

## Fra Perikles til Platon

– Fra demokratisk politisk praksis til totalitær politisk filosofi

### Den politiske filosofis oprindelse i den demokratiske bystat Athen

Demokrati er en styreform, som blev opfundet og udviklet i de græske bystater, først og fremmest i Athen, og som første gang nævnes ved navn omkring 472 i Aischylos' *Hiketides* (*The Suppliants*) (Aeschylus 1970: 102, linje 604). Ordet 'demokrati' består etymologisk af de to ord *demos*, som betyder 'den brede befolkning', og *kratos*, som betyder 'magt' (Aeschylus 1980: 490-492; Ehrenberg 1965: 266, 270-272). De to ord danner til sammen ordet 'demokrati', som betegner den brede befolknings magtudøvelse i en *polis*, en bystat (Larsen 1990: 15 ff.). På dansk taler vi om folkestyre.

Det er kendetegnende for de demokratiske styreformer fra det antikke Grækenland og frem til vor tid, at de som konkrete historiske styreformer fremstår meget forskelligartede, og derfor vil der også inden for historievitenskaben være en tendens til at lægge mere vægt på forskellene end på lighederne (Vidal-Naquet 1990: 121 ff.; Hansen 2005: 41 ff.; Hansen 2010: 15 ff.). Fra en anden synsvinkel kan der imidlertid peges på en lighed i alle demokratiske styreformer, som består i, at der inden for dem alle igennem hele historien til stadighed og med nødvendighed rejses et spørgsmål eller en diskussion om, hvad der egentlig skal forstås ved demokrati, og om den enkelte konkrete styreform nu også er et rigtigt demokrati. Hermed rejses spørgsmålet om *gyldigheden* eller *legitimiteten* af den konkrete demokratiske styreform. Denne anden synsvinkel eller diskussion blev i det antikke græske demokrati bragt på begreb som filosofi eller mere bestemt politisk filosofi. Det er i den græske bystat, at den politiske filosofi har sin oprindelse, og den får herfra en afgørende betydning for, hvordan også vi i vor tid kommer til at forstå og diskutere politisk filosofi i forhold til såvel det moderne demokrati som til andre styreformer.

Fra det historievitenskabelige perspektiv kan den politiske filosofi i bedste fald betragtes som ren 'ideologi' (Hansen 2005: 46 ff.; Hansen

2010: 39), fordi historikeren ikke kan anerkende et politisk filosofisk sandhedsbegreb, hvori det end måtte bestå. Hermed kommer historikeren til at forbigå det forhold, at den demokratiske styreform historisk kun kan bestå ved til stadighed at blive bestemt som gyldig eller legitim. Den politiske filosofi har en helt afgørende praktisk betydning, som rejser diskussionen om, hvad der bør anses for den rigtige eller i hvert fald pragmatisk set den bedste politiske filosofi, og hvori en sådan filosofi så har sit udgangspunkt. Denne diskussion blev allerede rejst i den demokratiske bystat Athen, og den fortsætter i vore dage.

Det er min korte tese, at den politiske filosofi udspringer af selve den demokratiske styreform og praksis i Athen, men at den bliver overtaget af skeptikere og antidemokratiske kritikere som Platon, hvormed der skabes et brud mellem demokratisk praksis og antidemokratisk politisk filosofi, som kommer til at vare til vor tid, hvor demokratiets dominans i verden bør gøre det muligt på ny at overveje det indre forhold mellem demokrati og politisk filosofi (Roberts 1994: 6 ff.; Castoriadis 1997: 227).

For at belyse denne tese vil jeg først se på Platons politiske filosofi, som den kommer til udtryk i *Staten* fra omkring 380, og dernæst vil jeg se på Perikles' gravtale fra 430 som et eksempel på, at der fandtes et demokratisk orienteret politisk filosofisk alternativ i Athen.

### **Platons politiske filosofi og ringeagten for demokratiet i den politisk-filosofiske tradition**

Platon står som en af de store grundlæggere af den politiske filosofi, og mange vil ligefrem opfatte ham som *grundlæggeren*, for så vidt som Platons værk er så monumentalt og danner en begyndelse, hvor selv Aristoteles, en anden af filosofiens store grundlæggere, er en elev af Platon. Det er i denne sammenhæng ikke mindst Platons *Staten*, der har haft afgørende betydning som et af de fundamentale værker i den politiske filosofis traditionshistorie.

*Staten* er blevet læst på mange måder igennem historien, men et fælles træk for de forskellige læsemåder kunne måske være den brede enighed om, at Platon i *Staten* ser filosofien som en særlig måde at tænke på, der skal være forbundet med en speciel indsigt, som den politiske leder i den aristokratiske stat skal have. Kun sådan kan han blive i stand til at lede på en måde, som hæver sig over den ledelse, der er domineret af begær i de konkrete forekommende styreformer – timokratiet, oligarkiet, demokratiet

og tyranniet – som Platon bringer på begreb, beskriver og kritiserer (Platon 1991b).

Filosofien hæves i dette perspektiv op over den konkrete politiske kamp i bystaten. Filosofien besidder en særlig indsigt, der kan klassificere politikken, hvilket Platon også gør i en hierarkisk organiseret forfaldshistorie, hvor demokratiet bestemmes som den næstdårligste styreform, der kun undergås af tyranniet, som ifølge *Staten* med nødvendighed følger af demokratiet (Platon 1991b: 564a).

Denne forståelse af demokratiet er ikke blevet væsentligt problematiseret i den senere politiske filosofis historie frem til vor tid. Aristoteles fremsætter ganske vist et noget andet skema end Platon, opstillet som modsætningen mellem henholdsvis tre gode styreformer og deres forfaldsformer: kongedømme kontra tyranni, aristokrati kontra oligarki, republik (*politeia*) kontra demokrati. Her betragtes demokratiet altså også som en forfaldsform. Ser vi på den senere politiske filosofi, er der ikke ret mange af de store filosoffer i den klassiske politiske filosofis historie, f.eks. hverken Hobbes, Kant eller Hegel, der fremhæver den demokratiske styreform som en god endside den bedste styreform i forhold til andre. Det gør Marx heller ikke på trods af, at han er en af de store teoretikere og ledere i den socialistiske bevægelse. Så længe samfundet var et kelasamfund, kunne Marx ikke se, at demokratiet kunne have en afgørende betydning som andet end en tilsløring af klasseherredømmet. Der kan i det hele taget kun nævnes enkelte fortalere for demokratiet, f.eks. Locke, Rousseau, Madison og Jefferson.

Særligt skal endvidere nævnes John Stuart Mill, der i *Considerations on Representative Government* fra 1861 som en de første fremhæver det repræsentative demokrati som den bedste styreform for store moderne stater, hvor det i praksis er umuligt at mødes på folkeforsamlingen ligesom i de antikke demokratiske bystater (Mill 1991: 55-80). Men for Mill er denne forskel mellem det antikke direkte og det moderne repræsentative demokrati kun af praktisk karakter og har ikke nogen principiel betydning (Mill 1991: 80).

Det er først fra begyndelsen af det 20. århundrede, at de politiske filosoffer og sociologer mere generelt begynder at fremhæve demokratiet som en styreform med visse fordele (Durkheim, Weber, Schumpeter) eller som en god styreform (Dewey), og det er først efter anden verdenskrig, at de seriøse diskussioner af demokratiet som den bedste styreform bliver dominerende inden for den politiske filosofi (Popper, Rawls, Habermas og mange

andre). Dette svarer også til Mogens Herman Hansens periodisering, når han anfører, at demokratiet først blev et positivt begreb efter 1850 og først et ubetinget positivt begreb i det 20. århundrede (Hansen 2005: 47).

### **Demokratiet som nyt hermeneutisk udgangspunkt**

Karl Popper var lige efter anden verdenskrig en af de første, der gjorde opmærksom på dette med sin afhandling *The Open Society and its Enemies*, hvor han hævdede, at det grundlæggende problem i den vesterlandske politiske filosofi er, at den totalitære tænkning har haft et primat i forhold til tanken om det åbne demokratiske samfund (Popper 1962a; 1962b). Platons politiske filosofi kan i forlængelse heraf ses som en afsporing af den politisk-filosofiske diskussion, som den reelt gik for sig i den demokratiske bystat Athen, en afsporing, som dernæst er blevet ført videre i den politiske filosofis historie. Denne afsporing rejser spørgsmålet om, hvad vi i det moderne demokratiske samfund egentlig skal stille op med den politiske filosofi og her specielt med Platons *Staten*, hvor den politiske filosofi vidtgående grundlægges.

En mulighed kunne i banal forstand være at forbigå Platon og måske i det hele taget store dele af den politiske filosofi, hvilket også vidtgående er tilfældet inden for politologien, hvor den politiske filosofi ganske vist doceres som et fag, men ikke indtager nogen væsentlig plads inden for den empirisk orienterede politologi, for så vidt som der her først og fremmest lægges vægt på de faktuelle data og mindre på de værdimæssige hermeneutiske domme. Der er imidlertid gode grunde til at holde fast ved den politiske filosofi, idet der i det politiske liv i et demokratisk samfund konstant rejses værdiorienterede politisk-filosofiske problemstillinger, der bør tages op som en udfordring for politologien. I forlængelse heraf bliver det synligt, at den politiske filosofi har sin oprindelse i den antikke demokratiske bystat, og her først og fremmest i Athen, og at vi i begrebslig, teoretisk og indholdsmæssig forstand er helt afhængige af de politisk-filosofiske begrebsdannelser og diskussioner, som fandt sted og dannede skole i antikkens Athen (Ober 1994: 154 ff.). Fra et demokratisk perspektiv er der så mange ligheder, at man kan tale om en enhed mellem de antikke græske og de moderne politisk-filosofiske diskussioner (Kagan 1990: 5 ff.; Ober 1994: 171; Ober & Hedrick 1996: 3 ff.; Wallace 1996: 105 ff.).

Vi er derfor tvunget til at finde en læsestrategi, der giver os mulighed for at fastholde vort udgangspunkt i den demokratiske styreform (Ober

1994: 153), hvorfra vi så må læse Platons *Staten* som et vægtigt værk. Udtrykt i et mere politisk filosofisk sprog har vi fået et nyt hermeneutisk udgangspunkt for vor forståelse af *Staten*, der hænger sammen med, at vi nu lever i et demokratisk samfund.

Dette skal ikke forstås således, at Platons kritik af demokratiet ikke skulle være væsentlig. Tværtimod rejser Platon en række helt fundamentale og uomgængelige politisk-filosofiske problemstillinger i den demokratiske styreform, der bør tages op. Problemet er, at Platon diskuterer demokratiet i et totalitært hermeneutisk perspektiv, der ikke er acceptabelt i et moderne demokratisk perspektiv, hvor vi ikke accepterer det styreformernes forfaldshierarki, som Platon præsenterer i *Staten*, hvor aristokrati, timokrati og oligarki betragtes som bedre styreformer end demokrati. Vi må ikke glemme, at et timokrati oversat til moderne sprog er en form for totalitært militærdiktatur, og at et oligarki er en form for rigmandsstyre, hvor de få rige i kraft af deres rigdom hersker over de mange fattige. Sådanne styreformer var fra en demokratisk synsvinkel lige så lidt acceptable på Platons tid, som de er det i dag.

Fra en demokratisk synsvinkel er det Platons politisk-filosofiske perspektiv fra den ideale stat, *politeia*, som skal problematiseres, eller sagt på en anden måde: Der skal anlægges et andet hermeneutisk perspektiv end det, Platon præsenterer, samtidig med at vi skal fastholde læsningen af *Staten* som et væsentligt politisk filosofisk værk, der er uomgængeligt, når de politisk-filosofiske problemstillinger i den antikke demokratiske bystat og det moderne demokrati skal diskuteres.

Vi kan med andre ord ikke følge Platon i hele hans konstruktion af den politisk-filosofiske arkitektur, sådan som den finder sted i *Staten*, hvor han bevæger sig fra den primitive stat til konstitueringen af den ideelle stat, aristokratiet, som dernæst danner udgangspunktet for kritikken af styreformernes forfald. Der er en indre logik i hele denne konstruktion, der ikke kan brydes partielt ned som en åbning til en politisk filosofisk dialog om demokratiet. Platons *Staten* står som en politisk filosofisk kolos eller et fort, der kun kan indtages hermeneutisk gennem en ny læsestrategi, som medfører, at vi ikke læser med i Platons konstruktion, men tværtimod forsøger at dekonstruere hans *politeia*. Der er brug for en dekonstruktion af hele Platons enorme konstruktion af *politeia* med henblik på at komme i kontakt med de grundlæggende politisk-filosofiske problemstillinger i Platons filosofi, som er relevante for diskussionen af det antikke og det moderne demokrati.

## Platons vej fra demokratisk politik til politisk filosofi

Som indledning til denne dekonstruktion er selve dialogformen i *Staten* afgørende. Dialogformen er demokratiets politiske form, og derfor får læseren umiddelbart det indtryk, at *Staten* må relateres til demokratiet. Indtrykket bliver styrket af, at Platon lader Sokrates være den egentlige fortæller i *Staten*. Vi ved meget lidt om den historiske Sokrates, men det, der siges i de få kilder, er, at Sokrates var en af de mange, som gik omkring på Athens agora og diskuterede bystatens problemstillinger (Larsen 1990: 35 ff.). Sokrates er fremstillet historisk som den, der stiller spørgsmål frem for at give svar om de politiske forhold i Athen. I den forstand var han en del af den offentlige diskussion om den demokratiske bystats anliggender. Det er denne politiske diskussion, Platon giver en filosofisk form. Dette kan ses som en formforvandling af Sokrates' levende kritiske spørgen i den politiske diskussion på agoraen i Athen til en positiv skriftlig formulering af en politisk filosofi i dialogens form i *Staten* (Larsen 1990: 53 ff.).

Når man begynder at læse *Staten*, bliver man fra første linje usikker på, hvad man har med at gøre. Her præsenteres vi for en diskuterende og belærende Sokrates i dialog med de atheniensiske borgere Adeimantos, Glaukon, Kefalos, Polemarchos, Thrasymachos og flere andre. Men hvem er den diskuterende Sokrates, og hvor er Platon i dialogen? Er det den historiske Sokrates, der taler i dialogen, eller er Sokrates som en anden marionet et talerør for Platon? Platon giver ikke nogen forklaring på dette i *Staten* eller i sine andre dialoger (Roberts 1994: 72 ff.).

Gennem Platons breve kan vi imidlertid danne os et indtryk af de historiske forhold omkring formforvandlingen af Sokrates' levende politiske diskussion på agoraen til den positive filosofiske diskurs i Platons dialoger på skrift. Det er her især Platons syvende brev til Dions slægtninge og venner, som har interesse (Platon 1991c: 323d-352b). Dion (409-354) tilhørte den herskende slægt i Syrakus på Sicilien, som Platon besøgte i 389-388, 366-365 og 361-360. Dion var svoger til Dionysios II, som herskede i Syrakus 367-355 og 346-344, og som Platon på sine to sidste ophold uden held forsøgte at uddanne til den form for filosofkonge, han beskriver i *Staten*. Brevets ægthed er blevet diskuteret, men det er den overvejende opfattelse blandt klassiske filologer, at intet taler for, at brevet ikke skulle kunne være ægte, hvorfor det kan anvendes som historisk kilde (Raven 1965: 25 f.; Gadamer 1985: 249; Larsen 1990: 54; Castoriadis 2002: 121).

Platon fremlægger i begyndelsen af syvende brev sin forståelse af overgangen fra politik til filosofi (Platon 1991c: 324b-326b; Gadamer 1985: 249 ff.). Det er vigtigt at klargøre denne overgang, fordi nøglen til Platons politiske filosofi skal findes her (Ober 1998: 162 ff.). Ifølge brevet satte Platon sig som ung det mål for sit liv, at han ville deltage i bystatens offentlige anliggender og hermed opfylde idealet for en højerestående borgers søn. Denne forhåbning brød for Platon sammen på grund af de politiske hændelser i Athen, som han tolker igennem Sokrates' liv og død. Sokrates kendetegnes ifølge Platon ved at være retsindig og handle efter loven. Retsindigheden bringer først Sokrates i konflikt med de 30 oligarkers tyranni år 404-403 og senere med demokraterne, som endte med at anklage ham ved folkedomstolen og henrette ham år 399. Det tolker Platon sådan, at de styrende ikke længere henholder sig til fædrenes sæder og skikke, og at de skrevne love og traditionerne taber deres betydning. Det syvende brev udtrykker således en dyb politisk eksistentiel krise i Platons liv, hvor hans grundlæggende forståelse af livet i bystaten bryder sammen.

Derfor sætter Platon sig ifølge brevet for at rekonstruere bystaten i en ideal filosofisk form, som han benævner "den rette filosofi". Platon vil med "den rette filosofi" gøre rede for, hvad der er retfærdigt både i bystaten og for de enkelte borgere. Heraf følger også, at det må være dem, der har denne indsigt i det rette, som skal styre bystaten, eller eventuelt at de, som styrer bystaten, skal tilegne sig indsigten. Det interessante er her, at der ikke findes nogen positiv formidling mellem sammenbruddet i Platons eksistentielle forståelse af bystaten og formuleringen af den positive politiske filosofi.

Platon identificerer hele dette politisk-eksistentielle sammenbrud figurativt med domfældelsen og henrettelsen af Sokrates, som dermed bliver den *form*, hvorigennem den nye politiske filosofi kan formuleres i den skriftlige dialog. I psykoanalytisk forstand er det den med Sokrates' død fortrængte politiske dialog, der bliver den genopstandne *tomme form* for Platons formulering af sin politiske filosofi i den skriftlige dialog. Hermed får Platon mulighed for at formulere sin politiske filosofi i den demokratiske bystats *dialogiske form*, samtidig med at filosofien indeholder en dræbende kritik af demokratiet som styreform. Platons anti-demokratiske politiske filosofi tilsløres som demokratisk gennem den *formelle dialogform*, der kun kunne og kun kan finde sted i en demokratisk bystat. Platons politiske filosofi får på denne måde sin plads i den demokratiske bystat, samtidig med at den vender sig mod den demokratiske bystats implicite filosofiske

problemstillinger og institutionelle indretning (Monoson 1994: 185 ff.).

I dialogen *Gorgias* diskuterer Sokrates med Gorgias, Polos og Kalikles. Sokrates lægger ud med en kritik af Athens store politikere, først og fremmest Perikles (Platon 1991a: 515b ff.). Sokrates' spørgsmål er, om de store politikere har haft det gode som grundlag for deres politik, og om de på dette grundlag som eneste mål har haft at gøre de atheniensiske borgere så gode som muligt. Er athenienserne virkelig blevet forbedrede af Perikles, spørger Sokrates. Er de ikke tværtimod blevet fordærvede, således som det fortælles: At Perikles gjorde athenienserne dovne, feje, snaksomme og pengegriske, idet han indførte betaling for offentlige embeder (Platon 1991a: 515e). Kritikken går til roden af det atheniensiske demokrati, fordi betaling for offentlige embeder var en nødvendig forudsætning for, at alle borgere, herunder de ubemidlede, kunne deltage i bystatens politiske institutioner (Euben 1994: 202 ff.). Det blev af oligarkerne betragtet som bystatens endelige forfald, at borgerne skulle betales for at deltage i det politiske liv (Dodds 1959: 357).

Heroverfor stiller Sokrates sig selv – som Platons talerør – som den eneste athenienser, der prøver at dyrke den sande statsmandskunst (*te aethes politike technē*), og den eneste, der omsætter den i praktisk politik, idet han altid holder sig det bedste for øje (*to beltiston*) og aldrig det behageligste (*to hediston*) (Platon 1991a: 521d).

Hermed er hovedmodsatningen mellem Athens ledende demokrater med Perikles i front og Platon med Sokrates som talerør sat på spidsen. Sokrates er ifølge Platon den eneste repræsentant for den sande statsmandskunst, som er et fag (*technē*), nemlig filosofien som fag, der bygger på indsigten i det gode (Platon 1991a: 521d). Således bliver Sokrates den eneste, der omsætter det politiske fag i praktisk politik, den filosofi, som Platon i det syvende brev kaldte for ”den rette filosofi”. Det er denne modsætning, der udfoldes i hele *Staten*.

### **Staten – fra totalitær politisk filosofi til antidemokratisk politisk ideologi**

Det nytter her ikke i første omgang at gå detaljeret til værks for at se, om Platon skulle have ret i sin kritik af demokratiet. Problemet ligger i Platons overordnede konstruktion af den politiske filosofi. I ly af den demokratisk formede dialog konstruerer Platon med Sokrates som talerør gennem en stor enetale den ideale bystat. Den er hierarkisk opbygget af tre klasser,



nemlig lederne med indsigt, soldaterne med mod og håndværkerne med besindighed, hvor den rette orden mellem disse klasser bestemmes som retfærdighed (Platon 1991b: 432b-435d). Lederne af bystaten skal holde begæret i ave ved at leve promiskuøst frem for med hustru og børn i en familie, og ved ikke at have nogen ejendom, men blive forsørget af den tredje klasse eller stand (Platon 1991b: 450b-461d). Endelig skal lederne opdrages igennem en lang filosofisk uddannelse, der skal give dem indsigt i retfærdighed (*dikaiosyne*) og dyd/dygtighed (*arete*) i den gode styreform (Platon 1991b: 444d). Denne ideelle bystat kaldes for et kongedømme, når den har en enkelt leder, og et aristokrati, altså de bedstes styre, når den ledes af flere (Platon 1991b: 445d).

Hele konstruktionen fremstår som en perverteret ideel samfundsmode, der i moderne politisk sprogbrug styres af noget, der ligner en blanding af et gennemrationaliseret teknokrati og et militærdiktatur. Platon benytter den såkaldte aristokratiske styreform som platform for at kritisere de fire kendte styreformer timokrati, oligarki, demokrati og tyranni. Det er i sig selv ikke vanskeligt, fordi den står i modsætning til alle kendte styreformer, så hvis den aristokratiske styreform er den rigtige, så må alle de andre styreformer være forkerte.

Desværre er det ikke helt så nemt at afvise Platons kritik af de forskellige styreformer. Sagen er, at Platon fremlægger en bidende og rammende kritik af de fire nævnte styreformer, ikke mindst af den demokratiske, hvor frihedens problemstilling stilles til diskussion. Netop fordi alle styreformer udsættes for en bidsk og rammende kritik i dialogens form, bliver det vanskeligt for den demokratisk sindede læser at afvise kritikken som irrelevant, ja læseren kan ligefrem komme til at opfatte hele *Staten* som en storslået politisk filosofi – således som det altovervejende er tilfældet i den politiske filosofis historie.

Problemet er imidlertid, at hvis man accepterer kritikken, bliver man i anden omgang tvunget til at acceptere præmissen for kritik, og her hører demokratiet og dialogen op, fordi de udvalgte ledere gennem deres indsigt er hævet over dialogen med de mange, der ifølge Platons hulelignelse ikke har forstået noget som helst (Platon 1991b: 514 ff.).

Hvis læseren ikke godtager den ideelle aristokratiske stat i toppen, kan han antage det politisk realistiske perspektiv og bevæge sig videre ud i de historisk kendte styreformer.

Det drejer sig for det første om timokratiet, der betegnes som den næstbedste forfatning efter aristokratiet. I moderne sprogbrug kan det be-

stemmes som en form for militærdiktatur, medens det i den antikke sammenhæng mest af alt ligner styreformen i bystaten Sparta, hvad Platon også eksplicit nævner (Platon 1991b: 544c).

For den demokratisk sindede læser er denne styreform uacceptabel. Han kan derfor vælge at gå videre i Platons hierarki, hvor oligarkiet, fåmandsvældet, følger efter, og hvor de rige hersker i kraft af deres penge. Den model er heller ikke acceptabel.

Hermed når vi til demokratiet, hvor problemet ifølge Platon er, at alle på lige fod er besatte af den uhammede frihed, uden at nogen har de nødvendige filosofiske forudsætninger for at forholde sig til den. Hvad Platon ikke nævner, er, at det kun er i den demokratiske bystat, at der udvikles en egentlig politisk filosofi i kraft af den åbne og offentlige diskussion, og at hele den politisk-filosofiske diskussion er centreret omkring frihedsbegrebet og hvad dermed følger (Hansen 1996: 91 ff.). Platons politiske filosofi er i sig selv et af de store vidnesbyrd om dette. Den er ikke udviklet i det Sparta, han hylder, men i Athen, hvis demokrati han kritiserer (Popper 1962a: 198-201).

Platon rammer rigtigt i sin kritik af håndteringen af friheden i den demokratiske bystat. Det var her et problem, hvordan friheden skulle håndteres, på samme måde som det er et problem i det moderne demokrati. Den grænseløse frihedstrang fører ifølge Platon til opløsningen af enhver autoritet (Jones 1957: 44 ff.). De eksempler, han fremhæver, er så levende, at de kunne være taget ud af vor egen tid, f.eks. opløsningen af autoritetsforholdet mellem forældre og børn, mellem lærer og elev osv. (Platon 1991b: 562e-563e). Der er også groteske og morsomme beskrivelser, når han ironiserer over friheden, der vinder ind overalt, selv blandt husdyrene, hvor heste og æsler er blevet så frihedsbevidste og selvsikre, at de maser sig frem ved at skubbe til enhver, som ikke flytter sig i en fart (Platon 1991b: 563c). Midt i det ironiske og komiske fælder Platon sin totalitære dom: At friheden i den demokratiske bystat kun fortjener kritik.

### **Popper: Hvordan kan vi organisere de politiske institutioner, så dårlige eller inkompetente herskere kan forhindres i at gøre for megen skade?**

Det kunne derfor være fristende at anerkende Platons kritik, men i så fald er der i Platons univers kun den mulighed at stige opad i styreformernes hierarki til et oligarki, et timokrati eller et aristokrati. Men ingen af disse

styreformer fremstår som acceptable, og derfor mangler der et afsæt fra Platons kritik til en åben diskussion af, hvordan de påpegede problemstillinger skal forstås i filosofisk forstand, og hvordan de eventuelt kunne håndteres i praksis. Læseren lukkes inde i hierarkiet af styreformer, hvor der ikke er nogen vej op ad stigen, fordi den ene styreform er værre end den anden i den retning, og der er heller ikke nogen vej nedad, hvor den ene mands tyranni åbner sit gab. Kort sagt er der ikke nogen filosofisk manøvrerlighed i det politisk-filosofiske univers af hierarkiske styreformer. Læseren er så at sige spændt ind i hele konstruktionen, der fremstilles som et åbent filosofisk univers og bæres af den sokratiske og demokratiske dialog, som er to sider af den samme sag.

Det vil på den baggrund være rigtigt at betegne Platons politiske filosofi, som den fremstilles i *Staten*, som en totalitær politisk filosofi, der fra et demokratisk perspektiv peger frem mod nogle politisk-filosofiske valgmuligheder, hvoraf ingen er acceptable, fordi ingen af dem tilfredsstiller det grundlæggende demokratisk orienterede krav til enhver styreform, at den som et refleksivt forhold i praksis skal være åben for diskussion. Hermed er alt imidlertid ikke sagt. Platon er ikke kun en politisk filosof i Athen. Han er også lige præcis det, han betegner Sokrates som, nemlig en statsmand eller en politiker, og måske anså han sig selv for at være *den* enestående statsmand med indsigten, alle andre manglede. Det er Poppers opfattelse: "Platon taler om sig selv" (Popper 1962a: 154). Hvis dette er tilfældet, får Platon enten førstepladsen som en filosof-konge i sit politisk-filosofiske hierarki – eller sidstepladsen som en filosofisk forførende tyrant.

Poppers grundlæggende kritik af Platon i *The Open Society and its Enemies* er, at Platons fremstillede hierarki af styreformer i *Staten* præsenterer et lukket univers, hvor det drejer sig om, hvem der med større eller mindre indsigt skal styre (Popper 1962a: 121). Heroverfor hævder Popper med henvisning til Stuart Mills ovenfor nævnte *Considerations on Representative Government*, at det væsentlige spørgsmål ikke handler om, "hvem der skal styre", men om, at alle politiske ledere i alle former for politiske regimer, herunder demokratiet, potentielt er farlige, og at det rigtige spørgsmål på den baggrund er: "Hvordan kan vi organisere de politiske institutioner, så dårlige eller inkompetente herskere kan forhindres i at gøre for megen skade?" (Popper 1962a: 121). Det er i forlængelse af dette spørgsmål, at Popper peger på demokratiet. Ikke fordi demokratiet i positiv bestemt form skulle være den gode styreform, men tværtimod fordi demokratiet netop *ikke* har denne positive bestemmelse. Demokratiet skal stadig

bestemmes eller legitimeres og rummer derfor potentialet for en permanent kritik af enhver politisk leder og enhver politisk styreform.

Popper forkaster altså ikke Platons konkrete kritik af demokratiets tendens til, at friheden kan udarte. Det var imidlertid heller ikke den påtrængende problemstilling, da Popper under anden verdenskrig sad som politisk flygtning i New Zealand og skrev mod de totalitære nazistiske og fascistiske regimer, som dominerede Europa og resten af verden. Platons politiske filosofi er fra Poppers perspektiv totalitær, fordi den ligesom i hulelignelsen (Platon 1991b: 514a ff.) bygger på en forestilling om, at en enkelt eller nogle få personer skulle kunne komme til en indsigt, som alle andre er udelukket fra, og at denne indsigt dernæst skulle kunne legitimere, at disse få personer som konger, aristokrater og filosoffer uden modsigelse skulle herske over alle andre i bystaten.

I Poppers perspektiv kan Platons politiske filosofi kun betegnes som en totalitær filosofi, hvis vigtigste betydning i al sin storhed er at være værdig til kritik, fordi den er uomgængelig og derfor kun kan omgås med kritik. I den forstand kan Platons *Staten* åbne for en interessant diskussion af den demokratiske bystat og af vort moderne demokrati, og i den forstand kan Platons politiske filosofi stadig have en uvurderlig betydning for sine kritikere. Platons filosofi er ikke til at komme udenom, den opfordrer fortsat til politisk filosofisk diskussion. I den forbindelse er det som en hermeneutisk åbning til Platons politiske filosofi værd at erindre, at Platon ikke kun var filosof, han var også politiker og politisk ideolog – en stærkt antidemokratisk politisk ideolog i den demokratiske bystat Athen.

### **Sofismen og tragedien – sofisternes politiske filosofi og tragedien på teatret som kritisk reflekseive institutioner i det antikke demokrati i Athen**

Spørgsmålet er hermed, hvad alternativet til Platon er. I et hermeneutisk perspektiv er det ikke nok fra en anden tid at udøve kritik af fortidens filosoffer. Filosofterne må først og fremmest ses i deres samtid og i deres samfundsmæssige og kulturelle kontekst. Her er det interessant, at der er et alternativ til Platon, nemlig selve den demokratiske bystat med dens mange kulturelle og filosofiske udtryk. Platon vender sig i *Staten* mod alt det, vi i historiens lys ser som det storslåede ved Athens gyldne periode, der forbindes med demokratiet, som blev indført af Kleisthenes i 507, og som med kortere afbrydelser blev opretholdt indtil 322, hvor det blev

afskaffet af makedonerne. Det er i denne historisk set relativt korte periode, at demokratiet bliver udviklet som en styreform, og at der skabes de politiske, militære, kunstneriske, arkitektoniske og filosofiske institutioner, som i deres enhed kommer til at udforme den demokratiske bystat. Det sammenfattende i den demokratiske styreform er, at den er åben, hvilket betyder, at bystatens sidste bestemmelser med hensyn til styreform og samfundsliv altid står til diskussion.

Det er i denne sammenhæng, at filosofien opstår som en stor levende diskussion af de fundamentale problemstillinger i Athen. Det er her først og fremmest sofisterne, der rejser de filosofiske diskussioner i deres undervisning af den velstillede overklassens sønner og unge mænd. Nogle sofister kendes, såsom Protagoras (490-420), Gorgias (480-380), Prodikos (470-400) og Hippias (480-410), blandt andet fordi de omtales i Platons dialoger, men mange flere er glemt. Sofisterne fik igennem Platon et dårligt rygte som forførere, sandhedsfornægttere og strategiske retorikere, og dette rygte fik lov til at leve videre igennem hele filosofiens historie, fordi man som nævnt ikke interesserede sig for den grundlæggende baggrund for filosofien, som er demokratiet. Sokrates og Platon hører set fra en sociologisk synsvinkel til den samme typologi som sofisterne; men der er tale om forskellige filosofiske skoledannelser, som responderer på den åbne demokratiske styreform. Når Platon hævder, at filosofi er noget helt andet end sofisme, kan det kun forstås som et led i hans totalitære antidemokratiske retorik, hvor han vil fortrænge, at det netop er i den demokratiske bystat, at der foregår en levende filosofisk diskussion.

Den anden store institution i demokratiet er teatret, som fremhæver det refleksive politiske forhold i den demokratiske bystat. Her har vi de tre store dramatikere Aischylos (525-456), Sofokles (495-406) og Euripides (485-406), som skabte den store græske tragedie. Det er først og fremmest gennem tragedien, at de store konflikter blev bragt ud til refleksion hos den brede befolkning i bystaten. Men i *Staten* blev Euripides og de andre tragediedigtere kun forbundet med tyranni og demokrati, og de skulle formenes adgang til bystater med højerestående forfatninger – oligarki, timokrati og aristokrati. I *Staten* siges det ligefrem, at digterne drager fra by til by og lader fremragende skuespillere med indsmigrende og velklingende stemmer opføre deres skuespil for folkemængden, og at de på den måde vildleder staterne skridt for skridt hen mod tyranni eller demokrati (Platon 1991b: 568a-d).

## **Perikles' Gravtale – det demokratiske alternativ til den totalitære politiske filosofi**

Hvis det hele skal sættes på spidsen, som Platon selv gør det, er Platons hovedmodstander først og fremmest Perikles (495-429), den store leder af demokratiet i Athen, som Platon ser som den person frem for alle andre, der har bidraget til Athens forfald (Rhodes 2010: 59 ff.).

Perikles' folkeforsamlingstaler blev aldrig publiceret, men Thukydid har en gengivelse af hans berømte gravtale for de faldne i det første år af Den Peloponnesiske Krig 431-404 (Thucydide 1967: Livre II, XXXIV, 1-XLVII,1). I Perikles' gravtale finder vi en positiv og idealiseret fremstilling af demokratiet i Athen, der på enhver måde danner et kontrapunkt i forhold til ikke blot Platons kritik af demokratiet, men til hele Platons politiske filosofi, som den fremstilles i *Staten* (Loraux 1981: 183 ff.). Det er den overvejende opfattelse inden for forskningen, at Thukydid's reception af gravtalen i alt væsentlighed kan føres tilbage til Perikles og derfor kan anvendes som historisk kilde (Sicking 1995: 404-425; Bosworth 2000: 1-16).

I Perikles' udgave af demokratiet står friheden i centrum som det bærende i den demokratiske bystat – netop som Platon også påpeger og kritiserer i *Staten*. Perikles laver en klar distinktion mellem det private og det offentlige liv (Thucydide 1967: Livre II, XXXVII, 1). Den enkelte borger skal som privatperson følge bystatens love, men ellers skal der herske tolerance, og enhver skal have lov til at leve på den måde, han finder passende for sig selv. Det offentlige liv handler heroverfor om at gøre gavn gennem en indsats i de offentlige embeder i bystaten (Thucydide 1967: Livre II, XXXVII, 2).

I den demokratiske bystat lægges der ifølge Perikles vægt på fornøjelse og glæde. Der afholdes festkonkurrencer i byen, skønhed og livsnydelse har betydning i det offentlige og private liv, og der er en rig handel med andre stater, der giver adgang til alverdens varer (Thucydide 1967: Livre II, XXXVIII).

I den militære praksis er Perikles' demokratiske bystat en åben by, hvor alle kan se, hvad der sker, og hvor intet skjules for fjenderne, fordi den militære styrke ikke kun bygger på forberedelser og strategier, men også på den enkeltes styrke og dømmekraft i selve situationen (Thucydide 1967: Livre II, XXXIX, 1). Det hænger også sammen med opdragelsen, der er fri og dermed udvikler personligheden til med lethed at kunne handle selvstændigt i den konkrete situation til forskel fra spartanerne, der kun er i

stand til at føre krig med militær disciplin og ikke har noget personligt mod (Thucydide 1967: Livre II, XXXIX, 2).

Den, der ikke tager del i bystatens offentlige politiske liv, er unyttig. I bystaten findes den offentlige diskussion, i hvilken alle problemstillinger kan overvejes i fællesskab, inden der handles (Thucydide 1967: Livre II, XXXX, 3). På denne måde kan athenienserne med større dristighed gennemtænke en plan, idet den største indre styrke findes hos den, der erkender både det frygtelige og det behagelige og på den baggrund ikke viger tilbage for faren. Her er athenienserne heller ikke bange for at hjælpe andre frem for at forvente hjælp (Thucydide 1967: Livre II, XXXX, 4).

Den fremlagte forestilling om den demokratiske bystat er filosofisk begrundet. Perikles siger, at ”vi dyrker det smukke i enkelthed uden at forfalde til det svulstige” (*philokaloumen te gar met’euteleias*) (Thucydide 1967: Livre II, XXXX, 1). Dermed menes, at skønheden er underlagt en æstetisk dom, som athenienserne er i stand til at fælde (Kakridis 1961: 47 ff.; Castoriadis 1997: 287 f.; Castoriadis 2008: 163 ff.). På samme måde findes der et moralsk kriterium for handlen, der udtrykkes sådan, at ”vi dyrker den filosofiske overvejelse uden at tabe beslutsomheden” (*philosophoumen aneu malakias*) (Thucydide 1967: Livre II, XXXX, 1). Det betyder, at athenienserne er i stand til at anlægge en filosofisk overvejelse uden at henfalde til fortænkt vidtløftighed og vægelsind, og han er dernæst i stand til at lade denne overvejelse føre til en begrundet beslutning og handling (Kakridis 1961: 47 ff.; Castoriadis 1997: 287 f.; Castoriadis 2008: 163 ff.). Denne selvstændighed i æstetisk, moralsk og praktisk overvejelse giver ifølge Perikles athenienserne mulighed for med indsigt både at passe de private opgaver i huset (*oikos*) og de offentlige opgaver i bystaten (*polis*) (Thucydide 1967: Livre II, XXXX, 2).

Det sammenfattende er, at ”Athen er en lærer for resten af Hellas”, og den by, hvor hver enkelt borger med fuld rådighed over sig selv i én person kan forene de fleste former for virksomhed med den alsidigste glæde ved livets skønhed (Thucydide 1967: Livre II, XXXXI, 1).

Det skulle være klart, at Perikles’ tale udtrykker mange væsentlige træk ved den demokratiske bystat. Det centrale er, at friheden sættes i centrum. Det gælder både den private frihed til at leve og handle efter eget ønske og den offentlige frihed til sammen med andre borgere at deltage i diskussionen om fælles anliggender, fastsætte lovene i fællesskab og deltage i den fælles krigsførelse. Dette skal alt sammen foregå ved at udvikle den praktiske, den æstetiske og den moralske sans, det vil sige filosofien, der ifølge

Perikles indgår i alle livsforhold.

Perikles' gravtale skulle være holdt omkring 430, og Platons *Staten* skulle være skrevet omkring 380. Historisk går gravtalen altså forud for *Staten*, og det gør den også filosofisk, fordi Perikles, og i bredere forstand den demokratiske bystat Athen, sætter den dagsorden, som Platon 50 år senere kritiserer. Platons kritik af demokratiet er ifølge Popper udtryk for både et totalitært politisk program og en totalitær politisk filosofi (Popper 1962a: 86 ff.). I dag burde det ikke længere være muligt at opretholde Platons hermeneutiske politisk-filosofiske perspektiv på demokratiet i Athen. Det hermeneutiske forhold bør vendes om. Det er Perikles og demokratiet i Athen, der går forud for Platons totalitære kritik af demokratiet. Hermed er læsningen af Platon ikke hørt op. Den er tværtimod først lige begyndt. En sådan læsning bør udmønte sig i en videregående dekonstruktiv kritik af Platons totalitære politiske filosofi og praksis – og i et videre perspektiv i en dekonstruktiv kritik af al anden form for totalitær politisk filosofi.

## Litteratur

- Aeschylus (1854): *De Bonfaldende*, København: Forlaget af Samfundet til den danske Litteraturs fremme.
- Aeschylus (1970): *The Suppliants*, Vol. 1, The Text with Introduction, Critical Apparatus and Translation by H. Friis Johansen, København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Aeschylus (1980): *The Suppliants*, Vol. 2, Edited by H. Friis Johansen and Edward W. Whittle, Commentary, Lines 1 – 629, København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Bosworth, A. B. (2000): "The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120, s. 1-16.
- Castoriadis, Cornelius (1997, [1983]): "The Greek *Polis* and the Creation of Democracy" i David Ames Curtis (red.), *The Castoriadis Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, s. 267-289.
- Castoriadis, Cornelius (2002, [1999]): *On Plato's Statesman*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (2008): *La cite et les lois*, Séminaire 1983 – 1984, Paris: Éditions du Seuil.
- Dodds, E.R. (1959): *Plato: Gorgias*, Introduction, Text and Commentary, Oxford: Oxford University Press.
- Ehrenberg, Victor (1965, [1950]): "Origins of Democracy" i Victor Ehrenberg, *Polis*



- und Imperium – Beiträge zur Alten Geschichte*, Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag, s. 264-297.
- Euben, J. Peter (1994): "Democracy and Political Theory: A Reading of Plato's *Gorgias*" i J. Peter Euben, John R. Wallach and Josiah Ober, *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 198-226.
- Gadamer, Hans-Georg (1985, [1942]): "Platos Staat der Erziehung" i Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke*, Band 5, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), s. 249-262.
- Hansen, Mogen Herman (1996): "The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal" i Josiah Ober & Charles Hedrick, *Demokratia – A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, s. 91-104.
- Hansen, Mogens Herman (2010): *Demokrati som styreform og som ideologi*, København: Museum Tusulanums Forlag.
- Hansen, Mogens Herman (2005): *Det athenske demokrati – og vores*, København: Museum Tusulanums Forlag.
- Jones, A.H.M. (1957): "The Athenian Democracy and its Critics" i A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford, Basil Blackwell, s. 41-72.
- Kagan, Donald (1990): *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, London: Secker & Warburg.
- Kakridis, Johannes Theoph. (1961): *Der Thukydideische Epitaphios – Ein Stilistischer Kommentar*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Larsen, Øjvind (1990): *Ethik und Demokratie – Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen*, Edition Philosophie und Sozialwissenschaften 17, Berlin – Hamburg: Argument Verlag.
- Loraux, Nicole (1981): *L'invention d'Athènes – Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris: Mouton Éditeur.
- Mill, John Stuart (1991, [1860]): *Considerations on Representative Government*, New York: Prometheus Books.
- Monoson, S. Sara (1994): "Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse" i J. Peter Euben, John R. Wallach and Josiah Ober, *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 172-197.
- Ober, Josiah (1994): "How to Criticize Democracy in Late Fifth- and Fourth-Century Athens" i J. Peter Euben, John R. Wallach and Josiah Ober, *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 149-171.
- Ober, Josiah & Charles Hedrick (1996): "Democracies Ancient and Modern" i Josiah Ober & Charles Hedrick, *Demokratia – A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, s. 3-16.
- Ober, Josiah (1998): *Political Dissent in Democratic Athens – Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Platon (1991a): *Gorgias* i *Sämtliche Werke* II, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Platon (1991b): *Politeia* i *Sämtliche Werke* V, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Platon (1991c): *Siebenter Brief* i *Sämtliche Werke* X, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Popper, K.R. (1962a, [1945]): *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, *The Spell of Plato*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Popper, K.R. (1962b, [1945]): *The Open Society and its Enemies*, Vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Raven, J.E. (1965): *Plato's Thought in the Making*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rhodes, P.J. (2010): *A History of the Classical Greek World 478 – 323 BC*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Roberts, Jennifer Tolbert (1994): *Athens on Trial – The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sicking, C.M.J. (1995): “The General Purport of Pericles’ Funeral Oration and Last Speech”, *Hermes – Zeitschrift für klassische Philologie*, Vol. 123, Hefte 4, s. 404-425.
- Thucydide (1967): *La guerre du Péloponnèse*, Livre II, Paris: Société d’édition “Les belles lettres”.
- Vidal-Naquet, Pierre (1990): “Platon, l’histoire et les historiens” i Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d’ailleurs*, Paris: Flammarion, s. 121-137.
- Wallace, Robert W. (1996): “Law and the Concept of Citizens’ Rights in Democratic Athens” i Josiah Ober & Charles Hedrick, *Demokratia – A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, s. 105-119.