

Platons stat og *body politic(s)*?

Anne-Marie Eggert Olsen

Lektor i filosofi ved Danmarks institut for Pædagogik og Uddannelse (DPU), Aarhus Universitet

ameo@edu.au.dk

Resume:

I Platons *Staten* vrimler det med dyr og mennesker i billeder, metaforer, analogier og allegorier. Men til trods for værkets gennemgående jævnføringer af *polis* og individ finder man ikke kroppen som udtalt metafor for staten som helhed, og den er også i bogstavelig forstand meget langt væk fra den politiske såvel som den pædagogiske arena og agenda. Gymnastik og kropskultur forlades hurtigt til fordel for den æstetiske opdragelse, og den fysiske forskel på kønnene spiller ingen væsentlig rolle. Politik handler først og fremmest om sjælen. Alligevel lignes statens idealtilstand jævnt hen ved legemlig sundhed, dens forfald ved sygdom, og dens fremme illustreres ved processer af eugenisk karakter og som generationsforhold. Her følger nogle refleksioner over, hvorfor kroppen alligevel er så langt væk, at den ikke kan tjene som metafor for staten i *Staten*.

1. Afsked med legemet

Tankegangen i *Staten* indledes med, at gamle Kefalos tager afsked med legemet. Alderdommen er, som han har hørt den store digter Sofokles sige, en glædelig befrielse fra kønslivet som fra en rasende og dyrisk despot (329 a1-c4). Dette bliver det første led i de tre bestemmelser af, hvad retfærdighed *ikke* er, der fylder *Statens* bog 1: Ikke opfyldelsen af legemlige behov eller rigdom (de to associeres jævnt hen gennem værket), ikke bekrigelse af fjender og begunstigelse af venner og endelig ikke et udslag af simpel og umiddelbar, dvs. ikke-legitimeret, overmagt. Sokrates går ud fra, at retfærdigheden er en dyd, men indrømmer også, at han strengt taget ikke ved, hvad den er. Dog står det ikke til diskussion, at retfærdighed er noget, der vedrører sjælen, om end den også findes i den mellemmenneskelige sfære, vi kalder samfund eller stat.

Afskeden med legemet er således både tematisk og metodisk grundlæggende: Retfærdigheden skal ikke undersøges som – eller i relation til – noget ‘fysisk’ eller tingsligt, der umiddelbart kan observeres, og det bestemmer undersøgelsens art: Også når vi bevæger os ind på spørgsmål om, hvad retfærdighed er i samfund, stat og politik, er det filosofien, dvs. den intellektuelle, spekulative og ikke mindst begrundende tilgang, der er vejen. Man kan ikke, som Kefalos, Polemarkhos og Thrasymakhos, blot henvise til den umiddelbare opfattelse og erfaring, der kommer til udtryk i den almindelige mening, *doxa*. Men det betyder også en retning i undersøgelsen, såvel i analysen som i tilgangen til det, vi kalder praksis, altså tanker om, hvordan den retfærdige eller simpelthen gode stat kan realiseres. Bevægelsen går til det intelligible og først derfra til det sanselige. Det åndelige eller intelligible er ikke bare erkendegrund, det er også handlingsgrund, årsag til al forandrende virksomhed.

Det kan nu lyde banalt, for er det ikke, hvad vi normalt forbinder med ‘platonisk’? Der er alligevel grund til at notere sig det. For det første, fordi det her i *Staten* handler om at udforme en *politisk* filosofi, altså at føre filosofien ind på et område, der nærmest uundgåeligt er associeret med det ydre og sanselige, det konkrete og praktiske, nemlig handlingslivet i fællesskabet og samfundet *mellem mennesker*, i modsætning til det individuelle og indre *i mennesket*. Det sokratiske sigte, selvbevidstheden om erkendelsen og dyden, er så at sige yderliggjort og forstørret, men undersøgelsen gælder stadig *polis*-fællesskabets indre, noget i analogi til sjælen, ikke til legemet.

Men, for det andet: Det sanselige/begærlige i mennesket, der på en eller anden måde er forbundet med legemet og giver sig udslag i og gennem legemet, er hos Platon et fuldstændig uomgængeligt område for såvel den politisk-filosofiske analyse som for det politiske styre i praksis. Dels er vores fysiske eksistens og behov grundlag for samfundsdannelsen; vi vil have meget, men godt! (369b-c) Dels bliver gymnastik, fysisk træning, kønsliv, men først og fremmest hele den før-rationelle, musisk-æstetiske sanselige erfaring, især i 2. og 3. bog af *Staten*, ikke bare analyseret som samfundsmæssigt-kulturelt formet, men står som afgørende faktor for hele den samfundsmæssigt forandrende praksis gennem en politisk reflekteret pædagogik. Staten er noget, der skal realiseres, ikke bare tænkes, selv om anliggendet i værket er en gennemtænkning af staten, ikke et blueprint eller en konkret udformet forfatning for en stat, som vi finder den i *Lovene*.

Der er således en dobbeltholdning til legemet, eller måske ligefrem to legemer i spil: Et naturligt givet legeme, som vi ikke selv har lavet, ikke har magt over, som udgør det givne grundlag for staten, og som i en vis forstand er fremmed. Og så et legeme, der som så meget andet naturligt kan – og skal – beherskes og formes, opdrages og dannes. Det bliver en latent tematik i *Staten*: Hvad er hvad? Hvor går grænsen for indgriben og forandring? Hvad er givne naturlige kræfter og forhold, vi ikke kan ændre på, men må lægge til grund for vores bevidste, politiske udformning af samfundet? Hvad er menneskeligt/samfundsmæssigt produkt, som følgelig i princippet kan være anderledes? Vejen går som sagt via sjælen, men der er væsentlige implikationer for legemet. Et første spørgsmål er derfor, hvad 'legeme' egentlig står for.

2. Hvilket legeme?

I fænomenologien opereres med en skelnen mellem *Körper* (legeme) og *Leib* (krop), der måske kan være til nytte her. Distinktionen går tilbage til Husserl¹ og er siden blevet udarbejdet på forskellig vis i den fænomenologiske tradition.² Som en af de førende 'kropsfænomenologer', Gernot Böhme, formulerer det: Krop er den natur, vi selv er.³ Legeme er den natur, vi ikke selv er. Kroppen er givet i og som en del af vores selverfaring, medens legeme er vores natur givet for andre, noget fremmed og ikke selverfaret. Man kan groft sagt tale om et 1.- og et 3.-personsperspektiv, hvad angår krop og legeme, selv om det hos Böhme nok så meget drejer sig om en distinktion i naturbegrebet, der gives i og med kropslig erfaring. En af Böhmes teser er, at moderne mennesker har vænnet sig til (ikke mindst via videnskabeliggørelse) selv at betragte kroppen som legeme og således er blevet fremmedgjort for den natur, vi selv er. Böhmes filosofiske ærinde har blandt andet været at genindtænke den natur, vi selv er, i vores selvforståelse, i forståelsen af mennesket som sådan og følgelig med konsekvenser for etik, æstetik, politik mv.

-
1. Husserl (1969), især § 18, 33, 37. Husserl bruger ikke selv systematisk distinktionen *Leib-Körper*, men analyserer forskellen mellem *Leib* og *Ding* eller kroppen som ting (*das Ding Leib*, § 28, 152), i et enkelt tilfælde dog *Leibkörper* (§ 33, 138).
 2. Se oversigt i Jenny Slatman (2019).
 3. Titlen på Böhmes seneste bog: *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Suhrkamp, 2019. Formuleringen findes dog løbende igennem i Böhmes forfatterskab.

Distinktionen mellem krop og legeme kan nuancere en forskel, der har det med at forsvinde, både når vi skelner mellem sjæl og legeme som mellem ånd og materie, og når vi sætter forskellen mellem levende og såkaldt død natur som en forskel mellem organisk og ikke-organisk natur. Begge betragtninger kan findes hos Platon. Sjæl/legeme- = ånd/materie-distinktionen præger fx undersøgelsen i *Faidon*, hvor legemet med alle dets behov og forstyrrelser står som sjælens fængsel, så filosofen direkte foragter legemet, og filosofisk livsførelse ses som én lang afsked med legemet (63c); et synspunkt, der måske (fra Platons side firkantet karikeret) klinger med hos Kefalos. Med den betydning ville legemet som metafor for staten gøre den til et fængsel, det først og fremmest gjaldt om at bryde ud af!

I *Faidros* (245 c-e) identificeres sjælen som selvbevægelse i modsætning til det, der både bevæger og bevæges af andet, i første omgang tilsyneladende en kras skelnen mellem ånd og materie; dog tilføjes, at der som følge heraf også skelnes mellem to typer legeme: det legeme, der kaldes besjælet, fordi det kan bevæge sig selv, og det, der kaldes ubesjælet, fordi det kun kan bevæges udefra. Platon anfører ingen særlig argumentation for denne skelnen mellem en besjælet, dvs. levende, krop og en død ting; den synes – nærmest fænomenologisk – givet i erfaringen. I *Symposion* er de tendentielle dualismer erstattet af en betragtning af sjælen som bevægende og begærende natur, dvs. som både fysisk genererende og åndelig produktiv proces. Legemet er på ingen måde et fængsel, og det legemlige er snarere et naturligt moment eller medium, som sjælen realiserer sig igennem, som genererer menneskeheden, og som ret beset kun guderne kan undvære. Distinktionen sjæl-legeme er altså langt fra simpel, som det retfærdigvis også præciseres i *Faidon*. Nok er legemet tilsyneladende ikke den natur, vi selv er og skal være; det er sjælen. Men som det anføres (79b-c), med henblik på det synlige og usynlige i menneskets natur, så ligner sjælen snarere end legemet det usynlige, medens legemet mere ligner det synlige. Legeme *er* ikke uden videre identisk med de øvrige synlige legemer; det er måske i et vist perspektiv snarere en krop, noget vi *er*, end noget, vi *har*.

De to betragtninger udelukker ikke hinanden: Legemet kan både betragtes som modsætning til sjælen og som modsætning til den 'døde materie', men altså også som noget, der som menneskekrop adskiller sig fra de øvrige naturlige, synlige organismer. Nu går Platons jævnføring af individ og stat i det væsentlige på sjælens dele eller funktioner, men det er ikke så simpelt, at legemet bare kan lades ude af ligningen. Det indi-

viduelle legeme er i en vis forstand også en politisk opgave, så det ligger nær at antage, at en sund, velfungerende og kultiveret menneskeskikkelse også tjener som metafor for staten i *Staten*,⁴ selv om det er svært at finde direkte tekstligt belæg for det.

Nu er der forskel på uden videre at sammenligne staten med et legeme (i modsætning til fx en fæstning eller en myretue) og så at sammenligne statens godhed eller dårlighed med hhv. sundhed og sygdom. Desuden er metaforens betydning afhængig af forståelsen af legemet i den historiske eller filosofiske kontekst, den anvendes i. Man kunne i det lys også spørge, hvorfor i alverden Platon skulle anvende legemet som metafor, når han nu generelt ikke har så høje tanker om det. Og hvis vi mener at finde metaforen hos Platon, hvad er det så for en opfattelse af kroppen, vi læser ind i hans politiske filosofi?

3. The body politic

Lignelsen af et samfund eller en stat ved et menneskelegeme har en lang historie, der kan spores tilbage til Æsops fabel *Maven og fødderne*,⁵ og som ikke mindst har vundet udbredelse inden for kristendommen, hvor Guds rige på jord, altså kirken som de helliges samfund, lignes ved et legeme med Kristus som hovedet.⁶ Politisk-filosofisk er metaforen *the body politic*⁷ i nyere tid nok mest prægnant udformet og kendt fra frontispicen i Thomas Hobbes' *Leviathan* fra 1651. Illustrationen trækker antagelig på fremstillingen i John af Salisburys *Policraticus*,⁸ dog med en afgørende forskel: Hos Hobbes lignes *the body politic* nok ved et legeme, men det er et kunstigt, *an artificial man*,⁹ og den analogi, der bærer metaforen, skal snarere findes mellem staten og en velsmurt maskine end mellem staten og en naturlig organisme. I dag synes

4. Således i *Britannica*: "In the 4th century BCE, Plato articulated and refined the political usage of the metaphor in his *Republic* and *Laws*. His metaphoric conception of the state emphasized fitness and well-being over illness, the latter condition occurring when the different parts of the state fail to perform the functions proper to them." <https://www.britannica.com/topic/body-politic>

5. For et overblik over den tidlige historie se John K. McVay (2000).

6. Hos Paulus således *Kor.* 6, 12-20 (Kristi lemmer) og *Kol.* 1, 18 (Jesus som kirkens hoved). Se hertil John K. McVay (2006), især 292-96.

7. Et standardværk er her Kantorowicz, Ernst H. (1997): *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. For et overblik og en omfattende bibliografi se Andreas Musolf (2015).

8. John of Salisbury (1990) V.2 66-67.

9. Hobbes (1985) 81-82.

metaforikken helt at have forladt såvel legemet som naturen og det organiske til fordel for det økonomiske, og staten lignes snarere ved en husholdning¹⁰ eller en virksomhed. I dette kan ligge en velbegrundet skepsis over for at anskue staten som et superindivid – en opfattelse, der kan have svært ved at forsvare sig imod en totalitær udlægning. Omvendt mister de nyere metaforer det udsagn, der ligger i legemsmetaforen, om at staten skal være noget, mennesket kan genkende sig selv i. Netop denne tanke, at staten skal ligne individet og have menneskelige proportioner, er central hos Platon, og han går så vidt i sine betragtninger over analogien mellem individ og stat, at Aristoteles kan kritisere ham for ret beset at identificere de to og forstå staten som en substantiel enhed, ikke som noget sammensat. (*Pol.* 1261a 10f)

Er en metafors bogstavelige betydning afgørende for forståelsen, vil omvendt anvendelsen af den også altid sige noget om, hvordan man opfatter den sag, der tjener som metafor. Ligner man staten ved en myretue eller en bikube, siger man jo også, at disse kan forstås i stil med en ordnet samfundsformation. Alle metaforer har imidlertid en meningsretning: man siger noget om x ved hjælp af y, ikke omvendt, selv om den omvendte betydning også altid vil være mulig. Frem til Hobbes' understregning af, at staten skal forstås som et kunstigt menneske, signalerer metaforen i de fleste tilfælde, at staten skal forstås som en organisme, dvs. at de forskellige samfundsmæssige funktioner står i et gensidigt afhængighedsforhold som kroppens organer og lemmer, men også, som hos Paulus, at den ligesom legemet har en styrende funktion i hovedet. Den fungerer dermed på den ene side kritisk og normativt over for politiske tilstande af manglende harmoni, og en væsentlig medbetydning bliver derfor legemlig sundhed/sygdom som metafor for tilstanden i stat og samfund. En stat uden (anerkendelse af) indre nødvendig og gensidig afhængighed delene imellem er en syg stat. På den anden side kan lignelsen med netop det menneskelige legeme understrege nødvendigheden af en særlig og centralt styrende funktion: hovedet som overhoved, hjertet som indbegrebet af liv og livsudfoldelse og lemmer og øvrige organer som sæde for den basale stræben efter selvopretholdelse gennem ernæring og formering. Det er dermed også

10. Margaret Thatcher blev berømt (og latterliggjort) for at sammenligne nationaløkonomien med et husholdningsbudget. Den moderne forståelse af staten som en forstørret husholdning, der er afhængig af en fast lønindkomst, må ikke forveksles med en forståelse af staten som *oikos*; den findes snarere i nyere metaforer om staten som nation eller hjem (*Heimat*).

klart, at metaforen ikke bare har et klargørende og illustrerende sigte, men tillige et normativt.

Alt dette synes ved første blik at passe nogenlunde på Platons statskonstruktion, hvor vi finder alle elementerne af funktionsdeling og fornuftsstyre, kravet om harmoni i helheden og ikke mindst de tilhørende metaforer fra lægekunsten. For så vidt der hersker en slags funktionel analogi mellem sjæl og stat, og sjælens funktioner traditionelt er tildelt en placering i kroppen, synes den arketypiske illustration af producenterne som maveregion, vogterne som brystet og regenterne som hoved at ligge lige til højrebent. Men der er forskelligt, der modsætter sig en sådan jævnføring: For det første er hele *Staten* som værk bygget op på en grundlæggende analogi mellem stat og sjæl, hvor i første omgang retfærdigheden i staten skal være et billede på retfærdigheden i mennesket, altså noget sjæleligt.¹¹ En lignelse mellem stat og menneskekrop ville implicere en strukturel lighed mellem sjælen og kroppen, der prima facie forekommer uplatonisk og under alle omstændigheder nedtoner Platons klare intention om at tematisere det politiske som noget sjæleligt.

For det andet er Platons egen metaforik, hans billeder, lignelser, allegorier, myter etc. aldrig simpelt organiske, men som regel sammensatte af heterogene elementer, der sågar står i modstrid med hinanden. Det kan skyldes, at hans ærinde som oftest er kritisk, negativt og ikke positivt illustrerende. Men ikke mindst sjælen selv bliver hos Platon tænkt som heterogen og konfliktfyldt. Som det hedder i *Faidros* netop i forlængelse af passagen om sjæl og selvbevægelse (246 a): Sjælen er (selv hos guderne) som den 'sammengroede' enhed af heste og vognstyrer, altså heterogene elementer.

Det betyder, for det tredje, at hverken sjælens eller samfundets optimale tilstand ret beset kan lignedes med et fysisk legemes sundhed, altså noget naturligt-organisk, selv om der er visse affiniteter mellem den politiske kunst og lægekunsten, for så vidt de begge bygger på viden og frembringer en ønskværdig tilstand. Forskellen er, at i lægekunsten er den sunde tilstand både begyndelse og ende. I politik er den kun endemålet. Sygdommen er ikke en afvigelse eller undtagelse fra en normal, naturlig tilstand.

11. Se hertil kapitlet "Analogien mellem sjæl og stat: Argument, metafor, dialektik? En diskussion" i A-M E. Olsen (2017), 194-205.

Hvis der er et 'statslegeme' hos Platon, er det i hvert fald ikke at ligne ved et legeme, det være sig materielt, naturligt eller organisk. I billedet af sjælen i *Faidros* er den vogn, som heste og vognstyrer må tænkes at trække et eller andet sted hen, blot impliceret, og tilsvarende er fx skibet i skibsallegorien i 6. bog af *Staten* (488a-e) totalt underbelyst og lige så ligegyldigt for hele historien. I begge tilfælde er det legemlige/fysiske blot et vedhæng, et transportmiddel, der drives af noget andet: I *Faidros* af forholdet mellem sjælens dele og i *Staten* af forholdet mellem rederen og roergængerer.

Spørgsmålet er, om der så er noget, der kan lignedes ved en krop, forstået som bevidst tilegnet og opdraget og kultiveret natur, som sjælen så at sige kan genkende sig selv i, altså som en krop, der umiddelbart også er subjekt eller medintenderet i subjektet og ikke fremmed for sjælen som et objekt

3. Legeme og krop fra sjælens perspektiv: Dyret, udyret og det ubevidste

Hvis kroppen er naturen i os, for så vidt den er givet i vores selverfaring, må man spørge, om naturen i os overhovedet er tilgængelig og virksom uafhængigt af vores bevidsthed om de impulser og funktioner, der ikke skyldes os selv. Platon forholder sig som tidligere antydet kritisk til en opfattelse af, at begær og følelser er noget, der kommer udefra og griber og styrer os: Kefalos ser begæret som noget fremmed, han har måttet trækkes med; det erotiske vanvid fremstilles i de første uoprigtige taler i *Faidros* som noget, der kommer udefra; ligeledes i historien om Leontios fra *Statens* 4. bog (439e), der skælder sine øjne ud for deres skuelyst. Dertil kommer den indgående analyse i *Statens* 10. bog af den sentimentalitet, der overvælder os, når vi går i teatret.

Evnen til at begære og føle er natur i os. Men hvordan evnerne udvikles og formes, afhænger ikke af disse evner selv. Mennesket er ikke et organisk legeme/et dyr + en styrende fornuft. Naturen i os er både genstridig og formbar, som hestene fra *Faidros*, eller det brogede, mangehovedede udyr, der er vokset sammen med løven i illustrationen af menneskesjælen fra *Statens* 9. bog (588 d). Som sådan er naturen en opgave for den anden natur, som vi også indeholder, nemlig en 'filosofisk natur', eller som det hedder på pædagogisk-didaktisk eksponerede steder: en evne til at lære.

Grænsen mellem utilgængelig natur og formbar natur ligger, når vi taler om mennesket, dybere hos Platon end hos de fleste andre filosoffer. Følgelig bliver distinktionen mellem krop og sjæl mere flydende eller uklar, og hvad der er interessant i *Statens* perspektiv: Den bliver et anliggende for såvel politisk filosofi og politisk styre som for pædagogik. Det, der kommer fra kroppen i form af begær og følelser, er hos Platon altså ikke umiddelbart blot natur. De ubevidste behov og følelsesimpulser, vi tendentielt ser som udslag af noget somatisk, er samfundsmæssigt-kulturelt bestemte, hvad enten der er tale om før-rational formning gennem socialisering og opdragelse, eller om fortrængning i kraft af manglende behovstilfredsstillelse inden for de herskende samfundsmæssige rammer.

En skelnen som Böhmes mellem legeme og krop kan i visse aspekter indfange Platons syn på kroppen, blot med modsat fortegn så at sige. Hvor Böhme ser distinktionen fra kroppens side, går Platons analyse ud fra, at sjælen er den natur, vi selv er, ikke mindst i foreningen med legemet til en krop. Vi er snarere fremmedgjorte fra vores fornuftige natur, selv om han tydeligvis er opmærksom på, at mange som Kefalos betragter kroppen som legeme, altså fremmed natur. Omvendt kan man spørge, om det, som konstituerer kroppen, alene og umiddelbart er sjæl, dvs. den enkeltes selverfarings og selvbeherskelse, eller om opdragelsen og samfundet allerede her virker formende ind på naturen.

Kropsfænomenologien er generelt kritisk over for en radikal sjæl-legeme dualisme, der ses som den filosofiske traditions iboende idealisme og 'psykologisme' – og derfor også kritisk over for Freud. Det er imidlertid nok snarere Freud, man kan hente inspiration hos, når det drejer sig om at artikulere, hvor Platon finder stedet for formidling mellem det sjælelige og det legemlige i mennesket. For Platon ligger dette sted i det ubevidste, førbevidste eller fortrængte, og er altså som hos Freud noget psykisk, ubevidste processer i sjælen. Men Platon er også i tråd med den senere kritiske teori i at se det ubevidste som katalysator for samfundsgenererede dynamikker. Et væsentligt element i den kritiske samfundsteori er afsløringen af naturaliseringen af samfundsskabte forhold, forhold, der skrives på naturens regning for – bevidst eller ubevidst – at undgå forandring og ansvar. Når vores begær og følelser kan være anderledes, er det, fordi de i vid udstrækning altid allerede (før-bevidst, sågar måske før-natalt, som det antydes i *Lovene* 789e og i *Statens* eugeniske overvejelser) er formet af noget sjæleligt, nemlig

samfundet, og dermed ikke blot kan kaldes natur. Den politisk-filosofiske opgave bliver her at snarere at forstå sjælen som delvis det samfund, vi selv er.¹²

I det billede af menneskets indre, Platon maler i 9. bog af *Staten*, bliver det klart, hvorfor legemet som naturligt organisk ikke kan tjene som model for noget menneskeværk. Hestene, de delvis domesticerede dyr fra *Faidros*, er skiftet ud med hhv. et mangehovedet uhyre og en løve, vognstyreren er nu blot et menneske, og disse 3 skal tænkes forenet i en menneskegestalt. Svært at tegne og endnu sværere at se som positiv metafor for et politisk fællesskab.¹³ Til gengæld er det omvendte ikke umuligt: Menneskets indre forfatning kan lignedes ved et velordnet politisk samfund.

4. Fra *body politic* til *body politics*

Begrebet *body politics* er opstået i takt med feminismen og var i begyndelsen en kritisk betegnelse for især kvindeundertrykkende samfundsmæssige og politiske mekanismer såsom seksualmoral og abortforbud, men også tiltag som tvangssterilisation og nyere opmærksomhedsområder som omskæring, tvangsægteskaber etc. Begrebet anvendes bredt i antropologi og sociologi og kulturstudier og filosofi og er særligt fremherskende i fx Michel Foucaults tænkning (biopolitik). Det kritiske modtræk handler både om retten til egen krop og frihed for fx køns- og racemæssige fordomme og generelt modstand mod undertrykkende og disciplinerende tiltag, der ikke følger menneskerettighederne.

Body politics er selvfølgelig et urgammelt fænomen, eksplicit i kvinders traditionelt underlegne status og i den militære disciplinering og træning, mænd har været underlagt, men implicit i de restriktive konventioner for fysisk udfoldelse, herunder påklædning, der findes i alle kulturer. En af de første, der er opmærksom på det i nyere tid, er Rousseau, der i begyndelsen af *Émile* gør op med den tvangsprægede fysiske opdragelse i datidens samfund¹⁴ – og klædte sig som han ville!

Men faktisk er Platon opmærksom på fænomenet. Hos ham handler det ikke om rettigheder, men generelt om, at politik også altid er *body politics*, fordi det primært er samfundet, der opdrager, og det derfor er nødvendigt at vurdere alle, ikke mindst de

12. Olsen (2017), 362-371.

13. Ibid. 386-392.

14. Rousseau (1962), 1. bog, 13, 21-24.

pædagogiske, tiltag med henblik på det almene vel. I Staten er der et par eksempler. I forbindelse med den æstetiske opdragelse er det en politisk opgave at sørge for, at de opvoksendes omgivelser er velformede, så de uden anden direkte påvirkning eller belæring udvikler sans og skønhed og venskab. (400e-402a) Et andet eksempel er selvfølgelig hele spørgsmålet om opdragelsen af piger og kvinders deltagelse i almene samfundsmæssige opgaver på samme måde som mændene. Hertil kræves en fysisk træning, der ikke hidtil har været anset for passende for kvinder. At kvinder føder børn, er ikke et argument for, at de er uegnede til de samme opgaver som mændene. (454d-457c) I forbindelse med undervisning tages der skarpt afstand fra den disciplinering, der er nødvendig i fysisk træning. (536d-537a) Og så er der selvsagt den eugeniske overvejelse, der både er tvivlsom og måske selvmodsigende, men som i hvert fald klart markerer, at grænsen for *body politics* ligger langt inde i, hvad vi normalt betragter som uden for politisk rækkevidde. (459a ff) Uagtet at fokus i opdragelsen er på sjælen og karakteren, foregår den væsentligste del, før barnet er kommet til selvbevidsthed og fornuft; det implicerer sanseligheden og dermed indirekte kroppen, fordi det langt hen ad vejen også er gennem den, der skal opdrages.

I *Lovene*, hvor det overordnede sigte ikke så meget handler om, hvad selve det politiske i individ og samfund er, men mere om dets reale udformning, er der flere eksempler på real kropspolitik, lige fra kravet om, at gravide kvinder går tur, og spædbørn bæres omkring, fordi sjælens naturlige tilstand er bevægelse, (788d-791c) til at piger skal lære at ride og sågar deltage i kampsport, selv om de nok ikke er vilde med det – i begyndelsen i hvert fald. (833c-834d) Og der er i udarbejdelsen af regler for opdragelse og straffelove en bestandig overvejelse over omfang og formål med disciplinering og afstraffelse.

Det er måske heller ikke tilfældigt, at det er i *Lovene*, at vi finder det eneste positive billede på *the body politic* hos Platon, nemlig staten som opførelsen af en tragedie, et skuespil. (817a-b) Staten lignes ikke ved strukturen i en fysisk-legemlig ting, men ved strukturen i noget, der er frembragt ved fornuft og musisk kunst, og hvis struktur er dramatisk, dvs. *tidslig*. Her melder der sig en anden legemsmetaforik, der er endnu mere fremtrædende end sundhed/sygdom i både *Staten* og *Lovene*, nemlig ungdom og alderdom. Hvis der er noget, Platon hader og frygter mere end den hovedløse innovation, han forbinder med ungdom og demokrati, (*Rep.* 424b) er det alderdom og for-

stenet gentagelse.¹⁵ Så hvis *the body politic* skulle lignedes ved en krop hos Platon, måtte det være en, der tog afsked med alderdommen gennem bestandig og bevidst reflekteret selvfornyelse og udvikling til det bedre. Noget sådant findes ikke i naturen, men kun som et frembragt kunstværk, der forløber i tid.

15. Olsen 2017, 39-45

Bibliografi:

- Britannica*, "Body politic". <https://www.britannica.com/topic/body-politic>. Acc. 24.11.2020.
- Böhme, G. 2019. *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Suhrkamp
- Hobbes, T. 1985. *Leviathan*. Penguin Classics
- Husserl, E. 1969 [1952]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Haag
- John of Salisbury 1990. *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Cambridge University Press
- Kantorowicz, Ernst H. 1997 [1957]: *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.
- McVay, J. K. 2000. "The Human Body as Social and Political Metaphor in Stoic Literatur and Early Christian Writers". *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Vol. 37, No. 1/4, 135-147
- McVay, J. K. 2006. "Biblical Metaphors for the Church and Adventist Ecclesiology". *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 44, No. 2, 285-315. Andrews University Press
- Musolff, A. 2015. "Metaphorische Diskurstraditionen und aktueller Sprachgebrauch: Fallbeispiel corps politique – body politic – Staatskörper". Franz Lebsanft /Angela Schrott (Hg.) *Diskurse, Texte, Traditionen Modelle und Fachkulturen in der Diskussion*. Bonn, 173-86
- Olsen, A-M. E. 2017. *At forandre verden. En læsning af Platons politiske filosofi i Staten*. Aarhus Universitetsforlag
- Rousseau, J.-J. 1962. *Emile eller om opdragelsen*. Overs. Kristen D. Spanggaard. Borgens Forlag
- Slatman, J. 2019. "The Körper-Leib distinction". A. Murphy, G. Salamon & G. Weiss (Eds.) *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press (2019), 203-209