

# Den frie mannens oppfostran

## Anteckningar om oppfostran og konst i Aristoteles *Politiken*

Anders Burman

Vilken roll skall konsten spela i en ung människas oppfostran? Bör man i undervisningen lämna plats för ett ämne som musikk? Ja, hvilket syfte har egentligen oppfostran? Skall den ha målet riktat mot elevens framtidige profession eller ge en allmän humanistisk bildning?

Sådana frågor aktualiseras ved læsningen av Aristoteles *Politiken*, en av den politiske filosofens klassiske tekster som tilkom någon gång kring år 330 f Kr. Verket består av åtte bøcker av hvilke den siste helt ægnes åt frågor relaterede til oppfostran. Så i likhet med Platon, som i dialogen *Staten* ingående beskriver hvilken oppfostran de høgste samhøllskikket i hans idealstat skall få, inser Aristoteles mycket vøl den nære relationen mellom pedagogikk og politikk, det vill sège att den oppfostran som barnene og ungdomarna får i ett længre perspektiv er av avgørande betydelse for samhøllets fortlevnad og vølging. Og precis som sin læromæstare kommer Aristoteles døl ogsøl in på konstens betydelse i oppfostran, varvid han for ett intressant resonemang om musikens fortljænster som pekar fram emot hans skrift *Om diktkonsten*.

Denna artikel har for avsikt att behandla Aristoteles oppfattning om oppfostran og konsten søl som den kommer til uttrykk i *Politiken*. For att ge perspektiv på hans resonemang kan det vara læmpligt att forst uppehølla sig nølgt ved det oppfostringsprogram som Platon for fram i *Staten*. Dærefter skall Aristoteles pedagogiske idøer og forestøllinger om en allmøn medborgaroppfostran diskuteras, hvilket inte låter sig gøras med mindre æn att visse utblicher gøras mot hans politiske tænkande i stort. Slutligen skall hans syn på konsten og dess pedagogiske og samhøllelige funktioner oppmærksammas, varvid visse jæmførelser kommer att gøras med traktaten om poesin og tragedin.

## Platons utbildningsprogram

Under den grekiska antiken uppstod tidigt en föreställning om att människan borde eftersträva samma harmoniska och lagbundna skönhet som utmärker den större ordning, kosmos, som hon är en naturlig del av. Det humanistiska idealet var att hela människan skulle utvecklas i enlighet med sin sanna natur för att därigenom erhålla, som det senare kom att heta, en sund själ i en sund kropp. Dessa utgångspunkter delades av Platon, vilket inte hindrar att han i första hand såg till statens och inte de enskilda människornas bästa när han i *Staten* lade fram sitt uppfostringsprogram.

En underförstådd premis i Platons pedagogiska tänkande är den sokratiske föreställningen att dygd är detsamma som kunskap, det vill säga att man bara genuin kunskap om det goda så handlar man också med nödvändighet på ett riktigt sätt. Därför måste staten styras av personer som erhållit den rätta dygden och kunskapen. Men för att bli riktigt vis och klok krävs det en lång uppfostran och utbildning. Man skall börja med en elementär själslig och kroppslig uppfostran tills eleverna är ungefär arton år gamla, varefter ett par års militärtjänst skall följa. De som då visat sig vara bäst lämpade får sedan studera matematik och geometri i cirka tio år. Efter det är de redo för att ta itu med dialektiken, det rena tänkandet, som de uteslutande skall ägna sig åt under en femårsperiod. Eftersom de blivande ledarna också behöver ha praktisk erfarenhet bör de efter allt detta också arbeta med diverse administrativa sysslor fram till femtioårsåldern. Det är först då som de är färdigutbildade och kan tillträda sina tjänster som filosofikungar – eller filosofidrottningar. Då har de fått kunskap om det godas idé och vet hur en stat skall styras på bästa sätt.

För att använda grottmetaforikens språkbruk så innebär det att människor som väl har skådat ljuset måste ta sig in i grottan igen. Man skall inte låta dem vara kvar i idévärldens underbara regioner utan om så behövs tvinga dem tillbaka till skuggvärlden för att där styra staten på ett upplyst och oegennyttigt sätt. I det ideala samhället kommer dessa ledare inte att bli dödade så som Sokrates blev, utan man kommer att lyssna på dem och följa deras anvisningar. På så sätt möjliggörs ett rätttrådigt, aristokratiskt samhälle i vilket varje medborgare sköter sin egen syssla och där näringsidkarna, krigarna och ledarna lever sida vid sida i harmoni med varandra.<sup>1</sup>

## Medborgaruppfostran

Platon beskriver den bästa tänkbara uppfostran i det mest ideala av alla samhällen. Aristoteles intar en betydligt mer pluralistisk och mindre utopisk håll-

ning. Vad gäller författningsfrågan urskiljer han tre statsskick som är bättre och tre som är sämre. De bättre är monarkin, aristokratin och medborgarstaten, vilka kännetecknas av att den eller de styrande regerar på ett osjälviskt sätt med tanke på det allmännas bästa och där ändamålen också uppnås, under det att de urartade motsvarigheterna, där regenten eller regenterna bara styr med sitt eget bästa för ögonen, är tyranni, oligarki och demokrati.<sup>2</sup>

Det intressanta är att Aristoteles nu menar att uppfostran borde vara anpassad efter respektive statsskick. Hur de uppväxande generationerna bör uppfostras är med andra ord i viss mån avhängigt av vilken författning statsstaten i fråga har, så att uppfostran i en demokrati skall syfta till att ge medborgarna en demokratisk karaktär, i en aristokrati en aristokratisk karaktär och så vidare. I varje *polis* skall uppfostran handhas av staten, det vill säga vara i offentlig och inte privat regi. Vidare skall den vara enhetlig och gemensam för statsstatens alla medborgare. Till skillnad från Platon finns det emellertid inget som tyder på att Aristoteles skulle inkludera kvinnorna i detta krav på en allmän uppfostran. Den gemensamma uppfostran är endast en angelägenhet för de fria männen.

Men med denna exkluderande inskränkning, som man hela tiden måste ha i bakhuvudet när man läser Aristoteles, så förespråkar han en form av allmän medborgerlig uppfostran. Tanken är att hela statsstaten skall uppfyllas av en förenande medborgaranda. Precis som Platon anser Aristoteles att staten är överordnad och primär i förhållande till den enskilde medborgaren. Detta kan kanske tyckas vara en totalitär uppfattning, men det måste förstås mot bakgrund av att det moderna individbegreppet är en långt senare företeelse, som först kommer med tänkare som Thomas Hobbes och John Locke på sextonhundratalet. Således talar inte Aristoteles om individer i modern atomär mening, utan det ord han använder – *hekatos* – betyder snarare ”envar” och saknar det moderna individbegreppets. Och till skillnad från den liberala tradition som utgår från Locke enligt vilken människan har vissa grundläggande rättigheter redan innan hon går in i staten, förutsätter individuella rättigheter hos Aristoteles – om man här alls kan tala om rättigheter – livet i en *polis*.<sup>3</sup>

I själva verket är frågan om rättigheter för Aristoteles underordnad frågan om dygden. Det är dygden som är det centrala. Medborgarna liksom staten i dess helhet bör först och främst kännetecknas av dygd. Värt att notera är emellertid att det grekiska ord som brukar översättas med ”dygd”, *arete*, närmast har betydelsen ”moralisk förträfflighet” eller ”duglighet” (se översättarens inledning till Aristoteles 1967/1988). Att ha *arete*, det är att vara bra på något. En människa är i denna bemärkelse dygdig när hon har aktualiserat sina potentiella möjligheter, och man kan tala om en statsmans eller en

musikers *arete* lika väl som en *arete anthropine*, det vill säga en dygd som är gemensam för alla människor (Guthrie 1950/1989, Haglund 1990).

Att både staten och medborgaren har dygden som *telos* innebär att deras intressen sammanfaller. Det gemensamma målet är det goda livet i enlighet med dygden, varvid helhetens lycka är beroende av delarnas lycka. Staten framstår här som en naturlig social enhet på samma sätt som människan av naturen är ett socialt och politiskt djur, en samhällsvarelse (*zoon politikon*). Utifrån ett sådant synsätt ter det sig som helt naturligt att ”vi inte [bör] anse att någon medborgare är sin egen, utan att alla tillhör staten; var och en är ju en del av staten” (Aristoteles 1993, s 505 [1337a]). I ljuset av det förstår man också bättre varför uppfostran måste vara offentlig och gemensam för statsstatens samtliga medborgare. Tack vare den medborgerliga uppfostran kan staten fyllas av dygdiga medborgare och därigenom själv bli rättrådig och välfungerande. Därtill skall uppfostran inte endast begränsas till barndomen och ungdomen, utan det sanna medborgaruppfostran blir här till ett livslångt projekt.

## Medelvägens pedagogik

Den medborgerliga uppfostran som Aristoteles förespråkar kännetecknas av en bred humanistisk orientering och motvilja mot all slags ensidig specialisering. Det är symptomatiskt att det agoniska eller i viss mening tävlande draget, som annars brukar framhållas som något utmärkande för de antika grekerna, är påfallande frånvarande i *Politiken*. Aristoteles är en måttfullhetens filosof som vänder sig mot alla former av överdrifter. Han anser att det är fel att fullända sin kunskap i en speciell konst, åtminstone om det sker på bekostnad av något annat. En viss själsförmögenhet eller färdighet får inte utvecklas på ett oproportionerligt sätt.

Den här harmoniföreställningen framkommer särskilt tydligt när Aristoteles diskuterar gymnastikens uppgift i uppfostran. Gymnastiken har som syfte att uppträna hälsa, styrka och tapperhet. Men om man tränar kroppen alltför mycket så riskerar man att få en förvanskad kroppsbyggnad och över huvud bli djurisk på ett sätt som inte anstår en fri man. Kroppsövningarna måste därför utföras med måtta. Och de bör inte heller sammanfalla med det intellektuella studiet, ”ty var och en av dessa mödor har av naturen motsatt verkan, i det att kroppssträngning hindrar intellektets utveckling och intellektets mödor hindrar kroppens utveckling” (Aristoteles 1993, s 515 [1339a]).

Enligt Aristoteles ingår vanligtvis tre ämnen i uppfostran förutom gymnastiken, nämligen läsning och skrivning, musik samt teckning (det sistnämnda endast omnämner han utan någon vidare diskussion). Det är på flera sätt en

anmärkningsvärd indelning, inte minst med tanke på vad den inte tar upp. I *Politikens* avsnitt om uppfostran diskuteras inte alls läroämnena som etik, statskonst, biologi, astronomi och logik – vetenskaper inom vilka Aristoteles själv gjorde betydande insatser. Betyder det att han anser att de inte borde ingå i den fria mannens uppfostran? Och hur förhåller det sig med retoriken, som ju var av största betydelse i den atenska stadsstaten men som Aristoteles inte heller tar upp trots att han till skillnad från Platon rent allmänt förstod att uppskatta den?

Svaret på dessa frågor står förmodligen att finna i det faktum att Aristoteles här i första hand diskuterar den mest elementära uppfostran, den som tillkommer de yngre barnen. Av allt att döma menar han precis som Platon att de mer avancerade ämnena och studierna borde introduceras först i en senare fas av uppfostran.

Läsning och skrivning, som även inbegriper elementär aritmetik eftersom grekerna räknade med bokstäver, är enligt Aristoteles det mest grundläggande läroämnet. Där får eleven den kunskap och de färdigheter som behövs för vidare studier, ”sådan som man i förväg måste lära sig och vänjas vid för att kunna utöva varje konst” (Aristoteles 1993, s 503 [1337a]). Att eleven skall vänja sig vid ämnet visar på vilken vikt Aristoteles lägger vid vanebildningens betydelse. Han går inte med på Sokrates och Platons tanke om att dygd är detsamma som kunskap (om det goda). För att handla riktigt och i det avseendet vara en dygdig människa räcker det inte med att ha kunskap om sakernas tillstånd. Därtill fordras också att man vänjer sig själv vid att handla på det rätta, dygdiga sättet, vilket ofta till en början kan ta emot men som man kommer att uppskatta när man väl vant sig därvid. ”Dygdena får vi [...] först genom att praktisera dem, på samma sätt som de övriga formerna av kunnighet” (Aristoteles 1967/1988, s 49 [1103a]). För inlärningsdel innebär det att eleven måste vänja sig vid ett läromaterial innan hon kan greppa det intellektuellt. Vanan föregår så att säga intellektet, kunskapen bygger på vanebildning, förtrogenhet och färdigheter.

Vidare antyder resonemanget om läsningens och skrivningens grundläggande betydelse en instrumentell syn på undervisningen i så motto att det syftar till att ge verktyg för det egna tänkandet och för de fortsatta studierna;<sup>4</sup> någonting som för övrigt på en mer avancerad nivå även gäller logiken och retoriken: två discipliner som Aristoteles uppfattar som varandras pendanger och som tillhandahåller redskap för tänkandet respektive talandet.

Men det är inte alla läroämnena som har en sådan instrumentell syftning. Vissa konster bör nämligen läras för sin egen skull. Det finns helt enkelt vissa saker som det anstår en fri man att behärska – det är de så kallade fria konsterna som hos Aristoteles står i motsatsställning till de grova eller mekaniska konsterna vilka verkar förgrovande på den som utför dem och därför bör

undvikas av den frie mannen och i stället överlåtas till slavarna. De fria konsterna skall man lämpligen ägna sig åt på fritiden, *schole*, det vill säga den tid som utgör arbetets *telos* och i vilken människans lycka står att finna.

Det gäller därför att man redan tidigt får lära sig vissa saker så att man senare som vuxen bättre skall kunna njuta av sin fria tid. ”Att alltså en viss uppfostran är något som man inte skall bibringa sina söner därför att den är nyttig och nödvändig, utan därför att den är värdig fria män och ädel, är uppenbart” (Aristoteles 1993, s 511 [1338a]). Det är i detta sammanhang som Aristoteles kommer in på konstens roll i uppfostran.

## Konst och skönhet

För att kunna diskutera Aristoteles syn på konsten och musiken och deras pedagogiska betydelse bör det först framhållas att antikens konstbegrepp var avsevärt annorlunda än det moderna konstbegreppet (Tatarkiewicz 1962/1999, Beardsley 1966/1999). Under antiken hade man inget begrepp om de sköna konsterna. Ett enhetligt system av de sköna konsterna – omfattande poesi, musik, arkitektur, skulptur och måleri – kommer först vid mitten av 1700-talet, vid ungefär samma tid som estetiken blev en egen disciplin (Kristeller 1951/1996). De gamla grekerna gjorde inte någon principiell åtskillnad mellan det som senare kom att kallas konster, vetenskaper och hantverk, utan de hade en och samma beteckning för alltsammans, nämligen *techne*.

*Techne* innefattar, liksom dess latinska motsvarighet *ars*, alla möjliga sorters hantverks- och vetenskapsfärdigheter. Något förenklat kan det sägas vara de färdigheter och den teknik som krävs för att man exempelvis skall kunna bygga ett hus, göra en staty eller övertyga en publik. *Techne* har med kultur och mänsklig verksamhet i vidaste mening att göra, det vill säga med själva aktiviteten snarare än de framställda objekten. Det är därtill någonting som man kan undervisas i och lära sig. Varje *techne* har sina egna regler som kan läras ut, vilket visar att *techne* är knutet till kunskap i mycket högre grad än till inspiration (jfr Aristoteles 1967/1988, s 162 f [1140a]).

De antika grekerna saknade inte bara ett begrepp om de sköna konsterna, utan de hade över huvud taget ett annat skönhetsbegrepp än vad vi har i dag (Tatarkiewicz 1975/1980). Det grekiska ordet för skönhet eller det sköna, *to kalon*, har lika mycket att göra med det moraliskt goda och matematikens eviga sanningar som med det estetiskt vackra. I visst avseende gjordes det knappast någon åtskillnad mellan det rätta, det sanna och det sköna. Det ena föreställdes med nödvändighet vara förbundet med det andra. Eftersom *to kalon* inte primärt är en estetisk kategori, så som skönhet är för oss, kunde det under antiken inte heller finnas någon allmän teori om skönheten i estetisk mening.

Ett annat nyckelbegrepp i den grekiskantika konstdiskussionen är *mimesis* som betyder efterbildning eller avbildning. Mimetiska konster som epik, dramatik, musik och dans kännetecknades just av deras efterbildande karaktär. Men det fanns olika uppfattningar om vad det egentligen var som efterbildades. Ofta föreställdes efterbildningen vara på ett högre plan, som ett idealt uttryck för tingens inre väsen som visade att allting i kosmos egentligen hör samman.

Platon var dock av en annan åsikt. Han gick inte med på att konstnärerna skulle efterbilda tingens sanna väsen eller något liknande utan menade att de rätt och slätt efterbildar sinnliga föremål. Konstverket är därför ingenting annat än en avbild av en annan avbild, det vill säga en efterbildning av ett sinnligt föremål som i sin tur är en avbild av en idé. Om gud skapade idén om ett föremål, exempelvis stolens idé, så tillverkar hantverkaren en stol i sinnevärlden medan konstnären endast förfärdigar en avbild av denna sinnliga stol. Hans tavla är en reproduktion av en reproduktion, och han behöver inte ha någon som helst kunskap om det ting han avbildar. Bland annat av det skälet kritiserade Platon den mimetiska konsten. Då han samtidigt var på det klara med att konstens inflytande på människans karaktär kan vara utomordentligt stark, avvisade han de mimetiska konstnärerna från sin idealstat. Frånsett viss uppbygglig musik har konsten ingenting i den goda uppfostran att göra (Platon 1984, s 399-418 [595-608]).

I jämförelse med Platon hyser Aristoteles mycket höga tankar om konsten och dess samhällseliga och pedagogiska betydelse. Han kritiserar Platons estetiska puritanism och för i stället fram poeterna och tragediförfattarna som medborgarnas lärare. Till skillnad från sin föregångare betonar han också att efterbildandet i högsta grad är något naturligt för människan. Människan efterbildar i själva verket hela tiden, och det är genom att göra det som hon redan från barndomen lär sig saker; genom imitation lär vi oss våra första kunskaper. Därtill är efterbildandet den grundläggande driften bakom konstproduktionen (Aristoteles 1994, s 28 [1448b]). Med färger, former eller toner återger konsten verkliga ting och företeelser, hur de faktiskt är eller hur de borde vara.

I viss utsträckning avbildar emellertid de skilda konstarterna olika saker. Exempelvis efterbildar tragedin mänskliga handlingar, *praxis*, medan musiken efterbildar sinnessillstånd och karaktärsegenskaper.<sup>5</sup> Men gemensamt för alla mimetiska konster är att de eftersträvar det harmoniska och proportionella uttrycket. Detta för med sig att ”konstens avbildningar är överlägsna verkliga föremål, nämligen i det att de utspridda goda egenskaperna har samlats till en enhet” (Aristoteles 1993, s 175 [1281b]).

Till saken hör att Aristoteles har ett kvantitativt skönhetsideal. För honom liksom för tidigare tänkare som pytagoréerna och Platon är det sköna,

*to kalon*, ett värde som ligger i tinget själv och beror på relationen och måtten mellan tingets delar. Det är först nyplatonikern Plotinos som, mer än ett halvt årtusende efter Aristoteles, opponerar sig mot en sådan kvantitativt skönhetskonception och i stället för fram ett kvalitativt skönhetsbegrepp. Plotinos håller förvisso med om att symmetriska ting oftast är sköna, men de är inte det därför att de är symmetriska utan därför att de uttrycker något själsligt. Symmetrin är bara en manifestation av den andliga källan till det sköna – det Ena.<sup>6</sup>

Aristoteles syn på såväl det sköna som efterbildningen framkommer i följande passage i *Politiken*: ”en målare skulle aldrig tillåta att ett avmålat djur hade en fot som inte stod i proportion till resten av kroppen, om foten än vore aldrig så vacker. Inte heller skulle skeppsbyggaren göra aktern eller någon annan del av skeppet för stor, eller körledaren låta den sångare vara med i kören som sjöng högre och vackrare än hela kören” (Aristoteles 1993, s 193 [1284b]). Och på ett annat ställe säger Aristoteles uttryckligen att skönheten ligger i storlek och ordning (Aristoteles 1994, s 36 [1405b]).

Eftersom storleken och den proportionerliga och harmoniska ordningen är av avgörande betydelse för skönhetsupplevelsen måste det som avbildas ofta idealiseras. Efterbildningen blir då inte bara mer njutningsbar utan den kan anmärkningsvärt nog också fånga en högre sanning. *Om diktkonsten* innehåller ett resonemang om den mimetiska poesins förhållande till historieberättandet. Det senare handlar om det som verkligen har hänt, under det att poesin sysslar med det som skulle kunna hända. Poesin tar sikte på det generella och sannolika snarare än det sanna, vilket ger den en allmängiltig för att inte säga filosofisk dimension som den tillfälliga och partikulära historiskrivningen saknar (Aristoteles 1994, s 37 [1451a-1451b], Heath 1995).

Just för att poeten eller konstnären inte alltid håller sig till föreliggande fakta kan han förmedla en högre sorts sanning. Inom ramarna för en mimetisk regelestetik med ett kvantitativt skönhetsideal kan man inte komma mycket längre från Platons fördömande av konsten för dess epistemologiska tvivelaktighet. Aristoteles tillskriver med andra ord i något avseende den konstnärliga erfarenheten ett filosofiskt sanningsvärde samtidigt som han frigör konsten från den metafysiska inramning den hade hos Platon (Tatarkiewicz 1962/1999).

## Musikens betydelse

Bland de mimetiska konsterna står musiken i fokus i Aristoteles diskussion om den fria mannens uppfostran. Av alla undervisningsämnen är det musiken han lämnar mest utrymme åt. Det grekiska ordet för ”musik”, *mousike*, (som



för övrigt är etymologiskt besläktat med muserna) hade en vidare innebörd än vad vi i dag vanligtvis lägger in i ordet emedan det kunde inkludera såväl poesi som sång och dans (Dahlstedt 1990, Pochat 1981). Men Aristoteles tycks i första hand använda ordet i dess snävare mening, som när han framhåller ”att musiken hör till de ting som erbjuder störst njutning, vare sig den är instrumental eller ledsagas av sång” (Aristoteles 1993, s 519 [1339b]).

Musiken är enligt Aristoteles bra av flera skäl. Med dess hjälp kan vi koppla av och den kan bidra till vår förströelse. Men musiken har också en karaktärsdanande förmåga, vilket är av största betydelse för uppfostran. ”Liksom gymnastiken kan ge kroppen vissa egenskaper, kan musiken forma en mans karaktär på ett visst sätt och vänja människorna vid att glädja sig på ett riktigt sätt” (Aristoteles 1993, s 517 [1339a]).

I anslutning till en gammal pytagoreisk teori gör Aristoteles gällande att det finns ett samband mellan musiken och människans själ och att vi därför själsligen påverkas av den musik vi lyssnar till. Det kommer sig delvis av att musiken efterbildar och är bärare av olika känslö- och sinnestillstånd (Dahlstedt 1990, Tatarkiewicz 1962/1999). Även de olika tonarterna tänktes kunna försätta lyssnaren i skilda stämningar. Den mixolydiska tonarten skulle göra människor tungsinta och den doriska ge upphov till lugn och jämvikt, medan den frygiska tonarten närmast verkade extatisk (Aristoteles 1993, s 525 [1340a-1340b]). I undervisningen bör man enligt Aristoteles huvudsakligen använda den doriska, karaktärsdanande tonarten.

Det är tydligt att Aristoteles anser att lyssnandet till musik är av större värde än det egna spelandet. Men han menar att det ändå är viktigt att ynglingen själv lär sig spela något instrument, för därigenom kommer han att uppskatta och bedöma musiken bättre. Men när han väl har lärt sig det och uppnått en viss ålder bör han avstå från att själv spela. Professionella musiker har Aristoteles bara förakt till övers för. Särskilt illa är det när en musiker spelar för, som filosofen uttrycker det, vulgärt folk med förvridna själar, för då tvingas denne att använda sig av sådana urartade tonarter och melodier som passar just den publiken, av vilket hans egen själ endast kan fara illa (Aristoteles 1993, s 535 [1342a]).

Eftersom lyssnandet är själva målet för musikundervisningen är det viktigt att man använder instrument som är lämpliga för det syftet. Därför bör man undvika vissa flöjter och andra instrument som i likhet med den frygiska tonarten fungerar upphetsande och extatiskt. Sådana instrument är däremot användbara och ändamålsenliga vid andra tillfällen, framför allt då man med musiken eftersträvar rening.

Föreställningar om konstens renande förmåga fanns förmodligen före Aristoteles. Enligt en tradition skall pytagoréerna haft tankar om att själen kan renas genom musiken på samma sätt som kroppen renas genom medici-

nen (Tatarkiewicz 1975/1980). Men det är i första hand Aristoteles som förknippas med begreppet rening, *katharsis*. Berömd och ofta kommenterad är hans utläggning om *katharsis* i samband med tragedin. I *Om diktkonsten* heter det att en tragedi skall utgöra en helhet med början mitt och slut och att händelserna skall utveckla sig ur varandra på ett sådant sätt att de bildar en dramaturgisk kurva med en tydlig peripeti, det ögonblick omsvängningen inträffar, då fallet börjar. Detta fall är så mycket mera gripande då det är ädla människor som gestaltas i tragedin. I bästa fall väcker denna händelseutveckling fruktan och medlidande hos publiken. När åskådaren inser att samma sak skulle kunna hända honom själv drabbas han av någon sorts emotionell chock, och hans känslor renas.<sup>7</sup>

Även musiklyssnandet kan enligt Aristoteles framkalla sinnesstämningar som medlidande, fruktan och extas och i förlängningen ”en viss rening och lättnad i förening med njutning” (Aristoteles 1993, s 535 [1342a]). Känslolivets rening ses här som ett resultat av den själspåverkan som de extatiska tonarterna och melodierna ger upphov till. Den konstnärliga reningen handlar med andra ord om något mer eller mindre tragiskt och fruktansvärt som ger upphov till något gott, en olustkänsla som framkallar positiva känslor eller, för att använda Kants uttryck rörande det sublima, en negativ lust (Kant 1790/1996).

## Den frie mannens uppfostran – en sammanfattning

Om Aristoteles konstuppfattning kan det sammanfattningsvis sägas att han precis som Platon är ytterst medveten om konstens oerhörda förmåga att påverka människans själsliv, men att han vänder denna insikt till något positivt. I stället för att peka på den skadliga effekt på själen som konsten kan ge om den missbrukas, lyfter han fram inte bara konstens *katharsiska* funktion utan också dess dygdeproducerande och karaktärsdanande potential. Med konstens hjälp kan människan bli hel och harmonisk, vilket i sin tur öppnar för ett vackrare och bättre samhälle. I *Politiken* sammankopplas på så sätt det som vi i dag kallar politik, pedagogik och estetik. För Aristoteles själv är statskonsten, uppfostran och konsten delar av samman helhet, vilket också kommer till synes i hans ideal om den frie mannens uppfostran.

Det är ett brett bildningsideal som alltsedan renässansen inspirerat humanistiskt orienterade uppfostringsideologer. Som i all senare humanism finns det hos Aristoteles en tanke om själsförmögenheternas allsidiga kultivering och bildningens egenvärde. Det gäller att aktualisera sin inre kapacitet och förverkliga sig själv. Paralleller kan också dras till den anglosaxiska föreställningen om *liberal education*. I båda fallen är det fråga om en allmän och fri

grundutbildning i enlighet med den egna kulturens traditionella värderingar. En annan likhet är att det inte finns någon nyttofilosofi i botten och att man på båda håll vänder sig mot den ensidiga vetenskapliga specialiseringen. Idealet är snarare den aristokratiska amatören som ägnar sin fria tid åt värdiga sysslor som studier, kontemplation och konstnärlig verksamhet. På samma sätt som *liberal education* syftar till att frambringa en världsvan och allmänbildad gentleman, är målet med Aristoteles uppfostringsprogram att ge den rätta bildningsgrunden för en friboren medborgare.

#### Noter

1. Referatet grundar sig i första hand på sjunde boken i *Staten* (Platon 1984). Jfr *Lagarnas* sjunde bok, där ett delvis annorlunda uppfostringsprogram framläggs (Platon 1985).
2. Aristoteles gör alltså en distinktion mellan demokrati och medborgarstat (*politeia*). Demokrati, som etymologiskt betyder folkstyre, innebär att det obildade och fattiga folket – som utgör majoriteten av befolkningen – styr med sitt eget kortsiktigt bästa för ögonen till förfång för den välutbildade medelklassen och överklassen. Medborgarstaten däremot är ett statsskick som kan beskrivas som en positiv blandning av aristokrati och demokrati med en stark medelklass som fungerar som en stabiliserande faktor i samhället.
3. Utifrån Fred D Miller, Jr, (1995) har det under senare år förts en intressant debatt om naturrättsbegreppet och andra rättigheters status hos Aristoteles. Tre viktiga uppsatser i frågan är samlade i Lloyd P Gerson, red (1999): Fred D Miller, Jr, "Aristotle and the Origins of Natural Rights"; Richard Kraut, "Are there Natural Rights in Aristotle?"; Julia Annas, "Aristotle on Human Nature and Political Virtue".
4. Se också Aristoteles (1993, s 511 [1338a]), där det framhålls att barnen bör lära sig sådant som "läsning och skrivning, inte bara därför att de är nyttiga utan också därför att man genom dem kan inhämta andra lärdomar".
5. Aristoteles (1994, s 32 [1449b]). Aristoteles (1993, s 523 [1340a]): "Med rytmer och melodier kan man bland de naturliga tillstånden bäst efterlikna vrede och mildhet, men också tapperhet, besinning och alla deras motsatser, liksom övriga karaktärsegenskaper."
6. Wladyslaw Tatarkiewicz (1962/1999, s 319 ff); angående Aristoteles skönhetsbegrepp, se s 150 ff. Jfr Plotinos (1970, s 301 ff). Jfr även Umberto Eco (1959/1986, s 28-42).
7. Det förenklande referatet bygger huvudsakligen på Aristoteles (1994, s 32-41 [1449b-1452b]). För en överskådlig om än något föråldrad genomgång av olika tolkningar av katharsisbegreppet hos Aristoteles, se Monroe C Beardsley (1966/1999, s 64 ff). Jfr Tatarkiewicz (1962/1999, s 146 f) och (1975/1980, s 96 f).

#### Referenser

- Annas, Julia (1999): Aristotle on human nature and political virtue. I Lloyd P Gerson, red: *Aristotle: Critical assessments, Volume IV: Politics, rhetoric and aesthetics*. London: Routledge.
- Aristoteles (1967/1988): *Den nikomachiska etiken*. Översättning och kommentarer av Mårten Ringbom. Göteborg: Daidalos.

- Aristoteles (1993): *Politiken*. Översättning med inledning och kommentar av Karin Blomqvist. Partille: Åström.
- Aristoteles (1994): *Om diktkonsten*. Ny översättning av Jan Stolpe. Göteborg: Anamma.
- Beardsley, Monroe C (1966/1999): *Aesthetics from classical Greece to the present: A short history*. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press.
- Dahlstedt, Sten (1990): *Musikestetik*. Uppsala: Institutionen för musikvetenskap.
- Eco, Umberto (1959/1986): *Art and beauty in the Middle Ages*. New Haven & London: Yale University Press.
- Guthrie, W K C (1950/1989): *The Greek philosophers from Thales to Aristotle*. London: Routledge.
- Haglund, Dick (1990): *Den västerländska moralfilosofins historia*, del I. Göteborg: Institutionen för filosofi.
- Heath, Malcolm (1999): The Universality of Poetry in Aristotle's *Poetics*. I Lloyd P Gerson, red: *Aristotle: Critical assessments, Volume IV: Politics, rhetoric and aesthetics*. London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1790/1996): *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe in zwölf Bänden herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd X. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kraut, Richard (1999): Are there Natural Rights in Aristotle? I Lloyd P Gerson, red: *Aristotle: Critical assessments, Volume IV: Politics, rhetoric and aesthetics*. London: Routledge.
- Kristeller, Paul Oskar (1951/1996): *Konstarternas moderna system*. Stockholm: Raster.
- Miller, Fred D, Jr (1995): *Nature, justice, and rights in Aristotle's politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, Fred D, Jr (1999): Aristotle and the Origins of Natural Rights. I Lloyd P Gerson, red: *Aristotle: Critical assessments, Volume IV: Politics, rhetoric and aesthetics*. London: Routledge.
- Platon (1984): *Skrifter*, del III. Svensk tolkning av Claes Lindskog, reviderad och kommenterad av Holger Thesleff. Lund: Doxa.
- Platon (1985): *Skrifter*, del V. Svensk tolkning av Claes Lindskog, reviderad och kommenterad av Holger Thesleff. Lund: Doxa.
- Plotinos (1970): *Enneaderna I, 6: Om det sköna*. I Konrad Marc-Wogau, red: *Filosofin genom tiderna: Antiken, medeltiden, renässansen*. Stockholm: Bonniers.
- Pochat, Götz (1981): *Estetik och konstteori, I: Antiken till renässansen*. Stockholm: Akademilitteratur.

Tatarkiewicz, Wladyslaw (1962/1999): *History of aesthetics, Volume 1: Ancient aesthetics*. Bristol: Thoemmes.

Tatarkiewicz, Wladyslaw (1975/1980): *A history of six ideas: An essay in aesthetics*. The Hauge: Nijhoff.

