



Hallvard J. Fossheim

Filosofier og demokrater

Politiske institusjoner og filosofisk kritikk i antikkens Athen

Historisk så vel som filosofisk opererer vi gjerne med en dikotomi mellom filosofi og demokrati når det antikke Athen diskuteres. Byen var demokratiets opphavssted og det viktigste enkeltstedet for filosofiens utvikling og konsolidering. Men som dagens historikere er smertelig klar over, liknet forholdet mellom demokratene og de klassiske filosofene gjerne mest på en stillingskrig. I enklere presentasjoner fremholdes de to bent frem som fiender. Det mest dramatiske uttrykket for gnisningene har vi i byens henrettelse av Sokrates. Følelsene den andre veien kan leses av den kritikken av byen og dens demokrati som preger Platons og Aristoteles' verker.

Dikotomien mellom demokrater og filosofer er ingen illusjon. Men den er mindre ren og voldsom enn man kanskje

skulle tro. I det følgende skal et forenklet syn på konflikten kritiseres ikke ved en total benektelse av turbulensen, men ved en situering av de relevante argumentene og institusjonene. For å få øye på det mer komplekse forholdet mellom filosofi og demokrati i antikkens Athen, må man skille mellom idealer og realiteter i begge leire.

Som flere av bidragene til dette *Arr*-nummeret indikerer, utgjør Athen en unik ramme for refleksjon over forholdet mellom ideal og virkelighet. Forholdet mellom de to er nedfelt i byens antikke stener og institusjoner så vel som i tekster som omtaler dem. I det som følger, vil historiske praksiser og deres materielle nedslag bringes på bane sammen med filosofiske argumenter, i et håp om å antyde hvordan en mindre kontrastfylt lesning kan bidra til å synliggjøre

kompleksiteten i filosofers og demokraters selvbilde så vel som deres innbyrdes relasjon. I forenklingens navn vil den filosofiske leiren hovedsakelig begrense seg til Platon, med noen betenkninger om Sokrates og en note om Aristoteles.

Demokratiet: geografi og idealer

Også i dag kan man studere fragmenterte etterlevninger etter det athenske demokratiets materielle basis. Dette har en egen interesse. Selv om vi besitter tekstkilder som forteller om de relevante praksisene, kan de fysiske restene, så sant de benyttes varsomt, bidra med milde realitetsorienteringer. De fysiske restene gir rammer – både som mulighetsbetingelser og som begrensninger – for det som fant sted. Iblant kan de også konfrontere en med spørsmål man ikke var i stand til å stille før forsøket på å plassere en institusjon i et konkret landskap.

Bevis nummer 1 er nok Pnyx. Mens folk i dag går i kø over Akropolis fra morgen til kveld, vil man ofte kunne oppleve å stå alene på denne store, flatede berghøyden. Merkelig nok, for Pnyx var det mest markante og dramatiske åstedet for demokratiet. Pnyx var kollen der folkeforsamlingen møttes under åpen himmel kanskje 40 ganger i året.

Her er lite å se for den som liker nips. Enkelheten i dagens arkeologiske åsted står i kraftig motsetning til Agora, som ser ut som et dårlig organisert garasjesalg. Men nettopp denne renheten gjør det kanskje enklere å kople stedet til noen av de praksisene som definerte demokratiet. *Bêma*, talerens plass, er stadig markert der den befant seg gjennom demokratiets siste generasjoner (tidligere hadde den vært plassert nederst og vendt den andre veien, halvveis med ryggen mot Akropolis). Plassen rundt er utjevnet og støttet av massive murer for å holde tusener av borgere. De faktiske ordvekslingene ble innledet med spørsmålet «Hvem ønsker å tale?», og demokratiets ryggrad bestod langt på vei i det faktum at hvem som helst kunne velge å ta utfordringen. Landskapet vi har tilgang på i dag oppviser en struktur som er skapt for nettopp denne institusjonen: den athenske *ekklesiastia* (folkeforsamlingen) i aksjon.

Selvsagt var ikke møtene rent improviserte tilstelninger. Et råd (*boulê*) forberedte sakslisten, gjerne med konkrete forslag til løsninger og strategier, og talerne forholdt seg til disse i sine utlegninger. Men rådet bestod av rullerende grupper borgere fra bydelene, så denne nødvendige grad av orden

utgjorde en integrert del av det radikale demokratiet snarere enn en begrensning.

Også andre materielle vitnesbyrd kan sies å gi i hvert fall noen grad av forståelse. På allerede nevnte Agora stod på en opphøyet sokkel en serie statuer av de såkalt eponyme heroer, figurene som ga navn til bydelene etter Efiates' demokratiske reformer på 460-tallet f.Kr. Agora var, i hard konkurranse, byens *downtown*. Dette var området for en rekke offentlige kontorer, felles kulter og stoer satt opp for sprading, småprat og salg. De fleste av bydelsheltene er obskure figurer for oss i dag, men hadde som del av sin funksjon en påminnelse om de lokale politiske strukturenes betydning i byen. En bare delvis troverdig rest av denne installasjonen kan i dag finnes overfor rådshuset (*bouleuterion*) på Agora. En avgjørende praksis innretningen bidro til, var å fungere som plakattegg for ymse av byens avgjørelser – om innrullering i hæren eller nye lovforslag, for eksempel. Slik utgjorde denne og en rekke andre plasser referansepunkter for felles valg og beslutninger, på en måte som samtidig gjorde dem til et åsted for diskusjoner leserne imellom. Alt dette bidrar til å befeste bildet av Athen som designet for utrettelig demokratisk praksis.

Blant statuer i agoraområdet befant gruppen bestående av Harmodios og Aristogeiton seg i en særstilling.¹ «Tyrannerdreperne», som hadde satt livet til i kamp mot Peisistratos-ættens ledende figurer i 514/513 f.Kr., ble symboler på athenernes frihetslengsel og byens demokratiske ethos. Utover på 400- og 300-tallet var det ikke uhørt at man satte opp statuer av mennesker; slik ære kom ikke utelukkende guder og heroer til del. Men historien om disse to fyrene skilte seg likevel ut, i en slik grad at deres etterkommere endog ble fritatt for skatt.² Harmodios og Aristogeiton-statuen utgjorde en feiring av byen på to nivåer i sine godt synlige plasseringer, som eksempel på både kunstens og håndverkets fulle realisering i Athen og de demokratiske og for byens anti-tyranniske verdier som figurene samlet i seg.

Filosofiens geografi og idealer

Ut fra geografien kan filosofiens selvbilde og praktiske realitet synes like åpenbare som demokratiets. Platons Akademi og Aristoteles' Lykeion er ikke eksakt avklarte historiske åsteder, og det kan for eksempel være god grunn til å bevare fatningen når man stilles overfor skråsikkerheten nåværende greske myndigheter legger for dagen i sin plassering av

Aristoteles' skole øst for Syntagma-plassen. Dette til tross er noen faktorer relativt ubetvilelige. Filosofenes materielle og geografiske nedslag slår en først og fremst ved institusjonenes plassering *utenfor* byen.

Ikke minst Themistokles' store bymurprosjekt i 478 f.Kr. må det ha vært en klar opplevelse av innenfor og utenfor byen, til tross for at Athen også inkluderte Attikas landområder og at en stor andel av borgerne hadde sine jordlapper langt fra sentrum. Opprinnelig ble muren satt opp for å unngå en gjentakelse av persernes invasjon. Med sine åtte kilometers lengde og åtte meters høyde satte den hele folket i arbeid. Rester av denne muren finnes fremdeles her og der i Athen; blant annet er noen meter av den bevart i kjelleren under bygningen som huser Det norske instituttet i Athen. Et blikk på etterlevningene gjør det åpenbart at muren har understreket kontrasten mellom innenfor og utenfor for den som så den, enten stykkevis nede i bylandskapet eller mer samlet oppe fra for eksempel Akropolis. På et praktisk nivå har dette gigantprosjektet preget vanene, idet enhver som ville inn i eller ut av byen måtte legge opp ruten for å treffe en av de eksisterende byportene. Ideologisk sett hadde også bymuren betydning, som en stadig påminnelse om forskjeller og potensielt konflikter mellom «oss», de demokratiske athenerne, og «de», alle antidemokratiske fiender (opprinnelig perserne, etter hvert Sparta og deres forbundsfeller).

Når enkelte av filosofene så etablerer seg på steder som så tydelig er utenfor byen, vitner dette allerede om en avstandtaking også i overført betydning. Platon lar Sokrates i *Forsvarstalen* – trolig den aller første av Platons dialoger, og en skildring av rettssaken mot Sokrates som endte med dødsdom – gjøre et stort nummer ut av hvor fremmed han er overfor byens demokratiske institusjoner. Når Sokrates kalles inn for retten, kjenner han ikke spillereglene men unnskylder på forhånd for at han i stedet ganske enkelt vil tale sannheten (17a-18a).

Nå er ikke dette en *topos* som ble oppfunnet av Platon eller Sokrates. Mye tyder på at påkalling av kontrasten mellom motstanderens sofistiskerte taktikker og ens egen rene og enkle ærlighet var en gammel hatt i rettssalene allerede i 399 f.Kr. Men som posisjonering i Platons verk utgjør dette mer enn en elegant retorisk effekt. Det som uttrykkes i *Forsvarstalen* er en dikotomering av to typer liv. Den politisk aktive demokraten står i et eksistensielt forhold til vann-

klokken (*klepsydra*), en enkel teknologi som ble benyttet for å sikre at hver side i en rettssak fikk samme tilmålte tid og at hele saken kunne avgjøres før alle gikk hjem for dagen. Keramikkpotten med et lite hull nederst ble fylt, og når vannet var rent ut, var tiden omme; et eksempel på et slikt instrument, med svært kort frist, kan i dag ses i museet i den nybygde versjonen av Attalos-stoaen på Agora. Som Sokrates også påpeker i *Forsvarstalen*, er det mot tenkerens metode å la noe slikt som en tidsfrist komme forstyrrende inn i ens søken etter innsikt. I siste instans fordrer intellektuelt arbeid av filosofisk art en annen temporalitet enn byens politiske aktiviteter, og denne roen er markert ved Akademiets og Lykeions plassering godt utenfor bykjernen.

Sammen med den filosofiske geografis brede strøk hører selvsagt dens artikulerte argumenter. Et knippe innsigelser mot demokratiet fra filosofisk hold turde være kjent – om demokratiets inkompetanse og korrupsjon, om filosofens innsikt, om behovet for filosofisk styring for en frelse av byens sjeler. Poengene er gjentatt i ymse variasjoner og konstallasjoner gjennom Platons og Aristoteles' verk. For ryddighetens skyld vil jeg oppsummere dem ved å bruke en passasje fra en tekst som tradisjonelt er viet langt mindre interesse enn *Politikken*, *Staten* og endog *Lovene*: Platons dialog *Statsmannen*.

Filosofens klage

De mer optimistiske av forskerne lander på rundt 29 som antallet overleverte dialoger skrevet av Platon selv. Blant de forskerne som holder fast på en (halvveis argumentert, halvveis følt) progresjon i Platons verk, regnes *Statsmannen* gjerne som en sen dialog. Kontinuitet på handlingsplanet knytter *Statsmannen* intimt til *Sofisten*, ettersom *Statsmannen* ser ut til å fortsette samtalen fra denne dialogen, og til dialogen *Theaitetos*, som på samme vis går forut for *Sofisten*. Sokrates er til stede, men glir inn i stillhet etter noen få innledende bemerkninger. De som først og fremst samtaler, er en navnløs tenker fra Elea og en jypling som også er Sokrates' yngre navnebror.

Mens flere av Platons dialoger kan anerkjennes som fulle av fart og spenning også av turister, fremstår både argumentasjonen og dramaet i *Statsmannen* ved første lesning med glasiel omstendelighet og knusktørr detaljfokusering. Etter en stund kommer motivasjonen tydeligere til syne. Dette er

en tekst som faktisk er viet til noe annet enn konstruksjonen av en drømmestat eller latterliggjøring av retorikere. Målet er å bestemme hva en politiker er for slags dyr. Ikke overraskende får vi på veien innsikt om hva politikk er. De siste årene har flere forskere fått øynene opp for at akkurat denne dialogen samler mange momenter fra andre tekster, og kjører dem gjennom det prismet som spørsmålet om politisk kompetanse gir. *Statsmannen* gir slik sett en økonomisert (og litt mer original, ettersom den er blant de minst beskrevne blant Platons tekster) inngangsport til spørsmålet om filosofens syn på demokratiet.

Statsmannen 295c-300a gir altså en mett kortversjon av mange av de argumentene vi kjenner fra surmulende filosofer stilt overfor et direkte og skamløst demokrati.³ I kortversjon kan passasjen snittes til fire momenter. Den innbyrdes sammenhengen er generert dels ved at de kan leses som stasjoner i en forfallshistorie for et demokrati, mot stadig forverring og til sist tyranni. Men momentene kan også leses uavhengig av hverandre.

Det første momentet utgjør en rangering av politisk kunnskap over regelfølgning og frivillighet (295c-). Hvis en lege eller trener skal reise bort en stund, kan det være et godt tips for vedkommende å skrive ned treningsprogram og diettregler for sine pasienter og atleter, slik at de har noe å forholde seg til. Dumt blir det først hvis legen eller treneren vender tilbake og man fortsatt forholder seg til notatene fremfor den levende kompetansen som nå igjen er blitt tilgjengelig. Tilsvarende for politisk styring: Å gjøre et sett lover og regler til høyeste autoritet er fjoller i all den tid ikke de, men den vise – filosofen – utgjør en besjelet kilde til innsikt. Dette holder sant uansett hvordan reglene er kommet til, og i alle tilfellene er grunnen den samme. Reglene er bare generelle avskygninger av sann og direkte innsikt. I beste fall har de sitt opphav i slik innsikt, men selv ikke da kan de treffe like godt som innsikten selv gjør det.

Moment nummer to består i en fordømmelse av massens håpløshet som munner ut i advokering av et elitestyre (297b-). «Den fremmede» eller «Gjesten» (*ho xenos*), dialogens tilsynelatende læremester, artikulere noe han ser ut til å mene er en avgjørende sannhet om politisk kunnskap og forstand:

At en stor menneskemengde, uansett hvem den måtte bestå av, ikke vil kunne erverve seg denne kunnskapen [*epistēmē*]

og dermed styre byen på en fornuftig måte. Denne ene, riktige styreformen må søkes i det små, hos et fåtall eller hos en enkelt. De andre styreformene må betraktes som etterlikninger av denne (297bc).⁴

Talen virker klar nok. Den politiske forstand som Den fremmede har i tankene, er ikke jevnt spredt utover slik for eksempel Protagoras' grunnleggende politiske evner, rettferd og skamfølelse, er det.⁵ Snarere snakker vi om en ekspertise som er så sjelden at man straks kan oppgi å involvere *hoi polloi* hvis man vil unngå å rutsje ned i etterlikningenes divisjoner.

Et tredje moment er skildringen av massens respons (298a-). Hva er så de manges tilsvarende? Mistro til ekspertisen. Igjen har vi en parallell hos legen, hvis behandling – «skjære og brenne», som man gjerne oppsummerte profesjonens aktiviteter – smerter kanskje enda mer enn regningen som følger. Ondsinns fra slike autoriteter bør ikke styre noen – «ikke over slaver og enda mindre over frie menn» (298c).

Det fjerde momentet i denne omtrentlige oppdelingen av teksten utgjøres av veien fra styring ved politisk ekspertise til regler og sensur (298d-). Resultatet av mistroen, ubegrunnet som den er, er at de mange går inn for en styreform der alle møtes og har lov til å komme med sine meninger om hvordan fagfolk bør få utføre sine gjerninger. Meningene opphøyes til skriftlig nedfelt autoritet, i en utvikling som skal bidra til å forklare hvordan det åpenbare fortrinnet til besjelet ekspertise likevel skyves til side. Det naturlige neste skritt er at den nye autoriteten ikke bare råder, men vendes mot kompetansen den skal kontrollere i et system av overvåking og granskning (298e-).⁶ Utviklingen når sitt foreløpige bunnmål idet kritikk av det nye regimet simpelthen forbyes.

Denne uforsonlige skildringen av konflikten mellom sann politisk kompetanse og de manges styre går igjen i forskjellige varianter hos Platon og Aristoteles og kanskje enda mer hos de som skriver om dem. La oss forsøke å problematisere bildet en smule, først fra demokratiets side.

Demokratiske realiteter

Så langt har vi tegnet et bilde av demokrati og filosofi i Athen der motsetningene er steile og kilder til mediering nesten totalt fraværende. Dette er da også den versjonen som gjerne opprettholdes i presentasjoner av dette problemfylte forholdet.



Imidlertid er hverken demokratiet eller filosofien seg selv lik. Intet av det jeg har presentert så langt, er feil. Men de skisserte linjene eksisterer i en modus som ikke uproblematisk utgjør faktiske posisjoner. Med terminologi hentet fra kontemporær Rawls-inspirert tenkning kan vi kanskje si at den filosofiske siden er preget av noe som likner idealteori: teori som ser bort fra realitetene.⁷ Tilsvarende er demokratiets side i saken, slik den hittil er fremholdt, bare ett aspekt ved gjeldende oppfatninger og handlemåter.

Et mer utfyllende blikk på Pnyx utgjør en god start. Om geografien åpenbarer et sted utformet for klar tale, antyder den samtidig også at ikke alle stod for den. Den jevne borger vil sannsynligvis aldri ha tatt stegene opp på rampen for å henvende seg til fem tusen kampklare og krevende publikummere. Til enhver tid vil det ha vært en håndfull ivrige folketalere som stort sett holdt *béma*'en varm, møte ut og møte inn. Det store flertall vil ha følt seg tilfreds med sin stemmerett og vissheten om at man *kunne* klatre opp på podiet hvis man først bestemte seg for det.

En annen indikasjon på at stemmeberettigede atener ikke konstant var så forblindet rørt over eget demokrati som vi iblant er på deres vegne, er behovet for å sveipe over Agora med tau dyppet i maling for å tvinge pratmakere og prutere opp på Pnyx i tide for møter og avstemninger.⁸ Dette fungerte som (et rimelig desperat) incitament for den som ikke av egen maskin gjorde sin demokratiske borgerplikt når tiden var inne for folkeforsamlingens sammenkomster på åstoppen. Denne merkelige institusjonen sier sitt om forholdet mellom ideal og virkelighet i Athen. Ikke begjæret etter felles politisk handling drev de mange etternølerne opp bakken, men skam eller tap forbundet med å tilbringe dagen med avslørende røde merker på tøyet. Kanskje kan vi her tale om en art «democracy fatigue» blant borgerne, analogt med «consent fatigue» før og etter EUs nye samtykkebestemmelser.

Statuene av Harmodios og Aristogeiton har likeledes en dobbel natur. Drapet var motivert mer av hevntørst etter en nedverdiggende historie om homoerotiske til- og ikke minst fornærmelser, med påfølgende nedverdigelser av slekt og venner, enn av demokratisk iver. Ifølge en versjon avslørte Aristogeiton navnene på alle de medsammensvorne under tortur. Og det var ikke en gang tyrannen de to elskerne drepte, men hans håpløse og skamløse bror. Igjen er fortellingens ymse varianter noe som må ha vært kjent og forstått,

på en slik måte at de edlere trekk og versjoner av historien om Harmodios og Aristogeiton er noe man var i stand til å se sammen med andre, mindre lekke trekk og versjoner. (Et lovforbud mot kritikk av de to tyder også på dette.)

Rettsteknologien vitner også om at de demokratiske idealene ikke hindret sunn fornuft når man skulle implementere dem. Utvelgelsen av jurymedlemmer foregikk ved en automatisert, maskinell prosess samme morgen som angjeldende rettssaker, fordi dette utgjorde et sikrere tiltak mot bestikkelser (som for øvrig ville vært krevende nok i et system med hundrevis av jurymedlemmer) enn påkalling av høye idealer. Behovet for en slik antikorrupsjonsteknologi ser ut til å ha vært anerkjent og åpenbart.

Alle disse institusjonene og praksisene antyder at atenerne mentalt på ingen måte lot seg redusere til de harde, demokratiske idealene, men levde i et komplekst spenningsfelt mellom idealer og realiteter, begrunnelser og årsaker. Jeg nøler med å kalle den idealiserte visjonen av demokratiet «ideologi» i den grad termen forbindes med at aktørene selv ikke erkjenner hva de holder på med. Det kan være liten tvil om at i hvert fall de mer oppegående blant demokratiets handlende utmerket godt forstod at de liv og handlinger de æret og henviste til, var mer rotete enn solskinnshistoriene vil ha det til, og at deres egne praksiser var tuftet over en erkjennelse av at korrumpert og grumsete motiver er en integrert del av dagens orden.

Filosofisk idealteori og faktiske betingelser

Spenningen mellom anerkjente realiteter og artikulerede idealer i demokratiets praksis finner et motstykke i filosofisk analyse og kritikk av det slaget *Statsmannen* eksemplifiserer. Det første av fire momenter vi gjennomgikk, dreide seg om hvordan sann politisk innsikt settes opp mot regelfølgning og sistnevnte i sammenhengen veies og finnes for lett (295c). Denne lettvinde todelingen utgjør imidlertid et dypt problematisk sjakktrekk fra Platons side.

Den korteste veien til utsiktspunktet er analogien til legestandens autoritet. En av de mest interessante og detaljerte påkallelser av denne analogien finner sted i verket *Lovene*, der to typer leger kontrasteres med hverandre. Mens slavelegen bare følger en generell anvisning og haster videre til neste offer, vil en sann leges virke ikke bestå i å gi ordre, men i å inngå i dialog med den syke.⁹ Dette tilsvarer

også kontemporære praksiser, der legen var anerkjent som fagperson men samtidig åpenbart var den syke underdanig.¹⁰ En athensk gentleman ville ikke drømme om å la seg beordre rundt av omstreifende helsepersonell. I bildet ligger altså som forutsetning og bakgrunn en relasjon som kombinerer anerkjennelse av ekspertise med fravær av makt. Merk også hvordan Den unge Sokrates og Den fremmede i *Statsmannen* tilsynelatende er åpne for at det kan stemme at legen/treneren/statsmannen må overtale fremfor å beordre. Det er altså ikke selvsagt at politisk kunnskap skal trumfe frivillighet.

Poenget i *Statsmannen* på dette punkt er trolig at det som definerer statsmannskunsten, utelukkende er anvendt kunnskap, og at spørsmålet om frivillighet ikke utgjør del av bestemmelsen. På dette punkt i teksten er samtalepartnerne nemlig først og fremst ute etter å bestemme hva som gjør statsmannen forskjellig fra alle og alt annet. Og bare ekspertisen identifiserer statsmannen. Anliggendet i passasjen er i så fall ikke å advokere tvang (om enn kanskje å åpne for det i enkelte situasjoner), men å isolere hva politisk autoritet eller kompetanse dypest sett er for noe.¹¹ Det (relevant) gode blir begrenset til helsehjelpen, og det er i denne konteksten at det fremstår som absurd at personen etterpå klager over å ha blitt reddet eller helbredet mot sin vilje. Diskusjonen i *Lovene* minner oss derimot om at selv om legegjerningens gode består i helsehjelp, så er det nedrig om dette finner sted på en slavisk måte og flott om det skjer ved dialog og medbestemmelse. Det andre nærliggende kontrastmidealet er i så måte Platons dialog *Gorgias*, der den berømte retorikeren skryter av at han overtaler pasienter bedre enn sin bror legen (456a-c). Det er hvis det som utspiller seg *ikke* er det som legen eller eksperten beslutter, at man dermed realiserer «det skammelige, dårlige og urettferdige» (*Statsmannen* 296c).

Moment nummer to angikk massens begrensede evner og elitestyrets nødvendighet (297b-). Her er det helt vesentlig å forstå hvilket modus det tales i. Når det gjelder det brede flertall, anses de som relativt håpløse. Men hvilket flertall er dette? Det fremkommer slett ikke tydelig av teksten at avskrivelsen av flertallet som politisk inkompetente utgjør en universell nødvendighet. Snarere tyder vel mye på at det først og fremst er gjeldende samfunn som er objekt for dommen. Dette er også bare rimelig, all den tid man må tenke seg at et bedre politisk styre på et eller annet vis bør ha et nedslag også i folkets kvalitet og dugelighet.

To ting er verd å merke seg i denne sammenhengen. For det første er kontrasten mellom det (ideale) styret og ikke-ideale styresett så enorm at alle de forskjellige regimene som i andre sammenhenger utskilles i analysene – kongedømme, aristokrati, demokrati, oligarki og tyranni – på et vis kan sies å komme ut på ett (jf. 301b). For det andre er denne likheten i siste instans ikke en identitet: Vi som lever i virkeligheten kan neppe gjøre noe bedre enn å samarbeide bredt om å styre oss selv med lover.

Men når det er slik, som vi nettopp sa, at kongen i byen ikke vokser frem som i bikuben, der straks én er alle andre overlegen både i kropp og sinn, ser det ut til at vi mennesker må møtes og sammen skrive ned regler for å komme på sporet av den sanne styringsform (301e).

Teksten er i bunn og grunn tydelig nok. Loven er den fattiges visdom, og vi er alle fattige. Tanken må være at ekspertise-styret faktisk ikke er å anse som annet enn del av en idealteori. For oss som er fanget her i virkeligheten, er kunnskapsidealet bare nettopp det. Og for oss er det loven som må være den høyeste autoritet, i det som dermed utgjør en nest beste løsning absolutt sett, men den beste løsningen praktisk sett (297d-e).

Det tredje momentet i det som nå forhåpentligvis begynner å se ut som en atskillig mer grumsete og flerbunnet tekst, angikk fremmedgjøring og mistro til ekspertise (298a-). Hvis min tolkning forøvrig har noe for seg, omhandler denne passasjen en hypotetisk situasjon der byen konfronteres med reell ekspertise. Den grunnleggende kritikken er i så fall ikke primært noe som angår praktiske valg innen rammene satt av livet i Athen, selv om en del av momentene dels gjør det. Et hovedpoeng ser ut til å være at man som del av befolkningen slik den nå arter seg, uansett ville tro og mene at den reelle eksperten bare var en plageånd som påførte folk forferdelige lidelser ved «skjæring og brenning». At skattebetaling oppleves som tyveri, utgjør bare en mindre dramatisk side ved livet når tillit og tiltro mellom elite og masse er undergravet. (En annen analogi er sjøfolk som drukner eller strander sine passasjerer; jf. 298b.)

Ikke minst: Mistroen til sann autoritet, om den skulle manifestere seg, er noe autoriteten selv kan kritiseres for. Dette er selvsagt et interessant moment i lys av Sokrates' død, men også noe som kan ha relevans for en institusjon

som Akademiet. Intet i Platons verk for øvrig tyder på at hans modeller for kommunikasjon vil plassere alt ansvar på den personen som skal formes, testes eller belæres. Det er personen som mener seg å ha noe ekstra å fare med som i utgangspunktet bør være i stand til å gjøre sin egen kompetanse åpenbar. Tekstens artikulering av ekspertisemistro handler med andre ord også om ekspertisens egen tilkortkommenhet.

Mot denne bakgrunnen er det man må forklare at flertallet, som selv mangler ekspertisen, etablerer et folkemøte hvor menigmann kan komme med sine oppfatninger på likefot med dem som faktisk er kompetente, enten diskusjonen dreier seg om seiling eller sykdom (298b-d). En videreføring av den samme tanken – eller opplevelsen – er at likestillingen mellom de to gruppene forskyves slik at det til sist er de som ikke besitter noen spesiell kompetanse, som skal evaluere og eventuelt dømme de som bidro med sin ekspertise. Dette er en situasjon der for eksempel generalen etter endt tjeneste skal vurderes av en komité eller jury som selv ikke nødvendigvis besitter militær spisskompetanse.

Et slags logisk endepunkt nås i det vi satte opp som et fjerde og siste moment: sensur idet kritikk av det opprettede systemet ikke lenger er tillatt (298d-). Den som måtte reise spørsmål ved hensiktsmessigheten i å skrote all ekspertise, kan selv bli latterliggjort som sofist og trukket for retten med livet som innsats. Den nye loven utgjør et forbud mot kritisk granskning av systemet. Anklagen vil være todelt: en korrumperting av de unge og en form for autonomi (fremfor lovverkets heteronomi). En grunn til denne utviklingen er at systemet er basert på at ingen står over, i betydningen er visere enn, lovene, og på at ingen mangler det som skal til for å utøve de ymse kunstene (299c-d). Byens lover og skikker er jo åpent tilgjengelig for alle.

Dette fjerde momentet viser i siste instans den kanskje dypeste felles grunn for demokrati og filosofi: *parrhêsia*.

***Parrhêsia* som felles basis**

Den innstillingen som er pakket inn i begrepet *parrhêsia*, kan best oversettes med «frittalenhet». Den halvkvedede tanken er at demokratiet finner sin *raison d'être* i at alle bidrar, og at en svikt i slike bidrag fra den enkelte dermed undergraver regimet og ødelegger byen. Med sin unike størrelse og radikale demokrati er Athen byen som navngir et av sine krigsskip *parrhêsia*. *Parrhêsia* er ikke først og fremst

en rett, men en forpliktelse. Systemet fungerer bare hvis det brede flertallet har integritet, mot og tiltak nok til å stille opp og gjøre seg hørt der man mener å ha noe å bidra med. Skipsanalogien som vi kjenner fra Platons *Staten*¹² viser tydelig denne dobbeltheten: Mens *Staten* vektlegger betydningen av at statsskipet har enhetlig og innsiktsfull ledelse, minner metaforen oss også om betydningen av at alle faktisk bidrar der de kan. Hverken skip eller by kan ta seg råd til å huse snyltere og gratispassasjerer.

Parrhêsia er samtidig en briljant løsning på et enormt problem. Opplevelsen av urett er en kraft som virker sosialt opprivende og fragmenterende. Endepunktet er *stasis*, total konflikt som virker lammende på byen og viser seg mest dramatisk som borgerkrig. *Parrhêsia* forvandler problemet til en løsning, idet en felles samling om åpenhet og frittalenhet både bidrar til å holde konfliktnivået på et oversiktlig og håndterbart nivå, og samtidig gjør manglende ensrettethet til en styrke i regimets opprettholdelse.¹³

Begrunnelsen for demokratiet er ikke stort enklere enn kritikken av demokratiet. Et demokrati kan bestemmes som et *polis*-regime der «de mange» er direkte involvert i styringen. Historisk ser det ut til at en viktig del av bakgrunnen for fremveksten av demokrati i denne forstand var sosiale rammebetingelser som av ofrene ble oppfattet som uakseptable, som trusselen om å ende i slaveri for ubetjent gjeld. Her er altså en interessekonflikt, som i mange bystater i en fase hadde ledet til midlertidige tyrannier idet de forfordelte samlet seg rundt en forkjemper i konflikten med den gamle økonomiske eliten.¹⁴ Interessekonflikt lar seg her ikke redusere til strategi, men inkluderer reelle opplevelser av urettferdighet.

På et vis kan man altså si at spørsmål om rett og rimelighet spiller inn, og i denne spesifikke forstand kan vi med varsomhet tale om en rettstanke som motiverende for demokratiet. Den viktigste begrunnelsen for demokratiet ser imidlertid ut til å hvile på at bred deltakelse faktisk gir bedre beslutninger. Kanskje kan vi si det slik at mens en kamp mot urimelig behandling utgjør en motor for å sette opp demokratisk utformede institusjoner, er det den brede deltakelsen som begrunner eller endog legitimerer styreformens straks den er oppe og går.

Situasjonen er dermed at bred deltakelse finner sin primære begrunnelse ikke i de mange enkeltindividens ønske om å styre, men i regimets behov for alles bidrag. Spør ikke

hva din *polis* kan gjøre for deg, men hva du kan gjøre for din *polis*. Om din *polis* er demokratisk, er svaret et strengt krav om politisk aktivitet.

Det helt avgjørende i vår sammenheng er at filosofene var minst like programforpliktet til *parrhêsia* som demokratene var det. Her har vi altså en avgjørende felles grunn, kanskje enda viktigere enn de to gruppenes delte hat overfor tyrannen. Dette kommer da også meget tydelig frem i det fjerde momentet over: overgangen til et forbud mot regimekritikk. Demokratiet kan ifølge eget selvbylde bare overleve med en begrensning på slik sensur, fordi demokratets fortrinn består i nettopp det at alle taler åpent og kritisk – eller i det minste lar seg i noen grad styre av et krav om slik kritisk åpenhet. Filosofenes levesett og aktiviteter må nødvendigvis ha den samme ledestjernen. Sokrates' virke var fullstendig avhengig av en radikal grad av kritisk åpenhet, som tillot ham å utspørre autoriteter, avsløre mangler i reisverket, og skaffe fiender i jakt på innsikt. Hans fremste uoverensstemmelse med demokratiet bestod slik sett dypest sett i frittalenhet som et likhetstrekk.¹⁵

En tilsvarende avhengighet av åpenhet preger Platons verk som dets mulighetsbetingelse.¹⁶ Hans bruk av dialogformen er hverken mer eller mindre enn en utforskning av former for kritisk åpenhet. Mens man på tese- og argumentnivået i tekstene debatterer sjelens udødelighet og dydens beskaffenhet, er hver linje samtidig en dramatisering av *parrhêsia*, i ymse avarter og utviklinger.

Byen igjen

Men hva med stedet? Er ikke filosofene tydelige nok i sine valg av sted? Det er ikke likegyldig at Akademiet og Lykeion befinner seg utenfor bymurene. Men det hører også med at «utenfor bymurene» ikke impliserer «utenfor byen» i enhver forstand. Et mindre moment er at begge institusjonene var steder for sosialisering, om enn på forskjellige vis, og at det å plassere seg utenfor bykjernen kunne være en måte å

markere sin betydning på, fordi de som ønsket å involvere seg, da måtte gjøre mer av en anstrengelse.¹⁷ Mer vesentlig er det at både Platon og Aristoteles valgte *gymnasia*, treningsentre, som rammer for sine bestrebelser. Dette var stedene *par excellence* for sosialisering blant de gode borgere (det er ikke tilfeldig at romernes badeanlegg via et par omveier ble arvtakerne til denne institusjonen). Bare deler av byens felles krigstrening foregikk her, men et slikt treningssenter var også åsted for andre helt sentrale byfunksjoner – sosialisering, romanse, diskusjon, avtaleinngåelser og så videre. Selv om Lykeion fysisk-geografisk sett var utenfor bymurene, og Akademiet en hel liten spasertur bort fra bykjernen, utgjorde begge steder aktivitetsmessige hjerter i den mangslungne athenske organismen, hvor filosofi var – og var ansett som – et athensk varemerke.

*

Demokratenes institusjoner og filosofenes argumenter må ses på mer enn én måte. Folkeforsamling, rettssystem og helte dyrkelse bærer et dobbelt preg av høye idealer og grumsete realisme. Tilsvarende utelukker en prinsipielt anti-demokratisk teoretisering fra filosofiens side ikke en forståelse av virkelighetens krav under de samme grumsete omstendighetene. Innsikt i denne dobbeltheten gjør det mulig å se sidene som involvert i en kompleks debatt med delvis felles forutsetninger og problemidentifiseringer, snarere enn som isolerte verdener av tale og handling.

Vi tar i noen grad for gitt at filosofene på den ene siden og demokratene på den andre siden på alle vis må ha utgjort to atskilte verdener som mistroisk skulte over på hverandre, til tross for at de i det ytre var forbundet med samme by. Dette er å forveksle idealer og realiteter på en måte de faktiske aktørene ikke gjorde det. Det demokratiske Athen var innforstått med sine utfordringer, og våre filosofer virket for – og i – byen på de samme betingelsene.

hallvard.fossheim@uib.no
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier,
Universitet i Bergen

FAGFELLEVDERT, VITENSKAPELIG ARTIKKEL

Noter

- Den første versjonen ble satt opp i 510 f.Kr. og tatt med av perserne da de var innom 30 år senere; en ny versjon ble produsert og fikk konkurrere med originalen da Aleksander den Store tok den med tilbake til Athen. Se R.E. Wycherley, *The Stones of Athens*, 73–74.
- Demosthenes 20.127–128.
- Liknende tanker kan vi finne i så forskjellige dialoger av Platon som *Staten*, *Gorgias* og *Alkibiades I*. Aristoteles' verk *Politikken* og *Den nikomakiske etikk* er også stort sett langt fra optimistiske på demokratets – og den jevne borgers – vegne.
- Oversettelser fra *Statsmannen* er av Christine Amadou, publisert i Platon *Samlede verker VI* (Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo 2004), 337–409.
- Protagoras' såkalt «Store tale» i Platons dialog *Protagoras* kan uten alt for stor urimelighet antas å gi et bilde av hans tanker på dette punkt som ikke er milevis fra den historiske skikkelsens.
- Historisk svarte dette til en demokratisk institusjon, så passasjen utgjør også en skildring av athensk virkelighet. *Euthynia* var en prosess der man gikk generaler og andre ledende figurer etter i sømmene ved endt tjeneste, på jakt etter korrupsjon og overtramp.
- To gode skisser av idealteori er Stemplowska og Swift, «Ideal and Nonideal Theory», og Valentini, «Ideal vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map».
- Aristofanes, *Akharnerne* 17ff.
- Lovene 720a-e.
- Jf. side 226 i Frede, «Philosophy and Medicine in Antiquity».
- Legg også merke til formuleringer som «mann, kvinne eller barn» i sammenhengen: De fleste har stort sett ment at en eller to av disse gruppene uansett best formes paternalistisk. Platon lar bare Den fremmede utvide gruppen til også å inkludere menn.
- Bok VI, 488a–489c; tidligere brukt bl.a. av Sofokles for Kreons enetale i *Antigone* (135ff).
- På dette punkt avhenger videre teoretisering av innsikter fra filosofene. Byens filosofiske tradisjon finpusser og artikulerer moralpsykologien som ligger til grunn, og som hadde vært bredt forstått lenge før raffineringen. Opplevelsen av urett er en opplevelse av å bli gjort mindre enn man er, at ens plass og status er en annen enn den man er tildelt. Denne tilgrunnliggende opplevelsen tilskrives *thymos*, en psykologisk instans som i Platons berømte tospann og i Aristoteles' kjøliger analyse arbeider mellom fornuftens beregninger henimot det gode og appetittens mangslungne jakt på nytelser. Der appetitten bare ser et objekt, og fornuften ser et hele, ser *thymos* først og fremst forholdet mellom en selv og den sosiale omverden. *Thymos* arter seg ikke minst som raseri, når man opplever fornærmelser, men er totalt sett en mye bredere evne som også er ansvarlig for det vi kanskje kan kalle selvfølelse, i både vennskap og

- fiendskap. *Thymos* er dermed instansen som gjør det mulig for oss å oppleve skam – inkludert indignasjon og selvfølelse – og stolthet. *Thymos* er i utgangspunktet en forholdsvis uregjerlig og mangfoldig psykisk instans, som forklarer urett og bestialitet like godt som den forklarer rett og edelhet. All sosial konflikt finner sted på *thymos* sine premisser. I Athens demokrati er det *parrhêsia* som utgjør mirakelet som gir felles fokus og retning til mye av dens kraft.
- White, «Greek Tyranny»; Cawkwell, «Early Greek Tyranny and the People».
 - Saxonhouse (*Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, kapittel 5) har således argumentert for at Sokrates' dødsdom skyldtes at han var for demokratisk for demokratene.
 - I velkjent stil gir Aristoteles på sin side et argument for massens fortrefelighet målt opp mot eliten, i det som i litteraturen gjerne kalles «The Doctrine of the Wisdom of the Multitude». Selv om de få er bedre enn de mange som enkeltindivider, kan de mange til sammen utgjøre en bedre beslutningstaker enn de få, fordi massen til sammen besitter mer erfaring, kompetanse og innsikt enn en liten elite (*Politikken III*, 1281a42-b10). Se Waldron, «The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book III, Chapter 11 of Aristotle's Politics».
 - Rihill, «Teaching and Learning in Classical Athens».

Litteratur

- Cawkwell, G.E. «Early Greek Tyranny and the People». *The Classical Quarterly* 45/1 (1995), 73–86.
- Frede, Michael. «Philosophy and Medicine in Antiquity». I Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 225–242. Minneapolis: Minnesota University Press, 1987.
- Platon. *Statsmannen*. Oversatt av Christine Amadou. Platon *Samlede verker VI*, 337–409. Oslo: Vidarforlagets Kulturbibliotek, 2004.
- Rihill, T.E. «Teaching and Learning in Classical Athens». *Greece & Rome* 50/2 (2003), 168–190.
- Saxonhouse, Arlene. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Stemplowska, Zofia, og Adam Swift. «Ideal and Nonideal Theory». I *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, redigert av David Estlund, 373–389. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Valentini, Laura. «Ideal vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map». *Philosophy Compass* 7/9, 654–664, 2012.
- Waldron, Jeremy. «The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book III, Chapter 11 of Aristotle's Politics». *Political Theory* 23/4 (1995), 563–584.
- White, Mary. «Greek Tyranny». *Phoenix* 9/1 (1955), 1–18.
- Wycherley, R.E. *The Stones of Athens* Princeton: Princeton University Press, 1978.