

Att läsa Platons Kharmides

Det är Jacques Derrida som mitt inne i ”La Pharmacie de Platon” (La Dissémination, sid. 142-143) citerar den passage som är utgångspunkten för vad jag tänkte tala om i dag. Passagen i fråga står att läsa i början av Platons dialog Charmides.

Jag föreställer mig att de flesta av er känner till Derridas text. Däremot är jag inte säker på att Charmides har hittat så många läsare bland er. Den har nämligen inte rykte om sig att vara en av Platons mer inspirerande dialoger, och kommentatorernas långa utläggningar om innebörden av dess centrala begrepp *sofrosyne*, som vi kan översätta med ”besinning”, är knappast ägnade att komma dialogen till undsättning i detta avseende. Det är nog karakteristiskt att Derridas intresse för Charmides inte alls rör begreppet *sofrosyne*. För Derrida är det inte oväntat termen *fármakon*, ”botemedel” (etc.), som står i centrum, och det var alldeles säkert efter läsningen av Derridas långa artikel som jag själv för rätt längesen blev en Charmides-läsare.

I en lexikalisk undersökning av termen *fármakon* och dess släktingar har alltså dialogen Charmides sin givna plats, vid sidan av exempelvis Faidros. Men i stället för att från det aktuella textstället skynda vidare till andra, till synes viktigare belägg för termen kan man välja att stanna upp och försöka förstå hur den fungerar i sitt ”lokala” sammanhang, och det är vad jag tänker göra om en liten stund. Min avsikt är helt enkelt att visa hur passagen i Charmides diskret formulerar en allegori för läsandet och sedan se vad denna allegori får för konsekvenser för vår egen läsning av dialogen.

Vad menar jag med ”en allegori för läsandet”? Formuleringen kan tyckas – och *är* kanske rentav – kalkerad på Paul de Mans titel *Allegories of Reading*, en bok som kom ut 1979. Att Francis Ponges dikter ofta var skriftallegorier, det visste jag redan, men här kom alltså en hel bok om ”läsandets allegorier”. Sannolikt utövade den här titeln en stark dragningskraft på mig när jag under åttiotalet försökte förstå hur antikens

greker uppfattade sitt eget läsande. En dragningskraft som inte tycktes bli mindre av att jag gång på gång uppsköt läsningen av de Mans bok.

Därmed må det vara hur som helst. Applicerad på en rad grekiska texter fick formuleringen ”allegorier för läsandet” i mitt eget språkbruk en mera handfast och begränsad innebörd än den jag senare skulle finna i de Mans bok. Den har för mig helt enkelt kommit att beteckna de olika sätt varpå läsakten figurligt iscensätts i grekisk litteratur, av vilka jag redovisar några stycken i min bok *Myrstigar*: i en arkaisk inskrift från Sicilien blir t.ex. läsaren utsatt för en allegorisk våldtäkt; på Akropolis i Athen är bronsstatyetten en skådespelare som för läsaren uttalar sin på sockeln inhuggna replik; och långt senare, i Den grekiska antologin, befrias den röststarka cikadan ur spindelns nät, identiskt med den text där den normalt hålls fången.

Jag kan tillägga att Georg Stiernhielms ”*Emblema authoris*” på ett liknande sätt utgör en allegori över läsandet, den akt som tycks väcka den i dikten avlidna silkesmasken till bevingat liv var gång vi läser.

Dessa allegorier för läsandet utgör alltså olika försök att figurligt definiera läsandets natur. Är läsandet ett skrivarens övergrepp på den läsande, utspelar det sig på en scen där det skrivna ordet tycks tala till läsaren som skådespelaren till sin publik eller är läsandet en röstens befrielse ur texten? Det var sådana frågor som mina grekiska texter ställde och som de själva besvarade jakande; och jag tyckte därmed att jag arbetade i ett mer konkret perspektiv än de Man, vars subtila men – i mina ögon – alltför anspråksfulla analyser av Proust leder honom till slutsatsen att den allegoriska framställningen av läsandet är ”varje texts oreducerbara komponent” (sid. 77). ”Allt i denna roman”, skriver han om *På spaning* efter den tid som flytt, ”betecknar något annat än vad det ger sig ut för att handla om (*represents*), det må gälla kärlek, medvetande, politik, sodomi eller gastronomi: det är alltid något annat som avses. Man kan visa, att den mest adekvata termen för att beteckna detta ’något annat’ är Läsandet.”

Liksom de Man ”naivt” – termen är hans egen – väljer att studera en passage där Proust iscensätter den unge Marcells läsande (sid. 57f.), kom jag i mitt arbete med grekernas läsande att intressera mig för olika iscensättningar av läsakten i grekisk litteratur, t.ex. i den viktiga *Mnesitheos*-inskriften från ca 475 f.Kr. eller i Platons dialoger: jag tänker på *Faidros* förstås, men också på *Theaitetos*. Vid ett första betraktande skiljer sig dessa båda dialoger markant från *Charmides* genom att på olika vis men mycket eftertryckligt iscensätta ett läsande: i *Faidros* är högläsningen av *Lysias*’ tal själva utgångspunkten för dialogen, och bortsett från sin för-

klarande ingress utgör Theaitetos en enda lång högläsning av ett manuskript, som återger ett samtal mellan Sokrates, Theodoros och Theaitetos. I Charmides finner vi inget liknande. Ändå menar jag att dessa tre dialoger belyser och kompletterar varandra på ett sätt som kommer att klarna om en stund.

Närmast vill jag emellertid rekapitulera huvuddragen i min Faidros-analys, så som den exempelvis presenterats i första kapitlet av Myrstigar. Faidros och Sokrates är ute och går när Sokrates plötsligt inser att Faidros har en bokrulle på sig, gömd innanför manteln: bokrullen innehåller Lysias' Tal om kärleken. Faidros är eld och lågor över talet, och slår sig ned tillsammans med Sokrates under en platan, där han sedan läser hela den lilla boken för sin uppmärksamt lyssnande följeslagare. När han läst färdigt, väntar han sig att Sokrates ska berömma talet, men därav blir intet, och det blir så småningom klart, att Faidros inte alls är i stånd att försvara det mot Sokrates' invändningar.

Sokrates' kritik gäller nu inte bara innehållet i Lysias' tal, den gäller också den *läsare* som utan att riktigt förstå vad han läser beredvilligt lånar sin röst åt det skrivna ordet. Och i det senare avseendet är den här scenen under platanen av direkt relevans för Platons eget projekt – att vid Akademin utbilda ”kompetenta läsare” av sina dialoger, dvs. i stånd att förklara och försvara dem när deras upphovsman är borta. Bara om man kan räkna med läsare som är i stånd att göra detta, är det för Platon meningsfullt att anförtro sitt ord åt skriftmediet.

Att läsa något man inte förstår är en i bokstavlig mening själlös aktivitet, som Faidros' högläsning på sitt sätt exemplifierar. Det är inte minst mot sådana läsare som Platon vill värja sig. När man hör dem läsa, tycks de vara i besittning av en kunskap de egentligen inte äger. Inte ens transkriberingen av den mest perfekta filosofiska dialog undgår detta predikament. Men den mekaniska eller ”själlösa” upprepningen är inte bara förknippad med skriften, även om skriften har tendens att vid läsning skapa en *lógos* som inte är mycket mer än akustisk form. Också det talade ordet behöver nämligen ”hjälp” om det missförstås, och då vill det till att den talande själv har förstått det. Om en utänläxa inte är förstådd av den som triumferande uttalar den, är den inte bättre än en högläsning som läsaren inte förstår innebörden av.

För den som läst dialogen Charmides kan dessa preliminära observationer te sig irrelevanta. I Charmides hittar vi ju ingen iscensättning av läsandet som i Faidros eller Theaitetos, bara några summariska referenser till elementarundervisningen i skrivning och läsning. För kommenta-

torerna är det i stället definitionen av *sofrosyne* som står i centrum för dialogen. Inte utan skäl, även om deltagarnas ansträngningar härvidlag mynnar ut i en apori (*aporía*). Charmides och hans ”förmyndare” Kritias försvarar var och en tre definitioner av *sofrosyne* i dialogen, av vilka ingen enda visar sig hålla måttet när Sokrates skärskådar dem. Det är självfallet vid dessa definitioner och deras innebörd som kommentatorerna främst uppehåller sig. Däremot har de ingenting att säga om dialogens *allegory of reading*.

I dialogens början befinner vi oss på Taureas’ idrottsanläggning eller ”palestra” i Athen. Sokrates, som efter en längre tids bortvaro just kommit tillbaka från belägringen av Poteidaia i norra Grekland – peloponnesiska kriget håller just på att bryta ut –, har begett sig dit för att träffa vänner och bekanta. Han slår sig ned bredvid Kritias och får snart höra att Kritias’ unge kusin Charmides inte mår bra. Charmides, får vi veta, är mycket uppvaktad för sitt bildsköna utseendes skull och finns alldeles i närheten. Men han har alltså haft ont i huvudet när han vaknat på morgonen.

På uppmaning av Kritias – som vill att Sokrates ska träffa Charmides – låtsas nu Sokrates vara i besittning av ”ett *fármakon* för huvudet”. Sokrates accepterar med andra ord en låtsaslek, som han rätt snart utvecklar till något helt annat än en enkel förevändning. För att förstå vad denna låtsaslek kommer att gälla bör man veta att uttrycket ”ett botemedel för huvudet”, *fármakon tês kefalês*, är helt analogt till uttrycken *fármakon tês mnémes*, ”botemedel för minnet”, och *fármakon tês léthes*, ”botemedel mot glömska”, båda välattesterade metaforer för det skrivna ordet (Faidros 274e; Euripides, fr. 578.1 Nauck²). Det skrivna ordet tänkes nämligen ”bota” minnet från glömska.

När Kritias först använder uttrycket ”ett *fármakon* för huvudet”, har det på grund av sammanhanget – Charmides har ju verkligen ont i huvudet när han stiger upp – först betydelsen ”medel för *huvudvärk*”, och så översätts det också av Claes Lindskog (men inte av Jan Stolpe). Det är Sokrates som upptäcker den oemotståndliga dubbelbetydelsen i formuleringen och roar sig med att utveckla den på ett som vi ska se djupt signifikativt sätt.

Charmides blir intresserad av att träffa personen som sägs vara i besittning av ”botemedlet” och slår sig ned mellan Kritias och Sokrates, som blir alldeles överväldigad av den unge mannens skönhet. Det rör sig bokstavligt talat om en kärlek vid första ögonkastet, och Sokrates jämför sig själv med ett hjortkid som blivit byte för ett lejon! Den unge mannen

är alltså lejonet, den cirka fyrtioårige Sokrates är det värnlösa kudet. Innan han ännu hämtat sig riktigt, frågar Charmides honom, om han har botemedlet, och Sokrates förklarar att det *fármakon* han syftar på är ett *fyllon*, en ”planta” eller ett ”blad” (ordet har denna dubbla betydelse på grekiska, och texten preciserar inte hur det ska fattas). Men, tillägger han, detta *fármakon* fungerar inte, om man inte samtidigt (*háma kai*) uttalar en *epoidé* eller ”besvärjelse” över det. För att förstå den här termen kan man med fördel tänka på engelskans eller franskans översättning av *ep-oidé*, nämligen *in-cantation*, eftersom den är mycket mer bokstavlig än den svenska. Substantivet *epoidé* är nämligen härlett av verbet *ep-aeidein*, ordagrant ”till-sjunga” – eller om man så vill ”applicera ett sjungande på (något)ing” – och översätts vanligen med ”uttala en besvärjelse över” eller jämförbara uttryck. Enligt Sokrates ska alltså ”sjungandet” utföras ”till” eller ”över” ett *fyllon*, ”växt/blad”. För att uttrycka saken koncist: *besvärjelsen ska uttalas över bladet*.

På grekiska finns det ett verb, som betyder ”läsa”, med samma prefix (*epi-*), nämligen *epi-légesthai* (jfr också det sällsynta *epi-némein* i samma betydelse: att ”foga en muntlig distribution till [det skrivna]”). Det är det normala verbet för att ”läsa” hos historieskrivaren Herodotos. Dess grundbetydelse är ”lägga ett sägande till (det skrivna)” på samma sätt som *ep-aeidein* betyder ”lägga ett sjungande till (något)”, ”uttala en besvärjelse över (något)”.

Man skulle därmed kunna formulera hypotesen att *epaeidein* (eller snarare *epoidé*) i Charmides-passagen utgör en allegori för att ”läsa” (eller för ”läsandet”). Den som läser ”uttalar en besvärjelse över (något)”, och detta ”(något)” är här ett *fyllon*, en ”växt” eller ett ”blad”. En ”växt” eller ett ”blad”? Hur ska vi förstå detta? Grekerna skrev på papyrusblad: om vi fattar *fyllon* i betydelsen ”växt”, blir växten i fråga därför papyrusväxten; fattar vi ordet i betydelsen ”blad”, kommer allegorin att gälla det tunna papyrusarket med dess korslagda, hopklistrade och sammanpressade växtfibrer (som kommer från papyrusväxtens stam snarare än från dess blad). Ingenting hindrar att vi fattar ordet i bägge betydelserna samtidigt och inte privilegierar någon av dem.

Om vi provisoriskt accepterar denna hypotes är läsningen alltså en ”besvärjelse” uttalad över ett ”papyrusblad”. Förmodligen skulle läsningen kunna framstå just så för en person som inte är förtrogen med skrivkonsten men som av någon anledning bevittnar en läsakt: i en mer eller mindre psalmodierande ton tycks läsaren framföra en besvärjelse över ett blad. Vi skulle nästan kunna kalla detta sätt att beskriva läsakten

för *behavioristiskt*. Men riktigt förutsättningslös är inte den som i högläsningen av en papyrus ser en ”besvärjelse över ett blad”: vederbörande projicerar sina egna – ”magiska” – föreställningar på en handling som inte har något att göra med vad som normalt avses med en besvärjelse.

Samtidigt har denna ”besvärjelse över papyrusbladet” till följd, att den som framsäger den botar sitt huvud. Med andra ord: botar sitt minne, botas från sin glömska. I besvärjelsen uppstiger ord som besvärjaren har glömt bort. Han botas på detta skenbart magiska sätt från sin glömska. Det är sannolikt även denna aspekt av läsakten som utgör skrivkonstens ”magi” för den oinvigde: den har ju förmåga att återkalla det som glömts bort. Det höglästa utgör här med andra ord både den besvärjelse-som-har-erinnringen-till-mål (ordens akustiska form) och denna erinring själv (ordens semantiska innehåll).

En första bekräftelse på att hypotesen är riktig kommer ganska snabbt: Charmides vill genast nedteckna besvärjelsen, *apográpsomai*, ”jag ska skriva ned den”, säger han prompt! Inte så att han vill tvinga Sokrates att uttala sin besvärjelse i detta syfte; han vill uttryckligen att Sokrates ska uttala den frivilligt. Som om det skriftliga nedtecknandet av besvärjelsen sedan skulle räcka! Men det gör det förstås inte alls, och detta är vad återstoden av dialogen kommer att visa.

Sokrates säger nämligen att hans *fármakon* inte kommer att fungera, om man inte samtidigt intresserar sig för Charmides’ själ, hans *psykhé*. Han utvecklar nu med återfunnen entusiasm den inledande fiktionen och berättar att den thrakiske läkare, som uppe vid Poteidaia gett honom botemedlet, tog ed av honom att *inte* använda det, om patientens själ inte först behandlats. Behandlingen i fråga består av ”besvärjelser”, får vi veta, och dessa ”besvärjelser” utgörs av de visdomsord som låter *sofrosyne* eller ”besinning” födas i själen. Grekiska läkare intresserar sig i bästa fall för kroppens totalitet, thrakerna tar även med själen, och har rykte om sig att kunna göra människor odödliga.

Därmed har dialogens nyckelord *sofrosyne* kommit in i bilden, och man kan notera att Sokrates faktiskt säger sig återge den thrakiske läkarens egen term. Det är med andra ord den thrakiske läkaren som har gett dialogen dess ämne! Man bör också notera att Sokrates, medan han inför Charmides hittar på historien om ”botemedlet”, skiljer på två olika slags ”besvärjelser”: (1) först är det tal om en ”besvärjelse” som ska ledsaga (jfr *háma kaí*, ”samtidigt som”) användandet av ”bladet” så att huvudet ska kunna botas; (2) i en andra fas av hans framställning syftar ”besvärjelserna” till att *sofrosyne* ska uppstå i den behandlades själ, vilket är

förutsättningen (jfr *prôton*, *pró*, ”först”, ”före”) för att Sokrates’ *fármakon* ska kunna sättas in och ”bota huvudet”.

För att få använda Sokrates’ *fármakon* måste Charmides’ själ med andra ord vara i besittning av *sofrosyne*. Nu är det inte otänkbart att Charmides redan besitter denna egenskap, och i så fall kan han använda Sokrates’ *fármakon* direkt. Om han däremot inte besitter den, måste han utsättas för en serie ”besvärjelser” (*epodai*) av förberedande slag, som alltså inte ska beledsaga Sokrates’ *fármakon* utan propedeutiskt föregå det. Om Sokrates finner att Charmides saknar *sofrosyne*, är det alltså dessa inledande övningar som eventuellt ska låta den födas i Charmides’ själ.

Sokrates vill nu ta reda på om Charmides besitter *sofrosyne* eller ej. Charmides går genast med på att låta sig undersökas.

Om han besitter *sofrosyne*, måste han ha någon föreställning om vad den består i, säger Sokrates inledningsvis och ber Charmides definiera den. Det visar sig nu att Charmides tre gånger misslyckas med definitionen – vi är då nästan framme vid mitten av dialogen –, och det tycks allt mindre sannolikt att han omgående ska kunna behandlas med Sokrates’ *fármakon*. Ändå har Kritias framhållit att Charmides är den i sin generation som mer än någon annan är i besittning av just *sofrosyne*! (Det hela kan se ut som en anspelning på Sapphos resonemang i fr. 16 Lobel-Page, där Helena i kraft av sin skönhet av Sappho betraktas som en auktoritet när det gäller att veta vad skönhet är.)

I slutet av dialogen, när också Kritias’ definitionsförsök visat sig fruktlösa, accepterar Charmides däremot att följa Sokrates’ muntliga undervisning. Ironiskt och med stöd av Kritias vill han rentav ”tvinga” (*biázein*) Sokrates att anta honom som lärjunge och tycks därmed placera sig i den position (dominerande, bestämmande) som normalt tillkommer den äldre, aktiva parten i en pedagogisk-erotisk relation – som om Platon ville gardera sig mot alla missförstånd om de förberedande besvärjelsernas karaktär. Charmides är ju lejonet, Sokrates hjortkidet, enligt vad Sokrates själv skämtsamt angett i början av dialogen.

Charmides’ auktoritetstro ska med andra ord inte uppmuntras i samvaron med Sokrates. Han ska inte behöva underordna sig Sokrates’ person, så som han underordnat sig sin ”förmyndare” Kritias, den blivande tyrannen. När han misslyckas med sin tredje definition av *sofrosyne*, lydigt övertagen från just Kritias, liknar Sokrates honom nämligen vid en skådespelare, som till pjäsförfattarens stora missnöje inte klarar sin roll. Kritias är pjäsförfattaren, Charmides den misslyckade aktören. Kritias

blir helt enkelt arg när det visar sig att Charmides inte lyckas försvara hans egen definition, nämligen att *sofrosyne* innebär ”att sköta sitt eget”. Relationen mellan Kritias och Charmides är i själva verket inte så olik den som i dialogen Faidros råder mellan Lysias och Faidros, genom att vi i båda fallen har att göra med ett mekaniskt upprepande av den dominerande partens ord. Relationen mellan Sokrates och Charmides ska däremot inte ha någon plats för ofullständigt begripna utanläxor.

När Charmides i en mer eller mindre avlägsen framtid genomgått den propedeutiska undervisning han utlovas i slutet av dialogen, kommer han däremot att kunna använda Sokrates’ *färmakon* riskfritt; han kommer att vara införstådd med Sokrates’ tänkande och kommer att kunna använda skriften som det ”botemedel” den kan vara – men alltså inte alltid är. Han kommer att vara i besittning av *sofrosyne*. Och om *sofrosyne* är den egenskap som kvalificerar honom för att komma i åtnjutande av ”botemedlet för huvudet”, det vill säga skriftmediet, måste *sofrosyne* – såvitt jag kan se – utgöra just den egenskap som en läsare enligt Platon måste besitta.

Skriften är varken god eller dålig i sig. Platon ger i stället akt på relationen mellan skrivare och läsare, på skrivarens avsikter, på läsarens förmåga att uppfatta vad skrivaren avser. Denna förmåga måste innebära något mer än t.ex. Faidros’ devota högläsande, jämförbart med det sätt på vilket Charmides upprepar Kritias’ definition av *sofrosyne*, ”att sköta sitt eget”. Dialogen Charmides tycks också vilja ange vari denna utvecklade läsförmåga skulle bestå. För om vi tar Sokrates’ *allegory of reading* på allvar, måste nämligen läsandet inbegripa läsarens ”själ”, hans *psykhé*. Själens måste vara med när man läser! Inte nog med det. Om Charmides’ själ inte äger *sofrosyne*, kan Sokrates inte ge sitt ”botemedel” till honom.

Det är alltså meningslöst att skriva ned ”besvärjelsen” direkt för den som inte redan är en i Sokrates’ mening kompetent läsare – det vill säga i besittning av *sofrosyne* –, och därför åtföljs Charmides’ förhastade *apográpsomai* inte av någon omedelbar handling. Frågan är helt enkelt för tidigt väckt. Rentav *alldelas* för tidigt, för den händelse Charmides visar sig sakna *sofrosyne*. Samvaron med Sokrates kommer emellertid att kunna göra honom till en kompetent läsare av den skrift, som i framtiden ska kunna bota honom från eventuell glömska. Den *sofrosyne* han då kommer att vara i besittning av kommer att utesluta varje fetischistisk övertro på skriftmediet men samtidigt – och just i detta ligger kanske ”besinningen” – varje ensidigt fördömande av skriften. Varken övertro eller fördömande. *Sofrosyne*.

Vad blir då konsekvensen av denna interpretation av Charmides? Rimligtvis den att vår uppmärksamhet riktas mot vår egen läsning av dialogen. Teoretiskt kan man tänka sig att vissa läsare kommer att kunna använda dialogtexten som ett *färmakon* och bota sitt minne från glömska, dvs. att göra filosofiskt godtagbart bruk av den (så som de båda åhörarna i Theaitetos gör bruk av den forskriftligade dialogen mellan Sokrates, Theodoros och Theaitetos); andra måste först utsättas för Sokrates' preliminära "besvärjelser" för att komma i besittning av *sofro-syne* och bli "kompetenta läsare". För om vi inte besitter *sofro-syne*, är vi oförmögna att rätt läsa Charmides. Och hur ska vi veta om vi besitter den, om inte ens dialogen själv lyckas formulera en enda acceptabel definition av denna egenskap?

Jag föreställer mig att man i en dekonstruktivistisk Charmides-läsning skulle sätta punkt ungefär här och konstatera att Charmides är en "oläsbar" text, i den meningen att den av läsaren kräver en egenskap som den själv vägrar att definiera. Vågar jag i stället föreslå en post-dekonstruktivistisk strategi och tvärtom gå vidare för att se om definitionen av *sofro-syne* – läsningens *sofro-syne* – trots allt står att finna? Den risken får jag ta! Inte för att rikta sökarljuset mot andra Platon-dialoger, där man i kommentatoreernas efterföljd kan studera termen, utan mot den handfull definitioner av *sofro-syne* vi finner i just Charmides. Låt oss därför syna Charmides' tre definitioner av *sofro-syne* lite närmre för att försöka se (1) hur de är formulerade och (2) varför Sokrates avvisar dem. Därefter kan vi begrunda Kritias' definitioner i samma perspektiv.

Enligt Charmides' första definition är *sofro-syne* liktydigt med "lugn" eller "saktmod" (*hesykhiótes* etc.), rentav med "långsamhet" eller "tröghet". För att komma till klarhet med denna definition testar Sokrates den med exempel hämtade från skolans värld: de två första exemplen gäller helt enkelt skrivning och läsning. Just det: skrivning och läsning! Först går Charmides med på att *sofro-syne* är "en skön sak". Därefter utspinner sig följande dialog (i Jan Stolpes översättning): "Vilket är skönast när man går i skolan: att skriva samma bokstäver snabbt eller att skriva dem lugnt? – Snabbt. – Och att läsa snabbt eller långsamt? – Snabbt." Sokrates försätter på den inslagna vägen med en rad andra exempel (kit-haraspel, idrotter, inläring, undervisning, minne, skarpsinne) för att slutligen konstatera: "*sofro-syne* kan alltså inte vara ett slags lugn, och ett liv i *sofro-syne* kan inte heller vara lugnt, i alla fall inte enligt det här resonemanget, eftersom ett liv i *sofro-syne* måste vara skönt."

Enligt den andra definitionen är *sofro-syne* liktydigt med "vördnad",

aidós. Charmides har redan gått med på att *sofrosyne* är något skönt. Han går nu också med på att de människor som besitter *sofrosyne* är goda. Men bara en god sak kan göra människorna goda. Och därför är *sofrosyne* inte bara något skönt utan också något gott. Varpå Sokrates citerar en rad ur Odysséen (XVII.347), som Charmides måste ha lärt sig i skolan och som jag ordagrant översätter så här: ”Vördnaden är ej god på att bistå den man som är fattig.” Normalt visar man *aidós* eller ”vördnad” mot en överordnad (t.ex. mot en gudomlighet eller kung), och innebörden i den citerade raden tycks vara att en tiggare – här den till tiggare förklädde Odysseus – inte har någon fördel av att visa överdriven ”vördnad” för de besuttna utan tvärtom måste lita till sin djärvhet för att komma någon vart.

Om *sofrosyne* är något gott, kan den alltså inte vara identisk med *aidós*, ”vördnad”, eftersom ”vördnaden” i Homeros-citatet ”inte är god”, *ouk agathé*.

Sokrates stödjer sig alltså på den vördnadsvärde Homeros när han ska få skolpojken att inse det felaktiga i att definiera *sofrosyne* som *aidós*. Här gäller det alltså inte – som i nästa definition – att undersöka vad som säges utan i stället att lita på den person som säger det. Därmed tycks denna definition vara avpoletterad, och Charmides kan gå vidare. Men låt oss inte skynda förbi alltför snabbt. Om den första definitionen tillbakavisades med exempel hämtade från undervisningen i skrivning och läsning, måste vi nämligen uppmärksamma att den andra definitionen tillbakavisas med ett citat ur en bok, rentav en *skolbok*. En bok som man visserligen citerade ur minnet, men dock en existerande bok. Och ett sådant bruk av en prestigefylld bok är något som Sokrates normalt är främmande för. Charmides böjer sig däremot utan vidare resonemang för Homeros’ auktoritet. Han kommer därför att ge prov på just den ”vördnad” eller auktoritetstro som inte kan definiera *sofrosyne*.

Den tredje definitionen har jag redan berört. Charmides hävdar med stöd av vad han hört någon säga, att *sofrosyne* är ”att sköta sitt eget”, och det visar sig snart att det är Kritias’ egen definition han citerar. Också här är det elementarundervisningen i skrivning och läsning som får ge det första argumentet mot Charmides’ definition. Sokrates säger att definitionen liknar en gåta, varefter Charmides ber honom förklara: ”Hurdå? frågade han. – Jo, på det sättet, sade jag, att han som sade att *sofrosyne* är att syssla med sitt eget, han kan inte ha menat det på samma sätt som han klädde det i ord. Eller anser du att skrivläraren inte sysslar med något när han skriver eller läser? – Nej, sade han; jag anser att han syss-

lar med något. – Tror du då att skrivläraren bara skriver och läser sitt eget namn och lär er barn att skriva och läsa era egna namn, eller skrev ni lika mycket fiendernas namn som era egna och vännernas? – Jo, dem skrev vi lika mycket.” (Sokrates’ övriga exempel utgöres av olika yrken och hantverk i stadsstaten.)

Vad innebär det att skriva och läsa? Inte bara att ”syssla med sitt eget”, säger Sokrates, utan i lika hög grad att ”syssla med de andras”, vilket innebär att också Charmides’ tredje definition av *sofrosyne* är oacceptabel.

Charmides ger därmed upp, och det blir Kritias som får överta försvaret av sin egen definition, att *sofrosyne* är att ”sköta sitt eget”. Han har inte större framgång än Charmides och tvingas nästan omgående att modifiera sin definition på följande sätt: *sofrosyne* är ”att syssla med goda ting”. Att skrivande och läsande är former av ”sysslande” eller *prâxis* har vi visserligen nyss fått veta, men i Sokrates’ ord finns inte längre någon explicit referens till det skrivna ordet: det exempel Sokrates väljer för att tillbakavisa denna nya definition är hämtat från läkekonsten.

Sokrates och Kritias kommer överens om att en läkare som gör någon frisk gör sin plikt, vilket i sin tur innebär att han visar *sofrosyne*: ”Nå, vet en läkare med nödvändighet när han botar på ett nyttigt sätt och när han inte gör det?” frågar Sokrates. Kritias tvingas medge att det ”kanske inte” förhåller sig på det viset, varpå Sokrates genmäler: ”Så ibland (...) känner inte läkaren sig själv och vet inte hur han har skött det; om det har varit till nytta eller skada. Men om han har skött det till nytta, då har han skött det med *sofrosyne* enligt din definition.” Dialogen kör snart fast, och inför den orimliga slutsats som Sokrates drar – en människa kan, trots att hon *inte* känner sig själv, vara i besittning av *sofrosyne* –, väljer Kritias att ge en ny definition, den sista i dialogen, nämligen att *sofrosyne* är just detta att ”att känna sig själv”, en definition som jag ska återkomma till om ett ögonblick. Först vill jag bara raskt kommentera exemplet med läkaren.

Med tanke på att Sokrates’ inledande *allegory of reading* är hämtad från läkekonstens område (det gäller ju att bota Charmides’ huvud), kan – såvitt jag kan förstå – också detta resonemang misstänkas vara allegoriskt: läkaren har här faktiskt drag av en skrivare eller författare, vars ord ska bota läsaren, och kanske är den bisarra formuleringen ”bota på ett nyttigt sätt” (*ofelimos iâsthai*) att förstå i just detta perspektiv: det är begripligt att det skrivna ordet, som botar från glömska, kan göra detta

på ett ”nyttigt” respektive ”skadligt” sätt (det finns med andra ord goda och dåliga böcker); men om en läkare botar en patient, är det svårt att förstå varför hans botande skulle behöva karakteriseras som ”nyttigt”. Låt oss lämna Kritias’ andra definition därhän och gå vidare till hans tredje och sista.

Enligt Kritias är alltså *sofrosyne* att ”att känna (*gignóskein*) sig själv”. Sokrates säger: ”Om *sofrosyne* är att veta (*gignóskein*) något, måste *sofrosyne* uppenbart vara ett slags kunskap, och en kunskap om något.” Kritias svarar att *sofrosyne* till skillnad från alla andra kunskaper är en kunskap både om de andra kunskaperna och om sig själv, ett slags meta-kunskap med andra ord, vars orimlighet Sokrates under resten av dialogen vill påvisa. Ingen snabb genomgång kan göra denna sista, komplicerade del av dialogen rättvisa, men det förefaller uppenbart att Sokrates här kritiserar sofisternas anspråk på att besitta en kunskap med giltighet på alla domäner, en ”generalkunskap”, den kunskap som i Sofisten kritiskt kallas *doxosofia*, ”skenlärdom”.

Därmed skulle också denna sista del av dialogen kunna integreras i Sokrates’ *allegory of reading*, eftersom Sokrates vid ett tillfälle karakteriserar just läsarna med termen *doxósofoi*, ”skenlärdar”. Jag tänker på passagen i Faidros, där han berättar om uppfinningen av skriften i Egypten: ”Du skaffar inte dina lärjungar sanningen utan bara ett sken av lärdom”, säger kung Thamous till skriftens uppfinnare Theuth. ”De ska få höra mycket men ingenting lära; de ska tro sig veta mycket och ändå i allmänhet vara okunniga; de ska bli odrägliga att umgås med, sedan de blivit skenlärdar, *doxósofoi*, i stället för lärda” (Lindskogs översättning, modifierad). När den används på ett ”skadligt” sätt, har just skriften egenskapen att realisera sofisternas ”skenlärdom” och i ett slag skapa läsare som inte bekymrar sig det minsta om *sofrosyne*.

Låt mig nu summera dessa fem eller sex definitioner av *sofrosyne* för att se om de tillåter några slutsatser av det slag jag nyss ställde i utsikt.

Om *sofrosyne* är den globala egenskap som läsaren ska besitta och om snabbhet eller rörlighet är det som utmärker en god läsare, enligt vad Sokrates faktiskt säger, måste snabbheten eller rörligheten nödvändigtvis utgöra en aspekt av *sofrosyne*. Om vidare ”vörndaden” inte är identisk med *sofrosyne*, kan man tvärtom tänka sig att förmågan att ifrågasätta också en vörndadsbjudande text utgör en aspekt av läskompetensen. Om slutligen läsaren som besitter *sofrosyne* ägnar sig åt att ”läsa sitt eget” i lika hög grad som ”de andras”, enligt vad Sokrates hävdar apropå Charmides’ tredje definition, innebär det att läsarens uppmärksamhet

(*frén*, ”tanke, uppmärksamhet”, är besläktat med *so-fro-syne*; jfr också *a-frosyne*, ”besinningslöshet, tanklöshet” och namnet *So-krátes*, som har första elementet, *só[s]*, ”räddad, intakt”, gemensamt med *so-frosyne*) är riktad såväl mot honom själv som mot de andra.

När Sokrates på detta ”grafocentriska” sätt tillbakavisar Charmides’ tre definitioner av *sofrosyne*, framträder med andra ord en diskret definition av den *sofrosyne* som Charmides skulle behövt för att omgående komma i åtnjutande av ”botemedlet för huvudet”.

Samma sak kan sägas om Kritias’ båda definitioner. För om *sofrosyne* är den globala egenskap som läsaren ska besitta och om man inte kan besitta den utan att veta om det, blir konsekvensen att den gode läsaren – i motsats till Charmides – *vet* att han besitter den egenskap som ska göra det möjligt för honom att riskfritt använda det skrivna ordet, detta ”botemedel mot glömska”. Riskfritt, det vill säga: utan att förvandla det till ett kultföremål och utan att frestas förvränga dess mening. Om slutligen *sofrosyne* inte kan definieras som en reflexiv ”kunskap om kunskapen”, innebär detta att läsarens kunskap inte utgör en ”generalkunskap”, även om läsaren förfärande lätt kan ge intrycket att veta vad han inte alls vet. *Sofrosyne* är här motsatsen till *doxosofía*.

Om jag sammanfattar denna genomgång, blir resultatet följande definition av den läsare som Platon vill ha: snabb och rörlig; vördar inte vad han läser; har uppmärksamheten riktad lika mycket mot sig själv som mot vad författaren säger; vet att han är i stånd att riskfritt använda skriften som ”botemedel”; tar inte sin *förmåga att läsa böcker* i de mest skilda ämnen för en *kunskap* i dessa ämnen. Om detta är riktigt, innebär det att Charmides innehåller ”en filosofisk läsinstruktion”, jämförbar med de ”rituella” läsinstruktioner vi hittar i arkaiska inskrifter. Vad motiverar närvaron av denna ”läsinstruktion”?

I Charmides, som föregriper och kompletterar dialogerna Faidros och Theaitetos (av vilka den senare är en veritabel anti-Charmides), befinner sig Platon i vad jag skulle vilja kalla ett dialogernas ”noll-läge”. Han formulerar här kanske för första gången det problem som beslutet att nedteckna Sokrates’ muntliga undervisning ställt honom inför. Någon gång måste ju nämligen också Platon ha utropat *apográpsomai*, ”jag ska skriva ned det”, – för att därefter omgående gardera sig och definiera de villkor på vilka hans eget skrivna ord ska kunna bli föremål för en filosofiskt godtagbar läsning. Och frågan blir då: varför har han inte definierat sin läsare på det explicita sätt som jag nyss försökt göra? Varför i all världen använder han en allegori när saken är så central?

Mitt svar på denna fråga är enkelt. Platon vill inte formulera en läsardefinition på ett sätt som skulle göra det möjligt att snabbt lära den utantill och därmed i ett slag förvandla också den till ”skenkunskap”.

Noter:

- ¹ Jacques Derrida, *La Dissémination* (Seuil: Paris, 1972), s. 142-43.
- ² Paul de Man, *Allegories of Reading* (1979).
- ³ Jesper Svenbro, *Myrstigar* (Bonnier Essä: Stockholm, 1999).