

Samtalens betydning for filosofi

– (Dia)logos og Platons *Statsmannen*¹

Tor Freyr

Hvordan vi skal lese Platons dialoger er et tema som vies adskillig mer oppmerksomhet enn *hvorfor* han skrev dialoger. Det å undersøke hvorfor han skrev dialoger anses ofte å være overflødig, og det har blitt hevdet at det er urealistisk å tro at Platon i det hele tatt hadde en overordnet grunn til gjennomgående å holde på dialogformen i sitt forfatterskap.² Et problem med dette synet er at det ikke anerkjenner hvilken betydning samtalen – *λόγος* – har for filosofi som en måte å leve på for Platon. I denne artikkelen viser jeg til et utdrag i kosmologimyten i *Statsmannen*, men også til andre tekstutdrag, når jeg argumenterer for at Platon gjennomgående i sitt forfatterskap hevder samtale og filosofi som to sider av samme sak som en forklaring på hvorfor han skrev dialoger. Jeg begynner med en innledning om Platons dialogform, før jeg fremsetter en sokratisk lesning av Platons tenkning. Jeg skifter deretter fokus til kontemplasjon – *θεωρία* – når jeg vender meg til Aristoteles for å få et bedre grep om en grunnleggende forskjell på filosofi forstått som et liv viet til henholdsvis kontemplasjon eller samtale.

Dialogformen

Det er mange ulike svar på spørsmålet om hvorfor Platon skrev dialoger. La meg derfor begynne med å klargjøre dette spørsmålet og samtidig poengtere noen begrensninger, før jeg tar fatt på selve argumentet. Platons dialoger er ikke bare filosofiske verk, de er også litterære verk. På ulike nivå fletter Platon sammen et persongalleri med dramatiske hendelser og filosofiske samtaler. Han gir oss innblikk i alt fra den situasjonen samtalen utspiller seg i, til tonen i deltakernes ytringer. Et mye omtalt litterært grep er fraværet av *personen* Platon i dialogene, i det at han ikke selv har en direkte markert stemme i de samtalene han skriver om. Dette er noe som gjør det vanskelig å tilkjenne

-
1. *Dia* i parentes i tittelen henspiller på at Platon skrev dialoger og står til *logos* for å fremheve *samtale* som betydning.
 2. Kraut (2015)

Platon spesifikke standpunkt på bakgrunn av persongalleriet i dialogene.³ En måte å løse dette problemet på er å si at Sokrates er Platons talerør, som jo kanskje er det enkleste og mest nærliggende forslaget.⁴ Fordelen med en slik løsning er at vi med det kan tilkjenne Platon en direkte (heller enn indirekte) stemme, enten gjennom Sokrates eller en av de andre hovedpersonene i dialogene. Hvordan vi bør lese Platons dialoger er derfor et relevant spørsmål for å komme frem til hva som er Platons filosofi. Hvordan vi skal tilkjenne Platon spesifikke standpunkt er en kjent problemstilling som har å gjøre med det underliggende premiss at Platons filosofi er tilgjengelig gjennom – eller i samspill med – litterære analyser.⁵ Men her er jeg imidlertid mer interessert i det overordnede spørsmålet om hvorfor Platon valgte dialogformen som sin litterære sjanger. Det er vanlig å skille mellom tre typer svar, og her følger jeg Charles Griswolds inndeling i henholdsvis pedagogiske, politiske og filosofiske svar.⁶ De som svarer pedagogisk, argumenterer for at Platon anså dialogformen som en effektiv måte å få leserne i gang med filosofi på (ut fra antakelsen at Platons mål er å få leserne til å selv filosofere og søke etter sannhet)⁷. Påstanden om at Platon valgte dialogformen for å beskytte seg mot forfølgelse og slik unngå Sokrates' skjebne, er en politisk begrunnelse. Til sist har vi altså den tredje typen svar som følger det filosofiske sporet. Griswold argumenter for eksempel for at Platon skrev på dialogform av metafilosofiske grunner.⁸

Richard Kraut hevder derimot at selve den antakelsen om at Platon hadde en overordnet eller gjennomgående grunn til å skrive på dialogform, er urealistisk.⁹ I stedet for å lete etter en eller flere overordnede grunner som forklarer dialogformen gjennom hele forfatterskapet, anbefaler han heller at vi leter etter underordnede eller enkeltstående grunner. I følge Kraut bør vi søke forklaringer på valget av dialogformen i hvert enkelte verk hver for seg, ved å spørre hva som går tapt dersom Platon hadde valgt et annet format. I tillegg til å åpne for at pedagogiske, politiske og filosofiske spor alle kan fungere som rimelige forklaringer på hvorfor Platon skrev dialoger hver for seg, åpner

3. Edelstein (1962)

4. Wolfsdorf (1999)

5. Rowe (2009)

6. Griswold (1988) 143

7. Sayre (2002)

8. Hvordan man skal stille og svare på spørsmål i filosofien er et metafilosofisk anliggende.

9. Kraut (2015) 29

Kraut altså også for at dialogformen kan vise seg overflødig i enkelte verk – og i verste fall formålsløs. Slik jeg ser det er det ingen grunn til å utelukke at Platon også kan ha hatt pedagogiske og politiske grunner til å skrive på sin særegne dialogform. Men når det åpnes for at dialogformen er unødvendig, så kan det være god grunn til å se nærmere på Platons filosofiske begrunnelse for å gjennomgående velge nettopp denne litterære sjangeren. Påstanden om at Platon skrev dialoger av filosofiske grunner, er ikke ny. Slik jeg ser det ga Griswold en overbevisende metafilosofisk begrunnelse for snart 30 år siden.¹⁰ Men siden jeg her er opptatt av samtalens betydning for filosofi, vil jeg nøye meg med å henvise til artikkelen hans.

En sokratisk lesning av Platon

Det er nok først og fremst Sokrates vi forbinder med påstanden om at samtale og filosofi er to sider av samme sak. Vi kjenner Sokrates fra Platon – men også fra andre kilder – som en spørrende filosof med gode taleevner, som prøvde å “vekke” de han stoppet på gaten eller torget gjennom å undersøke om de han kom i tale med faktisk visste det de sa de visste, og om det de kunne var verdt å kunne. Sokrates skal ha vært et svært sosialt menneske med godt humør, som var glad i en fest og som henga seg til det han mente var den viktigste beskjeftigelsen i livet: *Å filosofere* gjennom å stille sine samtalepartnere nærgående og til tider ubehagelige spørsmål. På sitt karakteristiske vis forsøkte han å få sine samtalepartnere til å innse at den kunnskapen de besatt var lite verdt. For Sokrates var det rett og slett umulig å tie (*ἀδύνατος ἡσυχία*),¹¹ ikke bare av religiøs overbevisning, men først og fremst fordi han mente at det høyeste gode er et liv der samtale og filosofi sammenfaller:

(...) jeg sier at den største lykke for et menneske er hver dag å tale om sjelens godhet og de andre spørsmålene som dere har hørt meg føre samtaler om når jeg prøver meg selv og andre (...)¹²

10. Artikkelen er også trykket i Smith (1998) 221-54.

11. *Forsvarstalen* 37e-8a.

12. *Forsvarstalen* 38a

I *Euthydemos* skriver Platon at Sokrates mente at mennesker bør jakte på kunnskap (φιλοσοφητέον) om de viktigste tingene i livet – som for ham var klokskap (φρόνησις) og visdom (σοφία).¹³ Legger vi så til premisset om at Sokrates var Platons mønsterfilosof (παράδειγμα),¹⁴ så kommer vi til en tolkning i tråd med den allerede nevnte talerørsteorien: En sokratisk lesning som tilsier at samtale og filosofi er to sider av samme sak – også for Platon. Det er dog verdt å merke seg at Sokrates forfekter ulike standpunkt i ulike dialoger, som fort blir et problem for enhver tolkning basert på en sokratisk lesning.¹⁵ I *Forsvarstalen* er Sokrates for eksempel tydelig på at han fører filosofiske samtaler med alle han møter på sin vei, unge så vel som gamle. I *Staten* setter Sokrates derimot en aldersgrense for filosofiske samtaler, når han hevder at ungdommen ikke bør utfordre den tradisjonelle moralen.¹⁶ En vanlig forklaring på denne og tilsvarende endringer er å innføre et skille mellom Platons tidlige og senere dialoger.¹⁷ Det er da vanlig å tenke seg at Sokrates, slik han fremstår i de tidlige dialogene og da spesielt i *Forsvarstalen*, gjenspeiler den historiske Sokrates, mens den Sokrates vi finner i de senere dialogene formidler Platons egne filosofiske standpunkt i langt større grad. Spørsmålet om hvordan vi kan skille mellom Sokrates som den historiske Sokrates og Sokrates som Platons talerør, er et vedvarende problem for enhver tolkning av Platon. Et spørsmål som stilles i faglitteraturen er om eller i hvilken grad Platon avviker fra den historiske Sokrates og skifter mening i løpet av forfatterskapet. Det er nærliggende å spørre om så er tilfelle angående samtalens betydning for filosofi og hvilket standpunkt skiftet han i så fall til? Finnes det et troverdig alternativ til en sokratisk vinkling som tilsier at Platon ikke gjennomgående fastholdt at samtale og filosofi er to sider av samme sak? La meg presentere et mulig alternativ som jeg ofte støter på der kontemplasjon fremheves som en vesentlig komponent i Platons forståelse av filosofi som en måte å leve på.

13. *Euthydemos* 282d og 288d.

14. *Forsvarstalen*, 23b.

15. Kalt det grunnleggende hermeneutiske problemet av Wolfsdorf (1999, 13).

16. *Staten* 538b-9b

17. Platons dialoger sorteres vanligvis under kategoriene tidlig, midt og sent etter når Platon skrev dialogene (Kahn 1981).

Aristoteles og det kontemplative liv

Kontemplasjon betyr flere ting og benyttes i flere sammenhenger, men antyder en form for konsentrert mental aktivitet gjerne forstått som meditasjon. Til forskjell fra samtale som krever en eller flere samtalepartnere og som er en aktivitet som gjøres i samvær med andre, kan kontemplasjon utføres alene. Ordet kontemplasjon stammer fra *contemplatio* som er det latinske ordet som ble brukt til å oversette det greske ordet *θεωρία* (*theoria*). *Contemplatio* har samme rot som *templum* som referer til et hellig sted. *θεωρία* er også opphav til teori. I *Metafysikken* setter Aristoteles teologi sammen med matematikk og fysikk som de tre teoretisk filosofiske retningene (*φιλοσοφίαι θεωρητικά*).¹⁸ Men roten (*θεωρ-*) viser til det å ta i øyesyn og å være en betrakter eller tilskuer som for eksempel i teateret. I følge John Cooper forklarer denne betoningen av synssansen hvorfor frasen *ὁ θεωρητικός βίος* oversettes til det *kontemplative* liv heller enn det *teoretiske* liv når Aristoteles i *Den nikomakiske etikk* proklamerer at det kontemplative liv er det lykkeligste livet man kan leve.¹⁹ Aristoteles' lykkebegrep i *Den nikomakiske etikk* er et omdiskutert tema som jeg skal la ligge her. Jeg velger en mindre kontroversiell inngang og kommentere heller Aristoteles' påstand om at det kontemplative liv er selvtilstrekkelig (*αὐτάρκης*).²⁰ Aristoteles hevder at det kontemplative liv er bedre enn et liv som er viet til nytelse og politikk, nettopp fordi et kontemplativt liv ifølge ham er selvtilstrekkelig. Der de som vier sine liv til nytelse eller politikk er avhengig av andre for å kunne praktisere henholdsvis måtehold og rettferdighet, hevder Aristoteles at kloke mennesker ikke trenger andre enn seg selv for å kontemplere. Selv om Aristoteles innrømmer at kloke mennesker blir enda klokere av å samarbeide seg imellom, er han altså allikevel tydelig på at det kontemplative liv er selvtilstrekkelig i den forstand at kontemplasjon er en aktivitet som kan gjøres helt og holdent på egenhånd.

Noen vil kanskje spørre hvordan Aristoteles kan være så tydelig på at det kontemplative liv er selvtilstrekkelig samtidig som han ser på mennesket som et sosialt vesen (*ζῷον πολιτικόν*). En måte å forklare dette på, som jeg her bare skal nevne i forbigående,²¹ finner vi i Aristoteles' zoologiske verk. I *Historia animalium* skiller Aristoteles

18. *Metafysikken* 1026a

19. Cooper (2012) 143

20. *Den nikomakiske etikk* 1177a

21. Se Freyr (2016) for nærmere utdypning.

mellom henholdsvis flokkdyr (*ἀγελαῖος*) og solitære dyr (*μοναδικός*) på den ene siden, og sosiale dyr (*πολιτικός*) og dyr som lever spredt (*σποραδικός*) på den andre.²² I Aristoteles' taksonomi er sosiale dyr en undergruppe av flokkdyr. Men han skiller imidlertid mellom dyr som helt og delvis lever i flokk, og hevder at sosiale dyr også kan være delvis solitære. Aristoteles plasserer mennesket i denne kategorien når han hevder at mennesket har en blandingsnatur (*ἐπαμφοτερίζω*). Det at mennesket er et sosialt vesen med solitære egenskaper forklarer derfor hvordan Aristoteles, uten indre uoverensstemmelse, kan hevde at det å kontemplere er en aktivitet som kloke mennesker kan gjøre helt og holdent på egenhånd.

Platon og det kontemplative liv

Kontemplasjon er også noe som fremstilles som en viktig del av Platons filosofi. Et bilde som har dominert fremstillingen av hans filosofi, er sjelen som betrakter de platonske formene, der ord ikke strekker til i beskrivelsen av det sjelen ser. Dette bildet antyder at det er gjennom synssansen at man oppnår kunnskap på det øverste nivået i Platons kunnskapsstige.²³ I denne tolkningen er kontemplasjon et viktig aspekt ved Platons filosofi, der samtale har liten eller ingen betydning. Et søk i *Perseus Digital Library*²⁴ viser imidlertid noe overraskende at vi kun finner tretten tilfeller av *θεωρία* i Platons dialoger.²⁵ Ti av disse tretten referer *θεωρία* til tradisjonell religiøs praksis og observasjon, mens de tre gjenværende alle oversettes til "contemplation" i den engelske parallellteksten i *Perseus Digital Library*.²⁶ Det er ett tilfelle i *Filebos* og to i *Staten*. Disse engelske utgavene er eldre oversettelser fra *Loeb Classical Library*.²⁷ Det er videre verdt å fremheve at *θεωρία* oversettes til henholdsvis "inspection" i *Filebos* og "study" i *Staten* i den engelske standardutgaven av Platons samlede verk, der "contemplation"

22. *History of Animals* 488a

23. Jf. Olafson (2017).

24. Gregory R. Crane (red.), Tufts University: <http://www.perseus.tufts.edu> (hentet 1. juni 2017).

25. Disse er i henholdsvis *Kriton* 52b; *Faidon* 58b (x2) og 58c; *Filebos* 38b; *Staten* 486a, 517b og 556c; og *Lovene* 650a, 720b, 947a (x2) og 951c.

26. *θεωρία* som tradisjonell religiøs praksis i antikken var en form for pilgrimsferd, der en person (kalt *θεωρός*) reiste utenlands for å bivåne en religiøs festival eller oppsøke et orakel. Jf. Nightingale (2004) 3-4.

27. Plato (1925) og Platon (1935)

heller ikke står ikke oppført i indeksen.²⁸ De nevnte tre tilfellene der *θεωρία* blir oversatt til “contemplation” lyder som følger i den norske oversettelsen:

Protark: Det er sannsynligvis en betydelig forskjell.

Sokrates: Så la oss gå for å se på [*θεωρία*] denne forskjellen.

Protark: Led an dit du vil.

Sokrates: Så leder jeg hit.

Protark: Hvor?²⁹

Tror du så at en storsinnet sjel som er opptatt med å få oversikt over [*θεωρία*] all tid og all væren, kan mene at det menneskelige liv er noe storslagent?³⁰

Men vil det være noe underlig om en som fra guddommelige betraktninger [*θεωρία*] blir ført tilbake til menneskelig elendighet, gjør en dårlig figur og virker komisk når han med et sløvt blick som ennå ikke har vennet seg til det herskende mørket, tvinges til for retten eller annetsteds å strides om rettferdighetens skygger eller om de bilder som kaster disse skygger, og om hvordan disse skygger oppfattes av dem som aldri har sett rettferdigheten selv?³¹

I det første sitatet benyttes *θεωρία* i en undersøkende kontekst gjennom samtale. Og det er lite som tilsier at Platon her mente å trekke på en kontemplativ betydning av *θεωρία*. Sokrates ser gjennom samtale og henvisningen til synssansen fremstår metaforisk. Det er en tilsvarende metaforisk bruk i det neste sitatet, og heller ikke her er det noen opplagt kontemplativ betoning. Det stiller seg imidlertid annerledes i det tredje og siste sitatet. Her er det tale om “guddommelige betraktninger” som faller inn under teologi i Aristoteles’ tredeling av teoretisk filosofi i *Metafysikken*. Det gjenstår således kun ett tilfelle som antyder en kontemplativ betoning. Bildet av Platon som en som tillegger kontemplasjon stor vekt kan derfor synes å ha overraskende svakt belegg.

28. Plato (1997)

29. *Filebos* 38a

30. *Staten* 486a

31. *Staten* 517d

Platons *Statsmannen*

Så langt har jeg pekt på en sokratisk vinkling som begrunnelse for at samtale og filosofi er to sider av samme sak for Platon. Men finnes det belegg for at Platon ikke skiftet standpunkt? Jeg skal peke til *Statsmannen* for å vise at Platon også i sine senere dialoger forfektet samtalens betydning for filosofi. *Statsmannen* klassifiseres gjerne som en av Platons senere dialoger. Den hører sammen med *Theaitetos* og *Sofisten* og beskriver en samtale mellom en ikke navngitt filosof fra Elea (referert til som “Den fremmede”) og en yngre person som også heter Sokrates (referert til som “Den unge Sokrates”), der Sokrates selv har en tilbaketrasket rolle. I denne dialogen undersøker Platon hva som kjennetegner en sann statsmann gjennom en serie inndelinger kalt *diairesis* (διαίρεσις). Disse inndelingene er en metode for å nå en definisjon som Platon også benytter i *Faidros*, *Sofisten* og *Filebos*. Det som skal defineres deles først suksessivt i to (eller flere) deler, før man går videre med en av dem ved eliminasjon. For å lykkes må oppdelingen skille mellom naturlige typer og gjentas helt til man står igjen med en passende definisjon.³² *Diairesis* som fremgangsmåte er nært forbundet med, og foregriper, Aristoteles’ klassifikasjoner av dyr og planter – hans biologiske taksonomi.³³

Omtrent halvveis inn i *Statsmannen* avbryter Den fremmede undersøkelsen for å fortelle en historie basert på myten om hvordan Zeus en gang snudde solens og planetenes baner. Verden beskrives som å ha tre faser eller tidsaldre som avløser hverandre. Hvordan dette nøyaktig skjer, er åpent for tolkning, men jeg velger å følge Christine Amadous gjengivelse i innledningen til den norske utgaven fra 2004. I urtiden styrte Kronos verden med hjelp av *daimoner* (δαίμων). På denne tiden fikk menneskene alt de trengte – mat, seng og så videre – uten noen form for innsats. Menneskene ble tatt vare på som gudenes husdyr, slik gjetere passer sine sauer. Men så ble verdensforløpet presset opp til en tilmålt grense og Kronos slapp roret. Sammen med daimonene lot han verdensskuten drive for vinden. Dernest fulgte en kaotisk periode hvor alt støtte sammen og ble ødelagt. Alle naturens innretninger, som livsløp og alder, ble snudd på hodet inntil Zeus fattet medlidenhet og grep fatt i roret – men denne gang uten daimoner som hjelpere. Ifølge Den fremmede er dette denne tidsalderen menneskene nå lever i. Til forskjell fra slik det var i urtiden, er det ingen guder som forsørger menne-

32. *Faidros* 265e, *Sofisten* 253d og *Statsmannen* 262b-2c og 287c

33. Herter (1978) 123

skene i denne tidsalderen og menneskene må ordne alt selv. Gudene har imidlertid forært menneskene guddommelige gaver, som ild og kunnskap, som har satt menneskene i stand til å ta vare på seg selv i byer. Halvveis inn i myten stilles spørsmålet om hvilken av disse fasene eller tidsalder som gir menneskene de beste forutsetningene for lykke (*εὐδαιμονία*). Man skulle kanskje tro at svaret er under Kronos' styre i urtiden, da gudene gjetet menneskene og menneskene levde et fullstendig bekymringsfritt liv. Men det avgjørende målet på lykke er ikke knyttet til hvor bekymringsløst menneskene kan leve, men snarere hvordan vi kan gjøre nytte av vår evne til samtale (*λόγος*).

Den fremmede: Er du i stand til, og i humør til, å bedømme hvilket av de to som gjør menneskene mest lykkelige?

Den unge Sokrates: På ingen måte.

Den fremmede: Vil du at jeg på et eller annet vis skal velge for deg?

Den unge Sokrates: Mer enn gjerne.

Den fremmede: Hva om disse som fosterbarna til Kronos, som hadde så mye tid og mulighet til samtale [*λόγος*], ikke bare med mennesker, men også med dyr, hadde benyttet seg av alt dette til å vie seg til filosofien? Hva om de hadde samtale med dyrene og med hverandre for å finne ut om kanskje noen vesener hadde særlig evner som kunne tilføre dem ny innsikt [*φρόνησις*]? I så fall ville det vært klart at disse menneskene var tusen ganger lykkeligere enn dem i dag. Men om de derimot proppet i seg mat og drikke og bare fortalte hverandre og dyrene slike eventyr som vi nå forteller om dem, da er det etter min mening ikke vanskelig å avgjøre dette spørsmålet. Men, la oss forlate dette emnet inntil noen har klart å avdekke for oss hvilken av disse to holdningene menneskene på den tiden inntok til kunnskap og samtale [*λόγος*].³⁴

Selv om henvisningen til Sokrates' livsstil og livsverk fremdeles er umiskjennelig tilstedeværende, er Sokrates' karakteristiske testing av seg selv og samtalepartnerne nedtonet eller kanskje til og med fraværende i det ovenstående sitatet. Men dette kan altså forklares med at Platon anlegger en ny metode i sine senere dialoger som et alternativ eller supplement til den sokratiske metoden som vi finner i de tidlige dialogene. Sitatet viser derimot tydelig at samtale og filosofi som en måte å leve på sammenfaller. Vi har belegg for at Platon ikke skiftet standpunkt: Platon hevder samtale og filosofi som to sider av samme sak også i en senere dialog.

34. *Statsmannen* 272b-2d

Hva gjør vi med det ene tilfellet av *θεωρία* som antyder en kontemplativ betoning (*Staten* 517b)? Som jeg har redegjort for over, kan “guddommelige betraktninger” falle inn under teologi i Aristoteles’ nevnte tredeling av teoretisk filosofi (*φιλοσοφίαι θεωρητικάι*) i *Metafysikken*. Her er det mulig å argumentere for at Platon og Aristoteles kommer overens om (eller at Platon slutter seg til Aristoteles’ taksonomi) at mennesket har en blandingsnatur. En slik dobbelthet vil kunne tillate at både samtale og kontemplasjon knyttes til filosofi som en måte å leve på, samtidig som man unngår å tilskrive Platon en indre uoverensstemmelse. Et problem med en slik løsning er imidlertid at Platon ikke ser ut til å mene at mennesket har solitære trekk. Det er ingen antydning til at Platon skiller mellom dyr som helt og delvis lever i flokk eller klassifiserer mennesket som et sosialt dyr med solitære trekk i *Statsmannen* – som er det stedet der Platon kommer nærmest en biologisk taksonomi. Når det gjelder oversettelsen av *θεωρία* i det tredje sitatet, foreslår jeg at vi følger den norske utgaven og oversetter til betraktning, der betoningen av synssansen skal leses metaforisk som i *Filebos* 38a. Dette er forenlig med at selv guddommelige betraktninger krever en eller flere samtalepartnere, i tråd med det jeg har argument for i det ovenstående.

I min argumentasjon har jeg valgt å ikke fokusere på Platons kritikk av skrift i *Faidros*, som jo ofte er et tema som følger med når en stiller spørsmålet om hvorfor Platon skrev dialoger. Sokrates’ kritikk av skrift genererer spørsmål om hvorvidt Platon burde skrevet i det hele tatt. Mitt anliggende har imidlertid vært å vise at Platon hadde en overordnet filosofisk grunn til gjennomgående å velge nettopp dialogform, når han først valgte å skrive. Jeg har fokusert på spørsmålet hvorfor Platon skrev dialoger fordi det muligens er den sjangeren som best anerkjenner hvilken betydning samtale har for filosofi som en måte å leve på.

Bibliografi

Aristoteles. 1965. *History of Animals: books 1–3*. Cambridge.

Aristotle. 1995. “Metaphysics” i Barnes (1995) 1552–728.

Aristoteles. (2013). *Den nikomakiske etikk*. Oslo.

Barnes, J. 1995. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation* (bind 2). New Jersey.

- Cooper, J. M. 2012. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. New Jersey.
- Edelstein, L. 1962. "Platonic Anonymity", *The American Journal of Philology*, 83(1): 1–22.
- Freyr, T. 2016. *Plato's social ethics: the significance of social human nature in approaching justice, happiness, and partnership*. Uppsala.
- Griswold, C. (red.). 1988. *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York.
- Griswold, C. 1988. "Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues" i Griswold (red.) (1988) 143-67.
- Herter, H. 1978. "Platons Naturkunde: Zum Kritias und anderen Dialogen", *Rheinisches Museum für Philologie* 121: 103-31.
- Kahn, C. 1981. "Did Plato Write Socratic Dialogues?", *The Classical Quarterly*, 31(2): 305-20.
- Kolstad, H. 2009. *Platon: Samlede verker* (bind 1-9). Oslo
- Kraut, R. 2015. "Plato" i Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (hentet 9. juni 2017 fra <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/plato>).
- Nightingale, A. W. 2004. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: Theoria in its cultural context*. New York.
- Olafson, F. A. 2017. "philosophical anthropology" i *Encyclopædia Britannica* (hentet 9. Juni 2017 fra <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology>)
- Plato. 1925. "Philebus". i Fowler (overs.) *Plato: Statesman, Philebus, Ion* (bind 8). London.
- Plato. 1935. "The Republic" i Shorey (overs.) *Plato: Republic books 6–10* (bind 6). London.
- Plato. 1997. *Complete works*. (J. M. Cooper, red.). Indianapolis.
- Platon. 1999. "Forsvarstalen" i Kolstad (2008) 185–223.
- Platon. 2001. "Staten" i Kolstad (2009).

- Platon. 2004. "Statsmannen" i Kolstad (2009).
- Platon. 2005. "Filebos" i Kolstad (2009).
- Platon. 2006. "Euthydemos" i Kolstad (2009).
- Rowe, C. 2009. "Interpreting Plato" i H. H. Benson (Red.), *A companion to Plato* (bind 37, s. 13–24). Malden.
- Sayre, K. M. 2002. *Plato's literary garden: how to read a Platonic dialogue*. Notre Dame.
- Smith, N. D. 1998. *Plato: Critical Assessments*. London.
- Wolfsdorf, D. 1999. "Plato and the Mouth-Piece Theory", *Ancient Philosophy*, 19: 13–24.