



# Vad är rättvisa?

En undersökning om vem eller vilka Platons teori riktar sig till

Wissam Abdallah

VT 2018

Examensarbete, 15 hp

Filosofi magisterexamen, 240 hp

Handledare: Frans Svensson

# Innehållsförteckning

Abstract	2
1. Inledning	3
1.2 Bakgrund	6
1.3 Metodologiska utgångspunkter	8
1.3.1 Platons filosofi som politisk teori?	9
1.3.2 Urvalsprocedur	10
1.4 Disposition	10
2. Platons strategi	12
2.1 Kefalos inleder med en traditionell rättvisedefinition	13
2.2 Polemarkos erbjuder en ny definition som grundar sig i traditionen	15
2.3 Trasymakos ingriper med en komplex rättvisedefinition	18
2.4 Glaukon och Adeimantos – Vishetsälskarna med särskilda förutsättningar?	21
2.4.1 Rättvisan för rättvisans skull	22
2.4.4 Hur radikal är väktarnas utbildning?	27
3. Alternativa tolkningar	34
3.1 Diskussion av Harvey Yunis	34
3.2 Diskussion av James Kastely	36
4. Slutsatser och sammanfattning	39
Referenser	41

## **Abstract**

Plato's *Republic* is maybe the most widely read philosophical work of all times. It is the earliest surviving, systematic utopia in Europe's history and continues to inspire people today. But who did Plato want to address with his work and why? In this paper I will discuss these issues. My thesis is that Plato wanted to direct his *Republic* to people, men and women, who have a good character and love wisdom in order to make them to think radically differently from the traditional norms. If these would-be philosophers could challenge the old-fashioned way of seeing things they could take the lead to establish a just society. I will also discuss critically two alternative approaches from other philosophers.

**Keywords:** Plato, *the Republic*, Justice, Traditions, Wisdom

**Nyckelord:** Platon, *Staten*, Rättvisa, Traditioner, Visdom

# 1. Inledning

En äldre man vid namn Setarkos har anlant till en av våra hamnar. Han har en ohygglig historia att förtälja. På sin ö Silopillak har det, enligt honom, uppstått många orättvisor så till den grad att totalt kaos råder och ingen människa vet vad som gäller längre. Det största problemet är kanske att alla på ön å ena sidan bedyrar vid det som är heligt och kärt att de inte vill någonting hellre än att rättvisa ska råda, men de är, å andra sidan, väldigt oense om vad rättvisa är. Situationen på ön har medfört att normer och sedvänjor har satts ur spel med följderna att ett Hobbeskt naturtillstånd föreligger varit livet nu inte är något annat än ”ensamt, fattigt, otäckt, brutalt och kort”. Något måste göras och det snabbt.

Setarkos är en vis man, men han står handfallen just nu, och behöver all hjälp som står till buds. Förutom att vara klok besitter han också intellektuell öppenhet, d.v.s. han avfärdar inte uppfattningar även om de inte stämmer överens med hans egna, utan han granskar kritiskt olika påståenden och ser om dessa är konsistenta. Vad vi måste göra är att presentera ett rimligt förslag på en rättviseteori till vår behövande vän, så att han kan hjälpa sina öbor. Uppgiften blir inte lätt. Man har länge försökt förklara vad rättvisa består i och fortsätter göra det än idag. Det började med Platons (428 -348 f.Kr.) verk *Staten*.

Politisk filosofi, så som den förespråkades av Platons lärare Sokrates på 400 f.Kr., är en speciell filosofisk subdisciplin. Delfältet söker efter både moraliska kunskaper, politiska företeelser som t.ex. resursfördelning, och relationen mellan dessa. Den behandlar visdomen om hur man lever ett bättre liv för mänskligheten. Ett syfte är att bedöma det goda eller det dåliga i politiska frågor och att reflektera metafysiskt över politikens grundvalar. Vetenskaplig metodologi å andra sidan, vilken grundar sig på empiriska kunskaper, förnekar den politiska filosofins legitimitet då den förklarar att vetenskapliga studier måste vara beroende av fakta, inte värdebedömningar eller metafysisk analys (Yanqing & Xinsheng 2005).

Platon hade med stor sannolikhet stor kunskap om olika politiska förhållanden rörande t.ex. styrelseskick och utbildningar som funnits i historien, men också tänkbara styrelsesätt. Hans kunskaper skulle inte hjälpa honom särskilt mycket om han inte också var benägen att (som en del skulle uttrycka det) tänka utanför boxen. Kanske kan rättvisa inte uppnås helt och hållet p.g.a. människans natur, d.v.s. p.g.a. att vi till naturen är delvis giriga och egennyttiga varelser, och allt vi kan komma fram till blir ”en näst bästa teori”. Rättviseteorin jag ska

diskutera i föreliggande uppsats är Platons i sitt verk *Staten* och min frågeställning är: *Vem eller vilka Platon riktar sig till i Staten?*

Varför är då denna forskningsfråga viktig? En anledning till denna frågas vikt är att den är fundamental för att vi ska förstå *Staten*. Det föreligger inga bevis på hur många eller vilka som läste *Staten* i samtida Aten och i övriga Grekland, men *Statens* målgrupp är betydelsefull, eftersom det är dem som ska ta över det framtida styret, menar jag. Platon uppmanar dem att leva det rätta livet som ofta är den svåra vägen. Varför ska inte en människa välja den enkla banan, t.ex. tjuvens, lismarens eller retorikerns bana? Varför ska denna person vilja bli ledare med inga monetära förmåner? Jo, därför att Platon vänder sig till en specifik typ av människor. Det är inte människor som ser kortsiktiga vinster och enbart sitt särintresse, utan människor som kan övertygas att i stället se långsiktighet och samhällets bästa. Många är kallade men få är utvalda. Det sker logiska slutledningar, ett filosofiskt resonemang, kryddat med metaforer för att vi ska förstå detta. Vi kan se denna tendens redan när vi begrundar utformningen av *Staten*. Det sker genom dialogform så att läsaren lättare kan sätta sig in i resonemanget och pröva giltigheten av diskussionen. Att det finns en diskussion i sekundärlitteraturen om att Platon syftade nå till en bredare publik måste tas på allvar. Jag kommer presentera två sådana tolkningar.

Samhällen tenderar att blomstra med hjälp av en ”osynliga handens logik”, som i och för sig är inte bara är ett senare koncept, utan också kontroversiellt. En människa som tar till vara sina egna intressen inom icke-arbiträra institutionella ramverk kommer indirekt också oftast att tjäna gemenskapen. Dessa samhällen uppvisar dock stora brister i ett rättvist system på så sätt att många människor upplever att de känner sig orättvist behandlade. Platon erbjuder ett alternativ. Vissa människor kommer med sin förträffliga karaktär och sitt skarpsinniga intellekt verka för att andra individer upplever rättvisa rent subjektivt. Traditionen är enbart en skygglapp som hindrar oss från vad vi verkligen kan uppnå.

Min uppfattning är att alla människor i grunden vill ha rättvisa. En rättviseuppfattning är så djupt rotad i vår mänskliga natur att så fort en människa förhåller sig till sin sociala omgivning, d.v.s. till andra människor, gör hon anspråk på vad som är hennes *rättmätiga* andel. Att alla önskar rättvisa måste dock problematiseras. Glavkon, en av de viktiga rollinnehavarna i *Staten*, antyder att människor egentligen önskar mer än sin rättvisa andel, men att de accepterar rättvisans begränsningar för att undvika att utsättas för orättvisa själva (359). Denna argumentation stöds också av filosofer såsom David Gauthier, som menar att

människor inte kan ha en naturlig intresseharmonisk, utan att samarbete mellan individer leder till ömsesidiga förtjänster. En moralisk behärskning av självintresset är således nödvändig, hävdar Gauthier. Det finns en samarbetsprincip varigenom alla måste välja i enlighet med en norm som alla kan vara överens om. Det kan tyckas vara en paradox, men det handlar om att man etablerar moral som grundar sig på förnuft (1986).

Kanske kan man i viss mån hävda att samtidigt som människan önskar rättvisa är hon också en egennyttig och nyttomaximerande varelse vare sig det handlar om att på mikronivå stå i kassan och byta till en annan i syfte att spara tid till på makronivå där stater och andra aktörer på den internationella arenan interagerar med varandra genom t.ex. diplomati, handel, och krigsföring för att få det bästa möjliga utfall för sin organisation. Mänsklig psykologi var på ingalunda sätt okänt hos Platon. Det är därför han erbjuder ett alternativ till denna ”skuggvärld”, en värld som ska leda till ett samhälle som är rätt mot individen *och* mot goda relationer mellan dessa individer som konstituerar gemenskapen. Det krävs dock att vissa människor går i bräschen för denna genomgripande samhällsutveckling. Sådana människor påträffas sannerligen inte överallt. De måste vara beredda att inte enbart offra sina möjligheter att erhålla ekonomiska medel, utan även familjelivet och i slutändan sin lycka. Således måste deras karaktär vara av ädel art, men det räcker inte. Dessa visdomsälskare måste även ha gedigna intellektuella kvaliteter. För Platon föreligger en kausal relation mellan dessa två egenskaper. Ett sätt att se på sambandet är att om vi är rationella, så siktar vi på att leva väl.

Platon utmanar och vill förändra människors rättviseuppfattning genom att definiera begreppet. Om den ansedde filosofen John Rawls (1971) vill finna en teori för rättvisa som överensstämmer med våra psykologiska böjelser, vilket indirekt leder till det goda ämnar Platon ändra på våra psykologiska predispositioner för att skapa en rättviseteori som är förenlig med den överordnade godheten. Platon arbetar således i en bemärkelse på ett annat sätt än Rawls och många andra rättviseteoretiker. Det kan tänkas vara mycket svårare att realisera, för att inte säga omöjligt. Platon arbetar med stipulativa definitioner, d.v.s. hur ett ord ska lämpligt användas i ett sammanhang.

Sokrates, (469-399 f. Kr) som var Platons lärare och som också är huvudperson i *Staten*, har inte själv lämnat texter efter sig. Det vi tror oss veta om honom kommer från människor runt omkring, främst Platon. Vi vet inte vad som har sagts av Sokrates själv och vad som berättats av Platon. I denna uppsats kommer dessa filosofer vara utbytbara. När jag refererar till Sokrates är det samma som Platon och vice versa om det inte explicit framgår något annat.

## 1.2 Bakgrund

Platons mest utförliga diskussion om rättvisa återfinns i *Staten*. Enligt filosofiprofessorn Nicholas Pappas är *Staten* förmodligen den mest lästa av alla filosofiböcker samtidigt som den är den tidigaste överlevande systematiska utopin i Europas historia (Pappas 1995: 14). Ja, det finns t.o.m. vissa som går så långt och menar att all västerländsk filosofi utgör kommentarer till Platons samlade verk (se t.ex. Whitehead 1979: 39). Detta uttalande är dock en smula förhastat. Naturligtvis har Platon inspirerat och fortsätter att inspirera väldigt många människor och han har förmodligen utövat störst inflytande på den västerländska tanketraditionen. Men nya filosofiska frågor ställs som den grekiske filosofen inte har behandlat eller så finns frågor som Platon ställde, men måste betraktas i ett annat ljus i samtiden.

Platons tes i *Staten* är, enligt Pappas, att filosoferna ska styra och att dessa måste väljas ut bland andra människor (Pappas 1995: 18). Välutbildade och med en god karaktär ska de sedan återvända för att leda folket. Platon vill att vi ska inse att ett rättfärdigande av en statsstat inte behöver börja med en konsensus, men att det ändå ska finnas en gemensam grund varpå hans rättvisekonception vilar på. Kanske kan man redan i början ana att Platon har en sådan strategi när Sokrates första ord avslöjar att rättvisa är filosofens frivilliga beslut att gå tillbaka till grottan med ”jag gick ned”. Detta skulle kunna betraktas mot bakgrunden av grottnikelsen i Bok VII. Även om Sokrates inte nyttjar att gå tillbaka till grottan om sig själv gör han det när han förklarar vad väktarna tvingas att göra efter dialektikens träning.

Man kan säga att *Staten* ställer två huvudfrågor: 1) vad är rättvisa? 2) Är rättvisa fördelaktigt? Implicit frågar Sokrates hur politiker tjänar rättvisa när de inte ens kan definiera den. Det är viktigt att notera distinktionen mellan rättvisa hos en individ och hos en stat. Många människor förknippar rättvisa med staters organisation. För Platon, liksom för många andra antika filosofer avser rättvisa emellertid en egenskap som kan förekomma hos såväl en individ som hos en stat. Platon använder ordet *dikaioisune*, vilket går utöver vårt moderna rättvisebegrepp i olika avseenden. Den kan betecknas snarare som en form av rättrådighet. I moraliska termer innebär det att man inte ska få eller sträva efter mer än man bör, det som kallas för *pleonexia*. En del av inexactheten av översättningen är en följd av Platons utvidgning och omtolkning av det grekiska begreppet. Kanske är det så att vi aldrig i själva verket kan riktigt veta vad rättvisa är trots (eller kanske p.g.a. alla) definitioner och avgränsningar som har föreslagits. Därmed är rättvisa en vag föreställning som kanske aldrig

når ett perfekt jämviktstillstånd. Det är åtminstone ett sätt att tolka utredningen av rättvisa hos Platon.

En mer rimlig tolkning är dock att betrakta Platons rättvisedefinition som en stipulativ sådan hos individer såväl som hos stater. Med detta begrepp skulle således Platon förklara vad han avser med just sin rättvisedefinition i *Staten*. Platon vill att vi människor ska leva ett gott liv som förverkligas i samspelet mellan individer på mikronivå och i större samhällen (i hans fall stadsstater) på makronivå. Platon kanske gör anspråk på att ha botemedlet mot mänsklig orättvisa. Man ska komma ihåg att grekerna under antiken gjorde ingen distinktion mellan *etik* och *politik* så som vi gör idag.

I uppsatsen kommer jag att argumentera för att Sokrates i *Staten* i första hand vänder sig till människor som har en stor passion för vishet och har samtidigt goda intentioner. Vishetsälskarna med speciella förutsättningar, som vi kan kalla dem, har dock inte samma filosofiska insikter som Sokrates, och de måste därför ingå i en diskussion med honom om de vill följa en väg som innebär en frälsning för samhället. Det är nämligen så att dessa vishetsälskare med särskilda förutsättningar, som med hjälp av dialektik och logiskt resonerande, vilka ytterst grundar sig i matematiken, kan grunda en stat som styrs av filosofer. Filosoferna kan sedan upprätta rättvisa i samhället. Men de måste se upp, eftersom faror lurar på vägen. Det kanske allra största hotet finns hos den skickliga retorikern, som kan förföra både ”ordinära” människor och vishetsälskare med speciella förutsättningar, med hjälp av sin värtaliga förmåga.

Det finns nummer refererade i Platons dialoger som härleds från en renässansupplaga av Platontolkaren Stephanus från 1578. Av tradition avvänder man detta referenssystem när man hänvisar till Platons verk. Referenssystemet nyttjas även i detta arbete. Således kan jag referera t.ex. till en passage som heter (327) i Claes Lindskogs översättning för att inleda med prologen.

*Staten* är indelad i tio böcker, vilka brukar antas motsvara antalet pergamentrullar som de ursprungligen skrevs ned på. Man märker hur relativt godtyckligt de olika delarna knyts ihop. I uppsatsen kommer det att ägnas särskild stor uppmärksamhet åt Bok I-III, eftersom det finns en hel del stoff för min frågeställning i dem. Detta innebär naturligtvis inte att det inte finns värdefullt innehåll på andra håll. Men som ofta måste man göra avvägningar utifrån den samlade helhetsbedömningen. *Staten* kan i enlighet med Claes Lindskog delas upp i fem delar:



I. (Bok I-II, 368) Inledande diskussion om rättvisans väsen och ursprung.

II. (Bok II, 368-IV) Statens uppkomst. Den ideala statsförvaltningen och därmed sammanhängande frågor om den riktiga uppfostran.

III. (Bok V-VII) Efter det att kvinnans ställning i idealstaten har behandlats övergår Platon till att redogöra för ”väktarnas” d.v.s. de styrande filosofernas kvalifikationer och den uppfostran, som de bör erhålla för att rätt kunna fylla sitt ansvarsfulla kall.

IV. (Bok VIII-IX) Här framställs de olika statsformerna i deras väg mot urartningen, och parallellt därmed de olika mänskliga karaktärerna.

V. (Bok X) Efter att återigen ha sysslat med poesin och dess fara för samhället, övergår Platon till att tala om den lycksalighet, som väntar den rättvise, först här i livet och sedan i en annan värld. *Staten* avslutas med en myt.

## **1.3 Metodologiska utgångspunkter**

### **1.3.1 Moralisk politik och politisk moral**

Inom politisk filosofi kan man göra en distinktion mellan en modell som syftar till att bedriva politik genom att formulera principer, koncept, och ideal. Politiken söker här att uttrycka dessa i politisk handling via övertalning, nyttjandet av makt etc. Denna modell kan vi kalla för *realistisk*. Utilitarism är ett exempel av denna modell. Människor kalkylerar vinster och förluster och agerar utifrån dessa beräkningar. En annan modell eftersträvar att upphöja moralen inom politiken. Människor samexisterar under givna maktbetingelser, vilket bör överensstämma med någon form av ”det rätta” eller ”det goda”. Moralerna erbjuder begränsningar för vad som får göras inom politiken. Politisk filosofi är tillämpad moral. Platons *Staten* är ett sådant exempel.

### 1.3.2 Platons politiska filosofi som politisk teori

Det finns olika sätt att förhålla sig till *Staten* vad gäller om Platon betraktar verket som genomförbart i den politiska verkligheten. Med tanke på att hans läromästare avrättades av den atenska demokratin och Platons avsky för densamma är det inte omöjligt att se hans filosofiska verk också som en skiss på en idealstat och en uppmaning till hans anhängare, men också människor som ännu inte helt är övertygade om Platons vision att ändra sig. Platons ambition syftar inte enbart till att filosofera, utan också *övertyga* till en politisk förändring.

Till skillnad från filosofer jag polemiserar mot (se Yunis och Kastely) anser jag att denna *övertygande* inte sker genom retorik, utan genom logik. *Övertalning* kan däremot ske genom retorik och poesi. *Staten* är ett filosofiskt verk som ibland använder litterära hjälpmedel endast för att underbygga en filosofisk poäng. Poesin och retoriken innehåller inte så mycket ny kunskap, utan nyttjas mer för att behaga sinnena. När det i *Iliaden* berättas om att en sträcka är ”lika långt som ett spjut flyger” är det således inte enbart en vacker bild, utan en information. Det anger hur mycket sträckan är; det är en kunskap således.

Hur ser förhållandet mellan politik och filosofi ut? Man kan betrakta en både filosofisk och en politisk redogörelse av förhållandet mellan politik och filosofi. Filosofi arbetar från en given tradition utifrån ett politiskt perspektiv. Här handlar filosofin om att på ett systematiskt sätt kritisera intuitioner och förutfattade meningar för att få dessa att bli uppfattningar som bygger på vetenskap. Detta gör onekligen Sokrates i *Staten*. Från en filosofisk synvinkel ämnar filosofin styra ett oregerligt samhälle från en annan tillvaro. Det är som om man granskar den normativa önskvärdheten av en stad som man inte lever i. Kan denna stad vara den bästa och komma nära idealet? På vilket sätt? Hur når vi dit? Det är några viktiga frågor som ställs. Politiken är den praktiska förlängningen av den kontemplativa filosofin om filosofin ska vara mer än ren tankeverksamhet.

Sokrates, som önskar sig inget hellre än visdom, sysselsätter sig med det. Även om många, som t.ex. Vlastos (1983) har klassificerat Sokrates metod som den sokratiska *Elanchusmetoden* är den inte helt rigid och varje undersökning är unik. Metoden är en form av samverkande samtal som varierar med avseende plats, hur många människor som deltar etc. Den syftar till att stimulera kritiskt tänkande, utveckla idéer och påvisa underliggande antaganden. Det är en dialektisk metod, vilken ofta involverar en diskussion varigenom någons försvar av en uppfattning ifrågasätts och en deltagare kan leda någon annan att motsäga sig själv och således försvaga dennes argumentation.

### 1.3.2 Urvalsprocedur

Urvalsproceduren av sekundärlitteratur i syfte att besvara ens forskarfråga är naturligtvis viktig. Varför välja denna bok eller artikel, men inte den andra? När det som skrivits om *Staten* är så enormt som i föreliggande fall blir det ännu svårare. Mitt urvalsförfarande av sekundärlitteratur utgörs av en urvalsstrategi bestående av två delar. Den saknar inte brister på något sätt. Samtidigt anser jag att varje (Platon)forskare står inför en utmaning vid val av passande forskningslitteratur i syfte att besvara sina frågeställningar. Det är visserligen mycket möjligt att andra urvalsprocedurer kunde ha varit mer lämpliga än den jag nyttjat, men urvalsförfarandet som användes ansåg jag tämligen funktionell när uppsatsen skrevs.

Jag har använt mig delvis av ett *snöbollsurval*. Det började med att jag fann en god introduktionsbok i ämnet: *Plato and the Republic* av Nicholas Pappas i Routledge Philosophy Guidebook serien. I denna bok rekommenderades flera mycket andra användbara titlar som Pappas själv nyttjat. Just hans bok föreslogs inte av någon, men min handledare kände till Pappas, och utifrån andra filosofer som presenteras på ett stilsäkert sätt i serien Routledge Philosophy Guidebook gjordes bedömningen att jag kunde göra min avstamp här. Ett *bekvämlighetsurval* har också brukats. Litteratur som legat nära till hands har använts i uppsatsen. Det kan anses att bekvämlighetsurval ska undvikas, men för ett mindre projekt där tid och ekonomi sätter hinder kan den fungera relativt bra.

När det gäller själva selektionen i *Staten* har jag genomfört ett *ändamålsenligt* urval. Principen är att få ut bästa möjliga information genom att välja de delar i en text som kan tänkas vara relevant för ett projekt. Jag valde att fokusera på böckerna I-III i *Staten*, eftersom det ansågs att det gav störst värde för mina valda frågeställningar. Platonexperter kan naturligtvis invända med att andra delar skulle kunna vara mer givande än de jag koncentrerat mig på. Dessa kritiker kan jag enbart dra lärdomar från.

### 1.4 Disposition

Första avsnittet är en inledning som utgörs av bl.a. bakgrund, metodologiska grundvalar och föreliggande disposition. Läsaren får en förhistoria och en orientering kring vad som komma

skall i uppsatsen. Vilka metodologiska överväganden har genomförts? Syftet och frågeställningen i uppsatsen benas ut.

I del två av uppsatsen ämnar jag redogöra för och besvara frågeställningen. Denna del har namngivits "Platons strategi". Jag tror att Platon medvetet har formulerat flera viktiga teman i sitt verk varigenom ett av dessa är att avfatta en agenda för vishetsälskarna, vilken ska få de att tänka utanför gängse normer. Detta tema är nära bundet med frågor om t.ex. ledarskapets roll och hur dessa ledare kommer fram till de "rätta" insikterna. Vishetsälskarna med speciella förutsättningar är nämligen dessa framtida ledare och de ska med en god karaktär, gedigen utbildning och skarpsinnig intelligens bana vägen för ett nytt samhälle. För denna linje kommer jag argumentera igenom hela uppsatsen.

För att läsare ska kunna orientera sig i hur huvuddelen har jag delat upp den på följande sätt: inledningen i huvuddelen, 2.1 sker genom en dialog mellan Sokrates och den äldre mannen vid namn Kefalos. De har olika uppfattningar om vad rättvisa är, och man kan säga att Kefalos omhuldar en traditionell rättvisedefinition. I 2.2. diskuterar Sokrates med Kefalos son Polemarkos. Även här har Sokrates en annan mening om vad rättvisa är. Sedan intervenerar den vältalige Trasymakos i 2.3 som har en diametral skild uppfattning på rättvisa än Sokrates. Efter meningsutbytet med Trasymakos äger det rum en diskussion som har föreläsningsdrag från Sokrates med sina lärjungar Adeimantos och Glavkon i 2.4. De är dem viktigaste aktörerna i verket näst efter Sokrates. Han ämnar att få de och andra vishetsälskarna att bli insiktsfulla i syfte att bereda vägen för en välfungerande samhällsordning som hyllar filosofin och ett liv fritt från girighet, högmod och okunnighet. Den kritiske läsaren kan uppmärksamma att denna disposition i strikt bemärkelse inte är min egen, utan en ungefärlig Bok I i *Staten*. Faktum är att det ligger en viss sanning i detta. Samtidigt ämnar jag diskutera dessa avsnitt utifrån mina frågeställningar, vilket tillför en annan dimension till rubrikerna. Således nämner t.ex. inte *Staten* explicit att Kefalos har anammat en traditionell rättvisedefinition vilket jag lyfter fram då det är viktigt för mitt arbete.

2.4 är i sin tur indelad i 2.4.1 Rättvisan för rättvisans skull, 2.4.2 En radikal Kvinno- och familjesyn? 2.4.3 Är Platons ledarskap radikal? Samt 2.4.4 Hur radikal är väktarnas utbildning?

I del 3 diskuterar jag en alternativa tolkningar presenterade av Harvey Younis och James Kastely. Younis argumenterar för att innan Platon, behandlade filosofer svårtillgängliga ämnen som inte appellerade någon utanför små expertkretsar. Dessa skrifter syftade inte till

att övertyga, utan mer att informera. Platon ämnade göra filosofin tillgänglig för allmänheten. Kstely argumenterar på ett ganska snarlikt sätt att Platon vände sig till en bredare allmänhet. I kontrast till detta tror jag att Platon vände sig till en elit, vishetsälskare med speciella förutsättningar.

Det avslutande avsnittet, 4, består av slutsatser och sammanfattning i vilken jag reflekterar över i vilken utsträckning jag lyckats besvara min frågeställning. Har jag lyckats besvara min frågeställning på ett övertygande sätt? Jag kommer där också presentera några förslag på frågor för framtida forskning.

## 2. Platons strategi

Är personerna och scenerna som skildras i *Staten* viktiga för att förstå det filosofiska innehållet? Jag tror att Platon har valt en medveten strategi varigenom han låter vissa specifika personer ha en roll i syfte att lyfta fram argumentationens centrala betydelse. Vi kommer nedan se hur han sakteligen, genom en vad vi kan kalla för en filosofisk upptäcktsfärd, når fram fram till en rättvisedefinition som bör vara så lämplig som möjligt för ett samhälle. Han vill övertyga läsaren att denna rättvisekonception är den som en förnuftig människa skulle välja. Men vem är denne läsare? Vem riktar sig egentligen Platon till? Är det alla som läser boken? Är det till människor i allmänhet, oberoende av utbildningsnivå, uppfostran eller värderingar etc.? Eller är det kanske snarare till vissa utvalda människor? Steg för steg i en dramaturgi som sällan, om någonsin överträffats, avtäcks hemligheten att hans originalitet är mångbottnad. Det handlar om att både teoretisera kring ett abstrakt koncept och samtidigt konkretisera det till en praktisk nivå, varigenom vissa människor kan tillämpa idén och revolutionera samhället.

Platons tydlighet och autenticitet lockar läsaren att uppmärksamma hans rättvisedefinition. Den första personen förgrundsgestalten Sokrates diskuterar en rättvisedefinition med är den åldrade handelsmannen Kefalos. Redan i denna inledande konversation anar vi att vi har att göra med en rättvisesyn som inte överensstämmer med hur greker "normalt" såg på begreppet. Den anger tonen för hur resten av framställningen kommer te sig.

## 2.1 Kefalos inleder med en traditionell rättvisedefinition

Kefalos, spelar en viktig inledande roll i *Staten*, enligt Pappas. Kefalos attityder om det goda livet berör nästan alla etiska teman i dialogen: kroppsliga njutningar och befrielsen från dessa, vikten av det goda livet och att leva i den rätta stadsstaten, rädsla för straff i efterlivet samt vikten av att en själv lever ett rättvist liv (Pappas 1995: 31-32). För Kefalos är det enklare att fullgöra rättvisans skyldigheter om man är välbärgad. T.ex. kan man offra mer till gudarna och därigenom få deras välsignelse. Kefalos har initierat en filosofisk aktivitet, en aktivitet där Sokrates framkallar definitioner i moraliska termer och letar efter inkonsekvenser och motexempel. Oxfordprofessorn Richard Nettleship gör också gällande att Kefalos definition bygger på erfarenheten då han är en praktisk man (Nettleship 1980: 15).

Nettleship gör här en viktig poäng. Så som jag uppfattar det befinner sig Sokrates och Kefalos inom olika diskurser. Medan den förre är en filosof som på ett teoretiskt plan strävar efter att förstå ett koncept är den senare en praktisk man som betraktar rättvisa utifrån ett mer erfarenhetsbaserat perspektiv. För Sokrates är filosofin det viktigaste här i livet, höjden av all mänsklig verksamhet, medan för Kefalos är den på sin höjd bra om du inte har något annat att sysselsätta dig med. Således kommer de också fram till olika slutsatser. Men här inställer sig också vad som kan tyckas vara ett problem för Platon. För Sokrates måste man veta vad rättvisa är innan man kan vara rättvis. Kefalos kan vidhålla att praktisera rättvisa är det lämpliga villkoret för att vara rättvis, och inte att diskutera ofruktbara definitioner. Hur ska man lyckas övertyga Kefalos? Det är inte avsikten, eftersom *Staten* inte riktar sig till människor som Kefalos, utan till vishetsälskare med särskilda förutsättningar, som mer än gärna diskuterar definitioner och logiska argument. Det är också därför Kefalos gör en snabb sorti.

Vad kan vi säga om Kefalos tentativa definition? Ja, till att börja med är den kanske inte en definition i den bemärkelse vad vi vanligen brukar benämna som en definition. Men det finns tendenser i begreppsbestämningen, d.v.s. att tala sanning och ge vad man är skyldig en. Sokrates menar att Kefalos begreppsbestämning är alltför bred, eftersom den täcker fler fall än den ämnar definiera. Att tala sanning och ge tillbaka vad man är skyldig är en osund rättvisedefinition. Sokrates exemplifierar med att om någon tar emot några vapen i förvar av en god vän och denne blir sinnesjuk och kräver dem tillbaka ska man inte lämna tillbaka dem.

Han menar att vem som helst skulle inse att det vore ett misstag att återlämna vapnen (330). Sokrates kritiserar också Kefalos påstående att det är lättare att uppfylla rättvisans plikter om man är förmögen. Vi kanske redan nu, vid vederläggningen av Kefalos, kan uppmärksamma en antydning till att det behövs experter för att avgöra vad rättvisa är, eftersom väldigt få människor kan veta på ett klokt och redligt sätt vilka saker och i vilken mängd som en individ nyttjar. Kefalos besitter inte filosofisk expertis för att avgöra vad som behövs för att ge vad en person verkligen förtjänar. Han går efter handelsmannens common-sense och denna common-sense kan aldrig ersätta solid kunskap.

Lycos håller med om att det skulle vara ett misstag att återlämna vapnen till vännen, eftersom denne skulle kunna tillfoga skada gentemot sig själv och andra. Det innebär dock *inte* att det skulle göra låntagarens handling orättvis. Man skulle kunna bevilja att en rättvis person, d.v.s. en person vars uppförande är riktat mot lovvärda ändamål som t.ex. en vilja att ha fred på jorden, skulle undvika att skada någon annan, men det talar inte om för oss vad som är utmärkande med att handla rättvist. Hur är det relaterat till att handla vist, modigt eller förståndigt? En rättvis handling är inte en handling som bara är god eller fördelaktig, utan det är en handling vars godhet består av att den specifikt tillhör rättvisan, hävdar Lycos. Det är rättvisa för rättvisans skull (Lycos 1987: 81).

Kefalos är rädd för döden som ständigt gör sig påmind, vilket gör att han offrar mer till gudarna, som ska ge honom ett liv efter detta. Kan en person med ett självintresse vara rättvis? För att undvika att bli straffad efter döden betar Kefalos sig ”rättvist”, en konsekvensetik. Är detta vad Sokrates skulle kalla för rättvisa? Kefalos utgör här ett förspel i denna centrala fråga innan de andra samtalsdeltagarna påbörjar en diskussion. Han har inte någon uttänkt strategi och inte heller är han vältalig, och det är en annan anledning till att samtalet med honom blir relativt kort.

Som Cross & Woosley förklarar är den nuvarande definitionen inte tillräcklig då det finns fall som skulle tillfredställa den erbjudna definitionen, men inte falla under det koncept som skulle definieras antingen en ny definition eller så måste den föreslagna definitionen modifieras för att exkludera undantag (Cross & Woosley 1986: 17). Sokrates har därmed gjort en generell poäng av definitioner: om man definierar X som att vara Y, d.v.s. X är detsamma som Y, så kan denna definition visa sig vara fel om man kan hitta ett exempel av Y, som inte är ett exempel av X. Det är tillräckligt för att vederlägga den påstådda identiteten av X och Y.

Ett annat sätt skulle vara att visa på ett fall som är X, men inte Y. Detta skulle vara oförenligt med att alla X är Y.

## 2.2 Polemarkos erbjuder en ny definition som grundar sig i traditionen

Polemarkos föreslår en delvis ny rättvisedefinition. Han generaliserar Kefalos rättvisekonception på ett sätt som leder till att Sokrates inte kan avfärda definitionen med ett enkelt motexempel. Kefalos rättvisedefinition har en viss metafysisk grund: orättvisa är negativt, eftersom gudarna straffar orättvisa människor efter döden. Denna uppfattning hyser inte Polemarkos.

Polemarkos åberopar poeten Simonides och definierar rättvisa som handlingen att ge var och en vad denne förtjänar. Detta innebär att man gagnar sina vänner och skadar sina fiender (332-334). Eftersom att göra gott och skada involverar mycket mer än betalning av pengar eller uträttandet av offer, såsom Kefalos begreppsbestämning, har denna definition bättre möjlighet att säga något essentiellt om rättvisa. Rättvisa handlar ju, som jag menade ovan, om ett förhållande till andra människor. I Polemarkos definition blir denna aspekt mer påtaglig. Rättvisa för Polemarkos består således av att följa de skyldigheter som finns implicita i våra sociala relationer, som Pappas uttrycker det (Pappas 1995: 32). Jag har vissa skyldigheter gentemot min vän, andra gentemot mina föräldrar och ytterligare andra visavi min chef. Genom att vara rättvis kan man få välvilja och samarbeta med andra människor. Dessutom kan man genom att vara rättvis undvika ådra vrede och vedergällning av andra.

Sokrates jämför rättvisa med olika färdigheter, *technai*, och kommer fram till att en rättvis människa är en tjuv om man definierar rättvisa i enlighet med Polemarkos begreppsbestämning. Han menar att på samma sätt som den som är skickligast i att förekomma sjukdomar, också är duktigast på att oförmärkt att skaffa andra människor sjukdomar, eller att den som är kunnig i att lista ut fiendernas planer, är också en god väktare för lägerplats, så är den rättvise på samma sätt skicklig att bevaka pengar liksom på att stjäla dem (333). Men rättvisa, till skillnad från t.ex. läkekonst, är inte ett medel för att nå ett visst mål utan karakteriserar alla mänskliga aktiviteter. Rättvisa kan i en viss bemärkelse betraktas som målet självt. Därför kan färdigheter inte jämföras med rättvisa. Platon skiljer här mellan en människas kapaciteter å ena sidan och hennes dispositioner eller karaktär å andra.



Kapaciteter handlar om vad man *kan* göra medan dispositioner handlar om vad man *förväntas* göra (Cross & Woosley 1986: 14; Pappas 1995: 12-13).

Det är vidare oklart med vad som menas med "vän" och "fiende". Eftersom man kan begå misstag med avseende vilka som är ens vänner och som en följd hjälpa de onda och skada de goda stipulerar Polemarkos att det är rätt att göra något gott mot en vän om han verkligen är god och skada ens fiende om han verkligen är ond (334). Sokrates menar dock att en rättvis människa inte skadar andra oavsett om denne är god eller ond, eftersom någon som blir skadad blir en sämre människa. Det är inte det godas sak att skada; det gör det godas motsats, som Sokrates uttrycker det. Det är aldrig rätt att skada någon (335). Det är bättre att lida orätt än att göra orätt som Sokrates säger i *Gorgias* (469-479).

Om rättvisa är att ge det som tillhör en, är den enda saken som den rättvise människan måste veta är vad han/hon har att göra med. Om den rättvise ska ge sina vänner vad som är bra för dem måste han/hon urskilja vänner från fiender. Rättvisa måste således involvera en högre ordning av kunskap. En insikt som visdomsälskare med speciella förutsättningar kan tänkas besitta eller ha potentialen att besitta. En sådan kunskap består således av att känna till en människokaraktär. Om jag är en vis person borde jag i högre utsträckning veta vem jag har att göra med och hur jag ska bemöta denne person (se t.ex. Salovey och Mayers EQ modell som handlar bl.a. om hur en människa ska hantera sin känslor och handskas med andras bemötande).

Intuitivt låter deisen att det aldrig kan vara rätt att skada någon som en sund inställning, inte minst mot bakgrund av att Platons Aten drabbades av ständiga vendettor. Men detta förhållningssätt är orealistisk i praktiken. Hur går man t.ex. tillväga med ständiga våldsverkare som aldrig ändrar sig? Naturligtvis kan man definiera skada på olika sätt, men t.o.m. Platon verkar förstå denna omöjlighet, som vi kommer se nedan.

Det går att lyfta fram flera invändningar gentemot Polemarkos sätt att tala om rättvisa med Sokrates. Han är väldigt inbäddad i sin kulturs dygduppfattning. Trots en viss sofistigrationsglans tar Polemarkos efter sin fars benägenhet att acceptera etablerade åsikter. Polemarkos hänvisar till en poet för att argumentera för sin uppfattning, vilket Atenarna ofta gjorde i en moralisk diskussion. Polemarkos visar att han har kunskaper, men inte kan belägga sina uppfattningar när han blir utfrågad av Sokrates. Kefalos son medger att han inte vet vad han menar längre (333). Eftersom Polemarkos inte har utarbetat sin uppfattnings konsekvenser vet han inte heller riktigt vad han anser själv.

Cross och Woozley ställer frågan huruvida Polemarkos försöker besvara frågan vad rättvisa är genom att uppräta en lista med plikter, d.v.s. genom att citera exempel på rättvisa? De framhåller att svaret är relativt klart: han gör det inte. Om vi tar Polemarkos första anmärkning som ett försök till definition anger Polemarkos att rättvisa består i att ge tillbaka en människa vad hon förtjänar. Detta kan vara eller inte vara ett gott uttalande huruvida en handling är rättvis, men erbjuder ingen lista med exempel. Det skulle vara ett uttalande av sådant slag om Polemarkos hade sagt att rättvisa består i att utföra handlingar såsom x, y, z etc., men det sade han inte. Vad han gör näst är att specificera begreppet "ge tillbaka vad någon förtjänar" genom att säga att det består av att "hjälpa en vän och skada ens fiende". Man kan invända mot denna definition med att den är för snäv. Precis som Cross och Woozley hävdar tar avgränsningen t.ex. inte hänsyn till en relation som varken består av en vän eller fiende (Cross & Woozley 1986: 6-7). Det är den allvarligaste kritiken gentemot Polemarkos position och det är beaktansvärt att Platon inte lyft fram detta (Cross & Woozley 1986: 22). Man skulle kunna försvara Polemarkos ståndpunkt med att han avser ett mer omfattande begrepp om vänskap, som t.ex. "Sverigevänner" eller "fellow Americans".

Nettleship menar att om Kefalos definition bygger på erfarenheten använder sig Polemarkos av en lånad princip, nämligen från en skald (Nettleship 1980: 17). Vi har rört oss från en rättvisekonception som inte står som en fullständig filosofisk uppfattning, till en som accepterar en konception som är inlånad från tradition. Nettleship gör gällande att argumentet med Polemarkos faller i två sektioner. I den första leds han stegvis fram till insikten att han inte vet vad han menar med sin maxim från Simonides. Han är i nåden på vem än som kan utveckla hans definition. Den andra delen har ett mer positivt resultat: den visar vad Polemarkos egentligen tänkte om sina moraliska övertygelser med Simonides maxim, att det är rätt att göra gott för vänner och skada ens fiender inte uppfyller kraven på en moralisk princip. Du kan inte hävda att moral handlar om att skada någon, utan att vara motsägelsefull om moralen. Ett snarlikt uttryck till Polemarkos lånade maxim, att vi ska älska våra vänner och hata våra fiender, kritiserar i Bergspredikan. Idén var alldaglig i den grekiska folkliga moralen. Platons radikala drag är att kritisera maximen.

Sokrates har eftersträvat att visa för sina läsare att både en princip som vilar på erfarenheten och en lånad princip inte kan stå inför en filosofisk prövning. Det är anmärkningsvärt att Sokrates nyttjar åtskilliga analogier i sin argumentation i syfte att klargöra debatten. Analogier kan inte betraktas som strikta bevis och här måste läsaren iaktta försiktighet för att bestämma om analogierna har ett egentligt värde, d.v.s. att den kan uppvisa likheter i viktiga

avseenden med argumentationens poäng. Om Sokrates kan etablera giltiga premisser med hjälp av analogierna kan han övertyga läsaren på ett förnuftsmässigt, filosofiskt sätt. Detta skulle alltså kunna indikera att verkets målgrupp är vishetsälskare. Tanken är att ett förnuftsmässigt, logiskt sätt tilltalar människor som har en kärlek för vishet (= filosof).

Den kritiske läsaren kan genast invända med att användningen av analogier antyder att Platon även riktar sig till icke-filosofier som inte är bekanta med den logisk-matematiska analysen. Att Platon enbart skulle skriva ett verk med logisk-matematiska formler skulle vara att våldföra sig på vad filosofi egentligen innebär. Visserligen kan hos Platon allting återföras på siffor, men filosofi måste förstås på något sätt, och hjärnan behöver stimuleras och engagera sig i tankelekar för att den verkliga förståelsen ska träda in. Platon nämner att kunskap och vetgirighet är några av kriterierna som kännetecknar en sann filosof; en genuin undran för att förstå världen runt omkring sig. Denna verksamhet skiljer sig från t.ex. skönlitteratur och poesi. Med mer kunskaper och färdigheter som bl.a. manifesterar sig i analogier kommer vishetsälskaren med speciella förutsättningar som kanske tidigare inte varit så intresserad av logik och matematik att mer och mer öppna sitt sinnelag för den logiska-matematikens underbara värld och dess påverkan på sin miljö.

Sokrates ämnar, i enlighet med sin begynnande stipulativa definition, upprätta premissen att det finns en mer ”sund” rättvisedefinition. Han har hittills angivit vad rättvisa inte är. Sokrates strategi är att ringa in ämnet. Han har nu bemött den praktiska mannen Kefalos och hans son Polemarkos med definitionen från en lånad princip, d.v.s. en som bygger på en skalds maxim. Denna lånade princip, liksom Kefalos, bygger på traditionen, på tidigare auktoritet, som Sokrates omkullkastar med en filosofisk diskussion. Sokrates avfärdar både Kefalos och Polemarkos respektfullt. Men snart ändras tonen när en ny aktör gör entré.

### **2.3 Trasymakos ingriper med en komplex rättvisedefinition**

Den skicklige retorikern Trasymakos träder nu in i diskussionen. Sokrates betraktar honom som vulgär (336) medan Trasymakos å sin sida anklagar Sokrates för att vara både lögnaktig och barnslig (337). Det första angreppet från den oborstade vältalaren är ståndpunkten att rättvisa inte är något annat än det som gagnar de mäktiga (338). För Platon måste Trasymakos vildsinthet och fanatism undvikas av en sann visdomsälskare. Att svara på samma sätt som han utgör inte ett alternativ. Det är därför Sokrates svarar med logikens hjälp i en lugn

samtalston. Följden av Trasymakos resonemang kan leda till att den mest rättvisa staden måste fördömas.

Sokrates svarar med två invändningar. Båda är logiska till sin natur. Den första är att han angriper idén om ”de starkas fördel”. Den andra invändningen går ut på att Sokrates bemöter hävdandet att orättvisa lönar sig. Det omedelbara problemet med den andra invändningen är att det finns en paradox i Trasymakos resonemang: de starka begår ett misstag när de bedömer sin styrka. Om en stads styrande stödjer en lag som faktiskt skadar dem kommer man, med Trasymakos synsätt, att inte lyda lagen. Men ett sådant alternativ tar ifrån de styrande möjligheten att få makt, eftersom den låter de som styrs bestämma vad som hjälper dem styrande. De som styrs skapar lagarna.

Vid detta tillfälle kan Trasymakos tillägga att rättvisa är fördelen för den starkare *när den verkar starkare*.

Or he may deny that rulers make mistakes about what helps and harms them. The first option preserves the experience of power for the strong, since what they really want is obedience. But it leaves open the possibility that justice will benefit the weak. If a tyrant becomes mistakenly convinced that lower taxes suit his or her interests, when they serve the interests of the citizenry, then lower taxes in the city would be just according to Thrasymachus' own principles, without challenging the conventional understanding of justice (Pappas 1995: 41).

Trasymakos kan välja det andra alternativet och urskilja den sanna eller ideala färdighetsutövaren från vanliga praktiserande. Kocken som lagar dålig mat är i den stunden ingen riktig kock, och en härskare som begår misstag är vid det tillfället ingen riktig härskare. Genom detta knep har han slingrat sig ur fällan för att hamna i en mer farlig. När Trasymakos hänvisar till en idealiserad idé om härskaren har han introducerat färdighetsanalogin igen och därmed återigen samma frågor som Polemarkos inte kunde besvara. Om rättvisa eller politiskt styre är färdigheter kan man fråga sig vad dess mål är (Pappas 1995: 42).

Sokrates jämför färdigheten att styra jämfört med medicin och hästkötande. Läkaren bestämmer över den mänskliga kroppen, eftersom det är han/hon som är kunnig om vad kroppen behöver äta eller dricka samt de medicinska behoven. Läkare arbetar för en kroppens bästa och hästkötare arbetar för hästens skull. Sokrates menar inte att läkare och hästränare

är altruistiska människor, utan att medicin som kunskap förstås endast som ett sätt att bota de sjuka. Att tillhandahålla mediciner med andra syften vore att inte tjäna sitt syfte. Således måste politiskt styre vara en kraft av vilken styrande är kunniga om just hur stater ska styras. Den ska tjäna dem som den bestämmer över. Trasymakos hamnar i knipa igen, eftersom om politiskt styre tjänar dem som styrs över kommer härskarens befallningar gynna de som styrs och rättvisa blir inte fördelen för den politiskt starkare utan för den svagare.

Trasymakos menar att om Sokrates vill förstå rättvisa måste han klart och tydligt förklara vad det innebär. Han måste undvika att säga att rättvisa är "det nödvändiga" eller "det fördelaktiga". Sokrates invänder med att Trasymakos krav är analogt med ett krav på att besvara frågan "om vad  $6 \times 2$ ,  $3 \times 4$ ,  $4 \times 3$ ?" är med "12". Om man anser svaren som sanna kan man också besvara frågan med dessa. Trasymakos snubblar vid denna analogi menar Lycos (Lycos 1987: 43).

Annas diskuterar vad Trasymakos kan ha menat med sitt inlägg. Företrädde han en *konventionalism* eller *immoralism* när han angrep Sokrates? Den förra involverar att vi människor följer lagarna. Vi anpassar oss till de lagar och institutioner som vi lever under, och vi gör detta för att inte straffas eller hamna under socialt tryck. Tal om rättvisa är egentligen tal om vem som har makten. Trasymakos är i detta hänseende en cynisk realist som hävdar att trots storsint tal om rättvisa så anpassar de flesta människorna till samhällets sociala press (Annas 1981: 36).

Å andra sidan har Trasymakos ansetts framhålla att rättvisa och orättvisa har en reell existens oavhängigt några mänskliga institutioner, och att han ställer sig bakom orättvisa. Denna uppfattning kan betraktas som "immoralism" (Annas 1981: 36-37). Medan konventialisten anser att det inte ligger något bakom vårt tal om rättvisa och orättvisa, hävdar immoralisten att det föreligger en viktig fråga om rättvisa, genom att visa att orättvisa är bättre. Konventialisten talar om för oss att rättvisa inte är vad vi tror att den är. Immoralisten talar om för oss att vi har fel att tro att den är en dygd. Det finns inget beundransvärt med den. Den gynnar den svage och vad är bra med detta?

Det är svårt att säga vilket tillvägagångssätt Trasymakos väljer, men förmodligen väljer han båda bara för att försöka underminera Sokrates. Den skicklige retoriken har inte en utarbetad filosofisk argumentation, utan Trasymakos väljer att följa stundens ingivelse, d.v.s. den väg som han tillfälligt tror är den bästa. Därför hamnar han i svårigheter gång på gång. Eftersom Trasymakos inte tror på några av sina invändningar mot Sokrates, och eftersom Sokrates

använder dessa invändningar som repliker i argumenten gentemot Trasymakos kan man förstå varför retorikern inte förblir övertygad. Men det är inte meningen att Trasymakos ska bli övertygad. *Staten* vänder sig inte till sådana som honom.

Sofisterna stöds av folket, som är grunden för deras makt. Sofisten är en falsk person. Han/hon kan i praktiken vara vem som helst förutom den som älskar visheten. När vishetsälskarna söker dygden och kunskaper i syfte att övertyga strävar sofisterna att övertala genom mer vilseleda och förföra. Trasymakos typ är Sokrates största fiender. De nyttjar retoriken i stället för den logisk-matematiska intelligensen i sin argumentation. Logiken är det rena tänkandets instrument med vars hjälp man kan urskilja giltiga argumentationer från ogiltiga. Med hjälp av logiken kan man förstå om ett argument vilar på giltiga premisser och godtagbara slutsatser. Med känslans argumentation och ordens välbehag kan i stället de skickliga retorikerna bli farliga demagoger som vilseleder människor att handla irrationellt och skada samhället eller så är de vältalighetens lärare som snuvar människor på sina besparingar. I endera fallen är de charlataner som man bör se upp med. Inte minst vishetsälskarna med särskilda förutsättningar måste se upp för dessa ordvrängare, eftersom deras intellekt och kärlek för argumentation kan leda till att de "förvandlas" till sådana retoriker. Trasymakos har inte alltför förvånansvärt, med sin retoriska färdighet, påverkat nästa viktiga karaktärer, personer som är så betydelsefulla för att vi verkligen ska förstå *Staten*.

## **2.4 Glavkon och Adeimantos – Vishetsälskarna med speciella förutsättningar?**

Bröderna Glavkon och Adeimantos öppnar Bok II med sina rättvisebeläysningar och är ute efter ett försvara det rättvisa livet. Visserligen delar de inte Trasymakos rättvisedefinition, men de är inte heller övertygade om att Sokrates verkligen vederlagt Trasymakos helt och hållet i Bok I. Trasymakos har med sitt retoriska grepp påverkat bröderna och de kräver därför att Sokrates visar hur det egentligen ligger till. Med hjälp av den filosofiska kontemplerationen ska han upplysa Adeimantos och Glavkon.

Den största skillnaden mellan Trasymakos å ena sidan och Glavkon och Adeimantos å den andra är de senares mer fogliga attityd gentemot Sokrates. Inte sällan hör man medhåll från dem. Glavkon och Adeimantos kan betraktas som mindre skolade filosofer (jämfört med

t.ex. Sokrates och Platon), med ädla intentioner, som Sokrates eftersträvar alltså att föra in på den rätta vägen. Det skulle inte vara orimligt att hävda att Glavkon och Adeimantos vill höra på Sokrates medan Trasymakos vill bli hörd.

Ett viktigt syfte med *Staten* var att förändra sina läsares uppfattningar om rättvisan såsom han förändrar brödernas föreställning. Glavkon och Adeimantos menar att människor i allmänhet ansåg att det faktiskt var bättre för en själv att vara rättvis än orättvis, eftersom orättvisa straffar sig på lång sikt eller att det åtminstone fanns ett embryo till sådant tänkande. Dessa skulle kunna vara människor som har ädla intentioner, och älskar visheten, men ändå kan falla för frestelsen att man tar den lätta vägen t.ex. att bli en skicklig retoriker, som är ute efter pengar, samhällsstörtande verksamhet eller bådadera. Det handlar således om människor som är mottagliga för en filosofisk kontemplation. För Sokrates handlar det inte bara om att vara rättvis för syns skull, utan vara rättvis för rättvisans egen skull. Den gemene mannens uppfattning i samtiden om att rättvisa inte lönade sig på längre sikt omhuldas av många människor än idag.

#### **2.4.1 Rättvisan för rättvisans skull**

Glavkon urskiljer tre sätt att värdera ett objekt, en aktivitet, eller upplevelse (357). Den kan värderas för dess egen skull, för deras konsekvensers, eller för dess egen skull och dess konsekvenser. Glavkon och Sokrates rangordnar dessa på följande vis:

1. Bra för sig själv och dess konsekvenser
2. Bra för sig själv
3. Bra endast för dess konsekvenser.

Den andra diskuteras inte, eftersom alla är överens om att rättvisa över huvud taget är bra är den bra åtminstone för dess konsekvenser. Således måste rättvisa falla under 1 eller 3.

Glavkon och Adeimantos ber Sokrates visa att det alltid är bättre för en person att vara rättvis än orättvis (347, 348, 352, 358, 366-367). De ber Sokrates förklara följande:

1. Sokrates bör förklara vilken konsekvens rättvisa och orättvisa har för själen oberoende av en människas rykte (358, 366).
2. Sokrates bör hylla rättvisan självt (358, 366).

3. Sokrates bör visa hur rättvisa i sig självt påverkar en människa fördelaktigt, samt hur orättvisa i sig självt påverkar en människa ofördelaktigt (367).

Glavkon och Adeimantos utmanar således Sokrates: de frågar varför rättvisan är värdefullt i sig själv och inte för dess konsekvenser. Därmed måste Platon, för att bevisa att rättvisa är överlägsen orättvisa, visa att rättvisa är en inneboende godhet och att orättvisa är en inneboende ondska.

Sokrates vill också visa att rättvisa medför goda följder. För att visa hur rättvisa naturligt kan medföra goda konsekvenser ålägger Sokrates sig själv en bredare uppgift än bröderna tilldelade honom. Han gör till sitt ämne inte enbart rättvisa i själen, utan också rättvisa i en statsstat, ett samhälle. Sokrates låter oss anta att vi läser en skrift i små bokstäver, men att vi sedan upptäckte att det på annan plats på en mycket större yta fanns samma skrift i större bokstäver. Det skulle vara lämpligt att först läsa denna skrift och sedan studera den andra och se om det står samma ord där. På samma sätt måste man för att förstå rättvisa i själen först undersöka hur den är i en stat. Sedan kan man undersöka i den enskilda människan vad man först såg i stort (368).

Att förstå denna övergång är att förstå hela *Statens* tes, hävdar Nettleship (Nettleship 1980: 67). Sokrates erbjuder inte något argument för analogin, menar Pappas, utan gör gällande att eftersom både stadsstäder och själar kan vara rättvisa måste de kunna uppvisa en identisk egenskap (Pappas 1995: 60). Nettleship har en annan uppfattning och menar att det finns en förklaring till att analogin tar vid. Han säger att Sokrates berättar för oss hur svårt det är att visa rättvisans konsekvenser i en människas inre liv och att det är bäst att inte börja med en analys av själen, utan av den mänskliga naturen i stor skala, i samhället och staten (Nettleship 1980: 67). Cross och Woozley hävdar att Sokrates inte ger en riktig förklaring till analogin, eftersom han inte ifrågasätter påståendet att rättvisa i ett samhälle är detsamma som rättvisa hos en människa. De hänvisar till (435) varigenom Sokrates explicit hävdar att rättvisa i en rättvis människa inte alls skiljer sig från ett rättvist samhälle (Cross & Woozley 1986: 76).

Staten är själen skrivet stort hos Platon. Baserat på *Statens* språkliga utformning önskade han att få genomslagskraft för sina idéer i just en statsstat. Även om sättet som han gör analogin på har erhållit kritik, är det ett djärvt försök att få hans uppfattningar inom ett sådant ramverk. Analogin fungerar inte enbart som ett retoriskt grepp för Sokrates, utan grundar sig ytterst på logisk slutledning, och som vänder sig till vishetsälskare med särskilda förutsättningar. För Platon är det lättare att upptäcka rättvisa i ett samhälle och sedan i



individ. Men varför är det lättare? Har det att göra med att samhälle och rättvisan i den är mer allmän och observerbar än själen och rättvisan i själen? Alla kan observera ett samhälle, och dess institutioner, och på så sätt kan man se om rättvisa finns i den. Vi kan inte hur som helst se in i andra människors själar.

Det uppenbarar sig en annan viktig fråga här. På vilket sätt är rättvisa i staden densamma som hos individen? Analogin gör gällande att bokstäverna i den större inskriptionen är densamma. Men om den större inskriptionen ska vara relevant och användbar för att läsa den mindre, ska inte enbart bokstäverna vara samma, utan relationen bland samma bokstäver som mindre sida med mindre bokstäver måste vara samma. En stor sida med stora bokstäver kan innehålla exakt samma bokstäver som en mindre sida med mindre bokstäver, men om bokstäverna ordnas olika kan sidorna ha olika innehåll. Den större inskriptionen måste ha samma bokstäver ordnade på samma sätt som de små eller de mindre som de större. Analogin föreslår på liknande sätt att rättvisa i staden och i individen kommer ha samma delar och att dessa arrangeras på samma sätt. Enligt denna analogi är en rättvis stad strukturellt densamma som en rättvis individ. Detta är en tradition som löper genom filosofisk historia fram till moderna politiska kontemplerationer. Det tål att upprepas. Om Sokrates har lyckats med att visa att analogin har stark bäringskraft kan den verka övertygande, d.v.s. att det föreligger en överensstämmelse mellan verkligheten och bilden som representerar den, även om den inte är bevis i strikt bemärkelse.

I ett rättvist samhälle tar rättrådighet form framför allt i rättvisa institutioner och lagar samt rättrådiga relationer mellan samhällets medborgare. Inte heller kommer en förmögen klass att kunna tillskansa sig opropotionerligt med makt. Rättvisa i stadsstaten består av harmoniska relationer mellan de tre olika klasserna väktarna, medhjälparna och de produktiva. Likadant är det med själen, enligt Platon, vilken är konstituerad på ett sätt som analogt med den grundläggande uppdelningen i *Staten* som är internt konstituerad på ett särskilt sätt. Det innebär att den mänskliga själen innehåller interna delar som korresponderar antingen gentemot samhällets individuella medborgare eller samlingar av dessa (Pappas 1995: 60).

Visdom uppehåller sig hos härskarna. Krigarklassen har mod, eftersom politisk mod uppkommer endast genom utbildning för de lämpliga. Återhållsamhet kan däremot påträffas överallt i staten. Moderation i denna kontext innebär att kontrollera det som till naturen är värre än det som är bättre och att denna kontroll är i harmoni. Man kan anta att visa styrandes

rättvisa är påverkad av sin visdom, och att producenterna är påverkade av sin brist av visdom. Rättvisa har således olika karaktär i de olika klasserna.

Platon använder en form av mytologi i syfte att rättfärdiga den stat Sokrates utvecklar. Berättelsen är att alla medborgare kommer från jorden. Vissa har guld blandade i själen (väktarna), andra har silver (medhjälparna), och resten brons och järn (näringsidkarna). Det viktigaste är varje medborgares uppgift i rätt klass. Det delfiska oraklet är den högsta religiösa auktoriteten och denna förkunnar att om en väktare olyckligtvis på något sätt består av järn eller koppar och styr kommer staten att gå under (414-415).

Inte nog med att bara Platon har separerat ett samhälle i kaster, dessutom vill han också att människor ska acceptera en "ädel" myt om staten som rättfärdigar sin egen position. Jag kommer inte fördjupa mig i någon diskussion av denna "nobla lögn" då det enkelt skulle kunna bli föremål för en egen uppsats. I vilket fall som helst sker en sådan myt med religiösa förtecken mer eller mindre med propaganda som legitimerar makt. Sådana förhållanden har vi sett i t.ex. Faraonernas Egypten liksom i dagens Iran. Dock finns det en viktig distinktion. Eftersom klasskillnader i Platons stad åtskiljer ekonomisk makt från politisk, så är en högre status inget som medför rikedomar. Väktarklassen ska, som vi kommer se nedan, vara utan betydande ägodelar. Myten syftar till att generera blind lojalitet och att förklara för medborgarna att inget är viktigare än medborgarnas specifika klass karakteristiska funktion eller uppgift och att varje medborgare utför den väl.

Adeimantos klagar på de styrandes olycka (419; 519-521) då stadens ledare inte erhåller några förmåner (Pappas 1995: 72). Är det rimligt att ett samhälles styrande inte skulle göra anspråk på några privilegier? Många betvivlar det och menar att de förr eller senare skulle korrumpas (se t.ex. Pappas 1995; Nettleship 1980). Men det finns visst stöd för Platons antagande. Psykologen Abraham Maslow menar att människan har en behovstrappa där det fysiologiska steget är den första. När hon uppfyller de grundläggande behoven i den första trappan går hon till nästa, säkerhetsbehov etc. och slutligen ända upp till självförverkligande. I detta steg försöker hon förädla sina talanger, det må vara mentala, sociala, artistiska eller andra färdigheter. Vissa uppnår dessutom ett stadium av självtranscendens där hon tänker på andras välfärd lika mycket som på sin egen (Maslow 1954).

Människor som förverkligat sig själva och uppnått självtranscendens skulle eventuellt kunna vara Platons filosofer. Både de som självtranscenderat och Platons filosofer är väldigt få i förhållande till den övriga befolkningen. Filosoferna skulle således bry sig lika mycket om

samhället, d.v.s. staten, som sig själv. Den nobla lögnen medför att en väktares barn kan gå till en lägre klass om själen är järn eller brons men också att en bondes eller arbetares talangfulle barn kan bli en väktare. Detta kan jämföras med Maslows behovstrappa som innehåller progression och regression mellan behoven. Kan Platons filosofer ha uppnått en sådan sällsam visdom?

Både trappan och Platons teori kan kritiseras, om än på olika sätt. Som Pappas förklarar, menar Platon att guld- och silverbarn dyker väldigt sällan upp bland bronsföräldrar. Därför identifierar inte *Staten* någon överskådlig och fungerande mekanism för att undersöka barn för den produktiva klassens barn vad gäller tecken för talang. Utan sådana undersökningar kan de inte flyttas upp. Platon negligerar i slutändan social rörlighet (Pappas 1995: 72).

Maslows teori kan å sin sida kritiseras genom att man ifrågasätter om vissa av behoven är mer viktiga än andra. Varför bantar t.ex. vissa människor till nästan svältgränsen när de har så mycket mat. Dessutom är självförverkligande och i förlängningen självtrascendens väldigt abstrakta och det är inte helt klart vilka som nått detta stadium. Det finns dock en grundläggande kritik som man kan rikta både gentemot Platon och Maslow om man är uppmärksam. Det är inte helt klart vad som är guld, silver eller brons vad gäller Platon. Och för Maslow står det inte helt klart vilket behov som är viktigast. Dessutom finns det flera disanalogier. Platons filosofer vill inte styra; de gör det av plikt. Detta förhållande finns inte nödvändigtvis hos Maslows individer som transcenderar. Vissa kan göra det av plikt, medan andra gör det av andra orsaker, som t.ex. att de känner sig utvalda. En annan viktig skillnad är att Maslows teori är deskriptiv psykologisk medan Platons är en delvis normativ teori.

Platon försvarar ett samhälle med olika klasser, vilka är grundade i förmåga snarare än t.ex. rikedomar och/eller släktband. Liksom Marx hävdar Platon att all konflikt grundar sig i en ekonomisk sådan. Därmed indikeras att stadens medlemmar sätter sina egna intressen framför det gemensamma bästa. Samhällen som låter kompetens vara ett kriterium för vem som ska styra en gemenskap framför om en person tillhör en viss släkt bör vara en naturlig grundval för alla samhällen. Ett flagrant exempel på det motsatta förhållandet var när rikskanslern Otto von Bismarck tvingades lämna sin post då han kom i konflikt med Kaiser Wilhelm II. Historien är fylld av exempel där inkompetenta adliga och kungliga personer fått bestämma framför skickliga och kunniga människor.

Platon hävdar att för att de styrande och deras medhjälpare ska undvika korruption ska de dela på måltider. Ingen ska äga mer än grundläggande personliga egendomar och ingen ska

ens ha ett eget privat rum (416). Ingen väktare eller soldat ska vara i kontakt med guld eller silver eller ens vara under samma tak med det (417). Som Pappas anmärker, avslutas i en viss bemärkelse, aldrig en soldats utbildning eftersom dennes disciplin är avsedd att avvärja frestelsen han/hon kan känna för att ta i anspråk mer profan makt (Pappas 1995: 73).

Denna idé är mycket radikal och riktar sig samtidigt enbart till visdomsälskarna med särskilda förutsättningar. Måttfullhet, ja rent av en asketism, måste iakttas så att korrupcion ska undvikas. För Platon är det, som vi kommer se nedan, blott de som har fullföljt en extraordinär utbildning, och har den speciella nödvändiga karaktären som kan klara denna mycket svåra uppgift.

Det finns möjligtvis en ibland dold argumentation som riktar sig enbart till vishetsälskarna med särskilda förutsättningar. I Bok II skisserar Sokrates ett samhälle som lever det enklaste livet, den sanna staten som han kallar den för (372). Han låtsas som om han blir tvingad, av Glavkon, att betrakta en lyxig stat. Man kan identifiera den som Platons ideala stat när det egentligen handlar om Glavkons stad som om den är radikalt omvandlad kan styras av filosoferna.

### **2.4.3 Platons uppfattning om ledarskapet**

Intentionen med föreliggande uppsats var att undersöka vem Platon vänder sig till med sin rättvisedefinition. Vi ska fortsätta på detta spår, men innan dess är det värt att poängtera att man måste iaktta försiktighet när man läser *Staten*, eftersom det går att tolka verket på olika sätt. Själv tror jag att det är en filosofisk redogörelse av en ideal regim, samtidigt som det också är en vägledning för praktisk politik. Det praktiska skall sträva mot det ideala. Om vi letar efter en detaljerad analys av praktisk politiskt ledarskap letar vi dock på fel ställe. I stället är det intressanta i *Staten* den sociala teorin som presenteras, d.v.s. normativa konceptioner om ledarskap och medborgarskap, redogörelsen kring hur själar och ledarnas karaktär som måste formars av staden om regimen ska vara rättvis och välordnad och kritiken av demokratin samt andra politiska system. Men vi måste vara på vår vakt. Det finns en möjlighet att *Staten* inte är avsett som ett verk inom politisk filosofi, utan att den använder sig av den politiska analogin i syfte att få grepp om vad det innebär att vara rättvis som enskild individ. Som jag uttryckt tidigare anser jag Platons intentioner verkligen var att genomföra ett samhällsligt projekt.

Cross och Woozley uttrycker deras syn på hur man ska se på det politiska ledarskapet på följande sätt:

He [Platon] begins by insisting on the importance of the ideal as a pattern or model even if it should never be realised in practice. We do not think the worse of a painter who has painted an ideally beautiful figure, if he cannot show that a person as beautiful could exist. Indeed the best we can hope for is that practice should come as near as the ideal as possible (Cross & Woozley 1986: 135).

För Platon handlar det om att komma så nära idealet som möjligt om inte idealet förverkligas helt och hållet, som även Cross och Woozley anför. Platon gör gällande att det är väldigt angeläget att vi borde ha ideal som standarder eller mönster med hjälp av vilka vi kan mäta våra mänskliga situationer. Det är orealistiskt att förvänta sig ett perfekt förkroppsligande av utopin. Han förklarar att handling eller praktik kommer mindre närmare sanningen än teori och tanke (473). Jag anser att praktiken och handlingen formas som en skugga av en robust teori hos Platon. Han instämmer med att vanligt folk anser att erfarenhet och praktik är det sanna testet för sanning av en teori. Men han själv och Glavkon intar en annan ståndpunkt och hävdar i stället att tankarnas värld eller ideal är mer verkliga och mer sanna. När man har förstått teorin och dessutom kan tillämpa den på en praktik öppnas dörrar som tidigare varit stängda. Tankarnas värld och det ideala kan dock enbart förstås av vishetsälskarna med särskilda förutsättningar, menar jag. För Platon är höjden av all mänsklig aktivitet det rena tänkandet.

Efter att ha fastslagit att politisk makt och filosofi måste kombineras går Platon vidare och förklarar att de människor som antingen enbart filosoferar eller bara utövar politiskt ämbetskap måste utestängas. Det kan inte finnas "rena" filosofer i Platons stat, utan endast filosofstyre. Man kan alltså med andra ord inte enbart söka efter kunskap utan att delta i samhällets styre (Cross & Woozley 1986: 138).

Det måste finnas en förening mellan politisk makt och filosofi. Det är en viss motsägelse, eftersom enligt traditionell föreställning kunde filosofen knappt handskas med egna angelägenheter. Men, som vi ska se nedan, genom en lång utbildning och genom att ha dispositioner för att ha en god karaktär, skulle detta kunna vara möjligt. Man kan komma att bli en mycket god person genom intensiva studier av det goda. Förnuftet måste vara den som styr individen, inte minst vishetsälskaren med särskilda förutsättningar, så att denne kan bli en

bra människa. Det är en tankegång som riktar sig till vishetsälskare med särskilda förutsättningar, hävdar jag.

Jag menar att Platon betraktar människor vars själar inte är välordnade är olämpliga att bli ledare. En individ som inte ens rationellt kan vägleda sig själv och styra sina handlingar på ett hälsosamt sätt bör inte få makten över andra. Ohälsosamma människor som får sådan makt använder den sannolikt för (kvasi)tyranniska syften för att uppfylla sina instinktiva önsknings eller behov av ära. Sådana människor bör inte bara fräntas härskarrollen; de bör inte ens vara medborgare och därmed inte ta del av den politiska makten.

Sokrates hävdar att statens vård och ledning aldrig bör lämnas åt personer som inte har bildning och utan erfarenhet om sanningen, men den bör heller inte lämnas åt dem som hela sitt liv oavbrutet tillbringar den åt utbildning (520). Den stat där de styrande inte har lust att regera är den bästa och enigaste (283). Om en stat med goda människor existerar kommer de mest lämpade tävla om att inte styra så som de idag tävlar om att styra.

En sann filosof är den som är osjälvisk, storsint, anspråkslös, och modig. Om man ska pröva om någon är en filosof till sin natur bör man i hans/hennes unga år se efter om dennes sinne är rätt och otillgängligt eller rättrådigt och milt. Dessutom ska denne ha ett gott minne och lärande. Kanske är *Statens* mest radikala politiska idé att antingen blir filosofer kungar eller så fördjupar sig existerande kungar i filosofi. Det är åtminstone vad Pappas samt Cross och Woozley anser (Pappas 1995; Cross & Woozley 1986).

En filosof är framför allt en vishetsälskare. Med stor sannolikhet innebar ordet på Platons tid att man högaktade högre kultur och sökte kunskap i ett ämne på en högre andlig nivå än vad som vore vanligt, så att de mest skilda människor som en statsman, en artist, eller en vetenskapsman kunde sägas vara filosofiska, inte nödvändigtvis i betydelsen att de teoretiserade i sina ämnen, utan helt enkelt att de följde det i en högre andlighet (Nettlehip 1980: 188-189; Cross & Woozley 1986: 139). En människa är av filosofisk natur om hon har ett okritiskt begär för kunskap. Filosofen är en person som har en gränslös nyfikenhet för nya upplevelser. Men vi kan inte säga att alla som har denna karaktär är en född filosof. Personligheten delas av många som vi inte skulle kalla för filosofer som t.ex. intelligenta hantverkare, teaterbesökare och konsertgäster. Dessa har ett visst släktskap med filosofen genom deras okritiska nöje att öva deras sinnen. Skillnaden består i att filosofen inte uppskattar att titta på allt som är nytt, utan värdesätter *sanningen* (Nettlehip 1980: 191).

Ledare vars världssyn är förvrängda av instinktiva och ärofyllda begär kommer också brista i adekvat kunskap om verkligheten. De uppmärksammar framkallande önskningar, inte verkligheten själv. Sådana ledare kan helt enkelt inte styra väl. Ledarna måste ha en god personlighet och ett skarpsinnigt intellekt. De måste vara vishetsälskare och vara utbildade på ett visst sätt, anser jag att Platon argumenterar för.

Vilka steg är det då som omvandlar stadens styrande till filosofer, vilka inte är uppmärksamma gentemot den föränderliga världen, utan mot den eviga sanningen? Eller uttryckt på ett annat sätt: vilket utbildningssystem skyddar filosoferna från korruption? För att besvara detta spørgsmål behöver man också förklara hur en filosofisk utbildning förbereder en väktare för politisk makt. I syfte att lösa problemet behöver Sokrates undersöka det ultimata ändamålet med filosofisk aktivitet. Därför avviker han igen för att skissa på filosofins högsta mål. Vi kan dela denna sektion i två: det godas idé och stadens pedagogiska system. Jag kommer enbart kort här beröra det godas idé i denna uppsats. Därefter sker en diskussion av väktarnas utbildning.

Sokrates använder tre liknelser för att förklara det godas idé, höjdpunkten i en filosofisk undersökning. Platon menar att den högsta kunskapsformen som väktarna måste erhålla är just kunskap om det godas idé. Det är från det goda som både rätta handlingar och allt annat som är av värde härleds. Han avvisar påståendet att det goda måste vara nöje eller kunskap. Vad det goda är, är föremål för många diskussioner, men det är målet för all mänsklig strävan och något som väktarna inte kan vara utan (Cross & Woosley 1986: 201). Kanske kan det goda i viss mån jämföras med Maslows självförverkligande- och självtranscendensstadium, d.v.s. att utveckla sin/a talang/er och nyttja den/dessa för att hjälpa människor.

Sokrates säger att det stora flertalet av icke-filosoferna är av god natur och kan därför övertygas av filosoferna (498-502). Om detta är fallet kan man fråga sig varför inte Sokrates själv lyckas övertyga det stora antalet människor om filosofins överhöghet, och således städernas frälsning. Det är förmodligen lättare att övertyga det stora flertalet människor att acceptera filosofernas styre än att övertyga filosoferna att styra flertalet. Filosoferna tvingas av plikt till att styra (520).

Visst står det så, men det handlar om att vishetsälskarna med särskilda förutsättningar först *övertygas* om att det inte finns någon bättre och sedan av nödgat tvång beslutar sig att tillhöra de styrande. De övertygas genom att i första hand läsa Platons olika verk, men också andra filosofiska alster. På så sätt är det inte endast icke-filosoferna som kan tvinga filosoferna att ta

hand om samhällena. Men givet fördomarna mot filosoferna, d.v.s. att de är oförmögna att styra, kan detta tvång inte träda i kraft om inte filosoferna först övertygar icke-filosoferna att tvinga dessa vishetsälskare som är klara med sin utbildning att styra över dem. Om filosoferna är helt ovilliga att styra blir filosofernas möjlighet att leda inte genomförbar precis som den rättvisa staten blir osannolik.

#### **2.4.4 Väktarnas utbildning**

Sokrates varnar vishetsälskarna med särskilda förutsättningar i Bok VIII. En dålig utbildning eller olyckliga familjeupplevelser kan förvandla en ung människas förnuft till en slav för segrar, hedersbetygelser rikedomar, lust och makt. Platons rigida och strikt kontrollerade utbildningssystem har avsikten att undvika korruption av förnuftet. Den vänder sig till de sanna vishetsälskarna, d.v.s. de som har de särskilda förutsättningarna.

Man kan säga att Platon argumenterar för två typer av utbildningar för den blivande filosofen. Den ena formar dess karaktär medan den andra tränar intellektet. Det är anmärkningsvärt vilket stort utrymme Platon ägnar sig åt för dessa utbildningar. Det skulle kunna vara en indikation på att Platon riktar sina argument till vishetsälskarna med särskilda förutsättningar och deras barn: ett curriculum med en speciellt utformad utbildning som syftar till att de blivande filosoferna blir medvetna och redo för sina framtida åtaganden. En person som utan den rätta filosofiska naturen sysselsätter sig med filosofi kommer skapa mer sofism, d.v.s. logiska ohållbara argument (496).

Varför behövs en bra karaktär för att bli en filosof? Varför kan man inte bli filosof och ha omåttliga begär efter sinnliga njutningar? Kanske är ett partiellt svar att människor utan större sinnliga njutningar är mindre benägna att korrumpas. Människor vars "last" i stället består i att förbättra statens och dess tillhörande individers villkor kommer att koncentrera sig enbart på sin uppgift i stället för distraherande moment.

Till musik och gymnastik som hade utgjort väktarnas utbildning i Bok II och Bok III lägger Sokrates till matematik, (522; 525-526) vilken inkluderar aritmetik, geometri, astronomi och harmonik. Han rekommenderar matematik inte bara för filosofer, utan även för militära strateger (522-525), vilket implicerar att väktarna kan fullgöra båda uppgifterna på en gång. Man ska inte negligera att väktarklassen började som en stående armé. Platon är beredd att



använda våld gentemot de som förblir bristfälliga (Pappas 1995: 121). Det rimmar illa med tidigare antagande om att rättvisa människor inte ska skada orättvisa, ja man kan rentav hävda att det är en självmotsägelse. En annan iakttagelse här är att vissa människor eftersträvar att nå perfektion och bli filosofer. Andra vill, men kan inte. Dessutom finns det en grupp som inte vill det. Alla människor kan inte nå självförverkligande eller självtranscendens som Maslow skulle uttrycka det.

Det är anmärkningsvärt vilken stor vikt Platon lägger på den matematiska utbildningen. Denna syftar till att utveckla den logisk-matematiska intelligensen, som är så viktig för de blivande filosoferna. De vishetsälskare med särskilda förutsättningar som önskar bli visa i en sann mening måste studera omfattande matematik i syfte att öka medvetenheten att tänka i hypotetiskt-deduktiva banor. Som vi ska se nedan leder det till möjligheten att påbörja dialektik.

För musikens vidkommande har det ju t.ex. visat sig att 15 minuters lyssnande till Mozart tenderar öka ens spatiala-temporala förmåga, i det som kallas för *Mozarteffekten*. Att exponeras för viss typ av musik i skolan skulle förbättra en del av ens kognitiva förmåga, enligt psykologiska experiment (Rauscher 1993).

Efter matematiken undergår filosoferna två tre år av gymnastik. Från 20-30 år en studie av alla ämnen och från 30-35 en första introduktion i dialektik (531). Vad är då dialektik? Det är när man enbart med tankens stöd, och utan hjälp av sinnesförmågor strävar efter att nå fram till tingens väsen och inte avstår, förrän man med förnuftet har fattat det i sig själv goda, för att nå fram till det högsta målet i tankens värld liksom någon annan hade nått samma mål i en synlig värld (531). När man inte känner sin utgångspunkt och när slutsatserna och mellanlederna är hopfogade av något som man inte vet - vad finns det då för möjlighet för att ett sådant antagande någonsin ska bli ett vetande? Den dialektiska metoden är den enda som går den vägen, d.v.s. den avlägsnar förutsättningarna för att skaffa säker grund för den första utgångspunkten (533). Mening är övertygelse och bilduppfattning. Insikt är vetande och eftertanke. Meningen sysslar med det blivande och insikten med det varande (534). Utan en gedigen matematisk utbildning är dialektiken inte möjlig. Och utan dialektiken, inga sanna filosofer.

Om en person inte kan särskilja det godas idé från allt annat och bestämt definiera densamma; om han/hon inte kan bana sig en väg genom alla hinder, som en hjälte i striden;

om denne inte vill undersöka och utreda denna idé efter dess väsen utan enbart efter skenet samtidigt som han under detta inte går med fast och säker tanke. Han/hon kan inte känna det goda. Dialektiken är alla vetenskapers krona och ingen annan vetenskap kan sättas över denna. Den skulle på sätt och vis motsvara filosofin, som ju anses vara ”vetenskapens moder”. Dialektiken kan betraktas som en idealisk metod. Man förstår inte filosofin genom att läsa ”vad filosofi är”, utan endast genom att aktivera sig (jmf Wittgensteins ”filosofin är ingen lära utan en aktivitet”). Man kan indikera den filosofiska naturens tänkande genom att kontrastera dialektiken mot hur matematiken är (Annas 1981: 276-277).

Platon menar att den filosofiska naturen är särskilt öppen för korruption (491-492), som vi bevittnade tidigare. De element av ens karaktär som åstadkommer filosofisk förmåga, d.v.s. snabb intellekt och kärleken för argumentation kan snabbt skapa en kunnig demagog eller ett tyrannis försvarare. Därför ägnas Bok VI och Bok VII till att pröva stadens väktare genom att tvinga de att genomgå en utbildning och att konstant hålla utkik för de icke-önskvärda. Det vore ett stort misstag att underskatta denna poäng särskilt med tanke på hur mycket makt dessa styrande har. De stiftar lagar och bestämmer på vilka sätt de ska verkställas. Dessutom bestämmer de över armén och styr vilka barn som går upp eller ned en klass. Sådan absolut makt finner sitt berättigande i filosofiska vishetens ofelbarhet. Detta är en stor varning för vishetsälskarna med särskilda förutsättningar som han adresserar. Att undersöka vem Platon vänder sig till var ju uppsatsens syfte som bekant.

Pappas ställer den relevanta frågan hur ofelbar denna visdom kan vara när den hålls av människor som är så känsliga för moraliskt förfall. Kanske kan sådan natur tränas att bli oantastlig, men denna grad av perfektion ifrågasätts i Bok VIII när Platon skyller stadens förfall på filosofernas möjliga felbarhet. Man kan undra varför Platons medvetenhet om mänsklig felbarhet inte leder honom att i stället se demokratins dygder vars ideologiska konfundering och konstanta kompromissande ger det mest motståndskraftiga system gentemot tyranni (Pappas 1995: 122-123), den värsta styrelseformen som Platon anser.

Utbildningen syftar inte till enbart att utveckla intellektuella färdigheter, det vi idag ironiskt nog skulle kalla för akademiska förmågor (Platon grundade akademien). Platons utbildningssystem avsåg också att utveckla individens karaktär. Även om en av de svenska skolornas uppgifter är att ”fostra” elever, så står idén som tämligen radikal också än i dagens Sverige då jag tror att Platons karaktärsdanande projekt skiljer sig avsevärt från vårt ”fostringsbegrepp”. Den kanske i viss mån liknar privatskolornas och internatens system, inte

minst i länder som USA. Syftet med att grunda akademien kan eventuellt ha varit att bereda de styrandes ankomst. Implicit i denna argumentation är att det råder ett samband mellan godhet och intellektuell verksamhet.

Jag undrar om argumentet för att tillhandahålla en anledning till att man ska vara rättvis går via filosoferna. Men *om* vi förutsätter att den kan vara lyckosam gäller den för en liten minoritet, d.v.s. filosoferna. Vad gäller för det breda folklagret? Att vara rättvis har ingen betydelse för dem. Kan det vara så att de strävar att efterlikna eliten som gör så stora uppoffringar för samhällets skull? Anser Platon att de "ordinära" människorna i sådant fall har kapaciteten för detta? Det framgår inte.

### 3. Alternativa tolkningar

Min analys utgör enbart ett sätt att se på vem Platon riktar *Staten* till. Det finns inom sekundärlitteraturen helt andra sätt att betrakta vem Platon vänder sitt verk till. Jag kommer nedan presentera och diskutera två sådana alternativa tolkningar. En sådan interpretation utförs av professor Harvard Yunis medan en annan tolkning sker av Houstonprofessorn James L. Kastely. Vi kommer märka att både Yunis och Kastely har tämligen likadana utgångspunkter, men att de är formulerade på lite olika sätt. Jag börjar med Yunis och går sedan till Kastely.

#### 3.1 Harvey Yunis

Harvey Yunis gör gällande att Platon adresserade läsare som av någon anledning var övertygade att rättvisa var alltid mer fördelaktig än orättvisa, och denna kategori inkluderade i praktiken alla. Yunis framför vidare att författarna till den nya prosalitteraturen själva inte hade någon fast föreställning om vilka som skulle läsa deras böcker. Prosalitteraturen var populär i bemärkelsen att den gick förbi existerande former av muntlig kommunikation för att adressera en anonym växande läsarpublik. Texternas långa liv från start indikerar att deras skrifter avsåg en icke-tidsbegränsad målgrupp, utan mer "evig". En sådan läsarkrets kunde

förstoras när som helst av någon som plockar upp boken, läser den eller får den läst av någon (Yunis 2007: 5-11).

Yunis är noga med att betona att det inte är möjligt att dra en klar skiljelinje mellan en sofistikerad intellektuell kulturell elit å ena sidan och en icke-krävande kultur för massorna å andra. När *Staten* skrevs hade den största delen i den stratifierade grekiska världen varken utbildningen eller fritiden att läsa och förstå formell litteratur på egen hand. Den nya prosalitteraturen kan således inte jämföras med en modern bestseller. Dock hade läskunnigheten i tidigare århundraden blivit monopoliserad av experter och aristokrater och en produktion och distribution av böcker ökade (Yunis 2007: 10).

Yunis menar vidare att adressaten till *Staten* inte definierades genom social, ekonomisk, eller professionell status, utan till individer som var ansvariga för både sin personliga välfärd och gemensamma angelägenheter, vilka hade val att göra, både kollektivt och individuellt. Och detta är viktigt: även om moralisk reflektion och kritik hade historiskt varit elitens förmån, reflekterar expansionen av denna kapacitet bortom traditionella kretsar (Yunis 2007: 11).

Jag håller med Yunis om att Platons målgrupp inte utgjorde traditionella cirklar, men det är en annan elit, en moralisk och intellektuell sådan som Platon adresserar. Medan Yunis avvisar tanken på att Platon vände sig till en reflekterande "elitpublik" med potentiella antidemokratiska värderingar menar jag att för Platon var det viktigt att nå just reflekterande människor, vilka var väldigt intelligenta och högt etiskt medvetna. De behövde visserligen inte hålla med honom om allt, precis som Adeimantus och Glaukon inte gjorde det (förmodligen ville han t.o.m. i en filosofisk anda bli kritiserad och få en vital debatt), som vi såg ovan. Men de behövde stå på någon gemensam grund. Någon som Kefalos var inte inbäddad i den filosofiska kontemplationen, liksom inte heller Polemarkos, eller Trasymakos. Dessa var inte heller de Platon vände sig till.

För Yunis handlar det om att Platon försökte nå så många läsare som möjligt och övertyga dessa sin uppfattning. Platons enda resurs var språket. Givet dessa begränsningar med avseende resurserna är den grundläggande principen för denna retoriska konst att fokusera på vad som ligger inom författarens kontroll d.v.s. artistisk manipulering av det litterära. Således var Platons strategi att exploatera de tillgängliga litterära resurserna på ett sådant sätt att en okänd läsare skulle röra sig mot Sokrates position (Yunis 2007: 7).

Yunis gör en intressant tolkning, men han betonar fel saker. Som jag argumenterat för i föreliggande arbete grundar Platon verket i en logisk-matematisk diskussion. Bara vikten kring hur han lägger på matematiken som ämne eller filosofi som verksamhet kan tyda på detta förhållande. Retoriken är enbart en ”vacker klädedräkt” i syfte att läsaren på ett enklare sätt ska tillgodogöra sig innehållet. När jag nyttjar ”vacker klädedräkt” är det inte primärt för att förföra min läsaers sinne, utan snarare att förmedla en kunskap, d.v.s. min centrala tes att Platon är en filosof som ibland med icke-filosofiska medel som t.ex. metaforer stödjer filosofiska argument. Yunis får det att framstå som att Platons verk är i första hand en retorisk alstring som ska möjliggöra att han får så många åhörare som möjligt. Detta är dock inte intentionen med Platons projekt som är mer elitistisk.

Vid en passage säger Yunis att Platons läsare inte var aristokrater eller adelsmän, utan autonoma, tänkande individer (Yunis 2007: 11). Även om jag håller med om detta, menar jag alltså att dessa individer var väldigt intelligenta och av ypperlig moralisk medvetenhet. Det handlar om tänkande och autonoma individer på *mycket hög nivå*. Något som Yunis inte lyfter fram.

### **3.2 James Kastely**

En tämligen liknande tolkning som Yunis framställer görs också av James Kastely. Han gör gällande att till skillnad från Trasymakos, som föraktade allmänhetens uppfattning om rättvisa uppskattar Glavkon ett resonemang som ”vanliga” människor håller före, d.v.s. att rättvisa är mer fördelaktig än orättvisa. Trasymakos hade en ytlig förståelse av folket som han menade skulle manipuleras. Relationen mellan retorikern och hans åhörare är densamma som mellan en mästare och hans slav. Glavkon önskar i stället en retorik som kan tala till människorna, enligt Kastely. Glavkon medger att den generella allmänhetens förståelse är förnuftig och han söker en retorik för att förstå och beskriva världen som den är. Denna retorik skulle få människor att gå från intellektuellt slaveri till möjligheten av ett reflektivt medborgarskap (Kastely 2015: 47).

I syfte att överbrygga luckan mellan den uppfattning för rättvisa som omhuldas av ”vanliga” människor å ena sidan och Sokrates position å andra förklarar Sokrates att rättvisa söks för dess egen skull och dess konsekvenser. Glavkon är inte sen med att anmärka att denna uppfattning skiljer sig från allmänhetens, vilka söker rättvisa för dess fördelars skull. Den

viktiga diskrepansen mellan allmänhetens uppfattning och Sokrates förståelse för rättvisa grundar sig i en övertygelse om vad vi naturligen önskar. Om han ska vara övertygande måste han visa att människor är förbryllade över vad de faktiskt önskar, menar Kastely. "Vanliga" människor skulle instinktivt göra aktivt motstånd mot någon som talade om för dem om vad de ska tycka om. Således, hävdar Kastely, måste Sokrates övertyga folket att felaktiga övertygelser korrumpert deras önsknings. Om Sokrates har rätt måste den "ordinära" människan ha missförstått världen. Logiska argument biter inte på genomsnittsmänniskan (Kastely 2015: 48).

Glavkon tillägnar inte Trasymakos misslyckande med att framställa orättvisa som den faktiskt är enbart till Trasymakos. Han anser att också Sokrates bär ansvaret för detta misslyckande då Sokrates hypnotiserar vältalaren. "Det förefaller mig nämligen, som om Trasymakos hade allt för hastigt, liksom en orm, låtit tjasas av dig", säger Glavkon till Sokrates (358). Glavkon reser ett allvarligt problem för Sokrates, menar Kastely. Hur mycket än Sokrates representerar sig själv som att följa logiska argument, består hans seger inte mer av än att han berört sina åhörare emotionellt. Trasymakos ger inte upp för att han anser att Sokrates har bättre argument, utan för att Sokrates får honom att skämmas, hävdar Kastely. Han var således inte övertygad, utan skämdes. Sokrates vederläggning förbryllade enbart hans motståndare. Eftersom Sokrates inte skapade ett genuint argument för rättvisa måste argumentet mellan Sokrates och Trasymakos göras om på nytt (Kastely 2015: 49).

Kastelys argumentation lider av samma logiska felslut som Yunis och har dessutom andra brister. Kastely skiljer inte mellan mål och medel. Filosofin är målet, den aktivitet Platon sysselsätter sig med, och resursen för att nå dit är retoriska hjälpmedel. Det är ingen slump att Glavkon är Platons bror och en sann vishetsälskare med särskilda förutsättningar. Han är ingen "vanlig" person som Sokrates ska övertyga, utan han är en som kan förstå hur allmänheten tänker. Det innebär inte att han inte är en del av denna, som Kastely verkar argumentera för. Visst har Kastely rätt om att logiska argument är svårt att nyttja gentemot "vanligt" folk. Men från detta följer inte att han riktar sig till dessa. Och visst skulle allmänheten ställa sig avog gentemot människor som talade om för dem vad de ska ha för preferenser. Någon som Sokrates skulle ju kunna avrättas för detta, vilket så skedde. Har Platon plötsligt ändrat sig och anse att "vanliga" människor kan övertygas? Eller är det inte mer troligt att han tar avstånd från allmänheten och i stället vänder sig till en elit som ska ta sig an svåra utmaningar.

Dessutom är det så att det är Glavkon, som låtit sig tjusas av Trasymakos, inte Sokrates som förfört Trasymakos. Sokrates nyttjar enbart retoriska medel för att illustrera en filosofisk poäng, vilket Glavkon inte förstått än. Men Glavkon blir till slut övertygad fram emot bokens slut. Det är inte uteslutet att Sokrates berört sina åhörare *också* emotionellt. Men i huvudsak har Sokrates vädjat till logiken. Och Trasymakos ger i slutändan upp, eftersom han inte upplever att han kan övertala Sokrates. Dennes logiska argumentering är inget Trasymakos intellektuella förmåga klarar att sätt något verkligt hot mot.

En passage från Bok VII kan vidare kasta ljus på min argumentation. Glavkon prisar astronomin för att rikta själen uppåt (529). Sokrates tillrättavisar honom. Glavkon har blandat med vad som är uppåtstigande drift för själen i filosofisk utbildning med vad som är ovanför i den fysiska bemärkelsen (529). Sokrates är uppmärksam på metaforens vilseledande potential och undergräver bilden som han förlitat sig på, enligt vilken större abstraktion korresponderar mot högre fysisk varaktighet. Genom att påminna Glavkon att detta är enbart en metafor får den delade linjen och Grottniknelsen en annan innebörd.

I en annan passage har Platon följande råd för filosofer: det är som när man under ett oväder söker skydd under ett tak för stormar och störtskurar. ”När han ser, huru de andra fyllas av laglöshetens anda, är han tillfreds, om han själv får leva sitt liv här nere, fri från orätrådighetens och laglöshetens gärningar, och sedan en gång glad och trygg och med gott hopp får skiljas hädan” (495). Detta kan vara en uppmaning till en mer återhållsam filosofisk utåtriktad verksamhet, som vi också såg ovan. Att Platon var bitter efter sin läromästares Sokrates död, och att det kunde vara farligt att agitera för sina uppfattningar inför allmänheten kan också tolkas i denna riktning. Detta skulle i sådant fall gå emot Yunis och Kastelys interpretation att verket riktar sig till en större publik.

Att Platon själv var en aristokrat, kom från en välbärgad familj och hade en passion för komplexa tankegångar kan också tala emot Yunis och Kastelys teser, eftersom det ger en indikation på att han är från en elit som riktar sig till en annan elit som förstår hans diskurs. Att Platons fördömanden av poesi och retorisk skicklighet i *Staten* är tydlig stärker inte Yunis och Kastelys argumentation. Platons undersökning är mottaglig för kritik, vilket sofisternas och poeternas diskurs inte är. Platon söker efter sanningen, men han äger inte den.

## 4. Slutsatser och sammanfattning

Den fiktive Setarkos skulle kunna vara en av de personer som Platons adresserar, liksom bröderna Glaukon och Adeimantos. De är vishetsälskare med goda avsikter som dock behöver en gedigen filosofisk utbildning, i syfte att erhålla en utomordentlig karaktär och en extraordinär intellektuell utbildning. De är vishetsälskare med särskilda förutsättningar. Som jag tidigare strävat att vara tydlig med utgörs inte Platons filosofer av alla dagens akademiska filosofer, utan det handlar om vissa särskilda individer som utstått alla livets prövningar på ett tillfredställande sätt *och* samtidigt har det nödvändiga intellektuella förhållningssättet till världen.

Platons rättvisebegrepp går i flera avseenden emot våra psykologiska böjelser. Det kritiska förhållningssättet med en filosofisk kontemplation grundar sig i bl.a. den logiska-matematikens värld. Filosoferna måste i en viss bemärkelse revolutionera samhället genom sin föredömliga personlighet och intellektuella förfining. Endast så kan samhället nå sin fulla potential och få sina medborgare att växa. Revolutionen måste komma ”ovanifrån”. Det är inte en folklig samhällsomvandling som t.ex. den franska revolutionen, vilken kan resultera i blodbad och massaker. Detta projekt är elitistiskt och bygger på att ett ytterst fåtal människor får insikt om det goda, utvecklar sin personlighet och påverkar med sitt föredöme samhället.

Platon riktar alltså sin rättvise-definition till vishetsälskare med speciella förutsättningar. Dessa ska genom ett radikalt kritiskt förhållningssätt gentemot allt leda till att de och folket till slut förstår att de är ämnade att bli filosof-kungar. Vägen dit består av en gedigen utbildning och det är inte alla som är kvalificerade för denna skolning. Det är speciellt utvalda människor som ska få denna chans.

Dialogen är ett intellektuellt sätt att bemästra olika uppfattningar som framfördes i den atenska miljön. Läsarna, d.v.s. vishetsälskarna med särskilda förutsättningar bevittnar inte enbart färdiga tankar utan också själva processen. Hur har man nått till dessa tankar? Således är det en inbjudan till en reflektion med filosofiska verktyg såsom induktiva och deduktiva argument, tankeexperiment, abstrakta teorier och analys av viktiga koncept etc. Platons dialogform har inte samma auktoritet som en monolog har. Det är inte heller syftet då läsaren alltså får möjligheten att delta. Antingen håller läsaren med eller så tar man avstånd från argumentationen.



Aristoteles menar att rättvisa är att få sin rättmätiga andel. Kanske föreskriver Platon att väktarklassens ”priviligierade” ställning är att vara underprivilegierad i förhållande med vad de skulle kunna få i monetära termer. Denna klass måste göra uppoffringar för det övriga samhället. Ett sätt att kunna förstå hur det skulle kunna fungera är möjligtvis att skönja om Maslows självtrascendens är förenlig med Platons tankar. Jag har i föreliggande arbete gett en tentativ utgångspunkt. Andra kan spinna vidare på premissen i syfte att undersöka huruvida angreppssättet kan vara fruktbar.

Ett annat förslag till vidare forskning inom ämnet är att undersöka Platons deontologiska ramverks karaktär, d.v.s. upphöjandet av en handlings värde utifrån både dess egen skull och dess konsekvenser, i förhållande till Kallipolis. Vilka beståndsdelar inom pliktetiken möjliggör att man kan närma sig Platons idealiska skildring? Ytterligare en idé är att jämföra *Staten* med Platons sista verk *Lagarna*. En relativ annorlunda statsbildning försvaras i detta alster. En annan infallsvinkel är att undersöka vad andra tolkningar har gjorts inom min frågeställning. I föreliggande arbete presenterades Yunis och Kastelys alternativa tolkningar, men man skulle möjligtvis kunna konstruera ett schema med olika interpretationers argumentationer och slutsatser som grundar sig i frågeställningen.

Platon har fascinerat människor i årtusenden och kommer med stor sannolikhet att fortsätta att fångla människor. *Staten* är en blandning av en stilistik narrativ i kombination med utomordentliga logiska slutledningar som gör att han intar platsen bland de största filosoferna genom tiderna.

## Referenser

Annas, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon P., 1981.

Cross, C. Robert & Woollsey D. Anthony. *Plato's Republic: a philosophical commentary*. London: Macmillan, 1986.

Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Lycos, Kimon. *Plato on Justice and Power*. Albany Suny Press, 1987.

Maslow, H. Abraham. *Motivation and personality*. New York Harper, 1954.

Nettleship, Richard. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Arden library, 1980.

Kastely, L. James. *The Rhetoric of Plato's Republic*. University Chicago Press, 2015.

Pappas, Nicholas. *Plato and the Republic*. London: New York, Routledge 1995.

Passer, Michael & Smith, Ronald. *Psychology: the science of mind and behavior*. New York: McGraw- Hill Higher Education, 2011.

Platon. *Staten*. Översättning av Claes Lindskog. Nora: Nya Doxa, 1999 (Stephanus referenssystem är använd).

----- *Dialoger*: (red). av Erik Berggren; övers. av Claes Lindskog (*Gorgias*) och Ellen Wester (*Symposion*), rev. av Vera Silverstolpe. Stockholm Forum 1965.

Rauscher, Frances et.al. "Music and spatial task performance". i *Nature* 365, 1993.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford University Press: London, 1971.

----- "Concepts of Distributional Equity. Some reasons for the Maximin Criterion i *American Economic Review* 65, sid. 141-146, 1974.

Vlastos, Gregory. "The Socratic Elenchus" i *Oxford studies in Ancient philosophies*, sid. 27-58, 1983.

Whitehead, Alfred N. (m.fl.) *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: Free Press, 1979.

Yanqing, Chen & Xinsheng, Wang. "Revival and Significance of Political Philosophy at Present Time", i *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 1, sid. 506-515, 2005.

Yunis, Harvey, i *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Ferrari, R. F. Giovanni (red.) Cambridge; Cambridge University Press, 2007.