

## Statens betydning for menneskelig lykke hos Platon\*

*Anne-Marie Eggert Olsen*

Aristoteles har forskellige kritikpunkter over for Platons statsopfattelse. Ét af dem gengives gerne med, at indbyggerne i Platons stat ikke bliver lykkelige.

“... skønt han (Platon) afskærer vogterne fra lykken, siger han, at lovgiveren skal gøre hele staten lykkelig. Men nu er det altså umuligt, at helheden kan være lykkelig, når det samme ikke også gælder for alle eller de fleste eller visse bestemte dele. For det er ikke med lykken som med det lige tal: et hele kan godt være et lige tal, uden at nogen af delene er det, men med lykken er det umuligt. Og hvis vogterne ikke skal være lykkelige, hvem så? Vel ikke snarere håndværkerne og flertallet af ufaglærte arbejdere.” (Politikken, 1264 b15ff)

Helheden kan ikke være lykkelig uden at delene er det. Dette sætter platonikeren i et dilemma: Hvis han hævder, at det kan den godt, synes han også at måtte hævde den opfattelse af staten som et superindivid, som er Aristoteles' 2. kritikpunkt over for Platons statsopfattelse: At der er så meget enhed, at der ikke er tale om en sammensat ting, men om en individuel substans. Så enten opgive denne grundopfattelse eller også fjerne den individuelle lykke fra det politiske program.

Den sidste passus (Hvis ikke vogterne, hvem så?) vidner imidlertid om, at Aristoteles udmærket er klar over, at Platon måske i virkeligheden kunne mene, hvad han siger: At det ikke regenternes/vogternes, dvs. de magtfulde og veluddannedes lykke, men snarere de andres, det store flertals lykke, håndværkernes og arbejdernes lykke, der er det politisk relevante spørgsmål.

Men hvad er der så galt med det? Er det den aristokratiske Aristoteles, der taler? Næppe.

En mulighed: Bag udbruddet ligger snarere den for Aristoteles helt trivielle pointe, at hvis 'hovedet', det regerende og det fineste element, det der gør staten til stat, ikke har egenskaben, så har resten det heller ikke. Men er ikke 'hovedets' egenskaber præcis det afgørende for

---

\* Nærværende tekst er identisk med mit oprindelige foredragsmanuskript, bortset fra at der er læst korrektur og strøget nogle fritgående stikord, som jeg alligevel ikke havde tid til at forfølge.

Platon i politisk sammenhæng? (Jf. f. eks. *Staten* 9. bog, 588 c, 'mennesket i mennesket')  
Altså en immanent kritik?

En anden mulighed: At vi her støder på den grundlæggende forskel på Platons og Aristoteles' syn på det 'politiske' liv. For Aristoteles er det politiske liv et sine qua non for lykken, da mennesket af natur er politisk. Og da kun regenterne i Platons stat (på Aristoteles' præmisser) kan siges at leve et 'politiske' liv, – de er de eneste, som udøver den politiske funktion par excellence: at styre – så kan staten ikke blive lykkelig, hvis de i det mindste ikke er det.

Gengivelsen af Aristoteles' synspunkt med, at indbyggerne i Platons stat ikke bliver lykkelige, punktum, synes en selvfølgelighed. Og selvfølgeligheder er altid provokerende.

Nu bortset fra, om Platon faktisk siger, som Aristoteles hævdes at hævde, angående vogterne lykke, er det så en selvfølgelighed, at indbyggerne ikke bliver lykkelige i Platons stat?

Og bortset fra, om det nu præcis er, hvad Aristoteles påstår, så synes det at være underforstået, at det bliver de (snarere) i Aristoteles'. Altså: Hellere slave i Aristoteles' stat, end såkaldt 'fri borger' i Platons. Men er det en selvfølgelighed?

Så:

### **Hvordan forholder det sig egentlig hos Platon med lykken for den enkelte i staten?**

Mennesket kan jo faktisk ikke leve andre steder.

Har politik og menneskelig lykke slet ikke noget med hinanden at gøre hos ham? Det lyder ikke troligt.

Gør dyden, som unægtelig er et politisk anliggende hos Platon, os ikke lykkelige?

Man kunne også spørge anderledes:

Er det i virkeligheden Aristoteles, der opfinder lykken? Vi siger, han grundlægger etikken; er det i lige så høj grad lykken, han grundlægger?

Og – *pace* Platon og Aristoteles – er det så sikkert, at lykken overhovedet er et politisk anliggende?

Jeg skal her forsøge at give i hvert fald en del af svaret på, hvordan Platon ser på lykken i politisk sammenhæng. Det kan så måske tjene som udgangspunkt for en diskussion af de øvrige spørgsmål, der nok er ulig vanskeligere at besvare.

## 1. Problemet: Den enkeltes lykke i analogien mellem individ og stat

Noget af det, der gør det vanskeligt at arbejde med *Staten*, er den analogi mellem individ og stat, som hele værket er grundet på, og som – her har Aristoteles utvivlsomt ret i et vist omfang – tenderer mod at ophæve sig i identifikation.

Men måske kan man i dette tilfælde udnytte analogien: Det, der siges om staten, gælder for individet. Forfatningens sjæl og sjælens forfatning er gensidigt informerende, som det fremgår med al ønskelig tydelighed af gennemgangen af forfatningerne og de tilsvarende mennesketyper i 8. og 9. bog. Lad os først se på den famøse passage, som Aristoteles refererer til, begyndelsen af 4. bog (419ff). Adeimantos siger:

“Sokrates, hvordan vil du imødegå det, hvis nogen siger, at du ikke gør disse mænd særlig lykkelige, og at det er deres egen fejl, for staten er sandt at sige deres, men de får ikke noget af statens gode, sådan som andre herskere, der har jordbesiddelser og bygger store flotte huse, som de indretter med det hele; som har råd til deres egne private ofringer til guderne og til gæstfrihed og alt det, du lige sagde: altså guld og sølv og al den slags, som normalt anses for at tilkomme de lykkelige (tois makariois)?”

Og Sokrates overbyder selv: “Ja, og du glemte lige, at de heller ikke får løn men kun forplejningen for deres møje, og de kan ikke bare rejse en tur for sig selv eller holde elskerinder og bruge penge på, hvad de måtte have lyst til, sådan som de angiveligt lykkelige (hoi eudaimones dokountes) plejer.”

Det er altså i en vis forstand denne indvending, Aristoteles gentager. Han er ikke tilfreds med svaret på en indvending om, at vogterne ikke bliver lykkelige i kraft af den indretning af staten, som er blevet fastlagt. Men hvordan lyder Sokrates' svar?

“Vi vil sige, at det nu ikke skulle være mærkeligt om disse netop således [altså ved at skulle undvære disse ting] skulle være de allerlykkeligste; men det var ikke det, vi havde for øje, da vi indrettede staten, at én befolkningsgruppe (ethnos) skulle være specielt lykkelig, men at hele staten skulle blive det mest muligt.”

Jeg noterer, at den norske udgave (ved Mørland og Emilsson) og den svenske (ved Stolpe) til dette sted (420 b 8) eksplicit kommenterer, at Platon faktisk ikke siger, som Aristoteles hævder, at vogterne ikke er lykkelige, men at pointen er, at det ikke er deres lykke, vi skal diskutere.

re. Og igen kunne man spørge, jamen er det så nogen andres lykke? Er hele statens lykke overhovedet ikke nogens lykke?

Det er klart, at en positiv bestemmelse af vogternes lykke, og dermed også af, hvad den har med staten at gøre, først kan komme på tale, når vogterne er blevet filosoffer, dvs. efter bog 5 473 d.

At vogterne sågar måske er de allerlykkeligste bygger imidlertid på den negative bestemmelse, der indføres og diskuteres her:

Først bestemmelsen i forhold til det, man almindeligvis forstår ved et lykkeligt liv for den herskende klasse, nemlig et liv i rigdom og ressourcer. Sokrates slutter sin indvending:

“Forsøg ikke at få mig til at give dem en lykke, som gør dem til andet end vogtere.”

Kort sagt: Et liv i materiel overflod vil korrumpere i en grad, så vogterne simpelthen ikke evner at udfylde deres funktion.

Det er tilsyneladende et alment princip: Rigdom er korrumpierende for enhver faglig beskæftigelse, som det forklares i det følgende eksempel med pottemageren, der falder af på den, når han ikke længere behøver udøve sit håndværk.

Men fattigdom er faktisk ligeså korrumpierende: Pottemageren laver også dårligere potter, hvis han er fattig, og kan heller ikke oplære sine sønner eller andre, hvis han ikke har ressourcerne.

I begge tilfælde lider fællesskabet under det.

Hvad så med vogterne? Bliver de ikke dårligere til at udøve deres funktion, den politiske kunst, hvis der mangler ressourcer? Kan man styre en stat ordentligt uden at råde over materielle ressourcer?

Som Adeimantos passende indvender: Hvis staten ingen penge har, så kan den ikke føre krig!

Det er sådan set et godt argument. Sokrates har lige sagt, at det ikke er så afgørende for statens velfærd, om håndværkerne ikke er prima håndværkere; en stat kan godt være lykkelig og fungere, selv om produktionen ikke lever op til de højeste standarder (et forfriskende synspunkt, der ikke er meget udbredt i dag).

Det afgørende er, at vogterne gør det, altså leverer det bedste produkt. Men hvis de nu ikke kan forsvare staten pga. manglende ressourcer, så kan hele statens eksistens være truet.

Sokrates svarer faktisk ikke på Adeimantos' indvending. Det efterfølgende scenario, hvor én veltrænet bokser hævdes at kunne klare to fede ved at tage dem efter tur (svarende til at den lille fattige stat ved politisk manøvre kan alliere sig med én velstående, men ufokuseret stat mod en anden) er en kende parodisk. Sokrates glider så at sige af på indvendingen på en måde, der antyder, at et svar på det spørgsmål ville lede os væk fra det principielle og over i konkrete, praktiske løsninger.

Den anden negative bestemmelse kunne altså siges at være dette, at selv om vogterfunktionen i første omgang 'genealogisk' kommer til, fordi menneskets hybristiske væsen ultimativt leder til krig og ufred, så kan den politisk-styrende funktion altså ikke begribes som konflikt-håndtering af en naturtilstand. (Platons syn på forholdet mellem statens *raison d'être* og krig, jf. 1. bog af *Lovene*, er i øvrigt nok en undersøgelse værd i disse Carl Schmitt-inficerede tider.) Det politiske mål er snarere at ophæve de 'naturlige' betingelser for denne tilstand overhovedet, i staten såvel som i individet.

Vi ser her, hvor vanskeligt det er at udrede Platons analogi-tænkning. På den ene side har vi analogien mellem individ og stat: Staten er ligesom individet konstrueret af forskellige dele, der tilsammen udgør en helhed. Vi tænker i udgangspunktet ikke staten som bestående af individer, men af funktioner.

Hvis vi forsøger at spørge til individets status og lykke i dette analogi-perspektiv, finder vi altså netop ikke individer, men samfundsmæssige/politiske funktioner; individet betragtes kun *for så vidt* det udøver en bestemt funktion i fællesskabet, dvs. styrer, vogter, producerer eller arbejder. Det giver klart ikke mening at spørge til det enkelte menneskes lykke i det perspektiv.

Det kan man selvsagt kritisere Platon for, men det er så på baggrund af en anden (grundlæggende mere omfattende) opfattelse af, hvad politik drejer sig om – og følgelig hvad politisk filosofi skal tænke over.

Platons analogi implicerer et bestemt syn på selve den politiske funktion, nemlig at den gælder noget, der i hvert fald i princippet er adskilt fra spørgsmålet om den enkeltes lykke, at dette faktisk ikke er det afgørende politiske spørgsmål. Som forfatning og styring er det politiske udkast ikke henordnet på den enkeltes lykke. Det kan og skal det ganske enkelt ikke være. Det viser refleksionen over korrupsionen af vogternes politiske funktion gennem rigdom: Fokuserer vi på den enkelte, dvs. ser vi en samfundsmæssig eller politisk funktion som noget, der udøves for den enkeltes egeninteresse, så forsvinder den politiske, dvs. fællesskabets prioritet. Faktisk er det ikke Platon, der sammenblander noget, men den der tror, at hans samfundsmæssige og politiske funktion, hans professionelle arbejde, er det, hvorigennem han skal realisere sin egen lykke, og hvis afkast er hans eget middel til lykken.

For så vidt er der præcis *analogi* og ikke substantiel *identitet* mellem individ og fællesskab hos Platon.

I slutningen af den lange passage, vi har citeret fra (421 c), siger Sokrates, at hele statens lykke afhænger af, at hver befolkningsgruppe udfører sin funktion bedst muligt. "Og når så hele staten trives og er velindrettet, skal vi så ikke lade det være, og lade naturen give til hver gruppe dens andel i lykken?"

Lykken for det enkelte menneske synes at være et anliggende, der unddrager sig politisk indretning og styring. Politikken ser kun på individet, for så vidt det udfører en samfundsmæssig nødvendig funktion, og bekymrer sig kun om at indrette staten, så disse funktioner afpasses mhp. helhedens trivsel.

Samtidig synes det at være sådan, at hvis ellers grundlaget er i orden, så vil lykken følge 'naturligt' af indretningen. Der kan bare ikke lovgives for den.

Men analogien går også den anden vej, ikke kun fra individ- til statskonstruktion, men også fra stat til individ. Statskonstruktionen er i udgangspunktet lavet for at illustrere retfærdigheden i individet. Der bliver indledningsvis ikke spurgt, hvad lykke er, men om den retfærdige er lykkelig; det spørgsmål kan vi først besvare, når vi har indset hvad retfærdighed er. Udgangspunktet er, om retfærdighed er bedre end uretfærdighed, om den retfærdiges liv i enhver henseende er at foretrække for den uretfærdiges.

Her er der imidlertid heller ikke tale om en analogi mellem staten/det politiske fællesskab på den ene side og så det enkelte individ apolitisk betragtet på den anden. Når retfærdigheden i staten kan være analog til og illustrere retfærdigheden i individet, er det fordi retfærdigheden i individet er en *politisk* indretning, en forfatning i sjælen: At sjælen er en harmonisk enhed i kraft af at være konstitueret og regeret.

Forestillingen om ét samlet, harmonisk individ, et enhedspræg i sjælen, er forestillingen om, at individet som sådan, som individuel karakter, er et produkt af styring, dvs. et politisk produkt.

Det er snarere her, i konceptionen af den individuelle konstitution og ikke i selve statskonstruktionen, at tendensen til *identifikation* mellem stat og individ træder frem. Hvilken karakter et menneske har, afhænger af, hvilken form for styring der udøves i hans sjæl, og denne er igen en funktion af, hvilken statsforfatning han lever i. Analogien er asymmetrisk.

## **2. Lykken for den enkelte i filosofisk perspektiv**

Frem til 5. bog af *Staten* arbejder Platon altså i et analogi-perspektiv, hvor fokus primært er på de statslige/samfundsmæssige funktioner. Den enkeltes lykke tematiseres ikke, da den ikke er det direkte mål for den politiske analyse og konstruktion. Staten består af funktioner, ikke af individer, for det er ikke nogen konkret eller virkelig stat, vi taler om, men en stat i tanken.

I princippet kunne vi derfor gå videre med beskrivelsen af de forskellige forfatninger og karakterer og vurderingen af dem i forhold til retfærdighedens målestok. Men lige så lidt som udgangspunktet for statskonstruktionen kan være andet end dialektisk, nemlig de naturligt forekommende bevægelser i menneskeligt samliv, rationel (naturlig) arbejdsdeling og hybridisk stræben, lige så lidt kan vurderingen foretages som andet end en applikation af normen på det foreliggende, dvs. en kritik af de eksisterende statsformer og karakterer, hvor udfaldet så at sige er givet på forhånd. Selvfølgelig er der heller ingen lykkelige at finde her! ("Es gibt kein richtiges Leben im Falschen." *Adorno, Minima Moralia.*)

Den rent teoretiske konstruktion af idealstaten og rent teoretiske bedømmelse af de foreliggende forhold bliver imidlertid afbrudt i 5. bog. På Glaukons spørgsmål om muligheden for realisering af en grundlæggende god forfatning, fremfører Sokrates den velkendte løsning i 473 c-e, at filosofferne må blive konger eller regenterne lægge sig efter filosofi, ellers er der

ingen udsigt til bedring af den herskende elendighed. Det lyder besynderligt, men det er ikke til at se nogen anden vej til lykken, hverken individuelt eller alment.

Hvis vi alene ser de tre centrale bøger i staten som en indlagt afhandling om filosofi, et stykke didaktik, så har dette måske ikke den store principielle betydning. Erkendelsen er nu engang en sag for den enkelte. Vi kunne afslutte diskussionen her, efter hulebilledet: Den enkelte bliver lykkelig gennem filosofi, og det er ikke et statsligt anliggende. Aristoteles har ikke ret i, at vogterne ikke bliver lykkelige, men han har ret i, at ingen bliver lykkelig *i staten*. Lykken er udenfor hulen.

Hvis vi derimod fastholder det politisk-filosofiske perspektiv, så er det interessant, at spørgsmålet om lykken for den enkelte optræder der, hvor der – uanset at vi beskæftiger os med forudsætningernes forudsætninger – stilles spørgsmålet om virkeliggørelsen af den bedst mulige politiske tilstand, altså om politik som praksis. Der hvor filosofien selv må blive politisk, må spørgsmålet om det enkelte menneskes lykke også eksplicit inddrages.

Hvad betyder nu det?

Mit forslag er: Stater kan præcis trives og være lykkelige, hvis de er velordnede og stabile, og ledet af besindige og retfærdige regenter, der har helhedens vel for øje. Således kunne den spartanske stat på platoniske præmisser langt hen ad vejen betragtes som en god og retfærdig, stabil og lykkelig stat. Spørgsmålet er, om dens borgere også er lykkelige, og om sådanne stater i længden kan bestå?

Hvis en stat skal undgå forfaldstendensen, som er alt levende iboende, og som rammer enhver given stat, hvor god og retfærdig forfatningen end måtte være, så skal der andet end ordnede forhold til i staten og i den enkelte borger. Så skal der et særligt dynamisk princip til, en særlig stræben, som findes i sjælen hos den enkelte, og som ikke kan objektiveres i forfatning og lov. Hvis ikke forfatningens sjæl også er dynamisk filosofisk stræbende (jf. f.eks. 497 d), bliver der ingen varig lykke for staten og ingen lykke for den enkelte.



På den ene side handler de filosofiske bøger 5-7 om begyndelsesproblemet forstået som: Hvem skal opdrage opdrageren? Staten udgøres reelt af borgerne og borgerne formes reelt af staten. Vi kan bryde nomos' evige cirkularitet ved at sende alle over ti år ud på landet og overlade opdragelsen til filosoffen. Men hvordan bliver filosoffen filosof, når der ikke er en 'filosofisk' stat til at opdrage ham? For så vidt ligger begyndelsesproblemet i det velkendte spørgsmål til hulebilledet: Hvordan kommer den første fange fri? Svaret er her: Det hænder faktisk, ved en impuls i den individuelle natur, en særlig grad af naturlig nysgerrighed eller undren, en særlig insistent stræben efter det gode. Men det er netop en hændelse, tilfældigt.

På den anden side handler bøgerne om begyndelsesproblemet på en anden led: Hvad er det for en indsigt og dermed også menneskelig karakterdannelse, der ultimativt skal gøre hele det menneskelige samfund, altså både stat og individ, lykkeligt? Dette besvares gennem fremstillingen af den filosofiske eller dialektiske indsigt. Men dermed har Platon blot forskudt det spørgsmål, han indledte med: Hvordan bliver filosoffen regent? Regenten, dvs. vogteren, kan blive filosof gennem stræben og erfaring og hjælpende belæring, men hvordan bliver filosoffen regent – eller hvad der måske er det samme: Hvordan bliver filosofien politisk?

Dette begyndelsesproblem er langt vanskeligere end det første, og der er i Platons forfatter-skab mig bekendt ikke nogen løsning. Der er så vidt jeg ved heller ikke nogen løsning i nogen andre forfatterskaber. Og det er jo også filosofiens eller oplysningens grundlæggende spørgsmål, vi støder på her, spørgsmålet om fornuftens virkeliggørelse.

### **3. Filosoffen som politiker eller den fornuftige politik**

En nærliggende udlægning af Sokrates' bemærkning om, at det filosofiske regime er en betingelse for såvel den enkeltes som statens lykke kunne så være, at der så at sige er to typer lykke på spil:

De almindelige borgere bliver lykkelige, fordi de har en god øvrighed, der ordner tingene for dem efter en indsigt, borgerne ikke selv har. Altså: håndværkerne og arbejderne finder sig tilrette i deres samfundsmæssige funktion.

Filosofferne bliver lykkelige, fordi de filosoferer.

Således er der altså strengt taget to slags mennesker. Det kan vi også finde bekræftet rundt omkring i *Staten* (f.eks. 590d): De, der ikke kan styre sig selv, må styres af andre. Og dermed to slags lykke: En samfundsmæssig politisk for de mange, og en 'privat' i bogstaveligste forstand, privativ for de få. Den løsning holder, som vi siger på jævnt dansk, ikke en meter.

Jeg skal kort skitsere hvorfor:

- 1) 'At de der ikke kan styre sig selv, må styres af andre' er ikke et specifikt platonisk synspunkt, jf. fortsættelsen i 590dff: Det ligger implicit i vores ideer om lov og myndighed: Loven er der som opdrager for alle, og barnet er under den voksnes ledelse, indtil det kan administrere sin egen frihed. (Målet er lighed, venskab og frihed! d7, 591a3)
- 2) Opdragelsen af vogterne og regenten er altså analogon for opdragelsen af det styrende element i den enkelte. Et afgørende moment er her, at sjælen ikke må underkastes tvang. Børn skal lære gennem leg, af den eminent fornuftige grund, at man så lettere finder ud af, i hvilken retning deres naturlige anlæg går (536d-37a). Det er grundlæggende lysten (eros, begæret), der driver værket, men der skal en specifik, politisk/'offentlig' indretning af opdragelses- og lærdomsvæsnet til, før der overhovedet er almindelig mulighed for, at 'filosofiske' naturer realiserer deres intellektuelle tilbøjelighed. 'Sande' filosoffer og dermed fuldkommen lykkelige mennesker udspringer altså heller ikke andet end tilfældigt og på trods i den dårligt indrettede stat. (496 a-b)
- 3) I samme passage (496 d – 497 a) beskrives netop den form for liv, som den filosofiske person vil opnå, dersom han alene er filosof på trods, og altså lever det filosofiske liv privativt, hvad der kan være nødvendigt for at redde livet overhovedet. Han har gennemskuet det politiske livs elendighed og sin egen afmagt, og priser sig lykkelig over at være fri for al uretfærdigheden og skammeligheden, og han lever så sit liv og dør rolig og fortrøstningsfuld. Det, mener Adeimantos, er da heller ikke det ringeste! Nej, svarer Sokrates, *men det er heller ikke det største*, i og med at han ikke har fundet en passende statsforfatning, for i en stat, der passede til ham, ville han selv udvikle sig til det bedre og derigennem også gavne det fælles.
- 4) Endelig er der hele komplekset omkring, hvad jeg vil tillade mig at kalde 'bevidstgørel-

se'. Når filosofien/filosoffen har noget at komme med i politisk sammenhæng, så er det ultimativt ikke, fordi han er særligt god til at styre i kraft af sin teoretiske indsigt i det gode. Det er derimod, fordi han har en større og mere kompleks erfaring med lyst og tilfredsstillelse. Det er ganske enkelt sjovere at begribe lidt mere af det hele, få relativt den umiddelbare, dyriske alvor, der omgærder tilfredsstillelsen af de lavere lyster. Selv om indsigten gennem filosofisk erfaring er af negativ karakter, 'at det ikke forholdt sig som jeg troede', så afgiver bevidstgørelsen en tilfredsstillelse. Selv i spørgsmålet om indsigt i den politiske verden, hvor alt er gennemgående dårligt, drives det kritiske værk alligevel af en stræben efter tilfredsstillelse. ("Where everything is bad, it must be good to know the worst." F. H. Bradley)

Platon opererer altså med det skel mellem subjektiv og objektiv lykke, eller måske snarere subjektiv og objektiv ulykke, der er en nødvendig forudsætning for enhver samfundskritik. I dette perspektiv kan man tale om to slags lykke. Kun filosofen kender hele spektret af menneskelig nydelse (bog 9, 584 dff). Skal borgerne blive lykkelige i staten, må den intellektuelle nydelse også være et politisk anliggende (én til Aristoteles?). Men det er en forskellighed i grad af realisering, ikke to grundlæggende forskellige typer lykke.

#### **4. Personlig lykke i staten**

Vi har set, at den private, privative tilstand ikke er svaret på spørgsmålet om lykken. Også filosofen bliver lykkeligere i den gode stat. Vi har også set, at det ikke er så simpelt at finde den faktor, det motiv, der skulle bevæge fornuften til at trænge ind i politik. I den falske tilstand er der ikke rigtig nogen. Den private intellektuelle beskæftigelse og erfaring afgiver indsigt, men hverken tilbøjelighed for det politiske eller direkte nogen forpligtelse på fællesskabet.

For en senere platoniker som Cicero er dette et grundlæggende spørgsmål. For ham er, hvad jeg ynder at kalde 'pligten til fællesskab', det grundlæggende humane og dermed det grundlæggende i politik, og det ville åbenbart genere ham, hvis ikke det store forbillede Platon så sagen på samme måde. I *De officiis* (I.22) citerer han derfor Platons 9. brev som belæg for fædrelandskærligheden:

“Som Platon så ypperligt har sagt: Vi er ikke sat i verden alene for vor egen skyld; både fædrelandet og vore venner har krav på hver sin del af vor tilværelse”. Den afgørende motive-  
rende faktor for at begrænse sin egen intellektuelle tilbøjelighed til (egoistisk og forfængelig)  
sandhedssøgen til fordel for en virksomhed til gavn for fællesskabets bedste er, at det er en  
pligt, og når vi følger den, følger vi naturens anvisning.

I brevet lyder det imidlertid en kende anderledes, når man tager fortsættelsen med:

“Platon ønsker, at Tarantineren Archytas må have det godt.

Archippos og Filonides er kommet til os med det brev, du havde betroet dem, og med  
mundtlig besked fra dig. De offentlige forhandlinger har de nu uden vanskelighed ført til  
ende – og de var heller ikke synderlig besværlige –, og den besked de havde fra dig, har de gi-  
vet os, idet de fortalte, at du var misfornøjet med, at du ikke kan frigøre dig fra de offentlige  
forretninger. At det nu er det behageligste i livet at give sig af med sine egne sager, navnlig  
når man har valgt at give sig af med sådanne ting, som du er optaget af, det kan vel nok alle  
være enige om; men også den ting må du betænke, at enhver af os ikke er født for sig selv ale-  
ne, men af vor tilblivelse lægger fædrelandet beslag på en del, vore forældre på en anden, og  
ligeså vore venner, og meget må overlades til de omstændigheder, der råder i vort liv. Men  
når fædrelandet selv kalder en til at tage del i det offentlige liv, er det vel også nok urigtigt  
ikke at følge dets kald; for deraf bliver med det samme følgen, at man også overlader pladsen  
til dårlige personer, der ikke har de bedste motiver til at indlade sig på de offentlige sager.

Venlig hilsen...”

(Brevet bygger på den passage i 1. bog af *Staten* (347 a-d), hvor Sokrates forklarer Glaukon,  
at gode mænds belønning for at deltage i styret er at undgå den straf at blive regeret af  
ringere.)

Man kan nu overveje, om vi så at sige har forsøgt at besvare spørgsmålet om lykken ud fra  
den forkerte pol i analogien. Altså statens indretning skulle qua statsindretning, qua politisk  
forfatning for fællesskabet, kunne svare på, hvad lykken er for den enkelte. Hvad sker der,  
hvis vi spørger til forfatningen i den enkelte? Hvad er Platons utopi for den lykkelige forfat-  
ning i individet, som den lykkelige forfatning i staten er medium for? Hvis ikke statens lykke  
kan være kriterium for individuel lykke, kunne så omvendt den individuelle lykke, politisk  
forstået, være et kriterium på den gode og for så vidt lykkelige stat?

Platon har faktisk et svar på det spørgsmål og dermed på spørgsmålet om, hvad lykken er for det hele menneske. Det er, typisk, et driftsøkonomisk svar, som Freud ville have forstået at værdsætte, nemlig: At kunne sove uden onde drømme. Det står som beskrivelsen af forholdet mellem fornuft og begær i den retfærdiges sjælelige forfatning i begyndelsen af 9. bog. Det er et ekko af gamle Kefalos' svar i 1. bog på, hvad retfærdighed er: At gå i graven med fred i sjælen, i visheden om at have svaret enhver sit, og derfor er ubesværet af forstyrrende lyster og barnlig overtro.

Platon vender denne arketyperiske affinitet mellem søvn og død om: Ikke at gå i graven, men hver dag at lægge sig til at sove i visheden om ikke at blive plaget af det fortrængtes tilbagevenden. Det er utopien om den vellykkede sublimering, der kun er mulig, hvor den indre stræben og realitetsprincippet's nødvendige tvang har samme mål og følger samme logik: Hvor den individuelle og den almene fornuft er totalt formidlede.

Det er måske det smukkeste sted i Staten. Og det viser, at spørgsmålet om menneskelig lykke ikke bare lå Platon på sinde, men at det var det ultimative krav til den gode stat: At den realiserede en individuel forfatning i mennesket, der gjorde det muligt at sove i fred.