ideene sies å imitere dem og forme seg selv etter mønster av dem. Hvis, foreslår Sokrates, en tvingende situasjon skulle oppstå, hvor filosofen også skulle forme andre, ville han eller hun ikke være noen dårlig håndverker med henblikk på å fremstille rettferdighet og måtehold – og folkelig dyd, *demotikê aretê*, som helhet.

---

3. Eksempler på fortolkninger som anser sann mening som tilstrekkelig for rettferdighet i *Staten* finnes i G. Vlastos: "Justice and happiness in the *Republic*" s. 92-93 og R. Kamtekar: "Imperfect virtue".

Dette bildet på filosofherskerens virke antyder at alle borgerne i den beste stat i prinsippet ville ha mulighet til å oppnå en grad av rettferdighet og lykke, for så vidt filosofen frembringer folkelig dyd i dem, og dersom man drar denne konklusjon, synes Sokrates' forsvar for rettferdigheten umiddelbart å være mer vellykket.

Denne lesningen synes like fullt å kreve at *noen* har visdom, som så kan lede eller forme andre slik at de blir harmoniske og får sanne oppfatninger. Men hva innebærer slik visdom?

I Bok 4 beskrives den visdom som gjør henholdsvis en stat og en person vis. En stat er vis i kraft av en viten som er adskilt fra fagspesifikk viten; den angår staten som helhet og spørsmålet om hvordan staten best forholder seg til seg selv og til andre stater (428c-d). En vis persons viten er også forbundet med *helhet*; den beskrives som en viten om det som er gagnlig for hvert element i sjelen og for helheten sammensatt av de tre elementene (442c, jf. 441e).

I og med at visdommen som angår den rettferdige stat og sjel er beskrevet som nettopp *vitene* (*epistêmê*) som angår *helhet og deler* og det *beste og gagnlige* for disse, er det nærliggende å vende seg til de ovennevnte passasjer i Bok 5, 6 og 7, hvor det på den ene side trekkes en distinksjon mellom mening og viten (*doxa* og *epistêmê*), som knyttes til distinksjonen mellom forskjellige "gjenstandsfelt" disse er rettet mot, henholdsvis det sansbare og det intelligible, og hvor det på den annen side beskrives en særskilt tilgang til det intelligible, dialektikk, som utpreger seg ved å være helhetlig og se sammenhenger, og i hvert fall potensielt munner ut i innsikt i det godes idé.

I første omgang kan det se ut til at slik dialektisk innsikt er nær utilgjengelig for andre enn filosofherskerne som har gjennomgått utdannelsesprogrammet som beskrives i *Staten*. Men hvis denne innsikt er nødvendig for å sikre muligheten av rettferdige handlinger og sjeler, og den kun er tilgjengelig for filosofherskerne, som resultatet av en nesten overmenneskelig anstrengelse gjennom årevis av oppdragelse og utdanning, synes vi nesten like dårlig stilt som ved den første fortolkningen vi vurderte ovenfor, ifølge hvilken Sokrates hevder at enhver som skal være rettferdig selv må besitte slik innsikt. Selv hvis vi antar at Sokrates argumenterer for at alle i prinsippet kan bli rettferdige og dermed lykkelige – i hvert fall til en viss grad – hvis det er noen med visdom til å veilede dem, ligger hans forsvar for rettferdigheten dårlig an hvis nesten ingen er i stand til å oppnå visdom. Og desto verre; i den situasjonen hvor Sokrates' diskusjon foregår synes det som om ingen faktisk kan ha oppnådd slik

visdom, siden den beste stat ikke er realisert. Utdannelsesprogrammet i den beste stat som beskrives i *Staten* fremstilles nemlig som det som skal sikre at egnede filosofhverskere “oppstår”.

Stilt overfor spørsmålet om hvordan man skal leve, som er bærende for *Statens* innledende diskusjoner, vil vi egentlig ikke ha fått noen grunn til å velge verken det ene eller det andre ut fra denne løsningen heller. Vi vil kun ha fått beskjed om at vi kunne ha blitt rettferdige og lykkelige om ting var helt annerledes enn de er. Dette er, selvsagt, også en mulig fortolkning, men den synes ikke helt tilfredsstillende i lys av Sokrates’ understrekning av at undersøkelsen de utfører er av avgjørende praktisk interesse for samtalepartnerne.

Men kanskje skulle vi spørre hvem filosofene egentlig er, og hvordan den innsikten de har oppnått? Dersom filosofene ikke nødvendigvis er filosofhverskerne i den beste staten kunne dette kaste lys over vår problemstilling. Det vil være relevant å spørre om ’filosof’ egentlig ikke er en type menneske, men snarere en innstilling, og om det finnes mer og mindre filosofiske mennesker?

Filosofene innføres som de som kan realisere den beste stat i slutten av Bok 5, like før den ovennevnte passasje hvor Sokrates trekker distinksjonen mellom viten og mening (475b-480a). Denne distinksjonen utvikles i sammenheng med bestrebelsen på å klargjøre skillet mellom filosofene og meningselskerne (*philosophos* og *philodoxos*, 480a6-12), hvorav sistnevnte kun forholder seg til og anerkjenner det sansbare, mens filosofene forholder seg til det sant værende.<sup>4</sup> Distinksjonen trekkes for å identifisere hvem det er Sokrates snakker om når han sier at filosofene skal styre. Det dreier seg altså om en generell karakteristikk av filosofiske, det vil si visdomselskende, mennesker i kontrast til noen andre, blant andre dem som i følge Glaukon synes å elske lærdom i den forstand at de elsker å beskue og lytte til nye ting, altså de som senere vil bli kalt meningselskere. Det er dermed klart at det *ikke* er filosofhverskerne i den beste staten det er tale om her (474b4-6, 475c6-e1, jfr. 484a1-3, 499e1-500a2). Meningselskerne sies å leve som i *drømme* fordi de ikke anerkjenner noe annet enn det sansbare; de tror på skjønne ting, men ikke på skjønnhet i seg selv. Deres drømmetilstand beskrives som en manglende evne til å skjelne mellom det som har likhet til noe og det noe, som det

---

4. De som kalles “meningselskere” og stilles opp som kontrast til filosofene, innføres først ved henvisning til enkelte av deres representanter, nemlig de Glaukon kaller *philothaemones*, de som elsker å beskue (475d2), og *philêkooi*, de som elsker å lytte (475d3).

ligner (476c1-5). I motsetning beskrives den som *våken* som tror at det finnes noe som er skjønt i seg selv i tillegg til de mange skjønne ting, og som både er i stand til å se dette og det som deltar (*ta metechonta*, 476c8-d2) i det, og ikke forveksler det ene med det annet – dette er filosofen.

I den påfølgende diskusjonen i Bok 6 av den filosofiske natur - det vil si de sjelelige forutsetninger for filosofi, som lærevillighet og kjærlighet til sannhet - synes det klart at Sokrates ikke anser hvem som helst som egnet til filosofiske studier. Samtidig understrekes det imidlertid at en filosofisk natur, på tross av alle dens gode egenskaper, ikke i seg selv sikrer at en person utvikler seg til et filosofisk menneske.<sup>5</sup>

Av denne grunn understreker Sokrates igjen (495a4-6, 498b2-3), som han gjorde i Bok 2 (376c8-d5, 377a11-b2), betydningen av oppdragelse og utdanning, og det er i undersøkelsen av hva som er den rette utdannelsen av personer med filosofisk natur vi finner de tre lignelsene; sol-, linje- og hulelignelsen (se f. eks. 502c9-d3). Jeg vil trekke frem noe av det som sies om dialektikk her, og kort kommentere et par momenter relatert til linje- og hulelignelsen.

Linjelignelsen synes å problematisere den klare distinksjonen mellom viten og mening basert på skillet mellom det sansbare og det intelligible fra slutten av Bok 5. Her deles det intelligible i to, svarende til to måter å forholde seg til det intelligible på, som på den ene side tillegges tenkning eller diskursiv fornuft, *dianoia*, og på den annen side, intellektets aktivitet, *noêsis* (511d6-e1).<sup>6</sup> For filosofen synes det nå ikke å være tilstrekkelig simpelthen å forholde seg til det intelligible, man må også forholde seg på riktig måte, gjennom det som her beskrives som den dialektiske evne (511b3), som løfter sjelen oppover mot innsikt i “det heles opphav” (*tên tou pantos archên*, 511c6). I Sokrates’ første forklaring av hulelignelsen, ved 517b, gjøres det klart at målet for den dialektiske anstrengelse er innsikt i det godes idé. I etterfølgende passasjer understreker Sokrates at dialektikken søker å gripe det som *er* slik det er i seg selv

---

5. En del av egenskapene ved den filosofiske natur som har blitt beskrevet som gode kan faktisk utgjøre en fare, og drive personen bort fra et filosofisk liv og inn i urettferdighet og annen lastefullhet (491a7-492a5).

6. Senere, i Bok 7, vil Sokrates gå over til å kalle den sjelelige innstilling som korresponderer med den øverste delen av den intelligible del av linjen *viten*, *epistêmê*, og bruke *noêsis* om innstillingen til hele den intelligible “sfære”, i kontrast til *doxa*, som forholder seg til det synlige (534a1-2). Glaukon bruker forøvrig termen *nous* snarere enn *noêsis* som motpart til *dianoia* i passagen om linjen (511d3-5).

(533b-d), og den dialektiske person sies å være i stand til å se ting i sammenheng eller å ha et helhetlig blikk (*synoptikos*, 537c7). Utfra beskrivelsene av visdom i Bok 4, er det nærliggende å tenke at det er denne høyeste dialektiske innsikt som utgjør den type viten som angår rettferdighet, visdom, da den både er helhetlig og forholder seg til det gode.

Måten å forholde seg til det intelligible på som svarer til den nederste del av den intelligible del av linjen forklares ved en henvisning til fremgangsmåten i geometri og andre grener av matematikk, her kalt *technai* (511c6). Linjelignelsen angir dermed at matematikkens disipliner hører under seksjonen tenkning eller diskursiv fornuft, *dianoia*, og ikke under intellektets aktivitet, *noêsis*, hvor dialektikken plasseres (511b-d). Det er velkjent at matematiske disipliner utgjør en del av utdannelsen for de kommende filosoferskerne; den del som går forut for og fungerer som en forberedelse til dialektikk. De fremstilles klart som viktige deler av utdannelsen, i det de kan bidra til at sjelens øye vendes fra det sansbare til det intelligible og synes å skjerpe evnen til abstrakt tenkning (524d-525a, 533d). Men i motsetning til hvordan mange har lest disse passasjene, er det ikke slik at Sokrates bringer dialektikken nær matematikken ved å påpeke likheter mellom dem; det er forskjellene mellom dem han legger vekt på.<sup>7</sup> Sokrates understreker, idet han foreslår matematiske disipliner som egnede deler av utdannelsen, at disse ikke i seg selv fører sjelens øye oppad. For at de skal ha denne effekt må de utøves på den rette måten, og denne adskiller seg fra den måten de vanligvis utøves på ved å overskride forbindelsen til det sansbare og konsentrere seg om de intelligible størrelsene (523a1-3, 525c-d, 526d-e, 527b). Det betyr at de matematiske disiplinene forblir et forstadium (*prooimion*, 531d6-8) til dialektikken, som ikke er tilstrekkelig, i den forstand at de ikke nødvendigvis fører sjelen opp til det dialektiske nivå – å nå dit er en oppgave sjelen fortsatt står overfor.

Hvorfor påpeker Sokrates begrensningene ved de matematiske disipliner i samme øyeblikk som han anbefaler dem? Disse disiplinene forholder seg til det intelligible, og må i dette henseende antas å være et fremskritt i forhold til meningselskerenes hold-

---

7. Forholdet mellom matematikk og dialektikk har, ikke overraskende, blitt diskutert bredt i sekundærlitteraturen; ulike fortolkninger finnes for eksempel i Cornford, som vektlegger forskjellen mellom matematikk og dialektikk, og Burnyeat, som vektlegger likheter og ser dialektikken som matematisk.

ning, som kun anerkjenner det sansbare. Samtidig er det klart at deres tilgang til det intelligible mangler noe i forhold til det dialektiske nivå.

I linjelignelsen pekes det på flere trekk ved måten matematikken forholder seg til det intelligible på som adskiller den fra dialektikken; her vil vi kun fokusere på vektleggingen av at førstnevnte, altså tilgangen til det intelligible man bl.a. finner i matematikk, benytter seg av bilder i den sansbare verden i utlegningen av de intelligible objekter den forholder seg til (510b4-5). Dialektikken derimot benytter seg ikke av sansbare bilder, men forholder seg kun til idéer i sine undersøkelser (510b6-8).

Lad oss nå huske at filosofene i slutten av bok 5 utmerket seg ved både å kunne se det skjønne i seg selv, og det som deltar i det i den omskiftelige verden, og ikke forveksle disse. I beskrivelsen av matematikernes bruk av sansbare bilder er det påfallende at det ikke nevnes at de har en bevissthet om forskjellen mellom det intelligible og det sansbare bildet, som har likhet med og deltar i det intelligible "objekt" de forholder seg til.<sup>8</sup> Muligvis er dette i hvert fall en del av problemet; matematikken og fag med tilsvarende tilgang fremmer ikke i seg selv, hvis de ikke utføres på riktig måte, vår evne til å skjelne mellom det som *virkelig er* og det som *synes å være* noe gjennom en form for deltakelse.

Dette er nettopp en evne som i sammenheng med evnen til å se helhetlig står sentralt i dialektikkens streben mot innsikt i det gode: Den som kan sies å ha viten om selve det gode, sier Sokrates ved 534b8-c5, er den som kan *skjelne* det godes idé eller form, *idea*, fra alle andre ting. Evnen til å skjelne fremtredelser eller bilder (*eidolon*), og det noe er fremtredelser eller bilder av, beskrives også som sentral for filosof-herskerne i en passasje i utlegningen av hulelignelsen (519d-520d). De som har vært oppe i lyset og så vender tilbake til hulen, fremholder Sokrates, vil når de først har vent seg til mørket, se ting der nede ti tusen ganger klarere enn de andre, og forklaringen på denne evnen til å skjelne er det faktum at de har sett sannheten om skjønne, rettferdige og gode ting (520b5-c5). I denne forbindelse er det verdt å huske at problemet med å skjelne mellom det som virkelig er godt og rettferdig og det som kun forekommer å

---

8. Spørsmålet hvorvidt disse "objektene" er ideer eller noe annet kan ikke behandles her; en diskusjon av dette finnes blant annet i N. Denyer: "Sun and Line: The Role of the Good". En meget interessant utlegning av linjelignelsen, med et annet fokus, som bl.a. vektlegger betydningen av evnen til å se noe som avbildning, finnes i J. Klein: *A Commentary to Plato's Meno*, s. 112-125.



være det, stod sentralt tidlig i dialogen da Sokrates ble utfordret til å forsvare rettferdigheten.

Det er tradisjon for å forstå filosofens viten slik den fremstilles i *Staten* som et felt hvor det er spørsmål om enten/eller – enten har man innsikt i ideene eller ikke. Det at syn er den sentrale metafor i beskrivelsen av innsikt kan selvsagt synes å støtte en slik fortolkning; det synes rimelig å anta at enten har man sett noe, eller så har man ikke. Man kunne dermed anta at evnen til å skjelne nettopp er basert på dette “syn”; den som har sett ideene kan skjelne mellom dem og det som deltar i dem.

Imidlertid er det påfallende at slik Sokrates bruker synsmetaforen i hulelignelsen oppfordrer den ikke til en slik enten/eller-lesning, men snarere til en lesning hvor *grader* av innsikt er vesentlig. For den som kommer løs fra lenkene i hulen og kommer opp mot lyset, skjer oppstigningen i flere trinn. Selv når man er kommet opp i lyset er det en lengre prosess å bli i stand til å se solen, men underveis får man en stadig klarere tilgang til de ting man ser (515e5-516b2). Det synes også å gi god mening å forstå dialektikkens mål, innsikt i det gode, som noe man kan ha mer eller mindre av, snarere enn enten/eller. Den typen innsikt dialektikeren søker synes nettopp å svare til den vi også vil kalle forståelse, som kan være dypere og mer omfattende eller grunnere og mer ufullstendig. En slik fortolkning av dialektisk innsikt gir også mening hva angår filosofens evne til å skjelne, for denne synes å dreie seg om mer enn simpelthen å trekke en skillelinje; den synes å innebære en forståelse av forholdet mellom det som virkelig er og det som ligner eller deltar i det, en forståelse av hvordan noe ligner eller deltar i noe og hvordan det likevel adskiller seg fra det.

Vi har sett at et enkelt skille mellom viten og mening problematiseres i linjelignelsen. I en passasje hvor Sokrates vender tilbake til linjen, 533b-d, sier Sokrates eksplisitt at det kun er dialektikken som løfter sjelens øye oppover, og at måten å forholde seg til det intelligible på som man finner bl.a. i matematikk, innebærer å *drømme* om det som er. Den matematiske innstilling og kunnskapen den bringer beskrives altså med samme metafor som tilstanden hos de som bare forholder seg til det sansbare, meningselskerne. Sokrates konkluderer at den matematiske innstillingen strengt tatt burde kalles noe annet enn viten, *epistêmê*, og plasseres *mellom* mening og viten (533d), og foreslår at de holder seg til den betegnelsen Glaukon foreslo tidligere, *dianoia*, tenkning eller diskursiv fornuft, fordi navnet ikke er så viktig for deres undersøkelse (533d-e). Likefullt kan altså denne måten å drømme om væren på hjelpe sjelen

på vei mot en tilstand hvor den kan våkne, forutsatt at den brukes på riktig måte. Matematiske disipliner kan altså fungere som et steg på veien mot en innsikt i væren, men er ennå ikke en slik innsikt, og garanterer heller ikke med noen nødvendighet at slik innsikt vil oppnås.

Denne plasseringen av matematiske disipliner som ett trinn i en mulig utvikling, et trinn som kan hjelpe sjelen videre oppover mot innsikt, gir en klar indikasjon på at synet på innsikt Sokrates fremsetter innebærer *gradering*.<sup>9</sup> Det kan argumenteres for at dette poeng, sammenholdt med andre punkter, også problematiserer det tilsynelatende enkle skillet mellom filosofene og andre mennesker i Bok 5. Det er klart fra utlegningen av linjelignelsen og beskrivelsen av de forberedende studier og dialektikken at skillet likevel ikke kan trekkes simpelthen på grunnlag av en orientering mot det sansbare stilt overfor en orientering mot det intelligible. Hulelignelsens fokus på hvordan veien mot innsikt er en gradvis prosess synes å legge mer vekt på den utvikling en person som blir befridd kan gjennomgå, enn på hvilken type person som kan gjennomgå en slik utvikling. Beskrivelsen av hvordan den filosofiske natur ikke nødvendigvis oppnår et filosofisk liv, inviterer oss til å reflektere over hvordan denne natur egentlig skal forstås. Kanskje er den ekstreme filosofiske natur som beskrives i bok 6 ikke et krav for å oppnå en grad av innsikt angående det gode som, selv om den er ufullstendig, er tilstrekkelig til å bidra til en grad av rettferdighet og dermed av lykke. Hva som skal til for å bli en god leder av en stat er muligvis en annen og mer kompleks sak, og det kan for øvrig være flere grunner til at Platon presenterer den filosofiske natur som en ideal type for den som skal lede et samfunn i *Staten*. Men dersom innsikt er tilgjengelig for flere enn den utopiske filosofiske leder, en innsikt som peker henimot den høyeste dialektiske innsikt på en slik måte at den kan bidra til en rettferdig tilstand i sjelen og dermed muliggjøre et godt liv, synes dette å være det som skal til for at Sokrates' argument til forsvar for rettferdigheten skal lykkes.

I denne sammenheng er det verdt å merke seg at Sokrates gjennom hele samtalen i *Staten* presenterer sine *meninger (doxa)*,<sup>10</sup> og flere ganger presiserer at han ikke har viten (for eksempel 337e-7, 368c8, 487d8-9, 505a5-6, 506c2-3, 506e1, 509c3, 523a5).

---

9. Den eksplisitte gradering av klarhet (*saphêneia*) i linjebildet peker i samme retning (509d6-510a3, 511d6-e4).

10. Eller hvordan ting forekommer ham; varianter av *dokei moi* og *ta dokounta*, som er etymologisk forbundet med *doxa*, går igjen i den greske teksten.

Men hans meninger om rettferdighet og det gode synes egnet til å få hans samtalepartnere, så vel som oss, til å reflektere over hva det gode er, og over forskjellen på hvordan noe synes å være og hvordan det virkelig er. Og Sokrates synes også selv å anta at hans meninger og undersøkelsen de utfører på grunnlag av dem kan ha verdi selv om den ikke utgjør viten; i bok 5 foreslår han at selv om en fullkomment rettferdig person kanskje aldri kommer til å finnes, kan beskrivelsen de har gitt fungere som et mønster vi kan sammenligne oss med, med anerkjennelsen av at vi vil bli lykkelige i samme grad som vi likner mønsteret (472c-d). I løpet av myten om Er, som avslutter dialogen, henvender Sokrates seg til Glaukon og sier at det avgjørende for mennesket er å vende seg mot det studie som kan lære oss å skjelne det gode fra det dårlige, og anvende denne evnen i vurderingen av en rekke ting her i livet som er forbundet med sjelen, som skjønnhet, fattigdom, rikdom og evnen til å lære. Poenget med dette er å bli i stand til å velge mellom det dårligere og det bedre liv – og kalle dårligere det som leder mot *mer* urettferdighet og bedre det som leder mot å bli *mer* rettferdig (618b-3).

Det studiet Sokrates viser til her lyder beslektet med dialektikk. Det er derfor verd å merke seg at Sokrates, snarere enn simpelthen å snakke om rettferdighet og urettferdighet, bruker uttrykk for *grader* av rettferdighet og urettferdighet, knyttet til forestillingen om *dårligere* og *bedre* liv, både her og i passasjen om mønsteret fra Bok 5 nevnt ovenfor, hvor det også er snakk om *grader* av lykke. Jeg foreslår at dette henger nøye sammen med en forestilling om *grader av innsikt* som står sentralt i *Statens* fremstilling av mennesket og dets muligheter for moralsk og fornuftsmessig utvikling. Dialektisk innsikt kan da betraktes som et potensielt gode for alle i den grad at den også kan fungere som et mønster på lignende måte som bildet av den rettferdige. Som et mønster understreker det betydningen av å se ting i sammenheng og ha et helhetlig blikk, og samtidig av å være oppmerksom på forskjeller mellom det som kun *likner* og det som *er* rettferdig, skjønt eller godt. Slik kan det bidra til at man oppnår en større grad av innsikt, og dermed også oppnår de goder som følger med innsikt svarende til hvor fullstendig innsikten er. Og det filosofiske kan ses som en menneskelig mulighet snarere enn en kategori eller klasse.

## Litteratur

- Bobonich, C.: *Plato's Utopia Recast*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Burnyeat, M. E.: "Platonism and mathematics: a prelude to discussion", gjenutgitt som kap. 7 i hans *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s.145-172.
- Cooper, J. M.: "The Psychology of Justice in Plato", gjenutgitt som kap. 5 i hans *Reason and Emotion*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 138-149.
- Cornford, F. M.: "Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII", gjenutgitt som kap. 5 i Allen, R. E. (red.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, s. 61-95.
- Denyer, N.: "Sun and Line: The Role of the Good", kap. 11 i Ferrari, G. R. F. (red.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 284-309.
- Kamtekar, R.: "Imperfect Virtue", in *Ancient Philosophy* Vol. 18, 1998, s. 315-339.
- Klein, J.: *A Commentary on Plato's Meno*, University of Chicago Press, Chicago 1965.
- Vlastos, G.: "Justice and happiness in the *Republic*", i Vlastos, G. (red.): *Plato - A Collection of Critical Essays* Vol. II, p. 66-95.