
Jarkko Tontti, Kaisa Mäkelä ja
Heta Gylling (toim.)

Filosofien oikeus I

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

s-posti: sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.

(julkaistu Bibliothèque Nationalel luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-188-X

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Platon ja oikeudenmukaisuus vailla takeita	11
<i>Mikko Lahtinen</i>	
2 Laki vapauden osatekijänä. Aristoteleen onnellinen kansalaisvaltio ja laki	35
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
3 Stoalainen oikeus- ja yhteiskuntafilosofia	55
<i>Juha Sihvola</i>	
4 Laki hyveen toteuttajana. Tuomas Akvinolaisen oppi ihmisluonnosta ja laki ...	69
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
5 Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä	87
<i>Petter Korkman</i>	
6 Thomas Hobbes tämän päivän näkökulmasta	109
<i>Juha Tolonen</i>	
7 John Locke ja yksityinen omaisuus	123
<i>Matti Häyry</i>	
8 G. W. Leibnizin oikeusfilosofia	133
<i>Markku Roinila</i>	
9 Montesquieu: miksi lakeja ja mitä lakien takana	153
<i>Antero Jyräki</i>	
10 Immanuel Kant ja oikeuden moraaliset perusteet	169
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Jean-Jacques Rousseau yhteisöllisyyden korostajana	187
<i>Heta Gylling ja Marianna Raulo</i>	
12 Jeremy Bentham ja klassinen utilitarismi	203
<i>Matti Häyry</i>	
13 John Stuart Mill, vapaamielisyys ja yksilön autonomia	215
<i>Heta Gylling</i>	
14 Liberaalisia ja konservatiivisia piirteitä Hegelin oikeusfilosofiassa	225
<i>Markus Wahlberg</i>	
15 F. C. von Savigny ja ”historiallinen koulu”	249
<i>Kevät Nousiainen</i>	
16 Karl Marx’ kritiska rättssteori	273
<i>Lars D. Eriksson</i>	
17 Rudolf von Jhering – oikeus yhteiskunnan elinehtoja suojaamassa	285
<i>Kimmo Nuotio</i>	
18 Hans Kelsen – kriittinen esittely	313
<i>Hannu Tapani Klami</i>	
Kirjoittajat	325

1 Platon ja oikeudenmukaisuus vailla takeita

Ateenalaisen aristokraattisuvun jälkeläinen Platon (n. 428/427–347 e.a.a.), ”leveärintainen”, syntyi levottomaan aikaan. Ateenan ja Spartan välinen Peloponnesolaissota (431–403) verotti ateenalaisen demokratian voimavaroja ja kukoistava kulttuuri oli jäämässä sodankäynnin jalkoihin. Levottomissa oloissa ajattelijan oli pakko ottaa kantaa mullistaviin tapahtumiin. Runouteen ja valtiotaidon opintoihin keskittynyt nuori Platon järkyttyi ensin Ateenan antautumista seuranneesta ns. kolmenkymmenen tyrannin hirmuhallinnosta (404–403), sitten opettajansa Sokrateen saamasta kuolemantuomiosta (399), jonka valtaan palanneet demokraatit hänelle langettivat. Mikään valtiomuoto ei tuntunut toimivan, lupaavinkin politiikka näytti vievän turmioon.

Platon jätti Ateenan ja siirtyi yhdessä muiden ”sokraatikkojen” kanssa maanpakoon Megaraan. Pian Platon palasi kuitenkin kotiin ja ryhtyi niihin kirjallisiin töihin, jotka olivat tekevä hänestä länsimaisen filosofian varsinaisen perustajan. Ensimmäiset dialogit syntyivät 390-luvun kuluessa, viimeiset 350-luvulla, Platonin kaukomatkojen jälkeen. Näistä ensimmäisen hän teki vuonna 388 Syrakusaan (Sisiliaan), jossa hän ystäväystyi ja liittoutui tyranni Dionysios I:n sukulaisen ja neuvonantajan Dionin kanssa. Ateenaan palattuaan Platon perusti Dionin avustamana *Akatemian*, paikan, jossa hän oppilaineen saattoi keskittyä hengen ja ruumiin taitojen kehittämiseen. (Platoninen filosofia tuli elämään Akatemian puitteissa miltei 1000 vuotta.) Dionysios I kuoli vuonna 367, ja Platon palasi Dionin kutsusta Sisiliaan. He tahtoivat kasvattaa tyrannin pojasta Dionysios II:sta filosofihallitsijan. Tämä hanke epäonnistui surkeasti, mikä Platonin itsensä mukaan johtui oppilaan vastahakoisuudesta (ks. Seitsemäs kirje, *Teokset* 7). On arveltu, että kasvatusongelmien perimmäisenä syynä oli poliittinen vehkeily, johon Platonkin oli sekaantunut. Dion joutuikin lähtemään maanpakoon Kreikkaan, ja Platon matkasi Ateenaan, kunnes vielä kerran palasi Dionysios II:n vaatimuksesta takaisin Syrakusaan. Viimeinen yritys epäonnistui vielä edellistäkin pahemmin. Platon pelastautui vain vaivoin takaisin Ateenaan, Dion suoritti Syrakusassa vallankaappauksen, mutta kohtasi väkivaltaisen kuoleman vain vähän myöhemmin.

On perin kiistanalainen kysymys, miten Platonin elämä ja ajan tapahtumat näkyvät hänen teoksissaan. Epäilemättä esimerkiksi *Valtio*-dialogin näkemykset filosofihallitsijasta kielivät syvästä epäluottamuksesta kansanvaltaa kohtaan. Toisaalta niin ateenalainen kuin syrakusalainenkin tyrannia todistivat hänelle myös yksin- tai harvainvallan ongelmista. Ehkä *Valtiota* tai muita dialogeja tulisi lukea kysymyksinä hyvästä elämästä ja oikeudenmukaisesta yhteisöstä, eikä niinkään itsevarmoina vastauksina näihin inhimillisistä kysymyksistä kaikkein vaativimpiin. Platon ei silti aseta vaikeita kysymyksiään missä tahansa, vaan tiettyssä ajassa ja paikassa, jonka akuuteista ongelmista ja syvistä ristiriidoista hänellä oli omakohtaista tietoa ja tuntua. Filosoifeista suurimmastakin voi olla teräväkieliseksi poliitikoksi. Tämänkin Platonin filosofiasta voi oppia.

Aluksi

Platonista (427–347 e.a.a.) on vuosisatojen saatossa esitetty lukemattomia tulkintoja, ja niin *platonismi* kuin *uusplatonismikin* ovat omaksuneet monenkirjavia muotoja aina Platonin itsensä perustamasta Akatemiasta lähtien (n. 387 e.a.a.). Jo Aristoteles (384–322 e.a.a.) kommentoi entisen opettajansa opetuksia, keskiajalla Platonin filosofiaa sovitettiin Augustinuksen (354–430) johdolla kristinuskon opinkappaleisiin, renessanssissa tällaisia hybridejä rai-vattiin uusien ja kohdallisempien tulkintojen tieltä, ja lopulta uuden ajan tie-de siirsi syrjään suurimman osan platonisesta filosofiasta.¹ Nykyaikaisessa akateemisessa filosofiantutkimuksessa Platon on ollut laajamittaisen tutkimuksen ja referoinnin kohde, vaikka hän onkin vaikuttanut vain harvojen filosofiantutkijoiden maailmankatsomuksellisenä lähtökohtana.

Filosofian historian muiden suurklassikoiden tapaan Platoninkaan filosofiasta ei ole mielekäästä yrittää piirtää ”kokovartalokuvaa”, sillä tällainen jää välttämättä yksipuoliseksi, semminkin kun kysymys on tuotantonsa monipuolisuudessa varsin moniselitteisestä filosofista.² Platonin, kuten mui-

¹ Platonismin kehityksen kannalta olennainen merkitys oli renessanssihumanisti Marsilio Ficinolla (1433–99). Hän käänsi Cosimo de’ Medicin perustaman Firenzen ”uuden platonisen akademian” (*Accademia platonica*) suojissa latinaksi Platonin (ja uusplatonisti Plotinoksen (204–270)) kaikki teokset. (Garin 1981, 105–112)

² Platonin kirjoitukset on usein tapana jakaa kolmeen ryhmään niiden todennäköisen synty-ajankohdan mukaan. Tällöin puhutaan varhaisista, keskikauden ja myöhäisistä teoksista. Kaikki hänen nimissään julkaistut tekstit eivät välttämättä ole hänen itsensä kirjoittamia. (Ks. esim. Annas 1991, 284, Kraut 1992, Thesleff 1989, ja Thesleff ja Sihvola 1994)

denkin antiikin ajattelijoiden kohdalla on myös muistettava, että ”heidän” ja ”meidän” välissä on liki 2500:n vuoden mittainen ajanjakso – ja yhtä mittava tulkintojen historia.³ Suuri ajallinen etäisyys takaa sen, että tulkinnassa voi olla kysymys vain lähtökohdaltaan ja näkökulmaltaan rajoittuneesta ”Platonin filosofian” tulkintaehdotuksesta, johon väijäämättä sekoittuu myöhempien aikakausien käsityksiä ”Platonista”.⁴ Se, joka sanoo tietävänsä ”mitä Platon todella sanoi”, liioittelee. Sellainen puolestaan, joka haluaa esittää oman rajallisen ehdotuksensa jonkin kohdan tulkinnaksi, on jo asettanut itselleen edellistä realistisemmän tehtävän.

Seuraavassa esityksessä avaan Platonin teoksia ennen muuta moraalin, politiikan ja oikeudenmukaisuuden (*dikaiosynē*) kysymysten kohdalta. Tavoitteenani ei ole näennäisen kokonaisvaltainen esitys Platonin ”moraalifilosofiasta”, ”poliittisesta filosofista” tai ”oikeusfilosofiasta”. Näistä, vasta Platonin jälkeen muodostuneista opinaloista lähtökohtansa hakevan tulkinnan sijasta pyrin tuomaan esille joitakin mielenkiintoisena pitämiäni Platonin teoksiin sisältyviä käsityksiä inhimillisen yhteiselämän niin sanotuista moraalisisista, poliittisista ja oikeudenmukaisuutta koskevista kysymyksistä. Tällaiset filosofiset kysymykset liittyvät Platonilla olennaisilta osiltaan toisiinsa, eikä niiden erillistä tarkastelua siksi voisi pitää kohdettaan kunnioittavana ratkaisuna.

Keskeinen näkökohta, jota esityksessäni kehittelen, liittyy Platonin näkemyksiin oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta sellaisina kuin ne esiintyvät hänen pääteoksessaan, *Valtio*-dialogissa (*Politeia*).⁵

³ Platonin filosofian moniselitteisyydestä, ks. Thesleff ja Sihvola 1994, 113–120.

⁴ Varsinkin 1900-luvun analyttistä filosofiantutkimusta on usein leimannut epähistoriallinen ja jälkiviisas tapa tulkita klassikoita. Tämä on ilmennyt esimerkiksi siten, että Platonin filosofiaa on analysoitu ja arvosteltu tulkitsijan omana aikana käytettyjen kategorioiden ja erottelujen lähtökohdista. Tuttua on puhe esimerkiksi Platonin ”tietoteoriasta”, ”estetiikasta” tai ”valtio-opista”. Anakronistinen tai näennäisen yleispätevä analyysi on ennemminkin peittänyt kuin paljastanut Platonin filosofisia pyrkimyksiä. Tällainen tulkinta ei olisi niin ongelmallinen, mikäli oman aikansa filosofiantutkimuksen kehittyneisyydestä vakuuttuneet tutkijat eivät antaisi ymmärtää niin suvereenisti tietävänsä, mistä esimerkiksi Platonin filosofiasa ”todella on kysymys” tai mikä näissä muinaisissa opeissa on elävää ja mikä kuollutta.

⁵ *Valtio*-dialogi sijoittuu suurimmalta osin Platonin keskikauden tuotantoon, jolloin kyselevän Sokrateen hahmolla ei enää ole niin dominoivaa asemaa kuin varhaisemmissa dialogeissa. (*Valtio*-dialogin kymmenen kirjan ajoituksesta, ks. Thesleff 1989, 185–186, ja Thesleff ja Sihvola 1994, 134.) *Valtion* vanhemman suomennoksen esipuheen laatijan, L. O. Th. Tudeerin mukaan ”’Valtio’ on kuin keskus, jonka ympärille muut dialogit voidaan ryhmittää”. (Tudeer 1972, ix)

Toisin kuin tämän laajan dialogin tulkinnoissa usein esitetään, ei täydellisenkään valtion hallitsija välttämättä ole kaikkea väärämielisyyttä vastaan rokotettu oikeamielinen (*to dikaion*). Ennemmin Platonin voidaan katsoa problematisoivan kiinnostavalla tavalla oikeudenmukaisen ja epäoikeudenmukaisen tai filosofian ja sofistiikan välisiä suhteita. Teesini onkin, että jokainen oikeamielinen filosofi on sellainen ainoastaan ”vailla takuita”. Myös filosofin ja sofistin välinen raja osoittautuu häilyväiseksi kuin veteen piirretty viiva. Vaikka näiden välillä on periaatteellinen ero, ei sen tunnistaminen ole mitenkään helppo tehtävä. Teesini liittyy tulkintaani, jossa korostan Platonin *dynaamista* näkemystä ”politiikasta” ja ”filosofiasta”. Filosofian tai oikeudenmukaisuuden ”takuudettomuuteen” esille nostava tulkintani eroaa varsinkin sellaisista tulkinnoista, joissa Platonin käsitykset täydellisestä valtiosta ja sen filosofihallitsijasta ymmärretään staattiseksi ”utopiaksi” paratiisinomaisesta ajattomasta ideaalitulasta.⁶

Filosofi ja *polis*

Platonin teokset ovat muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta dialogeja, eivät monologisia tai -fonisia *traktaatteja*, *summia* tai *ajatuskokeita* (esseitä) kuten useimmat myöhemmät filosofian klassikot.⁷ Platonin vuoropuheluissa filosofiaa ei jaeta tiukasti eri osa-alueisiin, kuten tehdään varsinkin nykyaikaisessa akateemisessa filosofiantutkimuksessa. Filosofia on kokonaisvaltaista todellisuuden ymmärtämisen pyrkimystä. Dialektikoksi (filosofiksi) kelpaa ”se, joka pystyy kokonaisnäkemykseen, muut eivät”.⁸ Viisaus (*safia*) on kokonaisuus, jolla tulee olla totaalinen asema rakastajansa, *filosofin* elämässä ja kaupunkivaltion, *poliksen* yhteisöelämässä. Esimerkiksi seuraavan esityksen kannalta keskeisessä *Valtio*-dialogissa ”filosofisia” ja ”poliittisia

⁶ Platonismista vaikutteita ottaneen Tommaso Campanellan *La città del Sole* (”Aurinkovaltio”) (1602) on klassinen esimerkki ideaalisen valtion staattisesta kuvauksesta. Campanellan utopiasta puuttuu dynamiikka ja sen mukanaan tuoma jännite: filosofis-teokraattinen valta lepää *takuuvarmalla* perustalla, eikä minkäänlaiselle ”häiritsevälle” kontingenssille ole tilaa.

⁷ Poikkeuksia ovat *Apologia* ja *Kirjeet*. Jälkimmäiset tosin saattavat olla epäperäisiä.

⁸ *Valtio* 537d. Platonin mukaan ”sitä, joka on suoraa päätä halukas maistamaan kaikkia tiedonaloja, joka ryhtyy ilomielin oppimaan eikä koskaan saa kylläkseen, me täydellä syyllä nimitämme filosofiksi”. (*Valtio* 475c) Erikoistuminen ei tule kysymykseen filosofin elämässä, sillä Platonille filosofia merkitsee juuri eräänlaista ”yleissivistynyttä” kokonaisvaltaista todellisuuden ymmärtämisen pyrkimystä. Dialektikoksi (filosofiksi) kelpaa ”se, joka pystyy kokonaisnäkemykseen, muut eivät”. (*Valtio* 537d)

sia” kysymyksiä tarkastellaan yhden ja saman *polista* koskevan kysymyksenasettelun valossa. Platonin totaalinen lähestymistapa osoittaa hänen filosofisen ajattelunsa ytimeen: filosofiset (teoreettiset) kysymykset ovat myös ”poliittisia” (*polista* koskevia) kysymyksiä, ja poliittiset kysymykset ovat myös filosofisia kysymyksiä. Kummatkin puolestaan kytkeytyvät kasvatusta (*paideia*) koskevaan tarkasteluun.

Filosofialla ja ylipäätään tietämisellä on aina jokin *positio* kontekstissaan. Filosofiaa ei harjoiteta tyhjiössä, vaan filosofitkin elävät ja toimivat yhteisönsään vaikuttavien lakien ja tapojen vaikutuspiirissä. Saksalainen filosofi Hannah Arendt ei voisi osua enemmän harhaan, kun hän esittää, että *Valtioon* sisältyvän luolavertauksen (VII kirja) myötä ”*theorein* [filosofia] muuttuu yhteistoimintaan liittyvästä poliittisen draaman katselusta yksinäiseksi mietiskelyksi, joka tähtää ideoiden tosiolemuksen näkemiseen”.⁹ Tämä saattaa päteä eräiden myöhempien platonistien kohdalla, mutta itse Platonin suhteen väite kuulostaa perin oudolta.¹⁰ Länsimaisen filosofian historiasta on vaikea löytää toista teosta, jossa filosofian harjoittamisen ja poliittisen elämän vastavuoroista suhdetta korostettaisiin yhtä voimakkaasti kuin *Valtiossa*. Silloinkin kun puhe on filosofin syrjäänvetäytymisestä Platon tarjoaa selitykseksi ”ihmisten yleistä hulluutta” ja turmeltunutta yhteisöä, jossa filosofinen elämä on mahdotonta.¹¹

Valtiossa on esillä kaksi äärimmäistä tilannetta: toisaalta täysin turmeltunut yhteisö, jossa filosofi joutuu paaluun naulituksi ja ruoskituksi, toisaalta täydellinen polis, jossa valta on filosofihallitsijalla tai hallitsijafilosofilla.¹² Kummankin kohdalla filosofi kuvataan oikeamieliseksi hahmoksi, vaikka hänen asemansa on niissä aivan vastakkainen. Platonin kritiikki kohdistuuakin epätäydellisiin poliksiin, joissa filosofeja ei kunnioiteta eikä todelliselle filosofialle anneta sille kuuluvaa arvoa. Tällaisia valtiomuotoja ovat muun muassa tyrannia, oligarkia ja demokratia (*Valtio* 543a–).

⁹ Sit. Parvikko 1999, 45

¹⁰ Italialaisessa renessanssihumanismissa platonistinen käänne liittyi 1400-luvun jälkipuoliskolla tapahtuneisiin poliittisiin muutoksiin. Olojen käytyä aiempaa levottomammiksi kaupunkivaltioiden käytännöllisessä elämässä aktiivisesti vaikuttanut kansalaishumanismi sai tehdä tilaa esoteerisemmalle filosofiselle harrastukselle. (Garin 1981, 94–132)

¹¹ *Valtio* 496b–497b. Platon itsekin koki asemansa tukalaksi puoluekiistojen ja peloponnesolaissodan repimässä 400- ja 300-luvun vaihteen Ateenassa.

¹² Vaikka Platonin käsityksiä täydellisestä valtiosta voidaan luonnehtia ”utopiaksi”, niin itse sanan (eu-/ou-topos: ”hyvä paikka, joka ei ole missään”) sepitti vasta englantilainen Thomas More vuonna 1516 julkaistussa teoksessaan *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*.

Kelvottomassakin poliksessa ”oikeamielisyyttä” voidaan arvostaa hyveenä, mutta tällöin kysymys ei ole todellisesta oikeamielisyydestä, vaan vain sellaiselta vaikuttavasta oman edun ja maineen tavoittelusta (*Valtio* 363a). Väärämieliselle saattaa olla hyötyä siitä, että hän on oikeamielisen maineessa. Tällöin tämä hyve ei kuitenkaan ole toiminnan päämäärä sinänsä, vaan ”hyvää” tehdään hyvien seurausten toivossa.¹³ Kehnossa poliksessa filosofin maineessa ovat ”silmänkääntäjät”, kuten ovelat sofistit, kun taas hyvässä poliksessa puhujantaito on valjastettu filosofi-valtiomiehen oikeudenmukaisten tekojen palvelukseen (*Valtiomies* 304a–e). Platonin kohdalla onkin huomattava, ettei hän tuomitse puhe- ja väittelytaitoa (retoriikka ja eristiikka) sinänsä, vaan arvostelee niitä, jotka käyttävät näitä taitoja muihin kuin oikeudenmukaisiin tarkoituksiin.¹⁴ Ateenalaisetkin epäilivät, että Platonin dialogien myyttinen filosofisankari Sokrates (470–399 e.a.) yritti pettää heitä loistavalla puhetaidollaan, kun taas tämä itse väitti vain puolustaneensa oikeudenmukaisuutta.¹⁵ Platon korostaa filosofian ja puhetaidon kohdalla hierarkista järjestystä. Kuten jokainen kansalainen on oikeudenmukaisessa valtiossa ”luonnollisella” paikallaan ja hoitaa hänelle sopivia tehtäviä, samoin filosofia hallitsee siinä puhetaitoa (*Valtio* 433a–434e). Näin ei ole epätodellisissa valtioissa, koska niissä hallitsemistehtävissä eivät ole ne, joilla olisi siihen eniten luontaisia taipumuksia (*Valtio* 433a).

Oleminen ja näyttäminen

Platonin filosofiassa ”olemisen” ja ”näyttämisen” välisellä erotelulla on keskeinen asema. Oikeamielinen ei välttämättä näytä oikeamieliseltä, mutta on sellainen, väärämielinen voi näyttää oikeamieliseltä, vaikkei sellainen olekaan (*Valtio* 362a–364b). Huonot valtiot voivat olla hyvän valtion kuvajaisia tai jäljitelmiä, vaikka valtaa käyttävätkin omia etujaan ajavat ”puoluemiehet” (*Valtiomies* 303c–d).

¹³ Esim. *Valtio* 357b. Aristoteleen filosofiassa etiikka ja politiikka kohdistuvat *praksikseen*, toimintaan joka sisältää oman päämääränsä. Tämä eroaa *poiesiksesta*, jossa tekemistä määrää sille ulkoinen päämäärä, kuten puhetaidon kohdalla vaikutuksen aiheuttaminen kuulijakunnan keskuudessa.

¹⁴ Puhetaidon ja filosofian vastakkaisuus esitetään voimakkaammin sanankääntein *Gorgiaassa* kuin myöhemmässä *Valtiossa*. Ero johtunee myös siitä, että ensimmäinisessä Sokrates (Platon) haluaa arvostella tuolloin Ateenassa vaikutusvaltaisessa asemassa ollutta puhujaa ja puhetaidon opettajaa Gorgiasta.

¹⁵ *Apologia* 17a ja 33a–b. Platon tutustui Sokrateen 20-vuotiaana.

Koska kelvottomassa poliksessa todellinen oikeamielisyys ei kannata tai se on alistettu itsekkäiden pyrkimysten palvelukseen, ei tällainen yhteisö voi tarjota otollista maaperää filosofisen luonteen kehitykselle: Huono yhteisö on omiaan muokkaamaan kansalaistensa luonnetta kelvottomaan suuntaan. Filosofiaan taipuvaisen, tarkkanäköisen nuorukaisen on helpompi ryhtyä ”teeskentelijäksi” ja siten hankkia mainetta kuin olemalla hyveellinen.¹⁶

Platon ei anna yksiselitteistä vastausta siihen, miksi oikeamielinen filosofi tuhoutuu kelvottomassa poliksessa. Epäilemättä hän joutuu vaikeuksiin ainakin silloin kun rohkenee arvostella hallitsijoiden ”jesuiittamaisia” käytäntöjä, kuten Platonin mukaan teki Sokrates.¹⁷ Väärämielinen puolestaan menestyy, koska hän sovittaa sanansa ja tekonsa kelvottoman poliksen vaatimuksiin. Hän osaa toimia ja esiintyä niin, että hänen maailmallinen maineensa karttuu.¹⁸

Filosofin ja sofistin tai valtiomiehen ja puoluemiehen välisestä fundamentaalisesta erosta huolimatta Platon toteaa useaan otteeseen, kuinka vaikeaa on erottaa todella oikeamielinen filosofi sellaiselta vaikuttavasta ”silmänkääntäjästä”. Ulkoiseen vaikutelmaan ei voi luottaa, semminkin kun väärämieliset saavat mainetta ja menestyvät juuri siksi, että he näyttävät hyviltä ja heidän sanansa synnyttävät mielihyvää kuulijoiden keskuudessa. *Sofistissa* todetaankin, että ”sofistit ovat vaikeasti kiinnisaatava laji” (*Sofisti* 261a). Sofistin taidot täydellisesti hallitseva on ”suurin silmänkääntäjä”, jota on äärimmäisen vaikea erottaa todellisten valtiomiesten ja kuninkaiden joukosta (*Valtiomies* 291c). Sofistit kuuluvat niihin, ”jotka esiintyvät valtiomiehinä vaikeivalt sitä olekaan ja saavat monet vielä uskomaan itseensä” (*Valtiomies* 292d). He osaavat käyttää ihmisten suuren enemmistön tietämättömyyttä hyväkseen. Platonin mielestä vain ani harvalla on edellytyksiä erottaa sofistia filosofista, puolue miestä todellisesta valtiomiehestä. Suurelle joukolle filosofia on mahdotonta (*Valtio* 494a). *Sofistissa* käydäänkin pitkä ja monipolvinen keskustelu siitä, kuinka sofisti voitaisiin tunnistaa ja saada kiikkiin viisailta vaikuttavista sanoistaan. Selvää on, että vain

¹⁶ *Valtio* 496b–497a. Platon ei väitä *Valtiossa*, että oikeudenmukaisuus kannattaisi kelvottomassa valtiossa, mikäli kriteerinä on henkilökohtainen maailmallinen menestys. Oikeudenmukaisuuden ”kannattavuutta” ei tulekaan arvioida sen seurausten perusteella, vaan se tulee nähdä itseisarvollisena hyvyytenä, kuten jo *Gorgiaassa* todistellaan. (Vrt. Kraut 1992, 312. Kraut ei kuitenkaan riittävästi korosta eroa ”filosofisen” ja ”ei-filosofisen” menestyksen välillä.)

¹⁷ Ks. *Apologia*. (Teokset, osa 1)

¹⁸ *Gorgiaan* mukaan sofistinen puhetaito on eräs mielistelyn laji. (*Gorgias* 466a)

filosofiassa harjaantunut pystyy osoittamaan sofistin argumentaation filosofiset ongelmat.

Tarkkanäköisyys

Platonin käsitykset filosofista ja sofistista on usein tulkittu hyvän ja viisaan filosofin sekä kelvottoman ja typerän sofistin väliseksi vastakkainasetteluksi. Tällainen antagonistinen asetelma ei tee kuitenkaan oikeutta sen paremmin Platonin käsityksille filosofista kuin sofististakaan. Mikäli Platon olisi pitänyt sofisteja pelkkinä typeryksinä, hän tuskin olisi nähnyt niin paljon vai-vaa heidän arvostelemisekseen. Sofistien vaarallisuus piileekin siinä, että filosofien lailla myös ensimmäinitut ovat *tarkkanäköisiä*. Tämä harvinainen ominaisuus erottaa kummatkin kansalaisten enemmistöstä. Tästä näkö-kulmasta voidaankin kysyä, onko filosofin ja sofistin välinen ero sittenkään niin itsestäänselvä kuin pinnalta näyttää. ”Sofistin” voisi jopa ajatella olevan eräänlainen filosofin ”pimeä” puoli, jota filosofin täytyy pystyä itses-sään hallitsemaan.¹⁹

Tarkkanäköisyyden kriteeri ei riitäkään määrittelemään filosofin ja so-fistin välistä eroa, vaan tarvitaan jokin muu kriteeri. Tällainen on juuri oikea-mielisyys (Esim. *Valtio* 505b). Vain filosofi on oikeamielinen, kun sofisti vain näyttää sellaiselta. Kuten sanottu, todella oikeamielisen tunnistaminen siltä näyttävien joukosta on kuitenkin perin vaikeaa, varsinkin jos kysymys on ”täydellisestä väärämielisyysdestä”. Mikä lopulta takaa sen, ettei tapah-du virhearviointia?

Valtion toisessa kirjassa Glaukon ja Sokrates keskustelevat täydellisestä väärämielisyysdestä seuraavaan tapaan:

”Alansa hallitseva perämies tai lääkäri tietää, mikä hänen ammatissaan on mahdotonta ja mikä mahdollista; hän ryhtyy jälkimmäiseen ja antaa edel-lisen olla, ja tehdessään virheen hän pystyy korjaamaan sen. Samoin on väärämielisen, joka ryhtyy oikealla tavalla harjoittamaan vääryyttä, on osattava välttää paljastuminen, jos hän haluaa olla todella väärämielinen. Kiinni joutunutta on pidettävä alallaan huonona, sillä vääryyden huippu on siinä, että näyttää oikeamieliseltä sitä olematta.” (*Valtio* 360e–361a)

¹⁹ Platonin mukaan yhdessä ja samassa ihmisessä asuu sekä ”alamainen” että ”hallitsi-ja”. Itsensä hallitseminen tarkoittaa sitä, että pystyy hallitsemaan – ei tukahduttamaan – halujaan. (*Valtio* 430e–431a) Kukaan ei voi täydellisesti vapauttaa sieluaan himoista ja haluista, mutta parhaimmat voivat oppia hallitsemaan niitä. Tällöin sielun eri puolet aset-tuvat oikeaan järjestykseen. (*Valtio* 443c–e)

Vaikka väitteen esittäjä onkin Glaukon, eikä Sokrates (Platon), ei jälkimäisenkään tyrmää itse ajatusta. Seitsemännessä kirjassa pohditaan edelleen sitä, kenestä on *suureen* pahuuteen:

”Olet kai huomannut, miten on sellaisten ihmisten laita, joita pidetään älykkäinä mutta pahoina? Heidän sielullaan on tarkka näkö, se erottaa terävästi kaiken mihin päin se on kääntynyt; sen näkökyvyssä ei ole mitään vikaa, mutta koska sen itsensä on pakko palvella pahuutta, se saa aikaan sitä enemmän pahaakin mitä terävämmin se näkee.” (*Valtio* 519a)

Pahantekijän ”suuruus” perustuu juuri hänen tarkkaan näkökykyynsä, so. huononäköisistä ja lahjattomasta ei ole suuriin vääryyksiin.²⁰

Tieto ja luulo

Oikea- ja vääramielisyyttä koskevien kysymysten syventämiseksi on syytä nostaa esille Platonin käsitys tiedosta (*episteme*) ja luulosta (*doksa*). Edellinen sitaatti nimittäin sisältyy *Valtion* erääseen ydinkohtaan, luolavertaukseen. Tässä filosofian historian ehkä tunnetuimmassa parabelissa kiteytyy Platonin ”keskivaiheen” käsitys tiedosta ja luulosta. Luolaan kahlehditut vangit luulevat luolan takaseinään heijastettuja varjoja ja ääniä itse todellisuudeksi, koska he eivät voi kääntää päätänsä takanaan olevaan valoon ja nähdä varjojen ja äänien todellista aiheuttajaa. Sama pätee poliiksen kohdalla. Ihmisten enemmistö uskoo vaikutelmiin, elää luulojensa vallassa, eikä ymmärrä, miten nämä ovat syntyneet. He eivät arvioi asioita niiden ”oikeassa valossa”. Heillä ei ole oikeaa käsitystä siitä, miten valo synnyttää varjot ja antaa elämän kaikille olioille. He eivät myöskään osaa arvioida poliiksen ”varjonäytelmiä” hyvän idean valossa (*Valtio* 508e–509b). He erehtyvät moraalisisissa, poliittisissa ja oikeudellisissa arvioissaan, koska eivät tiedä, mistä tällaisten tapausten kohdalla todella on kysymys.

Luolavertauksessa tiedon ja luulon eron aiheuttaa tarkasteltavan kohteen luonne: vain itse olioista (esim. ruukku, aurinko tai hyvän idea) voi olla varsinaista tietoa, kun taas varjokuvaan rajoittuva tietäminen jää luuloksi ja uskomuksiksi. Luulolla ja tiedolla on siis eri kohde: toinen kohdistuu varjoon, toinen varjon aiheuttajaan.²¹ Toisaalta todellinen tieto sisältää myös ymmärryksen siitä, miten varjot ja niitä koskevat uskomukset ovat synty-

²⁰ *Valtio* 491e. Platon ei tarkoita, että ”täydellisen vääramielinen” toimisi aina ja kaikkialla vääramielisesti, vaan että hän on sellainen suurimpien asioiden kohdalla.

²¹ *Valtio* 516a–518a; vrt. 478a; ks. myös Brisson ja Pradeau 1998, 17–18

neet. Täten filosofia on ymmärrystä luulojen ja uskomusten alkuperästä, kuten tieto auringosta on tietoa olioiden ja esineiden sekä näiden varjojen alkusyystä. Selittäähän varjojen aiheuttajaa (aurinko, ruukku) koskeva tieto myös tiedon varjojen syntymekanismista (*Valtio* 516b–c).

Luolan vangit ovat kehittäneet monenlaisia teorioita luolan takaseinälle heijastetuista varjoista. Nämä teoriat eivät kuitenkaan ole todellista tietoa, koska niihin ei sisälly pätevää selitystä häilyväisten varjojen synnystä, eikä luolavertauksen kohdalla myöskään varjoteatteria pyörittävistä esiintyjistä (*Valtio* 514b). Samaan tapaan myös moraalisia, poliittisia tai oikeudellisia kysymyksiä on arvioitava hyvän idean valossa, ennen kuin kunkin tapauksen todellinen mieli ja merkitys voivat paljastua.²² Asetelma on osin samankaltainen kuin Marxin ja Engelsin *camera obscura* -vertauksessa. Heidän mukaansa ideologioiden kriittinen arvioiminen edellyttää, että analyysin kohteeksi otetaan itse asiat päälaelleen kääntävä *camera obscura*, so. ne yhteiskunnalliset suhteet ja ideologiset mahdit, joiden puitteissa ihmiset ”luulevat, puhuvat, kuvittelevat”.²³ Luuloista ja kuvitelmista vapautuminen ei onnistu vain niitä itseään tutkimalla, vaan on tartuttava niiden ”puitteisiin, ehtoihin ja edellytyksiin”.²⁴

Platonin mukaan tietämättömyys on kyvyttömyyttä erottaa elämän vaihtelevissa tilanteissa oikea väärästä, hyvä pahasta. Oikean ja väärän tunnistaminen edellyttääkin ”yleisen” tai ”ykseyden” erottamista ”erityisten” moninaisuudesta:

”Ja sama koskee oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa ja kaikkia tällaisia ideoita: niistä kukin on itsessään yksi, mutta kun ne kaikkialla ilmenevät eri toimintojen, aineellisten esineiden ja toistensa yhteydessä, ne antavat kaikki moninaisen vaikutelman.”²⁵

²² ”Idean” kohdalla on syytä korostaa, ettei kysymys ole subjektin tietoisuudessa olevasta ideasta, mutta ei myöskään jostakin tuonpuoleisesta (transsendentista) oliosta (ks. Kraut 1992, 7). Châtelet’n mukaan Platonin ideaoppi ei ole modernia subjektikeskeistä humanismia eikä myöskään teologiaa (ks. Châtelet 1965, 190).

Käsittäessään näkyvässä todellisuudessa monenkirjavina ja erillisinä ilmenevien asioiden tai olioiden merkityksen ja keskinäisyhteyden filosofi ymmärtää niiden yleisemmän merkityksen. Hän on saanut otteen *todellisuuden* ideasta tai muodosta. (Vrt. Mancini 1996, 166) Platon ei esitä missään systemaattista teoriaa muodoista tai ideaopistaan, vaan käyttää idean tai muodon käsitettä varsin luovasti monenlaisiin tarkoituksiin. (Vrt. Annas 1991, 289)

²³ Marx ja Engels 1978, 78

²⁴ Emt., 77

²⁵ *Valtio* 476a. Usein tässä kohtaa on tapana käyttää geometrista (matemaattista) esimerkkiä. Geometristen kuvioden kohdalla idean ymmärtäminen tarkoittaa sitä, että vaikkapa

”Idea” ei välttämättä viittaa edellisessä sitaatissa johonkin transsendentin ”hyvän” mystiseen kirkastumisen hetkeen, vaan huomattavasti arkipöytäsiin, onnistuuko moninaisten vaikutelmien keskellä elävä ihminen ymmärtämään, mistä hänen sekavassa tilanteessaan todella on kysymys. Pystyykö hän esittämään kohdallisen arvion tilanteen luonteesta ja merkityksestä, siitä ”mitä tuo asia varsinaisesti on” (*Valtio* 507b)? Hallitsijan kohdalla tällainen tilanteen merkityksen oivaltaminen tarkoittaa kykyä pitää silmällä ja puolustaa yhteistä hyvää monenlaisten erityisuujujen välisen kamppailun tuoksinassa. Toinen asia on, missä määrin Platoninkaan mielestä kukaan ihminen voisi aina ylittää näin oivallisiin arvostelmiin ja ratkaisuihin. (Palaan tähän kysymykseen kirjoitukseni loppupuolella.)

Kasvatus hyvään, lankeaminen pahaan

Luolavertauksen mukaan vain filosofi pystyy todella ymmärtämään poliiksessä esiintyvien sanojen ja asioiden todellisen merkityksen. Tarkkanäköisenä hän ei usko vaikutelmiin, vaan osaa erottaa luulon tiedosta, filosofian sofistiikasta ja väärämielisyyden oikeamielisyydestä. Palatkaamme nyt väärämielisen ongelmaan. Miten nimittäin on ”älykkäiden mutta pahojuju” väärämielisten laita? Epäilemättä myös he osaavat erottaa esineet niiden varjoista, varmasti myös he tietävät, miten valo synnyttää esineiden varjot. He käyttävät kuitenkin tietämystään pahuuden palvelemiseen. He ovat kuin luolavertauksen temppujentekijät, joiden tuottamiin varjo- ja kaikuäytelmiin vangit sokeasti (sokeina) uskovat. Ratkaiseva ero filosofin ja ”älykkään mutta pahan” välillä onkin vain siinä, että ensimmäinen käyttää tarkkanäköisyyttään hyviin tekoihin, jälkimmäinen ei.

Miten sitten estää se, ettei tarkkanäköisistä nuorukaisista kehity pahan-tekijöitä tai ettei filosofihallitsija muutu sofistiksi tai puoluemieheksi? Platon hakee vastausta tähän kiperään ongelmaan kasvatukselta. On saatava aikaan polis, joka tarjoaisi otollisen maaperän oikeamielisten kehitykselle, sillä eihän oikeamielisyys kannata kelvottomassa poliiksessä. Platonin valtio-ideaali onkin keskeisiltä osiltaan myös kasvatusideaali. Kasvatuksen merkitys korostuu, koska lahjakkaita nuorukaisia täytyy alati valvoa ja koetella,

lukuisten yksittäisten kolmioiden kohdalla ajatus tavoittaa ne geometriset periaatteet, jotka pätevät kaikkiin kolmioihin (esim. että kolmion kulmien summa on aina 180 astetta). (Ks. esim. *Valtio* 533b–544a) Platonin ideaoppi koskee kuitenkin *Valtio*-dialogissa ennen muuta eettis-poliittista elämänpäiriä, kuten pyrin omassa esityksessäni painottamaan.

jottei heistä kehittyisi viekkaita pahantekijöitä, vaan hyveellisiä filosofi-hallitsijoita. Suurin riski piileekin näissä lahjakkaimmissa, sillä vain heistä on kaikkein suurimpaan pahuuteen: ”Et kai kuvittele, että suuret rikokset ja täydellinen pahuus voivat syntyä mitättömästä luonteesta”, kysyy Sokrates (*Valtio* 491e; vrt. 495b–c). Esimerkiksi dialektiikan makuun päässeet nuorukaiset käyttävät tätä filosofista taitoa kinasteluun. Taitavan mutta vielä arvostelukyvyyttömän lapsen käsissä dialektiikka muuttuukin irvikuvakseen (*Valtio* 234b–c ja 539b–d). Myös sofistit voivat turmella lahjakkaan nuoren miehen ja tämä ”alkaa pitää hyvänä ja häpeällisenä samaa kuin muutkin, hän alkaa harrastaa samaa ja muuttuu samanlaiseksi kuin hekin”.²⁶

Miten kasvattaa sellaiset filosofihallitsijat, jotka omistaisivat elämänsä vain ja ainoastaan kokonaisuuden hyvälle? Miten luoda sellainen polis, että se kannustaisi lahjakkaimpia hyvään, eikä houkuttelisi heitä pahaan? Miten välttää hairahdukset? Mikä takaa, että kasvattajat ovat kelvollisia ja todella kasvattavat kasvatettaviaan hyvään ja oikeudenmukaiseen?

Platonin mukaan lahjakkaimmat tulee valita ja ottaa jo sylilapsina mukaan poliksen systemaattiseen ”kasvatusohjelmaan”. Ideaalisessa poliksessa valinnasta huolehtii edellinen filosofipolvi (*Valtio* 540b). Kasvatusta vaille jääneistä, omin päin opiskelleista tai edes niistä ”joilla on parhaat luonnonlahjat”, ei sellaisinaan ole hyviksi hallitsijoiksi (*Valtio* 519b–c).

Jean-Jacques Rousseau’n Emilen lailla filosofihallitsijoiksi kasvatettavia on varjeltava kaikenlaisilta houkutuksilta ja paheilta (*Valtio* 496b). Esimerkiksi hyväksi tuomariksi on vain siitä, joka on elänyt nuoruutensa vailla tietoa tai kokemusta pahuudesta (*Valtio* 409a–e). Jos nuorukainen kohtaa pahuuden liian varhain hänestä ei ole sille vastukseksi. Pahuus tarttuu häneen. Vasta kun nuorukaisen luonne on kehittynyt voimakkaaksi ja identiteettinsä vahvaksi, hän voi katsoa pahuutta ja vääryyttä saamatta niistä taruntaa sieluunsa.

Filosofoilla ja muilla ideaalisen poliksen vartijoiksi kasvatettavilla ei saa olla mitään omaa, kuten perhettä tai omaisuutta, jotta heillä ei olisi myöskään omia tai sukulaistensa etuja ajettavanaan.²⁷ Heitä on alati koeteltava, jotta selviäisi, ”pysyvätkö he lujina vai horjuvatko, kun heitä heilutellaan

²⁶ *Valtio* 492c–d. Ciceron mukaan juuri kaikkein korkeimmalle tähtäävistä on suurimpiin vääryyden töihin, ellei moraalinen hyvä ohjaa heidän toimiaan (Cicero 1992, 126–7). Hän esittää Platoniin viitaten, kuinka ”sellaista tietoa, johon ei liity oikeamielisyys, on nimitettävä ennemminkin viekkaudeksi kuin viisaudeksi”. (Emt., 126)

²⁷ Machiavelli korostaa, että rikkailta on eniten omia etujaan ajettavaan ja siksi he ovat kaikkein häikäilemättöimpiä.

eri suuntiin” (*Valtio* 540a). Lopulta, viisikymmenvuotiaiden kandidaattien joukosta valitaan ne, joista tulee hallitsijoita:

”Sitten näiden viisikymmenvuotiaiden joukosta ne, jotka ovat selviytyneet onnellisesti koetuksista ja kaikin tavoin kunnostautuneet käytännön toimissa ja tiedon alalla, on vihdoin vietävä perille asti, ja heidät on pakotettava kohottamaan sielunsa katse ylös, niin että se kohtaa itsensä sen mikä antaa kaikelle valon. Kun he ovat näin nähneet hyvän sellaisenaan, heidän on sitä esikuvanaan pitäen kunkin vuorollaan loppuelämänsä ajan ohjattava valtiota, yksityisiä kansalaisia ja itseään.” (*Valtio* 540a)

Hallitsemisessa ei saa olla mitään nautinnollista, vaan sen on tunnettava velvollisuudelta tai suoranaiselta pakolta. Platonin mukaan vain kelvottomat tahtovat hallitsijoiksi, kun taas parhaat on pakotettava tähän toimeen (*Valtio* 499b–d). Heillä ei ole enää vallantahtoa jäljellä, sillä onnistunut kasvatust on sen heistä vienyt.

Oikeudenmukaisuutta vailla takeita

Platon ei takaa sitä, että filosofien kasvatust onnistuisi tai että tarkkanäköinen filosofihallitsija välttämättä toimisi kaikessa oikeudenmukaisesti. *Valtiossa* ei väitetä, että kerran hyvä myös pysyisi sellaisena, saati että hän aina ja kaikkialla menetteli oikeudenmukaisesti. Tällaisessa ”oikeudenmukaisuudessa vailla takeita” -ajatuksessa voi nähdä Platonin filosofian ydinongelman, toisaalta sen välittämän tärkeän opetuksen.

Valtio-dialogia on kuitenkin usein luettu utopiana ideaalisesta kasvatuksesta ja täydellisestä poliksesta, jossa kasvatust onnistuu ja hyvät ja oikeudenmukaiset filosofit tekevät oikeudenmukaisia ratkaisuja.²⁸ Vaivatonta onkin luetella ne ylevät hyveelliset ominaisuudet, jotka Platon antaa filosofihallitsijalleen (viisas, urhea, järkevä, oikeudenmukainen).²⁹ Tämänäntyyppisten ”staattisten” tulkintojen ongelmana on kuitenkin niiden ongelmattomuus: ideaalisen valtion filosofihallitsija esitetään luulosta ja pahasta täydellisesti vapautettuna *ideaalittyyppinä*, joka voi kaikessa rauhassa hallita polistaan.

Sellaiset *Valtion* ja eräiden muiden dialogien jaksot ovat puolestaan jääneet yleensä vaille suurempaa huomiota, joissa ”filosofin” ja ”s sofistin” tai

²⁸ Esim. Pietarinen 1996, ja Nordin 1999

²⁹ *Valtio* 427e. Täydellisen valtion ”luonnollisessa” luokkajaossa vartijaluokan filosofijäsenten hallitseva hyve on oikeudenmukaisuus ja sotilasosan urheus, kun muiden kansalaisten tulee olla ennen muuta järkeviä toimissaan. Samanlaisen hyveiden hierarkian tulee vallita yksittäisen ihmisen sielussa. (*Valtio* 431e–432b)

”filosofian” ja ”sofistiikan” välinen rajanveto esitetään *vaativana ongelmana*. Jos tällaiset kohdat kuitenkin otetaan vakavasti, näkyville nousee ideaalisen poliksen todellinen ongelma: kysymys filosofihuijarista tai huijarifilosofista. Kysymys viittaa Platonin polis-filosofian ytimeen: Filosofihallitsija on *riskitekiä*, ja riski kasvaa sitä mukaa mitä nuhteettomammaksi filosofi maineeltaan käy. Vaikka koettelu ja kasvatuksen avulla voitaisiin jossakin tilanteessa varmistua siitä, että kyseessä todella on hyvä filosofi, niin mikä takaa, että hän on sellainen myös huomenna? Platonin mukaan filosofia täytyy jatkuvasti koetella. Mutta eikö vain ja ainoastaan filosofihallitsijoista itsestään ole tämänkaltaiseen vaativaan tutkintatyöhön? Kuka sitten tutkii tutkijat? Tavalliset kansalaisetko vai tutkijat itse? Eikö heistä silloin tule todistajia omassa asiassaan? Entä pitääkö tavallisten kansalaisten puolestaan ”sokeasti” (sokeina!) uskoa hallitsijoidensa omaan todistukseen? Onko kansalaisilla todellakin syytä luottaa siihen, että filosofiahallitsijoiden käsitys kunkin kansalaisen ”luonnollisesta” paikasta poliksen hierarkiassa todella on oikeudenmukainen, vaikka kansalaiset itse kokisivat tulleen kaltoin kohdelluiksi? Miten filosofian suhteen tietämättömät maallikot voivat varmistua siitä, etteivät heidän filosofihallitsijansa olekin silmänkääntäjiä ja koko koettelu pelkkää näytelmää?³⁰ Entä siinä tapauksessa, että kansalaiset joutuvat todistamaan filosofihallitsijoidensa välisiä repiviä kiistoja siitä, kuka todella on oikeamielinen filosofi, kuka vain väärämielinen silmänkääntäjä? Entä jos tällaista ”filosofipuolueiden” välistä kamppailua ei esiinny? Eikö juuri silloin ole syytä epäillä filosofihallitsijoiden muodostavan täydellisen väärämielisen tyrannian? Eikö tällaisessa hiljaisuudessa ole jotakin pahaenteistä kuin ”despotian hiljaisuudessa” (*tranquillité*) Montesquieuilla?³¹

Edellisen kaltaisia kysymyksiä voidaan esittää myös tietoa ja luuloa koskevien erottelujen kohdalla. Platonin ideaopin moderneissa tulkinnoissa tietäminen tai ideoiden tai muotojen näkeminen (hyvän idea) esitetään usein abstraktina tai universaalina ”tietoteorian”. Filosofinen ”tietäminen” viittaa stabiiliin olotilaan tai eräänlaiseen ”nirvanaan”, jossa filosofi alati viipyy sinne kerran päästyään. Luolavertauksessahan päivänvalon nähnyt ja totuuden valossa kylpenyt ei enää voi uskoa varjomaaailman käsityksiin. Kieltämättä luolavertauksen kuvaus hämärästä päivänvaloon siirtymisestä

³⁰ Kuten sanottu, ateenalaiset epäilivät, että Sokrates yritti pettää heitä loistavalla puhetaidollaan, kun tämä itse sanoi puolustaneensa oikeudenmukaisuutta. (*Apologia* 17a ja 33a–b)

³¹ Montesquieu 1979, V, 14

houkuttelee tulkitsemaan filosofiaan siirtymisen eräänlaiseksi mystiseksi ”valaistumiseksi” tai ”henkistymiseksi”, joka tuo mieleen kristittyjen kuvaukset ”uskoon tulemisesta”. Monissa muissa *Valtion* kohdissa Platon kuitenkin esittää filosofiksi kehittymisen edellistä selvästi hapuilevampana ja arkisempaan tapahtumakulkuna (voihan vasta 50-vuotiaasta olla filosofihallitsijaksi!). Varsinkin silloin kun esillä ovat kasvatuksen ja hallitsemisen käytännölliset ongelmat, asioiden filosofisen merkityksen tavoittaminen esitetään labiilina ja epävarmana momenttina, jonka pysyvyydestä ei ole takeita. Staattisen ”valaistuneisuuden tilan” syrjäyttää dynaaminen arvostelukyvyn problematiikka. Luolavertauksessakin pelkkä valon näkeminen tuottaa tuskaa, ja asioiden päivänvalossa arvioiminen vaatii totuttelua. *Faidroksessa* puolestaan ideoiden tai muotojen käsittäminen sekä filosofinen elämä ylipäättään kuvataan hankkeeksi, jolle täytyy yhä uudestaan vihiä. ³²

Valtiota aiemmin kirjoitetussa *Gorgiaassa* Platon esittää kuuluisan väitteensä, jonka mukaan kukaan ei tee tahallaan väärin. Vääritys johtuu tietämättömyydestä (*Gorgias* 460a–461a). *Valtiossa* tällaista käsitystä ei selkeästi formuloida. Siinä esitetty ”poliittisempi” käsitys luulosta ja tiedosta ei ole kuitenkaan välttämättä ristiriidassa *Gorgiaan* käsityksen kanssa. Ristiriita ainakin lievenee, mikäli tietäminen tai tietoisena oleminen tulkitaan juuri labiiliksi momentiksi. Tällöin tietämättömyys voi viitata siihen, kuinka jossakin tilanteessa filosofinkin arvostelukyky saattaa pettää, eikä tämä osaa arvioida oikein tekojensa seurauksia. Esimerkiksi hän voi tulla aiheuttaneeksi vahinkoa (tietoinen rankaiseminen on eri asia) jollekin, eikä enää olekaan oikeudenmukainen:

”SOKRATES: No niin, Polemarkhos, oikeudenmukaisuuden tehtävänä ei siis ole vahingoittaa, ei ystävää eikä ketään muutakaan. Se on hänen vastakohtansa, epäoikeudenmukaisen, asiana.”(*Valtio* 335d)

Vahingonteon hetkellä ”filosofi” ei enää vastaa määritelmäänsä – tarkkanäköinen ja oikeudenmukainen – kuten ei vastaa lääkäri omaansa tehdessään hoitovirheen (*Valtio* 340d–e). Samoin kuin Aristoteleen etiikassa, myös Plato-

³² *Faidros*, esim. 249a–e. Varton mukaan hyvän idean toteutumisen kohdalla on esillä ”kokonainen ihminen, ruumiineen päivineen, koko elämänsä kanssa, kaikessa moninaisuudessaan, arkipäiväisyydessään ja puutteellisuudessaan”. Platonin hyvän idea ei viittaa moderniin hengen filosofiaan, ”jossa idealistinen nero on kumonnut ruumiin tarpeet ja osoittanut, kuinka käsitteellinen, henkinen ja sielullinen ovat aina ylitse muun”. (Varto 1993, 49–50) Mancini puolestaan viittaa ideoiden *immanenttisuuteen*. Idea on näkyvän (muuttuvan) todellisuuden näkymätön (muuttumaton) ulottuvuus. (Mancini 1996, 166)

nilla vain itse *tekeminen* voi kertoa toimijan todellisen moraalisen laadun.

Platonin ”aristokraattinen” näkemys filosofista tai hallitsijasta ei vaikuta mitenkään ongelmattomalta, kun sitä arvioidaan poliiksen vallankäytön suhteen. Ongelmista huolimatta hänen käsityksiään filosofiasta ja hallitsemisesta voidaan lukea mielenkiintoisena esityksenä kaiken tietämisen ja hallitsemisen *riskipitoisuudesta*. Valtioon voidaan katsoa sisältyvän kiinnostava käsitys moraalisen, poliittisen tai oikeudellisen arvostelukyvyn epävarmasta luonteesta. Arvostelukyvyn harjoittajan näkökulmasta katsottuna kysymys on ”hyvän idean” mukaisen toiminnan ongelmasta. Arvostelukyvyn käyttöä arvioivasta ”katsojan” näkökulmasta esillä ovat moraalisen, poliittisen tai oikeudellisen toimijan tekojen oikeellisuuden kysymykset.

Filosofisen arvostelukyvyn ongelmiin viittaa esimerkiksi Platonin käsitys täydellisen poliiksen tuhoutumisesta:

”Koska kaikki syntyvä on myös häviävää, ei tällainenkaan rakennelma kestä ikuisesti vaan hajoaa aikanaan.” (*Valtio* 546a)

Paraskaan polis ei voi lopullisesti irrottautua hyvien ja huonojen valtiomuotojen kiertokulusta. *Valtion* kahdeksannessa kirjassa esillä ovat sellaiset mullistukset, jotka tuhoavat täydellisen valtion. Filosofihallitsijat nimitäin saattavat *erehtyä* jälkikasvunsa otollisen syntymähetken valinnassa. Niin arvostelukykyisiä kuin he ovatkin, he voivat valita väärin siittämiensä jälkeläisten syntymääjankohdan. Syntyvät kehnnot jälkeläiset vievät valtion perikatoon. Perimmäinen syy ei ole jälkeläisten, vaan heidän kelpo vanhempiansa, jotka ovat tulleet antaneiksi huonojen ainesten sekoittua valtioon. Seurauksena on riitoja ja eripuraisuutta (*Valtio* 546a–547d).

Astrologinen viittaus syntymän epäotolliseen ajankohtaan sisältää huomionarvoisen, Machiavellin sittemmin korostaman ajatuksen: parhainkaan inhimillinen luomus ei kestä ikuisesti, parhainkaan inhimillinen toimija ole täydellinen, eikä arvostelukykyisinkään filosofi ole erehtymätön.³³

Hallitsijoiden lukumäärä

Platonin käsitystä valtiosta ja hallitsemisesta on usein arvosteltu elitismistä tai nähty siinä jopa totalitaristisia piirteitä.³⁴ Varsinkin hänen demokraatti-

³³ Machiavelli 1918, 135 ja Machiavelli 1958, 310

³⁴ Tunnetuin esimerkki lienee Popperin esitys, jossa tämä leimaa Platonin 1900-luvun(!) totalitaaristen yhteiskuntien kantaisäksi. (Popper 1974)

seen valtiomuotoon suuntaamansa kritiikki on ollut arvostelijoiden maalitauluna. Platonin demokratiakriittisen valtiokäsityksen on katsottu ilmentävän peloponnesolaissodan myötä vaikutusvaltaansa menettäneen aristokraattisuvun vesan huolestuneisuutta alemmista kansalaisryhmistä tulevien ”demokraattien” noustessa keskeisille paikoille Ateenan kaupunkivaltiossa.³⁵ Epäilemättä sekä Platonin oma asema että levottomat olot vaikuttivat ylimääräisesti hänen filosofiansa ideologisiin lähtökohtiin.³⁶ Hän piti demokratiaa huonona tai heikkona valtiomuotona, jossa hallitusvalta oli tietämättömyyden enemmistöllä ja myös siksi luisumassa demagogisen tyrannin käsiin (*Valtio* 555a–). Toisaalta on syytä huomata, että hän kavahti myös ns. kolmenkymmenen tyrannin harvainvaltaa (404–401 e.a.), vaikka eräät näistä olivat hänen sukulaisiaan. Tyrannian jälkeen palautetun demokratian Platon tuomitsi lopullisesti sen langettaessa kuolemantuomion Sokrateelle (399 e.a.). Mikäli seitsemältä kirjettä on uskominen, hän oli aluksi osallistunut sen poliittiseen toimintaan, kuten aiemmin myös tyranniin vallanpitoon.³⁷

Valtiossa ja Valtiomiehessä olemassa olevat valtiomuodot erotetaan toisistaan sekä hallitsijoiden lukumäärään että heidän toimiensa kelvollisuuden perusteella. *Valtiomiehessä* jako tuottaa seitsemän erilaista valtiomuotoa, joista kolme on kelvottomia, kaksi hyviä, yksi edellisten väliltä ja yksi erinomainen. Kelvottomia valtiomuotoja ovat tyrannia, oligarkia ja demokratia. Niille ominaisia piirteitä ovat köyhyys, pakkovalta ja laittomuus. Lisäksi vallankäyttäjät toimivat niissä itsekkäästi vain omaa etuaan ajaen. Niistä vähiten huono on demokratia, suurten joukkojen valta. Se ei saa aikaan suurta hyvää tai

³⁵ Ks. esim. Thesleff ja Sihvola 1994, 116–117. Platonin elämän ja hänen poliittisten näkemystensä kehityksen kannalta on erityisen kiinnostava hänen ns. seitsemäs kirjeensä, vaikka sen aitoutta onkin epäilty. (*Teokset*, osa 7, 123–153)

³⁶ Ks. esim. Meiksins Wood ja Wood 1978, ja Thesleff 1989

³⁷ Platonin syntyessä Ateenan ja Spartan välistä peloponnesolaissotaa oli käyty jo muutama vuosi. Siten hänellä ei ollut henkilökohtaista kokemusta Ateenan kukoistuksen ajasta ja karismaattisen kansanjohtajan, Perikleen (n. 495–429 e.a.) valtakaudesta. *Seitsemännessä kirjessä* Platon kuvaa pettymystään niin kolmenkymmenen tyrannin (oligarkin) valtaan kuin sen jälkeen palautettuun demokratiaankin. (*VII kirje* 324a–326b) Sokrateen kuolemantuomion jälkeen (399 e.a.) Platon lähti Ateenasta. Megarassa hän tutustui muun muassa Euklideehen ja tämän luonnonfilosofiaan. Platon matkasi elämänsä aikana myös Egyptissä ja Italiassa. Vuonna 388 e.a. hän vieraili Sisiliassa Syrakusassa ja ystävystyi sen hallitsijan Dionysios I:n nuoren langon Dionin kanssa. Platon yritti turhaan kasvattaa Dionysios I:n pojasta Dionysios II:sta filosofihallitsijaa Syrakusalle. Kysymys ei ollut puhtaasti ”kasvatuksellisesta” hankkeesta, vaan myös Syrakusan valtataisteluista, joihin Platon oli sekaantunut. Tämän jälkeen Platon palasi lopullisesti Ateenaan ja johti akatemiaansa aina kuolemaansa saakka.

pahaa, koska valta on jaettu monien kesken pieniin osiin. Tyydyttäviä tai hyviä valtiomuotoja ovat kuningasvalta (monarkia) ja aristokratia. Niitä luonnehtii rikkaus, lainmukaisuus ja hallitsijoiden tahdon vapaaehtoinen noudattaminen. Vallanpitäjät pyrkivät tomissaan kaikkien yhteiseen hyvään. Demokratian Platon lukee kuuluvaksi myös näihin kelvollisiin valtiomuotoihin, mutta se on niistä huonoin, koska hajanaisen luonteensa takia se ei saa aikaan suurtakaan hyvää. Kuningasvallan Platon jakaa edelleen kahtia tuoden esille seitsemännen, ideaalisen valtiomuodon. Sitäkin hän nimittää kuningasvallaksi. Erona tavalliseen kuningasvaltaan on se, että hallitsijana on täydellinen valtiomies, joka ei tarvitse ratkaisujensa tueksi kirjoitettuja lakeja tai yhteisönsä perinnäistapoja.³⁸

Täydellinen valtiomies on kuin tuomari, joka pelkästään oman harkintansa varassa päätyy oikeudenmukaiseen ratkaisuun. Platonin Ateenassa ei juuri ollut kirjoitettua lainsäädäntöä, vaan tapauksia ratkottiin perinnäistapojen pohjalta tai tuomarien tapauskohtaisen harkinnan mukaan. Siksi ajatus todellisen valtiomiehen lakeihin perustumattomasta vallankäytöstä ei ollut tuolloin mitenkään tavaton.³⁹

Kirjoitetut lait, joita Platon ei siis pitänyt täysin tarpeettomina, ovat eräänlainen apuväline, johon tulee turvautua silloin kun hallitsija ei osaa muuten tehdä oikeudenmukaisia ratkaisuja. Tällainen on tilanne tavallisessa monarkiassa ja aristokratiassa. Niiden kohdalla on hyvä, että kirjoitetut lait ohjaavat vallanpitäjien toimintaa. Lait antavat oikeamukaisuuden mallin, jota hallitsija(t) voi(vat) jäljitellä (*mimēsis*) päätyäkseen oikeudenmukaiseen ratkaisuun.⁴⁰ Jos epätäydellinen hallitsija kuitenkin poikkeaa lain kirjaimesta uskoen siten toimivansa paremmin, hän epäonnistuu. Laeista poikkeaminen edellyttääkin, että hallitsija todella ”omistaa tiedon” eli tietää milloin jokin

³⁸ Toisaalta Platon antaa ymmärtää *Valtiossa*, että filosofihallitsijat muodostavat eräänlaisen hallituskollektiivin. He noudattavat työnjakoa, jossa kukin hoitaa vuorollaan valtion asioita toisten paneutuessa teoreettisempiin tehtäviin. Vaikka Platon ei sitä ääneen lausukaan, voi ajatella, että useiden filosofien yhteisvalta tekee mahdolliseksi paitsi filosofien väliset ”sokraattiset” neuvottelut myös keskinäisen silmälläpidon.

³⁹ Aristoteleen mukaan ”on parempi, että laki hallitsee mieluummin kuin joku yksittäinen kansalainen”. Edelleen hän jatkaa, että ei ole hyvä antaa valtaa yhdelle, vaikka tämä olisikin muita erinomaisempi. Kun valta on useammassa käsissä, hallitsijat voivat kontrolloida toinen toistaan. (*Politiikka* 1287a) Aristoteleen näkemys on ilmeisen kriittisessä suhteessa Platonin täydellisen valtiomiehen ajatukseen *Valtiomiehessä*. Toisaalta *Valtiosta* selviää, että filosofihallitsijoitakin on useampia.

⁴⁰ *Valtiomies* 301a. Platonin mielessä oli ehkä jonkinlainen ”ennakkotapausten” luettelo, joka kasuistiikan tapaan antaisi oikean menettelytavan mallin kunkin uuden tapauksen kohdalla.

muu ratkaisu on oikeudenmukaisempi kuin lainmukainen (*Valtiomies* 300d). Huonoissa valtiomuodoissa vallanpitäjät puolestaan rikkovat jatkuvasti lakeja tai säättävät epäoikeudenmukaisia lakeja kelvottomia tekojaan oikeuttamaan.

Platon ja demokratia

Platonin demokratiakritiikin lähtökohtana on ajatus, että oikeudenmukaisuus tai yhteishyvää puolustava vallankäyttö edellyttää kehittyneitä arvostelukykyä. Tarkkanäköisen mutta pahan kohdalla moraalis-oikeudellisen arvostelukyvyn paikalla on moraaliton arviointikyky. Sellaisella varustettu juonittelija osaa arvioida tekojaan oman etunsa kannalta suotuisasti, kun taas ihmisten enemmistöltä tällainen tarkkanäköisyyttä vaativa taito puuttuu. Kuten sanottu, jälkimmäiset näyttävät joutuvan tarkkanäköisten välisissä kiistoissa sivustakatsojan asemaan.

Platonin provokatiivista näkemystä arvostelukyvyn harvinaisuudesta ei ole syytä muutta mutkitta torjua, sillä siinä arvostelukyvyn ongelma asetetaan keskeiseksi politiikan filosofian kysymykseksi. Platon luo perustaa niille myöhemmille arvostelukyvyn analyyseille, joista muun muassa Aristoteles ja Machiavelli ovat tunnettuja. Se, mikä taas todella erottaa Platonin eritoten useista uusimman ajan politiikan klassikoista on hänen hierarkkinen käsityksensä tiedosta ja vallasta. Vain filosofisen eliitin päätökset voivat olla oikeudenmukaisia, yhteishyvää edistäviä ja koko yhteisön edun mukaisia. Tällainen käsitys sisältää tietenkin oletuksen siitä, että ”oikeudenmukaisuus”, ”yhteishyvä” tai ”kaikkien paras” todella ovat olemassa ja tunnistettavissa, eivätkä ne ole vain lumetta tai pseudofilosofisia luomuksia, joihin vetoamalla viekkaat hallitsijat voivat edistää omien etujensa toteutumista.⁴¹

Platonin ihanteena oli harmoninen ja yksituumainen valtio, kun taas konfliktit ja ristiriidat saivat häneltä ankaran tuomion – ellei niissä sitten ollut kysymys filosofien välisestä ns. sokraattisesta dialogista. Vallanjakoa ja erilaisten kansalaisryhmien osallistumista korostavissa myöhemmissä politiikan teorioissa on sen sijaan korostettu (säädellyn) konfliktin positiivista

⁴¹ Machiavelli kiinnittää huomiota siihen, miten viekas hallitsija osaa taitavasti vedota yhteiseen hyvään ajaessaan omaa etuaan. Toisaalta hän korostaa, että uuden ruhtinaan johdolla yhdistynyt Italia tulisi olemaan paljon parempi paikka elää kuin hänen aikansa hajanainen ja levoton Apenniinien niemimaa.

merkitystä yhteiskunnassa. Sellainen kertoo paitsi erilaisten ryhmien ja intressien olemassaolosta myös näiden mahdollisuudesta osallistua poliittiseen elämään.⁴² Tästä näkökulmasta katsottaessa aristokraattinen harvainvalta ei voi olla muuta kuin Montesquieun kuvaamaa ”despotian hiljaisuutta”, jossa muiden kuin valanpitäjien ääni on tylysti vaiennettu.

Platon ei myöskään oleta, että nimenomaan osallistuminen päätöksentekoon voisi kohentaa ja kehittää myös kansalaisten enemmistön arvostelukykyä ja vastuuntuntoa. Vaikka hän esittääkin, että filosofihallitsijaksi pääsemisen (joutumisen) ei tule olla syntyperästä tai edes sukupuolesta kiinni, niin hän ei usko, että muista kuin ani harvoista olisi tähän (*Valtio* 454d ja 540a–d). Suuren joukon valta – demokratia – on välttämättä luulojen ja mielipiteiden valtaa.

Kaikesta huolimatta Platonin korostama ero paremman ja huonomman politiikan, oikeudenmukaisemman ja epäoikeudenmukaisemman päätöksen tai yhteishyvällisemmän ja omahyväisemmän hallitsemisen välillä ansaitsee huomion. Tällaisten laadullisten erottelujen merkitystä ei tarvitse täydellisesti kieltää, vaikka kiistäisikin niiden absoluuttisuuden. Mikäli nimittäin kaikki poliittiset arvostelmat ymmärretään ”pelkäsi retoriikaksi”, yhdeksi ja samaksi oman edun tavoitteluksi, niin silloin joudutaan luopumaan länsimaisen poliittisen ajattelun keskeisimmästä sisällöstä. Klassikojen välisistä ratkaisevista eroista huolimatta useimmat heistä ovat allekirjoittaneet eräänlaisen ”edistyksen periaatteen”: Kaikki politiikka ei välttämättä ole samanlaista oman edun tavoittelua. Inhimillisessä yhteisöelämässä on mahdollista pyrkiä ja päästä ratkaisuihin, jotka ovat oikeudenmukaisempia ja yhteishyvällisempiä kuin jotkut toiset ratkaisut. Poliittisten kamppailujen kaikki osapuolet eivät ole yhtä hyvällä tai huonolla asialla, eivätkä kaikkien pyrkimykset ole yhtä oikeutettuja tai epäoikeutettuja.

Poliittisen konfliktin suuret klassikot, Machiavelli ja Marx, eivät hekään kiistä, etteikö yleisemmän ja erityisemmän edun välillä olisi eroa, vaikka he ovatkin opettaneet suhtautumaan kriittisesti kaikenlaisiin ”yhteishyvään” vetoaviin pyrkimyksiin – varsinkin hallitsijoiden kohdalla. Vaikka Marx arvosteli terävästi Hegelin ajatusta universaalialtruismia ilmentävästä valtiosta ja väitti tällaisen olevan porvariston luokkavallan ideologinen oikeut-

⁴² Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksessa* esittämä käsitys yleistahdosta (*volonté générale*) on tässä yhteydessä huomionarvoinen. Se viittaa ”platonilaisittain” kaikkien kansalaisten yhteiseen hyvään, mutta ateenalaisesta edeltäjästään poiketen Rousseau edellytti, että jokaisen kansalaisen on voitava – ja hänellä on myös oltava edellytykset – osallistua yhteishyvän määrittelemiseen.

taja (yleisen intressin näennäisyys), ei Marx suinkaan pitänyt jokaista luokkayhteiskuntaa yhtä kelvottomana. Varsinkin hänen historiallisissa analyyseissään poliittisen arvostelukyvyyn kysymykset ovat keskeisessä asemassa. Kommunisminkaan kohdalla Marx ei painottanut työväenluokan erityisettuja, vaan *luokatonta* yhteiskuntaa, jossa jokainen voisi elää muiden kanssa tasavertaisena inhimillisenä olentona.

Machiavelli puolestaan on saanut kyseenalaisen kunnian olla ”machiavelistisen” reaalipolitiikan isä. *Ruhtinaan* tai *Discorsien* lukija ei voi kuitenkaan olla kiinnittämättä huomiota siihen tarmoon, jolla tämä ”kynnikko” puhuu Apenniinien niemimaan yhdistymisen puolesta tai jolla hän arvostelee aikansa eliittien häikäilemätöntä oman edun tavoittelua ”monien” kustannuksella. Hänen mielessään lienee ollut jonkinlainen ”porvarillinen” tasavalta tai perustuslaillinen monarkia. Joka tapauksessa kyse oli valtiosta, jossa tavallisten kansalaisten elämä olisi rauhallisempaa ja turvallisempaa kuin Machiavellin oman ajan levottomassa Italiassa.

Arvostelukyvyn ja poliittisten laatuerojen merkityksen korostaminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö ”filosofina” esiintyvään hallitsijaan olisi syytä suhtautua varoen. Päinvastoin, filosofihallitsijoiden kohdalla sitä vasta kansalaisilta arvostelukykyä vaaditaankin. Näin myös Platon – ehkä tarkoitamattaankin – meitä opettaa.

Kirjallisuutta

Platonin *Teokset* on ilmestynyt suomeksi seitsemässä osassa (Otava 1977–1990). Tästä laitoksesta on saatavilla myös taskukirjapainos (Otava 1999). Käytän kirjoituksessani *Teoksiin* sisältyviä suomennoksia. *Valtiosta* on olemassa myös vanhempi suomennos. Tämä O. E. Tudeerin kääntämä ja L. O. Th. Tudeerin toimittama nide (Otava 1933, 2. painos 1972) pärjää vertailussa Itkonen-Kailan *Teoksia* varten laatimalle käännökselle. Tutustumisen arvoinen on myös *Viisi tutkielmaa* (WSOY 1961). Kriittisistä laitoksista käytetyimmät ovat Burnetin *Platonis Opera* (Oxford U.P.), kreikkalais-ranskalainen 13-osainen ns. Budé-editio (Société d’Edition ‘Les Belles Lettres’) sekä Loeb Classical Libraryssa ilmestynyt 12-osainen kreikkalais-englantilainen laitos (Harvard U.P.).

Suppeasta suomalaisesta Platon-kirjallisuudesta voidaan mainita Pietarisen *Platonin harmonisen mielen etiikka* (Yliopistopaino 1996; toinen painos nimellä *Platonin filosofia*, Kirja-Aurora 2001), Pitkäsen *Platonin hyvän elämän filosofia* (Yliopistopaino 1996), Thesleffin *Platon* (Otava 1989) ja Varton *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta* (Fitty 1993). Myös Thesleffin ja Sihvolan *Antiikin filosofia ja aatemaailma* (WSOY 1994) ja Tenkun *Vanhan- ja keskiajan moraalifilosofian historia* (Gaudeamus 1981) sisältävät luvut Platonista.

Muunkielisistä esityksistä käyvät esimerkkeinä F. Adornon *Introduzione a Platone* (Laterza 1998, 10. painos), Annasin *An Introduction to Plato's "Republic"* (Oxford U.P. 1981), Arendsin *Die Einheit der Polis: eine Studie über Platons Staat* (Brill 1988), Banfin *Platone. Lezioni 1937–38* (Unicopli 2000), Brissonin ja Pradeaun *Le vocabulaire de Platon* (Ellipses 1998), Châtelet'n *Platon* (Gallimard 1965), Gadamerin *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie* (Felix Meiner Verlag 1931), Haren *Plato* (Oxford U.P. 1982), Krautin (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge U.P. 1992), Meiksins Woodin ja Woodin *Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in social context* (Blackwell 1978), Moravcsikin *Plato and Platonism* (Blackwell 2000), Pappasin *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and "The Republic"* (Routledge 1995), Pradeaun *Platon* (Ellipses 1999), Sløkin *At læse Platon* (Hæftet 1996), Vegettin *Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone* (Laterza 1999) ja Vlastosin monografiat, kuten *Plato. A Collection of Critical Essays I–II* (Anchor Books 1971) sekä *Studies in Greek philosophy II: Socrates, Plato, and their Tradition* (Princeton U.P. 1995).

* * *

- Annas, Julius: Classical Greek Philosophy. Teoksessa Boardman, John ym. (toim.): *The Oxford History of Greece and Hellenistic World*. Oxford U.P., Oxford 1991 (1986).
- Aristoteles: *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Helsinki 1991.
- Brisson, Luc ja Pradeau, Jean-François: *Le vocabulaire de Platon*. Ellipses, Paris 1998.
- Châtelet, François: *Platon*. Éditions Gallimard, Paris 1965.
- Cicero, Marcus Tullius: *Vanhuudesta, ystävyyydestä, velvollisuuksista*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Helsinki 1992 (1965).
- Garin, Eugenio: *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento*. Edizione Laterza, Roma-Bari 1981 (1952).
- Kraut, Richard (toim.): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Machiavelli, Niccolò: *Ruhtinas*. Suom. O. E. Kallio. Karisto, Hämeenlinna 1918.
- Machiavelli, Niccolò: *Valtiollisia mietelmiä*. Suom. Kaarlo af Heurlin. WSOY, Porvoo 1958.
- Mancini, Bruno: 'Idea'. Teoksessa Rossi, Paolo ym. (toim.): *Dizionario di filosofia*. La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996.
- Marx, Karl ja Engels, Friedrich: Feurbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian I luku). Teoksessa Marx, Karl ja Engels, Friedrich: *Valitut teokset, 6 osaa*, osa 2. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.
- Meiksins Wood, Ellen ja Wood, Peter: *Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in social context*. Blackwell, Oxford 1978.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondant: *De l'esprit des lois I–II*. Garnier-Flammarion, Paris 1979 (1748).
- Nordin, Svante: *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suom. Jukka Heiskanen. Pohjoinen, Oulu 1999.
- Parvikko, Tuija: Arvostelukyvyyn maanpako. *Filosofinen aikakauslehti niin&näin*, n. 23, 1999/4.

- Pietarinen, Juhani: *Platonin harmonisen mielen etiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 1996.
- Platon: *Teokset*, I–VII. Otava, Helsinki 1977–1990.
- Platon: *Valtio*. Suom. O. E. Tudeer. Otava, Helsinki 1972 (1933).
- Popper, Karl Raymond: *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen. Otava, Helsinki 1974.
- Thesleff, Holger: *Platon*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1989.
- Thesleff, Holger ja Sihvola, Juha: *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki 1994.
- Tudeer, L. O. Th.: Johdanto. Teoksessa Platon: *Valtio*. Suom. O. E. Tudeer. Otava, Helsinki 1972 (1933).
- Varto, Juha: *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta*. Fitty, Tampere 1993.