

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Filosofiske Meddelelser. I, 5.

PLATON'S
BØGER OM STATEN

ANALYSE OG KARAKTERISTIK

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1924

Pris : Kr. 4,65.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs videnskabelige Meddelelser udkommer fra 1917 indtil videre i følgende Rækker:

Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Prisen for de enkelte Hefter er 50 Øre pr. Ark med et Tillæg af 50 Øre for hver Tavle eller 75 Øre for hver Dobbelttavle.

Hele Bind sælges dog 25 pCt. billigere.

Selskabets Hovedkommissionær er *Andr. Fred. Høst & Søn*, Kgl. Hof-Boghandel, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Filosofiske Meddelelser. I, 5.

PLATON'S
BØGER OM STATEN

ANALYSE OG KARAKTERISTIK

AF

HARALD HØFFDING



KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1924

Indledning.

Der var en Tid, da man i sin Omtale af græsk Kultur begyndte og endte med Begrebet Harmoni. Man fandt denne Kultur fuldt ud karakteriseret i de rene, klare Former, i hvilke Kunst, Religion, Tænkning og Samfundsliv syntes at have vundet fuldendt Skikkelse. Jo mere man har kunnet trænge ind i den græske Kulturs Forhistorie, des mere har det vist sig, at den græske Harmoni er lange Tidens Værk, er vunden gennem Arbejde og Kamp for at betvinge og forme Kræfter i Naturen og i Menneskelivet, Kræfter, der i og for sig vilde sprænge enhver Form. Bag den olympiske Gudeverden har der ligget raa og dunkle Kultusformer, af hvilke der sandsynligvis kun ved orientalsk Paavirkning har kunnet udvikle sig de store Skikkelser, som Kunsten glædede sig ved at forme, og som ved deres Højhed og deres Harmoni kunde blive Forbillede for menneskelig Stræben. Den egentlige hellenske Kultur, der først fremtræder hos Homer, er som en Gnist, der er sprungen frem ved Sammenstød mellem Kræfter, der hver for sig intet ophøjet har haft i deres Væsen. Karakteristisk er, at selv Apollon, »den græske Mytologis mest straalende og ophøjede Skikkelse«, ikke oprindelig hører hjemme paa græsk Jordbund, men at hans Kultus stammer fra Lilleasien. Først i Delfi er han bleven til den herlige Gud, som renser og forsoner, og som i det hele øver den største Ind-

flydelse paa det græske Sind. Han har maattet kæmpe med Modstand, før hans Kultus kunde fæste Rod i græsk Jord, og før han kunde staa som det fælles Udtryk for det helleenske Ideal. Det var den første Kamp med raa og fremmede Elementer, gennem hvilken græsk Kultur udviklede sig. Ogsaa efter at den i Grundtrækkene havde udfoldet sig, truede nye Farer gennem de persiske Verdenserobningsplaner. Den store Betydning af den græske Harmoni beror ikke mindst derpaa, at den er vunden gennem Kamp og Arbejde. Der er en historisk Baggrund for denne Harmoni, som man forhen opfattede som en Naturgave og som et æstetisk Spil af Former. Og det er i Bevidsthed om, hvad den Harmoni har kostet og koster, at Grækerne i deres klassiske Tid havde en Sans for Begrænsning, en Sky for det kaotiske og endeløse, en Mistillid til stærke Udslag af Livstrang og af Sindsbevægelse og til voldsomme Brydninger mellem stridende Kræfter. Paa sit Højdepunkt fremtræder græsk Kultur i udødelige Livsformer og Kunstværker, som har enestaaende Betydning til alle Tider. Men Angsten og Uvillien overfor Livets umiddelbare Kræfter, som dog atter og atter kræver nye Former, førte til en Krystallisation, der hindrede Udvidelse og Uddybelse og blev en af Spirene til den græske Kulturs Undergang.

Det Værk af Platon, som vi her vil beskæftige os med, vil aflægge et Vidnesbyrd om denne Ejendommelighed ved græsk Kultur. Det viser os græsk Aandsliv i dets Storhed og i dets Begrænsning paa én Gang. Det er det mest centrale græske Aandsværk, afspejler alle Sider af græsk Kultur og fører i sine Konsekvenser ud til Grænsen for denne mægtige Kultur.

Græsk Videnskab frembyder Træk, der bærer græsk Kulturs almindelige Præg. Grækerne har fæstnet Begrebet

Videnskab ved at fastslaa de formale Videnskabers, Logikens og Matematikens grundlæggende Betydning, naar det gælder om at skelne det gyldige fra det ugyldige. De reale Videnskaber, ved hvilke omfattende Erfaring og metodiske Forsøg spiller den største Rolle, blev ikke af afgørende Betydning; deres egentlige Grundlæggelse skyldes Renæssancen. Kun i ringe Grad rørte sig hos Grækerne den Trang, der karakteriserer moderne Videnskab, Trangen til at gennemtrænge Erfaringens Indhold saaledes, at det ses, hvorledes ogsaa her Sammenhængen mellem Iagttagelser vidner om rene Former som Grundlag, selv om det ikke paa Forhaand kan vides, hvilke disse Former er. Det store i græsk Videnskab er Tankens Friskhed og Tillidsfuldhed, Bevidstheden om, at hvad der skal staa som Sandhed, maa godtgøre sin Berettigelse for den prøvende Tanke. Men græsk Videnskab forblev saa ogsaa, i den klassiske Periode, i de rene Tankers Verden. I denne Verden fandt den det i Sandhed værende i Modsætning til de skiftende Sansningers Verden. Kun det uforanderlige kunde, det var Forudsætningen, være Genstand for sand Videnskab. »Den, der vil være Naturforsker«, siger Platon (Filebos p. 59), »undersøger, hvorledes Verden er bleven til, hvilke Forandringer den undergaar, og hvorledes den virker. Men da disse Ting ikke nogensinde har forholdt sig eller vil komme til at forholde sig paa samme Maade, kan vi ikke efter det strengeste Sandhedsbegreb fastslaa noget om dem som sikkert. Der kan derfor om saadanne Ting ikke være Tale om Fornuft og sand Videnskab«. I Modsætning hertil gaar moderne Realvidenskab netop ud paa at undersøge Forandringerne i Verden og finde deres Love, og Bevisbyrden paalægges den, der vil hævde Uforanderlighed. Og medens

formale Begreber, som Identitetsbegrebet, for Grækerne — ligefra Eleaterne til Nyplatonikerne — var Genstand for en Art Kultus, fordi de stod som Udtryk for den sande Væren, betegner de for den nyere Tids Tænkning metodiske Principer, der kan lede os, naar vi orienterer os i Iagttagelsernes Verden¹.

Ligesom Grækerne har opstillet Videnskabsbegrebet, har de ogsaa opstillet Humanitetsbegrebet og Personlighedsbegrebet. De har følt Ejendommeligheden og Glæden ved at være Menneske og har paavist Baand, der kan knytte Mennesker sammen og gøre Fællesskab og Harmoni mellem Mennesker mulige. Og de har haft Øje for det enkelte Menneskes Pligt og Ret til at være en ejendommelig lille Helhed indenfor en større, social Helhed. Selverkendelse skal bestemme den Enkeltes Opgave, og Opgaven skal gennemføres under harmonisk Samvirken af de forskellige sjælelige Kræfter. Idéen om en menneskelig og personlig Maade at tage Livet paa er Grækenlands største Gave til Menneskeslægten. Men atter her mødes Storhed og Begrænsning. Thi Humanitetsbegrebet anvendes i den egentlige klassiske Tid ikke ud over Hellenernes Verden, og under den frie hellenske Humanitet bredte sig Slaveriets dunkle Verden. Man frygtede en Udvidelse af Humanitetsbegrebet, som dog senere hidførtes gennem Verdenserobringerne og Verdenshandelens Virkninger, der sprængte de snævre Grænser, indenfor hvilke den vundne Harmoni kunde bestaa. Og at høj Kultur kunde bestaa uden paa Grundlag af Slaveri, kunde Grækerne i den klassiske Tid ikke tænke sig. Ogsaa ved Personlighedsbegrebet gjorde sig en Frygt gældende

¹ Smlgn. Afsnittet »Antik og moderne Tænkning« i *Den menneskelige Tanke* (p. 123—134).

for, at Harmonien ikke skulde kunne hævde sig under store sjælelige Modsætninger og stærke Sindsbevægelser.

Platon er født i Athen, sandsynligvis i Aaret 427 f. Kr. Hans Slægt var adelig baade paa fædrene og mødrene Side; Kodros og Solon regnedes blandt hans Aner. Flere af hans Slægt stod under de politiske Kampe i Athen paa aristokratisk Side, og Platons egne politiske Sympatier er tidlig blevne udviklede i denne Retning. Det har været en Ungdomsplan hos ham at tage Del i det politiske Liv ud fra de hermed givne Forudsætninger. Men baade de 30 Tyranners Færd og den derpaa følgende demokratiske Reaktion voldte ham store Skuffelser, ikke mindst paa Grund af begge Partiers Optræden overfor hans elskede Lærer Sokrates, hvem han i et af sine Breve kaldte det retfærdigste af alle Mennesker. Han vilde de 30 gøre meddelagtig i deres Forbrydelser, og han maatte under den demokratiske Reaktion tømme Giftbægeret. Sokrates' Personlighed og vidunderlige Evne til at vække Selverkendelse og alvorlig Eftertanke gjorde et uforglemmeligt Indtryk paa den unge Platon. Han skal, efter at være kommen til at staa Sokrates nær, have tilintetgjort sine digteriske Forsøg. Vel fik han Fyldestgørelse for sin digteriske Trang gennem den kunstneriske Udformning af sine Dialoger; men hans Hovedopgave blev den at udvikle det sokratiske Personlighedsprincip og anvende det til en Reform af sit Fædrelands politiske Liv. Græsk Statsliv og sokratiske Visdom skulde indgaa en Forening.

Men den sokratiske Livsvisdom blev i Løbet af Platon's Udvikling udfoldet til Princip for videnskabelig Erkendelse. Han genoptog den Forbindelse med tidligere græsk Tænk-

ning, der hos Sokrates var traadt tilbage. Tidlig skal han have gjort Bekendtskab med Herakleitos' Lære, og Læren om alle Tings stadige Skiften har gjort et stærkt Indtryk paa ham. Rejser i Nordafrika og i Syditalien bragte ham i Berøring med Matematikere og Filosofer. Hos Theodoros i Kyrene indviedes han i matematisk Viden. Matematikken var paa den Tid den eneste rationelt udviklede Fagvidenskab, og Bekendtskabet med den har lært ham, at objektiv Viden var mulig, og at Tankelivet havde andre Opgaver end dem, Sokrates stillede ved sin Fordring om Selverkendelse og Tankeklarhed, selv om disse Opgaver kunde siges at have deres sidste Grund i denne Fordring. Platon bragte denne nye Videnskab i Forbindelse med den logiske Interesse, Sokrates havde vakt hos ham, og som havde givet ham Afsmag for Retorik. Ikke blot fik Matematik en fremherskende Plads i den videnskabelige Encyklopædi, som Platon senere udformede (i 6. og 7. Bog af »Staten«), men det blev ham endogsaa muligt at øve en vis Indflydelse paa Matematikens videre Udvikling gennem sine Fordringer om nøjagtig Metode, særlig ved sin Fremstilling af Forholdet mellem Analyse og Syntese i al Videnskab. Det var, som ZEUTHEN paaviser¹, under stadig Anvendelse af den analytiske Metode, at den Omformning af Matematikken fandt Sted, som førte til Euklids berømte systematiske Fremstilling af denne Videnskab. Og det blev af stor Betydning, at Platon saa stærkt fremhævede den matematiske Erkendelses Betydning som nødvendigt Led i aandelig Kultur. — I Syditalien førtes han til at sætte sig ind i Eleaternes Lære om streng Viden som begrundet paa Identitet, i skarp Modsætning til den Mangfoldighed og Skiften,

¹ ZEUTHEN: *Hvorledes Mathematikken i Tiden fra Platon til Euklid blev rationel Videnskab* (Vid. Selsk. Skr. 1917) (Især Kap. 3 og 4).

Sansningen viser os. Her har han tillige gjort Bekendtskab med Pytagoreernes Talspekulationer og deres Lære om Sjælevandring, der senere danner en mystisk Baggrund for hans Tænken.

Det var en halv Snes Aar efter Sokrates' Død, at Platon rejste ud for at lære Verden at kende og se, om der ikke gaves andre Muligheder for teoretisk og praktisk Arbejde end dem, han havde forefundet i sit Hjemland. Rejsen endte i Syrakus, hvor han ved Dionysios' Hof lærte den ædle Dion at kende, med hvem han sluttede et varmt Ven-skab, der varede indtil Dions Død. Dions intellektuelle Interesser og ideale Tankegang vakte Forhaabninger hos Platon om, at her var en Mand, der kunde blive den Re-formator af Statslivet, han længtes efter. Men Dionysios blev ked af Filosofen og lod ham bringe ombord paa et Skib, der landsatte ham paa Aigina, og da denne Ø laa i Krig med Athen, blev han behandlet som Krigsfange, indtil en filosofisk Kollega udløste ham. Senere hen, efter Dionysios I's Død, gjorde Platon endnu to forgæves Rejser til Syrakus for at virke for sine politiske Tanker. Og tilsidst gjorde Dion's Mord Ende paa alle Illusioner om i det vestlige Centrum for græsk Kultur at virkeliggøre Planer, der stod som haabløse for hans Fædrene-stads Vedkommende.

I sin smukke Platonbiografi opfatter WILAMOWITZ-MOELLENDORFF Platon's Livsgang som væsentlig bestemt ved de Skuffelser, han i sin Ungdom led, da hans digteriske og hans politiske Forhaabninger strandede. Der er et Præg af Resignation over Platon's senere Liv. Men denne Platon's nyeste Biograf har sikkert ogsaa Ret i, at han aldrig opgav den Hovedtanke, der laa bag hans Ungdoms Interesser, som paa én Gang var knyttede til græsk Statsliv og til sokratiske Visdom. Det blev, efterat han paa sin

store Rejse havde gjort Bekendtskab med Tidens Videnskab, hans Opgave at forbinde den med det sokratiske Personlighedsprincip og at bringe Videnskab og Statsmandsvirksomhed i saa nøje Sammenhæng som muligt. Den Interesse, der knytter sig til Bøgerne om Staten, beror netop paa, at de hævder Betydningen og Nødvendigheden af denne Sammenhæng. Det er intet Tilfælde, at Platon netop i sin Statslære har givet den klareste Fremstilling af sin Videnskabslære.

Rig paa Erfaring og Lærdom kom Platon hjem fra sin Rejse (388). Og naar han nu stiftede en filosofisk Skole ved Akademos' Helligdom, var det ikke blot den rene Videnskab, der i den skulde arbejdes for. Det skulde være en Skole for vordende Statsmænd, saaledes at Indøvelsen i streng Videnskab stod som Forudsætning for at blive en god Statsmand. Om Skolens Indretning og Virksomhed i den første Tid vides intet. Senere hen blev i hvert Tilfælde dens Bestaaen sikret ved frivillige Bidrag, og Skolen er bleven ledet af en af »Akademiet«s Medlemmer valgt Forstander. Den har ikke blot været en Skole i snæver Betydning, men ogsaa hvad der nu kaldes et videnskabeligt Akademi, hvor der fandt selvstændig Forsken og aaben Diskussion Sted, ikke blot Undervisning. Fra de platoniske Dialoger kan der drages Slutninger til de Problemer og Diskussioner, der beskæftigede Platon og hans Skole.

Allerede før sin første, store Rejse, maaske allerede før Sokrates' Død har Platon skrevet Dialoger. I sine første Dialoger har han væsentlig søgt at give en levende Forestilling om Sokrates' Fremgangsmaade under hans Stræben efter at vække de Unge til Selverkendelse og alvorlig Livsførelse. Herhen hører Dialogerne »Lysis«, »Charmides« og »Protagoras«. I »Apologien« har han sat sig den Opgave

at rense sin Lærers Minde for Anklagerne og hævde ham som den store Lærer i menneskelig Livskunst, en Gave fra Guderne til det atenajiske Folk, en Profet, der end ikke med Døden for Øje fornægtede sit Livskald og dets Betydning. I »Gorgias« retter han et voldsomt Angreb paa Rectoriken, der i store Kredse betragtedes som fyldestgørende Forberedelse til Statsmandsvirksomhed; i dens Sted kræver han streng videnskabelig Forberedelse. Disse Dialoger synes at være forfattede før den store Rejse. Deres Tankegang genoptoges efter Rejsen i »Menon«, som af WILAMOWITZ-MOELLENDORFF maaske med Rette opfattes som Program for den Skole, Platon nu stiftede. Der drøftes her nærmere, hvorvidt Statsmandsdygtighed forudsætter videnskabelig Indsigt. Det indrømmes, at det i mange Tilfælde kan være nok at have en rigtig Mening om Tingene, men der skelnes dog bestemt mellem en uvilkaarlig dannet Antagelse og en begrundet Antagelse. Og Muligheden af Begrundelse godtgøres ved den Maade, paa hvilken matematisk Indsigt kan fremlokkes selv hos den, der hidtil var uvidende om Matematik. Der kundgør sig her et oprindeligt Anlæg i Sjælen, som Platon forklarer ved Erindringer fra en tidligere Tilværelse. Her gør den orfisk-pytagoreiske Indflydelse sig gældende hos Platon, og Troen paa en Sjælevandring dannede fra denne Tid af den mystiske Baggrund for Platon's Erkendelseslære.

Sit Højdepunkt naar Platon's Tanke saavel som hans Fremstillingskunst i »Symposion«, »Faidon« og »Staten«. I de to førstnævnte Dialoger fejres Sokrates, hans Mester, som det store Forbillede i Liv og Død, og tillige fremstilles her for første Gang »Idéerne«, paa én Gang Almenbegreber, Forudsætninger og Forbilleder, som det egentlig Værende i Modsætning til de enkelte, skiftende og ufuldkomne Fæ-

nomener, Erfaringen frembyder¹. I »Staten« genfindes de tre Ejendommeligheder, som allerede fremtraadte i »Menon«: Matematiken som toneangivende Fagvidenskab, den begrundede Videns Fortrin for blot Mening og den kosmiske Baggrund for Erkendelse og Liv i Sjælenes Forhistorie. Dermed er det intellektuelle Grundlag givet for den Statsform og den Statsmandsvirken, der skal kunne gøre det muligt, at Retfærdigheden kan komme til at raade i Samfundets og i den enkeltes Liv. Hvorledes Platon tænkte sig dette gennemført, vil det være nærværende Afhandlings Opgave at redegøre for.

Det var intet Tilfælde, at Platon til sine for større Kredse bestemte Fremstillinger valgte den dialogiske Form. Mindet om Sokrates' Søgen efter klar Tænken i Fællesskab med sine unge Venner har her samvirket med Platons egen kunstneriske Trang og Evne, og han har vel ogsaa haft Forbillede for den Fremstillingsform, han valgte. Og sandsynligvis har Platons Undervisning i Akademiet ofte haft Samtalens Form. Han har følt samme Glæde ved træffende Indvendinger, som han lader Sokrates føle i »Faidon« overfor Simmias og Kebes og i »Staten« overfor Glaukon og Adeimantos. Selv efterat han i de tre nysnævnte store Dialoger havde udformet sit System, den saakaldte Idelære, har han i Dialogen »Parmenides« optaget Indvendinger, der sandsynligvis er fremkomne indenfor Akademiet, til grundig Drøftelse og er derved endog bleven ført til en betydningsfuld Ændring af sin Erkendelsesteori. Dette er i hvert Tilfælde en Formodning, der støttes ved en Sammenligning mellem de Dialoger, der gaar forud for

¹ Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 140 f. — HANS LARSSON: *Platon och vår tid*, p. 163 f. — Se ogsaa min Afhandling om Dialogen Parmenides (Vid. Selsk. filos. Meddelelser 1920), p. 7—10.

»Parmenides«, og dem, der følger efter¹. Hvis denne Opfattelse er rigtig, har vi her et Vidnesbyrd baade om den Kritik, der har rørt sig indenfor hans Skole, og om Platon's Evne til Selvfornyelse gennem Selvkritik.

Som bemærket hænger Dialogformen ikke blot sammen med Platon's Forskertrang, men ogsaa med hans kunstneriske Trang og Evne. I indledende Sceners Anskuelighed og Pragt, i Samtalernes Anlæg og Forløb², i Problemernes successive Forberedelse og Udfoldelse, i Karakteristiken af de talende Personer og i Stemningens Stigen og Falden under Tankernes Brydning viser han sig som den store Kunstner. Det ligger dog udenfor min Opgave, ogsaa udenfor min Evne, at gaa nærmere ind paa denne Side af Sagen i min Analyse af »Staten«. Jeg vil holde mig til en Udredning af Værkets filosofiske Tanker og deres Betydning.

Efterhaanden som Tankegangen i »Staten« skrider frem, træder, ligesom i flere andre Værker af Platon, den dialogiske Form tilbage, og den, med hvem Platon lader Sokrates tale, har kun den Opgave at sige Ja eller Nej, og det saaledes, at Svaret er givet med Tonen i Spørgsmaalet. Den sokratiske Jordemoderkunst øves ikke mere. Jo mere Platon's System udformede sig, des større Trang følte han til sammenhængende Fremstilling. Den dogmatiske Platon faar Overhaand over den kritisk-søgende. Samtidig spillede den mytologisk-mystiske Retning en stor Rolle, og herved gjorde sig ikke blot orfisk-pytagoreiske Strømninger gæl-

¹ Smlgn. min Parmenidesafhandling, p. 53 ff.

² Platon lader i »Staten«s tredje Bog (p. 394 D) Sokrates sige, at han ikke forud véd, hvilke specielle Spørgsmaal han vil komme til at behandle, men at han »vil følge den Vej, ad hvilken den i Undersøgelsen raadende Vind fører«. — Der ligger dog sikkert en bestemt Plan bag det uvilkaarlige Spil af Forestillingsassociationer, der gør Samtalen kunstnerisk. Men at følge de ved dette Spil betingede Overgange er ikke nødvendigt for den filosofiske Analyse.

dende, men Platon's kunstneriske Trang fandt Næring i de mytologiske Forestillinger, som han iøvrigt stadig omformede efter sine Tankers Behov. I Platon's mægtige Personlighed har Kritik, Dogmatik og Mystik været forenede paa saa inderlig en Maade, at det ofte kan være vanskeligt at se, hvor den ene Tendens ophører, og hvor den anden begynder. Det er en Forening, der snart giver hans Tanke Skarphed og Kraft, snart tilslører den. Intet Under, at denne Flersidighed ikke kunde bevares i Platon's Skole. I Tidens Løb traadte, efterat den mystiske Tendens havde raadet hos hans første Efterfølgere, den kritiske Tendens stærkt og udpræget frem og naaede sit Højdepunkt hos Karneades. Senere traadte den dogmatisk-mystiske Retning paa ejendommelig Maade frem igen hos Plotinos. Disse to Tænkere, Karneades og Plotinos, er de ypperste Repræsentanter for Platonismen, næst efter Mesteren selv. Den kunstneriske Side hos Platon fandt ingen Efterfølgere. —

Hvad Dialogernes Rækkefølge angaar, kan den tilnærmelsesvis bestemmes dels gennem Sammenligning af Problemer og Teorier i de forskellige Dialoger, dels ved Hentydninger til samtidige historiske Begivenheder, dels gennem Forskelligheder i Sprog og Stil. I sit Skrift om Platon's filosofiske Udviklingsgang har Dr. HANS RÆDER paa lærerig Maade benyttet disse forskellige Metoder, og paa de fleste Punkter følger jeg den Ordning, han har foreslaaet. —

Utrættelig arbejdsom endnu i sin Alderdom efterlod Platon sig ved sin Død 347 et stort ufuldendt Arbejde (»Lovene«).

Bøgerne om Staten, som vi her skal beskæftige os med, indtager, som allerede bemærket, sammen med »Symposion«

og »Faidon« en central Plads i Platon's Produktion. Baade i filosofisk og i kunstnerisk Henseende staar Platon i disse tre Værker paa sit Højdepunkt. I deres Hovedtræk stemmer de tre Værker væsentlig overens. Navnlig fremtræder den saakaldte Idelære, altsaa Læren om visse Grundtanker som Udtryk for, hvad der har sand Realitet, omtrent ens i alle tre Dialoger. Derimod fremtræder der i Læren om det menneskelige Sjæleliv en vis Modsætning mellem dem, idet de lægger forskellige psykologiske Typer til Grund. I »Symposion« raader en vis psykologisk Monisme, idet der beskrives en Udviklingsgang, der begynder med en dunkel Trang eller Drift, ud fra hvilken der gennem en Række af Metamorfoser, som angaar baade Driftens Indhold og dens Omfang, successivt dannes en Overgang til et Stade, paa hvilket Idéen om det højeste Værdifulde, det i Sandhed gode og skønne — ved et pludseligt, men gennem en Række Stadier i lovmæssig Rækkefølge forberedt Gennembrud¹ — aabenbarer sig for Mennesket. I »Faidon« stilles derimod Tankelivet i oprindelig og skarp Modsætning til det sanselige Liv, og der lægges stor Vægt paa, at Tanken kun kan røre sig frit og efter sit eget Væsens Lov, naar den frigøres fra Forbindelsen med Sanselighed og Legemlighed. Her raader da en Dualisme, skønt det ikke nægtes, at Tankens Arbejde paa at stige op til Idéernes Verden begynder allerede indenfor den sanselige Verden. I »Staten« endelig antages der en Forskel mellem tre sjælelige Elementer, der betegnes som Tanke, Mod og Begær, og Opgaven bliver den at sammenarbejde disse Elementer til et harmonisk Hele, indenfor hvilket ethvert af dem kommer til sin Ret uden at øve Overgreb paa de andre. — De tre Typer gaar

¹ Smlgn. min Parmenidesafhandling, Kap. 3: *Begrebet det Pludselige hos Platon.*

gennem mange Mellemløber over i hverandre, og særlig er det i »Staten« interessant at se Spor af dem alle, skønt Harmonitypen fremhersker. Derved viser paa dette Punkt »Staten« sin centrale Stilling indenfor Platon's Filosofi.

Platon's »Stat« menes at være forfattet omtrent 375, da Platon altsaa var lidt over 50 Aar gammel. I Bogen selv sættes (p. 540 A) denne Alder som den, i hvilken der er naaet aandelig Modenhed, og dermed Evne til at gaa over fra den rene Teori til den praktiske Anvendelse, og man har maaske med Rette ment, at Platon selv har villet give et Eksempel herpaa, da han gjorde sit store Forsøg paa at sammenarbejde sine teoretiske og praktiske Ideer til et Hele. —

Fra gammel Tid er »Staten« inddelt i ti Bøger. Men denne Inddeling stemmer ikke med den, man kommer til ved nøjere Gennemgang af Indholdet. Og naar her skal gøres et Forsøg paa at fremdrage Værkets filosofiske Indhold, maa vi særlig se bort fra den Ordning, som kunstneriske eller pædagogiske Grunde har ført Platon til at følge. Rent indholdsmæssig kan, tror jeg, Værket deles i fem Afsnit, som der nu skal gives en foreløbig Oversigt over.

Første Afsnit. — Gennem Samtale mellem Sokrates, to jævne Borgere (Kefalos og hans Søn Polemarchos) og en Sofist (Thrasymachos) bliver det Spørgsmaal opkastet, hvad Retfærdighed egentlig er, og hvorfor den maa betragtes som en værdifuld Egenskab. Der naas til det Resultat, at Retfærdighed ikke blot er en Betingelse for, at et Samfund kan bestaa, men ogsaa betinger det enkelte Menneskes aandelige Sundhed og Kraft. Hverken Sokrates eller Thrasymachos er dog tilfredse med dette Resultat, og nu optræder Platon's to Brødre Glaukon og Adeimantos og hævder, at

den fundne Afgørelse ikke tilstrækkelig rammer Retfærdighedens indre Væsen, ej heller klart viser, at den er et Gode, der maa tilstræbes for sin egen Skyld, ganske bortset fra al ydre Løn eller Straf fra Guder og Mennesker.

Andet Afsnit. — Den saaledes skærpede Problemstilling fører nu Sokrates (den platoniske Sokrates) til nærmere at udvikle, hvad der allerede under den første Holmgang var antydnet om en Analogi mellem de forskellige Stænder i Samfundet og de forskellige Elementer i de enkelte Menneskesjæle. Idet han viser Arbejdsdelingens Nødvendighed for Samfundslivet, finder han social Retfærdighed at bestaa i, at hver enkelt Stand øver sin ejendommelige Gerning, saa at den ene Stand sørger for Ernæring, den anden for Sikkerhed, den tredje for klog Ledelse af hele Samfundet. Da nu Ledernes rette Opdragelse er af særlig stor Betydning, drøftes den udførlig, og derved hidføres en Kritik af de herskende religiøse Forestillinger og Opstilling af Normer for Teologien. Og da Digterne stod som de vigtigste Forkyndere af mytologiske og teologiske Lærdomme, finder Platon Anledning til at drage strenge Grænser for Poesiens Indflydelse i Samfundet. Det gælder om, at Lederne (Regenterne og Krigerne) kan øve deres Gerning paa bedste Maade, og social Retfærdighed bestaar i, at der ikke blot er Enighed og Overensstemmelse mellem Regenter og Krigere, men ogsaa mellem dem og de Næringsdrivende. Paa tilsvarende Maade bestaar den individuelle Retfærdighed i, at hver af Sjælens Drifter — Driften til Erkendelse, til Selvhævdelse og til sanselig Tilfredsstillelse — kan virke efter sit Væsen og derved tillige paa rette Maade gribe ind i Personlighedens hele Liv. — Hertil kommer endnu en speciellere Udvikling af de Grunde, der gør, at Privatejendom og Familieliv ikke kan tilstedes Regenter og Krigere.

Tredie Afsnit. — Gennem en Uddybelse af den Grundfor-
dring, der stilles til de ledende Stænder, at de skal
hævde Statens Love og Opgaver og derfor maa fastholde
Idealets Identitet under alle Forhold, hvormeget disse endog
skifter, kommer Platon saa til Fordringen om en strengt
videnskabelig Uddannelse af de højere Stænder, særlig af
de vordende Regenter, og derved føres han til en Frem-
stilling af sin Videnskabslære, der kulminerer i Idelæren.
I de tidligere Dele af sin Undersøgelse havde han holdt
sig til en empirisk-psykologisk Begrundelse af den prak-
tiske Indsigt, der kræves af Lederne, men nu kræver han
i Videnskabens Navn, at de skal være i Besiddelse af mate-
matisk og filosofisk Viden.

Fjerde Afsnit. — Den ideale Stat er nu skildret. Forud-
sættes den som given Tilstand, bliver Spørgsmaalet, hvor-
ledes en Opløsning af social, og i Sammenhæng dermed
ogsaa af individuel Harmoni kan indtræde, og hvilke Sta-
dier en saadan Opløsningsproces kan gennemløbe. Opløs-
ningen bringer den største Ulykke for Samfund og for Indi-
vider. Vel kan den enkelte bevare det harmoniske Forhold
mellem sine Drifter, altsaa sin individuelle Retfærdighed,
og dermed ogsaa sin Lykke. Men praktisk deltage i Stats-
livet vil den retfærdige kun i den ideale Stat. — Her svigter
altsaa Analogien mellem Individ og Samfund paa et af-
gørende Punkt.

*Femte Afsnit*¹. — Efterat det saaledes er godtgjort, at
Retfærdighed kan besiddes og øves for sin egen Skyld,
mener Platon, at der ingen Grund er til at nægte, at ydre
Lykke ofte supplerer den indre. Og naar man i Tilslut-

¹ Tankegangen afbrydes ved en ny Drøftelse af Kunstens Værdi, fra
et noget andet Synspunkt end det i andet Afsnit anvendte. Derefter
kommer saa den mytologiske Afslutning af Hoveddrøftelsen.

ning til ærværdige Overleveringer antager Sjælens Udødelighed i den Form, Læren om Sjælevandringen giver den, saa kan Retfærdigheden faa Betydning ud over det korte Spand af Tid, det jordiske Liv varer. Den Tanke, den gamle Kefalos paa sin naive Maade udtalte i Begyndelsen af Dialogen, at det ogsaa ud over dette Liv kunde have sine Følger at besidde Retfærdighed, faar nu sin mytologiske Gennemførelse efter at være gennemgaaet en idealiserende Lutring.

Det har ganske naturlig vakt Undren, at Platon, som allerede denne korte Oversigt viser, har givet to forskellige og tilsyneladende uforenelige Fremstillinger af de intellektuelle Krav, der skal stilles til Statens Ledere. Først kræver han blot en praktisk Indsigt, der omfatter, hvad der tjener til at bevare Samfundets Forfatning og Bestaaen. Senere hen forlader han dette praktiske Standpunkt og kræver videnskabelig Erkendelse hos Lederne. Den første Fremstilling gaar ikke ud over Sokrates' praktiske Stade; den anden forudsætter den Opfattelse af Erkendelsen, som Platon efterhaanden var kommen til under Udformningen af sin Filosofi. Man har paa Grund af denne Modsætning mellem de to Fremstillinger opstillet den Formodning, at de er forfattede til forskellige Tider og først senere stillede sammen i samme Værk. Denne Hypotese blev i sin Tid fremsat af AUGUST KROHN (Platon's Staat. 1876. — Die platonische Frage 1878)¹ og er bleven genoptagen af senere Forskere, navnlig af ERWIN ROHDE (Psyche, 2. Udg. II, p. 265 ff.).

Platon selv lægger ikke Skjul paa, at der er Forskel

¹ I en Anmeldelse af *Die platonische Frage* i Nordisk Tidsskrift for Filologi 1879 har jeg udtalt mig imod KROHN's Hypotese.

mellem de to Fremstillinger. Men saa længe som muligt har han villet holde den strenge, ideale Fordring til Statens Ledere tilbage, da han mente, den vilde blive betragtet som et forargeligt Paradoks. Den fremtræder derfor paa den ovenfor (ved tredie Afsnit) antydede Maade som en Uddybelse af Fordringen om, at Samfundets Type skal bevares under alle Forhold, hvoraf følger, at der maa være Evne til at konstatere Identiteter og Forskelligheder saa nøjagtig som muligt. Denne Uddybelse fører fra Praxis til Teori, fra empirisk-psykologisk Forklaring til rationel Begrundelse. Der ligger her et Problem, som den Dag idag kommer frem, naar Forholdet mellem »sund Menneskeforstand« og Videnskab eller mellem Psykologi og Erkendelsesteori drøftes. Hvad Platon angaar, har han neppe betragtet sin Filosofi som uforenelig med den sokratiske Livsvisdom, men netop som opstaaet gennem konsekvent Gennemtænken af dennes Forudsætninger. Og han har indenfor sin egen Filosofi paa flere Punkter begyndt en Undersøgelse empirisk-psykologisk og endt den erkendelsesteoretisk i Idélæren. Saaledes begynder han i »Faidon« med Ligheder, der fremtræder for sædvanlig Erfaring, og naar gennem stadig Skærpelse af Begrebet Lighed til den rene Identitet (Lighedens Idé). Paa lignende Maade begynder han i »Staten« med praktisk Indsigt og kommer gennem Skærpelse af Fordringerne om Fastholdelse (stadig Identifieren) af Samfundstypen til videnskabelig Erkendelse. — Det er nu ikke blot i dette Hovedpunkt, at Værkets Enhed fremtræder. Paa mange enkelte Punkter forberedes ligefra første Bog af (som man ofte har stillet i altfor stor Mod-sætning til Værkets andre Dele) de Problemer, der siden fremdrages og drøftes. Den specielle Undersøgelse, som vi nu gaar over til, vil give Eksempler derpaa.

FØRSTE AFSNIT.

Første Bog og Begyndelsen af anden Bog.

(p. 327—367).

1. Forspil.

a. Platon begynder midt i det daglige Liv og mellem Mennesker af jævn, praktisk Tankegang. — I den vidunderlige Indledning til det store Værk fortælles, hvorledes Sokrates er gaaet ned til Piræus for at overvære en nylig indstiftet Fest for Artemis. Da han har bedt til Gudinden og set paa Optogene, vil han gaa tilbage til Athen, men bliver standset af sin Ven Polemarchos, der fører ham og hans Ledsager til sit Hus, hvor Sokrates kommer i Samtale med Polemarchos' gamle Fader Kefalos, der udvikler sin Livsfilosofi for ham. Der gives her et Forspil for de tankemæssige Drøftelser i selve Værket. Kefalos mener, at det beror paa Menneskenes Karakter, hvorledes de finder sig i Alderdommen og i de Ulemper, den bringer. Han indrømmer, at man kommer lettere over disse Ulemper, naar man har Formue. Men Velstand hjælper ikke, naar Karakteren ikke danner et Grundlag. Dog er det største Gode, hans Velstand bringer ham, at han kan gaa til Underverdenen uden Frygt, fordi han end ikke ufrivillig (331 B) har bedraget eller løjet, men har givet enhver sit, og ogsaa Guderne har faaet de Ofre, som tilkommer dem.

De to Emner, her berøres, Forholdet mellem Menne-

skets Karakter og de ydre Kaar, og Forholdet til Folke-religionen, bliver længere hen i Værket dragne frem til udførlig Behandling. Hele Værkets Grundtanke er paa en Maade antydet ved Kefalos' Udtalelser. Med fin Kunst har Platon vist, hvorledes filosofisk Tænkning kan have sit Udspring i Tanker, som det daglige Livs Forhold fremkalder, selv om Problemerne skærpes og Fordringen til Svarene bliver strengere, naar den tankemæssige Behandling begynder.

Sokrates, der her, som i de fleste andre Dialoger, er Platon's Talerør, lader dog foreløbig de to Problemer ligge, og slaar ned paa den Definition af Retfærdighed, Kefalos havde forudsat, nemlig at den skulde bestaa i at tale Sandhed og give enhver sit. Dette bliver den følgende Samtales Hovedemne, og Stillingen til de to Problemer, Forholdet mellem Karakter og ydre Kaar og Forholdet til Folke-religionen, betinges saa ved Behandlingen af Hovedproblemet.

b. Den gamle Mand trækker sig tilbage, og hans Søn Polemarchos indtager hans Plads. Han forklarer nærmere, hvad der skal forstaas ved at give enhver sit: det er at gøre sine Venner Gavn og sine Fjender Skade. Det er en fra det daglige Liv hentet Definition. I Anledning af den indskærper Sokrates først, at der maa skelnes mellem sande og falske Venner, og ligesaa mellem virkelige og formentlige Fjender. Men Hovedsagen for ham er, at da Retfærdighed er en Art af Godhed, kan den aldrig bestaa i, at der tilføjes ondt uden for at opnaa noget godt. —

Naar Begrebet Retfærdighed her indordnes under Begrebet Godhed, hvilket igen bestemmes som Evne og Lyst til at gavne, er det et ret ubestemt Begreb, der appelleres til. Men det spiller senere hen i Værket en vigtig Rolle.

Det gode er gavnligt, og hvis Gud er god, kan han ikke være Aarsag til noget ondt (379 B). Alle Mennesker stræber efter, hvad godt er, selv om de ikke véd, hvad det er (438 A; 505 E). Og naar Godhed betegner en Karakteregenskab, skal det betyde, at den ytrer sig i fire Former: som Visdom, Mod, Selvbeherskelse og Retfærdighed (427 E). Endelig stiger Platon op til det Godes Idé som det, der ligger til Grund for alt i Tilværelsen (505 A). Naar vi kommer til dette sidste Sted, skal det forsøges nærmere at udrede, hvad Platon mener med dette Begreb. — Den bedste Oversættelse af »det gode« (τὸ ἀγαθόν) vil være »Værdi«. Platon har taget Værdibegrebet op fra daglig Erfaring, men søger Skridt for Skridt at bestemme det nærmere, indtil han i dristig Tankeflugt forfølger det ud over Tankens Grænser.

2. Første Skærpelse af Problemet.

a. I Slutningen af sin Samtale med Polemarchos antyder Sokrates, at den populære Definition af Retfærdighed som Evne til at gavne sine Venner og skade sine Fjender maaske skyldes en eller anden Tyran, hvis Rigdom og Magt indgiver ham stor Selvtillid. Dette giver Thrasymachos Anledning til at fare op og kræve ren og klar Besked. At sige, at Retfærdighed er noget godt, og at den gavner, er for vagt; man skal sige, hvem den gavner. Retfærdighed er stedse kun Udtryk for de mægtiges Villie. Statens Love indeholder kun, hvad de, der har Magten, de være saa mange eller faa, eller en enkelt, kundgør som deres Villie, fordi det gavner dem, og det er retfærdigt, at de, der er for svage til at raade, lyder de givne Love. Tydeligst træder dog Forholdet frem, hvor det er en enkelt Mand, der raader. Da Sokrates indvender, at Magthaverne ikke altid

selv véd, hvad der gavner dem, svarer Thrasymachos, at man naturligvis maa forudsætte, at en Magthaver bruger sin Magt med Klogskab, ligesom man ved Begrebet Læge forstaar den, der øver Lægekunsten med Dygtighed. Sokrates griber straks denne Tanke, som jo anerkender Almenbegrebets Gyldighed overfor de enkelte Tilfælde, der udtrykker det mere eller mindre ufuldkomment. Enhver Kunst gaar ud paa at frembringe noget godt, bortset fra, hvilken Fordel Udøveren har deraf. Lægens Opgave er at bevirke Sundhed; skaffer han sig derved tillige personlig Vinding, saa er det ikke længere Lægekunsten, men Erhvervskunstens Begreb, han hører ind under. Og i Lighed hermed gaar Kunsten at regere ud paa at bevirke Goder for dem, der regeres; skaffer den regerende sig tillige selv Fordel, saa hører ogsaa det ind under Erhvervskunsten. Erfaring viser nu, at Regeringskunsten øves bedst af dem, der kun overtager den for ikke at regeres af slette Mennesker. Naar den øves efter sit strenge Begreb (*ἀκριβεί λόγῳ* 341 B), vil den ikke være tillokkende fra et Erhvervssynspunkt. —

I Fordringen om, at ethvert Omraade skal beherskes af et bestemt, strengt fastholdt Begreb og derved holdes ude fra Sammenblanding med andre Omraader, viser det sig, hvorledes den sokratiske Tænkning forbereder den platoniske Idélære. Meget kan tyde paa, at »Staten«s første Bog er skreven før de andre Partier. Men med fuld Ret har Platon sammenarbejdet den med de følgende Dele, i hvilke den udprægede Idélære lægges til Grund. Platon's Tænkning har, ligesom Sokrates', udviklet sig af praktisk Erfaring, skønt den søgte at naa op til Højder, Sokrates ikke fik Øje paa.

b. Paa Thrasymachos har den Vending, Samtalen fik

paa Grund af en Sammenligning, han selv havde draget, en ophidsende Virkning. Han var begyndt med at ville forsvare Polemarchos' Definition af Retfærdighed som Evne til at gavne sine Venner og skade sine Fjender. Men nu erklærer han ligefrem, at Retfærdighed er Dumhed og Afmagt; den er de svages Dyd, hvorimod Uretfærdighed som Udtryk for Hensynsløshed er den kraftige og frie, til Hersker egnede Mands Egenskab.

Sokrates gør først udførlig opmærksom paa, at efter Thrasymachos' nye Definition hører Herskerkunsten nu helt ind under Erhvervskunsten. Efter saaledes at have sikret Begrebsklarheden slaar han ind paa en ny Tankegang. Han viser, at Mennesker, der er retfærdige, kan leve i Fred og Harmoni med hverandre og optræde i Fællesskab udadtil. De vil naturligvis tvinge de uretfærdige ind under dette Fællesskab; men mellem dem selv indbyrdes vil der ingen afgørende Strid være. De uretfærdige derimod vil se at overliste og overvinde alle andre, hvad enten disse er uretfærdige eller retfærdige. Et Samfund af absolut uretfærdige Mennesker vilde ikke kunne bestaa; selv i en Røverbande maa der være Retfærdighed indenfor selve Banden, ellers vil Splid og Afmagt være Følgen. Fuldstændig Uretfærdighed vil være fuldstændig Afmagt. Paa lignende Maade forholder det sig med Retfærdighed betragtet som individuel Egenskab. Enhver har sin Gerning at gøre, og den vil øves des bedre, jo mere Sjælens forskellige Drifter virker sammen i Harmoni med det Maal, der stræbes efter, hvorimod de, der ganske mangler Harmoni og Sluttethed i Sjælen, vil være ude af Stand til at udrette noget. Kun den retfærdige kan være lykkelig, da der er Harmoni i ham selv og i hans Forhold til andre.

Thrasymachos, som kun med Uvillie var gaaet med til

denne sidste Del af Samtalen, ønsker nu ironisk Sokrates til Lykke med det Resultat, der var naaet. Men heller ikke Sokrates er tilfreds, da han synes, at der er dvælet for meget ved Retfærdighedens afledede Egenskaber, uden at der er dannet et tilstrækkelig tydeligt Begreb om, hvad den er. —

Trods de to Hovedtaleres Utilfredshed staar alligevel den første Bog af »Staten« tydelig som en Ouverture. Der dukker Tankemotiver frem, der senere udvikles nærmere. Den udførlige Udredning af Retfærdighedsbegrebet, som Platon i de følgende Bøger lader Sokrates foretage, er i Virkeligheden kun en videre Udførelse af, hvad der er antydet i første Bog. Analogien mellem social og individuel Retfærdighed og Bestemmelsen af begge som en paa indre Harmoni grundet Enhed og Fasthed i Karakter og Optræden har vi allerede mødt her. Analogien beror paa, at ethvert Samfund ligesaa vel som enhver Personlighed er en Helhed, hvis sunde og kraftige Bestaaen betinges ved Sammenspillet af de Elementer, hvoraf den er sammensat¹.

Ved Thrasymachos' Optræden og den Maade, paa hvilken han sætter Sagen paa Spidsen, har Problemet faaet sin første Skærpelse, der hjælper til at fjerne de Uklarheder, som saa let hæfter ved det praktiske Livs Forestillinger. Paa lignende Maade, som Thrasymachos optræder i Begyndelsen af »Staten« (i de følgende Bøger spiller han ingen Rolle, skønt han er tilstede og endnu viser Interesse for Diskussionens Fortsættelse), optræder Kallikles i »Gorgias«². Forskellen mellem de to radikale Tænkere er, at for

¹ Om Forholdet mellem Begreberne Helhed og Værdi se *Den menneskelige Tanke*, p. 238—241; 346 ff., og *Totalitet som Kategori*, Kap. 5.

² Platon's Skildring af Thrasymachos fra Chalkedon, en anset Sofist, der levede i Athen og skrev paa Attisk, er sandsynligvis en Karikatur,

Thrasymachos er selve Besiddelsen af Magten Hovedsagen, medens Kallikles priser den Tøjlesløshed og ubændige Tilfredsstillelse af alle Drifter, der bliver mulig, naar man besidder Magten. »Gorgias'« Hovedbegreb er netop Selvbeherskelse (Sofrosyne), medens »Statens« Hovedbegreb er Retfærdighed. Dog er, som det i det følgende vil vise sig, de to Begreber ikke lette at holde ude fra hinanden hos Platon.

Det er i Modsætning dels til den populære, af Polemarchos hævdede Definition af Retfærdighed som Evne til at gavne sine Venner og skade sine Fjender, dels til Thrasymachos' Paastand om Uretfærdighed som de stærkes, Retfærdighed som de svages Dyd, at Platon lader Sokrates paastaa, at Retfærdighed er en Form for Godhed og derfor aldrig kan medføre Skade som sidste Formaal (p. 335). Allerede i »Kriton« (p. 49) og i »Gorgias« (p. 475) var denne Sætning bleven hævdet. I »Kriton« udtaltes, at det kun er nogle Faa, der har denne Opfattelse, og at dette altid vil blive saaledes. Og der føjes til: »Hvem der da nu har denne Anskuelse, og hvem der ikke har den, disse kan ikke forhandle sammen, nej, de maa uundgaaelig foragte hinanden, naar de gensidig ser hinandens Tænkemaade«. Hermed er udtalt, at vi her har to etiske Typer staaende overfor hinanden. Den Vanskelighed, som derved fremkommer for ethvert Forsøg paa rationel Etik¹, har Platon ikke senere hen haft for Øje. En vis etisk Dogmatisme, der hænger sammen med hans Idélære, fik mere

uden at man kan afgøre, hvilken historisk Kærne der ligger bag Karikaturen (HEINRICH MAIER: *Sokrates*, p. 234). — Om Kallikles vides Intet.

¹ Smlgn. med Hensyn til dette Problem min *Etik* III, 13. (4. Udg., p. 47—51) og min Afhandling *Human Etik* i *Mindre Arbejder*, 3. Række, p. 61—67, samt *Begrebet Analogi*, p. 119—124.

og mere Overhaand hos ham, og vi vil i »Staten«s følgende Afsnit komme til at staa overfor den.

Det Spørgsmaal rejser sig her naturligt, om den historiske Sokrates har hyldet den Sætning, Platon har hævdet med saa stor Energi, og som han i »Kriton« saa i hele dens principielle Betydning. Ifølge Xenofon (*Memorabilia* II, 6, 35) synes Sokrates at have hyldet den gammelgræske, i »Staten« af Polemarchos hævdede Anskuelse, at en Mands Dygtighed (ἀρετή) viser sig i, at han kan overgaa sine Venner i Velgerninger mod dem, sine Fjender i det modsatte. Men Xenofon kan ikke betragtes som et paalideligt Vidne om Sokrates' Lære, og maaske har, som HEINRICH MAIER mener, hans egen »Junkertankegang« hindret ham i her at forstaa Sokrates ret¹. Naar JOËL henviser til, at Opfattelsen af Retfærdighed som en indre, harmonisk Tilstand i Sjælen ikke findes hos den historiske Sokrates, men tilhører Platon², saa behøver dette ikke at udelukke, at Sokrates har hyldet selve Sætningen, om at Skade aldrig kan være det sidste Formaal for retfærdig Handlen. Der maa skelnes mellem Sætningen i sig selv og den Begrundelse, som Platon giver den.

Det er ikke umuligt, at Demokritos har haft Indflydelse paa den Maade, paa hvilken Platon opfatter og begrunder den altruistiske Sætning. Han udtalte allerede, at den, der øver Uret, er ulykkeligere end den, der lider Uret, og han

¹ HEINRICH MAIER: *Sokrates*, p. 403 f. GERTZ (se hans Oversættelse af *Kriton*, p. 29) anser ogsaa den altruistiske Sætning for sokratiske, idet han fremhæver, at Platon endog lader Sokrates sige, at han længe har hyldet den. — HANS VON ARNIM mener, at den i *Memorabilia* II, 6, 35 omtalte populære Sætning, der bestrides i »Kriton«, ikke behøver at tillægges Sokrates selv (*Xenophon's Memorabilien und Apologie*. Det danske Vid. Selsk.s hist.-filol. Meddelelser 1923, p. 160). Jeg kan dog ikke se andet, end at Sokrates ifølge Xenofon billiger den populære Sætning.

² *Der echte und der xenophontische Sokrates* I, p. 397.

lagde i det hele stor Vægt paa det indre Sindelag i Modsætning til udefra stammende Bevæggrunde¹. Det vilde dog i og for sig ligge nær for Platon, baade medens Idélæren forberedtes i hans Sind og efter dens Udfoldelse, at lægge Vægt paa, at der var Tanker, som pegede ud over den individuelle Personlighed, samtidig med, at de virkede som ledende Principer for dens indre Liv. Dermed vilde da Analogien mellem Retfærdighed som social og som individuel Harmoni ikke ligge fjernt. —

En lignende Skærpelse af det etiske Problem med skarp Betoning af Modsætningen i Menneskenaturen, som Platon opnaaede ved Indførelsen af Kallikles i »Gorgias« og af Thrasymachos i »Staten«, finder vi flere Gange senere hen i Etikens Historie. KARNEADES benyttede det Ræsonnement, der i »Staten« lægges Thrasymachos i Munden, i sin Kritik af den ældre stoiske Moral, og hans Kritik fik en betydningsfuld Indflydelse paa den senere Stoicisme, fra Panaitios og Poseidonios af². I nyere Tid blev HOBBS' Lære om »Alles Kamp mod alle« og DARWIN'S Lære om »Kampen for Tilværelsen« af æggende Betydning for etisk Diskussion³, og i nyeste Tid har NIETZSCHE'S Idéer om »Overmennesket« og om »Villien til Magt« øvet en lignende Indflydelse⁴.

3. Anden Skærpelse af Problemet.

a. Samtalen syntes (i Slutningen af første Bog) at skulle ende paa en Maade, der ikke tilfredsstillede nogen. Men nu griber Platon's to Brødre ind og foretager en yderligere

¹ NATORP: *Die Ethica des Demokritos*, p. 102 f.; 164 ff.

² SCHMECKEL: *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 374.

³ *Den nyere Filosofis Historie*.³ II, p. 69—73; IV, p. 151—154.

⁴ *Moderne Filosofer*, p. 133—143.

Skærpelse af Problemet. Derved tvinger de Sokrates ind paa en principiel Udredning.

Glaukon spørger, om Retfærdighed er god, fordi den har Værdi i sig selv, ganske bortset fra Løn og Straf, overhovedet fra al Anerkendelse fra Guders og Menneskers Side. Hvilken Betydning har det, at Retfærdigheden bor i et Menneskes Sind, bortset fra hvorledes dets ydre Skæbne bliver, ja, selv om det maaske i alle Menneskers Øjne faar Skin af Uretfærdighed? Lad os overfor en retfærdig, der har Skin af Uretfærdighed, stille en uretfærdig, der har Skin af Retfærdighed: hvem vil man saa helst være? Paa den ene Side maa vi saa udstyre et uretfærdigt Menneske med al mulig Magt og Herlighed, og paa den anden Side afklæde det retfærdige Menneske alle ydre Fordele, som Anerkendelse af hans Retfærdighed kunde skaffe ham. —

Det er, som Sokrates bemærker, en Udrensning af Begrebet Retfærdighed, Glaukon her foretager. Det har sin Interesse at bemærke, at det netop er gennem en lignende Udrensning, at Platon kommer til sine Idéer. En successiv Tilnærmelse opnaas gennem Udelukkelse af alle Bestemmelser, der ikke vedkommer et Begreb i og for sig som forskelligt fra alle andre Begreber. Udrensningen var allerede begyndt i det foregaaende, da Forskellen mellem Regerekunst og Erhvervskunst blev saa stærkt fremhævet. Glaukon's Indlæg er en Fortsættelse heraf, og han tager tillige Thrasymachos' Tankegang op igen, der gik ud paa, at den uretfærdige ved sin Hensynsløshed havde bedre Betingelser for at skaffe sig ydre Fordele end den retfærdige; tages nu alle ydre Fordele en Gang for alle bort, vil Retfærdighedens Væsen fremtræde i fuld Klarhed. Her anvendes samme Metode som den, ved hvilken Idélæren er bleven til (saaledes i »Faidon« Overgangen fra Lighed

til Identitet), skønt Ordet Idé ikke her anvendes, og skønt ingen Hypostasering, ingen Hævden af Begreberne som bestaaende Væsener finder Sted. Efter denne Metode er overhovedet i Tænkningens Historie alle Grænsebegreber (Kategorier) blevne dragne frem. Det er saaledes ved en »Udrensning«, at i Renæssancetiden Begreberne Rum og Tid udskilles fra alle specielle Kvalitetsbestemmelser¹. Gennem Metodens Enhed ses Sammenhængen i Platon's Filosoferen bedst — og tillige Sammenhængen mellem hans og alle Tidens Filosoferen.

b. I skarp Modsætning til Retfærdighed som indre, iboende Egenskab sætter Glaukon nu den Maade, paa hvilken den faktisk udvikler sig. Af Frygt for at lide Overgreb slutter Menneskene sig sammen, og derved opnaar de i Fællesskab en Magt, de hver for sig ikke besidder. Hver for sig vilde gerne gaa hensynsløst frem overfor andre; Tilbøjeligheden hertil er saa stærk, at den kun hæmmes af en stærkere Magt end den, den enkelte kan raade over. Der gives ingen umiddelbar Trang til Retfærdighed, men hvad der fører til at anerkende Retfærdigheden, er egentlig Mangel paa Evne til selv at øve Overgreb. Det kommer fremfor alt an paa at have Skin af Retfærdighed. Den, der virkelig øver Retfærdighed for dens egen Skyld, uden at bryde sig om det ydre Skin, vil være udsat for Forfølgelse og for de største Pinsler, medens den, der har Magt nok til hensynsløs Færd, ikke blot kan skaffe sig Venner blandt Mennesker, men da han er i Stand til maaske ved uretfærdig Vinding at yde de pragtfuldeste Ofre, vil han ogsaa vinde Gudernes Gunst. Om Guderne véd vi jo kun gennem den lovordnede Kultus og gennem Digternes Værker; og vi maa enten tro disse Aabenbaringer i alt eller i intet. —

¹ Se herom *Den menneskelige Tanke*, p. 180—201.

I denne sidste Ytring er der vistnok et Tilbageblik paa den gamle Kefalos' Forklaring af den Tryghed, hvormed han gik til Hades. —

Denne hele Forklaring af Retfærdighedens Opstaaen fremsætter Glaukon ikke i sit eget Navn, men benytter den kun til at belyse den grelle Modsætning, Erfaringen kan vise mellem ideal Retfærdighed og Menneskers faktiske Færd. Selv om den genetiske Teori om Retfærdigheden, Glaukon fremsætter, var rigtig, vilde dermed Intet være afgjort med Hensyn til Retfærdighedens Værdi, *efterat* den er bleven til. Moralens Historie er ikke afgørende for Moralens Værdi. Det er en Misforstaaelse, der stadig følger Udviklingslæren paa hvert Omraade, den anvendes paa, at de primitive Udviklingstrin af en Sag skulde vise os dens »egentlige Væsen«. Gennem Overgange og Forskydninger kan der blive noget nyt, et nyt Væsen, til, og dette nyes Værdi maa prøves under dets egne Forhold¹.

Men Glaukon's Fremstilling har ikke blot Interesse ved at stille Problemet om Forholdet mellem Historie (Sociologi) og Etik. Den lægger ogsaa Vægt paa, at sand Retfærdighed ofte kun kan øves under Miskendelse og Pinsler, ja, kan føre til Undergang. Det er den Livets Tragik, som ingen Etik kan lukke Øjnene for, hvor meget den end stræber efter en harmonisk Opfattelse. KANT havde Øje for det tragiske Element ved enhver dybere gaaende etisk Stræben, idet han for en væsentlig Del byggede sin Etik paa Analyse af Konfliktilfælde, i hvilke Individets og dets Nærmestes Opholdelse vilde kræve en helt anden Adfærd end den, ideal Etik kræver². Som det senere hen vil vise sig, lykkes det ikke Platon, trods al hans Stræben efter

¹ Smlgn. min *Etik*, Kap. 13.

² *Den nyere Filosofis Historie*.³ III, p. 82 f.

Harmonisering, at udskille dette tragiske Element af sin Etik¹.

c. Hvad Glaukon paapegede angaaende den religiøse Side af Problemet, betones med særlig Styrke af hans Broder Adeimantos. Han henviser til de herskende Forestillinger om Løn og Straf fra Guderne i et andet Liv, og tillige til de Udveje, som anvises til Soning, selv om den største Uret er begaaet. Naar nu de Unge stadig hører sligt af Digterne, der jo er Folkets Lærere, kan man saa undre sig over, at de ikke mener, det har stort at sige, om man holder sig paa Retfærdighedens Vej eller ikke? —

Adeimantos' Indlæg er en Forberedelse til den udførlige Kritik af overleverede religiøse Forestillinger, som Platon kommer ind paa i det Følgende. Det anslaaer en Tankegang, der i sin Fortsættelse vilde komme ind paa det store Spørgsmaal om Forsoningsbegrebets Forhold til Etiken. Kan en streng Etik i Grunden indrømme Muligheden af en Forsoning? I dansk Aandsliv er med stor Lidenskab den Indvending bleven rejst mod »moderne Kristendom«, at den har ladet Forsoneren fortrænge Forbilledet. Hvad Platon angaar, er der her, som det vil vise sig, et vanskeligt Punkt at komme over, idet han, efter at have givet en afrundet og harmonisk etisk Opfattelse, dertil knytter en Eschatologi, ifølge hvilken Retfærdighed ogsaa har Virkning ud over det nærværende Liv.

Adeimantos sammenfatter sin Indvending mod Sokrates' hidtidige Behandling af Retfærdighedsproblemet deri, at det ikke er nok rent begrebsmæssig ($\tau\hat{\omega}$ λόγῳ) at angive Retfærdighedens Fortrin, men at det gælder at paavise, hvorledes ($\tau\acute{\iota}$ ποιοῦσα) Retfærdigheden i og for sig selv kan

¹ Smlgn. *Den store Humor*, § 28 og 29 om Forholdet mellem Tragik og harmonisk Livsopfattelse.

have en saadan Indflydelse paa den, der besidder den, at den bliver et Gode for ham (367 B). — Der kræves her, saaledes kan vi udtrykke det, en real, psykologisk Paavisning af den omstridte Karakteregenskabs Betydning, ikke en formel logisk Definition. Det var jo heller ikke blot ved at sætte Idélæren i Stedet for logisk Bestemmelse, men ved en rig og dyb psykologisk Opfattelse i Stedet for Sokrates' abstrakte Ræsonnementer, at Platon's Standpunkt blev forskelligt fra hans Lærers. —

Nu er endelig Spørgsmaalet blevet saaledes uddybet, at Sokrates kan tage Ordet for at forsøge en positiv Løsning.

ANDET AFSNIT.

Slutningen af anden Bog; tredie, fjerde og Begyndelsen af femte Bog

p. 368—471 B.

1. Retfærdighed med store Bogstaver

p. 368—376 C.

a. Platon lader nu Sokrates udtale, at det vil være lettere at paavise Retfærdighed i Samfundet end hos det enkelte Individ, fordi den hist maa optræde i større Dimensioner. Han gaar herved ud fra, at der blot er en kvantitativ Forskel mellem social og individuel Retfærdighed. Den skal være som Forskellen mellem samme Tankeindhold udtrykt med store og med smaa Bogstaver. Dog indrømmer han lejlighedsvis, at Forholdet dog ikke er Identitet, men kvalitativ Lighed (ὁμοιότης 369 A, smlgn. 435 AB¹). — Der maa sikkert gaas et Skridt videre. Thi Individ og Samfund staar som to Helheder, selv om den ene Helhed er Del af den anden. Mellem Helheder, af hvilke Dimensioner de end er, kan der kun være Analogi, altsaa en Lighed, der ikke bestaar i, at enkelte Dele eller Egenskaber er de samme, men i, at Forholdet mellem Dele eller Egenskaber i de to Helheder er af lignende Art. Og Ordet »lignende«

¹ Paa dette sidste Sted slutter Platon, at naar to Ting hører ind under samme Begreb, er der ingen væsentlig Forskel mellem dem. — Men en nøjere Betragtning af Eksempler paa samme Begreb viser, at der egentlig kun er Analogi mellem dem.

igen kan betyde enten Kvalitetslighed eller Identitet. Og her ligger Roden til Vanskeligheden for ethvert Forsøg paa rationel Etik. Begrebet Værdi udtrykker, som allerede ovenfor bemærket, stedse et Forhold mellem en Helhed og dens Betingelser; men i denne Henseende vil der mellem forskellige Helheder (selv om de er Individuer af samme Art) stedse kun kunne finde Analogi, ikke Identitet Sted. En social Helheds »Elementer« er Individuer, men en individuel Helheds »Elementer« er Evner og Drifter hos et og samme Individ. For at gøre Ligheden saa stor som muligt har Platon uvilkaarlig personificeret det enkelte Individis Drifter (i fjerde Bog), paa et senere Sted (i niende Bog) endog saaledes, at Mennesket tænkes sammensat af tre Væsener (af hvilke det ene er et Menneske!). — Det er altsaa en principiel Vanskelighed, der fremstiller sig, naar Platon vil finde »samme« Retfærdighed i Staten som i det enkelte Menneske.

b. Medens Thrasymachos og Glaukon lagde Vægten paa Trangen til at have Magt og til at faa Beskyttelse, lader Platon nu Sokrates fremsætte en mere fredelig Teori om Statens Tilblivelse: Det enkelte Menneske er ikke sig selv nok, kan ikke skaffe sig alt, hvad det behøver. I hvert Tilfælde vil hans Fornødenheder bedst og lettest tilfredsstilles, naar de Ting, han behøver, fremskaffes af andre Mennesker, der hver for sig øver det Arbejde, hvortil de bedst egner sig, medens han selv paa sin Side ogsaa øver sit ejendommelige Arbejde, der saa tilfredsstiller en Fornødenhed hos de andre. Det gælder dog, at enhver øver den Gerning, som ligger for ham (τὰ αὐτοῦ πράττει) — og det for sin egen Skyld (δι' αὐτόν) (370 A), thi den hele Arbejdsdeling kommer hver enkelt tilgode. Erfaring viser, at Menneskenes Evner og Natur er forskellige, og deres

Arbejde bør da bestemmes derefter. — Helst vil Platon tilsyneladende have Fornødenhederne begrænsede saa meget som muligt; men han gaar ind paa en vis Luksus, hvad der medfører en større Forbindelse med Udlandet og dermed Mulighed for Erobrings- og Forsvarskrige. Og Platon er aabenbart først nu ved det, der egentlig ligger ham paa Hjærte. Thi Krig medfører, at der maa være en Krigerstand, og da ogsaa denne Stand kræver bestemte Egen-skaber og speciel Uddannelse, bliver det, da hele Statens Bestaaen og Velfærd beror paa dens Dygtighed (den skal værne om Statens Frihed, 395 C), af afgørende Betydning, hvorledes den opdrages. Denne Opdragelse bliver egentlig Hovedemnet for hele Værket. Foreløbig bestemmes Opgaven for deres Udvælgelse og Opdragelse som den at sørge for, at de forener dristigt Mod ($\thetaυμός$) med Interesse for Kundskab og Indsigt ($\phiιλομαθία$, $\phiιλοσοφία$).

I det idylliske Samfund med faa, let tilfredsstillelige Fornødenheder vilde Retfærdigheden vel ogsaa kunne paa-vises. Den maatte dér bestaa i, at Enhver i økonomisk Henseende arbejdede paa sin Maade og derved (under Forudsætning af, at alle de andre ogsaa arbejdede hver paa sin Maade) gav det bedste Bidrag til fælles Velfærd. Hvis Platon var standset paa dette Punkt i sin Fremstilling, vilde han kun have faaet én Stand i sin Stat, den næringsdrivende. Gennem Kriger- eller Vogterstandens Nødvendighed kommer der et nyt Element til, og den sociale Retfærdighed bliver derved mere sammensat, idet Vogternes Interesser og Evner er forskellige fra de Næringsdrivendes. Først nu optræder forskellige Stænder, hvis Modsætning det gælder at harmonisere.

c. Fra et sociologisk Synspunkt vilde her en moderne Tænker ikke blot lægge Vægt paa, at der paa Grund af

Krigen danner sig en særegen Vogterstand, som bliver af stor Betydning for hele Statslivet, men ganske særlig fremhæve Krigens Betydning som samlende og forenende. I Farens Stund slutter Mennesker sig inderlig sammen, medens de ellers maaske danner en mere eller mindre løs Gruppe. Han vil tillige, med den franske sociologiske Skole, fremhæve Stammens fælles Kultus som et forenende Baand, der knytter Fællerne nøje sammen, især under de store Fester, paa hvis magiske Virkninger Stammens Velfærd beror. Og han vil i det hele, med HENRY MAINE, HERBERT SPENCER og FERDINAND TÖNNIES, hævde, at uvilkaarligt Samliv, umiddelbar Samhøren gaar forud for den Tilstand, hvor Forskellene mellem Individerne træder frem, saa at der bevidst stræbes efter en Udjævning af deres Interesser, eller (som HENRY MAINE har udtrykt det), at status stedse gaar forud for contractus. Platon's Skildring forudsætter ingen bevidst Kontrakt mellem Individerne, men han gaar dog ud fra en mere eller mindre afgjort Forskel mellem deres Evner og Interesser. Der har bestaaet Samfund af en eller anden Art, saalænge der har levet Mennesker. Allerede Forholdet mellem Barnet og dets Moder er et lille Samfund (hvorledes det saa gaar med Faderen). — I senere Skrifter («Statsmanden», «Timaios» og «Lovene») har Platon da ogsaa, som LÉON ROBIN¹ har vist, lagt Vægt paa Stammens fælles Livsforhold som betingende baade Forholdet mellem Samfund og Individ og Forholdet mellem Individerne indbyrdes.

Platon indfører Arbejdets Deling for tidlig, vil endog henlægge den lige til Samfundslivets Begyndelse (smlgn. ἐξ ἀρχῆς, p. 369 C). Jo mere elementære Fornødenhederne

¹ *Platon et la Science sociale* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1913), p. 213—218.

er, des bedre vil hvert enkelt Individ kunne tilfredsstille dem alle ved sit eget Arbejde, — vil baade kunne bygge Hus og skaffe sig Klæder og Føde osv. Som COMTE, og udførligere DURKHEIM¹ har vist, forudsætter Arbejdsdeling en tæt samlevende Befolkning; først indenfor den er Arbejdsdeling nødvendig, da Adgangen til Naturprodukterne ikke længere er lige let. Og det er næppe altid gaaet saa fredelig og selvfølgelig til ved Gennemførelsen af Arbejdsdelingen, som Platon forudsætter. Det har ofte kostet haarde Kampe, før Arbejdets Fordeling er kommen i Stand.

Naar Platon betragter Arbejdsdelingen som noget selvfølgeligt, er det af to Grunde. Sokrates havde energisk indskærpet Vigigheden af at kende sig selv, sin Evne og sin Trang, fordi dette er Betingelsen for, at enhver kan vælge den Gerning, der ligger for ham. Dette sokratiske Princip førte til at løse det enkelte Menneske ud af den umiddelbare Sammenhæng med det givne Samfund. Den individualistiske Karakter af den sokratiske Tankegang betinger Platon's Problemstilling i »Staten«, fører ham til at stille Individet som en ejendommelig lille Helhed overfor, men dog i Analogi til Statens store Helhed. Men desuden kan den strengt gennemførte Arbejdsdeling i Ægypten, han paa sin Rejse havde gjort Bekendtskab med, og som han omtaler i Timaios (p. 24 AB), have øvet Indflydelse paa hans Tankegang.

For Platon staar Arbejdsdelingen som et stort Gode. Det er nu ogsaa først i de senere Aarhundreder, at dens Skyggesider er traadt frem. ROUSSEAU betragtede den som et Syndefald, og i hvert Tilfælde hænger den moderne Kulturs vigtigste Problemer sammen med den; baade det

¹ *De la division du travail social* (1893), p. 282—312.

sociale og det religiøse Problem er bestemt ved den¹. Platon har som god Sokratiker glædet sig over den fremskridende Individualisering, og han har fundet Retfærdighedsbegrebet udtrykt i Harmonien mellem de gennem den opstaaede Forskelligheder i Samfundet og i Individerne. Man har med Rette bemærket, at netop paa den Tid, da »Staten« forfattedes (c. 375), var Arbejdsdelingen stærkt fremskreden i Athen, i Modsætning til den store Tid et Aarhundrede forud. Saaledes var for det femte Aarhundredes Bevidsthed Borger, Statsmand og Kriger Begreber, der dækkede hverandre². Derfor studser ogsaa Glaukon, da Platon lader Sokrates begynde at tale om en særegen Krigerstand. Er Borgeren, spørger Glaukon, da ikke i Stand til at udføre Krigerens Hverv? Hertil svares, at de jo fra først af var enige om, at en enkelt umulig kunde besidde mange forskellige Egenskaber, og at naar man ansaa en speciel Uddannelse nødvendig for en Skomager, maatte man ogsaa antage en speciel Uddannelse at være nødvendig for en Kriger. Skulde den, der tager et Skjold eller et Sværd i sin Haand, samme Dag være i Stand til at bruge det ret (p. 374 CD)? Ved at lægge Vægt paa denne Arbejdsdeling er Platon naaet frem til den Opgave, der egentlig laa ham paa Hjærte, nemlig at undersøge Betingelserne for, at et nyt Aristokrati, bedre udrustet end det, han i sin Ungdom havde set gaa til Grunde, kunde komme til at raade for Staten. Han saa ikke, og kunde ikke have set, at der i Udviklingen af en særegen Krigerstand laa Spiren til et Militærherredømme. Det var en saadan Udvikling, der gjorde Ende paa de græske Smaastaters selvstændige Bestaaen og dermed paa en i Historien enestaaende Kultur.

¹ Smlg. *Etik*, XXIV, 2; XXXII, 3.

² ONCKEN: *Die Staatslehre des Aristoteles* I, p. 13.

Paa lignende Maade har han i Kraft af Arbejdsdelingens Princip hævdet Handel med Udlandet som en særegen og nødvendig Virksomhed (p. 370 E—371 A), uden at ane, at der i den laa Spiren til den for antik Kultur saa skæbnesvangre Verdenshandel, der udfoldede sig, saasomt der produceredes mere, end der behøvedes til den enkelte Smaastats Behov¹.

2. De styrende Stænders Opdragelse

p. 376 D—412 C.

Den Forening af Egenskaber, der kræves hos Vogterne, — Erkendelsestrang, Fyrighed, Mildhed og Styrke, — fordrer en omhyggelig Opdragelse, og det vil, mener Platon, være af Betydning for Undersøgelsen af Retfærdighedsbegrebet at gaa nærmere ind paa denne Sag. Og saa kommer nu hele Resten af Værket til at handle herom. For Platon beror alt paa den herskende Stand; naar denne er, som den bør være, vil der være Orden og Harmoni i Samfundet. Af de andre Lag i Samfundet, alle de Næringsdrivende, som dog tilvejebringer det materielle Grundlag for hele Statslivet, særlig for den intellektuelle Kultur, der ligger Platon saa meget paa Hjærte, kræves der kun Besindelse og Selvbeherskelse, saa at de ikke begaar Overgreb paa, hvad der er forbeholdt de højere Stænder, hos hvem Tankelivet og Modet naar til fuld Udvikling. Selvbeherskelsens Dyd (σωφροσύνη) kræves vel ogsaa af de herskende Stænder; hos dem viser den sig i, at de ikke overvældes af Drik og Erotik; men hos de Næringsdrivende bestaar den i, at de adlyder de herskende Stænder og passer deres egen bestemte Gerning (p. 389 CD).

Ligesom i den gammelgræske Stat deler i Platon's Stat

¹ Smlgn. herom LEIST; *Alt-arisches Jus gentium*, p. 521—526.

Opdragelsen sig i Musik (i videste Betydning) og Gymnastik. Platon begynder med at omtale Musiken og taler først om de Fortællinger (Myter), der er Børnenes første aandelige Næring.

A. *Normer for Gudelæren* (τύποι θεολογίας).

Det gælder om, at Børnene ikke ved det, der fortælles dem, faar Forestillinger indpodede, som strider mod de Forestillinger, de bør have som Voksne. Men de fleste Ting, de hører af Mødre og Ammer, er forkastelige, især hvad der stammer fra Homer og Hesiodos. Der maa derfor opstilles Regler for, hvad Digterne maa fremsætte. — Her forlader Platon, som GOMPERZ¹ rigtig bemærker, den genetiske Fremstilling og lægger en etisk Betragtning til Grund, ligesom han allerede havde gjort i »Gorgias« (p. 501 f.). Og Grunden til denne Overgang fra Sociologi til Etik er, at han her staar ved en af de vigtigste Betingelser for, at de herskende Stænder kan virke paa rette Maade indenfor Samfundet som Helhed.

Det gaar ikke an, hævder Platon, at fortælle Børn, at Guderne har begaaet Misgerninger og været i Strid med hverandre. Naar Børnene saa senere begaar noget lignende, vil de kunne undskylde sig med, hvad Guderne gør. Man maa kun fortælle om Guderne, hvad der er sandt. Guder og Heroer skal fremstilles, som de virkelig er. Og selv om det, der fortælles om dem, skulde være sandt, bør det fremstilles som et Mysterium, i hvilket man kun kan blive indviet efter at have foretaget kostbare Ofringer (378 A). — Hvis man vilde spørge Platon, hvori da Gudernes »sande« Væsen bestaar, giver han intet direkte Svar i »Staten«. Men i »Faidros«, der sandsynligvis er forfattet senere, siger

¹ *Griechische Denker* II, p. 370 f.

han (p. 249 C), at Guds Guddommelighed beror paa, at han helt og bestandig lever i det i Sandhed værende, det vil sige, i de store Idéer. Platon's Teologi fremtræder her afgjort som underordnet hans Filosofi. Forskellen mellem en Filosof og en Gud er, at Filosofen kun i enkelte Øjeblikke kan hæve sig op til den evige Sandhed, men at Guden stedse lever i den. Det er ud fra sin Filosofi, at Platon giver Normer for de teologiske Forestillinger, Børn faar Adgang til. Vil Digterne ikke følge disse Normer, vil Platon ikke give dem noget Kor i sin Stat.

Første Norm. — Gud er god og kan ikke være Aarsag til noget, som virkelig er ondt. Naar Gud sender Menneskene Ulykker, maa det være til deres Gavn, især som forbedrende Straf. Men der er meget ondt, der ikke kan bringes ind under dette Synspunkt. Ja, der er overhovedet mere ondt end godt i Verden. Og da Gud kun kan være Aarsag til det gode, følger, at han i Grunden kun er Aarsag til meget lidet. Til det virkelig onde maa man søge andre Aarsager end Gud. — Ogsaa i senere Værker kommer Platon tilbage til dette Punkt. I »Theaitetos« (p. 176 A) udtales, at det onde ikke kan udryddes; der vil altid være en Modsætning til det gode, men den stammer ikke fra Gud. I »Timaios« (p. 30 A; 46 f.) fremtræder en skarp Modsætning mellem de guddommelige Planer og den mekaniske Nødvendighed, der ikke uden videre bøjer sig for dem, en Modsætning, der iøvrigt antydes et enkelt Sted i »Staten« (p. 493, hvor den store Forskel mellem Nødvendighed og Retfærdighed omtales). I Alderdomsværket »Loven« lærer Platon endog, at der er to Verdenssjæle, en, som virker til det gode ($\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$), og en, som virker paa modsat Vis (p. 895). Ogsaa i dette sit sidste Skrift udtaler Platon, at der er mere ondt end godt i Verden.

Vi Mennesker er stedte i en stadig Kamp, i hvilken vi dog støttes af Guder og Dæmoner, der værner om det Herligste i Verden (τὰ κάλλιστα τῶν πραγμάτων p. 906 f.). Platon personificerer ikke hin »Sjæl«, der virker modsat af, hvad godt er¹. Og da han udleder alle onde Handlinger af Uvidenhed og Forblindelse, maa den hemmelighedsfulde Aarsag til det onde i Verden i sin Indflydelse paa menneskelig Handlen først og fremmest være Aarsag til Forblindelse. Her ligger et tragisk Motiv, som kan minde om Sofokles' vældige »Oidipus i Kolonos«. Naar Platon ikke uddyber dette Motiv, der ikke blot for Tragikerne, men ogsaa for den sokratiske-platoniske Opfattelse maatte staa som den store Gaade, er det, fordi han er saa optaget af den stedse nødvendige Kamp for at naa frem til Klarhed og Sandhed, at han ikke kommer til at gruble nærmere over den sidste Grund til, at denne Kamp er nødvendig. — Det har i denne Sammenhæng sin Interesse, at Platon's nærmeste Efterfølger ved Akademiet, Speusippos, skal have lært, at det skønneste og bedste ikke var til fra først af, men er Frugt af Udvikling (Aristoteles, p. 1072 b, 30). For Platon var og blev her en uovervindelig Vanskelighed, idet han vel ikke tillægger den Gud eller de Guder, han taler om, Almagt, men, som det i en senere Sammenhæng vil vise sig, i »det godes Idé« (som vel især maa være »det, der gør Gud guddommelig«) ser den sidste og højeste Tanke

¹ WERNER JAEGER (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 134) opfatter Antagelsen af en ond Verdenssjæl i »Loven« som »en Tribut til Zarathustra«, til hvem Platon førtes ved Dualismen i sin senere Lære. Flere Ting kunde ifølge JAEGER tyde paa orientalsk, særlig parsisk Indflydelse paa Akademiet i den sidste Tid af Platon's Liv. Navnlig synes Eudoxos ikke blot at have medbragt Kendskab til orientalsk Astronomi, men ogsaa til orientalsk Religion (»Magiernes Lære«).

og i denne Idé ser Ophavet ikke blot til al Erkendelse, men til al Væren (»Staten«, p. 506). —

Platon var iøvrigt ikke den første, der kritiserede Gudelæren fra et etisk Synspunkt. Allerede Xenofanes klagede over, at »Homer og Hesiodos tillagde Guderne, hvad der hos Menneskene kaldes Skændsel og Last«. Og Demokritos, der paa flere Punkter har paavirket Platon, lærte: »Guderne giver Menneskene Alt, kun ikke, hvad ondt er«. —

Anden Norm. — En Gud kan ikke undergaa Forandring, hverken ved ydre Paavirkning eller efter sin egen Vilje. Derfor maa de mange Fortællinger forkastes, der lader Guder vandre om blandt Menneskene i mangehaande Skikkelser. Skulde Gud kunne forandres, maatte det jo være enten til det bedre eller til det værre; men bedre kan Gud ikke blive, og værre vil han ikke blive. Sanddruhed er en Art af Uforanderlighed. Og ingen Gud kan komme i den Nødvendighed, som Mennesker undertiden kan være stedte i, at maatte dølgte Sandheden overfor Fjender eller overfor afsindige eller syge Venner. Han kan ikke bedrage nogen ved Syner eller Drømme. Han vil hade Løgn, og især den ufrivillige Løgn. Løgn i Ord er noget udvortes. Den sande Løgn skjuler sig i Menneskets Indre og skyldes Uvidenhed angaaende de største og de vigtigste Ting. Det Selvbedrag, der ikke stræber at faa denne indre Usandhed hævet, afskys baade af Guder og Mennesker (p. 382 BC). — I en senere Sammenhæng (p. 535 E) taler Platon om »vanføre Sjæle«, som vel harmes over frivillig Usandhed, men ikke over den ufrivillige, og som ikke føler Harmen over sig selv, naar de gribes i Uvidenhed. Naar Platon i »Lovene« (p. 731 f.) kommer tilbage til dette Punkt, udleder han den indre, ufrivillige Løgn af Egoisme og Selvovertvurdering. — Til dette sidste Punkt maa bemærkes, at ogsaa Egoisme

og Selvovervurdering udspringer af Blindhed, skønt Blindheden kan fastholdes med Trods og Stædighed, saaledes som det saa storartet er skildret af Sofokles i »Kong Oidipus«. Vi stødes nu engang ind i Verden, og vi kender hverken den eller os selv fra først af. Vi begynder i Blindhed ud fra et enkelt Punkt, hvis Forhold til andre Punkter vi ikke kender, og vi maa saa prøve os frem¹.

Tredie Norm. — Digterne maa ikke tale om Død og Nedgang til Hades som noget sørgeligt. Ved mørke Skildringer af Skyggeriget, ved Jamren over Døde og ved lidenskabelige Udtryk for Sorg indgydes der Tilhørerne Dødsfrygt. Man skal derimod prise Tapperhed og indskærpe Fasthed og Selvstændighed i Karakteren. Der bør overhovedet ikke skildres stærke Sindsbevægelser, som medfører voldsomme Forandringer i Sjælen og ophæver dens Ligevægt. Derfor er ogsaa Skildringer af overvættets Latter utilbørlig, især naar denne tillægges Guder. Derimod skal Besindigheden eller Selvbeherskelsen (σωφροσύνη) loyprises; den viser sig hos Mængden som Lydighed mod Herskerne og hos Herskerne selv i, at de ej lader sig beherske af sanselige Drifter. Det er utilbørligt, naar Homer lader Altherskeren Zeus give efter for sin Elskovsdrift paa Ida-bjergets Top. —

Platon kræver altsaa det friske, uvilkaarlige Liv i Glæde og Sorg, Latter og Graad hæmmet. Han bekæmper Homers naturfriske Skildringer af Menneskers Stemninger og Lidenskaber. Han frygter for, at Harmonien skal sprænges ved de voldsomme Udladninger. Det er en Reaktion mod gammelgræsk Patos af Angst for, at de elementære sjælelige Kræfter skal faa Overhaand. Der kræves endog, at den Enkelte skal være sig selv nok, hvad Lykke angaar (αὐταρκής πρὸς

¹ Smlgn. min *Etik*, Kap. 6.

το εὖ ζῆν) (p. 387 D), en Ytring, der egentlig strider mod Platon's Begrundelse af Arbejdsdelingens Nødvendighed (smlgn. 369 B, hvor Samfundets Oprindelse forklares ved, at ingen af os er ἀταρχής, men trænger til meget, som andre bedre end han selv kan frembringe). Ytringen om Autarki har en stoisk Klang. I Stoicismen førte Angsten for at miste Ligevægt og Fasthed ved stærke Sindsbevægelser til, at den enkelte isolerede sig saa meget som muligt. Hos Epiktet kan man studere denne Tendens (der fremtræder stærkere i den korte Haandbog end i de udførlige Samtaler). Platonismen holdt igen mod denne Tendens, skønt Platon allerede har en Antydning af den. Platonikerne¹ frygtede for, at Uimodtagelighed for Sindsbevægelser vilde blive købt med Raahed og Sløvhed.

B. Om Poesi og Tonekunst.

I det foregaaende har Platon drøftet Kunstens Indhold og krævet bestemte Regler overholdt. Han gaar nu over til de forskellige Arter og Former af Poesi. Ud fra det strenge Princip om Arbejdsdelingen, der kræver, at enhver af os skal øve sin ejendommelige Gerning, den, der passer for hans Natur, idet ingen kan være dygtig paa flere Omraader, afviser han al Kunst, der bestaar i Efterligning, det vil sige, ethvert Forsøg paa som Digter eller Skuespiller, altsaa enten i sin Fantasi eller i personlig Optræden, at gøre sig til ét med en anden Karakter end sin egen. Baade Tragedie og Komedie forkastes derfor, og han erklærer det særlig for umuligt, at samme Mand kan digte baade Tragedie og Komedie, saa nær disse Digterter kunde

¹ KRANTOR, citeret hos CICERO: *Tuscul.* III, 6, 12: Istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit immanitatis in animo, stuporis in corpore. — Om Forholdet mellem Stoicisme og Kristendom hvad Sindsbevægelser angaar, se *Mindre Arbejder*, Første Række, p. 174—179.

synes at staa hinanden (395 A), — en Udtalelse, der (skønt nogle Fortolkere nægter det) afgjort strider mod den berømte Udtalelse i Slutningen af »Symposion«. De, der skal lede Staten, har kun én eneste Opgave, den at værne om Statens Frihed; derpaa skal deres hele Karakterudvikling og Dannelse gaa ud. Men fra dette høje Maal vil efterliggende Kunstøvelse drage dem bort, ja, vil maaske endog frembringe Vaner af modsat Art hos dem.

Arbejdsdelingens Nødvendighed har overvældet Platon. Han mener, at den menneskelige Natur er i den Grad udstykket (*κατακεκερματίσθαι*) i specielle Anlæg hos de enkelte Individuer, at ingen paa én Gang kan efterligne eller i Virkeligheden frembringe flere forskellige Ting (395 B). Den Skønhedsbegejstring, der raadede i »Symposion«, synes nu at være forsvunden. Maaske har Erfaringer, han har gjort i Syrakus eller hjemme i Athen, om den overvættets Plads, Skuespil indtog i det offentlige Liv, bestemt hans nye Standpunkt. Det var med Smerte, han udelukkede Poesien fra sin Stat. Det ses af, at da han, efterat Hovedemnet for Bøgerne om Staten væsentlig er udtømt (med 9. Bog), endnu engang (i Begyndelsen af 10. Bog) vender tilbage til en Drøftelse af Kunstens Stilling i Staten, udtaler han, at det vilde være ham en Glæde, om nogen kunde forsvare Kunsten med gode Grunde, da han véd med sig selv, at han stadig føler dens Fortryllelse (p. 607 CD). Og allerede kort efter Udarbejdelsen af Bøgerne om Staten høres i »Faidros« Tonerne fra »Symposion« igen, og Poesien prises som Indvielse til et Liv i Skønhed og Sandhed. Ogsaa i »Filebos« høres mildere Toner; det udtales endog, at ikke blot i Kunsten, men ogsaa i »Livets Tragedie og Komædie« er Sorg og Glæde blandede (p. 50 B), ja, at et Liv uden Kunst ikke vilde være et virkeligt Liv; Kunstens Berettigelse aner-

kendes, skønt Erkendelsestrangens Tilfredsstillelse erklæres for at være en væsentligere Bestanddel af det højeste Gode. I »Lovene« derimod udtaler han sig igen strengere. Dog er der den betydningsfulde Forskel fra »Staten«, at Poesien ikke udelukkes, og endog Komedien faar en Plads, skønt med den Motivering, at da Modsætninger fremhæver hinanden, fattes det alvorlige kun ret, naar det hæslelige og det latterlige stilles overfor det. Statens Ledere bør desuden kende begge Dele. Dog bør det være Slaver eller lønnede Fremmede, som fremstiller hæslelige og latterlige Karakterer, og frie Mænd og Kvinder maa ikke beskæftige sig med sligt. Og der bør være Dommere, som undersøger de dramatiske Værker og kun lader dem komme frem, naar de ikke indeholder noget, som strider mod Karakteren af det største Drama af alle: selve den rette Stat! (p. 816 f.).

Det er ikke muligt at finde Overensstemmelse mellem Platon's Udtalelser om Kunstens Værdi i hans forskellige Værker. Fordømmelsen i »Gorgias« (p. 501 f.) modsiges af Begejstringen i »Symposion«, og efterat »Staten« havde gjort rent Bord, kommer igen »Faidros«s varme Anerkendelse, og til Slutning »Lovene«s Mellemlig. Der har hos Platon vist sig to stærke Interesser, paa den ene Side Digterens expansive Natur med Sans for Livets Mangfoldighed, og paa den anden Side Tænkerens og Lovgiverens Interesse for den rene Sandhed i Tanke og i Livsførelse. Platon's egen Kunstnernatur førte ham til at forene Alvor og Spøg, det tragiske og det komiske og derved løse en Opgave, han i »Symposion« erklærede for løselig, i »Staten« for uløselig. I de Kunstværker, hans ypperste Dialoger er, har han skænket Verden store og ophøjede Tanker, medens

han har blottet Overmod og Uvidenhed og kastet Latterlighedens Skær over dem. Vi kan appellere fra Platon's Teorier til Platon selv. —

Ligesom Lovgiveren Platon var betænkelig ved ethvert Emne for kunstnerisk Behandling, der kunde sætte Sindet i stærk Bevægelse, saaledes sætter han ogsaa, hvad Harmoni og Rytme angaar, snævre Grænser for det frie Valg. Han foretrækker Epos for Drama, fordi dette sidste fordrer større Afveksling i Harmoni og Rytme, da saa mange sjælelige Svingninger skal udtrykkes. Og han udelukker Sørge-sange, blødagtige Melodier og Drikkesange. Kun saadan Lyrik, som ikke hæmmer Tapperhed og Mandighed, anerkendes. Af musikalske Instrumenter tillades Lyre, Citer og Hyrdefløjte. Rytmen i Musik og Sang skal svare til den Rytme, mandig og besindig Livsførelse frembyder. — Musikken er ifølge Platon af saa stor Betydning, fordi Harmoni og Rytme saa let paavirker Sindet og trænger ind i Sjælens Indre. De Unge føres gennem ædel Musik til at elske det skønne og sky det hæslige, før de er i Stand til at gøre sig Rede for denne Indflydelse. — Den samme Karakter, som skal raade i Poesi og Musik, — Besindighedens, Mandighedens, det frie og høje Sinds Type (401 C), — skal ogsaa raade i Forholdet mellem ældre og yngre Mænd, saa det bliver et Forhold som mellem Fader og Søn og ikke faar en sanselig-lidenskabelig Karakter. — Hvad dette sidste Punkt angaar, er der, ligesom ved Forholdet til Kunsten, Forskel mellem Platon som Lovgiver og som Skønhedsdyrker. I »Symposion« og senere i »Faidros« taler han med større Lempe om det nævnte Forhold. I »Faidros« (p. 255 E) udtales, at selv om Forholdet mellem ældre og yngre for en Tid har antaget en sanselig-lidenskabe-

lig Karakter, kan der dog udvikle sig et ædelt og inderligt Venskabsforhold deraf¹.

C. Om Gymnastik.

Ved den anden Hovedgren af Ungdommens Opdragelse, Gymnastiken, gælder det at undgaa baade atletisk Træning, der gør raa og vild, og et Vellevned, der gør blødagtig. Den bedste Gymnastik svarer til den enkle Musik, som allerede er krævet; den bringer Legemet Sundhed, ligesom Musikken bringer Sjælen Besindighed. Dog dyrkes i Grunden baade Gymnastik og Musik for Sjælens Skyld, idet de tjener til Udfoldelse af forskellige Sjæleelementer, Modet og Tanken, i indbyrdes Harmoni (p. 411 E). — Hvis disse Normer blot blev fulgte, vilde man hverken behøve Læger eller Dommere. At leve for sin Sundhed er en Uting. Staten behøver Mennesker, der kan udfylde en Plads i den. Kun til Helbredelse af forbigaaende Sygdomme og Beskadigelser kan Læger og Kirurger være nødvendige. Dommere kan vel ogsaa blive nødvendige, og de bør da udtages blandt de ældre, som praktisk har lært at skelne mellem Ret og Uret, skønt de ikke selv har overskredet Grænserne mellem dem. —

Man ser, at Platon indskrænker ikke blot Teologi, men ogsaa Jura og Medicin til et Minimum. Hans Tankegang kan bringe til at mindes, hvad KANT paa sine gamle Dage udviklede i sin Afhandling »Streit der Facultäten«, der ogsaa er rettet mod de tre Videnskabsgrene (Fakulteter), der fra gammel Tid stod som de fornemste ved Universiteterne.

¹ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF bemærker i Anledning af Stedet i »Faidros«: »Wer könnte verkennen, dass hier Lebenserfahrungen, milde Wünsche und Hoffnungen den Sieg über die starren Forderungen des Verstandes davon getragen haben?« (Platon I, p. 464).

3. Udvælgelse af de Ledende i Staten, deres Levevis og deres Lykke

p. 412 B—427 C og 449 A—467 E¹.

a. Indenfor den herskende Stand maa der foretages et Udvalg. De ældste skal danne den egentlige Regering, efterat de er nøje prøvede med Hensyn til deres Evne til at fastholde den vundne Grundsætning (δόγμα) om, hvad der tjener til Statens Vel, under Forhold, der i sig selv kunde vække Frygt eller lokke til Udskejelser, eller som stiller store Fordringer til Anstrengelse og Udholdenhed. Atter her udtales, at det er mod sin Vilje, at Mennesket mister vunden Erkendelse, men at Forblindelse ad mange Veje kan trænge ind i Sjælen. Derfor skal en Statens Vogter først og fremmest vogte paa sig selv (være φύλαξ αὐτοῦ); kun da vil han kunne værne Staten mod ydre Fjender og indre Venner (412 D—414 B). — De saaledes udvalgte kaldes Vogtere i særlig Betydning eller Regenter (ἄρχοντες); Resten af den herskende Klasse kaldes Hjælperne (ἐπίκουροι) eller Krigere (στρατιῶται) (414 BD).

Dernæst maa i mytologisk Form den Tro bibringes Regenter og Krigere, og derefter Statens øvrige Befolkning, at alle Borgere har en fælles Oprindelse, idet en Gud har dannet dem i Jordens Skød, nogle med Guld i Sjælen (Regenterne), andre med Sølv (Krigerne), andre igen med Kobber og Jern (Agerdyrkerne, Haandværkerne og Købmændene). Da alle er Brødre, har de den fælles Opgave at værne om Statens Bestaaen, hver paa sin Vis, efter sine Evner og Egenskaber. Skulde der indenfor Guldmenneskenes Kreds fødes en Kobbersjæl, bør den uden Skaansel

¹ Jeg følger her i min Analyse ikke den Rækkefølge, som Platon, tildels af pædagogiske Grunde, har fulgt.

sættes ned i tredie Klasse. Omvendt hvis en Guldsjæl skulde blive til indenfor Kobbermenneskenes Kreds. —

Hvad Platon her vil opnaa gennem Grundlæggelse af en ny Mytologi, om hvilken han selv indrømmer, at det vil være vanskeligt at faa den første Generation til at tro den, medens det vil gaa lettere i de følgende Generationer, der kan modtage den som Overlevering, det foreligger i Virkeligheden i ethvert Folks Forestillinger om dets egen Fortid og de Sagn, i hvilke de har udformet sig. Og kun gennem stadige Erfaringer om fælles Skæbner og Opgaver kan dette mytologiske Grundlag bevares, saa at det kan kaste sit hemmelighedsfulde Skær over Folkebevidstheden. Da Platon saa klart har set, at følgende Generationer kommer lettere til Troen end den Generation, som har oplevet dens Tilblivelse, antager jeg, at det ikke har været hans fulde Alvor med at ville grundlægge en national Religion gennem Indførelse af en ny Mytologi. Han har fra Sofokles' »Antigone« kunnet vide, at visse Forestillinger netop virker saa stærkt, fordi deres Udspring skjuler sig i Tidernes Mørke. Om de »uskrevne Love«, Antigone beraaber sig paa, siger hun:

De kom ikke ud igaar og varer til idag,
men evig, og Ingen véd, hvornaar de først blev til.

Trods sit individualistiske, ved det sokratiske Selverkendelsesprincip bestemte Udgangspunkt har Platon følt Trangen til et fælles, for de enkelte Individier tilsidst ubevidst Grundlag for Folkeliv og Forfatning. Han har sikkert ikke været sig klart bevidst, hvor stort et Problem han her rører ved. Naar vi klarere kan se det, er det, fordi vi i den mellem vor og Platon's Tid forløbne Historie atter og atter, og i stedse nye Former, har set dette Problem

om Forholdet mellem Overlevering og personlig Overbevisning, mellem det ubevidst virkende og det bevidst erhvervede, mellem det emotionelle Grundlag og det intellektuelle Arbejde fremtræde.

Det er saa meget sandsynligere, at Platon ikke for Alvor har villet konstruere en ny Mytologi, som han, hvor han selv udtaler sig om de mystiske og mytologiske Forestillinger, han gør Brug af i sin Livsanskuelse, udtrykkelig henviser til gamle Traditioner og til, hvad Fortidens Vis mænd har lært. Af egen Erfaring har han altsaa vidst, at Mytologi ikke kan laves, men netop faar sin Betydning ved at skrive sig fra gammel Tid. Desuden siger han, straks efter at have lavet den Mytologi, der skal begrunde Forskellen mellem Stænderne i hans Stat, at han angaaende religiøs Kultus holder sig til, hvad Guden i Delfi, den fra Fædrene overtagne Fortolker af de højeste Ting, fastsætter (427 B); thi alt saadant ligger udenfor Lovgivernes Evne. Saa udvortes et Forhold Platon end tænker sig Staten indtage overfor den nationale Kultus, saa viser den nævnte Ytring, at han ikke har været blind for det overleveredes mystiske Magt over Sindene. Han har selv hele sit Liv igennem bevaret Ærefrygt for Folkereligionen, ligesom han har været betaget af orfisk-pythagoreiske Mysterier. Og af rationalistiske Omtydninger har han ikke følt sig tiltalt, selv om hans Teologi tilsidst betingedes ved hans Filosofi. — Med Alderen er han bleven mere konservativ. I »Lovene« henviser han, ligesom i »Staten«, til Delfi; kun tilføjer han Dodone og Ammon. Men her anordner han tillige Straffe for dem, der ikke tror paa, at Guderne er til, og at de drager Omsorg for Menneskene (p. 909).

Det er nu ikke blot den herskende Stand (Regenterne og Krigerne), der skal tro paa den nye Mytologi og slaa

sig til Ro ved de Naturforskelligheder, den hævder. Den tredie Stand (Agerdyrkere, Haandværkere og Handelsmænd) skal tro paa, at den er af Kobber eller Jern, og at det er haabløst at stræbe ud over deres Stands én Gang for alle givne Skranker. De enkelte Sølv- og Guldmennesker, der fødes indenfor den tredie Stand, maa opdages og fremdrages af Vogterne. Platon agter ikke paa Muligheden af, at der, uden at Vogterne opdager det, kunde opstaa Individier indenfor den tredie Stand, som ved egen Dygtighed kan hæve sig over dennes Skranker. Og hvad vil Vogterne da gøre ved dem? Ikke blot anser Platon det som selvfølgelig, at den tredie Stand holder sig indenfor sine lovbestemte Grænser, men ogsaa, at den yder de herskende Stænder deres aarlige Løn, saa beskeden denne endog er (p. 416 E), er deres »Forsørger og Løngiver« (p. 463 B). Men Historien viser, at politisk Kamp tilsidst har sin Grund i den Ret til selv at bestemme sine Afgifter til det offentlige, som den næringsdrivende Stand gør Fordring paa. Tillige viser Historien, at der indenfor denne Stand kan danne sig en Modsætning mellem Rigmænd som Arbejdsgivere paa den ene Side, Middelstand og Arbejdstagere paa den anden Side, en Modsætning, der væsentlig skyldes den Verdenshandel, Platon ikke frygtede, skønt den indeholdt en Fare for det antike Statsliv.

b. At de herskende Stænders Liv er tarveligt, hænger sammen med den strenge Arbejdsdeling, Platon allerede i første Bog har indskærpet mellem Herskerkunst og Erhvervskunst. Regenter og Krigere skal ikke være Erhvervs-mennesker. De skal kun have de allernødvendigste Redskaber, men have nok i det Guld og Sølv, de har i deres Sjæle. Der maa ikke være nogen Anledning til Misundelse og Splid imellem dem. Det kunde medføre, at en Del af

dem kom til at frygte indre Fjender mere end de ydre. Derfor skal Regenter og Krigere leve i en Lejr med fælles Bispising. Naar de ikke er i Krig, vil de være optagne af Jagt og ridderlige Øvelser. Og ligesom al Ejendom skal være fælles for dem, saaledes skal (bemærkes der som selvfølgelig) ogsaa Kvinder og Børn være det (p. 423 E).

Adeimantos gør hertil den Bemærkning, at de herskende Stænders Liv ikke bliver meget lykkeligt. Hvor mange Ting maa de ikke undvære af dem, Menneskene regner for store Goder! — Svaret lyder, at det er hele Statens, ikke nogen enkelt Stands Lykke, det drejer sig om. Ligesom et Kunstværk er skønt, naar hver enkelt Del har faaet den Farve og Form, der passer for den som Led af Helheden, saaledes forholder det sig med Staten som Helhed i Forhold til de enkelte Stænder. Man giver jo ikke Øjet paa en Statue den Farve, man i og for sig holder mest af, men den, der passer sig for Øjet som Øje. Og det gaar ikke an at udstyre de herskende Stænder med en Lykke, der vilde hindre dem i at udføre deres Kald. Hver enkelt Stand har sin Funktion at udføre, og det maa overlades Naturen at give dem den Lykke, der er forbunden med denne Funktion (p. 421 C).

c. En Stat som den, der her er skildret, vil være heldig stillet i Kamp med andre Stater, fordi dens Vogtere vil være vel øvede i Forhold til andre Staters blødagtige Borgere. Og det vil være let for den at faa Forbundsfæller, da den gerne overlader alt Krigsbyttet til de andre Samfund, der ikke har dens strenge Arbejdsdeling og dens vel uddannede Vogterstand. Et andet Samfund vil gennem Modsetningen mellem rige og fattige let blive delt i to Stater, og man vil da kunne gøre sig den ene af disse til Forbundsfælle mod den anden.

Men vor Stat maa ikke blive større, end at 1000 Forsvarere kan være tilstrækkelige. Og Hovedsagen er, at der ikke sker nogen Forandring i Musik og Gymnastik, altsaa i Vogternes Uddannelse. Thi saadanne Forandringer medfører nye Stemninger, der igen vil faa Indflydelse paa Karakterer og paa Handlemaade, derigennem paa det hele Samliv og tilsidst paa Forfatningen (p. 424). — Senere, i »Lovene«, klager Platon over, at man i Athen havde forladt den gamle Simpelhed i Musik og Skuespil, og at saa den store Hob tiltog sig Dømmen paa disse Omraader. Da man saaledes paa Kunstens Omraade havde faaet et »Teatrokрати« i Stedet for en virkelig Ledelse, havde Tøjlesløsheden grebet videre om sig, og man agtede ikke mere Forældre, Gamle, Øvrigheden, havde ingen Ærbødighed for Lovene, tilsidst heller ikke for Guderne! (p. 700 f.). —

Platon kommer ikke ud over den gammelgræske Enhed af Stad og Stat, der forudsætter et begrænset Statsomraade. Derfor er han, ligesom allerede i »Gorgias«, polemisk stemt mod den af Perikles ledede attiske Storstatspolitik. Hans Statslære er uanvendelig i senere Tiders større Riger; et saadant blev jo kort efter Platon's Død grundlagt af Aleksander den Store. Mest vilde vel et oplyst Despoti, som det 18. Aarhundrede frembød Eksempler paa, stemme med Platon's Idéer. Det var jo netop i den Retning, hans egne politiske Planer gik. Men for en Statsform af den Art vilde det ingen Forskel gøre, om Staten var stor eller lille.

d. Nogle af de unge Tilhørere nøder Sokrates til at gaa nærmere ind paa, hvad han rent i Forbigaaende havde udtalt, at baade Kvinder og Mænd kunde være Regenter eller Krigere, og at Kvinder og Børn ligesaavel som al Ejendom skulde være fælles indenfor den herskende Stand. Sokrates erklærer, at han endnu staar tvivlende og søgende overfor

disse Spørgsmaal, men da han ikke kan slippe, drager han hensynsløst Konsekvensen af sine tidligere Udtalelser.

Spørgsmaalet er, om den Naturforskellighed, alle indrømmer mellem Kvinder og Mænd, umuliggør Kvindens Uddannelse til og Virksomhed som Vogter. Kvinder er naturligvis meget forskellig begavede; men det er Mænd jo ogsaa. Og det, at Kvinder og Mænd har forskellig Funktion ved Forplantningen, kan ikke være afgørende. Det vil maaske vække Latter at se Kvinder deltage i Mændenes Øvelser og f. Eks. optræde nøgne i Gymnasierne. Men man lo ogsaa, da Mænd begyndte at optræde nøgne. Det har Vanen ført ud over, og i Længden er kun det taabelige og det slette latterligt.

Vanskeligere er det andet Punkt. I Flæng bør Kønforbindelserne, hvis Virkninger er af saa stor Betydning for Samfundet, ikke indgaas. Der maa sørges for, at de ædleste af begge Køn kommer til at indgaa Ægteskab med hverandre. De nyttigste Ægteskaber er de helligste. Der bør gaas frem her paa Dyreopdrætternes Vis. Men det maa ordnes saaledes, at »den store Hob af Vogterne« ikke aner, hvorledes det gaar til. Ved en — om fornødent — hensigtsmæssig forfalsket Lodtrækning skal de bedste af begge Køn bringes sammen, og deres Forbindelse fejres paa højtidelig og festlig Maade. Antallet af Ægteskaber bestemmes af Regenterne, som tillige maa sørge for, at vanføre og overflødige Børn skaffes af Vejen. Mødrene skal amme alle Børn, de kan overkomme, men ud over dette har de kvindelige Vogtere intet med Børnepleje at gøre; dertil ansættes særegne udvalgte Kvinder. Alle Børn, der er fødte i de første syv til ti Maaneder efter, at hellige Bryllupper er holdte, skal af vedkommende Fædre og Mødre betragtes som deres Børn og indbyrdes betragte sig selv som Sø-

skende. Derved undgaas Blodskam. Dog kan i særegne Tilfælde og med Pythia's Tilladelse Broder og Søster ægte hinanden.

Betydningen af en saadan Ordning finder Platon deri, at Vogterne kommer til at føle Glæde og Sorg ved samme Anledninger. Alt vil være fælles, og Staten vil i saa høj Grad som muligt nærme sig til at blive som ét eneste Individ. Der bliver indenfor Vogternes Kreds ikke Tale om Retstrætter eller Mishandlinger, saalidt som om Gæld, om Fattigdom og om Kryberi. Og naar der raader saadan Endrægtighed indenfor den herskende Stand, vil ogsaa de øvrige Indbyggere i Staten holde Fred, baade med Vogterne og med hverandre indbyrdes.

Herved er, mener Platon, den Opgave løst, at Vogterne kan komme til at staa som Led i Statens hele Organisation, uden at de søger en Art af Lykke, der vilde isolere dem fra hverandre og hindre dem i at udføre rette Vogteres Gerning. —

Det er dog vanskeligt at tro, at det er Platon's fulde Alvor med dette Forslag. Ligesom Tanken om at lave en mytologisk Tradition, der kunde begrunde Fordelingen af de forskellige Begavelser paa de forskellige Stænder, maaske kun er en Indrømmelse af, at han ikke véd, hvorledes en saadan Fordeling kan opnaas, saaledes kan det næppe have været andet end et fromt Ønske om at faa et sundt og dygtigt Afkom i Staten, der faar Luft gennem hans kunstige og paa Bedrag grundede Regulering af Ægteskaberne. »Vogternes store Hob« skal holdes for Nar ved forfalsket Lodtrækning og højtidelige Fester. Men Vogterne skal jo efter hans egen Fordring være kloge Folk, som det ikke vil være let at skuffe. Og hvis de lod sig skuffe, vilde de forsynde sig mod den Regel, Platon saa energisk indskærper,

at det er fordærveligt at bygge paa Usandhed, selv om man ikke véd, at det er Usandhed; man kan aldrig gøre nok for at komme til at leve i Klarhed. Og saa hviler det hele Forslag i hvert Tilfælde paa en Isolering af Kønsforholdet fra alle ideelle sjælelige Elementer, en Isolering, der gør det let for ham at anvende Analogier fra Kvægopdrætning, men som viser, at han ikke som Lovgiver formaar at fastholde sin tidligere fremsatte Opfattelse af Eros som den store Opdrager til Begejstring og Opofrelse ud over, hvad snæver Selvopholdelsestrang i sig selv vilde kræve. Og dog havde han i »Symposion« udviklet, hvorledes den Kærlighed til Skønhed, Eros er, kan udfoldes til Begejstring ogsaa for den Skønhed, der kan fremtræde i det sociale og politiske Livs Opgaver og Indretninger, idet der er et indbyrdes Slægtskab mellem alt, hvad der er skønt, saa at det blot gælder om, at Sindet aabnes for en enkelt Del deraf (Symp. p. 210 C). Udskejelser i Kønsforholdet havde Platon ogsaa i »Symposion« Blik for, men den Mulighed for ideel Udvikling af en af de mægtigste Naturdrifter, han dér paaviste, har han i »Staten« afskaaret sig selv fra at appellere til. Maaske hænger dette Punkt i Platon's sociale Tænken sammen med den græske Opfattelse, ifølge hvilken et ideelt erotisk Forhold egentlig kun var muligt mellem Mænd.

Som Lovgiver kræver Platon en saadan Opgaaen i social Interesse, at de frie individuelle Motivers Betydning, ogsaa Betydningen af de Forskydninger, de kan undergaa, undervurderes. Ligeledes miskendes Betydningen af de mindre Samfund indenfor Staten, — Familie, Kommune, frie Samfund med kulturelle Formaal. Og dog kræver den Endrægtighed og Koncentration, en Stat hviler paa, ingenlunde, at den herskende Stands Interesser er identiske;

Hovedsagen er, at de enkelte Individens og de mindre Samfunds Interesser fører i Retning af, hvad der bedst fyldestgør Betingelserne for Statens Bestaaen og Udvikling. Der ytrer sig her atter den Frygt for Mangfoldighed og Forskellighed, som er ejendommelig for græsk Tankegang. Den med Møje tilkæmpede Harmoni maatte ikke udsættes for Fare. Derfor vil Platon simplificere Staten, ligesom han vil simplificere Musikken. Han vil ikke have for mange Strenger paa sit Instrument, og ikke for mange Instrumenter med forskellig Klangfarve. Disharmonierne kunde da, frygter han, blive saa stærke, at de ikke kan overvindes. Han overser, at er der noget, som kan volde Splid og Disharmoni, maa det være Institutioner, der bygger paa Løgn og Bedrag. —

Man maa imidlertid for at forstaa Platon's politisk-soziale Forslag ret erindre, at de tildels fremkommer paa Grundlag af græske Erfaringer og Forbilleder. Dette gælder særlig om Børneudsættelse som Middel til at hindre Overbefolkning og til at udelukke Opvækst af vanføre Børn. Fra gammel Tid havde i Athen Faderen Ret til at udsætte det nyfødte Barn. Det var især Døtrene, det gik ud over (skønt man gerne medgav dem visse Kendetegn). Platon giver altsaa Staten en Ret, som forhen Familiefædrene havde haft. Aristoteles stod her omtrent paa samme Standpunkt som Platon¹. Og ved Indstiftelse af Ægteskaber var det fra gammel Tid Stands- og Formuehensyn, der havde Overvægt over den personlige Tiltrækning. Det Formaal at sætte sunde og levedygtige Børn i Verden var af-

¹ Smlgn. LEOPOLD SCHMIDT: *Die Ethik der alten Griechen* II, p. 137 f. — Om moderne Etiks Stilling til dette Spørgsmaal, se min *Etik*⁴ p. 326 ff., 338 f. —

gørende for de Forhandlinger, som gik forud for Ægte-skabet, og som udelukkende førtes mellem den fremtidige Ægtemand og den fremtidige Hustrus mandlige Slægtninge¹. Ogsaa her overfører Platon til Staten, hvad der udøvedes af Familiens Hoved eller andre Familiemedlemmer.

e. Mange af de Indvendinger, som kan gøres mod Platon's Statslære, er allerede bleven fremførte paa en særdeles slaaende Maade af Aristoteles i anden Bog af hans »Politik«. De kan fremstilles under følgende Punkter:

1) Platon lægger for stor Vægt paa Statens Enhed. Staten er netop forskellig fra et enkelt Individ og fra Familien ved sine Elementers Mangfoldighed. Platon vil kun høre én eneste Stemme i Stedet for en hel Symfoni, en eneste Versefod i Stedet for en Rytme.

2) Naar i Platon's Stat alle Vogtere skal kunne sige mit og dit om det samme, saa vil det egentlig sige, at de slet ikke kan bruge disse Ord, da de ikke ejer noget.

3) Forældrekærlighed ytrer sig kun overfor visse bestemte Børn, ikke overfor hvilket som helst Børn. Det er bedre at være Fætter i en sædvanlig Stat end Barn i Platon's. Slægtskabsfølelsen bliver for tynd — som en Draabe Druesaft i en Mængde Vand! — Og dog vil de virkelige Slægtskabsforhold ofte kunne opdages ved Ligheder.

4) Det vil gaa bedst, naar hver enkelt retter sit Øjemed mod sin egen Fordel. Saa vil der blive Mulighed for frit Ædelmod og for Gæstevenskab, og først saa vil der opstaa en virkelig Samfundsfølelse. Paa den anden Side viser Erfaring, at Folk, der rejser paa fælles Bekostning, let bliver uenige. — I denne Sammenhæng omtaler Aristoteles Forskellen mellem Selvopholdelsestrang og Egenkær-

¹ LEOPOLD SCHMIDT, p. 168. — Smlgn. min *Etik*⁴, p. 183 f.

lighed, som han ogsaa i sin Etik (Eth. Nic. IX, 8) lægger stor Vægt paa; kun denne, ikke hin er forkastelig¹.

5) Den største Del af den platoniske Stats Indbyggere er Mennesker, om hvem Platon intet siger. Men hvad bringer egentlig de næringsdrivende til at finde sig i Vogternes Herredømme? Den tredie Stand, som besidder Ejendom, er mægtigere overfor Vogterne end Heloterne i Sparta overfor de spartanske Borgere. Ogsaa mellem den herskende Stands to Klasser vil der være Mulighed for Strid; thi mon Krigerne vil finde sig i aldrig at komme til at regere? — I Grunden er Vogterne en militær Besætning overfor den øvrige Befolkning, og der bestaar egentlig to Stater indenfor den platoniske Stat. — Og naar den tredie Stand besidder Ejendom, skulde der saa ikke kunne blive Tale om Retstrætter, især da denne Stand ikke har faaet Vogternes Opdragelse?

6) Kan man kalde en Stat lykkelig, naar ikke alle Stænder er det? Skulde Statens Lykke blive til paa samme Maade, som et lige Tal kan fremkomme ved Addition af to ulige Tal? —

4. Om Krigsførelse og om hellensk Sindelag

p. 467 E—471 E.

a. I Krigen staar Kvinder sammen med Mænd overfor Fjenden, eller de danner en Bagtrop, der kan forskrække Fjenden og kaldes til Hjælp, naar det behøves. Drengbørnene følger med paa hurtige Heste, saa at de kan lære, hvad Kamp er, og dog let fly, naar der bliver Fare for dem. De fejge nedsættes i tredie Stand, men de tapre bekranses — og faar Lov at kysse, hvem de vil; efter deres Død æres de som Dæmoner.

¹ En tilsvarende Forskel er i nyere Tid gjort gældende af VAUVERNARGUES og ROUSSEAU (amour de soi — amour propre).

Overfor overvundne Fjender gælder den Hovedregel, at Hellener bør ikke gøres til Slaver, — at en hellensk By ikke bør ødelægges, — at Ligene ikke maa plyndres, — og at man ikke maa ophænge Trofæer i Templerne, især naar de er tagne i Kampe mod Hellener. Thi det hellenske Folk staar i Venskabs- og Slægtskabsforhold til sig selv, men i Fremmedforhold overfor Barbarerne.

Humanitetsfølelsen har hos Platon, som her sikkert aflægger Vidnesbyrd om en i Grækenland mere og mere udbredt Stemning¹, udvidet sig fra Enkeltstaten til hele den hellenske Verden — et betydningsfuldt Stadium i denne Følelses Udvikling fra snævrere til videre Kredse, en Udvikling, der af senere stoiske Tænkere skildredes som fuldendt i Kærlighed til Menneskeslægten og i Idéen om en fælles Menneskehed².

b. Med Platon's Tanker om Krigsfangers Behandling hænger hans Tanker om Slaveriet nøje sammen. Hellener maa ikke gøres til Slaver. Med Barbarer forholdt det sig anderledes. Selve Slaveriet var for Platon, ligesom senere for Aristoteles, en Betingelse for Kulturens Bestaaen. Alle rede den tredie Stand, de næringsdrivende, var et underordnet Element; de havde blot at passe deres Arbejde og underholde de højere Stænder uden at tage aktiv Del i Statslivet. Det tjenende Arbejde, det grove Slid maatte de, der skulde leve Kulturlivet og det aktive Statsliv med, være fritagne for. Paa de Steder i »Staten«, hvor Platon lejlighedsvis omtaler Slaver, er det Afstanden, der især lægges Vægt paa. Om en af de vanslægtede Karakterer, der om-

¹ Smlgn. LEOPOLD SCHMIDT: *Die Ethik der alten Griechen* II, p. 204. 272. 289.

² CICERO: *De finibus* III, 19, 62 (communis humani generis societas); V, 23, 65 (caritas generis humani). — Cicero er her især paavirket af Stoikeren *Panaitios* (Se *Mindre Arbejder* I, p. 169—173).

tales i ottende Bog, hedder det, at han er barsk mod sine Slaver, i Stedet for som den virkelig dannede slet ikke at agte paa dem. I Skildringen af den »tyranniske« Karakter og den Ensomhed, han bringer sig i, sammenlignes han med en Mand, der bor langt borte fra andre frie Mænd omgiven af Slaver, som han lever i stadig Frygt for. Og til de mange Fejl, Platon finder i det yderliggaaende Demokrati, hører ikke mindst det, at Slaver agtes lige med frie. — Senere, i »Lovene«, udtaler Platon sig udførlig om Slaverne. Man skal for sin egen Skyld behandle dem godt, uden Overmod og Uretfærdighed, men ogsaa uden for stor Mildhed. En spøgende Tone bør man ikke anslaa overfor dem. Ethvert Ord til en Slave bør være en Befaling. Og det udtales, at Slaver helst ikke bør tale samme Sprog.

Det er ikke en Tilfældighed, at Platon i »Staten« kun lejlighedsvis omtaler Slaverne og Forholdet til dem¹. Det er jo Vogterne, der interesserer ham, og naar de ikke maa have Ejendom, maa de naturligvis ikke eje Slaver. Det maa antages, at den tredie Stand, der overhovedet skal skaffe Vogterne alt, hvad de behøver, maa stille Slaver til deres Disposition, naar det er nødvendigt. I »Lovene« derimod, hvor den kommunistiske Ordning er opgivet, kom Platon nærmere ind paa, hvorledes frie Mænd skal behandle deres Slaver.

Om selve Slaveriets Berettigelse har Platon ikke tvivlet. Aristoteles derimod har følt Trang til at føre et Bevis for dets Nødvendighed og finder denne i, at Slaver er et nød-

¹ Kun et enkelt Sted (p. 433 D) nævnes, at Slaven, ligesaa vel som den frie, skal øve sin egen bestemte Gerning og derved medvirke til den Retfærdighed, som især gør, at Staten er en god Stat. Forudsætningen er, at Slaven har det Arbejde, der passer for hans Natur; men som den Barbar, han er, maa ifølge Platon Slavegerning netop ligge for ham. Denne Forudsætning formulerer senere Aristoteles udtrykkelig.

vendigt Tilbehør i Huset, medens han finder dets Berettigelse i, at Barbarerne af Naturen er underordnede i Forhold til Hellenerne (Polit. I, 3). Senere erklærede Kynikere og Stoikere det for uværdigt at have Slaver, og i denne Retning gik væsentlig ogsaa Kristendommens Betragtningmaade, medens Modsætningen mellem at være fri og at være Slave ikke tillagdes nogen afgørende Betydning. Medens Aristoteles begrundede Slaveriet paa Naturen, begrundede Augustinus det paa Synden (Prima servitutis causa peccatum est. De civitate Dei XIX, 15).

Endnu GROTIUS, HOBBS og LOCKE forsvarede Slaveriet ud fra en lignende Forklaring som Platon, idet de mente, at naar man skaanede den afvæbnede Fjende, havde man Ret til hans Arbejde for Fremtiden. Det var især MONTESQUIEU (Esprit des lois XV, 2), der kritiserede denne, i sin Tid af Romerretten til Grund lagte Opfattelse, idet han hævdede, at man overfor den afvæbnede Fjende vel har Ret til at sikre sig mod nye Angreb, men heller ikke mere.

5. Retfærdighed i Staten og i det enkelte Menneske

p. 427 D—445 E.

a. Efter at have fuldendt Konstruktionen af sin Stat erklærer Platon, at denne Stat maa være god, da den jo er grundlagt paa rette Maade. Men en nærmere Forklaring af, hvad der menes med Godhed, gives ikke. Ordet »god« (ἀγαθός) maa altsaa tages i ubestemt Betydning, »fortræffelig«, »gavnlig« (se ovenfor p. 43). Derimod siges der, at naar Staten er god, maa den være vis, tapper, besindig og retfærdig. Denne Firhed synes Platon at anse for selvfølgelig. I »Gorgias« (p. 507 C) var han gaaet den omvendte Vej, idet han først beskriver de fire Egenskaber (hvor dog »Fromhed« træder i Stedet for Visdom) og der-

paa erklærer, at den, der besidder disse fire Egenskaber, er god. Platon har desuden i tidligere Dialoger drøftet enhver af disse Egenskaber hver for sig: Hvad Visdom eller Erkendelse angaar, har han haft Sokrates til Forgænger og havde i »Protagoras« ladet ham hævde, at den rette Erkendelse (ἐπιστήμη, φρόνησις) er egnet til at lede Mennesket og stærk nok til at hjælpe ham igennem Livet. I »Laches« har han drøftet Tapperheden, i »Charmides« Besindigheden. Naar disse Dialoger ender uden Resultat, er det maaske, fordi de forskellige Karakteregenskaber endnu ikke, som i »Staten«, kunde ses i deres indbyrdes Sammenhæng, saavel som i deres reale, psykologiske Begrundelse. Selve Læren om de fire Dyder er en betydningsfuld Berigtigelse af den sokratiske Lære, der lagde hele Vægten paa Erkendelsen. Paa halvt poetisk Vis er denne Berigtigelse foretaget i »Symposion«, hvor Eros staar som en Grundtrang, der Skridt for Skridt kan føre fra Hildethed og Begrænsning til klar og overskuende Forstaaelse. Og nu skelnes der i »Staten« mellem forskellige sjælelige Kræfter, hvis harmoniske Sammenspil er Betingelsen for en personlig Helheds Tilbliven og Bestaaen.

Den første Egenskab, der hører til Godhed, betegnes med forskellige Navne: Klogskab (εὐβουλία), Visdom (σοφία), Fornuft (φρόνησις), Videnskab (ἐπιστήμη). Sandsynligvis har Platon brugt flere forskellige Navne for at udtrykke, at denne Dyd har mange Grader og Former. Den maa findes hos Herskerne i Staten, og findes den dér, kaldes hele Staten vis, selv om det kun er nogle faa, der besidder den. Den Visdom, der her er Tale om, angaar Statens indre Ordning og dens Forhold til andre Stater. Platon har klart set, at etisk Viden gaar ud paa Betingelserne for en Helheds Bestaaen, og heri ligger Berettigelsen for den Analogi

(eller, efter hans Mening, Identitet), han antager mellem Retfærdighed i Staten og hos den enkelte. Personlighed er jo paa sin Vis en Helhed, ligesom Staten paa sin Vis er det.

Der er unægtelig (som allerede omtalt ovenfor p. 19—20) en stor Forskel mellem den Viden, Platon paa dette Punkt af sin Fremstilling kræver af Herskerne, og den strenge, encyklopædiske Viden, han i et senere Afsnit (6. og 7. Bog) vil have dem udrustede med. Men Platon kan meget vel have betragtet Fremstillingen her (i 4. Bog) som en propædeutisk Behandling af et Emne, han senere hen vilde komme tilbage til. Den senere Behandling tjener til at indskærpe Forskellen mellem praktisk Klogskab (εὐβουλία) og Videnskab (ἐπιστήμη), to Udtryk, han her bruger synonymt (p. 428 BC). Der er jo ogsaa, som jeg senere vil søge at paavise, en indre Sammenhæng mellem de to Begreber (smlgn. allerede p. 18). Og naar Platon udtrykkelig siger, at den Metode, han i fjerde Bog anvender, er utilstrækkelig, og at der gives en »længere Vej«, som han her ikke kan gaa ind paa, saa maa et af to gælde: enten har dette Sted staaet i Platon's oprindelige Udkast, der af nogle anses for et selvstændigt Skrift, og saa har Platon allerede, da han forfattede det, været klar over den forberedende Karakter af dette Afsnit, — eller ogsaa har han sat det ind ved Sammenarbejdelsen af de forskellige Fremstillinger, og saa maa han dog have anset det for muligt at faa en sammenhængende Fremstilling gennem hele Værket, hvad der forudsætter, at praktisk Viden er en Forberedelse til streng Videnskab¹.

Det andet Element, som Platon finder baade i Staten

¹ I min tidligere omtalte Anmeldelse af KROHN's Bog har jeg allerede gjort Brug af dette Ræsonnement.

og hos den enkelte, betegner han ved det vanskelig oversættelige Ord Thymos (θυμός). HEISE'S Oversættelse »Gemyt« er for blød. Bedre rammer den svenske Oversætter LINDSKOG med Ordet »vredesmod«. Den Trang eller Drift, Platon tænker paa, ytrer sig som fremstormende Dristighed, som Vrede over Uret og som Harme over noget uværdigt. »Mod« vil være det bedste danske Udtryk. Man kan jo godt tale om, at der hører Mod til at harmes over noget uværdigt, ikke mindst, naar man selv har øvet dette uværdige. Dristighed, Mod og Harme forudsætter noget værdifuldt, der skal hævdes i sin Bestaaen, tilsidst en Grundværdi, der trues eller krænkes. Thymos er, baade i Staten og hos den enkelte, en Stræben efter at hævde, hvad der staar i Interessens Midtpunkt, altsaa at hævde netop det, som det første Element, Visdommen, har til sit Indhold: den Helhed, som Staten og Personligheden hver paa sin Vis er, og hvis Livsbetingelser det gælder om at have for Øje og at værne om. Platon bestemmer da ogsaa den til Thymos svarende Karakteregenskab, Tapperheden, som Evne til under alle Forhold, i Sorg, i Lyst, i Begær, i Frygt, at bevare Overbevisningen om, hvor den vigtigste Fare ligger for det, hvorpaa alt tilsidst kommer an. Ved at forudsætte en begrundet Overbevisning er denne Tapperhed forskellig fra den dyriske og slaviske Dumdristighed. Den rette Tapperhed opnaas kun gennem Opfostring og Prøvelse. Der maa lægges en dyb Grund, ligesom — siger Platon — Malerne lægger forskellige Farver paa, før de anbringer den Farve, de vil have frem. Det er ved Beskrivelsen af denne Egenskab, at Platon's psykologiske Modsætning til Sokrates især gør sig gældende i Bøgerne om Staten, ligesom den ved Beskrivelsen af Eros gjorde sig gældende i »Symposion«. Hvad der hos Sokrates op-

traadte som en Enhed (den rette Erkendelse, der har Magt til at herske i Sindet), deler Platon nu i to: Fornuft ($\varphi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) og Mod ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$).

Den Karakteregenskab, der særlig kræves af den tredie Stand, er Besindighed eller Selvtugt. Atter her staar vi ved et uoversætteligt Ord: Sofrosyne ($\sigma\omega\varphi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$). Hvad Platon vil betegne, er »en Slags Ordning af eller Herredømme over ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ καὶ ἐγκράτεια) visse Lyster og Drifter«. Det er det bedre, der skal herske over det ringere, og i Staten vil det sige, at de kyndige og tapre skal raade over dem, hvis Opgave det er at skaffe Midler til Veje, ved hvilke Trang og Drift kan tilfredsstilles. Besindighed er den tredie Stands specielle Dyd, bestaaende i Villighed til at lyde de højere Stænder; men Forudsætningen er, at disse ikke lader sig henrive af Nydelseslyst, men har Villie til at ordne og lede alt paa bedste Maade, og derfor maa denne Dyd raade gennem hele Samfundet. —

Hver Stand har nu faaet den Karakteregenskab, der svarer til den sjælelige Kraft (Fornuft, Mod, Erhvervsdrift), den særlig er Udtryk for. Tilbage staar nu Retfærdigheden. Denne svarer ikke til nogen særlig Evne eller Trang. Den kan da kun bestaa i »det, der giver de tre nævnte Karakteregenskaber Kraft til at opstaa og sikrer deres Bestaaen«. Og her viser igen Arbejdsdelingens Princip sig i sin Betydning: Enhver skal øve sin egen Gerning og derigennem virke i Samklang med de andre, der ogsaa hver har sin egen Gerning at øve; social Retfærdighed bestaar altsaa i, at Næringsdrivende, Krigere og Regenter virker hver i deres ejendommelige Kald. Retfærdighed er da Grunddyden i Staten, og den maa findes hos alle — hos Barn, Kvinde, Træl, Fri, — hos Næringsdrivende, Krigere og Regenter (p. 433 B). Det maa betyde, at Barnet skal være Barn,

Trællen Træl osv. Det er, som ovenfor bemærket, det eneste Sted, hvor Platon taler om Trællenes Etik. —

Det populære Retfærdighedsbegreb er bygget paa Frygt for Overgreb, Bedrageri, Forræderi osv. Men sligt er der ikke Grund til at frygte for, naar det sociale Retfærdighedsbegreb raader i Staten.

b. Efterat Platon nu har faaet Retfærdighed »med store Bogstaver« paavist i Staten, gaar han over til at paavise den som Karakteregenskab hos det enkelte Menneske. Og han anser dette for meget let, da Forskellen mellem Stat og Individ for ham kun er en Størrelsesforskel, ikke en Artsforskel (p. 435 A). Den enkeltes Retfærdighed kan i sit Begreb (καὶ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος) ikke være forskellig fra Statens. Alligevel anstiller Platon særlige Betragtninger af psykologisk Natur for at godtgøre sin Ret til ogsaa i den enkeltes Sjæl at antage tre Kræfter, i hvis harmoniske Sammenspil Retfærdigheden skal bestaa.

For det første mener han, at naar de tre Kræfter findes indenfor Staten, maa de ogsaa findes hos Individet. Thi hvorledes skulde de ellers være komne ind i Staten (p. 435 E smlgn. 544 D). For det andet henviser han til Menneskeracernes forskellige Karakter: Mod og Dristighed raader hos Thraker og Skyther, Erkendelsestrang hos Athenaierne, Erhvervsdrift hos Foiniker og Ægypter. For det tredje henviser han til Erfaringer om, hvorledes forskellige Interesser eller Tendenser hos samme Menneske kan komme i Strid med hverandre. Saadanne indre Konflikter godtgør nemlig, at forskellige Kræfter rører sig. Tørst f. Eks. gaar kun ud paa, hvad der kan læske den; den kan ikke hæmme sig selv, saa at, hvis den hæmmes, maa det skyldes en anden sjælelig Kraft. Den Haand, hvormed Bueskytten skyder Buen frem, er ikke den samme Haand, med hvilken han

trækker Strengen tilbage; saaledes er Trangen til Tænkning og Overvejelse forskellig fra Trangen til Næring og Nydelse. Og en tredje Kraft fremtræder i Harmen over, at der er givet efter for Trangen til en lav Tilskyndelse, som naar en Mand skammer sig over at have mættet sine Øjne ved et hæsligt Syn. Thymos (Vredesmodet) rejser sig mod alt, hvad der fører til Modstrid med, hvad klar Indsigt fordrer. Saaledes betvinger Odysseus sin opblussende Forbitrelse over de troløse Terner, for at Harmen kan komme i det rette Tidspunkt. Thymos er i Sjælen, hvad Krigerne er i Staten.

Retfærdigheden hos den enkelte er saa det, der lader de tre Elementer virke sammen paa harmonisk Maade, saa at Mennesket bliver en Enhed, ikke en kaotisk Mangfoldighed, og at det kan optræde udadtil med Sluttethed og Kraft. Og en saadan Karakteregenskab har sin Værdi i sig selv, er i og for sig et Gode formedelst den indre Harmoni, den betegner, hvad enten ydre Anerkendelse eller Miskendelse bliver den retfærdige tildel. — Hermed er Diskussionen egentlig sluttet; men den genoptages i niende Bog, der bringer den definitive Afslutning. —

6. Kritisk Tilbageblik.

Ser vi tilbage paa det platoniske Retfærdighedsbegreb, fremtrænger der sig forskellige Bemærkninger, baade hvad den sociale og hvad den individuelle Anvendelse af dette Begreb angaar.

a. Hele Staten er vis, siger Platon, naar blot Regenterne har den rette Indsigt. Men der kan dog ikke én Gang for alle spærres for den Mulighed, at kloge og betydningsfulde Tanker under Indflydelse af praktisk Erfaring kan opstaa hos Mennesker, der tilhører de andre to Stænder.

Baade Krigere og Næringsdrivende kan paa deres Omraader høste Erfaringer og finde Tanker, der kan være af Vigtighed for hele Samfundet. Herpaa hviler egentlig hele den nyere Tids Samfunds- og Statsliv. Platon vilde vel hertil svare, at naar en eller anden af anden eller tredie Stand faar en god Idé, saa er det et Tegn paa, at der er Guld i ham, og at han derfor bør optages i Regenternes Klasse. Men kan man stole paa, at Regenterne altid vil være villige hertil, hvis den nye Idé staar i Modstrid med deres egne Tanker? Den Doktrinarisme, der her let bliver Følgen, kan kun modarbejdes, naar den intellektuelle Uddannelse, der i Platon's Stat kun skal falde i den herskende Stands Lod, i Principet, om og i forskellige Former og Grader, kan staa aaben for alle Lag. Ved det nittende Aarhundredes Midte saa STUART MILL med Rette et stort Fremskridt deri, at nu alle Lag i Samfundet kunde deltage i Drøftelsen af Spørgsmaal, der vedkom hele Samfundet, selv om de mest umiddelbart angik dem, der mest led under den hidtidige sociale Ordnings Skyggesider¹.

Forskellen mellem de i strengere Forstand vidende og de mindre kyndige vil ikke udslettes ved større Adgang til Kundskab. Tværtimod vil en Anerkendelse af de videndes Betydning for Samfunds- og Kulturliv kun da kunne bygges paa virkelig Forstaaelse. Den, der véd, hvad Viden er, kan, selv om han ikke selv er vidende paa det Omraade, det drejer sig om i det enkelte Tilfælde, i fuld Forstaaelse anerkende Videnskabens Betydning. Den uvidende, der ikke er sig sin Uvidenhed bevidst, vil let fristes til at anse sig jævnbyrdig med den vidende. Egentlig har Platon ved sin skarpe Sondring mellem de vidende og de andre Klasser brudt med det sokratiske Princip, der kræver Selverken-

¹ Smlgn. *Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede*, p. 86 f.

delse af enhver Personlighed. En saadan Selverkendelse vil dog ikke blot udelukke, at Halvviden forveksles med virkelig Viden, men vil være Betingelsen for, at hver enkelt, som Platon fordrer, øver sin egen ejendommelige Gerning og derved paa rette Maade fylder sin Plads i hele Samfundet.

Allerede Aristoteles har bemærket, at Forholdet mellem de to ledende Klasser er uklart. Historien viser mange Eksempler paa, hvor vanskeligt det kan være at faa Krigerstanden til at bøje sig for en højere Indsigt. I Middelalderen repræsenteres Viden af Kirkens Mænd, og Kampen mellem Kirken og den verdslige Magt spillede en vældig Rolle, indtil det tilsidst blev den af Platon tilsidesatte tredje Stand, hvis Problemer kom til at beherske Verdenshistorien.

Det Aristokrati af Regenter og Krigere, som er den ledende Stand i Platon's Stat, maa ikke blot gennemgaa en streng praktisk og teoretisk Forberedelse (der i et senere Afsnit af Værket udvides til videnskabelig Orientering), men er hele Livet igennem underkastet Regler, der kræver tarvelig og uselvisk Levevis. Adel forpligter; det gælder ogsaa for den intellektuelle Adel, Platon vil give Magten i sin Stat. Trods alle Skuffelser, han havde lidt paa det politiske Omraade, baade i Syrakus og i Athen, havde han dog ikke mistet Troen paa Tankens Betydning i det menneskelige Liv, baade for Samfundets og for den enkeltes Vedkommende. Men han saa klart, at der kræves Selvtugt og grundig Uddannelse hos dem, der skal kunne paatage sig at være Samfundets Ledere¹.

b. Platon's Stat skal være færdig én Gang for alle.

¹ Ogsaa NIETZSCHE kræver strengt Arbejde og stor Selvfornægtelse af sine Overmennesker, der i andre Henseender staar i skarp Modsætning til Platon's Aristokrater. Se *Moderne Filosofer*, p. 134—137.

Hans største Bekymring gaar ud paa at holde Forandringer borte (μη νεωτερίζειν). Men det er en Umulighed at organisere menneskelige Kræfter og Drifter for alle Tider. Nye Erfaringer, og med dem ny Trang og nye Opgaver vil gøre sig gældende. Platon forudsatte trygt, at Slaveriet baade var nødvendigt og berettiget, og at den næringsdrivende Stand vilde passe sine materielle Arbejder og ikke danne sig Tanker om en anden Samfundsorden end den bestaaende. Han stoler i det hele paa, at der stedse vil bestaa Harmoni mellem ideel og materiel Kultur, saaledes at denne kun er til for at gøre hin mulig. Men den nyere Tids Historie viser os, at et voldsomt Opsving af materiel Kultur har ført til at give det Arbejde og den Teknik, der staar i dens Tjeneste, en fremragende og afgørende Plads i Samfundslivet. Der er endog opstillet den Teori, at ideel Kultur kun er et Sideudslag af materiel Kultur og derfor med Rette stedse afhængig af denne. I en vis Forstand kunde KARL MARX, denne Teoris Grundlægger, tilsyneladende beraabe sig paa Platon. Thi om ideel Kultur bliver der hos Platon først Tale, naar det gælder om at sikre Staten og den materielle Kultur, Staten har vundet. Det er først ved Spørgsmaalet om den herskende Stands Uddannelse, at Platon kommer til at udvikle sine Tanker om ideel Kultur, som han saa senere hen fortsætter gennem Grundtræk af sin Videnskabslære. Men, som allerede Platon's Opfattelse af Eros i »Symposion« viser, har han et Blik for, at tidligere Udviklingstrins Værdi ikke er afgørende for Værdien af det, der fremtræder paa Udviklingens højeste Trin¹. Det værdifulde, som opstaar paa de højere og højeste Trin, kan alligevel have en haard Kamp

¹ Smlgn. *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, p. 43—47.

for at bestaa overfor de elementære Kræfters Forsøg paa ikke blot at skaffe et Grundlag til Veje, men ogsaa at være bestemmende for Værdien af, hvad der betinges ved dette Grundlag. Desuden kan der ikke blot være Strid mellem Idealet og de reale Kræfter, men Ideal kan ogsaa staa mod Ideal. Og naar her MARX's Idéer stilles overfor Platon's, maa det ikke overses, at den bærende Forudsætning hos MARX er den nyere Tids Humanitetstanke, den Fordring, at intet Menneske skal betragtes som blot Middel, men stedse tillige som Formaal: Arbejderen er ikke til for de økonomiske Produkters Skyld, men de er til for hans (og andres) Skyld¹. — Platon's Stat er ingen virkelig Organisme. Den er ikke bygget saaledes, at de enkelte Individier hver for sig kan udvikles gennem det Arbejde, de gør i det heles Tjeneste. Den hviler tilsidst paa Tvang, en Tvang, der motiveres ved, at det rette én Gang for alle skulde være fundet.

c. Platon er Kommunist. Men hans Kommunisme er begrænset til den herskende Stand, der bestaar af intellektuelt uddannede Krigere. Den er motiveret ved Ønsket om, at der skal dannes et sluttet Korps, der er fuldt optaget af Bestræbelser for Statens Bestaaen og Sikkerhed. Forudsætningen herfor er en forholdsvis talrig Klasse af Mennesker til at skaffe de materielle Midler og en Slavestand til at besørge de mest elementære Ting. Der forudsættes desuden et meget begrænset Landomraade og kræves Begrænsning af Folketallet. — Det vil have sin Interesse til Sammenligning at fremdrage Træk af kommunistiske Teorier fra den nyere Tids Begyndelse og fra vor Tid.

¹ KARL MARX: *Das Kapital*² I, p. 646. — Allerede i min *Etik* (XXVI, 7 f.) og i *Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede* (p. 95 f.) har jeg fremdraget Betydningen af dette i Regelen oversete Sted hos MARX.

THOMAS MORE's berømte »Utopia« giver et kommunistisk Fremtidsbillede, der er fremkaldt ved de sociale og politiske Forhold i England i Begyndelsen af det 16de Aarhundrede. Bogen, der udkom 1516, var dels motiveret ved de sociale Ulemper, der voldtes ved, at Godsejerne nedlagde Landsbyer for at udvide deres Græsgange, dels ved den Ufornuft, Herskernes Politik vidnede om. MORE er sig bevidst, at hans Forslag er idealt; men det var ham ikke nogen Grund til at holde det tilbage; hvorledes, spørger han, skulde det saa gaa Kristendommen, hvis Krav endnu mere end det utopiske Forslag strider mod vor Tids Menneskers Maade at leve paa? — MORE betragter sin Samtids Stater som S sammensværgelser af de rige mod de fattige. Al Elendighed vil falde bort, naar Privatejendom og Pengevæsen afskaffes. Arbejdet ledes af valgte Øvrigheds-personer, som tillige har Tilsyn med Ombytningen og Fordelingen. Naar enhver arbejder i 6 Timer daglig, er hans og Samfundets Fornødenheder tilfredsstillende. Øjemedet med Arbejdet er at skaffe Mennesker saa megen Tid, at de kan sørge for deres aandelige Udvikling, paa hvilken Livets egentlige Lykke-beror. Særlig begavede Mennesker fritages for materielt Arbejde for at kunne dyrke deres Studier.

I CAMPANELLA's Civitas Solis (1623) raader paa lignende Maade Bestræbelser for at ordne det materielle Arbejde saaledes, at de ideelle Interesser kan komme til deres Ret. Ligesom hos Platon reguleres Forplantningen af Øvrighederne efter hygiejniske Hensyn; det gælder om at skaffe Samfundet kraftige Borgere. Fire Timers dagligt Arbejde anser CAMPANELLA som tilstrækkeligt. Resten af Dagen kan da anvendes til intellektuel og æstetisk Sysselsættelse. —

Det er hos disse Utopister fra den nyere Tids Morgen ikke, som hos Platon, kun den herskende Stand, der lever

under kommunistisk Orden. (Naar THOMAS MORE beraaber sig paa Platon, som om denne mente, at alle Statens Indbyggere skulde leve under en saadan Ordning, er det en Misforstaaelse.) Til Gengæld reguleres det materielle Arbejde nøjagtig, medens Platon overlader det til dets egen Skæbne, stolende paa, at enhver indenfor den tredie Stand vælger det Arbejde, der ligger bedst for ham. Endelig staar for MORE og CAMPANELLA aandelig Kultur som Samfundsordningens egentlige Formaal, et Formaal, der ikke blot skal naas af en enkelt udvalgt Stand (naar denne har fyldestgjort sine Regentpligter), men skal kunne naas af alle i Samfundet.

Det er et Tidens Tegn, at Trangen til en Organisation af det materielle Arbejde gør sig gældende, dels begrundet ved, at de materielle Arbejdere ikke skal segne under Overanstrengelsens Tryk, dels ved, at der skal vindes Tid og Kraft til en aandelig Kultur, i hvilken Samfundslivets egentlige Formaal sættes. I den nyeste Tids socialistiske og kommunistiske Idéer mærkes en stigende Vægt paa det materielle Arbejdes Betydning. Dette staar, som allerede omtalt, i Marxismen som eneste Kilde til al Kultur, og der ofres ikke megen Eftertanke paa Udviklingen af aandelig Kultur; denne udelukkes ikke, men staar overladt til sin egen Skæbne, ligesom den materielle Kultur stod i Platon's Stat. — Den franske Syndikalisme¹ vil gennem frie Arbejderforeninger gøre Staten overflødig og umulig. Men da Arbejderne gennemsnitlig ikke har Indsigt til at lede de frie Foreningers fælles Optræden, skal en lille Kreds af intelligente Mænd tage Ledelsen og føre den paa hele Mængdens Vegne. Denne sidste Tanke genfindes hos den

¹ Smlgn. om den: *Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede*, p. 98—100.

russiske Bolschevisme. Den var i Rusland saa meget mere nødvendig, som de fleste russiske Arbejderes Analfabetisme gjorde dem meget afhængige af de dannede Førere. I Mod-sætning til den egentlige Syndikalisme hævdes Statspro- duktionen; man tror ikke længere med de franske Syndi- kalister paa de enkeltes Arbejdsglæde. En Elite af Kom- munister leder alt, og et centralistisk Diktatur er Regerings- formen for Staten¹. Paa dette Punkt minder Bolschevismen om Platon, hos hvem jo ogsaa en lille Kreds intellektuelt udviklede har Regeringsmagten, kun at Platon's Regenter overlod det materielle Arbejde til det selv, medens de bolschevistiske Lederes væsentlige Opgave bliver at regu- lere Arbejdet, hvilket tilsidst sker gennem Anvendelse af militær Magt. Platon mente derimod ikke, at de nærings- drivende behøvede at tvinges; de havde jo da ogsaa Sla- verne til det mest elementære Arbejde. —

d. Hvad Platon mente at kunne læse med store Bog- staver i Statssamfundet, genfinder han i det individuelle Sjæleliv med smaa Bogstaver. Det er dog egentlig ingen Genfinden. Det oprindelige Fund er gjort paa det psyko- logiske Omraade, og saa — for lettere at forstaa dets Be- tydning — fundet paany paa det social-politiske Omraade. Det er snarere Staten, der er opfattet som et stort Menne- ske, end Mennesket, der er opfattet som en lille Stat.

De tre Sjæledele eller sjælelige Tendenser, som Platon antager, viser sig ved nærmere Undersøgelse hver for sig at være sammensatte af simplere Elementer. Enhver af de tre Dele fremtræder som en Trang eller Villen, og til en- hver af dem er der knyttet Erkendelses- og Følelsesele- menter. Det er forsaavidt egentlig tre Sjæle i Sjælen. Og i

¹ Smlgn. om Bolschevismen, særlig om Lenin's Idéer, MASARYK: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* (1913) II, p. 286; 322—332.

niende Bog, hvor Platon vender tilbage til de tre Tendenser, personificerer han dem i en billedlig Fremstilling.

Den Metode, Platon anvender, kan betegnes som Konfliktmetoden. Han opsøger Tilfælde, hvor indre Modsætninger gør sig gældende, og betragter disse Modsætninger som Symptomer paa, at der virker forskellige Kræfter i en og samme Sjæl. Det er ham let at vise, at Driften til Sansenydelse er forskellig fra Driften til Erkendelse. Og forskellig fra begge er igen den Kraft, der ytres i Vrede over Overgreb udefra og i Harme over Sansebegærets Overgreb i vort Indre. Disse Kræfter ytrer sig fra først af sporadisk i os, og Opgaven for hver enkelt er (ligesom for Staten) at blive i Sandhed én i Stedet for mange. Det gælder om at sammenknytte Sjælens Elementer (συυδεῖν, p. 443 E). — Platon har her grebet et i psykologisk og etisk Henseende meget væsentligt Emne, og hans Udvikling er af stor Interesse for Personlighedsbegrebets Historie. Vi gaar alle med et Kaos i os, der skal blive til en Kosmos.

Fra et teoretisk Synspunkt har allerede Aristoteles (de anima, p. 411) gjort den Indvending, at hvis Sjælen bestaar af flere Dele, af hvilke en tænker, en anden begærer, en tredie harmes, saa maa der være noget, som forener dem, da de jo dog skal tilhøre samme Sjæl. I Sansningen, siger Aristoteles fremdeles, ytrer der sig noget med Tænkningen analogt, thi naar to Sansninger, f. Eks. en Farvefornemmelse og en Smagsfornemmelse, staar for os som forskellige, maa de begge opfattes paa én Gang af samme Sjæl; Forskelligheden vilde ikke opfattes, naar en Person saa, en anden smagte (δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον, de anima, p. 426). Denne Tanke (som Platon iøvrigt selv nærmer sig i den senere end »Staten« forfattede Theaitetos, p. 184 D) udvikledes nærmere af Plotinos (Ennead. IV, 7)

og er en Forløber for det moderne psykologiske Syntesebegreb hos LEIBNIZ og KANT. Platon forudsætter en primær Syntese, naar han gaar ud fra, at Disharmonier og Mod-sætninger mærkes, og at de ved højere Grader kan blive smertelige. Navnlig i Beskrivelsen af Thymos som Harme over noget uværdigt, man selv har øvet, træder dette tydeligt frem. Selve Delthedeus Smerte vidner om en Enheds-trang i Sjælens inderste Grund. Tilstande som Tvivl, Sorg, Savn og Anger egner sig derfor særlig godt til at belyse Sjælelivets Ejendommelighed¹. I »Staten«s syvende Bog og senere i Dialogen »Faidon« viser det sig, at Platon kendte Syntesens Betydning i erkendelsesteoretisk Henseende; men først i »Theaitetos« har han ret faaet Øje paa dens rent psykologiske Betydning.

e. Den indre Harmoni mellem Sjælens »Dele« eller Kræfter, hvori ifølge Platon Retfærdighed som individuel Egenskab bestaar, peger i og for sig ikke ud over sig selv. Platon lægger ganske vist stor Vægt paa, at der bestaar et nøje Forhold mellem individuel og social Harmoni, men en Begrundelse af et saadant Forhold har han ikke givet. Han er trygt gaaet ud fra et Identitetsforhold mellem de to Harmonibegreber; derfor har han anset en nærmere Begrundelse for overflødig. Men den Lighed, der er, er kun Analogi, og to Ting kan være analoge, uden at staa i real Sammenhæng. Men saa underlig det lyder, beror den verdenshistoriske Betydning af Platon's Personlighedsbegreb netop paa, at det kan gælde, selv om den tilsvarende sociale Harmoni, Platon har konstrueret, ikke bestaar. Den spiller jo i Platon's Fremstilling egentlig kun Rolle som Hjælpemiddel til at faa Øje paa den individuelle Harmoni. Og der kom saa netop en Tid, da det klassisk-græske

¹ Smlgn. min *Psykologi*⁶, p. 67 (Forkortet Udgave, p. 31 ff.).

Statsbegreb, der paa mange Punkter ligger til Grund for Platon's Konstruktion, ikke længere kunde finde Anvendelse. De græske Smaastater mistede deres Selvstændighed og blev forsvindende smaa kommunale Helheder indenfor et Verdensrige. Afstanden mellem den enkelte og det Stats-samfund, han hørte ind under, blev større. Den enkelte maatte føle sig ensom i den sociale Verden, der nu havde faaet saa stort et Omfang. Men af saa meget des større Betydning blev det saa, at den enkelte havde den Opgave at bringe Harmoni i sin egen lille Verden. Her havde han et Tilhold, der var forholdsvis uafhængigt af Forholdene i Omverdenen. Da viste det sokratisk-platoniske Personlighedsbegreb sig ret i sin store Betydning for alle Tider.

Men der var sjælelige Elementer, som Platon havde taget for lidet Hensyn til i sin Konstruktion af den individuelle Harmoni. Han havde ikke anvist Plads indenfor den for Kræfter, der paa én Gang rører sig dybt i den enkeltes indre Liv og peger ud over hans egen lille Verden. Og dog havde Platon selv i »Symposion« vist, hvorledes Mennesket af Eros kan drages ud over den blotte Selvopholdelse og gaa op i noget, der er mere omfattende end hans eget Liv. Hos Aristoteles og hos Stoikerne (fra Panaitios af) betones den naturlige Sympati, Medfølelsen og Menneskelighedsfølelsen, som et væsentligt Moment i det etiske Personlighedsbegreb. Og i nyere Tid vil sjælelig Harmoni (for hvilken vi da kan bruge Navnet Retfærdighed med større Ret end Platon) kun faa etisk Betydning, naar der er en indre Sammenhæng og Vekselvirkning mellem Selvhævdelse og Hengivelse. Kun den kan siges at være bleven én i Stedet for mange, hos hvem disse to Kræfter virker harmonisk sammen med en efter den individuelle Ejendommelighed bestemt Klangfarve. Den platoniske Har-

moni mellem Tanke, Mod og Sansedrift mister derved ikke sin Betydning, men optages i en Sammenhæng, der paa én Gang har en dybere Grund og et større Omfang. Og da vil Forholdet mellem Individ og Samfund kunne blive inderligere, end Platon's udvortes Analogiseren udtrykker. I et Humanitetens Rige vil Samfundsordenen gøre det muligt for de enkelte at naa en harmonisk Udvikling gennem det Arbejde, der paahviler dem i det heles Tjeneste, og omvendt vil den enkelte kun i en Gerning, der har social Værdi, finde fuld Harmoni mellem de Kræfter, der rører sig i det. Og der vil da kunne dannes et Retfærdighedsbegreb, der udtrykker den etiske Syntese, ligesom Sandhedsbegrebet udtrykker den intellektuelle Syntese¹.

¹ Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 367. — I min *Etik*⁴, p. 204—207 har jeg givet et kort Omrids af de etiske Karakteregenskabers (»Dyernes«) Historie og sammenstillet det moderne Retfærdighedsbegreb med det platoniske. Min Fremstilling af Etiken er bygget paa det moderne Retfærdighedsbegreb. Medens jeg dér gaar syntetisk frem, gaar jeg i det Omrids, der i tredje Række af »*Mindre Arbejder*« er givet under Navn af *Human Etik*, analytisk frem, idet jeg først opstiller Retfærdighedsbegrebet og derefter søger at finde dets Forudsætninger.

TREDJE AFSNIT.

Videnskabelig Erkendelse hos Herskerne som nødvendig Betingelse for Statsidealets Virkeliggørelse.

(Slutningen af femte Bog, sjette og syvende Bog: p. 471 C—541 B.)

1. Om det Paradoks, at Herskerne skal være Videnskabsmænd

(p. 471 C—474 C).

Da der, efterat Skildringen af den »retfærdige« Stat var afsluttet, rettes det Spørgsmaal til Sokrates, hvorledes en saadan Stat kunde opstaa i Virkeligheden, minder han om, at det var Drøftelsen af Begrebet Retfærdighed, der var Hovedemnet for Samtalen, og at Begreberne retfærdig Stat og retfærdigt Menneske kun var blevne udviklede som Eksempler paa Retfærdighed (p. 472 B), idet Retfærdighedsbegrebet blev opstillet som Forbillede (*παραδείγματος ἕνεκα*, p. 472 C), for at man med Henblik til det kunde slaa fast, at jo mere et Menneske eller en Stat lignede det, des retfærdigere maatte de siges at være (smlgn. ogsaa senere p. 500 E og 592 B). Retfærdighedsbegrebet stilles her paa Linie med de platoniske Idéer. Heller ikke Lighedens Idé findes fuldt ud realiseret i Erfaringens Verden; denne frembyder stedse kun Tilnærmelser dertil (Faidon, p. 75). En Bestemmelse af et Begreb som Retfærdighed kan være fuldtud rigtig, selv om vi ikke i Virkeligheden kan paa- vise dets Realisation i et enkelt Menneske eller en enkelt

Stat, naar der blot kan paavises Tilnærmelse dertil (472 E—473 A). Paa et senere Sted (i sjette Bog) omtales, hvorledes Begrebet om den retfærdige Stat dannes ved en Udrensning af, hvad Erfaringen frembyder (p. 501 AB) (smlgn. allerede anden Bog, p. 361 D, hvor Begrebet om det i Sandhed retfærdige Menneske vindes ved Udrensning: ἐκκαθαίρειν). Det kan nu engang ikke være anderledes, end at Praksis ikke naar op i Højde med Teorien (φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἥττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, p. 473 A).

Trods denne for den rette Opfattelse af Platon's Idélære vigtige Betragtning vil Platon dog ikke vægre sig ved at undersøge den reale Mulighed af Tilblivelsen af en med Retfærdighedens Idé stemmende Stat. Men naar nu Fordringen til denne Stats Mulighed skærpes, staar Platon overfor en Tanke, der vil forekomme mange at være et rent Paradoks, nemlig at Grunden til de bestaaende Staters Ufuldkommenhed er at søge i Manglen af videnskabelig Dannelse hos Statens Herskere. Enten maa Herskerne blive Videnskabsmænd eller Videnskabsmændene Herskere. Politisk Magt og Videnskab (δύναμις πολιτική και φιλοσοφία, p. 472 D) maa være forenede.

Tanken kommer dog ikke uforberedt frem hos Platon paa dette Punkt. I »Gorgias« havde han forlangt, at Talekunsten skulde grundes paa videnskabelig Indsigt i de Emners Natur, der skulde tales om. Og i »Menon« stiller han en lignende Fordring til Statsmændene. I »Staten« gaar han et Skridt videre. Ved den første Omtale af Herskernes Uddannelse (i fjerde Bog) havde han kun krævet praktisk Indsigt (εὐβουλία) af Herskerne, skønt han havde brugt Udtrykket Videnskab (ἐπιστήμη) som enstydigt dermed. Der kunde nu synes at være en skarp Modsætning mellem den nye Fordring om streng videnskabelig Erkendelse og den

tidligere Fordring om praktisk Indsigt. De, der mener, at Bøgerne om Staten skyldes en udvortes Sammenstykket af Udkast fra forskellige Tider, lægger meget stor Vægt paa denne Modsætning. Hvorledes det nu end forholder sig med Værkets Tilblivelse, saa maa det have været Platon's Mening, at det skulde udgøre et Hele. Og Forbindelsen mellem fjerde Bog, hvor praktisk Indsigt, Tapperhed og Besindighed, forenede til Retfærdighed, fremsættes som de vigtigste Karakteregenskaber, og de følgende Bøger, i hvilke der fordres streng videnskabelig Erkendelse, er (som allerede ovenfor foreløbig bemærket¹) antydet af Platon selv. Ved »Tapperhed« forstaas i fjerde Bog Energi til, trods alt, at fastholde Lovgiverens Tanke (p. 429 C). Den er en Bevaren (σωτηρία), en Vogten (φυλάξαι, p. 484 B), en Hævden af Statsidealet under de skiftende Forhold. Ved en Tænkner eller Videnskabsmand forstaar Platon en, der kan holde et Begreb fast og derigennem bevare Identiteten mellem Fortid og Nutid. Og det er Identitetsbegrebet, der danner Bindeleddet mellem de første Bøger og de senere. Bestemmelsen i fjerde Bog betragtes som foreløbig og utilstrækkelig, betinget ved et pædagogisk Hensyn, nemlig det ikke at forskrække ved straks at stille for store Fordringer (497 CD). Tydeligere end før betones nu Nødvendigheden af, at det samme Begreb (ὁ αὐτὸς λόγος) om Statens Væsen bevares. Og dette kræver igen en Klarhed og Konsekvens i Tanken, som forudsætter videnskabelig Dannelse. Det er altsaa ved en Uddybelse af, hvad sand »Tapperhed« forudsætter, at Overgangen sker fra de tidligere Afsnit af Platon's store Værk til de følgende.

¹ Smlgn. ovenfor p. 18—20.

2. Intellektuel og etisk Karakteristik af Filosofiens (Videnskabens) rette Dyrkere

(p. 474 B—497 A).

a. Platon vil nu give en Karakteristik af de rette Forskere. Saadanne vil allerede i deres Ungdom kendes paa deres ubegrænsede Trang til Kundskaber ($\pi\acute{\alpha}\nu \mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$, p. 475 C). Men de vil ikke lade sig nøje med de enkelte Emner i deres Mangfoldighed. De vil søge efter Begreber, som udtrykker det, der er fælles for en Mangfoldighed af Emner. Medens andre Mennesker gaar som i Drømme og forveksler Lighed med Identitet, vil Forskernaturer søge Emnernes egentlige Væsen, som de enkelte Emner vel har Del i, men aldrig helt udtrykker. De vil søge Videnskab ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), ikke blot Mening ($\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$) (p. 477 B). Videnskabens Genstand er det absolut værende ($\tau\acute{o} \pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron}\nu$, p. 477 A), medens den blotte Mening har til Genstand noget, der svæver mellem at være og ikke at være. Videnskabens Genstand er noget, som altid forholder sig paa en og samme Maade (p. 479 E), men Mængdens mangehaande gængse Forestillinger om det skønne og rette har ikke nogen sand Væren til Genstand (p. 479 D). —

Fordringen om, at Herskerne i Staten skal formaa under alle Omskiftninger og Fristelser at bevare Idealbilledet af den i Sandhed retfærdige Stat, fører ham her (i Slutningen af femte Bog) til at kræve af dem, at de skal formaa at danne og fastholde Tanker, som staar fast under alle Forhold. Her ligger for Platon Forskellen mellem Mening og Videnskab, og her gør han tillige det afgørende Skridt fra sokratisk Erkendelse til Idélæren. Hvad der nemlig skal være Genstand for sand Erkendelse, maa være evigt og uforanderligt; det har Platon lært af Eleaterne; og Platon's Idéer adskiller sig netop derved fra de sokratiske Begreber,

at de ikke blot er menneskelige Tanker, men eksisterer evig og uforanderlig som Elementer i Tingenes Natur (ἐν τῇ φύσει: p. 597 BC, smlgn. allerede »Faidon«, p. 103 B). Medens den populære Tankegang lader sig nøje med blotte Ligheder (i vore Dage vilde man sige: med blotte Idé-associationer), bygger videnskabelig Erkendelse paa Identitet, Forskellen mellem Lighed og Identitet ligger for Platon til Grund for Forskellen mellem Søvn og Vaagen (p. 476 C). For den drømmende staar intet fast, men alt kan omformes til de mest forunderlige Skikkelser¹.

Tydelig ses her, hvad der for Platon binder hans Værks forskellige Dele sammen. Det er Identitetstanken, som han fra sin sokratiske Periode var bleven indviet i, og som han under Paavirkning af Eleaterne var kommen til at betragte som mere end en menneskelig Tanke. Men det er unægtelig et stort Spring, han foretager, naar han mener, at Statens Herskere ikke skal kunne fastholde Identiteten af Statsidealet under alle Forhold uden at have encyklopædisk videnskabelig Erkendelse. Evnen til at hævde Identitetsprincippet har Betydning paa alle Omraader, hvor der skal være Mulighed for Forstaaelse; men man kan meget vel besidde og anvende den paa ét Omraade, f. Eks. det juridisk-politiske, uden at være øvet i at anvende den paa alle andre Omraader: Naar Platon fordrer, at Herskerne skal indvies i al den Videnskab, der staar til Raadighed (παντὸς μαθήματος γέυεσθαι, p. 475 C), saa hænger denne

¹ Modsætningen mellem Drøm og Vaagen beror dog ikke blot paa, om der er Evne til at fastholde de enkelte Emners Identitet, men ogsaa paa Evnen til at fastslaa et konstant og med alle Erfaringer stemmende Forhold mellem de forskellige Emner, der frembyder sig. I tiende Bog (p. 602 C—603 A) antyder Platon dette Virkelighedskriterium, der senere energisk gjordes gældende af KARNEADES. (Se herom *Relation som Kategori*, p. 6—8.)

Fordring sammen med den ringe Arbejdsdeling, der paa hans Tid var traadt i Kraft paa det videnskabelige Omraade. Den eneste Videnskab, Platon anerkendte foruden Filosofien, var Matematiken, og det er da ogsaa, som det i det følgende vil vise sig, et matematisk Kursus, der optager en meget stor Del af Herskernes Uddannelsestid. Fra Matematik gik for Platon Vejen til Filosofi i snævrere Betydning, nemlig i Betydning af Undersøgelse af de Forudsætninger, der ligger til Grund for al Erkendelse, særlig for Matematiken. Dette snævrere Begreb om Filosofi, der i høj Grad nærmer sig til det Begreb om Filosofi, der har udviklet sig i 18. og 19. Aarhundrede, kommer Platon først ind paa senere hen i Værket (p. 510—511), hvor han drøfter Forholdet mellem Filosofi og Matematik. Foreløbig bruger han Ordet Filosofi enstydig med Ordet Videnskab, — om al Erkendelse, i hvilken Identitetsbegrebet raader. Det paradoksale Forslag, at Filosoferne skal regere, betyder da egentlig, at Herskerne skal have videnskabelig Uddannelse. Det fører til Misforstaaelse, naar man gaar ud fra, at Platon tager Ordet Filosofi i den moderne, snævrere Betydning af Ordet. Herskerne skal være Officerer med videnskabelig Uddannelse. Og det maa ikke glemmes, at han kræver, at de i praktisk Erfaring ikke skal staa tilbage for andre.

b. Den Vægt, der saaledes lægges paa Erkendelsestrang og Indvielse i videnskabelig Tænkning, fører nu et Skridt videre. Idet Platon undersøger, hvilken Indflydelse stærk og dyb Erkendelsestrang kan have paa Sindet, kommer han til at give et andet Grundlag for sin Etik end det, han i fjerde Bog havde givet. Hvor Erkendelsestrangen er den altovervejende Trang hos Mennesket, vil den kunne fortrænge alle andre Interesser og Tilskyndelser. Ikke blot

Sandhedskærlighed, men ogsaa Retfærdighed, Højsind og Besindighed vil raade i en saadan Sjæl. Thi mon den, hvis Tanke ompænder det over Tid og Forandring ophøjede, skulde kunne nære Dødsfrygt eller føre et uædelt Liv? (p. 485—487).

Denne Begrundelse af forskellige Karakteregenskabers Værdi staar ikke blot i Modsætning til Harmonilæren i fjerde Bog, der bygger paa et Sammenspil af de forskellige sjælelige Kræfter, men ogsaa til den genetiske Paavisning i »Symposion« af sanselig Trans Idealisering. Som ovenfor (p. 15 f.) omtalt, gør der sig hos Platon tre forskellige psykologiske Typer gældende, og Forskellen mellem dem har han næppe været sig klart bevidst. — Foruden i »Staten« fremtræder Tendensen til at aflede alle værdifulde Karakteregenskaber af Erkendelsestrangens Overmagt ogsaa i »Faidon« (p. 82). —

Der gøres nu af Adeimantos den Indvending, at Erfaring synes at vise, at de, der beskæftiger sig med Filosofi ud over, hvad der kræves til personlig Dannelse, ofte bliver unyttige for Staten, eller bliver Særlinge, ja, maaske skadelige Mennesker. Sokrates svarer, at en virkelig sandhedssøgende Natur er en Sjældenhed. Der er hos Mængden ingen Interesse for Videnskaben i og for sig, hvorimod den gerne vil have sine Meninger og sine Lyster fulgte og derfor holder de virkelig kyndige borte fra Statens Styrelse. Dertil kommer, at store Begavelse let kommer paa Afveje og saa volder meget ondt i Staten, hvorimod svage og lidet begavede Naturer hverken kan øve godt eller ondt i stor Stil. En ædel og sandhedskærlig Natur vil snarest bevare sig ren, naar den lever under smaa Forhold, altsaa som en stor Sjæl i en lille Stat, eller naar Sygdom gør, at ydre Tillokkelser taber deres Magt. Sokrates selv blev

af sit Daimonion holdt tilbage fra at beskæftige sig med Politik. Der kan endelig være den, som kender Tankelevets Herlighed, men holder sig tilbage fra det politiske Liv, fordi han staar ene, ikke kan udrette noget overfor de mange og maa være glad, om han kan finde et Læ under det politiske Uvejr. En saadan kan maaske udrette noget paa sit eget Omraade, men kommer ikke til at yde, hvad han under bedre politiske Forhold kunde have formaet. — Det er ikke vanskeligt at se, hvem Platon tænker paa ved denne sidste Type.

3. Om det videnskabelige Studium og det højeste Maal

(p. 497 A—520 B).

a. Man maa dog ikke, fortsætter Platon, dømme for strengt om den store Mængde. Naar den engang faar Øje paa Mennesker, der virkelig elsker Viddom, og for hvem selve Erkendelsen og den Glæde, den skænker, er Genstand for deres højeste Stræben, saa vil de Fordomme falde bort, den tidligere har næret overfor Videnskabsmænd. Og paa den anden Side maa Videnskabsmændene gaa en streng Skole igennem for at kunne raade i Staten. De maa føres fra mindre til større Opgaver i teoretisk og praktisk Henseende, og først naar de har øvet deres Borgerpligt i Stats- og Krigstjeneste, bør de have Lov til helt at hengive sig til deres Studier. Gennem denne Skole vil deres Sind blive mere og mere rettet mod den Uforanderlighed, den faste Tingenes Orden, som er Videnskabens egentlige Genstand, og hvoraf et Genbillede skulde findes i Statslivets bærende Tanker, som det er Herskernes Opgave at fastholde.

At en Statsform som den skildrede, og Herskere som de, den forudsætter, skulde være umulige, nægter Platon

paa det bestemteste (p. 499 CD, og senere 502 ABC). At det er Idealer af Former og Personer, han skildrer, er han sig klart bevidst; at det er vanskelige Idealer at faa realiseret, ser han ogsaa; men Vanskelighed er ikke Umulighed, og en enkelt fremragende Mand vilde, naar Forholdene var gunstige, kunne fuldbyrde, hvad man nu ryster paa Hovedet af.

b. Naar der nu spørges, hvilke Videnskaber Herskerne skal indvies i, minder Platon om, at han tidligere (i fjerde Bog) har omtalt, at en »længere Vej« end den, han gennemløb i den første Del af sine Undersøgelser, vilde være nødvendig til fuld Forstaaelse af, hvad der maa kræves af dem, der skal raade i Staten. Og idet han nu vil betræde denne længere Vej, erklærer han, at den fører til et højere Maal end den Retfærdighed, han tidligere beskrev. Det gælder nu om at naa frem til Tanken om, hvad der tilsidst betinger Værdien af Retfærdighed og de andre Karakteregenskaber, og som tillige er det, hvori alt eksisterende tilsidst har sin Grund. En saadan Tanke, den største af alle Tanker (μέγιστον μάθημα, 505 A), er det godes Idé, Idéen om, hvad enhver Sjæl higer efter, men kun har en dunkel Anelse om uden at kunne danne sig et tydeligt Begreb derom. Naar man f. Eks. strides, om Erkendelse eller Nydelse er det højeste Gode, har begge Parter Uret, thi begge Dele fortjener kun Navn af Goder, naar de hører ind under det godes Idé og stemmer med den (p. 505).

Men hvad er da egentlig det gode? Foreløbig kan Platon ikke sige andet om det, end at det ligger til Grund for al Søgen og Stræben. Kun et billedligt Udtryk kan han paa dette Stadium af sin Undersøgelse give for, hvad han mener. Han benytter Analogi, da han endnu ikke formaar at benytte den strenge Tænkings Vej. (Som det vil vise sig,

angiver han siden, hvilken Metode Tanken maatte benytte for at løse den Opgave, den her stiller sig, men opgiver derefter at anvende denne Metode, da Vanskeligheden alligevel er for stor.) — I det Billede, han bruger, sammenlignes det godes Idé med Solen, som ikke blot er Aarsag til, at Tingene kan ses, men ogsaa betinger deres Eksistens. Det godes Idé er Ophav til al Erkendelse og al Eksistens; dog er det selv hævet over al Erkendelse, og Ordet Eksistens er ogsaa for ringe til at anvendes om det (508—509).

Platon's Erkendelseslære kommer altsaa til en Vanskelighed netop overfor Erkendelsens højeste Emne, idet dette hverken kan sanses eller tænkes, men kun gribes i en med Møje erhvervet Skuen (smlgn. μόγῃς ὁρᾶσθαι, p. 517 B). Det har sin Interesse at bemærke, at han senere, i den naturfilosofiske Dialog »Timaios«, stødte paa en lignende Vanskelighed overfor det kvalitetsløse noget, der ligger til Grund for alt, hvad der kan sanses, men selv hverken kan sanses eller tænkes. Det var under tydelig Paavirkning af Demokritos, at Platon var kommen til dette Problem. Hvad der hverken kan sanses eller tænkes, kan det være vanskeligt at tro paa (μόγῃς πιστόν, Timaios, p. 49 A; 52 B). Det kan kun opfattes ved »uægte Tænkning«, et Udtryk, ved hvilket Platon utvivlsomt mener Analogi¹. Det er nu i Grunden ogsaa ved en Art »uægte Tænken«, at Platon kommer til det højeste Begreb i sin Filosofi, det godes Idé. Ogsaa her benytter han Analogier, rige og store Billeder, men dog kun Billeder. Senere hen føler han det utilfredsstillende og udkaster en Metode, der skulde kunne føre til

¹ Smlgn. herom Afhandlingen om *Platon og Demokrit i Mindre Arbejder* III, p. 99, og Afhandlingen om *Dialogen »Parmenides«*, p. 63.

Maalet, men opgiver tilsidst Muligheden af rationel Erkendelse her. —

For første Gang i Tænkningens Historie opfattes her Værdibegrebet som det mest fundamentale Begreb af alle, — som Begrebet om, hvad der ligger til Grund for al Eksistens. I »Symposion« (p. 211 C) havde Platon vel været inde paa en saadan Tankegang, men han holdt sig dér til den Trang til Bestaaen og Udfoldelse, der rører sig i Individet og i Slægten og fører op til Tanken om det evig bestaaende. Han gik dér overvejende den psykologiske Vej, ud fra Ekspansionstrangen. I »Staten« kommer han til det godes Idé som den, der skal afslutte al Videnskab ved at pege paa det højeste værdifulde som Grundlag for al Videnskab og al Eksistens. For moderne Erkendelsesteori staar denne Opfattelse som et Paradoks, fordi Værdibegreberne er de mest konkrete, og derfor de mindst omfangsrige og mest indholdsrige af alle Grundbegreber¹. Selv om alt videnskabeligt Arbejde forudsætter Videnskabens Værdi, kan Videnskaben ikke (ligesaa lidt som noget andet) forstaaes ud fra sin Værdi alene.

c. Den Opgave, hvorledes saa Erkendelse og Eksistens kan udspringe af det godes Ide, mener Platon paa dette Punkt af sin Undersøgelse (τὸ νῦν εἶναι) og ud fra det Udgangspunkt, denne Undersøgelse har taget (κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν, p. 506 E), ikke at kunne løse. Han vil stille os tilfreds med et Billede. End ikke den Vanskelighed, han selv saa stærkt fremdrog i sin Kritik af Teologien (i anden Bog), — den, at det gode ikke kan være Ophav til noget ondt, og at der dog gives mere ondt end godt i Verden, saa at det er meget lidet, det gode som saadant kan være Ophav til, — end ikke denne store Van-

¹ Smlgn. *Den menneskelige Tanke*, p. 237—241; 347—349.

skelighed omtaler han nu. I sin spekulative Begejstring glemmer han, hvad han som Etiker og Pædagog lagde saa stor Vægt paa.

Spørger man, om Platon ikke i andre Dialoger har givet nærmere Bestemmelser angaaende Indholdet af det godes Idé, og derved antydet, hvorledes han tænker sig, at denne Idé kunde udtrykke, hvad der ligger til Grund for alt, saa gives der vistnok kun ét Sted hos Platon, hvor der udtrykkelig siges noget om, hvilket Begreb man kan danne sig om det gode. I »Filebos«, p. 64 f. paavises, at Sandhed og Symmetri er væsentlige Elementer i det godes Begreb, der ikke kan holdes skarpt ude fra det skønnes Begreb. Det afgørende er Forholdet mellem Begrænsningen og det, der begrænses, og der bestaar derfor (som Platon allerede havde antydet i »Gorgias«) en Analogi mellem den etiske og den kosmiske Orden. Gennem det bestemte Maalforhold, det godes Begreb kræver, peges her hen til, at enhver Helheds Bestaaen beror paa et bestemt Forhold til Livsbetingelserne, noget, Platon i den psykologisk begrundede Etik, han i fjerde Bog fremstillede, havde klart Blik for (se ovenfor p. 26). Forholdet mellem en Helhed og dens Livsbetingelser er af afgørende Betydning for en rationel Etik; desværre er de Maalforhold, der betinger Helhedens Velfærd, oftest vanskelige at bestemme paa eksakt Maade. Og naar Platon trygt overfører, hvad der gælder empiriske Helheder (Organisme, Personligheder, Samfund), paa Universet, saa er dettes Uafsluttelighed og dermed Umuligheden af at tale om bestemte Maalforhold en afgørende Hindring for at gennemføre Analogien. — Tankegangen i »Filebos« fortsætter Tankegangen i »Staten« gennem Antydningen af Sammenhængen mellem Værdibegrebet og Helhedsbegrebet. Men helt tilfreds er han selv aaben-

bart ikke ved Resultatet i »Filebos«, idet han bemærker, at det godes Idé egentlig spaltes sig i flere Idéer, der ikke kan reduceres til én. Og den hele Udvikling i »Filebos« er meget abstrakt og skematisk. I sine senere Aar skal Platon have holdt en Forelæsning om »det gode«, der har haft den samme pytagoreiserende Karakter, som allerede kan spores i »Filebos«. Aristoteles skal (efter hvad en af hans Disciple beretter) ofte have talt om, hvorledes det gik dem, der hørte den omtalte Forelæsning af Platon: de havde ventet at høre om Goder, Mennesker kan kende af Erfaring, men de hørte matematiske Udviklinger om »Grænsen« (πέρας) og det Ene. »Det godes Idé«, der allerede i »Staten« var bleven af metafysisk i Stedet for af etisk Karakter, er bleven mere og mere abstrakt i Platon's sidste, pytagoreiserende Periode. Intet Under, at det, som det ses af et Fragment af en græsk Komiker (hos Diogenes fra Laërte III, 27), blev et gængse Udtryk om, hvad der var dunkelt og uforstaaeligt: »jeg forstaar det ligesaa lidt, som jeg forstaar Platon's »gode««.

d. Imidlertid var det for Platon Alvor med at arbejde sig frem til en Tanke, der kunde danne afsluttende Begrundelse for alt, hvad menneskelig Stræben i Teori og i Praxis kan omfatte. Foreløbig har han kun peget paa det høje Maal, uden at kunne give os en klar Forestilling om dets Indhold. Nu undersøger han, hvilke Midler vor Tænkning raader over til at naa dette Maal. Idet han tager sit Udgangspunkt fra Analogien mellem Solen og det højeste gode, viser han, at ligesom i den synlige Verden, hvis Hersker Solen er, Billeder eller Skygger forholder sig til selve de synlige Ting, saaledes forholder i Tankens Verden den blotte Mening (δόξα), der enten kan være Formodning (εἰκασία) eller Overbevisning (πίστις), sig til Erkendelsen

(νόησις), der enten kan være Eftertanke (διάνοια) eller forudsætningsløs Viden (ἐπιστήμη) (510, smlgn. 534). Forskellen mellem Eftertanke og egentlig Viden bestaar i, at hin bruger Billeder, der dog kun er analoge med det, der egentlig tænkes paa, og tillige arbejder med Hypoteser, hvis Principer ikke drøftes, medens denne gaar tilbage fra Hypoteserne til et forudsætningsløst Princip, der ligger til Grund for alt (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, p. 510 B; ἢ τοῦ παντὸς ἀρχή, p. 511 B). Eftertanken er Matematikens, den forudsætningsløse Viden Filosofiens Organ.

I sin Omtale af Matematiken nævner Platon baade aritmetiske og geometriske Eksempler, naar han vil belyse de Forudsætninger, hvorfra Matematiken gaar ud. Mest er det dog Geometrien, han har for Øje. Han gør opmærksom paa, at Matematiken bruger anskuelige Figurer, skønt den i Grunden (i Eftertanken, διανοία) mener de ideale Figurer (selve Kvadratet eller selve Diagonalen f. Eks., der ikke kan være Genstand for sanselig Anskuen (p. 510 D)). At »selve Diagonalen« ikke kan fremstilles for sanselig Anskuen, kommer af, at den staar i et irrationalt Forhold til Siden i Kvadratet. ZEUTHEN bemærker herom: »Platon's Interesser gjaldt ikke mindst de irrationale Størrelser; den Egenskab, der adskiller dem fra de rationale, træder nemlig, naar de fremstilles geometrisk, slet ikke frem for Intuition og har ingen Betydning for praktiske Anvendelser, i hvilke en tilstrækkelig stor Tilnærmelse er lige saa god som den matematisk eksakte Værdi. Den er saaledes kun til for den forstandsmæssige Betragtning af Matematiken og maatte netop derfor interessere Platon«¹. — Ved Ud-

¹ *Hvorledes Matematiken i Tidsrummet mellem Platon og Euklid blev rationel Videnskab* (Vid. Selsk. Skr. 1917) p. 9. — Om Spørgsmaalet Behandling i vore Dage se *Begrebet Analogi*, p. 85—88.

trykket »forstandsmæssig Betragtning« gengiver ZEUTHEN, i Tilslutning til HEISE, det græske διάνοια. Jeg benytter, i Tilslutning til LINDSKOG's svenske Oversættelse, Udtrykket »Eftertanke« om den aandelige Virksomhed, der anvendes i Matematiken, og som Platon stiller i Modsætning til den rene Tænken (νόησις eller νοῦς, p. 511 D), dog som Mellemled mellem denne og den blotte Mening (δόξα).

Den rene Tænken, der er den egentlige Filosofi, gør Matematikens Forudsætninger til Udgangspunkter, hvorfra den, som i en fremskridende Samtale (»dialektisk«), bevæger sig fra Begreb til Begreb, indtil et forudsætningsløst Princip er naaet. Den arbejder med Begreber og den ender i Begreber (511 BC). Kun i korte Antydninger udtaler Platon sig om, hvorledes de Forudsætninger, Matematiken endnu holder sig til, kan blive Udgangspunkt for den dialektiske Undersøgelse. Dog skelner han imellem, hvad vi vilde kalde en analytisk og en syntetisk Undersøgelse. Den analytiske Metode har han allerede beskrevet i »Faidon« (p. 101 D), hvor det siges, at det gælder at undersøge, om det, der kan udledes af givne Forudsætninger, er samstemmende eller indeholder Modsigelser, og at man maaske af Forudsætningerne kan udlede andre Forudsætninger, og saaledes fremdeles, indtil man kommer til et Punkt, hvor man kan slaa sig til Ro (ἐπί τι ἴκανόν). I »Staten« udtrykkes bestemtere, hvad man kan slaa sig til Ro ved. Det skal nemlig være noget, der selv ingen Forudsætninger hviler paa (ἀνυπόθετον), og det falder sammen med Principet for alt (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή). Men naar dette Resultat er naaet, kræves der en ny (syntetisk) Tankegang: man skal da ud fra, hvad der følger af dette Princip (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης [ᾧ: τῆς ἀρχῆς] ἐχομένων), uden at bruge Billeder, gaa fra Tanke til Tanke og ende i Tanker (τελευτᾶν

εις εἶδον) (511 B). Ud over den rene Tankes Verden kommer man ad denne Vej ikke¹.

Vi skal altsaa som Analysens sidste Resultat komme til et forudsætningsløst Princip, og derpaa skal vi ud fra dette drage en Række Slutninger, som dog ikke fører ud over Begrebernes Verden. Men hvorledes kan en Række af Slutninger komme i Stand ud fra ét eneste Princip? Der behøves altid flere Præmisses til en Slutning. Og da der ingen Mangfoldighed er at sammenfatte, er ingen Syntese mulig.

Det Princip, til hvilket Analysen skulde føre, og ud fra hvilket Syntesen skulde foregaa, er nu ifølge Platon det godes Idé. Men kan man stige op til den fra Erfaringer, i hvilke der er mere ondt end godt, og kan man fra den udlede et bestemt Forhold mellem ondt og godt i Verden? — Platon udtrykker da ogsaa, hvor han forlader sine rent logiske Overvejelser over Metoden, mere et Haab end en videnskabelig Vished. Han lader Sokrates sige til sin unge Ven: hvis du vil høre, hvad Forhaabning jeg nærer (Gud maa vide, om den er sand eller ikke), saa gaar den ud paa, at i Erkendelsens Verden er det godes Idé det højeste, der kun med Møje kan skues, men at man, naar man en-

¹ Ud fra denne Tankegang forstaaer man den Indvending, Platon i Dialogen »Parmenides« fremfører mod sin Idélære, at da Idéernes Verden er afsluttet i sig selv, udfoldende sig efter sine egne Love, og da den sanselige Erfaring ligeledes er en Verden for sig med sine særegne Love, er det ikke godt at forstaa, hvilken Betydning Erkendelsen af Idéerne kan have for Erfaringen. Sandsynligvis har denne Indvending ført Platon til den ejendommelige Ændring af Idélæren, der foreligger i senere Dialoger (se mine »Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides«, p. 23—25; 53—65). — Den nævnte Tankegang fremkalder ogsaa det Spørgsmaal, hvilken Gavn Statens Herskere egentlig kan have af at studere Idélæren, naar denne ingen Mulighed for Vekselvirkning frembyder overfor den Erfaringens Verden, i hvilken Herskerne jo dog skal virke.

gang har faaet Øje for den, maa slutte, at den er Aarsag til alt sandt og skønt (517 BC). Det er da tilsidst en personlig Fortrøstning, der ligger bagved Troen paa, at et godt Princip er den sidste Grund til alt. Ud herfra forstaar man Platon's meget personlige Udtalelse i det syvende Brev, hvor han erklærer, at »det, hans Stræben egentlig gælder«, ikke kan læres og meddeles som andre Erkendelser. Hver enkelt maa gennem stadigt Tankearbejde og i Fællesskab med andre stræbe at fylde sit Sind med den højeste Idé, da vil den pludselig kunne træde frem for ham »som et af et Glimt antændt Lys, der siden vil holde sig selv vedlige«. I denne Udtalelse gør Platon resolut Skridtet fra Filosofi til Mystik. Han appellerer til en personlig Oplevelse, der dog kun skal være mulig for den, der er forberedt gennem alvorligt Tankearbejde. Allerede i »Staten« (VII, p. 518 CD) havde han udtalt, at det højeste først er naaet, naar man ikke blot i sin Tanke, men med hele sin Sjæl er vendt i Retning af det. —

Sammenfatter vi Platon's forskellige Udtalelser i »Staten« om »det godes Idé«, viser der sig fire forskellige Synsmaader. 1) Den højeste Tanke maa angaa det, der er Genstand for alle Væseners inderste Tragten (p. 505 BC). 2) Paa Spørgsmaalet om, hvad da denne Genstand er, siger Platon, at der kun kan svares med Lignelser. Han anfører to saadanne Lignelser, Analogien med Solens lysende og nærende Kraft (p. 506), og Hulebilledet (p. 514 ff.), som vi endnu ikke har omtalt. 3) Men han fastholder stadig (smlgn. 511 med 517 BC), at Tanken ad Analysens og Syntesens Vej maa kunne udvikle et i sig afsluttet System af Idéer som Udtryk for det i Sandhed værende. Og senere hen tager han endnu engang dette Synspunkt op (p. 532). 4) Atter synes han dog at ane, at den rene Tankesammen-

hæng ikke er tilstrækkelig til fuld Opnaaelse af Maalet; thi han forlanger, at ikke blot Tanken, men hele Sjælen skal være vendt »fra Mørket til Lyset« (p. 518 C). Gennem denne sidste Vending, og gennem den stadige Brydning mellem personlig Trang, Fantasiens Billeder og Tanke-sammenhængens Krav, en Brydning, Platon trods alt ikke formaar at overvinde, forstaar vi den personlige og my-stiske Tone, han anslaar i det syvende Brev.

e. Et af de Billeder, Platon bruger til foreløbig at ud-trykke sine afsluttende Tanker, fortjener en nærmere Be-lysnings. — Menneskene forestilles levende i en Hule, læn-kede og derfor ubevægelige, stirrende paa Hulens Bag-grund. Bag dem, højere op mod Hulens Indgang brænder et Baal, foran hvilket en Mur er bygget. Genstande, der føres langs med Muren og rager op over den, vil da kaste Skygger paa Hulens Baggrund. Hvad Menneskene kan se, er da kun Skygger af dem selv og af de Genstande, der føres frem langs Muren. Den Kundskab, de kan opnaa, kan da kun angaa faktiske Samtidigheds- og Successions-forhold mellem Skyggebillederne; deraf drager de Slutninger om, hvad der kan ventes i Fremtiden. Dog betragter de alt, hvad de saaledes ser, som Udtryk for det i Sandhed værende. Naar nu saadanne Mennesker udløses af deres tvungne Stilling og kan vende sig mod Lyset ved Hulens Indgang, vil de blændes og foreløbig fastholde, at hvad de før saa, var det sande. Men kommer de helt op af Hulen og vænner sig til de nye Forhold, vil de blive klar over, at Solen ved sit Lys og sin Varme baade betinger, at Gen-standene er til, og at de kan ses. Kommer de saa igen ned i Hulen, vil de foreløbig ikke se noget i Mørket, og de Huleboere, der ikke havde forladt deres Stilling, vil bedre kunne skønne om, hvad der gaar for sig i Skyggeverdenen,

og vil spotte, forfølge, maaske dræbe dem, der fortæller om Lysets Verden deroppe (p. 514—516).

Platon tyder selv sit Billede. Opstigningen fra Hulen er Sjælens Opstigen til Tankens Verden (ὁ νοητὸς τόπος), indenfor hvilken det godes Idé er det sidste og højeste. Kun med Møje faar man Øje paa denne Idé; men naar man har faaet Øje paa den, maa man i den finde Aarsagen til alt godt og skønt, i den synlige Verden Kilden til Lys og Liv, i Tankens Verden til Sandhed og Fornuft. At have skuet dette højeste Lys er Betingelsen for at handle med Indsigt i det private og i det offentlige Liv (p. 517).

Om den nærmere Beskaffenhed af den Skuen, der koster saa stor Møje, gives der ingen Oplysning. At det er en Vision, og at Platon sandsynligvis har været visuel, kunde man slutte af, at Genstanden for Skuen betegnes som »det mest straalende af det værende« (518 C). —

I erkendelsesteoretisk Henseende frembyder Hulebilledet og dets Udlægning den Interesse, at den sanselige Iagttagelse stilles i skarp Modsætning til den rene (matematiske og logiske) Tænkning. Billedet betegner den skarpeste Modsætning mellem Idéverdenen og Iagttagelsesverdenen. — Men det er karakteristisk, at Platon for at kunne beskrive en rent empirisk Viden tænker sig Iagttagerne absolut passive. Derved udelukkes de uvilkaarlige Eksperimenter, som spontane, reflektoriske og instinktive Bevægelser fører til at gøre, og som kan danne Forberedelse til mere aktiv Undersøgelse. Det maa desuden mærkes, at Platon udtrykkelig beretter, at de Huleboere, der har været oppe i Lysets Verden og efter deres Tilbagekomst har vænnet sig paany til Forholdene, bedre end de andre Huleboere forstaar Skyggerne og deres Skiften, fordi de har set det i Sandhed virkelige (p. 520 C). Den rene Teori kan altsaa

dog tjene til Orientering i Iagttagelsernes Verden. Der maa saa være Analogi mellem logisk-matematisk Erkendelse og den sanselige Iagttagelse. Her har Platon antydnet det Forhold mellem formal og real Videnskab, som moderne Erkendelsesteori indskærper¹, og som Platon selv i sine senere Dialoger er paa Vej til².

4. Overblik over de forskellige Videnskaber i deres Forhold til den højeste Erkendelse

(p. 521 C—541 B).

Platon gaar nu over til en nærmere Omtale af de matematiske Discipliner, deres praktiske Betydning og deres Forhold til Filosofien. Allerede i det foregaaende er Matematikken og dens Forhold til filosofisk Erkendelse blevet drøftet, saa at det er en Genoptagelse og en Uddybelse, der nu gives. Syvende Bog, hvor Udkastet til en videnskabelig Encyklopædi gives, forholder sig til sjette Bog, hvor den videnskabelige Dannelse første Gang omtales, paa analog Maade som sjette Bog forholder sig til anden, tredje og fjerde Bog, hvor det foreløbige Kursus i Musik og Gymnastik fremstilles. Det er forskellige Stadier af den store Dannelsesproces, der i Platon's Øjne er nødvendig for dem, som skal være Statens Ledere. Kontinuiteten i Platon's Tankegang træder klart frem, naar man opfatter Forholdet mellem de forskellige Afsnit af hans store Værk paa denne Maade. At de forskellige Afsnit skulde være udarbejdede til forskellige Tider, har ikke nødvendigvis noget at sige i Forhold til den indre Sammenhæng, Platon har vidst at gennemføre i det fuldendte Værk.

a. Først i Rækken af de Fag, der skal føre Sjælen opad

¹ *Den menneskelige Tanke*, p. 278—295. — *Begrebet Analogi*, p. 89—109.

² *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, p. 53—60.

fra Hulen og Skyggeridsene, staar Tallæren. Krigskunsten behøver den, men dens egentlige Betydning beror paa, at den gennem sine over al Vorden og alle Kvalitetsforskelligheder ophøjede Grundbegreber hæver Sindet over det sanse- lige. Tingenes kvalitative Egenskaber, Tykkelse og Tynd- hed, Haardhed og Blødhed, Tyngde og Lethed, Storhed og Lidenhed, sammenblandes let for Sansningen; det gælder da at holde den ene Fornemmelse klart ude fra den anden, og dette er kun muligt ved Tælling. Kun Tanken skelner mellem at være én og at være flere. Begrebet Ener er stedse identisk med sig selv, hvilken Kvalitet saa det, der er ét, har. Det er Kvalitetsforskellighedernes, og især Grads- forskellighedernes¹ Udrensning gennem mange Overgange, som gør den klare, diskrete Opfattelse, Tallet muliggør, til en Nødvendighed for Sindet. Hver Ener er noget for sig, stedse det samme. En Ener har ingen Dele, eller dens Dele vilde selv igen være Enere. Sanses kan en Ener ikke; den kan kun tænkes, sammen med andre Enere².

Der er en vis Vaklen hos Platon, naar han vil hævde Enhedens absolute Karakter. Naar enhver Deling af en Ener giver os flere Enere, saa ligger deri, at vi altid an- vender Begrebet Ener eller Enhed under visse bestemte Forhold og derfor bestemmer det paany for hver enkelt Undersøgelses Vedkommende; saaledes naar moderne Kemi bestemmer Grundstoffernes Atomtal i Forhold til Brint- atomet som Enhed. Hvad vi tæller, er de Forskelligheder,

¹ Det er aabenbart ikke mindst Gradsforskelligheden Platon tænker paa (p. 524), skønt han ikke skelner mellem Grad og Kvalitet. — Smlgn. iøvrigt p. 598 A; 602 C—603 A.

² ZEUTHEN (*Hvorledes Matematikken osv.*, p. 17) bemærker, at Brøkdannelse dog ikke har ligget Platon fjernt; kun opfatter han Dannelse af Brøker som Dannelse af en Proportion: $\frac{3}{5}$ betyder, at to Størrelser forholder sig som 3 til 5. Desuden kendte Grækerne »Stambrøker«, hvis Tæller er 1. Allerede Ægypterne havde anvendt dem.

vor Opmærksomhed kan konstatere paa et eller andet Omraade. Vi tæller egentlig tilsidst vore egne Tanker¹. Men Platon's Tendens gik ud paa at gøre Begrebet Enhed til et Almenbegreb; ligesom han overhovedet giver Begreberne en selvstændig Betydning og Værdi ud over det at være Ledere eller Anvisninger ved Ordning og Udledning af vore Erkendelser. Ved denne Tendens hos Platon forstaaer man den Modsætning, der kom frem mellem Platon's og Eudoxos' Disciple, idet hine vilde opfatte matematiske Sandheder som Læresætninger (Teoremer), disse som Opgaver (Problemer)². Platonikerne støttede sig herved til, at man ved Løsningen af en Opgave stedse forudsætter visse Begreber; man forudsætter f. Eks. Begrebet Firkant, naar man skal konstruere en Firkant. For Eudoxos' Disciple derimod var selve Konstruktionen Hovedsagen, idet den frembringer ny Erkendelse. De fleste nyere Erkendelsesteoretikere vil sympatisere med Eudoxianerne, idet Erkendelse mere og mere opfattes som en Aktivitet, et Arbejde, ikke som ren Kontemplation. For Platon bestod nu engang Videnskabens egentlige Betydning deri, at Sindet førtes til at staa overfor et i Sandhed værende, medens den nyere Tids kritiske Filosofi lægger Vægten paa, at vi gennem Videnskab, og særlig gennem Drøftelse af Videnskabens Principer og Grundlag, lærer vor Tankes Natur og Virke-maade at kende og derigennem indirekte faar Bidrag til Forstaaelse af Tilværelsen og af vor Stilling indenfor den. —

Foruden den Brug, Krigskunsten har for Tallæren, og foruden den rensende Virkning, denne har paa Sindet, fremhæver Platon ogsaa, at Syslen med den er en god Forberedelse til alt videnskabeligt Arbejde. Og han tilføjer,

¹ Smlgn. *Begrebet Analogi*, p. 81 f.

² ZEUTHEN: *Matematikens Historie* I, p. 77.

at selve den Møje, aritmetisk Studium kræver, og de Vanskeligheder, det har at overvinde, gør det til en god Skole for de fremtidige Vogtere. —

Ogsaa Geometrien betragter Platon baade fra et praktisk og fra et teoretisk Synspunkt. Den er nødvendig for Hærføreren, men dens Hovedbetydning ligger i, at den fører Sindet bort fra det sanselige og leder det op imod det godes Idé, hvilket kun er muligt, naar den dyrkes for selve Erkendelsens Skyld. — Det er dog neppe historisk, at der over Indgangen til Akademiet stod en Indskrift, som forbød Adgang for enhver, som ikke forstod Geometri. —

Det tredie Fag er Stereometri, som efter Platon's Mening ikke var tilstrækkelig anerkendt. Derefter følger Astronomien, der for Platon væsentlig er Bevægelseslære, og Musiken, der væsentlig interesserer Platon ved de bestemte Talforhold, der kan paavises paa dens Omraade. Ved disse to Fag er det ikke det synlige og det hørlige, der har Interesse for ham. Han spotter over dem, der siger, at de ser »opad«, naar de stirrer paa Himmelen, eller som spidser deres Øren for at finde finere Lydnuancer.

Det gælder overhovedet for Platon's Behandling af de Fagvidenskaber, han kender, at Hovedsagen for ham er det rationelle i Behandlingen. Deres Emner faar Interesse for ham, fordi de fører til at forlade Kvaliteternes Verden og gaa over til Kvantiteternes eksakte og ideelle Verden. Platon's Stræben mod det strengt rationelle i Modsætning til den Opfattelse, der blev staaende ved de empiriske Kvaliteter, blev af stor Betydning for den Rationalisering af Begreberne Tal, Tid, Sted og Grad, der gjorde moderne Naturvidenskab mulig. Den store Beundring for ham hos Renæssancens Tænkere grundede sig især paa det Ideal,

Platon har opstillet gennem sin Behandling af Talbegrebet som forbilledligt for al rationel Tænken. I Galilei's Dialog om Verdenssystemerne slutter Skolastikens Repræsentant sig til Aristoteles, der bebrejdede Platon hans ivrige Matematiseren. Sanssekvaliteternes absolute Realitet kunde bedst reddes, naar man saa bort fra matematisk Behandling af det givne. Derimod paastaar de, der i Dialogen repræsenterer »den nye Videnskab«, at uden Matematik er det umuligt at behandle naturvidenskabelige Spørgsmaal, og erklærer sig enig med Platon deri, at menneskelig Fornuft viser sig beslægtet med den guddommelige deri, at den forstaar Tallenes Natur.

b. De fem Videnskaber, Platon har omtalt, udgør dog kun en Ouverture til den Melodi, der fremfor alt skal høres. Hver for sig er de Midler til »Udrensning af et sjæleligt Organ« (ὄργανόν τι τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρεται, p. 527 D) fra alt sanseligt og ufuldkomment. Efter at de er gennemgaaede hver for sig, bør deres Slægtskab med hverandre indbyrdes og med Tilværelsens Natur paavises (537 C). En saadan Sammenfatten eller Sammentænken (συλλογισμός, p. 531 D; σύνοψις, p. 537 C) danner Overgangen til det højeste Standpunkt. Det gælder her om Dygtighed til at spørge og svare for at kunne gøre fuldt Regnskab for sit aandelige Indhold og derpaa ad Tankens egen Vej at gribe det sidste, forudsætningsløse Princip for alt — det godes Idé. Hele den intellektuelle Uddannelse sigter kun til »at føre det bedste i Sjælen op til Skuen af det bedste i Tilværelsen« (p. 532 C). De, som ikke kan hæve sig over de Forudsætninger, til hvilke endnu de matematiske Videnskaber er bundne, og som derfor ikke formaar at hæve sig til selve det højeste Princip, de drømmer endnu, skønt de mener at være vaagne. Hvad det gælder om tilsidst, er

gennem den Tankernes indbyrdes Kamp, som kaldes Dialektik, sejrrig at hævde det godes Idé som sidste Grund til alt. Dialektiken er derfor Kronen paa al Videnskab, men den forudsætter nødvendigvis Indsigt i de matematiske Fag, skønt disse med Urette plejer at kaldes Videnskaber (p. 533—535). —

Endnu engang søger Platon altsaa at gribe den Tanke, der kunde danne Afslutning paa Tankearbejdet og tillige give Grundlaget for alt godt og skønt i Verden. Han kan nu engang ikke lade være at prøve sig frem i den Retning. Han har endnu ikke opgivet Haabet om, at man uden al Sansning, men ved Fornuftens Hjælp (διὰ τοῦ λόγου) kan stræbe hen mod Tingenes Væsen og ikke aflade, før man med selve Tænkningen (αὐτῇ τῇ νοήσει) griber det godes Væsen, og derved naar det højeste Maal i Tankens Verden (τὸ τοῦ νοητοῦ τέλος) (p. 532 AB). Platon synes her et Øjeblik at have glemt de Vanskeligheder, der kort forud (se ovenfor p. 100) havde standset ham. Men kun et Øjeblik. Thi da Sokrates' unge Ven ønsker Oplysning om, hvilken Beskaffenhed den Tænkning (Dialektik) har, der skal føre os til det store Maal, hvor vi kan finde Hvile, — hvilke forskellige Former denne Tænkning kan fremtræde i, og hvilke Veje den slaar ind paa, lader Platon Sokrates svare: »Du vil ikke være i Stand til at følge med længer, kære Glaukon. Du vilde ellers faa at se, ikke længere et Billede af det, vi taler om, men selve Sandheden. Det mener jeg nu; men om jeg mener det med Rette eller ikke, er det ikke værd at paastaa noget om. Kun det maa staa fast, at der er noget saadant at skue« (p. 533 A). — Det er sikkert kun en stilistisk Vending, naar det fremstilles, som om det kun var Glaukon, der ikke kunde naa til Maalet ad selve den rene Tænkningens Vej. Det er aaben-

bart Platon selv, som nu igen føler sin Grænse. Om Gyldigheden af det godes Idé tvivler han ikke; men hvergang han nærmer sig denne Idé, der skulde være Højdepunktet i hans Filosofi, viger hans Rationalisme Pladsen for Kritik og Mystik. Ønsket om en rationel Løsning af det store Problem faar atter og atter Magt over hans Sind, men hans intellektuelle Redelighed hindrer ham i at slutte af. Det er den store Tænkens hele Tragik, der her aabenbarer sig. De modstridende Bestræbelser indgaar ingen harmonisk Forbindelse. — Det er i høj Grad karakteristisk, at Platon her i syvende Bog har taget det Spørgsmaal op, han allerede én Gang fra flere Sider havde drøftet i sjette Bog. Dette kunde forlede literære Kritikere til at antage, at de to Bøger egentlig var forskellige Skrifter. Men, i hvert Tilfælde, som hele Værket foreligger, giver det os et gribende Billede af Tænkerens Higen mod det højeste Maal, Tanken kan sætte sig. Han lyder stadig paany det Excelsior!, der klinger i hans Sjæl, men atter og atter standses han i sin Fremstormen. Det er et Billede, der har Gyldighed for alle Tider. I Nutiden forstaar man maaske bedre end nogensinde Platon's Higen efter en Afslutning, der paa én Gang kunde tilfredsstille baade den intellektuelle og den religiøse Trang. Den Brydning mellem de forskellige Bestræbelser, vi mærker hos Platon, vil stedse gentage sig i nye Former, da Grænsen ikke kan afstikkes én Gang for alle. I Nutiden er der ingen Tænker, som paa dette Punkt mere minder om Platon end HERBERT BRADLEY. En dyb rationel Trang brydes hos denne Tænker atter og atter med Kritik og Mystik, ligesom hos Platon¹.

Brydningen er hos Platon, som hos os alle, ikke blot en Kamp mellem forskellige Tankerækker. Den er ogsaa

¹ Smlgn. min Karakteristik af BRADLEY i »*Moderne Filosofer*«, p. 44—54.

en Kamp mellem Tanke og Billede. Der vil stadig paa Erkendelsens Grænse røre sig en Trang til at danne Billeder. Platon's egne glimrende Lignelser og hans ikke altid glimrende Myter er et Vidnesbyrd herom. Men intet Billede slaar til, og ingen Tanke betegner mere end en Tilnærmelse.

c. I Dialogen »Filebos« (p. 16 f.) vendte Platon tilbage til den dialektiske Metode, af hvilken han gentagne Gange i »Staten« havde ventet sig saa meget. Han kalder Dialektiken en guddommelig Gave til Menneskene, men en Gave, det er vanskeligt at bruge paa rette Maade, og han bebrejder særlig sin Tids Tænkere, at de ikke har Blik for Mellembegreberne ($\tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\alpha$), gennem hvilke Overgangen kan gøres mellem den højeste Enhed og den uendelige Mangfoldighed. Den, der fordyber sig i Platon, kan ikke undlade at blive klar over, at Platon selv ligger under for denne Vanskelighed. Særlig hvad Forholdet mellem Matematik og Filosofi angaar, kunde man have ventet Paavisning af nogle Mellembegreber. Vi faar ingen Oplysning om, hvilke de Forudsætninger er, til hvilke Matematikken endnu skal være bunden, men som Filosofien frigør sig for. Selv om det er et Emne, der endnu den Dag idag drøftes baade af Matematikere og Filosofer, vilde det dog have været af stor Interesse, om der havde foreligget en klar Udtalelse derom af Platon. Den Mangel, der her foreligger, fik Indflydelse paa Platon's spekulative Tankegang i hans senere Aar, idet han, i Stedet for at paavise Filosofiens Begrundelse af Matematikens Forudsætninger, benytter matematiske Begreber som Symboler for Begrebsforhold. Allerede i »Filebos« (p. 16 D) fremhæves Tallets Betydning ved Bestemmelse af Overgangen mellem Enhed og Mangfoldighed, og det er maaske ud herfra, at Platon er kommen ind paa

den mystisk-pitagoreiserende Retning, som ifølge Aristoteles var karakteristisk for den sidste Periode af hans Tænkerliv.

En interessant Opfattelse af denne sidste Fase af Platon's Filosoferen har LÉON ROBIN¹ gjort gældende. ROBIN ser i Platon's senere Lære ikke en Fornægtelse af Idelæren, men et Forsøg paa nærmere Gennemførelse af den. Han benyttede Talbegreber paa symbolsk Maade som Udtryk for Ordningen af den Mangfoldighed, enhver Idé gælder for, og saadanne Talbegreber betegner tillige Forholdet mellem de forskellige Idéer, idet Lovene for Ordningen indenfor den enkelte Idé staar i et bestemt Forhold til Lovene for Ordningen indenfor andre Idéer. Talbegrebet staar her som Udtryk for Begrebet Relation, og man forstaar, hvorfor Aristoteles klager over, at Platon har stillet Kategorien Relation over Kategorien Substans. — Hvis ROBIN's Opfattelse er rigtig, har vi her et nyt Vidnesbyrd om Platon's Utrættelighed som Tænker. Efterat han i »Staten« gentagne Gange forgæves havde søgt at finde Vej og Maade for Bestemmelse af den højeste Idé og for Uledning fra den, og efterat han i »Parmenides« havde øvet en indgaaende Selvkritik, har han først i en Række af Dialoger (»Theaitetos«, »Sofisten«, »Filebos« og »Timaios«) søgt at ændre Idélæren saaledes, at den lod Erfaringsfænomenerne komme til deres Ret², og har saa tilsidst søgt efter Former, i hvilke Forholdene indenfor hver enkelt Idé og indenfor Idéverdenen i det hele kunde klarlægges. At denne sidste Vej endte blindt, er en Sag for sig.

d. Efter at have ført Videnskab op imod det høje Maal,

¹ *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908).

² Se herom mine *Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides*, Kap. 4.

han stillede Tænkningen, vender Platon igen tilbage til sine Vogtere. Han ser klart, at det er en stor aandelig Anstrengelse, han forlanger af dem. Erfaring viser, mener han, at Mennesker langt lettere taber Modet ved vanskeligt Tankearbejde end ved legemlige Anstrengelser. Og da især, naar den strenge Fordring stilles, at man ikke blot skal hade og afsky bevidst Løgn, men ogsaa den ufrivillige, saa at man harmes over sig selv, naar man gribes i Uvidenhed (p. 535 E). Dette vanskelige Punkt har Platon allerede én Gang berørt (p. 382 BC; 413 A, se ovenfor p. 45), og det er karakteristisk for ham, at han saa ofte vender tilbage til det store Varselsord, Sokrates her havde talt. For at det kan ske Fyldest, maa der gøres et snævrere Udvalg af Vogtere end det forhen (p. 413 CD) foretagne, ved hvilket der især toges Hensyn til praktisk Erfaring. Kun de unge, der lærer med Glæde og kan taale aandelig og legemlig Anstrengelse, bør vælges til at gennemgaa den fuldstændige Uddannelse. Ved 20 Aars Alder skal der gives dem en Oversigt over Videnskabernes Sammenhæng, og ved 30 Aars Alder begynder Undervisning i Dialektik, der, naar den tages op af ganske unge Mennesker, let bliver til Eristik (539 B, smlgn. Filebos, p. 15 E). Et vanskeligt Punkt i de unges Udvikling gør Platon særlig opmærksom paa. Naar der vaagner Kritik overfor de hidtil med Ærefrygt hyldede overleverede Forestillinger om, hvad der er skønt og retfærdigt, uden at der er vundet en ny, vel begrundet Overbevisning, indtræder der let en Periode af Ubundethed og Udskejelser. Kun metodisk Aandsarbejde kan danne Modvægt herimod (p. 538 C—539 A). — Platon kunde have bragt dette Punkt i Forbindelse med den ufrivillige Løgn, han afskyr saa meget. Thi den, der vedbliver at hylde overleverede Forestillinger, efterat hans Trang og

Tanke faktisk er slaaet ind paa helt andre Veje, end de peger paa, kan uden at være sig det bevidst bygge paa en Usandhed. Der er da to modsatte Farer, der kan true paa Overgangstiderne. Platon's konservative Aandsretning faar ham til at lægge mest Vægt paa den førstnævnte Fare. —

Efter fem Aars Studium maa saa de unge gaa ud i Praksis (»ned i Hulen«) for dér at vise deres Mod og Karakterfasthed i Krig og i Fred. Ved 50 Aars Alder er deres Uddannelse fuldendt. Men de faar ikke Lov at færdes stadig i Tankens Verden, men skal efter Tur, saa nødvendig de vil, deltage i Statens Styrelse. Det er af de saaledes i Praksis og Teori udviklede Mennesker, at Platon haaber en god Fremtid for Statslivet.

FJERDE AFSNIT.

(Ottende og niende Bog)

(p. 543—592)

A. Udartningsformer

(p. 543—580 C).

a. Det var for at belyse og hævde den individuelle Karakteregenskab, som kaldes Retfærdighed, at Platon kom ind paa en Undersøgelse af Statens, særlig den ideale Stats Væsen. Dette Motiv gør sig stadig gældende. Og det gør sig særlig stærkt gældende, naar Platon nu gaar over til at omtale de Statsformer og de til dem svarende individuelle Karakterer, der betegner større eller mindre Mod-sætninger til det Aristokrati, det Herredømme af de bedste, som er Platon's Ideal. Der opregnes fire saadanne ufuldkomne Former: den timokratiske (∴ den, hvor Herskerne ledes af Ærgerrighed og Stridslyst), den oligarkiske, den demokratiske og den tyranniske. Disse Former, siger Platon, vil vi nu gennemgaa for at kunne stille den fuldkomment retfærdige og den fuldkomment uretfærdige overfor hinanden og derved afgøre det af Thrasymachos rejste Spørgsmaal om, hvem af dem der er lykkeligst (p. 545 A). Naar Platon omtaler Statsformen før de analoge individuelle Typer, saa er det for Tydeligheds Skyld; han mener stadig, at det er lettere at læse en Skrift med store end med smaa Bogstaver. Formaalet med den Undersøgelse, der gaar gennem hele Værket, ligger altsaa egentlig paa

den individuelle Etiks Omraade. Grunden til, at der til de forskellige Statsformer svarer ligesaa mange Mennesketyper (ἀνθρώπων εἶδη, p. 545 B), ligger for Platon deri, at Statsformerne udspringer af de Menneskers Natur, der udgør Samfundet: »Eller tror Du maaske, at Statsforfatningerne er opstaaet af »Egetræer eller Stene« og ikke af Menneskenaturerne i Samfundet, der ligesom nedtyngende drager alt andet efter sig« (p. 544 D)¹.

Den reale Sammenhæng mellem Individ og Samfund, som Platon saa stærkt udtrykker i denne Udtalelse, træder i hans Fremstilling afgjort tilbage for Analogisynspunktet. Havde dette ikke været saa, vilde den hele Undersøgelse være bleven mere indviklet og vanskelig, da der faktisk mellem Individ og Samfund bestaar et uendeligt Vekselvirkningsforhold. Her er intet første og intet sidste. Ethvert Individ er mere eller mindre socialt bestemt og betinget, maaske tildels ved Kontrastvirkning i Forhold til Samfundets givne Ordning. Og paa den anden Side er ethvert Samfund bestemt og betinget ved de individuelle Karakterer, der arbejder paa at grundlægge og udvikle det. Dette uendelige Vekselvirkningsforhold gør sig ogsaa gældende hos Platon. Han mener ikke, at Samfundet kan blive fuldkomment, naar det ikke ledes af »de bedste«, d. v. s. af dem, der baade i Videnskab og i Krig har vist sig som de ypperste (p. 540 D—543 A). Men han mener tillige, at en fuldkommen Mennesketype kun vil kunne del-

¹ LINDSKOG'S Oversættelse af τὰ ἤθη ἐν ταῖς πόλεσιν ved »de menneskelige naturerne i samhället« er at foretrække for HEISE'S (der slutter sig til SCHLEIERMACHER og STALLBAUM): »de herskende Sæder«. Ved ἤθη menes aabenbart det samme som lidt forud ved εἶδη ἀνθρώπων og lidt senere ved αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς. — p. 545 B gentager Platon den Mening, der har været afgørende for hele Anlægget af hans Undersøgelse, at det er lettere at udfinde Samfundstyper end Individualtyper. Ordet ἤθη bruges om begge Slags Typer.

tage i Statslivet, naar dette har naaet sin fuldkomne Form (p. 592 A).

Men selv det Analogiforhold, som Platon antager mellem Samfund og Individ, gennemfører han ikke, idet der ikke kan sluttes fra en vis given Samfundsform til en vis individuel Type hos Samfundets Borgere. Den Vægt, der ved selve Værkets Grundproblem er lagt paa den individuelle Etik, peger ud over Analogien. Som tidligere omtalt, kan efter Platon en ideal og harmonisk Menneskekarakter bestaa under Samfundsforhold, der er alt andet end ideale (smlgn. ovenfor p. 81 ff.). Og i Slutningen af niende Bog kommer Platon igen tilbage til denne Mulighed. Men man maa gaa et Skridt videre. Under enhver Forfatning vil højst forskellige individuelle Karakterer kunne udvikle sig, selv om de ikke overalt finder lige gode Udviklingsbetingelser. Dette indeholder et Problem for den Retning i Sociologien, der betragter Individerne som absolut afhængige af de sociale Forhold, og det ophæver egentlig Betydningen af det Analogiforhold, som Platon, ganske særlig i ottende Bog, antager gælder mellem bestemte Forfatninger og bestemte Karaktertyper. — Om Platon's Opfattelse bedømt fra et sociologisk Synspunkt, og tillige om den Synsmaade, der kommer frem i hans senere Dialoger, se ovenfor p. 37 f.

b. Naar man som Platon tænker sig en ideal Statsform og en ideal Menneskekarakter, hvorledes kan der da være Mulighed for et Affald? Her er samme Vanskelighed som ved Spørgsmaalet om, hvorledes Adam og Eva kunde synde, eller Lucifer fra en Lysets Engel blive en Mørkets Fyrste. Det eneste Svar, Platon giver, er, at da alt, der er blevet til, er Forgængelighed underlagt, kan heller ikke en ideal Tilstand bestaa til alle Tider (p. 546 A). Men Platon har nu netop ikke beskrevet den ideale Stats Tilbliven gennem

historisk Udvikling. Han forlod meget hurtig Fremstillingen af Arbejdsdelingen, hvor han dog havde visse Erfaringer at støtte sig til, og gik over til at fremstille de etiske Forordringer til dem, der skulde herske i Staten, indirekte ogsaa til dem, der skulde lyde (smlgn. ovenfor p. 38). Fra dette Punkt af blev Fremstillingen en Tankekonstruktion, selv om den stadig benytter Elementer fra græske Forhold. Og kun hvis den ideale Stat var bleven os beskrevet som opstaaet under bestemte historiske Forhold, vilde vi kunne have forstaaet Opløsningens Mulighed.

Platon kommer over Vanskeligheden ved at lade Muserne tale til os »i højtidelige og statelige Ord, der lyder som Alvor, skønt de i Virkeligheden spøger og gøgler med os som med Børn« (p. 545 E). For fuldt Alvor er da den Forklaring, Platon nu giver, ikke at tage. — Muserne taler da saaledes til Menneskene i den ideale Stat: »Hvad Eder og Eders Slægt angaar, kan de, som I har opdraget til at blive Statens Ledere, trods deres Visdom ikke ved Hjælp af Beregninger eller Iagttagelser bestemme Tiden for gunstig eller ugunstig Fødsel; de vil komme til at tage fejl, og der vil fødes Børn paa en Tid, da det ikke burde ske«. — Som vi har set, skal Herskerne jo bestemme, baade hvem der skal giftes sammen, og hvor mange Ægteskaber der skal stiftes. Men paa Grund af den Forandringens Lov, der gælder for hele Naturen, og derfor ogsaa for Staten, har Herskernes Beregninger ikke kunnet slaa til. De fejler af Uvidenhed, da de ikke kender denne Forandringens Lov i det enkelte. Og det maa være Platon's Mening, at denne Uvidenhed var uundgaaelig. Men selv siger han, at han kan angive en matematisk Formel, efter hvilken de rette Forhold havde kunnet beregnes. Han giver saa Anvisning til et Regnestykke, i hvilket denne Formel anvendes, en

Anvisning, der har voldt Matematikhistorikerne store Vanskeligheder, og som jeg vel skal vogte mig for at komme nærmere ind paa. PAUL TANNÉRY¹, der gentagne Gange har beskæftiget sig med »det platoniske Tal«, mener, at Platon's Angivelse af Talforholdet har været forstaaeligt for Samtidens Filosofer og Matematikere, der jo var fortrolige med den pytagoreiske Tallære, og at det netop er Grunden til, at de ikke giver os nærmere Forklaring. Det er rimeligst med flere Fortolkere (STALLBAUM, JOWETT, LINDSKOG) at opfatte den hele Talangivelse som en Spøg. Platon indleder jo hele Stykket med at sige, at Forklaringen skyldes Muserne, der ofte driver Gæk med os, skønt deres Tale lyder alvorlig. Og, som tidligere bemærket, hele den Maade, paa hvilken Ægteskabers Ordning ogsaa skyldes en spøgende Indrømmelse af, at man ikke véd, hvorledes de bedste Ægteskaber kan komme i Stand. Men Spøgen har her, som ofte hos Platon, været Element i en Sjæls-tilstand, hvis Baggrund var dyb Alvor. JAMES ADAM² har med Rette bemærket, at Platon var saa dybt overbevist om, at Universet og alt i det frembringes og bestaar i Kraft af matematiske Love, at det ikke kan have været med let Hjerte, at han her lader en Spøg træde i Stedet for et virkeligt Svar, og at han i hvert Tilfælde ikke har antydnet »det platoniske Tal«s Meningsløshed. — Den For- ening af Spøg og Alvor, vi her møder hos Platon, betyder neppe en virkelig Sammensmeltning eller Helhedsdannelse. Den berettiger ikke til at kalde ham Humorist. Hans aandelige Hjemsted var i de evige Idéers Verden, og For- andringernes, de smaa Betingelsers Sfære laa for langt nede

¹ *Le nombre initial de Platon* (Mémoires scientifiques. Publiés par HEIBERG et ZEUTHEN) I, p. 12—38).

² *The Republic of Plato* (1902) II, p. 306.

i Forhold til denne til at kunne øve en bestemmende Indflydelse paa hans Totalfølelse ved Tilværelsen¹.

c. Følgen af de uheldige Ægteskabsstiftelser bliver, at den nye Slægts Herskere ikke i Valget af Vogtere agter tilstrækkelig paa Forskellen mellem Guld-, Sølv-, Jern- og Kobbernaturer. Interesser kommer nu til at staa skarpt mod hverandre. Guld- og Sølvmenneskene, der besidder indre Rigdom, stræber efter Karakterdygtighed og søger at bevare den gamle Forfatning, medens Jern- og Kobbermenneskene ønsker Penge og Jordegods, Huse og ædle Metaller. Der sluttes da et Forlig, efter hvilket Jord og Huse uddeles som Privatejendom til Vogterne, medens den tidligere frie og med Venlighed beskyttede tredie Stand mister fuld Borgerret eller bliver Slaver, som de to ledende Stænder maa staa paa Vagt imod. Hos Vogterne selv tabes efterhaanden Sansen for aandelig Kultur (for »Musik«), og Modet (θυμός) faar Overhaand over Tanken (λόγος). Ad denne Vej, som Platon belyser ved et fra Livet hentet Eksempel, gaar Aristokratiet over til Timokratiet, hvor Ære og Magt sættes i Højsædet, og de individuelle Karakterer undergaar tilsvarende Ændringer.

Det er væsentlig en psykologisk Forskydning, der foregaar. Ved en virkelig historisk Overgang vilde mange forskellige Forhold virke med. Allerede Aristoteles siger i sin Kritik af Platon's Fremstilling (Politik, p. 1316), at Historien viser mange andre Veje end den af Platon antydede, ad hvilke en Statsforfatning kan stedes i Opløsning. Og der kan neppe paavises nogen Udviklingsproces indenfor græsk Historie, som svarer til Platon's Beskrivelse. Historisk har »Timokratiet« ikke udviklet sig af Aristokratiet,

¹ Smlgn. *Den store Humor*, p. 151—154.

men det var Adelsmænd og Rigmænd, der af Magtlyst styrtede det gamle Kongedømme.

Fra Timokrati sker Overgangen til Oligarki, naar Rigdom agtes mere end Ære. Man indfører Census som Betingelse for Borgerrettigheder, og som Følge heraf deles Staten i to, de riges og de fattiges Stat. Naar de unge ser deres Fædre lide for deres Opofrelse i Statens Tjeneste, mister de Mod og Æresfølelse, og Nøden fører dem til at lægge Vægt paa Penge. I Stedet for Modet (θυμός) beklædes saa Højsædet i Sjælen af den sanselige Drift (ἐπιθυμία), der kræver Rigdom for at faa Midler til Tilfredsstillelse. Pengebegærligheden holder vel nok en Stund Nydelseslysten i Tømme; men naar Pengene er slupne op, vil de nydelseslystne med deres tøjlesløse Begær, der stadig søger Midler til Tilfredsstillelse, blive en stor Fare for Staten.

Overgangen til Demokrati sker, naar de rige, der er fordærvede ved Velleved og Lediggang, forjages eller dræbes af de fattige. Nu kommer den mest ubundne Frihed til at raade. Embeder besættes ved Lodkastning. Dannelsen bryder man sig ikke om. Almindelig Lovløshed raader. Hos den enkelte staar alle Drifter som ligeberettigede, ligesom Borgerne i Staten er det. Der hersker Anarki i den enkelte Sjæl ligesom i Staten. Alle etiske Begreber omfortolkes. Frækhed kaldes for Dannelse, Tøjlesløshed for Frihed, Ødselhed for Højsind, Skamløshed for Mandighed (p. 560). — I denne Skildring har man ment at finde en Genklang af Thukydid's berømte Skildring af den moralske Opløsning i de græske Stater. —

Platon betragtede Demokratiet blot som et Opløsningsprodukt. Han tænker ikke paa, at hans egen Lære om Arbejdsdelingen, der begrundes ved, at hvert Menneske skal øve sin ejendommelige Gerning, maatte føre til at kræve

Agtelse for ethvert Menneskes Evne og Opgave og derigennem til at kræve Adgang for det til at deltage i offentlig Liv som den, der ikke blot var Tjener, men skulde have sin Del af Magten. Han ser en Ulykke i den Mangfoldighed af Karakterforskelligheder, Demokratiet fremkalder. — Ganske modsat har man i nyere Tid frygtet, at Demokratiet gennem den offentlige Mening skulde hæmme Udviklingen af individuelle Ejendommeligheder. —

Fra Demokrati skrider Udviklingen gennem Anarki over til Tyranni. Der opstaar Trang til en stærk Hersker, der kan hindre Udplyndring. Eneherskeren afslører sig snart som en Fjende af de højsindede og de tapre, og han kan kun hævde sig ved stadig Undertrykkelse af Folket. Saa meget end tragiske Digtene lovpriser en saadan Tyran, er det dog et elendigt Liv, han fører. Det ses især af den individuelle Type, der svarer til Tyranniet. Hos den tyranniske Karakter har en enkelt Drift indtaget Sjælens Højborg, der hos den demokratiske Karakter snart besattes af en, snart af en anden Drifttilskyndelse. For at tilfredsstille den herskende Lyst griber han til alle mulige Midler. Og allerværst bliver det, naar et saadant Menneske selv bliver Tyran i Staten, saa at alle Midler staar til hans Raadighed. Han kender da ingen Skranker for sine Lyster. Bryndehed, Uro og Anger afløser hverandre i hans Sjæl. Ingen Venner kan han have, intet ædelt og frit kan han opleve. Han danner det fuldstændige Modstykke til den Harmoni og aandelige Sundhed, som præger den i Sandhed retfærdige, hos hvem Sjælens Elementer udfolder sig uden Overgreb paa hverandre. —

I hele denne Skildring af de ufuldkomne Forfatninger og de tilsvarende Karakterer ligger, som allerede bemærket, en psykologisk Konstruktion til Grund. Medens de tre Ele-

menter i Sjælen og i Samfundet hos den retfærdige og i den retfærdige Stat er i Harmoni, foregaar den fremskridende Opløsning derved, at Thymos faar Overvægt over Logos, og derpaa Epithymia over dem begge. Epithymias Herredømme fører først til anarkisk Opløsning, derefter til én Drifts og én Mands Enevælde. Og hele Skildringen kulminerer i Modsætningen mellem den retfærdige og Tyrannen. Som i en Fanfare forkyndes det nu som Afslutning af hele den lange Undersøgelse, at det retfærdigste Menneske, den »aristokratiske« Natur er den lykkeligste (p. 580 BC).

Ved denne Paavisning har stadig Analogien mellem Samfund og Individ gjort Tjeneste. Da Analogien her for Platon let slaar over til Identitet, er det intet Under, at Karakteristiken af Statsformerne kan være vanskelig at holde ude fra Karakteristiken af de individuelle Typer. Og den Slutning, der bygges paa Analogien, angaar afgjort Værdien af en vis individuel Karakter, ikke i første Linie Værdien af en vis Statsforfatning.

Naar Platon i Kraft af sin Analogi lader Statsforfatningerne nedstamme fra hverandre ligesom de tilsvarende individuelle Karakterer, har det, som LÉON ROBIN træffende bemærker¹, maaske været hans Mening paa symbolsk Maade at angive en Rangforordning, bestemme de forskellige ufuldkomne Forfatningers Afstand fra Idealet saavel som Rækken af Betingelserne for hvert enkelt Trin paa den nedadgaaende Skala. Men ved Fastsættelsen af denne Rangforordning har, hvad enten Platon taler om den sociale eller den individuelle Side af Sagen, den psykologiske Betragtning afgjort Overvægten og drager den største Interesse til sig ved sin Rigdom af Enkeltheder.

¹ *Platon et la Science Sociale* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1913), p. 241.

d. Foruden det Bevis, der bygger paa Betydningen af Harmoni mellem Sjælens Dele, har Platon endnu to andre Beviser for den Paastand, hvis Sejr han forkyndte med Fanfare.

Kun den, i hvis Sjæl Tankelivet raader, og som af egen Erfaring kender den Glæde, Skuen af det værende (ἡ τοῦ ὄντος θεία) volder, kan være berettiget Dommer over de forskellige Maader at tage Livet paa. Videnskabsdyrkeren, der har Adgang til hin store Nydelse, maa dog som Menneske ogsaa kende baade Ærens, Sansedriftens og Pengebesiddelsens Værdi¹. Det er jo tillige kun dem, hos hvem Erkendelsen ene er udviklet, der kan anstille en virkelig Sammenligning og fælde en begrundet Dom.

Og hvad den til Erkendelsen knyttede Nydelse angaar, er den, mener Platon, ikke som Ærestrængens og Sansedriftens Tilfredsstillelse bestemt ved Modsætning til andre Tilstande. I den er Menneskets Sind i umiddelbar Forbindelse med det evige og uforanderlige. — Men Platon selv har i anden Sammenhæng² lagt Vægt paa den Pludselighed, med hvilken den højeste Erkendelse kan fremtræde i Forhold til de forudgaaende Trin paa Erkendelsens Skala. Overhovedet er vel ingensomhelst Følelse undtagen fra Forholdsloven, end ikke den mest ædle og ophøjede³.

e. Resultatet af den Drøftelse, der gaar gennem hele Værket, udtrykker Platon ved et Billede. Mennesket forestilles sammensat af tre Væsener: Menneske, Løve og Hydra (Slange med mange Hoveder). Retfærdighed betyder, at det

¹ Om denne Tankegang smlgn. min *Etik* VII, 3.

² Se Kapitlet *Begrebet det Pludselige i Platon's Filosofi* i min *Parmenidesafhandling*, p. 38—51.

³ SPINOZA antog ogsaa den højeste Følelse (beatitudo) for uafhængig af Forholdsloven. Lignende Tanker hos KANT og CARLYLE (*Spinoza's Ethica*, p. 92 f.).

indre Menneske, som er det guddommelige i Mennesket (ὁ ἐντὸς ἀνθρώπου, p. 589 A = τὸ θεῖον, p. 589 D og 590 C), har Herredømmet, ikke Løvens Vildhed eller Hydraens Driftkaos. Det indre Menneske vil kun, hvad der er bedst for hele Sjælen, altsaa ogsaa for de to andre Sjæle.

En saadan retfærdig vil bygge sin egen Sjæl op og forme en indre Forfatning i sig. Om han vil deltage i det ydre Statsliv, beror paa, om en guddommelig Tilskikkelse driver ham dertil. Ellers vil han kun leve som Borger i den ideale Stat, der eksisterer i Tankens Himmel, og som han vil tage som sit Forbillede, ligegyldigt om den allerede er til eller først bliver til i Fremtiden. — Her viser sig tilsidst klart den ideale individuelle Karakters Uafhængighed af sociale Forhold, — og Samfund og Individ skilles her, indenfor Platon's Tænken, paa et Højdepunkt, ligesom de i de følgende Aarhundreder mere og mere skulde gaa hver sine Veje. Det var da af stor Betydning, at den individuelle Etiks Ejendommelighed og Selvstændighed var bleven hævet paa saa genial Maade som hos Platon.

FEMTE AFSNIT.

Tiende Bog.

**A. Genoptagelse af Drøftelsen af Kunstens Betydning,
nu paa Grundlag af Idélæren**

(p. 595 A—608 B).

I anden og tredie Bog havde Platon allerede advaret mod Digterne, væsentlig ud fra det Synspunkt, at de var Folkets Lærere, og at det gjaldt om, at de ikke bibragte den opvoksende Slægt falske Forestillinger om Guderne og derved uheldige Forbilleder for Livet. Men idet Platon nu med Tilfredshed ser tilbage paa sin Konstruktion af Idealstaten og særlig glæder sig over at have udelukket den dramatiske Kunst fra den, fremdrager han et nyt Synspunkt for denne Udelukkelse og udvider den til ogsaa at omfatte Billedkunsten. Det nye Synspunkt er fremkommet ved den dybere gaaende Forstaaelse, der i sjette og syvende Bog er vundet af Tankelivet og dets Forhold til andre Sider af Sjælelivet. Den fører ham til at betragte Kunst som Efterligning af, hvad der fremtræder i vor Erfaring, og til at fremhæve den Modsætning, Kunsten derved kommer i til den Erkendelse af Sandheden, som Matematik og Filosofi kan yde. Naar han fremdrager Farerne ved Kunstens Indflydelse, gør han dog et lille Forbehold: kunstnerisk Efterligning er Gift for alle, der ikke kender

Kunstens rette Væsen¹ (p. 595 B). — Tre Grunde anfører Platon i denne Sammenhæng for sin Forkastelse af Kunsten.

Ifølge Idélæren forstaas ethvert i Erfaringen givet Emne kun gennem det Begreb, under hvilket det hører, og som kun ufuldkomment er udtrykt i det foreliggende Emne (p. 596 A). Men det Billede, der kan dannes af et Emne, staar i Henseende til Sandhed tilbage for selve det foreliggende Emne, ligesom dette for Emnets Idé. Billedet naar ikke Emnets Idé, ligesaa lidt som Emnet naar den Realitet, der udtrykkes ved matematiske og logiske Begreber. Saadanne Begrebers Nødvendighed bliver særlig indlysende, hvor et Emne frembyder forskellige Egenskaber ved at ses fra forskellige Synspunkter; da kan kun den kvantitative Bestemmelse afgøre Striden om, hvilke Egenskaber Emnet i Virkeligheden har. Saaledes naar en Ting frembyder forskellige Størrelse, Mangfoldighed eller Tyngde under forskellige Forhold; den virkelige Sammenhæng afgøres da ved at tælle, maale og veje (p. 598 A; 602 C—603 A). En saadan Betragtning har Platon allerede forud (ovenfor p. 104) anstillet i sin Paavisning af Talbegrebets Betydning (p. 524). Svarende til Treheden Billede—Emne—Begreb svarer (p. 597 B) ved Ting, der er frembragt af Mennesker, Treheden: Maleren, der har malet et Billede af en Løjbænk, — Snedkeren, der har lavet den givne Løjbænk, — Gud, der har frembragt Begrebet Løjbænk. Maleren kan ikke maale sig med Snedkeren, og endnu mindre med Gud.

Hvor der er Tale om menneskelige Frembringelser, vil

¹ I Fortolkningen af p. 595 B (αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα) følger jeg JAMES ADAM. Forstaaelse af den dramatiske Kunsts sande Væsen er ifølge Platon det bedste Middel mod denne Kunsts skadelige Indflydelse. — SCHLEIERMACHER mente, at Udtrykket betød: »wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten«. Men efter Sammenhængen maa det være den sande Teori om Kunsten, der menes.

enhver dog hellere kunne frembringe eller bruge de frembragte Ting end lade sig nøje med Billeder af dem. Og det samme gælder om menneskelige Handlinger og Billederne af dem. Man vil hellere leve fuldt ud i, hvad Erfaringen frembyder, end nøjes med Billeder, som altid kun giver en ringe Del ($\sigma\mu\kappa\rho\acute{o}\nu \tau\iota$, p. 598 B) deraf. Stor menneskelig Dygtighed vil man helst selv udøve, og man vil ikke nøjes med et Billede deraf ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$, p. 600 E). Man vil hellere være Helt end Digter.

Endelig er det den bedste Del af Sjælen, der er optagen af den rene Sandhed, i Modsætning til den Del af den, der er optagen af sanselige Emner og Genbilleder (p. 603 A). Hvad særlig Skildringen af Sorg angaar, saa er man kun interesseret for den, fordi man er optagen af menneskelige Forhold, der ikke fortjener at blive tagne med saa stor Alvor (p. 604 B). Og Fordybelsen i de Skildringer af stærke Sindsbevægelser, Digterne giver os, indeholder Fare for den Enhed og Harmoni, Sindet fremfor alt maa bevare. Skønt vi i vor egen Sorg vilde skamme os, hvis andre mærkede vor Jamren, lader vi os rive med af Digternes Beskrivelser af Heltens Klager. Og noget lignende gælder om Fremstillinger af Harme, Latter og Elskov. Energiske og harmoniske Karakterer, som bevarer Enhed og Samling under Livets Gang, er ikke saa lette at fremstille som de lidenskabelige Naturer, især naar det gælder om at gøre Indtryk paa den store Mængde (p. 604 E).

Ja, siger Platon tilsidst, Striden mellem Poesi og Videnskab er gammel. Platon selv er ikke i Tvivl om, hvor han staar. Men — hvis der skulde kunne findes Grunde, der gendriver de Grunde, han har fremført mod Kunsten, vilde han blive saare glad, thi han kender af egen Erfaring dens fortryllende Magt! (p. 607 CD). —

De Bemærkninger, som Platon's Genoptagelse af Drøftelsen om Kunsten kunde give Anledning til, vil jeg fremsætte i to særegne Anmærkninger.

Anmærkning I. *Om Platon's Kritik af Kunsten.*

Platon begynder sin nye Drøftelse af Kunstens Betydning med at stille den i skarp Modsætning til det Begreb om videnskabelig Sandhed, han havde arbejdet sig frem til. Naar man ikke opfatter Platon som strengt arbejdende Tænker, forstaar man ikke hans Forhold til Kunsten. Det var med blødende Hjerte, han forkastede den. Men han vidste af egen Erfaring, hvilken Møje det koster at naa et rent teoretisk, af selve Tankens Arbejde fremgaaet Sandhedsbegreb, og han havde en Anelse om den eksakte, tællende, maalende og vejende Videnskabs Betydning, naar det gælder om at naa ud over indbyrdes stridende Anskuelser. Derfor blev han betænkelig ved Kunstens Evne til at fylde Menneskers Sind med Forestillinger, der ikke kunde bestaa for en rent teoretisk Maalestok.

Men Modsætningen mellem Kunst og Videnskab blev for Platon saa grel, fordi han gik ud fra, at Kunst blot er Efterligning. Han miskendte det aktive, skabende Element i al stor Kunst. Mon Platon, spørger JOWETT, virkelig vilde kalde Feidias for Efterligner?

Det er Kunstens Betydning, at den, netop gennem Kunstnerens aktive Indsats, kan give et mere gennemført individuelt Billede af et Emne, end Videnskaben, der stedse anlægger visse almene Synspunkter, formaar. Naar Platon siger, at det kunstneriske Billede kun giver os en lille Del af det virkelige Emne, er det snarere det modsatte, der gælder; Kunsten giver os en Helhed, en individuel, konkret Sammenhæng, som Erfaringen kun tilnærmelsesvis yder.

Nu maa maaske nogle Træk, virkelig Erfaring frembyder, falde bort i det kunstneriske Billede, hvis dette skal være individuelt. Forsaavidt giver Kunsten baade mindre og mere, end Videnskaben kan give. Men baade ved, hvad Kunsten kan føje til, og ved, hvad den lader falde, gør den Billedet til et Hele, hvor alle Elementer virker til at fuldende Karakteristiken. Hvad Erfaringen giver, er ikke altid karakteristisk nok. Det var nu fra første Færd det individuelle og karakteristiske, Platon vilde ud over, fordi han i Idéernes Verden ingen Plads fandt for det. Det er dog afgjort med Urette, baade at han lader Kunsten give mindre, end Emnet indeholder, og Emnet igen give mindre, end Idéen indeholder. Baade Kunst og Videnskab giver paa én Gang mere og mindre end Emnet: Kunsten giver fuldkommen Karakteristik, og Videnskaben giver Udblik til den universelle Sammenhæng, indenfor hvilken Emnet har sin Plads, maaske sin forsvindende lille Plads.

Platon's egen kunstneriske Trang fik Luft og fandt Tilfredsstillelse i den dialogiske Form, i hvilken det saa ofte lykkedes ham at fremstille Tankearbejdets Gang under det intellektuelle Samkvem mellem forskellige Personligheder. Her sammensmeltede for ham intellektuel og æstetisk Trang, uden at det gik op for ham, at Fordømmelsen af al Kunst egentlig ogsaa maatte ramme ham selv, særlig hvad de pragtfulde Indledninger, der saa ofte aabner hans Fremstillinger, angaar. Han vilde maaske ikke have været saa betænkelig ved kunstneriske Fremstillingers Magt til at fremkalde beslægtede Stemninger hos Menneskene, hvis han havde anet, hvilken ansporende Magt hans egne kunstneriske Fremstillinger af Tankearbejdet har øvet paa saa mange i Aarhundredernes Løb. Og han saa paa den anden Side ikke (i hvert Tilfælde, naar han optraadte som

Lovgiver), at selve Glæden ved det blotte Billede, bortset fra ethvert Spørgsmaal om dets reale Gyldighed, hører til de ædleste Følelser, Mennesket kan have. Et Par Aartusinder senere saa SCHILLER i denne Glæde noget af det, der hæver Mennesket over Dyret.

Naar Platon gaar over til at tale om Kunstens Fremstilling af stærke Sindsbevægelser, er det snarere en etisk end en teoretisk Maalestok, han anlægger. Vel erklærer han, at dyb og fortvivlet Sorg er urimelig, da Livets Genvordigheder ikke er at tage alvorlig; men han føjer til, at Sorgen er en Hindring for at gøre det, som i Øjeblikket mest behøvedes (p. 604 B). Og han tager ikke i Betragtning, at et lidenskabeligt Udbrud kan hindre Lidelsen. GOETHE'S Tasso finder Digterens Fortrin deri, at han kan udtrykke sin Smerte, medens andre Mennesker maaske forstummer i deres Kval, og han hævder overfor den kolde Politiker Antonio, at Naturen ikke blot har frembragt den urokkelige Klippe, men ogsaa Bølgen, der bryder sig imod den. Kunsten afslører en Side af Virkeligheden, som den rene Kontemplation vilde lukke Øjet for, — nemlig baade den Jubel og Glæde og den Angst og Lidelse, som nu engang ogsaa hører med til Eksistensen. Der er paa dette Punkt en interessant Forskel mellem Platon og Aristoteles¹. For Platon er det gennem Kunsten at leve sig ind i andres lidenskabelig udtrykte Følelser af Angst og Smerte betænkeligt, da det skader Evnen til Selvbeherskelse. Men Aristoteles saa netop i den Medlidenhed og Frygt, den tragiske Helts Skæbne vækker, et Middel til at give disse Følelser en renere og friere Karakter hos Beskueren, hvorved vel nær-

¹ Se herom FINSLER: *Platon und die aristotelische Poetik* (1906), p. 96 ff.

mest maa tænkes paa den Beundring, den tragiske Helts Holdning under Lidelsen vækker¹.

At der er Modsætning mellem Kunst og Liv, og at Livet først og fremmest skal leves og ikke afbildes og besynges, deri beholder Platon Ret. Ligeledes deri, at Digteren ikke altid kan have saadan indgaaende Kundskab om og Forstaaelse af Livet og dets Forhold, at han kan være os til Hjælp i vor Livsførelse. Dette gælder baade om Religionens og om Kunstens Repræsentanter, og Platon følte sig da ogsaa netop i skarp Modsætning til Digterne, fordi de var Folkets religiøse Lærere. En Folkereligion virker gennem stor Poesi og store Billeder, men gengiver denne Poesi og disse Billeder nu ogsaa Livets Hovedopgaver? Platon's Kritik af Kunsten og Poesien kommer her til at pege paa en Vanskelighed, der stedse vil gøre sig gældende for den Livspoesi, hvortil Religionen under sin Vekselvirkning med Kultur, særlig den intellektuelle Kultur, har Tendens til at gaa over. En Poesi eller en Religion, der ikke paa inderlig og fri Maade kan optage i sig den Virkelighedserkendelse, det lykkes Menneskene at naa til, vil ikke i Længden kunne gøre Fyldest. Profeter og Digtere maa være klare over menneskelig Kulturs Maal og Vej for at kunne virke som ledende og styrkende Magter under Livets fortsatte Udvikling. — Fra dette Synspunkt har Platon's Kritik af Poesien, trods dens uhyre Ensidedighed, en dybtliggende Berettigelse til alle Tider. Men Platon selv har ikke altid været tro mod dette Synspunkt. Baade i »Staten« og i andre Dialoger har han med stor Frejdighed og uden Hensyn til kritiske Betænkeligheder formet mytologiske Skildringer af det hinsidige Liv. Han anbefaler endog i »Faidon« (p. 114 D) at fordybe sig i den Slags Fantasier

¹ Smlgn. *Den store Humor*, p. 101 f.

for at bestyrke sin Udødelighedstro. Mere eller mindre bygges dog saadanne Skildringer op af Enkeltheder, der stammer fra en eller anden Egn af Erfaringen, selv om saadanne Enkeltheder forbindes paa en Maade, Erfaringen ikke kender. Overfor Skildringer af denne Art føler Platon ikke samme Betænkeligheder som overfor Poesien i snævrere Forstand. Den sidste Del af tiende Bog vil give os et Eksempel herpaa.

Anmærkning II. — *Om Gudsbegrebet i »Staten«.*

I de første Bøger af »Staten« gaar Platon ud fra sit Folks Overleveringer. Han forudsætter saaledes uden videre, at man ved Godhed maatte forstaa de fire Karakteregenskaber, han nærmere beskriver og forklarer. Han henviser, hvad Kultus angaar, til Guden i Delfi og forudsætter den overleverede Gudetro, kun med den Fordring til dens Forkyndere, at intet læres, der strider mod Guddommens Godhed og Uforanderlighed; iøvrigt staar han overfor de græske Guder som overfor de græske Dyder. Han forsøgte ingen Begrundelse eller Forklaring, men krævede en Udrensning, dels af intellektuelle, dels af etiske Grunde. Men de to Begreber, han saa strengt kræver fastholdte i Gudsforestillingerne, er nu netop Begreber, hans egen Filosofi hævdede som Udtryk for det højeste. Begrebet Uforanderlighed er nøje knyttet til, hvad Platon kalder Idé, et Begrebsindhold, der stedse er det samme, hvor meget saa end de Emner, der falder ind under vedkommende Begreb, forandres og skifter. Og Begrebet Godhed bliver senere hen (i sjette og syvende Bog) opstillet som den højeste Idé, der endog peger ud over al Erkendelse og al Væren. Trods alt er nu det godes Idé dog en Idé som andre Idéer; vi har i det foregaaende (se ovenfor p. 91—100; 107—110) set, hvilke

Vanskeligheder der er forbundne med den ejendommelige Stilling, denne Idé indtager hos Platon. Idéernes Verden (til hvilke ogsaa det godes Idé maa høre) er det højeste, Tanken kan naa til, og naar Platon taler om Gud eller om Guder, kan han kun ved Hjælp af Idéer forklare, hvad han mener. Idéerne lærer os noget om Guderne, men Guderne lærer os intet om Idéerne. Platon vinder ikke nogen ny Tankestemmelse ved at indføre Gudsbegrebet. Ganske vist ser det ved første Øjekast ud, som han i tiende Bog (p. 596) indfører Gud som Skaber af Idéen om Løjbænken. Men den hele Sammenhæng viser, at han behøvede noget, han kunde sætte i samme Forhold til Idéen om en Løjbænk, som Snedkeren til den Løjbænk, han har lavet, og Maleren til den, han har malet. At det kun er en ved Sammenhængen indført Personifikation, og at Guden ogsaa i denne Sammenhæng er afhængig af Idélæren, ses af den naive, halvt ironiske Maade, paa hvilken det forklares, at der kun gives én eneste Idé om en Løjbænk: enten vilde Gud ikke frembringe mere end én saadan Idé, eller ogsaa var der en Nødvendighed for, at der kun kunde gives én Idé. Og at det sidste var Tilfældet, ses af det følgende, hvor det hedder, at hvis Gud havde frembragt to Idéer (to Artsbegreber eller Typer), vilde der fremtræde en ny Idé (det for de to Artsbegreber gældende Slægtsbegreb), og den vilde saa være den egentlige Idé. Det vidste Gud nok, og da han vilde være Frembringer af noget i Sandhed værende, skabte han kun én eneste Idé om nævnte Emne. Han har altsaa bøjet sig for en logisk Nødvendighed. Guds Afhængighed af Idélæren fremtræder her tydelig.

Hvis Platon har en Teologi, saa er den i hvert Tilfælde afhængig af hans Filosofi. I senere Dialoger udtaler han lejlighedsvis som noget, der følger af sig selv, at Guds Gud-

dommelighed, altsaa det, at han er Gud, beror paa, at han lever i Idéerne. Gud defineres ved Hjælp af Idéerne, der betinger hans Guddommelighed¹. I »Faidros« (p. 249 C) hedder det (som allerede tidligere omtalt), at Gud er guddommelig, fordi han stedse lever i Idéerne, medens et Menneske kun af og til kan leve i dem. Og hvad det er at være guddommelig, er forud forklaret: »det guddommelige er skønt, vist, godt, og har alle saadanne Egenskaber« (p. 246 D). Men Skønhed, Visdom og Godhed er platoniske Idéer. Allerede i »Staten« (p. 500 CD) er det udtalt, at det Menneske, der kan skue de evige Idéer, bliver omformet efter dem og bliver derved Mester i Retfærdighed og Besindighed. Idéerne har altsaa samme Virkning paa Mennesker og paa Guder. I »Theaitetos« (p. 176 BC) hedder det, at det at blive Gud lig er at blive retfærdig, from og indsigtfuld. — Disse Steder er saa afgørende, at Udtalelser, i hvilke Platon nærmer sig den populære Teologi, maa forklares i Overensstemmelse med dem.

B. Genoptagelse af det religiøse Synspunkt og Bestyrkelse af dette ved en mytologisk Beskrivelse af Sjælevandringen

(p. 608 C—621 D).

a. Sin alvorlige Kritik af Kunsten som den, der let fører til at svække Livsførelsens Alvor, afslutter Platon med at minde om, at det gælder en stor Kamp for at samle sig om det rette Livsmaal, uden at hildes af Trang til Ære, Penge eller Magt eller af poetiske Drømmerier. Men — følger han saa til — foruden den Løn, Retfærdighed har i sig selv som Udtryk for Sjælens indre Harmoni, gives der endnu Belønninger, der ikke er Grund til at for-

¹ Smlgn. om Betydningen heraf: *Religionsfilosofi*, § 64.

bigaa. Hvis nemlig Sjælen er udødelig, er dens Stræben ikke begrænset til den Tilværelse, Erfaringen frembyder, men angaar ogsaa Evigheden. Glaukon bliver meget forundret herover, og der loves ham et Bevis derfor. Beviset bestaar i følgende Tankegang: Skulde Sjælen være forgængelig, maatte det være, fordi den opløstes af de Onder, den efter sin Natur kan lide af, nemlig Uretfærdighed, Tøjlesløshed, Fejghed og Uvidenhed. (Det er jo Modstykkerne til de fire Hoveddyder, der skildredes i fjerde og femte Bog.) Men disse Onder dør jo Sjælen faktisk ikke af. Og Sygdom i Legemet vilde kun da tilintetgøre Sjælen, hvis den formaaede at fremkalde en af Sjælens egne Sygdomme. Men Slethed og Død har intet med hinanden at gøre. Det vilde jo ogsaa, indskyder Glaukon, være rart for de slette, om de døde af deres Slethed og saaledes slap for Straf! — Naar nu, fortsætter Platon, Sjælene er udødelige, maa deres Antal stedse være det samme. Formindskes kan det jo ikke, og hvis det forøgedes, maatte jo nye Sjæle være opstaaede af, hvad der er dødeligt, — og alt vilde tilsidst blive udødeligt! (p. 611 A). — Denne spiritualistiske Lære var udførlig udviklet i »Faidon«, hvor den i Tilslutning til en gammel Beretning (*παλαιός λόγος*, p. 70 C) formuleres som et selvstændigt Bevis for Udødeligheden, medens den her i »Staten« formuleres som Konsekvens af et allerede ført Bevis. Det er sandsynligvis den gamle Sjælevandringslære, som Platon her, ligesom i »Menon« (p. 81 B) og i »Faidon« (p. 70 C), er paavirket af. I det følgende giver han netop sin Udødelighedslære en Afslutning i en mytologisk Skildring af Sjælevandringen. Han støtter sig til en Overlevering, der, som Glaukon's Forundring (ligesom Kebes' Forundring i »Faidon«, p. 61 D) viser, ikke var kendt og hyldet af alle samtidige.

Men hvis nu alt dette forholder sig saaledes, maa Sjælens sande Væsen ikke forveksles med den forvredne og forkuede Maade, paa hvilken den fremtræder i vor Erfaring. Fremfor alt viser vor Sjæls Stræben efter Erkendelse (ἡ φιλοσοφία αὐτῆς, p. 611 E), at den er i Slægtskab med det guddommelige og evige. (I »Faidon«, p. 80 BC er denne Betragtning lagt til Grund for et særligt Bevis.) — Og naar vi nu antager dette for sandt, kan vi godt tage den Forudsætning tilbage, der før (i anden Bog) blev opstillet, den nemlig, at den retfærdige skulde ses i sin Ensomhed og Forladthed, Genstand for Miskendelse og Mishandling. Der er ingen Grund til at tro, at Guder og Mennesker ikke skulde anerkende den retfærdige. Det kan i hvert Tilfælde ikke opstilles som Regel. —

Udødelighedstroen er hos Platon fra først af grundet paa en orfisk-pytagoreisk Overlevering¹, der har betaget ham, og som han kan være kommen i Berøring med paa sin første store Rejse. Sokrates (den historiske Sokrates) er næppe paavirket af denne Overlevering. Derom vidner den forskellige Maade, paa hvilken Platon lader ham tale i »Apologien« og i »Menon«, »Faidon« og »Staten«. Men paa Platon's Sind har den haft stor Indflydelse, og den har ladet ham overse det utilstrækkelige i de Beviser, han vil føre for sin Tro. Men der er én Tanke hos ham, som har haft større Betydning for Eftertiden end den Tradition, han hyldede, og det er, at man ikke forstaar Menneskesjælen, naar man ikke agter paa dens intellektuelle og etiske Stræben. Han har her peget paa noget, som — hvad enten man deri ser et Bevis for Udødeligheden eller ikke —

¹ ALBR. DIETERICH: *Nekyia*², p. 89 f; 112—136. — ERWIN ROHDE: *Psyche*² II, p. 263—295.

bevarer sin Betydning for os, og som ingen bedre har indskærpet end Platon's egen uforglemmelige Lærer. Det lyder stort, naar Platon udtaler, at det maa være Evigheden, vi arbejder for, ikke blot den korte Tid mellem Barndom og Alderdom, i hvilken intet betydeligt kan udrettes (p. 608 C); men naar han kun ved Hjælp af Myter og Mysterier, hvis Forestillinger dog tilsidst er hentede fra, hvad der er oplevet i hin »korte Tid«, kan udsige noget om Tilstanden efter Døden, saa kommer Værdiers og Formaals Udspring dog tilsidst til at ligge i det nærværende Liv. Det er her, vi finder noget at arbejde for, og hvis der er et andet Liv, forbereder vi os til det paa bedste Maade ved trofast Arbejde for det bedste, vi har fundet her i Livet. Derhen peger Platon selv, naar han peger paa vor intellektuelle og etiske Stræben som det, i hvilket vort Slægtskab med det guddommelige og evige fremtræder, og som det, der i en anden Tilværelse skal fremtræde i sin Renhed (p. 611 E). —

Platon mener, at naar han, som det er sket i det foregaaende (fra anden til niende Bog), har godtgjort, at Retfærdighed har Værdi i sig selv, bortset fra alle ydre Følger i denne og i en anden Verden, saa kan han godt dertil knytte en Forjættelse om andre Belønninger her og hisset. Han grunder ikke Retfærdighedens Værdi paa, at den er Mittel eller Forberedelse til et andet Liv; den har sin Værdi i sig selv, men derved udelukkes ikke, at vor Tilværelse kan strække sig længere, end Erfaring viser. — En lignende Opfattelse som Platon's udvikler SPINOZA i femte Bog af sin *Ethica*: »Selv om vi ikke vidste, at vor Aand er evig, vilde vi dog betragte Religiositet og Pligtfølelse og alt, hvad der hører til Livsmød og Højsind, som det

højeste«. Og KANT's Opfattelse af Forholdet mellem Moral og Religion er af lignende Art, kun at han bestemt hævder Religionens Afhængighed af Moralen og Umuligheden af dens teoretiske Begrundelse, medens PLATON og SPINOZA antager en teoretisk Overgang fra videnskabelig til religiøs Bevidsthed og ikke opfatter Religion som blot praktisk Postulat.

b. I virkelig indre Sammenhæng med Platon's Filosofien staar ikke den mytologiske Baggrund, han tilsidst peger paa. Og naar det ifølge Platon forholder sig saaledes, at den, der fordyber sig i Videnskabens højeste Opgaver og Idéer, foreløbig mister Sans og Evne til at orientere sig i Erfaringens Verden, saa gælder det endnu mere, at den, der efter Platon's Opfordring lader den Billedverden, ved hvis Hjælp Mennesker ene kan forestille sig det hinsidige, raade over Sindets Tænken og Stræben, let bliver ude af Stand til at øve menneskeligt Arbejde i Videnskab, Kunst og Samfundsliv. Et Sted maa Tyngdepunktet ligge. Og kun i det dennesidige stilles der os bestemte Opgaver. Det hinsidiges Billedverden er bygget op af Analogier fra den dennesidige Verden.

Alligevel har Platon i den mytologiske Skildring, der danner Afslutningen paa hans Værk om Staten, forsøgt at udtrykke en real Sammenhæng mellem det hinsidige og det dennesidige. Han lægger den gamle Forestilling om en Sjælevandring til Grund. Den passer godt med den Antagelse, at der ingen nye Sjæle opstaar, men at der foregaar et stadigt Kredsløb mellem Liv og Død. Og selve denne Antagelse stammer vel ogsaa egentlig fra Troen paa Sjælevandring. I en pragtfuld Ramme, der skyldes pytagoreiske Forestillinger, skildres Sjælenes Vandringer. Og her viser

det sig netop, hvilken Betydning Erfaringen fra den dennessidige Tilværelse har. Thi de Sjæle, der kom fra den hinsidige Verden og igen skulde ned til Jorden, traf ofte et forhastet og overfladisk Valg af Livstype, medens de, der kom fra Jorden og havde friske Erfaringer herfra, valgte mere betænksomt. Opholdet i Himmelen er altsaa ikke gavnligt for Evnen til at vælge den bedste Livsskæbne! Gennemgaaende valgtes efter Erfaringerne fra det tidligere Liv (κατὰ συνήθειαν τοῦ προτέρου βίου, p. 620 A). Naar en Herold før Valghandlingen udraaber: »Al Skyld ligger hos den, der vælger; Gud er uden Skyld!« saa er Spørgsmaalet i Virkeligheden langt mere indviklet, og det er i hvert Tilfælde intet rendyrket Tilfælde af »fri« Villie, der her foreligger. At Guden ingen Skyld har, bliver ganske vist forstaaeligt, naar det erindres, at Guderne ifølge Platon overhovedet er Aarsag til meget lidet!

Af denne Beretning om Sjælenes Vandringer drages nu den Slutning, at det gælder om allerede i dette Liv at skaffe sig klar Forstaaelse af den rette Livstype, for at man kan være vel forberedt til at træffe det bedste Valg, naar en ny Eksistens skal begynde. — Det er ikke nye etiske Principer, der indskærpes ved Forestillingen om Sjælevandringen. Tværtimod bestemmes Sjælens Kaar under dens Vandringer ved den Etik, Platon har opstillet i de foregaaende Dele af sit Værk. Hvad der fremgaar af Beretningerne om Sjælevandringen, er kun, at denne Etik gælder langt ud over den Livstid, Erfaringen lover os. —

Forestillingen om Sjælevandring findes rundt om paa Jorden hos de mest forskellige Folkeslag, ogsaa hos nogle af de mest primitive. Den er næppe fra først af opstaaet af etiske eller religiøse Motiver, men af et barnligt Forsøg

paa at forklare sig de mærkelige Fænomener, der hedder Fødsel og Død¹. Allerede hos de mest primitive Folkeslag findes den Forestilling, at Sjælens Antal er begrænset, og at de samme Sjæle kommer igen i nye Skikkelser. Der synes at være en Sammenhæng mellem Totemismen og den Tro, at Mennesker kan gaa over i Dyreskikkelser og Dyr i Menneskeskikkelser, naar et nyt Livsløb begynder². Den etiske Betydning er sekundær. I Indien og i Grækenland er den religiøse Anvendelse af Sjælevandringen først opstaaet, da Vedatidens og den homeriske Tids frejdige Livsopfattelse ændredes under Indflydelse af haarde Skæbner. Til Platon er den sandsynligvis kommen fra Pytagoreerne. Som FRAZER bemærker, er det interessant og instruktivt at se de vildes Teori om Sjælevandring optagen i den store græske Tænkens System: i Problemer af denne Art kan de viseste og de enfoldigste Aander mødes³. —

De Myter, med hvilke Platon slutter forskellige Dialoger, er ikke alene Frugten af hans Fantasi eller af Lyst til Allegorisering. De skyldes gamle Overleveringer, i hvilke han har fundet anskuelige Udtryk for, hvad hans Filosofi førte ham til, naar han nærmede sig til Erkendelsens Grænse. Hvad særlig Troen paa Sjælevandringen angaar, har han her i »Staten« fundet et Støttepunkt i den for sin Etik, ligesom i »Menon« og »Faidon«, og senere i »Faidros«, for sin Erkendelsesteori. Det er ikke blot menneskelig Svaghed, der fører den store Filosof til Interesse for den gamle Overlevering. Det er tillige et Tegn paa hans Evne til ogsaa dér at finde Forestillinger, han kunde

¹ Smlgn. *Religionsfilosofi*, p. 51.

² FRAZER: *Spirits of the Corn and the Wild* II, Chap. 13—16. — DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 374—386.

³ FRAZER. Anf. Skr., p. 308.

tillægge menneskelig Værdi. Han har ikke opfattet en saadan Overlevering som en mod hans Tænkning fjendtlig Magt, ligesaa lidt som han opfattede Guden i Delfi som en fjendtlig Magt. Men han staar frit overfor saadanne Forestillinger, anker over Misbrug af dem i Overtroens Tjeneste, men peger paa de Tankemotiver, der kan faa blivende Betydning. —

Tilbageblik.

1. Platon's Dialoger tager, ligesom den historiske Sokrates' Samtaler har gjort det, Udgangspunkter fra det daglige Liv. Samtalen mellem Sokrates og den gamle Kefalos berører allerede Spørgsmaal, der senere hen i Værket tages op fra nye Synspunkter. Andre Udgangspunkter ligger i Musik og Gymnastik, de to Dannelsesomraader for græsk Ungdom, og i de populære Forestillinger om, hvad Godhed er. Først efterhaanden, især ved den skarpe Form, i hvilken to unge Venner af Sokrates stiller det Problem, som drøftes, uddybes Tankegangen. Problemet angaar Retfærdighedens Begreb, og det foreløbige Resultat bliver, at Retfærdighed bestaar i et harmonisk Forhold mellem Sjælens forskellige Elementer, og for Statens Vedkommende paa analog Maade i den for Samfundets Bestaaen nødvendige Harmoni mellem de forskellige Stænder.

Men Platon bliver ikke staaende herved. I den Fordring, der stilles til Statens Ledere, at de til enhver Tid skal fastholde Idealbilledet af Staten og prøve, om Statslivets virkelige Forløb svarer til det, ligger for Platon Videnskabens Grundbegreb, Identitetsprincippet, indeholdt. Og derigennem kommer han til at kræve et videnskabeligt Kursus som nødvendig Betingelse for de vordende Statsledere, hvad der saa igen foranlediger en encyklopædisk Oversigt over den Videnskab, som paa den Tid stod til

Raadighed. Uden at Platon selv synes at mærke det, føres han gennem den stærke Vægt paa streng Erkendelse til en anden Type for etisk Karakter end Harmonytypen. Overfor Erkendelsestrangen, der mere og mere vil raade i Sjælen, jo mere der er Evne til at leve i Idéernes Verden, taber alle andre Interesser og Bestræbelser deres Betydning. Den intellektuelle Trang lægger Beslag paa al Energi, og Sjælen faar gennem Livet i evige Idéer selv Del i det evige. Alleerede i »Faidon« havde Platon beskrevet denne Type. Han anser det nu for et Gode, at Statens Ledere kender et værdifuldere Liv end det politiske Liv. De bedste Regenter vil de være, der nødigst vil regere.

Endnu en tredie Type antydes i »Staten«, og netop paa et Højdepunkt i Tankegangen. Platon bliver klar over, at Stræben efter Erkendelse, ligesom al anden Stræben, hviler paa den Forudsætning, at der i Tilværelsen gives Kræfter, som fører i Retning af, hvad der er sandt, godt og skønt. Det godes Idé er da for ham den højeste Tanke, men tillige en Tanke, der peger ud over, hvad Erkendelse kan forme og begrunde. Og hvad der saaledes er Tankens højeste Maal, overfor hvilket kun en Tilnærmelse er mulig, det er tillige noget, som enhver Sjæl i Grunden higer efter.

Det er et Vidnesbyrd om den rige Aandsfylde hos Platon, at han ved at dreje sin Tankes Prisme faar saa forskellige Synspunkter frem. Der opstaar derved nye Problemer, som først ret kunde behandles, da Arbejdsdelingen indenfor Filosofien var skreden videre frem, saa at der bestemtere kunde skelnes mellem Psykologi og Erkendelsesteori, mellem Erkendelsesteori og Etik, mellem Videnskab og Kunst og mellem Videnskab og Religion.

Gennem de forskellige Synspunkter, Platon anlægger paa videnskabelig Erkendelse, ytrer sig hans Overbevisning

om Videnskabens Nødvendighed som Led i alvorlig aandelig Dannelse og som Betingelse for alvorligt socialt Arbejde. Der maa udarbejdes en Kreds af klare Tanker til at staa Vagt om Livet, den enkeltes saavel som Samfundets Liv, og ingen Tradition, ingen Inspiration, ingen uvilkaarlig opstaaet Mening kan her tilsidst være fyldestgørende. Med profetisk Blik har Platon forudset Videnskabens Mission i Menneskehedens Udvikling. Han mente ikke, at Tanken kunde udtrykke Livets hele Indhold, men han har hævdet den som et selvstændigt Led i aandelig Kultur, et Led, hvis Fraværelse gør Livet til et Drømmeliv eller et Vaneliv eller et blindt Spil af Kræfter.

2. Der kan angives en Række af Punkter, paa hvilke Platon's Tankearbejde er af grundlæggende Betydning.

a. Han har vist Muligheden og Nødvendigheden af at udforme Tanker, der kan staa som ledende Principer. Der kan indenfor hans »Idélære« udsondres en Kreds af Begreber, der er nøje knyttede til selve Tankevirksomheden som Udtryk for dens Opgaver og dens Normer. Saadanne Begreber dannes ved »Udrensning«, for at bruge Platon's eget Udtryk, af specielle og skiftende Egenskaber. Vi finder f. Eks. Ligheder mellem Emnerne af forskellige Grader og Arter, og ved at ordne dem i Række af Trin kan Idéen om absolut Lighed, ren Identitet opstaa. Derved bestemmes et af de vigtigste Grundbegreber i al Erkendelse. Platon har derved lagt Grunden til Kategorilæren. Det er dog først i »Theaitetos«, at Kategorier tydelig udsondres fra de andre Idéer.

b. Af særlig Interesse er hans Forsøg paa at bestemme, hvad Filosofi i snævrere Forstand er. Ofte bruger Platon Ordet Filosofi om al Stræben efter Erkendelse (φιλόσοφος

= φιλομαθής, p. 376 B, 475 C). I videre Forstand er altsaa al Videnskab Filosofi. Men overfor den eneste organiserede Fagvidenskab paa hans Tid, Matematiken, angiver Platon det som en særlig Opgave at undersøge de Forudsætninger, fra hvilke denne Fagvidenskab udgaar. Denne Undersøgelse, som han selv kalder Dialektik, danner en Forløber for, hvad vi nu kalder Erkendelsesteori, skønt den hos Platon gaar i et med, hvad man nu kalder Metafysik eller Kosmologi. Platon har herved vist, at Opkomsten af Fagvidenskaber ingenlunde gør Filosofi overflødig, da der stedse bliver et Arbejde tilbage at gøre angaaende de Forudsætninger, paa hvilke de enkelte Videnskaber bygger.

c. Platon har, som vi har set, staaet vaklende overfor det Spørgsmaal, hvor langt denne Undersøgelse af Videnskabens Forudsætninger kan føre os. Han forudsætter i sin Begejstring, at Analysen af Videnskabens Forudsætninger tilsidst maa føre os til Tanken om noget, der ikke selv hviler paa Forudsætninger, men er det første Princip for alt, og at man igen fra dette Princip maa kunne stige Skridt for Skridt ned til de i Erfaringen givne Emner, ud fra hvilke Opstigningen var begyndt. Men selv om man kunde finde et forudsætningsløst Princip, hvorledes skulde man, naar dette Princip, saaledes som Platon forudsætter, er absolut enkelt, kunne drage Slutninger ud derfra? Kunde det med Nødvendighed føre ud over sig selv? Og dertil kommer, at Platon uvilkaarlig gaar ud fra, at Erkendelsens sidste Princip tillige maa være Principet for alt værdifuldt i Verden, altsaa være et med »det godes Idé«. Kan Virkeligheden, saaledes som Erfaringen viser os den, udledes af en absolut Værdi? — Vi ser da ogsaa Platon vige

tilbage efter ethvert Tilløb, han gør til at løse disse Problemer. Han indrømmer, at hvad han mener, kun kan udtrykkes ved Hjælp af Analogier, og i et af sine Breve udtaler han endog, at der her er noget, som ikke kan fremsættes i videnskabelig Form.

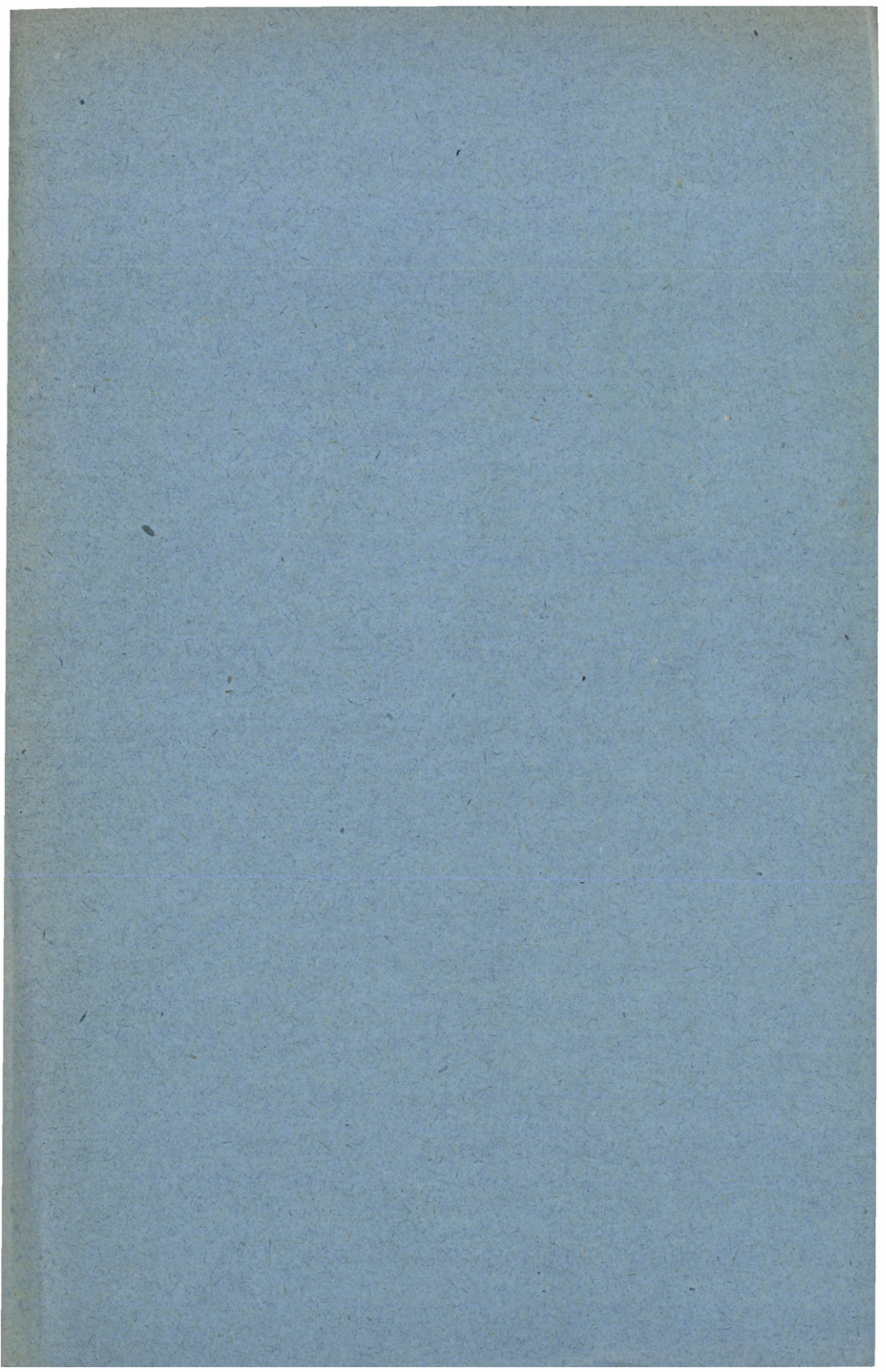
d. Endelig har Platon givet en videnskabelig Encyklopædi, saaledes som den paa hans Tid kunde gives. Den kom kun til at omfatte de forskellige matematiske Videnskaber og Filosofien. Det er Begyndelsen til den Række af Videnskaber, der i Oldtidens Slutning og især i nyere Tid har udviklet sig. De formale Videnskaber organiseredes først og senere efterhaanden de reale Videnskaber. Ved at sammenligne DESCARTES' og COMTE's Klassifikation af Videnskaberne med Platon's korte Udkast ser man klart dette Forhold.

3. Statsbegrebet kommer i Bøgerne om Staten kun med ind i Drøftelsen, fordi den Karakteregenskab, Striden staar om, formentlig bedst kunde belyses gennem en Analogi mellem Individ og Stat. Men Platon's vidunderlige Værk har til alle Tider mest draget Opmærksomheden til sig i større Kredse ved den Opfattelse af Statens Væsen, den udvikler. Man har ikke tilstrækkelig lagt Mærke til, at det kun er som Analogon til den individuelle Personlighed, den skildrer. Efter den gammelgræske Opfattelse var Individet kun et Led i Staten uden selvstændig Betydning. Etiken var rent social. Sokrates betegner her et Gennembrud. Han er Personlighedsprincipets første Forkæmper. Med dyb Agtelse for de bestaaende Love indskærpede han dog Nødvendigheden af det enkelte Individts paa Selverkendelse grundede Overbevisning om det gode og rette som det egentlige Grundlag for Livet, og han var vis paa,

at en saadan Erkendelse var nok til at føre et Menneske gennem Livet, hvorledes det saa gik med alle ydre Forhold. Hermed var Problemet om Forholdet mellem Individ og Stat stillet. Platon uddyber Problemet ved at opfatte Forholdet som en Analogi, hvorved paa én Gang Modsætningen og Ligheden. Individet er for Platon en lille Verden, hvis indre Forhold det har sin selvstændige Interesse at undersøge. Den er vel en Del af Statens store Verden, men har Selvlovgivning. Individets Lykke beror paa, om der er Harmoni mellem Elementerne i dets Væsen. Det er Platon's Paastand, at kun naar dette er Tilfældet, vil Individet paa rette Maade finde sin Plads indenfor Staten. Og Staten paa sin Side vil være i en lykkelig Tilstand, naar de forskellige Stænder arbejder sammen paa harmonisk Maade. Men Platon antyder bestemt, at Individet kan naa personlig Fuldkommenhed og Lykke, selv om dets Analogon i Staten ikke er realiseret. Det bliver netop den individuelle Side af den platoniske Etik, der i de følgende Aarhundreder fik størst Betydning. —

For en moderne sociologisk og etisk Betragtning faar i en vis Forstand den gammelgræske Opfattelse Ret overfor Sokrates og Platon. Der er intet i den enkelte Personlighed, som kan forstaas, hverken hvad Oprindelse eller Værdi angaar, uden gennem dets reale Sammenhæng med Samfundslivet. Men paa den anden Side er der heller intet i Stats- og Samfundsliv, hverken hvad Oprindelse eller Værdi angaar, som kan forstaas uden som Frugt af personlige Kræfter eller som Aarsag til personlig Værdi. Der kan neppe konstrueres noget Maal, i hvilket begge Hensyn kommer til deres fulde Ret. Men vi har en Maalestok for Udviklingens Værdi i den Grad, i hvilken Samfundet

ordnes saaledes, at de enkelte Personligheder kan naa større og rigere Harmoni i deres Væsen, og paa den anden Side de enkelte Personligheders Arbejde kan tjene til en fuldkommen Ordning af Samfundet. Ud af denne Kredsgang kommer vi ikke, og den platoniske Analogi mellem Individ og Samfund kan betragtes som en symbolsk Bebudelse af den.



FILOSOFISKE MEDDELELSER

UDGIVNE AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

1. BIND (KR. 12,35):

	KR. Ø.
1. KROMAN, K.: Mathematics and the Theory of Science. 1920 ...	1.90
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides. 1920	2.10
3. HØFFDING, HARALD: Relation som Kategori. 1921.	3.40
4. HØFFDING, HARALD: Begrebet Analogi. 1923	4.40
5. HØFFDING, HARALD: Platon's Bøger om Staten. Analyse og Karakteristik. 1924	4.65
