

**Valentin Asmus**

**P L A T O N**

**KANSANKULTTUURI OY  
HELSINKI**

*Alkuteos*  
*Platon*  
*Kustannusliike Mysl Moskova 1975*

*Suomentanut*  
**VESA OITTINEN**

**Päälys**  
**Markku Bökk**

**ISBN 951-615-165-5 sid.**  
**ISBN 951-615-173-6 nid.**

**Satakunnan Yhteisvoima Oy Pori 1978**

# Sisältö

<b>Esipuhe</b>	<b>7</b>
I. <i>Platonin elämä</i>	13
Platonin teokset	23
II. <i>Idealismi. Oppi "ideoista" ("lajeista")</i>	27
III. <i>Oppi tiedosta</i>	48
Tiedon lajit	64
Platonin dialektiikka	67
IV. <i>Platonin dialektiikka ja ristiriidan laki</i>	75
V. <i>Platonin 'ideaopin' itsekritiikki dialogeissa         Parmenides ja Sofisti</i>	85
VI. <i>Platonin 'ideateoria', Kosmologia ja pythagoralainen lukuteoria</i>	93
VII. <i>Platonin oppi yhteiskunnasta ja valtiosta</i>	100
Platonin utopia	107
Valtion makromaailma ja yksityisen ihmisen sielun mikromaailma	116
Platonin utopian "sosialismista"	119
VIII. <i>Platonin estetiikka ja hänen oppinsa taiteellisesta luomistyöstä</i>	130
<b>Loppusanat</b>	<b>156</b>





## *Esipuhe*

**Maailmankulttuurin historiassa Platonilla on merkittävä asema. Hän eli antiikin kreikkalaisessa yhteiskunnassa, mutta hänen toimintansa filosofina, tiedemiehenä ja kirjailijana on koko ihmiskunnan omaisuutta. Platon oli muuan ihmiskunnan opettajista. Opettajaksi häntä ei tee ainoastaan se, että hän 300-luvun alussa e.a.a. perusti Ateenan liepeille koulun, jota myöhemmin nimitettiin Akatemiaksi ja joka jatkoi toimintaansa erinäisiä vuosisatoja. Platonin omissa teoksissaan ja myöhemmin hänen Akatemiassa toimineiden seuraajiensa esittämä oppi oli täynnä erehdyksiä. Platonin opin peruskäymykset eivät nykyiseltä kannalta tarkastellen ole ainoastaan fantastisia, vaan sanan täydessä mielessä nurinkurisia, syvästi virheellisiä. Ja kuitenkin Platon on yksi ihmiskunnan opettajista. Jos hänen teoksiaan ei olisi olemassa, emme ainoastaan tuntisi huonommin antiikin kreikkalaisia ja heidän panostaan maailman kulttuuriin. Ymmärtäisimme huonommin myös itseämme: ymmärtäisimme huonommin, mitä on filosofia, tiede, taide, runous, inspiraatio, mitä on ihminen, missä hänen etsiskelyjensä ja löytöjensä vaikeudet piilevät, mistä johtuu niiden kiehtova voima. Platon loi ja kehitteli toista filosofisen maailmankatsomuksen kahdesta perustyyppistä. Hän oli filosofisen idealismin luoja. Platonin vanhempi aikalainen Demokritos kehitteli ja ymmärsi materialismin perustavaksi filosofiseksi maailmankatsomukseksi. Tämä nerokas ajattelija, jolla oli ensyklopedinen tietämys, eli 400-luvun lopulla ja 300-luvun alussa. Sen sijaan juuri Platon oli ensimmäinen, joka ymmärsi idealismin periaatteelli-**

sesti materialismin vastaiseksi opiksi ja maailmankatsomukseksi. Näistä ajoista lähtien filosofian koko myöhempi historia on materialismin ja idealismin välisen taistelun historiaa. Demokritos ja Platon olivat tämän 400—300-lukujen taitteessa kehkeytyvän kahden filosofisen perussuuntauksen välisen taistelun alullepanijoita ja merkittäviä edustajia. Tästä alkaen on filosofian kaikessa myöhemmässä kehityksessä mitä selvimmin havaittavissa ”kaksi linjaa”, Demokritoksen ja Platonin, kuten Lenin niitä nimitti. Ennen Platonia idealismi esiintyi vielä itumuodossaan, osittaisena. Tällaista oli pythagoralaisien oppi sielujen vaelluksesta ja uudelleen ruumiillistumisesta. Tällaista oli myös itaalisten filosofien Parmeniideen ja Zenonin oppi järjen avulla saavutettavan luotettavan ”tiedon” ja epäluotettavan, pettävän, aisteille pohjautuvan ”luulon” vastakkaisuudesta. Samaa voidaan sanoa Perikleen ystävän ja opettajan Anaksagoraan opista ”järjestä” (*nūs*), joka tarttumalla johonkin materiaalisten hiukkasten kaaoksen pisteeseen toi siihen liikkeen ja jakautumisen, minkä johdosta kaaoksesta alkoi kehittyä ”kosmos”. Samaan viittasivat myös megaralaisten, erään sokraattisen koulukunnan, näkemykset heidän väittäessään olevan ”ruumiittomia ideoita”. Mutta niin paljon kuin nämä kaikki opit lähenivätkin idealismia, niiden luojat eivät olleet luvoneet idealismia maailmankatsomuksena. Sitä ei ollut tehnyt edes Sokrates, joka merkitsee antiikin filosofiassa käännettä 500—400-lukujen alkuperäisestä materialismista idealismiin. Sokrates ei vielä ollut erottanut ”ideaa” ja ”oliota” toisistaan. Hän kylläkin väitti, että ihminen voi tiedostaa omassa itsessään vain sielun, ei ruumista, koska muka vain sielu on kokonaan vallassamme. Mutta juuri tämän vuoksi hän pidättyi kaikenkattavan idealistisen kosmogonian ja idealistisen olemista koskevan opin rakentamisesta. Sokrates julisti sekä maailman rakenteen että ulkoisen olemisen luonteen olevan inhimillisen tiedostuksen saavuttamattomissa. Häntä ei edes kiinnostanut näiden seikkojen tiedostaminen. Sikäli kuin Sokrates taipui idealismiin, hänen idealisminsa oli vain ”antropologista”:

idealistista oppia ihmisestä ja ihmissielusta. Platonilla sen sijaan idealismi kattaa sekä kysymykset luonnosta että ihmisestä, ihmissielusta ja tiedostuksesta, yhteiskunnallis-poliittisesta järjestelmästä ja kielestä, taiteesta — runoudesta, kuvanveisto- ja maalaustaiteesta, musiikista — ja kaunopuheisuudesta sekä kasvatuksesta. Jos kreikkalaiset olivat yleensä ikään kuin filosofian ”koejärjestelmien” luoja, niin Platon loi idealismin ”koejärjestelmän”.

Tähän järjestelmään sisältyvistä kysymyksistä muutamat askarruttivat Platonin mieltä siinä määrin, että hän ei kehittänyt niitä vain filosofina, vaan myös tiedemiehenä. Näitä olivat matematiikan, astronomian (kosmologian) ja musikaalisen akustiikan erityiskysymykset. Platonin oppi ei vain muodosta yhtä lukua antiikin filosofian historiassa, vaan myös antiikin tieteen historiassa. Platonin koulukunta on yksi antiikin matemaattisista koulukunnista. Platon ei tarkastellut matematiikan tutkimista vain pedagogiselta kannalta, eräänä älyn kasvatuksen vaiheena, loogisena ja dialektisena harjoitteluna, vaan myös positiivisen tietämyksen tehtävien kannalta. Filosofi Platonia ei voi erottaa matemaatikko Platonista.

Platonin lahjakkuuden monipuolisuus on ihmeellistä. Hänessä ei ainoastaan filosofi sulaudu tiedemieheen. Hänessä filosofi ja tiedemies ovat vuorostaan erottamattomia taiteilijasta: runoilijasta, dramaturgista. Platon esitti filosofiset ja tieteelliset aatteensa kirjallisten teosten muodossa. Filosofisen ja tieteellisen ajattelun yhdistäminen kirjalliseen muotoon ei sinänsä ollut omaperäistä. Tässä suhteessa Platonilla oli edeltäjiä.

Varhaiset kreikkalaiset filosofit ja oppineet esittivät usein näkemyksensä runoasussa. Ksenofanes oli ammattimainen vaeltava runoilija (Puškin jäljitteli hänen runojaan). Parmenideen ja Empedokleen teokset olivat filosofisia runoja. Dialogimuotoisen esitystavan piirteitä on havaittavissa eräässä Demokritos-katkelmassa, joka käsittelee aistien ja järjen kiistaa. Mutta kaikille näille — lukuun ottamatta Demokritoksen

loistavaa proosaa — runollinen kieli oli vain väline. Aristoteles ei edes ollut varma, olisiko esimerkiksi Empedoklesta vakavissaan pidettävä runoilijana vai ainoastaan ”fysiologina”, siis pelkästään fyysikkona.

Toisin on Platonin laita. Hänessä filosofi, taiteilija ja runoilija muodostavat erottamattoman ykseyden. Suuren tyylin oppineena Platon ajattelee hypoteesein, mutta näistä hypoteeseista tulee hänen käsissään myyttejä. Tällöin hän ei ainoastaan sovita kaikkien tuntemia yleisiä myyttejä näkökantojensa mukaisesti, vaan luo runsaasti uusia myyttejä anteliaasta ja mahtavasta mielikuvituksestaan, rohkeasti ja maalailevasti. Hän ei esitä aatteitaan traktaatti- tai esitelmämuodossa, vaan dialogeissa. Nämä dialogit, tai paremminkin sanoen näyttämökohtaukset, ovat filosofisia komedioita ja draamoja. Voi olla, että dialogimuodon lähtökohtana olivat Epikharmoksen koomiset pikkunäytelmät, joihin Platon saattoi helposti tutustua oleskellessaan Sisiliassa, kyseisen runoilijan toimintaseudulla. Mutta kuinka paljon prototyyppiään pitemmälle Platon menikään. Platonin dialogit ovat täynnä elävää dramaattista liikettä; henkilöt on kuvattu laveasti ja vapaasti, värikkään ja maalauksellisen ekspressiivisesti. Ironia ja sukkeluudet säihkyvät, dialogit henkivät innoitusta ja kiihkeyttä.

Platonin dialogeissa piirtyy esiin sekä kokonaisia ihmisryhmiä että yksittäisiä henkilöitä: Sokrateen ystävät ja oppilaat, sofistit, runoilijat, Sokrates itse, Aristofanes, Alkibiades, Protagoras, Gorgias ja monet muut. Muutamien dialogeissa esitettyjen henkilöiden taustalla ovat heidän maineikkaat filosofiset prototyyppinsä. Platon-historioitsijat ja -tutkijat ovat usein esittäneet arveluja, että esimerkiksi Kratyloksen hahmon takana samannimisessä dialogissa piilee kyynisen koulukunnan tunnettu perustaja Antisthenes, *Gorgias*-dialogin Kallikleen takana taas kyreneläisen koulukunnan perustaja Aristippos jne.

Platonin proosan päämäärät ovat hyvin moninaisia. Väliin se on keino luonnehtia jotain yksilöllistä henkilöä, väliin taas

filosofian, tietoteorian ja logiikan uudestaan esiintulevan termin luomisen ja vakiinnuttamisen keino. Kaikissa sovelluksissaan kyseessä on silti notkea, ilmaisukykyinen, kuulakas, samalla kertaa täsmällinen ja maalauksellinen kieli. Jos lukee Platonia alkukielellä, ei hämmästele niinkään sitä, kuinka "silmien edessä" syntyy ja muotoutuu antiikin Kreikan filosofinen kieli, kuin sitä, mihin saavutuksiin se jo ylsi Platonin dialogeissa 300-luvun ensimmäisellä puoliskolla.<sup>1</sup>

Tämän kirjan tarkoituksena on antaa lyhyt luonnehdinta Platonista, filosofista, oppineesta, kirjailija-taiteilijasta. Teos ei ole alan tuntijoita varten laadittu tutkielma. Tyypiltään se kuuluu yleistajuiseen tieteelliseen kirjallisuuteen. Silti tämä teos ei ole kaunokirjallinen elämäkerta. Mielikuvitus, jota ilman ei voi kirjoittaa minkäänlaista, ei edes kaikkein spesiaalisinta kirjaa, on tässä määrättyjen puitteiden rajaama. Tarkoituksena ei ole sepittää tosiasioita, keskusteluja, pohdiskeluja jne. Kirjan päämääränä on vain luotettavien tai varsin todennäköisten tosiasioiden yhdistely ja pohtiminen.

---

<sup>1</sup> Ihmettelisimme varmasti vähemmän Platonin saavutusten omaperäisyyttä filosofisen kielen kehittelyn alalla, mikäli Demokritoksen, Protagoraan, Gorgiaan ja myös Herakleitoksen kadonneet teokset olisivat säilyneet.



## I. Platonin elämä

Opettajansa Sokrateen tavoin Platon oli syntyperäinen ateenalainen, ja hän eli ja toimi Ateenassa lukuun ottamatta kahden vuosikymmenen pituista ajanjaksoa Afrikan, Sisilian ja Etelä-Italian kaupungeissa. Ateena oli 300-luvun alussa loistava kreikkalaisen kulttuurin keskus. Mutta peloponnesolaissodan jälkeen, jossa Ateenan suurvalta kärsi raskaan tappion, alkoi taloudellinen ja poliittinen rappio. Ateena menetti etuasemansa ja sen johtama kreikkalaisten kaupunkivaltioiden (polisten) liitto alkoi hajota. Hegemoniasema Kreikan valtioiden joukossa siirtyi Spartalle.

Huolimatta sotilaallisesta ja poliittisesta tappiosta ei Ateenan kärkiasema Kreikan valistuksen piirissä heikentynyt. Yksitoista vuotta sen jälkeen kun Ateenan valtion johto oli teloitannut Sokrateen, perusti Sokrateen oppilas Platon samaisessa Ateenassa oman koulunsa (Akatemian). Siitä tuli pian tieteellisten ja filosofisten tutkimusten ja oppien keskus. Lukuisat oppineet ja seuraajat lisäsivät koulun mainetta ja vaikutusta. Näiden joukosta erottautui pian Akatemian ylpeys, nerokas Aristoteles (myöhemmin hän perusti oman koulunsa Lykeionin).

Kaiken tämän Ateenassa tapahtuneen loistavan filosofisen kehityksen lähtöpisteenä oli Sokrateen toiminta. Sokrates asettui vastustamaan sekä 400-luvulla kehittyvää materialismia että sofistien subjektivismia ja relativismia.

Sokrateen esiintymisellä materialismia ja materialistista luonnonfilosofiaa vastaan oli omalaatuiset gnoseologiset juurensa. 400-luvulla syntyi antiikin maailman eri kulttuurikes-

kuksissa joukko luonnonfilosofisia hypoteeseja, joiden luojat esittivät samantapaisia kysymyksiä ratkaisten ne kuitenkin eri, joskus jopa vastakkaisin tavoin. Kaikkein merkittävimpiä olivat Empedokleen, Anaksagoraan, pythagoralaisten sekä 400—300-lukujen vaihteen atomistien Leukippoksen ja Demokritoksen hypoteesit. Jo ensi tutustumalta on helppo havaita näiden oppien välillä vakavia erimielisyyksiä mitä tulee fyysisten ja fysiologisten ilmiöiden selittämiseen, käsityksiin kosmoksen rakenteesta jne. Sokrateen silmissä nämä erimielisyydet todistivat kaikkien kyseisten hypoteesien kestättömyydestä, ei ainoastaan niiden olennaisen sisällön, vaan myös itse sen lähestymistavan kannalta, jolle pohjaten eri filosofit kehittivät omia keskenään ristiriidassa olevia rakennelmiaan. Sokrates esitti idean, jonka mukaan luotettavaa tietoa voidaan saavuttaa ainoastaan sellaisen käsitteen avulla, joka määrittää tiukasti tiedostuksen kohteen erityiset tunnusmerkit ja piirteet, minkä ansiosta kyseinen kohde kuuluu johonkin yleiseen sukuun. Totuuden luotettavan tiedostuksen välineeksi julistettiin ensi kertaa käsite. Sokrates rajoittui kuitenkin soveltamaan löytämäänsä käsitteiden määrittelyn metodia etiikan alueelle. Sokrateen oppilaiden Ksenofonin ja Platonin esittämistä todisteista ilmenee, että Sokrates oli antautunut tutkimaan sellaisia käsitteitä kuin ”viisaus”, ”ystävyyys”, ”urheus” jne.

Platon laajensi näiden tutkimusten aluetta. Hän ulotti sokraattisen käsitteiden määrittelyn metodin kaikille ontologian, kosmologian, psykologian, tietoteorian, etiikan, kasvatuksen teorian, yhteiskunnallis-poliittisen järjestelmän teorian, lainsäädännön, estetiikan ja taiteellisen kasvatuksen opin alueille. Platonin noudattama filosofinen idealismi muuntui hänen käsissään — ensi kertaa kreikkalaisen ajattelun historiassa — filosofiseksi järjestelmäksi.

Tässä järjestelmässä ei ollut mitään skolastista. Platon kehitti oppejaan vilkkaassa vuorovaikutuksessa hengeltään hänelle läheisten ajattelijoiden kanssa ja näitä vastustavien oppien vastaisessa kiihkeässä taistelussa. Platon oli Akatemi-



an, muinaisuuden erään kuuluisimman koulun perustaja, mutta hän ei jäänyt sen seinien vangiksi. Hän halusi olla ja olikin muuan ympärillään kuohuvan elämän vaikuttajista. Hänen filosofiseen toimintaansa on lyönyt leimansa taistelu, joka välistä sai dramaattisen luonteen ja ajoi itse filosofin tuhon partaalle.

Tämän vuoksi on luotava katsaus Platonin elämään ennen kuin ryhdytään hänen filosofiansa esittelyyn.

Valitettavasti tämä on helpommin sanottu kuin tehty. Tiedot Platonin elämästä ovat niukkoja, epätäydellisiä ja ristiriitaisia. Platon syntyi ylhäiseen ja rikkaaseen perheeseen Aiginan saarella lähellä Ateenaa. Isänsä Aristonin puolelta Platon polveutuu Attikan viimeisestä kuninkaasta Kodroksesta, äitinsä Periktioneen puolelta kuuluisan lainlaatijan Solonin sukulaisista. Anakreon ja muut kreikkalaiset runoilijat olivat ylistäneet tätä sukua. Platonin äidin sukulaisia oli myös tunnettu ateenalainen poliitikko, myöhemmin tyranni Kritias.

Ilmeisesti juuri Kritias tutustutti Platonin Sokrateen ja hänen oppilaidensa piiriin. Platonin filosofinen elämäntyö ei alkanut kovin varhaisessa vaiheessa. Kerrotaan, että hän olisi ennen tätä harjoittanut urheilua, jopa osallistunut menestyksellä Isthmoksen kisoihin, ja myös, että hän olisi koetellut kykyjään kirjallisuudessa, musiikissa ja kuvaamataiteissa. Kuten Theodor Gomperz oikein huomauttaa, Platon ei myöhemmällä iällään luopunut näistä harrastuksista: ennemminkin kyse on siitä, että hän asetti taiteelliset lahjansa ja taipumuksensa filosofian palvelukseen.<sup>1</sup> Jo ennen siirtymistään Sokrateen oppilaiden joukkoon Platon opiskeli filosofiaa Kratyloksen johdolla. Tämä oli Herakleitoksen seuraaja, joka ei pelännyt vetää äärimmäisiä ja paradoksaalisia johtopäätöksiä Herakleitoksen opista. Kratylos absolutisoi Herakleitoksen perusteesin: ei ole vain mahdotonta astua kahta kertaa samaan jokeen, on mahdotonta tehdä se edes yhden kerran. Ja

---

<sup>1</sup> Th. Gomperz, Griechische Denker, Bd. II, 2. Aufl., 1903, s. 205

aivan samoin ei mitään oliota voi nimittää omalla nimellään: nimi on yksi ja sama, mutta olio muuttuu keskeytymättä. On yksi ulospääsytie: oliota ei tule lainkaan nimittää, voi vain viitata siihen sormellaan. Myöhemmin Platon esittää tästä oppineesta ironisia huomautuksia.

Sokrateen kuolinvuonna (399) päättyy Platonin ensimmäinen Ateenan-kausi. Tällöin hän oli 28-vuotias. Hän jättää kotikaupunkinsa ja palaa Ateenaan vasta kahden vuosikymmenen kuluttua. Tänä aikana Platon vierailee Egyptissä, Kyrenessä, Etelä-Italiassa ja Sisiliassa (antiikin kirjailijat esittävät näiden paikkakuntien järjestyksen eri tavalla). Tätä ennen Platon viivähti Megarassa, jossa nuorten filosofien ja oppineiden keskuksen johtajana oli Eukleides (ei kuuluisa geometrikko, vaan hänen ”kaimansa”).

Vaikutelmat ja tiedot, jotka Platon sai oleskellessaan Egyptissä, esittivät tärkeätä osaa hänen tieteellisten ja poliittisten näkemystensä muotoutumisessa. Vaikka persialaiset olivat valloittaneet Egyptin vuonna 525, maan sosiaalinen ja poliittinen rakenne oli säilynyt muuttumattomana. Platoniin vaikuttivat ilmeisesti erityisen voimakkaasti Egyptissä säilyneet tiiviit työnjaon muodot sekä tieteen alueella siellä sovellettu aritmetiikan opiskelutapa. Kaikkein pisimmän ajan Platon viipyi Heliopoliissa, egyptiläisen uskonnon keskuksessa.

Egyptistä Platon siirtyi afrikkalaisen Kyrenen rannikolle. Täällä hän seurusteli huomattavan kreikkalaisen astronomin ja musikaalisen akustiikan alalla johtavan matemaatikon Theodoroksen kanssa, jonka hän myöhemmin sijoitti henkilö-hahmoksi kolmeen dialogiinsa.

On mahdollista, että Platon Kyrenen jälkeen siirtyi Etelä-Italiaan, niin kutsuttuun Suureen Kreikkaan (*Magna Graecia*). Täällä oli lukuisia kreikkalaisten perustamia kaupunkeja. Pythagoralaisten oppi oli hyvin suosittu. Muuan Platonin motiiveista hänen Italian-matkallaan oli tutustuminen tähän oppiin ja erityisesti Pythagoraan seuraajien *matemaattisten* tutkimusten tuloksiin. Tuolloin pythagoralaisten toiminnan keskuksena oli Tarentos, ja kaupungin suurin

ajattelija oli pythagoralainen Arkhytas, poliitikko, strategi ja oppinut: matemaatikko, fyysikko ja mekaanikko.

Arkhytaan persoonallisuus teki Platoniin suuren vaikutuksen. Hän arvosti Arkhytaassa yhtä paljon poliittisen ja tieteellisen toiminnan ykseyttä kuin hänen tieteellisiä saavutuksiaan.

Etelä-Italiassa vietetyn kauden jälkeen Platon siirtyi Sisiliaan. Kreikkalaiset olivat jo kauan sitten pureutuneet tämän suuren saaren rannikoille. 300-luvun alussa Sisilian kreikkalaisissa kaupungeissa taistelivat keskenään erilaiset poliittiset voimat: niin sanotun tyrannian kannattajat, jotka edustivat siirtymämuotoa vanhan aristokratian herruudesta orjanomistuksellisen ”demoksen” (”kansan”) valtaan, sekä demokrati-an voimat. Suurin kaupunki ei vain kreikkalaisessa Italiassa vaan koko kreikkalaisessa maailmassa oli tuolloin Syrakusa. Se oli merkittävä poliittinen ja loistava kulttuurikeskus. Syrakusan valtiat kutsuivat hoviinsa huomattavia runoilijoita, muusikkoja, maalareita ja rakentajia. Tähän aikaan valta Syrakusassa kuului energiselle ja vallanhaluiselle tyranni Dionysiokselle. Tarmokkuutensa ja määrätietoisuutensa ansiosta hän piti 38 vuoden ajan vallassaan kaupunkivaltiota, jossa luokka- ja puoluetistelun liekki ei ottanut sammuakseen. Dionysioksen hovissa kehitettiin miimistä taidetta, josta Platon ehkä oppi dialogiensa henkilöhahmojen yksilöllisen luonnehdinnan mestaruuden. Täällä Platon saattoi myös seurata taitoa, jolla miiminen runoilija Sofrones esitti teoksissaan vanhojen myyttien henkilöitä, ja tutustua satiirisen runoilijan Epikharmoksen pikkunäytelmiin, jotka pilkkasivat tulemisen katkeamatonta virtaa käsittelevän Herakleitoksen opin paradokseja.

Syrakusassa ollessaan Platon tutustui tyrannin sukulaiseen Dioniin. Dionysios seurasi kuitenkin tyytymättömyydellä, jopa pelolla Platonin ja hänen ideoidensa kasvavaa vaikutusta Dioniin. Platonin oli pakko jättää Syrakusa, mutta paluumatkalla Ateenaan hän sattui nousemaan maihin Aiginassa, joka juuri silloin oli vihollissuhteissa Ateenaan. Platonia uh-

kasi orjaksi myynti, mutta onneksi hänelle Aiginassa oleskeli tähän aikaan kyreneläinen Annikeris, johon Platon oli tutustunut vieraillessaan tämän kotikaupungissa. Annikeris järjesti Platonin Ateenassa olevien ystävien avulla filosofin oston ja palautti tälle vapauden.

Vuonna 387, neljäkymmenen vuoden iässä — jota kreikkalaiset pitivät ihmisen ”kukoistuskautena” (*akmē*) — Platon palasi Ateenaan. Palattuaan hän perusti kaupungin liepeille, Akademos-nimiselle sankarille pyhitettyyn lehtoon koulunsa, joka sai nimekseen Akatemia. Pian Platonin ympärille koontui oppineita. Osa heistä saapui Akatemiaan oppiakseen tieteitä ja ennen kaikkea matematiikkaa. Jo kouluun pääsyehtona oli tietty matemaattisen tietouden taso. Matematiikka ei Akatemiassa ollut vain tieteellistä propedeutiikkaa, vaan myös koulun oppineiden harjoittaman tieteellisen tutkimuksen tärkeä kohde. Platonin koulu muodostaa epookin antiikin matematiikan historiassa. Kuuluisa nykyajan algebrain ja matematiikan historioitsija van der Waerden, *Heräävä tiede* -nimisen hienon teoksen tekijä, nimittää kokonaista Arkhytas Tarentolaisesta alkavaa ja Eukleideeseen päättyvää kreikkalaisen matematiikan kehitysjaksoa ”Platonin kaudeksi”.<sup>1</sup>

Matematiikassaan Platon esittää idealistiselle opilleen luonteenomaisia näkemyksiä aistimellisten olioiden ja niiden ideaalisten perikuvien erosta. Matematiikassa, hän ajatteli, täsmälliset johtopäätökset eivät ole mahdollisia aistimellisesti havaittavien olioiden, vaan ainoastaan ideaalisten kohteiden suhteen. Vaikka matematiikka käyttää aistimellisesti mielletäviä kuvioita ja päättelee niiden perusteella, ei se ajattele niitä, vaan olioita joiden kuvia ne ovat: ”heidän /matematiikkojen/ perustelunsa kohdistuu itse neliöön sinänsä ja itse halkaisijaan sinänsä, mutta ei kuvioon, minkä piirustavat... he pyrkivät näkemään itse n i i t ä /muotoja/ sinänsä, joita ei

---

<sup>1</sup> B. L. Van der Waerden, *Probuždajuščaja nauka. Matematika Drevnego Egipta, Vavilona i Gretsii*, Moskva 1959, s. 205—275. (Englanninkielinen laitos: *Science awakening*, New York 1963)

kukaan voine nähdä muuten kuin ajatuksella (*Valtio*, VI. 510 D — E).\*

Platonin näkemys matematiikasta on tietenkin idealismia. Mutta jokaisen suuren idealistisen rakennelman lailla sillä on gnoseologiset juurensa. Tässä tapauksessa kyse on matemaattisen tieteen välttämättömyydestä siirtyä välittömän aistimellisesta matemaattisten objektien havaitsemisesta korkeammalle abstraktiotasolle. Niinpä todistettaessa neliön ja sen halkaisijan välistä yhteismitattomuutta ei voida rajoittaa suoraviivaisten kappaleiden empiiriseen mittaamiseen: kysymys, ovatko ne yhteismitallisia vai eivät, on empiirisellä tasolla vailla mieltä, koska mihin tahansa piirrettyyn kuvioon voidaan sen ”karkeuden” vuoksi lisätä vaikkapa hiuksen leveyden verran. ”Kysymys yhteismitallisuudesta on mielekäs vain ajatuksellisesti luotujen kuvioiden yhteydessä.”<sup>1</sup>

Matematiikasta Platon omaksui menetelmänsä todistaa *reductio ad absurdum* eli otaksuttujen hypoteesien kumoamisen avulla.<sup>2</sup> Tämä metodi perustui ajatukselle, että aistimellisesti havaittavat oliot ovat muuttuvia ja ristiriitaisia. Todellisella olemisella sen sijaan ei voisi olla keskenään ristiriitaisia ominaisuuksia.

Platonin koulukuntaan kytkeytyivät hänen aikansa suurim-

---

\* Platonin teosten suomennoksista on tässä käännöksessä seurattu (1) O. E. Tudeerin *Valtio*-suomennosta (Helsinki 1933, 2. painos 1972), (2) teoskokoelmaa *Viisi tutkielmaa* (sisältää mm. *Sokrateen puolustuspuheen*, *Faidonin*, *Faidroksen* ja *Kritonin*, Porvoo—Helsinki 1961) sekä (3) äskettäin aloitettua Platonin *Teosten I osaa* (sisältää mm. *Protagoraan*, *Kharmideen*, *Lakheksen*, *Ionin*).

Viittaukset Platonin teoksiin noudattavat yleisen käytännön mukaisesti Pariisissa 1500-luvun lopulla ilmestyneen ns. Stephanus-edition sivunumeroita, silloinkin kun vastaavassa suomenkielisessä laitoksessa ei näin ole menetelty.

Kreikkalaisten sanojen translitteroinnissa ei ole otettu huomioon aksentteja, mutta lyhyet ja pitkät vokaalit on merkitty.

Suom. huom.

<sup>1</sup> Van der Waerden, mt., s. 201

<sup>2</sup> Ks. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Platon*, Leipzig 1942

mat matemaatikot. Proklos esittää heidän luettelonsa *Katalogon*-teoksessaan. Huomattavimpia olivat tarentolainen Arkhytas, Theaitetos ja Eudoksos. Näistä Arkhytas saattoi ensi kertaa Platonin matematiikan ongelmien pariin. Hän myös tutustutti Platonin pythagoralaisten filosofiaan. Theaitetos ja Eudoksos olivat Platonin opettajia matematiikan alalla, mutta he olivat myös hänen oppilaitaan filosofian alalla. Kaikki nämä olivat hänen ystäviään. 300-luvun lopulla matematiikan tulokset, jotka olivat seurausta sen kehityksestä Platonin koulussa, esitettiin Eukleideen teoksissa, ennen kaikkea *Alkeissa* (lat. *Elementa*, kreik. *Stoikheia*). Prokloksen ilmoituksen mukaan Eukleides itse oli Platonin koulun oppilas. Eukleideen *Alkeissa*, mutta myös *Harmonioteoriat* (*Sectio canonis*)- ja *Ilmiöt* (*Phaenomena*)- nimisissä teoksissa esitetään juuri ne neljä tiedettä, joita Platon suositteli *Valtiossa* filosofisena propadeutiikkana. Nämä tieteet olivat aritmetiikka, geometria, harmonian teoria ja astronomia. Eukleideen *Alkeet* jatkavat ilmeisesti perinnettä, jonka loivat Platonin kouluun kytkeytyneet Eukleidesta edeltäneet *Alkeiden* laatijat, matemaatikot Hippokrates, Leontios ja Theudios.

Platonin koulun matemaatikkojen, hänen filosofiansa jatkajien, suorittamien matemaattisten tutkimusten ala oli laaja. Arkhytaan toiminta oli hämmästyttävän moninaista. Arkhytas ratkaisi mitä älykkäimmän konstruktion avulla niin kutsutun deloslaisen ongelman kuution tilavuuden kaksinkertaistamisesta. Musikaalisessa teoriassaan hän todisti erinäisiä lukujen suhteisiin liittyviä teoreemoja. Eukleideen *Alkeiden* koko kahdeksas kirja, joka esittää jatkuvien suhteiden ja vastaavien lukujen aritmeettisen teorian, on pääasiassa Arkhytaan aikaansaannosta. Ptolemaios pitää Arkhytasta kaikkein huomattavimpana pythagoralaisena musiikin teoreetikkona. Arkhytas antoi teoreettisen perustelun sille musikaaliselle teorialle, joka esitetään Eukleideen matemaattisen harmonian teorioita käsittelevässä teoksessa (*Sectio canonis*). Hänen ansionsa mekaniikan kehittelyssä ovat nekin suuret. Diogenes Laertios kertoo Arkhytaan ensimmäisenä kehitel-

leen järjestelmällisesti mekaniikkaa matematiikan pohjalta. Hän ei vain kirjoittanut koneista, hän myös rakensi niitä. Hänen kerrotaan esimerkiksi keksineen lentävän puukyyhkyn.

”Platonin aikakauteen” kuuluu myös Theaitoksen ja Eudoksoksen toiminta. Theaitetos oli loistava, lahjakas ja luova matemaattinen nero ja hän eteni moitteettoman loogisesti kehitellessään matemaattisia ongelmia. Platon sijoitti hänet henkilöksi samannimiseen dialogiin. Siinä muotoillaan tulos, jota kehiteltiin sittemmin edelleen Eukleideen *Alkeiden* kymmenennessä kirjassa ja joka teki mahdolliseksi esittää sivujen yhteismitallisuuden geometrisen käsitteen neliöiden pinta-alaa ilmaisevien lukujen aritmeettisena ominaisuutena. Van der Waerden on vakuuttavasti perustellut käsitystä, että Eukleideen 10. ja 13. kirjan pohjana on Theaitoksen työ.

Vielä suurempi tiedemies oli knidoslainen Eudoksos. Hän oli monipuolinen oppinut: matemaatikko, astronomi, lääkäri, filosofi, maantieteilijä. Astronomiassa hän tuli kuuluisaksi esitettyään matemaattisen ratkaisun Platonin antamalle tehtävälle: minkä säännöllisten kehäliikkeiden avulla voitaisiin selittää planeettojen näennäinen liike kiintotähtiin verraten? Eudoksos rakensi nerokkuudessaan ja kekseliäisyydessään merkittävän aurinkokunnan mallin lähtien perusasettamuksesta, että Maa on pallonmuotoinen, liikkumaton keskus, jonka ympäri kiertää 27 samankeskistä sfääriä. Uloin niistä on kiintotähtien sfääri, muut on konstruoitu selittämään Aurin gon, Kuun ja viiden tuolloin tunnetun planeetan liikkeitä.

Matemaattisissa tutkimuksissaan Eudoksos sovelsi metodia, joka myöhemmin sai jokseenkin epätarkan nimen ”tyhjentämismetodi”. Kyseessä on todistusmenetelmä, jossa tarkastellaan ympyrän sisä- ja ulkopuolelle piirrettyjä monikulmioita, joiden pinta-alat eroavat toisistaan vähemmän kuin mikä tahansa mielivaltainen suure. Eudoksoksen todistuksiin sisältyy, kuten van der Waerden osoitti, ”täysin selvästi nykyaikainen käsitys raja-arvosta: ympyrän sisään piirretyt monikulmiot lähestyvät ympyrää kaikkein ankarimmassa mielessä, koska niiden välinen ero voidaan tehdä mielivaltaisesti



annettua alaa pienemmäksi”.<sup>1</sup> Eudoksos on myös kehitellyt suhteiden (proportioiden) teoriaa.

Theaitetosta ja Eudoksosta vähemmän merkittäviä oppineita olivat Prokloksen *Katalogonissa* mainitsevat Amykles, Menaikhmos ja tämän veli Deinostrates. Amykleen toiminnasta ei tiedetä muuta kuin että hän oli Platonin ystävä. Menaikhmos ja Deinostrates kuuluvat jo koulun kehityksen Platonin jälkeiseen vaiheeseen.

Akatemian älyllisessä ilmapiirissä kasvoi ja kypsyi Platonin oppilaista suurimman, Aristoteleen nerous. Hän vietti Akatemiassa kokonaiset kaksi vuosikymmentä.

Akatemian perustamisen jälkeen Platon kävi vielä kaksi kertaa Sisiliassa Dionysios I:n seuraajan Dionysios II:n luona, joka oli noussut valtaan vuonna 367. Kutsun oli saanut aikaan juuri sama Dion, johon Platon oli ystäväystynyt oleskellessaan Sisiliassa ensi kertaa. Platon hyväksyi kutsun toivoen voivansa Dionysioksen avulla toteuttaa ihanteellisen valtion suunnitelmansa. Hän vaati, että hänen valtaa pitävä oppilaansa läpikävisi kurssin, joka alkoi matematiikan opiskelulla. Mutta pian Platonille vihamieliset Dionysioksen hovimiehet iskostivat tähän ajatuksen, että Platonin päämääränä muka oli Dionysioksen etäännyttäminen hallitusasioista ja Dionin nousun edistäminen. Aiheena Dionin syyttämiseen olivat tältä tavatut karthagolaiselle sotapäällikölle osoitetut kirjeet. Maasta karkotettu Dion halusi silti sopia tyrannin kanssa. Tarentoa hallitsevan Arkhytaan myötävaikutuksella hän taivutteli Platonin pohjustamaan Syrakusassa maaperää sovinnolle. Suunnitelma ei kuitenkaan menestynyt ja Platon päätti palata Ateenaan. Tällöin hänet pidätettiin, ja vain Arkhytaan tinkimättömien vaatimusten ansiosta hänen onnistui jättää Syrakusa ja matkustaa Spartaan, missä hän vuonna 360 tapasi Dionin.

Dionin välirikko Dionysios nuoremman kanssa päättyi siihen, että Dion kohotti kapinalipun Dionysiosta vastaan.

---

<sup>1</sup> Van der Waerden, mt., s. 256



Vuonna 357 hän purjehti Sisiliaan ja hänen ystäviensä joukossa oli tällöin Platonin Akatemian jäseniä: Eudemos, Timonides, Kallipes. Dion saavutti voiton, mutta vuonna 354 entinen platonisti Kallipes surmasi hänet ja kaappasi lyhyeksi ajaksi haltuunsa vallan Syrakusassa.

Dionin poliittisissa suunnitelmissa kuvastuivat epäilemättä tietyssä määrin Platonin näkemykset valtiosta. Dion pyrki luomaan vallan, joka olisi sekä Dionysios vanhemman tyrannian karkeita muotoja että orjanomistuksellista demokratiaa ylempänä. Dionin aikomana valtiomuotona olisi ollut jonkinlainen monarkian, aristokratian ja demokratian sekoitus.

Loppuajan pitkästä elämästään Platon vietti Ateenassa. Yritys sekaantua poliittisiin tapahtumakulkuihin ja rakentaa yhteiskunta uudelleen oli tuottanut hänelle katkeran pettymyksen. Viimeisessä suuressa teoksessaan *Lait* Platon luopui aiemman kasvatuksen ja poliittisen järjestelmän systeeminsä kaikkein rigoristisimmista piirteistä.

### *Platonin teokset*

Platonin kirjallinen toiminta ajoittui puolen vuosisadan mittaiselle jaksolle. Platon on ensimmäinen antiikin suuri filosofi, jonka tuotannosta suurin osa on säilynyt meidän aikoihimme. Hänen teoksissaan esitetty oppi ei ole vailla ristiriitoja. Muutamissa esitetään idealistinen oppi olemisesta ja tiedostuksesta, joka sai "ideateorian" nimen. Mutta Platonin laatimiksi väitettyjen teosten joukossa on sellaisiakin, joista tämä teoria puuttuu. On myös sellaisia, joissa Platon asettaa oman "ideateoriansa" vakavan kritiikin alaiseksi (esimerkiksi *Parmenides*-dialogi).

Ei siis ole ihme, että tutkijat ovat jo puolentoista vuosisadan ajan kiistelleet "Platonin ongelmasta". Näin nimitetään tutkimuksia, joissa tarkastellaan 1) ovatko Platonin nimellä

kulkevat teokset todella hänen laatimiaan, ja 2) niiden kronologiaa eli kirjoittamisjärjestystä.

”Platonin ongelma” on synnyttänyt valtavan, vain työläästi hallittavissa olevan kirjallisuuden. Yli kolmestakymmenestä Platonin dialogimuotoon laaditusta teoksesta on suurinta osaa epäilty Platonille kuulumattomaksi – ainakin joidenkin tutkijoiden taholta. Erityisen tärkeänä aitoustodisteena pidetään Aristoteleen huomautuksia. Hän oli Platonin välitön oppilas ja on teoksissaan maininnut joitakin kirjoituksia nimenomaan Platonin laatimiksi; missä tällainen maininta puuttuu, avautuu skeptiselle kritiikille laajoja mahdollisuuksia.

Ainakin yhtä hataria ovat useimmissa tapauksissa tiedot Platonin dialogien kronologisesta järjestyksestä. Niissä mainitaan harvoin tapahtumia, joiden ajankohta tunnetaan historiasta riittävän luotettavasti. Useimmissa tapauksissa ajoittaminen on hankalaa ja voi perustua vain toisen käden päätelmille.

Myöhemmin Platonin dialogien kirjoittamiskronologian ongelman ratkaisemiseksi on ruvettu soveltamaan niin sanottua stylometristä metodia. Sen ideana on joidenkin Platonin dialogeissa toistuvien tyylierikoispiirteiden tilastollinen tutkiminen.

”Platonin ongelmaa” käsittelevät, paitsi itse ongelman herättäjien työt, myös monien 1800-luvun huomattavien filologien ja filosofianhistorioitsijoiden tutkimukset: mainitsemme tässä yhteydessä vain Campbellin, Dittenbergerin, Pipersin, Ritterin, Siebeckin ja Arnimin. 1800-luvun lopulla W. Lutoslawski tiivisti joitakin siihenastisten tutkimusten tuloksia teoksessaan *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon* (”Platonin dialogien kronologian määrittelyn uudesta metodista”, Paris 1896) sekä myös teoksessa *The Origin and Growth of Plato’s Logic* (”Platonin logiikan alkuperä ja kehitys”, 5<sup>th</sup> ed., London 1905).

Soveltaen kaikkia mahdollisia tutkimusmetodeja, myös tyylianalyysia, tutkijat ovat päätyneet tiettyyn dialogien ryhmit-

telyyn. Kaikkein varhaisin niistä on niin sanottu sokraattisten dialogien ryhmä. Niissä vielä Sokrateen vaikutuksen alainen Platon tutkii pääasiassa etiikan käsitteitä. Näitä ovat muun muassa *Euthyfron*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Menon*. Myöhemmässä vaiheessa kirjoitettiin dialogit *Kratylos*, *Pidot*, *Faidon*, sekä *Valtion* ensimmäinen kirja. Vieläkin myöhemmin syntyivät *Valtion* muut kirjat, *Faidron*, *Theaitetos* ja *Parmenides*. Ja lopuksi Platonin toiminnan viimeiseen vaiheeseen kuuluvat *Sofisti*, *Valtiomies*, *Filebos*, *Timaios*, *Kritias* ja *Lait*. Näiden teosten aitoutta, ts. sitä että Platon on ne laatinut, voi tuskin epäillä. Aitoja lienevät myös sellaiset kronologisesti epäselvät dialogit kuin *Ion* ja *Hippias* (pitempi dialogi), joka julistaa tulevaa "ideaoppia".

Muodoltaan, luonteeltaan ja esityksen ansiokkuudeltaan Platonin dialogit ovat erilaisia. Osa niistä on kirjoitettu miltei dramaattisen elävästi. Niissä on loistavia kohtauksia Ateenan henkisestä elämästä. Näissä dialogeissa esiintyvät henkilöt ovat selväpiirteisiä luonteita, joiden keskipisteenä on Sokrateen persoonallisuus: sofisteja, runoilijoita, rapsodeja, poliitikkoja. Tällaisia ovat esimerkiksi dialogit *Protagoras*, *Faidon* ja *Pidot*. Ne kuuluvat ainakin yhtä paljon antiikin Kreikan kirjallisuuden kuin filosofian historiaan.

Toisen osan Platonin filosofista tuotantoa muodostavat teokset, joissa dialogimuoto on vain perustavaa teoreettista sisältöä heikosti kehystävä näennäisyys. Nämä ovat dialogitraktaatteja. Niissä tutkitaan mitä vaikeimpia ja abstraktisimpia dialektiikan ongelmia. Niiden merkitys ei piile filosofisten näkemysten pukemisessa taiteelliseen asuun, vaan näiden näkemysten dialektisessa kehittelyssä ja perustelussa. Tällaisia dialogeja ovat *Sofisti*, *Parmenides* ja *Filebos*. Huolimatta Platonille ominaisesta merkittävän selvästä esitystavasta nämä dialogit kuuluvat sisältönsä monimutkaisuuden ansiosta maailman filosofisen kirjallisuuden vaikeimpiin teoksiin.

**Italialainen tutkija A. Chiapelli on esittänyt olettamuksen, että jotkut dialogit on ensi redaktiossaan kirjoitettu kertovaan muotoon ja puettu vasta myöhemmin draamamuotoon.<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> A. Chiapelli, Über die Spuren einer doppelten Redaktion des platonischen Theaitet, julkaisussa Archiv für die Geschichte der Philosophie, 17, 1904, s. 320—333

## II. Idealismi. Oppi "ideoista" ("lajeista")

Sellaisillakin ihmisillä, jotka eivät ole tutkineet filosofian historiaa tai ovat tehneet sen vain pintapuolisesti, on melko hämärä käsitys siitä, että idealismi on oppi, jonka mukaan olioiden tosi oleminen koostuu ajatuksesta, ideasta, käsitteestä. Erityisen voimakkaasti tämän käsityksen juurtumiseen uudella ajalla on vaikuttanut Hegel. Hegelille olioiden ja jopa maailman kokonaisuudessaan olemisen todellisena olemuksena on "idea". Luonto on vain "idean" olemassaolon toinen muoto, sen "toisinolemista" (*Anderssein*), puhumattaakaan ihmisyhteiskunnasta ja yhteiskunnallisen ihmisen tajunnasta. Kyseessä on saman "idean" itseliikunta: se etenee kohoavien tietoisuuden tasojen kautta aina "absoluuttiseen" ideaan asti ja sen ilmenemiseen taiteessa, uskonnossa ja filosofiassa.

Mutta idealismi ei suinkaan heti syntynyt tämänsisältöisenä. 500- ja 400-luvulla ei yksikään kreikkalainen edes uneksunut, että voitaisiin väittää "idean" olevan olemisen ytimenä termin hegeliläisessä mielessä. On totta, että elealainen Parmenides väitti: "Ajatus ja se, jota se ajattelee, on yksi ja sama", ja jotkut filosofianhistorioitsijat, ennen kaikkea juuri Hegel, ovat taipuvaisia tulkitsemaan tämän teesiksi ajattelun ja olemisen identtisyydestä myöhemmin syntyneen idealismin mielessä.

Mutta tällainen tulkinta on selvää modernisointia. Itse asiassa Parmenideen teesi halusi ilmaista ajatuksen, että on mahdotonta ajatella ei-olevaa. Ei-olemista ei ole eikä sitä edes voi ajatella. Silloinkin kun yritämme ajatella ei-olevaa,

se on olemassa, ainakin ajatuksen kohteena.

Enemmänkin. Itse oleminen ja ei-oleminen ovat Parmenideelle jotain muuta kuin vain abstraktisen ajattelun kategorioita. "Oleminen" on esineellistä olemista, kappaleiden ja kappaleiden ominaisuuksien maailma. "Ei-oleminen" on kappaleiden puuttumista eli tyhjiyttä. On olemassa vain kappaleita, tyhjiyttä ei ole eikä voi olla. Maailmankaikkeus on yhtämittäinen, suunnaton kappaleellinen pallo. Siinä ei ole osia, ei yksittäisiä olioita eikä tyhjiyttä joka erottaisi ne toisistaan tai mahduttaisi ne itseensä kuin tyhjään laatikkoon.

Parmenideelle ei ajattelun ja ajateltavan ykseys siis suinkaan merkitse, että jokainen olio olisi ajattelua tai "idea", vaan ainoastaan sitä, että jokainen ajatus on ajatusta jostakin kohteesta. Kohteettomia ajatuksia ei ole eikä voi olla. Tiedostus on aina kohteellista eli esineellistä.

Esitetty Parmenideen teesin tulkinta vastaa täysin varhaisen kreikkalaisen filosofian luonnetta. Tämä filosofia ei syntynyt idealistisena, vaan materialistisena maailmankatsomuksena. Se asetti kysymyksen maailman fyysisestä alkuaikasta. Jopa Herakleitoksen *logos* osoittautuu fysiikan käsitteeksi, tulen fysiikaksi, tuliseksi sanaksi.

Mutta jo kreikkalaisten varhaisimmissa filosofisissa rakennelmissa on, kuten Engels huomautti, havaittavissa tulevien erimielisyyksien ituja. Jatkossa nämä erimielisyydet eivät johdaneet vain erilaisuuksiin, vaan myös materialismin ja idealismin periaatteelliseen vastakkaisuuteen.

Kyseinen vastakkaisuus ei syntynyt yhdellä iskulla eikä filosofia käyttänyt heti termiä "idea" ilmaistakseen idealistisen näkemyksen ydintä. On varsin kiinnostavaa, että Platon ei suinkaan ollut se, joka toi sanan "idea" kreikkalaiseen filosofiaan. Kyseistä sanaa käytti hänen vanhempi aikalaisensa, materialisti Demokritos. On säilynyt tieto, jonka mukaan Demokritos nimitti "ideaksi" kappaleellisia atomejaan eli olioiden aineellisia osatekijöitä.

Ensi silmäykseltä tämä tieto saattaa näyttää täysin paradoksaaliselta ja harhaanosuvalta. Atomitko ideoita? Miten se

on mahdollista? Ja kuinka materialisti voi väittää että atomit ja ideat ovat identtisiä? Hämmennys hälvenee nopeasti kun käännymme kielitieteen puoleen. Sana "ideat" (*ideai*) merkitsee Demokritoksella samaa kuin sana "muodot" (*morfai*). "Atomi-ideat" merkitsevät "atomi-muotoja". Merkitykseltään sana "muoto" on tässä lähellä sanaa "hahmo". Demokritoksen atomit eivät todellakaan eroa toisistaan värin, lämmön, sileyden (karheuden) jne. vaan hahmon mukaan. Ne ovat olemisen alkeisosien muotohahmoja. Demokritoksen mukaan näitä muotohahmoja ei voi havaita aistein. Siihen ne ovat liian pieniä. Kuten nykyään sanoisimme, ne eivät ole olemassa makro- vaan mikromaailmassa. Niitä ei voi nähdä silmillä, koskettaa sormilla, haistaa nenällä. Silti niiden olemassaolo ja ominaisuudet ovat tiedostuksemme kannalta täysin luotettavia. Niiden olemassaolosta emme ole varmoja aistiemme ansiosta, vaan järkemme. Tunkeutuuhan järki syvemmälle siihen, mitä aistit meille näyttävät. Tällä tavalla Demokritos soveltaakin sanaa "idea". Hänelle "ideat" ovat muotoja, joita järki löytää olioista näiden olioiden olemisen alkeisosina. Tämä näkemys on täydessä sopusoinnussa Demokritoksen materialismin kanssa.

Platon soveltaa termiä "idea" periaatteellisesti uudella tavalla. Platonilla sana "idea" ja etymologisesti sille läheinen sana "laji" (*eidos*) esiintyivät myös merkitsemässä esineen olemusta kuten myös sen "muotoa", "hahmoa", "lajia", "näköä". Hänellä, kuten Demokritoksellakin, "idea" (eli "laji") on muoto, jota ei tavoiteta aistein, vaan ajattelulla.

Mutta tässä kohdin Platonin ja Demokritoksen yhtäläisyydet päättyvät mitä "idea"-termin käsittämiseen tulee: heidän välilleen syntyy vastakkaisuus. Demokritokselle atomi-ideat eli atomi-muodot ovat aistein tavoittamattomissa vain niiden liian pienen koon vuoksi. Platonille idea-muodot eli idea-lajit ovat aistein tavoittamattomia siksi, että niiden luonto itsessään on aivan toinen kuin aistimellisen maailman olioiden luonne. Demokritoksen idea-muodot olivat kappaleellisia, hänen atominsa olivat kappaleita. Platonin idea-muodot

olivat ei-kappaleellisia. Toisin sanoen Demokritoksen näkemys muodoista oli materialismia, Platonin idealismia. Platonin ”muodot” ovat ei-aistimellisiä muotoja, ja näiden muotojen tiedostus (tai havaitseminen) on periaatteellisesti toisenkaltaista kuin aistimellisten olioiden tiedostaminen (tai havaitseminen).

Platonin väitteen mukaan filosofiassa on havaittavissa kaksi eri filosofien ryhmää. Ensimmäisten mielestä voi olla olemassa vain se, mikä voidaan havaita ulkoisin aistein; toisten mukaan aistimellisesti havaittavan lisäksi on olemassa myös ruumiitonta (so. ei-kappaleellista) olemista, ja nimenomaan tämän ruumiittoman alueelta on löydettävissä tosi olemus.

Tätä kahden näkemyksen vastakkaisuutta Platon kuvasi selvästi dialogissa *Sofisti*, jossa esitetään elealaisen muukalaisen ja Theaitetoksen välinen keskustelu. Vuoropuhelun kuluessa ilmenee, että filosofiassa käydään eräänlaista jättiläisten taistelua olemusta koskevan kysymyksen ympärillä (*Sofisti* 246 A). ”Muutamat vetävät taivaasta maan päälle kaiken tavoitellen käsillään vain kiviä ja tammia. He nimittäin asettavat kätensä kaikille tällaisille olioille ja väittävät että vain se on olemassa jota voidaan kosketella ja käsitellä: heistä ruumis ja olemus on yksi ja sama, ja jos joku sanoo että on olemassa jotain ei-ruumiillista, halveksivat he tätä suuresti eivätkä halua kuunnella mitään muuta” (246 A — B). Sitä vastoin ne, jotka kiistelevät näitä vastaan, ”puolustautuvat hyvin varovaisesti ylhäällä olevasta näkymättömästä maailmasta noudetuin päätelmin pitäen lujasti kiinni siitä, että todellinen olemus koostuu tietyistä järjellä tavoitettavista ja ruumiittomista ideoista. Mutta vastustajiensa ruumista ja sitä, mitä nämä nimittävät totuudeksi, he eivät nimitä olemukseksi vaan joksikin liikkeessä olevaksi syntymiseksi, purkaen näin päätelyssään kohteen pieniin osiin” (246 B — C).

Edessämme on todistuskappale 300-luvun antiikin Kreikassa käytävästä materialismin ja idealismin välisestä taistelusta.

Vaikka ennen Platonia antiikin filosofiassa ei ollut idealis-



mia tiedostettuna ja systemaattisesti kehiteltynä oppina ja vaikka Platon on idealismin perustanlaskijana omaperäinen, pohjautuu hänen ajattelunsa silti aineksille jotka olivat havaittavissa jo Platonia edeltäneissä filosofisissa opeissa, uskonnossa ja mystiikassa.

Näistä opeista elealaisten filosofialla, eteläitalialaisten Parmenideen ja Zenonin opeilla oli merkittävä vaikutus. Heiltä Platon omaksui kaikelle myöhemmälle filosofialle hyvin tärkeän erottelun olemuksen ja ilmiön välillä — sen välillä, mikä on todella olemassa, ja sen, joka näyttää olemassa olevalta mutta on vailla tosi olemista. Platon muotoilee tämän eron selväpiirteisesti eräässä tärkeimmässä myöhäisdialogissaan, *Timaioksessa*: ”Meidän on mielestäni ennen kaikkea tehtävä seuraava erottelu: se, mikä on aina olemassa eikä koskaan synny, ja se, mikä aina syntyy eikä koskaan ole olemassa” (27 D).

Platon ulottaa tämän erottelun kaikille tutkimuksen alueille. Hän erottaa kauniin olemuksen ja sen ilmiön, hyvän olemuksen ja sen ilmiön jne. Kaikista olemuksista hän kohdistaa suurinta huomiota kauniin tutkimiseen. Tämä ei ole mitenkään ihmeteltävää. Platon oli antiikin maailman suuri taiteilija. Hänelle kysymys kauniista, sen olemuksesta, sen kriteereistä oli muuan mieltäkiinnittävimmistä ongelmista. Sitä hän pohtii lukuisissa dialogeissa: *Hippiaassa* (laajemmassa), *Faidonissa*, *Pidoissa*, *Fileboksessa*, *Timaioksessa* ym.

Olemusta koskevaa kysymyksenasettelua valaistaan erityisen hyvin laajemmassa *Hippias*-dialogissa, jossa kuvataan Sokrateen ja sofistin Hippiaan välistä kiistaa kauneudesta. Tässä Sokrates edustaa ja tuo julki Platonin oman kannan. Sofisti puolestaan esitetään yksinkertaisena, jopa typeränä ihmisenä joka ei ymmärrä platonilaista kysymyksenasettelua.

Platon kysyy sofistilta, mitä kaunis on olemukseltaan, eri ilmenemismuodoistaan riippumattomana. Hippias puolestaan vastaa viittaamalla naiivisti kauneuden yksittäistapaukseen: kauneus on kaunis tyttö. Mutta Sokrates saa Hippiaan yhtymään siihen, että aivan yhtä vakuuttavasti voidaan pitää

kauniina myös kaunista hevosta, kaunista lyyraa ja jopa kaunista keittiöastiaa. Mutta aistimaailman esineet eivät, Platon selittää, ole kauniita eikä niitä nimitetä kauniiksi ehdottomassa, vaan aina suhteellisessa mielessä. Tässä Platon nojautuu Herakleitoksen ajatukseen, joka oli pitänyt kaikkea aistimellista suhteellisena. Hippiaan on pakko myöntää, ettei mikään esine ole ehdottomasti kaunis, tai jopa ei lainkaan kaunis johonkin toiseen esineeseen verraten joka on sitä erinomaisempi juuri siinä suhteessa missä ensin mainitun myönnettiin olevan kaunis.

Väittelyn edetessä käy ilmi, ettei Platon aseta kysymystä olioista, jotka ovat kauniita suhteellisessa mielessä, vaan ehdottoman kauniista sellaisenaan, joka juuri luovuttaa yksittäisille olioille laadun tai ominaisuuden olla kaunis. ”Minä kysyin”, Sokrates selittää Hippiaalle, ”kauneutta itseään, joka tekee kaiken, joka liitetään siihen, kauniiksi, sekä kiven, seipään, ihmisen, jumalan, kaiken toiminnan ja kaiken tietämisen” (292 D). Toisin sanoen, kyse on sellaisesta kauneudesta, joka on ”kaunista kaikille ja aina”.

Jouduttuaan näin tukalaan tilanteeseen sofistit esittää vielä joukon kauneuden määritelmiä. Mutta ne osoittautuvat kaikki yhtä kestäättömiksi. Niinpä kaunis ei voi olla hyödyllistä. Hyödyllinen nimittäin voi olla hyödyllistä ainoastaan suhteessa johonkin, ts. se ei koskaan voi olla suhteellisuuden yläpuolella. Kaunis ei myöskään voi olla sovelias. Sovelias nimittäin on Platonille sitä, mikä vain saa jonkin esineen näyttämään kauniilta. Kaunis ei kuitenkaan ole mitään näennäistä. ”Me etsimme sitä”, Platon selittää, ”minkä ansiosta kaikki kauniit esineet ovat kauniita, aivan kuten kaikki suuri on suurta erinomaisuutensa ansiosta” (294 B).

Sama pätee Platonin mukaan myös kaikkiin muihin esineiden ja niiden ominaisuuksien luokkiin. Jokaista aistimellisen maailman tietynnimistä olioluokkaa vastaa järjellä käsitettävässä maailmassa oleva jokin ikuinen, syntymätön ja häviämätön, suhteellisuuden yläpuolella oleva syy siihen, että kyseinen olio on nimenomaan tämän eikä minkään muun

luokan olio. Tämän syyn osoittaminen on samaa kuin osoittaa ilmiön vastakohtana oleva olion tosi olemus.

Mutta onko tällainen järjellä tavoittaminen mahdollista? Platon väittää, että tehtävä on tosin vaikea, mutta ratkaistavissa. Se on ratkaistavissa ennen kaikkea siksi, että tutkimuksen kohde on olemassa *objektiivisesti, todellisuudessa itsessään*. Tätä itsenäistä ja objektiivisesti olemassa olevaa olion syytä ja sen yhtä itsenäisiä ja objektiivisiä ominaisuuksia Platon nimittää useimmiten ”lajiksi” tai ”ideaksi”.

Yhdessäkään dialogissaan Platon ei kehittele oppiaan ”ideoista” täydessä ja systemaattisessa muodossa. Mutta nekin tekstit, joista voisi etsiä vastauksia näihin kysymyksiin, sirotuvat Platonin puolen vuosisadan mittaisen filosofisen kehityksen eri vaiheisiin. On mahdollista, etteivät nämä tekstit hahmottele Platonin *yhtenäisen* näkemyksen eri puolia, vaan hänen katsomuksensa kehityksen *eri vaiheita*.

Ja lopuksi Platonin omat tekstit valaisevat vain ongelman yksittäisiä puolia. Osin on myös niin, ettemme tiedä Platonin näkemyksistä hänen oman todistuksensa mukaan, vaan muiden filosofien, esimerkiksi Aristoteleen kertoman perusteella. Aristoteles puolestaan toteaa nimenomaan, että vanhuusvuosinaan Platon jo kielsi aiemmin tunnustamansa suhteiden ”ideat” ja myös sellaisten olioiden ”ideat”, jotka olivat syntyneet käsityöläisen tai taiteilijan toiminnan tuloksena.

*Parmenides*-dialogissa, joka on erityisen tärkeä Platonin opin luonnehdinnan kannalta (mikäli sitä nyt pidetään aitona eikä kiistetä sen kuulumista Platonin teoksiin kuten jotkut tutkijat tekevät), todistetaan, että sovellettaessa johdonmukaisesti ”idea-oppia” on välttämätöntä myöntää myös alhaisten, muodottomien, inhottavien jne. olioiden ”ideoiden” olemassaolo.

Miten lieneekään, Platonin tekstien huolellinen tarkastelu osoittaa, ettei ”ideoiden” alue ollut hänelle täysin yhtenäinen, ”yksitasoinen”: hän näkee siinä tietyn ”hierarkian”, mitä hän ei kuitenkaan kehitellyt selväpiirteiseksi järjestelmäksi.

”Ideoihin” kuuluvat ensinnäkin olemisen korkea-

arvoisimpien kategorioiden "ideat". Tällaisia ovat *hyvän, toden, kauniin, oikeudenmukaisuuden* "ideat". Saksalainen filosofi Herbart nimitti Platonista kirjoittaessaan näitä *absoluuttisten kvaliteettien* "ideoiksi".

Toiseksi Platonilla esiintyy myös *fyysisten ilmiöiden ja prosessien* "ideoita" (sellaisia kuin "lepo" ja "liike", "väri" ja "ääni", "tuli").

Kolmanneksi on olemassa myös erilaisten olioryhmien "ideoita": eläimen, ihmisen jne. "idea".

Neljänneksi Platon myöntää toisinaan myös sellaisten esineiden "ideoiden" olemassaolon, jotka ovat ihmisen taidon aikaansaamia (sellaisten kuin tuoli, sänky jne.).

Ja viidenneksi Platonin "ideateoriassa" esittivät ilmeisesti suurta osaa, erityisesti *tieteen* käsitteiden tutkimisen yhteydessä, suhteiden "ideat". Niinpä *yhtäläisyyden* määrittely tai arviointi edellyttää "yhtäläisyyden sinänsä" olemassaoloa, ts. yhtäläisyyden "ideaa", jota ei tavoiteta aisteilla, vaan järjellä (*Faidon*, 74 A—75 B).

Idean käsitteeseen yhdistyy Platonilla se mikä tekee ideasta (1) olioiden *olemisen*, niiden ominaisuuksien ja suhteiden *syyn (aitia)*; (2) *mallin (paradeigma)*, johon katsoen demiurgi luo oliomaailman; (3) *päämäärän (telos)*, johon kaikki olemassa oleva pyrkii korkeimpana hyvänä.

Mutta tässä käsitteessä on vielä muuan aspekti, vieläpä hyvin tärkeä. Platonin "idea" lähestyy "mielekkyyden" merkitystä, ja sivistyskansat käyttävät tätä sanaa kyseisessä mielessä juuri Platonin välittömän vaikutuksen ansiosta. Tässä merkityksessä Platonin "ideat" eivät enää ole itse *olemista*, vaan olemista vastaava *käsite, aikomus, johtoperiaate, ajatus* jne.

Platonilla itsellään on etualalla "idea"-sanan *ontologinen* ja *teleologinen* merkitys yllä esitetystä mielessä. Mutta koska Platon oli vakuuttunut, että *olemisen* lajien erilaisuutta vastasi *tiedostuksen*, olemiseen suunnatun tiedostuksen lajien erilaisuus, niin "ideoiden" eli tosiolevaisen olemisen tiedostuksen tasolla tätä vastaa *käsite* tästä olemisesta.

”Idea”-termin gnoseologinen aspekti palautuu Platonilla filosofianhistoriallisesti Sokrateen oppiin tiedosta. Juuri Sokrates oli määritellyt tiedon ajatukseksi, ja nimenomaan *ajatukseksi*, joka kohdistuu esineen yleisiin lajipiirteisiin, ts. hän määritteli tiedon *yleiskäsitteeksi*.

Olemisen sekä olemisen olemusten *tiedostuksen* tasolla Platon nimittää käsitteitä eli ideoita, jotka viittaavat moniin samannimisiin olioihin, ”suvuiksi” ja ”lajeiksi”. ”Lajit” saadaan ”suvuista” jakamalla ”suku” eli joukko, joka muodostaa ”suvun”, tälle alisteisiksi kokonaisuuden osiksi. Tiedostuksen jatkuvana tehtävänä on saavuttaa yhtenäinen, kaikki yksittäiset alaosastonsa käsittävä ”suku”, mutta myös päinvastainen tehtävä: on eroteltava kaikki annetun ”suvun” eri ”lajit”. Ideoiden alueen tarkastelu edellyttää välttämättä sekä ”sukuun” kohoamisen taidon (ja vastaavasti esineiden luokan käsitteeseen kohoamisen), kuten myös taidon erottaa ”suvun” puitteissa siihen sisältyvät ”lajit”.

”Ideoiden” tarkastelu on sitä, että järki havainnoi itse olemuksia, ei ainoastaan niiden *varjoja* (*Valtio*, VII, 532 C; 534 B). Näiden tutkiminen edellyttää ensinnäkin että järki voi kohota ”ideaan” kuten alkuun. Metodina on, että moneudesta etsitään *yksi (hen) eli yleinen (ta koina)*; kun yksi tai yleinen on löydetty, johtaa se sielun siihen, että käsitteessä tai käsitteen avulla se havainnoi itse ”idean” sanan ontologisessa mielessä. Toiseksi tämä tutkiminen edellyttää *laskeutumisen* metodia, palaamista alusta (suvusta) lajeihin, eli toisin sanoen suvun lajeihin jakamisen metodia.

Platon kehittelee tämän kaksinaisen metodin luonnehdintaa *Faidros*-dialogissa. Tässä ensimmäistä metodia nimitetään yhdistämiseksi, toista taas *jakamiseksi (diairesis)* (*Faidros*, 249 B – C; 265 D – 266 B; 277 B; vrt. *Valtio*, VI, 511 B sekä VII, 533).

Platonin ”ideat” ovat siis järjellä nähtäviä olioiden figuureita eli muotoja. Mutta on vielä aivan riittämätöntä luonnehdintaa sanoa vain, että Platonin ”ideat” ovat muotoja. ”Ideat” eivät ole *vain* sinänsä olevia muotoja. Platon antaa niille

koko joukon tärkeitä ominaisuuksia. Kaikkein täydellisimmän luonnehdinnan näistä "lajin" eli "idean" ominaisuuksista Platon tarjoaa tutkiessaan kauniin "ideaa" dialogeissa *Faidon*, *Pidot* ja *Filebos*.

Platonin mukaan filosofi kohoaa vaiheittain kauneuden havainnointiin. Joka on katsellut kauneuden muotoja järjestyksessä ja oikealla tavalla, näkee kohotessaan äkkiä "jotain ihmeen kaunista" (*Pidot*, 210 E). Hän näkee ennen kaikkea, että kauneus on "ensinnäkin ikuista, syntymätöntä ja häviämätöntä, lisääntymätöntä ja vähentymätöntä, ei toiselta puolen kaunista, toiselta rumaa, ei milloin kaunista, milloin ei, ei toiseen verraten kaunista, toiseen rumaa, ei toisessa paikassa kaunista, toisessa rumaa ikään kuin se olisi toisille kaunista, toisille rumaa" (211 A).

Edelleen saamme tietää, että kauniin "ideaa" havainnoivalle tämä kauneus ei "ilmene hänelle kasvoina tai käsinä tai minään muuna ruumiiseen kuuluvana, ei liioin puheena tai tietona, ei myöskään jossakin toisessa olevana, kuten elollisessa olennessa, maassa, taivaassa tai muussa..." (211 A – B).

Tämän luonnehdinnan perusteella voidaan todeta useita platonisen kauniin määritelmän tärkeitä tunnusmerkkejä — eikä vain tämän ainoan, vaan myös jokaisen "lajin" ("eidoksen"), jokaisen "idean" tunnusmerkit. Nämä ovat: "idean" olemisen objektiivisuus, sen itseriittoisuus, riippumattomuus kaikista aistimellisistä määreistä, kaikista ulottuvaisuuden, ajan jne. edellytyksistä ja rajoituksista.

Platon asettaa "idean" kaikkia oliomaailman aistimellisiä analogioitaan, heijastuksiaan ja jäljenteitään vastaan, jotka havaitsemme aistein. Aistimelliset oliot ovat välttämättä muuttuvaisia ja ohimeneviä, niissä ei ole mitään tarkkaa, pysyvää, identtistä, jatkuvaa. Tämä aistimellisten olioiden katkeamaton virtaus ja muuttuvaisuus osoitetaan monissa Platonin dialogeissa, muun muassa *Faidonissa*. "Entä sitten monet aistittavat oliot", Sokrates kysyy tässä Kebekseltä, "esimerkiksi ihmiset, hevoset, vaatteet ja muu sellainen, sanottakoon niitä sitten yhtäläisiksi tai kauniiksi tai miksi muuksi



tahansa, käyttäen samoja nimityksiä kuin tosiolevaisesta puhuttaessa — säilyvätkö nekin aina samassa tilassa vai eivätkö ne noiden toisten vastakohtana ole sellaisia, etteivät ne koskaan ole yhtäläisiä itsensä eivätkä toistensa kanssa eivätkä siis säily koskaan samoina?” Ja Kebes vastaa: ”Ei, ne eivät koskaan säily samoina” (78 E).

Sitä vastoin kauniin ”idea”, eli kaunis *sinänsä*, *tosiolevainen* kauneus — näin Platon väittää — ei muutu eikä vaihdu; tämä idea on täysin identtinen itsensä kanssa ja se on ikuinen olemus. ”Säilyykö se olemus, jonka olemme kysymyksissämme ja vastauksissamme merkinneet tosiolevaiseksi, aina samassa tilassa vai onko se milloin mitään?” Sokrates kysyy. ”Itse yhtäläisyys, itse kauneus, kaikki, mikä on tosiolevaista, muuttuuko se koskaan millään tavalla? Vai eikö kaikki, mikä todella on olemassa, yksimuotoisena ja itsensä kaltaisena, säily aina samassa tilassa, sietämättä koskaan minäkäänlaista muutosta?” Ja Kebes vastaa: ”Niin on laita, Sokrates, sen täytyy säilyä aina samanlaisena, mitenkään muuttumattomana” (78 D).

”Ideana” kauneus on olemus, jota ei aistein voi havaita. Platon luonnehtii olemusta, esimerkiksi kauniin olemusta *hahmottomaksi* ja *muodottomaksi*. Näin tosiolevaista luonnehditaan *Faidroksessa*. Kyse ei ole muodon puutteesta tai muodon ehdottomasta poissaolosta, vaan muodon eli hahmon *ei-aistimellisesta* luonteesta. Platonin selityksen mukaan ideoiden olinpaikka ei ole aistein nähtävissä, se on ”taivaanpäällinen paikka” (*hyperouranios topos*). Täällä sijaitsee ”väritön, hahmoton ja tuntoaistilla tavoittamaton tosiolevainen” (*hē gar akhrōmatos te kai askhēmatistos kai anafes ousia ontōs ousa*), jonka voi havaita ”vain sielua ohjaava järki” (*Faidros*, 247 C).

Vain ajattelutapamme epätäydellisyys, vain tottumus aistihavaintoon iskostaa meihin Platonin mukaan sen virheellisen käsityksen, että ”ideat” muka sijaitisivat jossain ulottuvaisuudessa aistimellisten olioiden tapaan, jotka me miellämme toisistaan erottuneiksi. Platonin vakaumuksen mukaan kysei-

sen illuusion lähteenä on *materia*. ”Materiaalla” Platon ei itse asiassa ymmärrä ainetta, vaan jonkinlaisella ”luvattomalla päättelyllä” saatua ulottuvaisuuden lajia, aistimellisen maailman yksittäisten olioiden toisistaan erottamisen syytä. Katsellessamme tätä ulottuvaisuuden lajia ”me epäselvästi uneksimme ja väitämme että kaiken olemassa olevan pitäisi välttämättä olla jossain paikassa ja tilassa ja ettei sitä, jota ei ole maassa eikä taivaassa ole olemassakaan” (*Timaios*, 52 B).

Tämä näkemys, joka antaa ”idealle” aistimellisesti havaittavan muodon, on Platonista virheellinen. Tämän katsomustavan vuoksi, Platon sanoo, me jopa vapauduttuamme kyseisestä illuusiosta, jopa herättyämme emme voi selvästi ilmaista totuutta ja erottaa näitä käsityksiä ”valveilla olevasta” ja todella olemassa olevasta luonnosta (*Timaios*, 52 C).

Se muoto jota ”idea” on, ei Platonista ole aistimellinen. Platonin ”ideoihin” voidaan kytkeä ulottuvaisuuden, ajan ja luvun määreet vain sille vieraassa, hyvin epätäsmällisessä mielessä. Ne ovat vain vertauksia, metaforia ideoihin nähden. Sanan ankarassa mielessä ”ideat” ovat aistimellisen maailman rajojen tuolla puolen.

Olemme nyt päässeet kohtaan, jossa voimme tarkastella tähän mennessä esitettyä ja luonnehtia Platonin filosofian periaatteellista pohjaa. Platonin oppi on *idealismia*, sillä Platonin mukaan esineen aistimellinen ilmiö ei reaalisesti ole olemassa, vaan ainoastaan sen järjellä tavoitettava, ruumiiton, aistihavainnon saavuttamattomissa oleva olemus.

Idealismia on filosofian historiassa kuitenkin esiintynyt kahdessa muodossa: objektiivisena ja subjektiivisena. Subjektiiviselle idealismille todellista on vain se, mikä on olemassa ihmiselle tajunnan subjektiivisissa muodoissa. Subjektiivinen idealismi on antropologista, se pohjautuu inhimillisen tajunnan muotojen idealistiselle tulkinnalle. Sen periaatteen ilmaisi varsin hyvin Sokrateen vanhempi aikalainen Protagoras: ”Ihminen on kaikkien olioiden mitta, olemassa olevien olemassaolon sekä ei-olemassa olevien ei-olemassaolon mitta”.<sup>1</sup>

Sitä vastoin *objektiiviselle* idealistille kaikkien ilmiöiden



perustana ovat olemukset, jotka luonnostaan ovat ruumiittomia, mutta objektiivisesti olemassa, subjektista riippumatta. Koska ne ovat ruumiittomia (ei-kappaleellisia), tämä oppi on *idealismia*. Koska ne ovat objektiivisesti olemassa, on tämä *objektiivista idealismia*.

Platonin oppi "ideoista" on tietysti objektiivisen idealismin oppia. Ei-aistimellinen mutta silti objektiivinen "ideoiden" luonto saa osakseen tarkan kuvauksen Platonin dialogissa *Filebos*, jossa esimerkkinä käytetään *kauniin* ideaa. "Kauniilla muodolla taas en tarkoita sitä", Platon selittää tässä dialogissa, "mitä useimmat ihmiset ymmärtäisivät sillä, kuten eläinten tai maalausten kauneutta; ei, minä tarkoitan suoraa ja ympyrää sekä näistä luotinuoran ja kulmaimen avulla muodostettuja pintoja; toivottavasti ymmärrätte. En nimittäin kutsu näitä kauniiksi siksi että ne olisivat kauniita suhteessa johonkin, kuten muista olioista voidaan sanoa, vaan siksi, että ne ovat ikuisesti kauniita itsessään, omasta luonnostaan ja herättävät tiettyä erityistä vain niille ominaista nautintoa jolla ei ole mitään yhteistä raaputtamisen synnyttämän nautinnon kanssa" (*Filebos*, 51 C–D). Hieman myöhemmin, tarkastellessaan kysymystä nautinnon lajeista ja nautinnon suhteesta hyvään, Platon julistaa järjenvastaiseksi niiden mielipiteen, jotka katsovat, "ettei ruumiissa eikä monissa muissa oloissa ole mitään hyvää ja kaunista vaan ainoastaan sielussa" (55 B).

Platoniin tutustuttaessa on erittäin tärkeätä ymmärtää heti, ettei hänen idealisminsa ole subjektiivista, vaan *objektiivista* ja sellaisenaan se on kaiken subjektivismiin vastapooli. Platonin "ideat" eivät ole ihmismielen käsitteitä, eivät ihmistajunnan muotoja, eivät ihmisen subjektiivisuuden ilmiöitä. Platonin hyvin mutkikkaassa opissa on kuitenkin myös puoli, joka johtaa Platonin käsittämään "idean" ("lajiin") ei vain esineen *olemisen* muodoksi tai olemukseksi, vaan

---

<sup>1</sup> Lähde: Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII. 60. Tämä Protagoraan teesi on kuitenkin ristiriidassa sen tiedon kanssa, että hänen mukaansa luonnon perustana olisi "virtaava materia" (Herakleitoksen materialismin vaikutusta).

myöskin *käsitteeksi* tästä esineestä. Mutta tämä "idea" ("laji") -termin merkitys ei Platonilla ole perustava, vaan *johdettu*.

Platonin idealismi on ennen kaikkea *ontologinen* oppi. Sen gnoseologinen aspekti on toissijainen. Mutta gnoseologisella-kin tasolla Platon tarkastelee "ideoita" ideoina *olemisen* muodoista, ei tajunnan, *olemuksina*, ei ilmiöinä. Tässä suhteessa Platonin objektiivinen idealismi on *Hegelin* idealismin historiallista ennakointia. Hegelin absoluuttinen idea on ennen kaikkea idea objektiivisesti olemassa olevana *olemisena*. Ideasta tulee käsite vasta oman dialektisen kehityksensä määrättyllä tasolla. Hegelin logiikka (*Wissenschaft der Logik*, "Logiikan tiede") ei ala "käsitteen" kategorialla, vaan "olemisen" kategorialla.

Tarkastelkaamme nyt lähemmin Platonin oppia "ideoista". Ennen kaikkea: mikä on platonisten "ideoiden" alue: jokin olemusten joukko vai niiden ykseys? Kumpaakin. Platonin "ideoiden" valtakunta ei ole vain joukko tai summa tai olemusvalikoima. Se on "järjestetty" joukko eli systeemi. Sen tarkemmin näkemystään selittämättä Platon selittää, että "ideoiden" järjestelmässä on *alempia* ja *ylempiä* "ideoita". Niinpä muuan korkeimpia "ideoiden" systeemissä on *totuuden* "idean" ohella "kauniin" idea. Mutta kaikkein korkein idea ei Platonista ole totuuden (toden) ja kauniin idea, vaan *hyvän* (*agathon*) idea. Eräässä *Valtion* kohdassa sanotaan, ettei hyvä ole olemusta, "vaan arvoltaan ja voimaltaan kohoaa vielä olemuksen yläpuolelle" (VI, 509 B). Hyvä antaa tiedostettaville olioille ei "ainoastaan sitä, että ne voidaan tietää, vaan... myöskin olemisen ja olemuksen" (*Valtio*, VI, 509 B). Se on vailla edellytyksiä, kaiken alkusyy (VI, 511 B).

Platonin oppi hyvän "ideasta" *korkeimpana* ideana on hyvin olennainen koko hänen maailmankatsomuksen järjestelmälleen. Se paljastaa, ettei Platonin filosofia ole luonteeltaan ainoastaan *objektiivista* idealismia, vaan myöskin *teleologista*. "Ideoiden" valtakunta on päämäärähakuisuuden valtakunta. Juuri "hyvän" idea valaa koko ideoiden joukon jok-

sikin ykseydeksi. Kyseessä on *päämäärän* ykseys. Maailmassa vallitseva järjestys on *päämäärähakuisuudelle* pohjautuva järjestys: kaikki suuntautuu kohti hyvää päämäärää. Jokaisella ajallisella ja suhteellisella olemassaololla on päämääränään jokin objektiivinen oleminen: ollessaan *päämäärä* (*telos*) se on samalla *hyvää* (*agathon*; *Filebos*, 53 E — 54 D). Tämä oleminen on myös kaikkien syntyvien ("genesikselle alisteisten") olioiden *olemus* (*Valtiomies*, 283 D), niiden *mallikuva* (*paradeigma*; *Theaitetos*, 176 E).

Kaikki oliot pyrkivät tavoittamaan hyvää, vaikka — *aistimellisina olioina* — eivät kykene siihen. Niinpä kaikille eläville olennoille korkein päämäärä on onni. Mutta onni, kuten monissa Platonin dialogeissa selitetään, koostuu juuri hyvän saavuttamisesta. Siksi jokainen sielu pyrkii hyvään ja tekee kaiken hyvän vuoksi.

Mutta kaiken *suhteellisen* hyvän kriteerinä on ehdoton hyvä. Siksi kaikista filosofian opeista korkeimmalla on Platonin mukaan *oppi hyvän "ideasta"*. Vain hyvän "idean" johdatuksen ansiosta oikeudenmukaisuudesta tulee soveliasta ja hyödyllistä. "Mutta jollemme s i t ä /hyvän ideaa/ tunne... ei meillä ole mitään hyötyä siitä, että kenties tiedämme kaiken muun" (*Valtio*, VI, 505 A).

Platonin oppi objektiivisesta päämäärähakuisuudesta eli *teleologia* liittyy läheisesti hänen *teologiaansa*, hänen oppiinsa *jumalista*. Platon ei vain ole peittelemättä vaan suorastaan alleviivaa idealisminsa, "ideateoriansa" suhdetta uskontoon, mystiikkaan. Jumalan olemassaolo on välttämätöntä itse "idean" tiedostuksen kannalta. Me emme täysin voi saavuttaa ideoita. Sitä vastoin *jumalan järki* tavoittaa ne ehdoitta. Jumalallinen järki edellyttää jumalallisen elämän olemassaoloa (*Sofisti*, 248 E). Jumala ei vain ole elävä olento, hän on myös täysin hyvä (*Timaios*, 29 E). Jumala onkin juuri itse hyvää. Suunnaten kaiken kohti hyvää päämäärää hän luo maailman omaksi kuvakseen, ts. täydellisimmän elävän olennon "idean" mukaiseksi.

Vaikka jumala on tosi olemista, asettaa hän välttämättä it-

sensä *toisessa* olemisessa, joka ei enää ole tosi. Toisaalta taas epätosinen olemisen eli "toisinoleminen" jonka itseriittoinen olemisen on asettanut, pyrkii välttämättä myöntämään itsensä viimeksi mainitussa. Siksi ihminen kallistuu vääjäämättä jumalan puoleen. Halutessaan *tiedostaa* hyvän hän pyrkii tiedostamaan jumalaa; halutessaan *saavuttaa* hyvän hän pyrkii pääsemään osalliseksi jumalan olemuksesta. Eli kuten Platon selittää *Laeissa* (716 A), jumala on kaikkien olioiden alku, keskikohta ja loppu. Hän on alku, koska kaikki on lähtöisin hänestä; hän on keskikohta, koska hän on kaiken syntyvän *olemus*; hän on loppu, koska kaikki pyrkii häntä kohti päämääränään.

Joskus Platon "hyvästä" puhuessaan lähestyy agnostismin, jopa mystismin rajoja. "Hyvä" on hänelle verrattomasti olemista ja inhimillistä tiedostusta korkeammalla, kuten jo huomautettiin. Mutta vaikka "hyvä" piiloutuukin saavuttamattomaan hämärään, jotkut "hyvän" piirteet voidaan silti tavoittaa. Tietyssä mielessä Platon samastaa "hyvän" järkeen. Ja koska järki Platonin mielestä ilmenee teleologisuutena, lähestyy hänen "hyvän" käsitteensä päämäärähakuisuuden käsitettä.

Päämäärähakuisuus, teleologisuus vuorostaan on olion ja sen "idean" vastaavuutta. Siksi sen tavoittaminen, mitä olion "hyvä" on, merkitsee tämän olion "idean" tavoittamista. "Idean" tavoittaminen puolestaan merkitsee, että "idean" aistimellisesti havaittavien, syy- ja seuraussuhteen alaisten ilmiöiden koko moninaisuus palautetaan niiden yliaistimelliseen ja päämäärähakuisuuteen ykseyteensä eli lakiin (*Faidros*, 249 B—C; 265 D — E). Jotta esimerkiksi voitaisiin vastata kysymykseen, miksi Maan on parempi olla pallonmuotoinen (tai mahdollisesti päinvastoin litteä), miksi sen on parempi sijaita maailman keskipisteessä (tai päinvastoin tämän keskipisteen ulkopuolella), on välttämätöntä viitata kunkin ominaisuuden järkevään perustaan. Tältä kannalta maailman selittämisen tehtävä koostuu siitä, että kaikki maailmassa vaikuttavat yksittäiset lait palautetaan yhteen yhteiseen ja sitten tästä ylei-

sestä johdetaan kaikki yksittäiset (*Valtio*, VI, 511 B — C). Olioiden yleinen laki osoittautuu näin niiden yhteiseksi ”hyväksi” ja kaikki yksittäiset lait niidet yksittäisiksi ”hyviksi”.

Platon tarjoaa *Fileboksessa* erään ihmisen kannalta täydellisimmän hyvän luonnehdinnan. Tässä osoitetaan inhimillisen hyvän edellytyksiksi: 1) osanotto ”ideoiden” ikuiseen luontoon, 2) ”idean” ruumiillistaminen todellisuudessa, 3) järjen olemassaolo ja tiedon omistaminen, 4) muutamien tieteiden ja taiteiden osaaminen sekä myös oikeiden mielipiteiden omistaminen, sekä 5) muutamit puhtaasti aistimellisten nautintojen lajit, esimerkiksi melodian puhtaat sävelet tai maalauksen värit (*Filebos*, 64 C ja 66 A).

Tällaisia ovat Platonin ”ideaopin” pääpiirteet. Ei ole vaikeaa havaita, että tämä oppi herätti välttämättä joukon kysymyksiä. Mitä tarkemmin Platon luonnehti ei-aistimellista, jopa yliaistimellista ”eidosten” eli ”ideoiden” ideaalista luonetta, sitä vaikeampi hänen oli selittää, millä tavalla niiden olemus voi olla inhimillisen tiedostuksen kohteena, päälle päätteeksi vielä luotettavan tiedon kohteena. Jo kauniin ”idean” saavuttaminen, jonka parissa Platon niin usein viivähtää, on mitä vaikein tehtävä. Itse asiassa kaunis on ”ideana” ikuinen, kauniiksi nimitetyt aistimelliset oliot ohimeneviä: ne syntyvät ja häviävät; kaunis sinänsä on muuttumaton, kauniit aistimelliset oliot muuttuvaisia jne.

Ensi silmäykseltä kaikki nämä rinnastukset, tai paremminkin vastakkainasettelut, synnyttävät sen luonnollisen vaikutelman, että Platonilla ”ideoiden” alue on täysin vastakkainen aistimellisten olioiden alueeseen nähden. Ei voi olla minäkäänlaista siirtymää ruumiittomien ”ideoiden” maailmasta olioiden maailmaan ja päinvastoin. Seuratessaan tätä ensivaikutelmaa ja ottamatta riittävästi huomioon Platonin katsojien kokonaisuutta jotkut antiikin filosofian historioitsijat, varsinkin Platon-tutkijat, ovat luonnehtineet tätä oppia kummankin maailman, ”ideoiden” ja ”olioiden” dualismiksi: yhtäältä yliaistimelliset ideaaliset mallikuvat, toisaalta niiden aistimelliset kopiot.

Mutta platonisten "ideoiden" ja niiden kanssa samannimisten sekä niiden edellyttämien aistimellisten olioiden välinen syvä ero ei sittenkään ole näiden kahden maailman täydellistä *dualismia*. Platonin mukaan aistimellisten olioiden maailma ei ole irtileikkautunut "ideoiden" maailmasta: se on josakin suhteessa "ideoiden" maailmaan. Platon pyrkii luonnehtimaan jollain tavalla tätä suhdetta. Hänen oman ilmauksensa mukaan oliot "osallistuvat" "ideoihin". Tosiolevaisen (*to ontōs on*) maailman eli "ideoiden" maailman vastapainona ei Platonilla ole aistimellisten olioiden maailma, vaan ei-olemisen (*mē on*) maailma. Mitä tämä "ei-oleminen" sitten on? Platon selittää, että "ei-oleminen" on "materiaa". Mutta "materiaalla" Platon ei suinkaan tarkoita olioiden aineellista perustaa eli substanssia. Platonin "materia" on, kuten jo sanottu, aistimellisessä maailmassa olevien olioiden ulottuvaisen erottautumisen alku ja edellytys. Myyttikuvin Platon luonnehtii materiaa kaiken syntymisen ja genesiksen yleiseksi "imettäjäksi", "sylikummiksi".

Mutta "idea" ja "materia", eli "olemisen" ja "ei-olemisen" alueet eivät Platonilla ole vastakkain *tasa-arvoisina* ja *tasavahvoina* perinsiippeinä. Kyseessä ei ole kaksi "substanssia" — henkinen ja "ulottuvainen" (materiaalinen), kuten ne 1600-luvulla miellettiin Descartesin filosofiassa. Platonilla "ideoiden", ei-aistimellisten perikuvien maailmalla eli alueella on kiistämätön ja ehdoton ensisijaisuus. Koska "ideat" ovat tosiolevaista olemista, materia taas on ei-olemista, niin Platonin mielestä ilman "ideoita" ei voisi olla "materiaakaan". On kylläkin niin, että ei-oleminen on vääjäämättä olemassa. Enemmänkin, sen olemassaolon välttämättömyys ei ole lainkaan sen vähemmän välttämätöntä kuin itse olemisen olemassaolo.<sup>1</sup> Mutta kategorioiden yhteydessä olevaa "ei-olemista" edellyttää välttämättä "oleminen". Jotta "materia" voisi olla olemassa Platonin mielessä, "ei-olemisena", ts. yksittäisten olioiden ja niiden joukkojen ulottuvaisen eriyty-

---

<sup>1</sup> Tämä väittämä heijastaa ehkä Demokritoksen ja Leukippoksen filosofian vaikutusta.



sen periaatteena, on välttämätöntä, että ei-ulottuvaiset "ideat" ovat olemassa yliaistimellisessä, vain järjen tavoitettavissa olevassa kokonaisuudessaan, jakamattomuudessaan ja ykseydessään.

Tässä yhteydessä syntyy luonnollinen kysymys: missä suhteessa aistimellisten olioiden maailma on "ideoiden" maailmaan ja "materian" ("ei-olemisen", "ulottuvaisuuden") maailmaan? Aistimellinen maailma sellaisena kuin Platon sen käsittää, ei ole "idean" eikä "materian" aluetta. Se on jotakin "keskimmäistä" (*to metaksu*) kummankin sfäärin välissä. Aistimellisten olioiden "väliasemaa" olemisen ja ei-olemisen maailmojen välissä ei tule käsittää niin, että aistimellisten olioiden maailman yläpuolella kohottautuisi Platonilla muka *välittömästi* "ideoiden" maailma. "Ideoiden" alueen ja olioiden alueen maailman välillä Platonilla esiintyy vielä "maailmanhenki" eli maailman sielu (*hē tou kosmou psychē*). Aistimellinen maailma on eri "idean" ja "materian" maailmoista lähtevää *syntymistä*, joka tosin ei ole välitöntä. Tällöin "ideoiden" maailma on miespuolinen eli aktiivinen alkuperiaate, "materian" maailma naispuolinen eli passiivinen, ja aistimellisesti havaittavien olioiden maailma on näiden kummankin lapsi.

"Olioiden" suhde "ideoihin" on mytologisesti ilmaistuna *synnyttämisen*, aikaansaamisen luoma suhde. Filosofisin termein ilmaisten<sup>1</sup> se on olioiden "osallisuuden" suhdetta "ideoihin". Jokainen aistimellisen maailman olio "ottaa osaa" sekä "ideaansa" että "materiaansa". "Ideaa" siinä on kaikki se, mikä liittyy "olemiseen", toisin sanoen kaikki se, mikä siinä on ikuista, muuttumatonta, identtistä. Koska aistimellinen olio "osallistuu" "ideaansa", olkoon se miten epätäydellinen ja vääristynyt tahansa, se on silti idean *heijastusmaa* eli sen *jäljennokuva*. Mutta koska aistimellinen olio liit-

---

<sup>1</sup> Myöhemmin Aristoteles asettaa kyseenalaiseksi nimenomaan platonisten termien "osallisuus", "osanotto" järkevyyden ja täsmällisyyden ja väittää näiden olevan vain tyhjiä vertauksia.

tyy myös ”materiaan”, kaikkien olioiden loputtoman jaettavuuden ”imettäjään” ja ”sylikummiin”, se osallistuu ei-olemiseen.

Aistimellisten olioiden maailma on Platonista keskeytymättömän *syntymisen* alue. Tämä maailma, jonka *maailmanhenki* käsittää, osallistuu sekä olemiseen että ei-olemiseen, yhdistää itseensä *olevan* ja *ei-olevan* ristiriitaiset määreet.

Koko tämä Platonin mutkikas rakennelma juurtuu syvälle esiplatoniseen kreikkalaiseen filosofiaan. Platon siirsi ”ideoihinsa” *Parmenideen* luonnehdinnan olemisesta, tosiolevasta. Ne ovat ikuisia, identtisiä itsensä kanssa, itseriittoisia, määreistä sekä ulottuvaisuuden ja ajan ehdoista riippumattomia, kokonaisia ja yksiä. Sitä vastoin *Herakleitoksen* luonnehdinnan olemisesta Platon siirsi aistimellisten olioiden maailmaan. Ne ovat keskeytymättä muuttuvia ja liikkuvia, toisikseen muuntuvia, suhteellisia.

Koska aistimellisten olioiden maailmalla on Platonin mukaan ”keskiasema” olemisen ja ei-olemisen alueiden välillä ja se syntyy näistä kummastakin, se yhdistää jossain määrin itseensä vastakohtaisuuksia; se on vastakohtien *yhteyttä*: olemisen ja ei-olemisen, identtisen ja erilaisen, muuttumattoman ja muuttuvaisen, liikkumattoman ja liikkuvaisen, se osallistuu sekä ykseyteen että moninaisuuteen.

Tämä oppi viitoittaa tietä dialektiikan myöhemmälle kehitykselle. Myöhemmin Hegel toistaa — korkeammalla tasolla — Platonin, platonismin ja uusplatonismin kulkeman tien sekä todistaa, että olemisen ja ei-olemisen (”ei-minkään”, *nichts*) dialektiikka johtaa välttämättä *syntymiseen*, joka juuri on vastakohtien — ”olemisen” ja ”ei-minkään” ykseyttä.

Hegelin dialektiikka ei tietenkään ole vain sitä edeltäneen aatteiden historian uudelleenlämmittämistä. Se esiintyy filosofian historiassa Hegelin mieltämänä itse olemisen kehityksen heijastuksena. Mutta *juuri siinä muodossaan*, jossa me hegeliläisen dialektiikan tunnemme, se ei koskaan olisi kehkeytynyt Hegelin tajunnassa jollei Hegelin dialektiikkaa olisi edeltänyt Platonin dialektiikka. Platonin filosofialla on tär-



**keä sijansa ei vain filosofian historiassa, vaan ennen kaikkea myös *idealisticen dialektiikan* historiassa.**

### III. Oppi tiedosta

Edellisessä luvussa tarkasteltu "ideaopin" looginen aspekti johtaa meidät Platonin oppiin tiedosta. Tämä oppi puolestaan on erottamaton Platonin sieluopista. Platon ei suinkaan aseta kysymystä tiedosta erillisenä, isoloituna, mutta ei myöskään filosofian perustavana kysymyksenä. Gnoseologinen ongelma sai perustavan merkityksen vasta 1600-luvulta alkaen ja silloinkin vain muutamissa filosofian suuntauksissa ja opeissa. Tietysti Platonillakin esiintyy tutkielmia ja pohdiskeluja (erityisesti *Valtiossa*), jotka on omistettu tiedon ja sen lajien kysymykselle. Mutta Platonin oppia tiedostuksesta ei voi erottaa hänen opistaan olemisesta, hänen psykologiasiaan, hänen opistaan ihmisestä (antropologiasta), opista maailmasta (kosmologiasta) ja hänen dialektiikastaan.

On välttämätöntä korostaa Platonin tietoteorian riippuvaisuutta muista hänen filosofiansa osista, muun muassa hänen psykologiastaan, jotta saataisiin oikaistua muutamat Platonin opin virhetulkinnat. 1800-luvun lopulla Saksassa ilmestyi joukko teoksia kreikkalaisen filosofian historiasta ja ennen kaikkea Platonista, joiden laatijat poikkesivat historiallisesta totuudesta. Ensi sijassa kyse on Marburgin koulun uuskantilaisten historiallisista teoksista. Sekä tämän koulukunnan perustaja Hermann Cohen että myöhemmin häneen liittynyt Paul Natorp ja lopuksi myöskin Ernst Cassirer kirjoittivat joukon teoksia jotka käsittelivät Platonia ja kreikkalaista filosofiaa. Näissä teoksissa, erityisesti Natorpin suuressa tutki-

mukassa *Platos Ideenlehre* (Platonin ideaoppi, 1903)<sup>1</sup> ei ai-noastaan korosteta ja suurennella gnoseologisen ongelman merkitystä Platonilla, vaan koko hänen tietoteoriaansa lähen-netään Kantin teoriaan. Joskus Platon miltei alkaa näyttää marburgilaiskuosiselta antiikin ”transsendentalistilta”. Histo-riallisesti katsoen kyseessä oli kiistämätön Platonin ”moder-nisointi”, tai, kuten silloin sanottiin, ”stilisointi” Cohenin ja Kantin mukaiseksi.

Platonilta löytyy tietysti joukko oppeja, jotka voidaan tul-kita jossain määrin ei vain Descartesin synnynnäisten ideoi-den teorian, vaan jopa Kantin transsendentaalisen aprioris-min ennakoinniksi. Platonin filosofian näiden puolien esiin-seulominen ja analyysi on oikeutettua ja niiden mestarillinen tutkiminen pysyy epäilemättä Marburgin koulukunnan filo-sofianhistoriallisten töiden ansiona. Mutta Platonin ja Kan-tin lähentämisen huono tendenssimäisyys on tätäkin selvem-pää.

Huomattavimman neuvostoliittolaisen platonismin tutkijan prof. A. F. Losevin lähestymistapa, jonka mukaan Platonin niin sanottu transsendentalismi on vain yksi eikä tärkeysjär-jestyksessä suinkaan ensimmäinen, lopullinen platonismin aspekti, on oikeudenmukainen ja hedelmällinen: transsen-dentalismi on alisteinen platonismin korkeammille aspek-teille, ennen kaikkea *dialektiselle*.

Platonin oppi tiedostuksesta kytkeytyy läheisesti hänen op-piinsa sielusta. Platon näkee sielussa prinssiipin, joka on ei-aistimellisen ”ideoiden” maailman sekä aistimellisten olio-i-den maailman *välissä*. Sielun korkein päämäärä on ”idean” tavoittaminen. Siksi sielun luonteen tulee olla samantapainen kuin ”idean” luonne. Kun sielu on jotain tutkiessaan vain oma itsensä eikä kohtaa esteitä, se kääntyy ”kohti puhdasta, ikuista ja kuolematonta ja aina samana säilyvää” (*Faidon*, 79 D). Ollessaan tämän pysyvän ja muuttumattoman luona

---

<sup>1</sup> Toiseen painokseen 1920 lisäämässään liitteessä (Metakritischer Anhang) Natorp muut-taa jo olennaisesti Platon-näkemystään.

saa sielu itsekkin samat ominaisuudet (79 E). Tämä juuri on se tila, jota kutsutaan ajattelemiseksi eli mietiskelyksi.<sup>1</sup> Mietiskellessään sielu ”on aina ja ehdottomasti kaikin puolin enemmän... muuttumattoman kuin muuttuvaisen kaltainen” (79 E). Sielu on mitä suurimmassa määrin ”jumalallisen, kuole mattoman, yliaistillisen, yhtenäisen, hajoamattoman ja aina samana säilyvän” kaltainen (*homoitaton*; 80 B).

Sellainen sielu, joka koko ihmiselämän kulun aikana on tahallaan välttänyt kaikkea kosketusta ruumiiseen, varonut sitä ja keskittynyt jatkuvasti omaan itseensä, toisin sanoen omistautunut tosi filosofialle — sellainen sielu, Platon sanoo, ”lähtee valtakuntaan, joka on sen itsensä kaltainen, näkymätön, jumalallinen, kuolematon ja järjellinen, jonne tultuaan se löytää autuaan levon... Siellä se, kuten salaisuuksiin vihi tyistä sanotaan, elää edelleen, todella jumalien seurassa” (81 A). Samalla sielu, joka on itse liikuntaa, on jotain ikuisesti liikkuvaa. Ja juuri tämän vuoksi se vain mitä suurimmassa määrin *muistuttaa* ”ideoita” mutta ei ole täysin identtinen niiden kanssa. Se vain ”osallistuu” ajasta ja muutoksesta riippumattomaan olemiseen. Samalla se on osallinen myöskin *syntymiseen (genesis)*. Sielun korkein luonto liittyy yhteen aistimellisten taipumusten kanssa, mutta nämä taipumukset liittyvät ohimenevään. Meidän maailmassamme sielu muistuttaa merenhaltija Glaukosta, Sisyfoksen ja Meropen poikaa. Ne jotka nyt näkevät hänet, eivät enää voi hevin havaita hänen entistä muotoaan, koska ”alkuperäisistä ruumiinosista toiset ovat katkenneet, toiset taas musertuneet ja kaikin puolin turmeltuneet aaltojen vaikutuksesta, ja toisia taas on häneen kasvanut kiinni, simpukoita ja leviä ja kiviä, niin että hän enemmän muistuttaa mitä hirviötä tahansa kuin synnynnäistä muotoaan; niinpä me katselemme sieluakin siinä tilassa, johon lukemattomat vammat ovat sen saattaneet” (*Valtio*, X, 611 D).

---

<sup>1</sup> Alkutekstissä: *fronēsis*. Faidon-suomennoksessa (*Viisi tutkielmaa*, s. 266) sana on käännetty ”oivallukseksi”. — Suom. huom.

Tämä ajatus sielun "väliasemasta" puhtaan olemisen maailman ja ruumiin aikaansaamien toiveiden ja intohimojen välillä kehittyi Platonilla opiksi sielun *kolmenlaisista* tiloista.

Ei ole helppoa vastata kysymykseen, mistä Platon on saanut idean tähän kolmijakoon. Diogenes Laërtios, joka on laatinut sisältörikkaan esityksen antiikin filosofien elämästä ja opeista, väittää Pythagoraan esittäneen ajatuksen ensinnä. Mutta jo Eduard Zeller huomautti, että Pythagoraalta lähtöisin olevaksi väitetty sielun osien tai kykyjen luokittelu syntyi vasta myöhäisten pythagoralaisten teoksissa ja siinä on jälkiä Platonin vaikutuksesta.<sup>1</sup>

Toisaalta on säilynyt Stobaioksen tiedonanto Pythagoraan oppilaasta Ares Krotonilaisesta, joka olisi esittänyt opin sielun kolmesta osasta. Nämä osat olisivat järki (*nūs*), affektiivinen eli "intohimoprinsiippi" (*thymōsis*) sekä pyyde (*epithymia*). Vastaavasti Platon erottaa sielussa (*Valtio*, IV, 435 C; 441 C; IX, 580 E) kolme osaa: 1) järjellisen (*to logistikon*), 2) innostuvan, kiihtyvän "affektisen" osan (*to thymoeidēs*, into- eli kiihkomieli) sekä 3) himokkaan osan, "pyyteen" (*to epithymētikon*). Jo pythagoralaisilla sielun funktioiden luokitteluun liittyi naiivi viittaaminen niiden ruumiilliseen sijaintiin. Näin Platonkin menettelee: *järjen* hän sijoittaa päähän, *intomielen* rintaan, *himon* pallean alapuolelle, maksaan.

Mutta *Faidroksessa* (246 A) oppi sielusta kytketään myös hänen kosmologiansa ja antropologiansa mytologisiin motiiveihin sekä myös hänen tietoteoriaansa. Tässä Platon myyttikuvia käyttäen vertaa sielun "ideaa" siivekkään valjakon ja ajomiehen yhdistyneeseen voimaan. Ajomies ohjaa kaksivaljakkoa, ja hänen hevosistaan toinen on kaunis ja hyvä ja sellaisista syntynyt, toinen taas on laadultaan ja synnyltään vastakkainen. Tästä johtuen valjakon ohjaaminen on välttämättä raskasta ja vaikeata.

Tieto liittyy Platonin mukaan värittömään, hahmottomaan

---

<sup>1</sup> Ks. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2. Theil, 1. Abth., 41. Aufl., Leipzig 1889

ja ei-kosketeltavaan olemukseen, jonka voi havaita vain sielua ohjaava järki (*Faidros*, 247 C – D).

Nähdessään aikojen kuluessa olevaisen sielu on tyytyväinen siihen. Katsellessaan totuutta se nauttii sitä kuin ravintoa ja tuntee iloa. Sieluista ne, jotka parhaiten seuraavat jumalaa ja ovat eniten hänen kaltaisiaan, noudattavat taivaan kiertoliikettä. Tämän kiertoliikkeen aikana sielu katselee tietoa – mutta ei sitä tietoa, joka on syntynyttä, eikä sitä, joka muuttuu sen myötä mitä me nimitämme nyt olevaa koskevaksi tiedoksi, vaan sitä tietoa, mikä koskee tosiolevaisena olevaa (*Faidros*, 247 D – E).

Platonin psykologialle on luonteenomaista, että hänestä eri ihmisten sielut – enempää moraalisen uljuuden kuin tiedostuskyvyn suhteen – eivät suinkaan ole samankaltaisia ja tasa-arvoisia. Nekin sielut, jotka parhaiten kykenevät seuraamaan jumaluutta ja muistuttavat sitä, näkevät vain vaikeuksien olevaisen, koska näiden sielujen ”ajomiestä” häiritsee ”hevosten” eripuraisuus. Toiset sielut taas seuratessaan jumalaa ylöspäin vuoroin nousevat, vuoroin painuvat ja näkevät hevosten väkivaltaisuuden takia vain osan, ei muuta. Kaikki muut sielut pyrkivät nekin ylöspäin, mutta eivät voimattomuutensa ansiosta kykene seuraamaan, vaan liikkuvat alempana tyrkkien ja tallaten toisiaan. ”Ajomiesten” huonouden takia monilta sieluilta taittuu paljon sulkia. Kaikki nämä sielut palaavat ponnisteluistaan huolimatta ilman että olisivat nähneet olevaista, ja palattuaan heillä on ravintonaan vain se, mitä he voivat mieleensä kuvata, ts. mielikuvitus (*Faidros*, 248 B).

Sielu joka ei koskaan ole nähnyt totuutta ei omaksu ihmisen hahmoa. Ihmisen on nimittäin ymmärrettävä totuus sen pohjalta, mitä nimitetään ideaksi. Monista aistimellisistä mielteistä lähtien hän etenee loogisen päättelyn tietä ykseyteen (*Faidros*, 249 B).

Tie tämän ykseyden havaitsemiseksi kulkee Platonin mukaan *mieleenpalautumisen* (*anamnēsis*) kautta. ”Mutta tämä on sen muistamista, mitä sielumme on joskus nähnyt kulkies-

saan jumalan seurassa katsellen sitä korkeammalle, mitä nyt sanomme olevaksi, ja kohoten tosiolevaiseen” (*Faidros*, 249 B – C).

Tästä Platon tekee johtopäätöksen, että vain viisautta rakastavan ihmisen henki kykenee siivittymään: *muistin* avulla tällainen ihminen viipyy aina kykynsä mukaisesti siinä, missä ollen jumala on jumalallinen (249 C).

Tässä myytin hahmossa esitettyä oppia kehitellään seikka-peräisemmin (tietoteorian tasolla) dialogeissa *Theaitetos* ja *Menon*. *Theaitetoksen* kohteena on juuri kysymys *tiedon olemuksesta*. Platon selittää, ettei hänestä ole tärkeää selvittää, millaisia *yksittäisiä* tiedon lajeja on, vaan se, millaista tieto on *sinänsä* (*Theaitetos*, 146 E). Dialogi ei anna kysymykseen *myönteistä* vastausta; silti se tarkastelee ja kumoaa johdonmukaisesti kolme filosofien tarjoamaa, mutta Platonin mielestä *kestämätöntä* ratkaisua. Nämä ovat: 1) näkemys, jonka mukaan tieto on *aistimellista havaintoa*, 2) näkemys, joka pitää tietoa *oikeana mielipiteenä*, sekä 3) näkemys, jonka mukaan tieto on *oikea mielipide* mihin liittyy *mielekkyyys* eli järki (*logos*).

Tutkiakseen ja sitten kumotakseen tiedon ja aistimellisen havainnon samastamisen Platon tarkastelee tämän samastamisen teoreettista perustaa. Perustana on oppi kaiken olemassaolon ehdottomasta virtaavasta luonteesta ja sen ehdottomasta suhteellisuudesta. Platon ei tällä tähtää Herakleitokseen ja tämän oppiin katkeamattomasta virrasta, vaan Protagoraseen. Platonin johtopäätökset suuntautuvat ensi sijassa Protagoraan kuuluisaa teesiä vastaan, joka piti ihmistä kaikkien asioiden mittana. ”Mittana”, Platon väittää vastaan, voi olla vain ihminen, jolla jo on tietoa. Protagoraan ja hänen kannattajiensa kaiken olemassa olevan ehdottoman virtaavaa luonnetta korostamaa teesiä vastaan esitetään myös se väite, että tämän teorian kannattajat eivät kykene täsmällisesti sanomaan, mikä nimenomaan on se, joka liikkuu tai virtaa: kaikki luiskahtaa pois määrittelyn käsistä liikkeen ikuiseen ja ehdottomaan virtaan (*Theaitetos*, 182 B). Ja lopuksi Platon

osoittaa, että mikäli kaikki olisi ehdoitta virtaavaa, olisi tiedostus mahdotonta siksikin, että pelkästään aistimellisten havaintojen avulla olisivat päätelmät mahdottomia, vaikka ilman niitä ei saada minkäänlaista olemusta koskevaa tietoa. Vastausta kysymykseen, mitä tieto on, on välttämättä etsittävä siitä, mitä sielu saa ollessaan tekemisissä olevaisen sinänsä kanssa (*Theaitetos*, 187 A).

Todelliselle tiedolle välttämätön ykseys ei periaatteellisesti voi löytyä aistihavaintojen alueelta, koska tällä alueella kaikki virtaa ja kaikelta puuttuu välttämätön määräytyneisyys.

Näin Platon perustelee johtopäätöstä, jonka mukaan virtaavaa ja aistimellista tulee välttämättä edeltää jokin ei-virtaava, ei-aistimellinen, ja siksi ei tietokaan voi samastua aistihavaintoon.

Mutta tieto ei myöskään voi olla ”oikeaa mielipidettä” (*hē alēthes doksa*). Tämä väite kumotaan *Theaitetoksen* sivuilla 187 A — 201 C.

Kyseinen väite edellyttää, ettei ainoastaan ”oikea” (ts. tosi) mielipide eli luulo ole mahdollista, vaan myöskin *väärä*. Mutta Platonin mielestä näin ei ole. Hän osoittaa, että se, jolla on väärä mielipide, ei voi *ehdoitta* pitää kiinni valheesta: hänelle on ainakin *jokin* asia tosi (jos hän tietää, että hänen luulonsa on väärä) tai jopa *kaikki* on totta (jos hän ei tiedä olevansa väärässä). Toisaalta taas väärän luulon eli mielipiteen *koh-teesta* ei mitenkään voi johtaa epätotuutta.

Väärää mielipidettä ei myöskään saa ymmärtää sellaiseksi olemassa olevaa koskevaksi mielipiteeksi, joka mieltää sen *toiseksi* olemassa olevaksi. Tällainen ajattelu vaatisi ymmärryksen erottelevaa ja vertailevaa kykyä, ja koska vertailtavat esineet ovat erilaisia, ei epätotuutta voisi tällöin syntyä.

Väärä mielipide on siis mahdoton. Ja jos näin on, ei voida puhua sitä vastaavasta *todesta* mielipiteestä. Johtopäätökseksi saadaan, ettei tietoa voi määritellä ”oikeaksi mielipiteeksi”.

Platonin mielestä epätotta ei yleensääkään voi olla missään aistimuksissa tai havaintokuvissa. Tällä Platon ennakoi näkemystä, jota myöhemmin kehittelevät töissään Aristoteles ja



uudella ajalla Descartes. Platonin mukaan epätosi ilmenee ensi kertaa silloin, kun syntyy kysymys, miten *yhdistää* se, minkä aistimme ja miellämme siihen, minkä tiedämme. Mikä tahansa valheen eli epätoden määritelmä on mahdoton mikäli sitä ei edellä tiedon itsensä määritelmä (*Theaitetos*, 199 C – 200 D).

Olemme siis päässeet tulokseen, että väärä mielipide on mahdotonta. Toisaalta ei tietoa voi, Platon ajattelee, myöskään määritellä yksinkertaisesti vain *todeksi* mielipiteeksi — riippumatta toden ja väärän mielipiteen keskinäisyydestä. Platon perustelee tätä teesiä vertaamalla *totuuden* ilmoittamista *vakaumuksen* iskostamiseen, vakuutteluun. Vakuuttaminen on samanarvoista kuin *mielipiteen* iskostaminen toisen päähän. Tähän tavallisesti tähtäävät puhujan tai asianajajan puheet. Jos asianajaja vääristelee totuutta, on hänen iskostamansa mielipide tietysti tullut *totuudeksi*. Juuri tästä esimerkiksi nähdään, etteivät *tieto* ja *oikea mielipide* suinkaan ole *yksi ja sama asia*.

Kolmanneksi, jotkut väittävät ettei totuus ole vain ”tosi mielipidettä”, vaan tosi mielipidettä, johon liittyy mielekkyyttä eli järkeä (*doksa alēthēs meta logou epistēmē*). Tämän väitteen kumoamiseksi on omistettu *Theaitetoksen* sivut 201 C–210 A.

Aluksi Platon analysoi esimerkkejä, joista käy ilmi, ettei ”tosi mielipide” vielä anna *tietoa* ja että tiedon syntymiseksi on tosi mielipiteeseen lisättävä vielä jotakin — ”mielekkyys”. Niinpä yksittäiset äänteet S ja O eivät vielä muodosta tavua SO: jotta syntyisi tavua koskeva tieto, on äänteiden pelkkään yhteenliittämiseen vielä lisättävä niiden ykseyden ja kokonaisuuden *edeltävä* tiedostus tavun ”eidoksessa” (”lajissa”).

Jos nyt paneudumme kysymykseen, mitä oikeastaan on elementtien yhdistäminen mielekkyyteen, on selvitettävä itse ”mielekkyyden” käsite. Sen tutkiminen vie johtopäätökseen, ettei tietoa myöskään voi määritellä ”mielekkyyteen liittyneeksi todeksi mielipiteeksi”. Miten ”mielekkyys” ymmärrettäneenkään, joko sanassa (*logos*) ilmaistuksi tai elementtien

luettelemiseksi tai sitten erottavaan tunnusmerkkiin viittamiseksi, niin ”mielekkyuden” lisääminen ”oikeaan mielipiteeseen” ei synnytä eikä voi synnyttää sitä, mitä nimitetään *tiedoksi*.

Tieto ei siis ole aistimusta, ei oikeaa mielipidettä eikä oikeaa mielipidettä johon liittyy mielekkyys. Kaikissa tapauksissa *tieto* tulee erottaa aistimellisuudesta eikä sitä tule tarkastella aistimellisten kuvien ja käsitysten synnyttämänä, vaan niitä *edeltävänä* ehtona. Platonin *Theaitetos* johtaa kiinteästi ajatukseen, että tiedon on oltava aistimellisuuden ja intellektin *yhdistämistä, synteesiä*, ja että nimenomaan intellekti mieltää aistimellisen kokemuksen aineksia.

Miten tämä aistien ja intellektin erilaisten ja toisistaan rajattujen toimintojen synteesi on mahdollinen? Dialogissa *Menon* siirrytään tehtävän ratkaisemiseksi uudelle tutkimustasolle. Se ei ole laaja teos, mutta tärkeä Platonin tietoa koskevan opin ymmärtämisen kannalta.

*Menonin* välittömänä kohteena on hyveen olemuksen määrittely. Millä yksittäisillä tuntomerkeillä hyve määriteltäneekin, olennaista on, että hyveestä on olemassa jonkinlainen *yleiskäsite*. Omin päin ei voi oppia hyvettä. Sen vuoksi sen, mitä etsitään, pitää ehdottomasti olla hyvettä koskeva *tieto*.

Kuten *Theaitetoksessa*, myös *Menonissa* rinnastetaan ”oikea mielipide” ja ”tieto”. Tietyssä määrin ”oikea mielipide” on aivan asiaankuuluvaa. Se saattaa viedä minkä tahansa asian toteuttamiseen aivan yhtä hyvin kuin tieto ja aivan yhtä hyödyllisesti. Niinpä poliitikot, kuten Themistokles, hallitsivat kaupunkeja nojaamalla tiedon sijasta oikeaan mielipiteeseen.

Mutta sittenkin *tietoa* arvostetaan — ja Platonista täydestä syystä — *merkittävästi* korkeammalle kuin oikeaa mielipidettä. Platon selittää tämän arvioiden erilaisuuden vetämällä analogian Daidaloksen kuvapatsaisiin: ”kun niitä ei ole kahlehdittu, ne juoksentelevat ja pakenevat, mutta kahlehditut seisovat liikkumattomina” (*Menon*, 97 D). Samaa on sanottava myös oikeista mielipiteistä. Sikäli kuin ne pysyvät muuttu-

mattomina, ne ovat hyviä ja tuottavat hyvää. Mutta asian ydin on siinä, etteivät ne voi ("eivät halua") pysyä pitkään muuttumattomina. Ne "pakenevat" ihmissielun luota ja menettävät arvonsa heti kun kukaan ei liitä niitä syyn pohtimiseen. Tällaista "kytkemistä" Platon nimittää *mieleenpalauttamiseksi*.

Platonin "mieleenpalauttamis"-käsitettä on välttämätöntä tarkastella lähemmin. Ensi silmäykseltä saattaa näyttää, että Platon puhuessaan mieleenpalauttamisesta eli muistamisesta hylkää selkeän filosofisen tutkimuksen jalansijan ja heittäytyy ehdoitta myyttejä rakentelevan fantasian syliin. *Menonissa* esiintyvä Sokrates pyytää erään pojan, joka ei koskaan ole tutkinut geometriaa, ratkaisemaan tehtävän annetun neliön kaksinkertaistamisesta. Etevästi johdattelevien kysymysten avulla hän saa pojan ratkaisemaan asetetun tehtävän oikein. Tästä vedetään filosofinen johtopäätös:

**SOKRATES:** Niinpä siis sillä, joka ei tunne mitään asioita, voi olla oikeita mielipiteitä seikoista joista hän ei tiedä mitään... Ja nyt nämä mielipiteet alkoivat liikkua hänessä unen tavoin... Ilman että kukaan olisi opettanut häntä, pelkkien kysymysten avulla, hän löytää tiedon itsestään... Ja eikö tämä tiedon löytäminen itsestään juuri ole mieleensä palauttamista (*anamimnēskesthai*)?

— **MENON:** Varmasti. — **SOKRATES:** Eikö hänen ole joko joskus pitänyt hankkia se tieto, mikä hänellä nyt on tai sitten hänellä on täytynyt olla se aina? ...Jos hänellä on aina ollut se, on hän aina ollut tietämisen tilassa; tai jos hän on hankkinut sen jonakin ajankohtana, ei hän ole voinut tehdä sitä tässä elämässä... Ja jos hän ei ole hankkinut sitä (tietoa — V.A.) tässä elämässä, eikö silloin ole ilmeistä, että hän on saanut tiedon ja oppinut sen jonakin toisena aikana... Niinpä sekä silloin, kun hän oli ihmisolento, että silloin kun hän ei ollut, on hänellä itsessään ollut oikeita mielipiteitä, jotka tarvitsi herättää vain kyselyllä muuttuakseen tiedoksi, ja hänen sielullaan on täytynyt olla tämä tieto kaiken aikaa. Sillä onhan selvää että hän on joko aina ollut tai ei ole ollut ihmisolento...

Ja jos totuus kaikesta olevaisesta on sielussamme ja sielu itse on kuolematon, niin eikö meidän ole rohkeasti ryhdyttävä etsimään ja muistelemaan sitä, mitä emme tiedä, siis muista?” (*Menon*, 85 C – 86 C).

Tämän näkemyksen mytologinen pohja on ilmeinen. Platonin vakaumuksen mukaan — mikä lähentää häntä orfilaisiin ja pythagoralaisiin — meidän sielumme on kuolematon. Siihen asti kunnes se siirtyi maan päälle ja omaksui ruumiillisen asun, se on ikään kuin katsellut tosiolevaa olemista. Se säilyttää tiedon tosiolevaisesta maisten aistivaikutusten paineessakin, jotka loitontavat sitä tosiolevaisen tavoittamisesta.

Kyseinen katsomus on tietysti idealistin tai mystikon rakentama myytti. Mutta myytin asussa ilmaistaan myös filosofinen sisältö. Se on ajatus kaiken tiedon *yhteydestä*, keskinäis-suhteesta, joka heijastaa kaikkien olioiden yleistä yhteyttä: ”Sillä koska kaikki luonto on samankaltaista ja sielu on oppinut kaiken, ei mikään estä sitä, joka on muistanut yhden asian — tätä ihmiset nimittävät oppimiseksi — löytämästä myös kaikkea muuta, jos vain hän etsii rohkeasti ja väsymättä...” (*Menon*, 81 D).

*Theaitetos*-dialogissa Platon erotti tiedon *aistimellisista vaikutelmista*. Siinä hän myös osoitti, että tiedon ohella on olemassa epäselviä ja eriytymättömiä ”mielipiteen” (luulon) akteja, jotka nekin pohjautuvat aistivaikutelmille. *Menonissa* Platonin tietoteoria ottaa seuraavan askelen. Tässä teoksessa *tieto* erotetaan vieläkin jyrkemmin kuin *Theaitetoksessa* aistimellisuudesta ja ”tosi mielipide” erotetaan pelkästä ”mielipiteestä”. Sitä paitsi siinä osoitetaan, miten *tiedossa* tapahtuu ensi kertaa toden mielipiteen ja aistimellisuuden synteesi. Synteesi toteutuu sen välityksellä, mitä Platon kutsuu alati virtaavan aistimellisuuden ”sitomiseksi”: ”Kun /mielipiteet/ sidotaan (*epeidan de dethōsi*), niistä tulee ensinnäkin tietoa, toisekseen tulee pysyviä (*monimoi*). Juuri siksi tieto on oikeata mielipidettä arvokkaampaa ja eroaa oikeasta mielipiteestä siinä, että se on sidottua” (*Menon*, 97 D—98 A).

Seuraava askel tiedon kysymyksen tutkimisessä otetaan dia-

logissa *Pidot*. Siinä, kuten myös *Theaitetoksessa* ja *Menonissa*, tarkastellaan kysymystä tiedon ja aistimellisuuden suhteista. ”Oikeat mielipiteet” tulkitaan tässä askelmaksi joka sijaitsee tiedon ja aistimellisuuden välissä. Käsite ”välissä”, ”välimailla” on tärkeä Platonin filosofiassa. Professori A. F. Losev viittasi sen merkitykseen Platon-tutkimuksissaan. Laajassa mielessä Platonin ”välin” käsite on dialektisen välityksen, suhteiden siirtymän kategoria.

*Pidoissa* lähennetään näennäisesti tietoa ja aistimellisuutta keskenään kunnes ne täysin yhtyvät aina erottamattomuuteen saakka. Mutta tätä niiden lähentymistä ei esitetä niinkään filosofisella analyysillä kuin myyttikuvin. Välin mytologisena ruumiillistumana esiintyy rakkauden ja luovan tuotteliaisuuden demoni Eros. Hän on rikkauden ja köyhyiden, Poroksen ja Penian poika ja yhdistää itsessään isänsä ja äitinsä ominaisuudet. Hän ei ole kuolematon eikä kuolevainen, ei rikas eikä köyhä, hän elää myös viisauden ja tietämättömyyden välimailla (*en mesō*; *Pidot*, 203 B — 204 A).

*Pitojen* erityispiirre, mikä tekee tästä dialogista *Theaitetoksen* ja *Menonin* jälkeisen uuden vaiheen tietoa koskevan kysymyksen kehittämisessä, piilee, kuten A. F. Losev hienosti on osoittanut, siinä, ettei tiedon ja aistimellisuuden suhdetta tulkita lukkoonlyödyksi, ”fiksoituneeksi”, vaan syntymisen, tulemisen ykseydeksi: ”Kuolematon ja kuolevainen, ikuinen ja ajallinen, ideaalinen rikkaus ja reaalin köyhyys, tieto ja aistimellisuus, kauneus ja muodottomuus — nämä yhtyvät tässä yhdeksi kokonaiseksi elämäksi, yhdeksi kokonaiseksi syntymiseksi, yhdeksi itsenäiseksi tulokseksi, yhdeksi tulevaksi identtisyydeksi”.<sup>1</sup>

Sitä paitsi tämä tuleminen josta *Pidoissa* puhutaan, tapahtuu, kuten A. F. Losev korosti, pääasiassa tiedon sfäärissä: *Pitojen* Eros on tiedostavan ja tarkastelevan-mietiskelevän kohtamisen Eros; Diotiman oppi jonka hän esittää Sokrateelle, on oppia siitä, mikä tiedostuksen tie on välttämätön kauneu-

---

<sup>1</sup> A. F. Losev, *Očerki antitšnogo simvolizma i mifologii*, tom 1, Moskva 1930, s. 400

den intuition saavuttamiseksi — ja tätä intuitiota itseään luonnehditaan merkittävässä määrin *älyn* intuitioksi. Aistien kasvattaminen, joka seuraa tiedostuksen kohoamisen myötä, on vain, mikäli ilmaus sallitaan, mukana seuraavaa ”yläsäveltä”.

Platonin suorittama tiedon analyysi ei rajoitu sanottuun. *Valtiossa* tiedon ja aistimellisuuden ykseyttä tarkastellaan vieläkin korkeammalta kannalta kuin *Menonissa* ja *Pidoissa*. Myös *Valtio* kuvaa tiedon syntyä myytein ja analysoi kysymyksiä olemisen ja tiedon suhteista sekä näiden suhteesta *hyvään*.

Johdantona kaikkien näiden kysymysten ruotimiseen on myytti, joka aloittaa *Valtion* seitsemännen kirjan. Kyseessä on kuuluisa *luolamyytti*. Platon pyytää meitä kuvittelemaan seuraavanlaista tilannetta: ihmiset ovat valtavassa maanalaisessa luolassa, jonka suu avautuu kohti valoa. Siinä luolassa ihmiset ovat oleskelleet hamasta lapsuudesta saakka, jaloistaan ja kauloistaan kahlehdittuina siten, että he voivat nähdä ainoastaan eteenpäin, kykenemättä kääntämään päätään. Heille loistaa heitä korkeammalta jonkin matkan päässä heidän takanaan palava tuli. Tulen ja vankien välistä kulkee ylempänä tie, ja tietä pitkin on rakennettu matala muuri. Muuria pitkin kulkee ihmisiä. Nämä kantavat kaikenlaisia esineitä, kaikenlaisista aineista tehtyjä ihmis- ja eläinkuvia; näistä kantajista jotkut puhuvat, jotkut ovat vaiti.

Koko tämä kuviteltu mielikuva on, Platon sanoo, meidän ihmiselämämme vertaus, tai täsmällisemmin: inhimillisen tiedostuksemme vertauskuva. Me olemme luolaan kahlehdittuja vankeja. Emme näe itse esineitä, vaan näiden esineiden varjoja, jotka lankeavat luolan seinille. Kutsumme nimillä vain näkemiämme varjoja, vaikka kuvittelemme nimittävämmme itse esineitä.

Kuvitelkaamme nyt edelleen, Platon kehottaa, että joku luolan vangeista vapautettaisiin, pantaisiin nousemaan ja kääntämään päätään kohti valoa. Mitä vapautettu tällöin kokisi? Hän tuntisi kirkkaan valon vuoksi vain kipua ja voi-



mattomuutta kykenemättä näkemään niitä esineitä joiden varjot hän oli aikaisemmin nähnyt. Hänestä näyttäisi, että hänen aiemmin näkemänsä varjot olisivat todempia kuin se mitä hän nyt yrittäisi nähdä.

Kuvitelkaamme vielä, että joku väkisin raastaisi tällaisen vapautetun vangin ulos pitkin rosoista ja jyrkkää käytävää eikä päästäisi tätä ennen kuin olisi vetänyt hänet auringonpaisteeseen. Tällainen väkisin raastettu ihminen kärsisi ja suuttuisi ja hänen silmänsä sokaistuisivat hohteesta siinä määrin ettei hän edes voisi nähdä tosiolevaisia esineitä.

Kaikesta tässä myytissä esitetystä Platon tekee johtopäätöksen jolla on suora yhteys tiedostukseen. Jotta voitaisiin nähdä se, mikä on ylhäällä, hän päättelee, tarvitaan kohoamiseen *totuttautumista*, katseluun *harjaantumista*. Aluksi vapautetun luola-asukkaan olisi helpointa katsella vain varjoja, sitten ihmisten ja muiden esineiden vedestä heijastuvia kuvajaisia, vasta lopuksi itse esineitä. Katseluun ja mietiskelyyn totuttautuva luola-asukas näkisi taivaan valot ja itse taivaan helpommin yöllä suunnaten katseensa kohti tähtien ja kuun valoa. Ja vasta harjoiteltuaan kaikkea tätä hän kykenisi tarkastelemaan aurinkoa — ei sen kuvajaista vedessä, vaan aurinkoa itseään. Vain siten, että hän kulkee tämän valoa kohti kohoamisen tien, vapautettu luola-asukas kykenisi *tiedostamaan* auringon, ts. päättelemään siitä, että se ohjaa kaikkea näkyvässä maailmassa olevaa, on jollakin tapaa kaikkien hänen luolan pimeydessä kahlehdittuina istuvien tovereidensa näkemien ilmiöiden alkusyynä.

Joka on onnistunut vapautumaan tällä tavalla ei kadehtisi niitä ihmisiä jotka ovat jääneet luolaan ja pitäneet seinälle langenneiden varjojen aistimellista havainnointiaan tosiolevaista koskevana tietona. Hän ei enää himoitsisi niitä palkintoja ja ylistyksiä joita luolan asukkaat jakoivat toisilleen siitä hyvästä, kuka kulloinkin havaitsi nopeimmin ohikulkevia ilmiöitä tai muisti tarkimmin, mitkä tavallisesti kulkivat edellä, mitkä jäljempänä, mitkä yhtäikaa, sekä tämän johdosta

ennusti taitavimmin sitä, mikä oli tuleva (*Valtio*, VII, 514 A – 516 D).

”Koko tämä vertauskuva, Glaukon ystävä”, Platon päättellee, ”on sovellettava taannoiseen esitykseemme: vankilasuntoa vastaa näöllä havaittava maailma /ts. aistimellinen maailma – V.A./ ja luolassa palavan tulen hohdetta taas auringon mahtava valo” (VII, 517 A – B).

Koko tämä näkemys tiedosta liittyy mitä kiinteimminoppiin ”hyvästä”. Platonin mukaan ”hyvän” idea ei ole olemista eikä tietoa, vaan prinsiippi, joka synnyttää sekä olemisen että tiedon. Tätäkin ajatustaan Platon selvittelee analogialla näkemiseen. Aistien luoja loi sekä kyvyn nähdä että kyvyn olla näkyvä. Mutta jotta voitaisiin nähdä esimerkiksi jokin väri, vaaditaan vielä näiden kahden kyvyn eli ”lajin” ohella kolmas laji – *valo*. Valo taas tulee auringosta. Vaikka aurinko ei olekaan itse näköä, on se näön syy (*Valtio*, VI, 507 D–508 B).

Soveltakaamme nyt sanottua tiedostukseen. Sama merkitys, joka kuuluu hyvälle ”ajatuksen olopiirissä” järkeen ja järjellä käsitettävään nähden, kuuluu myös auringolle ”näkyvän olopiirissä” näköön ja näkyviin verraten. Sielu tiedostaa silloin kun se on suunnattu siihen, mitä totuus ja tosiolevainen valaisevat. Mutta jos sielu sen sijaan suuntautuu kohti pimeänsekaista, niin silloin se syntyy ja häviää, sillä on vain luuloja (mielipiteitä) ja se näkee hämärästi. Juuri tätä, joka antaa totuutta sille, mikä on tietämisen kohteena sekä suo tietoon pyrkivälle tietämisen kyvyn, tulee Platonin mukaan nimittää *hyvän* ideaksi ja myöskin *tiedon* ja totuuden syyksi, koska se tavoitetaan järjen avulla. On oikein, että pidetään valoa ja näköä auringon kaltaisina, mutta on virheellistä pitää niitä itse aurinkona. Ja aivan samoin on oikein pitää tietoa ja totuutta hyvän kaltaisina, mutta väärin pitää niitä itse hyvänä. Hyvän olemus on nimittäin asetettava sekä tietoa että totuutta korkeammalle (*Valtio*, VI, 508 E – 509 A).

”Lajeja” eli ”ideoita” tarkastellessaan filosofi voi joko tarkastella niiden realisoitumista olioiden maailmassa tai päin-



vastoin kohota ajatuksissa niiden alkua kohti, joka sijaitsee kaikkea tietoa korkeammalla. *Ensimmäisessä* tapauksessa sielu käyttää ”ideoita” ikään kuin ”hypoteeseina” tai ”otaksumina”: jakaessaan sukua lajeihin sielun on lähdeävä edellytyksistä (eli otaksumista) ”ei alkusyytä, vaan lopputulosta kohti” (VI, 510 B). Tämä on tie alaspäin: ”ideoista” olioihin. Näin menetellään, kun muovailaan ja piirustellaan. Tämä kaikki on varjoja ja kuvajaimia veden pinnalla. Ihmiset käyttävät näitä kuvina, ja ”niiden avulla he pyrkivät näkemään itse niitä /muotoja/ sinänsä, joita ei kukaan voine nähdä muuten kuin ajatuksella” (VI, 510 E).

Sitä tiedostettavan lajia, jota ei tavoiteta aisteilla eikä mielikuvituksella vaan vain ajatuksella, Platon nimittää ”ajatuksella omistettavaksi” tai ”ajateltavaksi” (*noēton*). ”Ajateltavassa” on kaksi ”osaa”. Ensimmäistä osaa etsiessään sielun on nojaututtava oletuksille eikä se voi kohota alkusyyhyn, se kun ei kykene kohoamaan otaksumia ylemmäs vaan se käyttää juuri niitä kuvia tahi kuvaimia, jotka heijastuvat maisissa olioissa (VI, 511 A).

On myös ajatuksella käsitettävän *toinen* osa, ”idean” tarkastelun *toinen* tapaus. Tässä tapauksessa sielu ei kulje kohti ”loppua”, vaan kohti ”alkua”: se palauttaa kaikki ”hypoteesit” ”hyvän” ideaan, joka sijaitsee kaikkia ”otaksumia” korkeammalla. ”Ja ymmärrä myöskin”, Platon sanoo, ”että ajatuksella käsitettävän toisella osalla tarkoitan sitä, mihin itse järki ryhtyy dialektiikan voimalla, tekemällä edellytyksiä /ts. otaksumia/ alkusyiksi, vain käyttämällä niitä toden totta nollakohtina, ikään kuin astimina ja ponnahtimina; siten se kohoaa edellytyksettömään asti, kaiken alkusyyhyn. Siihen se käy kiinni, ja pitäen kiinni kaikesta, mikä on sen kanssa yhteydessä, se sillä tavoin taas astuu alaspäin loppuun asti, käyttämättä apunaan kerrassaan ... mitään aisteilla havaittavaa, vaan aleten vain ideain (*eidos*) avulla, idean kautta oioihin, ja näihin se lopulta päättyy” (VI, 511 B – C).

Tämä ”hyvän” käsitys vie ajatukset pelkän tiedostuksen puitteiden ulkopuolelle. Platonin ”hyvä” (*to agathon*) on sekä

tietoa että olemista, tarkemmin sanoen: se on tiedon ja olemisen *yläpuolella*. ”Hyvä” asettuu tietoon ja olemiseen nähden niiden *vastakkaisia* määreitä itseensä yhdistäväksi tekijäksi. Se on *immanenttia* olemiseen ja ajatteluun nähden, koska se on niiden lähde ja niiden perusvoima. Samalla se on täysin transsendentti olemisen ja ajattelun suhteen.

### *Tiedon lajit*

Näin siis ratkaistiin kysymys tiedon ja olemisen suhteesta hyvään. Tämä oppi on klassinen esimerkki idealistisesta objektiivisesta teleologiasta (päämäärähakuisuutta koskevasta opista) objektiivisen idealismin perustalla. Siihen palautuvat kaikki myöhemmät opit päämäärähakuisuudesta Aristoteleesta aina Schellingiin ja Hegeliin.

Mutta samassa *Valtion VI* kirjassa Platon kehittelee myös käsitettä *tiedon lajeista*. Platonin luokittelun perusjaotteluna on tiedon erotteleminen *aistimelliseksi* ja *intellektuaaliseksi* tiedoksi. Aistimellinen tieto on *alempi*, intellektuaalinen *korkeampi* tiedon laji. Kumpikin näistä osa-alueista jaetaan vuorostaan ”ajatteluun” (*noēsis*) ja ”ymmärrykseen” (*dianoia*).

”Ajattelulla” Platon tarkoittaa pelkästään älyn toimintaa, joka on vapaa aistimellisuudesta ja havainnoi välittömästi intellektuaalisia kohteita. Se on sitä toimintaa, jota Aristoteles myöhemmin nimitti ”ajattelun ajatteluksi” (*noēsis noēseōs*), uusplatonikot taas Platonia myötäillen *intellektuaaliseksi intuitioksi* (”älyllä tapahtuvaksi näkemiseksi”). Samaa termiä (”intellektuelle Anschauung”) käyttivät myöhemmin Fichte ja Schelling. Jopa Hegel, joka hylkäsi kyseisen termin, ei suinkaan kieltänyt esineellisen totuuden välittömän intellektuaalisen havaitsemisen olemassaoloa. Kaikki nämä idealistit, Platonista alkaen, väittivät tiedostavan subjektin käyttävän

intellektuaalisen intuition puitteissa intellektiä vain intellektin itsensä vuoksi.

Toinen intellektuaalisen tiedon muoto on ”ymmärrys”. Ymmärryksellä Platon tarkoittaa sellaista intellektuaalisen tiedon lajia, jossa se, joka tiedostaa, myöskin käyttää intellektiään, mutta ei enää intellektin itsensä vuoksi, vaan siksi, että ymmärtäisi aistimelliset oliot. Platonin ”ymmärrys” ei enää ole välitön, ei intuitiivinen, vaan välittynyt, ”diskursiivinen” tiedon laji. Ymmärryksen puitteissa tiedostava subjekti soveltaa intellektuaalisia ”eidoksia”, mutta ainoastaan ”hypoteesien” ominaisuudessa. Ymmärrys toimii Platonin mukaan intellektin ja mielipiteen piirien *välialueella*. Se on intellektiä alempana, aistimuksia ylempänä.

Platon jakaa myös *aistimellisen* tiedon kahtia: ”uskoon” (*pistis*) sekä ”näköiseen kuvaan”, ”muotokuvaan” (*eikasia*). ”Uskon” avulla havaitsemme oliot olemassa oleviksi ja myönämme ne tässä ominaisuudessa. ”Muotokuva” ei enää ole olioiden *havainnoimisen*, vaan niiden *mieltämisen* laji, eli intellektuaalista toimintaa mihin liittyy olion aistimellinen hahmokuva. ”Ajattelusta” se eroaa siinä, että sen kohdalla ei ole kyse *puhtailla* ”eidoksilla” operoinnista. Mutta ”muotokuva” eroaa myöskin ”uskosta”, joka vain luottaa jonkun olemassaoloon. ”Muotokuva” on ajatuksellinen konstruktio, joka pohjautuu ”uskolle”.

Näihin Platonin erotteluihin liittyy kiinteästi *tiedon* ja *mielipiteen* erottelu. Se joka rakastaa totuuden katselemista tietää. Esimerkiksi se tietää kauniista, joka ajattelee kaikkein kauneimpia olioita, joka voi katsella sekä itse kaunista että sitä, mikä osallistuu siihen, joka ei pidä kauneuteen osallistuvaa itse kauneutena eikä itse kaunista vain sinä, joka osallistuu siihen. Tällaisen ihmisen ajattelua voidaan oikeutetusti nimittää tiedoksi (*gnōmē*).

Tiedon omistajasta poiketen *mielipiteen* omistaja rakastaa kauniita värejä, hahmoja, ääniä, mutta hänen älynsä on voimaton näkemään ja rakastamaan itse kauniin luonnetta. *Mielipide* ei ole tietämättömyyttä, mutta ei myöskään tietoa: se on

tietoa hämäämpi ja tietämättömyyttä kirkkaampi (*Valtio*, V, 478 C — D). Niinpä sellaisesta ihmisestä, joka näkee monta oikeudenmukaista asiaa, mutta ei oikeudenmukaisuutta itseään, on parempi sanoa, että hänellä on *mielipide*, mutta ei tietoa siitä, mistä hänellä on mielipide. Ja päinvastoin, siitä, joka näkee itse jakamattoman ja alati itsensä kaltaisen, on lupa sanoa että hän *tietää* tämän kaiken, hänellä ei ole mielipidettä.

Mielipiteestä eroten tieto on potenssia, *kykyä*, erityinen olemassa olevan laji. Tätä lajia luonnehtii *suuntautuneisuus*: tieto suuntautuu kohteeseensa, ja mitä tahansa kykyä, joka suuntautuu yhteen ja samaan ja joka tekee yhtä ja samaa, nimitetään juuri samaksi, erotukseksi kaikesta muusta, joka suuntautuu toiseen ja joka tekee *muuta*.

Platon erottelee erityiseksi olemisen lajiksi ja vastaavasti myös erityiseksi tiedon kohteeksi *matemaattiset* kohteet ja *matemaattiset* suhteet. Tiedon lajien järjestelmässä matemaattisille kohteille kuuluu myös eräänlainen ”keskivälin” paikka. Tämä paikka sijaitsee ”ideoiden” alueen, aistimellisten olioiden alueen sekä myös niiden kuvajaisten alueen välillä.

”Ideat” saavutetaan ainoastaan *tiedon* avulla ja tieto on mahdollista vain ideoiden suhteen. Tämä on elealaisten opin kehittäminen. Nämä olivat väittäneet, että järjellä tavoitetaan tosiolovainen oleminen ja vain se.

”Ideoista” poiketen matemaattiset kohteet ja suhteet tavoitetaan ymmärryksen tai ymmärryksen harkinnan avulla. Tämä on toinen tiedon laji.

Aistimelliset oliot tavoitetaan mielipiteen (*doksa*) avulla. Niitä koskeva luotettava tieto on mahdotonta eikä niitä voi tavoittaa ymmärryksellä; jos ne ovat tavoitettavissa, niin ainoastaan epäluotettavasti, vain hypoteettisesti.

Suus: matemaattisiin kohteisiin suuntautuneella pohdiskelulla on Platonin mielestä *välitasema* todellisen tiedon ja mielipiteen välillä. Miksi sitten matemaattisilla kohteilla on tällainen asema?

Kyse on siitä, että matemaattiset objektit ovat Platonista sukua sekä olioille että "ideoille". Ne ovat "ideoiden" tavoin muuttumattomia; niiden luonto ei riipu niistä yksittäisistä yksilöistä jotka esittävät niitä aistimellisessä maailmassa. Esimerkiksi kolmion luonne ei riipu siitä, mitä yksittäistä kolmiota me käymme tarkastelemaan. Mutta tämän lisäksi, Platon selventää, matemaattikkojen on kohteensa saavuttaakseen pakko turvautua yksittäisten kuvioden apuun. Nämä kuviot joko piirretään tai mielletään *mielikuvituksen* avulla. Juuri tämän vuoksi matemaattinen tieto ei ole sellaista tietoa, joka lankeaisi yhteen sen tiedon kanssa, minkä avulla "ideat" tavoitetaan. Se yhdistää itseensä tosi tiedon piirteitä ja mielipiteen aineksia.

### *Platonin dialektiikka*

Tietoa täydellisempien olemisen tosiolevaisten sukujen eli "ideoiden" saavuttamista Platon nimittää "dialektiikaksi".

Platonille dialektiikka ei ole pelkästään logiikkaa, vaikka siinä onkin looginen (jopa formaalis-looginen) aspekti; se ei ole pelkkää oppia tiedostuksesta, vaikka siinä onkin gnoseologinen aspekti; se ei ole pelkkää oppia metodista, vaikka siinä onkin metodin aspekti. Platonin dialektiikka on ennen kaikkea oppia *olemisesta*. Platonin idealismi, kuten myös hänen tietoteoriansa ja dialektiikkansa ovat luonteeltaan selvän *ontologisia*. Platonin "ideat" ovat ennen kaikkea tosiolevaisia *olevan* sukuja. Tätä vastaavasti "dialektiikka" sellaisena kuin Platon sen ymmärtää on ennen kaikkea oppia aistimellisen maailman olioiden ontologisista perikuvista, kuvista ja syistä. Siksi Platonin "dialektiikka" ei liity ainoastaan hänen oppiinsa sielusta (psykologiaan), tietoteoriaan (gnoseologiaan), oppiin ajattelusta (logiikkaan), oppiin metodista (metodologiaan), vaan myös koko siihen ryhmään, jonka muo-

dostavat oppi maailmasta (kosmologia), oppi taivaanvalojen järjestelmästä (astronomia), opit luvuista, maailmansielusta jne.

Olemme nyt saavuttaneet kohdan, jossa yllä esitetty näkemys olemisen suvuista, "ideoista", vaatii olennaista täydennystä, jopa oikaisua.

Kuten näimme, "ideoilla" oli aistimaailman olioihin verrattuna tunnusmerkkejä, joilla elealainen Parmenides luonnehti omaa tosiolevaansa: "ideat" ovat ikuisia, ne eivät synny eivätkä häviä, ne eivät muutu, ovat aina identtisiä itsensä kanssa, muista riippumattomia olemisessaan.

Neuvostoliittolaisessa filosofisessa kirjallisuudessa tällaista näkemystä kutsutaan "metafyysiseksi".<sup>1</sup> Kyseisen Engelsiin palautuvan terminologian mukaisesti antiikin kreikkalaisen metafysiikan isänä oli Parmenides. Mutta eikö Platon ollutkin myös hänen työnsä jatkaja? Eikö Platonin kehittelemä tosiolevaisen karakteristiikka lankeakin yhteen elealaisen Parmenideen esittämän olemisen *metafyysisen* luonnehdinnan kanssa? Tietyssä mielessä asianlaita on juuri näin. Monissa dialogeissa Platon kehittelee — tämä on kiistämätöntä — sanan marxilaisessa mielessä metafyysistä tosiolevaisen eli "idean" karakteristiikkaa. Todisteet on esitetty edellä.

---

<sup>1</sup> Termillä "metafyysiikka" oli alkujaan *toinen* merkitys. Se ei tarkoittanut olevan mieltämisen tapaa, vaan määrättyä *olemisen tutkimisen aluetta*. Ensimmäisellä vuosisadalla e.a.a. Andronikos Rhodoslainen, kreikkalainen oppinut, laati uuden laitoksen Aristoteleen teoksista. Aristoteleen fysiikkaa (*ta fysika*) käsittelevien tekstien jälkeen hän sijoitti ryhmän kirjoituksia, jotka liittyivät tutkimusalueeseen mitä Aristoteles itse oli kutsunut "ensimmäiseksi filosofiaksi" (*hē protē filosofia*). Nämä tutkimukset oli omistettu olemisen ja tiedostuksen korkeimpien, ensimmäisten periaatteiden spekulatiiviselle tiedostamiselle. "Ensimmäistä filosofiaa" käsittelevät traktaatit saivat Andronikoksen julkaisussa ryhmitettyinä nimityksen "Metafyysiikka" (*ta meta ta fysika*), joka kirjaimellisesti käännettynä merkitsee "se mikä seuraa fysiikan jälkeen". Myöhemmin termillä "metafyysiikka" alettiin ymmärtää kaikkea — eikä vain aristoteelista — olemisen ja tiedostuksen korkeimpien alkuperusteiden spekulatiivista tarkastelua. Kyseisellä nimikkeellä varustettuja teoksia alkoi ilmestyä. Esimerkiksi Descartes nimitti perusteostaan, joka tutki spekulatiivista oppia olemisesta ja tiedostuksesta, nimellä "Ajatuksia ensimmäisestä filosofiasta" (*Cogitationes de prima philosophia*). Toiset pitivät aristoteelista "ensimmäinen filosofia"-termiä Andronikoksen "metafyysiikka"-termiä parempana. Näin eivät menetelleet vain skolastikot. Esimerkiksi italialainen, 1500–1600-lukujen taitteessa vaikuttanut ajattelija Tommaso Campanella nimitti olemista käsittelevää teostaan "Metafyysiikaksi". Ranskalainen materialisti, Epikuroksen seuraaja Pierre Gassendi kutsui Descartesia vastaan kirjoitta-



Mutta eräissä hyvin tärkeissä dialogeissa — *Sofisti*, *Parmenides* ja eräät muutkin — Platon irrottautuu ”ideoiden” metafysisestä luonnehdinnasta. Näissä dialogeissa hän pyrkii osoittamaan, että kaiken olevan korkeimmat suvut (oleminen, liike, lepo, identtisyys ja muutos) voivat olla ajateltavissa vain siten, että jokainen niistä sekä on että ei ole, on sekä identtinen että ei ole, on sekä identtinen että ei-identtinen itsensä kanssa, sekä pysyy samanlaisena että siirtyy ”toiseksi” itseensä verraten, vastakohtakseen.

! Kun filosofi luonnehtii tosiolevaista ikuiseksi, muuttumattomaksi, liikkumattomaksi, ei hän Platonista ole vielä kyennyt luonnehtimaan tosiolevaisen *koko* olemusta. Dialogissa *Sofisti* esitettyjen todisteluiden mukaan ei tule hylätä ainoastaan olevan ehdoton *liikkuvuus*, vaan myös sen ehdoton *liikkumattomuus*. Heti kohta kun olevasta tehdään toden filosofisen tiedostuksen kohde, osoittautuu, että sitä ei voi tiedostaa sillä edellytyksellä, että olevaa pidetään liikkuvana, eikä

maansa traktaattia nimellä ”Metafyysinen tutkimus” (*disquisitio metaphysica*).

Saksalainen Immanuel Kant puhuu teoksissaan säännöllisesti metafysiikasta käsitteen antiikinaikaisessa mielessä: ”metafyysiikka” on ”ensimmäistä filosofiaa”. Mutta jo Kantin aikana tämän termin aiemman merkityksen rinnalle alkaa kohota uusi. Kyse on siitä, että Kant toivoi voivansa kehittää uuden metafysiikan, metodiltaan ”kriittisen”, ts. sellaisen, joka pohjautuisi ihmisen saavutettavissa olevan olemista koskevan tiedostuksen rajojen ennakoivalle tutkimukselle. Tämän ”kriittisen” metafysiikan Kant nosti kaiken aiemman, ”dogmaattiseksi” nimittämänsä metafysiikan vastakohtaksi.

Hegel, kuten myös Kant, ymmärtää ”metafyysiikalla” filosofiaa, joka luonnehtii tiedostuksen metodia. Mutta kun Kantille vanha ”metafyysiikka” on ”dogmaattista”, esikriittistä, niin Hegelille vanha ja hylättävä metafysiikka on kestänyt siksi, että sen harjoittama tutkimusmenetelmä on *dialektiikalle* vierasta. Toisin sanoen, termi ”metafyysiikka” sekä säilyttää vanhan merkityksensä — se on spekulatiivista oppia olemisesta ja tiedostuksesta — että saa *uuden, erityisen* merkityksen. Tässä uudessa ja erityisessä merkityksessä ”metafyysiikka” merkitsee Hegelille nimenomaan ”vanhaa metafysiikkaa”. ts. esihegeliläistä *antidialektista* metafysiikkaa.

Marx ja Engels vakiinnuttivat ”metafyysiikka” -sanan *uuden* käyttötavan. He yhdistivät tämän sanan ei tutkimuskohteen, vaan ainoastaan *tutkimuksen metodin* luonnehdintaan. Tutkimuksen *kohteeksi* he käsittivät koko *materiaalisen maailman*. Mitä tutkimuksen metodiin tulee, he erottivat tarkkaan toisistaan metodin, joka kiistää maailmassa tapahtuvien prosessien dialektisen luonteen, ja metodin, joka karakterisoi kaikkia näitä prosesseja dialektiseksi. Ensimmäinen metodi sai nyt nimityksen ”metafyysiikka” tai ”metafyysinen metodi”, toinen ”dialektiikka” tai ”dialektinen metodi”.

Se joka tuntee termien ”metafyysiikka” ja ”dialektiikka” synnyn ja historian, ei koskaan kohtaa vaikeuksia niiden käsittämässä ja soveltamisessa. Vaikeudet ja väärinkäsitykset syntyvät, mikäli ei ymmärrä kyseisten termien kokemia merkityksenmuutoksia antiikista Kantiin, Hegeliin ja marxismin klassikkoihin saakka.

myöskään sillä, että sitä tarkastellaan liikkumattomana. Joka tietää, se toimii (*Sofisti*, 248 D – E); se mikä tiedostetaan, on toiminnan kohde. Sekä toiminta että sen kohteena olemisen tila edellyttävät *muutosta*, muutos puolestaan edellyttää *liikettä*.

Myös *tiedostuksen* tutkiminen johtaa ristiriitoihin. Olevan tiedostaminen edellyttää *järkeä*, järki on ajateltavissa vain *sielussa*; mutta sielu taas, koska se on elävä, osallistuu vääjäämättä *liikkeeseen*. ”Siksi”, Platon päättelee, ”filosofin ja jokaisen tietoa todella arvostavan on näköjään täysin mahdotonta kuunnella niitä, jotka olettavat kaikkeuden olevan liikkumaton...” (*Sofisti* 249 C – D). Vielä vähemmän hyväksyttävää, vielä mielettömämpää on Platonin mielestä pitää olevaa kaikin tavoin liikkuvana. Kysymys ratkaistaan siten, että menetellään lasten tavoin kun nämä haluavat sekä yhtä että toista: olemisen ja kaikkeus on tunnustettava sekä liikkuvaksi että liikkumattomaksi.

Mutta, kuten Platon todistaa, tämä ratkaisu johtaa uuteen ristiriitaan. Joka väittää, että liike ja lepo ovat yhtä lailla olemassa, sen täytyy 1) joko tunnustaa, että liike ja lepo ovat identtisiä *olemisen* kanssa ja siis myös keskenään identtisiä, 2) tai sitten tunnustettava, että vaikka olemisen *kätkeekin* itsensä liikkeen ja levon, se silti *eroaa* niistä molemmista. Ensimmäisessä tapauksessa saadaan tulokseksi järjetön johtopäätös, ikään kuin liikkeen olisi levättävä ja levon liikuttava. Toisessa taas on tuloksena se, että koska olemisen on sekä liikkeestä että levosta erillistä, ei se voi liikkua eikä myöskään levätä. ”Jos jokin ei liiku, täytyy sen toki levätä. Ja jos jokin ei ole paikallaan, täytyy sen silloin liikkua”, Platon muotoilee paradoksin (*Sofisti*, 250 D).

Muotoilemansa ristiriidan ratkaisun Platon antaa samassa *Sofisti*-dialogissaan opilla *olevan suvuista* (254 D – 258 B). Liike, luemme siitä, on yhteensovittamaton levon kanssa, lepo liikkeen. Mutta koska sekä lepo että liike *ovat*, niin olemisen pitää olla yhteensovitettavissa sekä lepoon että liikkeeseen.



Olemme siis saaneet jo kolme korkeinta sukua: oleminen, liike ja lepo.

Edetkäämme pidemmälle. Jokainen näistä kolmesta suvusta on samanaikaisesti sekä *identtinen* (suhteessa *itseensä*) että *toinen*, muu (suhteessa *kaikkiin muihin* sukuihin).

Sanotusta seuraa väistämättä uusi kysymys: identtisen (saman, *tauton*) ja toisen (*heteron*) sukujen kohde levon ja liikkeen sukuihin. Lankeavatko nämä yhteen vai onko identtinen ja toinen *erotettava* liikkeestä, levosta ja olemisesta?

Platon todistelee, että identtisen ja toisen tulee olla *erotettavissa* levosta ja liikkeestä. Sekä levosta että liikkeestä että mistä tahansa muusta suvusta päädytään välttämättä väittämään, että ne ovat samanaikaisesti sekä identtisiä (suhteessa *itseensä*) että toisia (suhteessa *muuhun*). Mutta koska lepo ja liike ovat vastakkaisia eikä mitään, mitä sanotaan vastakohdista, voi ulottaa yhtäikaa sekä toista osapuolta että kumpaakin koskevaksi, on lepo ja liike *erotettava* identtisestä ja toisesta.

Identtinen (sama) eroaa myös olemisesta. Itse asiassa: jos identtistä *ei erotettaisi* olemisesta, olisi meidän väittäessämme levon olevan olemassa samalla tavalla kuin liikkeenkin myöskin väitettävä, että lepo on samaa kuin liike. Mutta jos identtinen ei eroa ainoastaan levosta ja liikkeestä, vaan myöskin olemisesta, merkitsee se, että meidän on tunnustettava *identtinen neljänneksi ja itsenäiseksi* olevan suvuksi *levon, liikkeen ja olemisen* rinnalle.

Saman seikan Platon todistelee myös *toiseen* (muuhun) nähden. Toinen ei erottaudu ainoastaan identtisestä ja levosta. Toinen erottautuu myös olemisesta. Itse asiassa "muu" on aina suhteellista ja *vain* suhteellista (*Sofisti*, 255 D). Sitä vastoin olemisen luontoon kuuluu sekä suhteellinen että ehdoton. Siksi "toinen" muodostaa *viidennen* olevan suvun, joka on itsenäinen olemisen, levon, liikkeen ja identtisen sukuihin nähden.

Platonin opissa *toisesta* eli muusta esiintyy muuan tärkeä erityispiirre. Kyse on siitä, että Platonin mukaan *kaikki* neljä

ensimmäistä olevan sukua — oleminen, lepo, liike, identtisyys — kuuluvat tai ”ottavat osaa” *toisen* sukuun. Niinpä liike on ”toista”. Se ei ole toista liikkeenä, vaan ainoastaan sikäli kuin liike ei ole lepoa, ei olemista, ei identtisyyttä.

Jokainen olevan suku *ei ole*, sikäli kuin se on toinen, muita olevan sukuja. Liike *ei ole* lepoa. Mutta samalla liike *on*, koska se *olemassa olevana* liikkeenä osallistuu olemiseen. Edelleen. Liike *ei ole* identtistä. Mutta samalla liike, koska se on liikettä, ts. itseään, osallistuu identtisyyteen ja *tässä* mielessä se on myös identtistä. Liike sekä *on* että *ei ole* identtistä. Se osallistuu samalla tavoin sekä identtiseen että toiseen. Se on toista suhteessaan lepoon ja identtisyyteen ja näin se on toista myös suhteessaan itse toiseen. Siksi liike samalla kertaa sekä *on* että *ei ole* toista.

Koska liike on toista myös olemiseen nähden, ei se — *tässä mielessä* — ole olemista eli, toisin sanoen, se on ei-olemista. Se on samanaikaisesti sekä olemista että ei-olemista: olemista, koska se osallistuu olemiseen; ei-olemista, koska se osallistuu toiseen ja on siis toista kuin oleminen, toisin sanoen ei-olemista.

Tämän karakteristiikan Platon ulottaa myös kaikkiin muihin olevan lajeihin. Jokainen niistä on samanaikaisesti sekä olemista, koska se osallistuu olemiseen, ja ei-olemista, ts. toista kuin oleminen, koska se osallistuu toiseen. Ei edes itse *oleminen* välttä tätä kohtaloa: koska oleminen on toista kuin lepo, liike, identtinen ja jopa itse toinen, *ei se ole* näitä kaikkia sukuja, ja siispä se on, samalla kun se on olemista, myös sanotussa mielessä *ei-olemista* (*Sofisti*, 257 A — B).

On erityisen tärkeää panna merkille, että se *ei-oleminen*, josta Platonilla on puhe olevan sukujen ja niiden välisten suhteiden yhteydessä, *ei hänellä suinkaan merkitse jotakin täysin olemisen vastakohtaa*. Ei-oleminen on *vain toista* kuin oleminen. Se ei, mikäli voidaan sanoa, ole ”puhdasta” ei-olemista. Platon pysyy uskollisena elealaisen Parmenideen ajatukselle, joka väitti, ettei ”puhdasta” ei-olevaa voida edes ajatella. Joka esimerkiksi sanoo, että ei-mikään ei ole suurta,

ei tällä tuo esiin sitä, että kyseinen ei-suuri olisi suuren vastakohta, ts. hän haluaa sanoa vain sen, että se on jotain muuta kuin suurta. Tässä mielessä esimerkiksi "ei-kaunis" on erityinen "toisen" laji, joka on olemassa samalla tavalla kuin "kaunis" (*Sofisti*, 257 D — E). Tältä kannalta katsoen "ei-kaunis" on muuan olemassa oleva, jonka asetamme toisen olemassa olevan vastakohtaksi (257 E).

Koska "toinen, muu" on olemassa olevan suku, niin kaikki "toisen" tapaukset ovat myös olemassa. "Toisen" alue on todellakin rajaton. Jokainen kieltäminen joka on ajateltavissa mihin tahansa käsitteeseen nähden joka viittaa tiettyyn olevaan esineeseen tai sen ominaisuuteen, rajaa esiin äärettömän "toisen" alueen, joka asettuu yhtenä olemassaolon lajina toista käsitettä, toista olemassaolon lajia vastaan. Näin siis "olemassa olevasta tulee kiistämättä tuhansia kertoja ei-olemassa olevaa" (259 B).

Ristiriitaa ei tässä synny nimenomaan siksi, että Platon tarkastelee jokaista "toisen" yksittäistä aluetta jonakin *olemassa olevana*. Tämä idea ei palaudu vain elealaisiin, vaan ehkä jopa atomisteihin saakka — siihen heidän hyvin tuntemaansa väitteeseen, että "ei-oleminen" on olemassa aivan yhtä paljon kuin "oleminen". Mutta Platonin esittämänä ja atomistien esittämänä tällä väitteellä on periaatteellinen ero. "Ei-olemisen" käsite oli atomisteilla muuan *materialistisen* maailmaa käsittelevän opin käsite. "Ei-oleminen" oli heille samaa kuin *tyhjä ulottuvaisuus, tyhjiys*.

Tämä ei ollut abstraktis-ontologinen käsite, vaan atomistien materialistisen *kosmologian* ja atomistisen fysiikan käsite.

Mutta myös Platonista "ei-oleminen" on olemassa, vaikka hän käsittääkin sitä vastaavan "olemisen" päinvastoin kuin atomistit idealistisesti: "ei-ruumiillisten lajien" olemiseksi.

Platon johtaa asettamuksen "ei-olemisen" olemassa olosta siitä välttämättömyydestä, jolla oleminen siirtyy omaksi toisekseen. Itse tätä siirtymää Platon ei tulkitse vain ajatusvälttämättömyydeksi, vaan — tiedostuksen lajien ja tiedostuk-

sen kohteiden vastaavuuden sanelemana — myös itse olemisen luonnetta ilmaisevaksi seikaksi.

Kun *Sofistissa* esitetään olevan viiden korkeimman suvun keskeistä ”dialektiikkaa”, niin *Parmenideessa* tutkitaan yhden ja monen ”dialektiikkaa”. Tämä dialektiikka on maailman filosofisen ajattelun hienostuneimpia rakenteita.<sup>1</sup>

*Parmenides*-dialogissa esitetyn opin mukaan oleminen on, sikäli kuin sitä tarkastellaan *sinänsä*, yksi, ikuinen, identtinen, muuttumaton, liikkumaton, toimimaton eikä se ole vaikutukselle altis (”kärsivä”, passiivinen). Ja päinvastoin, tämä sama oleminen, sikäli kuin sitä tarkastellaan *oman toisensa kautta*, on moni, syntyy, sisältää eroja, on muuttuvainen, liikkuvainen ja vaikutuksen alainen. Siksi, oman olemuksensa *täydellisen* määritelmän mukaisesti, oleminen on yhtäaikaista sekä yksi että moninainen, sekä ikuinen että ohimenevä, sekä muuttumaton että muuttuvainen, sekä lepää että ei lepää, sekä toimii että ei toimi, siihen ei sekä voi vaikuttaa että siihen voi vaikuttaa. Jokaisessa näiden määritelmien parissa kaikki jälkimmäiset määritelmät ovat ”toisen” avulla ilmaistavia määritelmiä. Koska toinen on toista olemiseen nähden, eli toisin sanoen, toista olemista, osoittautuvat kaikki nämä määreet myös itse olemisen määreiksi. Siis: oleminen sisältää sekä luonnostaan (ontologisesti) että käsitteellisesti (gnoseologisesti ja loogisesti) ristiriitaisia määreitä.

---

<sup>1</sup> A. F. Losev tutkii tätä dialektiikkaa teoksessaan *Otšerki antičnogo simvolizma i mifologii*, osa I, Moskova 1930

## IV. Platonin dialektiikka ja ristiriidan laki

Mutta miten näiden määreiden vastakkaisuus tulee ymmärtää? Ehkäpä samaan tapaan kuin ne näköjään ymmärsi Hegel — siis siten, että Platonin dialektiikka syrjäyttäisi ristiriidan lain sekä olemisen että ajattelun lakina? Kysymys on hyvin tärkeä.

Platonin tekstien vertailu ja analyysi vie johtopäätökseen, että *Parmenideessa* ja muissa dialogeissa kehitellyt ristiriitaiset olevan määreet eivät suinkaan merkitse sitä että Platon olisi irtisanoutunut ristiriidan laista. Näimme jo edellä, että dialogissa *Sofisti*, kohdassa missä hän sanoo olemassa olevasta tulevan tuhansia kertoja ei-olemassa olevaa, Platon selittää samalla tämän tapahtuvan ”kiistämättä” (*anamfisbētētos*; *Sofisti*, 259 B). Seuraako nyt tästä ”kiistämättömyydestä”, että kyseinen väite on ristiriidassa siihen nähden vastakkaisen väitteen suhteen? Onneksi ei tarvitse rakentaa mitään hypoteesia vastatakseen tähän periaatteelliseen kysymykseen. Platon on itse esittänyt täysin yksiselitteiset selitykset. Kyse on siitä, että vaikka Platon todistaakin, että yksi ja sama oleminen on yksi ja moninainen samalla kertaa, hän selittää samassa yhteydessä, että tämä oleminen on ”yhtä” ja ”monta” eri suhteissa: oleminen on ”yhtä” sikäli kuin sitä tarkastellaan suhteessa itseensä, omaan identtiseen perustaansa. Sama oleminen on myös ”monta” sikäli kuin sitä tarkastellaan toisessa suhteessa — suhteessa omaan ”toiseensa”.

Ykseyden ja moneuden vastakohtaisuus on siis tällaista. Samaa on sanottava myös muista olemisen määreistä Platonilla. Kaikki ne ajatellaan vastakkaisiksi, mutta ei keskenään vas-

*takkaisiksi yhden ja saman suhteen puitteissa.* Toisin sanoen, johdonmukaisessa ajattelussa ei Platonin mukaan voi sallia ristiriitaa.

Tämä Platonin käsitys vastakohdista selviää erityisen havainnollisesti *Valtion* IV kirjan eräästä kuuluisasta kohdasta, jonka analyysiin aiomme nyt paneutua. Siinä pohditaan nimenomaan kysymystä, onko mahdollista että vastakkaisuudet liittyisivät nimenomaan yhteen ja samaan kohteeseen, yhteen ja samaan aikaan *ja yhdessä ja samassa suhteessa* tarkasteltuna. ”Onko mahdollista”, Platon kysyy tässä, ”että yksi ja sama olio samalla kohdallaan yhtaikaa pysyy paikallaan ja on liikkeellä?” (*Valtio*, IV, 436 C).

Jotta esitettyyn kysymykseen voitaisiin vastata täsmällisesti, Platon pitää välttämättömänä ensin erään epäselvyyden poistamista. Jos joku — Platon päättelee — näkisi ihmisen seisovan paikallaan mutta samalla liikuttavan päätään ja käsiään ja väittäisi tämän ihmisen yhtaikaa seisovan paikallaan ja liikkuvan, ei tähän väitteeseen voi yhtyä. On sanottava, että tässä ihmisessä osa seisoo liikkumatta, osa taas liikkuu. Aivan yhtä mahdotonta on yhtyä ihmiseen, joka väittäisi hyrrän yhtaikaa sekä liikkuvan että pysyvän paikoillaan, kun ne kärjellään seisoen yhdessä paikassa pyörivät siinä akselinsa *ympäri*. Tähän ei voi yhtyä, Platon päättelee, siitä syystä, että ”näiden esineiden paikallaan pysyminen ja liikkuminen eivät kohdistu samoihin niihin kuuluviin osiin” (*Valtio*, IV, 436 D). Hyrrän tapaisista esineistä olisi sanottava, jos ollaan täsmällisiä, että ”niillä on itsessään sekä suoraa että pyöreätä /so. sekä akseli että kehä/, ja että ne suoran osansa puolesta seisovat liikkumatta (ne eivät näet kallistu mihinkään suuntaan), mutta pyöreän osansa puolesta pyörivät” (IV, 436 E).

Platonin mukaan se, joka käsittää sen väitteen kestämättömyyden, jonka mukaan yhdellä ja samalla esineellä voisi olla keskenään ristiriitaisia ominaisuuksia yhdessä ja samassa suhteessa, ei enää sorru väärinkäsityksiin eikä ala uskoa, että jokin olio voisi ”milloinkaan yhtaikaa samassa kohdassaan samaan esineeseen nähden olla vastakkaisten vaikutusten

alainen tai että se voi olla kahdessa vastakkaisessa tilassa tai toimia kahdella vastakkaisella tavalla” (IV, 436 E — 437 A).

Platonin johtopäätös, kuten hän itse korostaa, ei koske vain ristiriitaisten väitteiden joitakin yksittäisiä tapauksia. Kyseessä on kaikkien ristiriitaisten suhteiden mahdollisten tapausten yleinen edellytys, *yleinen ontologinen ja looginen laki*. ”Jottei meidän olisi pakko pitkälti käsitellä kaikkia... vastamuistutuksia ja todistaa, etteivät ne pidä paikkaansa, niin olettakaamme, että tämän asian laita on sellainen /kuin olemme esittäneet/ ja menkäämme eteenpäin, sovittuamme siitä, että, jos asiat osoittautuvat olevan toisin kuin näin, kaikki olettamuksestamme johtuvat johtopäätökset raukeavat tyhjiin” (IV, 437 A).

Oletus josta on kyse, ei ole mikään muu kuin *ristiriidan laki* tai *laki ristiriidan ajatuksellisesta mahdottomuudesta*. Lakina se tarkoittaa mahdottomuutta<sup>1</sup> ajatella ristiriitaisia väitteitä yhdestä ja samasta kohteesta yhtenä ja samana aikana, yhdessä ja samassa suhteessa.

Ajattelun kohteissa ei voi olla ristiriitaa. Se on mahdotonta, ei vain silloin, kun ajattelemme itse esineiden ”ideoita”, vaan myös silloin kun ajattelemme niiden laatumääreiden (kvaliteettien) ”ideoita”. Tätä väitettä Platon kehittää *Faidonissa*. ”Ajattelen näet”, hän sanoo tässä dialogissa, ”ettei itse suuruus voi koskaan olla samalla suuri ja pieni ja ettei myöskään suuruus meissä koskaan ota itseensä eikä suvaitse pienuutta, vaan että tässä on ainoastaan kaksi mahdollisuutta: se joko pakenee ja väistyy pois, kun sen vastakohta, pienuus, tulee luo, tai se häviää tämän toisen tullessa” (*Faidon*, 102 E).

Asianlaita on samoin kaikkiin muihinkin vastakkaisuuksiin nähden. Pian siteeratun kohdan jälkeen muistuttaa eräs dialogin osanottajista Sokrateelle, että hän oli aiemmissa

---

<sup>1</sup> Tällä tarkoitetaan tietysti mahdottomuutta oikean ajattelun kannalta, ts. olemista vastaavan ajattelun kannalta. Virheellisessä ajattelussa ristiriidan lain loukkaukset ovat mahdollisia, jopa yleisiä.



päätelyissään myöntänyt mahdolliseksi suuremman syntymisen pienemmästä ja pienemmän suuremmasta ja yleensäkin vastakkaisen syntymisen vastakkaisesta. Sokrates, jonka suulla tässä puhuu Platon itse, selittää, missä suhteessa hänen nykyinen teesinsä eroaa aiemmista päätelyistä: ”Oikein teit, kun tuosta muistutit; mutta et ota huomioon tuon aikaisemmin ja tämän nyt lausutun välistä eroa. Silloin väitettiin, että toisesta vastakkaisesta oliosta syntyy toinen vastakkainen, mutta nyt ettei itse vastakohta voi muuttua vastakohtakseen, ei meissä eikä tosiolevaisessa” (*Faidon*, 103 B).

Selityksen merkitys on ilmeinen. Vastakohtien toisekseen muuttuminen on Platonin mukaan mahdollista *aistimellisissa* olioissa, mutta mahdotonta ajattelun määreissä. Näitä määreitä tulee tarkastella identtisinä itsensä kanssa.

Sitä vastoin *aistimelliset* oliot voivat muuttua vastakohtikseen. Aistimellinen maailma on Platonin sanoin alue, jossa kaikki syntyy vastakohtastaan (*Faidon*, 70 E).

Enemmänkin. Platonin mukaan aistimellisen maailman esineissä ei vastakohta ainoastaan *siirry* vastakohtakseen, vaan myös *yhdessä ja samassa oliossa yhtenä ja samana hetkenä* yhtyy ristiriitaisia laatumääreitä, eikä suinkaan satunnaisesti, vaan välttämättä. ”Onkohan ... noiden kauniiden /aistimellisten — V.A./ esineiden joukossa mitään, mikä ei tule /joskus/ osoittautumaan rumaksi? Tai oikeudenmukaisten joukossa mitään, mikä ei tule osoittautumaan vääräksi?” (*Valtio*, V, 479 A). ”Ei”, filosofi vastaa, ”siitä ei voi päästä, että kauniit saattavat osoittautua rumiksikin, ja samoin nuo muut, josta kysyt.”

Mutta Platonin vakaumuksena on, että vastakkaisuudet voivat sekoittua keskenään vain *luulon*, vain sielun *alemman* osan kannalta, joka on suuntautunut tiedostamaan *aistimellisiä* kohteita. Sitä vastoin sielun *järkevään* osaan, joka tähtää tosiolevaisten ”lajien” eli ”ideoiden” tiedostamiseen, pätee horjumatta laki, joka kieltää yhtä kohdetta koskevien vastakkaisten väitteiden sekoittumisen keskenään. ”No mutta emmekö ole lausuneet mahdottomaksi sitä, että samalla sielun-



osalla samaan aikaan samoista asioista voi olla vastakkaisia käsityksiä” (*Valtio*, X, 602 E). Lopuksi Platon päättelee: ”Kyllä, ja siinä olimme oikeassa. — Se sielunosa, jonka päätelmä sotii mittoja vastaan, ei siis voi olla sama kuin se, minä päätelmä pitää yhtä mittojen kanssa” (X, 603 A). Sielun huonompi osa joka sallii vastakkaisten määreiden yhdistymisen, paljastuu Platonin mukaan esimerkiksi silloin, kun se on tehnyt mittauksensa ja ilmoittaa joidenkin esineiden olevan pienempiä, suurempia tai samankokoisia toisiin verraten; tällöin ”sille näyttäytyvät samalla aikaa vastakkaiset mielikuvat samoista asioista” (X, 602 E).

Mutta siitä, ettei oikeassa ajattelussa tule sallia ristiriitoja, ei Platonista suinkaan seuraa, etteikö ihmisajattelussa *lainkaan* voisi syntyä ristiriitoja. Niitä syntyy joka askeleella. Ihmiset yrittävät ajatella sitä, mitä heidän ei lainkaan pitäisi ajatella — ristiriitaa.

Enemmänkin. Tietyissä oloissa ajattelussa syntyneen ristiriidan analyysi saattaa Platonin mielestä koitua ristiriidattoman totuuden tiedostamisen edellytykseksi. Miten se on mahdollista?

Tiedämme jo, että Platonin opin mukaan sielu on kaikkietävä. Se on kuolematon, syntyy silloin tällöin uudelleen ja ruumiillistuu. Se on nähnyt kaiken — sekä täällä että taivaassa, joten ei ole oliota josta se ei tietäisi (*Menon*, 81 A — D). Mutta jotta sieluun hautautuneet ja unhoon vaipuneet tiedot voitaisiin houkutella esiin, *on välttämätöntä saada sielu pohdiskelemaan*. Silti ei mikään tahansa vaikutelma tai ajatus pysty tähän. Sielun voi saada ajattelemaan vain sellainen vaikutelma tai ajatus, johon sisältyy ristiriita. Sillä, mikä ei kehota tutkiskeluun, Platon tarkoittaa ”kaikkeaa, mikä ei samassa vaihdu vastakkaiseksi aistimukseksi”; sitä taas, mikä vaihtuu, Platon sanoo ”kehottavaksi, koska aistimus yhtä hyvin ilmaisee yhtä kuin sen vastakohtaakin, kohtasipa se meidät läheltä tai kaukaa” (*Valtio*, VII, 523 C).

Ihmiset muodostavat tavallisesti käsitteitä ilman tarpeellista tutkiskelua, hätäillen ja itsevarmasti; niissä piilee alitui-

seen huomaamatta jääneitä ristiriitoja. Tavallisten ihmisten tietämättömyys on sellaista. Mutta sellaista on myös itseään kaikkitietäväksi luulevien sofistien tietämättömyys. Mitä tietämättömämpi ihminen on, sitä vähemmän hän tuntee aihetta tutkailuun. Koska tietämätön ei tiedä mitään, ei hän myöskään tiedä, ettei hän tiedä. Hän on tyytyväinen itseensä eikä pyri tietoon.

Sitä vastoin filosofi on puolitiessä tietämättömän täydellisen tietämättömyyden ja jumalien kaikkitietävyyden välillä. Filosofi on sellainen, joka pyrkii tietoon; hän on viisauden rakastaja ("filosofia" = viisaudenrakkaus).

Sen lisäksi filosofi on myös "dialektiikan" rakastaja. Tässä "dialektiikka" merkitsee taitoa herättää joku tutkailuun viittaamalla ristiriitoihin, jotka piilevät tavallisissa, hätäisesti kokoonkyhäytyissä eri olioita koskevissa mielipiteissä. Vertailemalla *mielipiteitä* eli luuloja "dialektiikan" mestarit osoittavat, että "nämä mielipiteet ovat ristiriidassa keskenään... samanaikaisesti, samoissa asioissa, samassa suhteessa ja samalla tavalla" (*Sofisti*, 230 B).

Selvemmin ei voi sanoa. Se mitä Platon tässä nimittää "dialektiikaksi", ei ole taitoa löytää itse olioissa todella piileviä ristiriitoja, vaan taitoa havaita ja paljastaa ristiriidat sekavissa olioita koskevissa *mielipiteissä*; sellaisinaan ei olioissa ole eikä voi olla mitään ristiriitoja. Juuri siksi, että Platonin mukaan ei ole mahdollista sallia ristiriitaisia väitteitä yhdestä ja samasta asiasta, samanaikaisesti, samassa suhteessa, vastaavien ristiriitojen havaitseminen tarkasteltavaa kohdetta koskevassa tiedossa paljastaa kohteen näennäisen tuntijan todellisen tietämättömyyden. Se joka on paljastettu, kokee tuskallisen kykenemättömyyden tunteen. Mutta samalla toive vapautua tästä raskauttavasta tilanteesta saa hänet jännittämään kaikki voimansa. Tuloksena on, että hänen sieluunsa hautautunut tieto alkaa ilmetä. Aluksi nämä tiedot liikkuvat hänessä unen tavoin; jos dialektikko alkaisi usein ja eri tavoin vertailla niitä, pääsisi hän yhtä hyvin kuin muillakin keinoin täsmälliseen tietoon (*Menon*, 85 D).

Platonilainen käsitys ristiriidoista ei suinkaan ole ”ristiriidan logiikkaa”, joka olennoituisi tai olisi mahdollista olemisessa ja tajunnassa. Ristiriidan merkitys on Platonille puhtaan heuristinen. Ristiriita ei niinkään paljasta Platonille tarkasteltavan totuuden *sisältöä* kuin saa ajatuksen kääntymään pois *luullusta* tiedosta ja kohdistumaan todelliseen tietoon. Platon ei ole alogisti eikä meidän ajanlaskumme 200—400-lukujen uusplatonikko, joka pyrki kehittämään loogisen ja aloogisen synteesiä. Logiikassa Platon on rationaalisti, joka perustelee ristiriidan lain kiistämätöntä merkitystä.

Sanotun lisäksi dialektiikka on Platonille ajattelun tie (*metodos*) eli sen liikettä epätoden kautta toteen. Juuri tämän vuoksi Platon sen lisäksi että hän soveltaa oppia ristiriidan hyväksikäyttämistä vain kielteisenä edellytyksenä tiedon vapauttamiseksi epämääräisyydestä ja epätotuudesta, myös määrittelee joissain kohdin ”dialektiikan” *myönteiseksi*, jopa *korkeimmaksi* filosofiseksi tieteeksi, joka johtaa tosiolevaisen saavuttamiseen. Tässä mielessä ymmärretyn dialektiikan Platon julistaa korkeimmaksi kaikista tieteistä, johon sisältyy koko tiedon ydin. ”Etkö siis”, kysyy Platonin Sokrates, ”ole sitä mieltä, että dialektiikka on ikään kuin tieteellisten opintojemme katonharja ja ettei mitään muuta tieteenhaaraa ole enää asetettava sen yläpuolelle, vaan että kaikki, mikä tietoon kuuluu, on siinä jo saavuttanut viimeisen huippunsa?” (*Valtio*, VII, 534 E).

Platon asettaa ”dialektiikan” yllä esitetyssä mielessä jopa geometrian yläpuolelle. Hän selittää, että ”kaikki muut menetelmät kohdistuvat joko ihmisten mielipiteisiin ja mielihaluihin tai syntymiseen ja laadintaan taikkapa syntyväisten ja laadinnainten hoitoon” (VII, 533 B). Vaikka onkin sellaisia tieteitä kuin geometria eli mittausoppi ja siihen liittyvät, jotka ”tosin uneksivat olevaisesta”, eivät ne kykene näkemään totuutta selvästi, sillä ne käyttävät hyväkseen olettamuksia, eivät horjuta niitä eivätkä kykene tekemään niistä selkoa (VII, 533 C). Vain dialektinen metodi etenee itse olettamusten alkuperusteeseen vahvistaakseen ne.

Tässä mielessä ymmärretty dialektiikka on metodi, jonka avulla kohotaan annetuista olettamuksista yhä korkeampiin perusteisiin, kunnes järki on edennyt kaikkein korkeimpaan perusteeseen asti. Tämä metodi on Platonin mukaan pelkän ”järkiperustelun” metodi. Se on liikettä, joka toteutuu ajattelussa, irrallaan kaikesta aistimellisestä (VII, 532 A).

Mutta tämä ei-aistimellinen kohoaminen järjen askelmia edellytyksettömään perustaan on vasta dialektisen tien *ensimmäinen* puoli. Se on ”tie ylös”. Saavutettuaan edellytyksettömän ”kaiken alkuperustan”, käytyään siihen kiinni ja tarttuen kaikkeen, mikä liittyy siihen, järki alkaa käydä tiensä *toista* puoliskoa. Tämä on ”tie alas”. Järki ”taas astuu alaspäin loppuun asti, käyttämättä apunaan kerrassaan niin mitään aisteilla havaittavaa, vaan aleten vain ideain /eidosten/ avulla, ideain kautta ideoihin, ja näihin se lopulta päätyy” (VI, 511 B – C).

”Dialektiikka” on näin siis saanut kaksinaisen määreen: se on sekä metodi kohota edellytyksistä niiden järjellä tavoitettavaan edellytyksettömään perustaan (aina kaiken tavoittamisen ulkopuolella sijaitsevan ”hyvän” rajoille asti) että käänteisen palaamisen metodi — ”ideoiden” eli ”lajien” askelmia myöten lähtöasettamuksiin.

Koko tällä tutkittavan ajattelun kaksinaisella etenemisellä eli liikkeellä on sekä olemisen että tiedostuksen aspektit: ontologinen ja gnoseologinen. *Olemisen* tasolla se suuntautuu kohti olemisen olemusten (”lajien”, ”ideoiden”) tavoittamista. Sen päämääränä on olemisen perikuvien järjellä tapahtuva näkeminen, katselu. *Loogisella* tasolla tiedostus, josta Platon puhuu, on metodi palauttaa alemmat käsitteet korkeampiin sukuihin ja, päinvastoin, jakaa korkeammat *suvut* niihin sisältyviin alempiin *lajikäsitteisiin*.

”Dialektisen” (Platonin sille antamassa mielessä) tutkimuksen tehtävän *ensimmäisenä* puolena on se, että ”pidetään silmällä yhtä ainoata ideaa ja kootaan siten yhteen monin tavoin hajottuneet seikat” ja määrittelemällä näin kukin laji erityisesti, ”selvitetään mitä kulloinkin tahdotaan opettaa”

(*Faidros*, 265 D). Toisin sanoen, tehdään selväksi, mihin olemissa sukuyksikköön kaikki kulloinkin ajateltu kuuluu ja missä sen lajierot ovat.

Samana tehtävän *toinen* puolisko koostuu siitä, ”että kokonaisuutta ositeltaessa kyetään suorittamaan leikkaus luonnollisista nivelkohdista, ei ryhdytä huonon keittäjän tavoin murtamaan mitään jäsentä” (*Faidros*, 265 E). Samassa *Faidros*-dialogissa Sokrates selittää nimittävänsä ”dialektikoiksi” niitä, jotka kykenevät ”oivaltamaan, mikä on luonnostaan ykseyttä tai moneutta” (266 B). Hieman myöhemmin Sokrates opettaa Faidrokselle, että puhetaidetta ei kykene hallitsemaan se, joka ei ”pysty jakamaan olioita ja asioita niiden lajien mukaan ja yhdistämään jokaista niistä jollakin idealla” (277 C).

Alemmista käsitteistä korkeampiin kohoamista luonnehditaan hieman tarkemmin dialogissa *Filebos*: ”... meidän on aina oletettava että kustakin oliosta on aina yksi idea ja etsittävä sitä — löydämme kyllä sen — ja kun lopuksi tavoitamme sen, meidän on katsottava, eikö sen lisäksi ole vielä kahta tai kolmea ideaa tai vielä enemmän; ja sitten meidän on jokaisen tällaisen yksikön kohdalla meneteltävä samalla tavalla, kunnes voimme nähdä että alkuperäinen yksikkö on yksi ja moni ja loputon (*hen kai polla kai apeira*), mutta voimme nähdä myös kuinka monta se on” (*Filebos*, 16 C — D).

Mitä taas tutkimuksen *vastakkaiseen* liikkeeseen tulee, eli korkeammista käsitteistä alempiin laskeutumiseen, niin Platon liittää tämän metodin edellytysten *koettelun* menetelmään. Viimeksi mainittu on sitä, että ”dialektikko” tarkastelee, mitä seuraa hänen omaksumastaan alkuperusteesta ja tutkii samalla, sopivatko tästä perusteesta juontuvat seuraukset keskenään yhteen (*Faidon*, 101 D). Platon selittää ajatus-taan seuraavasti: ”Mutta jos joku horjuttaa... periaatetta itseänsä, sinä et viitsisi vastata ennen kuin olisit tutkinut mitä siitä johtuu ja ovatko johtopäätökset mielestäsi yhteen sointuvia vai riitasointuisia.”

Kaikissa näissä tutkimuksissa Platon käyttää laajalti hy-

väkseen *dikotomiaa*. Se on sellaista käsitteen alan jakamista kahteen osaan, jossa tarkasteltava kohde saattaa osoittautua olevan vain toisessa näin saadussa alan osassa, joiden välillä on ristiriitainen vastakkaissuhde. Poistaen sen puoliskon, jossa kohde ei voi sijaita, "dialektikko" jakaa jäljelle jääneen puoliskon taas kahtia ja poissulkee tämän jälkeen taas sen puolen, jossa kohde ei voi olla jne. Tätä johdonmukaista etenemistä tai jatkuvaa nousua "dikotomian" portaikkoa jatketaan, kunnes tutkimus päättyy nyt jo jakamattomaan käsitteen alaan, jossa etsittävän kohteen täytyy sijaita. Esimerkkejä dikotomian soveltamisesta Platon tarjoaa *Sofistissa*, *Faidroksessa*, *Valtiomiehessä* sekä joukossa muita dialogeja.

Platonin selitykset paljastavat selvästi hänen "dialektiikkansa" rajoittuneen luonteen. Tämä "dialektiikka" on tärkeä vaihe *logiikan* kehityksessä, kategoria- ja arvostelmaopin, myöntämisen ja kieltämisen, ristiriidan ja sen lajien käsitteiden, sukujen ja lajien käsitteiden, määrittelymetodien, induktion ja käsitteiden jakamisen kehityksessä. Platonin logiikka valmisteli Aristoteleen logiikan sisältöä, vaikka ei vielä systematisoidussa muodossa.<sup>1</sup> Mutta Platonin "dialektiikka" ei mitenkään ole oppia kehityksestä vastakohtien kautta. Platonin järjestelmä ei tunne mitään historiaa, ei mitään kehitystä; sille on luonteenomaista syklisyys ja jo olleen toistuminen.

---

<sup>1</sup> Erittäin perusteellisen ja tarkan luonnehdinnan Aristoteleen loogisista ideoista tarjoaa A. S. Ahmanov teoksessaan *Logičeskoje utšeniže Aristotelja*, Moskva 1960, s. 58–70

## V. Platonin 'ideaopin' itsekritiikki dialogeissa *Parmenides* ja *Sofisti*

Platonin oppi "ideoista" ei pysynyt muuttumattomana. Dialogeissaan *Parmenides*, *Filebos* ja *Sofisti* Platon asetti itse kehittelemänsä "ideateorian" kärkevän kritiikin alaiseksi.

Näimme, että Platonin "ideaoppi" oli monitahoinen. Siinä yhtyvät ontologinen, eettinen, gnoseologinen, metodologinen ja looginen aspekti. Kaikissa näissä aspekteissa Platonin "idea" eli "eidos" esiintyy ruumiittomana ja vain järjellä saavutettavana syynä, jonka läsnäolon ansiosta kaikki aistimellisen maailman oliot ovat olemassa, kaikkien epätäydellisten olioiden kauniina ja täydellisenä perikuvana, päämääränä, johon ihmiset ja oliot pyrkivät, ajattelun käsitteenä olioiden yleisestä olemuksesta.

Myöhemmin Platon erkani joistakin tämän katsomuksen piirteistä. Äsken mainituissa dialogeissa hän esittää erinäisiä painavia päätelmiä, jotka korostavat kyseisen opin omaksu-  
misen epäiltävyyttä, jopa mahdottomuutta. Muutamat näistä johtopäätöksistä ennakoivat kieltämättä niitä kuuluisia vastaväitteitä, joita Platonin oppilas Aristoteles myöhemmin esitti platonista "ideateoriaa" vastaan.

Perustavaa epäilyä esiintyy Platonilla ennen kaikkea kysymyksessä, onko tosiaan mahdollista että "ideat" olisivat olemassa niine ominaisuuksineen jotka hän on antanut niille ja joita yllä on luonnehdittu. Mutta vaikka myöntäisimme sentapaisten "ideoiden" olemassaolon, syntyy kysymys niiden suhteesta olioihin. Nimittäin: onko joko myönnettävä, että yksi ja ikuinen idea ikään kuin jakautuu, sirottautuu synnyttämiinsä äärettömään määrään olioita, vai — ja tämä on vielä



pahempaa — onko oletettava, että idea on täysin sekä itsensä puitteissa että itsensä ulkopuolella ja tämän lisäksi vielä identtinen itsensä kanssa. Nämä kysymykset ja näkökannat syntyivät uudestaan ja niitä kehitettiin täsmentävästi edelleen keskiaikaisessa filosofiassa (skolastiikassa) niin sanotun ”universaliakiistan” puitteissa, joka koski yleiskäsitteitä (*universalia*).

Aiemmin, ennen *Parmenideessa* ja *Sofistissa* kehiteltyä itsekritiikkiä, Platon vastasi mainitun kaltaisiin kysymyksiin viittaamalla siihen, että oliot jollain tapaa ”osallistuvat” ”ideoihin” tai ”ottavat osaa” niihin. Mutta nyt, *Parmenideen* ja *Sofistin* tasolla, tämä vastaus ei enää tyydytä häntä (kuten se myöhemmin ei myöskään tyydyttänyt Aristotelesta).

Juuri näin on. Olettakaamme, että jokainen olio on sitä mitä se on kiitos sen että se ”osallistuu” samannimiseen ”ideaan”. Silloin syntyy kaksi kiertämätöntä vaihtoehtoa: joko ”idean” on täysin sisällyttävä tähän ”ideaan” kuuluviin olioihin, tai sitten kukin olio sisällyttää itseensä vain osan ”ideaansa”. Mutta, Platon sanoo, kumpikin vaihtoehto on mahdoton.

Ensinnäkin: ”idea” ei voi olla läsnä jokaisessa tätä ”ideaa” vastaavassa oliossa. Jos näin olisi, niin yhtenäinen, yksi ”idea” olisi samanaikaisesti olemassa eri paikoissa.

Toiseksi: ”idea” ei voi olla läsnä sen kanssa samannimisessä oliossa myöskään osittain. Tällöinhän se olisi jaettava ja siis ristiriidassa määritelmänsä kanssa — se ei enää olisikaan yksi ja yhtenäinen. Sen lisäksi, jos jokainen olio olisi esimerkiksi suuri sen vuoksi, että siinä olisi osa suurta sinänsä, saataisiin järjetön lopputulos: kaikki suuri on suurta siksi, että se osallistuu johonkin joka on suurta pienempi, sillä onhan osa kokonaisuutta pienempi.

”Idea” ei siis voi sisältyä olioihin kokonaisuudessaan eikä osittain. Tämä taas merkitsee, etteivät oliot voi ”ottaa osaa” omiin ”ideoihinsa” (*Parmenides*, 130 A — 131 E).

Edelleen: on mahdoton käsittää ei vain ”idean” olemista, vaan myös sitä tapaa, jonka avulla järki voisi edetä niiden



tiedostukseen. "Ideateorian" edellytyksenä on lähtökohta, että samankaltaisia olioita tarkastellessa järjessä syntyy näille kaikille yhteinen kuva eli idea. Mutta jos vertaamme tätä ideaa olioihin, joiden perikuvana se on järjessä, niin — koska näiden olioiden ja järjessä olevan idean välillä vallitsee yhtäläisyys — syntyy välttämättä uusi idea, joka on yhteinen sekä olioille että niitä esittävälle ensimmäiselle idealle. Aivan samoin syntyy kahdesta ensimmäisestä ideasta ja niitä vastaavista olioista taas uusi idea jne. loputtomiin. Jos näin on, saadaan odottamaton ja paradoksaalinen tulos: jokaista oliota ei enää vastaakaan yksi ainoa "idea" (sen perikuva), kuten teoria alkujaan väitti, vaan ääretön määrä sen synnyttämiä "ideoita".

Tämä on juuri se kuuluisa vastaväite Platonin "ideateoriaa" vastaan, jonka Aristoteles myöhemmin esitti ja joka sai nimityksen "kolmas ihminen". Vain jokin piintynyt traditio saa antiikin filosofian historioitsijat jättämään tämän huomiotta ja esittämään asian siten, että "kolmas ihminen" -vastaväitteen alkuperäinen keksijä olisikin kriittisesti ajatteleva Aristoteles.

Platonin "ideateorian" paradoksaalisuus ehkä ikään kuin kumoutuisi, jos olettaisimme että "ideat" ovat vain meidän ajatuksiamme, eivät itse olemista ja että ne voivat olla järjessämme.

Mutta tämäkään varaus ei pelasta tilanteesta. Platonin mukaan ajatus on aina ajatusta jostain olemassa olevasta (tämän edellytyksen Platon on omaksunut filosofiaansa Parmenideelta). Siksi silloin kun ajattelemme ideaa käsitteenä, ajattelemme samalla sitä yhtä, ikuista, identtistä, mikä on läsnä kaikissa "idean" alaan kuuluvissa olioissa. Kyse ei ole muusta kuin "ideasta" ontologisessa mielessä, ts. olioiden perikuvana. Enemmänkin. Olettakaamme, että ideat ovat vain ajatuksia ja että yksittäiset oliot ovat olemassa sen ansiosta että ne "osallistuvat" ideoihin. Tässä tapauksessa on välttämätöntä hyväksyä jompikumpi seuraavista kahdesta väitteestä: joko kaikki oliot koostuvat ajatuksesta ja kaikki siis ajattelee, tai

sitten kaikki on ei-ajatuksellista ajatusta (*Parmenides*, 132 B – C).

”Idean” ja olioiden välinen suhde voidaan vielä käsittää sitenkin, että ”idea” on olioiden prototyyppi ja oliot ”idean” kopioita. Mutta silloin on käsittämätöntä, miten yhdistää epätäydellisten, vieläpä muuttuvaisten olioiden olemassaolo niiden ”idean” täydellisyyteen. Ja millaisia ”ideoiden” sukua yleensä voidaan ajatella? Voiko olettaa hyvän, oikeudenmukaisen, kauniin jne. ”ideoiden” rinnalle myös hiusten, mudan, lian jne. ”ideat”? (*Parmenides*, 130 B – E).

Mutta silloinkin kun ”ideoiden” tiedostuksemme selitys ei kohtaisi kaikkia näitä esteitä, syntyisi silti – kuten Platon itse osoittaa – toisenlaatuinen vaikeus. Jos ”ideoiden” oleminen olisikin perusteltavissa, pitäisi oppi ”ideoista” silti alistaa mitä radikaaleimman uudelleenmuokkauksen alaiseksi. Olisi ennen kaikkea hylättävä lähtökohtaväite ”ideoiden” muuttumattomuudesta ja liikkumattomuudesta. Liikkeen täydellinen poistaminen tosiolevaisesta sulkee pois samalla tavalla tosiolevaa koskevan tiedon kuin myös sen liikkuvuuden tunnustamisen. Platon osoittaa tämän dialogissa *Sofisti*. Hän sanoo tässä: ”Meidän on taisteltava kaikin tavoin sitä vastaan, joka tuhoaa tietämisen, järjen ja ymmärryksen ja silti väittää jostakin jotakin” (249 C – D).

Tällaisia ovat vastaväitteet, jotka Platon esittää *Parmeni-deessa* ja *Sofistissa* omaa ”ideateoriaansa” vastaan. Ulospääsynä näistä vaikeuksista ei voi silti olla, Platon sanoo, yksinkertainen ”ideoiden” olemassaolon kieltäminen. Se johtaisi vielä suurempiin hankaluuksiin, koska se riistää tiedolta sen kohteen ja tekee mahdottomaksi korkeimman filosofisen tieteen – dialektiikan (*Parmenides*, 135 A – B).

Dialogeihin *Parmenides* ja *Sofisti* (ja myöskin *Filebos*) sisältyvä ”ideaopin” kritiikki erottaa nämä sisällöllisesti jyrkästi Platonin muista teoksista. Muuan tärkeä seikka pistää erityisesti silmään. Se on Aristoteleen vaikeneminen Platonin ”itsekritiikistä”. Platonin oppilaana Aristoteleen olisi tietenkin pitänyt tuntea perusteellisesti opettajansa teokset, erityi-

sesti ne joissa tarkastellaan tärkeimpiä filosofisia kysymyksiä. Mutta Aristoteles ei missään sanallakaan mainitse, että Platon oli itse esittänyt "ideateoriansa" kritiikkiä. Enemmänkin: *Metafysiikassaan* Aristoteles julistaa suoraan, että Platon ei koskaan tullut miettineeksi kysymystä olioiden "osallisuudesta ideoihin".

Kysymyksen valaisemiseksi ovat myös *Parmenideen*, *Sofistin* ja *Fileboksen* kirjallisen tyylin ja esitystavan erityispiirteet merkityksellisiä. Ensi silmäykseltä näyttää, että näitä teoksia ei olisi laatinut sama kirjoittaja kuin *Faidonin*, *Faidroksen*, *Pitojen*, vaan joku toinen. Kaikissa on tosin säilynyt filosofisen dialogin muoto. Mutta ensinmainittuja ei luonnehdi Platonin kirjallisille mestarisaavutuksille ominainen värikylläisyys, filosofisten kiistojen osanottajien plastinen kuvailu ja itse kiistojen dramaattinen ilmaisullisuus ja jännittyneisyys. Ne ovat ennen kaikkea taiturimaista käsitteiden loogista analyysia, äärimmäisen ajatusperäistä dialektiikkaa, joka joskus hipoo loogisten dikotomioiden menettelytavan pedanttisuutta.

Kaikki nämä kolmen kuuluisan platonisen dialogin erityisyydet saivat monet antiikin filosofian historian erikoistuntijat tulemaan radikaalin skeptisiin johtopäätöksiin. Ensimmäisiä olivat Socher, Überweg, Schaarschmidt. He pyrkivät osoittamaan, että ne dialogit, jotka sisälsivät "ideateorian" kritiikkiä ja kuuluivat Platonin teosten antiikin aikaisiin kokoelmiin, eivät olleet Platonin vaan toisten henkilöiden kirjoittamia. Überwegin argumentaatio on erityisen korostunut. Hän painotti, että *Parmenideessa* Platonin "ideateoriaa" vastaan esitetään "kolmannen ihmisen" argumentti, se sama jota Aristoteles kehitti ja jolle hän antoi erityisen tärkeän merkityksen.<sup>1</sup> Mutta Aristoteles ei missään viittaa Platonin

---

<sup>1</sup> Miksi Aristoteleen argumenttia kutsutaan nimellä "kolmas ihminen"? "Ensimmäinen" ihminen on Platonin opin mukaan ihminen aistimellisen havainnon kohteena. "Toinen" ihminen on ihmisen "idea", ts. ihminen ihmisen spekulatiivisena perikuvana "ideoiden" ruumiittomassa maailmassa. Mutta koska Platonin opista seuraa, että kaikelle samankaltaiselle pitäisi olla tämän samankaltaisen syynä jokin "idea", niin aistimellisen ihmisen ja järjellä saavutettavan ihmisen (ihmisen "idean") lisäksi on oltava olemassa myös "kolmas" ihminen — "idea", jonka seurausta on "ensimmäisen" ja "toisen", aistimellisen ja ideaalisen ihmisen samankaltaisuus.

myötävaikutukseen tämän argumentin muotoilussa. Siispä, Überweg päättelee, on joko myönnettävä ettei *Parmenideen* tekijä ollut Platon tai sitten (jos se sittenkin on Platonin), että Aristoteles esitti omana keksintönään sen, minkä Platon oli jo keksinyt, ts. plagioi. Viimeksi mainittu tapaus on kuitenkin ristiriidassa meillä Aristoteleesta olevan yleisen moraalisen kuvan kanssa.

Platonin *Parmenideen* aitouden kiistäminen on samaa kuin väite, ettei Platonilla ollut mitään ”ideateorian” itsekritiikkiä ja että tämä teoria pysyi hänen elinpäiviensä loppuun saakka hänen muuttumattomana filosofisena vakaumuksenaan.

Skeptisismi ”platonisessa kysymyksessä” ei häikäillyt edes niiden Platonin nimellä kulkevien teosten kohdalla, joita filosofianhistoriallinen traditio piti kaikkein tärkeimpinä Platonin opin luonnehdinnan kannalta. Tämä skeptisismi tai ”hyperkriittisyys” ei kuitenkaan menestynyt venäläisessä filosofianhistoriatieteessä. Tunnettu antiikin filosofian historioitsija, Ukrainan tiedeakatemian jäsen Aleksei Nikitiš Giljarov sekä myös neuvostotiedemies, professori Aleksei Fedorovitš Losev eivät pitäneet päätelmiä *Parmenideen* ja *Sofistin* aitoutta vastaan ratkaisevina eivätkä vakuuttavina. Epäilyksien herättäminen juuri siihen nähden, mitä Platon näennäisesti täydestä vakaumuksestaan väitti, oli Giljarovin mukaan Platonin totuuden tutkimisen metodin mitä luonteenomaisin piirre eikä tarkoituksena ollut niiden näkemysten kumoaminen, joita hän kaikin puolin tarkasteli: hän esitti itse niitä vastaan vastaväitteitä, mutta tuotantonsa kokonaisuuden kannalta Platon hyväksyi ne silti täysin.<sup>1</sup>

Mitä tulee siihen, että Aristoteles on täysin vaiennut Platonin ”ideateoriastaan” suorittamasta ”itsekritiikistä”, niin Giljarovin selityksen mukaan se ei todista mistään (mt., s. 355—356). Jos nojaututtaisiin ainoastaan Aristoteleeseen, jouduttaisiin esimerkiksi väittämään, ettei Platon olisi hyväksynyt suhteiden ”ideoita”, kieltämisten ”ideoita”, käsityötuot-

---

<sup>1</sup> A. N. Giljarov, *Platon kak istoritseskij svidetel'*, Kiev 1891, s. 354

teiden ja taideteosten "ideoita", tai että Platon ei olisi nähnyt "ideoissa" olemisen ja genesiksen päämääriä. Mutta nämä opit voidaan löytää erinäisistä Platonin teoksista, niistä samoista, joihin Aristoteles toisissa yhteyksissä ja tapauksissa viittaa epäämättä Platonin itsensä kirjoittamina. Niinpä Platon puhuu suhteiden ja kieltämisien "ideoista" *Faidonissa* ja *Sofistissa*, taideteosten "ideoista" *Valtiossa* ja *Kratyloksessa*, "ideoista" olemassa olevan ja syntyvän päämäärinä *Faidonissa*, *Fileboksessa* ja *Valtiossa*. Ja koska ei ole aihetta epäillä Aristotelesta tarkoituksellisesta Platonin oppien vääristelystä, niin se epätasällisyys mikä on havaittavissa hänen luonnehtiessaan Platonin "ideateoriaa", on luonnollisinta panna huolimattomuuden syyksi (mt., s. 356).

Mitä erityisesti tulee "kolmannen ihmisen" argumenttiin, niin, kuten Giljarov osoittaa, se mainitaan aivan selvästi *Valtiossa* ja *Timaioksessa*. Teoksessaan *Valtio* Platon todistelee, että jumala voi luoda vain yhden ideaalisen sängyn, koska "jos hän loisi vaikkapa vain kaksi, niin ilmenisi taas yksi ainoa, jonka mukaisia nuo molemmat olisivat, ja se olisi sänky sinänsä, mutta eivät nuo kaksi" (*Valtio*, X, 597 C). Vielä selvempi on Platonin päättely *Timaioksessa*. Tässä hän esittää kysymyksen: onko oikeampaa olettaa yksi maailma vai rajaton moneus maailmoja? Platonista on oikeampi sanoa, että maailmoja on yksi, jos vain se on rakennettu mallin mukaan (*kata to paradeigma dedēmiourgēmenos*): "Sillä se, johon sisältyvät kaikki järjellä tavoitettavat elävät olennot (*noēta zōa*), ei voi olla olemassa toisena toisen rinnalla, koska siinä tapauksessa pitäisi olla vielä eräs elävä olento, johon nämä kaksi sisältyisivät sen osina, ja silloin olisi parempi sanoa ettei maailmaa ole rakennettu niiden mukaisesti vaan sen mukaisesti, johon ne molemmat sisältyvät" (*Timaios*, 31 A – B).

Platon-kirjallisuudessa on esitetty toinenkin kanta hänen "ideateoriastaan" suorittamansa "itsekritiikin" selitykseksi. Tämän näkökannan, tai paremminkin hypoteesin luoja ovat George Grote, Jackson ja Hirzel. Kukaan heistä ei kiistä *Fileboksen*, *Parmenideen* ja *Sofistin* aitoutta, ts. sitä että ne

ovat Platonin laatimia. Mutta he katsovat, että nämä dialogit ovat myöhäisiä ja ne syntyivät aikana jolloin Platon itse oli alkanut epäillä "ideateorian" oikeellisuutta. Giljarovin mukaan ei tähänkään hypoteesiin ole tarvetta: kaikki "ideateorian" ristiriidat voidaan johtaa Platonin dialektisesta opista identtisen ja toisen, yhden ja monen, pysyvän ja liikkuvan erottamattomasta ykseydestä (mt., s. 355).

## VI. Platonin 'ideateoria', kosmologia ja pythagoralainen lukuteoria

Platon kehitteli oppiaan yli puolen vuosisadan mittaisen ajanjakson aikana. Tänä aikana hän ei pysynyt samana, vaan kehittyi ja muuttui. Tärkeä vaihe Platonin aatekehityksessä oli jo Italiassa tapahtunut lähentyminen pythagoralaisiin, heidän uskonnollis-eettisen oppinsa, lukufilosofiansa ja kosmologiansa vaikutus.

Varhaiset pythagoralaiset (600-luvulla e.a.a.) muodostivat enemmänkin uskonnollis-moraalisen lahkon kuin tieteellisen koulukunnan. Mutta jo koulukunnan perustaja Pythagoras päätyi tutkittuaan matematiikkaa, musikaalista akustiikkaa ja astronomiaa vakaumukseen, että kaikki oleva on peräisin "luvuista". Tähän ehkä merkittävästi vaikuttavaan ajatukseen Pythagoras ja hänen oppilaansa tulivat ennen kaikkea löydettyään ne luvulliset lainmukaisuudet, jotka olivat oktaavin, kvintin ja kvartin kaunisäänisten musikaalisten intervallien perustana.

Tämän löydön periaatteellista merkitystä on vaikea yliarvioida. Musikaaliset intervallit tuntuvat välittömän havainnoinnin kannalta puhtaasti laadullisille eroille perustuvalta ilmiöltä: tässä on sointuva oktaavin akordi, tässä taas kvintti, tuossa kvartti. Pythagoralaisten tutkimukset osoittivat, että näiden laatumääreiden perustan muodostivat nimenomaan määrälliset erot, jotka voitiin ilmaista lukujen avulla. Toisin sanoen, laatu palautetaan sen pohjalla piilevään lukuun. Laatu on pelkkää näennäisyyttä, todellisuus ja olemus esiintyy luvussa.

Tämä näkemys, joka sai vahvistuksensa musikaalisen akus-



tiikan alueella, näytti todentuvan astronomiassakin. Planeettojen kiertoratojen sijainti avaruudessa palautettiin myös lukusuhteisiin.

Pythagoralaiset eivät rajoittaneet luvun esittämää osaa vain akustiikkaan ja astronomiaan. He yleistivät näillä aloilla perustellun prinssiipin ja tekivät siitä oman olemista koskevan oppinsa perusprinssiipin. Kaikki oli lähtöisin luvusta. Kaikkien laadullisten ominaisuuksien ja erojen pohjalla piilevät lukujen ominaisuudet ja suhteet.

Niin naiivi kuin tämä katsomus olikin, siinä piili syvä ja tärkeä ajatus. Pythagoralaiset panivat ensi kertaa merkille tulevan matemaattisen luonnontieteen periaatteen. Myöhemmin heidän arvauksensa ja havaintonsa johtivat huomattavasti tärkeämpiin ja vakavampiin yleistyksiin. Eettisuskonnollisesta lahkosta tuli — silti tätä aiempaa ominaispiirrettään kadottamatta — samalla myös tieteellinen koulu-kunta. Pythagoralaiset kehittivät matematiikan, akustiikan, kosmologian, psykologian ja lääketieteen kysymyksiä.

300-luvun (Arkhytas) ja 400-luvun lopun (esim. Filolaos) pythagoralaisien matemaattiset ja kosmologiset opit olivat epäilemättä tuttuja Platonille ja niiden on täytynyt kiinnittää hänen huomiotaan. On mahdollista ja luultavaa, etteivät ainoastaan pythagoralaiset vaikuttaneet Platoniin, vaan myös 300-luvun pythagoralaiset teoriat syntyivät ja kehittyivät platonismin vaikutuksen alaisina. Myöhäisessä ja platonismin ymmärtämisen kannalta sangen tärkeässä dialogissa *Timaios* Platon suorastaan sijoittaa esittämänsä kosmologisen opin pythagoralaisen suuhun.

Tämän opin mukaan maailma on elävä, pallonmuotoinen olento. Elävänä olentona maailmalla on sielu. Se on maailmansielu (*hē tou kosmou psykḗ*). Sielu ei ole maailman osa. Sielu ympäröi koko maailmaa ja muodostuu kolmesta alkuperiaatteesta: ”identtisestä”, ”toisesta” ja ”olemuksesta”. Nämä prinssiipit ovat ”rajallisen” ja ”rajattoman” olemisen eli ideaalisen ja materiaalisen olemisen korkeimpia perusteita. Ne ovat jakautuneet musikaalisen oktaavin lakien mukaisesti



ja kehiin, jotka liikuttavat taivaanvaloja.

Maailman ruumis koostuu maan, veden, tulen ja ilman ”alkuaineista”. Nämä alkuaineet muodostavat proportionaalisia yhdistyksiä lukujen lakien mukaan. ”Identtisen” kehän muodostaa toisiinsa nähden liikkumattomien tähtien piiri. ”Toisen” kehän muodostaa niiden planeettojen piiri, jotka liikkuvat taivaalla tähtiin ja toisiinsa nähden (*Timaios*, 36 B).

Sekä tähdet että planeetat ovat jumalallisia olentoja; maailmansielu henkistää ne kuten muunkin maailman (*Timaios*, 37 D). Koska alkuaineet maa, vesi, tuli ja ilma ovat ruumiillisia, koostuvat ne geometrisina kappaleina tasoista. Maan stereometrisenä muotona on kuutio, veden ikosaedri (20-kulmio), tulen pyramidi, ilman oktaedri (8-kulmio). Taivas on rakentunut dodekaedrin (12-kulmion) mallin mukaisesti. Maailman elämää hallitsevat lukusuhteet ja harmonia.

”Maailmansielu” ei vain elä, vaan myös tiedostaa. Kiertoliikkeessään se koskettaa sitä, jolla on olemus, todistaa siitä, mikä on sen kanssa identtistä ja mikä eroavaa, sekä myös missä, milloin ja miten kaikelle olevalle on ominaista olla — suhteessa ikuisesti muuttumattomaan ja suhteessa toiseen olevaan. Tämän todistajan sana on yhtä tosi sekä mitä tulee ”toiseen” että ”identtiseen”. Kun tämä sana liittyy aistimelliseen, syntyy lujia tosia mielipiteitä ja uskomuksia. Silloin taas kun se liittyy järjelliseen, ajattelu ja tieto saavuttavat välttämättä täydellisyyden.

Ihmissielu on maailmansielun sukulainen: siinä on samaa harmoniaa ja samoja kehäliikkeitä. Aluksi sielu eli tähdellä, mutta myöhemmin se siirtyi ruumiiseen, josta tuli sen epävakaisuuden eli disharmonian syy. Ihmiselämän päämääränä on alkuperäisen täydellisen luonnon palauttaminen. Se saavutetaan tutkimalla taivaan kiertoliikkeitä ja harmoniaa. Samaa päämäärään johtavat puhekyky ja musikaalinen ääni, jotka palvelevat kuuloa, kuulon välityksellä taas harmoniaa. Harmonian liike on sielun kehäliikkeen sukuista.

*Timaios*-dialogin matemaattiset, kosmologiset ja fysikaali-

set ideat ovat erottamattomia mytologisesta fantastiikasta, josta tuli myöhemmin uusplatonisessa kirjallisuudessa ahkeran kommentoinnin kohde. *Timaioksessa* esitetään myytti ihmissielun vaeltamisesta lintujen ja eläinten ruumiisiin. Tämä vaellus tai siirtyminen määräytyy sen mukaan, minkä eläimen kaltainen on siveellisesti ollut. Puhdistuttuaan sielu palaa taas tähdelleen.

Platonin ja pythagoralaisten oppien samankaltaisuus voidaan osoittaa lukuisissa kohdissa. Itse Platon totesi tämän samankaltaisuuden *Fileboksessaan*: ”Vanhat, jotka olivat meitä parempia ja elivät lähempänä jumalia, ovat välittäneet meille tiedon, että kaikki josta puhutaan ikuisesti olevana, koostuu ykseydestä ja moneudesta ja siihen sisältyy yhteenkasvaneena rajaton ja rajallinen (*Filebos*, 16 C – D).

Tästä olevan rakenteesta Platon johtaa sen tiedostamisen metodin. Meidän on aina oletettava kutakin oliota koskeva yksi idea ja suunnattava tutkimus sen mukaisesti (*Filebos*, 16 D).

”Ideoiden” alue muodostaa oman hierarkiansa, mikä liittyy jonkinlaiseksi systeemiksi. Siksi, kun etsitty ”idea” on löytenyt, on välttämätöntä katsoa, eikö sen lisäksi olisi vielä jotain muuta ideoiden määrää, ja sitten olisi jokaisen tällaisen yksikön kanssa meneteltävä samalla tavalla kunnes alkuperäinen yksikkö ei näyttäydy määrällisesti määräytyneenä (16 D).

Sen sijaan rajattoman ideaa ei voi liittää moneuteen välittömästi ykseyden jälkeen, vaan ”vasta sitten kun on saatu näkemys koko sen lukumäärästä mikä sisältyy ykseyden ja rajattoman välille...” (16 D). Mutta ”nykyajan viisaat”, joita Platon tässä kysymyksessä vastustaa, sijoittavat välittömästi ykseyden jälkeen rajattoman ja siksi välijäsenet häipyvät heidän näköpiiristään.

Tässä Platon puhuu pythagoralaisista sukujen ja lajien erottamisen sekä niiden subordinaation osoittamisen taidon perustajina. Käsitteet liittyvät pythagoralaisilla heidän oppiinsa luvuista. Kaikella tiedostettavalla on heidän mukaansa lukunsa. Lukuja erotetaan puolestaan kahdenlaisia: paril-

lisiä ja parittomia. Niiden lisäksi on olemassa sekoittunut suku: parillis-pariton luku. Jokainen näistä sukuista jetaan lajeihin, lajit taas alalajeihin.

Platon huomauttaa myös dialogissa *Valtiomies* oppinsa läheisyydestä pythagoralaisuuteen. Mutta siinä hän myös tuomitsee pythagoralaiset siitä, etteivät nämä osaa soveltaa oikein löytämäänsä totuutta. Pythagoralaiden dialektiikka on epätäydellistä. He joko palauttavat erilaiset oliot ykseydeksi tai sitten eivät — kuten huono kokki, josta Platon puhuu *Faidronissa* — jaa olioita niiden todellisiin luonnollisiin osiin. Tosi metodi edellyttää päinvastoin Platonin mukaan kykyä yhdistää kahtalaista: tarkasteltaessa *sukuykseyttä* ei saa olla havaitsematta *lajieroavaisuuksia*, ja tarkasteltaessa *lajieroavaisuuksia* on tutkimusta jatkettava kunnes kaikki erot on saatu suljetuksi vastaavan suvun puitteisiin.

Platonin ”ideoiden” ja pythagoralaiden ”lukujen” samankaltaisuus on ilmeinen. ”Ideat” ja ”luvut” ovat olioiden plastisten ruumiillisten tyyppien ruumiittomia perikuvia, ja myös sen lainmukaisuuden perikuvia, jota noudattaen kaikki tapahtuu maailmassa. Kuten pythagoralaisilla, niin Platonilla-kin ”idea” on yksi moninaisuudessa, samanaikaisesti syy ja päämäärä, joka antaa moneudelle yleisyyden luonteen; sekä Platonilla että pythagoralaisilla ”luku” on järjestyksen syy, ikuisesti pysyvän maailmanrakenteen yhteys.

Kehityksensä myöhäisvaiheessa Platon päätyi yksinkertaisesti samaistamaan ”ideansa” pythagoralaiden ”lukuihin”.

Palauttaessaan kaiken olemassa olevan ”lukuihin” pythagoralaiset erottelivat olevaisessa sen perustavaksi ja kaikkea määrääväksi vastakohtaisuudeksi *rajan* ja *rajattoman* (*peras* ja *apeiron*). He luonnehtivat tällöin ”rajaa” hyväksi, maskuliiniseksi, järkeväksi ja liikkumattomaksi prinssiiksi, ”rajattonta” taas huonoksi, naispuoliseksi, järjettömäksi ja liikkuvaksi.

Myöhäistuotannossaan Platon lähtee samaan tapaan ajatuksesta, että maailmankaikkeutta muodostaa välttämättömyys, joka on alisteinen järkevälle vakaumukselle (*Timaios*,

48 A ja 28 A). Siksi hän puhuu kahdenlaisista syistä: niistä, jotka yhtäikaa järjen kanssa luovat kauniin ja hyvän, sekä niistä, jotka ovat vailla järkeä sekä tuottavat aina ilman järjestystä mitä sattuu.

Kosmologiassaan Platon lähentää välttämättömyyttä *ulottuvaisuuteen* ja nimittää kumpiakin puolimytologisella kielellään ”syntymisen imettäjäksi” (*Timaios*, 46 E).

Se rooli, jota olemassa olevien olioiden moninaisuuteen nähden *rajaton*, ”apeiron” esittää pythagoralaisilla, on sama kuin Platonin filosofiassa ”syntymisen imettäjällä”. Moninaiset oliot, jotka syntyvät idea-luvusta ovat tulosta tyhjän ulottuvaisuuden rajaamisesta, eriyttämisestä ja määräämisestä.

Fyysisen maailman ”alkuaineet” eli elementit ovat tuli, vesi ja ilma. Kukin erillään otettuina ne muodostavat tyhjän ulottuvaisuuden jota tasot rajoittavat. Nämä tasot itse koostuvat kolmioista. Keskenään sekoittuneista kolmioiden lajeista on juuri syntynyt luonnonolioiden ääretön moneus.

Meidän luonnonkäsittelemme ulottuvaisuusmääreet ovat välttämättömiä. Niiden avulla emme ainoastaan miellä koko luonnonolioiden joukkoa, vaan jopa ikuiset olevan suvut. Tällaisen mieltämistävän iskostaa meihin itse ”syntymisen imettäjä”.

Platonin kosmologian mukaan tosioleva luonto yhdistää itseensä ykseyden ja kahtalaisuuden: se on sekä muuttumattonta, itsensä kanssa identtistä olemista että siitä erillistä tämän olemisen näköisyyttä muuttuvaisessa ja ei-identtisessä olioiden maailmassa. Olemisesta erottuvana ”syntymisen imettäjä” on *ei-olemista*, mutta koska se *on läsnä* ei-olevassa, on se *olevaa* ei-olemista. Tällöin itsensä kanssa identtinen oleminen on ”idea”, ruumiiton, ideaalinen prinsiippi. Sitä vastoin ”toinen”, eli ikuisesti olemassa oleva ulottuvaisuus on *ruumiillinen*, materiaalinen prinsiippi.

Ja lopuksi on olemassa merkittävää lähekkäisyyttä Platonin ja pythagoralaisien välillä mitä tulee heidän oppiinsa siitä prinsiipistä, joka toimii välittäjänä *ideaalisen* ja *aineellisen sfäärien* kesken. Pythagoralaisilla tämä on välikosmos

eli oikean liikkeen alue; se välittää keskenään vuorista Olymposta, puhtaiden luonnonvoimien olosijaa ja Uranoksen laaksoa, syntymisen tyyssijaa. Platonilla tätä pythagoralaisten välittävää prinssiippiä vastaa "maailmansielu". Platoninen "maailmansielu" toimii ideaalisen ja ruumiillisen maailman välittäjänä ja se myös toimii mitalle alisteisen liikkeen toteuttajana.

Pythagoralaisilla oli täydennykseksi oppiin "maailmansielusta" sekä astronominen että filosofinen teoria "keskustulesta". Tämä tuli, joka lähtee maailman keskipisteestä, synnyttää taivaan valot ja ympäröi maailmaa; se on maailmankaikkeudessa vallitsevan järjestyksen syy.

Vastaavaa löydämme Platoniltakin. "Maailmansielu" lähtee keskipisteestä, ympäröi tai käsittää koko maailman; se on järjestyksen ja lainmukaisen rakenteen alkuperuste: taivaanvalot saavat siltä elämän. Jopa maailmansielun muotoutumiskulku vastaa pythagoralaisten lukuoppia.

## VII. Platonin oppi yhteiskunnasta ja valtiosta

400-luvun aikana olivat Kreikan merkittävimmät ajattelijat enimmäkseen demokraattisten vakaumusten kannattajia. Tällaisia olivat Empedokles, sofisti Gorgias, näytelmäkirjailija Euripides, filosofi-tiedemies Demokritos, historioitsija Herodotos, vanhemman polven sofisteista huomattavin, Protagoras. Empedokles oli eräs Akragaan kaupunkivaltion demokratian perustajia. Gorgiaan oli maksettava demokraattisesta vakaumuksestaan siten, että hänet karkotettiin kotikaupungistaan Leontinoista. Euripides torjui samalla lailla sekä monarkian että rikkaan vähemmistön vallan, oligarkian. Demokritos julisti, että köyhyys demokraattisessa valtiossa on parempaa kuin hyvinvointi kuninkaan hovissa. Vapaus (*isonomia*) ja tasa-arvoisuus (*isogoria*) olivat Herodotoksesta ylistettäviä asioita. Protagoras kehitteli demokratian teoreettista perustelua ja laati demokraattisen perustuslakiluonnoksen Ateenan siirtokunnalle Thuriokselle.

Poliittisten oikeuksien perusteeksi nämä teoreetikot ja demokratian kannattajat eivät hyväksyneet mitään muuta mitäpuuta kuin yhteiskunnallisen kyvykkyyden: oikeudenmukaisuuden (*dikē*) ja tunnollisuuden tai kunniantunnon (*aidōs*). Nämä kyvyt omaava on täysin pätevä osallistumaan yhteiskunnallisten ja poliittisten asioiden arviointiin.

Protagoras jonka Platon sijoittaa puhumaan samannimiseen dialogiin, selittää kuuntelijoille, että ateenalaiset (kuten myös kaikki muutkin ihmiset) ovat silloin, kun kyse on jostakin käsityö- tai ammattialasta, sitä mieltä että vain harvoilla on oikeus sanoa mielipiteensä. Jos joku näiden ammattimies-

ten piirin ulkopuolelta yrittää neuvoa, ei sitä oteta varteen. Protagoras katsoo, että ateenalaiset menettelevät tässä aivan oikein. Mutta kun nämä samat ateenalaiset käyvät neuvottelemaan yhteiskunnallisen hyveen (*hē politikē aretē*) alaan kuuluvista asioista, jolloin aina tarvitaan oikeudenmukaisuutta ja harkintaa, he sallivat jokaisen kansalaisen puhua. Jokainen on nimittäin osallinen tästä hyveestä (*Protagoras*, 322 D, 323 A). Ja koska jokainen ilman muuta hyväksytään neuvottelemaan tämän hyveen alaan kuuluvista asioista, on syynä se että kaikkien arvellaan olevan osallisia siitä (323 C).

Yhteiskunnalliselle elämälle ja yhteiskunnan hyvälle välttämättömät ominaisuudet eivät ole *synnyinnäisiä* hyveitä, vaan nämä hyveet on *opittava*, eivätkä ne synny itsestään, vaan *kasvatuksella, harjoittelulla ja oppimalla* (323 C — 324 D).

Näin siis antiikin demokratian teoretikot tunnustivat jokaisen kaupunkivaltion eli poliksen kansalaisen oikeuden tulla valituksi kaikkiin valtiollisiin virkoihin riippumatta hänen ”ammattillisesta” valmiudestaan valtionhallinnon asioihin.

Tämän periaatteen seurauksena oli valittujen henkilöiden nopea vaihtuvuus. Jokainen vapaa mies saattoi tulla valituksi johonkin tehtävään. Kun aika kului, kävi ilmi, oliko valittu henkilö kykenevä tehtäväänsä vai ei. Erityisen vaikutuksen synnyttivät strategien, sotapäällikköjen tai laivastonkomentajien (nauarkkien) onnistumiset tai epäonnistumiset, samoin diplomaattien. Epäonnistumisen sattuessa syytetyt kutsuttiin kotiin Ateenaan, heiltä vaadittiin selitystä ja heidät asetettiin vastuuseen — aina tuomioistuimeen saakka, jolla oli valtuudet ankariin rangaistuksiin, jopa kuolemanrangaistukseen. Prosessin aikana saattoi hallitsevan demoksen mieliala muuttua mitä silmäänpistävimmin. Mitkään menneet ansiot, mitkään voitot, jotka itse asiassa olivat merkinneet isänmaan pelastusta, kuten esimerkiksi persialaisten voittajien ansiot, eivät voineet pelastaa kansan vielä hetkeä aikaisemmin kunniottamia sankareita kukistumiselta tai jopa tuholta.



Tällaista tapahtui merkille pantavan usein demokraattisessa Ateenassa. Maineikas Themistokles, joka oli voittanut persialaiset Salamiin luona, joutui vuonna 471 karkotetuksi maanpakoon liuskaäänestyksen (ostrakismin) tuloksena. Vainoojat seurasivat hänen kintereillään läpi koko Kreikan, kunnes hän löysi turvapaikan ja suojan Persian suurkuninkaan Artakserkseen luota. Themistokleen karkotuksen jälkeen Ateenan demoksen valtaan nostama Kimon, Eurymedonin ja Thasoksen voittaja, menetti nopeasti saavuttamansa aseman sen jälkeen kun hän suostui asettumaan Ateenasta Spartan avuksi messenialaisia vastaan lähetetyn sotajoukon johtoon. Edeltäjänsä Themistokleen tavoin Kimonin oli lähdettävä maanpakoon, ja vain kreikkalaisten raskas tappio Egyptissä, missä persialaiset löivät heidät, palautti hänet johtotasemaan Ateenassa. Platon oli perehtynyt hyvin kaikkiin Ateenan demokraattisen hallinnon peruspiirteisiin, samoin kuin oman aikansa ja lähimmän menneisyyden Ateenan historian päätapahtumiin. Mutta Platon ei tarkastele tätä hallintoa ja näitä tapahtumia, ateenalaisten poliittisten arvioiden ja sympatioiden muuttuvaisuutta myötätuntoisen katsojan tai osallistujan silmin, vaan ateenalaisen demokratian vastustajana.

Platonin arviot poliittisissa kysymyksissä eivät suinkaan oleet yhteiskuntaelämästä eristäytyneen filosofin satunnaisia huomautuksia. Platonin valtio- ja yhteiskuntanäkemyksellä on tärkeä sijansa hänen filosofisessa maailmankatsomuksessaan.

Platon on kaikkea muuta kuin abstrakti, ei-poliittinen ajattelija. Filosofiseen idealismiin, spekulatiivisiin rakennelmiin ja teorioihin kohdistuvaan kiinnostukseen kytkeytyy hänellä kärkevä mielenkiinto yhteiskunnallisiin suhteisiin. Häntä askarruttaa hyvin paljon kysymys siitä, millaisen tulisi olla täydellisen yhteiselon ja millaisen kasvatuksen tulisi valmistella ihmisiä tällaiseen yhteiselämään. Platon ei ole vain antiikin idealistisen filosofian, ontologian ja tietoteorian klassikko.

Hän on myös samalla antiikin sosiologian, poliittisen teorian ja pedagogiikan klassikko.

N. G. Tšernyševski toteaa osuvasti Platonin mielenkiinnosta yhteiskuntarakenteen teorian kehittelyyn arvostelussaan Aristoteleen *Runousopin* venäjänkielisestä käännöksestä: ”Monet pitävät Platonia jonakin kreikkalaisena romantikkona, joka huokailee ties missä sumuisessa, ihmeellisessä ja kauniissa paikassa, joka ... sijaitsee kaukana ihmisistä ja maan päältä. Platon ei ollut lainkaan sellainen... Hän ei ollut joutilas uneksija, hän ei ajatellut tähtimaailmoja, vaan maanpäällisiä, ei aaveita, vaan ihmisiä. Ja ennen kaikkea Platon ajatteli sitä, että ihmisen tulee olla valtion kansalainen...”<sup>1</sup>

Ei siis ole ihme, että Platon omisti yhteiskunnallis-poliittisille kysymyksille, vähemmän merkittävistä teoksista puhumattakaan, kaksi suurinta ja huolellisimmin laadittua kirjaansa: tutkielman *Valtio* sekä ukkoiässä laaditun *Lait*. Kummatkin ovat Platonille erittäin luonteenomaisia, mutta eivät suinkaan samanlaisia. *Valtiossa* oppia yhteiskunnasta ja sen ihanteellisesta poliittisesta rakenteesta kehitellään liikeisessä yhteydessä platonisen idealismin keskeisen opin, ”ideateorian” kanssa: se kantaa rigorismin ja filosofisen peräänantamattomuuden leimaa. Siinä ideaalinen asetetaan kategorisesti, mallikuvana ja normina, epätäydellistä empiiristä todellisuutta vastaan. Samaan aikaan *Valtiolle* on ominaista Platonin niin kärkevästi arvosteleman empiirisen todellisuuden ihmeellinen tuntemus ja ymmärtäminen.

*Valtioon* verrattuna *Lait* on teos, joka on paljon enemmän ”kompromissin” luontoinen. Siinä tehdään monia myönnytyksiä empiirisen todellisuuden vaatimuksille.

Kumpaankin näihin suureen teokseen liittyvät niitä täydentäen dialogit *Valtiomies* sekä — osittain — *Kritias*.

*Valtiomiehessä* Platon erottelee tieteellisen tiedon alueen käytännöllisiä päämääriä asettavaan sekä teoreettiseen osaan. Tieteeseen, joka asettaa päämääriä, sisältyy myös tie-

---

<sup>1</sup> N. G. Tšernyševski, *Izbrannyje filosofskije proizvedenija*, osa 1, Moskova 1950, s. 307

de, joka on välttämätön valtiossa elävälle ihmiselle. Sen kohteena on valtion johtaminen ja se muistuttaa luonteeltaan paimentamisen taitoa.

Nykyisin olemassa olevia ja Platonin mielestä epätäydellisiä valtiomuotoja edelsi hamassa muinaisuudessa, Kronoksen myyttisenä hallitusaikana, täydellinen yhteiselämän muoto.

Noina aikoina itse jumalat hallitsivat jumalallisina paimenina eri aloja ja yhteiskunnassa oli riittämiin kaikkea elämälle tarpeellista, ei ollut sotia, ryöstöä eikä epäsopua. Noina aikoina ihmiset syntyivät suoraan maasta, eivät tarvinneet asuntoja eivätkä vuoteita, heillä oli runsaasti joutoaikaa filosofoimiseen. He olivat vapaita välttämättömyydestä taistella luontoa vastaan ja heitä yhdistivät ystävyys siteet.

Mutta tuonaikaisen yhteiskunnan ottamista kaikkein parhaimman yhteiskunnan malliksi eivät inhimillisen olemassaolon aineelliset edellytykset Platonin mielestä salli. Nämä edellytykset ovat itsesäilytyksen välttämättömyys, taistelu ihmiselle vihamielistä luontoa ja viholliskansoja vastaan.

”Kulta-ajan” saavuttamaton ja palauttamaton esikuva luo valoa oloihin, joissa nykyihmisen on eletävä. Tarkastellessamme tuota yhteiskuntaa tiedämme, missä piilee paha, joka estää yhteiskunnan oikean rakentamisen, paha, jonka on synnyttänyt taloudellinen pakko, perhesuhteet, heimojen ja kansojen taistelu.

Platon asettaa ideaalista yhteiselämän muotoa vastaan kielteisen yhteiskuntarakenteen, jossa ihmisten käyttäytymisen pääasiallisena kannustajana ovat aineelliset huolet. Platonin väitteen mukaan kaikki nykyään olemassa olevat valtiot kuuluvat jälkimmäiseen tyyppiin: niissä on aina kaksi toisilleen vihamielistä valtiota (kaupunkivaltiota, polista), toinen köyhien, toinen rikkaiden (*Valtio*, IV, 422 E — 423A; *hē men penētōn, hē de plousiōn*).

Valtion kielteinen muoto ilmenee Platonin mukaan neljässä mahdollisessa tyypissä: *timokratia*, *oligarkia*, *demokratia* ja *tyrannia*. Jokainen näistä tyypeistä on ideaalisen muodon jatkuva huonontumista tai vääristymistä. Niissä vallitsee kan-

salaisten yksimielisyyden sijasta riitaisuus, velvollisuuksien oikeudenmukaisen jaon sijasta väkivalta ja puute, hallitsijoiden ja sotapäälliköiden yhteisön korkeimpiin päämääriin pyrkimyksen sijasta vallantavoittelua alhaisista syistä, aineellisista eduista luopumisen sijasta ahneus.

Ajallisesti ensimmäisenä näistä kielteisistä muodoista oli Platonin mielestä *timokratia*, eli valta, joka perustui *kunnianhimoisten* herruudelle. Ensimmäisten rappion merkkien yhteydessä syntyy rikastumisen halu. Aluksi timokratiassa säilyy vielä täydellisen järjestelmän piirteitä: hallitsijat nauttivat kunniaa, soturit ovat vapaita maatalous- ja käsitöistä ja kaikista aineellisista huolista, ateriat ovat yhteisiä, sotataitoja ja voimisteluharjoitukset ovat vielä maineessaan. Ajan kuluessa alkavat jalometallien metsästäjät kuitenkin kaikessa salassa kerätä ja säilyttää hopeaa ja kultaa. Naisten myötävaikuttaessa tähän elämäntapa muuttuu yksinkertaisesta ja vaatimattomasta ylelliseksi.

Näin alkaa siirtyminen timokratiasta *oligarkiaan*, harvojen (*oligoi*) herruuteen enemmistön yli.

Oligarkia on valtiojärjestys, joka perustuu varallisuusasteisiin (sensukseen): valta on rikkailla, mutta köyhällä ei ole mitään osuutta valtaan (*Valtio*, VIII, 550 C).

Tällainen valtio ei ole yhtenäinen, vaan siinä ”pakostakin on kaksi valtiota, toinen köyhien, toinen rikkaitten; ja nämä asuvat samassa paikassa ja ovat alati väijyksissä toisiinsa vastaan” (VIII, 551 D). Oligarkkisessa valtiossa tuhlaavaiset rikkaat, jotka lopulta muuttuvat köyhiksi, ovat ikään kuin kuhnurit mehiläiskennossa. Mutta erotukseksi mehiläiskuhnureista, joilla ei ole piikkiä, monilla näistä kaksijalkaisista kuhnureista on piikki: he ovat rikollisia, pahantekijöitä, varkaita, pyhäinhäpäisijöitä, joiden virkana ovat kaikenlaiset konnantyöt.

Oligarkkisessa valtiossa ei toteudu yhteiskuntaelämän peruslaki, joka Platonin mielestä on se, että jokainen yhteiskunnan jäsen ”tekisi osuutensa” ja vieläpä vain ”oman osuutensa”. Oligarkiassa päinvastoin jotkut yhteiskunnan jäsenet

puuhailevat mitä erilaisimpien asioiden parissa: sekä maanviljelyn että käsityön että sotatoimen. Sen lisäksi oligarkiassa ihmiselle myönnetty oikeus luovuttaa täysin pois keräämänsä omaisuus johtaa siihen, että joistakin tulee köyhiä, täysin hyödyttömiä ja mitättömiä yhteiskunnan jäseniä.

Oligarkian myöhempi kehitys vie sen johdonmukaiseen ja välttämättömään muuttumiseen vieläkin huonommaksi valtiojärjestelmäksi — *demokratiaksi*. Tämä on *kansan, enemmistön* valtaa ja hallintoa (kreikan sanasta *dēmos* — ”kanssa”). Vastakkaisuus rikkaiden ja köyhien välillä kärjistyy vieläkin voimakkaammaksi kuin oligarkiassa.

Oligarkiassa nuorten hillitön rahantarve ajaa heidät koronkiskurien kynsiin, ja rikkaiden nopea muuttuminen köyhiksi johtaa vihaan, köyhien katkeruuteen rikkaita vastaan ja juonien punomiseen valtiojärjestelmää vastaan, joka takaa rikkaille herruuden köyhien yli.

Varallisuusvastakohtaisuudet kehittyvät herkeämättä ja käyvät aivan ilmeisiksi. Toisaalta taas itse yhteiskuntaelämän edellytykset tekevät välttämättömiksi ei vain rikkaiden ja köyhien lukuisat kohtaamiset, vaan myös yhteistoiminnan: juhlissa, kilpaotteluissa, sodassa. Köyhien suuttumus rikkaita kohtaan kasvaa ja johtaa *kapinaan*. Jos kapina päättyy köyhien voittoon, nämä surmaavat osan vastapuolueesta ja ajavat osan maanpakoon sekä jakavat valtiiovallan sekä hallitustehtävät kaikkien jäljelle jääneiden yhteiskunnan jäsenten kesken. Tämä on juuri *demokratiaa*.

Mutta kaikkein huonoimpana poikkeamana ihanteellisesta yhteiskuntajärjestelmän muodosta Platon pitää *tyranniaa*. Se on yhteiskunnassa olevaa yhden valtaa kaikkien yli. Se syntyy aiempien muotojen tapaan sitä edeltäneestä hallitusmuodosta. Sama tauti, joka ilmeni oligarkiassa ja tuhosi tämän, kalvaa myös demokratiaa (VIII, 563 E).

Platonin mielestä kaikki, mikä ylittää mitan, johtaa käännteeseen päinvastaiseen suuntaan; näin on asianlaita ”niin hyvin sääsuhteissa kuin kasveissa ja ruumiissa, — ja tietenkin mitä suurimmassa määrin valtion oloissa.... Liiallisesta va-

paudesta näet ei näy koituvan mitään muuta kuin liiallinen orjuus, — ei yksilössä eikä valtiossakaan” (VIII, 563 E — 564 A).

Siksi tyrannia syntyy nimenomaan demokratiasta, täydellisin ja julmin orjuus äärimmäisestä vapaudesta. Tyranni ei synny mistään muusta juuresta kuin *kansanjohtajan* toimesta. Ensimmäisinä päivinä ja alkuaikoina hän ”pälyy kaikki-alle ja ystävällisesti tervehtii jokaista, jota vain tapaa, ja vakuuttaa olevansa kaikkea muuta kuin tyranni ja lupaa sekä yksityisille että valtiollekin paljon hyvää, vapauttaa veloista ja jakelee maata rahvaalle ja kannattajilleen sekä tekeytyy armaaksi ja lempeäksi kaikkia kohtaan” (VIII, 566 D — E).

Tyrannin on kuitenkin pakko ruveta hankkimaan sotia, jotta kansa olisi päällikön tarpeessa. Ja koska jatkuva sotatila johtaa menetyksiin, rasitukseen, veroihin ja köyhtymiseen, syntyy vihaa tyrannia kohtaan. Kansalaiset, jotka aikoinaan olivat myötävaikuttaneet hänen nousuunsa, tuomitsevat tapahtumien nyt saaman käänteen. Jos tyranni haluaa pysyä vallassa, hänen on raivattava tieltään vastustajansa, ”kunnes hänellä ei ole enää jäljellä ei ystävää eikä vihamiestä, joka mihinkään kelpaa” (VIII, 566 E — 567 E).

Tällaisia ovat valtiojärjestyksen huonot muodot Platonin arvion mukaan. Kaikkia näitä vastaan hän nostaa *Valtiossaan* utopian eli kaikkein parhaimman valtion suunnitelman.

### *Platonin utopia*

Platonin utopia on yksi poliittisten oppien historian kuuluisimpia. Kuten jokainen utopia, se samanaikaisesti sekä heijastaa muutamien Platonin aikaisten valtioiden, esimerkiksi Egyptin, todellisia piirteitä että kreikkalaisten polisvaltioiden puutteiden kritiikkiä; näiden sijaan se suosittelee ideaalista yhteiselämän tyyppiä.

Platoninkin valtiota ohjaavat oligarkian tapaan vain harvat. Mutta poiketen oligarkiasta, missä hallitsijoita eivät suinkaan ole lahjakkaimmat eivätkä parhaiten siihen valmistautuneet, voivat Platonin valtion hallitsijoina olla vain henkilöt, jotka kykenevät ohjaamaan valtiota hyvin — ensinnäkin synnynnäisten lahjojensa, toiseksi monivuotisen edeltävän valmistautumisen ansiosta.

Ideaalisen valtiorakenteen peruseriaatteena Platon pitää *oikeudenmukaisuutta* (oikeamielisyyttä: *dikaiosynē*). Mutta miten tulkita tätä abstraktia käsitettä ja soveltaa sitä valtioon sekä kansalaisen yhteiskunnalliseen toimintaan? Jos tarkastelemme kyseistä käsitettä, havaitsemme, että se saa Platonilla taloudellisen, poliittisen ja sosiaalisen sisällön.

Platonin selityksen mukaan ”oikeamielisyyys” jakaa jokaiselle valtion kansalaiselle erityisen toimialan ja -aseman. ”Oikeamielisyyden” herruus yhdistää erilaiset, jopa erilaatuiset valtion osat harmoniseksi kokonaisuudeksi.

Parhaimmalla valtiojärjestelmällä tulee Platonin mukaan olla eräitä siveellisen, taloudellisen ja poliittisen organisaation piirteitä, jotka kokonaisvaikutuksellaan takaisivat sen että valtio kykenisi ratkaisemaan tärkeimmät tehtävänsä. Tällaisella valtiolla pitää ensinnäkin olla kykyä itsensä organisointiin ja puolustukseen, joka riittää vihollisen piirityksen kestämiseen ja torjumiseen; toiseksi, sen on varustettava kaikki yhteiskunnan jäsenet järjestelmällisesti ja riittävästi heidän tarvitsemillaan välttämättömillä aineellisilla hyödykkeillä; kolmanneksi, sen on johdettava henkistä toimintaa ja luomistyötä. Kaikkien näiden kolmen tehtävän täyttäminen merkitsisi ”hyvän idean” toteuttamista korkeimpana maailmaa hallitsevana ideana.

Platonin utooppisessa valtiossa yhteiskunnalle välttämättömät työn lajit on jaettu kansalaisten *eri lohkojen* välille, mutta kokonaisuutena ne muodostavat harmonisen yhdistyksen.

Valtion kansalaisten eri ryhmittymiin jakamisen perustaksi Platon otti heidän vastaavat siveelliset ominaisuutensa ja lahjansa. Mutta silti Platon tarkastelee näitä eroja *analogisesti*



*tuotannollisen työn jaon kanssa.* Juuri työnjaossa Platon näkee kaiken oman aikansa yhteiskunta- ja valtiorakenteen perustan. Hän tutkii sekä yhteiskunnassa olemassa olevan erikoistumisen syntyä että siihen sisältyvien *osa-alueiden kokoonpanoa.*

Marx arvosti suuresti Platonin suorittamaa työnjaon analyysia. Hän nimittää Platonin ajalle ”nerokkaaksi” esitystä ”työnjaosta kaupungin (joka kreikkalaisten mielestä oli sama kuin valtio) luontoperäisenä perustana”.<sup>1</sup>

Platonin perusajatus kiteytyy tällöin väitteeseen, että yhteiskuntaa muodostavien kansalaisten tarpeet ovat *erilaisia* ja jokaisen yksittäisen henkilön kyvyt näiden tarpeiden tyydyttämiseen ovat *rajoittuneita.* ”Valtion syntyminen, sanoin, — johtuu ymmärtääkseni siitä, että jokainen meistä on täyttä omintakeisuutta vailla..., ja että kukin on monen tarpeessa” (*Valtio*, II, 369 B). Tästä johdetaan suoraan yhteiselon eli polis-valtion synnyn välttämättömyys: ”Koska siis olemme monien asiain tarpeessa, niin toinen ottaa avukseen toisen, toinen toisen, aina eri tarpeita varten, ja siten kokoomme yhteen asutukseen monta osakasta ja apumiestä; ja tälle yhteisasutukselle olemme antaneet *valtion* nimen” (II, 369 C).

Platonille on mitä suurimmassa määrin luonteenomaista, ettei hän tarkastele yhteiskunnallisen työnjaon merkitystä tuotetta valmistavan *työmiehen* kannalta, vaan yksinomaan kuluttajan kannalta, joka kreikkalaisessa poliksessa kuului *orjanomistajien luokkaan.* Marxin huomautuksen mukaan Platonin peruslähtökohtana on, että ”työntekijän on mukautettava työn mukaan eikä työn tekijänsä mukaan”.<sup>2</sup>

Platonin mielestä jokaista esinettä tuotetaan helpommin, paremmin ja enemmän, kun ”yksi henkilö vapaana muista tehtävistä luontaisen taipumuksen nojalla ja oikealla ajalla toimittaa *yhtä asiaa*” (II, 370 C).

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Pori 1971, s. 263. — Kyseinen 10. luku, ”Kriittisestä historiasta”, on tunnetusti Marxin kirjoittama.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Pääoma*, osa I, Moskova 1974, s. 334, alaviite

Tämä näkökanta, jota Marx nimitti ”käyttöarvon kannaksi”, vie Platonin siihen, ettei hän ainoastaan pidä ”työnjakoa yhteiskunnan säätyihin jakautumisen perustana”, vaan myös ”valtion muodostavana periaatteena”.<sup>1</sup>

Millainen on Platonin katsantokannan *reaalinen* lähde? Mitä yhteiskuntaa, mitä yhteiskunnallista todellisuutta Platon olisi pitänyt esikuvanaan?

Marx osoitti, että platonisen valtion lähteenä olivat Platonin Egyptin-vierailunsa aikana tekemät havainnot hänen oman aikansa Egyptin valtiorakenteesta. Marx osoitti myöskin, että Platonin ideaalinen valtio oli ”vain egyptiläisen kastilaitoksen ateenalaista ihannoimista”. Platonille samoin kuin hänen aikalaisilleen ”Egypti kävi teollisuuden mallimaasta”.<sup>2</sup>

Kaiken sanotun pohjalta täydellisen valtion järkevän rakenteen on Platonin mielestä pohjauduttava ennen kaikkea kulutukselle. Platon kehittelee yhteiskuntaelämälle välttämättömien perustarpeiden luokittelua. Kaupunkivaltiossa eli poliksessa tulee olla monilukuisia, selvästi erkaantuneita yhteiskunnallisen työnjaon haaroja. Valtiossa ei tule olla vain työmiehiä, jotka tuottavat kansalaisten ravinnon, asuntojen rakentajia, vaatteiden valmistajia, suutareita, vaan myös työmiehiä, jotka valmistavat kaikille heidän aseensa ja heidän erityisten töidensä työkaluja. Näiden lisäksi tarvitaan vielä kaikenlaisten aputöiden tekijöitä, kuten karjankasvattajia, jotka huolehtivat ihmisten ja kuormien siirtämiseen tarvittavista juhdista sekä villan ja nahan saannista.

Tarve tuoda välttämättömiä tuotteita muista maista vaatii, että valtiossa tuotetaan tavaroiden *ylijäämää* ulkomaankauppaa varten, sekä myös vastaavia tuotteita valmistavien työntekijöiden määrän suurentamista.

Kehittyvä kauppa puolestaan vaatii oston ja myynnin, viennin ja tuonnin välittäjien toimintaa. Näin siis jo tarkasteltui-

---

<sup>1</sup> Mt., s. 334

<sup>2</sup> Sama

hin työnjaon haaroihin liittyy sellainen valtiolle välttämätön osa-alue kuin *kauppiaiden* ryhmä. Työnjaon monimutkaistuminen ei pysähdy tähän: syntyy tarve erilaisiin ihmisryhmiin, jotka osallistuvat tavaroiden *kuljettamiseen*.

Kauppa, tavaroiden ja tuotteiden vaihto ei ole välttämätön valtiolle vain *ulkoisesti*, vaan myös sen *sisällä*. Tästä Platon johtaa markkinoiden ja rahanlyönnin tarpeellisuuden; rahaa tarvitaan vaihdon mittayksiköksi. Markkinoiden synty puolestaan synnyttää markkinatoimien spesialistien ryhmän: pikkukauppiaat ja välittäjät, ostoasiamiehet ja jälleenmyyjät.

Platon pitää välttämättöminä myöskin *palvelevaa* palkkatyöläisten ryhmää, joka myy palveluksiaan maksusta. Tällaiseksi ”palkkatyöväeksi” Platon nimittää ihmisiä, jotka ”myyvät voimiensa käytön ja sanovat hinnan palkaksi” (II, 371 E).

Tässä erikoistuneen yhteiskunnallisen työn ryhmät jo ovatkin. Nämä tuottavat valtiolle välttämättömiä tuotteita ja osallistuvat tavalla tai toisella tuotantoon ja kulutukseen. Kaikki nämä ryhmät muodostavat yhdessä kansalaisten alemman ”luokan” Platonin ideaalivaltion hierarkiassa.

On silmäänpistävä, että Platonin työnjako- ja spesialisointusteoriasta puuttuvat täysin *orjat*. Heitä ei edes mainita. Mutta tässä ei ole mitään ihmeellistä. Platonin suunnitelma tarkastelee valtiossa vallitsevaa työnjakoa vain sen vapaisiin kansalaisiin pitäytyen. Platon ei ”unohtanut”, hän *ei voinut* unohtaa orjuutta. Hän vain sijoitti orjuuden ”sulkumerkkeihin” — edellytettävänä, itsestään selvänä premissinä, yhteiskunnan vapaan osan toiminnan ehtona, joka on välttämätön vapaan työn erilaistumiselle.

Erikoistuneen työn alojen tekijöiden eli käsityöläisten ”luokan” yläpuolelle Platon sijoittaa *sotureiden* ja *johtajien*, hallitsijoiden ”luokat”.

Yhteiskunnalliselle elämälle ja hyvinvoinnille on varsin tärkeää, että on olemassa sota-asioiden erikoistuntijoita. Mutta tämä ei enää ole työala muiden työläisten muodostamien työalojen rinnalla. Kyseessä on erityinen, käsityöläisiin verrattuna korkeampi yhteiskunnan osa, eli kuten nykyisin sanoi-

simme, erityinen *luokka*. Sotureiden erottaminen *erityiseksi* yhteiskunnallisen työnjaon haaraksi on Platonin mukaan välttämätöntä ei vain heidän ammattinsa tärkeyden vuoksi, vaan myös sen vaikeudesta johtuen: se vaatii sekä erityistä huomiota, teknistä osaamista että erityistietoja ja -kokemusta.

Siirryttäessä tuotannollisen työn tekijöiden luokasta soturi-luokkaan ei voida olla huomaamatta, että Platon rikkoo jakamisen periaatetta. Kun hän puhuu tuottavien työntekijöiden alemmasta luokasta, hän luonnehtii tämän luokan eri ryhmien välisiä eroja *heidän eri ammatillisten funktioidensa mukaan*. Samalla oletetaan, että nämä ryhmät ovat *siveellisesti* samalla tasolla — sekä maanviljelijät, käsityöläiset että kauppiaat.

Toisin on *sotureiden ja hallitsijoiden* (filosofien) laita. Sotureiden ja hallitsijoiden erottamista taloutta palvelevista työläisten ryhmistä ei enää perustella heidän *ammattialansa* erikoisuuksilla, vaan heidän *siveellisten* laatumääreidensä poikkeavuudella talouselämän alueen työntekijöiden siveellisistä ominaisuuksista. Taloutta palvelevien työläisten siveelliset piirteet Platon sijoittaa periaatteessa *alemmaksi* sotureiden ansioita ja erityisesti kansalaisten *kolmannen, korkeimman* luokan, valtion *hallitsijoiden* ominaisuuksia alemmaksi.<sup>1</sup>

Platon kuitenkin lieventää jonkin verran suorittamaansa työtätekevien moraalista aliarviointia viittaamalla siihen, että kaikki kolme kansalaisten luokkaa ovat samassa määrin välttämättömiä ihanteelliselle valtiolle ja — kokonaisuutena — muodostavat *suuren ja kauniin*.

Vielä tärkeämpi on toinen Platonin varaus, joka pehmentää hänen puolustamansa *aristokraattisen* kannan kärkevyyttä. Hän tunnustaa, ettei ihmisen luokkatausta *välttämättä* määrää siveellisiä ja älyllisiä ominaisuuksia. Ihmiset joilla on mitä korkeimmat siveelliset ja älylliset lahjat, voivat

---

<sup>1</sup> Tämän jakoperiaatteen poikkeamaan Platonin opissa ihanteellisen valtion luokkien erottelussa viitataan V. J. Železnovin erinomaisessa teoksessa *Ekonomičeskoje mirovozzrenije drevnyh grekov, Istorija ekonomičeskoj žizni*, osa I; 1, Moskva 1916, s. 99–100

syntyä mihin tahansa luokkaan, myös alimpaan. Kummankin ylemmän luokan kansalaisista syntyneet lapset voivat puolestaan osoittautua alhaisiksi sieluiksi. 1

Tällaisen ristiriitaisuuden mahdollisuus uhkaa selvästi yhteiskuntarakenteen harmoniaa. Siksi Platon katsoo, että hallitsijoiden velvollisuuksiin kuuluu lasten siveellisen lahjakkuuden tutkiminen ja näiden sijoittaminen (ja myös uudelleensijoittaminen) johonkin yhteiskunnan kolmesta perusluokasta.

Jos vastasyntyneen sielussa havaitaan — Platonin vertauskuvallisen ilmaisun mukaan — ”vaskea” tai ”rautaa”, niin hänet on, kuului hän mihin luokkaan tahansa, siirrettävä ilman sääliä tai myötätuntoa maanviljelijöiden ja käsityöläisten pariin. Mutta jos käsityöläiselle syntyy lapsi jonka sielussa on ”kultaa” tai ”hopeaa”, hänet on lapsessa olevan ansiokkuuden määrästä riippuen liitettävä joko hallitsija- tai soturiluokkaan.

Platonille (ja myöhemmin myös hänen oppilaalleen Aristoteleelle) ominainen puhtaasti ”kulutukseen liittyvä” näkökanta tuotannolliseen työhön johti siihen, että hänen utopiansa kehittelyssä on havaittavissa yllättävä *aukko*. Platonista oli tärkeää erottaa selvästi ”ylemmät” luokat alemmista. Mitä sen sijaan tulee siihen, millä tavalla erikoistuneen työn tekijät olisi kasvatettava tehtäviinsä, Platon ei käy tarkastelemaan sitä yksityiskohtaisesti. Koko hänen huomionsa keskittyy satureiden kasvatukseen ja niihin satureiden toiminnan ja elämän ehtoihin, jotka lujittaisivat näissä kasvatuksen synnyttämiä ominaisuuksia.

Erikoistuneen työn tutkimiseen kohdistuvan mielenkiinnon puute ei estänyt Platonia luonnehtimasta melkoisen tarkasti sen rakennetta kokonaisyhteiskunnan etujen kannalta. Tämä johtui siitä merkityksestä, jonka Platon antoi periaatteelle, jonka mukaan jokaisen työläisjoukon on täytettävä oma erityinen funktionsa.

Muuten yhteiskunnallisen työnjaon merkitys piilee Platonin mielestä vain siinä, että se vahvistaa teesiä säännöstelyn ja ra-

joittamisen poikkeuksellisesta tärkeydestä: siveellisessä suhteessa jokaisen erikoistuneen työn osa-alueen on keskityttävä ”tekemään omaansa”. Platonin *Valtion* päätehtävänä on pohtia kysymystä kokonaisyhteiskunnan ja sen jäsenten hyvästä ja täydellisestä elämästä.

Kaikkein parhaimmalla valtiolla on, Platon väittää, neljä päähyvettä. Ne ovat: (1) viisaus, (2) miehekkyyys, (3) itsehillintä eli mielenmalti\* sekä (4) oikeudenmukaisuus.

Viisaudella Platon ei ymmärrä mitään teknistä tietoutta tai osaamista, vaan korkeinta tietoa eli kykyä antaa hyvä neuvo kun kyse on valtiosta kokonaisuutena. Tällainen tieto on ”säilyttävää” eli voimassa pitävää ja valtion hallitsijat, joilla on tätä tietoa, ovat ”täydellisiä vartijoita”. Viisaus on ansio, joka on ominainen sangen harvoille — filosofeille — eikä se ole niinkään valtion johtamista erikoisena ammattialana kuin ikuisten ja täydellisten ”ideoiden” taivaantakaisen alueen tarkastelua. Se on pohjimmiltaan moraalista uljuutta (*Valtio*, IV, 428 B — 429 A).

Kuten Platon väittää, vain hallitsija-filosofien ollessa vallassa valtio voi välttää siinä nykyisin ilmenevän pahan: ”Jolleivät... joko viisaudenharrastajat /eli filosofit/ tule valtioissa kuninkaiksi, taikka ne, joita tätä nykyä sanotaan kuninkaiksi ja valtiaiksi, totisesti ja koko sielullaan rupea viisauden harrastajiksi, ja jolleivät valtiollinen mahti ja viisaudenharrastus täten yhdy yhdeksi ja samaksi, ja niitä lukuisia luonteita, jotka tätä nykyä pyrkivät jompaankumpaan erikseen, pakolla suljeta pois, niin ei tule pahasta mitään loppua, rakas Glaukon, ei valtioille eikä luullakseni myöskään ihmisuville” (V, 473 D — E).

Mutta onnellisuuden saavuttamiseksi hallitsijoiden ei tule olla näennäisiä, vaan *todellisia* filosofeja. Näitä ovat Platonin mukaan vain ne, ”jotka haluavat katsella *totuutta*” (V, 475 E).

---

\* Kreikaksi *sōfrosynē*, mitä termien käännösvastineisiin tulee, ks. O. E. Tudeerin Platonin *Valtion* suomennoksen selitystä (kohtaan II, 364 A, s. 497 ja ed.). — Suom. huom.

*Toinen* ansio, joka on ominainen kaikkein parhaimmin rakennetulle valtiolle, on "miehuus" (*andreia*). Sekin, kuten "viisaus", on ominainen vain pienelle henkilöryhmälle, vaikka viisaisiin verrattuna näitä ihmisiä on enemmän.

"Viisaudesta" ja "miehuudesta" poiketen täydellisen valtion kolmas hyve, "mielenmaltti" (*sōfrosynē*) ei enää ole minikään erityisen luokan ominaisuus, vaan ansio, joka kuuluu kaikille parhaimman valtion jäsenille. Siellä, missä se vallitsee, kaikki yhteiskunnan jäsenet tunnustavat ja ottavat huomioon täydellisen valtion omaksuman lain ja sen hallituksen, pidättäytyen huonoista teoista. Mielenmaltti eli "tervemieliisyys" on sitä, mitä kutsutaan huonomman ja paremman puolen keskinäiseksi sopusoinnuksi (IV, 430 D — 432 A).

*Neljäs* täydellisen valtion ansiokkuus on "oikeudenmukaisuus" (*dikaiosynē*). Sen asemaa ja voittoa valtiossa valmistelee "mielenmaltti" eli "tervemieliisyys". Juuri "oikeamielisyyden" ansiosta valtion jokainen luokka, ammattiryhmä ja jokainen yksittäinen ihminen, jolla on tiettyjä kykyjä, saa oman erityisen asiansa suorittaakseen. "Edellytimme näet ja lausuimme sen monta kertaa", Platon selittää, "että yhden ihmisen tulee aina hoitaa vain yhtä niistä toimista, jotka valtiossa tulevat kysymykseen, nimittäin sitä, johon hänen synnynnäinen luontonsa parhaiten soveltuu" (IV, 433 A). Aiemmin mainittujen kolmen ansion kanssa kilpailee se ansio, että kukin tekee omansa: "Kun on saatettava valtio oivalliseksi, näkyy siis sen viisauden, sen tervemielisyyden ja sen urhoollisuuden kanssa kilpailevan yksilöiden kyky tehdä siinä kukin omaa työtään" (IV, 433 D).

Platonin luokkapohjainen näkökanta, hänen sosiaalinen ja poliittinen aristokratisminsa, Egyptin yhteiskunnan ja sen kastirakenteen ylistäminen, jolle on tyypillistä yhdestä kastista toiseen siirtymisen vaikeus, tulee ilmaistuksi varsin selväpiirteisesti Platonin käsityksessä "oikeudenmukaisuudesta". Tässä käsitteessä ei Platonin mukaan ole mitään tasa-arvoistavaa, tasoittavaa tai luokkaeroja kieltävää. Kaikkein vähiten Platon pyrkii jakamaan kansalaisille ja kansalaisten



luokille samoja oikeuksia. Hän haluaa kaikin voimin varjella ihanteellista valtiotaan luokkien *sekaantumiselta*, siltä, että *yhden* luokan kansalaiset täyttäisivät *toisen* luokan velvollisuuksia ja funktioita. Hän luonnehtii suoraan ”oikeudenmukaisuutta” hyveeksi, joka ei salli tällaista sekaantumista.

Pienin paha olisi Platonin mukaan työläisluokan eri ammattialojen keskenään sekaantuminen, esimerkiksi se että kirvesmies alkaa tehdä suutarin työtä, suutari taas kirvesmiehen työtä tai jos jompikumpi heistä haluaa tehdä molempia.

Mutta olisi suorastaan valtiolle turmiollista, jos jokin käsi-työläinen tai yrittäjä ylpistyisi rikkaudesta tai mahdollistaan niin, että yrittäisi kohota soturien luokkaan, tai joku soturi neuvottelijoiden ja vartijoiden luokkaan olematta sen arvoisen ja nämä ryhmät ottaisivat toistensa tehtäviä ja virkoja, tai joku henkilö ryhtyisi yhtäaikaa harjoittamaan kaikkia näitä toimia (IV, 434 B).

Vaikka kolme ensimmäistä ansiokkuuden lajia olisivatkin voimassa, niin monipuuhaisuus ja alojen vaihtaminen keskenään on kuitenkin mitä suurin vahinko valtiolle, ”ja täydellä syyllä sen saattaa sanoa kerrassaan pahanteoksi” (*kakourgia*; IV, 434 C), eli vääryudeksi. Päinvastoin taas ”omansa tekeminen” (*oikeopragia*) siten, että kukin luokka, rahanansaitsijat, puolustajat, vartijat pysyvät omissa tehtävissään, ”on... tuon edellisen vastakohta, oikeamielisyys, ja tekee valtion oikeamieliseksi” (IV, 434 C)

### *Valtion makromailma ja yksityisen ihmisen sielun mikromailma*

Platonille valtio ei ole ”oikeudenmukaisuuden” ilmenemisen ainoa alue. Valtio on ikään kuin *makromailma*, jota vastaa kunkin yksityisen ihmisen mikromailma, erityisesti hänen sielussaan. Platon katsoo, että sielussa on ja vaatii harmonis-

ta yhdistämistä kolme erilaista "alkuainetta" eli elementtiä: 1) *järkevä (logistikon)*, 2) *affektiivinen* eli pyyde (*thymos*) sekä 3) *ei-järkevä* eli *innostuva ja kiihtyvä* osa (*alogiston te kai epithymetikon*), jotka vaativat toisiaan ja nauttivat toisistaan.

Täydellisessä valtiossa sen kansalaisten kolme luokkaa — hallitsijat, soturit ja tuotannollisen työn tekijät — muodostavat harmonisen kokonaisuuden kaikkein järkevimmän luokan johdolla. Mutta samoin tapahtuu, Platon väittää, myös yksittäisen ihmisen sielussa. Sielussakin on kolme perusosaa. Jos jokainen niistä hoitaa oman tehtävänsä järjen hallinnassa, sielu on harmoninen. Tällöin sielun *järkevä* elementti hallitsee, *affektiivinen* elementti toteuttaa puolustusvelvollisuuttaan ja *innostuva ja kiihtyvä* osa puolestaan pitää halunsa kurissa (IV, 442 A). Nautinnoilta ja epäoikeudenmukaisuudelta jokaista ihmistä suojelee juuri ja vain se, että hänen sielunsa jokainen osa täyttää sille annetun tehtävän.

Platon katsoo, että *vain kreikkalaiset* kykenevät täysin toteuttamaan hänen suunnitelmansa yhteiskunnan ja valtion parhaasta rakenteesta. Hellasta ympäröiville kansoille se ei sovi, koska näiltä muka puuttuu täysin kyky järjen periaatteille rakentuvan yhteiskuntajärjestelmän luomiseen. Tällainen oli "barbaarinen" maailma sanan alkuperäisessä merkityksessä: se viittasi kaikkiin *ei-kreikkalaisiin* kansoihin heidän sivistyksensä ja poliittisen kypsyytensä tasosta riippumatta. Platonin mielestä ero "helleenien" ja "barbaarien" välillä on niin olennainen, että jopa sodankäyntinormit ovat toisia riippuen siitä, käydäänkö sotaa kreikkalaisten heimojen ja valtioiden välillä vai kreikkalaisten ja "barbaarien" välillä. Ensin mainitussa tapauksessa on noudatettava ihmisrakkauten periaatteita eikä vankeja saa myydä orjiksi; jälkimmäisessä taas sotaa käydään koko armottomuudessaan ja voitettua muutetaan orjiksi. Ensin mainittua taistelemista ei oikeastaan voi nimittää "sodaksi" (*polemos*), vaan se on pikemminkin "kahakointia" (*stasis*) eli "kotoista eripuraisuutta" (V, 470 B).

Kuten jo huomautettiin, Platonin utopiassa ei ainoastaan ilmaista filosofin näkemyksiä ihanteellisesta valtiojärjestyksestä. Siinä heijastuvat myös todellisen, reaalisen antiikin polisvaltion tärkeät piirteet, jotka ovat kaukana filosofin esittämästä ihanteesta. Huomaamatta ja haluamatta sitä itse Platon tulee paljastaneeksi utopiansa *luokka*-alkuperän ja *luokkatendenssin*. Platonin kuvaileman harmonian ihannoitujen ääriveriivojen takaa pilkistää selvästi esiin ylempien orjonomistuksellisten luokkien ja alempien luokkien vastakkaisuus. Nämä luokat eroavat jyrkästi toisistaan. Todellisuudessa Platonin ”ideaalivaltio” osoittautuu olevan lähellä hänen itsensä tuomitsemaa kielteistä yhteiskuntatyyppiä, joka on jakautunut keskenään vihamielisiksi luokiksi.

Platonin suunnitelman todellinen ydin ei muutu siitä, että Platon asettaa utooppiseen valtioonsa muka täydellisen *yksimielisyyden* luokkien kesken. Tämä lähtökohta rakentuu hänellä sen varaan, että kaikki ihmiset ovat syntyneet yhteisestä äidistä — maasta. Juuri tämän vuoksi, Platon väittää, soturien olisi pidettävä kaikkia muita kansalaisia veljinään. Mutta ristiriidassa juuri omaksutun lähtökohdan kanssa ”veljiksi” (*hoi adelfoi*) kutsuttuja tuotannollisen työn tekijöitä kohdellaan *alempisyntyisinä*. Heitä on varjeltava vain siksi että he voisivat häiriöittä suorittaa tehtävinään olevat velvollisuudet, mutta ei suinkaan heidän itsensä vuoksi.

*Soturien* ja *filosofien* ryhmät eivät vain täytä omia erityisfunktioitaan. He *ovat vallassa*, vaativat kuuliaisuutta eivätkä millään muotoa sekaannu hallittaviin. Filosofit haluavat satureilta sitä, että nämä auttaisivat heitä, samaan tapaan kuin koirat auttavat paimenta, kaitsemaan työihmisten ”laumaa”.

Platonilaisen utooppisen valtion luokkien täydellinen erillisuus näyttäytyy niiden olemassaolon *ulkoisissakin* edellytyksissä. Niinpä soturien ei tule asua paikoissa missä tuotannollisen työn tekijät elävät. Soturien pysyvä oleskelupaikka on leiri, joka on sijoitettu siten, että he tilannetta tarkkaillen ja sieltä käsin toimien voivat helposti kukistaa kaikki nousut

vallitsevaa järjestelmää vastaan ja myös helposti torjua hyökkääjän, tuli tämä mistä tahansa.

Platon ajattelee, etteivät soturit ole ainostaan valtion jäseniä, jotka kykenevät täyttämään erityisen tehtävänsä yhteiskunnassa, soturin tehtävän. Sotureille on annettava mahdollisuus ja kyky *kehittyä*, nousta korkeammalle siveellisen ansiokkuuden tikkaita. Joistakin heistä voi välttämättömän valmistelun ja harjoittelun jälkeen tulla hallitsija-filosofeja.

Mutta pelkkä oikea kasvatusta on riittämätön tähän kuten myös siihen, että sotilaat täyttäisivät velvollisuutensa täydellisesti. Ihmiset ovat heikkoja olentoja, heitä on aina uhkaamassa kaikenlainen kiusaus, houkutus ja turmelus. Näiden houkutusten välttämiseksi on pakko noudattaa järkkymättömän tiukkaa elämäntapaa: sen määrittelyyn ja kuvaamiseen pystyvät vain hallitsija-filosofit.

Nämä katsomukset selittävät sen erityisen kiinnostuksen, jota Platon osoittaa ihmisten *elämäntapaan* ihanteellisessa valtiossa, erityisesti *soturien* elämäntapaan. Juuri heidän kasvatuksensa tuloksesta ja heidän elämäntavoistaan riippuu Platonin suunnitteleman ideaalivaltion luonne.

Platonin utopiassa astuu etualalle *siveellinen* periaate. Platonin *Valtio* ei ole vain, eikä edes pääasiallisesti, sosiaalis-poliittinen tutkielma, se on enemmänkin kirja jossa esitellään kasvatuksen ja poliittisen etiikan teoriaa.

Sen lisäksi että Platonin etiikka on idealistista, se osoittautuu myös askeettiseksi.

### *Platonin utopian "sosialismista"*

Valtion "kielteisten" muotojen tutkimisesta Platon veti johtopäätöksen, että ihmisyyhteiskuntien ja valtiomuotojen turmeluksen perussyynä oli *aineellisten* etupyyteiden ylivalta ja niiden vaikutus ihmisten käyttäytymiseen.

Siksi kaikkein parhaimman valtion rakentajien (eli hallitsija-filosofien) ei tule vain huolehtia soturien oikeasta kasvatuksesta, vaan myös vakiinnuttaa sellainen yhteisen kanssakäymisen järjestelmä, jossa asumistapa ja maallinen hyvä eivät koituisi haitaksi soturien korkeammalle siveellisyydelle eivätkä estäisi näitä suorittamasta sotapalvelustaan tai vaikeuttaisi näiden asiallisia suhteita oman luokkansa ja muiden luokkien edustajiin.

Platonin mukaan tällaisen järjestelmän peruspiirteenä olisi se, ettei satureilla olisi oikeutta omaisuuteen. Satureilla on oikeus käyttää hyväkseen vain sitä, mikä on ehdottoman välttämätöntä elämiseen, terveyteen ja tehtävien täydelliseen toteuttamiseen. Satureilla ei tule olla omaa henkilökohtaista asuntoa eikä paikkaa omaisuutensa säilyttämiseksi.

Satureiden on saatava kaikki se, mitä he tarvitsevat velvollisuuksiensa täyttämiseen, tuottavan työn tekijöiltä — ei liikaa, mutta ei liian vähänkään.

Soturit aterioivat poikkeuksetta yhteisruokaloissa. Satureiden elämän kaikki puitteet ja järjestys tähtäävät heidän suojaamiseensa yksityisomistuksen turmiolliselta vaikutukselta, ennen kaikkea rappeuttavalta rahalta. Jos soturit joutuisivat, Platon toteaa, koronkiskonnan kohteiksi, eivät he enää voisi suorittaa velvollisuuksiaan. He muuttuisivat omaa etuaan ajaviksi isänniksi ja suhtautuisivat vihamielisesti kaikkiin muihin kansalaisiin.

On kiintoisaa panna merkille, että Platon katsoo myös naisten kykenevän täyttämään soturin tehtävät, kunhan heillä vain on sopivia taipumuksia ja kunhan nainen saa tarpeellisen kasvatuksen. Loppujen lopuksi valtion puolustajan kannalta mies- tai naissukupuoleen kuulumisella on yhtä vähän merkitystä kuin sillä, onko suutarilla tukka vai onko hän kaljupää (*Valtio*, V, 454 C — 455 A).

Siitä että myös naiset kelpaavat miesten ohella satureiksi, Platon vetää sen johtopäätöksen, että miessatureille kaikkein sopivimmat vaimot ovat nimenomaan naissatureita. Kun miehet ja naissoturit joutuvat jatkuvasti kosketuksiin keskenään

voimisteluharjoituksissa, sotatoimissa ja yhteisaterioilla, syntyy heidän välilleen jatkuvaa molemminpuolista vetovoimaa.

Mutta Platonin ihannevaltiossa sotureille ei pohjimmiltaan sovi perhe, vaan ainoastaan miesten ja naisten yhtyminen lasten saamiseksi. Sekin on ”avioliittoa”, mutta varsin omaperäistä. Se lisää väestöä mutta ei johda perheiden muodostamiseen. Platonin suunnitelman mukaan valtion hallitsijoiden on kaikessa salaisuudessa sormeiltava näitä ”avioliittoja” saadakseen parhaat yhtymään parhaisiin.

Kun naiset ovat synnyttäneet lapset, otetaan ne äideiltä ja luovutetaan hallitsijoiden tarkasteltaviksi. Nämä lähettävät parhaimmat imetettäväksi, huonoimmat taas heitteille jonnekin kätköpaikkaan. Myöhemmin äitien sallitaan imettää lapsiaan, mutta nyt he eivät enää tiedä, mitkä näistä ovat heidän omiaan, mitkä toisten naisten synnyttämiä. Kaikkia sotureita pidetään kaikkien lasten isänä, kaikkia naisia kaikkien sotureiden yhteisinä vaimoina (V, 460 C – 461 E).

Käsitys naisten ja lasten yhteisyydestä ei Platonin utopiassa ole mikään kuriositeetti, vaan se esittää varsin tärkeää osaa. Platonille sen toteuttaminen merkitsee valtion *ykseyden* korkeimman muodon saavuttamista. Vaimojen ja lasten yhteisyys valtion säilyttäjien luokan kohdalla vie päätökseensä sen, minkä omaisuuden yhteisyys aloitti, ja siksi se on valtiolle korkeimman hyvän lähteenä: ”Onko meillä tiedossamme mitään, joka valtiolle on pahempi kuin se, mikä repii sen hajalle ja tekee siitä useat eri valtiot yhden asemesta? Tai mitään suurempaa hyvää, kuin se mikä pitää sen koossa ja tekee sen yhdeksi?” (V, 462 B). Platonista jokainen tunteiden erilaisuus hajottaa valtion ykseyttä. Ja tällainen johtuu juuri ”siitä, että valtiossa eivät kaikki yhdessä lausu sellaisia sanoja kuin ’minun’ ja ’ei minun’, ja ’toisen omasta’ samalla tavoin” (V, 462 C).

Omaisuuden yhteisyys, henkilökohtaisen omistuksen puuttuminen tekee mahdolliseksi myös omaisuudesta käytävät käräjöntiriidat ja molemminpuoliset syyttelyt. Päinvastoin

taas, olemassa olevassa ateenalaisessa yhteiskunnassa — eikä vain siinä — kaikki riidat syntyivät omistuksesta, omaisuudesta, lapsista ja perillisistä käydyistä kiistoista.

Omaisuusriitojen puuttuminen sotureiden (”vartijoiden”) luokan puitteissa tekee vuorostaan myös mahdottomaksi riidat alemman työläisten luokan parissa ja heidän kapinointinsa kumpaakin korkeampaa luokkaa vastaan.

Suunnittelemansa valtion kuvauksen lopussa Platon kuvaa mitä kauneimmin värein tämän yhteiskunnan jäsenten autuasta elämää, ennen kaikkea sotureiden elämää. Heidän elämänsä on kauniimpaa kuin Olympian kisojen voittajilla. Ja tämä onkin käsitettävää. Soturien voitto merkitsee koko valtion pelastumista. Se minkä he saavat palkkiokseen toiminnastaan yhteiskunnan suojelemiseksi, annetaan sekä heille että heidän lapsilleen. He ovat eläessään kaikkien kunnioittamia, kuoltuaan heille myönnetään valtion kunniahautajaiset.

Uudelleen muodostetun valtion toisena laajana suunnitelmaluonnoksena oli Platonin vielä ukkoiässä teoksessaan *Lait* kehittänyt projekti. *Valtiossa* esitellyn yhteiselämän muotoon verraten *Laeissa* esitetty yhteiskunta on vähemmän täydellinen ja tekijä taipuvaisempi antamaan periksi ihmissuvun vääjäämättömille heikkouksille.

*Lait* eroavat *Valtiosta* eräässä tärkeässä suhteessa, nimittäin orjakysymyksen käsittelyssä. *Valtion* suunnitelmaluonnoksessa ei tarkasteltu orjien luokkaa eräänä ideaaliyhteiskunnan perusluokkana, tai täsmällisemmin ilmaisten, siihen ei viitattu. Orjaluokka muodosti vain valtion olemassaolon etukäteen edellytetyn perustan. Koska hallitsijoilla ja sotureilla ei voi olla lainkaan yksityisomaisuutta, ei heillä voi olla orjiakaan. Silti *Valtiossa* puhutaan oikeudesta tehdä sodassa voitettut ”barbaarit” (ts. ei-kreikkalaiset) orjiksi, kun taas kreikkalaisten keskeisissä sodissa saatujen vankien orjuuttaminen kiellettiin.

*Laeissa* sijoitetaan *Valtiosta* poiketen polis-valtion olemassaolon ja hyvinvoinnin kannalta välttämätön taloudellinen toiminta orjien tai ulkomaalaisten käsiin.



Orjanomistuksen epäoleellisuutta *Valtion* utopiassa korostaa vielä muuan tärkeä seikka. Koska *Valtion* mukaan orjanomistuksen ainoana lähteenä on sodassa vangittujen barbaarien orjuuttaminen, orjien lukumäärä ilmeisestikin on riippuvainen valtion käymien sotien runsaudesta ja intensiivisyydestä. Mutta Platon on sitä mieltä, että sota on pahasta. Hyvin järjestetyssä valtiossa on pakko *välttää* sota. ”Sillä onhan rahan ja omaisuuden himo syynä kaikkien sotien syttymiseen”, Platon selittää *Faidonissa* (66 C). Vain ylellisyyttä tavoittelevalle yhteiskunnalle käy olo omalla maalla ahtaaksi. Monilukuisen ja sotaan harjaantuneen väen ylläpitäminen on valtiolle tarpeen vain siksi, että se voisi suojautua aineellisia etuja himoitsevien vieraiden hyökkäyksiltä ja maahantunkeutumisilta.

Erityisen voimakkaasti sota tuomitaan *Laeissa*. Tässä teoksessa hylätään näkemys sodasta valtion päämääränä. Platon ei hyväksy sitä, että ”kaikki ovat sekaantuneet loputtomiin elinikäisiin sotiin kaikkia valtioita vastaan” (*Lait*, 625 E). Hän väittää, että täydellisen valtion rakennusmestarin ja lainsäätäjän ei ole laadittava rauhanajan lakeja sodan vuoksi, vaan päinvastoin sodan lait rauhan vuoksi (*Lait*, 628 E).

*Valtiossa* hahmotellussa Platonin ensimmäisessä luonnoksessa on jälkiä ajasta, jolloin Ateena persialaissodissa esittämänsä rooliin tukeutuen tavoitteli johtoasemaa Kreikan kaupunkivaltioiden keskuudessa. Platonin suunnitelmassa täydellisen valtion tulisi johtaa kaikkia Hellaan valtioita, toisin sanoen koko kreikkalaista maailmaa. *Kritias*-dialogissa Platon kuvasi myös erästä ihanteellista kreikkalaista valtiota, jonka soturit toimivat sekä omien kansalaistensa että kaikkien muidenkin helleenien vartijoina ja johtajina näiden suostumuksella (*Kritias*, 112 D). Tätä ajatusta täydellisen valtion normatiivisesta merkityksestä koko Kreikalle ei näytä löytyvän enää *Laeista*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ks. V. J. Železnovin mainittua teosta, s. 131–132

Platonin utopiassa on eräitä piirteitä, jotka ensi silmäyksellä näyttävät ylittävän oman aikansa kreikkalaisen orjanomistusyhteiskunnan puitteet ja jopa ennakoivan myöhempien utopistien oppien joitakin puolia. Tällaisia ovat henkilökohtaisen omaisuuden epääminen sotureiden ("vartijoiden") luokalta, heidän ylläpitonsa ja ruokkimisensa järjestäminen, rahojen kasaamisen halun voimakas kritiikki, kaupustelun ja kauppakeinottelun arvostelu, ajatus yhteiskunnan ja kaikkien sen jäsenien horjumattoman ykseyden välttämättömyydestä, idea kansalaisten siveellisten ominaisuuksien ja hyveiden kehittämisen tarpeellisuudesta, joka johtaisi tavoiteltuun ykseyteen jne.

Muutamit porvarilliset antiikin yhteiskunnallisen ajattelun historioitsijat ovat korostaneet näitä piirteitä ja jopa väittäneet, että Platonin kuuluisissa teoksissaan esittämä täydellisen yhteiskunnan teoria lankeaa monissa kohdin hämmästyttävällä tavalla yhteen uuden ajan sosialismin ja kommunismin oppien kanssa. Platon julistettiin joidenkin 1800-luvun sosialismin ja kommunismin teorioiden ennakoijaksi. Näin väittää esimerkiksi tunnettu antiikin yhteiskunnan historioitsija, saksalainen Robert von Pöhlmann.

Tyypilliseksi esimerkiksi Pöhlmannin vetämästä paralleelista antiikin ja uuden ajan sosialismin välille käy vaikkapa seuraava sitaatti: "Kuten uusin pääomavoiton sosialistinen kritiikki asettaa niin sanotun /pääoman/ tuottavuuden teorian vastapainoksi riistoteorian, jonka mukaan osa yhteiskuntaa — kapitalistit — ottavat kuhnureiden tavoin haltuunsa osan tuotteen arvosta, jonka ainoana tuottajana on yhteiskunnan toinen osa, työläiset, — niin aivan samoin myös antiikin sosialismi, ainakin mitä tulee rahapääomaan ja lainakorkoon, asettaa pääoman tuottavuuden teorian vastapainoksi riiston käsitteen".<sup>1</sup>

Jatkossa Pöhlmann alleviivaa sitä, että Platonin (ja mui-

---

<sup>1</sup> R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frange und des Sozialismus in der antiken Welt*, Bd. I, 1925, s. 479

denkin kuin Platonin) hyökkäykset rahajärjestelmää, välityskauppaa ja vapaata kilpailua vastaan, rahaoligarkiaksi kehittyvän yhteiskunnan tuomitseminen samoin kuin omaisuuden keskittymisen arvostelu samaistuvat pohjimmiltaan uusimman sosialismin kapitalisminvastaisiin näkemyksiin. Alaviitteessä jo siteeraamallamme sivulla Pöhlmann rinnastaa Platonin hyökkäilyn nylkemistä ja kauppaa vastaan ei vain Charles Fourierin, vaan jopa Karl Marxin näkemyksiin.

Mutta Platonin samaistaminen sosialismin teoriaan, ei vain marxismiin, vaan myös utopistiseen sosialismiin, on täysin *virheellistä* ja poliittiselta tendenssiltään läpeensä *taantumuksellista*.

Se on virheellistä, koska se on epähistoriallista. Tieteellisen sosialismin ja kommunismin teoria johtaa sosialismin ja sitä seuraavan kommunismin aikakauden välttämättömyyden tarkoin määrättyistä taloudellisista ja poliittisista historiallisesti annetuista edellytyksistä. Teoria muotoilee tieteelliseksi prognoosiksi, etukäteisarvioksi sen, mikä seuraa kapitalistisen yhteiskunnan historiallisesti kehittyvän todellisuuden ristiriitojen taistelusta. Sosialismilla ei ole vain teoreettinen, vaan myös yhteiskunnallinen perustansa. Sosialismin ja kommunismin reaalin yhteiskunnallinen perusta on työväenluokka, korkealle kehittyneen teollisuusyhteiskunnan tuottava luokka.

Mitään tällaista ei ole havaittavissa (eikä tietysti voidakaan havaita) Platonin ”kommunismi” -teoriassa. Se mitä Pöhlmann ja hänen kannattajansa nimittävät platonilaiseksi ”kommunismiksi”, on ”*kulutuskommunismia*”, ei tuotannon kommunismia: ylemmät luokat — soturit ja vartijat — elävät yhteiselämää, aterioivat yhdessä jne, mutta *eivät tuota mitään*. He vain kuluttavat sen, mitä työläisluokan ihmiset tuottavat — ihmiset joiden käsiin tuotannon välikappaleet ovat keskittyneet, ja samoin orjat, jotka tuottavat orjanomistajille kuuluvien tuotantovälinein.

Platonia eivät juuri lainkaan askarruta tuottavan luokan elämän- ja työolosuhteet, heidän elämäntapansa ja moraalili-

sen tilansa kysymykset. Platon jättää työläisille heille kuuluvan omaisuuden ja antaa ainoastaan sen käyttöä koskevia määräyksiä. Hän rajoittaa sitä ehdoilla, joita eivät suinkaan ole sanelleet huolenpito työläisten elämästä ja hyvinvoinnista, vaan ainoastaan sen huomioon ottaminen, mitä tarvitaan jotta nämä tuottaisivat hyvin ja riittävän suuressa määrin kaiken kahden ylemmän luokan tarvitseman. Nämä ehdot on muotoiltu vain yleisessä muodossaan.

*Ensimmäinen* on, että työläisten elämästä poistetaan moraalisen turmeluksen päälähde, rikkauden ja köyhyyden polarisoituminen vastakkaisiin napoihin. Rikkaat käsityöläiset eivät enää huolehdi ammatistaan, köyhät taas eivät kykene työkalujen puutteen vuoksi tekemään työtään hyvin ja opettamaan sitä kunnolla oppilailleen (*Valtio*, IV, 421 D — E).

*Toisena* ehtona on, että työläisen funktiot rajoitetaan yhteen ainoaan erikoistuneen yhteiskunnallisen työn alaan. Kyseessä on se ala, jossa työläinen on pystyvin luontaisen lahjakkuutensa perusteella, mutta jota ei valitse hän itse, vaan valtion hallitsijat.

*Kolmas* ehto on mitä ankarin kuri. Sitä edellyttää koko työläisen näkemysten ja katsomusten kokonaisuus ja sen pohjana on välittömästi ”mielenmaltiksi” (*sōfrosynē*) kutsuttu hyve.

Kaiken sanotun jälkeen meitä ei ihmetytä, että Platonin suhde itse työhön sellaisenaan ei ole vain välinpitämätön, vaan pikemminkin halveksuva. Tuottavan työn välttämättömyys yhteiskunnan olemassaololle ja hyvinvoinnille ei sinänsä tee sitä Platonin silmissä puoleensavetäväksi tai kunnioituksen arvoiseksi. Sieluun työ vaikuttaa madaltavasti. Lopujen lopuksi se on niiden osa, joiden kyvyt ovat heikkoja ja joille ei ole parempaa mahdollisuutta. *Valtion* kolmannessa kirjassa on kohta, missä Platon rinnastaa takovat sepät, muut ammattityöläiset, sotalaivojen soutajat ja signalistit ”huonoihin” (pahoihin) ihmisiin — juoppoihin, pelkureihin, puhetaaltaan rääväsuisiin (*Valtio*, III, 396 A — B).

Vähätellen näitä Platonin utopian mitä tärkeimpiä erityis-

piirteitä Pöhlmann väittää, että Platon muka pyrki ulottamaan yhteiskunnan kommunistisen rakenteen periaatteen myös valtionsa alempaan luokkaan. Siitä että Platonin suunnitelmassa hallitsijat johtavat ja ohjaavat kaikkea kokonaisuuden hyvä silmämääränään, Pöhlmann vetää sen johdopäätöksen, että hallitsijoiden toiminta ulottuisi myös yhteiskunnan työn kaikinpuoliseen järjestelyyn. Mutta näin ei suinkaan ole asianlaita.

Platonin hallitsijoiden ohjaus rajoittuu vaatimukseen, että jokainen työläisten ammattiala täyttäisi vain yhden ainoan työtehtävän, kuten olemme jo todenneet. Platonilla ei ole puhettakaan mistään tuotantoprosessin suunnittelusta. Aivan samoin ei myöskään ole kyse mistään tuotantovälineiden yhteiskunnallistamisesta. Se mitä Pöhlmann nimittää Platonin ”kommunismiksi”, edellyttää kummankin ylemmän luokan täydellistä irrottautumista taloudellisesta elämästä, sillä niiden jäsenet paneutuvat täysin ensinnäkin sotilaalliseen puolustukseen (sekä ylempien luokkien puolustamiseen alempien kapinoilta että ulkoisilta vihollisilta), toiseksi korkeampiin hallintotehtäviin.

Platonin valtion alimman luokan suhteen ei voida puhua edes *kulutuskommunismista*. Yhteiset ateriat on tarkoitettu vain ylemmille luokille. Ja mikäli *Valtiossa (Laeista poike-*ten) tuottavana luokkana eivät ole orjat, jotka olisivat syntyneet ”satunnaisesti” sodassa vangittujen ”barbaarien” orjuuttamisen seurauksena, niin sen syynä on vain, kuten K. Hildebrand osoitti jo vuonna 1860, ettei Platonin valtiossa hallitsijoilla voi olla omaisuutta eikä suinkaan se, että Platon olisi halunnut huolehtia siitä, ettei ihminen voisi muuttua toisen omaisuudeksi.<sup>1</sup> Platonin utopian ”kommunistisuus” on epähistoriallisesti ajattelevan historioitsijan myytti.

Mutta kyseinen myytti on vielä päälle päätteeksi *taantumuksellinen*. Riippumatta Pöhlmannin henkilökohtaisista

---

<sup>1</sup> K. Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts — und Staatsphilosophie*, Bd. I, Leipzig 1860, s. 137

poliittisista näkemyksistä myytti Platonin kommunismista voi esittää vain taantumuksellista osaa. Sen perustana on väite, ettei kommunismi olekaan oppia nykyaikaisesta ja kaikkein edistyksellisimmästä yhteiskuntakehityksen muodosta, vaan ikivanha teoria ja kaiken lisäksi vielä jo antiikin käytännön kokemuksen kumoama. Platonin ”kommunismi” ei historiallisesti eikä poliittisesti ole mikään tutkimustulos, vaan uudenaikaisen antikommunismien publisistinen myytti.

Tunnettu saksalainen antiikin kreikkalaisen filosofian historioitsija Eduard Zeller väitti virheellisesti ja äärimmäisyyksiin mennessä, ettei Platonin utopiassa esiinny *minkäänlaista* ajatusta eikä *mitään* huolta tuotannollisen työn tekijöiden luokasta. Mutta *kokonaisuutena* Zellerin arvio on sittenkin huomattavasti lähempänä *Valtion* ja *Lakien* todellisia tendenssejä kuin Pöhlmannin luulottelut. Kaukana totuudesta ei myöskään ollut *Griechische Denker*-teoksen kirjoittaja Theodor Gomperz, joka työssään viittasi siihen, että Platonin kuvaama työläisluokan suhde hallitsijoiden luokkaan on hyvin lähellä orjien suhdetta isäntiin.<sup>1</sup>

Tosiaankin — antiikin orjanomistusyhteiskunnan varjo lankeaa niiden kummankin suuren teoksen ylle, joissa Platon kuvasi kaikkein parhaimman valtionsa rakennetta. Platonin ihannevaltiossa eivät pelkästään työläiset muistuta orjia; kahden ylemmänkään luokan jäsenet eivät tunne todellista ja täyttä vapautta. Vapauden ja korkeimman täydellisyyden subjektina ei Platonilla ole yksittäinen henkilö, eikä edes yksittäinen luokka, vaan ainoastaan koko yhteiskunta, vain valtio kokonaisuudessaan. F. J. Stahl on oikeassa huomauttaessaan, että ”Platon uhraa valtiolle ihmisen, hänen onnensa, vapautensa, jopa hänen moraalisen täydellisyytensä. . . . Tämä valtio on olemassa itsensä vuoksi, ulkoisen suurenmoisuu- tensa vuoksi: mitä kansalaiseen tulee, hänen tehtävänä on vain myötävaikuttaa valtion rakenteen kauneuteen palvelevana jäsenenä”. Myös Hegel oli oikeassa kirjoittaessaan: ”Plato-

---

<sup>1</sup> Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Bd. II, 2. Auflage, 1903, s. 403

nin valtion pääajatuksena on... se, että jokaisella yksittäisellä subjektilla on henki, yleinen, omana päämääränään, henkenään ja tapanaan, ja että hän tahtoo, toimii, elää ja nauttii vain tämän hengen mukaisesti.”<sup>1</sup>

Platon itsekin puhuu tästä mitä selvimmin sanoin. ”Hyvä ystävä”, hän selittää, ”oletpa jälleen unohtanut, ettei laki huolehdi siitä, että valtiossa yhden kansanluokan käy erikokoisesti hyvin /muihin verraten/, vaan koettaa saada aikaan hyvää oloa koko valtiolle; sitä varten se koettaa liittää kansalaisia yhteen, sekä taivuttamalla että pakottamalla heitä, ja saada heidät tekemään toinen toisensa osalliseksi siitä hyödyistä, jota kukin heistä voi tehdä yhteisölle, sekä itse pitää huolta siitä, että valtiossa on sellaiset miehet, ei päästääkseen heitä kääntymään mihin kukin vain haluaa, vaan käyttääkseen heitä itse valtion yhteensitomiseksi” (*Valtio*, VII, 519 E — 520 A).

Platonin valtionäkemyksellä ja ihmisten osuudella siihen on kaikki taantumuksellisen sosiaaliutopian piirteet. Mutta tällä utopialla on myönteisiäkin puolia. Harvinaisella realismilla Platon ymmärsi antiikin polis-valtiolle luonteenomaisen yksityisen suhteen kokonaisuuteen, yksittäisen henkilön riippuvuuden laajemmasta kokonaisuudesta, yksilön determinoitumisen valtion välityksellä. Platon käsitti tämän suhteen ja muunsi sen suunnittelemansa ihanteellisen yhteiskunnallis-poliittisen rakenteen normiksi. Platonin näkemys ennakoi Aristotelesta, joka luonnehti ihmistä ”poliittiseksi eläimeksi”, tai paremminkin valtiolliseksi eläimeksi. Joskin Platon asetti näkemyksensä taantumuksellisen utopian palvelukseen, niin selvittelemällä antiikin yhteiskunnan vapaiden luokkien suhdetta valtiolliseen organisaatioonsa hän osoitti — kuten niin monissa muissakin tapauksissa — suuren älyn selvänäköisyyttä ja terävyyttä.

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Leipzig 1971 (Reclam), s. 122



## VIII. Platonin estetiikka ja hänen oppinsa taiteellisesta luomis-työstä

### I

Platonin kirjallinen jäämistö ei kuulu vain antiikin filosofian ja tieteen historiaan, vaan myös antiikin taidekirjallisuuteen. Platonissa filosofi-tiedemies yhtyy filosofi-taiteilijaan ja filosofi-runoilijaan. Platonin filosofiset dialogit kuuluvat antiikin kreikkalaisen taideproosan parhaimpiin saavutuksiin. Hänen taiteellaan on myös ollut suunnaton vaikutus sekä antiikin että uuden ajan kirjallisuuteen.

Platon liittyy taidekirjallisuuteen ennen kaikkea koska hän on luonut ja kehittänyt dialogin korkeaan taiteelliseen täydellisyyteen. Filosofisen dialogin ituja lienee ilmennyt jo ennen Platonia: on esitetty varsin perusteltuja arveluita siitä, että Demokritos — hänkin suuri kreikkalaisen proosan mestari — olisi esittänyt dialogimuodossa nykypäiviin säilymättömässä teoksessa aistien ja järjen välisen ensisijaisuutta koskevan kiistan. Mutta vasta Platonin käsissä dialogimuoto kehittyi laajalti ja voimaperäisesti. Monet Platonin dialogeista ovat mestarillisesti kirjoitettuja näytelmäkappaleita, joissa filosofisen kiistan osanottajat on sijoitettu tilanteisiin mitkä kuvastavat selväpiirteisesti heidän luonteitaan. Huolimatta siitä, että dialogin sisältönä on aina filosofinen keskustelu monesti hyvinkin abstrakteista seikoista, ei dialogikohtauksissa ole mitään staattista. Kaikki on liikkeessä, taistelussa; kiistelevien äly, luonteet ja tahdot ottavat jatkuvasti yhteen.

Luonteiden kuvauksen synnyttämää vaikutusta vahvistaa heidän kielenkäyttönsä. Platon hallitsee mestarillisesti kaikkia niitä keinoja joita hänelle tarjoavat hänen rikas, ilmaiskykyinen, sujuva ja joustava kielensä, suunnaton kirjallinen

oppineisuutensa, tarkka ja määrätietoinen muistinsa. Sekä hän että hänen filosofiset ”sankarinsa” siteeraavat — helposti, vaivatta ja luopumatta koskaan kohtuuden vaistostaan, aina silloin kun asiaa ei voi osuvammin ilmaista — otteita eepisten ja lyyristen runoilijoiden, traagikkojen ja koomikkojen tuotannosta ja filosofi-runoilijoiden lapidaarisia toteamuksia.

Platonin proosan kielessä ja sisällössä heijastuu Platonin ajattelun erikoisuus, joka tekee hänestä antiikin maailman suuren taiteilijan. Platon ei ainoastaan ajattele kuvin, metaforoin, vertauksin. Hänen ajattelussaan nämä kuvat, metaforat ja vertaukset paisuvat joskus *myyteiksi* ja *symboleiksi*. Platon ei tällöin ainoastaan *sovellla* yleisesti tunnettuja myyttejä esityksessään — hän on itse huomattava ja innoittunut *myyttien luoja*. Olemme voineet vakuuttua tästä jo edeltäneen esityksen pohjalta. Esimerkiksi *Faidroksessa* Platon ei, kuten edellä jo osoitettiin, vain viittaa ihmissielua kokoonpaneviin alempiin ja korkeampiin elementteihin: järkevään, affektiiviseen ja kiihtyvään. Näiden elementtien taistelu saa hänen myyttejä luovassa mielikuvituksessaan aikaan kuvan vaunuista, joita kaksi siivekäästä hevosta vetävät ja vaununajaja ohjaa. Kyseessä ei ole pelkkä retorinen vertaus tai kylmä järkiperäinen allegoria. Se on myytti, kuvallisesti esitetty, täynnä väriä, liikettä, voimaa, odottamatonta ja samalla maalauksellista fantasiaa. Sen vaikutus on samanaikaisesti sekä kielellistä että symbolista, optista ja musikaalista, älyllistä ja tunneperäistä.

Monissa taiteellisesti korkeatasoisissa dialogeissaan Platon kuvaa opettajaansa Sokratesta. *Pidoissa* on mestarillisesti esitetty Sokrateen hupsuttelu, itsensä unohtava mietiskely ja tutkimus, totuuden etsintä, viekas vaatimattomuus joka ei teeskentele omistavansa totuutta, älyllinen itsehillintä ja väsymättömyys koko yön kestävässä filosofisissa keskusteluissa.

*Apologiassa* eli *Sokrateen puolustuspuheessa* kuvataan Sokrateen puolustuspuhetta tuomioistuimen edessä. Sokratesta syytetään siitä, että hän hylkää esi-isien kunnioittamat juma-

lat, palvoo joitakin uusia demonisia olentoja, antautuu ylemmääräiseen tutkimustyöhön ja turmelee nuorisoa.

Tässä pienessä teoksessa peloton, horjumaton, todellisen totuudenetsijän ylevyydentunteen täyttämä Sokrates ei niinkään puolustaudu kuin hyökkää. Hänen ”puolustuspuheensa” on mahtava ja armoton tietoa teeskentelevän tietämättömyyden paljastus, ihmisten rehentelyn ivaamista näiden luullessa että he tosiaan tietävät sen mistä niin itsevarmasti puhuvat ja opettaessa tietävästi toisia. Verrattomalla voimalla kuvaillaan mistään uhasta, mistään rangaistuksen pelosta välittämättömän ajattelijan intohimoa totuuden tutkimiseen — tutkimiseen hinnalla millä hyvänsä, viimeiseen hengenvetoon asti. Samanlaisena Sokrates esiintyy myös *Kritonissa*, dialogissa, missä hän asettaa omaa elämänsä korkeammalle velvollisuutensa kansalaisena ja filosofina.

*Faidon*-dialogissa Sokrates kuvataan uudelta puolelta. Tässä kuolemanrangaistukseen tuomittu Sokrates käy vankilassa viimeistä keskustelua ennen kuolemaansa oppilaidensa kanssa. Opettajaansa vankilaan hyvästelemään tulleiden oppilaiden murheen, huolen ja valitusten vastapainoksi kohoaa filosofin hyväntahtoinen ja lempeä, mutta myös luja rauhallisuus, hänen horjumaton päättäväisyytensä noudattaa isänmaan lakeja silloinkin kun näitä lakeja sovelletaan häneen epäoikeudenmukaisesti. Sokrates tyhjentää myrkkymaljan, lohduttaa oppilaitaan ja lujittaa heidän sielunvoimiaan ja toivoaan. Dialogi päättyy filosofin hiljaiseen kuolemaan.

Platonin suuri taiteellinen mestaruus oli se pohja, jolta kasvoivat esiin hänen kauneutta ja taidetta koskevat arvostelmansa. Mutta *teoreettisesti* niiden perustana oli hänen filosofiansa.

Platonin kehitlemä ”ideaoppi” kuvasti mitä syvällisimmän sekä hänen *kauniin estetiikkaansa* että hänen *taiteenteoriaansa*.

Kauniin estetiikassa se ei johtanut ainoastaan idealistiseen, jopa mystiseen, vaan myös täysin metafyyssiseen kauniin luonnehdintaan. Platonin opin pohjalla piilee ajatus, että tiedos-

tuksen korkeimman päämäärän tavoittamiseen — tosiolevaisten ideoiden välittömän katselemiseen — kykenevät vain harvat ja valitut ”parhaat”, jotka on kasvatettu erityisellä tavalla ja valmisteltu tähän katselemiseen. Platonin ”filosofi” ei ole yksinkertaisesti vain totuuden tutkija, joka etenee tietämättömyydestä tietoon. Filosofin on tutkijan, joka kuuluu määrättyyn yhteiskunnalliseen ryhmään tai luokkaan ja tietää mihin hänen kohoamisensa tähtää ja mitä hän siltä voi odottaa. Platonin ”filosofi” on varma, että hänen ponnistelujaan päämäärä on tavoitettavissa, että hyvän, toden ja kauniin ”ideat” ovat tosiolevaisia realiteetteja. Ja nämä realiteetit ovat todellisuuden huipentuma. Platonin maailma on hierarkkinen. Se ei ole hierarkkinen ainoastaan olemiseen nähden, vaan myös sosiaalisessa (luokka-) mielessä.

Platonin idealismin yhteiskunnallisena ja myöskin henkilökohtaisena perustana on syvä ristiriita siihen nähden, mitä oli olemassa Platonin oman ajan kreikkalaisessa yhteiskunnassa ja mitä filosofi *halusi* nähdä ja löytää siitä. Kreikkalaisen yhteiskunnan olemassa oleva yhteiskunnallis-poliittisen elämän järjestelmä ei tyydyttänyt Platonia. Ateenalaista yhteiskuntaa hallitsi kreikkalainen orjanomistuksellinen demos, eivät suinkaan ”filosofit” käsitteen platonisessa mielessä. Platonin yritys taivuttaa Syrakusan hallitsija Dionysos vanhempi rakentamaan ihannetta lähentelevä valtio päättyi, kuten näimme, täydelliseen epäonnistumiseen sekä Dionysoksen että hänen seuraajansa kohdalla. Toistuneen epäonnistumisen jälkeen Platonin oli luovuttava välittömästä poliittisesta toiminnasta ja rajoituttava aatteelliseen taisteluun. Tuloksena taistelun siirtymisestä aatteelliselle alueelle oli *Valtio*, teos, jossa filosofinen ja tietoteoreettinen idealismi muodostivat jakamattoman ykseyden sosiaalisen utopian kanssa. Kuten jokainen utopia, on Platonin *Valtiokin* sekä todellisuuden kuvaamista *unelmissa*, filosofin toivomaan suuntaan kehittyneenä, eli toisin sanoen tämän todellisuuden *kritiikkiä*, että myös kyseisen todellisuuden *heijastusta*, siinä olevien todellisten suhteiden *uusintamista*.

Platon ei silti yksinkertaisesti *uusinna* näitä suhteita, hän idealisoi ne. Tältä kannalta Platonin idealismi on todellisuuden tiettyjen piirteiden tai puolien heijastusta. Se on mystifioitua, suurenneltua, itse olemisen kategorioiden ja muotojen tasolle kohotettua fyysisen ja henkisen työn jyrkän erottelun heijastumista. Tämä erottelu johtui orjanomistuksellisen yhteiskunnan sosiaalisista suhteista ja oli muuan antiikin poliiksen silmäänpistävästä ilmiöistä.

Tällaisessa yhteiskunnassa täytyi välttämättä syntyä oppi "ideoista", jollei platonisessa niin jossakin sille läheisessä mielessä. Yhteiskunnassa jossa fyysistä käsikynalaista työtä ja palkkatyötä pidettiin sopimattomana "vapaasyntyiselle" ja missä "vapaasyntyisen" käyttäytymisnormina ei ollut työtehtäisyys vaan "joutilaisuus" (ts. askartelu ilman pakkoa niiden asioiden parissa jotka vastasivat hänen asemaansa — sotilaallisten, poliittisten, taloudellisten asioiden ja myös joustoajan vapaa käyttö älylliseen luomistyöhön) — tällaisessa yhteiskunnassa tieteen korkeimpana päämääränä oli "teoria" sanan antiikinaikaisessa mielessä, eli todellisuuden spekulatiivinen ja abstrakti tavoittaminen. Klassisen ajan Kreikassa oli niilläkin tieteillä spekulatiivinen luonne, jotka nykyajan käsityksen mukaan liittyvät välittömästi kokeellisuuteen: fysiikalla ja biologialla. Vanhat kreikkalaiset osoittivat havaintoja tehdessään erinomaista tarkkuutta, huomio-kykyä ja terävä-älyisyyttä. Astronomian, fysiikan ja vertailevan anatomian alueilla he jättivät seuraaville vuosisadoille joukon mitä arvokkaimpia päättelyjä, mittauksia ja luokitte-luja. He kykenivät myös luomaan syvällisiä, totuudellisia ja todellisuuden olemusta luonnehtivia hypoteeseja. Mutta *kokeellisuudessa* kreikkalaiset olivat verraten heikkoja. He eivät vielä osanneet luoda keinotekoisia teknisiä ehtoja havaittavien ilmiöiden kontrollointia varten — ehtoja, joiden vallitessa itse tilanne ja tutkijan etukäteen suunniteltu toiminta takaisivat yksiselitteisen ja luotettavan vastauksen tutkimuksen esittämään kysymykseen. Siksi ei vain kreikkalaisten matematiikka ja astronomia, vaan myös heidän fy-

siikkansa ja fysiologiensa ovat merkittävässä mitassa spekulatiivisia, teoreettisia, abstrakteja.

Samasta syystä vanhojen kreikkalaisten tieto-opissa — ei vain Sokrateella Platonin kuvaamana, vaan myös elealaisilla, ei vain Platonilla, vaan myöhemmin myös Aristoteleen opissa tieteen korkeimmista aksioomista — ilmenee hyvin voimakkaana pyrkimys palauttaa tieteen yleiskäsitteet perusteisiin jotka eivät riipu aistimellisestä kokemuksesta ja joiden perustelu loppujen lopuksi ikään kuin piilee itse intellektin luonteessa.

Nämä tendenssit sulautuivat Platonin filosofiassa yhtenäiseksi *idealismiksi*. Opissa ideasta tosiolevaisena reaalisuutena, opissa filosofista yhteiskunnan tosi hallitsijana ja opissa järjestä ihmisielen ylimpänä johtajana on viety ääri-ilmaukseensa maailmankatsomus, joka ei ole vain tulos ta kreikkalaisen ajattelijan ja kirjailijan syvästä pettymisestä oman aikansa järjenvastaiseen todellisuuteen, vaan myös heijastaa Platonin aikakauden yhteiskunnalle tyypillistä henkisen ja ruumiillisen työn jakoa.

*Kauniin* selvittelyyn sovellettuna Platonin idealismista tulee erityistä esteettistä idealismia. Kaunista ei ymmärretä ainoastaan objektiivisesti olevaksi, se selitetään myös *järjellä tavoitettavaksi*, aistimellisen ajattelun puitteiden tuolla puolen olevaksi. Esteettisen tiedostamisen välineenä ei pidetä aistihavaintoa, vaan kauniin yliaistimellista intellektuaalista ”näkemistä” (intellektuaalista intuitiota).

Tämä estetiikan perusta nostatti Platonin eteen joukon vaikeuksia. Mitä lujemmin hän piti kiinni kauneuden ideaalisesta, yliaistimellisestä luonteesta, sitä vaikeampi hänen oli selittää, miten tämä kauneus voi olla inhimillisen tiedostuksen kohteena.

Siksi Platon heti lieventää aluksi kärjistämäänsä vastakohtaisuutta intellektuaalisen ja aistimellisen välillä. Kuten jos sanottu, jokainen aistimellisen maailman olio ”osallistuu” ei vain materiaan, vaan samalla myös ideaan. Aistimellinen maailma on *tulemisen* maailma, jossa oliot omaksuvat väliti-

lan ei-olemisen ja olemisen välillä.

Platonin estetiikalle on varsin luonteenomaista ja tärkeätä, että tosiolevainen, jota sielu katselee ennen siirtymistään ruumiiseen, on *kaunis*. ”Kauneus”, hän selittää, ”oli loistavaa nähdä silloin, kun autuaan kuoron mukana, me Zeuksen saattossa, toiset toisten jumalien seurassa, katselimme ihanaa näkyä ja näytelmää ja kun meidät vihittiin mysteereihin, joita on oikeus sanoa kaikkein onnellistuttavimmiksi ja joihin osallistuimme moitteettomina ja kaiken sen pahan koskemattomina, joka myöhemmin meitä odotti...” (*Faidros*, 250 C).

Nämä sielun ”taivaantakaisilla” paikoilla hankkimat tiedot *eivät voi hävitä* senkään jälkeen kun sielu siirtyy maan päälle ja ottaa itselleen vaipan, ”mitä nyt kannamme niin sanottuna ruumiinamme, johon olemme sidotut niin kuin simpukka kuoreensa” (*Faidros*, 250 C). Aistimaailman vaikutelmat, intohimot, toiveet vain hautaavat alleen hiekan tavoin sielun jo saavuttaman tiedon mutta eivät voi juuria sitä pois. Sielulla on aina mahdollisuus palauttaa muistiinsa nämä tiedot. Tämä palauttaminen on juuri platonista ”mieleenpalauttamista”, *anamnesistä*.

Mutta vaikka tieto onkin sielulle ominaista alun alkaen, se ei silti merkitse että sielulla olisi aina joka hetki totuus *täysin valmiissa muodossa*. Tieto on sielussa *vain mahdollisuutena*. Jotta potentiaalinen tietäminen muuttuisi todelliseksi, on sielun välttämättä läpikäytävä pitkä ja vaikea kasvatusprosessi. Ja nyt osoittautuu, että kaikista mahdollisista kasvatuksen tavoista eräs on muihin nähden etusijalla. Tämä tapa on *kauniin johdonmukainen tarkastelu*.

Vaikka Platonin mukaan kaikki aistimaailman oliot ottavat osaa tosiolevan eli ”ideoiden” maailmaan, eivät ne silti osallistu siihen *samassa mitassa*. Vain kauniilla olioilla on selvä ”idean” leima.

*Filebos*-dialogissa Platon jopa pitää mahdollisena olettaa, että jotkut ”sekoittumattomat” nautinnot voivat olla tosia. ”Sellaisia ovat ne”, Sokrates sanoo tässä dialogissa, ”jotka syntyvät kauniista väreistä tai muodoista, useimmat niistä



jotka syntyvät tuoksuista ja äänistä, lyhyesti sanoen kaikki ne, joiden puuttuminen ei ole havaittava eikä aikaansaa kärsimystä...” (*Filebos*, 51 B).

Platon pitää näköaistia erityisen arvokkaana aistihavaintojen lajina joka voi tavoittaa kauniin. Koska kauneus loisti yliaistimellisessä maailmassa tämän maailman näyissä, niin myös sielun siirryttyä maanpäälliseen ruumiiseen me käsitämme sen selkeimmällä, kirkkaimmalla aistillamme. ”Näkö on ruumiillisista aisteistamme terävin”, Platon selittää (*Faidros*, 250 D).

Siihen joka kykenee aistimellisen muodon kautta tavoittamaan itse olevaisen hahmon, aistimellinen kauneus vaikuttaa vastustamattomalla tavalla. Puhuessaan dialogeissaan kauneuden vaikutuksesta Platon ikään kuin unohtaa oman idealisminsa ja esittelee kauneuden ja taiteen mahtavaa vaikutusvoimaa tavalla, joka on täynnä psykologista realismia.

Kauneuden herättämässä innoituksessa Platon näkee sielun kasvun lähtökohdan. Kun ihminen, joka kykenee innoittumaan kauniista, ”näkee jumalankaltaiset, itse kauneutta hyvin muistuttavat kasvot tai jonkin sellaisen ruumiin muodon, hän ensin värjyy ja hänet valtaa jokin noista... pelontunteista, ja sitten hän palvoo näkemäänsä kuin jumalaa...” (*Faidros*, 251 A).

Platon kuvailee kauneuden vaikutusta sieluun kehittämällä myyttiä siivekkäästä, linnun kaltaisesta sielusta ja sen siipien ”kasvusta” kun se katselee kaunista. Tämän myytin mukaan sielu oli alun perin siivekäs. Mutta sielun muutettua maiseen ruumiiseen sulkien juuret kovettuvat ja kuivuvat eivätkä siivet voi enää kasvaa. Ne alkavat kasvaa uudelleen vasta kun sielu tarkastelee kauneutta. ”Otettuaan silmillänsä vastaan kauneuden virtailun sielu lämpenee, ja sulkain juuret virkoavat”. Sielun näin lämmitettyä ”sulaa versomista estänyt, jo aikoja sitten kiinteäksi kovettunut juurten ympäristö. Ja kun nyt virtaa ravintoa, sulkien juuret paisuvat ja kasvavat nopeasti juurista kautta koko sielun”. Tällöin sielu ”kiehuu ja sitä vihloo sen työntäessä esiin siipiä”, Platon jat-

kaa vertaustaan (*Faidros*, 251 B – C).

Platonin *Faidroksessa* esittelemää filosofista ja esteettistä myyttiä sielun siivistä ja rakkaudenkiihkosta tarkastellaan *Pidoissa* toiselta puolelta. Tämä dialogi on omistettu rakkauden demonin Eroksen ylistykselle. Siinä Eros esiintyy ihmisen väliaseman myyttisenä kuvana: ihminen sijaitsee olemisen ja ei-olemisen välissä, kuten filosofi on tiedon ja ei-tiedon välillä. Diotima opettaa tässä dialogissa Sokratesta: Eros ei ole jumala, vaan eräänlainen suuri demoni. Demonina hän elää ”viisauden ja tietämättömyyden välimailla” (*Pidot*, 203 E). Onhan niin, että ”kukaan jumalista ei harrasta filosofiaa eikä halua tulla viisaaksi – onhan heistä jokainen viisas – ei myöskään kukaan muu, joka on viisas, pyri siihen päämäärään” (*Pidot*, 204 A). ”Toisaalta eivät liioin typerät etsi viisautta eivätkä halua tulla viisaiksi. Juuri se typeryydessä onkin paha, että se katsoo olevansa kylliksi itselleen, vaikka se ei ole kaunista, ei hyvää eikä viisasta. Joka ei usko olevansa puutteellinen, se ei halua sitä, mitä ei luule tarvitsevansa” (sama).

Viisautta voi todellakin – Platonin mukaan – rakastaa vain se, joka on näiden kahden asenteen välillä. Näihin kuuluu myös Eros, kauneuteen kohdistuvan rakkauden symboli. ”Viisautta näet kuuluu kaikkein kauneimpaan, ja Eros on rakkautta kauniiseen, niin että Eroksen välttämättä täytyy olla viisauden rakastaja ja sellaisena viisaan ja tietämättömän välillä”, Platon selittää (*Pidot*, 204 B). Tämän myytin filosofisena merkityksenä on, ettei rakkautta kauniiseen enää tarkastella intohimon ja riutumuksen tilana, kuten *Faidronissa*, vaan tiedostavan subjektin liikkeenä ei-tiedosta tietoon, ei-olevasta tosiolevaan.

Kaunis on Platonin mukaan sekä rakkauden kohde että täydellisen luovuuden edellytys. Platon väittää *Pidoissa* Diotiman suulla, että rakkaus pyrkii hyvän ja kuolemattoman saamiseen omakseen. Kuolemattoman ja ikuisen lähde on synnyttäminen. Miehen ja naisen yhtyminen ”on jumalallinen tapahtuma, ja kuolevaisessa elollisessa olennessa on juuri

tämä kuolematonta, sikiäminen ja synnyttäminen”, eli kuolevaisessa olennessa on kuolematon osa (*Pidot*, 206 C). Mutta tämä siittämisen ja synnyttämisen akti ei voi tapahtua oliossa, joka ei ole sopeutunut siihen, joka on epäsointuinen. Vain kaunis, Platon väittää, kykenee siihen. ”Kaikkeen jumalalliseen sointumatonta on ruma, kaunis taas siihen sointuvaa”.

Kauniin rakastaminen on kohoamista, sillä kaikki kauniit oliot eivät ole samassa mitassa kauniita eivätkä ansaitse osakseen rakkautta samassa määrin.

”Eroottisen” kohoamisen alkuasteella pyrinnön kohteena on jokin yksittäinen lajiltaan kaunis *kappale, ruumis* — muuan aistimaailman lukuisista ruumiista. ”Sen, joka oikealla tavalla ryhtyy tähän tehtävään, tulee näet nuoruudessaan etsiä kauniita ruumiita ja ensiksi, jos hänen ohjaajansa ohjaa häntä oikein, rakastaa yhtä ruumista ja synnyttää siinä kauniita ajatuksia, mutta sitten käsittää, että missä ruumiissa tahansa oleva kauneus on sisaruskauneutta toisessa ruumiissa olevalle” (*Pidot*, 210 A ja ed.). Joka on huomannut tämän, alkaa ”rakastaa kaikkia kauniita ruumiita, lakkaa rakastamasta niin kiihkeästi yhtä ainoata ja pitää sellaista kiintymystä halpana ja vähäarvoisena” (210 C).

Seuraavalla ”eroottisen” kohoamisen tasolla ei etusijalla enää olekaan ruumiin, vaan sielun kauneus. ”Sitten hänen tulee katsoa sielun kauneus ruumiin kauneutta arvokkaammaksi, ja jos jollakulla on moitteeton sielu, hän tyytyy siihen, vaikka tällä olisi vain vähän kukkeutta” (210 C).

Vielä korkeamman ”eroottisen” kohoamisen tason muodostaa *tiedon* kauneuden tavoittaminen. Se joka on kohonnut tiedon kauneuden tasolle asti, ei enää tyydy jossakin yksityisessä olevaan kauneuteen, vaan ”kääntyy kauneuden suurelle merelle ja sitä katsellen synnyttää monia kauniita ja suurenmaisia sanoja ja ajatuksia rajattomassa pyrkimyksessään viisauteen” (210 D).

Ja lopuksi se, joka on kohonnut ”eroottisen” nousun tietä ylöspäin, voimistuu ja kehittyy, kunnes hän nousee *kauniin sinänsä* eli kauniin ”idean” näkemisen tasolle. Katselijan

eteen avautuu ehdoton, ajan ja avaruuden edellytyksistä riippumaton, koskaan köyhtymätön, itsensä kanssa identtinen, muuttumaton, syntymätön ja häviämätön kauneus.

Tosiolevaisen kauniin katseluun sellaisena kuin Platon sen käsittää, voidaan päätyä vain pitkän ja vaikean sielun kohoamisen jälkeen ”eroottisen” nousun tikkaita myöten. Kauniin saavuttaminen on vaikeaa: tämä ajatus, joka tuodaan esiin jo laajemmassa *Hippias*-dialogissa, perustellaan ja vahvistetaan *Pitojen* koko sisällyksen avulla.

Mutta vaikka tosiolevaisen kauniin näkeminen onkin mahdollista vasta pitkällisen ja vaikean valmistelun jälkeen, se tietyssä vaiheessa näyttäytyy *välittömästi*, ilmenee yliaistimellisen tosiolevan kauniin *äkillisenä huomaamisena*. Diotima selittää: ”Se näet, jota on tähän saakka ohjattu tietoon rakkaudesta ja joka on katsellut kauneuden eri muotoja järjestyksessä ja oikealla tavalla, saa rakkauden täydellistä tunteista lähestyessään äkkiä havaita jotain olemukseltaan ihmisen kaunista, juuri sen, Sokrates, johon edelliset ponnistukset tähtäsivät” (*Pidot*, 210 E).

Kaiken tässä esitetyn Platon tarjoaa myytin muodossa. Jos tämän opin merkitys ilmaistaisiin *filosofian* käsittein, tarkoittaisi se, että tosiolevainen kaunis havaitaan intuitiolla. Kyseinen intuitio ei ole *aisti-intuitiota*, vaan *järki-intuitiota*, eli kauniin katselemista vain järjellä, ilman aistimellisuuden ja mielikuvituksen apuneuvoja. Sekä olemiseltaan että tiedokseltaan kaunis on Platonille aistimaailman tuolla puolen oleva olemus.

## II

Tähän mennessä olemme puhuneet vain *kauniin* ideasta ja sen suhteesta aistimellisiin jäljennekuviin luonnossa ja ihmisissä. Mutta kauniiksi nimitettyihin olioihin kuuluvat myös

*taideteokset*. Estetiikka ei ole vain *kauniin* filosofiaa, vaan myös filosofista oppia tai teoriaa *taiteesta*. Näin estetiikan kohde on ymmärretty ja ymmärretään uudella ajalla, vieläpä niin että Kantista ja Hegelistä alkaen uuden ajan idealistinen estetiikka palautti esteettisen ongelman *täysin* ongelmaan kauniista taiteessa.

Kysymys asettuu Platonilla aivan toisin. Hänen estetiikkansa on kaikkea muuta kuin "taiteen filosofia". Platonisen idealismin transsendentaalinen luonne, "idean" ja ilmiöiden, tosiolevaisen (ja kaikkeen aistimelliseen nähden tuonpuoleisen) sekä ei-olevan, todellisen ja näennäisen vastakkainasettelu poissulki periaatteellisessa mielessä mahdollisuuden arvostaa taidetta *korkealle*, sillä taide versoi esiin aistimellisen luonnon maailmasta. Voidaan jopa sanoa, että nämä seikat tekivät mahdottomaksi näkemyksen, että estetiikan kohteena voisi olla *taide*. Platonin estetiikka on mytologisoitua kauniin *ontologiaa* eli oppia kauniin olemisesta, mutta ei taiteen filosofiaa. Platonin lähtökohtaedlytyksistä johtuen kaunis siirtyy taiteen puitteiden ulkopuolelle, korkealle sen yläpuolelle — tuonpuolisen olemisen maailmaan.

Mutta myös taidetta koskevassa kysymyksessä ilmeni Platonin maailmankatsomuksen ristiriitaisuus. Sekä tuon ajan yhteiskunnallisesta elämästä juurensa juontavat syyt että monet hänen henkilökohtaiset ominaisuutensa käänsivät Platonin huomion taiteeseen.

Kreikan poliittisessa ja sivistyselämässä, hallitsevan luokan kasvatuksessa oli taiteen osuus niin suuri, selvästi havaittava ja ilmeinen, ettei yksikään oman aikansa kysymyksiä pohtiva ajattelija saattanut ohittaa taidetta, ts. kysymystä siitä, *millainen* taide, *missä määrin*, *millä* tuloksin ja *mihin* yhteiskunnan osiin nähden taide muovaa ihmisten tunteita ja ajattelua sekä vaikuttaa heidän käyttäytymiseensä.

Platonilla oli kuitenkin myös erityisiä henkilökohtaisia syitä tehdä taiteesta eräs filosofiansa tärkeimpiä ongelmia. Hän oli itse ensiluokkainen taiteilija, loistava prosaisti, dialogisen esitystavan mestari ja mitä asiantuntevin taiteen ihailija.

Taiteellisen lahjakkuutensa ja esteettisen oppineisuutensa ansiosta Platon kykeni paremmin kuin kukaan muu oman aikansa filosofeista asettamaan kysymyksen taiteen yhteiskunnallis-poliittisesta merkityksestä antiikin, ennen kaikkea Ateenan kaltaisessa yhteiskunnassa. Aikansa taiteessa Platon näki välineen, jonka avulla Ateenan demokratia kasvatti käsitystään vastaavaa ihmistyyppiä.

Tätä ihmistyyppiä Platon ei millään muotoa voinut pitää ihanteenaan. Mutta samalla ajatus taiteen kasvatuksellisesta tehtävästä herätti Platonissa mitä olennaisimman kysymyksen. Opista kauniin ”ideasta” Platonin estetiikan piti siirtyä oppiin *taiteesta*. Sen piti asettaa kysymyksiä luomistyöstä, taideteoksista, taiteen luomien hahmojen suhteesta todellisuuden sekä sen sosiaalisesta (kasvatuksellisesta) vaikutuksesta polis-valtion kansalaisiin.

*Ionissa* puhutaan luomistyön kahdesta perusmuodosta: sellaisesta, jossa taiteilija ensi kertaa tekee taideteoksen, ja sellaisesta, jossa taiteilija vain välittää viestin kuulijoille tai katsojijoille. Platonia askarruttavat ensinnäkin kysymys ensikerätisen luomistyön *lähteestä*, toiseksi kysymys, voiko *luomistyötä oppia tarkoituksellisesti ja tietoisesti*. Tämä viimeinen kysymys johtaa ongelmaan taiteellisen aktin luonteesta: onko se rationaalinen vai irrationaalinen.

Jo sofistien valistus nosti erääksi keskeiseksi probleemaksi kysymyksen *oppimisesta*. 400-luvun sofistiikan käytännön perustan muodostivat ne erilaiset tarpeet, joita polis-valtion oikeus- ja poliittiset laitokset olivat kehittyessään synnyttäneet. Poliittisen luokkataistelun uudet muodot — omistusoikeuskiistojen ja -vaatimusten laaja soveltaminen, taistelu tuomioistuimissa, poliittisten kysymysten esittäminen kansankouksessa, jatkuva poliittisiin vastustajiin kohdistettujen paljastusten ja syytösten käytäntö, jota toteutettiin demokraattisten poliittisten instituutioiden välityksellä — johtivat kaunopuheisuuden nousuun. Samalla nämä ilmiöt kärjistikivät aiemmin tuntemattomalla tavalla kysymyksiä poliittisesta kasvatuksesta ja opetuksesta. Julkinen puhetaidon opettaja, poliit-

tisten (eikä vain poliittisten) kysymysten neuvonantaja on muuan luonteenomaisimpia demokraattisen kreikkalaisen kaupunkivaltion hahmoja jo 400-luvulla. Alun perin tämä ilmiö syntyi demokratisoitumisprosessin tietä kulkevissa Sisilian ja Etelä-Italian polis-valtioissa. Kului vain vähän aikaa sisilialaisten retoriikan koulukuntien syntymisestä ennen kuin Ateenasta tuli uusien opettajien toimintapaikka. Uutta taitoa propagoitiin tehokkaissa yhteenotoissa, paradoksaalisissa kiistoissa, todistelevien esitelmien ja luentojen avulla maksetuilla kursseilla, joita pitivät äsken ilmaantuneet poliittiseen taitoon ja kaikkeen muuhunkin viisauteen opastajat.

Sofistisen käytännön teoreettisena edellytyksenä oli ajatus, ettei uusien poliittisten tietojen ja taitojen oppiminen ollut vain yhteiskunnalle välttämätöntä, vaan myös mahdollista. Ei vain joidenkin sofistien oppilaiden hankkimisen tarkoituksessa harjoittama kerskailu, joka synnytti konservatiivisesti tai skeptisesti suuntautuneissa aikalaisissa ivaa ja suuttumusta, vaan myös lahjakkaimpien ja syvällisimpien sofistien vakavat esiintymiset huokuvat syvää luottamusta mahdollisuuden välittää oppilaille oman tietouden perusteet. Sellaisissakin ääritapauksissa kuin esimerkiksi Gorgiaan kohdalla, jolloin sofistit teoreettisesti kiistivät kaikki mahdollisuudet välittää löydettyä tietoa toisille, oli heidän teoreettisen dialektiikkansa nihilismi selvässä ristiriidassa kyseisen teesin propagoimisen käytännöllisen energisyyden ja innon kanssa.

Sofistien oppi mahdollisuudesta opetella poliittista taitoa ulotettiin myös *taiteilijoiden* taitoon. Sofistiikassa oli monia artistisia aineksia. Sofisti ei kääntänyt kuulijoita puolelleen ainoastaan loogisten päättelyjensä taidolla, vaan ainakin yhtä suuressa määrin puheensa, sanojensa tekemällä vaikutuksella. Sofistiikan ja retoriikan alkuperäinen yhteys johti helposti siihen, että mahdollisuus oppia *poliittista* taitoa voitiin muuntaa mahdollisuudeksi oppia *taiteellinen* valmius.

Platonin dialogissa *Protagoras* kuuluisa sofisti väittää: ”Olen sitä mieltä, Sokrates, että miehen kasvatuksessa on tärkeintä vakuuttava runouden tuntemus. Tarkoitan, että on



kyettävä arvostelemaan, mitkä runoilijan esitykset ovat oikein tehtyjä, mitkä eivät, ja osattava eritellä yksityiskohtia ja kysyttäessä perustella käsityksiään” (*Protagoras*, 339 A). Mutta myös Protagoraan vastustaja Sokrates tunnustaa, että sotilaalliset ja poliittiset ansiot liittyivät kiinteästi sanataiteen hallintaan. Hänen sanojensa mukaan spartalaiset (lakonialaiset) ”esiintyvät tietämättöminä, jotta ei huomattaisi heidän olevan kaikista helleeneistä viisaimmat” (342 B). He toivovat, että heitä ”luultaisiin asetaitoisimmiksi ja urheimmiksi”. Salateksaan näin todellisen asiantilan he ”johtavat harhaan spartalaisuuden ihailijat muissa valtioissa” (342 C). Mutta itse asiassa ”spartalaiset mitä oivallisimmin kasvatetaan harrastamaan viisautta ja puhetaitoa” (342 D). Että näin on, havaitaan heidän käyttäytymisestään väittelyissä. ”Vähäpätöisimmänkin spartalaisen kanssa keskustellessa voi todeta, että tämän puheet enimmäkseen ovat vähäpätöisiä, mutta kesken kaiken hän voi singota huomionarvoisen, lyhyen ja ytimekkään lausuman, kuin taitava keihäänheittäjä, niin että keskustelukumppani vaikuttaa aivan lapselta hänen rinnallaan” (342 D – E).

Mutta jos puhetaide liittyy näin kiinteästi sanataiteen hallitsemiseen, niin kysymys mahdollisuudesta *oppia* taidetta saa suuren merkityksen, eikä vain teoreettisen, vaan käytännöllisen. Platonin mukaan tämä kysymys koskettaa jopa yhteiskunnan sosiaalisen ja poliittisen rakenteen perusteita.

Taiteen oppimisen mahdollisuuden tunnustaminen merkitsi Platonille sen palauttamista *erikoisalan, ammatin, käsityöalan* tasolle. Mutta tämä johtopäätös oli puolestaan mahdoton siinä yhteiskunnassa jonka Platon halusi nähdä todellisen yhteiskunnan sijasta. Platonin yhteiskunnallis-poliittinen maailmankatsomus antoi alempien luokkien osuudeksi mitä jyrkimmän ja tarkimmin säännöstellyn työnjaon, mutta epäsi aivan yhtä lujasti kaikenlaisen ammattierikoistumisen ”vapaa-syntyisten” korkeammalta luokalta.

Äskeisessä *Protagoras*-dialogissa Sokrates yrittää ottaa selville motiivit, joiden vuoksi Hippokrates haluaa opiskella

Ateenaan saapuneen Protagoraan johdolla. Tällöin Hippokrateen halu on oikeutettua vain yhdessä tapauksessa: mikäli kuuluisan sofistin antama opetus ei ole *ammattiopetusta*. Ennemmin se muistuttaa sellaista opetusta, jota antavat alkeisopettaja, musiikinopettaja ja urheiluvalmentaja. ”Sinä et ole opiskellut heidän edustamiaan aloja ryhtyäksesi ammattilaiseksi”, Sokrates toteaa, ”vaan ainoastaan sivistääksesi itseäsi kuten sopiikin riippumattomalle ja vapaasyntyiselle miehelle?” (312 B).

Platonin mukaan ”vapaasyntyisen” ihmisen on lupa oppia taidetta vain valistuneen harrastelun vuoksi; hänen ei ole tarvis oppia enempää kuin mitä vaaditaan vapaiden luokkaan kuululta taiteentuntijalta, joka kykenee esittämään päteviä ja auktoritatiivisia arvostelmia.

On luonteenomaista, ettei Platon kiistä ammattimaisen taiteenopiskelun olemassaoloa eikä sellaisen opiskelun todellista mahdollisuutta, mitä tulee alempien luokkien ihmisiin. Hän vain kiistää tällaisen oppimisen tarkoituksenmukaisuuden vapaisiin ihmisiin nähden. Platon haluaa säilyttää rajan, joka jakaa vapaat ja alistetut ihmiset erilleen siten että viimeksi mainitut kuuluvat alemman sosiaalisen asemansa vuoksi tietyn ammatin harjoittajiin. Ja koska hän on taipuvainen näkemään taideteoksista nauttimisessa ”parempien” etuoikeuden, hän haluaa torjua ammattimaisen taiteenharjoituksen opiskelun ”parempien” ihmisten kasvatusjärjestelmästä.<sup>1</sup>

Platon ei kuitenkaan ole vain orjanomistusluokan utopisti, pedagogi ja publisisti. Hän on tämän lisäksi — ja ennen kaikkea — *filosofi*. Sofisteja vastaan suuntautuva ja luokkakan- taisen asennoitumisen innoittama oppi siitä, ettei vapaiden kansalaisten sovi oppia taidetta ammatikseen, vaatii osakseen myös filosofisen perustelun. Se on johdettava *olemista* ja *tiedostusta* koskevan opin korkeimmista edellytyksistä, luomis-

---

<sup>1</sup> Näkemys on yhteinen kaikille antiikin Kreikan orjanomistusjärjestelmän teoretikoille. Aristoteles kehittää sitä myöhemmin Platonia seurailleen *Politiikka*-teoksensa VIII kirjassa.

työn teoria tulee kehitellä esiin ”ideateorian” transsendentaa-  
lisista lähtökohdista.

Tämän luovuuden teorian *filosofisen* perustelun Platon esit-  
tää dialogeissaan *Ion* ja *Faidros*.

Maineikas rapsodi, Homeroksen runojen lausuja Ion esitel-  
lään samannimisessä dialogissa laajoihin piireihin levinneen  
taiteellista luomistyötä koskevan näkemyksen edustajana.  
Kyseisen käsityksen mukaan luominen — sekä runoilija-  
taiteilijan ensikertainen luomistyö että hänen teostensa esittä-  
misen taito — on jonkinlaista *tietoa* tai *tietoista osaamista* jo-  
ka voidaan välittää toisille opettamalla heitä.

*Ionissa* kyse on pääasiassa esittävästä taiteesta. Rapsodi Ion  
ei näe itsessään vain Homeroksen taiteen esittäjää, vaan tietä-  
vän ja ymmärtävän *tulkitsijan*, kaikkien Homeroksen sekä  
hänen ohellaan muiden runoilijoiden mainitsemien ammat-  
tien ja taitojen tuntijan.

Tätä henkilökohtaista luuloa vastaan, joka esitellään teo-  
reettisena vakaumuksena, Platon tuo esiin johtopäätöksiä,  
jotka on ammennettu taiteellisen erikoistumisen tosiasioista.  
Sokrateen dialektiikan iskujen alla rapsodin on pakko antaa  
periksi ja myöntää, että kaikista runoilijoista hän tuntee hy-  
vin vain Homeroksen. Jos nyt, Sokrates päättelee, taiteilijan  
ja lausujan luomistyö olisi samaa kuin *tieto* ja se voitaisiin  
*opettaa* edelleen, silloin *kaikkien* taiteiden kokonaisuuden ja  
ykyeyden ollessa kyseessä (tämän kokonaisuuden olemassa-  
olon myös Ion tunnustaa) ei taiteilijan arvostelukyvyn päte-  
vyys voisi olla erikoistumisen rajoittamaa tai kapea-alaista.

Mutta Sokrateen päättelyn vakuuttavuus on ikään kuin ris-  
tiriidassa tosiasioiden kanssa. Ion ei pohjimmiltaan vastusta  
Sokrateen päättelyä, mutta hänen oma kokemuksensa kertoo  
päinvastaista: ”En voi väittää vastaankaan”, hän sanoo.  
”Mutta tiedän vain, että osaan puhua Homeroksesta parem-  
min kuin kukaan toinen ja silloin asioita aivan tulvii mielee-  
ni. Kaikki muutkin sanovat minun puhuvan hyvin. Ja toisis-  
ta en taas osaa puhua. Käsitätkö, mistä se voi johtua?” (*Ion*,  
533 C).

Sokrateen ja Ionin suin Platon siis muotoilee ja asettaa ratkaistavaksi ristiriidan. Joko luomisen perustana on rationaalinen tieto — ja silloin erikoistumisen puitteet eivät voi olla taiteellisen tulkinnan rajoina. Tai sitten taiteilijan kyky luotettavaan suuntautumiseen rajoittuu yhdelle ainoalle erikoisalueelle — ja tällöin luomistyön pohjana ei olekaan kaikille yhteinen intellektuaalinen ymmärrys, ei tieto, ei oppiminen, vaan jokin muu, joka ei riipu ymmärryksestä, ei tiedosta eikä oppimisesta.

Luomistyön ristiriita siinä muodossa kuin Platon on sen esittänyt, on näennäinen. On helppoa havaita siinä piilevä käsitesekaannus. Platon sekoittaa *luomistyön* käsitteen taiteilijan kykyyn *arvioida kriittisesti* taidetta. Platon teeskentelee puhuvansa luomisesta, vaikka hän itse asiassa puhuukin jomusta, nimittäin siitä, kuinka ihminen, joka kykenee arvioimaan jotain taiteilijaa tai taideteosta, ei kykenekään arvioimaan toista taiteilijaa tai taideteosta. Asetettuaan näin *luomistyön* sijaan luomistyötä koskevan *arvostelukyvyn* Platon voi nyt esittää ilman sen suurempaa vaikeutta ajatuksen luovan toiminnan rationaalisuudesta ja opetettavuudesta jonakin järjettömänä. Hän kiistää luovuuden rationaalisen luonteen ja nostaa sitä vasten — arkikokemukseen nojaten — esittävän taiteilijan ammatillisen rajoittuneisuuden. Samalla taiteellisen luovuuden opittava luonne näyttää kumotulta. Ajatusta voidaan kehittää eteenpäin ja mieltää luominen joksikin innoitukseksi, joka ylittää tavanomaisen osaamisen puitteet ja jonka lähteenä ovat korkeammat voimat ihmisen ulkopuolella.

Näihin perusteluihin Platon lisäsi vielä sen, joka viittasi eroon varsinaisen luomisen ja siihen liittyvien *teknisten* tietouden ja valmiuksien välillä. Platon ajattelee, että *luominen* hyvin usein sekoitetaan tekniseen tai muodolliseen näppäryyteen, joka muodostaa erään luovuuden edellytyksen. Juuri tämän sekoittamisen pohjalta syntyy Platonin mielestä virheellinen ajatus mahdollisuudesta *oppia* luovuutta. Mahdollisuus

oppia teknisiä toimia rinnastetaan virheellisesti itse taiteen oppimiseen luovuutena.

Mutta kiistäessään ajatuksen luovan aktin rationaalisesti tiedostettavasta pohjasta ei Platon halunnut tyytyä vain kielteiseen tulokseen. Jollei luovuuden lähteenä voinut olla toisille välitettävä tietous, ymmärrys ja taito, niin mistä se sitten on peräisin? Ja kuinka tämä määräämätön luovuuden syy voi olla perustana jo havaitulle taiteellisen erikoistumisen tosiasialle, ts. sille erityislahjakkuudelle joka avaa taiteilijalle yhden taidealan ja samalla ikään kuin salpaa häneltä muut alueet?

Näyttää siltä, että poistaakseen ”vapaasyntyisten” kansalaisten kasvatuksesta kerralta ja ainiaaksi kaiken taiteen ammattimaiseen oppimiseen tähtäävän, Platon kehitti *Ionissa* taiteellisen luovuuden *mystisen* teorian. Hämmäntymättä siitä, että hänen luovuuden teoriansa joutui ristiriitaan ”ideoiden” järkevää tiedostamista koskevan opin kanssa, Platon julisti taiteellisen luomisen aktin *aloogiseksi*, kaiken loogisen ulkopuoliseksi. Taiteellisen luomisen lähteenä ja syynä Platon piti *haltioituneisuutta*, erityistä *innoituksen* lajia, jonka aikaansaavat tietoisien vaikutuksen ulkopuoliset jumalalliset voimat. ”Sillä kykysi puhua Homeroksesta”, Sokrates opettaa Ionia, ”ei pohjaudu taitoon eikä tietoihin, vaan jumalalliseen lahjaan ja haltioitumiseen” (*Ion*, 536 C).

Platon korostaa aivan erityisesti taiteellisen innoituksen *aloogista* olemusta: se on erityinen mielenkiihkon, kohonneen emotionaalisen energian tila, jolloin tavallinen järki sammuu ja ei-loogiset voimat ottavat valtoihinsa ihmisen tietoisuuden. ”Kaikki hyvät eepiset runoilijat luovat kauniit runoelmansa jumalallisen innoituksen ja hurmion vallassa, eivät taidolla. Samoin on hyvien lyyrikkojen laita: niin kuin korybantihurmion valtaamat ovat tanssiessaan järjiltään, siten eivät lyyriset runoilijatkaan ole järjissään silloin kun he luovat kauniita runojaan. Antautuessaan harmonian ja rytmin valtaan he haltioituvat ja joutuvat hurmoksiin, ja niin kuin hurmioituneet bakkantit mielenhäiriössä ammentavat joesta mettä ja maitoa, saman kokevat lyyriset runoilijat sielussaan, ku-

ten he itsekkin sanovat. Runoilijathan kertovat meille, kuinka he kuin mehiläiset imevät runotarten puutarhojen ja laaksojen mettä pulppuavista lähteistä runoja ja mehiläisten tavoin lennellen tuovat niitä meille. He puhuvat totta. Runoilija on hauras olento, siivekäs ja pyhä, eikä pysty luomaan ennen kuin saa jumalallisen innoituksen ja menettää järkensä ja ymmärryksensä. Niin kauan kuin se on tallella, kukaan ei pysty runoilemaan eikä toimimaan oraakkelinä” (*Ion*, 533 E – 534 C).

Kuten näennäisessä luovan toiminnan rationaalisuuden kumoamisessaan Platon nojautuu käsitteiden vaihtamiseen myös selittäessään oppiaan innoituksesta luomistyön lähteenä ja edellytyksenä. Platon todistelee Sokrateen suulla, että luovuus on muka alooginen innoituksen akti. Itse asiassa hän kuitenkin tulee todistaneeksi jotain aivan muuta: ei luovuuden irrationaalisuutta, vaan esittävän taiteilijan *eläytymisen* välttämättömyyden, ”myötäelävän” mielikuvituksen ”objektivoinnin” tarpeellisuuden siten, että ajatustuotteille annetaan elämä, todellisuus.

Aivan erilaisten käsitteiden — taiteellisen esityksen todennukaisuuden sekä sen aloogisen haltioituneisuuden, joka ”seuraa” mielikuvitusta ja innostusta — sekoittaminen yhdeksi epäselväksi ja selkiintymättömäksi käsitteeksi ”olla itsensä ulkopuolella” ilmenee erityisen selvänä siinä dialogin kohdassa, jossa Platon yrittää todistaa, että terveen järjen kannalta esittävän taiteilijan joutuminen mielikuvituksensa, ”myötäelämisen” valtaan niissä kohtauksissa joita hän esittää, on jotain täysin aloogista, jopa hieman koomista. ”Voimmeko sanoa ihmisen olevan täysissä järjissään”, Sokrates kysyy Ionilta, ”jos hän kirjava viitta yllään, kultaseppelein koristautuneena itkee uhritoimituksissa ja juhlissa vaikka kukaan ei ole vienyt häneltä mitään? Tai jos hän pelkää seistesään yli kahdenkymmentuhannen ystävällismielisen ihmisen edessä, joista kukaan ei ryöstä häneltä mitään eikä tee pahaa?” — ”Totta puhuen emme”, Ion vastaa (535 D).

Kuten tavallista, Platonin idealistinen erehdys ei ole pelk-

kää tyhjänpäiväistä luulottelua. Sillä on gnoseologiset juurensa. Tällaiseksi juureksi osoittautuu Platonilla esittävän taiteilijan aktin kaksinainen luonne, vastakkaisuuksien yhtyminen siinä. Yhtäältä esittävä taiteilija välittää katselijoilleen ja kuuntelijoilleen tekijän sanoman. Tässä mielessä hän on *tekijän* tahdon täyttävä, *tekijän* elämännäkemyksen välittäjä. Mutta toisaalta tämän näkemyksen välittämiseksi, tekijän tahdon siirtämiseksi yleisön kokemukseen hänen on pakko turvautua henkilökohtaisen ymmärryksen ja tulkinnan välineisiin, *henkilökohtaiseen* innostukseen ja liikuttuneisuuteen. Niiden suuntautuminen ja tulos ei *koskaan* voi langeta yhteen tekijän maailmannäkemyksen, hänen emotionaalisen tai tahtoperäisen suuntautuneisuutensa kanssa. Siksi *jokainen* esitys on tulkintaa, se ei voi olla olematta interpretaatioita. Tekijän luomuksen ja esittävän taiteilijan välityksen identtisyys on mahdotonta.

Tässä vastakohtien ykseydessä, joka muodostaa esittävän taiteilijan luovuuden elävän kudoksen, Platon korosti vain yhtä puolta: esittävän taiteilijan muka täyttä passiivisuutta, hänen tahdottomuuttaan, oman järjen tukahduttamista, vieraan ja korkeamman tahdon vaatimuksille antautumista. Platon julisti esittävän taiteilijan alistumisen ei-loogiselle innoitukselle tulkinnan todenmukaisuuden edellytykseksi.

Platon piti eräänä perusteluna teoriansa puolesta sitä, että se selitti — niin hänestä ainakin näytti — ihmisten enemmistön silmissä mitä arvoituksellisimman *erityisen* taiteellisen lahjakkuuden. Jos luovuuden lähde on, kuten Platon ajatteli, taiteilijan intellektin ulkopuolella, luovuus itse taas vain aloogisen haltioituneisuuden laji, niin syitä, miksi yksi taiteilija on mestari yhdellä taiteen alalla, toinen toisella, tulee kaikkein vähiten etsiä joistakin erityisistä lahjakkuuden, mielikuvituksen, tunteiden, älyn ominaisuuksista tai kaikkien näiden kehittämistä. Ihmistä ei tee taiteilijaksi oppiminen, ei kehittymisen eikä taidon saavuttamisen halu, vaan ainoastaan jostain käsittämättömästä syystä juuri hänet valinnut jumalallinen voima. Tämä valinta ei muuta ihmisen älyä



eikä luonnetta, vaan ainoastaan täyttää hänet ajoittain taiteellisella voimalla, vieläpä aina jossain tarkoin määrättyssä suhteessa. Koska runoilijat eivät luo taidon, vaan haltioituneisuuden voimalla, kukin heistä kykenee suorittamaan hyvin sen, mihin runotar, muusa häntä innoittaa: ”kuka dityrambeja, kuka ylistysrunoja, kuka tanssilauluja, kuka kertoivia runoelmia, kuka jambeja. Muussa he kaikki ovat kyvyttömiä” (534 C).

Ajatustensa todisteena Platon piti khalkislaisen Tynnikhoksen runoilijankohtaloa. Platonin kertoman mukaan tämä runoilija ”ei kirjoittanut ainoatakaan mainitsemisen arvoista runoa paitsi tuon voittolaulun, jota kaikki laulavat. Se on lauluista kauneimpia, todellakin ’runotarten löytö’, kuten hän itse sanoo. Juuri hänen kohdallaan jumaluus osoittaa mielestäni tämän selvimmin, jotta me näkisimme etteivät nämä kauniit runot ole inhimillistä alkuperää ja ihmisten tekemiä vaan jumalallisia ja jumalten töitä; runoilijat ovat vain jumalten tulkkeja, kukin sen jumalan haltioittama jonka valtoihin on joutunut. Tämän osoittaakseen jumaluus on saattanut kaikkein vähäisimmän runoilijan kautta ilmoille kaikkein kauneimman laulun” (534 D – E).

*Faidroksessa* haltioituneisuuden teoria kytketään selvästi Platonin idealismin keskeiseen oppiin, ”ideateoriaan”. *Esteettistä* haltioituneisuutta tarkastellaan siinä tienä, joka johtaa aistimaailman epätäydellisyyksistä tosiolevan olevaisen täydellisyyteen. Kuten Platon väittää, kauniille vastaanottavainen ihminen kuuluu niihin harvoihin jotka aikoinaan näkemänsä tosiolevaisen maailman unohtaneesta enemmistöstä poiketen säilyttävät sen muistissaan.

Platonin oppiin luovuudesta haltioituneisuutena sisältyy kolme perusideaa, jotka toistuvat ja uusiutuvat myöhempien aikojen idealisti-esteetikkojen tuotannossa: luovuuden yliaistimellinen lähde, taiteellisen innoituksen alooginen luonne sekä se idea, ettei esteettisen lahjakkuuden perustana niinkään ole erityislahjakkuus, eivät taiteilijan älylliset tai emotionaaliset taipumukset, kuin muuan puhtaasti kielteinen edellytys:

taiteilijan kyky erkaantua käytännöllisestä todellisuuteen suhtautumisesta.

Platonin kehittänyt luomistyön teoria, joka perustuu kesämättömälle ei-loogisen oletukselle, liittyy välittömästi Platonin yhteiskuntarakennetta koskeviin näkemyksiin. Hän erottaa korkeamman taiteellisen toiminnan käsityötaiteesta, opetuksesta, ajattelun ja taiteellisen toiminnan rationaalisista metodeista. Taide kohotetaan näin korkeampaan sfääriin ja taiteilija sijoittuu sosiaalisilla tikkaila ammattitaitoista käsityöläismestaria korkeammalle. Käsityöläisten taito tunnustetaan ja säilytetään, mutta se arvioidaan "epätäydelliseksi", alemmaksi taiteen lajiksi.

Mutta tästä sisällöltään idealistisesta ja sosiaaliselta suuntaukseltaan taantumuksellisesta luomistyön teoriasta voidaan silti, kuten jokaisesta suuresta idealistisesta ajatusrakennelmasta, poimia esiin totuuden jyvänen. Platon on vain paisutellut ylenmäärin tätä jyväästä, pullistanut sen jonkinlaiseksi mystiseksi absoluutiksi. Totuuden jyvänen sisältyy taiteen "tartuttavan" vaikutuksen aivan oikeaan merkillepanemiseen, taiteen ihmeelliseen kykyyn *ottaa ihmiset valtoihinsa*, hallita heidän tunteitaan, ajatuksiaan ja tahtoaan miltei voitattomalla suggestiivisuudella. Platonin liioittelu on silti ilmeistä. Taiteellisen havainnoinnin dialektiikka on aina *tilan ja toiminnan* dialektiikkaa, ei vain *passiivista ja tiedostamatonta alistumista* taiteilijan edessä, vaan myös harkittu ymmärtämisen, tulkinnan, arvostelun, hyväksymisen tai hylkäämisen akti. Tästä dialektiikasta Platon nosti yksipuolisesti esiin ja kuvaili vain yhtä, passiivista puolta. Mutta hän valaisi sitä silti nerokkaasti, kaikella hänelle ominaisella filosofisella voimalla ja terävyydellä, ihmeteltävällä taiteellisella lujuuudella. *Ionissa* ja *Faidroksessa* annetaan selväpiirteisiä kuvaelmia suuren taiteen valloittavasta ja suggestiivisesta vaikutuksesta. Huolimatta eri taidelajien erikoispiirteistä, tekijän, esittävän taiteilijan tai katselijan/kuuntelijan luovuuden eroista, taide on silti Platonin mukaan *yksi*. Sen ykseys

piilee taiteellisen suggestion voimassa, vaikutelmien vastustamattomuudessa.

Tämä voima sulauttaa yhteen kaikki taiteeseen osalliset ihmiset ja kaikki erityiset taiteenlajit kokonaisvaltaiseksi ja pohjimmiltaan yhtenäiseksi ilmiöksi. *Ionissa* verrataan taiteen mukaansatempaavaa voimaa magneetin voimaan vetää puoleensa ei vain välittömässä läheisyydessä olevia rautaesineitä, vaan niiden välityksellä myös kaukaisempia. ”Se, että pystyt hyvin käsittelemään Homerosta, ei johdu ammattitaidosta, kuten äsken jo sanoin”, Sokrates opettaa Ionia. ”Sinut panee liikkeelle jumalallinen voima, samantapainen kuin on siinä kivessä jota Euripides nimittää magnesiaiseksi mutta tavalliset ihmiset Herakleen kiveksi. Tämä kivi vetää puoleensa rautarenkaita, mutta lisäksi siitä siirtyy voimaa renkaisiin niin että ne kykenevät itse kiven tavoin vetämään puoleensa muita renkaita. Rautarenkaat saattavat tällä tavoin tarttua toisiinsa pitkäksi ketjuksi, ja kaikkiin niihin siirtyy voimaa tuosta kivistä. Samalla lailla runotar antaa itse joillekuille jumalallisen innoituksen, ja kun innoittuneet tartuttavat haltioitumisen toisiinkin, heistä syntyy ketju” (*Ion*, 533 D – E).

Luovuuden sekoittaminen haltioituneisuuteen ja hypnoottisessa tilassa olemiseen häivytti rajat taiteilijan, esittävän taiteilijan (näyttelijän, rapsodin, musikantin) sekä katselijan, kuuntelijan tai lukijan luomistyön väliltä: sekä taiteilija, esittäjä että katselija ”haltioituvat” yhtä lailla runottaren ansiosista — ”haltioituminen” -sanan alkuperäisessä mielessä; se tarkoitti jonkun ”hallussa” olemista.

Platonin estetiikassa ajatus taiteen ”haltuunottavasta” voimasta liittyy läheisesti hypoteesiin luomistyön tuonpuoleisesta lähteestä, ”ideateoriaan”. Kaikki myöhemmät idealistit eivät suinkaan pitäneet tätä suhdetta ehdottomana ja todellisenä. Jotkut heistä eivät hyväksyneet ajatusta ihmisten yläpuolella olevasta, tuonpuoleisesta luovan innoituksen lähteestä. Mutta hylätessään platonismin transsendenttisen, tuonpuoleisen edellytyksen he omaksuivat sitäkin halukkaammin Platonin ajatuksen taiteen *tartuttavasta*, suggeroivasta vaikutuk-

sesta. Esimerkiksi Leo Tolstoin estetiikassa ei esiinny platonilaista ideametafysiikkaa, mutta siitä löytyy Platonista muistuttava ajatus, että toden taiteen pääomaisuus ja -tunnusmerkki on sen kyky vaikuttaa, tai Tolstoin terminologian mukaan, "tartuttaa" (*zaražat*) ihmisiä ilmaisemillaan tunteilla.

Platonin luomisteorian toinen idea, joka epäilemättä heijastaa — vaikkakin idealistisin vääristymin ja paisutteluin — taiteellisen käytännön todellista piirrettä, on idea *inspiraatiosta*, innoituksesta luovan toiminnan välttämättömänä edellytyksenä. Platonin omassa estetiikassa inspiraatiota luonnehditaan yksipuolisesti selittämättömän affektiivisuuden tilaksi, joka ei tiedosta omia syitänsä ja omaa luonnettaan ja pitää ihmisiä hallussaan ei järjen, vaan tunteiden välityksellä. Tämä alooginen luonnehdinta inspiraatiosta, haltioitumisesta ekstaattisena, mielipuolisuutta hipovana tilana esiintyi myöhemmin voimistettuna ja edelleenkehittelynä *uusplatonikoilla*.

Mutta sinänsä ei ajatus inspiraatiosta eräänä luovuuden edellytyksenä välttämättä liity luovan toiminnan *aloogiseen* tulkintaan. Jotta inspiraatiota käsittelevä oppi voitaisiin vapauttaa niistä aloogisista perusteistaan joille Platon oli sen rakentanut kuvatessaan rakastumista, luovaa riutumista ja intohimoa, riittää sen todellisen pohjan osoittava täysin reaalin havainto. Platon oli itsekin havainnut saman seikan, mutta idealistina ja mystikkona hän oli paisutellut sitä ylen määrin. Kyse on järjen, mielikuvituksen, muistin, tunteiden ja tahdon kaikkien voimien äärimmäisestä keskittymisestä, joka luonnehtii jokaista suuren taiteen todellista aktia.

Huomaamattaan Platon todisti kaikista "ideaoppinsa" ja taiteen demonisuusoppinsa erheistä huolimatta, ettei mikään todellinen toteutus ole mahdollista taiteessa ilman taiteilijan täydellistä itsensä unohtamista, ilman hänen kykyään antautua koko olemuksellaan asettamansa tehtävän ratkaisulle. Taiteellisesta aktista Platon ei vain löytänyt näkemisen keskittymistä, vaan myös sen intoutumisen, henkisten voimien

jännityksen hehkun, jota ilman taiteen saavutukset eivät kykene vaikuttamaan ja jättävät yleisön välinpitämättömäksi ja kylmäksi. Tässä löydössä piilee Platonin inspiraatiota koskevan opin todellinen merkitys.

Mutta tässä mielessä ei ”innoituksen” käsitteellä enää ole mitään yhteistä Platonin aloogisen mystiikan kanssa. Taiteellisen innoituksen reaalinen käsite jättää järjen, intellektin ja tajunnan täysiin oikeuksiinsa. Se kieltää ajatuksen taiteilijalle niin välttämättömän inspiraation ylikuonnollisesta, tuonpuoleisesta alkuperästä. Se on sitä ”sielun suuntautumista tärkeimpien vaikutelmien vastaanottoon” ja ”käsitteiden kuvailuun”, jossa Puškin näki runollisen inspiraation selvän, rationaalisen ja todellisen olemuksen.

## *Loppusanat*

Platon muodostaa suuren virstanpylvään antiikin filosofisen ajattelun kehityksessä, eikä vain antiikin. Älyllisen näköpiirin laajuus yhtyy hänessä tutkimuksen syvällisyyteen ja suureen mestaruuteen muovata aatteet kirjalliseen asuun. Näiden ominaisuuksien yhdistyminen epätavallisen lahjakkaassa henkilössä takasi Platonin opille vaikutuksen, joka ylitti suuresti Ateenan ja kreikkalaisen yhteiskunnan historiallisen olemassaolon puitteet. Jo antiikin maailmassa Platon eli aikaansa kauemmin ja hänen oppinsa vaikutus ulottui 300-luvulta e.a.a. aina antiikin yhteiskunnan häviön aikaan 600-luvulla.

Platonin opin vaikutusta ei saa mieltää kiinteäksi ja keskeytymättömäksi traditioksi tai "ideoiden poikimiseksi", niiden siirtymiseksi filosofilta toiselle. Platonin oppi ei vain ole erittäin sisältörikas, hyvin monimutkainen, vaan se on myös sangen ristiriitainen. Juuri tämän vuoksi se vaikutti eri suuntiin. Ajattelijat, jotka tutkivat Platonia ja asettuivat hänen filosofisen neronsa vaikutuksen alaisiksi, ammensivat ja omaksuivat platonismista eri puolia, jotka vastasivat heidän omia tavoitteitaan, etsiskelyjään ja taipumuksiaan.

Koska Platonin opin *perustana on filosofinen idealismi*, on täysin luonnollista, että Platon on aina vaikuttanut voimakkaimmin idealismiin taipuviin ajattelijoihin, siis niihin, joille idealismi vastasi heidän tavoitteitaan tai taipumuksiaan. He näkivät Platonin opissa omien idealististen rakennelmien ja hypoteesiensa lähtökohtapisteen tai mallin. Platonin tavoin he etsivät luonnollisen perustana olevaa yliluonnollista ("intelligiibeliä"), suhteellisen perustana olevaa ehdotonta

(”absoluuttia”), katoavan takaa ikuista, syntyvän ja olevan takaa tosiolevaista. Nämä katsomukset saattoivat myöhemmillä filosofeilla omaksua mitä erilaisimpia muotoja, niitä on voitu perustella mitä erilaisimmin tavoin, mutta kaikkien näiden erojen läpi näkyy niille kaikille yhteinen olemus, joka palautuu ”eidoksien” eli ”ideoiden” teorian luojaan idealismiin.

Tämä yhteinen, Platoniin palautuva olemus voidaan havaita ei vain Platonin oman koulukunnan edustajissa, vaan myös filosofeissa, jotka eivät muodollisesti kuuluneet hänen Akatemiaansa tai jotka olivat irrottautuneet siitä. Enemmänkin. Platonismi voidaan perusnäkemysnä havaita niilläkin filosofeilla, myös täysin omaperäisillä, jotka *polemisoivat* Platonia vastaan, *kritikoivat* hänen oppiaan, ideateoriaa. Näin oli Aristoteleen laita. Hän oli Platonin oppilas, hänen Akatemiansa kunnia ja ylpeys, itse koulun perustajan ja päämiehen tunnustama ja arvostama. Kun Aristoteles oli saavuttanut tieteellisen kypsyyden ja itsenäisyyden, hän ryhtyi kritikoimaan Platonin ideaoppia. Tämä kritiikki saavutti yleismaailmallisen maineen. Joiltakin näkökannoilta (ontologian, tietoteorian, logiikan näkökannoilta) Aristoteles arvostelee Platonin keskeistä oppia. Kuten Lenin osoitti, hän kehittelee platonisen idealismin kritiikkiä idealismin kritiikkinä yleensä.

Mutta Platon-kritiikkiään ei Aristoteles sittenkään vie platoniseen ideateorian täyteen kumoamiseen asti. Loppujen lopuksi Aristoteles kritikoi Platonin oppia vain siitä, että idea on *erillään* oliosta. Hän asettaa oikeutetusti Platonin vastapainoksi tämän opettajan Sokrateen, jonka käsitteen teoriansa ei vielä esiintynyt tätä jakoa ja joka ei sijoittanut käsitteiden valtakuntaa alueelle, joka leijuisi reaalisten, empiiristen olioiden alueen yläpuolella sen vastakohtana.

Kritiikkiään kehitellessään ei Aristoteles silti pane merkille, että huolimatta kaikesta vastaväitteidensä nokkeluudesta ja kärkevyydestä hän silti jää Platonin opin pohjalle. Platonin korkeinta ideaa, ”hyvän” ideaa vastaa Aristoteleen filo-



sofiassa maailman tuolla puolen oleva jumala, maailman-  
kaikkeuden liikkumaton liikuttaja. Luonnoltaan tämä jumala  
on ajattelua joka ajattelee itseään, omaa ajatustoimintaansa.  
Ytimeltään tämä oppi on samaa objektiivista idealismia  
kuin Platonin "ideateoriakin".<sup>1</sup> Se seikka, että Aristoteleella  
luonnonolioiden maailman yläpuolelle kohoaa yksi ainoa  
täysin ideaalinen jumala, Platonilla taas myöskin täysin ideaalisten  
"ideoiden" kokonainen pyramidi, ei poista tai heikennä sitä yhteistä  
mikä Aristoteleella on Platonin kanssa ja mikä sallii väittää,  
että kummankin näkemys on objektiivista idealismia. Silti tämä  
objektiivinen idealismi on nimenomaan Platonin luomus.

Toisaalta taas se "ideoiden" ja olioiden "erillisuus", josta  
Aristoteles oikeutetusti arvostelee Platonia, ei ollut viimeksi  
mainitullakaan *täydellistä ja ehdotonta*. Platon itse toteaa  
"ideoiden" ja olioiden maailman välillä olevan välittävän tason.  
Tänä tasona on ennen kaikkea "maailmansielu", joka kietoo  
itseensä koko luonnon, koko olioiden maailman.

"Ideoiden" tuonpuoleisuus, "transsendenttisyys" lievenee  
myös sen roolin ansiosta, jonka Platon antaa "ideahypoteesille"  
tieto-opissaan. Platonin ideat ovat ontologisia "tuonpuoleisia"  
olentoja, mutta samalla ne ovat myöskin filosofisen *tiedostuksen*  
hypoteeseja. Sellaisinaan ne ovat sen objektiivisuuden ja yleisyyden  
rajana, jonka tiedostus voi saavuttaa kohotessaan yksittäisestä,  
erityisestä, monesta, muuttuvaisesta yleiseen ja yhteiseen,  
muuttumattoman identtiseen olemiseen. Tämä suhde ei suinkaan  
ole vain "erillään olemisen", vaan myös *yhteyden* muodossa ilmenevää.

"Ideoiden" alueen ja olioiden alueen suhteen Platon itse kuvaa  
tällaiseksi *yhteyssuhteeksi, kaksinaiseksi* tieksi: "ylös" ja "alas":  
moninaisesta, erillisestä, pirstoutuneesta olemisestä (olioiden  
valtakunnassa) yhteen, yleiseen, kaikkikäsitteävään ("ideoiden"  
valtakunnassa).

---

<sup>1</sup> Lenin mainitsi, että Aristoteleen idealismi lähestyy usein materialismia, ei tosin olemista käsittelevän filosofisen opin perusteissa, vaan luonnonfilosofiassa, kosmologiassa, fysiikassa, opissa luonnosta.

Yli puoli vuosituhatta myöhemmin *uusplatonismi* (Plotinos, Proklos) kehitteli oppia *kaksinkertaisesta* tiestä: säteilevästä alkuyhteydestä aistimaailman esineiden moninaisuuteen ja aina ei-olemisen täyspimeyteen, ja päinvastoin taas pirstoutuneisuuden ja moneuden alhoista ylös kohti alkuperäisyhteistä. Tätä uusplatonismi kehitteli dialektisten siirtymien ja välittymien kaikessa moneudessaan, mutta tällä yksityiskohtaisella dialektiikalla, jota muokataan Plotinoksen *Enneadeissa* ja muissa uusplatonikkojen teoksissa, on lähteensä ja esikuvansa Platonin idealismissa ja dialektiikassa.

Mutta Platonin opin soveltaminen ja kehittäminen uusplatonismin puitteissa ei toki ollut pelkkää *toistamista* tai *uusintamista*. Uusplatonikot olivat aivan toisen historiallisen kauden filosofeja kuin mitä oli ollut 300-luvun alkupuoliskon ateenalainen ja yleensä kreikkalainen yhteiskunta. Uusplatonismi oli Rooman valtakunnan olemassaolon viimeisten vuosisatojen (200—400-luvut) filosofiaa.

Tuona aikana roomalaisessa sivistyneessä yhteiskunnassa alkoi voimistua taipumus kohti uskontoa ja mystiikkaa. Kristinuskon propaganda voimistuu jatkuvasti. Tätä vastaavasti uusplatonismi korostaa Platonin opin uskonnollista ja mystistä puolta, mutta voimaperäistää samanaikaisesti tämän opin dialektisten puolien kehittelyä. Platonin myöhäisemmälle vaikutukselle länsieurooppalaiseen filosofiaan — keskiaikaiseen skolastiikkaan, renessanssin ja 1600-luvun filosofiaan, klassiseen saksalaiseen idealismiin — on luonteenomaista että Platon ja Plotinos esiintyvät rinnatusten: on välistä vaikeaa erottaa Platonin vaikutusta uusplatonismin vaikutuksesta.

Yleensä uudemman ajan idealistiset virtaukset ovat taipuvaisia lukemaan ja ymmärtämään Platonia siten, että Platonin idealismia lähennetään niiden omien idealististen rakennelmien abstraktioihin. Näin Platonin idealismi nähtiin Hegelin, Kantin, kantilaisten idealismin silmälasien läpi. Historiallisesti todenmukaisemman Platon-kuvan palauttaminen oli hyvin vaikeaa. Näiden vaikeuksien ratkaisemiseksi ja voittamiseksi ei vaadittu vain valtavan laajapohjaista tietout-

ta, erinomaista Platonin tekstien tieteellistä tarkastelua, vaan myös myöhäisempien tulkintojen hypoteeseista vapautumista, joihin olivat lyöneet leimansa jälkiplatonisen, erityisesti uuden ajan idealismin opit. Vapautuminen on ollut vaikeaa länsimaisille porvarillisille Platon-tulkitsijoille, jopa huomattavimmille ja syvällisimmille.

Neuvostoliittolainen filosofianhistoriatiede voi käyttää hyväkseen hyvin lahjakkaan, poikkeuksellisen monitietoisen ja mainitusta länsimaisten Platon-tulkitsijoiden puutteesta vapaan tutkijan teoksia. Tämä tutkija on professori Aleksei Fedorovitš Losev. Hän on platonismin ja uusplatonismin syvälinen tutkija, joka on lukuisissa, huolellisesti ja seikkaperäisesti laadituissa teoksissaan pyrkinyt restauroimaan Platonin opin kaikessa historiallisessa omaperäisyydessään. Losev luonnehtii edeltäjiensä tavoin Platonin oppia *objektiiviseksi idealismiksi*, mutta selittää samalla, että objektiivisen idealismin platoninen muoto tai tyyppi *eroaa* olennaisesti feodaalisen kauden tai porvarillis-kapitalistisen yhteiskunnan objektiivis-idealistsista järjestelmistä. Platonilla ideat muodostavat erityisen maailman: koko aistimellinen maailma siihen sisältyvine luontoineen ja yhteiskuntineen on Platonille tämän aistimellisen todellisuuden yläpuolelle kohotetun erityisen ideoiden maailman heijastusta ja ruumiillistumista. Se on ideaalinen todellisuus, ja ideat ovat olemassa objektiivisesti, ihmisen ulkopuolella ja hänestä riippumatta.

Mutta *vain* tämän sanominen ei vielä riitä Platonin objektiivisen idealismin omaperäisen sisällön luonnehtimiseen. Platonin erityispiirre, jota idealismia tavallisesti vain sen abstraktimmissa ja loogisimmissa muodoissa tuntevan nykyajan ihmisen ei ole helppo käsittää, on siinä, että kehitellessään objektiivisen idealismin oppiaan Platon — kuten Losev osoittaa — pysyy kreikkalaisena, *antiikin* sivistysmaailman ihmisenä. Platon samanaikaisesti sekä asettaa ideaalisen maailman, ”ideoiden” valtakunnan aistimaailmaa *vastaan* että *ei kykene pitämään kiinni niiden dualismista* ja vastakkainasettelusta. Platonin kosmos — eikä vain hänen, vaan

myös antiikin ajattelijoiden koko kosmos kaikkine, mitä siihen sisältyy, myös sieluineen — on *ruumiillinen* kosmos, valtava pallonmuotoinen *kappale*. Platonin perusintuitio on esteettinen, optinen, silmälle perustuva: Platon ajattelee maailmaa kauniin kuvapatsashahmon tai veistokuvan kaltaisena.

Näin siis Platonin filosofia, joka on objektiivista idealismia, on tämän idealismin *erityinen* laji, se on *antiikin* objektiivista idealismia.

Sanottuun liittyen ”yhtenäinen” on Platonille korkeinta todellisuutta. Se ei ole kaiken olevan abstraktista aritmeettista tai matemaattista ykseyttä, vaan ”kaiken ideaalisen ja materiaalisen identtisyyttä... se alkuprinsiippi, josta vasta sen hajoamisen kautta syntyvät ideaalinen ja materiaalinen”.<sup>1</sup>

Platonin objektiivisen idealismin erikoisuus on siinä, että se samanaikaisesti pyrkii sekä äärimmäisimpään, idealistiseen käsitykseen kosmoksesta ja ideaalisesta maailmasta, että — syvästi antiikinomaisessa, vanhalle kreikkalaiselle ominaisessa kosmos-intuitiossaan — ”ymmärtämään ideaalisen maailman maksimaalisen reaalisesti”.<sup>2</sup> Noudattaessaan tätä pyrkimystä Platon asettaa ideaaliselle maailmalle *kaksinaisen rajoituksen*: ”ylhäällä” ja ”alhaalla”. ”Ylhäällä” ideaalista maailmaa rajoittaa ”yksi” (*to hen*). ”Alhaalla” sitä rajoittaa ”maailmanhenki”.

Tämä rajoittaminen liittyy läheisesti Platonin *dialektiikkaan*. Platon ei vain aseta ideaalista maailmaa materiaalista vastaan — ikuisesti liikkumaton ikuista liikkuvaa vastassa. Tässäkään hän ei jää dualismin kannalle. Ikuisesti liikkumattoman ja ikuisesti liikkuvan vastakkainasettelu on Platonille mahdollinen vain siksi, että on olemassa jokin prinssiippi, joka on samanaikaisesti sekä liikkumaton että ikuisesti liikkuva. Tämä prinssiippi on ”maailmanhenki” ja kaiken maailmaan sisältyvän henki. ”Maailmanhenki” (tai ”-sielu”)

---

<sup>1</sup> A. F. Losev, Platon, teoksessa: *Filosofskaja entsiklopedija*, osa 4, Moskva 1967, s. 268

<sup>2</sup> *Mt.*, s. 268

on Platonista se ideaalinen, joka välittää elämän ja liikkeen kyvyn kaikelle olevalle, elävälle ja ei-elävälle.

Platonin ideaalisen maailman kaunein ja ylevin tuote ovat aisteillamme havaittava kosmos ja taivaanvalojen harmoniset kehäliikkeet.

Tämä näkemys on mitä luonteenomaisin erikoispiirre Platonin objektiivisessa idealismissa. Juuri se on se historiallinen muoto, joka, kuten A. F. Losev osoitti, erottaa Platonin opin uuden ajan idealististen oppien enemmistöstä — oppi ”yhdestä” ja ”maailmansielusta”, joka ideaalisesti toteuttaa tai ruumiillistaa itsensä materiaalisessa maailmassa.

Platonin idealistinen ontologia on erottamaton hänen kosmologiastaan, ja tämä kosmologia taas poikkeaa syvällisesti uuden ajan tieteen ja filosofian kosmologisista opeista. 1600-luvulta alkaen ruvettiin länsieurooppalaisessa tieteessä mieltämään kosmos *rajattomassa* ulottuvaisuudessa sijaitsevaksi. Sitä vastoin Platonin kosmos on kaikessa valtavuudessaankin *rajallinen* ja aistimellisen havainnoinnin tavoitettavissa. Ideaaliset oliot, joista uuden ajan idealismi ja sen ”valtaama” luonnontiede puhuvat, mielletään *abstrakteiksi* metafyyysisiksi olennoiksi. Sellaisia ovat Leibnizin *monadit*, metafyyysiset henkiset atomit eli olemisen yksiköt. Sellaisia ovat Hegelin *kategoriat*, täysin abstraktit ontologiset olemisen ja sen dialektisten tasojen käsitteet. Sitä vastoin Platonin ideat ovat, kuten Losev sanoo, ”eläviä ideaalisia olentoja, lähellä vanhan mytologian jumalia, demoneita ja heeroksia”.

Uudesta eurooppalaisesta filosofiasta poikkeaa täysin myös platonismille ominainen suhde *ruumiiseen*. Tässäkin mielessä Platonin idealismi on *täysin antiikin aikainen* katsomus. Uudemmalle idealismille on luonteenomaista ihmisruumiin *väheksyminen*. Tämä väheksyntä on syntynyt tuloksena monivuosisataisesta kasvatuksesta keskiajan eettisten ja uskonnollisten ihanteiden mukaan. Vain elämäniloinen, aistivaikutelmille ja aisti-iloille avoin renessanssin antropologia irtisanoutui — ennen kaikkea taiteessaan, myöhemmin myös filosofiasa — ruumiillisen halveksunnasta, askeettisesta suhteesta ruu-

miiseen ja ruumiillisiin iloihin. Ja Platonin vaikutus esitti suurta osaa tässä vapautumisessa keskiaikaisesta suhtautumisesta.

Platon oli kaukana aistihedonismista ja asketismin ihanteista. Hän piti kosmosta ikuisesti elävänä jättiläismäisenä ruumiina. Kuolematon, ikuinen ei Platonista ole vain sielumme, vaan myös *ruumiimme*. Kuolemattomaan sieluunsa liittynyt ruumis on sen kera mukana materian ikuisessa kiertokulussa luonnossa: se siirtyy täydellisemmistä, hienommista muodoista epätäydellisempiin, karkeampiin ja päinvastoin.

Lukemattomat Platon-tutkijat ovat viitanneet Platonin filosofian idealismin sekä hänen *uskontonsa* väliseen suhteeseen. Viittaukset ovat tietenkin aivan paikallaan. Mutta tässäkin piilee erikoisuus, joka ilmaisee kyseisen näkemyksen olevan *puhtaasti antiikkiin liittyvä, kreikkalainen* ja eroavan näin olennaisesti uuden ajan idealismin uskonnollisesta perustasta.

Platonin filosofian uskonnolliset lähteet ovat erottamattomia *mytologiasta*, ja Platonin mytologia taas kantaa Platonin *dialektiikan* leimaa. Tämän valossa Platonin "ideaoppi" näyttää uuden puolensa. Platonin "ideat" eivät ole myöhemmän länsimaisen metafysiikan hypostasoituja abstrakteja käsitteitä. Loputtoman erilaisissa muodoissaan ne ruumiillistavat "yhtä" ja ovat täyttyneet "sielullisella ja elävällä liikkuvuudella", kuten Losev on todennut. Pohjimmiltaan ne ovat samoja vanhoja kreikkalaisia jumalia, mutta Platon on dialektiikallaan muokannut niiden valtakuntaa eli järjestelmää.

Vaikka Platon esittääkin dialektiikkansa vain kokonaisvaltaisena kehittelemättä sitä yksityiskohtaisemmin ja systemaattisemmin, se on silti antiikin kreikkalaisen myytin systemaattisesti muovailun dialektiikan perusta, jota *uusplatonikot* antiikin kulttuurin loppuvaiheessa kehittivät.

Laajalle levinnyt tulkinta Platonin filosofiasta "puhtaan", sekoittamattoman mutta objektiivisen idealismin oppina ohittaa tämän opin sellaiset tärkeät erityispiirteet kuin teesin kosmoksen ruumiillisuudesta ja niistä välitystasoista, jotka joh-



tavat ruumiittomien ideoiden tuonpuoleiselta alueelta — ”maailmansielun” kautta — kosmoksen ikuisesti olemassa oleviin ruumiisiin. Se ei voinut eikä voi selittää, miksi tämä filosofia on tiettyinä aikakausina vaikuttanut niin voimakkaasti ei vain uuden ajan kristinuskoon ja spiritualismiin, vaan myöskin luonnonfilosofiaan, kosmologiaan ja osin fyysikaalis-matemaattisiin tieteisiin, esimerkiksi renessanssin aikana, 1600-luvulla ja myöhempinä vuosisatoina.

Tätä tosiseikkaa ei voi selittää vain Platonin valtavalla taiteellisella vetovoimalla, filosofisen ja runollisen mielikuvituksen mahdollilla tai ilmaisun esteettisellä voimalla. Platon on saattanut vaikuttaa siten kuin hän vaikutti vain siksi että hän oli valloittava taiteilija, dialogimuodon mestari, vaan siksi, että itse hänen filosofiaansa täytyy sisältyä puoli, joka on voinut vaikuttaa ja vaikuttaa — huolimatta selväpiirteisestä, epäämättömästä idealismista ja mystisismistä.

Tällainen puoli, tai paremminkin puolia Platonin filosofiassa onkin ollut. Eivät ainoastaan näkyjen näkijät ja skolastikot ole ammentaneet Platonin ja uusplatonikkojen teoksista, eivät vain objektiivisen idealismin, uskonnollisen spiritualismin ja mystiikan merkkihenkilöt, Plotinos, Augustinus, Eriugena, vaan myös renessanssin ajattelijat ja tiedemiehet — Nikolaus Cusanus, Campanella, Galilei, Descartes, joiden opeissa luonnosta esiintyi voimakas naturalismin ja materialismin juonne tai materialismi oli selvästi voiton puolella.

Kaikkiin näihin vaikutti Platonin filosofian sisällön sanelema mahdollisuus tulkita Platonin kosmologia milloin panteismin, milloin naturalismin hengessä. Erityisesti renessanssin aikana, jolloin alettiin kritikoida skolastikkojen virallisesti omaksumaa Aristoteleen järjestelmää maailmaan nähden transsendenteine, tuonpuoleisine jumaliseen, joka oli maailmankaikkeuden liikkumaton liikuttaja, tukeuduttiin panteistisesti tulkittuun Platonin oppiin, kosmologiassa taas Platonilta otettuun, Wilhelm Occamilaisen pariisilaisten seuraajien kehittämään olettamukseen Maan liikkeistä. Kumotun Aristoteleen vastapainoksi oli asetettava lipun tavoin toi-



sen suuren filosofin oppi, josta skolastisen tieteen ja filosofian arvostelijat voisivat löytää vaatimuksiaan paremmin vastaavat käsitykset. Tällaiseksi filosofiksi — panteistisine oppeineen elävästä kosmoksesta ja siinä vaikuttavasta voimien hierarkiasta — kohosi monien tajunnassa nimenomaan Platon.

Toinen puoli Platonin filosofian sisällöstä, josta tuli pitkäaikaisen ja intensiivisen filosofisen vetovoiman ja vaikutuksen lähde, oli sen *dialektiikka*. Myöhemmän dialektiikan innoittajana Platon tosin jakaa vaikutuksensa *uusplatonismin* vaikutuksen kanssa. Niin merkittäviä, niin kiinnostavia kuin dialektiikan idut ja dialektiset opit Aristoteleella olivatkin, Aristoteles pysyi ja pysyy silti ajattelun muotoja tutkivien filosofien tajunnassa ennen kaikkea muodollisen logiikan perustajana. Platonilla taas kulkee Aristoteleesta poiketen erinäisten tieteen historian kannalta hyvin tärkeiden muodollis-logisten oppien itujen ohella (käsitteestä, arvostelmas- ta, päätelmästä, ajattelun laeista) dialektiikka selvänä piirteenä kautta kaikkien dialogien. Joissakin dialogeissa (*Parmenides*, *Sofisti*) se saavuttaa ihmeteltävän loogisen keskittyneisyyden ja voiman.

Dialektisen tiedostuksen ja ajattelun antinomisuus paljastuu näissä dialogeissa voimalla, joka ei jää jälkeen Hegelin *Logiikan tieteen* dialektiikan voimasta.

Platonin idealistinen dialektiikka on Hegelin idealistisen dialektiikan edeltäjä, sen filosofinen alkukuva, sen kaukaista ennakointia. Jollei olisi ollut Platonin dialektiikkaa, ei olisi sitä muotoa, jonka Hegelin dialektiikka omaksui 1800-luvun alun Saksassa. Silloin tällöin Hegel itsekkin tiedosti merkityksen, joka Platonin dialektiikalla oli hänen omalle dialektiikalleen. ”Dialektiikka... korkeammassa määreessään on varsinaisesti Platonin dialektiikkaa”, Hegel kirjoitti.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, osa II, Leipzig 1971, s. 67

*Filosofianhistorian luennoissa* Hegel muotoili itse käsityksensä siitä, mistä hänen dialektiikkansa oli velkaa Platonin dialektiikalle. Hegelin mukaan Platonin dialektiikassa ovat kiinnostavia ”puhtaat ajatukset”, jotka Platon erottaa ymmärryksestä (*dianoia*). Hegel näkee Platonin todellisen ”spekulatiivisen suuruuden” nimenomaan dialektiikassa, joka on ”idean lähempi määre” (*die nähere Bestimmung der Idee*).<sup>1</sup> Samassa yhteydessä Hegel selittää, että Platon idean ”lähemmällä määreellä” ymmärsi nimenomaan sen *dialektista* luonnehdintaa. Aluksi Platon käsitti absoluuttisen ”Parmenideen Olemisena, mutta yleisenä joka on identtinen Ei-minkään kanssa, ja, kuten Herakleitos sanoo, on yhtä vähän olemista kuin ei-mitään — tämä on tulemista...” Tätä olemisen ymmärrystä Platon kehitti edelleen ja esitti määrätyssä muodossa sellaisetkin erot jotka sisältyvät pythagoralaisten lukumääreiden kolminaisuuteen ja ilmaisi nämä määreet ajatuksin: hän ymmärsi absoluuttisen olemisen ja ei-olemisen ykseydeksi tulemisessa. Edelleen hän yhdisti Herakleitoksen objektiiviseen dialektiikkaan elealaisten dialektiikan — ristiriitoja havaitsevan subjektin toiminnan. Näin astui olioiden ulkoisen muuttuvaisuuden sijaan niiden sisäinen siirtyminen kategorioissaan. Ja lopuksi Platon kohotti Sokrateen vain subjektin moraaliseksi refleksioksi käsittämän ajattelun objektiiviseksi: ”idea on yleinen, ajatusta, ja se on”.

Se minkä Hegel tässä otti Platonilta, oli Platonin filosofian parempaa, dialektista puolta. Mutta Platon vaikutti Hegeliin toiseltakin, oppinsa ohimenevältä puolelta, absoluuttisen objektiivisen idealismin opillaan. Platonissa, kuten myöhemmin myös Hegelissä, idealismin systemaattikko taisteli suuren dialektikon kanssa. Myöhemmät filosofit ottivat Platonilta sen, mitä kohti itse kukin kallistui: idealistit ottivat idealismin metafysiikan ja mystiikan, idealistiset dialektikot dialektiikan, dialektisen olemisen ja tajunnan ristiriitojen analyysin ja synteessin. Platonista voidaan seurata klassiseen

---

<sup>1</sup> Mt., s. 67

saksalaiseen idealismiin asti ulottuvaa kaksinaista ja ristiriitaista kehityksen ja periytymisen linjaa. Platoniin palautuvat Kantin idea järjen antinomisuudesta (välttämättömästä ristiriitaisuudesta) sekä Fichten, Schellingin ja Hegelin dialektiikka.

Mutta Platoniin palautuvat myös uusimman idealistisen metafysiikan monet opit. Jos Platonin dialektiikka 1800-luvun alussa innosti Hegeliä, niin 1900-luvun alussa Platonin oppi taas herätti Edmund Husserlissa joitakin hänen ilmiön ja merkityksen metafysiikkansa ja hänen olemuksen näkemistä koskevan oppinsa ideoita.

**Platon eli antiikin kreikkalaisessa yhteiskunnassa, mutta hänen toimintansa filosofina, tiedemiehenä, kirjailijana on koko ihmiskunnan omaisuutta. Vaikka Platonin opin perusnäkemykset nykyajan käsityksen mukaan ovatkin kestävämpiä, hän pysyy silti ihmiskunnan opettajana. Jos hänen teoksiaan ei olisi olemassa, tuntisimme huonommin antiikin kreikkalaisia. Ymmärtäisimme myös huonommin itseämme: ymmärtäisimme huonommin, mitä on filosofia, tiede, taide, runous, inspiraatio, mitä on ihminen, missä hänen etsiskelynsä ja löytöjensä vaikeudet piilevät, mistä johtuu niiden kiehtova voima. Platon loi ja kehitteli toisen kahdesta filosofisen maailmankatsomuksen perustyyppistä. Hän oli filosofisen idealismin luoja. Platonin vanhempi aikalainen Demokritos taas kehitteli ja ymmärsi materialismin perustavaksi filosofiseksi maailmankatsomukseksi. Neuvostoliittolainen filosofi Valentin Asmus, joka on tutkinut erityisesti filosofian historiaa, luonnehtii teoksessaan Platonia filosofina, oppineena ja kirjailijataiteilijana materialistisen maailmankatsomuksen näkökulmasta. Teos kuuluu tyypiltään yleistajuistieteelliseen kirjallisuuteen. Tekijän mukaan siinä ei ole haluttu sepittää tosiasioita, keskusteluja ja pohdiskeluja. Kirjan päämääränä on yksinomaan luotettavien tai varsin todennäköisten tosiasioiden yhdistely ja pohtiminen.**