

Pauliina Remes:

## Platon. Oikeudenmukainen ihanneyhteisö

Niin kutsutussa *Seitsemässä kirjeessä*, jota aikojen saatossa on pidetty myös epäaitona, Platon kertoo pettymyksestään aikansa valtiomuotoihin. Hän kuvaa uutta vakaumustaan siitä, että vain filosofihallitsijat voisivat tilannetta parantaa:

Viimein tajusin, että kaikkien nykyisten valtioiden hallintojärjestelmät ovat kehoja, sillä lakien tila voi niissä korjaantua vain erityisen onnistuneiden toimenpiteiden ja hyvän onnen avulla. Minun oli pakko ylistää todellista filosofiaa ja sanoa, että vain sen avulla voi nähdä, mikä on valtion ja yksityisissä asioissa oikein; ihmiskunnan onnettomuuksista ei tulisi loppua, ennen kuin oikeat ja todelliset filosofit ottaisivat valtioissa johdon käsiinsä ja jumalallinen johdatus saisi valtioiden johtajat toden teolla harrastamaan filosofiaa.

(*Seitsemäs kirje*, 326a–b)

Platonin viesti on, että hänen tarkastelemistaan hallintomuodoista puuttuu kokonaisnäkemys ja suunnittelu sekä pyrkimys siihen, mikä olisi todella oikein. Onnistuessaankin ne osuvat oikeaan lähinnä sattuman kautta. Vastalääkkeeksi hän tarjoaa filosofiaa. Pääteoksessaan *Valtio* hän hahmottelee yhteiskuntaa, jota filosofit johtaisivat.

Ei ole liioiteltua väittää, että Platon on poliittisen teorian ensimmäinen todellinen klassikko. Häntä edeltävä eurooppalainen tai Välimeren kulttuuripiirin poliittinen ajattelu ei joko yltänyt vastaavaan kokonaisteorian luomiseen tai ainakaan sitä ei ole säilynyt yhtä systemaattisessa muodossa jälkipolville. Hänen jälkivaikutuksensa on mittava. Lisäksi Platonin *Valtio* on poliittisen utopiakirjallisuuden ensimmäinen edustaja. Kuten usein, on Platonistakin tullut klassikko siksi, että hänen ajattelunsa ei ole ainoastaan poikkeuksellisen oivaltavaa, vaan myös monitulkintaista ja ristiriitaisia tunteja herättävää. Platonin opettaja Sokrates joutui Ateenassa tilille nuorison turmelemisesta, ja Platonilla itsellään on aika ajoin kulttuurikeskusteluissa sama kohtalo. Filosofiaa tunteville Platon näyttäytyy varsin erilaisessa valossa. Hänen pyrkimyksensä on sellaisen oikeudenmukaisen yhteiskunnan hahmotteleminen, jossa vallan perusta ei olisi vahvemman tai äänekkäimmän ylivoima vaan maailmanjärjestyksen ja universaalien hyvän käsittäminen. Tällainen filosofinen ymmärrys tuottaisi Platonin mukaan poliittista toimintaa, joka ei tähtäisi vain kussakin tilanteessa ja lyhytnäköisesti tarkasteltuna näyttäytyvään hyvään, vaan

olisi todella hyvää – niin laajassa katsannossa kuin koko yhteisölle mahdollisimman edullista (ks. erottelusta esim. *Valtio* 6.505d). Yksilön tasolla oikeudenmukainen toiminta seuraisi tässä ihanneyhteisössä tasapainoisesta sieluntilasta eikä ainakaan keskeisesti pakosta tai sanktioiden pelosta. Platonin demokratianvastaisuus kumpuaa idealismista, ei esimerkiksi vallan ja voiman ihannoimisesta sinänsä. Perustaessaan ihannevaltionsa ihmisen synnynnäisiä kykyjä vastaavalle tiukalle työnjaolle hän tulee kuitenkin samalla hahmottaneeksi ankaran hierarkkisen yhteiskunnan, jossa yhteisön hyvinvointi menee yksilön edun ja vapauden edelle. Tätä vakautta ihannevaltion vartijat tarvittaessa puolustavat jopa väkivallalla. Vähemmän tutkittu ja tunnettu on Platonin myöhäiskauden teos *Lait*, jossa esitetään toisentyyppinen ehdotus ihanteelliseksi valtiomuodoksi. Näyttäisi siltä, että Platon tässä dialogissa luopuu voimakkaan hierarkkisesta yhteiskuntamallista laajemman poliittisen osallistumisen hyväksi. Näiden teosten yhteensovittaminen on yksi Platonin poliittisen teorian tutkimuksen ongelmista. Ei olekaan ihme, että hänen jälkivaikutuksensa poliittisen teorian alalla on kaikkea muuta kuin yksiselitteinen.

### **Historiallinen konteksti**

Platon (427–347 eaa.) kuului yhteen Ateenan näkyvistä aristokraattisista suvuista, muttei itse koskaan suoraan osallistunut Ateenan politiikkaan. Hän syntyi Peloponnessolaissodan aikana. Demokraattisen, mutta valtapiiriään häikäilemättömästi laajentavan Ateenan ympärille muodostunut ryhmittymä taisteli harvainvaltaisen Spartan johtamaa allianssia vastaan. Ateenan kansankokouksissa tehtiin pitkän sodan aikana monia hätiköityjä päätöksiä, joita kaupungin sisällä kasvava harvainvallan puolustajien joukko käytti poliittisina aseinaan. Kuolemantuomiot, toivottoman ja tarpeettoman suurisuuntaiset sotaretket, sisäpoliittisten vastustajien äänestäminen maanpakoon (eli *ostrakismos*-äänestykset) sekä esimerkiksi puolueettomana pysyneen pienen Melos-saaren miehitys ja kansanmurha antoivat Perikleen kuuluisaksi tekemälle demokratialle ruman kaiun ihmisten korvissa. Ekspansiivinen politiikka ja taistelumenestys vaihtuivat pian Ateenan sotilaalliseen ahdinkoon, ja kaupunki antautui Platonin ollessa vähän päälle kaksikymmenvuotias. Spartan miehitystä leimasi lyhyt ~~nin kutsuttu~~ kolmenkymmenen tyrannin aika vuonna 404. Tämän ryhmän oli alun pitäen tarkoitus saada aikaan yhteiskuntarauha eräänlaisen aristokraattisen demokratian avulla. Vaientakseen sisäpoliittisen vastustuksen ryhmä syyllistyi lopulta kuitenkin sellaisiin hirmutekoihin, että heidät syöstiin alle vuoden sisällä vallasta katutaisteluissa. Tilalle syntynyt maltillinen demokraattinen johto sai Spartan hyväksynnän, ja miehitysjoukot poistuivat Ateenasta. Kaupunki oli löytänyt uuden tasapainon. (Poliittisesta ja kulttuurillisesta taustasta, katso Platon, *Seitsemäs kirje* 324–326; Thesleff 1989, luvut 1–2.)

Platon oli siis jo nuorena nähnyt sekä sodan, ”kolmenkymmenen” terrorin, että sisällissodan. Hänellä oli sukulaisia kolmenkymmenen ryhmässä, joskaan hän itse eikä hänen ydinperheensä kuuluneet siihen. Mahdollisten henkilökohtaisten aristokratiasympatioiden lisäksi Platonin kriittisyyttä demokratiaa kohtaan lisäsi kaksi asiaa. Ensiksi, Ateenan suorassa demokratiassa valtaa käytti kansa, *demos*, eli kaikki vapaat miespuoliset kansalaiset. Kansalaisuuden saaminen edellytti normaalitapauksessa molempien vanhempien kansalaisuutta sekä sotapalveluksen suorittamista. Aristokratialla ei ollut mitään varsinaista erityisasemaa, ja sen jäsenet joutuivat taistelemaan vaikutusvallasta äänekkäissä kansankokouksissa. Poliittisen vaikuttamisen ulkopuolelle jäivät orjien ja naisten lisäksi myös ei-kansalaisten metoikkien ryhmä, johon kuului monia varakkaita ja sivistyneitä ateenalaisia, jotka saattoivat jopa osoittaa periytyvänsä ateenalaisista esi-isistä, joskin vain toisen vanhemman osalta. Kuten *Valtio*-dialogin kehyskertomuksesta ja *Symposionista* käy ilmi, enemmän kuin näin määriteltyjen kansalaisten tasavertaista vaikuttamisen mahdollisuutta, Platon arvosti esimerkiksi keskusteluja sivistyneiden metoikkien ja naisten kanssa. (Ks. esim. Ferrari 2005.) *Valtio*-dialogissa Platon haastaa sekä vanhan ateenalaisen sukuja ja varallisuutta korostavan aristokratian että uuden demokratian asettamalla hallitsemaan ne, jotka ovat siihen kyvykkäimpiä. Hän esittää esimerkiksi naisten kouluttamista yhteiskunnan eri tehtäviin. Vaikka naiset keskimäärin ovat *Valtion* viidennen kirjan mukaan miehiä heikollahjaisempia, pitäisi heistä lahjakkaimmat kuitenkin kouluttaa hallitsijoiksi.

Toiseksi, Platon joutui katselemaan läheltä miten hänen oppi-isänsä Sokrateen yritys vaikuttaa ateenalaisiin julkisen keskustelun ja argumentoivan yhteiskunnallisen moraalikritiikin kautta oli epäonnistunut. Se johti absurdisti Sokrateen tuomitsemiseen kuolemaan sodan jälkeisessä demokratiassa. Tapa, jolla enemmistön ääni kykeni vaientamaan järjen äänen jätti Platoniin jälkensä. Kansankokouksissa määrällisesti suurin ryhmä oli *demos*, nyt ymmärrettynä suppeassa merkityksessä niiden ryhmittymäksi, joiden täytyi tehdä työtä elääkseen. Tämän vaikutusvaltaisen ryhmän kollektiivisen pään kääntäminen oli poliitikoksi aikovan keskeinen tehtävä. Suorassa demokratiassa puhetaito oli nuoren, kansalaisoikeuksia nauttivan miehen tärkein väylä kohti poliittista valtaa. Vaikuttajiksi pyrkivät opiskelivatkin sofisteilta muun muassa sellaisen retorisen vaikuttamisen taitoa, jossa mikä tahansa näkökanta, jopa ensi näkemältä huonompi argumentti, voitiin saada näyttämään uskottavammalta. Sokrateen ja Platonin julistautuminen filosofeiksi eli totuuden rakastajiksi tapahtui tätä taustaa vasten. Heidän kritiikkinsä kärki kohdistui sellaiseen puhumiseen, jossa totuuspyrkimys oli alistettu vaikutusvallalle.

Vaikka voimme helposti samaistua Platonin tyhjää retoriikkaa vastaan esittämään kritiikkiin, on

Platonin sofismin ja retoriikan arvostelussa mahdollista nähdä myös eräänlaista laajempaa politiikan vastaisuutta. Julkisen etunäkökohtien esittelemisen, keskenään vertaamisen sekä mahdollisen yhteensovittamisen voidaan kuitenkin katsoa olevan poliittisen toiminnan keskiössä. *Gorgiaassa* Sokrates toimii esittelemänsä uuden, todellisemman ja paremman politiikan airuena. Hänen 'politiikassaan' pyritään siihen mikä on parasta, ei siihen mikä vain sattuu miellyttämään (521d–e). Mutta katoaisiko tällaisesta reformoidusta politiikasta juuri tuo avoin eri eturyhmien mieltymysten rinnakkaiselo ja sen tarkastelu? Nykynäkökulmasta jo Platonin sitoutuminen totuuden käsitteeseen universaalina ja jaettuna, eikä esimerkiksi yksilöllisenä tai kulttuurisidonnaisena, tekee hänestä politiikan praksikselle potentiaalisesti ongelmallisen. On myös epäselvää, missä määrin Platon toimi ateenalaisen sananvapauden, tai pikemminkin suorapuheisuuden (*parrhesia*) piirissä ja ehdoilla, ja missä määrin sitä vastaan. Avoimella keskustelulla on hänen kannattamassaan dialektisessa ja dialogisessa filosofianharjoituksessa keskeinen rooli, mutta *Valtiossa* tämä ei näyttäisi ulottuvan yhteiskunnallisten asioiden hoitamiseen. (Ks. Monoson 2000; Remes 2002.)

Platonin keskeisin poliittinen toiminta oli kuitenkin kirjallista; ja utopistista luonteeltaan. Pikemminkin kuin vaikuttamaan olemassaolevan valtiomuodon sisällä, hän pyrki kohdistamaan mielenkiintonsa siihen, millaisia (hyvät) valtiot voisivat olla (Schofield 2006, 29–30). Poliittisten teosten kirjoittamisen lisäksi hänen uskotaan käyneen kolmasti Sisiliassa, aluksi ystävänsä, hovimies Dionin vieraana. Myöhemmillä vierailuillaan hän pyrki Dionin pyynnöstä muokkaamaan erityisesti nuoren Dionysios II:n näkemyksiä ja harjoittamaa politiikkaa (vierailuista ks. edelleen *Seitsemäs kirje*). Tästä toiminnasta ei seurannut sen suurempaa menestystä kuin Sokrateellakaan Ateenassa, joskin Platon säilyi hengissä ja palasi Ateenaan teoreettisen työnsä pariin. Hänen kauaskantoisempi yhteisöllinen toimintansa oli filosofikoulun tai -yhteisön, niin kutsutun Akatemian perustaminen Ateenaan. Tämä ajoittuu luultavasti jo ajalle ennen kahta viimeistä Sisilian-matkaa, eli 380-luvun jälkipuoliskolle. On mahdollista, että *Valtio*-dialogista oli osia valmiina jo ennen ensimmäistä Sisilian-matkaa (mahdollinen ajoitus 388), ja luultavasti sen keskeiset kirjat puolestaan edeltävät kahta viimeiseksi jäänyttä vierailua, joskin lopullinen puhtaaksikirjoittaminen on ehkä tapahtunut myöhemmin. (Ajoituksista ks. esim. Thesleff 1989; uusi suomenkielinen yleisesitys Platonista: Thesleff 2011.)

Poliittiset teemat pysyivät Platonin ajattelun polttopisteessä hänen elämänsä loppuun saakka: myöhäiskauden tuotantoon luetaan niin teokset *Valtiomies* kuin keskeneräiseksi jäänyt *Laitkin*.

### **Valtio: tulkinnallisia kysymyksiä**

*Valtio* kuuluu Platonin ~~niin kutsuttuun~~ keskikauden tuotantoon. Se on monella tapaa ristiriitainen teos. Jo nimeen liittyy ongelmia – antiikin Kreikassa teoksilla ei ollut yksiselitteisiä nimiä. Yleistynyt latinalainen versio, *Republica*, suomeksi ”julkiset asiat”; eli *Valtio*, viittaa ehkä harhaanjohtavasti johonkin yksiselitteisesti valtio-opilliseen teokseen, josta lukija odottaa oppivansa jotakin olennaista esimerkiksi valtiollisista instituutioista. Näillä odotuksilla varustettu lukija korostanee esimerkiksi dialogissa ehdotettua ja yleisesti varsin hyvin tunnettua yhteiskunnan hierarkkista jakoa 1) ansiotyötä tekeviin käsityöläisiin ja maanviljelijöihin, 2) sotureihin tai eräänlaisiin sotilaspoliiseihin, ja 3) hallitseviin vartijoihin eli filosofikuninkaisiin. Huomiota kiinnittää väistämättä myös hallitsijaluokan radikaali elämäntapa vailla yksityisomaisuutta ja pysyviä ydinperhesuhteita (3.416c–d; 4.427–434). Kreikaksi teokseen viitattiin joskus termillä *Politeia*, ”Valtiomuoto” tai ”Yhteiskuntajärjestelmä”, mutta myös ehkä osuvammalla nimellä *Oikeudenmukaisuudesta (Peri dikaiosynēs)*. Teos alkaakin keskustelulla oikeudenmukaisuuden luonteesta, ja tätä kysymystä lähestytään kymmenen kirjaa pitkässä kokonaisuudessa useasta eri näkökulmasta. (Brown 2009 on hyödyllinen yleisesittely, johon sisältyy varsinkin englanninkielisen tutkimuksen laaja bibliografia.)

*Valtio* on Platonin pääteos, jossa hän esittää kokonaisteorian niin sielusta, yhteisöstä, tiedosta ja totuudesta kuin olevaisen rakenteestakin. Tätä harvinaislaatuista filosofista järkälettä ryydittävät lisäksi huomiota herättävät pohdinnat kasvatuksesta ja esimerkiksi valtion oikeudesta taidesensuuriin. Puhuttaessa Platonin poliittisesta teoriasta on syytä miettiä, miten ’poliittinen’ ja ’teoria’ tässä yhteydessä tulisi ymmärtää. Mitä tulee siihen, mikä kaikki kuuluu ”politiikkaan”, antaa Platon muualla ymmärtää, että valtiomiehen tehtäviin kuuluu edesauttaa kansalaisten varakkuutta, vapautta, yhteiskuntarauhaa, viisautta ja onnellisuutta (*Euthydemos* 292b4–292c1; *Laeissa* lista on ytimeltään sama, joskin lyheempi: vapaus, ystävyys ja ymmärrys). Jo tästä näkyy, että hänen ymmärryksensä mukaan politiikka sulkee sisälleen lähes kaiken ihmiseen liittyvän tiedon ja viisauden, joskaan ei tietenkään erityisalojen yksityiskohtia. Voitaisiin siis ajatella, että Platonin valtiomiehen tieto sisältäisi ainakin kaiken sen, minkä Aristoteleen etiikka ja politiikka yhteensä.

Onko *Valtiosta* sitten luettavissa joku yksiselitteinen teoria näistä ihmisistä ja yhteisöllistä elämää koskevista asioista? Teoksen tulkintemista jäsentää kaksi jo aiemmin filosofianhistoriassa esiintynyttä päälinjaa. Määräävää on se, katsotaanko *Valtion* olevan pohjimmiltaan dogmaattinen

(*dogma*=mielipide, päätös) vai dialektinen (*dialektikê tekhnê*= argumentatiivinen, väittelevä tai keskusteleva taito) teos. Toisin kuin monet muut Platonin dialogit, *Valtio* tarjoaa kiistatta näkemyksiä, joista teoksen edetessä ei sanouduta irti. Teos ei siis ole aporistinen (*aporia*=epätietoisuus, neuvottomuus) kuten jotkut niin kutsutut varhaiset tai sokraattiset dialogit. Useat tulkitsijat ovat nähneet, että tämä oikeuttaa lukijan suhtautumaan täydellä vakavuudella kaikkiin teoksen kuluessa ehdotettuihin asioihin, muun muassa niin omaisuuden kuin naistenkin yhteisomistukseen sekä voimakkaaseen kulttuurisensuuriin. Äärimmilleen vietyinä dogmaattinen tulkinta johtaa pääpiirteissään yleisesityksistä tai esimerkiksi Karl Popperin kritiikistä (*Open Society and Its Enemies*, 1945) tuttuun näkemykseen teoksesta totalitaristisen yhteiskuntateorian klassikkona, jossa yksilön onni, vapaus ja päämäärät uhrataan yhteisön hyvinvoinnin alttarilla.

Varsin harvat nykyiset Platon-tutkijat ovat aivan Popperin linjoilla, joskin ehkä vielä harvemmat ymmärtävät Platonin dogmeihin sitoutumattomaksi kaiken epäilijäksi, kuten Platonin omassa Akatemiassa 200- ja 100-luvuilla e-a-a\_ tehtiin. Joka tapauksessa jälkimmäisen tulkinnan tunnistaminen mahdolliseksi on vaikuttanut tervehdyttävästi dogmaattiseen Platonin lukutapaan. Yleinen tutkimusparadigma korostaa tällä hetkellä, etteivät tutkimuskohteena olevat teokset ole tieteellisiä tutkielmia, vaan filosofisia proosadiologeja, joissa asioita tarkastellaan keskustellen, erilaisten lähestymistapojen ja ihmisten näkökulmista. Lähtökohtana ei ole sen enempää Platonin koko ajattelu (mikä toisi mukanaan oletuksen, että hänen ajattelunsa on ehdettavissa yhden paradigman tai kehityslinjan ympärille) kuin teoksista löytyvät yksittäiset argumentitkaan (joiden irrottaminen asiayhteydestään vääristää kokonaissanomaa). Pikemminkin pyritään kontekstualisoimaan löydetty näkemykset kunkin kirjallisen kokonaisuuden sisällä, eli ottamaan tulkinnassa huomioon se, missä yhteydessä ja kenen uskomusjoukon osana ne tuodaan dialogissa esiin. *Valtion* osalta lopputuloksena on usein varsin maltillinen luenta.

Skeptikonkin on myönnettävä, että eräät ajatukset toistuvat Platonin dialogeissa niin usein, ja aina pelkästään myönteisissä yhteyksissä, että niitä voitaneen pitää jonkinasteisina filosofisina sitoumuksina. Tutkimukselliseksi haasteeksi nousee näiden sitoumusten erottaminen muista esitetyistä uskomuksista tai ehdotuksista. Voisi ehkä väittää, että Platon on tarkoituksella haparoiva teoreetikko: häntä kiinnostaa teorian luominen, mutta hän on myös poikkeuksellisen tarkkanäköinen sen suhteen, että intellektuaalisilla ja filosofisilla sitoumuksilla on aina hintansa. Ainakin sokraattisina pidetyt ajatukset siitä, että kukaan ei tee väärin tieteen tahtoen, ja että hyve on aina toteuttajalleen edullista, näyttäisivät pysyvän Platonin sitoumuksina läpi hänen tuotantonsa, ja ne ovat *Valtiossakin* esillä (Rowe 2007, 37).

Toinen varaus suhteessa tiukan dogmaattiseen lukutapaan on *Valtiossa* eksplisiittisesti esillä oleva utopistinen ote käsiteltyyn aiheeseen: hahmoteltua valtiota, Kallipolista (*kalos*= kaunis, hyvä) ei löydy mistään toteutuneena, vaan se on olemassa vain ajatuksissa tai ”taivaassa”, eräänlaisena ainakin toistaiseksi toteutumattomana mallina (6.492d–e, 9.592a–b; ks. myös Burnyeat 1992). Kallipolis ei teoksen sisällä ole edes paras mahdollinen valtio, vaan valtio, joka hahmotellaan ensimmäisen, niin kutsutun ”sikojen kaupungin” jälkeen. Sikojen kaupunki (2.369–373) on pieni yhteisö, joka perustuu perustarpeille ja niiden tyydyttämiselle. Koska nämä tarpeet ovat moninaiset, leimaa tätä kaupunkia tehtäväjako: toiset huolehtivat ruoasta, toiset asumuksista ja niin edelleen. Kukaan ei kuitenkaan elä yltäkylläisyydessä, ja välttämättömien tarpeiden yksinkertaisuus edellyttää valtioltakin vain yksinkertaista rakennetta. Kun ihmisluonto kuitenkin on sellainen, ettei se tyydy saamaansa vaan janoaa aina lisää, enemmän kuin tarvitsisi, tämä yksinkertainen yhteisö lopulta ”sairastuu”: ihmiset alkavat haluta ja tuottaa yhä enemmän. Lopulta tarvitaan myös lisää ammatteja ja elintilaa. Kallipolis on tämän yltäkylläisen ekspansiivisen yhteisön korjausliike. Kokonaiskuva on dynaaminen: teoksessa hahmotellaan ihmisyhteisön sairastuminen ja

*Valtio* ei siis ole poliittinen ohjelma, eivätkä kaikki sen omituisimmat piirteet suorita tai konkreettisia poliittisia toimintaehdotuksia. Tyypillinen esimerkki Platonista parhaimmillaan on esimerkiksi niin kutsuttu ”jalo valhe” (3.414–415). Toista ja kolmatta kirjaa leimaa radikaali kasvatusohjelma ja taidesensuuri, joissa kreikkalaisen kasvatuksen keskeisestä teoksesta, Homeroksen eepoksista, leikataan pois erinäisiä osia. Mennä saa kaikki sellainen, joka voi johdattaa Kallipoloksen nuoret uskomaan vääriä asioita esimerkiksi jumalista, tai suhtautumaan tunteellisesti vaikkapa sotiin tai kuolemaan. Sisällön lisäksi kontrolloidaan esitystapaa. Esimerkiksi sävellajit jaetaan haitallisiin ja hyväksytyihin. Jyrkän sensuurin keskellä keskustelijat myöntävät, etteivät toimenpiteet saa kansalaisia välittämään toisistaan ja sitoutumaan valtioon. He ehdottavat itsekin omista sanoistaan kauhistuen lääkkeeksi syvällistä petosta, jolla kansalaiset saataisiin uskomaan yhteenkuuluvuutensa. Tämä ’jalon valheen’ käsite vakiintui sittemmin poliittiseen keskusteluun kuvaamaan myyttiä tai epätotuutta, jonka usein juuri eliitti sepittää sosiaaliseen stabiliteetin turvaamiseksi. Käsite herättää heti kysymyksen siitä, mitä kulloisellakin valheella on tarkoitus peittää tai paikata. *Valtion* lukija jää pohtimaan, missä kasvatusohjelma lopulta onnistui, jos se epäonnistui niinkin keskeisessä tehtävässä kuin kansalaisten keskinäisen ja valtioon suuntautuvan lojaliteetin luomisessa. Lisäksi ihmetyttää, miten Platon, joka muuten hyökkäsi voimakkaasti sofistien joko relativistista tai vähintäänkin instrumentalistista totuuden

käsitettä vastaan, oikeuttaa valheiden kertomisen osana Kallipolioksen kasvatusohjelmaa. Tällaiset Platonin itse teokseen sisäänkirjoittamat merkit kriittisen tarkastelun jatkamisen tarpeesta on otettava vakavasti, joskaan liioittelematta niiden merkitystä. Poliittiset utopiatkin ovat luonteeltaan poliittisia siinä mielessä, että niissä hahmotellaan ei vain paikka, jota ei ole (*a-topos*), vaan joka on myös hyvä paikka (*eu-topos*) – tila, joka on ehkä tavoittamaton, mutta tavoittelemisen, tai ainakin ajattelemisen, arvoinen.

### **Valtio: oikeudenmukaisuus, sielu ja yhteisö**

*Valtio* on pitkä tutkielma, joka kiertyy yhden keskeisen teeman ympärille: onko oikeudenmukaisuus (*dikaiosynē*) aina parempaa kuin epäoikeudenmukaisuus? Tekeekö se ihmisistä onnellisia? Mitä oikeudenmukaisuus oikeastaan on? Sokrates pyrkii dialogissa osoittamaan, että oikeudenmukaisuus on epäoikeudenmukaisuutta parempaa silloinkin, kun ihmistä ei motivoi esimerkiksi kiinni jäämisen pelko. Oikeudenmukaisuutta pohtiessaan dialogi esittää niin teorian ihanteellisen valtion kuin parhaan mahdollisen sielun rakenteestakin, sekä yksilön ja yhteisön välisestä suhteesta.

Teoksessa esitetään kolme erilaista teoriaa oikeudenmukaisuudesta. Ensimmäisessä kirjassa Thrasymakhos väittää, että oikeudenmukaisuus on vahvemman etu (1.338e–339a). Hän vetoaa siihen, että näyttää siltä, että yleensä yhteisöissä vahvin voittaa. Thrasymakhos on Sokrateelle helppo vastustaja. Hän ei tarjoa mitään tutkimusevidenssiä käyttämänsä empiristisen yleistyksen tueksi, ja Sokrates huomauttaa myös, etteivät yhteisön olemassaoleva tilanne ja lait aina ole niin sanotusti sydämeltään oikeudenmukaisia.

Tämän jälkeen Platonin veli, Glaukon, hahmottelee toisen kirja alussa filosofianhistorian ensimmäisen sopimusteorian oikeudenmukaisuudesta:

Sanotaan että vääryyden tekeminen on luonnostaan hyvää ja vääryyden kärsiminen paha, mutta että sen kärsimisen tuottama paha on kuitenkin suurempi kuin sen tekemisen tuottama hyvä. Niinpä kun ihmiset sekä puolin että toisin sekä tekevät että kärsivät vääryyttä ja saavat maistaa kumpaakin, silloin ne heistä, jotka eivät kykene välttämään jälkimmäistä ja saavuttamaan edellistä, katsovat edulliseksi sopia keskenään, että eivät tee toisilleen vääryyttä ja eivät myöskään joudu sitä kärsimään. Ja näin he ovat ryhtyneet säättämään lakeja ja tekemään keskinäisiä sopimuksia, ja lain määräyksiä he ovat ruvenneet nimittämään laillisuudeksi ja oikeudenmukaisuudeksi. (2.358e–359a-)



Glaukon olettaa, että luonnontilassa ihmiset ovat itsekkäitä, ja että yhteisön (rajallisista) resursseista on väistämättä kiistaa. Näyttää siltä, että oletetaan lisäksi yhden hyvän olevan aina toiselta pois (nolla-summa-peli). Oikeudenmukaisuutta Glaukon pitää rationaalisena sopimuksena, jonka osapuolet tekevät välttääkseen tätä onnetonta tilannetta ja palvellakseen siten omaa etuaan tehokkaammin. Sopimuksen osapuolille saattaa muodostua ikään kuin toisen asteen motivaatio kunnioittaa sopimusta sen reiluuden vuoksi, mutta pohjimmiltaan, ensimmäisen asteen motivaatioiden tasolla, sopimus perustuu oman nautinnon turvaamiseen. (Esim. Cooper 2000, 247–252.)

Voidaan kysyä olisiko tällainen valtio esimerkiksi kovinkaan vakaa? On täysin mahdollista, että joukko luonnontilassa vahvimpia ei tyytyisi sopimukseen vaan pyrkisi ottamaan vallan itselleen. Sokrateen suurin vastenmielisyys ehdotusta kohtaan lienee kuitenkin siinä, että se perustuu sekä hedonistiseen käsitykseen hyvästä että ihmiskuvaan, jossa järkiselulla on ainoastaan välineellinen rooli ihmisen toimintamotivaatioiden joukossa. Glaukon olettaa, että ihminen tavoittelee aina itselleen mahdollisimman suurta nautintoa. Platonin Sokrateen suulla esittämä vastaehdotus oikeudenmukaisuudesta sisältääkin yhteiskuntateorian lisäksi myös kilpailevan moraalipsykologian.

Viimeiset kahdeksan ja puoli kirjaa dialogista käsittelee Sokrateen ehdotusta oikeudenmukaisuudesta erinäisine sivupolkuineen. Hänen taustaoletuksiaan ovat, että 1) ihmisillä on tietyt perustarpeet, jotka valtion on tyydytettävä, ja että 2) ihmiset ovat luonnostaan hyviä jonkin tyyppisessä työtehtävässä. Tähän liittyy näkemys, että 3) ihmiset eivät ole itseriittoisia, vaan olemuksellisesti sellaisia, että tarvitsevat toisten asiantuntemusta ja osaamista omansa lisäksi (esim. 2.369b). Näistä oletuksista seuraa Kallipolikselle ominainen työnjako. Niin sielun kuin valtionkin kohdalla oikeudenmukaisuus on sitä, että osat huolehtivat omista tehtävistään puuttumatta toisten osien tehtäviin (4.432d–433b). Systeemi pakottaa ihmiset kykyjensä mukaisiin tehtäviin ja kansanluokkaan. Vain sosiaalinen kierto on sallittua: mikäli lapsen kyvyt viittaavat hänen syntyperäänsä korkeampaan luokkaan, voidaan hänet siirtää sinne oikeanlaisen koulutuksen jälkeen. Keskeinen kysymys on, toteuttaako hierarkia vain ylimmän kansanosan etua (totalitarianismi), vai onko sen tarkoitus palvella kaikkien kansalaisten etua (paternalismi). Platon näyttäisi sijoittuvan pikemminkin jälkimmäiseen: koska kaikki ihmiset eivät kykene käyttämään järkeään ja harjoittamaan filosofiaa, jonka avulla hyvän elämän periaatteet on ymmärrettävissä, tekevät filosofikuninkaat tämän heidän puolestaan. (Ks. Taylor 1986.)

Platonin ehdotuksen taustalla on sinänsä kaunis ajatus oikeudenmukaisuudesta jonakin positiivisena hyveenä – se ei voi olla pelkkää ystävien auttamista ja vihollisten vahingoittamisesta pidättäytymistä. Esimerkiksi Glaukonin käsitystä oikeudenmukaisuudesta voi kutsua negatiiviseksi: oikeudenmukaisuutta on se, että yhteiskuntasopimuksen velvoittamana pidättäydytään vaikeuksien tuottamisesta toisille, eikä mitään positiivista velvoitetta esimerkiksi auttaa muita ole. Platonin – tai dialogissa Sokrateen – ehdotus on tälle näkemykselle vastakkainen. Ihmisten riippuvaisuus toistensa luonnollisista kyvyistä tarkoittaa, että he pyrkivät muodostamaan yhteisöjä, jotka palvelisivat yhteistä etua, ja siis *tuottaisivat* toisilleen etuja, eivätkä vain välttäisi toisen vahingoittamista (Cooper 2000, 255). Molemmissa teorioissa oikeudenmukaisella toiminnalla taataan omien tarpeiden ja halujen tyydytys, mutta toisessa se saa yhteisöllisesti positiivisempia muotoja kuin toisessa.

Teoriat eroavat myös sen suhteen, miten suurta osaa halujen katsotaan inhimillisten motivaatioiden joukossa näyttelevän. Niin kutsuttujen sokraattisten dialogien esittämä ymmärrys sielun motivaatioista on intellektualistinen. Näissä dialogeissa oletetaan, että ihminen toimii aina parhaimman ymmärryksensä mukaisesti. Väärien tai haitallisten asioiden haluaminen on aina kognitiivinen virhe. Ihminen ei tiedä, mikä todella tekisi hänet onnelliseksi (esimerkiksi rikkaus, turvallisuus vai järkiluonnon toteuttaminen) tai millä keinoilla hän parhaiten saavuttaisi sen, mikä tekee hänet onnelliseksi (esimerkiksi johtaako turvallisuuteen mahdollisimman suuri omaisuus, ruumiillinen terveys, vai järjen- ja filosofianharjoitus). Teoria ei juurikaan pysähdy tarkastelemaan sielun ristiriitatilanteita, joissa eri voimat tuntuvat vievän samaa ihmistä eri suuntiin silloinkin, kun ihminen on varsin hyvin perillä rationaalisesti parhaalta vaikuttavasta vaihtoehdosta. Se olettaa inhimillisen motivaatiopohjan olevan yhtenäinen, ja ensisijaisesti järkeen tai ymmärrykseen perustuva. Jokin tila jää ehkä vaistonvaraisille toiminnoille, mutta halujen monimutkaisuutta ja ristiriitaisuutta ei juuri pohdiskella. *Valtio* mullistaa tämän näkemyksen. Thrasymakhoksen ja Glaukonin pessimistisellä ihmiskuvalla on Platonin mielestä osittainen todellisuuspohjansa: ihmisillä on ruumiillisia ja muita haluja, jotka joissain tilanteissa hallitsevat hänen toimintaansa. Tähän lisätään *Valtiossa* ajatus, ettei ”yksi ja sama olio voi samalta osaltaan ja samaan asiaan nähden yhtäaikaan toimia vastakkaisilla tavoilla ja olla vastakkaisten vaikutusten alainen”. (4.436b8–9). Kun yksi ja yhtenäinen sielu ei siis voi sekä haluta suklaapatukkaa että kieltäytyä syömästä sitä siksi, että se on epäterveellistä, katsotaan inhimillisten motivaatioiden jakaantuvan. Ne jakaantuvat, kuten valtiokin, kolmeen osaan: ihmisellä on himosielu (*epithymêtikon*) eli ruumiilliset halut, halusielu (*thymos*) eli eteenpäin vievä ylpeyden ja

itsekunnoituksen motivaatio, sekä järkisielu (*logistikon*), sielun ”filosofikuningas”, joka yksin kykenee järkeilemään kokonaisuudelle parhaan lopputuloksen ja elämän (4.439a–441c).

Sikojen kaupungin yksinkertaisten tarpeiden merkitys on luultavasti siinä, että näissä välttämättömissä tarpeissa ja haluissa piilee ihmisen todellinen hyvä (kaikkien ihmisten osalta se nimittäin ei voi olla filosofian harjoittamista). Halusielulla on taipumus muodostaa ihmiselle näkemyksiä asioista, mitä hän näiden perustarpeiden tyydytyksen lisäksi tarvitsisi, ja on nimenomaan järkisielun tehtävä katsoa, etteivät tällaiset tarpeettomat halut määritä ihmisen elämää. Paras mahdollinen elämä on sellainen, jossa himo- ja halusielu on kasvatuksen avulla muokattu ei vain tottelemaan järkisielun ohjeistusta vaan myös itse haluamaan (todella) hyviä asioita. Näin ne toimivat järjen apulaisina, tarjoten järjen pyrkimyksille eteenpäinvievää voimaa. Tällainen sielu ei ainoastaan toimi maailmassa oikein vaan on myös sisäisesti harmoninen ja hyvinvoiva. Sen hyvät pyrkimykset ovat pysyviä ja itseään ruokkivia, eivät sielun hyvinvointia pitkällä tähtäimellä nakertavia tai tuhoavia.

Platonin sieluteoriaan ja ihmiskäsitykseen liittyy omat ongelmansa (ks. esim. Annas 1981), mutta politiikan teorian osalta sen merkitys on kahtalainen. Yhtäältä se muokkaa niin Sokrateen kuin Glaukoninkin yksinkertaistavia ihmiskuvia, ja sen tarkoitus on siten tarjota parempi pohja myös yhteiskuntateorialle. Toisaalta yhteiskuntahierarkia esitetään sielun vastaparina. Samoin kuin sielussa, seuraa yhteisössäkkin oikeudenmukaisuus tehtävien jaosta ja tämän jaon kunnioittamisesta. Filosofikuninkaiden meritokratia ja lievästi sanottuna jyrkiltä vaikuttavat yhteisölliset toimenpiteet, joissa yksilön etu jää taka-alalle, oikeutetaan kokonaisuuden hyvinvoinnilla ja vakaudella.

Myöhempää lukijakuntaa analogia on oikeutetusti ihmetyttänyt: miksi sielut ja valtiot olisivat rakenteeltaan isomorfisia eli samanmuotoisia? Pakottaako Platon tarkastelussaan ne joko sielun tai valtion muottiin, johon ne eivät sovi? Onko oikeudenmukaisuus sielussa ja valtiossa ehdotetulla tavalla samankaltaista? Esitetyn yhteiskuntahierarkian on Platonin mukaan tarkoitus näyttää sielun oikeudenmukaisuus ikään kuin suuremmassa mittakaavassa, jossa sitä olisi helpompi tarkastella lähemmin (2.368c–369b). Siksi on ehkä oletettava, että mikäli jompikumpi vaihtoehdoista on ensisijainen, on se sielun oikeudenmukaisuuden tutkiminen.

Artikuloidun analogiaan liittyvän ongelman esitti 70-luvulla Bernard Williams (1999 [1973]). Hän osoitti, mitä vaikeuksia liittyy seuraavan kahden oletuksen yhdistämiseen:

(1) Valtio on F (esimerkiksi järkeviä, oikeudenmukainen) vain jos sen kansalaiset ovat F (jälleen esimerkiksi järkeviä, oikeudenmukaisia) (4.435e)

(2) Selitys sille, että valtio on F on sama kuin selitys sille, että henkilö tai persoona on F. (4.435a) Ensimmäisen mukaan on oletettava, että valtio on oikeudenmukainen vain jos sen kansalaiset ovat oikeudenmukaisia. Toinen kohta taas merkitsee *Valtion* kontekstissa sitä, että valtio on oikeudenmukainen, kun sen kolme kansanosaa pitää huolta omista tehtävistään sotkeutumatta toisten tehtäviin. Mutta jos oletusta (1) sovelletaan valtion sijasta sen osiin, päädytään ajattelemaan, että esimerkiksi omista tehtävistään huolehtiva, haluava valtionosa koostuu yksilöistä, joita hallitsee juuri haluava sielunosa. Tällaisten ihmisten sieluntila ei tietenkään vastaa selitystä oikeudenmukaisesta sielusta järjen hallitsemana harmoniana. On erimielisyyttä siitä, onko analogian tarkoitus osoittaa, että vain yhteisöt, joiden kansalaiset ovat sielultaan oikeudenmukaisia, voivat olla oikeudenmukaisia. Platonin mukaan valtiossa ei ihmisyyhteisönä voi olla piirteitä, joita sen kansalaisissa ei ole lainkaan, mutta tarvitsee tuskin olettaa, että esimerkiksi valtion oikeudenmukaisuus edellyttäisi sen jokaisen kansalaisen oikeudenmukaisesta sieluntilaa. Tutkijat ovatkin useimmiten päätyneet joko hylkäämään tai ainakin lieventämään oletusta (1). (esim. Ferrari 2003.)

Oletuksen (1) radikaalilla hylkäämisellä on kuitenkin hintansa. Mikäli sama oletus otetaan vakavasti, teoksen sisällön keskeisen jännitteen muodostaa kiinnostavalla tavalla yksilön ja yhteisön välinen side ja vuorovaikutussuhteet. Millainen yhteisö tukee sielun kehitystä hyveellisyyteen ja oikeudenmukaisuuteen parhaiten? Millaiset sielut muodostavat toimintakykyisimmän ja yhtenäisimmän valtion? Näin Platonin suurin anti olisi näkemyksessä, että yksilö ja yhteisö ovat orgaanisessa suhteessa, ja että poliittinen teoria parhaimmillaan on niiden tarkastelua juuri tuossa vuorovaikutuksessa. (Lear 1992.) Tämä tulkinta tekee teoksesta huomattavan rikkaan, kun taas oletuksen (1) hylkääjän täytyy yrittää selittää, mitä virkaa analogialla lopulta on, ja ehkä päätyä ajattelemaan, että analogia on korkeintaan valaiseva (kuten Ferrari 2003).

Asettakaamme analogian ongelma kuitenkin syrjään ja tarkastelkaamme vielä kolmatta, sokraattista ehdotusta oikeudenmukaisuuden luonteesta. Miksi kuvatun työnjaon kautta saavutettu vakaa harmonia olisi juuri *oikeudenmukaisuutta*? Dialogin Sokrates väittää, että hänen oikeudenmukaisuutensa vastaa ainakin osittain konventionaalista oikeudenmukaisuutta. Ihmissielun tasolla tämä tarkoittaa, että esitetty sisäinen sielun harmonia tuottaisi myös ihmisten yleensä oikeudenmukaisina pitämiä tekoja. Kuitenkin voidaan helposti keksiä esimerkkejä, joissa

harmonista sieluntilaa edistävä teko ei suinkaan vaikuttaisi mielestämme oikeudenmukaiselta. Filosofikuningas saattaa esimerkiksi vetäytyä ikävistä poliittisista tilanteista voidakseen harrastaa rauhassa filosofiaa, ja jättää yhteisönsä pulaan palvellessaan sielunsa häiriötöntä tilaa. Onko Platonin esittämä teoria oikeudenmukaisuudesta irrelevantti suhteessa teoksen lähtökohtaan, pyrkimykseen ymmärtää sitä, mitä ihmiset todella kutsuvat oikeudenmukaisuudeksi? (Esim. Sachs 1963.) 'Oikeudenmukaisuudeksi' kutsuttaisiin silloin jotakin, joka ei itse asiassa vastaa lainkaan tavallisen kansan mielikuvaa oikeudenmukaisuudesta. Valtion tasolla esimerkiksi yhteiskuntarauha, joka on ostettu alempia luokkia ankarasti sortamalla, voitaisiin mahdollisesti nimetä, vastoin intuitioitamme, oikeudenmukaisuudeksi. Sokrates ei näytä perustelevan näkemystään sen enempää auktoriteetilla kuin havainnoilla olemassaolevista yhteisöistäkään.

Eräs tapa ymmärtää Platonin mahdollisesti käyttämää metodia on vedota teoksen alussa esitettyyn käsitykseen asioille ominaisista tehtävistä (yks. *ergon*, mon. *erga*). Mikäli katsotaan, että *Valtion* ensimmäinen kirja on riippumatta siitä, että sen kirjoitusajankohta ehkä on varsin varhainen, olennainen osa teosta kokonaisuutena, voidaan siellä esitettyä funktionalistista mallia käyttää tulkinnassa hyväksi. Aristoteleen myöhemmin tunnetummaksi tekemän ajatuksen mukaan asian tehtävä tai funktio määrittää sen hyvettä. *Valtion* ensimmäisen kirjan mukaan esimerkiksi silmälle ominainen tehtävä on näkeminen, sielulle taas hyveen mukaisen elämän eläminen. (1.353a–e). Sokrateen epäsuora perustelu esitetyle näkemykselle oikeudenmukaisuudesta voisi olla funktionalistinen. Ihmisen hyve on mahdollisimman tehokas toiminta ihmisenä, valtion hyve taas on sen mahdollisimman hyvä toiminta valtiona. Platon ei siis vain korvaisi konventionaalista oikeudenmukaisuutta millään tyhjästä nyhjäisemällään platonistisella ”oikeudenmukaisuudella”, vaan päätyisi siihen käyttämällä muilta elämänalueilta tuttua ja hyväksyttyä funktionalistista metodia. (Santas 2006.)

Voidaan myös väittää, että yksilön osalta mahdollisimman tehokas toiminta ihmisenä johtaa myös mahdollisimman vastuulliseen toimintaan, ja siltä osin se palvelee konventionaalisen oikeudenmukaisuuden päämääriä. Tullessaan harmoniseksi toimijaksi yksilö myös vastaa teostaan koko sielullaan, eikä sulje ristiriitaisia motivaatioitaan vastuunsa piiristä. (ks. Korsgaard 1999.) Sielun tasolla voidaan myös esittää, että järkisielun suhde Hyvän ideaan takaa, että Platonin oikeudenmukainen sielu on oikeudenmukainen tavalla, jonka ihmiset tunnistavat oikeudenmukaisuudeksi. Järkisielun johdolla tällainen sielu pitäytyy perustarpeissa haluamatta ylimääristä, ja kykenee myös nousemaan oman henkilökohtaisen etunsa yläpuolelle, ajattelemaan yhteisön etua ja kosmoksen harmonisuutta kokonaisuutena. On tosin huomautettu, että Platonin

Hyvän idean ajattelu ei suinkaan ole nykyisen oman edun ylittävän yhteisen edun kaltaista, sillä ajatus jokaisen yksilön ainutkertaisesta arvosta puuttuu. Joskus näyttää siltä, että ideoiden kontemploiminen edellyttää pikemminkin koko moraalisen ihmisenäkökulman pois abstrahoisista. (Dahl 1991; Annas 1981.)

Kaiken kaikkiaan antiikin filosofiaa ehkä yleisemminkin leimaa nykynäkökulmasta seuraava ristiriitaisuus: Yhtäältä antiikin ihmisille yhteisöllinen elämä oli se itsestään selvä, välttämätön kehys, jossa ihmisyyden ja inhimilliset toiminnot saivat muotonsa ja toteutuivat. Toisaalta heiltä puuttui sellainen käsitys yksilön ainutkertaisuuteen perustuvista moraalista oikeuksista ja velvollisuuksista, jota olemme tottuneet pitämään yhteisöllisen elämän kulmakivenä.

### ***Lait ja Valtiomies***

Platonin poliittinen ajattelu ei tyhjene *Valtioon*. Viime aikoina huomiota on saanut myös *Lait*-dialogi, joka on meille jääneen evidenssin mukaisesti Platonin viimeisimpiä, keskeneräisiksi jääneitä teoksia. Sellaisenaankin se on kuitenkin pitkä, osin sekava ja heterogeeninen kokonaisuus. Nimensä mukaisesti se keskittyy lakien säätämiseen. Tämän toiminnan yksiselitteisenä tarkoituksena on valtiomuoto, joka tuottaisi ja tukisi kansalaisia niin, että nämä olisivat kaikin tavoin mahdollisimman hyveellisiä. Teoksessa hahmotellaan tämänkaltainen valtio, joskin keskustelijoiden itsensä mukaan jälleen vain toiseksi paras mahdollinen. Paras mahdollinen olisi valtio, jossa vanha sananlasku siitä, että ystävien kesken kaikki on yhteistä, olisi totta. (*Lait* 739a3–740c3). Toiseksi paras valtio on nimeltään Magnesia. Monet sen piirteistä muistuttavat Kallipolioksen piirteistä: kohtuullisuutta vaalitaan, ja valtio epää kansalaisilta mahdollisuuden yltäkylläisyyteen. Magnesiassa sallitaan maan yksityisomistus, joka Kallipolioksen hallitsijaluokilta on kielletty, mutta sielläkin perheille jaetut maat pysyvät siinä mielessä valtion omaisuutena, ettei niitä voi muuttaa rahaksi, ja että niiden tuotosta osa menee valtion yhteisaterioiden kustantamiseen. Naiset eivät voi omistaa suvulle jaettua maata, mutta kuten Kallipolioksessakin, heitä koskee sama kasvatustapa kuin muitakin kansalaisia, he ovat asevelvollisia, ja heillä on mahdollisuus poliittiseen uraan. Kasvatustapa on niin *Valtiossa* kuin *Laeissakin* yksi keskeinen poliittinen teema.

Toisaalta *Lakeja* erottaa *Valtiosta* se yksityiskohtaisuus, jolla Magnesian keskeiset instituutiot esitellään. Näitä ovat Kansankokous (*koinos syllogos, ekklesia*), Neuvosto (*boule*), Yöllinen

neuvosto (*nykterinos syllogos*) sekä eri virkamiehet tehtävineen, kuten esimerkiksi ”lakien vartijat” (*nomofylakes*). Ehdotettua valtiomuotoa jäsentää vallan ja sen käyttöön liittyvien tehtävien jako kansalaisten ja instituutioiden kesken pikemminkin kuin niiden keskittäminen yhdelle kansanosalle. *Lakeihin* on kohdistunut vähemmän ja myöhäisempää huomiota kuin *Valtioon*, ja sen tutkimus onkin jonkinlaisessa käymistilassa. Yksi keskeinen tulkinnallinen kiistakysymys on, miten *Valtion* ja *Lakien* suhdetta tulisi ymmärtää. *Lakeja* voidaan pitää joko *Valtion* idealismin realistisena, ei-utooppisena parina, tai selkeästi uutena ja erilaisena poliittisena ohjelmana— *Valtiossa* idullaan olevien aiheiden kehittelynä tai sen perusolettamusten kriittisenä uudelleenarviointina. Eräs vaa’an kieli on Yöllisen neuvoston rooli: mikäli sen vallan tulkitaan olevan luoteeltaan muita instituutioita epäformaalimpaa tai niitä täydentävää, näyttää Magnesia selvästi Kallipolista demokraattisemmalta. Jos taas korostetaan sitä, että Yöllinen neuvosto ilmeisesti voi tarpeen vaatiessa muuttaa lakeja ja valtiomuotoa ja siten jyrätä muut instituutiot jalkoihinsa, alkaa Magnesia näyttää lähes yhtä harvainvaltaiselta kuin Kallipolis.

Näyttää siltä, että *Lakien* kasvatusohjelman painotus on, kiinnostavaa kyllä, lakien omaksumisessa ja niihin liittyvän rationaalisen argumentoinnin vakuuttavuudessa. Kansalaisia opetetaan ymmärtämään ja vastaanottamaan lakeja, ja heidät pitää saada suostumaan niiden noudattamiseen. Lakien on siis oltava sellaisia; ja ne on esitettävä sellaisessa muodossa, että kansalaiset kykenevät niihin sitoutumaan. Niitä ei voida säätää tai niiden noudattamista valvoa pelkillä voimakeinoilla, vaan niiden mukana pitäisi aina seurata ”johdanto” tai ”esipuhe”, joka selittää niitä ja suostuttelee kansalaisia niiden kannalle. (*Lait* 718c–d, 720d, 722b, 723a, 857d–e, 885d–e; Bobonich 2002; 2006.) On mahdollista, että tämäkin uudistus kumpuaa *Valtion* teemoista. Eräät tutkijat korostavat Kallipoliksen harvainvaltaisuutta muun muassa esittämällä, ettei ihannevaltion työläisillä ole minkäänlaista oikeaa hyvettä tai tietoa siitä, mikä on hyvää, vaan he toimivat yksinomaisesti hallitsijoidensa ohjaamina; ja esimerkiksi lakien sekä vartijoiden pakottamina. Toiset tutkijat näkevät työläisten osallisuuden yhteisössä huomattavasti myönteisemmin. Työläisillä on oma, ”demoottinen” hyveensä. Se perustuu lähinnä kasvatukseen ja tottumukseen, mutta vaikka he eivät kykenekään ymmärtämään hyvän ideaa kuten todelliset filosofit, käsittävät he tarpeeksi tunnistaakseen filosofikuninkaat pelastajikseen. He eivät ole sen enempää hallitsijoiden orjia kuin kuudennen kirjan metaforan, miehistön kaappaaman valtiolaivan, kuvaamia riitaisia merimiehiäkään. Jälkimmäiset pyrkivät ottamaan joko peräsimen itselleen, vaikka eivät osaakaan sitä käyttää, tai uskomaan sen hallinnan kenelle tahansa heitä mielitelevästi puhuttelevalle. Hyvässä laivassa miehistökin tunnistaa oikean kapteenin; ja on kykenevä hyvään, harmoniseen yhteispeliin, jota purjehtiminen vaatii. (*Valtio* 5.463a–b; 6.488a–489a; ks. myös Cooper 1977;

Lear 1997; Keyt 2006.)

Vaikka *Valtiossa* pyrittäisiin jonkinlaiseen kaikkien yhteiskuntaluokkien todelliseen osallisuuteen yhteiskunnassa, merkitsee *Lait* Platonin ajattelussa uutta askelta puuttuessaan Kallipoliiksen yhteen keskeisimpään epäkohtaan, mielivaltaiselta tuntuvaan kasvatus- ja taidesensuuriin. Siinähan erityisesti käsityöläisten ja maanviljelijöiden osaksi jää koulutus, jossa vakuuttava, rationaalinen argumentointi loistaa paikoin poissaolollaan. *Laeissa* sille tarjotaan sofistikoituneempi vaihtoehto, jossa rationaalisella argumentaatiolla ja siihen perustuvalla, verrattain laajamittaisella kansan osallisuudella ja hyväksymisellä on merkitystä lakien oikeuttamiselle.

*Valtiomies* -dialogi on dialektinen harjoitus, jonka tarkoitus on päätyä valtiomiehen määritelmään. Dialogin aihe ei siis nimestään huolimatta ehkä ole ensisijaisesti poliittinen, vaan käsittelee dialektista metodologiaa. Tästä huolimatta teoksessa käsitellään myös kysymystä siitä, miten valtiomies itse asiassa hallitsee – mitä oikeastaan on poliittinen tieto? (275a.) Yleisesti dialogissa laskeudutaan *Valtiossa* esillä olevan Hyvän ideasta alemmas, lähemmäksi käytännön maailmaa. Valtiomiehen taito ei ole yksi erityistieteistä tai taidoista, vaan jonkinlainen näiden yhteenpunomisen tai, nykytermein sanottuna, keskinäisen koordinoimisen taito. Myös kasvatusohjelman osalta *Valtiomes* eroaa *Valtiosta* kiinnostavalla tavalla. *Valtiossa* kansalaiset jakaantuvat kasvatuksen osalta kahtia niihin, jotka saavat eräänlaisen peruspaketin luonteen muodostukselle hyväksi olevaa taidepropagandaa, ja toisaalta tuleviin filosofikuninkaisiin, joille tämän lisäksi opetetaan matematiikka ja filosofiaa. *Valtiomiehessä* esitetty kasvatusohjelma ja poliittinen osallisuus taas ovat kaikille kansalaisille yhteisiä. Pyrkimys on yhtenäiseen hyveellisten yhteisöön, jossa jaettu kasvatus takaa yhteiset elämänarvot. (*Valtiomies* 309, 311. Ks. myös Bobonich 2008, 327–328.) Eräs *Valtiomiehessä* esillä oleva kiinnostava, muualta Platonin tuotannosta puuttuva, näkemys on poliittisen elämän ajallisuus. Poliitikon tietoa Hyvästä ja erityisalojen keskinäisestä työnjaosta täytyy täydentää käsityksellä oikeasta hetkestä (*kairos*). Ajallisessa maailmassa hallitsijan täytyy osata myös toimenpiteiden oikeanlainen ajoitus. (305c–d) Lakeja tarvitaan, mutta hyvä hallitsija on eräässä mielessä varteenotettava vaihtoehto: toisin kuin perinteeseen nojaavat lait, joiden muuttaminen on hidasta ja vaikeaa, hallitsija voi reagoida asioihin nopeasti. (Lane 1998.)

## Jälkivaikutus



Radikaaliutensa vuoksi Platon on aina istunut hyvin kaikenlaisten reformistien käteen. Platonia ovat pitäneet oppi-isänään niin Ranskan vallankumoukselliset, kansallissosialismia edeltäneet saksalaiset ajattelijat, kommunistit, feministit kuin brittiläiset liberalisti-idealistikin. Toisaalta vastustuskin on ollut laajaa ja sen suunnat yhtä ristiriitaisia. Platonista on tehty arkkityyppinen totalitaristi ja antidemokraatti, mutta myös vaarallinen vapaa-ajattelijä. Hänen poliittisen teoriansa reseption kunnollinen tarkastelu vaatisi vähintäänkin oman artikkelinsa. Haluan tässä kiinnittää huomioita vain joihinkin jälkivaikutuksen vaiheisiin ja kiinnostaviin piirteisiin.

Platonin ensimmäisiä systemaattisia tulkkeja olivat 200-luvulta jaa. alkaen Rooman valtakunnassa vaikuttaneet uusplatonistit, joiden toimesta myös Platonin poliittinen teoria tulkittiin uudelleen. Uusplatonistit olivat tulkinnallisia holisteja, eli he uskoivat Platonin eri teosten kuvaavan yhtä ja samaa totuutta, joskin eri näkökulmista. Kehitysajatus ja mielipiteenmuutokset eivät kuuluneet heidän Platon-näkemykseensä. Myöhäisantiikin ajattelijoiden poliittinen ulottuvuus kuitataan joskus sillä sinänsä paikkansapitävällä huomiolla, että poliittisen osallistumisen vähentyessä yksinvaltaisessa Rooman valtakunnassa tilaa saivat ajattelusuuntaukset, joissa korostettiin uskonnollisävytteistä sisänpäinkääntymistä ja sielun, pikemminkin kuin yhteisön, reformia. Tämä antaa kuitenkin vääristyneen käsityksen kokonaistilanteesta. Muun muassa platonistiset näkemykset tiedon merkityksestä poliittiselle päätöksenteolle, yhteiskunnallisen harmonian tärkeydestä sekä yhteisöllisen elämän käsittelemisestä täydellisen, toteutumattoman ideaalin kautta pysyivät tärkeinä filosofisina teemoina. Lisäksi myöhäisantiikin uusplatonistit ajattelivat Platonille uskollisina, että sielun kehittäminen ja terapia onnistuisi vain hyvässä yhteisössä, ja siten sielun ja valtion reformaatio ovat toisistaan riippuvaisia. Lisääntyvän uskonnollisuuden kanssa kulki käsi kädessä toisaalta myös ihmiskuvan sekularisaatio: ihminen on myöhäisantiikissa jumalankaltainen enää metaforisesti. Poliitiikan osalta tämä merkitsi muun muassa sitä, että vaikka mystisiä yhdentymiskokemuksia korkeampiin ontologian ja tietoisuuden tasoihin arvostettiin, ajassa ja materian ehdoilla tapahtuvaa yhteisöllistä elämää ja toimintaa alettiin pitää nimenomaan ihmiselle ominaisena. (Myöhäisantiikin poliittisesta filosofiasta ks. erityisesti O'Meara 2003.)

Renessanssi oli filosofiassa keskeisesti juuri Platon-renessanssia, keskiajan aristotelismin jälkeen. Näyttämönä oli Firenze, jossa luettiin ja kuunneltiin Platoninsa tuntevia Bysantin viisaita. Gemisthus Pletho teki luennoillaan firenzeläiselle ylimystölle tutuksi Platonin lisäksi sellaiset uusplatonistit kuten Iamblikhoksen ja Prokloksen. Kulttuurimesenaatti Cosimo di Medici suunnitteli kaupunkiin jopa Platonin Akatemian kaltaista opinahjoa. Platonismin osalta

keskeinen hahmo oli Marsilio Ficino, joka Medicin innostamana käänsi Platonin teokset latinaksi 1460–80 -luvulla. Siihen asti kreikkaa osaamattomilla intellektuelleilla oli ollut käytössään vain otteita Platonin tuotannosta. Poliitiikan osalta Platon soveltui Aristotelesta paremmin renessanssin kaupunkivaltioiden uusien ”teknokraattien” vallan oikeuttajaksi. Medicien lähipiirissä vaalittiin erityisesti kolmea platonistista teemaa, jotka istuivat hyvin Firenzeä renessanssiprinsseinä johtavan kauppiassuvun agendaan: sosiaalisen harmonian perustumista funktionaaliselle työnjaolle, vallan perustumista tiedolle (pikemminkin kuin esimerkiksi verenperinnölle), sekä erityisesti *Valtiomiehestä* tuttua ajatusta hyvän hallitsijan ylemmyydestä suhteessa lakiin. Viimeisin teema niveltäi ongelmitta myös Niccolò Macchiavellin ajatteluun, joskaan hänen platonismissa näkemänsä poliittisen realismin puute ja havaittavan, eletyn maailman toissijaisuus vieroittivat häntä ajattelutavasta. (Springborg 1999, 210–213).

*Valtion* esimerkki tuotti filosofiskirjallisen jatkumon, jossa hahmotellaan valtio, jota ei oikeasti ole, tai ehkä ei edes voikaan olla missään, mutta joka on joiltain olennaisilta osin parempi kuin olemassaolevat valtiot. Platonin peräänkuuluttama yhteiskuntaharmonia vaikutti 1500-luvulla muun muassa italialaiseen, Espanjan valtaa Etelä-Italiassa vastustaneeseen Tommaso Campanellaan, jonka *Aurinkokaupunki* on Kallipoloksen kaltainen utooppinen yhteisö funktionaalisine työnjakoineen. Tässäkin utopiassa ydinperhe on rikottu, ja sukupuolisuhteiden tehtävä on hyvien kansalaisten tuottaminen. Thomas Moren *Utopia* (1516) seurasi Platonin *Valtiota* niin kirjallisen genren kuin osin myös sisällönkin osalta. Morenkin utopiassa yksityisomaisuus on kielletty, joskin hän laajentaa kiellon käsittämään kaikkia kansalaisia.

Myöhemmin, esimerkiksi 1800-luvun ranskalaisten työväenaktivistien piireissä, Platon ymmärrettiinkin juuri tasa-arvon ja kommunismin esitaistelijaksi, ja esimerkiksi USA:n etelävaltioiden puolustaja George Fitzhugh piti häntä vaarallisena liberaalireformistina, joka oli valmis lopettamaan sellaiset keskeiset insituutiot kuin orjuuden ja avioliiton. Toisaalta esimerkiksi englantilaiset marxistit pitivät Platonia todelliselle edistykselle vihamielisenä, sementoihan tämä *Valtiossa* hierarkkisen systeemin, jossa hallitsevan luokan ei tarvitse pelätä vallankumousta tai juuri mitään muutakaan sosiaalista epävakautta. (Lane 2001, 106–110).

Englannissa Platon oli 1900-luvun alussa keskeinen niille liberaali-idealisteille, jotka vastustivat aikansa materialistis-utilitaristisia näkemyksiä. Platoniin vedottiin kun uskottiin ”mahdollisimman suuren hyödyn mahdollisimman suurelle joukolle” lisäksi johonkin hyödystä riippumattomaan hyvään tai hyveeseen. Augustinuksen ja niin kutsuttujen Cambridge-platonistien (1600-luku)

hengessä kristinusko nähtiin näissä piireissä platonismin kanssa keskeisiltä osin samansuuntaisena. Weimarin Saksassa Platonissa taas kiinnostivat nietzscheläiset teemat, kuten valta, ja runoilija Stefan Georgen ympärille muodostuneessa niin kutsutussa Georgen piirissä Platon nähtiin juuri voimakkaana tahtohahmona. Vain harvoja Georgen piirin jäsenistä voidaan pitää millään tavalla kansallissosialisteina, mutta tietyt piirissä käsitellyt teemat, kuten johtajuus ja eugeniikka, lankesivat tuon ajan Euroopassa otolliseen maaperään. (Lane 2001, 122–123.) Samainen 30- ja 40-lukuja luonnehtinut totalitarismin ja liberalismien välinen jännite leimaa jo mainittua Popperin tulkintaa Platonista totalitaristina. Platonin yksittäistä kansalaista tiukassa kurissa pitävän valtion ihanne ei vertaudu edukseen Popperin vaihtoehtoon, nimittäin jo Perikleen esittämään vakaumukseen siitä, että jokainen kansalainen on kykenevä ainakin arvioimaan poliittisia toimia.

Tämä erilaisten tulkintojen ristiriitainenkin suma paljastaa, että Platonin poliittisen ajattelun pysyvä anti pitäisi ehkä paikantaa pikemminkin hänen pyrkimyksiensä muodostaa kokonaisvaltainen poliittinen teoria kuin niihin yksityiskohtiin, joita voimme teoksista lukea. Platonin keskeinen perintö on ajatus, että vain kokonaisuutta hahmottamalla – suhtaudutaanpa tähän kokonaisuuteen dogmaattisesti tai skeptisesti – voidaan nähdä, mitä seurauksia tietyillä perusolettamuksilla ja poliittisilla valinnoilla eri elämän osa-alueilla on. Platonin kokonaisvaltaisen poliittisen ajattelun osina ovat niin poliittiset instituutiot, työ ja tuotanto, omistussuhteet, ihmiskuva ja inhimilliset motivaatiot, hyvän ja hyveen käsitteet, lastenkasvatus, taide kuin kulttuurikin. Hankkeen suuruus on ajatuksessa, että nämä erilliset filosofiset kysymykset ovat toisiinsa sidottuja. Tavallaan *Valtio* on varoittava kokeilu varsin vaarattomilta näyttävien perusolettusten, kuten funktionaalisen työnjaon, seurauksista. Platon näkee poliittisen teorian tehtävän olevan selvittää, miten ihmisluonto parhaiten ja täysimmin toteutuisi yhteisöllisessä elämässä. (ks erinomainen johdanto Platonin poliittisen teoriaan: Pradeau 2002.) Elitismi ja harvainvalta astuvat kuvaan siinä, miten hän ymmärsi tämän tutkimuksen kohteet, muuttumattoman ihmisluonnon ja erilaiset, muuttuvat valtiomuodot, sekä niitä tarkastelevan tiedollisen hankkeen. Tämä hanke on kokonaisuudessaan niin haastava, että siihen kykenee vain järjen korkeimpaan, filosofiseen käyttöön luontaisesti soveltuva ja koulutettu ihminen. Nykynäkökulmasta kestävämmien, totalitaristisiltakin vaikuttavien ajatusten äärellä on kuitenkin hyvä muistaa, että korostaessaan valtion yhtenäisyyttä Platon etsii filosofisesti kestävästä perustaa yhteisistä asioista päättämisen pohjaksi, ja linkkiä ihmisten välille – sitä näkymätöntä sidettä, joka sitoo meidät toisiimme yhteisössä:

Kun ihminen satuttaa sormensa, hänen koko ruumiinsa ... tuntee iskun ja kärsii kokonaisuudessaan yhdessä kipeytyneen osan kanssa. –... parhaiten järjestetty valtio muistuttaa todella eniten tällaista ihmisruumista. – Ja kun jollekulle kansalaiselle tapahtuu jotakin hyvää tai paha, niin juuri tällainen valtio ilmoittaa pitävänsä asianomaista osanaan ja iloitsee tai kärsii kokonaisuudessaan yhdessä hänen kanssaan. (Platon, *Valtio* 462c-e.)

## KIRJALLISUUS

- Annas, Julia (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Bobonich, Christopher (2008) Plato's Politics. Teoksessa Gail Fine (toim.) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 311–335.
- Bobonich, Christopher (2006) Plato on Utopia. Teoksessa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/>. (Haettu 15.3.2011.)
- Bobonich, Christopher (2002) *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Eric (2009) Plato's Ethics and Politics in the *Republic*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/>. (Haettu 15.3.2011.)
- Cooper, John (1977) The Psychology of Justice in Plato. *American Philosophical Quarterly* 14: 151–157; julkaistu myös teoksessa Richard Kraut (toim.) (1997) *Plato's Republic: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowan and Littlefield.
- Cooper, John (2000) 'Two Theories of Justice', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74/2000, 5–27. Julkaistu myös teoksessa Cooper, John 2004 *Knowledge, Nature and the Good. Essays in Ancient Philosophy*. Princeton University Press, 247–269.
- Norman Dahl (1991) Plato's Defence of Justice. *Philosophy and Phenomenological Research* 51/1991, 809–34. Julkaistu myös osana teosta Gail Fine (1999) (toim.) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferrari, F. R. G. (2005) *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago University Press.
- David Keyt (2006) Plato and the Ship of State. Teoksessa Gerasimos Santas (toim.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing, 189–230.
- Korsgaard, Christine (1999) Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant. *The Journal of Ethics* 3/1999, 1–29.
- Lane, Melissa (1998) *Method and Politics in Plato's Statesman*. Oxford: Oxford University Press.

- Lane, Melissa (2001) *Plato's Progeny: How Socrates and Plato Still Captivate the Modern Mind*. London: Duckworth.
- Lear, Jonathan (1992) Inside and Outside the *Republic*. *Phronesis* 37.2, 184–215.
- Monoson, Sara (2000) *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Platon (1991) *Teokset II. Gorgias, Meneksenos, Euthydemos, Kratylos*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski ja Marianna Tyni. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Platon (1991) *Teokset IV. Valtio*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Platon (1999) *Teokset V. Sofisti, Valtiomies, Timaios, Kritias, Filebos*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, A. M. Anttila, Marianna Tyni. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Platon (1999) *Teokset VI. Lait*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Platon (1999) *Teokset VII. Epinomis, Alkibiades I, Hippias, Kirjeet VI-VIII, muut epäperäiset teokset*. Suomentaneet A. M. Anttila ja Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Pradeau, Jen-Francois (2002) *Plato and the City. A New Introduction to Plato's Political Thought*. Chippenham, Wiltshire: University of Exeter Press. (Käännös vuodelta 1997 peräisin olevasta alkuperäisteoksesta: *Platon et la cité*.)
- Remes, Pauliina (2002) Avoin keskustelu ja sen viholliset. *Tiede & Edistys* 2/2002, 101–110.
- Rowe, Christopher (2006) The Literary and Philosophical Style of the *Republic*. Teoksessa Gerasimos Santas (toim.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden & Oxford: Blackwell Publishing, 7–24.
- Rowe, Christopher (2007) The Place of the *Republic* in Plato's Political Thought'. Teoksessa G. R. F. Ferrari (toim.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 26–54.
- Sachs, David (1963) A Fallacy in Plato's *Republic*. *Philosophical Review* 72/1963, 141–158.
- Schofield, Malcolm (2006) *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C.C.W. (1986) Plato's Totalitarianism. *Polis* 5/1986, 4–29. Julkaistu myös teoksessa Gail Fine (toim.) (1999) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 280–296.
- Santas, Gerasimos (2006) Methods of Reasoning about Justice in Plato's *Republic*. Teoksessa Gerasimos Santas (toim.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden & Oxford: Blackwell Publishing, 125–145.

- Springborg, Patricia (1992) *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Thesleff, Holger (1989) *Platon*. Helsinki: Otava.
- Thesleff, Holger (2011) *Platonin arvoitus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Bernard Williams (1973) The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*. Teoksessa E.N. Lee (toim.) *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen: Van Gorcum, 196–206. Julkaistu myös teoksessa Gail Fine (toim.) (1999) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 255–279.