

Paideia og lek

TIDSSKRIFT: «Det kan hende at vi bør ha mer refleksjon rundt hva et godt menneske er i dagens samfunn, og ikke mindre, for å få en klarere idé om hva slags mennesker vi vil oppdra», skriver Franco V. Trivigno i *Arr – idéhistorisk tidsskrift nr. 1 2018*.

Arr – idéhistorisk tidsskrift er ute med nytt nummer med "Oppdragelse" som tema, og vi har gleden av å viderebringe Franco V. Trivigno sin artikkel om emnet.

På et foreldremøte i min datters barnehage fikk foreldrene utdelt et ark som skulle gi oss et rikere inntrykk av våre barns daglige opplevelser. På midten av arket var det et bilde av sola, og i midten av sola sto det: «Når barnet ditt svarer, 'i dag har jeg bare lekt', da har barnet ditt ...» Solas stråler spredte seg til 38 forskjellige beskrivelser av hva barnet har gjort og opplevd: «vist omsorg», «lært om regler og normer», «opplevd vennskap», «øvet på tålmodighet», «tatt ansvar», «opplevd empati», «utfoldet seg», osv. Antageligvis er jeg invitert til å forestille meg at barnet mitt dannes og oppdras gjennom lek i barnehagen og at dette skjer uten at barnet forstår eller kan uttrykke det. For meg var det slående med denne listen og dens implisitte forståelse av barnets natur og oppdragelse, i hvor stor grad de grunnleggende ideene den uttrykte finnes hos [Platon](#) – til tross for solfiguren, ikke i *Staten*, men i Platons aller siste verk, *Lovene*. Det er en rekke forskjeller, selvfølgelig, noen på grunn av historisk avstand, andre fordi Platons oppgave i *Lovene* er utformingen av en politisk grunnlov, men kjerneideen om at barnets oppdragelse og utdanning – dets *paideia* – hovedsakelig skjer gjennom lek og at lek dermed må tas veldig alvorlig, er den samme. Så vidt jeg vet er det ingen som har sett en mulig sammenheng mellom Platons oppdragelsesprogram i *Lovene* og nåtidens barnehager, og min artikkel kan forhåpentligvis bidra til mer refleksjon over hva oppdragelse er nå, har vært, og kan være.

I *Lovene*, som i *Staten*, er barnas moralske eller etiske dannelse en av statens hovedoppgaver.¹ Denne ekspansive rollen staten har i oppdragelsen er en funksjon av Platons forståelse av staten. Staten har en plikt til å gagne sine borgere ved å fremme deres [lykke](#) (*eudaimonia*). Siden den viktigste komponenten av lykke er dyd, blir da statens mandat å oppdra barn til å bli dydige voksne. De skal utvikle gode evner og karaktertrekk, det vil si dyder som moderasjon, rettferdighet, mot og fromhet. Det er grunnleggende for det dydsetiske perspektivet at vi må snakke om gode og dårlige mennesker, og ikke bare om gode og dårlige handlinger, for å forstå hva et dydig menneske og et godt liv er. I *Lovene* utgjør en bestemt type strukturert lek – sang og dans – det sentrale verktøyet for oppdragelse og etisk dannelse.

I §1 presenterer jeg *den historiske bakgrunnen* til Platons forslag, ved en kort gjennomgang av utdanningsinstitusjonene og praksisene som var utbredt i Platons tid. Her legger jeg vekt på forskjellen mellom athenske og spartanske modeller. I §2 vender jeg meg mot *utgangspunktet* for

Platons utdannelsesprogram, det vil si menneskets og barnets natur. For Platon er menneskets psykologi en slags krig mellom nytelse og smerte på den ene side, og rasjonalitet på den annen side. Barn er pre-rasjonelle; de er ledet av nytelse og smerte, har lekne og uordentlige bevegelser og kan lett påvirkes. I §3 redegjør jeg for *formålet* med utdanningsprogrammet, og forklarer hvordan Platon fremstiller dyd i *Lovene*. Kort sagt er dyd en etablert harmoni mellom følelser og rasjonalitet. I §4 fremstiller jeg *metoden* til læringsprogrammet, og forklarer hvorfor sang og dans, det vil si korforestilling, spiller en sentral rolle for Platon. De musikalske komposisjonene og koreografien skal så mye som mulig imitere dyd, slik at barna imiterer dydige handlende mennesker med både stemme og kropp ved å fremføre disse sangene og dansene. I §5 redegjør jeg for *opprettelse* av etisk dannelse og Platons kontroversielle forslag om at *symposia* – eller drikking – er avgjørende for at voksne skal opprettholde sin dyd. Til slutt i §6 kommer jeg tilbake til forholdet mellom Platon og min datters barnehage og reflekterer litt over hvor langt fra Platons idealer disse institusjonene er.

I. Grunnutdanning i antikkens Hellas

Platons *Lovene* er en dialog som fremstiller en lang samtale mellom tre eldre menn – den navnløse «Atheneren», Megillos fra Sparta og Kleinias fra Kreta – mens de går en lang tur på Kreta. Denne samtalen om statsforfatning og lovgiving er høyst relevant, siden Kleinias skal være med på å etablere lovene for en ny bystat på Kreta, som skal hete «Magnesia». Diskusjonen er ledet av Atheneren, som er kilden til alle ideene og forslagene og som forskere mener fungerer som et slags talerør for Platon i denne dialogen. Samfunnsordningen fra *Staten*, med sitt rigide klassesystem og avskaffelsen av kjernefamilien, blir her beskrevet som egnet for guder heller enn mennesker, mens Magnesia skal være den nest beste ordningen og bedre egnet for menneskets natur (739a–740c). Derfor mangler Magnesia den berømte og kontroversielle filosofkongen. Borgere flest er mye mer involvert i statens drift, og det er generelt mer fokus på lovene enn på herskerne i *Lovene*. I løpet av dialogens tolv bøker bygger samtalepartnere sakte opp lovene som omfatter alle mulige deler av samfunnet, og i mange tilfeller formulerer de selve lovteksten samt lovens begrunnelse og straffer. Platons store juridiske innovasjon er at enhver lov skal få en «innledning», som begrunner loven og overtaler de som er i tvil om dens berettigelse. Magnesias rettssystem er både totalitært i sin rekkevidde og drakonisk i de straffene den foreslår for overtredelser. *Staten* og *Lovene* har det til felles at reglene for oppdragelse utgjør den viktigste delen av lovene, og i begge står poesi og musikk sentralt. I *Lovene* diskuteres dette temaet hovedsakelig i bok II, som et ledd i en større diskusjon (fra bok 1) om hvorvidt drikkelag er samfunnsnyttige.² Her beskriver Atheneren den spartanske utdanningsmodellen som omfattende og systematisk, men altfor militaristisk, og han forsvarer drikkelag – betegnet som en athensk institusjon – som en nyttig og trygg arena for etisk dannelse, hvis den utføres på en riktig måte.¹ Det kan tenkes at lovene i Magnesia sikter på å skape en slags hybrid mellom de spartanske og athenske modellene.

En kort oversikt over datidens utdanningspraksiser kan være nyttig som historisk bakgrunn for Athenerens forslag. Gresk grunnutdanning dekket tre generelle områder: fysisk utdanning, som

inkluderte spill, gymnastikk og brytekamp; kunstoppplæring, som inkluderte å spille instrumenter og å synge poesi; og grunnleggende basisferdigheter, som inkluderte lesing, skriving og matematikk, og å lære og resitere poesi utenat.⁴ De to siste kategoriene overlappet i og med at begge var knyttet til kjent litteratur og poesi og var en del av den kulturelle dannelsen. Å bli kjent med og å kunne resitere poesi – forstått som en kilde til etisk visdom – var også tenkt å spille en hovedrolle i etisk dannelse. Særlig Homer hadde stor betydning, og Platon kunne kalle ham for «Hellas' oppdrager» (*Staten* 606e2).

Spartas oppdragelsesregime var rettet mot dannelsen av modige og effektive soldater, og staten hadde total kontroll over utdanningsinstitusjonene. Når gutter hadde fylt sju år måtte de flytte hjemmefra og bo sammen i kaserner. Disse barna fikk også etisk-kulturell oppdragelse og trening i grunnleggende ferdigheter, men hovedvekten var på fysisk utdanning og militær disiplin. Jenter ble oppdratt med det formål å bli soldatenes mødre. Spartas pedagogiske regime var, kort sagt, rettet mot statens beredskap for krig.⁵ Dette svarer godt til det Atheneren argumenterer for i *Lovene*, nemlig at Sparta gir en altfor stor rolle til tapperhet, som om det var ekvivalent med dyd i sin helhet. Ifølge Atheneren er tapperhet faktisk den minst viktige av dydene, på en fjerdeplass etter forstand, selvkontroll og rettferdighet (630d–632d). Dessuten misforstår spartanske lovgivere fundamentalt forholdet mellom krig og fred. Samfunnet er organisert som om fred eksisterte for krigens skyld, mens sannheten er det stikk motsatte (628a–e).

MER OM OPPDRAGELSE: [Frihet som oppdragelse](#) • [Hegel om skolens dannelsingsoppdrag](#)

Det athenske oppdragelsesregimet kan virke mindre fremmed enn Spartas. Barn bodde hjemme og gikk på ulike skoleinstitusjoner i løpet av dagen: bryteskolen (*palaestra*) var viet fysisk trening, og lyreskolen fokuserte på kunstnerisk oppdragelse, mens grunnleggende ferdigheter ofte ble undervist av privatlærere hjemme. Utdanningssystemet var privat, og foreldrene måtte betale skoleavgift. Av den grunn fikk ikke alle barn utdanning, og noen foreldre valgte bort noen av fagene for sine barn. Både jenter og gutter ble utdannet i de tre sentrale områdene (gymnastikk, musikk og grunnleggende ferdigheter), men i adskilte institusjoner, og jentene fikk generelt mye mindre undervisning. Lærerne kunne bruke fysisk avstraffelse på barn som var vanskelige, frekke eller faglig svake. Barna hadde vanligvis en av sine slaver som en ledsager, som fulgte dem til og fra skolene. Som demokrati var Athen mindre ensrettet enn Sparta, og det var forskjellige synspunkter på den ideelle blandingen av de ulike pedagogiske momentene. Eldre og mer aristokratiske ville fokusere mer på kroppstrening og tapperhet, og konservative athenere så på Spartas system som ideelt, mens en økende innflytelse fra sofistene, retorikerne og andre tenkere førte til at opplæring i poesi, kultur og retorikk ble viktigst.⁶ I Platons *Protagoras*, for eksempel, tildeler Protagoras, den mest fremtredende av sofistene, tolkning av poesi en sentral rolle i etisk dannelse.⁷ Utover den mer formelle skolegangen var *symposier* eller drikkelag en uformell arena hvor eldre menn kunne gi yngre gutter veiledning og råd, og Platons *Symposium* gir et inntrykk av hvordan disse festene kunne arte seg.⁸

Athenerens hybrid kombinerer prioritering av etisk-kulturell utdanning og drikkelag fra Athen og et sentralstyrt oppdragelsessystem med streng disiplin fra Sparta. Det er kanskje ikke overraskende at Platon prioriterer sjelens dannelse fremfor kroppens fostring, men den store nyskapningen er en oppdragelsesmetode som former kropp og sjel samtidig, og det er kordans (672e). Før jeg redegjør for hvordan kordans kan bidra til etisk utdanning (i §4), vil jeg forklare hvordan Platon fremstiller menneskes psykologi, særlig barns, som grunnmaterialet for utdanningsprogrammet (§2), og hvordan han fremstiller dyd, som er oppdragelses mål (§3).

II. Menneskets natur og barnets natur

Atheneren fremstiller menneskets psykologi som en kompleks indre kamp mellom ulike motivasjoner (644c–d): Lyst og smerte er de «to motstridende og fornuftløse uvillige rådgivere» som sammen med emosjoner som «forventning» og «frykt» settes opp mot fornuften (644c9–d2⁹). Selv om de ofte er diskutert sammen, er det viktig for Platon å skille mellom nytelse og *smerte*, som er knyttet til kroppslig begjær, og *emosjoner*, som er mer komplekse innstillinger til ting som gode eller dårlige, for eksempel å elske, å hate eller å frykte. Jeg bruker «følelser» for å referere til begge grupper, men «affektivt» og «emosjonelt» når jeg trenger å skille mellom dem. Fornuft gir hele sjelen god veiledning og er i stand til å evaluere verdien av andre motivasjoner. Samfunnets lover uttrykker ideelt sett fornuftens bestemmelser, og skal hjelpe fornuften til å styre sjelen. Atheneren sammenligner menneskets sjel med en slags dukke som har strenger eller tråder inni seg, slik at den kan synes å bevege lemmene selv.¹⁰ Våre følelser fremstilles som stive ledninger laget av jern som drar oss i alle retninger, mens den «gylne» fornuftens bånd er «myke» og «hellige» (645a1–3). Å ha god kontroll over ens egne lyster og smerter er essensielt for dyd og lykke, og dette står derfor sentralt i lovens oppgave:

Når man gir seg til å granske lovene, pleier så å si hele undersøkelsen å gjelde nytelse og smerte, for staten eller for det enkelte menneske. Disse to kildene lar naturen det flyte fra, og den som øser av den riktige, til riktig tid og i riktig mengde, lever lykkelig, der være seg en stat eller et individ eller hvilket som helst levende vesen [...]. (636d5–e2)²²

Poenget er da ikke å eliminere lyster og gleder – Atheneren promoterer ikke askese – men heller å trene og forme dem i riktig retning. Som vi snart vil se, er det overordnede formålet å harmonisere følelser med fornuft. En viktig sammenheng mellom fornuft og nytelse oppstår gjennom menneskets naturlige og særegne evne til å nyte strukturen i rytme og harmoni: «De andre levende vesener mangler sans for orden eller uorden i bevegelsene, det som heter rytme og harmoni, men til oss mennesker...[er] gitt den gledesfylte sansen for rytme og harmoni» (653e3–5).¹¹ Atheneren beskriver denne sansen som en gave fra gudene, siden den utgjør en slags bro mellom fornuft og nytelse, da begge setter pris på de samme ting.¹²

Barn har en særegen natur på minst tre måter: For det første har de underutviklede rasjonelle evner, slik at oppdragelsen deres må rette seg hovedsakelig mot nytelse og smerte. Dette betyr ikke at barn ikke er i stand til å forme oppfatninger, men at de ikke er i stand til å forstå *hvorfor* disse oppfatningene er sanne (653b). Siden de ikke kan forstå slike begrunnelser og komplekse argumenter, er de ikke egnet for filosofisk samtale. Den sokratiske metoden er dermed ikke egnet

for barn. For det andre er unge sjeler, ifølge Atheneren, både formbare og «mottagelige» (664b5, 671b–c). Vi mister denne formbarheten som voksne, siden sjelene våre blir stivere og mindre åpne for påvirkning. I tillegg er barn ganske ville og ukontrollerte i sine bevegelser og lyder:

Det sies nemlig at så å si alle unge vesener er ute av stand til å holde styr på sine kropper og sine tunger, de er alltid ute etter bevegelse og lyd. Dels driver de med hopp og sprett – det er som de danser av glede under leken – dels utstøter de alskens lyder (653d7–e3).

Hvis utdanningsregimets mål er at barn skal bli til dydige voksne, må man ta hensyn til barnets begrensede rasjonelle evner og deres særegne natur. De kan selvfølgelig ikke bli behandlet som alvorlige voksne og bli utsatt for langvarige og kompliserte forelesninger om dyd. I stedet må lovgiveren utnytte barnets ville bevegelser og lyder, forme og veilede dets lyster og smerter, og utnytte dets mottagelighet, slik at barna aksepterer sanne etiske oppfatninger og utvikler gode etiske følelser. Og man gjør det ved å behandle dem som *lekende barn*.

De gammelgreske ordene for 'lek' (?????) og for 'oppdragelse' (?????) er etymologisk forbundet: De deler en rot, ????, som er knyttet til ordet for barn, ????. Atheneren understreker den sentrale rollen lek (?????) spiller i oppdragelse (?????): «[D]en som skal bli god i et eller annet, må oppøves i dette allerede fra barnsben av, leking i alt alvor, og benytte alt som har med dette å gjøre» (643b4–7).¹³ Ved å bruke ordinære eksempler som bønder og snekkere, argumenterer Atheneren for at barna må leke med ting knyttet til gårdsbruk og snekring for å bli til gode bønder og snekkere. De må gis leker som etterligner virkelige redskaper for at de skal kunne lære de grunnleggende ferdighetene og ikke minst utvikle riktig motivasjon. Lærerne «må gjennom leken forsøke å vende barnets gleder og lyster mot det mål de til slutt skal nå» (643b). Til slutt slår Atheneren fast følgende prinsipp:

Det vesentlige ved utdannelsen, vil jeg si, er den riktige oppfostring, den som best vil lede det lekende barns sinn mot kjærlighet til det som han vil trenge hvis han som mann fullt ut skal utvikle de dydene som hører til hans yrke. (643c8–d).

Det generelle prinsippet om utdanning ser litt annerledes ut når det er *etisk dannelse* som er målet. Da finnes det for eksempel ikke verktøy på samme måte. Men for Atheneren går analogien egentlig i motsatt retning, siden han ser på etisk dannelse som den primære formen for utdanning fordi den handler om hva et mennesket egentlig er og hva som er best for mennesker overhodet, uavhengig av om de skal bli bønder eller snekkere og uavhengig av kjønn.¹⁵

Hvis vi vender tilbake til min datters barnehage for et øyeblikk, så kan Platons uttrykk, «leking i fullt alvor», forstås som en treffende beskrivelse av poenget med solfiguren fra arket i barnehagen. . Barn leker hver dag, og de har det gøy (– det er også på listen: «opplevde latter og glede», «opplevd livsglede og humor», «kjent på mestringsfølelsen», «være et barn») – mens det seriøse arbeidet med etisk dannelse skjer i bakgrunnen. Det er måten barnas lek er strukturert på, og måten voksne holder oppsyn med dem på, som sikrer at den alvorlige delen av lek faktisk finner

sted.

III. Dyd som oppdragelsens mål

I bok II definerer Atheneren dyd: Det er «harmonien (*sym-phonia*)» mellom fornuft og følelser, som gjør at man liker det man bør like, misliker det man bør mislike og forstår hvorfor (653b). Det gammelgreske ordet, *symphonia*, har den samme musikalske betydningen som dets norske ekvivalent, og når man har dyd vil fornuften synge sammen med følelser forent i forståelse av godt og ondt, riktig og galt, viktig og uviktig.¹⁶ Siden barn ennå ikke har utviklet rasjonelle evner, lever de livet gjennom nytelse og smerte, det vil si kun den ene av de to stemmene som danner dydens harmoni, og derfor er det ved å forme nytelse og smerte at barn begynner å utvikle dyd (653a). Oppdragelsen leder dem mot dyd ved å oppøve riktig nytelse og smerte uten å forklare *hvorfor* disse er de rette:

Oppdragelse (*paideia*) er dyden som først oppstår i barn. Dersom de opplever glede og vennlighet og smerte og avsky på riktig måte før de ennå er i stand til å bruke fornuft, og disse opplevelsene så lar seg harmonere med fornuften på rett måte med støtte i gode vaner etter at de har fått fornuftens bruk, så er denne harmonien dyd. Men når det gjelder mer spesielt lyst og ulyst, må vi oppdras til å bruke disse reaksjonene på riktig måte slik at vi misliker det vi skal mislike, helt fra begynnelsen til slutten og liker det vi skal like. Dersom man skiller ut denne delen i vår analyse og gir den navnet «oppdragelse» (*paideia*), så er det etter min mening den rette betegnelsen. (653a–c)¹⁷

Legg merke til at ordet «oppdragelse» brukes i to betydninger: både som utdanningsprosess og som utdanningsresultat. Bare hvis vi forstår *paideia* i den siste betydningen kan det betegnes som dyd. Det er klart et resultat av at opplæring av nytelse og smerte antas å være delvis konstituerende for fullstendig dyd, slik at kun intellektuell forståelse ikke kan regnes som fullstendig dyd. Fornuften er sjelens sjef, siden den får bestemme hva slags ting det er godt eller dårlig for sjelen å nyte, men direkte opplæring og dannelse av følelser er helt nødvendig for å utvikle harmonien, eller symfonien, som er dyd.

Utdanningsregimet tar sikte på å forene borgernes kognitive, emosjonelle og affektive liv. Det er nyttig, tror jeg, å spesifisere de tre komponentene som skal harmoniseres for å tydeliggjøre de tre målene med oppdragelse:

Kognitivt mål: å få barna til å ha sanne moralske oppfatninger om hva som er godt og ondt.

Emosjonelt mål: å få barna til å like det som er godt og mislike det som er ondt.

Affektivt mål: å få barna til å nyte det som er godt og føle smerte ved det som er ondt.¹⁸

Barn skal oppdras på to måter som henger sammen. Først skal de imitere dydige menneskers bevegelser og lyder, noe som skjer i korforestillingene. De skal synge sanger som imiterer hva et dydig menneske ville sagt og hvordan vedkommende ville sagt det, og de skal danse med

bevegelser som er karakteristiske eller typiske for dydige mennesker.¹⁹ De venner seg til dyd ved å *fremføre* dydige handlinger. For det andre skal barn bli overbevist om sanne oppfatninger om dyd, særlig om dydens rolle i et lykkelig liv. Disse to generelle strategiene retter seg mot alle tre målene samtidig, selv om de gjør det på ulike måter eller fra forskjellige retninger. Imitasjonsstrategien begynner med følelser: Barn nyter å utøve rollen som en dydig handlende person og liker det de gjør, for så å utvikle sanne oppfatninger om den dydig handlende personens godhet. På den andre siden begynner overtalelsesstrategien med barnas oppfatninger, for så å utvikle riktige nytelser og preferanser, samt smerter og aversjoner, på grunnlag av disse oppfatningene. Begge strategiene tar sikte på å produsere en harmonisk dydig aktør som handler på en dydig måte.

IV. Musikk, dans og imitasjon av dyd²⁰

Hvis lek er det teoretiske grunnlaget for Platons utdanningsprogram, er *sang* og *dans* sentralt i metoden. Nærmere bestemt er det foreningen av disse i kordans som er det primære verktøyet for etisk oppdragelse. Som Atheneren hevder, «kordansen i helhet [angår] hele vår utdannelse» (672e5). Atheneren gir relativt lite informasjon om akkurat hvordan disse korforestillingene vil se ut, men vi kan få et inntrykk fra det vi vet om fremføring av korpoesi i antikken.²¹ Korforestillinger fant sted på offentlige religiøse festivaler og viktige familiebegivenheter, som bryllup og begravelser, og særlig de førstnevnte var en viktig arena for å uttrykke samfunnets felles verdier. Korene besto av fra syv til femti medlemmer og var alltid kjønnsdelte. Forestillingen var akkompagnert av musikk, antageligvis spilt på fløyte og lyre (se 669e–670a), men ikke av utøverne selv. Utøverne hadde på seg kostymer og sang sammen mens de danset. Koret sang stort sett som en enhet, men korlederen og andre individer kunne synge alene mens resten av koret sang refrenger, eller koret kunne dele seg i to som sang hvert sitt vers. Dansen var koreografert slik at gruppen oftest skulle fremstå i takt, som en enhet, men kunne brytes opp i halvdeler, for eksempel for å forestille konflikt.

Effekten av kordans som oppdragelsesmiddel skyldes hovedsakelig den aktive rollen utøverne tar. Kort sagt, de *fremfører* kordansen,²² og denne fremføringen er en slags strukturert, aktiv lek: De spiller en rolle. Vi kan skille mellom engasjement som er primært passivt, for eksempel i møte med et maleri, en skulptur, eller noe annet vi bare ser på eller observerer, og et primært aktivt engasjement når vi tar del i noe, for eksempel et spill som sjakk, hvor man må vurdere trekk og handle i tråd med reglene. Ved å imitere en dydig aktør og fremføre dydige handlinger begynner barnet å oppøve gode vaner, slik at det blir bedre i stand til å utøve dydige handlinger i virkeligheten. Platon mener at aktiv imitasjon eller etterligning er den mest effektive metoden for å lære barn dyd (jf. *Staten* 395d; *Lovene* 653e–654b; 656b). Prinsippet for aktiv etterligning er altså at folk utvikler karaktertrekkene til rollefigurer de aktivt etterligner.

Selv om effekten er betraktelig sterkere hos barn, grunnet deres mottagelighet, synes Platon å regne det som et grunnleggende faktum om mennesker at aktiv imitasjon har en vanedannende effekt på den som etterligner.²³ Ved å aktivt delta i korrekt sammensatte musikalske stykker og oppleve glede i modellene man etterligner, vil borgerne tilnærme seg dydige mennesker.

Tilvenningsprosessen sikter først og fremst på at deltakere skal både nyte og rose (og føle kjærlighet for) dyd og en dydig karakter. Ved å spille dydig, utvikler de dyd. Atheneren mener etterligningseffekten er så sterk at lastefulle rollefigurer bare kan fremføres i komedier og bare av utlendinger og slaver (816d–817a). Lastefulle figurer kan beskrives i korforestillingene, men aldri etterlignes.

Atheneren sier at hvis «tekst eller melodi eller et eller annet ved dansen passer deres karakter [...] gleder de seg nødvendigvis over det, roser det og betegner det som 'vakkert'» (655d7–e3).²⁴ Dette er en ganske generell påstand om hvordan utøvere reagerer på rollene de spiller, men den - representerer også den ideelle enheten i sjelene til borgerne som utdanningsprogrammet retter seg mot. Borgerne skal nyte, rose og kalle for «gode» de dydige figurene de etterligner. Dette er målet for utdanningsprogrammet, og det er viktig å understreke rollen *tilvennet nytelse* spiller i å etablere den harmonien som heter dyd. Atheneren utdyper poenget ved å forestille seg en som nyter å spille lastefulle rollefigurer: «Er det slik at den som finner glede i umoralske dansebevegelser og sanger, kan ta skade av det på noe vis, og kan det på den annen side gavne noen at han finner glede på motsatt kant?» (656a7–9). Han er overhodet ikke i tvil:

I slike tilfeller er det uunngåelig at den som finner glede i enten det gode eller det slette, blir lik det han finner glede i, selv om han skjemmes for å snakke godt om det. Og kan vi peke på noe større gode eller onde for oss enn dette uunngåelige resultat av en slik påvirkning?

Atheneren bruker analogien om vennskap med dårlige eller onde mennesker for å tydeliggjøre sitt poeng. Tanken er at når vi nyter deres selskap, kan vi ikke samtidig mislike dem. Vi kan selvfølgelig fordømme dem for deres laster og si at vi misliker dem, men Atheneren sammenligner vår fordømmelse med «et spill» hvor vi bare drømmer om deres laster og ikke tydelig oppfatter det. Det er ikke tilstrekkelig at noen roser de riktige tingene i det hun sier – hun må også nyte dem. Hvis nytelsen ikke er etablert gjennom musikalsk tilvenning, vil vedkommende bli sittende med en disharmonisk sjel. Dette er et veldig viktig punkt, siden det virker som om å nyte noe og like det kan skilles fra hverandre, og når de er adskilt, er «kjærligheten» til det gode svak og lett å undergrave.

Unge borgere «skal praktisere vakre bevegelser og vakre melodier når de øver» (656d7–8), og de skal finne glede i dem. (Her opererer Atheneren med en etisk forståelse av skjønnhet, slik at det som er godt og dydig er virkelig vakkert, og det som er ondt og lastefullt er virkelig stygt.) Opplevelsen av disse bevegelser og melodier vil sterkt påvirke, om ikke helt avgjøre, hva de unge roser og elsker. Imitasjon av vakre og dydige bevegelser og lyder bør forstås på to ulike nivåer. For det første er det åpenbart at rollefigurens handlinger og ord vil stemme overens med hva en dydig handlende ville gjort og sagt i den forestilte situasjonen. Men påstanden bør også forstås helt bokstavelig, det vil si at sangen og dansen er ment å etterligne hvordan en dydig aktør ser ut i sine kroppslige bevegelser og høres ut i sin stemme når hun utfører en dydig handling. Atheneren forklarer fine bevegelser og lyder med et eksempel: forskjellen mellom en modig sjel og en feig sjel i møte med farer. Han påstår at deres bevegelser og lyder vil vært helt forskjellige (654e–655a). Det er ikke vanskelig å se hva han mener her. Den modige personen vil bære kroppen sin oppreist, gå på en stødig og trygg måte og snakke dristig og tydelig, mens den feige personen vil gjøre seg

liten og kanskje skjelve av frykt, gå sakte og forsiktig og enten være stille eller snakke lavt med en nervøs stemme. Den modige personen vil vende seg mot fienden og oppmuntre sine kamerater, mens den feige personen vil rope ut i panikk og prøve å gjemme seg eller løpe i den andre retningen. Dansetrinnene og sangene vil etterligne disse kroppslige bevegelsene og lydene, og fortellingen som inneholder sangen og dansen vil gjøre det på en måte som lovpriser den dydige personen og presenterer henne som seirende og lykkelig. Å spille den rollen vil følgelig gi vedkommende indre glede, og følelsen vil få ytre bekreftelse fra publikum, som vil beundre skuespillernes karakter.

MER OM PLATON: [Å lære via begjæret](#) • [Platons Symposion under lupen](#)

Disse etterligningene retter seg direkte mot de emosjonelle og affektive målene, og indirekte mot det kognitive målet. Det kognitive målet er å utvikle sanne etiske oppfatninger om hva som er godt og ondt, noe som vil styrke og støtte opplæringen av vaner gjennom tilvenning. Disse oppfatningene innpodes i borgerne på minst to måter. For det første vil forestillingens påstander ha sant etisk innhold. Disse blir enten sagt av den dydige eller sunget av hele koret. For det andre vil selve historien oppmuntre bestemte ideer om godhet og dyd ved å framstille de dydige som helter. Ingen av delene inkluderer argumenter eller begrunnelser for hvorfor disse oppfatninger er riktige. De aktuelle oppfatningene synes å være ganske generelle og handler om forholdet mellom dyd og lykke, dyd og godhet, dyd og nytelse, i tillegg til hvordan et lykkelig liv ser ut, og kanskje enda viktigere, hvordan det ikke ser ut. Et eksempel vil bidra til å klargjøre hva Atheneren mener. Jeg vil bare fokusere på én særlig interessant påstand, som handler om det gode livet og avviser en potensiell modell for det gode liv, tyrannen.

Atheneren forsøker å undergrave inntrykket av at en rik og mektig tyrann lever et lykkelig liv, og, mer generelt, ideen om at rikdom og makt bidrar til lykke overhodet. Tematikken er kjent fra blant annet *Gorgias* og *Staten*, hvor Sokrates' samtalepartnere holder tyrannen opp som et ideal for mennesker å strebe etter. I *Lovene* gir Atheneren det som uten tvil er den mest radikale avvisningen av tyrannens liv. Han ber Megillos og Kleinias om å forestille seg en udødelig og urettferdig tyrann:

Men sett nå at en har fått god helse, rikdom, et stabilt eneherrevelde, [...] styrke og mot utenom det vanlige, dessuten udødelighet, og la oss si at han ikke blir utsatt for det som gjerne kalles onder. Men sett nå at denne personen bare er urettferdig og voldelig – da kan jeg kanskje ikke få dere til å gå med på at en som lever et slikt liv, ikke er lykkelig, men rett og slett en ussel stakkar?

Dette eksemplet kommer i løpet av Athenereus utlegning av sin «teori om betingede goder», der kun dyd er virkelig godt siden dyd er både nødvendig og tilstrekkelig for et lykkelig liv, og alle andre såkalte «goder» – rikdom, helse, og til og med liv – bare er betingede goder.²⁵ På den annen side er kun last virkelig ondt, og alle andre såkalte «under» – fattigdom, sykdom, og til og med død – er bare betingede onder. I seg selv er de verken gode eller onde, men betingede goder blir faktiske goder på instrumentelt vis når den som har dem er en dydig aktør, og de blir faktiske onder når den som har dem er en ond aktør. Dette er fordi betingede goder muliggjør handling generelt og vil

sette en ond person i stand til å utføre flere onde handlinger, og dermed forverre sin egen karakter. Det er rett og slett bedre for en ond person at han ikke er i stand til handle, gitt at han kommer til å handle på en lastefull måte. Kort sagt er helse og rikdom goder for den dydige, men ondt for den onde.

I tyrann-eksemplet fjerner Atheneren all mulig jordisk og guddommelig gjengjeldelse, straff og hevn, slik at vi må forestille oss at tyrannen slipper unna. Atheneren krever da at vi vurderer tyrannens liv ved å veie alle hans betingede goder mot hans urettferdighet. Vi oppfordres til å konkludere ikke bare at tyrannen lever et ulykkelig liv, men, siden alle de betingede godene faktisk er onde for den onde personen og tyrannen har disse betingede godene på maksimalt vis, at hans liv er det mest elendige livet det er mulig å tenke seg. Hverken Kleinias eller Megillos er særlig overbevist av påstanden, men Atheneren insisterer.²⁶ De nøler muligens fordi tyrannen trolig opplever sitt eget liv som vellykket, men lykke og elendighet er tenkt her som *objektive* heller enn - subjektive begreper, og som sagt er det bare dyd som bidrar til et lykkelig liv. Derfor spiller det ingen rolle om den udødelige tyrannen mener at han er lykkelig, siden han objektivt sett er elendig. Atheneren sier at sannheten i påstanden om tyrannen er «like klart [...] som at Kreta er en øy» (662b3–4). Dette synet på tyrannen vil lovgiveren «tvinge dikterne og alle i staten» til å tro på, og han vil reservere den «den strengeste straff» for alle som benekter den (662b4–c2).

V. Drikkegildet som ungdomskilde

En interessant forskjell mellom utdanningsprogrammene i *Staten* og *Lovene* er at *Staten* gir oss et meget detaljert høyere utdanningsprogram spesielt utviklet for å skape og opprettholde en klasse av vise ledere, mens *Lovene* fokuserer på å opprettholde dannelse av alle borgere. Borgerne får gjentatte påminnelser gjennom livet om hvordan og hvorfor de burde strebe etter dyd, i stor grad gjennom et omfattende system av daglige religiøse festivaler (828a–b).²⁷ Sang og dans fremføres i disse festivalene og vil da være en kontinuerlig del av borgernes liv, men voksne trenger noe ekstra for å bli etisk påvirket av korforestillingene. Den pedagogiske effekten av sang og dans er basert på barns formbarhet og deres iver til å leke, mens alkohol kan gjøre voksne mer barnslig, og så formbar, for en kort tid.

Atheneren etablerer tre kor som alle borgere vil utføre og delta i gjennom hele sitt liv: 1) Musenes kor, bestående av barn under 18 år; (2) Apollons kor for de mellom 18 og 30; og (3) Dionysos' kor for de mellom 30 og 60 (664c–665b).²⁸ De som har fylt 60 år er regnet som for gamle til å danse, men de vil fortsatt delta ved å fortelle historier som involverer de samme figurene som i korforestillingene (664d). På den måten sørger lovgiveren for at «hele samfunnet ... [gir] uttrykk for dette ene og samme budskap gjennom hele sin eksistens, i sanger, fortellinger og taler» (664a4–7). Man kan lure på om borgerne ville kjede seg eller bli lei av å synge de samme sangene igjen og igjen, men Atheneren krever bare at det etiske innholdet forblir konstant, mens detaljene og rammen kan variere. Han hevder at sangene «stadig må varieres på forskjellige vis» og «presenteres i alle slags former», slik at «kormedlemmene fryder seg over det og aldri få nok av det» (665c5–7).

Det er når Atheneren diskuterer de voksnes korgruppe at han tar opp drikkelag igjen, for til slutt å forklare hvordan oppdragelse vil «sikres gjennom drikkekultur, så sant denne blir ivaretatt på riktig måte» (653a1–3). Han utformer lovene om drikking slik: Barn under 18 år, det vil si de som vil synge i Musenes kor, får ikke lov til å drikke alkohol fordi alkohol kan forverre de allerede voldelige tendensene til ungdom (666a). De mellom 18 og 30, det vil si de i Apollons kor, får lov til å «nyte vin med måtehold», men må «avholde seg fra fyll og drukkenskap» (666a8–b2). Når det gjelder de mellom 30 og 60 som synger i Dionysos' kor, sier Atheneren:

[Han kan] feire i festlig lag og påkalle gudene. Spesielt skal man tilkalle Dionysos til det som er de gamles rituale og samtidig deres vederkvegelse, som han har gitt menneskene som en hjelp og et botemiddel mot den strenge alderdom. Denne gaven skal gjøre oss unge igjen, få oss til å glemme dårlig humør og gjøre vårt tilstivnede sinn mykt igjen og slik lettere å forme, akkurat som jernet når det stikkes i ilden. I en slik tilstand, for det første, ville vel enhver være villig til å synge, eller fortrylle, som vi så ofte har sagt, med større iver og mindre genanse? Og det bør ikke skje for en stor forsamling, men under mindre forhold, og ikke blant fremmede mennesker, men blant venner og kjente.

Mens korene til Musene og Apollon vil opptre i offentlige forestillinger foran et publikum, vil Dionysos-koret opptre privat under symposier eller drikkelag. Det var også tradisjonelt at såkalte «skolia» ble sunget i drikkelag.²⁹ De hadde festlig innhold og kom i tre typer: sanger sunget samstemt av alle gjester, sanger sunget av alle gjester etter tur, og sanger sunget av profesjonelle musikere som også danset. Gjestene pleide ikke å danse mens de sang, og Platons forslag kan sees som en slags blanding av de tre typene, hvor gjestene synger både sammen og etter tur mens de danser.

Atheneren fremstiller de mellom 30 og 60 år som vanligvis stive, sure, tilbakeholdne og flau.³⁰ Å drikke alkohol og bli full vil gjenopprette ungdommelige trekk som mottagelighet, munterhet, lekenhet og entusiasme. De vil ikke bare bli villige, men også ivrige, etter å synge og danse, og sjelene deres vil bli mer åpne for forestillingens etiske budskap: «de blir lettere å veilede for den som har evne og kunnskap til å oppdra og forme, akkurat som da de var unge» (671b10–c2). De voksne blir rett og slett barnslige og vil leke igjen, slik at de igjen kan bli oppdratt uten å helt forstå det.

Atheneren er klar over at det er en fare for at en gruppe av fulle mennesker kan bli for bøllete og vill, og kanskje ikke villig til å fremføre sin kordans. Som alt annet i Magnesia er drikkelagene regulert av lover, men i tillegg tildeler han hvert drikkelag «sindige og edruelige menn» fra de over 60 år (671d5–7), som skal være ansvarlige for og lede drikkefesten (se 639d–641d). Symposiets leder, eller *symposiarch*, har som oppgave å sørge for at deltagerne opptre og oppfører seg som de skal og å irettesette dem som eventuelt er ute av kontroll. Men denne potensielle faren spiller også en positiv rolle for drikkelagets pedagogiske funksjon ved å være en arena for å teste borgernes dyd, særlig deres selvkontroll. I bok I understreker Atheneren hvordan drikkefester kan være «en test av [...] borgere med henblikk på tapperhet og feighet» som foregår «under trygge forhold» (648b1–5), det vil si en slags «studium under avslappede forhold, uten fare for ubehagelige konsekvenser» (650a6–7). Hovedtanken er at deltagerne blir testet og utfordret i deres evne til å kontrollere seg selv når de er fulle og dermed enda mer utsatt enn vanlig for overdrevne

følelser og nytelser. De som er overmodige og fryktløse på grunn av vinen, vil bestå testen hvis de fortsatt kontrollerer seg selv og avstår fra å handle galt eller upassende. De som klarer å bestå disse testene mens de er fulle, vil mer sannsynlig bestå dem også når de er edru.

VI. Konklusjon: Platons barnehager?

Etter å ha blitt presentert for detaljene i Platons program, vil muligens en del lesere være skeptiske til forslaget om at det finnes interessante likheter mellom det helt sentraliserte, statsstyrte etiske oppdragelsesregimet i Magnesia og den hyggelige offentlige institusjonen norske barnehager. Det er klart at de politiske rammene rundt oppdragelsesregimet i Magnesia er mer paternalistiske og autoritære og mindre demokratiske og frie enn de vi finner i våre moderne vestlige demokratier. Sentraliseringen i Magnesia muliggjør at de offentlige korforestillingene har et systematisk og enhetlig etisk innhold og ikke motsier hverandre om hva slags person som skal roses og hva slags liv som er best. Slik vil vi ikke ha det. Men vi kan samtidig erkjenne at de to systemene er like på minst tre måter. Jeg tror altså at vi er litt nærmere den autoritære Platon enn vi kanskje tror.

La oss først ta for oss forholdet mellom barnehage og staten. Barnehager i Norge er finansierte av det offentlige, de er regulert av en rekke lover og de fleste barnehagene er drevet av offentlig ansatte. Tanken om at barnehagebarn blir bedre i stand til å lykkes i skolen, flinkere til å håndtere sosiale interaksjoner med både voksne og andre barn og bedre integrerte i det norske samfunnet, er utbredt. I tillegg er det allment antatt at barna har godt av å gå i barnehage så lenge som mulig, det vil si fra ettårsalderen til de begynner på skolen. Det ville ikke vært helt overdrevet å si at barnehager bidrar til dannelsen av gode norske borgere. Slik er det helt åpenbart at forholdet mellom vår barnehage og stat ligner på det i Magnesia.

For det andre er lekens rolle i etisk dannelse grunnleggende for begge systemer, selv om frilek spiller en større rolle i norske barnehager. Det er også klart at sang og dans er viktige deler av barnas opplevelser i barnehager, og at andre former for strukturerte leker gjør det mulig for barn å «øve på å gi og ta», «være en del av felleskapet», «øve på konfliktløsning og forhandling» mens de samtidig kan «være et barn». Begge dannelsespraksiser bruker lek og gleden som følger av leken til å forme barnas karakter på en måte som barna selv ikke forstår eller legger merke til. Tanken om at barn blir lurt av de voksne kan virke ubehagelig og bekymringsfull. Er ikke dette uærlig og manipulerende? Platons svar på dette spørsmålet ville være at det egentlig ikke er noen annen måte å oppnå følelsmessig og affektiv oppdragelse av barn, og at dette er helt nødvendig for å danne gode, dydige mennesker. Vi trenger disse strategiene, kort sagt, og det ville være etisk bekymringsfullt å ikke bruke dem, siden vi da overlater etisk dannelse til tilfeldighetene.

For det tredje opererer begge systemene med en bestemt idé om hva slags person de vil at barn skal bli til. Forskjellen mellom Magnesia og Norge er først og fremst en gradforskjell når det gjelder hvor bestemte og eksplisitte disse ideene er. Magnesia har en veldig klar og konkret idé om hvordan den dydige handlende ser ut, hvilke dyder som er viktige, og hvordan dydige borgere bidrar til et velfungerende samfunn. Ideen man får fra arket jeg fikk utdelt på foreldremøte er

mindre tydelige enn dette, men vi får altså et ganske godt inntrykk av hva slags menneske det er snakk om. Barnehagen vil danne et menneske som er vennlig, empatisk, omsorgsfull, samarbeidsvillig, ansvarlig, tålmodig, fokusert, kreativ, glad, generøs, nysgjerrig, selvsikker og initiativtagende. Dessuten skal hun like å være ute i alle slags vær og særlig ute i naturen. Alt dette er veldig fint, men listen over dyder er lang og diffus og det er ikke sikkert at noen har tenkt over hvordan disse henger sammen, hvilke av dem som er viktigst, og ikke minst hva de egentlig er (for å ta bare ett eksempel, er det ikke helt åpenbart hva generøsitet er for noe, det vil si, hvilke handlinger det er som uttrykker karaktertrekket, hva slags følelser som inngår i det, og så videre). Derfor vil jeg foreslå at vi bør vurdere å nærme oss Platon: Det kan hende at vi bør ha mer refleksjon rundt hva et godt menneske er i dagens samfunn, og ikke mindre, for å få en klarere idé om hva slags mennesker vi vil oppdra. Platons budskap er at oppdragelse krever, ikke bare pedagogisk kunnskap, men etisk kunnskap, det som antikkens filosofer kalte «visdom».

Litteratur

- Bobonich, C. 2002. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (red.). 2010. *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornblower, S. og Spawforth, A. 1995. *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Fossheim, H. 2011. «Plato's Rhetoric of Law: The Prooimia and Moral Psychology». *The Journal of Greco-Roman Studies* 46: 5–26.
- Frede, D. 2010. «Puppets on Strings: Moral Psychology in Plato's Laws». I C. Bobonich (red.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press: 108–26.
- Kurke, L. 2013. «Imagining Choralit: Wonder, Plato's Puppets and Moving Statues». I A.-E. Peponi (red.), *Performance and Culture in Plato's Laws*. Oxford: Oxford University Press: 123–170.
- Lisi, F. (ed.). 2001. *Plato's Laws and its Historical Significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Mayhew, R. 2008. *Plato: Laws 10. Translation with Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Meyer, S. S. 2015. *Plato: Laws 1 & 2. Translation with Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Morrow, G. 1960. *Plato's Cretan City*. Princeton: Princeton University Press.
- Murray, O. 2013. «The Chorus of Dionysus: Alcohol and Old Age in the Laws». I A.-E. Peponi (red.), *Performance and Culture in Plato's Laws*. Oxford: Oxford University Press: 109–22.
- Peponi, A.-E. (red.). 2013. *Performance and Culture in Plato's Laws*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2013. «Choral Anti-aesthetic». I A.-E. Peponi (red.), *Performance and Culture in*

- Plato's Laws. Oxford: Oxford University Press: 212–39.
- Platon. 2002. Lovene. Oversatt av Tormod Eide. I Platon: Samlede Verker VIII. Oslo: Vidarforlaget.
 - Sanday, E. (red.). 2013. Plato's Laws: Force and Truth in Politics. Bloomington, IN: Indiana University Press.
 - Saunder, T. 1991. Plato's Penal Code. Oxford: Oxford University Press.
 - Segal, C. 1989. «Archaic Choral Lyric». I P. E. Easterling og B. M. W. Knox (red.), Early Greek Poetry. Cambridge: Cambridge University Press: 124–60.
 - Schöpsdau, K. 1994–2011. Platon: Nomoi (Gesetze): Übersetzung und Kommentar. I 3 bind. Göttingen: Vandehoek und Ruprecht.
 - Scolnicov, S. and Brisson, L. (red.). 2003. Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the 6th Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag.
 - Scott, G. 1999. «The Poetics of Performance». I S. Kemal og I. Gaskell (red.), Performance and Authenticity in the Arts. Cambridge: Cambridge University Press: 15–48.
 - Sherman, N. 2005. «The Look and Feel of Virtue». I C. Gill (red.), Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics. Oxford: Clarendon Press: 59–82.
 - Smyth, H. W. 1963. Greek Melic Poets. New York: Biblio and Tannen.
 - Trivigno, F. 2018. «Plato». I N. Snow (red.), The Oxford Handbook of Virtue. Oxford: Oxford University Press: 85–103.

Noter

¹ Platons Lovene har blitt viet relativt lite oppmerksomhet blant Platons verker, men i de siste årene har en del monografier (for eksempel Bobonich 2002, Mayhew 2010, Prauscello 2014, Meyer 2015) og redigerte bøker (for eksempel Lisi 2001; Scolnicov og Brisson 2003; Bobonich 2010; Sanday 2013; Peponi 2013) om Lovene blitt publisert. I tillegg har vi nå en ny trebinds oversettelse og kommentar på tysk av Klaus Schöpsdau (1994–2011).

² De vender tilbake til temaet igjen i bok VII, men jeg vil begrense analysen min til det som blir sagt i bok II, siden ingenting fra den senere boken er ment å erstatte eller revidere det som ble sagt tidligere.

³ For den historiske bakgrunnen til Platons beskrivelse av drikkelag, se Murray 2013.

⁴ Denne delen av artikkelen baserer seg på Hornblower and Spawforth, Oxford Classical Dictionary, s.v. «education, Greek».

⁵ Forfatteren og historikeren Xenofon (430/425–ca. 354 f.Kr.) gir levende beskrivelser av den spartanske praksisen og dens opprinnelse i sitt Spartanernes statsforfatning.

⁶ Komediedikteren Aristofanes parodierte debatten om dannelsen i Skyene: Der argumenterer «Rett» mot «Urett», og de to representerer henholdsvis gammel og ny utdanning (889–1112).

⁷ I dialogen konkurrerer Protagoras og Sokrates om hvem som kan gi den beste fortolkningen av et dikt av Simonides. Sokrates fremstår som vinner, men rett etterpå nedvurderer han tolking av poesi som en uverdigg praksis.

⁸ I Symposion er også det pederastiske forholdet mellom en eldre mann og en ung gutt fremstilt og diskutert; jf. Platons Faidros. I Lovene er imidlertid dette helt fraværende.

⁹ Dette er ikke langt fra tredelingen av sjelen som vi finner i Staten, men Atheneren snakker ikke om deler og det er et omstridt spørsmål hvorvidt vi bør anta en tredeling i Lovene. Jf. Fossheim 2011.

¹⁰ Dette er vanligvis oversatt som «marionett», men implikasjonen av en slik oversettelse er svært misvisende. Poenget er på ingen måte at menneskelige sjeler styres fra utsiden av noen andre. Poenget er heller å understreke at det er skjulte, motstridende krefter inne i menneskets sjel. Se Meyer 2015, ad loc; Frede 2010, 116. Dukken kalles også en thauma – bokstavelig talt «et vidunder» – fordi de skjulte strengene gjør at den ser ut til å på magisk vis bevege seg av seg selv. Se Kurke 2013, 126–7.

¹¹ Den eksakte betydningen av disse er kontroversiell: se Meyer 2010, ad loc; Scott 1999. «Harmoni» refererer til strukturen i lydsekvenser, ikke i samtidige lyder, som i vår moderne forståelse.

¹² Se Prauscello 2015, 108–9.

¹³ Etter min mening uttrykker Meyers oversettelse, «playing in all seriousness», best det paradoksale uttrykket, paizonta te kai spoudazonta, her. Derfor har jeg erstattet Eide's «i lek og i alvor» med «leking i fullt alvor».

¹⁴ Eides oversettelse tildekker det faktum at Atheneren snakker om dyd, arête. Derfor har jeg redigert den.

¹⁵ Atheneren sier det aldri rett ut, men det virker opplagt at både gutter og jenter får den samme oppdragelsen. Jf. Lovene 665c.

¹⁶ Se Kurke 2013, 139. Jf. Staten 401d–e.

¹⁷ Igjen tildekker Eides oversettelse snakk om dyd, arête, og her er det enda viktigere, siden Atheneren definerer dyd.

¹⁸ Se Trivigno 2018.

¹⁹ Se Sherman 2005, hvor hun beskriver lyder og kroppsbevegelser til militære offiserer.

²⁰ Denne delen baser seg på Trivigno 2018.

²¹ Denne beskrivelsen av antikkens kor poesi baser seg på Segal 1989.

²² Prauscello 2014 og Peponi (red.) 2013 understreker med rette fremførselsaspektet. Klassikere har generelt vært mer opptatt av dette temaet enn filosofer.

²³ Men det påstås ikke at innbyggerne ikke også vil se på andres forestillinger. Det anser jeg som et viktig verktøy for sosialisering, og publikumsreaksjonen er helt essensiell. Magnesia skal ha et teater (7.779d), så det er klart at offentlige forestillinger vil bli spilt. Se Prauscello 2014, 107–8; jeg er enig med henne i at Peponi 2013 går for langt når hun benekter at tilskuere spiller en viktig rolle for Platon, selv om Peponi sikkert har rett i at utøvernes glede er viktigst.

²⁴ Jeg har erstattet Eides «stil» med «karakter», siden «stil» er for overfladisk for å gripe hva Atheneren mener her.

²⁵ Min fremstilling av teorien her er omstridt. Se Bobonich 2002 for en annen tolkning.

²⁶ Atheneren erkjenner at det han sier ville blitt avvist av alle «på Kreta og i Sparta [...] for å ikke snakke om resten av verden» (661c2–5).

²⁷ Se Morrow 1960, 352–5.

²⁸ Det er mulig at ideen om tre kor er av spartansk opprinnelse, noe som historikeren og biografen Plutark foreslår («Lycurgus», kap. 21 fra Livsskildringer med sammenligning); se Murray 2013,

117–8. Korene er selvfølgelig viktige for samfunnets samhold og det kan tenkes at korene er ment som et tiltak rettet mot det samme målet som avskaffelse av kjernefamilien i Staten: sosialt samhold og forening.

²⁹ Denne beskrivelsen av «skolia» baser seg på Smyth 1963, xcv–cvii.

³⁰ Jf. Aristoteles, Retorikk II.13.