

# Filosofin tie Platonin *Valtiossa*

Johannes Länsiö

Pro gradu -tutkielma

Helsingin yliopisto

Filosofian, historian, kulttuurin

ja taiteiden tutkimuksen laitos

Teoreettinen filosofia

Helmikuu 2017



Tiedekunta/Osasto Fakultet/Sektion – Faculty		Laitos/Institution – Department	
Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos		Teoreettinen filosofia	
Tekijä/Författare – Author			
Johannes Länsiö			
Työn nimi / Arbetets titel – Title			
Filosofin tie Platonin <i>Valtiossa</i>			
Oppiaine /Läroämne – Subject			
Teoreettinen filosofia			
Työn laji/Arbetets art – Level		Aika/Datum – Month and year	Sivumäärä/ Sidoantal – Number of pages
Pro gradu -tutkielma		Helmikuu 2017	60
Tiivistelmä/Referat – Abstract			
<p>Opinnäyte tarkastelee filosofin sielullista kehitystä Platonin dialogissa <i>Valtio</i>. Filosofin matkan päämäärä on tulla oikeudenmukaiseksi ja jumalankaltaiseksi. Platonille oikeudenmukaisuus yksilössä määrittyy sielun eri osien välisen järjestyksen kautta.</p> <p>Tavoitteena on tulkita dialogia ennen muuta yksilön kehityksestä kertovana teoksena, jossa valtio (tai yhteiskunta) asettuu metaforan asemaan.</p> <p>Matkan kaari on seuraavanlainen:</p> <p>Ensin määritellään oikeudenmukaisuuden tavoite kysymyksen kautta. Kysymys kuuluu, onko oikeudenmukaisuus hyvää itsessään vai määrittyykö se ulkoisten päämäärien kuten maine, raha tai kunnia, kautta.</p> <p>Tähän kysymykseen vastatakseni tulkiten <i>Valtiossa</i> esitettyjä ajatusrakennelmia ensin hahmottelemalla karkean luonnoksen filosofin hahmolle. Sen jälkeen hahmo alkaa täydentyä filosofisen rakkauden kautta. Filosofinen rakkaus on rakkautta viisauteen, joka motivoi filosofia tavoittelemaan ymmärrystä muuttumattomien ideoiden maailmasta.</p> <p>Ideoiden maailma ymmärretään dialektiikan keinoin. Dialektista kehitystä ilmentävät <i>Valtion</i> kolme keskeistä analogiaa: 1) aurinkovertaus, 2) jaettu jana ja 3) luolavertaus. Analogiat asettuvat siten filosofin tiedollisen kasvun kartaksi. Tosin luolavertaus käsittää piiriinsä myös filosofin subjektiivisen aseman yksilönä yhteisössä.</p> <p>Sen jälkeen tutkin filosofin sielun sisäistä mekaniikkaa. Sielu on jaettu kolmeen osaan, joiden väliset suhteet tulevat ilmi valjakovertauksen kautta. Sielun kolme erillistä osaa ovat järkisielu, intosielu ja himosielu. Filosofin sisäisen järjestyksen kannalta on olennaista, että kaksi jälkimmäistä ovat ensimmäisen, eli järkisielun, hallinnassa. Näin järjestettynä filosofin sielu on oikeudenmukainen, harmoninen, ja voi saavuttaa kuolemattomuuden.</p> <p>Tämän harmonian oikeutus taas ilmenee sen samastuspinnan kautta, joka filosofin sielulla on universumissa esiintyvään järjestykseen.</p> <p>Lopuksi palaan <i>Valtion</i> ydinkysymykseen: onko parempi olla oikeudenmukainen vaikka siitä ei saisi tunnustusta, vai onko parempi vain vaikuttaa oikeudenmukaiselta saaden tunnustusta ja palkintoja.</p> <p>Tulkitsen <i>Valtion</i> viimeisten kirjojen vastauksia tähän kysymykseen ja tuon esiin epäjohdonmukaisuuksia, jotka tosin synnyttävät Platonille ominaisia, paradoksaalisesti johdonmukaisia, jatkokysymyksiä.</p> <p>Johtopäätöksenä tulkiten Platonin epäjohdonmukaisuuden olevan se kimmoke, joka kannustaa filosofia ajattelemaan itsenäisesti, etsimään omia vastauksia, ja täten löytämään oma filosofinen tiensä.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords			
Platon, Valtio, oikeudenmukaisuus, Hyvä, kaunis, sielu, yksilö			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

## Sisällys

Johdanto .....	1
1 Tutkimuksen ja lähdemateriaalin rajaus .....	3
2 Suuntana oikeudenmukaisuus .....	6
3 Filosofihallitsijan luonnos .....	18
4 Rakkauden henki .....	22
5 Analogiat .....	31
5.1 Aurinko .....	32
5.2 Jaettu jana .....	35
5.3 Luola .....	37
6 Filosofisen sielun mekaniikasta .....	41
7 Filosofin sielu ja <i>Kosmos</i> .....	48
8 Paluu valtioon .....	52
Lopuksi .....	57
Lähteet .....	59

## Johdanto

Tämä teoreettinen opinnäyte on tutkimus filosofin kehityksestä Platonin *Valtiossa* (1933)<sup>1</sup>. Tarkoitus on argumentoida, että *Valtio* on ennen kaikkea yksilön tiedollista sekä sielullista, eikä yhteiskunnallista kehitystä koskeva teos. Työn voidaan kuvitella jaetun kolmeen osaan. Tosin, kuten sisällöstä käy ilmi, on työ muodoltaan yhtenäinen eivätkä osat ilmene jäykästi toisiaan seuraavassa järjestyksessä.

Teorian ja filosofin hahmon liitto käy ilmi ensimmäisen osan luvuissa vertauksista, jotka edustavat työssäni punaista lankaa mitä tulee päähenkilön, eli filosofin, epistemologiseen taajuuteen. Tutkielman toisessa osassa, joka keskittyy sieluun, teoreettinen näkökulma samenee hetkeksi antaakseen tilaa Platonin myyttisemmälle ulottuvuudelle. Osa on myyttinen, sillä filosofin sielu samastuu myytin kautta universumiin. Sielullinen osa johdattaa syvälle filosofin luonteen perusteisiin, ja näin ollen palauttaa kohdevalon takaisin *Valtion* alun oikeudenmukaisuutta koskeviin kysymyksiin, joiden vastauksille tutkielman kolmas osa on omistettu.

Teoreettisen ja myyttisen välinen suhde täydentää tulkintaani siitä, koskeeko *Valtio* pohjimmiltaan yhteiskuntajärjestystä vai yksilön sisäistä järjestystä. Tässä työssä keskityn jälkimmäisen tulkintamallin oikeutuksiin ja väitän, että *Valtion* ajatuksellinen anti keskittyy ennen muuta filosofisen yksilön kehitykseen asettaen näin yhteiskuntaan sijoittuvat rakenteet havainnollistavaan ja vertauskuvalliseen rooliin. Filosofin hahmon kehittelyn kannalta keskeiset elementit ovat siis 1) tiedollinen ja 2) sielullinen. Tämän kaltainen tutkimusasenne päättyy järjestelmään,

---

<sup>1</sup> Käytän lähteenä O.E. Tudeerin suomennosta. Jatkossa viitataan Platonin dialogeihin Stephanuksen numerointia käyttäen.

jonka ytimen muodostavat kysymykset koskevat moraalia ja psykologiaa sekä näiden tietoteoreettisia ulottuvuuksia.

Valitsemani tutkimuslinja ei ole uusi, vaan nähdäkseni paikoin ylenkatsottu, mistä johtuen Platonin filosofinen rikkaus on usein historian saatossa jäänyt esimerkiksi totalitarismia kriittisesti ruotivien teorioiden jalkoihin. On ilmeistä, että *Valtiossa* esitetyt ajatukset eugeniikasta ja taiteilijoiden kohtelusta tarjoavat helppoja kohteita kriitikoille, mutta mielestäni tämä tilaisuus uhmakkaisiin tulkintoihin johtuu pääosin mainittujen aiheiden irrallisuudesta, mikä on Platonin muuten retorisesti pedantin perustelun valossa räikeää. Päätelen perustelemattomuuden olevan näennäistä, joskin tarkoituksenmukaista, sillä ajatukset perustelee se filosofisen kasvun asenne, jonka kautta Valtiota tulisi tulkita. Esitän työssäni perusteluja sille, kuinka filosofin sisäinen asenneympäristö syntyy, kasvaa ja täydentyy matkallaan halki *Valtion* näiden irrallisilta vaikuttavien esimerkkien kautta. Tähän tarkoitukseen otaksun oleellista olevan sen, kuinka Platonia on eri aikoina ja historian vaiheissa tulkittu. Tässä kohtaa ilmenee työn kannalta eräs hankaloittava tekijä, jota en suinkaan väitä onnistuneeni täysin välttämään. Ongelma on yksinkertaisesti Platonia koskevan tutkimustiedon ylenpalttinen määrä, mikä johtaa välttämättä kompromisseihin työn rajauksen suhteen. Toisaalta myös sitkeät erimielisyydet dialogien kronologiasta ja alkuperäisyydestä ovat omiaan viettelemään sivupoluille, joita yritän parhaani mukaan välttää. Ensimmäinen luku täsmentää tutkimuskysymyksen ja lähdemateriaalin rajausta.

# 1 Tutkimuksen ja lähdemateriaalin rajaus

Platonia lienee tutkittu enemmän kuin ketään yksittäistä filosofia. Tästä syystä pro gradun laajuisen työn, joka väittää tutkivansa Platonia, täytyy rajautua myös lähdeaineistoltaan verrattain keskittyneesti. Luvattessani kuvata filosofin matkaa ei liene yksiselitteistä, mikä on se reitti, jota *Valtion* filosofi kulkee. Tässä luvussa huomioin pikaisesti läpi ne ilmeiset sivupolut, joille matka läpi *Valtion* houkuttelee, mutta joita vältän kulkemasta.

Tutkimukseni tulee pääosin ammentamaan Platonin dialogeista siten, kuin niiden ajatukset tulkitseen. *Valtion* lisäksi vierailen muissa keskeisissä dialogeissa, joista suurimman huomion saavat *Timaios*, *Faidon*, *Faidros* sekä *Pidot*. Sekundäärilähteiden ja kommentaarien suhteen olen päättänyt käyttää pääosin 1900-luvulla vaikuttaneita Platon-tutkijoita, kuten esimerkiksi Julia Annas, C. D. C. Reeve, George Klosko ja Robin Waterfield. Suomalaisista platonisteista työssäni esiintyvät mm. Holger Thesleff sekä Juhani Pietarinen. Syy lähteideni tämän kaltaiseen rajaukseen on se, että tutkimustiedon alati karttuessa otaksun modernien tutkijoiden parhaiten tiivistävän aiemmin Platonista sanotun ja tuovan näin tutkimukseen vääjäämättä laajan historiallisen kaikupohjan.<sup>2</sup> Sen lisäksi, liittyen Platonin tulkinnan historiaan, haluan mainita, että metafysiset kiistat, joita Platonin ontologinen dualismi on aiheuttanut esimerkiksi Cambridgen platonistien ja Hobbeslaisten materialistien välillä 1600-luvun Euroopassa, avaisivat niin ikään arkun, jonka sisältöä en tutkielman puitteissa tohdi lähteä viehättävyydestään huolimatta tarkastelemaan.

Työni keskittyessä filosofisen yksilön kehitykseen *Valtiossa* olisi mahdollista asettaa tulkinnalleni yksi tai useampi aatteellinen antagonist. Ilmeisimpiä, tai ehkä vain kuuluisimpia, Platonin eettisen ja poliittisen filosofian kyseenalaistajia lienevät Karl Popper ja Leo Strauss. Edellinen määrittelee Platonin tunnetusti ”avoimen yhteiskunnan viholliseksi” kohdistuen kritiikkinsä Platonin

---

<sup>2</sup> Esimerkiksi Annasin ja Waterfieldin tulkinnat niin kutsuttujen sokraattisten ja ei-sokraattisten dialogien suhteesta Platonin etiikkaan kumpuavat osin keskiplatonistisesta traditiosta yli kahdentuhannen vuoden takaa (esim. Annas 1999, 1; Waterfield 1998, xiii, xiv). Heidän tapansa tulkita Sokrates usein Platonin kirjalliseksi, pikemmin kuin joko historialliseksi tai fiktiiviseksi hahmoksi, riippuen dialogin kirjoituksen (epäselvästä) ajankohdasta on vaikuttanut rohkeuteeni hakea joillekin *Valtion* kohdista valaistusta varhaisempien dialogien ajatussisällöstä.

totalitaristisiksi kokemiinsa, poliittis-reformaattisiin, ulottuvuuksiin. Tämän kritiikin ytimessä on toisaalta historian saatossa monimutkaiseksi osoittautunut näkemys yksilöstä ja tämän asemasta yhteisössä; toisaalta itse historiallisen tulkinnan monikasvoisuudesta koituva tutkimustulosten hataruus. Yksilö, jonka asemaa Popper puolustaa, hahmottuu erilaisena Popperin kuin Platonin aikana, jolloin esimerkiksi nykyään jonkinlaisen moraalisen heijastuspinnan aseman lunastanut ihmisoikeuksien julistus oli täysin vieras poliittiselle käsiteilmapiirille (esim. Klosko 1986, luku i). Yksilö-käsitteen tutkimisen ollessa vain yksi vääjäämätön lähtökohta tutkimuksen huomaavaiselle käsittelylle rajaan työstäni jo lähtökohdiltaan liian laajoina tämän kaltaiset argumenttien kehityskulut. Straussista ja hänen perillisistään, joiden suhdetta esimerkiksi ylevän valheen käyttöön nykyaikaisten sotien oikeutuksessa voidaan pitää ajankohtaisena tutkimuskohteena (esim. Žižek 2009, 275–277), joudun luopumaan niin ikään metodologisen eheyden nimissä.

Platonin motiiveista kirjoittaa *Valtio* ja puoltaa eräänlaista filosofista aristokratiaa kuulee usein mainittavan sen, että hänen opettajansa Sokrates teloitettiin Ateenalaisen demokratian nimeen. Taustat Sokrateen tapaukseen ovat kuitenkin monisyiset, ja mikäli tapaus otaksutaan Platonille motivaatioksi, tulisi Ateenan poliittis-historiallista ilmapiiriä antautua tutkimaan suurennuslasin kanssa. Syytteet jumalattomuudesta ja nuorison turmelusta taustoineen ovat kuin jonkinlainen eepinen saippuasarja sankareineen, kelmeineen, vallankaappauksineen, sotaretkineen ja ihmissuhteineen.<sup>3</sup> Joudun silti siirtämään tästä kiehtovasta alueesta kertovan kirjallisuuden toistaiseksi yöpöydälle, mahdollisia tulevia tutkimuksia odottamaan. Tosin mikäli joitain tärkeiksi mieltämiäni havaintoja historiallisesta asiayhteydestä en malta olla tuomatta esiin, teen sen alaviitteiden puolella. Sama koskee mysteeriopeja, joihin Platon viittaa tuon tuosta, ja joiden yhteyttä hänen ajatteluunsa on tutkittu jonkin verran, mutta sangen rapsodisesti, ainakin verrattuna hänen teoreettisena pidettyyn filosofian osaansa.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Waterfieldin *Why Socrates Died* (2009) kertoo Platonin (nimiin varmennetuissa dialogeissa) vähälle huomiolle jäävän Sokrateen ihailijan Alkibiadeen elämänvaiheista. Waterfield liittää syytteet nuorison turmelemisesta Sokrateen ja Alkibiadeen suhteeseen, jonka johdosta oligarkkisia vallankaappauksia avoimesti hautonut Alkibiades olisi oppinut Sokrateelta vaarallisen tehokasta retoriikkaa poliittisen toimintansa tueksi.

<sup>4</sup> Eräs mielestäni valaiseva selonteko Platonin Orfilaisen vakaumuksen vaikutuksesta hänen käsitykseensä sielunvaelluksesta: Klosko 1986, 17, 60–63, 152.

Nämä sivupolut karsineena toivon työni ilmenevän ymmärrettävänä ja tiiviinä kertomuksena niistä matkan vaiheista, joita *Valtion* hahmottelema filosofi käy elämänsä aikana läpi.



## 2 Suuntana oikeudenmukaisuus

Hän parhain tahtoo olla, silt' ei näyttää vain,  
vaon uurtain syvän sydämensä vainioon,  
jost' oivain neuvoin sato versoo viljava.<sup>5</sup>

Omaksun erääksi painavaksi lähtökohdaksi Annasin määrittelyn, jonka mukaan Platon on ensisijaisesti eudaimonisti (Esim. Annas 1999, 2, 13, 32, 89–90). Myönnän, että määrittely ei ole automaattisesti hyväksyttävissä, vaan osin pulmallinen. Tämä johtuu platonistien keskuudessa kuplivista erimielisyyksistä koskien sitä kuinka, ja missä järjestyksessä, Platonin teoksia pitäisi tulkita. En aio jakaa huomiotani doksografisille erimielisyyksille kovin auliisti, mutta eudaimonistinen tulokulma säilyttää järjestelmäni erään olettamuksen, jota koen erityisen tarpeelliseksi hieman perustella. Nimittäin edempänä tässä luvussa haen *Valtion* tarkoituserille lisävaloa tukeutuen Sokrateen moraalikäsitteeseen, kuten se tulee ilmi muiden kuin *Valtio*-dialogin sisällössä. Tämä saatetaan kokea ongelmalliseksi siitä syystä, että joskus on tapana otaksua olleen muutamia erilaisia Sokrateita, jotka täten edustaisivat erilaisia näkökulmia Platonin eettiseen perintöön. Usein näkee 1900-luvun platonisten jakavan dialogit varhaisiin, niin kutsuttuihin sokraattisiin, keskivaiheen ja myöhäisiin dialogeihin. Tämän jaottelun puitteissa *Valtio* lukeutuisi keskivaiheen dialogeihin. Annasin mukaan G. Vlastos ja T. Popper otaksuvat tämän vaihdoksen kategoriassa myös vaihtavan Sokrateen hahmon historiallisesta hahmosta eräänlaiseksi Platonin muotoilemaksi henkilöahmoksi. (esim. Annas 1999, 32.) Toisaalta mikäli tarkastelemme keskiplatonistien, kuten Alcinouksen tulkintoja, Annasin tapaan, ei tällaista erottelua ole havaittavissa, ja näin ollen dialogien eettinen jatkumo ei häiriinny jakolinjoista. Täten dialogeissa esiintyvät sokraattiset mielipiteet olisivat Platonin kirjallisen hahmon, Sokrateen, mielipiteitä dialogista riippumatta.

Tulkinnallisista erimielisyyksistä huolimatta voitaneen todeta, ettei kukaan kiellä Platonin olleen kiinnostunut siitä, millaista on onnellinen elämä. Tämä lähtökohta vaikuttaa intuitiivisesti olevan itsestään selvä, sillä

---

<sup>5</sup> Aiskhyloksen näytelmästä *Seitsemän sankaria Thebaita vastaan* (592–594 eaa.) Viittaus katkelmaan, joka esiintyy *Valtion* kohdassa 360b, Lainaus: *Valtio* 1933, selityksiä ii kirjaan, 496.

onnellisuus tarkoittanee sitä, mihin ihminen luonnostaan pyrkii. Tosin onnellisuuden käsite vaihtuu vakuuttavaksi tutkimuksen kohteeksi vasta silloin, kun luodaan tietyt sisällölliset reunaehdot käsitteen toteutumiselle.

Ennen oikeudenmukaisuuden esittelyyn ryhtymistä *Valtion* ensimmäinen kirja avaa keskustelun onnellisuudesta ja siitä kuinka vanhus nimeltään Kephalos asian elämänsä ehtopuolella kokee (330b-331b). Kephalos myöntää maallisen omaisuuden olevan oiva hyödyke, mutta ei juuri minkään arvoinen, ellei omistajansa luonne ole myöskin ylevä. Huomion arvoista on, ettei hänen luonteensa ole filosofisen orientaation tuotosta, vaan yksinomaan pitkän ja merkityksekkään elämän kouluma. Lyhyen dialogissa esiintymisensä aikana hän edustaa näin ollen ei-filosofista joskin oikeamielisen kaltaista hahmoa, jonka tyyliä puhua vanhuudesta myös Sokrates vaikuttaa ihastelevan. (329d.) Kephaloksen mielestä vanhuuden lieventämä intohimo ja kehollisten nautintojen puute ovat kuin helpotus sortajain vallasta.<sup>6</sup> Kephaloksen jättäessä huoneen ja siirtyessä huolehtimaan uhristaan (331d) korvaa hänet poikansa Polemarkhos. Tämän vaihdoksen voidaan katsoa enteilevän sukupolvien välisen tiedonkulun ongelmaa, johon Platon vastaa luomalla Kallipoloksen eräänlaiseksi perimätiedon jatkuvuutta säilöväksi tahoksi (Reeve 1988, 9). Nimittäin Reeven mukaan, vaikka Polemarkhos edustaa tismalleen samaa tekojen ja edelleen luonteen kautta saavutettua oikeamielisyyttä kuin isänsä, hän ei nuoren ikänsä ansiosta ansaitse Sokrateen ihailua. Tämä puute taas voidaan nähdä viittauksena Platonin koulutukselliseen järjestelmään, jonka mukaan dialektinen varmuus edellyttää nuorena omaksuttua matemaattisten alojen tuntemusta. Tuon tämän mahdollisen tulkinnan esille, sillä se vahvistaa filosofin psykologista koulutusta matkan, tai polun, kaltaisena.

Polemarkhoksen ja Sokrateen keskustellessa siitä, olisiko oikeamielisyys mahdollisesti sitä, että ystäville tehdään hyvää ja vihollisille pahaa (335e-336a), hyökkää keskusteluun alati kiivas Thrasymakhos ja alkaa hurjistuneena penätä Sokrateelta vastauksia ainaisten kysymysten sijaan.

Mitä hassua löpöttelyä tuo on, johon jo aikoja sitten olette olleet antautuneina, Sokrates? Ja mitä väytsetelette toistenne edessä ja alistutte kohteliaasti toinen toiselleen? Vaan jos totisesti haluat tietää mitä oikea on, niin äläpä yksinomaan

---

<sup>6</sup> Viittaus Kephaloksen kertomukseen tapaamisestaan Sophokleen kanssa (329b-d).

kysele, äläkä hae kunniasi siitä, että aina kun joku jotain vastaa, väität vastauksen vääräksi, tietäen, että on helpompi kysyä kuin vastata, vaan vastaahan itsekin ja lausu ilmi, mitä katsot oikean olevan. (335c-d.)

Tämä ilmeinen turhautuneisuuden puuska palvelee päällisin puolin Thrasymakhoksen hahmolle ominaisen luonteen määrittelyä, mutta vain päällisin, sillä en usko Platonin kokeneen tarvetta kirjoittaa dialogiinsa kiukkupussin roolia viihteen vuoksi. Thrasymakhoksen turhautuminen ei myöskään kohdistu Sokrateen ja Polemarkhoksen välisen keskustelun teoriasisältöön, vaan tapaan, jolla keskustelua käydään. Ennen kaikkea se kohdistuu Sokrateen haluttomuuteen kohdata kysymykset vastauksilla. Platon tuo tämän tunneperäisen tapahtuman mukaan dialogiin huomauttaakseen, että tiedostaa sokraattisen metodin, elenchuksen, rapsodisen muodon. (Reeve 1988, 9-10.) Sokrateshan venkoilee lähes aina vastauksen taakasta perustellen venkoiluaan tärkeillä alustavilla tutkimuksilla, joissa hän toimii kuulustelijana. Usein kuulustelumetodi perustuu pääosin toisen argumentin horjuttamiselle, ikään kuin hänen ainoa tehtävänsä olisi hajottaa keskustelun muotoa ja näin osoittaa, ettei vastustaja ensinkään tiedä mistä puhuu. Sokrateen metodia on tästä johtuen usein syytelty positiivisten johtopäätösten puutteesta (Annas 1999, 31). Lukemalla *Valtiota* ilmenee, että huomio metodin hajanaisuudesta pätee sen dialogiseen tendenssiin, ja että johtopäätökset kumuloituvat lupauksina tulevaisuuteen. Mielestäni tähän on reagoitava kuten Thrasymakhos, vaatimalla jotain, jonka voin katsoa olevan lähtökohtana yhteiskuntametaforan filosofisesti mielekkäälle tulkinnalle. Uskon tarkoitukseen olevan välineet, toisin kuin on Thrasymakhoksen laita, jonka kirjahyllystä en usko löytyneen esimerkiksi *Sokrateen Puolustuspuhetta*, *Kritonia tai Gorgiasta*. Näissä dialogeissa, erotuksena *Valtioon*, ovat Sokrateen väitteet oikeamielisyydestä rakentavia ja radikaaleja. (Annas 1999, 33.) Tuntuu kohtuulliselta väittää *Valtion* retorisen tutkimuksen tähtäävän niihin päämääriin, joiden puolesta Sokrates selvästikin kampanjoi. Kaikkien kolmen dialogin voidaan katsoa jakavan saman moraalisen väitteen, joskin kuvakulma hieman vaihtelee. *Puolustuspuheessa* Sokrates uhmaa kuolemaa moraalisten standardiensa korokkeelta. Argumentti on isällisen moitteen muodossa. Syytteen kuultuaan, uppiniskainen Sokrates kieltäytyy missään tapauksessa muuttamasta tapojaan:

[...] tulen vastakin harrastamaan filosofiaa niin kauan kuin elän ja hengitän. Tulen aina tavatessani neuvomaan ja opastamaan teitäkin ja sanomaan tapani mukaan: Voi sinua, hyvä mies! Olet viisaudestaan ja voimastaan kuulun mahtavan Ateenan kansalainen, etkä yhtään häpeä! Haalit itsellesi rahaa, mainetta ja kunniaa minkä kynnelle kykenet, mutta viisaudesta, totuudesta ja sielusi parantamisesta sinä vähät välität etkä vaivaa sillä päätäsi ollenkaan. (29d-e.)

Näin sanoen Sokrates julistaa ulkoisten hyödykkeiden tavoittelun toisarvoiseksi sielullisen kehityksen rinnalla. Argumentti on selkeä, eikä siinä ole merkkiäkään Thrasymakhoksen häntä *Valtiossa* kritisoimasta oman mielipideilmaisun välttelystä. Sokrates kieltäytyy myös pyörtämästä arvojaan edes kuolemantuomion häntä uhatessa, sillä, ”Jos mies on mistään kotoisin, hän ajattelee toimissaan vain sitä, tekeekö hän väärin vai oikein, hyvän vaiko huonon miehen töitä” (28b). Se miksi Sokrates ei pelkää kuolemaa, käy ilmi puheen lopussa: ”Pitäkää mielessänne se totuus, ettei ihmiselle voi tapahtua mitään pahaa, ei elämässä eikä kuolemassa, jos hän on hyvä, jumalat pitävät hänen asioistaan huolen” (41d).

*Kritonissa* stoalaisen tyynenä myrkkypikaria odotteleva Sokrates perustelee päätöstään vaikutusvaltaiselle ystävälleen, joka vielä viime hetkellä on yrittänyt houkutella häntä pakomatkalle:

Pysyäksemme päättelyssämme meidän on nyt mietittävä vain sitä, mistä juuri oli puhe: teemmekö oikein jos minä pakenen ja sinä autat minua ja maksamme kiitollisina niille, jotka ovat valmiina järjestämään minut täältä pois, vai olisiko itse asiassa väärin menetellä niin. Jos käy ilmi, että se olisi väärin, silloin emme saa välittää, vaikka tänne jääminen mitään tekemättä merkitsisikin kuolemaa tai mitä tahansa. Pääasia on, että emme tee mitään väärää. (48d.)

Tämä vankkumaton asenne nähdään myös *Gorgiaassa*, jossa Sokrates kertoo nimihenkilön kärkkäälle oppilaalle Polokselle, että ”[...] jos olisi pakko tehdä vääryyttä tai kärsiä vääryyttä, niin minä kärsisin vääryyttä mieluummin kuin tekisin väärin.” (469c). Ja edelleen: ”[...] on pahempi asia tehdä väärin kuin kärsiä vääryyttä, pahempi asia välttää rangaistus kuin kärsiä se.” (474b).

Toivon näiden esimerkkien tuovan esiin sen Sokrateen argumentin, joka *Valtiossa* jää selkeästi lausumatta, mutta joiden laajempaan ja yksityiskohtaisempaan tarkasteluun *Valtio* keskittyy. Myötäillen teoksen alaotsikkoa ”Oikeudenmukaisuudesta”, lähdän matkaan.

*Valtiossa* Oikeudenmukaisuuden määrittelyyn tähtäävän teeman katson pääsevän täyteen vauhtiin Gygeen sormuksen myytistä (359c-360d). Sormuksen kantaja saattaa näkymättömänä uurastaa omien mielitekojensa parissa pelkäämättä seuraamuksia, kuten tarinan lydialainen paimen tekee murhatessaan kuninkaan ja asettaessaan itsensä valtaistuimelle.

Myytin tarkastelun tiimellyksessä Platonin veljet Glaukon ja Adeimantus haastavat jälleen kerran Sokrateen selittämään, miksi tulisi olla oikeamielinen ihminen. Näin tiivistyy suma, joka ilmenee henkilöiden välisen dynamiikan puitteissa seuraavalla tavalla. Adeimantusin ja Glaukonin, sekä Thrasymakhoksen aiemmin hänen ylleen sälyttämä haaste kohtaa Sokrateen monelta suunnalta: Glaukonin mukaan oikeamielisyys ei välttämättä ole hyvää, vaan hieman vähemmän pahaa; Adeimantus uskoo oikeamielisyyden syntyvän ulkoisten palkintojen kautta; ja Thrasymakhos väittää oikeudenmukaisuuden määrittävän vahvimman oikeudella, eli sen tahon määrittelemänä, kenen tai keiden vallassa yhteiskunta kulloinkin on. Mukaan myllyyn on vielä tietenkin lisättävä hieman sovitteluvampi Ptolemarkhos luonteineen, joka jopa ilman filosofista koulutusta saattaa yltää isänsä Kephaloksen oikeamieliseen maineeseen (Esim. Waterfield 1998, esittely kirjaan 2.; Blackburn 2006, 44 ja Reeve 12). Nämä määritelmät selityksineen ja lukuisine variaatioineen ja kuvakulmineen muodostavat koko dialogin sisällön.

Platonin dialektinen järjestelmä on altis vaihtoehtoisille tulkinnoille ilmeisestä syystä. Tämän ilmiön välitön implikaatio näyttäytyy esimerkiksi siten, että *Valtiossa* syöksytään usein välittömästi kysymyksen määrittelyn jälkeen luettelemaan yhteiskuntarakennelman kannalta toivottuja seikkoja, ja tästä välittömyydestä johtuen samentuu helposti se tarkoitus, jonka vuoksi näin tehdään. Tärkeää on silloin palauttaa mieleen keskustelun perimmäinen tarkoitus. Esitän, että esimerkiksi sotaväkeen ja kaupankäyntiin liittyvät huomiot on nähtävä jollekin keskittyneemmälle päämäärälle alistaisina, eikä suinkaan luettelona yhteiskunnan mekaanisista suhteista. Keskittyneellä päämäärällä, tässä tapauksessa, tarkoitan oikeamielisyyttä osana filosofin luonnetta. Täten *Valtion* toisen kirjan alussa esitetty oikeudenmukaisuuden vaade on se lähtökohta, jota vasten rakentuu yhteiskuntarakenteellinen metafora.

Olennaista on selvittää kuinka oikeudenmukaisuuden käsitteen tulee muodostua sopiakseen osaksi filosofisen yksilön psyykettä, ja toisaalta,

mitä hankaluuksia oikeudenmukaisuuteen pyrkivä saattaa kohdata. Mutta ennen oikeudenmukaisuuden luonnehdintaan syvemmin pureutumista haluan kysyä, voidaanko perustellusti edes väittää, että tutkimuskohteena on yksilö eikä yhteisö? Toisin kysyen: onko yhteiskuntarakenne todella metafora yksilön rakenteelle, vaiko toisin päin?

Aloitin Gygeen sormuksen myytistä (359c-360b), ja näin ollen tiivistän kysymyksen kuuluisaan muotoonsa: onko ihmisen parempi olla oikeudenmukainen, vaikka hän ei saisi siitä tunnustusta ja vaikka siitä koituisi hänelle harmia; vai onko ihmisen parempi vain näyttäytyä oikeudenmukaisena olettaen, että hän saa siitä tunnustusta ja ylistystä, ja täten mielihyvää (361a)? Selkeyden lisäksi tiivistelmä on kannaltani suotuisa, sillä kysymys koskee yksilöä ja on täten hyvä lähtökohta argumenteille sen puolesta, että tutkimuskohde on henkilökohtainen moraali, vaikkakin vääjämättömässä suhteessa yhteisöön. Silti pelkkä yksilöön kohdistuva kysymys ei vielä johda päätökseen, jonka mukaan yhteiskunnan kuvailu dialogissa tulisi kokea joksikin muuksi, kuin miltä se katkelman omaisesti näyttäytyy.

Lisää tukea huomiolle siitä, että tutkimuskohteena on henkilökohtainen moraali, löytyy kun Sokrates määrittelee oikeudenmukaisuudelle yksilössä vertauskuvallisen vastinparin, valtion<sup>7</sup> (368d). ”Oikeamielisyttähän<sup>8</sup> on, sanontamme mukaan, niin hyvin yksityisessä ihmisessä kuin myös joskus kokonaisessa valtiossa” (368e). Ja: ”Jos siis ajatuksessamme tarkastelemme mitenkä valtio syntyy, sanoin, - niin emmekö silloin myöskin havainne, miten oikeamielisyys ja väärämielisyys siinä syntyvät?” Ja edelleen: ”No emmekö me, kun on tehty näin, voi toivoa havaitsevamme helpommin sitä, jota haemme?” Näin ollen, ”Sitä jota haemme”, eli oikeamielisyttä, ”toivomme helpommin havaitsevamme”, kun olemme tutkineet oikeamielisyttä suuremmassa mittakaavassa, eli valtiossa. (369e.)

Tämä on selkeä lukuohje koskien sitä, miksi seuraavien *Valtion*

---

<sup>7</sup> Sokrates rinnastaa tulevan vertauksen yksilön ja valtion välillä isojen ja pienien kirjainten väliseen suhteeseen.

<sup>8</sup> Suomentaja O.E. Tudeer käyttää nähdäkseni termiä ”oikeamielinen” tapauksissa, joissa kyse on henkilöön liittyvästä oikeudenmukaisuudesta. Tosin, termien ”oikeamielinen” ja ”oikeudenmukainen” keskinäinen vaihtelu ei aina vaikuta systemaattiselta, sillä ”oikeamielinen” muuttuu koskemaan myös yleistä dialogin edetessä. Ehkä tämä on tarkoituksenmukaista ja toimii johdatuksena käsitteen muodostumisen kautta kohti ideamaailmaa.

kirjojen sisältö koskee yleistä valtion sisäisten seikkojen määrittelyä vain siinä määrin kuin se helpottaa moraalien määrittelyä yksilön kehityksellisestä näkökulmasta. Hieman aiemmin kirjoittaessani, että dialogia tulee helposti tulkinneeksi ”katkelman omaisesti” tarkoitan, että mikäli huomio siitä ”mitä haemme” herpaantuu, saattaa syntyä harhaan johtava kiusaus tulkita Platonin *Valtiota* jonkinlaisena poliittisena ohjekirjana. Saman harhan vallassa voitaisiin vedota Platoniin vaadittaessa tarjolle särvintä aina pavuista viikunoihin (372c) tai sohvia ja pöytiä (372d), tai hieman vakavampaan sävyyn, otettaisiin *Valtio* rintataskussa kantaa puolustuspoliittisiin seikkoihin (esim. 373e). Tarkoitukseni ei ole väittää etteikö Platonin filosofinen anti ulottuisi puolustuspoliittisiin seikkoihin toisissa dialogeissa kuten *Lait* ja *Valtiomies* sekä kiistelty Seitsemäs kirje<sup>9</sup>, vaan yhä tähdentää *Valtion* sanomaa yksilön moraalisiin liittyvänä teoksena. Esimerkiksi koen että toisen kirjan viidestoista luku, joissa vartijat esiintyvät ensimmäisen kerran, on tyyliään liian yliolkainen vakuuttaakseen ketään siitä, että kyseessä olisi muuta kuin hahmotelma sitkeästä vertauskuvasta. Vartijoita verrataan jalosukuisiin koiranpenikoihin (375a), ja heidän jakamaansa taipumusta tunnistaa tuttu, mutta vihoitella tuntemattomalle, kutsutaan ”somaksi” ja ”filosofiseksi” (376a).<sup>10</sup> Uskon tämän kaltaisten luonnehdintojen tapahtuvan vertauksen nimissä ja olevan näin välineiden eikä vakavasti otettavien tutkimuskohteiden kaltaisia. Annan huomioni tälle triviaalilta tuntuvalle vartijajutulle tuodakseni hieman esiin ilmapiiriä, joka dialogissa usein vallitsee. Edelleen aiheuttaa kummastusta heti kohta esitetty kysymys siitä, miten vartijat pitäisi kasvattaa, ja

[...] auttaako tämän kysymyksen harkitseminen meitä jollain tavoin saamaan selville sen asian, johon koko tutkimuksemme tähtää, – sen nimittäin, millä tavoin oikeus ja väärä yhteiskunnassa syntyvät? (376c-d)

Nimittäin eikö juuri taannoin Sokrates todennut haluavansa asettaa valtion vertauskuvaksi havaitakseen ”[...] helpommin sitä, jota haemme”(369e)?

Tulkitsen kohdan siten, että ”[...] koko tutkimuksemme (376c)” tarkoittaa sitä

---

<sup>9</sup> Seitsemännen kirjeen autenttisuudesta laajemmin, esim. Brunt 1993.

<sup>10</sup> Dialogin edetessä vartijaluokka tulee jakaantumaan eri sektioihin (414b), ylempään ja alempaan.

koko tutkimusta, joka on alisteinen ”[...] sille, jota haemme” (369e), eli oikeudenmukaisuuden määritelmälle, koska tätä päämäärää ei ole missään vaiheessa hylätty tai kumottu. Toisaalta tuntuu luonnolliselta tulkita dialogin eteneminen myös siten, että nyt on aloitettu siirtyminen kohti ideamaailman hahmottelua, ja näin ollen tutkimuksen kohde on oikeudenmukaisuus (*dikaioisunē*) sinänsä. Tämän hyväksyminen, tosin, ei vielä johda keskustelua pois yksilön keskuudesta.

Vartijoiden kouluttamiseen hyväksytyistä runoista ja lauluista hetken keskusteltuaan, Sokrates kumppaneineen päätyy kompromissia vahventavaan toteamukseen, jonka mukaan vartijoiksi sopivia ihmisiä koskevista asioista voidaan vakavasti sopia vasta silloin,

[...] kun olemme päässeet selvyYTEEN siitä, minkäluontoinen oikeamielisyys on, sekä siitä että se olemukseltaan on oikeamieliselLe edullinen, huolimatta siitä, pidetäänkö häntä oikeamielisenä vaiko eikö<sup>11</sup> (392c).

Tässä vaiheessa kysymyksen asettelu on saanut varsin laajat mittasuhteet. Nyt käsitellään paitsi yksilön oikeamielisyyttä suhteessa yhteiskunnan oikeudenmukaisuuteen ja toisinpäin, myös näiden vastinparien kautta hahmottuvaa oikeudenmukaisuuden ideaa.<sup>12</sup> Vaikka ideamaailmasta onkin esitelty sarja etiäisiä, keskustelu on yhä näennäiseltä osin keskittynyt yksityiskohtiin valtiojärjestyksessä. On esimerkiksi päätelty, että jokaisen yhteiskunnan jäsenen tulee pysyä omassa tehtävässään, eikä poiketa puuhastelemaan muiden kuin oman alansa parissa. ”Edellytimme näet ja lausuiimme monta kertaa, että yhden ihmisen tulee aina hoitaa vain yhtä niistä toimista, jotka valtiossa tulevat kysymykseen, nimittäin sitä, johon hänen synnynnäinen luontonsa parhaiten soveltuu.” (433a). Tämä lainaus johtaa erääseen olennaiseen vaateeseen oikeudenmukaisuuden toteutumisessa. Ja tämä vaade on järjestys. Olettaakseni, vetoamalla juuri oikeudenmukaisuuteen, pyritään valtiohallinnon toimesta usein implementoimaan järjestystä koskevia uudistuksia. Tämän kaltainen toiminta *Valtion* tukemana on kuitenkin

---

<sup>11</sup> Tulkitsemieni kappaleiden 369e ja 392c välissä viitataan erääseen tutkimuksen jatkon kannalta tärkeään käsitteeseen, itsehillinnän hyveeseen (389d), jota tarkastelen tuonnempana.

<sup>12</sup> Kirjoitan ”hahmottuvaa”, sillä oikeudenmukaisuuden idean täydellinen toteutuminen on viimekädessä kiinni filosofin luonteessa esiintyvien kardinaalihyveiden välisestä harmoniasta. Esittelen kardinaalihyveet seuraavassa, filosofin hahmoa käsittelevässä, luvussa.



kyseenalaista ottaen huomioon dialogin suomat tulkinnalliset vapaudet. Rinnastettuaan valtion yksilöön usein ja usealla eri tavalla, tarjoaa Sokrates jonkin kaltaisen lupauksen loppupäätelmästä, jonka suhteen ei tosin lukukokemuksen valossa kannata vielä olla turhan toiveikas.

[...] saattakaamme loppuun se tutkimus, johon ryhdyimme siinä uskossa, että jos ensin koetamme nähdä oikeamielisyyttä jossakin suuremmassa esineessä, jossa sitä on, meidän sitten saattaa olla helpompi havaita mimmainen se on yhdessä ihmisessä (434d).

Eli jälleen vaikuttaa siltä, että kyseessä on alun pitäen ollut yksilö, ja näin ollen valtio on tarjonnut sille vain oivan vertailupinnan. Tämän valossa voinen todeta yksilön johtavan tätä paikoin pöytätennisottelulta vaikuttavaa tulkintojen kamppailua, kunnes valtio ja yksilö jälleen samaistuvat toisiinsa, nimittäin

[...] kun tarkastamme molempia vierekkäin ja hankaamme niitä toisiinsa saamme kenties oikeamielisyyden leimahtamaan ikäänkuin kitkapuista, ja kun se on tullut näkyviin, voimme painaa sen lujasti sieluihimme (435a).

Ja edelleen, ”Oikeamielinen mies ei siis olleenkaan eroa oikeamielisestä valtiosta oikeamielisyyden peruslaatuun nähden, vaan on samankaltainen kuin valtiokin.” (435b).

Pöytätennisvertauksen turvin voitaneen todeta ottelun Yhteiskuntakeskeinen vastaan Yksilökeskeinen olevan täten tasatilanteessa. Ehkäpä katsomossa aletaan jo ihmetellä, miksi moinen ottelu piti ylipäätään järjestää. Ottelun lähtökohta on jo määritelty, joskin hieman huterasti, ja tällaisena se on tuomittu vielä hetken pysymäänkin, sillä Platon asettelee tutkijan pöydälle pinon kysymyksiä, joista yhteen vastattuaan saa palkaksi nipun uusia. Tästä syystä olen tarkoituksellisesti lykännyt erään oikeudenmukaisuuden kannalta hyvinkin oleellisen käsitteen syvällisempää tarkastelua. Tämä käsite on sielu (*psūchē*). Käsite kumpuilee dialogin lomassa, mutta antaa odottaa lopullista muotoaan aina *Valtion* viimeiseen lukuun asti. Käsitellen alkuperäistä kysymystä: ”miksi olla oikeudenmukainen” pitäen mielessä tuonpuoleisten, tai kuoleman jälkeisten, palkintojen läsnäolon, mutta tukien argumenttini toistaiseksi käsillä olevaan vertaukseen, joka esiintyy yhteiskuntajärjestyksen asussa.

Kysymys ”miksi olla oikeudenmukainen” johtaa kimppuun käsitteiden suman, jonka seasta on valittava tutkimuksen kannalta olennaisimmat. Valintani on kaksitasoinen. Toisaalta voidaan hyväksyä lähtökohta, jonka mukaan Platonin filosofi tähtää onnellisuuteen; ja toisaalta, että onnellisuuden edellytys on moraalinen luonne. Se mikä tekee valinnasta joko hyväksyttävän tai hylättävän, riippuu lopulta siitä, kuinka kattavasti se palvelee oikeudenmukaisuuden vaadetta siten kuin Platon sen Valtiossa esittää. Tämä vaade kuuluu: on aina parempi elää oikeudenmukaisesti kuin vain vaikuttaa elävänsä oikeudenmukaisesti. Täten moraalin vaade palautuu jälleen niihin edellytyksiin, joiden Platon katsoo määrittelevän mahdollisuuden elää hyveellistä elämää. Tässä tapauksessa edellytykset liittyvät tiedolliseen varmuuteen siitä mikä on Hyvää, eikä vain vaikuta hyvältä. Tiedon edellytykset sen sijaan löytyvät potentiaalisen tietäjän sielusta, joka jälleen rinnastuu vertauskuvallisesti yhteiskunnalliseen hierarkiajärjestelmään. Tuon hierarkian huipulla on kuningas, joka hallitsee alamaisiaan, niin kuin hallitsee viettejä filosofin sisäinen hallitsija, eli järki.

”Sisäinen hallitsija” sopii kielikuvaksi paradoksaalisuutensa kautta. Siitä johtuvat assosiaatiot johtavat helposti mieleen stoalaiset ja buddhalaiset mielensä hallitsijat (esim. Blackburn 2006, 148). Siksi on tässä vaiheessa huomion arvoista todeta, että Platon, kuten tullaan huomaamaan<sup>13</sup>, ei pyrkinyt irrottautumaan haluista ja nautinnoista kuten stoalaiset ja buddhalaiset, vaan käyttämään niitä viime kädessä hyväkseen. Kiinnitän huomioni tähän eroavaisuuteen ilmentääkseni sitä matkan-kaltaisuutta, jota filosofinen elämä Platonille tarkoittaa. Kyseessä on siis filosofin polku, eikä kuvaelma valmiista, onnellisesta ihmisestä, joka olisi näin luonnostaan immuuni nautintojen korruptoivalle voimalle. Yhä moniulotteisemman ja mystisemmän tutkimuksesta tekee Platonin suhde jumalan kaltaiseksi tulemiseen. Annas viittaa Arius Didymukseen<sup>14</sup>, joka rinnastaa Platonin ja Sokrateen elämänopit

---

<sup>13</sup> Käsittelen nautintojen ja intohimon asemaa luvuissa 4. ja 6.

<sup>14</sup> Arius oli joidenkin tulkintojen mukaan itsekin stoalainen. Toisten tulkintojen mukaan hän vain tulkitsi stoalaisia tekstejä olematta itse stoalainen. On myös mahdollista, että oli sekä stoalainen, että ei-stoalainen Arius, jotka ovat saattaneet sekoittaa doksografisten tekstien tulkinnoissa. Tosin, Göransson mainitsee Dielsin *Doxographi Graecista* (1879) käyvän ilmi, että kyseessä on yksi ja sama henkilö, joka joko oli tai ei ollut stoalainen. (Göransson 1995)

pythagoralaisuuteen siten kuin sitä on tulkittu uushellenistisessä etiikkaa tutkivassa kirjallisuudessa. Asenne toistuu niin kutsutussa keskiplatonistisessa traditiossa usein siten, että pyrkimystä jumalankaltaisuuteen ei oikeastaan nähdä vaihtoehtona vaan rinnasteisena hyvälle elämälle eli onnellisuudelle. (Annas 1999, 52.) Näin ollen dialogien Sokrates kuvastaa paitsi eräänlaista onnellista ja jumalankaltaista filosofia, myös hahmoa, joka on yhä matkalla onnellisuuteen ja jumalankaltaisuuteen. Ajatuksen voitaneen tulkita olevan poikkeiloin kausaliteetin leimaaman ajankulun kanssa, mutta ryhdyttäessä tutkimukseen, jonka päämäärä (tulla jumalankaltaiseksi) on ennalta julistettu, ollaan pakotettuja yritykseen samastua yhtä aikaa muuttuvaan ja muuttumattomaan. Tämä on nähdäkseni se kaksitasoinen asenne, jolla Platonin filosofiaa on lähestyttävä. Koen asennetta koskevan kommentin olennaiseksi, sillä edettäessä halki *Valtion*, on välillä pysähdyttävä, määriteltävä sijainti ja katseltava ympärilleen. Nimittäin se, että kyseessä on käsitejätiläinen ”oikeudenmukaisuus”, pakottaa yhä kiihtyvässä määrin täydentämään tuon käsitteen ulotteellista massaa. Edelleen olennaiseksi muuttuu se, että mikäli Platonin Sokrates kytkeytyy uushellenistisen tradition valossa pythagoralaiseen etiikkaan, voidaan tämän vihjeen perusteella saada lisää tietoa platonisen moraali- ja täten oikeudenmukaisuuskäsitteen juurista.

Pythagoralaisuuden ja uuspythagoralaisuuden keskeinen teema on jumalan seuraaminen, ja näin ollen jumalankaltaiseksi tuleminen. Tämä tavoite, tai elämän asenne liittyy nimenomaan yksilön kehitykseen moraalisen agenttina. (Annas 1999, 52.) Mitä Sokrateeseen tulee, voimme saada tämän kaltaisesta ilmapiiristä todistuksen esimerkiksi lukemalla *Theaitetoksessa* esiintyvän katkelman, jossa Sokrates hieman isälliseen sävyyn kertoo Theodorokselle, että

Totuus on tällainen: jumala ei ole milloinkaan eikä millään lailla väärämielinen vaan täydellisen oikeamielinen ja kaikkein eniten hänen kaltaisensa on se meistä, joka kehittyy kaikkein oikeamielisimmäksi. Tästä riippuu ihmisen todellinen kyvykkyys, samoin mitättömyys ja kunnottomuus. Tämän tietäminen on viisautta ja todellista hyvettä, tietämättömyys tästä on tyhmyyttä ja selvää pahuutta. (167c-d.)

On kaikeksi huomioitava, että Sokrateen puhe on osa poliittista keskustelua, mutta jälleen on kyse yksilöstä järjestelmän sisäisenä toimijana. Oikeudenmukaisuus

on näin määritelty käsitteelliseksi päämääräksi, joka sulkee alaisuuteensa vaateen järjestyksestä. Tämän järjestyksen toteutumisen edellytykset ovat osin tiedolliset, osin sielulliset. Mikäli ajatellaan filosofin koulutusta matkana, on elementtien keskinäinen järjestys mielestäni selvä. Ensin on kimmoke, jonka johdosta tiedollinen kasvu pääsee vauhtiin. Tämä kimmoke on rakkaus, joka taas on lähtökohta sen kasvualustan muodostumiselle, johon dialektinen viisaus myöhemmin laskee juurensa. Rakkauden roolia käsittelem kahdessa seuraavassa luvussa. Ensin luvussa 3. luonnostelen *Valtiossa* esiintyvän ajatusrakennelman, joka mielestäni vaatii lisäselvitystä. Tuo selvitys taas löytyy dialogista *Pidot*, johon luku 4. keskittyy.

### 3 Filosofihallitsijan luonnos

Luvussa kerron luonnoksen omaisesti syistä, miksi filosofihallitsijaa tarvitaan, ja määrittelen karkeasti sen *Valtiossa* esiintyvien ajatusrakennelmien kentän, jonka yksityiskohtaisempaan käsittelyyn palataan analogioita koskevassa luvussa. Valtion viidennen kirjan seitsemäs luku nostaa esiin kysymyksen mahdollisuudesta filosofihallitsijaan.

[...] muussa tapauksessa ei valtioiden eikä luultavasti koko ihmissuvunkaan kohdalla tule onnettomuuksista loppua eikä meidän esittelemämme valtio voi nähdä päivänvaloa ja toteutua edes sellaisena kuin olisi mahdollista (473d).

Glaukon yrittää jälleen saada Sokrateen selittämään, kuinka ihanneyhteiskunta hallitsijoineen olisi toteutettavissa. Sokrateen on kuitenkin kysyttävä muutama kysymys ensin, ja tehtävä näin selväksi, että mitä valtioon tulee, ei kyseessä ole täydellinen, vaan pikemminkin täydellisyyttä kohti pyrkivä, malli.

SOKRATES: Jos taiteilija maalaisi mallikuvan kauneimmasta ajateltavissa olevasta ihmisestä, jos hän toisi maalauksessaan kaiken täydellisellä tavalla esiin mutta ei voisi osoittaa tuollaista miestä todella olevan olemassa, pitäisitkö häntä silloin huonompana taiteilijana?

GLAUKON: En tietenkään.

SOKRATES: No, emmekö mekin sano hahmotelleemme tässä keskustelussa hyvän valtion mallikuvan?

GLAUKON: Sen juuri.

SOKRATES Onko sinun mielestäsi sitten aikaansaannoksemme huonompi, jos emme voi osoittaa, että valtiota voidaan todella hallita niin kuin olemme osoittaneet? (472d-e.)

Joku saattaisi vuoropuhelun seurauksena ajatella Sokrateen vieraantuneen niistä arvoista, joita rivikansalainen luonnostaan vaalii, sillä maalauksen, olipa se hartaasti tai huolimattomasti tehty, ei voi olettaa vaikuttavan ihmiselämän kannalta sellaisiin elämän osa-alueisiin, kuten fyysinen ja henkinen hyvinvointi tai turvallisuus. Kyseessä on hallitsija, jonka valinnat kohdistuvat juuri tavallisen ihmisen hyvinvointiin, eivätkä esimerkiksi hänen esteettiseen kokemuksensa laatuun, kuten on laita taidemaalarin tapauksessa. Sokrateen argumenttien perimmäinen tarkoitus ei täten liene sopuisten välien säilyttäminen nälkätaiteilijoihin, vaan tähdentää ideoiden ymmärrystä filosofisen kehityksen päämääränä. Ilmeistä on, että henkilö tavoittelee luontonsa määrittelemänä senkaltaista tietoa jonka sopivimmaksi kokee, ja että eri aloilla katsotaan

mielekkääksi hankkia senkaltaista tietoa, joka korreloi alan vaatimusten kanssa. Voidaan ajatella, että siinä missä kelpo merimies opettelee solmut, pyrkii filosofi-kapteeni ymmärtämään solmujen perimmäisen luonteen. Juuri tämä pyrkimys (ideoiden maailmaan) erottaa filosofisen luonteen muista; ja juuri tämän kaltainen luonne on edellytyksenä oikeudenmukaiselle hallitsijalle.

”Ensiksi on muistettava, sanoin, - että olemme joutuneet tähän etsiessämme oikeamielisyyden ja vääryyden olemusta” (472b). Tästä lähtökohdasta on singahdeltu jo useisiin eri suuntiin, jotka tosin vievät yhteen samaan kohteeseen, eli oikeudenmukaisuuden määritelmään ja lopulta sen seurauksiin. Nyt, tosin, keskittyy keskustelijoiden huomio niihin edellytyksiin, joiden puitteissa filosofihallitsijan katsotaan olevan mahdollinen. Näin ollen, se kuva jonka nyt toivotaan paljastuvan, on filosofin hahmon.

Sokrates kiusoittelee jälleen viskoen kuulijoilleen murusia jostain, minkä hän lupaa olevan karussa totuudessaan paitsi täysin valtavirran käsityksistä poikkeavaa, myös avain onneen. Innokas Glaukon tästä vihjailusta jo kärsimättömään tapaansa hermostuu ja vyöryttää Sokrateelle joukon toverillisen hirmuisia uhkakuvia hurjistuneesta väkijoukosta, mikäli hän ei käy asiaan ja äkkiä.<sup>15</sup> (473e-474a.)

Luulenpa siis, että meidän, jos mieli mitenkään pelastua mainitsemiesi ihmisten hyökkäyksistä, pakostakin täytyy heille selittää, keitä noilla viisauden harrastajilla [eli filosofeilla] tarkoitamme, kun uskallamme väittää, että niiden tulee hallita (474b).

Tämän jälkeen alkaa tapahtua. Viittaukset ideaoppiin tihenevät kriittisesti viimeistään kun Glaukon utelee, keitä Sokrates olisi valmis kutsumaan tosi filosofeiksi (475e). Sokrates vastaa: ”Niitä [...], jotka haluavat katsella totuutta” (475e). Näin päästään erään keskeisen elementin, eli kauneuden (*kalon*) äärelle. Ensin Sokrates viittaa kauneuteen jonain, joka heijastuu esineisiin väreinä ja muotoina. Tämän jälkeen hän jakaa ihmiset heihin, jotka haluavat katsella noita kauniita esineitä, sekä heihin, jotka haluavat katsella sitä todellisuutta, joka tuon kauneuden aiheuttaa. Edelliset ovat hänen mukaansa monilukuiset, kun taas

---

<sup>15</sup> Ehkäpä Glaukonin uhkaus on paitsi hänen intomielisen luonteensa kuvailua, myös tarkoitettu tietynlaiseksi profetiaksi, joka uhkaa toteutua mikäli filosofi ei käy työhönsä ja pelasta heitä sekasorrolta.

jälkimmäisiä on vain harvassa. (476a-c) Ja edelleen:

Emmekö siis liene oikeassa, kun sanomme hänen [filosofin] sieluntilaansa tietämykseksi, koska hän tietää, tuon toisen sieluntilaa taas kuvitteluksi [eli mielipiteeksi], koska hän vain kuvittelee [eli luulee]? (476d).

Näille toteamuksille rakentuvat ne perusteet ja edellytykset, joita esimerkiksi jaetun janan analogia havainnoi, mutta jonka perusteellisempi tarkastelu saa vielä tovin odottaa. Nimittäin, janan ylimmäisen kategorian määrittely tapahtuu *Valtiossa* nyt eräänlaisessa alkeismuodossaan ensimmäistä kertaa, kun Sokrates puhuu kauneuden monista puolista yhden ja saman idean ilmentyminä (479a). Glaukonin uhkauksen jälkeinen etiäisten ryöppy edustakoon uutta paperinippua pöydällä, johon tulee vähitellen pureutua. Väilyhteenvetona voidaan kuitenkin todeta, että hallitsijan luonteelle on ominaista perimmäisyyksien, eli ideain, tavoittelu sekä lopulta niiden mahdollisimman kattava ymmärtäminen. Ideat sijoittuvat niiden heijastumien (tai varjojen) ylle kaikkialla, missä niiden osallisuutta ilmenee. Tämä taas johtaa siihen, että jos maailmassa on jokaista asiaa vastaava idea, on maailmassa lukemattoman monta ideaa. Mutta koska kenenkään ei voida olettaa omaksuvan niitä kaikkia, ja koska oikeudenmukaisuus edellyttää vain omaan tehtäväänsä paneutumista, on filosofin keskittyttävä ideoista ylhäisimpiin.<sup>16</sup> Olen sisällyttänyt lukuun lupauksen lähitulevaisuudesta, jota vasten jo-tulkittu saa varjonsa. Seuraavaksi tullaan huomaamaan, että yksi ja ainoa adjektiivi, jonka voi kuvitella<sup>17</sup> kattavan kaikki hallitsijalta toivotut, ja toisaalta sulkevan pois kaikki ei toivotut ominaisuudet, on Hyvä (*agathon*)<sup>18</sup>. Hyvästä lohkeaa osuus kaikkiin siitä johtuviin, tai siitä itselleen lainaaviin asioihin, kuten *Valtiossa* teroitettuihin kardinaalihyveisiin (*aretai*, yks. *aretê*): 1) viisaus (*sophia*), 2) urheus (*andreia*), 3) kurinalaisuus tai maltillisuus (*sôphrosunê*) sekä 4) oikeudenmukaisuus

---

<sup>16</sup> Kirjoittamalla "ylhäinen" viittaa ideoiden ylimpään kategoriaan, jotka eivät koske esineitä kuten pöytä ja tuoli, vaan käsitteitä kuten oikeudenmukaisuus ja hyvä.

<sup>17</sup> "Kuvitella" toistaiseksi, myöhemmin toivon mukaan "tietää".

<sup>18</sup> Termit "hyvä" (*agathon*) ja "kaunis" (*kalon*) vaikuttaisivat synnyttävän eräänlaisen terminologisen kiasman, jonka keskinäiset suhteet kietoutuvat kutakuinkin jaettuun kohteeseen viittaavaksi. Ehkä tämän ymmärtäminen on avain, jota etsin, mutta jota en vielä väitä lenkkiin osaavani kiinnittää.

(*dikaiosynê*) (426a-435a). Viisautta tulee esiin hallitsijoissa, koska he edustavat yhteiskunnan sitä osaa, joka omistaa elämänsä tiedon hankintaan. Urheus sen sijaan ilmenee sotilaissa sekä järjestyksenvalvojissa, sillä heidät on koulutettu rohkeutta vaativiin tilanteisiin. Kurinalaisuus ilmenee luokkien välisenä yhteisymmärryksenä hierarkian välttämättömyydestä, joka taas johtaa toteutuessaan järjestykseen, eli oikeudenmukaisuuteen.

Hyvän idealla taas tarkoitetaan, raa'asti pelkistäen, sen kaltaista hyvää, joka ei ole hyväksi pelkästään sille yksilölle, joka sitä tavoittelee, vaan hyvää itsessään. Se on itse itsensä päämäärä (*telos*). Täten hallitsijan, joka ymmärtää Hyvän idean on mahdoton tehdä hyviä/oikeudenmukaisia päätöksiä, joiden implikaatiot kohdistuisivat positiivisina häneen itseensä, mutta negatiivisina muihin päätöstä koskeviin tahoihin. Tähän tilaan päästään luonteen oikeanlaisen harjoittamisen myötä.<sup>19</sup> Viime kädessä luonteen koulutus tähtää siis hyveellisyyteen.<sup>20</sup>

Huomioin, että luvussa viittaukset kauneuden ja Hyvän ideoihin ovat toistaiseksi perustelemattomassa tilassa, kuin tyhjän päällä. Mutta näin on myös *Valtiossa*. Sen sivuilta ei yksinkertaisesti käy ilmi kaikki se informaatio, jota tarvitaan dialogin syvälliseen tulkintaan. Sen vuoksi koen välttämättömäksi palata käsitteiden ”Hyvä” ja ”Kaunis” juurille, ja yrittää siten puhaltaa filosofin hahmoon hengen.

---

<sup>19</sup> Vartijoiden koulutuksesta Platon kertoo aina toisen kirjan puolivälistä kolmannen loppuun.

<sup>20</sup> Koulutuksellisen näkökulma syvenee ideaopin osalta luvussa 5.3.



## 4 Rakkauden henki

Olenhan sanonut, että ainoa mistä yleensä mitään tiedän, on Eros.

– Sokrates (177d).

Tässä luvussa täydennän filosofin hahmoa rakkauden määritelmän kautta, kuten se ilmenee *Pidoissa*. Omistan tehtävälle oman lukunsa, sillä koen platonisen rakkauden käsitteen merkitsevän eräänlaista tulliasemaa filosofisen kasvun tiellä. Toisaalta vielä kehittymätön, mutta hyvin potentiaalinen hahmo täydentyy, mutta toisaalta hänen matkansa vaikein osuus on vasta edessä.

Avainsana on filosofi. Etymologisesti karrikoiden sen muodostavat kreikankieliset termit ”philia” ja ”sophos”, ”rakkaus” ja ”viisaus”. Tuntuu siis määritelmän kautta luonnolliselta todeta, että se mikä tekee filosofista filosofin, on hänen rakkaussuhteensa viisauteen. Kysymys herääkin, minkälaisesta rakkaudesta suhteessa on kysymys? Huomion arvoinen selkeytys koskee kreikankielisten sanojen, ”eros” ja ”philia”, suhdetta. ”Eros” tarkoittaa eräänlaista intohimoa tai seksuaalista halua, kun taas ”philia” viittaa pikemminkin ystävien tai perheenjäsenten väliseen kiintymykseen (Gill, *The Symposium* 1999, 10). Sokrateen puhe kietoo yhteen näiden termien käsitesisällön, ja tuohon yhdistelmään tulen dialogia tulkitessani viittaamaan sanalla ”rakkaus”.

Dialogi on Platonin kuvaus Apollodoruksen kertomuksesta, jonka Apollodorus puolestaan on kuullut pieneltä paljasjalkaiselta Aristodemokselta (173b). Tapahtumat sijoittuvat juhliin tragediakirjailija Agathonin andrônissa<sup>21</sup>, tämän tragediakilpailussa saavuttamansa voiton kunniaksi. Useimmat vieraista ovat edellisen illan jäljiltä pikku kohmelossa, joten yhdessä tuumin päätetään viininjuontia vältellä, ainakin aluksi. Eryksimakhos käskee lähettää huilunsoittajanaisen tiehensä ja ehdottaa Faidroksen innoittamana, että kukin vieraista pitäisi vuorollaan puheen<sup>22</sup> Eroksen kunniaksi, ylistääkseen tuota

---

<sup>21</sup> Andrôn: yleensä avoin ja isoin huone/tila miesten osassa taloa, johon naiset pyydettiin vain viihdyttämään tai tarjoilemaan.

<sup>22</sup> Ylistyspuheet jumalten kunniaksi ovat ”elegioita”, joiden muodolle tunnusomaisia piirteitä ovat kertomukset: 1) kohteen alkuperästä, 2) kohteen ulkoisista piirteistä, ulkonäöstä, jne., 3) hyveellisyydestä, kuten viisaus, jne., 4) tavoista ja elämäntyylistä, 5) saavutuksista. Mutta mikä tärkeintä, elegiassa oletetaan kertojan ja jumalan olevan eräänlaisessa vastavuoroisessa suhteessa

”vanhaa ja mahtavaa jumalaa”. (176e-177b.) Käyn tiivistäen läpi puheet ennen dialogin huippukohtaa, Sokrateen puhetta. Teen siten siksi, että niiden kautta saa muotonsa se tietty kuva Eroksesta, jonka Sokrates pyrkii kumoamaan, sekä siksi, että puheiden sisällöistä kiinnittyy osasia Sokrateen omaan näkemykseen rakkauden hengenlaadusta.

Ensimmäinen, Faidroksen pitämä, puhe keskittyy elegisesti kahteen aspektiin, syntyperään ja aikaansaannoksiin. Faidros kertoo Eroksen olevan jumalista kaikkein vanhin, koska tällä ei ole vanhempia: ”Hesiodoskin sanoo, ensin oli Tyhjiys ja sen jälkeen mahtavapovinen maa, kaiken järkkymätön perusta, ja Eros...” (178b). Sitten Faidros kertoo tuon ikiaikaisen jumalan antavan ihmisille voiman, jollaista ei mikään muu mahti voi synnyttää. Voima on uskomaton rohkeus, jonka avulla rakastajat (*erôntes*) ovat jopa valmiita kuolemaan toistensa tähden (179b). Esimerkkinä hän mainitsee muiden muassa Akhilleen, joka ”[...] pääsi autuaitten saarelle, koska kosti ystävänsä Patrokloksen puolesta [...]” (179e).<sup>23</sup>

Toisessa, Pausaniaan puheessa keskitytään miesten väliseen kanssakäymiseen. Tutkimuksen kannalta merkityksellisen tekee Pausaniaan puheessa se, että hän erottelee toisistaan tavallisen ja taivaallisen rakkauden; jos nimittäin on olemassa kaksi eri Afroditea, on oltava olemassa myös kaksi Erosta. (180c-e.) Pausanius puhuu aiheesta hieman raadollisemmin kuin nyt annan ymmärtää, mutta käsitän ydinajatuksen olevan kuten yllä. Näin Pausanius auraa väylää Sokrateen puheessa syvällisemmin määritellylle dikotomialle, jossa seksuaalinen halu ja tiedollinen täyttymys ilmenevät Diotiman portaikon eri askelmina.

Eryksimakhoskin hyväksyy kahtiajaon, mutta hieman eri ehdoin, lisäten määritelmään uuden ulottuvuuden, joka yhä laajentaa mainittua väylää. Ensin hän tosin hieman moittii Pausaniusta lupaavasti alkaneen puheen jättämisestä kesken (185e-186a), mutta lupaa omalla vuorollaan jatkaa aiheen

---

keskenään. (Gill, *The Symposium* 1999, 20) Näin ollen, puheiden eleginen muoto palvelee myös sitä määritelmää, jonka Sokrates puheessaan antaa Erokselle, ei suinkaan jumalana, vaan ihmisten ja jumalten välisenä henkenä.

<sup>23</sup> Apollodoros tyrmää väitteen, jonka mukaan Akhilleus olisi ollut Patrokloksen rakastaja, sillä Akhilleus oli tätä kovin paljon kauniimpi (180a). Viittaus Akhilleukseen on sikäli kiintoisa, että Sokrates vertaa itseään häneen *Puolustuspuheessa* (28c).

rakentelua.

Mielestäni oli hyvin sanottu, että Eros on kaksinainen. Ammattini on kuitenkin opettanut minut ymmärtämään, ettei rakkaus ole vain ihmisten sielussa syntyvä tunne kauniita yksilöitä kohtaan. Myös muu olemassa oleva tuntee rakkautta moniin eri asioihin, niin kaikki eläimet kuin maan kasvitkin, sanalla sanoen koko luonto. Juuri sen perusteella väitänkin, että tämä jumala on suuri ja mahtava ja yltää kaikkialle ja hallitsee sekä ihmisten että jumalten maailmaa. (186a.)

Tämä vaikuttaa mielestäni harhaanjohtavan juhlalliselta aloitukselta puheelle, jonka pian huomataan ajautuvan hänen mielialheeseensa, lääketieteeseen. Huomataan myös, että hänen puheensa rajoittuu fysikaalisten ilmiöiden piiriin. Eryksimakhos on nimittäin lääkäri, joka esiintyy dialogissa hieman ylimielisenä, tulkiten filosofisia kysymyksiä oman ammattituntemuksensa valossa. Hänen panoksensa on silti huomattava, mitä tulee rakkauden käsitteen täydentymiseen. Tämä voidaan huomata paitsi hänen kehon järjestyneisyyttä koskevan puheensa sisällön (189e-190a), myös hänen määräilevän asenteensa kautta. Ehkäpä Eryksimakhosta voidaan kutsua pitojen järjestysmieheksi.<sup>24</sup> Hän tulee käytöksellään muokanneeksi dialogin etenemistä siten, että aiheutuu vaade asioiden oikeanlaisesta järjestyksestä, eli harmoniasta. (Gill, *The Symposium*, 23.) Mutta luonnollisestikaan tämän väljän harmonian sisäiset elementit, fysikaaliset kehon ja luonnon mekanismit, eivät vielä ole Platonin kriteerein läheskään riittävät.

Niin ikään kaksi viimeistä puhetta ennen Sokrateen esitystä vahvistavat järjestystä. Aristofanes hauskuuttaa yleisöään komedian keinoin, kertoen ”miesnaisista”, jotka kahdeksan raajansa avulla pyörivät ”vinhaa vauhtia” pitkin tannerta (190a). Lopulta Zeus kuitenkin päätyy leikkaamaan miesnaiset kahtia, näiden yritettyä nousta kapinaan jumalia vastaan. Siispä nyt rakkauden riivaamat ihmisenpuolikkaat säntäilevät ympäriinsä etsien kadotettua puolikastaan ja alkuperäisen järjestyksen tilaa (190b-d).

Juhlakalu Agathonin puhe sen sijaan on metodinen tyylinäyte, joka on jopa höystetty metahuomioilla koskien elegistä traditiota (195a, 196b, 196d). Hän myös lähes luettelomaisesti käy läpi *Valtiossa* esitetyt kardinaalihyveet

---

<sup>24</sup> Eryksimakhos on toiminnastaan päätellen kyseisen symposionin tapahtumakohtaisesti määritelty ”kuningas”. Aseman määrittämiin tehtäviin kuului mm. viinin väkevyysasteen määrittely ja juoman sekoittaminen (Waterfield 2009, 62.).

(196b-196e). Tämä luettelo taas assosioituu Sokrateen luonteenpiirteisiin hieman myöhemmin, humalaisen Alkibiadeen puheessa (216c-223d).

Eroksen määrittelyllä verhoiltu dialogi rakentaa lopulta eräänlaisen aluksen kohti totuuden valoa matkaavalle filosofille, ja sen lisäksi se myös selkeästi vahvistaa Sokrateen, eli filosofin, esikuvallista asemaa. Pitojen edetessä hän samaistuu jumalaiseen kuin varkain. Pierre Hadot toteaa:

Koko dialogista, mutta ennen kaikkea Diotiman ja Alkibiadeen puheista huomataan, että Eroksen ja Sokrateen piirteet sekoittuvat. Loppujen loppuksi ne kietoutuvat tiukasti toisiinsa siksi, että filosofin hahmo ruumiillistuu Eroksessa ja Sokrateessa – ensimmäisessä myyttisesti ja toisessa historiallisesti. Tämä on dialogin syvämerkitys. (Hadot 2010, 56.)

Tyylilleen uskollisena, tietämättömäksi tekeytyvä Sokrates sen sijaan kertoo tarinan, jonka sanoo kuulleensa mantinealaiselta opettajalta, Diotimalta (200e-212a). C. M. Cornford tulkitsee tämän viekkaaksi vieraskoreudeksi. Sokrates ei halua loukata vieraita, eritoten Agathonia, kumoamalla heidän väitteensä Eroksen jumalallisuudesta itse, joten hän asettaa argumenteilleen ulkoisen lähteen. (Vlastos 1978, 122.)<sup>25</sup>

Kertomus alkaa myytillä Eroksen syntymästä. Siitä käy ilmi, että toisin kuin kaikki muut puheissaan olettavat, ei Eros olekaan jumala, vaan eräänlainen henki, joka toimii välittäjänä ihmisten ja jumalten väillä. Toisin kuin jumalat, on rakkaus aina täyttymystä vailla, ja toisin kuin ihmisillä yleensä, on rakkaudella aina mahdollisuus hieman täytyä. Rakkaus on nimittäin saanut alkunsa Afroditen syntymäpäiväjuhlissa, jossa vieraana ollut Poros<sup>26</sup> (suom. Voimavara) oli tapansa mukaan nauttinut liikaa viiniä, ja loppujenlopuksi uuvahtanut nurmelle Zeuksen puutarhaan. Silloin kerjäläisnainen Penia (suom. Puute) saapuu juhliin almujen toivossa kuokkimaan. Hän kiertelee resuisena juhlissa, kunnes astuu ulos puutarhaan, jonka nurmelta löytää sammuneen

---

<sup>25</sup> Viittaus C. M. Cornfordiin esiintyy Vlastosin toimittamassa esseekokoelmassa *Plato II* (Vlastos 1978).

<sup>26</sup> Termin Poros merkitys on käännetty monella eri tavalla. Hadot'n suomentaja Tapani Kilpeläinen ehdottaa seuraavia vaihtoehtoja: "väline", "rikkaus" tai "ratkaisu". Englanninkielissä Gillin käännöksessä, *The Symposium*, Poros on käännetty sanaksi "resource", jonka suomenkielinen vastine voisi olla "voimavara". Mielestäni tämä termi kuvaa parhaiten vastinetta parissa, jonka toinen puoli on "puute".

Poroksen. Tyydyttääkseen ikuisen puutteensa Penia makaa tämän saattaen itsensä raskaaksi. Heidän lapsensa on kantava nimeä Eros. Ja koska hän on saanut alkunsa kauniin Afroditen syntymäpäivänä, vetää kauneus häntä puoleensa, ja koska hän on puutteen ja voimavarojen jälkeläinen, tulee hän aina olemaan osin puutteen ja osin täyttymyksen tilassa. Yhteys Eroksen ja Sokrateen välillä on ilmeinen. Kuva, joka Eroksesta myytin perusteella hahmottuu, on kuin kuva hieman resuisesta filosofista, joka väsymättä kuljeskelee vain viisautta etsien, siitä koskaan kuitenkaan täyttymättä. Tämän rinnastuksen turvin voidaan siis sanoa, että rakkaus ei välttämättä ole itse kaunis, sillä muuten sen<sup>27</sup> ei tarvitsisi sitä tavoitella. Ja tästä myös johtuu, ettei rakkaus ole jumala, sillä jumalalla on kaikki mitä se tarvitsee.

Myytin mukaan kauneus kiskoo rakastunutta ihmistä puoleensa, maanitellen häntä kiipeämään rohkeasti luokseen. Diotiman mysteereissä kerrotaan vielä, että tie kauneuteen, hyvään, ja loppujen lopuksi jumalankaltaisuuteen on portaikon kaltainen.

Sen joka oikealla tavalla haluaa paneutua näihin mysteereihin, tulee jo nuorella iällä aloittaa ulkoisesti kauniiden ihmisten etsiminen. Jos hänellä vain on kelvollinen opas, hän rakastaa aluksi yhtä kaunista ihmistä ja siittää hänen kanssaan kauniita puheita. Sitten hän oivaltaa, että kauneus yhdessä on sukua kauneudelle kaikissa muissa, ja että jos tarkoitus on etsiä sitä mikä on hahmoon nähden kaunista, on järjetöntä olla pitämättä kaikkea ulkonaista kauneutta yhtenä ja samana. Tämän tajuttuaan hän alkaa rakastaa kaikkia kauniita ihmisiä ja luopuu kiihkeästä rakkaudesta yhteen ainoaan, koska väheksyy ja halveksii sellaista. Seuraava vaihe on, että hän arvostaa enemmän sielun kuin ruumiin kauneutta, niin ettei ulkonaisen kauneuden puute estä häntä rakastamasta ihmistä ja välittämästä tästä, jos tämä on sielultaan moitteeton, vaan hän synnyttää ja etsii puheita, joilla on kyky tehdä nuorista ihmisistä parempia. Näin hän joutuu pakostakin havaitsemaan ihmisten taidoissa ja tavoissa esiintyvän kauneuden ja näkemään, että sen kaikki ilmentymät ovat toisilleen sukua. Näin hän päätyy pitämään ulkonaista kauneutta viimein toisarvoisena asiana. (210a-c.)

Näiden Diotiman sanojen sekä pidettyjen puheiden saattelemana, täydentyy filosofihallitsijan taipaleen kannalta moni tärkeä seikka. Kuten todettu, kauneus on jakaantuvainen, ja täten se on ymmärrettävissä paitsi yhteydessä lihaan myös yhteydessä ikuisen. Filosofille tämä tarkoittaa vaatimusta rakkauden kohteen, eli kauneuden, idean tavoittamisesta, sillä filosofia on rakkautta viisauteen, joka johtaa jumalankaltaisuuteen. Mysteerien tulkinnalla on myös filosofin hahmon

---

27 Vaihdan nyt rakkaudesta kirjoittaessani "hänet" "siihen", sillä kyseessä ei ole enää fiktiivinen hahmo, vaan henki, jota tuo fiktiivinen hahmo myytissä edusti.

määrittelyn lisäksi Platonin dualismia selkeyttävä merkitys.<sup>28</sup>

Omaksuttuaan Diotiman opetukset voi viisauden rakastaja hymähtää yli olan menneille ihastuksilleen, jotka vielä äsken kohdistuivat yksittäisten vartaloiden kauneuteen. Kauneuden huumaamana filosofi kiipeää rakkauden portaikossa askeleen ylemmäs, aina vain, kohti valoa. Filosofi alkaa ymmärtää, että hänen rakkautensa kohde on kauneuden idea, mutta halusta koituva lohtu on laiha, sillä tuon hänen sisällään asuvan rakkauden on nälkä; sen on aina nälkä.

Moniulotteinen tapa havaita on olennainen edellytys filosofin hahmon määrittelyn kannalta. Pidoissa rakkaus ei itsessään edusta jotain filosofin, tässä tapauksessa Sokrateen, kaltaista, muuten kuin väljän metaforisesti. Myytin perusajatus kertoo pikemminkin rakkauden daimonisesta voimasta, joka täydentää filosofista sieluntilaa. Näin ollen, Diotiman opetuksessa filosofin tämänhetkinen hahmo saavuttaa muodon, joka täydellistyy ainaisen epätäydellisyytensä kautta. Se että hänellä on ajatuksen suoma kosketus viisauteen, tekee hänestä joitain ihmisiä jumalaisemman, mutta koska hän ei ikinä voi saavuttaa kaikkea jumalallista viisautta, ja sen vuoksi, että hän ihmisten tavoin kuolee, on hän jumalia inhimillisempi. Tämä johtaa erikoiseen tilanteeseen: on nimittäin arveltu, että yllä esitetty kuolevaisuuteen viittaava luonnehdinta rakkauteen samastuvasta filosofin sielusta vihjaisi, että *Pidoissa* Platon hieman epäilisi tunnettua väitettään sielun kuolemattomuudesta (Robinson 1971, 127). Tosin, uskon tämän epäilyn johtuvan väärinymmärryksestä, sillä vaikka dialogissa rakkaus samastetaan filosofin sieluntilaan, ei rakkaus ole sielun päätepiiste, vaan voimanlähde, joka siivittää kohti kuolemattomuutta. Täten Platon ei myönnä filosofin sielun olevan kuolevainen, muuten kuin ehkä toistaiseksi. Logiikan termein: rakkaus on sielulle kuolemattomuuden välttämätön, muttei riittävä ehto. Matka on kesken, ja matkanpää on kuolemattomuus. Yhden tarkastelun arvoisen ansan lisää matkan varrelle virittää J. Pietarinen:

Kun rakkauden peruspiirteen muodostaa kaipuu, jonkin sellaisen tavoittelu mikä meiltä puuttuu, joudutaan mielenkiintoisen paradoksin eteen. Rakastunut henkilö ei voi oikeastaan olla koskaan onnellinen, eikä vastaavasti onnellisen ole mahdollista rakastaa. Rakastava henkilö oikeastaan vain etsii ja kaipaa

---

<sup>28</sup> Viittaus Thesleffin kontrastipareihin (Thesleff 2011, 23, 83).

onnea, sitä kiihkeämmin, mitä rakastuneempi hän on, joten intensiiviselle rakkaudelle tulisi olla tunnusomaista voimakas *onnen puuttumisen* tunne. Onko platonisen rakastajan väistämätön osa pysyä onnettomana? Toisaalta onnellisuuden lisääntyessä rakkauden pitäisi heikentyä, jos kerran rakkaus on määritelmän mukaan kauniin ja siten hyvän ja onnen puuttumista? (Pietarinen 1996, 106.)

Paradoksi on selvästi olemassa, mutta en yhdy esitettyihin päätelmiin koko sydämestäni. Nimittäin johtopäätös koskien onnen ja rakkauden kääntäen verrannollista suhdetta kumpuaa määritelmästä, jonka mukaan rakkaus johtaisi kauniin, ja siten hyvän ja onnen puuttumiseen. Mikäli rakkauden määritelmä olisi tämä, silloin filosofi pyrki tarinasta poiketen etenemään portaakkoa alaspäin. Toisin sanoen, hänen halunsa kohdistuisi rakkauden puuttumiseen, eli sen rakkauden, jota hänellä luonnostaan on, hävittämiseen. Diotiman selkeä viesti kuitenkin on, että rakkaus on halua, ei puutteeseen vaan, paradoksaalista kyllä, puutteen puuttumiseen ja kauneuden lisääntymiseen.<sup>29</sup> Täten puute ei ole rakkautta, vaan rakastamisen vääjäämätön lähtökohta, joka vaatii aina halun pyrkiä siitä pois. Tarkentaen: rakkauden määritelmän yksi osa käsittää lähtökohdakseen puutteen, mutta toinen osa pyrkimyksen siitä pois päin. Vasta sisältäessään molemmat puolet, on määritelmä täydellinen.

Tämä on Platonille ominainen vastakohtaisuuksien kautta kokonaisuuden muodostava tapa ajatella. Kahden eri tason olemassaolo ei jaa itse todellisuutta kahtia, vaan pikemminkin osoittaa ykseyden olevan kaksitasoinen. Holger Thesleff kutsuu ilmiötä kahden tason malliksi, joka ilmenee ”kontrastiparien” kautta (Thesleff 2011, 23, 83). Se mitä Pietarinen kutsuu paradoksiksi, tulee mielestäni tulkita kontrastiparien synnyttämänä Platonin dualismille ominaisena rakenteena. Thesleff tarkentaa, että ”kontrastiparit eivät ole tasavertaisia vaan epäsymmetrisiä suhteessa keskenään.” Ja että ”kontrastiparit ovat jakautuneet maailmaan tavalla, joka valaisee usein todettua sääntöä, että Platonilla ’kaikki liittyy kaikkeen’”. (Thesleff 2011, 23.) Näin ollen, Penia ja Poros edustavat Eroksen syntymyytissä sitä kontrastiparia, jonka epäsymmetrisyys havainnollistuu jumalaisen ja inhimillisen kautta. Jumalan ja ihmisen välille, joka on kaikkeus, syntyy

---

<sup>29</sup> Kuten C. M. Cornfield esseessään *The Doctrine of Eros* toteaa, kyseessä on ylöspäin pyrkimisen prosessi (upward process) (Vlastos 1978, 121)

rakkauden henki, joka on syntyperänsä tähden tuomittu kulkemaan vanhempiansa välillä. Käytän sanaa ”tuomittu” sen vuoksi, että kyseessä oleva syntymyytti, niin kuin myytit usein, edustaa alkua, joiden loogiset perusteet ovat sisäänrakennetut. Myös Thesleff toteaa metaforan lipuvan filosofisesti hämärillä vesillä:

Se että tällaisia tuotteita voi syntyä kahden yksilön sielullisesta yhteydestä on metaforinen ajatus, joka varmasti pohjautuu Platonin omakohtaisiin kokemuksiin.<sup>30</sup> Diotiman puheen loppujakso (209e-212a) on näynomainen julistus, jollaisia Platonilla harvoin esiintyy: tässä liikutaan filosofisen keskustelun pelisääntöjen ulkopuolella. Rakkauden mysteeri, johon Diotima vihkii Sokrateen, tarkoittaa sitä, että filosofisesti asennoituvan henkilön eros suuntaa hänen mielensä yhä abstraktimpiin, yhä yleisempiin ja yhä koreampiin kohteisiin, joihin liittyy attribuutti *kalos*, ’kaunis’ – kunnes hänelle lopulta äkillisenä ilmestyksenä näyttäytyy kauneus, itse *to kalon*, joka avautuu tämän kauneuden meren yläpuolella. Nähdessään kauneuden itsensä... hän tuntee olevansa osana todelliseen kuolemattomuuteen ja kykenee nyt todellisen *aretin* luomiseen. (Thesleff 2011, 156-157.)

Thesleff perustelee metaforisuutta Platonin omilla kokemuksilla. Näin tehden hän kaiketi olettaa tietävänsä, miltä Platonista tuntuu, sillä hän tuntee tai on tuntenut itsekin samoin. Tämä tarkoittaa, että yhtä hyvin Thesleff voisi perustella metaforan vakuuttavuutta omilla kokemuksillaan, sillä perustelu nojaa viime kädessä vain siihen, että yleisesti tiedetään, miltä rakkaus tuntuu. Tämän huomion ei ole tarkoitus olla alkusoitto vasta-argumentille tai yritys horjuttaa Thesleffin sanomaa, sillä näin todellakin vaikuttaisi olevan: metaforan kohde, eli sielullinen tarve yhteyteen, ei vaadi perusteluja. Ei nimittäin ole porrasta, joka johtaisi ensimmäiselle portaalle, joka edustaa ihmisen luontaista himoa saavuttaa jotain kaunista, mikä viimekädessä tekee hänet onnelliseksi (204e-205a). *Telos* on pyrkimys onnellisuuteen; ja tämä on kaiken tekemisen itseriittoinen ja älytön lähtökohta. Edelleen, himon järjettömyyttä kuvaa myös Sokrateen kertomus hetkestä, jona tuli vilkaisseeksi kauniin Kharmideen viitan alle: ”Minua kuumotti, enkä ollut enää itseni herra [...]” (155d).

Tiivistettynä: dialogin edetessä Eros personoituu metaforisesti Sokrateen, eli filosofin hahmoon. Ainekset joista filosofi on muokattu, ovat myyttiset ”puute” ja ”voimavara”. Yrittäessään täytyä, eli keksiä keinoja tulla

---

<sup>30</sup> ”Omakohtaisilla kokemuksilla” Thesleff viitannee Platonin väitettyyn rakkaussuhteeseen syrakusalaista Dionia kohtaan. Kirjoitan tästä lisää luvussa 6.



onnelliseksi, filosofi hakee ensin täyttymystä maallisista nautinnoista, kunnes hänen järkensä astuu peliin ja alkaa päätellä (Annas 1999, 149). Se päätelee, että jos onnen haluaa kestävän ikuisesti, ei sitä kannata etsiä katoavista asioista, kuten ulkoiset, aineelliset hyödykkeet ja lihaiset kehot, sillä ihmisten välinen himo on vain kangastus siitä ikuisesta onnesta, joka lopulta saa täyttymyksensä kaikkein kauneimman, hyvän, kautta. Näin yhdistyvät halu ja järki, filosofin tärkeimmät ominaisuudet. Yhteenvedo laskee painonsa Valtion siihen kohtaan, jossa filosofin tiedollinen koulutus alkaa. Cornford kirjoittaa, että *Valtiossa* kauneus itsessään on vastaavuussuhteessa korkeamman tason järkeen ("higher intellectual")<sup>31</sup> (Vlastos 1971, 121, 127).

Toivon filosofin hahmon saavuttaneen nyt senkaltaisen sisällöllisen rikkauden, että on perustelulta siirtyä häntä ajavan voiman kyydissä ylöspäin, kohti kaikkein kauneinta, kuten Thesleffin runollinen yhteenvedo lupaa (Thesleff 2011, 156-157).

Filosofi seisoo portaallaan ja aprikoi: missä on eniten kauneutta maailmassa. Hän kääntää katseensa ylös ja hänen silmänsä sokaistuvat auringon valossa, mutta samalla hänen sielunsa silmä aukeaa näkemään kaukana siintävän hyvän. Vertaus ei välttämättä omaa samaa romantiikan tuntua kuin pitojen puheet, mutta sen onkin tarkoitus tähdentää tunteiden sijaan tietoa. Näin palataan tutkimuksessa takaisin *Valtion* järjestelmään, muutamaa käsitteellistä työkalua rikkaampana.

---

<sup>31</sup> Cornfield viittaa niin kutsuttuun "eleusialaiseen avioliittoon". Eleusialaisten mysteerien katsotaan joidenkin lähteiden mukaan olevan olennainen osa Platonin valaistumista koskevaa filosofiaa.

## 5 Analogiat

Asetan *Valtion* analogioiden ymmärryksen filosofin tiedollisen koulutuksen kuvaksi. Näin toimittaessa voidaan ideaoppi sijoittaa eräänlaiseksi kupoliksi (tai taivaankanneksi) matkaavan filosofin ylle. Analogioiden keskinäiset suhteet luovat järjestelmän, jonka puitteissa edetä. Eteneminen on kohti sielun täydellisyyttä; kohti eräänlaista valaistumista (Murdoch, 92).

Kolme kuuluisaa vertausta, jotka ilmenevät *Valtiossa* peräkkäin määrittelevät suhteen metafyyssisen ja episteemisen välillä. Tämä suhde ei ole yksinkertainen, sillä osapuolten väliin asettuu inhimillinen subjekti, jonka episteemisen taajuuden puitteissa havainnoituvat kulloisetkin metafyyssiset objektit. ”Episteemisellä taajuudella” tarkoitan tilaa, jossa ihminen mielihalujensa ajamana tulkitsee jotkut objektit itselleen hyödyllisiksi tai välttämättömiksi, kun taas toiset hyödyttömiksi tai vahingollisiksi.<sup>32</sup> *Valtiossa* nämä inhimilliset subjektit on jaettu kolmeen luokkaan: rahan rakastajiin, kunnian rakastajiin ja viisauden rakastajiin<sup>33</sup> (581c). Mitä tulee filosofihallitsijaan, on ilmeistä että hän kuuluu viisauden rakastajiin, ja että häneen huomionni viimekädessä kiinnittyy. Muut kaksi luokkaa haluineen edustavat janan ja luolan analogioissa niitä elementtejä, joiden tiedollisten tasojen kautta hahmottuu vaiheittain tie ideoiden ylimpään kategoriaan. Aurinkovertauksessa näihin kahteen luokkaan viittaa huomio kasvusta. Näihin kahteen luokkaan kuuluvat ovat näin ollen episteemisen kasvun potentiaalisia subjekteja, joiden kohtalo riippuu siitä, miten he elämänsä aikana sieluaan kohtelevat ja siitä, kuinka he tiedollisen kapasiteettinsa kasvattavat. Ajatusta kasvun mahdollisuudesta tukee myös luolavertaus, joka voidaan tulkita koulutuksellisenä metaforana. Mahdollisuus kasvuun avautuu luolavertauksessa siten, että luolasta pois kipuaminen vaatii vaivannäköä, joka taas on osittain

---

<sup>32</sup> ”Tulkinnalla” en tarkoita, että prosessi olisi välttämättä tiedostettu; vaan ”tulkinta” saattaa olla myös alitajuinen, puhtaasti viettien aikaansaama syy tehdä tai tavoitella jotain haluttavaa. ”Tulkinnan” taustalta saattaa näin ollen löytyä senkaltainen selittämätön tendenssi, josta Diotima puhui aiemmin viitatessaan ensimmäiseen portaaseen.

<sup>33</sup> Suomentaja O. E. Tudeer käyttää heistä luonnehdintoja: viisautta harrastava, voitonriemua harrastava ja omaa voittoa harrastava. Mielestäni ”rakastaja” sopii paremmin platoniseen kontekstiin, koska platonisen rakkauden määritelmä on se tausta, jota vasten analogioita tulee mielestäni viimekädessä tarkastella.

kiinni ihmisen itsekurista.

Analogioiden keskinäinen järjestys ei ole mielestäni oleellinen. Esimerkiksi Reeve esittelee ne mieluiten siten, että jana ja aurinko seuraavat luolavertausta. Järjestys sopii hänen tarkoituksperilleen, jotka liittyvät vertausten psykologisten ulottuvuuksien tarkempaan määrittelyyn. (Reeve 1988, luku 2.) Tämä on mahdollista, koska analogioista koituva ajatusrakennelma on mosaiikin kaltainen, eikä näin ollen pakotettu kronologiseen tapaan tulkita. Tämä ei tarkoita etteikö niiden jaettu sisältö olisi systemaattinen. ”Jaetulla sisällöllä” viitataan analogioiden yhteiseen nimittäjään, eli jo mainittuun suhteeseen episteemisen ja metafyyssisen välillä.

Reeven valitsema järjestys saattaisi olla työni suhteen edullinen sen kannalta, että haluan tähdentää filosofin tietä elämän mittaisena koulutuksena, joka ikään kuin alkaa luolasta ja päättyy auringon valoon. Mutta toisaalta, koen taannoisen pistäytymiseni *Pitojen* portaikossa asettaneen sen verran painoa filosofisen kehityksen matkankaltaisuudelle, etten koe tarpeelliseksi toistaa kasvutarinaa Reeven vaalimassa järjestyksessä. Siispä noudatan *Valtiossa* esitettyä analogioiden järjestystä, jossa aurinkovertaus ensimmäisenä asettaa kohdalleen valon, jonka alle kaksi muuta analogiaa tuottavat jäsennellysti tarkasteltavan sisällön. Sen lisäksi, luolavertaus synnyttää mielestäni tärkeän kysymysten kentän, jolle sijoittuu päähenkilön lisäksi hänen kanssaihmisensä.

Tiedostan, että analogioista voisi kirjoittaa loputtomiin, sillä asettamalla ne lähtöpisteeksi, voidaan päätyä perustellusti melkein mihin tahansa Platonin filosofiseen rakennelmaan. Itse yritän lunastaa analogioista filosofin käyttöön filosofin tien määrittelyn kannalta olennaisen, ja toivon että rakenteet niiden ympärillä täydentävät matkan kannalta olennaiset yhteydet.

## 5.1 Aurinko

Edellisessä luvussa tarkastelin Kauneutta Hyvään rinnasteisena elementtinä. Tosin Platon itse ei suostu piirtämään yhtäsuuruusmerkkiä kauneuden ja hyvän väliin vaikka ilmeiseltä vaikuttaakin, että ne ovat luonteeltaan samankaltaisia. Voidaan ehkä todeta että ne ovat saman asian kaksi lähes rinnasteista tasoa. Kauneus on aina sitä täydellisempi mitä enemmän se on saanut osakseen

kauneuden ideasta; ja samankaltainen korrelaatiosuhte ilmenee myös Hyvässä ja hyvänkaltaisissa, tai hyväosaisissa, asioissa.

Aurinkovertauksen mekaniikka johtuu biologiseen tosiasiaan: nähdäkseen ympärilleen silmä tarvitsee valonlähteen. Tätä lähdettä edustaa luonnossa aurinko, jonka säteet heijastuvat esineistä niiden värien sekä pinnanmuotojen sallimalla tavalla. Valo ja sen heijastuma ovat siis ensimmäiset edellytykset näköhavainnon ilmaantumiselle. Auringon ja Hyvän, sekä silmän ja mielen yhteydet muodostavat näin vertauksellisen kehyksen. Älyllinen maailma ja hyvä ovat niitä olevaisen edellytyksiä, joita ilman ei mieli havaitse rationaalisesti omaksuttavien ideoiden todellista muotoa. Kariikoiden: aurinko vastaa silmälle samaa kuin Hyvä vastaa ajatukselle. Mutta vertaus ei koske pelkästään havaitsemista, vaan myös kasvua. Nimittäin, aurinko saa luonnon elementeissä aikaan muutoksen, joka ei pimeydessä olisi mahdollinen. Näin ollen aurinko on kasvulle sekä hyödyllinen että välttämätön edellytys. Sokrates puhuu Glaukonille aurinkovertauksesta:

Hyvän sikiöllä — tuolla jälkeläisellä, jonka hyvä on synnyttänyt oman kuvansa mukaiseksi, tarkoitan aurinkoa: näkyvässä maailmassa aurinko suhtautuu näköön ja näkyviin samalla tavoin kuin itse Hyvä ajatuksen olopiirissä suhtautuu ajatukseen ja ajatuksella [eli järjellä] käsitettäviin. (508c.)

Vaikka tuntuu luonnolliselta rinnastaa hyvä johonkin muuttumattomaan ja kaikille yhteiseen, kuten aurinko, saman rinnastuksen nojalla voisi huomauttaa, että aurinko ei ikinä paista kaikkialle yhtä aikaa, ja näin ollen se mikä on yhdelle hyväksi, ei koskaan voi olla kaikille muille hyväksi. Täten palautuu mieleen, että jälleen on kyse ylemmän ymmärryksen ideaalista ja sitä kohti väsymättä kipuamisesta. Mikäli oletamme tämän kipuamisen mielekkääksi, vahvistaa asenne sitä näkemystä, että muuttumattomat ideat ovat havaittavissa maailmankaikkeuden elementtien ja niiden käyttäytymisen kautta.<sup>34</sup> Huomattavaa on, että elementtien vyyhti sen kuin tuuhenee. Syntyy jälleen kiusaus syöksyä sielun syövereihin, jos kerran rinnastus on viimekädessä sielun ja silmän välinen. Tosin tämän kiusauksen kutsuun kannattaa toistaiseksi

---

<sup>34</sup> Tästä johtuu mieleen Timaioksen puheet maailmankaikkeuden rakenteesta sekä sen suhteesta sieluun. "Näin ollen siis käsitä sielunkin laita tällaiseksi: milloin se on varmasti suunnattuna siihen, jota totuus ja olennaisuus valaisevat, niin se tajuaa ja käsittää sen ja silloin käy ilmi, että siinä asuu järki." (508d). Palaan *Timaiokseen* tuonnempana.

suhtautua kärsivällisyydellä. Toistaiseksi vain:

[...] tämän mikä antaa totuutta sille, mikä on tietämisen esineenä ja taas tietoon pyrkivälle suopi tietämisen kyvyn, tämän saat sanoa olevan hyvän perikuvan, ja koska se on tiedon ja totuuden alkuaie, niin sinun on katsottava se tietämällä omistettavaksi [...] (508e).

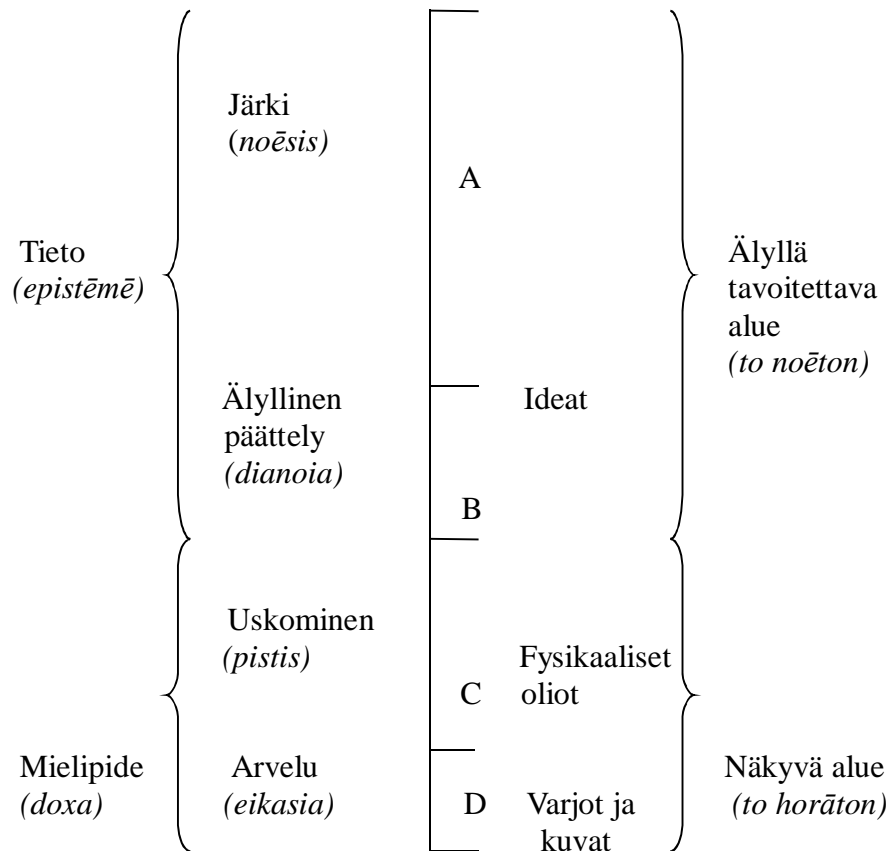
Olennaista edellisessä lainauksessa on kohta, ”suopi tietoon pyrkivälle tietämisen kyvyn”. Tietoa voi olla useanlaista, joten olennainen kysymys koskee nyt sitä, minkälaiseen tietoon liittyvästä kyvykkyydestä Sokrates puhuu. Aiemmin todettiin subjekteja olevan kolme erilaista. Tiedon määritelmä vaikuttaakin olevan subjektiivinen toisin kuin Hyvän idea, joka on muuttumaton. Hyvä ja tieto ovat siis kaksi eri asiaa. Rahan rakastaja pyrkii senkaltaiseen tietoon, joka tuo hänelle varallisuutta; kunnian rakastaja sen kaltaiseen, joka tuo hänelle kunniaa; ja viisauden rakastaja pyrkii saamaan tietoa viisaudesta. Nämä pyrkimykset heissä saa aikaan halu kauneuteen, jonka kulloinkin laatu tulee ilmi heidän sielujensa tilan määräämällä tavalla. Näin ollen, analogia luo toistaiseksi vain mekaaniset lähtökohdat tietoteorialle, muttei oikeastaan kerro mitään olennaista tiedon kohteiden laadusta. Ainoa selkeä väite, jonka avulla tulee määrittellä tiedon kohteet joko yleviksi tai vähemmän yleviksi, on se että kaikkein kauneinta maailmassa on Hyvä. Mitä lähempänä Hyvää on halun kohde, sitä lähemmäksi ”viisauden rakastajaa” määrittäytyy subjektin asema. Tähänastinen tutkimus suonee mahdollisuuden perusteltuun uskomukseen siitä, että lähimpänä Hyvää sijaitsevat korkeamman tason ideat, joista oikeudenmukaisuus on tällä hetkellä keskeisin. Aurinkovertaus sopii oikeudenmukaisuuden kuvaajaksi kahdesta syystä, joista toinen on luonteeltaan muuttumaton ja toinen muutoksen alainen. Ensin vertauksen näkökulmasta oikeudenmukaisuus on muuttumaton, sillä se kuvaa harmonian tilaa siten kuten se on, täydellisenä, Hyvänä. Toiseksi mikäli järjestys horjuu, ”oikeudenmukainen” siirtyy epätäydelliseen tilaan ja on täten vain heijastuma, eikä enää vastaa idean määritelmää, ja tarvitsee kasvulleen lähteen, eli auringon. Näin ollen aurinko joka ei paista kaikille yhtä aikaa, mutta aiheuttaa näkemiselle ja kasvulle puitteet siellä mihin paistaa, on vertauskuva hyvän ideasta, joka aiheuttaa ymmärryksen kasvulle puitteet siellä, mihin se kulloinkin kuvainnolliset säteensä luo. Analogiassa subjektin asemaan liittyvä epätäydellisyys ei tule hälvenemään seuraavankaan vertauksen myötä. Tulkitsen,

että jaettu jana kuvaa ennen muuta tiedon dialektisia rajoja. Ylimmälle rajapinnalle pyrkivää filosofia vetää kauneus puoleensa, eikä hänen rakkautensa salli jättää matkaa kesken. Jaettu jana tuodaan kuvaan kuin tikapuut.

## 5.2 Jaettu jana<sup>35</sup>

Jälleen vertaillaan olemassa olevan kahta eri järjestystä. Ensin linja on jaettu kahteen eripituiseen osaan, joista toinen kuvaa aistein havaittavissa olevia asioita (*to horāton*), kun taas toiset puhtaasti ajatuksen avulla omaksuttavia ideoita (*to noēton*). Sen jälkeen nämä osiot on jaettu kumpikin kahteen erikokoiseen osaan kultaisen leikkauksen mukaan, niin että D:n suhde C:hen vastaa näiden molempien (C ja D) suhdetta linjaan kokonaisuudessaan (A, B, C, D).

Jaettu jana:



<sup>35</sup> Graafin ulkoasu: *The Republic* 1999, suomennokset olen tehnyt itse.

Varjojen maailma (D) kuvastaa asioita sellaisina kuten filosofi ne näkee aluksi ennen saapumistaan pimeydestä valoon, ts. ne eivät ilmene kuten ne todellisuudessa ovat; ne ovat illuusiota. Fysikaaliset asiat (C) sisältää ne objektit ja esineet, jotka voidaan havaita aistein. Yhdistämällä fysikaalisten objektien varjot niiden aiheuttajiin voidaan havaita yhteys näiden kahden osan välillä, ja täten muodostaa mielipide (*doxa*), joka ei tosin vielä vastaa tietoa, mutta jonka aikaansaaminen on jo alkeellinen dialektinen suoritus. Mielipiteen muotouduttua, syntyy ajattelun taustalle uskomus (*pistis*), joka johtaa siihen, että uskotaan olemassa olevan jotain, jonka voimme ehkä todistaa oikeaksi. Täten siirrytään varjoista niiden aiheuttajiin ajatuksen tasolla. Päätelyn metodi vastaa rationaalista oivaltamista ja on näin ollen edistynyttä dialektista ajattelua. Janan säännösten mukaan dialektiikka on ainoa keino saavuttaa havaintoja todellisesta, kuten se on. Päästäksemme käsiksi jaetun janan asemaan *Valtion* kokonaisuudessa tulee sitä tulkita osana laajempaa ajatusrakennelmaa.

Rosemary Desjardins hakee janelle taustamotivaatiota *Filebuksesta*, jossa Sokrates sanoo ”dialektisen metodin” olevan se, jota hän on ”aina rakastanut” (17a, 16b; Desjardins 2004, 56). Janan ollessa sellaisenaan puhtaasti dialektinen kartta Sokrateen sanoma johtaa siihen, että jana edustaa paitsi tiedon kohteiden välisiä suhteita, myös tiedon kohdetta itsessään. Näin ollen Desjardinsin assosiointi tekee janasta itsestään kauniin ja täten puoleensavetävän kohteen filosofiselle tutkimukselle. Ajatus on kiehtova, sillä se olettaa subjektin pystyvän katsomaan janaa ulkopuolisena, ikään kuin ei olisi oman, sen hetkisen tietoisuutensa vanki. Tämä on kuitenkin mahdollista vain henkilölle, joka on hartaudella opetellut ymmärtämään ylimmän tason ideat, ja voi näin ollen muistella dialektista matkaansa ja sen varrella tapahtuneita oivalluksia. Mutta kuinka tuo ihminen voi tunnistaa asemansa, eli eron uskomusten ja tiedon välillä? Eikö ihminen, joka luulee varjoja esineiksi myös luule tietävänsä niiden olevan esineitä? Päätelen, että kysymys vaatii vastauksen, joka on pelkän dialektiikan ulkopuolella. Olisi mahdollista yrittää johtaa vastaus viitaten janaan, mutta ei pelkän janan puitteissa. Apu löytyy seuraavasta analogiasta, joka olettaa perin inhimillisen subjektin olennaiseksi toimijaksi maailmaan, jonka dialektista ulottuvuutta jaettu jana kuvaa. Huteran kielikuvan turvin: luolasta kiipeämiseen eivät pelkät tikapuut riitä.

### 5.3 Luola

Lähes poikkeuksetta kun nuori opiskelija halutaan johdatella Platonin ideaopin pariin, aloitetaan kertomalla luolavertauksesta. Otaksun syyn olevan se, että luolan asukit tarjoavat oppilaalle inhimillisen samastuspinnan. Luolavertaus antaa ideoille tulkitsijan, joka on lihaa ja verta, ja siten kylmän järjen vaateet kohdistuvat yhteisön inhimilliseen jäseneseen. Sitten yhtäkkiä tämä inhimillinen subjekti sysätäänkin varjoon ja analogia liitetään yksinomaan ideaopin kuvaksi.<sup>36</sup>

Mielestäni se mitä tulee ideaoppiin sinänsä, näyttäytyy puhtaimmin jaetulla janalla, kun taas luolavertaus tulisi tulkita sinä vaikeana koulutuksellisenä, pitkänä kamppailuna, joka käsittää dialektisen kehityksen ohella myös ne sosiaaliset paineet ja hankaluudet, joita filosofi joutuu rakkautensa johdosta kohtaamaan. Eikö jo tarumainen alkuasetelma viittaa erään seurueen äärimmäiseen ahdinkoon?

Siinä luolassa he oleskelevat hamasta lapsuudesta asti, jalat ja kaula kahleissa, niin että heidän on pakko pysyä paikallaan ja katsoa ainoastaan eteenpäin, kahleiden vuoksi kykenemättä kääntämään päätänsä (514a-b).

Tosin tämä ahdinko ei tunnu vangeista kovin tuskalliselta, sillä he ovat tottuneet oloihinsa. Ja kuten Sokrates sanoo, kuvauksen vangit ovat ”semmoisia kuin me olemme” (515a). Kerrotaan kasvukivuista subjektin huomion siirtyessä vaiheittain valoisampaan ja yhä valoisampaan, ensin nuotionvaloon, sitten aurinkoon:

[...] jos heille luonnonmukaisesti kävisi seuraavalla tavoin: kun joku vapautettaisiin ja äkkiä pakotettaisiin nousemaan ja kääntämään päätänsä ja ryhtymään liikkeeseen ja katsomaan ylös valoa päin ja hän kaikkea tätä tehdessään tuntisi kipua eikä hohteen vuoksi kykenisi näkemään niitä esineitä, joiden varjot hän äsken oli nähnyt [...] (515a).

Ja edelleen:

[...] joku väkisin raastaisi hänet sieltä pitkin rosoista ja jyrkkää käytävää eikä päästäisi häntä ennen kuin olisi vienyt hänet ulos auringonpaisteeseen, niin etkö luule, että hän tuskastuisi ja suuttuisi tuosta raastannasta, ja että hänellä, kun

---

<sup>36</sup> Viittaan epäsovinnaisesti omaan muistiini ja niihin useisiin lukion oppikirjoihin, joihin olen paitsi opiskelijana myös opettajajarjoittelijana tutustunut.



olisi saapunut täyteen päivän valoon, olisi silmät täynnä hohdetta, niin ettei hän voisi nähdä mitään siitä, mitä tätä nykyä sanotaan todelliseksi (515e-516d)?

On ilmeistä, että asteittainen valon lisääntyminen korreloi janan alempien ja ylempien kategorioiden kanssa, mutta tietoteoreettisesti luolavertaus ei tuo kuvaan mitään uutta. Vaikka luolavertaus on systemaattinen jaetun janan ja aurinkovertauksen kanssa, se määrittelee maailman vain uudesta yhteisöllisestä näkökulmasta. Ehkä juuri tästä syystä se on mielestäni filosofin tien kannalta kiintoisin kolmesta.

Ikänsä kuvajaisia ja varjoja katsellut filosofi pystyy dialektiikan ja luonteenkoulimisen ansiosta käsittämään näkemiensä illuusoiden todellisen syyn, ja näin ollen ymmärtämään ne muuttumattomina, ajasta ja paikasta riippumattomina, täydellisinä muotoina. Sokrates maalaa Glaukonille kertauksellisen mielikuvan tilanteesta:

Ajattele kuinka tuo vanki vapautui kahleistaan, kääntyi varjojen parista kohti kuvia ja valoa ja kohosi luolasta päivänvaloon, kuinka hän ei vielä pystynyt katsomaan eläimiä, kasveja ja auringonvaloa, mutta kylläkin edessä näkyviä jumalallisia heijastuksia ja todellisten esineiden varjoja, ei enää kuvien varjoja, joita heijastava valo on sekin auringonvalon rinnalla pelkkää kuvajaista. Sama vaikutus on kaikkien niiden tiedonalojen opiskelulla, joita olemme käsitelleet. Ne nostavat sielun parhaan osan katselemaan sitä mikä on kaikessa olevaisessa parasta, aivan kuten äskeisessä vertauksessa ruumin selkein osa nousi katselemaan sitä mikä on kaikessa olevaisessa parasta, mikä on aineellisessa ja näkyvässä maailmassa kirkkainta. (532c-d.)

Luolavertauksen implikaatioita *Valtion* ydinkysymyksiin oikeudenmukaisuudesta ja sen tuomasta onnellisuudesta voidaan tutkia erään ajatusleikin kautta. Leikin kysymykset ovat: 1) pitäisikö filosofin palata luolaan opettamaan muita ja kertomaan, mitä on nähnyt? Ja 2) Vaikuttaako laskeutuminen hänen onnellisuuteensa?

Liitän kysymykset nimenomaan ”ajatusleikkiin”, sillä *Valtiossa* filosofi pakotetaan takaisin luolaan (519d-e), ja täten myönteinen vastaus ensimmäiseen kysymykseen olisi ilmeinen pelkän kirjaimellisen tulkinnan kautta.

Lähtökohta ja kysymysten oikeutus perustuu olettamukseen, että filosofi ymmärtää hyvän idean, ja että luolassa olijat eivät. Glaukon ihmettelee Sokrateen ajatusta filosofin luolaan pakottamisesta: ”[...] tulemmeko siis

harjoittamaan vääryyttä heitä kohtaan ja tekemään heidän elämänsä tukalammaksi, vaikka onnellinen elämä olisi heille mahdollinen?” (519d). Sokrates muistuttaa, että laki ei suosi yhtäkään väestön osaa muihin nähden, vaan pyrkii oikeudenmukaisuuteen ja valtion ”yhteen sitomiseen” (519e-520a). Näin filosofin sielun, jonka aiemmin todettiin olevan viisauden rakastajan, myönnetään resonoivan myös rahan ja kunnian rakastajien sielun osien kanssa. Filosofin sielun suurimman nautinnon ollessa viisauden etsiminen, saa tuo viisaus luolavertauksen kautta piiriinsä kohteita, joiden huomataan olevan eräänlaisia hyvän postulaatteja, joista tärkein on oikeudenmukaisuus, eli järjestys. Mikäli sijoitamme tämän järjestyksen yhteiskuntaan sillä edellytyksellä, että sen on heijasteltava filosofin sielun järjestystä, päädyimme tilanteeseen, jossa kaikki yksilön ulkopuolelta johdetut valtiojärjestelmät haihtuvat kuin tuhka tuuleen. Silverman kutsuu tilannetta termillä ”filosofinen anarkismi”, jossa kunkin sielun ollessa oman itsensä herra ei ulkoista auktoriteettia enää tarvita. (Silverman 2007, 63.) Tämä on tietenkin mahdollista vain, mikäli tiedetään luolassa olijoitten olevan potentiaalisia filosofeja. Mutta eikö juuri näin ole asianlaita? Sokrates puhuu ”sielullisesta kääntymisestä”, jonka tulee tapahtua kuin korjaavana liikkeenä ihmisessä, jonka huomio on syystä tai toisesta keskittynyt vääriin asioihin, kuten kehollisiin nautintoihin (519a). Luolasta ylöspäin pyrkiminen kuvaa tämän sielullisen kääntymisen prosessia, eli koulutusta, joka pitää sisällään dialektiikan lisäksi myös taiteet, jotka ensisijaisesti aiheuttavat impulssin kääntää sielullinen katse haluttuun, eli hyvän suuntaan (518d). Tästä päättelen, että Glaukonin huoli perustuu oletukseen, jonka mukaan filosofi voisi jotenkin olla pakkomielteisen kiinnostunut vain Hyvän ideasta itsestään, eikä hän täten välittäisi hyvän edistämisestä aineellisessa maailmassa. Tämä on kuin oletettaisi, ettei filosofin tarvitse keskustella, sillä hänelle riittää pelkkä ajattelun suoma nautinto.<sup>37</sup> Mutta, kuten keskustelemalla niin myös laskeutumalla filosofi pyrkii lisäämään järkeä eli järjestystä sekä itseensä että ympäristöönsä. Tietäen itsekkin tämän, mahdolliset vastaukset ajatusleikin kysymyksiin muotoutuvat seuraavanlaisiksi: 1) filosofi laskeutuu takaisin, koska näin lisääntyy yleisesti tieto hyvästä ja

---

<sup>37</sup> Vertauskuva on karrikoitu, sillä haluan painottaa luolavertauksen synnyttämiä käytännöllisen järjen ulottuvuuksia suhteessa jaetun janan puhtaasti teoreettiseen sisältöön.

oikeudenmukaisuudesta, ja 2) koska tieto hyvästä ja oikeudenmukaisuudesta lisääntyy, ei filosofi tule onnettomammaksi.

Leikki johtaa kuitenkin vakavien asioiden äärelle. Filosofin palattua luolaan hänen silmiään särkee, aivan kuten hänen kiivettyään ylös aurinkoonkin, ja ihmiset nauravat hänen kömpelyydelleen hänen yrittäessään selittää jumalaisista visioista ja muusta, mitä hän on ylhäällä nähnyt (517c). Tilanne on varsin ymmärrettävä, sillä ihmiset luolassa ovat janan alimpien kategorioiden pauloissa, ja uskovat mieluummin omia silmiään kuin hämärässä kompastelevaa filosofia.

Ajatusleikillä on myös eräs määrittävä vaikutus tutkielmani jatkoa ajatellen. Nimittäin olettaessa, että kysymys luolaan palaamisesta on mielekäs, oletetaan myös, että filosofi on nyt päässyt luolasta ja on täten koulutukseltaan valmis. Näin ollen mahdollinen jatkotutkimus voisi koskea hallitsijan ja alamaisten välistä dynamiikkaa eli poliittisia suhteita lakeineen ja hierarkioineen. Tämä suunta veisi kuitenkin tutkimuksen pois yksilön sisimmästä, ulos kaupunkiin, jossa filosofi jäisi niin säiden kuin kyräilevien eturyhmienkin armoille. Ehkä tämä kertoo siitä vakavuudesta, jolla luolavertaukseen on suhtauduttava, kuin jonkinlaisena tiivistelmänä yksilön ja yleisen suhteesta. Koen kaupunkiin vievän tutkintalinjan kuitenkin olevan tutkimuskysymykseni puitteissa perustelematon. Sen lisäksi yksi tärkeä elementti, jonka yksityiskohtaisempaa tarkastelua olen lykännyt tähän asti, on vielä tutkimatta. Nimittäin, rakkauden viisautta kohtaan motivoima ja dialektisesti huippuunsa harjaantunut filosofi on vielä osin ontto. Tarkoitan että lopulta kaikki, mitä edellä on mainittu, tiivistyy filosofin sielussa, jonka mekaanisiin lainalaisuuksiin on pureuduttava onton osan täyttämiseksi.

## 6 Filosofisen sielun mekaniikasta

Sen todellisuuden heijastuma, joka kattaa maan ja taivaan piirin, Hyvän, ja kaikki minkä puitteissa filosofi operoi, on myytin mukaan luonut taitava käsityöläisjumala, Demiurgi. Tämän taitelijan kautta saa filosofin sielullinen järjestys ja hänen työnsä luolassa oikeutuksen. Tämän lisäksi, tulee perustellummin esille se, mistä oikeudenmukaisen harmonian mallikuva on peräisin ja kuinka se sielun lisäksi havaitaan maailmankaikkeuden rakenteessa.

Platonin kuvailema ihminen toimii sielun osien rakenteellisen tasapainon määrittämällä tavalla. Siksi filosofin matkalla on sen alusta loppuun kantava tarkoitus opettaa sielu niin tasapainoiseksi kuin mahdollista. Olen toistaiseksi käsitellyt sielun osia vain tietyissä asiayhteyksissä eikä erillisenä elementtinä. Syy siihen miksi käsittelem sielua kokonaisuutena vasta nyt, johtuu halustani saattaa filosofin hahmo kokonaisena maailmaan, joka rinnastuu hänen sisimpäänsä. Ensin tarkastelen yksilön sielullista rakennetta ja hieman sen suhdetta yhteiskunta-metaforaan, jonka jälkeen kirjoitan siitä, kuinka sielu liittyy universumin järjestykseen myytin kautta. Liittyminen tapahtuu seuraavassa, *Timaioksesta* kertovassa luvussa 7.

Sielu on jaettu kolmeen vuorovaikutteiseen osaan, jotka ovat järkisielu (*logistikon*), intosielu (*thumoeides*) ja kiihkosielu (*epithumetikon*).<sup>38</sup> Järkisielu rakastaa tietoa ja viisautta ja on ihmisen hyveellisen toiminnan ylin toimeenpanija (esim. Annas 1996, 124). Intosielu sen sijaan on itseluottamuksen ja päättäväisyyden tyyssija, sikäli kun sen päämäärät pysyvät kunniakkaina. Kiihkosielu nimensä veroisesti himoitsee nautintoja sekä välitöntä tyydytystä, eikä se kestä pienintäkään kärsimystä saavuttaakseen jotain, joka edellyttäisi pitkäjänteisyyttä.<sup>39</sup> Järkisielu on vailla alkua ja loppua, joten se on ikuinen ja idean kaltainen. Sokrateen puhuessa sielun kuolemattomuudesta pitkin dialogien, on edellytyksenä oletus järkisielun voitosta. Voitolla oletan tarkoitettavan järjen yliotetta kahdesta sielun muusta osasta, jotka Platonin mukaan sijaitsevat kuolevaisessa ruumiissa, tarkkaan ottaen sydämessä ja

---

<sup>38</sup> *Valtio*, neljäs kirja.

<sup>39</sup> Kiihkosielun avainasemasta filosofin alkuperäisenä kannustimena kirjoitin luvussa 4. Tässä luvussa pyrin keskittymään sielun mekaniikkaan erillisenä kokonaisuutena.

mahassa. Osin tämän jaon seurauksena Platon tunnetusti määritteli dualistiksi, jolle kokonaisuus koostuu hengestä ja aineesta<sup>40</sup>. Näkemys eroaa esimerkiksi stoalaisten sielukäsityksestä siten, että siinä missä Platon erottelee sielun osat, stoalaisille sielu oli jakamaton yksikkö (esim. Annas 1996, 125). Näin ollen kun stoalaiset katsoivat luonteen harjoittamisen muokkaavan aina sielua kokonaisuutena, Platonille sielun eri osien välinen kanssakäyminen muokkaa luonnetta. Haasteiden, joita ihminen kokee moraalisissa valintatilanteissa, katsotaan niin ikään syntyvän viime kädessä sielun eri osien välisistä konflikteista. Järkisielun tehtävänä on täten keskittyä hyvän tiedon ja viisauden saavuttamiseen, jotta sisäiset konfliktit tulisi ratkaistuksi järkevästi, eikä himon tai halujen sanelemin ehdoin. Moraaliset valinnat ovat hartautta vaativia, ja niistä suoriutuminen hankaloituu, kun sielun toiset osat, etenkin kiihkosielu, pyrkivät tyydyttämään aineelliset ja itsekkäät tarpeensa ja täten varastamaan järkiosalta energiaa itselleen.

Platonin uskotaan nuorena pyrkineen tietynlaiseen filosofiseen askeesiin. Hän piti ruumiillisia haluja riippana, joiden paino saa sielun vaipumaan jumalten korkeuksista alas kohti maan tomua.<sup>41</sup> Kuuluisassa vertauksessa, joka esiintyy dialogissa *Faidros*, Platon rinnastaa sielun hevosvaljakkoon, jota järkisielu ohjaa (246a-254e). Järkiosalla on valjastettuna eteensä kaksi hevosta. Toinen hevosista on valkoinen ja kuvaa intosielua, toinen musta ja kuvaa kiihkosielua. Ensimmäinen on koulutettavissa kuuntelemaan järjen sille antamia ohjeita, ja täten se voi oppia toimimaan yhteistyössä ajurin kanssa. Yhteiskuntavertauksen puitteissa vaalean ratsun väkevyys on toivottava sielullinen piirre esimerkiksi sotateissa, joiden on paitsi oltava kurinalaisia, myös suoraviivaisia hyökätessään siekailematta vihollisen leiriin (Parry 1996, 94). Musta hevonen sen sijaan on jukuripää, aina hamuamassa herkkua, pahastuen jos ei heti niitä saa. Koska vankkureiden epätasainen käynti on vahingollista sielun kehityksen kannalta, on se luonnollisesti haitallista filosofin

---

<sup>40</sup> Käyttämälläni dikotomialla "henki ja aines" on kenties paatuneen kuvainnollinen sointi, mutta tarkasteltaessa sielullista konfliktia, on se mielestäni sopivan ilmauksellinen. Sen lisäksi, oletan "hengen" tieteenkin olevan aineeton.

<sup>41</sup> Kerrotaan esimerkiksi, että joskus Platonin ollessa janoinen, hän saattoi ammentaa vettä kaivosta ja kaataa sen sitten hiekkaan rangaistakseen itseään, koska oli *halunnut* juoda. Riginoksen mukaan anekdootin on vahvistanut mm. itse Pythagoras. (Riginos 1976, 159)

ylevää määränpäättä silmällä pitäen. Mutta tämä on vain ilmeinen ja pelkistetty lähtöasetelma. Intuitiivinen ratkaisu tähän heittelevien vankkureiden ongelmaan olisi tietenkin hankkia pelottavan kokoinen raippa ja säkillinen porkkanoita. Oletan, että mustan hevosen voi nimittäin pelotella tai lahjoa kulkemaan säyseästi, jolloin ajurin työ helpottuu. Näinhän tehdään esimerkiksi orjille isännän toimesta. Mutta onko tämä toivottavaa? Vastaus riippuu siitä, mitä valjakolta kokonaisuudessaan tahdotaan. Mikäli nimittäin toivotaan valjakon vain etenevän tasaisesti, eikä vauhdilla ole väliä, niin mustan hevosen lannistaminen lienee tarkoituksenmukaista. Tosin mikäli valjakon tahdotaan lentävän jumalten luokse, jossa kirkkaat ideat loistavat, on valittava tapa, joka paitsi takaa tasaisen käynnin, myös täydelliset suoritusominaisuudet. *Faidroksen* edetessä käykin selkeästi ilmi, että kiihkosielua ei sovi käsittää pakollisena pahana, jota ilman järkisielu ja intosielu tulisivat paremmin toimeen, vaan pikemminkin täysivaltaisena sielullisen perheen jäsenenä.

Teoksessaan *The Fragility of Goodness* Martha Nussbaum tarkastelee mustan hevosen tehtävää valjakossa ja toteaa Platonin antavan parjatulle kaakille muunkin kuin riesan roolin (Nussbaum 1986). Hänen huomionsa perustuu eroksen asemaan sielullisen kehityksen kannustimena. Nussbaum sanoo, että vaikka Platon ei koskaan lakannut halveksimasta ruumin ylenpalttista kaipuuta maallisiin nautintoihin, on hänen tunnustettava että eroottisella halulla on paikkansa. Tämä ajatus on jo tuotu osittain esiin luvussa 4, jossa Diotiman opetuksen mukaan rakkaus on filosofille kauneuden etsimisen edellytys. Mikäli järki alistaa mustan hevosen ehdottomalle kurille on vaarana, että rakkaudenopiskelija, filosofi, lyyhistyy portaikon ensimmäiselle askelmalle, josta alkaisi matka korkeammalle, aina kohti todellista kauneutta ja Hyvää. *Faidros* asettaa filosofiselle kasvulle platonisen rationalismin suhteen vähintäänkin yhtä yllättävät edellytykset kuin *Pidot*. Tällä hetkellä vaikuttaa siltä, että filosofin tie kulkee syvällä hänen sisimmässään. Erään näistä sisäisistä etapeista tarkoitus on tietoisesti luovuttaa mustalle hevoselle hieman valtaa, vaikka ei ole yhdentekevää mihin suuntaan filosofimme antaa tuon hevosen pyrkiä. Kiihkosielu kun haluaa kaikkea minkä kokee himoittavaksi, oli se sitten ruokaa juomaa tai selän rapsutusta. Tuntuisi oudolta ajatella, että kakku tai tynnyrillinen viiniä edistäisi filosofin kehitystä parempaan suuntaan. Hän vain lihoisi ja juopuisi, eikä kohmelossaan jaksaisi ajatella saati matkustaa. Mutta

kuten käy ilmi, on määriteltävissä eräs kiihkosieluisuuden muoto, jonka voidaan katsoa olevan filosofin kannalta miltei välttämätön. Nussbaum ehdottaa, että Platon ajautui tutkimaan kirjoituksissaan *maniaa*, sillä oli itse kokenut rakkautta hullun lailla. Tämä käy ilmi seuraavasta epigrammista, jonka Platon on kirjoittanut Syrakusan hallitsijalle Dionille.

Tears were the portion that the Fates spun out  
At birth for Hecuba and the Trojan women.  
But you, Dion, had built a monument  
Of noble action, when the gods spilled  
You fair-flowing hopes upon the ground.  
You lie there now in the spacious earth  
Of your fatherland, praised by citizens.  
Dion You who drove my heart mad with love.<sup>42</sup>

*Faidros* eroaa myös eräällä toisella mielenkiintoisella tavalla Platonin muista dialogeista, koska sen tapahtumapaikkana on poikkeuksellisesti alue kaupungin muurien ulkopuolella rauhaisan, myyttisen ja aistit herkistävän virran varrella. Sokrates etäännyy kaupunkivaltion järjellisyuden vaateista ja petaa tilukset filosofin mielen kasvulle ilmapiirissä, jonka vaikutukset kohdistuvat viisautta rakastavan yksilön henkiselle erikoislaadulle. Dialogin alussa käy myös ilmi, että ilmeisen kauniilla Faidroksella on tapana opastaa kuulijansa ympäristöön, jossa toisen arvostelukyky helposti alistuu tunteelle. Tässäkin tapauksessa hän näyttää keksineen keinon saattaa kaupunkilainen Sokrates oman pelikenttensä ulkopuolelle Akhelooksen<sup>43</sup> valtakuntaan. Heidän käydessään kaupungin porteista Sokrates toteaa tullessa viedyksi eläimen lailla.

[M]inä olen tiedonhaluinen, ja maaseutu ja puut eivät opeta minulle mitään, ihmiset kaupungissa sen sijaan opettavat. Mutta sinä näyt keksineen loitsun, jolla minut saa liikkeelle. Nälkäisiä elukoita houkuttelee lehvillä ja viljalyhteellä, sinä houkuttelet minua kirjakääröllä ja saat minut kulkemaan perässäsi vaikka koko Attikan halki, ja pidemmällekkin jos vain haluat. (230d.)

Sokrates valitsee rannalta mieleisensä paikan, jossa keskustella ja kuunnella toistensa puheita. Hän ilmaisee halunsa istua siveydenpuun varjossa. Ehdotus

---

<sup>42</sup> Lainaus: Nussbaum 1986, 200. Alkuperäinen lähde: Diogenes Laertios. Nussbaumin mukaan epigrammin aitouden puolesta on puhunut mm. C.M. Bowra, *Plato's epigram on Dion's death*.

<sup>43</sup> Akheloos on yksi Kreikan pisimmistä joista, joka on saanut nimensä muinaisen taivaan ja maan jumalan mukaan.

vaikuttaa viekkaalta, joskin hieman taikauskaiselta, sillä hakeutuessaan siveydenpuun läheisyyteen Sokrates suojaa itseään jokien ja virtojen haltijoiden, nymfien, viettelyksiltä. Ehkä hän kokee antautuvansa virran vietäväksi vain siinä määrin kuin hänen mielenkiintonsa Faidroksen kopioimaa Lysiaan puhetta kohtaan vaatii<sup>44</sup>. Ensinäkemältä dialogi koskee puheen pitämisen taitoa, mutta kyseessä olevien puheiden sisältö koskee kehittyvän filosofimme kannalta olennaisia aiheita, kuten sielun kuolemattomuutta, rakkautta ja sen aiheuttajaa, eli Afroditen lahjaa, *maniaa*. Sokrates oikeuttaa näin varsin epätavanomaisen, jopa järjettömältä vaikuttavan, lähestymistavan kohti sielullista kasvua. ”Suurin hyvä meidän osaksemme tulee juuri hulluuden välityksellä, sellaisen hulluuden joka on jumalten lahja” (244a). Ja edelleen:

Ne entisajan miehet, jotka antoivat asioille nimiä, eivät pitäneet hulluutta, *maniaa*, mitenkään häpeällisenä tai alentavana. Muuten he eivät olisi liittäneet hulluutta kaikista taidoista jaloimpaan, siihen joka ennustaa tulevaisuutta, ja nimittäneet sitä *maaniseksi* taidoksi. Näin he kumminkin tekivät, koska he pitivät hulluuden tilaa arvokkaana silloin kuin se on jumalien aiheuttamaa. (244b-c.)

Kuunneltuaan Lysiaan puheen ja todettuaan sen tautologiseksi yhden ja saman asian kääntelyksi, Sokrates suostuu itsekin pitämään Faidrokselle puheen. Hänen puheensa päämäärä on todistaa oikeanlaisen manian tärkeys ja voima suhteessa sielun kuolemattomuuteen. Jälleen, heti dialogin alkumetreillä on havaittavissa eräs silmiinpistävä samankaltaisuus *Pitoihin*. Kuten *Pidoissa*, myös *Faidroksessa* vahvistuu Sokrateen asema aidon filosofin ruumiillistumana. Dialogin alussa vaikuttaa siltä, että Sokrates houkuttelee ulos kaupungista käyttämällä hänen heikkouttaan hyväksi. Pikkuhiljaa käy kuitenkin ilmi, että tuon heikkouden ilmetessä miltei sokeana haluna viisauteen, muuttuu heikkous voimavaraksi. Rakkaus viisauteen, tai totuuteen, kasvattaa hänen sielunsa vankkureihin siivet (248b). Näin laitettuna hänen kyytinsä alkaa muistuttaa jumalaisia sieluja, joiden vankkureissa molemmat hevoset ovat koulutetut kulkemaan järkisielun ohjastamina, mutta luonteiltaan väkevinä.

On filosofin kannalta tärkeää havaita, että mustaa hevosta ei kannata lamaannuttaa vaan pikemminkin ravita, ymmärtää, ja täten valjastaa osaksi sielullista kokonaistoimintaa. Sitä on käskytettävä siinä määrin, että sen himot eivät kasva voimiltaan väkevimmiksi kuin järkisielun siihen kohdistuva

---

<sup>44</sup> Ehkä tämä kuvaa itsehillintää, ja on näin ollen sielullisen tasapainon osoitus vanhalta Sokrateelta.



kontrolli, ja se on hyväksyttävä luonnollisena osana filosofisen monipuolista kasvua. Aika ajoin, varsinkin elämän alkutaipaleella toimintaa johtaa himo eikä järki. Valjakon on, kuten Diotima opettaa: noustava, ja kuten luolavertaus opettaa: noustava. Tämä kaikki koskee filosofia matkallaan kohti jumalten valtakuntaa. Ja matkan kannalta ennen muuta: tämä kaikki koskee yksilöä.

Toisaalta, mikäli hetkeksi ollaan unohtavinaan yksilökeskeisyys ja tarkastellaan sielua yhteiskunta-metaforan puitteissa, ilmenee sielullinen tila *Valtiossa* eri yhteiskuntaluokkien välisenä hierarkiana ja synnyttää erilaisia hallintomalleja riippuen siitä, mitä sielun osaa vastaava yhteiskunnan osa on kulloinkin voimissaan. Valtion kahdeksannessa kirjassa Platon esittelee mahdolliset valtiomuodot, joista kukin on heikompi kuin ensimmäisenä esiin tuotu järjen ohjaama aristokratia (543a-545c). Toisena esitelty Timarkia on niin ikään eräänlainen aristokratia, mutta järjen sijaan hallinto perustuu sotilasmaiseen mahtiin kuten Spartassa aikoinaan (545d-550c). Näin ollen timarkiassa hallitsee intosielu. Kolmas hallintomuoto on oligarkia, tai plutokratia, jossa rikkaat määräävät tahdin 550d-555b). Neljäntenä demokratia, jota ilmentävä henkilö pomppii harrasteesta toiseen, välillä kuntoillen ja filosofiaa harrastaen, välillä juoden ja osallistuen puolivillaisesti yhteisten asioiden hoitoon (558c-562e). Viidentenä on vuorossa despotismi, jossa auktoriteetti on yhden tyrannin hallussa (562a-576b). En tartu näiden yhteiskuntamuotojen yksityiskohtaiseen tulkintaan, sillä tutkielman kannalta on olennaista se, kuinka ne peilautuvat yksilöön ja ennen kaikkea yksilön sieluun. Nimittäin vaikka ensimmäisen, eli filosofisen aristokratian on tarkoitus näyttäytyä vertailussa parempana kuin neljän muun, ei sekään yllä yksilön sielun tavoin ideankaltaisuuteen. Filosofinen aristokratia on tuomittu olemaan tasapainossa vain osiensa summan määrittämällä tavalla, ja käsittää näin ollen filosofikuninkaasta huolimatta ei-filosofisia työläisiä ja ei-filosofisia sotureita. Filosofikuninkaan sielun ollessa harmoninen ja järjen johtama, ei filosofisen aristokratian kokonaisuus yllä parhaimmillaankaan kuin jonkinlaiseen käytännön toimivuuteen. Tämä käy ilmi esimerkiksi sen kautta, että Platonin dialogeissa ei viitata kertaakaan valtion ideaan. Tämän taas oletan johtuvan siitä, että yhteiskunta on vertauskuva tai heijastuma, eikä täten muuttumaton tai kuolematon.

Filosofisen yksilön sielun kannalta asia on toisin, kuten *Faidonissa* Sokrates ennen kuolemaansa ystävilleen todistelee. Ensin Sokrates perustelee luonnon kiertokulun kehämäisyyttä; kuinka elollinen syntyy kuolleesta ja kuollut elollisesta (72a-73b). Sitten hän vetoaa muistiin palauttamiseen, *anamneesikseen*, oppimisen lähtökohtana ja siihen, että tiedon on oltava olemassa ennen syntymää (73b). Näin ollen se, joka tuon tiedon tietää, on oltava sielu, sillä kuolevainen ruumis ei voi hallita ikuista tietoa. Ja edelleen: ”koska kuolematon on myös häviämätöntä, sielun on kuoleman kohdatessaan mahdotonta hävitä” (106b). Se mistä johtuu sielun kyky tietää muuttumattomista ideoista, on kuolemattomuus, ja se mitä sielu tietää, tietää se *anamneesiksen* kautta. Tuon tiedon on niin ikään oltava kuolematonta ja muuttumatonta, ”[...] kuten matemaattisten kuvioiden ja muun sellaisen kohdalla” (73a).

Näin päädytään kysymykseen: mistä muuttumaton tieto alun perin syntyy? Kysymys on keskeisen tärkeä sen kannalta, kuinka voidaan todeta filosofin tiedon olevan tietoa ideoista, eikä tietoa vain niiden heijastumista, tai jostain kuulopuheiden kaltaisesta. Saattaahan ihminen olla väärässä pitäessään itseään filosofina. Varmuuden taustalle tarvitaan siis mahdollinen samastuspinta filosofin tiedollisen pääoman ja muuttumattoman tiedon välille. Muuttumattoman tiedon olemassa olon perusteet ovat perusteet filosofiselle tiedolle, jota viisauden harrastajan tulee vaalia ja rakastaa. Yritän selkeyttää näitä tiedon olemassa olon perusteita seuraavassa luvussa, jossa filosofin sielu samastuu universumiin kosmogonisen myytin kautta dialogissa *Timaios*.

## 7 Filosofin sielu ja *Kosmos*

*Timaioksen* oletetaan olleen aikanaan Platonin luetuin teos sekä nauttineen laajempaa arvostusta kuin esimerkiksi *Valtio*, joka oli valmistunut hieman aikaisemmin (esim. Annas 1996, 5; Runia 1986<sup>45</sup>, 3). Dialogin tapahtumahetki on seuraavana päivänä siitä kun Sokrates on selittänyt ihannevaltion mallikuvan. Tämä mielessä voidaan filosofin kuvitella olevan ikään kuin valmiina tuotoksena edessämme, ja hänen ympäristönsä laajentuvan hänen ympärilleen kuin universumi. Tämän universumin alkuperän tarkastelun tuloksena voidaan varmistaa filosofin olevan sisäiseltä järjestykseltään a) jumalan luoma, ja b) luonnonlakien alainen, ja näiden kahden suhteen johdonmukainen.<sup>46</sup>

*Timaios* on oiva esimerkki teoksesta, joka sulattaa yhteen jumalaisen kosmogonian myyttisen laajuuden ja luonnontieteelliseen selitysmallin. Tämän monipuolisuuden voitaneen olettaa olevan osasyys dialogin aikanaan saavuttamaan suosioon. Oman tutkimukseni kannalta sen painoarvo tarkentuu filosofin matkan siihen osaan, jonka puitteissa matkan telos määrittäyty yhteensopivaksi maailman kanssa, jossa tuo matka kuljetaan. Tämä tarkoittaa sitä, kuinka filosofin sielu samastuu maailmankaikkeuden rakenteeseen ja tätä kautta saa oikeutuksensa mainitun dikotomian (jumalainen/luonnontieteellinen) kautta.

---

<sup>45</sup> Runia tutkii Aleksandrialaisen Philon tekstejä, joiden tutkimuksellinen päämäärä on *Tooran* ja *Timaioksen* välinen yhteys.

<sup>46</sup> Tämän yhdistelmän (jumalaisen ja luonnontieteellisen) laajempi, aikasidonnainen, tutkimus olisi tärkeä historiallinen kehys, joka selkeyttäisi useita Platonille ominaisia ajatuskulkuja. Katsahdan pikaisesti taustoihin, mutta en tämän tutkimuksen puitteissa voi antaa aiheelle sen ansaitsemaa huomiota. Taustalla velloo nimittäin eräänlainen ajatuksellinen siirtymävaihe, jota Platonin filosofinen anti vauhdittaa. *Timaioksen* alussa, Kritiaksen tarina (20e-25d) on dialogin mukaan Solonin (640 - 558 eaa.) oikeaksi todistama. Oletan, että tässä Platon viittaa menneeseen tarkoituksella. Solon oli Thaleksen aikalainen ja yksi seitsemästä viisaasta, joiden katsotaan uudistaneen ateenalaisten ajattelua tavalla, joka johti lopulta filosofiseen murrokseen (Vernant 1962, 10). He edustivat tuolloin uudenlaista filosofista oppijärjestelmää alkaessaan tutkimuksissaan havainnoida luontoa, suurelta osin sivuuttaen jumalat ja niihin liittyvät kultit, kuten myös siihen asti auktoriteettisen Hesiodoksen teologirunoelmat pyhine teksteineen. Heidän havainnoimansa luonnonjärjestys pyrki yhteneväisyyteen universumin kosmologisten lakien kanssa. Näiden lakien mukaan luonnon osat olivat *isonomia*-periaatteen mukaan toisiinsa nähden yhdenveroisia eivätkä enää toisilleen alistaisia tai kuninkaallisten tai jumalallisten hierarkioiden määrittämiä. (Vernant 1962, 10, 120; Colli 1997, 13.)

Dialogin keskeinen kysymys koskee siis sitä, kuinka jokin syntyy. Vastausten tähän kysymykseen nojalla päästään sen syntymän äärelle, josta filosofin edellytykset tiedolle maailmasta-kuten-se-on viimekädessä riippuvat.

Dialogin mukaan tiedon elementit ovat olleet olemassa siitä hetkestä lähtien kun demiurgi järjesti kaaoksen palasista kauniin komposition, jota meidän maailmaksemme nyt kutsutaan (28a-c). Käsityöläisjumala rakensi olemassa olevien alkuaineiden ideoista tulen, maan, veden ja ilman, jotka näin ollen ovat liikkumattomista muodoista yhdistelemällä rakennettuja kompositioita. Tämän kaiken havaitseminen taas liittyy siihen edellisessä luvussa esitettyyn ajatukseen, että kaikki saavutettavissa oleva tieto on opittavissa, ja se tieto opitaan ikään kuin muistamalla (*anamnesis*), eli aktivoimalla jo ennen syntymää istutettu tiedon aines tai potentiaali. Tästä juontuu ajatus, että filosofihallitsijan on mahdollista omaksua tietoa alkuperäisestä järjestyksestä. Tosin vaikka hyväksyttäisiin demiurgin rekonstruoinen maailman, herää kysymys, miten voidaan luottaa siihen, että maailmasta tuli hyvä, ja edelleen siihen, että maailmaa koskeva tieto on hyvää ja täten filosofisen halun kohde?

Timaios kertoo Sokrateelle ja Kritiakselle, että maailmasta tuli hyvä, sillä jumala on hyvä eikä pahansuopa. ”Ei ole ollut eikä ole soveliasta hänen, joka on kaikkein paras, tehdä mitään muuta kuin mikä on kaikkein parasta” (30a). Tämän, jokseenkin kehämäiseltä vaikuttavan, tokaisun seurauksena päädytään tutkimaan sitä, mikä voidaan maan kamaralta katsoen nähdä, ja oletetaan sen olevan hyvän käsityöläisjumalan rakentamaa, eli myös hyvää itsessään. Argumentti saa vakuuttavamman sävyn, kun Timaios rupeaa puhumaan planeetoista ja niiden liikkeistä ajan määrittelymme perustana. Hän kutsuu aikaa ”ikuisuuden liikkuvaksi kuvaksi” (37d). Tiedetään, että maapallon pyörähdettyä kerran oman akselinsa ympäri, on kulunut ajanjakso, jota nimitämme vuorokaudeksi. Näin voidaan yhdistää maan liike aikaan, joka paitsi muuttuu, myös paradoksaalisesti kuvaa muuttumatonta esikuvaansa, johtaen ajatukset ideoiden järkkymättömään tilaan. Loogisuus taivaankappaleiden liikkeissä on näin ollen todistus jonkin kaltaisesta ymmärryksestä, ja täten myös ymmärtäjästä, joka on järjestyksen luonut. Argumentaatio täydentyy seuraavan laisesti: se mikä on järjestyksessä, on parempi kuin se mikä ei ole järjestyksessä. Täydellisin, eli täten myös paras, järjestys maailmassa löytyy alkuaineista,

niiden yhdistelmistä, sekä planeettojen kierrosta. Paras on hyvä, se on hyväksyttävä, ja näin ollen, se kenellä on tietoa järjestyksestä, on tietoa Hyvästä. Kosmoksen aines ja muoto ovat se kartta, joka todistaa filosofille, että hänen matkallaan hankkimalla tiedolla on eräänlainen lähtöpiste ja määränpää. Luolasta kömpiminen voidaan tulkita allegoriaksi hänen luontonsa muokkautumisesta jumalankaltaisuuteen, ja tieto universumin järjestyksestä toimii tämän tiedon pätevöittäjänä.

Samaistuessaan demiurgin tehtävään maailman muokkaajana filosofi imitoi ideoita, jotka hän ymmärtää osaksi muuttumatonta todellisuutta. Filosofin ja demiurgin määritelmille on yhteistä se, että he eivät oikeastaan synnytä mitään uutta; he molemmat ammentavat jo olevasta ja tuottavat kompositioita. Demiurgin käyttämä aines on kosmoksen muuttumaton luonne siinä missä filosofin ainekset ovat hänen oma sielunsa ja hänen kanssaihmistensä sielut. (Silverman 2007, 58.)

Kiintoisaa on, että Timaioksessa ei missään vaiheessa viitata kosmoksen luonteeseen ideana. Kyseessä on pikemminkin maailmankaikkeuden sielun kaltaisuus, jonka rakenteen kuva ilmenee demiurgin työstämän järjestyksen, eli *kosmoksen* osina. Osat ilmenevät puhtaimmillaan geometrisina kuvioina, alkuaineina, sekä niiden välisinä suhteina. Sokrates puhuu kosmoksen tilanteesta hetkeä ennen kuin maailman luominen tapahtui:

[...] alkuaineilla oli omat paikkansa jo ennen kuin niistä järjestyi luotu maailmankaikkeus. Sitä ennen nämä kaikki olivat kuitenkin vailla järkeä ja mittaa, mutta kun maailmankaikkeus alkoi saada järjestystä, niin tuli ja vesi ja maa ja ilma, vaikka niissä jo olikin jonkinlaista merkkiä omasta erikoislaadustaan, olivat kuitenkin sellaisessa tilassa missä voi olettaa kaiken olevan, kun mitään jumalaa ei ollut läsnä. Tämä oli niiden alkutila. (53b.)

Sama keskeneräisyys, mutta myös potentiaali heijastuu ihmisen järjestäytymättömästä sielusta, sillä ihminen on osa demiurgin luomaa kosmosta, eikä näin ollen pakene sen lainalaisuuksia. Asiointilaa voidaan mielestäni valaista kuvainnollisella johtopäätöksellä: Platonin filosofi on itse oman sielunsa käsityöläinen, hänen mestarinsa on demiurgi, ja työhuoneensa kosmoksen kaikkeus lukuisine sieluineen.

Vaikka *Timaios* on dialogina verraten tieteellisen oloinen ja suorasukainen, silti vertausten keskinäiset suhteet ja joidenkin määritelmien eloisuus johtavat helposti rajojen hämärtymiseen luonnon ja sitä koskevien ideoiden välillä. Platon ei myöskään esitä yhtä eroteltavissa olevaa, tavoiteltavan yhteiskunnan ideaa, johon filosofin tulisi yhteiskunnallisilla toimillaan tähdätä. Syntyy perusteltu kiusaus päätellä, että hänen koko yhteiskunnallinen filosofiansa käsittää sen idean osat, jota ei erikseen määritellä. Mikäli näin on, silloin ensisijaiseksi tutkimuskohteeksi palautuvat jälleen filosofin yksilöllisen sielun ominaisuudet, kuten oikeudenmukaisuus, viisaus, itsekuri ja rohkeus. Siten filosofin hallinnollinen vastuu koskisi ennen muuta yhteiskunnassa toimivien yksittäisten sielujen muokkausta, ensisijaisena kohteenaan hänen oma sielunsa. Tilanteesta koituu vääjäämättä epätäydellinen lopputulos, sillä mikäli hänen katsotaan rakentavan sieluja, jotka kuvastavat mahdollisimman puhtaasti yllä mainittuja ominaisuuksia, ei parhaitenkaan rakennettu sielu ole koskaan esikuvansa, eli ideansa, veroinen vaan se on jäljitelmä; ja mikäli yhteiskunta on parhaimmillaankin siihen kuuluvien epätäydellisten sielujen summa, täytyy myös yhteiskunnan olla jäljitelmä ja täten tuomittu vertauskuvalliseen asemaan. Tämän tuomion toimeenpanija on todellisuudessa tapahtuva alituinen muutos, joka ilmenee paitsi alkuaineiden liikkeenä, myös inhimillisten sielujen keskinäisenä ja ennustamattomana yhteistoimintana. Tästä häilyvästä, ihmisiä ja yhteisöjä koskevasta asiantilasta koitunevat myöhemmin ne Platonin filosofian osat, jotka liittyvät politiikkaan yhteisössä, mutta joita ei mielestäni tule sekoittaa *Valtiossa* alun perin esitetyn oikeudenmukaisuutta koskevan teeman tutkiskeluun, jolle *Timaios* tarjoaa metaforaksi yhteiskuntaa laajemmat, universaalit, puitteet.

## 8 Paluu valtioon

*Valtion* yhdeksäs kirja päättyy, kuten voitaisiin olettaa koko dialogin päättyvän.<sup>47</sup> Sokrates puhuu Glaukonille kohtuullisuudesta ja siitä, kuinka kaikki filosofin kuntoon ja terveyteen keskittynyt huomio palvelee viimekädessä tavoitetta sielun harmoniasta (591c-d). Filosofin ei tule myöskään haalimaan maallista omaisuutta, ”vaan hän tulee, sanoin, - pitämään silmällä sitä valtiota, joka on hänen omassa itsessään [...]” (591e). Ja itse valtion mainitaan olevan olemassa vain taivaassa:

[...] mallikuvana sille, joka tahtoo sitä nähdä ja tämän näön mukaan rakentaa omaa itseänsä. Eikä ole väliä onko sitä missään vai tuleeko sitä olemaan sillä ainoastaan sen valtion asioita hän harrastaa, eikä minkään muun. (592b.)

Tämä kuulostaa luonnolliselta kirjan lopetukselta, sillä se sisältää eräänlaisen täyttymyksen ja paluun alkuperäisen asetelman pariin, joka oli rinnastaa metaforinen valtio filosofisen yksilön oikeamieliseen hahmoon. Mitä sen sijaan tulee todistuksiin sielun harmonisuudesta suhteessa konkreettiseen ympäristöön, jossa filosofi elää, *Timaios* on se dialogi, jonka sisältö oikeuttaa päämäärän ja antaa sille jokseenkin kauniisti perustellun aseman. Nimittäin päämäärän ollessa oikeamielisyys ja oikeamielisuuden ilmetessä sielun oikeanlaisena järjestyksenä, on universumin järjestys ja siitä saatava tieto lähimpänä aluetta, jonka ihminen pystyy omaksumaansa vertailukohdaksi, ja tämänkin lähinnä tutkimalla luonnontiedettä. On oikeutettua vaatia vertailukohdetta, tai edes esikuvaa, sille tiedon laadulle, joka ilmenee analogioissa. Tämä ei tarkoita, että yhdistäisin taivaan tähdet ideoihin. Yritän sanoa, että mikäli halutaan olettaa järjestyksellä olevan universaalinen esikuvan, tarjoaa *Timaios* siihen huomattavasti vakuuttavammat raamit kuin *Valtion* päättävä kymmenes kirja. En silti halua hylätä viimeistä kirjaa ilman jonkin asteista tutkiskelua. Ehkä sen kautta löytyy joitain olennaisia näkökulmia Platonin ajatteluun ja motiiveihin, joita en ole matkan varrella ottanut ollenkaan huomioon.

*Valtion* alun ydinkysymyksen koskiessa puhtaasti oikeudenmukaisuuden paremmuutta suhteessa näennäiseen oikeudenmukaisuuteen, ei kymmenes kirja tarjoa kovinkaan tyydyttäviä vastauksia. *Valtion* viimeistä

---

<sup>47</sup> Mitä tulee edeltävien, seitsemännen ja kahdeksannen, kirjan ”opintosuunnitelmaan”, tutkielmani filosofin kannalta kaikki oleellinen tulee ilmi analogioista kertovassa luvussa 5, etenkin luolavertauksen kautta alaluvussa 5.3.

edeltävien kirjojen kauniit ajatusrakennelmat ja retorinen teräväpiirteisyys jäävät myyttisen, kaiketi osin orfilaisen (Robinson 1970, 123, 128), osin pythagoralaisen (Lee 1987, *The Republic*, 403) mysteerioipin helmoihin.

Kymmenes kirja käsittelee seuraavia aiheita: 1) Runoilijoiden karkotus (595a-608a), 2) sielun kuolemattomuus (608c-612b), 3) oikeudenmukaisuuden palkinnot tässä elämässä (612a-614a) ja 4) oikeudenmukaisuuden palkinnot kuoleman jälkeen (614a-621a).

Opiskellessa kymmenettä kirjaa odotusten täyttämänä lukija saattaa kummastua siitä, kuinka Platon vaikuttaisi suorastaan pyrkivän vetämään maton omien jalkojensa alta. Ensinnäkin mikäli hänen tarkoituksensa on todistella, kuinka oikeudenmukaisuus on hyvää itsessään eikä siitä saatavien palkintojen kautta, miksi hän perustelee oikeudenmukaisuuden paremmuutta siitä saatavien palkintojen kautta (612a-621a)? Kymmenes kirja vastaa kysymykseen ”miksi olla oikeudenmukainen” seuraavanlaisesti: koska oikeudenmukaisesta elämästä palkitaan mitä ruhtinaallisemmin sekä tässä elämässä että kuoleman jälkeen. Eikö oikeudenmukaisuuden itsessään pitänyt olla epäoikeudenmukaisuutta parempaa? (348b, 358c-d, 366e-367a, 367b, d, e; 347e, 352d) Jo tämän selkeän ristiriidan vuoksi toivoisin naiivisti *Timaioksen* voivan päättää filosofin matkan sinne, missä universumin ja yksilön sielut samastuvat. Mutta ei. Yhtäkkiä filosofi seisoskeleekin jonkin kaltaisissa taivaallisissa arpajaisissa monikehäisen hyrrän liepeillä, odottaen vuoroaan omituisten tyyppien ympäröimänä (614a-621a). Mistä aloittaisin tämän mysteerisen opinkappaleen purkamisen; onko tämä edes tarkoitettu osaksi *Valtiota*? Moni Platonin tulkitsija onkin tullut siihen tulokseen, että kymmenes kirja on laadittu jälkeempään eräänlaiseksi liitteeksi, jonka olisi tarkoitus hieman lisätä painoa yllä mainittuihin aiheisiin (Annas 1981, 335).

Mitä tulee kirjan ensimmäiseen teemaan, runoilijoiden karkottamiseen ideoiden jäljittelijöiden jäljittelijöinä ja täten mahdollisesti harhaan johtavina autoritaarisina hahmoina (595a-608a), on ensin päätettävä tarkoittaako Platon runoilijoita valtiossa, joka on olemassa ympärillämme, vaiko heitä, jotka elävät yhdeksännen kirjan lopussa mainitussa ihmisen sisäisessä valtiossa (591e). Mikäli oletetaan, kontekstin ollessa eksplisiittisesti muotoiltu, että tarkoitetaan sisäistä valtiota, silloin en ymmärrä miksi runoilijat pitäisi karkottaa sen syyn nojalla, että he harhauttavat jäljittelemällä todellisuutta. Onhan oletettavaa, että karkottaakseen runoilijan, pitää runoilija voida ensin tunnistaa runoilijaksi. Ja mikäli runoilijan



tunnistaa runoilijaksi, kuinka on mahdollista, että runoilija onnistuisi harhauttamaan ketään jo paljastuttuaan? Yhtäältä mikäli runoilijaa ei voitaisi tunnistaa, miten hänet voisi karkottaa? Onko ehkä oletettava, että filosofi jää silloin tällöin itselleen kiinni runoilusta, jolloin hänen pikainen tehtävänsä on katkaista mielen yhteys muusaan, joka hänen korvaansa supisee? Toisaalta mikäli on kyse ulkoisesta yhteiskunnasta, ei tilanne ole tähän asti opitun valossa sen johdonmukaisempi. Nimittäin mikäli tämä muusain taide olisi todella kovin vahingollista, miksi dialogin tähti, Sokrates, kertoo kirjoittelevansa runoja kuolinvuoteellaan (60d-b)? Kerrotaanpa Platoninkin nuorena runoilleen, kuten on tässäkin tutkielmassa käynyt ilmi.<sup>48</sup> Ja eikö kaiken lisäksi, mikäli Platonin argumentti koskee jäljittelyä, hänet itsensä pitäisi heivata valtiosta ja pian viimeistään hänen kirjoitettuaan sylillisen dialogeja? Vai onko niin, että jäljittelyn kriteeri tarttuu vain epigrammeihin, dityrambeihin ja muihin mahdollisesti loppusoinnullisiin kirjoituksiin? Onko taide hyödytöntä valtiossa, jossa taiteen harrastamisen sanotaan kääntävän sielun oikeaan suuntaan (518d), ja jossa nuorten vartijoiden koulutuksen olennainen osa on musiikin kautta harmonian opiskelu (398d-400c)? Eikö Platon anna edes Homeroksen turmelevan tuotannon (595b) levitä valtioonsa sen jälkeen kun hän on yksin *Valtiossaan* viitannut häneen yli neljäkymmentä kertaa (<http://plato-dialogues.org/tools/char/homerqot.htm>)?

Nämä ovat kysymyksiä, joihin Platonilla tuntuu olevan perusteet riippumatta siitä kuinka niihin halutaan vastata. Onko tämä havainto mahdollisesti hänen juonikkuutensa lopullinen ylistys ja kannuste ajattelemaan itsenäisesti, vapaasti, dialektisesti? Haluaako hän lopulta sanoa: älä usko auktoriteetteihin, vaan ajattele itse?<sup>49</sup> Kumpuaako tästä Sokraattinen elenkhus, joka ristiriidan kautta synnyttää vastausten sijaan kysymyksiä, jotka synnyttävät uusia kysymyksiä ja täten laajentavat ajateltavissa olevan todellisuuden kehää? Ja onko tämä kehä se, josta *anamnesis* ammentaa?

Kymmenennen kirjan seuraava, sielun kuolemattomuudesta kertova osio perustuu seuraavanlaiseen ajatuskulkuun: vain kullekin asialle ominainen paha voi tappaa tuon kyseessä olevan asian. (608c-612b). Sielun ollessa oikeudenmukaisuuden tyyssija, tälle ominainen paha on epäoikeudenmukaisuus.

---

<sup>48</sup> Viittaus Platonin runoon Dionille joka esiintyy sielusta kertovassa luvussa.

<sup>49</sup> Ajattelun vapaudesta, jota Sokrateen dialektinen ajattelu painottaa on argumentoinut puoleensavetävästi T.J. Hanhijärvi teoksessaan *Socrates' Criteria: A Libertarian Interpretation* (University Press of America, 2011)

Mutta, kuten esimerkiksi korruptoituneista ja epäoikeudenmukaisista ihmisistä voidaan päätellä, ei sielu kuole kohdatessaan ominaisen pahansa, siis, sielun on oltava kuolematon. Argumentti edellyttää tilanteen, jossa on vain yksi paha kutakin asiaa kohden, ja sielulle tuo paha on epäoikeudenmukaisuus.

Oletan tämän nopean argumentaation toimivan ikään kuin muistutuksena paitsi sielun kuolemattomuudesta myös oikeudenmukaisuuden vaateesta. Tämä muistutus taas palvelee kuin johdatuksena oikeudenmukaisuuden palkinnoista kertoviin kahteen viimeiseen osaan (612a-614a, 614a-621a).

Nyt filosofi on jo vanha, sillä häntä verrataan systemaattisen kärsivällisen luonteensa vuoksi pitkän matkan juoksijaan, joka jaksaa koko kilpailun maaliin asti toisin kuin he, jotka taipaleen alussa vaikuttivat nopeilta, mutta väsähtävätkin kilpailun edetessä (613b-c). Katkelma on huomion arvoinen, sillä sen kautta Sokrates tarjoaa suoran, joskaan ei laajasti perustellun vastauksen Glaukonin alkuperäiseen haasteeseen *Valtion* toisessa kirjassa: miksi olla oikeudenmukainen, eikä vain vaikuttaa oikeudenmukaiselta. Vastaus: koska oikeudenmukaiselta vaikuttavat ihmiset väsähtävät loppujen lopuksi, jolloin oikeamieliset menevät ohi. Kilpailun voitto johtaa tietenkin palkintoihin; voittaja seppelöidään ja hän saa nauttia hyvästä maineesta, kun taas häviöjä joutuu ruoskituksi ja häpäistään (612c-e).

Nämä palkat, minä sanoin, - eivät kuitenkaan ole paljoudeltaan eikä suuruudeltaan niin mitään niihin verraten, jotka odottavat sekä oikeamielistä, että väärämielistä heidän kuolemansa jälkeen. Täytyypä kuulla mitkä ne ovat, jotta niin hyvin oikeamieliselle kuin väärämieliselle olisi täysin suoritettu se, mikä perustelumme jäi hänelle velkaa (614a).

Tämän lupauksen jälkeen Sokrates kertoo Er'in tarinan (614a-621a), joka on *Valtion* loppumyytti. Myytin mukaan Er niminen mies näkee tuonpuoleisessa neljä aukkoa, joista kaksi avautuu hänen yläpuolelleen ja kaksi hänen alapuolelleen. Oikeamieliset ohjataan ylöspäin, kun taas moraalittomat ohjataan alas. Er on poikkeus, sillä hänet lähetetään takaisin kertomaan tuosta paikasta ihmiskunnalle.

Syy, jonka vuoksi pidän myyttiä olennaisena, on yksinkertainen. Tutkimuksen kertoessa filosofin matkasta Platonin *Valtiossa*, jonka tulkitsen osin metaforaksi yksilön sielusta, joka taas on kuolematon, joudutaan olettamaan, ettei filosofin matka pääty kuolemaan, vaan jatkuu.

Myytti vetää rajat *Valtion* argumenteille oikeudenmukaisuudesta suhteessa yksilöön. Tämä tapahtuu siten, että filosofi osaa valita oikein tulevan

daimooninsa, ja näin ollen hän palaa maailmaan viisauden rakastajan hahmossa. Hänen elämänsä siis sekä päättyy että alkaa oikeamielisenä. Ne myytin kohdat, joissa kerrotaan ”värttinästä, jota pyöritetään välttämättömyyden polvilla” (617b) ja välttämättömyyden tyttäristä Lakhesista, Klothosta ja Atropoksesta (617c) ovat eittämättä kiehtovia, mutta liittyvät niin vahvasti laajaan mysteeritraditioiden piiriin, että niiden syvempi tarkastelu vaatisi erillisen tutkielman. Jopa niiden verrattain suppea tarkastelu johtaisi välittömästi takaisin Platonin kosmologiaan, sfäärien sointiin ja rituaaleihin, joiden katson vääjäämättä osuvan tutkielmani muodon ulottumattomiin. *Valtio* päättyy Sokrateen rohkaiseviin sanoihin, jossa kaikuvat tutut teemat, kuten viisauden harrastaminen, oikeamielisyys, rakkaus ja tie ylöspäin:

Jos siis seuraamme minun neuvoani ja uskomme sielun olevan kuolemattoman ja kykenevän kestämaan kaikkea pahaa ja kaikkea hyvää, niin kuljemme aina vain sitä tietä, joka viepi ylöspäin, ja harrastamme kaikin tavoin, viisaan harkinnan nojalla, oikeamielisyyttä; silloin tulemme olemaan rakkaat sekä omalle itsellemme että jumalille, niin hyvin täällä viipyessämme kuin silloin kun, kooten voitonsaajien tavoin joka taholta lahjoja, perimme oikeamielisyyden palkinnot, ja meidän käy hyvin sekä täällä maan päällä, että tuolla kuvaamallamme tuhatvuotisella vaelluksella. (621c-d.)

Kaikesta epätietoisuudesta, ristiriitaisuudesta, selkeyden harvinaisista välähdyksistä ja hämmentävistä myyteistä juontuu yli muiden yksi kaunis johtopäätös, jonka rohkeasti lainaan Augustinukselta: Platonille filosofia on aktiivinen ja elämän mittainen prosessi, ei valmiiden opinkappaleiden opettelua (Pyhä Augustinus, *City of God*, lainaus: Blackburn 2006, 5).

## Lopuksi

Määrittelin aluksi filosofin matkan päätepisteeksi oikeudenmukaisuuden, joka ilmenee sielussa harmoniana, joka johtaa lopulta kuolemattomuuteen. Tämän matkan varrella olen yrittänyt pysähtyä jokaisella hieman suuremmalla asemalla hetkeksi tarkastelemaan ympäristöä. Näitä pysähdyksiä olivat 1) oikeudenmukaisuuden määritelmän vaade, 2) filosofin ja Hyvän suhde, 3) tuon suhteen laadun määrittelemisen rakkaudeksi, 4) rakkauden tiedolliset kohteet, 5) Sielun suhde oikeudenmukaiseen järjestykseen, ja lopulta 6) oikeudenmukaisen järjestyksen, eli harmonian, suhde universumiin, jossa filosofi loppujen lopuksi elää ja opettaa. Tämä matkan kautta on korostettu *Valtion* roolia nimenomaan filosofisen yksilön kehityskertomuksena.

Joudun myöntämään, että kohtien 5. ja 6. välillä Platonin filosofin oletetaan ottamaan osaa politiikkaan. Tämä osa luolavertauksen jälkipyykistä on jäänyt työssäni käsittelemättä, mutta sille on syynsä. On nimittäin tärkeää tulkita kutakin dialogia sille varatussa asiayhteydessä, mikäli suinkin mahdollista. *Valtio* kasvattaa nimestään huolimatta yksilön, eikä valtiota. Tämä yksilö, eli filosofi tulee kenties jatkamaan politiikkaan, mutta tämä ei tapahdu tutkimieni dialogien sivuilla. Filosofin poliittinen ura, ja näin ollen yhteiskunnalliset raamit vaativa osuus muodostuu Platonin myöhäiskauden teoksissa, kuten *Valtiomies* ja *Lait*. En siis missään nimessä väitä Platonin olleen läpeensä epäpoliittinen tarkastellessani *Valtiota* epäpoliittisena teoksena.

Hieman yllämainitsemaani asemavertausta kuluttaen haluan myös todeta, ettei miltään asemalta avaudu kuin rajallinen näköala asemaa ympäröivään kaupunkiin. Eritoten kaupunki, joka ympäröi suurta asemaa 4., on niin sokkeloinen ja laaja, että joudun väkisinkin tyytymään vain lyhyeen kiertoajeluun. Filosofisten rakkauden kohteiden kytkeytyessä tiiviisti laajoihin tietoteoreettisiin ongelmiin, joudun jälleen tutkimuskysymykseni puitteissa jättämään väliin vierailut esimerkiksi Platonin oppilaan Aristoteleen, elealaisen Parmenideen ja sen kolmannen miehen luona (132a-b).<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Kolmas mies -argumentti on *Parmenideessa* esitetty kritiikki ideaoppia kohtaan. Tämän kaltaiset, laajat Filosofin matkan yksittäisiä etappeja koskevat kritiikit olen jättänyt tarkoituksella vaille yksityiskohtaisempaa tarkastelua.

Tosin, mikäli matkan vääjäämättömästä pintapuolisuudesta halutaan löytää positiivinen aspekti, ehkä se on ymmärrys siitä, että ei ole vielä nähty tai opittu tietämään kaikkea, ja että samalle reitille voi nyt palata takaisin mielessään laajempi tiedollinen tarttumapinta kuin aikaisemmin. Ja myös: olisi varmasti harhaista väittää tietävänsä mihin filosofin tie päättyy, mikäli ei sitä ole loppuun kulkenut. Toivon vaatimattoman työni näyttäytyvän välähdyksenä siitä matkasta, jonka varrella esiintyviin kysymyksiin palaaminen tekee elämästä filosofisen.

## Lähteet

- Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford (1981)
- Annas, Julia: *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press (1999)
- Blackburn, Simon: *Plato's Republic*, Atlantic Books London (2006)
- Brunt, P. A.: *Studies in Greek History and Thought*, Clarendon Press, Oxford (1993)
- Colli, Giorgio: *Filosofian Synty*, suomentanut Vähämäki, Jussi, Tutkijaliitto (1997)
- Desjardins, Rosemary: *Plato and the Good*, Brill Leiden Boston (2004)
- Göransson, Tryggve: *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Acta Universitatis Gothoburgensis (1995)
- Hadot, Pierre: *Mitä on antiikin filosofia*, suomentanut Kilpeläinen, Tapani, Niin ja näin (2010)
- Hanhijärvi, Juhani: *Socrates' Criteria – A libertarian Interpretation*, Lanham, MD: University Press of America 2012.
- Irwin, Terence: *Plato's Ethics*, Oxford University Press (1995)
- Klosko, George: *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen (1986)
- Murdoch, Iris: *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul (1970)
- Nussbaum, Martha: *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press (1986)
- Parry, Richard: *Plato's Craft of Justice*, State University of New York Press (1996)
- Pietarinen, Juhani: *Platonin harmonisen mielen etiikka*, Yliopistopaino (1996)
- Plato: *Parmenides*, University of California Press (2003)
- Plato: *The Republic*, 2<sup>nd</sup> edition, Penguin Books, England (1999)
- Platon: *Sokrateen puolustuspuhe & Kriton*, suomentanut Päivö Oksala, WSOY (1953)
- Platon: *Teokset II*: suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni, Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset, Keuruu (1999)
- Platon: *Teokset III*: Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni, A.M. Anttila, Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset, Keuruu (1979)
- Platon: *Teokset V*: suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, A. M. Anttila ja Marianna Tyni, Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset, Keuruu (1982)

- Platon: *The Symposium*, kääntänyt ja selityksin varustanut: Gill, Christopher, Penguin Books, England (1999)
- Platon: *Valtio*, suomentanut ja selityksillä varustanut: Tudeer, O. E. Kustannusyhtiö Otavan painolaitos Helsingissä (1933)
- Popper, Karl: *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*, suomentanut Paavo Löppönen, Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset, Keuruu (1974)
- Reeve, C. D. C.: *Philosopher-Kings*, Princeton University Press (1988)
- Riginos, Alice Swift: *Platonica*, Leiden E. J. Brill (1976)
- Robinson, T. M.: *Plato's Psychology*, University of Toronto Press (1970)
- Runia, David T.: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden E.J. Brill (1986)
- Silverman, Allan: *Essee, Ascent and Descent: The Philosopher's Regret*, Social Philosophy and Policy Foundation USA (2007)
- Thesleff, Holger: *Platonin arvoitus*, Gaudeamus, Helsinki University Press (2011)
- Vernant, Jean Pierre, *Kreikkalaisen ajattelun alkuperä*, Presses Universitaires de France, Käännös Tuomas Parsio ja Tutkijaliitto (1962)
- Vlastos, Gregory: *Plato II – A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press (1978)
- Waterfield, Robin: *Why Socrates Died – Dispelling the Myths*, Faber & Faber (2009)
- Žižek, Slavoj: *Pehmeä vallankumous*, suomentanut ja toimittanut Janne Porttikivi Gaudeamus (2009)
- Tilastotiedot Platonin viitteistä Homerokseen (noudettu 31.1.2017):  
<http://platodialogues.org/tools/char/homerqot.htm>