

Fra digtning til dialektik. Om poesi og filosofi i Platons *Staten*¹

af Rasmus Sevelsted

Platon er kendt som en af historiens mest ihærdige kritikere af digtningen i almindelighed og tragedien i særdeleshed. Hans skarpe kritik har i nogen grad overskygget det faktum, at poesi, ikke mindst i *Staten*, spiller en meget væsentlig rolle i Staten som et led i uddannelsen af vagter og filosoffer. Det er Platons positive syn på poesien i denne sammenhæng, jeg vil koncentrere mig om her, særligt hvordan poesi og filosofi står i forhold til hinanden, og hvordan de ifølge Platon påvirker vores sjæle.

Statens diskussion af uddannelse falder i to dele: Først giver Sokrates, i anden og tredje bog giver Sokrates forskrifter for, hvordan de vagter, der skal forsvare idealbyen, skal opdrages og uddannes. Denne uddannelse består af to dele, en musisk (376e-402d) og en fysisk (403c-410d). Ved slutningen af denne gennemgang (412b) kommer det frem, at der blandt gruppen af vagter skal udvælges de bedste og mest lærenemme. De skal uddannes yderligere, så de bliver i stand til at lede byen. Denne gruppe er filosoffer, og deres videreuddannelse gennemgås i syvende bog.

For at undersøge, hvordan den musiske uddannelse hænger sammen med specialuddannelsen i filosofi, vil jeg først gennemgå de overordnede kvaliteter, den musiske uddannelse skal fremme. Dernæst vil jeg se på, hvilken del af sjælen denne uddannelse henvender sig til. På den baggrund vil jeg undersøge forbindelsen mellem den tidlige musiske uddannelse og den filosofiske, og endelig vil jeg sige noget mere generelt om digtning og filosofi hos Platon.

1. Denne artikel er en let revideret version af et foredrag, som blev holdt ved Platonselskabets symposium d. 08.06.2013 i København. Den oprindelige mundtlige form er ikke forsøgt udryddet, og henvisningerne er begrænset til et minimum. Tankerne i afsnit 1, 2, 5 og 6 behandler jeg mere udførligt i artiklen "Sandhed og Digtning hos Platon" i *Platon: Værk og Virkning*, redigeret af Jakob Leth Fink og Kristian Larsen. Gyldendal 2015. Relevant litteratur findes i bibliografien sidst i artiklen.

1. Uddannelsens indhold

Det, Platon beskriver i *Statens* anden og tredje bog, er nogle grundlæggende rammer for en overordnet musisk kultur snarere end regler for en specifik uddannelse. Han beskriver de rammer, som byens digtere skal holde sig inden for. Når han gør det på den måde, skyldes det, at den musiske kultur i et samfund har indflydelse både på de historier, som mødre og ammer fortæller deres småbørn, på det, som foregår i teatrene – og også på de tekster, som børn bruger, når de lærer at læse og skrive, spille kithar osv.

Dermed er det den musiske kultur, der både skaber og afspejler borgernes forestilling om guder og helte, og mere overordnet gør det samme med deres mod, fejhed, styrke, svaghed og deres forståelse af godt og ondt. Det er baggrunden for de retningslinjer, Sokrates opstiller.

Det første og vigtigste emne er guderne. Man må ikke fortælle historier om, at guder strides og ligger i krig med hinanden. Argumentet er, at gud er god og derfor ikke årsag til ondt. Desuden er gud uforanderlig og viser sig derfor ikke i forskellige skikkelser, ligesom han ikke narrer folk. En historie, der fortæller andet, er uacceptabel.

De næste regler drejer sig om heroer. Heroer frygter ikke døden, og derfor skal digterne ikke tale dårligt om forholdene i Hades, og heltene skal ikke klage og jamre over døden. De skal også fremstilles som lydige over for guderne og andre autoriteter, og som mådeholdne, ikke griske, ærgerrige eller respektløse over for guderne.

Efter gennemgangen af emnerne kommer Sokrates ind på fremstillingsform og musik (i den moderne betydning). Grundlæggende skal digtningen indrettes på en sådan måde, at fremstillingen af gode mænd fylder mest, særligt i direkte tale, så børnene og de unge bliver bekendt med, hvordan gode mænd taler og opfører sig. Musikken skal understøtte ordene, og derfor bandlyses vilde tonearter og rytmer, ligesom *aulos* og mængestrede instrumenter afskaffes.

2. Formålet

Hensigten med de retningslinjer, Sokrates giver, er altså at skabe en musisk kultur i idealbyen, som vil forme børnene og sørge for, at de bliver gode mænd. Han taler ligefrem om at forme deres sjæle og afsætte spor i dem ved hjælp af digtene (377b). Retningslinjerne skal også være udgangspunktet for de historier, som mødre og ammer

fortæller deres småbørn, og disse meget små børn har Platon tydeligvis i tankerne i hvert fald under en del af diskussionen.

Platons overordnede tanke er, at man bliver formet af den kultur, man vokser op i – uanset hvilken kultur det er. Der er i den moderne forskning (se bibliografien) en tendens til at lægge vægt på uddannelsen af børnene og de unge som en form for disciplinær militærtræning, der alene har til formål at frembringe nogle mennesker, der er nyttige som vagter for byen. Men dermed overser forskerne til en vis grad det element af viden eller korrekt mening, som uddannelsen også skal bibringe børnene. Platon er ekstremt bevidst om, at kultur *altid* former de mennesker, der vokser op i den, og vi skal utvivlsomt forstå den musiske kultur i *Staten* som en modkultur til den athenske. Hensigten er at erstatte de vrangbilleder, der findes i den samtidige kultur, med *sandere* fremstillinger af guder og gode mænd.

Som det vigtigste princip fremhæver Sokrates, at guder aldrig må fremstilles som årsag til ondt. Det er grunden til, at man ikke, som Homer og tragediedigterne, skal fortælle historier om, at de ligger i krig med hinanden, eller at de handler ondt over for mennesker. For når digterne gør det, skaber de med Sokrates' ord et billede, der ikke forestiller det, digterne forsøger at afbilde (377e). Det umiddelbare problem med sådan en fremstilling af guderne er, at folk vil kunne retfærdiggøre alverdens uretfærdigheder med henvisning til, at guderne selv handler sådan (Platon giver selv et eksempel på sådan en retfærdiggørelse i dialogen *Euthyphron*). Men samtidig fremhæver Sokrates flere gange, at det værste for et menneske er at være i vildfarelse (se især 382a-c). Og her er et mere overordnet problem: Hvis folk tror på det fejlagtige billede af guderne – at de handler ondt og er bedrageriske – får de et helt forkert billede af de guddommelige principper, der styrer verden. Den musiske kultur, Sokrates beskriver, har altså til formål at erstatte et forkert billede af verden med et mere sandt.

Ved at fremstille guderne som evige, uforanderlige og udelukkende gode vil Sokrates skabe et billede, der stemmer overens med det virkeligt guddommelige. Ved at betone det teologiske og filosofiske aspekt af den musiske uddannelse er det tydeligt, hvordan poesien peger frem mod filosofien. Det understreges ved, at det er *logos*, der står i centrum for den musiske uddannelse: Udover at tegne et korrekt billede af guder og helte skal den musiske uddannelse give børnene en grundlæggende forståelse af,

hvordan tale (*logos*) foregår blandt gode mennesker, og uddannelsen skal hjælpes på vej af den rigtige musik.

Ud over de allerede nævnte er der nogle passager, der tyder på, at den musiske uddannelse er endnu tættere forbundet med den rent filosofiske. Disse vil jeg behandle nedenfor.

3. Sjælen

I de senere år har der været en del diskussion af, hvilke kognitive funktioner denne uddannelse skal give, og inden for de sidste tyve år synes man næsten at have opnået enighed om, at denne del af uddannelsen først og fremmest skal påvirke den temperamentsfulde eller aggressive del af sjælen (*to thymoeides*) og ikke den rationelle del (*to logistikon*) som er den, man bruger til at dyrke filosofi (se bibliografien). Det har betydning for min undersøgelse her, for hvis det er rigtigt, at den tidlige del af uddannelsen henvender sig til en anden del af sjælen end den filosofiske, vil det være et væsentligt argument for, at Platon betragter filosofi og poesi som to grundlæggende forskellige aktiviteter.

For at forstå problemet må man tage udgangspunkt i fjerde bog af *Staten*, hvor Sokrates inddeler sjælen i tre dele. Fordi det samme ikke samtidig kan gøre to modsatte ting, må det være forskellige dele af sjælen, der begærer og siger nej på samme tid (436b). Det eksempel, Sokrates giver, er tørst. Tørst er et begær efter at drikke, så hvis vi føler tørst, og vi samtidig holder os selv tilbage fra at drikke, må den del af sjælen, der holder os tilbage, være en anden end den, der begærer at drikke. Det vil som regel være rationel beregning, siger Sokrates. Desuden er der en del af sjælen, der får os til at føle vrede. Og det kan ikke være den samme del, som den, der begærer eller beregner noget. Det viser Sokrates med eksempler på, hvordan man kan blive vred på sig selv over at have lyst til noget bestemt. Omvendt kan man se hos små børn, at de er vrede og pirrelige, men det betyder ikke, at de er fornuftige. Her citerer Sokrates *Odysséens* 20. sang, hvor Odysseus stadig i forklædning skal bekæmpe sin vrede over bejlerne, idet han er nødt til at holde sig tilbage lidt endnu. Det gør han ved at slå sig på brystet og tale til sig selv. Dermed viser Homer, hvordan den rationelle del af sjælen overvinder den aggressive, siger Sokrates.

Når moderne forskere argumenterer for, at den tidlige uddannelse i *Staten* henvender sig til den aggressive del af sjælen, skyldes det, at uddannelsen umiddelbart fokuserer på vagterne, og i byen som helhed udgør vagterne den aggressive del, mens filosofierne udgør fornuften. Derfor mener man, at den musiske uddannelse – fordi den fokuserer på vagterne – skal forme den del af sjælen, der er mest fremtrædende i denne gruppe, altså den aggressive. Desuden er den gængse opfattelse af den musiske uddannelse som nævnt, at den først og fremmest har til opgave at forme og farve børnenes sjæle, så de bliver nyttige vagter. Altså at udstyre dem med nogle umiddelbare meninger, der vil være naturlige for dem. I modsætning hertil beskrives den rationelle del af sjælen som den, der er i stand til at overveje og beregne. Og det er netop denne evne, som den specifikt filosofiske uddannelse skal træne gennem matematiske discipliner som aritmetik, geometri, astronomi og harmonilære.

Ser vi nu på det sidste argument først, mener jeg, at det kan tilbagevises med henvisning til Sokrates' egne eksempler. At modstå tørst på baggrund af rationelle overvejelser er ikke en dyd, der kan være begrænset til filosoffer. Selv de mindst rationelle mennesker vil tilstrækkelig rationelle til at leve op til Platons eget eksempel: At man undertiden begrænser sit behov for fx at drikke og spise på baggrund af rationel beregning. Af forskellige grunde kan det på visse tidspunkter være uhensigtsmæssigt at spise og drikke, og det behøver man ikke at være filosof for at regne ud. Det, Sokrates taler om i beskrivelsen af sjælen, er med andre ord ikke specialiserede, men generelle evner. Og det kan umuligt være matematisk uddannelse *alene*, der ifølge dette argument gør os i stand til at tænke rationelt. Desuden viser eksemplerne også klart, at filosofisk viden ikke er en forudsætning for, at denne del af sjælen kan fungere. Den kan også fungere på baggrund af meninger. Det illustrer Sokrates' brug af Odysseus som eksempel på en person, der tøjler sin vrede. Netop dette eksempel har han allerede benyttet i tredje bog som eksempel på en homerisk passage, børnene i byen skal lytte til, fordi det giver dem det rette billede af heroisk adfærd. Sokrates henviser direkte til den tidligere diskussion af dette eksempel, da han vender tilbage til det i sin diskussion af sjælen (441b-c). Og med sin beskrivelse af, hvordan Odysseus tæmmer sin umiddelbare vrede, inden han kaster sig ind i kampen mod bejlerne på Ithaka, må man sige, at situationen også synes mere henvendt til vagterne end til filosofferne. I dette tilfælde behøver Odysseus ikke have viden om formerne for at tænke rationelt, men kan sagtens nøjes med dybtsiddende meninger om, hvad god heroisk adfærd fordrer. Han reagerer

med andre ord som den ideelle vagt i Platons stat, hvad også Sokrates' tidligere brug af det samme eksempel viser.

Disse eksempler peger altså i retning af, at Platon anser de meninger, vi får i løbet af vores opdragelse, for at høre til den rationelle del af sjælen. Det er på baggrund af dem, at vi bliver i stand til at beherske vores drifter eller vores vrede. Jo mere denne evne trænes, desto stærkere bliver den, men den lader til at være til stede *i et vist omfang* hos alle mennesker. Hvis det er rigtigt, må vi forstå den musiske og den matematiske uddannelse som en stadigt mere specialiseret træning af sjælens rationelle del, ikke træning af to forskellige dele.

4. Sjælelig harmoni

Det bedste argument for at betragte både den musiske og den filosofiske uddannelse som direkte henvendt til den rationelle del af sjælen får vi ved at se på de udsagn om sjælelig harmoni, der tydeligt forbinder den musiske opdragelse med analysen af sjælen.

Ifølge analysen af sjælen i fjerde bog, opstår retfærdighed i et menneske, når sjælens dele er i harmoni med hinanden. Det er de, når den aggressive del støtter den rationelle, og de sammen holder begæret nede. Den beskrivelse knytter direkte an til det erklærede formål med den tidligere opdragelse, hvad Sokrates selv nævner:

‘Og er det ikke rigtigt, som vi sagde tidligere, at en blanding af musik og idræt vil skabe en harmoni mellem de to dele? De vil stemme den rationelle del i en højere tone og give den en opdragelse med smukke fortællinger og forskellige fag, mens de på samme tid nedtoner den aggressive del med beroligende ord og afdæmpede rytmer og harmonier.’ – ‘Lige præcis.’ (441e-442a).

De to dele, Sokrates omtaler her, er henholdsvis den rationelle og den aggressive. Disse to dele af sjælen præsenteres faktisk allerede, da Sokrates begynder at gennemgå uddannelsen i anden bog (375-e-376c). Her slås det fast, at vagterne skal have to egenskaber: De skal være barske over for fremmede og milde over for deres egne. Det forbinder Sokrates umiddelbart med noget aggressivt og noget filosofisk. Hele uddannelsens formål er derfor at træne de to dele, den aggressive gennem idræt og den filo-

sofiske gennem musik og digtning. Det er, hvad Sokrates henviser til i citatet ovenfor, blot har den filosofiske del af sjælen nu fået navnet den rationelle del (*to logistikon*).

På baggrund af Sokrates' ord i citatet kan der næppe være tvivl om, at det *er* den samme del af sjælen, Sokrates har i tankerne i tredje og i fjerde bog.

Den sjælelige harmoni består i, at vores meninger eller viden tøjler vores umiddelbare vrede og begær. Ifølge argumentet skal den fysiske træning gøre vores aggressive del udholdende, mens den musiske skal sørge for, at vi bliver i stand til at tøjle den. Det gøres ved at give den rationelle del mange korrekte meninger, som skal sidde så fast som muligt og dermed være i stand til at tøjle vores vrede.

At musikken ifølge Platon ikke blot kan påvirke sjælen generelt, er, mener jeg, en konsekvens af det såkaldte kontradiktionsprincip: det at den samme ting ikke samtidig kan påvirke eller blive påvirket på forskellig måde i samme del eller i forhold til det samme. Det er dette princip, der får Platon til at slutte, at sjælen må have forskellige dele (436b). Det følger desuden, at det, der påvirker den rationelle, i sig selv er rationelt, ligesom det, der påvirker den irrationelle del, i sig selv er irrationelt. Det er formentlig derfor, at Platon i *Statens* 10. bog bruger lang tid på at forklare, at den musik, der i sig selv er irrationel (lystfyldt), henvender sig til den irrationelle del af tilhørerens sjæl (602c-606d). Den musik og poesi, der taler til den rationelle del af sjælen, må ud fra denne tankegang i sig selv være rationel.

Hvis det er rigtigt, er der en nær sammenhæng mellem den musiske og den filosofiske uddannelse. Den filosofiske uddannelses formål er at give filosoferne indsigt i formerne og dermed fast viden. Men som jeg lagde vægt på i begyndelsen af artiklen, er det ikke en viden, der strider mod det, de har lært siden deres barndom. Tværtimod er det snarere en erkendelse, der gør dem i stand til at se, hvorfor eller på hvilken måde det, de har lært, er sandt. Der er altså tale om en glidende overgang, hvor mening langsomt bliver til viden.

5. Den musiske og den filosofiske uddannelse

Jeg har indtil nu først og fremmest argumenteret for en nær sammenhæng mellem poesi og filosofi hos Platon på baggrund af de to fags påvirkning af sjælen. Hertil kommer en række passager, der synes at omtale den musiske og den filosofiske nærmest under ét. Som vi har set, består den første uddannelse næsten udelukkende af

musik. I modsætning hertil siger den filosofiske uddannelse ikke noget om poesi og musik, men om matematiske discipliner. Hvor den musiske træning er henvendt til alle vagterne, er det kun de allerbedste af dem, der skal vælges ud og videreuddannes som filosoffer. Denne sidste uddannelse beskrives imidlertid først i syvende bog. Det er en væsentlig grund til, at man har opfattet de to uddannelser som helt adskilte.

Men hvis vi ser på, hvad Sokrates faktisk siger i slutningen af syvende bog om de enkelte discipliner og om implementeringen af den filosofiske uddannelse, får vi et andet indtryk. Fx er begrundelsen for at indføre aritmetik og geometri, at det er en vigtig kundskab at besidde både for militærfolk og for filosoffer. Derfor er det nærliggende at antage, at vagterne også skal lære i hvert fald elementær aritmetik og geometri (jf. 525b, 526d og Marrou 1955: 73-4; Beck 1964: 208-9). Desuden er det også værd at bemærke, at de kommende vagter skal have gennemgået alle de nævnte fag, inklusive harmoniteori og astronomi, allerede mens de er børn (536d). Det vil sige, at disse studier for de mest begavede af vagterne i hvert fald for en dels vedkommende må antages at overlappe med den mere generelle uddannelse, som både vagter og filosoffer deltager i.

Målet med uddannelsen er, at filosoferne til sidst skal blive i stand til at bedrive dialektik med direkte henvisning til formerne uden overhovedet at benytte sig af billeder. Det punkt når de til efter at have gjort alle de andre studier færdige. Her siger Sokrates, at de skal se tilbage på *alle* de fag, de har haft som børn, for at betragte slægtskabet imellem dem og det værendes natur. Sokrates nævner intet om, at denne betragtning kun skal gælde de matematiske discipliner, og det er nærliggende også her at medregne den musiske uddannelse.

I hvert fald er der i tredje bog ved slutningen af den musiske uddannelse nogle udsagn der antyder, at den musiske uddannelse på samme måde som den matematiske skal gøre de unge i stand til at betragte formerne. I den følgende passage beskriver Sokrates, hvad der vil ske, hvis man kun bliver opdraget i idræt og ikke i musik, og man dermed altså ikke får næret sin filosofiske del af sjælen:

‘Men hvad hvis det er det eneste, han gør, og han aldrig kommer i berøring med Musen? Må det ikke gå sådan, at selv hvis der var noget i hans sjæl, der elskede at lære, ville det blive svagt, døvt og blindt, fordi det aldrig smager nogen lærdom eller undersøgelse, aldrig får nogen erfaring med fortælling eller andre former for

musik, og således aldrig bliver vækket og næret, og dets sanser aldrig renses igennem?' 'Jo, sådan må det gå,' svarede han. 'Han vil altså hade tale, denne her mand, og blive umusisk. (411c-d)

Her synes Sokrates simpelthen at omtale det musiske og det filosofiske som to sider af samme mønt. Det er den musiske uddannelse, der vækker den filosofiske del i de unges sjæle og gør dem i stand til at foretage undersøgelser. Det bekræftes af en passage, der går forud for denne. Her gør Sokrates det klart, at det ikke blot er digterne, der skal føres tilsyn med, men også alle andre håndværkere, så de fremstiller noget godt, uanset om de arbejder med billeder, bygninger eller andet. På den måde vil de unge med Sokrates' ord optage alle de gode ting i deres sjæle og næres af dem, så de selv bliver smukke og gode. Det vil de gøre, siger han, 'uden at forstå fornuften bag det, men når så fornuften kommer, vil en mand med en sådan opdragelse være den første til at hilse den velkommen, fordi han kender den.' (402a). Her synes Sokrates at beskrive overgangen fra passiv assimilation til aktiv forståelse af, hvorfor det gode er godt. Efterfølgende sammenligner Sokrates den musiske uddannelse med det at lære at læse og skrive. Han siger, at det at lære det gode at kende, svarer til det, man oplevede, da man lærte at læse og skrive. I den proces lærer man, at bogstavernes betydning altid er den samme, uanset hvilken sammenhæng de indgår i, og hvor de står, om de er skrevet stort eller småt, osv. Desuden er det den samme evne man skal bruge til at forstå dem, uanset hvor de er, og uanset om det er den egentlige skrift eller om det er spejlinger af den, man betragter. Derpå konkluderer Sokrates:

'Jamen så må jeg da også have ret i at hverken vi eller de vagter vi siger vi skal opdrage, kan blive musiske, før de er i stand til at bemærke de forskellige former [*eidê*] for besindighed, tapperhed, frihed, storhed og alle deres slægtninge – og også deres modsætninger – overalt hvor de er anbragt. Vi skal kunne forstå både dem selv og billederne af dem i alt, hvad de er i, og ikke mene, at de er ubetydelige hverken i stort eller i småt. Tværtimod skal vi være overbeviste om, at de kræver den samme færdighed og øvelse?' (402b-c).

Denne passage har længe været omstridt, fordi det ikke er klart, om Sokrates med *eidê* mener de transcendentale former, der først præsenteres i syvende bog, eller om han bruger ordet i en mindre specialiseret betydning (Se Adam 1902 *ad* 402b.). Det er måske rigtigt med Adam at lægge vægt på, at sammenligningen med det at lære at læse og skrive er en langt mere elementær færdighed end den specialiserede dialektik, der skal give filosoferne indsigt i formerne. Men selv hvis vi følger Adams fortolkning, viser passagen, at den rolle, poesien spiller i den tidlige uddannelse, ikke blot er en passiv farvning. At lære bogstaverne er en aktiv proces, og det, Sokrates opfordrer til, er, at man studerer og tænker over alt det gode, man ser. Altså begynder den filosofiske vej til erkendelse med den musiske uddannelse, der har vækket den filosofiske del af sjælen og nærer den. Herefter leder den frem til undersøgelse og argumentation. I de senere faser skal den filosofisk-matematiske uddannelse hjælpe, men der er altså tale om dele af den samme proces. Det må være grunden til, at Sokrates første gang, han introducerer byens leder – som vi altså senere lærer er filosofen – kalder ham den ‘fuldendt musiske mand.’ (412a).

De matematiske discipliner, der beskrives i syvende bog, er højt specialiserede, og der er næppe nogen tvivl om, at de for Platon repræsenterer en højere form for erkendelse end den tidlige musiske. Hvad jeg ønsker at betone her, er sammenhængen mellem de to. Det musiske i idealstaten præsenteres som grundlæggende rationelt, og som udgangspunkt omtales både poesi og filosofi under betegnelsen *mousikê*, og derfor skal man snarere se de matematiske fag som et led i en dybere forståelse af de emner, musikken allerede har gjort børnene bekendt med.

6. Poesi og filosofi

På baggrund af ovenstående diskussion kan man også sige noget mere generelt om værket *Staten*.

Langt hyppigere i *Staten* end i nogen anden dialog sammenligner Sokrates den samtale, som han fører med Adeimantos og Glaukon, med digteres og kunstners værker. Det hænger sammen med, at formålet med *Staten* er at give en beskrivelse, altså et billede, af den gode by og det gode menneske. Men disse mange sammenligninger er særligt bemærkelsesværdige, fordi *Staten* mere end nogen anden dialog beskæftiger sig med netop digtning og malerkunst. Sokrates omtaler flere gange beskrivelsen af byen som en *mythos*, altså en digterisk historie (376d; 501e; jf. 499c; 592a-b).

Han sammenligner også flere gange sin beskrivelse af filosoffen med maleres billeder og sågar med Homers fremstilling af heltene ved Troja (361d; 420c–d; 471d; 504d; 540c–d).

Hertil kommer en mere direkte overensstemmelse, der antyder, at dette sammenfald mellem Platons eget værk og diskussionen af filosoffens uddannelse ikke er tilfældigt. Som vi så ovenfor, kalder Sokrates filosoffen for den fuldendt musiske mand. Samtidig sammenligner han evnen til at genkende det gode i kunstneriske fremstillinger med evnen til at genkende de enkelte bogstavers betydning, når man lærer at læse og skrive. Sammenligningen har en klar parallel i begyndelsen af *Statens* anden bog på det sted, hvor Sokrates foreslår, at de betragter en hel by for at finde ud af, hvad retfærdighed er:

‘Den undersøgelse, vi giver os i kast med, er ikke nogen trivialitet. Tværtimod: Den kræver et skarpt syn, så vidt jeg kan se. Og,’ fortsatte jeg, ‘siden ingen af os er eksperter, mener jeg, vi bør foretage sådan en undersøgelse på samme måde, som hvis der var én, som bad folk, der ikke ser så skarpt, om på afstand at læse små bogstaver op, og en af dem så opdagede, at de samme bogstaver fandtes i et større format og på en større tavle et andet sted. Jeg tror det ville være et lykketræf, hvis man først kunne læse de store og så bagefter undersøge de små og se efter, om det rent faktisk er de samme.’ (368c–d) ...

‘Godt, så lad os prøve i ord at skabe en by fra grunden.’ (369c)

Her skaber Sokrates i dialog med Glaukon og Adeimantos en by i ord, som Sokrates siger, og de agerer som en form for historiefortællere, hvad Sokrates flere gange gør opmærksom på gennem hele dialogen. Tilsvarende skaber de et billede af en god mand. Formålet med undersøgelsen er at sammenligne de to billeder for at blive i stand til at se, hvad det præcis er, der udgør retfærdigheden. Passagen har en åbenlys lighed med den beskrivelse af effekten af gode billeder i idealbyen, som jeg diskuterede tidligere. Tanken i de to passager er grundlæggende den samme: Ved at betragte og sammenligne gode billeder når man nærmere erkendelsen af dyderne, og dette sammenligner Sokrates så i begge tilfælde med det at læse en tekst og erfare at bogstaverne altid betyder det samme, uanset hvor og hvordan det er skrevet. I den tidligere passage sagde Sokrates, at vi først kan blive virkelig musiske, når vi forstår disse former overalt, hvor vi ser dem. Så måske giver Platon med dialogen *Staten* et eksempel på, hvordan

billeder af det gode kan lede frem mod dialektisk erkendelse. I så fald svarer Glaukons situation i samtalen med Sokrates til de unge menneskers i idealbyen.

Således er Platons egne dialoger måske det bedste eksempel på, hvordan litteratur ifølge Platon kan være en aktivitet, der naturligt er forbundet med filosofien, og hvordan filosofien kan siges at være en del af det musiske.

Kommenteret bibliografi

Poesi og musisk kultur

Den traditionelle opfattelse af Platon som modstander af poesi i det hele taget er bedst forsvaret i følgende monografier:

Janaway, Christopher. 1995. *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*. Oxford: Oxford University Press.

Murray, Penelope. 1996. *Plato on Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gode forsøg på at forstå Platons poesikritik i dens kulturelle sammenhæng og i forhold til Platons eget forfatterskab:

Burnyeat, Myles F. 1999. "Culture and Society in Plato's *Republic*". *Tanner Lectures on Human Values* 20, 215-324.

Ferrari, G. R. F. 1989. "Plato and Poetry." In *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: Classical Criticism*, ed. George A. Kennedy, 92-148. Cambridge: Cambridge University Press.

Heath, Malcolm. 2013. *Ancient Philosophical Poetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Om den musikkens indvirkning på sjælen

Følgende artikel drejer sig om musik i snæver forstand og argumenterer (mig bekendt som den eneste nyere artikel) bl.a. for, at musik først og fremmest (men ikke udelukkende) påvirker den rationelle del af sjælen:

Schofield, Malcolm. 2012. "Music all pow'rful." In *Plato's Republic. A Critical Guide*, ed. Mark L. McPherran, 229-248. Cambridge: Cambridge University Press.

Det udbredte synspunkt at det musiske henvender sig specifikt til den aggressive del af sjælen argumenteres der for i følgende titler:

Destrée, Pierre. 2012. "Poetry, Thumos and Pity in the *Republic*." I *Plato and the Poets*, ed. Pierre Destrée and Fritz-Gregor Herrmann, 267-81. Leiden: Brill.

Gill, Christopher. 1985. "Plato and the Education of Character." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67:1-26.

—. 1996. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 240-320;

Hobbs, Angela. 2006. *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moss, Jessica. 2005. "Shame, Pleasure, and the Divided Soul." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29:137-70.

—. 2008. "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34:35-68.

Richardson Lear, Gabriel. 2006. "Plato on Learning How to Love Beauty." I *The Blackwell's Guide to Plato's Republic*, ed. Gerasimos Santas. Oxford: Blackwell.

Øvrig anvendt litteratur

Adam, James. 1963 [1902]. *The Republic of Plato Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, vol. I, books I-V. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, Frederick A.G. 1964. *Greek Education, 350-450 B.C.* London: Methuen.

Marrou, Henri I. 1965. *Histoire de l'Éducation Dans L'antiquité* (6th edn). Paris: Éditions du Seuil.