

Tartu Ülikool
Filosoofia osakond
Filosoofia ajaloo õppetool

Magistriväitekiri

Platoni dialoogid “Politeia” ja “Theaitetos”
Teadmise ja arvamise eristus

Märt Pöder

Juhendaja: Tõnu Luik, MA

Tartu 2006

1 SISUKORD

| | | |
|-------|--------------------------------------------------|----|
| 1 | SISUKORD | 2 |
| 2 | SISSEJUHATUS..... | 3 |
| 3 | KÄSITLUS ARVAMISEST DIALOOGIS “THEAITETOS” | 7 |
| 3.1 | TEADMINE KUI TAJU | 9 |
| 3.1.1 | Taju füüsikaline käsitlus | 11 |
| 3.1.2 | Arvamine tajult lähtudes | 15 |
| 3.2 | ARVAMINE MÕTLEMISELT LÄHTUDES | 20 |
| 3.2.1 | Oleva tajutud-olemise ühtsus | 21 |
| 3.2.2 | Arvamine ja logos | 24 |
| 3.2.3 | Arvamise struktuur..... | 29 |
| 4 | TEADMINE JA ARVAMINE DIALOOGIS “POLITEIA” | 40 |
| 4.1 | KÜSITAVUSED V-VII RAAMATU TÖLGENDUSTES | 41 |
| 4.2 | KÜSITAVUSTE DIALEKTILINE VAATLUS | 43 |
| 4.2.1 | “Politeia” V raamatu asetus | 46 |
| 4.2.2 | Filosoofi määratlemine | 48 |
| 4.3 | HÜVE TEADMINE VI JA VII RAAMATUS | 61 |
| 4.3.1 | Päikese võrdpilt..... | 66 |
| 4.3.2 | Jagatud lõigu võrdlus | 71 |
| 4.3.3 | Koopa võrdpilt | 77 |
| 4.3.4 | Teadmise ja arvamise eristus | 83 |
| 5 | KOKKUVÕTE..... | 88 |
| 6 | KASUTATUD KIRJANDUS | 90 |

2 SISSEJUHATUS

Platon toob POLITEIA V-VII raamatus dialoogina Sokratese, Glaukoni ja Adeimantose vahel esile arusaamasid teadmise ja arvamise omavahelisest seosest ning näitlikustab neid arusaamisi tuntud võrdlustega, milleks on päikese võrdpilt, jagatud lõigu võrdlus ja koopa võrdpilt. Just neis POLITEIA raamatutes leiduv põhistab suurel määral Platoni ontoloogia — “kahe maailma õpetuse”¹ —, mille juures on tähtsal kohal V raamatu arutlused teadmise, arvamise ja teadmatus üle (476c-480a). Arvamist ja teadmist käsitletakse seal hinge eraldiseisvate suutlustena ning seostatakse justkui hilisemate võrdpiltide *prooimionina* vastavate ontoloogiliste sfääridega: teadmine saab olla olevast, teadmatus aga saab “olla” mitte-olevast, arvamine on aga midagi nende vahepeal asuvat — olles ilmsem-selgem kui teadmatus, kuid hämaram-tumedam kui teadmine — ja saab seega olla sellest, mis on, aga samas ei ole ka (478d).

Järgnevat päikese võrdpilti (506b-509c) käsitletakse enamasti V raamatu teadmise ja arvamise eristuse laiendava täpsustusena. Võrdpilt lisab eelnevale ontoloogilisele kahetasemelisusele veel neid kahte ületavana, kolmandana hüve idee, mis tagab ülejäänud ideede ühtsuse. Jagatud lõigu võrdlust (509c-511e) käsitletakse eelneva ontoloogia epistemoloogiliste momentide täpsustusena.²

Koopa võrdpilt (514a-521b) on Platoni filosoofia tõlgitsemise ja esitamise *locus classicus*, kuna selles esitatakse kõiki eelnevaid võrdpilte silmas pidades Platoni õpetust selle tegelikus toimimises läbi filosoofi haridustee etappide kirjeldamise. Koopa võrdpilt kätkeb endas ühtsena Platoni õpetuse kõiki tahke: ontoloogiat, epistemoloogiat, riigikäsitlust kui ka eetikat.

Paljud uurijad on aga kahelnud, kas Platon on üldse võrdlusi pidanud rangelt üksteisega vastavusse seatavatena ning XX sajandil on võrdlusi püütud kooskõllalisena tõlgendada, kuid tõlgitsuse püsivat konsensust ei ole leitud.³ Samas osutab Sokrates koopa võrdluse esituse järel, et see tuleb seada vastavusse varem ütelduga (517b1-3).

¹ Vt. nt. Gregory Vlastos “Degrees of Reality in Plato”, vastupidine seisukoht Wieland lk. 95-224

² Vt. Crombie (lk. 70 jj)

³ Väga head ülevaated võrdluste omavahelise seostamise problemaatikast pakuvad Wieland (lk.196-224) ja Ebert (lk. 151-159, lk. 110-114), aga ka Ross (lk. 37-61) ja Robinson (lk.147-202).

POLITEIAS esitatud ja XX sajandi uurijatele peamurdmist pakkunud käsitlust teadmisest ja arvamisest arendab Platon aga kriitiliselt edasi hilisemas dialoogis THEAITETOS, milles võtab Platon arvatavalt tagasi oma POLITEIAS esitatud arusaamad teadmise ja arvamise lahutatusest erinevateks suutlusteks⁴ ning vaatleb, kas ja kuidas on võimalik selgitada teadmist lähtudes tajust, arvamisest, varjamatu arvamisest ja lõpuks varjamatu arvamisest koos seletusega. Kuna POLITEIAS esitatud käsitlus teadmisest ja arvamisest ilmneb problemaatilisena mitte ainult oma järelduste poolest, vaid ka teatud määral vastuolulisena, siis kavatsen võtta POLITEIA käsitluse tõlgendamisel aluseks THEAITETOSES esitatava arusaamise arvamisest ning vaadata, kas ei anna see pinda POLITEIA vastuolude mõtestamiseks.

Seejuures väldin ma ühemõttelist eeldust, et THEAITETOSES esitatav on POLITEIA arusaamise hilisem kriitika selles mõttes, et Platon muudab oma käsitlust ja loobub varasematest veendumustest, kuna need olid ekslikud. Pigem püüan ma tõlgitseda THEAITETOST niimoodi, et tekiks ühine mõisteline ruum, milles võiks leida vahendeid selleks, et mõtestada siduvalt POLITEIAS esinevaid vastuolusid, eritleda neid struktuurselt THEAITETOSES esitatust ning näidata sellega, milles seisneb dialoogides esitatud käsitluste erinevus. Seega pole tõlgitsuse eesmärgiks THEAITETOSE tunnetusteoreetiliste argumentide ammendav esitus, vaid hoopis tunnetuse käsitlemisel aluseks oleva mõistelise struktuuri toimimise viisi avamine sel määral, kui see võiks olla vajalik POLITEIA mõtestamiseks.

Selle tarbeks vaatlen esmalt dialoogis THEAITETOS esitatud arusaamist arvamisest ning selle seoseid taju ja teadmisega püüdes seejuures luua struktuurse pildi sellest, missuguses seoses need komponendid üksteisega on. Seejärel võtan ma ette POLITEIAS esitatud arusaamad teadmisest ja arvamisest ning püüan neid THEAITETOSEST saavutatud pildiga seosesse asetada ja selle käigus ilmnevast teha järeldused POLITEIA kohta.

Töö eesmärgiks on seega POLITEIA teadmise ja arvamise käsitluse avamine THEAITETOSES esitatu najal.

Tõlgitsuse oodatavaks tulemuseks on seletus POLITEIA arvamise ja teadmise käsitluse sisemistele vastuoludele — ning seletus THEAITETOSE ja POLITEIA arvamise käsitluste põhimõttelisele erinevusele või kokkukõlamatusele. Loodan töös ühtlasi näidata,

⁴ Nt. Cornford lk. 12-13, Crombie lk. 106-107

et THEAITETOSE ja POLITEIA arvamise käsitlused pole lihtsalt kokkukõlamatud, vaid on erinevad kummastki dialoogist enesest tulenevatel põhjustel, mille toon välja kummagi dialoogi tõlgitsuse põhjal.

Kuna mulle pole teada uurimusi, milles oleks püütud POLITEIA arvamise ja teadmise käsitlust THEAITETOSE najal tõlgitseda, siis on minu töö paratamatult — püüdes piirduda nende kahe dialoogi vastastikuse tõlgitsemisega — asjakohase abi-literatuuri puudumise tõttu küllaltki isemeelne traditsiooniliste POLITEIA tõlgenduste suhtes. Pean seda aga oma töö vooruseks, kuna just seesugune metoodiline isemeelsus saab pakkuda käibivate tõlgitsuslike probleemide lahendamiseks uusi vahendeid.

* * *

Lähtun Platoni dialoogide tõlgitsemisel hermeneutilisest tavast, mis püüab vältida antiikfilosoofia mõtestamist naiivsest tänapäeva vaatenurgast.

Selle tarvis on vajalik pidevalt silmas pidada võimalikke “ajavahest” tingitud eelarvamusi dialoogides toimuva suhtes ning neid järjekindlalt eemale tõrjuda. Dialoogide mõtestamisel püüan ma “moderniseerimise” vältimiseks lähtuda võimalikult täpselt Platoni enda sõnastustest ja antiikfilosoofia tõlgendamisel hädavajalikest arusaamisest “vana-kreekaliku mõtlemise” iseloomust selle erinevuses tänapäevase “lääneliku mõtlemise” tava suhtes⁵.

Kuna tõlgitsetavad tekstid on dialoogid, siis pean oma töös vajalikuks dialoogides esitatule lisanduvana pidada silmas ka dialoogis kõnelejate suhestumist selle esitatuga, s. t. jälgida esitamise dramaatilist külge ja teha sellest järeldusi esitatu kohta. Pean sellist tõlgendusviisi Platoni lugemisel vältimatuks ning kooskõlaliseks sokraatilise dialektika eeldustega, millest Platoni filosoofilised dialoogid lähtuvad.⁶

⁵ Vt. nt. Wolfgang Schadewaldt “Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen”, lk. 122-162.

⁶ Nt. Thomas Alexander Szlezák on alates 80. aastatest saadik kaitsenud arusaama end-varjavast Platonist, kelle jaoks dialoogide *kirjutamine* ei olnud tema enda tunnistuste järgi teadmise edasikandmise viisiks. Szlezák leiab avaldatud dialoogidest kinnitust selle kohta, et neis esitatu pole mõeldud siira teadaandmisena filosoofilistest arusaamadest, vaid pigem dialoogis osalejate dialektilise järgikatsumisena. (vt. “Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie”, lk. 327-330 ja “Reading Plato”, lk. 100-120). Samal pinnal käsitlevad Platonit ka Wieland (lk. 50-83), Kahn (lk. 36-65).

Töö jaoks vajalike kreeka teksti-fragmendi eestikeelsed tõlked on eesmärgipärased, s. t. tegemist on tõlgitsustega, mis ei pretendeeri andma edasi Platoni teksti kõiki nüansse, vaid esitama võimalikult täpselt ja selgitatult seda, mis on tarvilik töö eesmärgi jaoks.

3 KÄSITLUS ARVAMISEST DIALOOGIS “THEAITETOS”

THEAITETOSE teemaks võib pidada küsimust: mis on teadmine? Selle küsimuse sõnastab Sokrates dialoogi eelmängu⁷ raames enesekohasena: “Just see on aga, mis mind kimbatusse viib (ἀπορέω) ja mida küllaldaselt haarata (λαβείν) ei suuda: misasi see teadmine üldse on? Kas me suudame seda ütelda?” (145e-146a) Dialoogi raamides see küsimus ära vastatud ei saa. Mis tähenduses on seega THEAITETOSE teemaks küsimine selle järele, mis on teadmine? Levinud tõlgenduse järgi⁸ on dialoog oma iseloomu poolest aporeetiline, kuna püütakse näidata, kuidas pole võimalik teadmist määratleda — nimelt lähtudes oleva paljususest. Dialoog seega algab apoorias ja lõpeb apoorias. See tõlgitus võiks olla õige, kui pidada ühe “ideaalse” tunnetusteooriat puudutava dialoogi sihiks vastata tõepoolest formaalsele küsimusele: mis on teadmine? Kuid Sokratese küsimus pole formaalne, vaid küsitud endalt, olles kimbatuses oma püüdes mõista seda, mis teadmine on. Küsimus pole küsitud mitte teoreetilisest huvist selle suhtes, et mis on teadmine ja kuidas seda määratleda, vaid pigem samas vaimus paljuviidatud rõhutusega APOLOGIAST: “sest end-pärimatu elu pole inimese oma”. (38a5)⁹

Seega tuleks mõista küsimist teadmise järele lähtuvalt arusaamast, et inimese elu juurde kuulub enda mõistmine. Mõistmine aga sünnib läbi küsimise, mis sellele mõistmisele suunatud on. Ka küsimine teadmise järele on suunatud enda mõistmisele ja selle küsimise eesmärk pole mitte määratleda teadmine ära mõne kindla otstarbe jaoks mõnes kindlas valdkonnas (146c-d). Sokratese küsimus pole suunatud mitte kõiksugu mitmekesistele (ποικίλος) teadmistele, mis inimestel millegi kohta on, vaid see, mida tahetakse mõista, on midagi lihtsat või ilmselget (ἀπλοῦς). Ühelt poolt võib seda nõuet mõista kui vältimatut eeldust millegi määratlemiseks, sest määratlus peab võtma kokku ühes-ainsas selle, mida on palju, kuid teisalt on paratamatu eeldus ka see, et on olemas kunati sellist, mida inimesed nimetavad teadmiseks. Sokrates näitlikustab oma küsimist teadmise järele, et on

⁷ Suurem jagu Platoni dialoogidest toimuvad kusagil, s. t. nad ei ole mitte lihtsalt vestlused, vaid on vestlused mingis kindlas paigas mingite kindlate inimeste osavõtul. Dialoogi amplituuda juhatab Platon sisse enamasti selle alguses ning tihti naaseb selle teatud komponentide juurde dialoogi jooksul andes neile tähenduse seoses esitusele tulevate filosoofiliste seisukohtadega; “dramaatiliste” iseärasuste silmaspidamine on tähtis selleks, et näha, mida silmas pidades laseb Platon üldse meil mingitest filosoofilistest aruteludest osa saada. POLITEIA tõlgenduse puhul, mida esitan oma töö jaotises 4.2, tuleb see iseäranis ilmsiks.

⁸ Näiteks Cornford tunnustab seisukohta, et küsimus pole vastatav “toomata sisse ideid”. (lk. 28)

⁹ Vt. ka Heitsch, lk. 19 jj

olemas selline lihtne (φαῦλος) ja käepärane asi nagu savi (147a). Keegi ei kahtle selle olemasolus ja seda võib kohata mitmesuguste käsitööliste töökodades. Lihtne ja ilmselge (φαῦλος καὶ ἀπλοῦς) vastus sellele, et mis on savi: “veega segatud maa” (147c).

Sokratesel ja Theaitetosel (ja Theodorosel) pole seega kahtlustki selle suhtes, et teadmine on olemas. Apooriasse jõutakse aga sellega, kui tahetakse mõista või “haarata” seda olemasolevat eraldi selle mitmesugustest esinemistest.

Niisiis tuleks dialoogi teema piiritleda teisiti: kuidas jõuda selle mõistmiseni, mis meile juba eelnevalt — küll lihtsasti aga seejuures mõistmata — antud on. Dialoogi käik on minu arvates just sellise küsimuse järel käimine. Vastavalt sellele alustatakse teadmise määratlemist kõige lihtsamast, milles meile teadmine võib antud olla — tajust (151d-186e). Kuna tajust lähtuvalt ei suudeta teadmist mõista, siis teine jagu dialoogist vaatleb, kas teadmine võiks olla mõistetud varjamatu arvamisena (187a-201c) ning kuna ka see määratlus ei anna teadmist mõista, siis viimane osa dialoogist püüab mõista teadmist varjamatu arvamisena koos seletusega¹⁰ (201c-210b). Hoolimata kõigi pingutustest jääb aga teadmine selles dialoogis siiski mõistatuseks — või teatud mõttes iseenesest-mõistetavuseks (vt. 3.2.3): sest heitnuna kõrvale määratlused, mis ei anna teadmist mõista, jäädakse viimase määratluse juurde pidama ja loobutakse sellest, kuna see eeldab määratluse sees määratletavat ennast. Apooria jääb kui *circulus vitiosus* (209d10-e4).

Kuigi teadmine jääb haaramata, selgub dialoogist, *kuidas* mõistab Platon taju ja arvamist nende põimituses suunatuna teadmisele. Kuna POLITEIAS tekitab segadust just taju ja arvamise eristatus teadmisest, siis on minu huviks näidata, mil viisil on THEAITETOSSES need nende põimituses mõistetud ja püüda selle kaudu mõtestada ka POLITEIAS tehtud eristusi.

Minu tõlgitus jaguneb kaheks suuremaks osaks, millest esimene (3.1) käsitleb Sokratese seisukohalt aporeetiliseks jäävalt taju kui teadmist (3.1.1) ning sellest lähtuvalt ka arvamist (3.1.2). Teine osa (3.2) kätkeb endas esialgse aporeetilise käsitluse ületamist seostades taju mõtlemisega ja võimaldades sellega oleva ära-tundmise (3.2.1) ning sellest lähtuvalt sellest käsitletakse uult aluselt ka arvamist (3.2.2). Nende tekstikohtade

¹⁰ Λόγος-e kirjutan siin lihtsuse mõttes ümber “seletuseks”, kuigi see tähendab nii selles kontekstis kui ka mujal märksa enam. Sellest edaspidi.

tõlgitsemise najal kirjeldan ära arvamise struktuuri seoses taju, oleva ära-tundmise, oleva olevuse mõttesse haaramise ja hingega (3.2.3).

3.1 TEADMINE KUI TAJU

Kuulnuna sissejuhatuseks Sokratese ämmaisanda-kunstist¹¹ ja selle üllast eesmärgist julgub Theaitetos teha esimese pakkumise selle kohta, kuidas mõista teadmist: “Ma arvan igatahes, et kes midagi teab, see tunnetab¹² seda, mida ta teab, ja nii nagu mulle praegu näib, pole teadmine midagi muud kui tajumine.” (151e)

Sokrates seostab selle arvamise kohe sofist Protagorase tuntud arusaamaga, et “inimene on kõigi asjade mõõt, olevatele nende olemise osas, olematutele ent nende olematuse osas” ja esitab oma tõlgenduse selle kohta, kuidas võiks olla sellega seoses mõistetav: “teadmine on tajumine”. Protagorase järgi olevat nii, et “iga asi on minu jaoks nii, nagu see minule ilmneb (φαίνεται), aga sinu jaoks hoopis nii, nagu sinule”. (152a) Sokrates mõtestab Protagorase ütluse nii, et nii, kuidas igäühele miski ilmneb, nii tema jaoks ka on, kusjuures ‘ilmneb’ tähendab siin sedasama, mis ‘on tajutud’. Kuna taju on seega sama, mis ilmnemine (φαντασία), siis saab ütelda, et asjad “nagu keegi tajub nii paratamatult ka talle

¹¹ Enne arutluse juurde asumist peab Sokrates Theaitetost julgustama sellega, et annab ülevaate oma vestlusviisi alustest ja eesmärkidest (149a1-151d3). Sokrates rõhutab Theaitetosele, et tema on viljatu nagu ämmaemand, kes naistel aitab lapsi ilmale tuua, mistõttu temal pole endal mingeid teadmisi, mida ta võiks esitada. Olles ämmaemanda poeg, aga sootunnuste poolest ämmaemandaks sobimatu, siis harrastab Sokrates sellele sarnast kunsti meeste asjade: arutluste peal. Seega võib Sokratest nimetada ämmaisandaks. Kuigi Sokrates kirjeldab oma ämmaisandakunsti alati erinevalt, siiski võib ütelda, et selle põhikomponentideks on — traditsioonilise käsitluse järgi — ironia ehk vestlusteema vallas teadmatust teesklev ja naiivne küsimuste esitamine, elenkтика ehk küsitlusvoorus saadud vastuste kummutamine nende sisemise vastuolu näitamise teel ja maieutika ehk sünniabi uute ja paremate vastuste andmisel, kooskõlaliste määratlusteni jõudmisel. Nende komponentide järgnevus arutluses ei pea olema aga määratud.

¹² Kreeka keele αἴσθησις-t pole võimalik ilusti eesti keelde tõlkida. Võimalikud vasted saaks olla (meele)taju, (meele)tunnetus, (meele)kogemus. Peamine, mis tõlkes kaduma läheb on αἴσθησις-e seotus sellega, mida tajutakse, s. t. αἴσθησις pole mitte ainult inimese võime väljastpoolt mõjutusi saada, vaid on seotud asjadega, mida tajutakse, olles seega eelkõige millegi tajumine koos teadlikkusega sellest millestki. Selles tähenduses võiks αἴσθησις-t tõlkida ka (meele)mõistuseks või (meele)märkuseks, mis sisaldab teadlikkuse varjundit (vrd. “meelemõistus olema”). Viimased ei lase aga end piisavalt rangelt kasutada verbikuju αἰσθάνομαι puhul, mida võiks tõlkida ülaltoodutele lisaks veel märkamise või tähelepanemisega. Kuna (meele)kogemus on minu arvates liialt seotud kogeja püsiva seisundi ja aktiivsusega omades küllaltki laia tähendust (taju tuleks mõista eelkõige vahetu retseptiivsusega), siis kasutan oma töös vastena taju. “Tunnetust” kasutan selles töös selle mõiste ebamäärasusele toetudes üldise nimena nii taju kui mõistusliku “kogemuse” kohta, taju kohta siis, kui pole silmas peetud otseses mõttes tajumist, vaid pigem üldisemalt võimet midagi tunnetada või selle tajumise suutlust midagi ära-tunda. Viimases tähenduses on ‘tunnetus’ ka viitealusel puhul.

on” ja “taju on seega alati millestki, mis on — ja olles teadmine — on see vassimatu¹³ (ἄψευδής)”. (152c)

Sellest võiks¹⁴ järelduda, et taju, olles olevast ning lastes seda olevat vassimatuna ehk selle varjamatuses (ἀλήθεια) ilmnedu, tagab olevale selle püsivuse varjamatuses selle inimese jaoks, seega teadmise olevast.

Siin esitatud Theaitetose esimest vastamise katset või arutluse alla võetud määratluse sõnastust tuleb vaadelda seoses küsimise üldise iseloomuga: küsimuse all oli, et kuidas mõista teadmist kõige lihtsamal moel, et see annaks ühtlasi mõistetavuse selle esinemistele kõigil üksikjuhtudel. Selles mõttes pole Theaitetose vastus midagi ebaloomulikku või sobimatut, vaid on pigem üpris tähelepanelik: meile on kõik kõige vahetumalt antud just tajus, vähemalt senikaua kuni me selle antuse järele ei küsi, selle antuse loomust mõistatama ei asu. Seni on aga olev just taju kaudu selle ilmsuses kättesaadav, taju on normaaltingimustes ka eksimatu ega pea rangelt võttes viima tunnetuse “subjektiivsusele” selle negatiivses tähenduses. Vastavalt sellele ei tähenda φαντασία ülal mitte fantaasiat olematu ettekujutamise mõttes, vaid ilmnenemist ja selle vahetut ilmsust.¹⁵

Teadmine ehk ἐπιστήμη on siin mõistetud just suunatuses olevale ega kuidagi teisiti. Kõige lihtsama määratluse järgi oleks teadmine see, milles on püsi oleva varjamatusel. See saab ka dialoogi jooksul selgesti välja üteldud, jaatav vastus järgnevale küsimusele välistatakse: “Kas aga [oleva] varjamatuses suhtes ebaõnnestunud saab olla sellest teadmine?” (186c) Teadmine seisneb seega suhtes olevasse ja nimelt sellises, milles vallatakse olevat püsivasti selle varjamatuses. Kitsamas tähenduses on teadmised ka geomeetria, jalatsivalmistamine jne (146c-d), mis on justnimelt lihtsalt teadmisenäidetud — mida dialoogis sellisena käsitletu teemaks ei võeta, kuid ometi eeldatakse.

¹³ Tõlgin ψευδής sõnaga ‘vassitud’, sest see sõna ei osuta niivõrd valetamisele mitte-tegeliku väitmise mõttes, vaid just selle, mis on, moonutamisele — näiteks inimese kõnes. Selle tähendusvälja edasikandumine on märgatav ka näiteks tänapäeva sõna ‘pseudoteadus’ puhul, mis pole mitte midagi teadusest kardinaalselt erinevat, seega teaduse suhtes mitte-tegelikku, vaid just libateadus või vassitud teadus.

¹⁴ Aga ei järeldu. Sokrates asub kohe selle väite problemaatilisust vaagima. (152d)

¹⁵ Cornford leiab, et Theaitetose ἀισθάνεται asendamine Protagorase φαίνεται-ga ei muuda teadmise määratluse tähendust. (lk. 32)

Ainult selles tähenduses on ka mõistetav, kuidas võib olla mõttekas väide, et teadmine on taju.¹⁶

Ometi leiab Sokrates, et Protagoras on oma teoses ΑΛΗΘΕΙΑ lugejaid ninapidi vedanud, kuna selline käsitlus oleva varjamatusest ja teadmisesest viib ilmselgelt vastuoludeni. (154b) Sokrates veenab Protagorase õpetust väitvat, et “mitte midagi ei ole üks iseendas iseenda päraselt ega ole midagi, millest võiks õieti ütelda, et see mingil viisil on”, sest “kõik see, mille kohta me tavatseme ütelda, et see on, hoopis tekib pidevalt läbi ümberpaiknemise, liikumise ja muutumise, mistõttu ei ütle me õigesti, sest kunagi mitte midagi ei ole, vaid alati tekib”. (152d) See õpetus eeldab seda, et “liikumine võimaldab selle, et midagi saab paista olevat ja saab tekkida, tardumus aga selle, et hävida”. (153a) Liikumine on selle järgi kõige “oleva” kandjaks, liikumine tekitab läbi hõõrdumise soojuse ja tule, liikumine on elusolendite sündimise tingimuseks, ka keha olukord halveneb tardumuse ja laiskuse tõttu, liikumine ja harjutused hoiavad selle tervist ja viimaks — ka hing vajab liikumist, kuna “läbi õppimise ja harjutamise, mis on mõlemad liikumised, saab hing teadmisi ning hoiab neid alal ning saab seeläbi paremaks, läbi tardumuse aga, mis on hoolimatus harjutamisest ja õppimisest, ei õpi hing mitte midagi ja unustab ka selle, mille õppinud on”. (153b)

Ülal kirjeldatud õpetuse seletamiseks võtab Sokrates ette käsitleda teadmist nendest arusaamadest lähtuvalt.

3.1.1 TAJU FÜÜSIKALINE KÄSITLUS

Taju käsitlemine teadmise allikana lähtudes arusaamast, et kõik on liikumine, pole midagi sellist, mis võiks väljendada Platoni arusaamist sellest, kuidas me teame. Vajadus seda vaadelda tuleneb pigem esialgse sedastuse iseloomust: kui teadmine ongi taju, siis tuleb käsitleda taju puhtalt tajuna, kaasamata seejuures midagi taju suhtes välist. Rangelt võttes aga pole võimalik käsitleda taju ennast tajust lähtudes, vaid siiski mõistmisest, mis sellest põhimõtteliselt erinev. Nõnda sedastatakse ka arutluse tinglikkus, sest need, kes väidavad, et kõik on liikumises, ei arutle ise nii, nagu arutlevad selle üle Sokrates, Theaitetos ja Theodoros. (155d-e)

¹⁶ Sarnaselt mõistab ἐπιστήμη-t ka Heidegger oma teoses “Vom Wesen der Wahrheit”. (lk. 149-157)

Füüsikaline¹⁷ käsitlus tajust on seega pigem hüpoteetiline esitades ühte apooriat ja püüeldes selle mõistmisele.

Käsitlus ise võtab aluseks nägemise ühena tajudest (153d), kuigi see peaks toimima¹⁸ sarnaselt ka muude tajumiste puhul.¹⁹ (156b) Samamoodi nagu mujal, on ka siin ἄισθησις retseptiivne ega ole seotud subjektis toimuva ettekujutamise või tajutu empiristliku tagantjärele moodustamisega nimetutest-füsioloogilistest meeandmetest. Näide, mida Sokrates peamiselt arutluses kasutab on värvide tajumine, nimelt valge värvi tajumine (156e), kuid seda ei peeta silmas mitte abstraheritud valguse mõttes, vaid juttu on “kivi, puidu või mistahes asja” (156e6) värvist, seega eeldatakse taju puhul seda, et see on millegi taju, tajutakse alati mõne oleva valgusust nii nagu see φαίνεται.

Kuidas seletada seda aga lähtuvalt liikumisest ja tajust? Käsitluse lähteks ütleb Sokrates: “Püüa seda nüüd, ὧ ἄριστε²⁰, haarata esiti seoses silmega. See, mida sa nimetad valgeks värviks pole midagi erinevat iseenesest väljaspool sinu silmi ega ole ka sinu silmades ega saa sa ära määrata selle asukohta, sest siis oleks see juba kuskil, jääks paigale ega saaks tekkimises.” (153d-e) Sokrates täpsustab seejärel, et olemata midagi iseendas ja iseenda päraselt tekivad kõik värvid silma kokkupuutumisel sellele vastava liikumisega ning see, mida me kutsume värviks, pole ei see, mis puutub kokku ega ka mitte see, millega kokku puututakse, vaid on midagi nende vahepeal sündivat, mis on ühtlasi iga tajuja jaoks erinev. Kõige alguseks on liikumine ega midagi muud ja seda liikumist on kahte tüüpi: neist ühe võime on mõjutamine (ποιεῖν), teise oma aga kannatamine (πάσχειν). (156a)

¹⁷ Füüsikaline ehk φύσις-ele vastav. (157b5)

¹⁸ Segaduste vältimiseks rõhutan, et ei kasuta sõna toime ja toimima mitte *ainult* millegi millelegi mõjumise tähenduses, vaid mõistan seda laiemalt kui viisi, kuidas miski toimib või toimub suhtes tulemustele, mida see toimimine annab. Osutades edaspidi millegi toimeviisile või -laadile, pean ma seega silmas viisi, kuidas selle millegi toimimine rakendub või aset leiab. Lähtun sellise sõnakasutuse juures (mitte tingimata keeleajalooliselt põhjendatud) arusaamast, et toimimine ja toimumine saavad oma tähenduse sõnalt ‘toim’, mis tähendab (kanga) kudet või süüd. Vastavalt sellele leian, et kui toimetaja teksti (!) toimetab, siis ta mitte ei *ainult* mõjuta seda, vaid koob seda lähtuvalt mingist arusaamisest ümber. Seega mõistan ka millegi toimumist kui “kanga” teatud lõimede põimimist mingit (kanga) kirja või toime ilmsikstoovana, millegi toimimist või toimet aga selle suutlikkust põimida teatud lõimesid mingit kindlat laadi kirja või toime ilmsikstoovana. Minu meelest on sellise arusaamisega kooskõlas ka tavapärane keelepruuk: kui küsitakse millegi kohta, et kuidas see toimib, siis ei eeldata vastusena mitte ainult mõjude kirjeldust, vaid seletust, mis on selle toimimise aluseks.

Märgin ära, et kanga kudumise võrdlus on ka Platoni jaoks oluline, mida ta kõige üksikasjalikumalt esitab selgitusena dialektika kohta dialoogis POLITIKOS (279a jj), kuid kasutab kudumisega seotud termineid ka mujal (nt. συμπλοκή on kesksel kohal SOFISTIS).

¹⁹ Platon nimetab nägemist ja kuulmist, lõhna, külma ja sooja taju, aga ka naudingut, valu, iha ja hirmu.

Ühendusest nende kahe kokku-hõõrdumisel sünnivad nende järglased, keda on piiritul hulgal, kuid kõik nad on “kaksikud”: tajutav (αἴσθητός) ja selle tajumine (αἴσθησις), mis aga alati tajutavaga koos esineb ja sellega koos tekib. Vastavalt sellele tekivad alati koos nägemine ja värv, kuulmine ja heli jne. Kahte liikumise tüüpi iseloomustab see, et mõjutav liikumine on kiire (τάχος), kannatav liikumine aga pikaldane (βραδυτής). Pikaldane ja kannatav liikumine sünnitab paikset ning selle tõttu, mis ta ligidusse või ulatusse tuleb. Sel viisil sünnitatud on aga on kiiremad, kuna need liiguvad ühest kohast teise ja selles kohta vahetavas liikumises on nende loomus. (156c-d)

Kui silm ja too teine sellega ühismõõduline (σύμμετρος) kokku saavad, siis sünnitab see ühinemine millegi valguse ja seejuures ka selle valguse tajumise. Kuna nii nägemine silma puhul kui ka valgus värvi sünnitava millegi puhul mõlemad liiguvad, siis täitub selle liikumise läbi silm nägemisega ning saab sellega nägevaks silmaks, kuid mitte nägemiseks. Teiselt poolt aga täitub valgusega see, mis värvi kaas-sünnitas, ning saab seejuures millekski valgeks, kuid mitte valguseks. Seejuures aga ei saa ütelda, et oleks eraldiseisvalt olemas mõjutav (mingit värvi miski) või kannatav (nägev silm), sest mõjutavaks või kannatavaks saab kumbki alles siis, kui toimub mõjutava ja kannatava liikumise ühinemine. Kuna kannatav ja mõjutav võivad ka kohtasid vahetada nii, et see, mis enne oli mõjutav, saab kannatavaks ja vastupidi, siis pole õige neid eraldiseisvateks pidada. (157a)

Selle füüsilise taju käsitle alusel ei saa pidada midagi ühtseks iseendas ja iseenda päraselt, kuna kõik on pidevas tekkimises, vastavalt sellele tuleb ütelda, et pole midagi olevat, vaid me oletame asju ainult oma sobimatust harjumusest ning peaksime õigupoolest sellist väljendust vältima nagu peaksime me vältima määravaid asesõnu, vaid kõnelema kõigest kui tekkivast, muutuvast, hävivast. (157b)

Nagu Sokrates ütleb, kasutas ta taju kirjeldamisel mitu korda ekslikult sõna “on”, mida ta poleks tohtinud teha, kui oleks tahtnud vältida kirjelduse ja kirjeldatu vastuollu-minemist. Vähem radikaalselt vaatekohalt aga on kirjelduses eelkõige sobimatud või ainult tinglikult kasutatavad sõnad: tajumine või nägemine ja tajutav või värvus. Kui mõjutava ja kannatava liikumise tulemusena saab (küll mitte püsivalt) silm nägevaks ja nähtu saab värvi, siis tähendab see, et on võimalik näha midagi, kuid pole võimalik näha seda, mida

²⁰ Jätan siin ja edaspidi oma eestlaslikust viisakusest kreekaliku viisakuse enamasti eesti keelde tõlkimata.

nähakse, ega nägemist ennast. Selle füüsilise taju skeemis on välistatud teadlikkus²¹ nähtavast ja nägemisest, vastavalt ka: teadlikkus tajutavast ja tajumisest.

Välistatud pole aga see, et me tajume värvi millegi värvina: tajumine ei sünni mitte tajuja suvast näha midagi kord nii ja siis jälle naa, vaid sellest, et mõjutav ja kiire liikumine saab kokku ja ühineb kannatava ja aeglase liikumisega, mis on valmisolekuseisundis võtma vastu kõike, mis selle kannatava liikumise kandja (näites: silma) iseloomuga *σύμμετρος* on. Seda võiks tõlgendada järgnevalt: mõjutav liikumine algab tajutavast (mis on sobimatu sõna), liigub kiiresti kannatava liikumise ligidusse või ulatusse ning teeb selle kandja nägevaks ning liigub ise taas kiiresti tajutava juurde tagasi ning annab sellele värvi.²² Silm kui kannatava liikumise kandja võib vastavalt oma iseloomule liikuda mingis kindlas paigas muutumise mõttes, kuid mitte kohavahetuse mõttes, ja saab nägevaks, kui vajalikud liikumised ühinevad ja silma nägevuse ja oleva paistvuse sünnitavad.

Tajutav on siin mõistetud küll olevana, mis teatud tajus ilmneb, aga vastavalt füüsilise taju skeemile pole võimalik tajuda tajutavat — eelduslikult kui olevat, küll aga selle värvi. Samamoodi pole võimalik tajuda tajumist, küll aga saada nägevaks. Selles skeemis on minu arvamus kohaselt paigal kõik peale teadlikkuse tajutavast ja tajumisest, mille välistab Sokrates rõhutustega: “saab sellega nägevaks silmaks, kuid mitte nägemiseks” (*εγέμετο οὐ τι ὄψις ἀλλ’ ὀφθαλμὸς ὀρῶν*), “saab seejuures millekski valgeks, kuid mitte valguseks” (*εγέμετο οὐ λευκότης ἀλλὰ λευκόν*).²³ (156e3-5) Nägemine ja nähtav jäävad kättesaamatuks, kuigi neid mõlemat eeldatakse. Mida see aga tähendab?

²¹ Ma ei pea seda silmas kartesiaanlikult. Teadlikkuse asemel võib lugeda: oleva ilmsuses püsimine.

²² Guthrie (lk. 77) ja Cornford (lk. 49-50) tõlgendavad seda teisiti. Mõlemad lähtuvad sellest, et kannatav liikumine liigub “nägmise” või “nägemise valgusena” tajutava ehk mõjutava liikumise poole, mida aga THEAITETOSSES pole üteldud. Kuna aga THEAITETOSSES toodud käsitlus on kindlal eesmärgil ja kindlates mõistelistes piirides toodud näide ega ole osa “Platoni terviklikust taju käsitlusest”, siis tuleks vältida selle tõlgendamist POLITEIAS või TIMAIOSES esitatu najal. Mõjutavalt ümberpaigutava liikumise ja kannatavalt paikse liikumise koostoime on, nagu ma seda tõlgendan, Platonil esitatud — võimalik, et irooniliselt selle kujutluse *φύσις*-likkust rõhutada — õigupoolest sugulise vahekorra võtmes (156b: *ἐκ δὲ τῆς τούτων ὀμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται ἕκγονα πλῆθει*), mille raames kannatava (naiseliku) liikumise lähenemine mõjutavale (mehelikule) liikumisele “nägemise valguse” saatmisega minu arvates otseselt paralleelne ei ole, vähemasti ei viiks see saatmine paratamatult liikumiste ühinemisele. Pigem võiks rõhutada, et mõjutav liikumine saavutab oma lapsevanemlikkuse distantsilt, kannatav ja pikaldane liikumine omandab selle iseendast.

²³ Samasugune rõhutus leiab aset ka peale arutlust unenägemise ja ärkvelolu üle (157c-158e), sedapuhku aga seoses *αἰσθησις*-ega: *ἐμὲ δὲ οὐκ αἰσθησὶν ἀλλ’ αἰσθανόμενον*. (159e)

Rangelt võttes pole “nägemise nägemine”, “kuulmise kuulmine”, “maitsmise maitsmine” jne tõesti võimalikud²⁴, kuid ometi kuulub kõikide tajude juurde ka teadlikkus nendest. Tegemist poleks inimese tunnetusega, kui selle juurde ei käiks teadlikkus tunnetusest ja tunnetatavast. Selles mõttes on esitatud füüsikaline taju kirjeldus sama eba-inimlik nagu “end-pärimatu elu” ja võib ütelda — nagu ka järgnevas korduvalt ilmsiks tuleb —, et kogu tajumise käsitlemine toimub THEAITETOSES teatud eba-inimlikkuse või inimlikkuse ebaõdususe varjus.

3.1.2 ARVAMINE TAJULT LÄHTUDES

Järgnev arutelu, mis on vormistatud otseselt kriitikana Protagorase λόγος-e aadressil²⁵, jätkub esialgu sõna-sõnaliselt võetud väite “teadmine on taju” kummutamisega. Sokrates avaldab imestust: “Kõik muu, mida ta ütleb, ja see, et nagu igäihele paistab (δοκέω), nii ka on, on mulle väga meelepärane, aga mind paneb imestama ta käsitluse algus: et ta ei alusta oma ΑΛΗΘΕΙΑ-t nii: kõigi asjade mõõt on siga või paavian või mõni muu neist paljudest kohatutest (ἄτοπος) olenditest, kes taju omavad.” (161c) “Kui igäihe jaoks peab olema varjamatu see, mida ta taju kaudu arvab (δι’ αἰσθήσεως δοξάζω), ja nii nagu keegi teise kogemust (πάθος) paremini ei saa arvustada ega ole ka kellelgi arvamisel (δόξα) võimust vaadata ümber teise [arvamise] õigsust või vassitust (ὀρθὴ ἢ ψευδής), siis — nagu juba korduvalt üteldud — arvab kunatist igäiiks ise ainukesena ja seda kõike aga ka õigesti ja varjamatult (ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ).” (161d)

Nagu näha, on arutellu erinevalt varasemast ilmutatud kujul kaasatud arvamine, mis enne vaid juhuslikult kõne alla sattus. Δόξα on siin võetud kasutusele enam-vähem paralleelselt sõnadega αἴσθησις ja φαντασία. Ka Theaitetos ei tee neil oma vastuses Sokratesele vahet ning tunnistab, et *ennist* ilmnes talle “kuidas kellelegi paistab, nii ka sellele, kellele paistab, on” (162c-d: τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι τῷ δοκοῦντι) olevat hästi ütelduna, kuigi peale Sokratese kriitikat on asjalood kiiresti muutunud. Seega võtab Theaitetos esialgu sõnu φαίνεται ja δοκῆν ilma pikema kaalutluseta samas tähenduses.

²⁴ On võimalik Maurice Merleau-Ponty taju fenomenoloogias.

²⁵ Eelnev taju füüsikaline käsitlus sunniti “teoreetilise eeldusena” omaks teiste hulgas ka Protagorasele, kuid seostati ainsana Parmenidest vastandavalt eristades Herakleitose, Empedoklese, Homerose ja “kogu säärase sugukonnaga”. (160d) Hiljem (179c jj) osutab Sokrates võitlusele — mis pole sugugi tühine ega ole puudust

Kuna nüüd on mõlemapoolselt nõustunud (Theaitetos: “Varjamatuimat kõneled!”), et arusaam teadmise ja taju samasusest jõutakse soovimatutele järeldustele, mis ei anna kuidagi teadmise loomust mõista, siis ütleb Sokrates: “Mis peaks õigupoolest teadmine siis üldse olema? Me peame, nagu tundub, uuesti algusest alustama. Ent ometi, ὦ Θεαίτητε, mida me ülepea praegu teeme?” (164c) Theaitetos aga ei mõista selle meie-kohase hüüatuse mõtet, ning Sokrates osutab, et nad on arutluses väitluskunstnike kombel rahuldunud üksmeelselt pelgalt sõnalisest vastavusest (164c: τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι) tulenevaga ega ole tegutsenud filosoofidena pidades silmas arutluses aruteldavat ja rõhutab, pöördudes Theaitetose õpetaja Theodoruse poole: “Nimelt võib see veelgi peletislikumas (δεινότερα) üksmeelele jõuda, kes ei hoi a mõistust eel üteldavatele sõnadele (μὴ προσέχων τοῖς ῥήμασι τὸν νοῦν), mille läbi me midagi välja ütleme või sellest millestki keeldume.” (165a)

Milleks nüüd äkitselt kõik see kaebamine pelga sõna-sõnalisuse üle ja häda mõistusega? Millega on Theaitetos hakkama saanud, et tuleb pöörduda arupärimistega Theodorose poole?

Pinnapealsusest vabanemiseks võtab Sokrates ette ise kaitsta Protagorase λόγος-t võttes kujuteldavalt omaks viimase rolli ning esitab Protagorase võimaliku kaitsekõne selle arusaamade eelnevas aset leidnud tõlgenduste kohta. (165e-168c) Kõnes kinnitab “Protagoras”, et tema lähtepunktiks on küll: “Sest ei saa panna seda, kes vassitut arwab, arvama järgnevalt midagi varjamatu, kuna pole võimalik arvata ei olematut ega ka midagi väljaspool kogemust, mis aga on alati varjamatu.” (167a-b) Selle järgi oleks igal inimese jaoks varjamatult olev see, mida ta kogunud on — ega saa olla midagi muud, millest ta mitte midagi ei tea ja mida tema jaoks seega rangelt võttes ei ole. See aga ei tähenda, et kõik arvamisid oleksid samaväärsed, vaid sofist-amet sarnaneb arsti omale: muutes λόγος-e abil paremaks inimese arvamist nagu arst muudab ravimite abil paremaks haige inimese keha — andes sellele terve inimese korraliku taju ning hoidumise. “Pigem oiman sellist, kes oma hinge kõlvatu hoiaku tõttu samal viisil [=kõlvatult] ka arwab, tehtavaks paremaks sellega, et ta muid asju ja nimelt selliseid arvaks, milliseid ilmutisi mõned

ka võitlejatest — liikumise pooldajate (efesoslased, joonlased, homeriidid) ja vastaste vahel (elealased), mis leiab põhjalikumalt käsitlust SOFISTIS. (246a jj)

tabamata kutsuvad varjamatuks, kuid mida mina ainult paremaks teistest, varjamatumaks aga mitte.” (167b)

Nagu näha kaitseb “Protagoras” oma λόγος-t rõhutatult rõhutatult arvamise valesti tõlgendamise vastu, tunnistades, et arvamises arvab küll iga inimene alati varjamatut ega saagi midagi muud arvata, kuid see ei tähenda, et arvamine oleks ainult taju asi, vaid arvamine on midagi, mis tuleneb hinge heast või halvast hoidumisest ning seda hoidumist — nagu väidetakse — on võimalik sofistil λόγοσ-e abil muuta.

Peaaegu kolme Stephanuse lehekülge kattev kaitsekõne lõppeb “Protagorase” kokkuvõttega: “Ja siit lähtuvalt võite nüüd edasi vaadelda, kas teadmine ja taju sama on või erinevad, kuid mitte nii nagu varem, lähtudes juhuslikust läbikäimisest sõnade ja väljendustega, mida enamik inimesi venitavad nagu juhtub ning nii üksteisele kõikvõimalikesse apooriatesse eksimise tagavad.” (168b-c)

Siin on tegemist Platoni ilmselgete rõhutustega ja eelneva taustal on selge, mida see rõhutus tähendab: Theodoros on pika kaitsekõne kuulamise jooksul ammu unustanud, mis eesmärgiga see peeti — võttes seda tõepoolest ja ainult Protagorase kaitsekõnena, mille Sokrates pidi puhtast heatahtlikkusest oma vastase suhtes pidama ja mille Sokrates tõepoolest väärilt toime pani.

Kaitsekõne eesmärgiks polnud aga Sokratese poolest mitte kaitsta Protagorast ega olnud küsimus ülepea kellegi kaitsemises või ründamises (168e-169a), vaid — nagu näitavad ohtrad temapoolsed osutused sõnade ja väljenduste pealiskaudsele kasutamisele ja sellega siis ka nimelt momendile arutluses, milles see häda sõnadega esile kerkis — juhtida tähelepanu δόξα vaele mõistmisele, mis selle tajuga ühele toimeviisile allutab. Sestap ka “Protagorase” kaitsekõne järk-järguline ülesehitus, milles esmalt räägitakse inimese arvamisest, seotakse see eetiliste küsimustega heast ja halvast, mille meelelisus, kui see on võimalik, pole kindlasti iseenesest mõistetav, ja siirdutakse viimaks πόλις-e ning selle arvamise juurde, mis ei saa olla mitte kuidagi sama πόλις-e tajuga, kui see peaks olema üldse kuidagi ette kujutatav — et lasta kõige tipuks veel “Protagorasel” kinnitada, et kogu kaitsekõne ja selle poolt kaitstav arusaam on käsitletud mõistuse (voũς) seisukohalt.

Kuna Sokratese taotlused on esialgu luhtunud ning ühist pinda δόξα osas ei ole saavutatud, siis järgneb “vahepalana” täiskasvanute — Sokratese ja Theodorose — omavaheline “pika habemega” (168e4-5) vestlus (169a-182a), millega antakse

Theaitetosele võimalus end koguda, kuulates end häälestada, mille järel jätkatakse peale eelnenud vestluse kokkuvõtet (182a-183c) arutlust viimasega sealtsamast, kust see ennist katkes (184b).²⁶

Protagorase kriitika võetakse lõpuks kokku täheldusega, et võib õige mitmel viisil lükata ümber väidet, et see, mida keegi arvab, see ka varjamatult on (kuidas kellelegi paistab, nii ka varjamatult on), kuid on märksa raskem lükata ümber väidet, et kellelegi ligiolevana antud kogemus (179c2-3: τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος), millest tekivad tajud ja arvamine, on varjamatu. (179c)

Just selles punktis on Sokrates ja Theodoros jõudnud lõpuks “ühisele” arusaamisele, et Protagorase ΑΛΗΘΕΙΑ pole õige mitmel viisil ἀληθής, mis tähendab, et teadmine kui see, mis peaks tagama püsiva ligipääsu olevale selle varjamatuses, ei saa tulla kuidagi mõistetavaks Protagorase relativistliku arvamise-käsitluse najal. Kuid miks pani Sokrates sel juhul nii suurt rõhku sellele, et Protagorase käsitlus δόξα-st ei ole mõistetav taju analoogia põhjal, kui see käsitlus ei paku vastust küsimusele: mis on teadmine? Vastus saab olla: selleks, et sillutada pinda uuel alustatavale vestlusele noore ja lootustandva Theaitetosega. Kui arvamine nüüd järgnevas (189a) määratletakse, siis peab olema eelnevalt selge, et seda ei tehta Protagorase relativistliku arvamise-käsitluse mõttes.

Sellele vastavalt tuleks tõlgendada Protagorase käsitlust vale sammuna õigel teel — mõistmata küll arvamist füüsikalise taju käsitluse raamides, käsitleb Protagoras siiski arvamist ning sellele vastavalt ka varjamatust inimliku positsiooni relatiivsusest — ning jääb selle juures siiski varjatult taju toimelaadist lähtuvaks, kuigi täiendades seda alustamata lisandusega väljastpoolt.

Protagoras käsitleb arvamist ühelt poolt samalaadselt tajuga, nimelt on igaühe jaoks nii, nagu paistab, mis teeb Protagorase jaoks välja oleva varjamatuse. On — varjamatult — igaühe jaoks nagu paistab: see arusaam on sama toimeviisiga nagu taju, kuna see lähtub oma struktuuri poolest “ligiolevana antud kogemuse” antuse vahetusest. Teiselt poolt aga, nagu kinnitab Protagoras, on arvamine mõjutatav väljastpoolt selle vahetust, nimelt sofisti λόγος-e vahendusel, kuigi selle välise mõjutuse tõttu ei muutu mitte midagi antuse vahetuse osas — jääb ikkagi kehtima: nii, nagu kellelegi paistab, ka — varjamatult — on.

²⁶ “Hüva- või kergekäeline ümberkäimine sõnade ja väljendustega ilma uurimises piinlikku täpsust (ἀκρίβεια) nõudmata pole enamasti sugugi märk halvast loomusest, pigem on vastupidine vabale mehele

Seega on Protagorase käsitluse aluseks tajus, millele ta kõigest lisab mõistuse (νοῦς) kui täienduse, mis peaks tajus najal mõistetud arvamisele andma inimliku ligipääsetavuse läbi sofistliku — varjatult taas vahetult kogetavana mõistetud — hea ja halva tundmise, mis on õigupoolest aluseks sofisti λόγος-e suutlikkusele hinge hoidumist parandada.

Kuna Protagorase arusaam arvamisest rajaneb tajul kahes tähenduses: esmalt inimliku arvamise enda väärmatu ja vahetu varjamatus, teisalt aga sofistliku hea ja halva tundmise väärmatu, mida küll varjamatuses ei puudutata —, siis on Protagorase õpetuse puhul tegemist tajus toimelaadil rajanevate suutluste topeldamisega, tajus topeldamisega. Sellega kerkib esile kaks eraldiseisvat valdkonda — δόξα ja λόγος, millest esimene arvab alati varjamatut ning teine arvab alati head või parimust.

Platoni Sokrates küll tõlgendusega nii kaugele ei lähe ega aruta otseselt apooriaid, mis saaksid tekkida, kui sõnastada sofistliku λόγος-e positsioon — minu arvates dialoogis esitatud käsitlusega kooskõlas olles — järgmiselt: mis sofistile hea paistab, seni kuni see talle nii paistab, ka on.²⁷ Viies Protagorase arusaama selle loogilise piirjuhuni saame seega kaks eraldiseisvat, kuid sama toimeviisiga valdkonda, mille omavaheline seos on selgitamata. Selle alusel peaks olema ka mõistetav, miks oli Sokratesel Protagorase λόγος-e arutamisel Theodorosega tarvis laskuda heietustesse filosoofi loomuse üle ning lasta neil pöörduda liikumise pooldajate ning elealaste vastandusega.

Esialgu üksikasjalikuma tõlgituseta jäetud “vahepala” filosoofi iseäraliku hoidumise teemal saab oma mõtte just Protagorase käsitluse süüdimatu osalisuse taustal: “Ja kui ta [=filosoof] kuuleb kellestki, kes on määratult rikas, sest tal on tuhat aakrit maad või enamgi, siis temale, kes on harjunud haarama pilku kogu (ἄπας) maa, paistab see imepikesena. Ja kui inimesed laulavad kiidulaulu sugupuule ja ütlevad kedagi üllast päritolu olevat, sest ta suudab näidata seitset rikast esivanemat, siis arvab tema, et sellised ülistused reedavad tõmpi ja kitsast nägemist nende poolt, kes seda ütlevad. Sest

sobimatu, kuid mõnikord on see [täpsus] siiski hädavajalik.” (184c)

²⁷ “Mis aga hüve puudutab, selle puhul kellelgi sõakust rahulduda ainult arvamisega, et kõik, mida πόλις usaldades, et see on kasulik, seadusena kinnitab, ka ainult nii kaua kasulik on, kuni ta on jõus, sest sel juhul peaks see keegi vaid pelka sõna kõnelema, mis tähendab aga, et see keegi λόγος-e üle ainult nalja heidab.” (177d)

harimatusest ei suuda nad püsivalt kogu tervikut (τὸ πᾶν) pilgus hoida /—/.”²⁸
(174e-175a)

3.2 ARVAMINE MÕTLEMISELT LÄHTUDES

Peale järjekordset illustratsiooni kõikvõimalike liikumise pooldajate ja elealastest terviku “pooldajate” (181a7: οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται) vastasseisust (179d-181b) jõutakse lõpuks arutlusega niikaugale, et võetakse kokku see, mis varem Theaitetosega kõnelemisel arutuse all oli olnud ning esitatakse taju füüsikaline käsitlus uuel. (181c-183a)

Taju füüsikalise käsitluse uus esitus peab looma pinna edasisteks arutlusteks Theaitetosega. Vastavalt sellele osutatakse uuesti eelnevas määratletu põhipunktile: on kaks liikumist, mõjutav — liikumine ühest kohast teise ehk kandumine (φορά), kannatav — liikumine milleski eneses ehk muutumine (ἀλλοίωσις). Et kõik oleks liikumises, selleks peavad toimuma mõlemat tüüpi liikumised ühtaegu, sest vastasel juhul üks neist liikumistest puuduks, s. t. oleks paigal, mis aga pole liikumise pooldajate kohaselt võimalik. (181c-181e) Korratakse üle ka see, et valgusus, soojus ja muu taoline tekivad sellest, et need taju ajal mõjutav (ποιοῦντος) ja kannatav (πάσχοντος) vahel kandumise viisil liiguvad: sel viisil saab kannatav tajuvaks, kuid mitte tajumiseks, mõjutav aga saab mingisuguseks (ποιός), kuid mitte mingisuguseks (ποιότης). (182a)

Sellega saab ilmutatult selgitust see, millele varem ainult osutati (157b), mida tähendab väljendus “saab valgeks, kuid mitte valguseks”, kuigi jääb selgitamata, mida tähendab “saab tajuvaks, kuid mitte tajuks”. Nimelt valgusus on see, mis taju füüsikalise käsitluse poolt välistatuna meile tajutu mõistmisel siiski hädavajalik on, et meie tajud võiks olla püsivad. Sedasama puudulikkust pidi Theaitetosele ilmutama võrdlus unenägemisega, mis esiti viimasele naeruväärne (158e: γέλοιος) tundus, kuid arutluse edenedes peagi peletislikuks (163d-164b: τέρας) sai ning lõppkokkuvõttes viis Theaitetose enda

²⁸ See heietav “vahepala” on pakkunud peamiselt ainest Platoni mõtlemise müstikutest tõlgendajatele: “Seega peaksime katsuma võimalikult kiiresti pageda maa pealt taevasse hõljuma nagu jumalad, pageda on aga sarnaneda jumalaga (ὁμοίωσις θεῶ) niipalju kui see on võimalik, ning sarnaneda jumalaga on saada õiglaseks ja vagaks ja mõistlikuks.” (176a-b) Leian, et selliseid Sokratese-poolseid sõnavõtte *ei pea* pidama Platoni “müstilise õpetuse” esituseks. Antud juhul on “vahepala” käsitletav dialoogis sisemiselt mõttekana Theaitetose dialektilise häälestamise jaoks peale arutluse esimese vaatuse läbikukkumist. Üksikasjalikum käsitlus sellest aga ei saa mahtuda mu töö piiridesse.

mõtelda-suutmatuse tõttu veelgi peletislikuma (165a: δεινότερα) võimalikkuseni temas eneses.²⁹

Uuendatud mõistelise arsenaliga varustatult küsib Sokrates Theodoroselt: “Aga et isegi see jõus püsi, et voolav valgena voolab, vaid vaheldub nõnda, et on selle enda, nimelt valguse voolamine ja vaheldumine teiseks värviks, mistõttu pole seal tabada seda paigale jäänult — kas on siis üldse võimalik kõnelda mõnest värvist nii kindalt, et me seda õigesti kõnetaksime?” (182d)

Küsimusele “mis on teadmine?” vastamise osas tehakse nüüd kokkuvõtte. Kuna teadmine on see, mis tagab püsiva ligipääsu olevale selle varjamatuses, siis ilmneb, et taju käsitlus ei anna teadmise mõistmiseks otsustavalt tuge, sest see välistab lausa igasuguse püsivuse. Vastavalt sellele tõdeb Sokrates, et otsides teadmist pole vastatud sugugi rohkem küsimusele “mis on teadmine?” kui küsimusele “mis pole teadmine?”. (182e)

3.2.1 OLEVA TAJUTUD-OLEMISE ÜHTSUS

Katkestatud arutlus Theaitetosega jätkub küsimusega: “Millega näeb inimene musta ja valget ja millega kuuleb ta kõrget ja madalat? Sa ütleks, nagu ma usun, silmade ja kõrvadega.” Sokrates pakub aga, et kui olla tõepoolest täpne, siis oleks õigem ütelda, et inimene näeb ja kuuleb läbi silmade ja läbi kõrvade. Seega tehakse eristus selle vahel, *mis* näeb ja kuuleb, ja selle vahel, *mille abiga* või *mille läbi* nähakse ja kuuldakse. (184b)

Need, mille läbi inimene tajub, on kõikvõimalikud meeleorganid, kuid need toimivad kõik üksteisest eraldi. Kuid peab olema ka mingi ainuline meile tuntu (μία τις ἰδέα), mis organid ühte seob (συντέινω). Sokrates ütleb, et seda ainulist võib kutsuda hingeks (ψυχή). Organid kuuluvad keha juurde ning igaüks neist tabab (ἐφικνέομαι) eraldi teistest seda, mis talle vastav on: nägemine värve, kuulmine helisid, maitsmine maitseid. Läbi eri organite ei tajuta aga samu asju, vaid üksnes erinevaid. Vastavalt sellele ei saa maitsta helisid, kuulda maitseid jne. (184d-185a)

Sokrates küsib: “Kui sa neid mõlemat [=nähtavat ja kuultavat] mõttesse haarad³⁰ (διανοέομαι), siis ei saa sa ju ometi ei ühe ega teise organiga tajuda mõlemat?”

²⁹ Dialoogi teemaks ongi õieti kõige otsesemalt see, kas Theaitetos on ilus. (143c10-144e4) Küsimus teadmise järele on sellele allutatatud: juttu pole mitte lihtsalt teadmisest, vaid sellest, kuidas teadmine teatav on — ja kuidas Theaitetos sellele hoidumises end ilmutab. Sarnanelt osutab ka Heidegger on Theaitetose tõlgitsuses. (lk. 197-199)

Theaitetos kinnitab, et mitte. “Heli ja värvi kohta aga, kas sa ei haara neist mõlemast mõttesse eelkõige seda, et nad mõlemad on?” (185a) Kumbki neist on iseendaga sama ja üks, teisest aga erinev: värv on endaga sama ja üks ning erinev helist, heli on endaga sama ja üks ning erinev värvist. Lisaks sellele on võimalik vaadelda, mille poolest need üksteisega sarnased ja mitte-sarnased on. (186a)

Sellega on Sokrates valmistanud Theaitetose ette käsitlema taju uuel viisil. Kui varasem füüsikaline käsitlus nõudis, et on võimalik tajuda ainult midagi valget, midagi magusat jne, siis nüüd suundutakse sellele, et tajutakse mõnda olevat valgena, mõnda teist olevat magusana jne. Juba füüsikalise taju käsitluse juures oli mõistetud valge millegi valgena, kuid suutmata haarata seda, mille valge see on, siis nüüd püütakse see ebakõla ületada.

Sokrates: “Läbi millise organi aga toimib suutlus³¹, mis sulle ühise (185c4: κοινός) kõigil puhkudel ja ka praegusel ilmsiks toob, mille läbi sa ütelda võid “on” või “ei ole” ja seda, mida me nüüd ennist nende asjade kohta küsisime? Missugusele organile sa sellise omistad, mille läbi see, mis meis tajub, kõiki asju tajub?” (185c)

Theaitetos täpsustab seepeale veel Sokratesele küsimust ning uurib, kas too tahab teada, et läbi millise kehalise organi tajub meie hing olevust, mitte-olemist, samasust, erinevust, sarnasust, mitte-sarnasust, ainsust või arvulisust, aga ka paarisarvu ja paaritut ning kõike sellega seonduvat — ja vastab: “Me peame lähtuma sellest, et nende jaoks pole sellist iseseisvat organit, vaid nende kõigi ühisuse üle otsustab, nagu mulle näib, hing ise läbi iseenda.” (185d-e)

³⁰ Seda võiks tõlkida ka ‘läbistavalt mõttesse haarama’, eriti kuna tegemist on mõttesse haaramisega, mis läbibastab kõiki tajusid ning nende ühtsuse tagab. Lühiduse mõttes aga jään siin ‘mõttesse haaramise’ juurde, eeldades, et läbistavus selgub kontekstist niigi. Eristan ühtlasi eesti keele suhtes kunstlikult διανοεῖν ja νοεῖν. Pole päris selge, milles nende tähenduslik erinevus peaks seisnema, kuid kuna esimene sisaldab eesliidet, mis läbistamisele või läbimisele osutab, siis annan διανοεῖν-i edasi kui mõttesse haaramise, mis on suunatud millelegi välisele, mida haaratakse, νοεῖν-i seevastu kui mõttesse hoidmise, mis toimib pigem iseendas ja iseendast lähtuvalt. Sõnade vasted sõnaraamatutes õigustavad mõnevõrra sellist lähenemist, kuna esimene tähendab ka millegi kaalumist või kaalutlemist ning sellega seotud järele mõtlemise või arutlemise protsessi omades ka medio-passiivi vormi διανοέομαι, teine aga erinevalt esimesest ka midagi ainult mõtlemises haarama või välja mõtlema ja selle juurde hoiduma, midagi silmas pidama ning mõtlemise vaates märkama. Kuna sõnade erinevus on raskesti tabatav, siis väldin esimese tõlkimist traditsiooniliselt aruks ja teise tõlkimist mõistuseks, mis need sõnad liiga kindlalt teineteisest lahutab. Kontekstis, kus neid sõnu kasutatakse mitte-spetsiifilises tähenduses, tõlgin mõlemat aga mõistuseks või mõtlemiseks. Samas pole see eristus vajalik THEAITETOSE tõlgenduse jaoks, kuid POLITEIA.

³¹ Tõlgin δύναις-e suutluseks eiriti sel juhul, kui on juttu *hingest*, mis suutlik mingi kindla valdkonna suhtes, kuid kui kõneldakse näiteks nähtava — s. t. mitte hinge — δύναις-est nähtuks saada, siis tõlgin seda ka võimeks või võimelisuseks.

Järgneb Sokratese kiitus Theaitetosele, milles ütleb ta viimase ilusa olevat ega mitte koleda, nagu Theodoros talle oli teada andnud, ning selle vastusega, nii ütleb Sokrates, on Theaitetos säästnud Sokratese pikast arutlusest, mida too oli arvanud veel ette võtma pidavat. (185e-186a)

Nagu järgnevast aga ilmneb, on kiitus pigem irooniline või julgustav kui tõsiselt üteldud. Kuigi Theaitetos vastas Sokratese küsimise peale õigesti, siiski ei suuda ta oma sõnade kõrgusel olla ning nendes üteldut oma hoidumises täide viia. Arvestades ennistisi etteheiteid arvamise pealiskaudse mõistmise kohta pole võimalik, et see, kes eksib nii raskelt lihtsas, tuleb eksimatult — ja ilusti — toime keerulisega.³² Õige oleks võtta Sokratese kiitust tunnustusena, et Theaitetos on kuulnud ja meelde jätnud, mida olevuse ja mitte-olemise jne kohta üteldakse, kuid ei mõista, mida üteldu õieti kaasa toob.

Esialgu alustab Sokrates aga risküsitlusega, et teha kindlaks Theaitetose arusaamise ulatus.³³ Küsimuse alla tuleb esiteks, mille läbi tabatakse olevust³⁴? Theaitetos vastab küll sellele küsimusele õigesti, aga õigupoolest on see ainult kordav küsimus. Ilmselgelt langeb aga Theaitetos protagoorlikule arusaamale tagasi, kui ta kinnitab, et häbiväärsus, hüvesus ja pahesus on sellised, mida hing minevikku, olevikku ja tulevikku silmas pidades kogemuse kõrvutava koondamise³⁵ (ἀναλογίζομαι) põhjal taotab. Sellele peab viitama ka

³² Olles sedastanud ühes Theaitetosega, kuidas taju, hing, mõttese haaramine ja arvamine omavahel seotud on jätkab Sokrates Theaitetose ilu järelekatsumist üteldes: “Parem juba vähe ja korralikult kui palju ja küündimatult läbi viia.” (187e2) Õige pea arvab Sokrates aga, et Theaitetos on juba liigagi julgust täis läinud. (189c)

³³ See sarnaneb nende esimeste nõokivate küsimustega, mille Sokrates dialoogi alguses Theaitetosele esitas ja mis tipnes küsimusega: “Kas Theodoros on maaler?” Õnneks tegi tookord Theaitetos vahet geomeetria ja maalikunstnikul, kui mõlemad tegelevad kujundite joonistamisega. (144e-145a)

³⁴ Loobun eelkõige enese-distsipliini mõttes οὐσία tavapärasest tõlkevastest ‘olemus’. ‘Olevus’ vastab esiteks täpsemalt kreeka sõnavormile, mis on moodustatud oleviku partitsiibi ‘olev’ najal, aga mitte infinitiivist ‘olema’. Lisaks vormilistele põhjustele on minu jaoks olnud eksitav see, et olemus on selle juurde kuuluvale keelelisele loogikale mõeldav olevast täiesti eraldiseisvana — justkui iseseisvalt oleva mõistena, mis mingil hämaral viisil olemisega seotud näib olevat. Minu arusaamise järgi aga kasutab Platon sõna οὐσία aga just seoses olevaga, nimelt selle tähenduses: mis oleva olemise mõistetavaks teeb ja mõtlemisele tagab. Sellele vastavalt on ‘olevus’ tähenduse poolest küllaltki piiratud, kuigi võimaldab ennast kasutada teatud määral abstraktsena: mitte ainult üksiku oleva, vaid ka oleva kui sellise olevuse tagamist silmas pidades. Abstraktne ‘olemus’ aga hajutab selle seose ning muudab tihti tõlgenduse oma harjumuspärasuses eksitavaks.

³⁵ Põhimõtteliselt on siinkohal küsitav, kas mis tähenduses sõna ἀναλογίζομαι mõista. Harjunud tähenduses peetakse analoogiat silmas millegi horisontaalsena — midagi asetatakse võrdsetel alustel üksteise kõrvale ning tuvastatakse samasusi ning erinevusi. Samas võib seda sõna võtta ka vertikaalses tähenduses, kus millestki tuuakse selle millegi kõrvale välja λόγος seotuna selle millegagi. Kuna ἀναλογίζομαι põhitähendus ongi pigem kokku arvamine, siis leian, et Platon kasutab siin seda sõna pigem vertikaalses mõttes ja tõlgin selle mitte lihtsalt ‘kõrvutamiseks’, vaid lisan sellele täpsustavalt ühe võimaliku λόγος-e tõlkena ‘koondamise’, sõltuvalt kontekstist ka varieerides.

Sokratese peatavalt (186b2: ἔχε δὴ) kõrvutav küsimus selle kohta, kas läbi kompimismeele kaudu tajutud kõvaduse ja pehmuse vastanduvus tuleneb samuti nende omavahelisest võrdlemisest, millele Theaitetos vastab: “Igal juhul!” (186a-b)

Küllaltki kesise dialektilise olukorra võtab Sokrates kokku viidates sellele, et taju on antud nii inimestele kui ka loomadele (!) sündides juba loomu poolest (φύσει) ja läbi keha, kuid nende mõtlemine olevust ja kasu silmas pidades saavutatakse suure vaevaga aja jooksul läbi hariduse ning hulga teoste, kuigi mitte kõik ei saavuta seda. (186b-c)

Ometi võimaldab Theaitetose poolt sõnasse toodu mõningase edenemise arutelus. Kuna Theaitetos mõistab, et olevus on taotatav ainult hinges endas läbi selle enda, kuid seob selle oma struktuuri poolest ikkagi tajuga, siis saab Sokratese ülesandeks selle eksimuse ilmsikstegemine.

“Kas saab tabada [oleva] varjamatust, ilma tabamata olevust? — Võimatu. — Kas aga [oleva] varjamatuse suhtes väärduval saab olla sellest teadmine? — No aga kuidas ometi, ὦ Σώκρατες?” (186c-d)

Sellega võetakse kokku: oleva varjamatus on tabatav läbi oleva olevuse ehk selle, mille läbi olev olevana — mitte ainult värvi, lõhna, maiste või muu sellisena — ülepea ligipääsetav on.

Kes oleva olevust ei suuda mõtlemisse haarata, sel jääb vajaka ka oleva varjamatusest. Teadmine aga seisneb püsivas hoidumises olevale selle varjamatuses, mistõttu — vastavalt tehtud eeldusele: olevus on see, mis olevale püsi annab — ei saa teadmine piirduda olevaga nii nagu see kõigest tajust lähtuvas kogemuses antud on, vaid seisneb sellele suunatuna selle üle (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ) mõtlemises³⁶, sest ainult nii on oleva olevust ja varjamatust haarata. (186d)

3.2.2 ARVAMINE JA LOGOS

Lähtuvalt eristusest tajus kogetava ja sellele suunatud mõtlemise vahel tunnistab Theaitetos, et taju ei küündi varjamatuse ega olevuseni ega saa olla teadmine, vaid on

³⁶ Συλλογισμός-ega on seotud sama problemaatika nagu eelmises märkuses ἀναλογίζομαι-ga. Kui ‘kõrvutav koondamine’ koondas taju kaudu kogetut, siis tekib küsimus: mida koondab — nagu seda võiks tõlkida — ‘siduv koondamine’? Sülllogismi kui loogika terminit Platon ei tundnud. Kui siin võtta λόγος taas pigem vertikaalses tähenduses, siis koondab ‘siduv koondamine’ mõttesse haaratut ehk olevust mõtlemises eneses.

õigupoolest ilmnenud, et too hoopis muu on. Kui aga teadmine ei ole taju, siis peab otsima teadmist hoopis sealt, kus “— mistahes nime sa sellele annad — hing iseendas iseenda päraselt on toimes sellega, mis on”. Theaitetos annab sellele nime: arvamine. (186e-187a)

Sokrates sõnab selle peale ilma liialdusteta³⁷ “oimad täitsa õigesti, ὧ φίλε” ja palub nüüd vaadelda kõike algusest peale ning heita kõrvale kõik eelnev ning vaadata, kas nüüd ehk näeb Theaitetos natuke selgemalt, kui ta juba nii kaugele on jõudnud. (187a-b) Jõudnud on Theaitetos igatahes selleni, et pinnapealne arusaam sellest, mis on arvamine, on vähemalt sõnades maha jäetud. Sellega on jõutud lõpuks ilmutatud kujul dialoogi suurimas tülüküsimuses esialgse ὁμολογία-ni, dialoogi ülejäänud osa tegeleb selle kindlustamisega.

Vastavalt sellele tuleb Sokrates tagasi küsimuse juurde: mis on teadmine? Theaitetos saab nüüd määratleda teadmist uult aluselt ja pakub: “Et see iga arvamine on, ὧ Σώκρατες, ei ole võimalik ütelda, sest arvamine võib ka vassitud olla. Siis peab aga varjamatu arvamine teadmine olema — nii minu vastus kõlagugi!” (187b) Sokrates laseb Theaitetosel kinnitada, et on kahte tüüpi arvamist — varjamatu arvamine ja vassitud arvamine, millest esimese läbi on piiritletud ka teadmine — ning küsib: “Kas ei vääriks vaeva arvamist puudutava osas tulla tagasi...” Theaitetos katkestab Sokratese kõne ja nõuab, et mille juurde siis. (187c)

Theaitetos on oma vaevaga leitud määratluse üle ilmselgelt uhke ja soovib kohe teada, mis selle juures siis veel arutamist võiks vajada. Sokrates loomulikult annab aru, et Theaitetose määratlus on antud libedalt pinnalt ning on otsustanud seda esmalt järele proovida mitte pidades silmas väite “teadmine on varjamatu arvamine” õigsust, vaid seda, kuidas Theaitetos mõistab teadmise vastaspoolt: vassitu arvamist. See samm on dialektiliselt vajalik, kuna varjamatu arvamine on põhjendatud olevuse mõttesse haaramisena, seega igal juhul kuuluvana sellesse, mida hing ise läbi iseenda haarab. Kuna aga Theaitetos ilmselgelt lähtub arusaamast — nagu näitas esimene küsimustevoor (186a-b) —, mis arvab olevust läbi tajus kogetu kõrvutava koondamise kaudu saavutatava olevat, siis saab just vassitu arvamise arutlemise kaudu näidata Theaitetose heatahtliku

³⁷ Tänapäevane lugeja võiks arvata, et kui Theaitetos on jõudnud vähegi õigustatuma arusaamiseni arvamisest, siis peaks Sokrates oma rõõmu selle üle ülevoolavalt väljendama. Ent see oleks midagi kreekalikule kasvatusesele võõrast või lausa barbarlikku. Tuntud näide selle kohta oleks Thukydidese “Peloponnesose sõja ajaloo”st, milles Thukydides laseb Periklesel oma kuulsas matusekõnes alustada ateenalikkude παιδεία kirjeldamist sellise avaldusega: “Me taotame ilu (φιλοκαλοῦμεν) selle lihtsuses, tarkust (φιλοσοφοῦμεν) aga ilma õrnutsemista.” (2.40)

sõnastuse varjatud pinnatust, sest just vassitu arvamise käsitlemisel osutub vältimatuks näidata, mille tõttu mõttesse haaramine oleva olevust ei taba. Theaitetose arusaamine aga sisaldab eeldust, et olevust haaratakse mõttesse läbi tajus kogetu kõrvutamise: seega peab tulema arutluses vältimatult välja, et oleva “olevuse suhtes väärdumine” on sõlteline kogetu valesst või ebapiisavast kõrvutamisest.

Küsimust, et mis on “vassitu arvamine” küsimust juhatab Sokrates sisse samal viisil nagu ta dialoogi alguses teadmise järele küsimist (145e-146a): Sokrates tunnistab, et ta on ammu end selle küsimusega vaevanud ning on õieti apoorias, suutmata ütelda, mislaadi kogemus see vassitu arvamine (187d6: τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ) on ja kuidas see meile osaks saab. (187d)

On arusaadav, miks vassitu arvamise järele küsimine on sama aporeetiline kui küsimine teadmise järele: sest teades seda, kuidas me arvame vassitut, saaksime me teada ka seda, kuidas me teame. Seega on õigupoolest tegemist teadmise järele küsimise teise poolega, mis paratamatult selle juurde kuuluvana sellega kaasas käib.

Teadmise järele küsimisega jõuti sinnamaale, et teadmine on võimalik ainult hinges eneses läbi selle enese ega mitte lähtuvalt tajus kogetust. Sellega on määratletud, kus ja kuidas meile teadmine antud on — aga mitte: mis teadmine on. Saanuna aga teada, kus ja kuidas teadmine on antud, on võimalik vaadelda, kuidas see mitte-teadmist või teadmise läbikukkumist mõista annaks.

Vassitu arvamise aporeetilisuse teeb Sokrates esialgu ilmseks läbi teadmise suhte teatule. Eelduseks on, et see, kes midagi oimab³⁸ (188a2: εἰδέσθαι), oimab seda või siis ei oima — õppimine, unustamine ja muud vahepealsed jäätakse arutelust välja. See, kellel on arvamine, aga arvab alati seda, mida ta oimab või siis seda, mida ta ei oima. Vastavalt sellele oimab see, kes midagi oimab, seda, mida ta oimab ehk oimatut ega mitte seda, mida ta ei oima, sest oimata seda, mida ei oimata ehk oimamatut pole võimalik. (188a-b)

Nendelt eeldustelt saab Sokrates teha järelduse, et midagi oimates oimab see, kes seda oimab, just seda, mida ta oimab ega saa samas selle asemel oimata midagi muud, mida ta oimab. Näiteks toob Sokrates: kui ma oiman Sokratest ehk hoian teadmist temast mõttes,

³⁸ Seda tuleks võtta samatähenduslikuna teadmise, kuid on viimasest ühemõttelisemalt aktiivne, s. t. suunatud sellele, mida teatakse. Kui teadmine võib tähendada omandatud teadmist ja selle alalhoidmist, siis oimamine on alati millegi parajasti oimamine ehk teadvalt mõttes hoidmine.

siis ei saa ma kuidagi asendada oimatavat Sokratest millegi muu oimatavaga — näiteks Theaitetosega. Seega: oimates nii Sokratest kui Theaitetost ei saa neid omavahel sassi ajada, sest mõlemat ju oimatakse ehk teatakse. Aga ei saa ka ajada segamini seda, mida ei oimata — oimamata kumbagi, ei Sokratest ega Theaitetost, pole võimalik ka see, et arvamine saaks eksida, sest arvatakse alati seda, mida oimatakse. (188b-c)

Sokrates laiendab aga käsitluse oimamiselt olemisele: see kes oimab midagi varjamatut, see oimab olevat. Kuna aga vassitu arvamine on sellele vastupidine, siis see kes oimab vassitut, see peab oimama mitte-olevat — olgu mitte-olevat mõne muu oleva suhtes või iseendas ja iseenda päraselt. Laiendatud käsitluse alusel küsib Sokrates Theaitetoselt, kas on midagi sarnast eelnevale — nimelt sellele, et vassitu arvamisel mitte-olevat oimatakse. (188d-e)

Theaitetos ei saa aru, kuhu Sokrates sihib. Sokrates viitab aga taas nägemisele: “Et näiteks keegi midagi näeb, aga ometi ei näe. — Mis mõttes? — Kui ta ühte midagi näeb, siis näeb ta ometi midagi olevat. Või mõtled sa, et see miski üks on olematu? — Mina mitte.” (188e6-e9) Seega, kui nähakse ühte midagi, siis nähakse midagi olevat. Järgneb uus küsitlusvoor, mille käigus võetakse samas vaimus läbi ka kuulmine ja kompimine, kuid nende kõrvale tuuakse ka arvamine.

Arutluskäik on järgnev: Kes midagi arvab, see arvab ühte midagi. Kes midagi ühte arvab, arvab midagi olevat. Kes arvab midagi mitte-olevat, ei arva mitte midagi. Kes arvab mitte-midagi, see ei arva ülepea. Seega pole võimalik mitte-olevat arvata, ei suhtes olevale ega ka iseendale iseenda päraselt. Kuna vassitu arvamine aga pidi olema mitte-oleva arvamine, siis pole vassitu arvamine võimalik või on see midagi muud, kui mitte-oleva arvamine. (189a-b)

Esialgu pole võimalik ütelda selle kohta muud, kui seda, et siin käsitletakse arvamist samal viisil nagu nägemist ning minnakse seetõttu ummikusse. Küsimus on aga, mida see arutluskäik peaks osutama? Kas see on Sokratese apooria, milles ta tunnistas end viibivat, või on see Theaitetose apooria, millesse Sokrates ta toimetas?

Kui see oleks Sokratese apooria (ja seega ilmselt: Platoni apooria), siis peaks see tähendama, et Sokrates mõtleb arvamist samal viisil toimivana nagu nägemist. Sellele aga räägib otsustavalt vastu Sokratese nõrdimus pelga sõna-sõnalisuse üle arvamise käsitlemisel seoses Protagorase λόγος-ega. Kui see oleks Theaitetose apooria, millesse Sokrates ta toonud on, siis aga tähendaks see, et Theaitetos on küll sõnastanud arvamise

toimivana hinges endas läbi selle enda, kuid mõtleb arvamist endiselt samal viisil toimivana nagu nägemist.

Mida see aga tähendaks? Kui arvamist mõisteti samasena tajuga, siis oli etteheiteks sellele arusaamale eelkõige see, et niimoodi pole võimalik inimlikku kogemist üldse ette kujutada — selles puuduks igasugune püsivus, mis aga on just teadmise põhiliseks määratluseks. Teadmine aga kuulub inimese olemusse. Selle tõttu polnud võimalik jääda taju füüsilise käsitle juurde, vaid pidi sealt inimlikule lähemale tuldama.

Viimane aga sai teoks sellega, et seoti eraldiseisvad tajud ühte hinges, mis on see, *millega* inimene tajub *läbi* organite, mis inimesele kehalisena kuuluvad. Kuna kõikvõimalik tajutu on inimesele aga kättesaadav olevana ning mitte pelgalt tajutuna, siis tajutu olevana tajumine toimub läbi mõttesse haaramise. See, mida mõttesse haaratakse pole aga olev ise, vaid selle oleva olevus. Mõttesse haaramine toimub aga hinges eneses läbi selle enese ning seda, mis hinges eneses läbi selle enese käis, nimetas Theaitetos — arvatavasti Sokratese kreekalikul heakskiitmisel — arvamiseks.

Selliselt kätte võidetud ὁμολογία-s palus Sokrates Theaitetosel alustada otsast peale ning vaadelda uuesti, mis on teadmine, kui see on mõistetav arvamisest lähtuvalt. Theaitetos pakkus vastuseks, et teadmine võiks olla mõistetav varjamatu arvamisenä — ning selle mõistmise järeleproovimist alustas Sokrates, pannes ette vaadata, kuidas mõista varjamatu arvamise vastandpoolust — vassitu arvamist.

Olev oma varjamatuses on aga antud läbi selle oleva olevuse. Sestap tuleb järeldada, et nüüdsest peab saama dialoogis peamiseks küsimuseks, kuidas toimub oleva olevuse taotamine ning seda läbi küsimuse: kuidas võib oleva olevuse mõttesse haaramine väärduda? Sokrates esialgu selles küsimuses mingit seisukohta ei võta, vaid ainult toob ainult sellega seotud apooria esile.

Peale Theaitetose arusaamise piire selgitavat küsimuste vooru on aga Sokratesel plaan olemas. Ta pakub nimelt Theaitetosele vaagimiseks, kas ei või vassitu arvamine olla äravahetav arvamine (ἀλλοδοξία), mille puhul mõttesse haaramises (διάνοια) üks olev teise olevaga vahetusse läheb ning arvamine äravahetatut vahetamatuna ütleb. Sellega arvaks arvamine ikkagi olevat, kuid mitte sama, vaid hoopis teist, ning seda võiks õigusega nimetada vassitu arvamiseks. (189b-c)

Theaitetos võtab selle väljakutse vastu ning tunnistab, et peab Sokratese pakutud määratlust väga õigeks ning kinnitab, et see kui keegi arvab häbiväärse asemel ilusat, siis sellega arvab ta varjamatult vassitud (189c4: ἀληθῶς δοξάζει ψευδῆ). Ilmselt tundub selline määratlus Theaitetosele niivõrd loomulik, et ta ei mäleta enam seda, milles vastselt nõustatud oldi: ei saa arvata ühe oimatava asemel teist oimatavat (188b-c).

Peale tõgavat märkust “varjamatult vassitu” vastuolulisuse kohta (189c-d) küsib aga Sokrates pidades silmas vastuolu sellega, milles oldi just nõustatud: “Kas sinu arvates on võimalik mõttesse haaramises midagi sedastada millegi teisena ja mitte sellena, mis see on? — Nii võib juhtuda. — Kas ei pea aga seda läbi viiv mõttesse haaramine mitte paratamatult neid mõlemat või kumbagi neist mõttesse haarama? — Paratamatult peab. Kusjuures korraga või siis järgnevuses.” (189d-e)

Enne Theaitetosele tema poolt nõustutu vastuolulisuse meenutamist osutab Sokrates eelnevale täienduseks, kuidas ta mõttesse haaramist seoses arvamisega käsitleda mõistab, ning palub Theaitetosel mõtelda, kas ta seda samal viisil silmas peab:

“[Ma kutsun mõtlemisse haaramisega] hinge λόγος-t, mida see iseendaga iseenda ees läbi viib sellest, mis tema nägemise ulatuses. Toon seda küll ise teadmata ilmsiks, ent see näib mulle nii: mõttesse haaravana ei tee ta [=hing] midagi muud kui kõneleb endaga, esitades ise endale küsimusi ja neile vastates, jaatades või siis mitte jaatades. Kui ta on aga otsusele jõudnud, olgu siis pikaldaselt või tormakalt, ning jääb selle juurde ega tagane sellest enam, siis ütlen ma selle tema [=hinge] arvamiseks. Seega kutsun ma arvamiseks λέγειν-i ja arvamise kõneldud λόγος-t, mitte teiste ees ega ka häälega, vaid vaikivalt iseenda [=hinge] ees.” (189e-190a)

3.2.3 ARVAMISE STRUKTUUR

Sokrates peab ent seejärel — ning taas uuel viisil: osutades samasuselt ja erinevuselt — tuletama Theaitetosele meelde, miks ei saa olla ἀλλοδοξία vassitu arvamise mõistmiseks piisav: “Kellel mõlemast arvamine on, ei saa ju ühte teiseks pidada! — Näib küll. — Ometi ju see, kel ühest arvamine on, teisest aga ülepea mitte, ei saa ealeski arvata, et üks teine on! — Varjamatut kõneled. Sest muidu peaks ta ju sellele kinnituma, mida ta ei arva.” (190d)

Tunnistatakse, et niisugusel viisil vassitu arvamist mõista ei saa, vaid seesugusel viisil oldaks sunnitud nõustuma palju kohatuga (190e6: πολλὰ ἄτοπα). Ent Sokrates kinnitab pika ja õpetajaliku moega, et õigupoolest arvab ta endal olevat ühe viisi, kuidas vassitu arvamisele jälile jõuda: “Ma ütlen, et meie ὁμολογία polnud õige, kui me ütlesime, et kui

keegi midagi oimab, siis on võimatu arvata, et see midagi on, mida ei oimata, ja et sel viisil võib vassimine osaks saada, vaid see on teatud viisil võimalik.” (191a-b)

Ent nüüd võtab Theaitetos lõpuks jutujärje enda kätte³⁹ ja tunnistab, et ta on juba pikemat aega kahtlustanud, et see on võimalik ja teeb oma paažiliku pakkumise: “Nii, et mina, kes ma tunnen (γινώσκω) Sokratest, nähes aga mõnikord kaugelt kedagi teist, keda ma ei tunne, ja siis usun, et see on Sokrates, keda ma oiman. Sellisel puhul peab ometi juhtuma see, millest sa kõneled. — Kuid, kas me ei jätnud seda kõrvale, sest sellest tulenes, et me seda, mida oimame, ei oima? — Oli küll nii.” (191b)

Selle peale paneb Sokrates ette sedasama apooriat, mille kehtimises eelnevalt juba nõustunud oldi — millest aga Theaitetos, nagu näha, ei suutnud aru saada — uuel viisil käsitleda. (191c)

Selleks palub Sokrates ette kujutada, et meie hinges on vahakamakas ja kui me soovime midagi meenutada, mida me näinud, kuulnud või mõttes hoidnud (εννοέω) oleme, siis asetame selle vahakamaka taju ja mõtlemise alla ning vajutame sellest sinna jälje, mis meile mõttes hoitud või tajutut seni meenutab, kuni ta vahakamakas alal on, kui aga enam mitte, siis unustame selle ega tea (ἐπίσταμαι) enam. (191d-e)

Vastavalt sellele kirjeldab Sokrates ära kõik võimalikud kombinatsioonid, mis hinges teadmise, mitte-teadmise ja tajumise ning mitte-tajumise koostoimel tekivad ning osutab, et vassitu arvamine on selles tähenduses on võimalik ainult kolmel juhul: (1) teades midagi, kuid seda mitte tajudes, vahetades selle ära millegagi, mida tajutakse, aga ei teata; (2) teades midagi, kuid seda mitte tajudes, vahetades selle ära millegagi, mida teatakse ning tajutakse; (3) teades midagi ning seda ka tajudes, vahetades selle ära millegagi, mida teatakse ning tajutakse. (191e-195b)

Sokrates võtab kirjeldatu kokku järgnevalt: “Kui nüüd ühe tajumise puhul selle jälg kohal on (πάρειμι), teise juures aga mitte, ja kui nüüd keegi eemal oleva (ἄπειμι) taju seostab kohal olevaga, siis sellega mõttesse haaramine vassibki. Ühesõnaga: nendest mida ei oimata ja mida kunagi tajutud ei ole, nagu näib, pole vassimist ega vassitu arvamist — kui me praegu üldse südisti (ὄγχις) kõneleme. nende juures aga, mida me oimame ja tajume — just nende juures tiirleb ja pöörleb arvamine, mis nii varjamatu kui vassituna esile võib

³⁹ Ja saatuslikul kombel Sokrates oma pääseteed dialoogis kuuldavale ei toogi. Aga võib arvata, et “ta” laseb sellest “järgmisel päeval” Theaitetosele kõnelda külalisel Eleast dialoogis SOFISTES.

tulla. Kui see [=arvamine] nimelt kokkukuuluvad õkva (εὐθύς) ja kenasti (οὐκῆτος) kokku asetab nagu pitsati pitseriga, siis on ta varjamatu — teeb [arvamine] seda aga lõtkuvalt (πλάγιος) ja logisevalt (σκολιός), siis vassitud.” (194a-b)

On selge, et Sokratese äärmuslik ἀκρίβεια ja sõnaohter luulelisus (194c-d) Theaitetose arusaamise seletamisel on eelkõige ette võetud Theaitetose lepitamiseks, et enda-poolse ammendava lahtiseletuse järel Theaitetose poolt pakutud lahendust irooniliselt enda eksimusena maha teha⁴⁰. Ent jääb küsitavaks, milles seisneb Theaitetose eksimus seekord?

Esiteks muidugi pole Theaitetos üle saanud oma “empiristlikkusest” — vahakamakas tehakse selleks, mis hinges kogemust või hinge kannatust enesesse hoiab —, kuid see on nüüd esil uues tähenduses. Nimelt mõistab Theaitetos oleva varjamatuse mõttesse haaramist kui millegi ära-tundmist (γινώσκειν), mis pole küll enam meeleline tajutav füüsikalise käsitluse mõttes, kuid pole kindlasti ka see, mis hinges eneses läbi selle enese toimub. Sokrates kasutab oma lahtiseletuses (191e-195b) äravahetatavana sõnu: oimama, teadma. Näide, milles Theaitetosele äärmuslik ἀκρίβεια haaratavaks tehakse — ja millele Theaitetose arusaamise õieti toetub — pruugib aga läbivalt sõna: ära-tundma.

Mida tähendab aga siin ära-tundmine? Kuna ära-tundmise puhul kõneldakse peamiselt Theodorose ja Theaitetose äratundmisest ning nende äravahetamisest arvamises, siis on mõnevõrra ebaselge, kas pidada Theaitetose eksimust eelkõige selles lasuvaks, et ta seob ära-tundmise konkreetsete isikutega, aga mitte oleva olevusega, või arvata, et eksimine on märksa laiem — nimelt see, et arvamist ülepea ära-tundmise najal mõistetakse.

Kuna aga vahakamaka toimimise kirjeldamisel ei piirata sellesse jälge jätvat ei isikute, konkreetsete isikute ega üldse mingi valdkonnaga, vaid nimetatakse jälje jätmiseks võimelisena nii tajutav kui ka seda, mida mõttes hoitakse, siis võiks kehtida — nagu tuleb arvatavalt ilmsiks ka järgneva tuvila-näite iseloomust —, et Theaitetos eksib siin sellega, et ta üldse arvamise mõistmisel ära-tundmisest lähtub. Ometi jääb ainult hämaralt mõistetavaks, mis peaks sündima siis, kui ära-tundmise puhul konstrueerida näide mitte

⁴⁰ “Midagi varjamatult peletislikku, ὃ Θεαίτητε, ja põlastusväärset on paratamatult end kõneldes mitte ohjeldavas inimeses. — Kuidas nii? Ja mida sa sellega üldse silmas pead? — Seda, et ma endaga kärgin oma harimatuse (δυσμαθία) ja varjamatu ohjeldamatuse pärast kõnes. Sest kuidas peaks seda veel nimetama, kui keegi oma λόγος-t sel määral siia ja sinna veab, kuna ta ei saa end oma jäigas tuimuses sugugi veenda lasta ega suuda oma λόγος-est loobuda.” (195c) — Täpselt see, mida peaks ütleva Theaitetose kohta.

konkreetsete isikute vaid selliste abil, mida võiks mõttesse haaramine συλλογίζεθαι. Mida peab tähendama see, et Platon laseb Sokratesel kõnelda just isikute äratundmisest?

Huvitaval kombel on aga sama küsimus üleval juba dialoogi alguse *prooimionis*, kus Sokrates ütleb: “Ma tunnen teda [=Theaitetost], ta on sunionlase Euphroniose poeg, kes oli ka ise just seda masti mees, ὃ φίλε, nagu sa siin kirjeldad ja ka muus osas hea δόξα-ga ning jättis maha väga rikkaliku οὐσία. Mis aga poisi nimi on, seda ma ei oima. — Theaitetos, ὃ Σώκρατες, on ta nimi, aga ma arvan, et οὐσία on eestkostjad ilmselt juba läbi löönud. Selle kõige juures näitab ta aga (raha-) asjade (χρήμα) juures üles imekspandavat suuremeelsust, ὃ Σώκρατες.”⁴¹ (143c)

Edasi läheb jutt Sokratese ja Theaitetose sarnasusele, kuid — viidates sellele, et Theodorus, kes sarnasust väitis, pole maaler ega oma seega kompetentsi nägude välise sarnasuse määramiseks — see sarnasus, mis neid ühendab, peab olema sarnasus hinges. Et seda aga hinnata, siis lepivad Theaitetos ja Sokrates kokku, et esimene oma hinge näitama, teine aga seda vaatlema asub. (143d-145c)

Tähelepanev on, et Sokrates esiti tunneb (γινώσκειν) Theaitetost, kuid — oletades — haarab mõttesse vaid tema isa οὐσία-t ega oima Theaitetose nimegi. Saanuna teada tema nime asutakse — oletamisi — otsima Theaitetose kadunud οὐσία-t, aga mitte eestkostjate (ἐπίτροποι) käest, vaid Theaitetose hingest endast läbi selle enda. Kuid Theaitetosel on siiski — nagu on ilmnenud dialoogi eelneva tõlgitsuse käigus — tõsiseid raskusi oma päruse kättevõitlemisega.

Jättes pärilusvaidlused hetkel kõrvale — tasub märgata: Sokrates tunneb Theaitetost, s. t. on võimeline tundma Theaitetost ära — seega ka võimeline teda kellegi teisega segi ajama. Aga kas võib ütelda, et Sokrates teab Theaitetose kui selle konkreetse hingestatud oleva olevust, s. t. seda, mis Theaitetos varjamatult on? Ei tea, sest seda, kas Theaitetos oma hinges οὐσία-t hoiab, hakatakse alles — Theaitetose poolt — näitama, — Sokratese poolt — vaatlema.⁴²

⁴¹ Seda tuleb võrralda SOFISTI γιγαντομαχία-ga: “Tõepoolest, sest nende vahel tundub sellepärast käivat niisugune gigantide võitlus, et neil on üksteisega pärilus-vaidlus (ἀμφισβήτησις) οὐσία pärast.” (246a)

⁴² Samas võtmes räägitakse hinge olevuse näitamisest ka PHAIDROSES: “Pigem on selge, et kui keegi õpetab kellelegi λόγος-eid oskuslikult, näitab ta tolele täpselt selle loomuse olevust (τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως), millele λόγος saab olema suunatud. Aga see [=loomus] on küllap hing.” (270e) Siin pole jutt hingest üldiselt ja selle “olemusest”, vaid paralleelselt arstikunstiga, mis ravib keha kui tervikut,

Selle põhjal ütlen, et õigupoolest pole Platoni Sokratese osutus “pärisnimedega” isikutest kõnelemisel ning nende abil Theaitetose eksimuse näitlikustamisel mitte see, et konkreetset isikut on iseäranis meelelisel ja nende äratundmine hinges on seotud ainult taju poolt tekitatud kogemusega, vaid otse vastupidi: Theaitetose või Theodorose äratundmine distantsilt pole kummagi kui inimliku oleva olevuse äratundmine, sest teise hinge olevust haaratakse iseäranis mõtlemisse hinge endaga läbi selle enese. Sestap pole Theaitetose ära-tundmine ega isegi tema sugupuu teadmine (143c) veel tema nime teadmine ega ka tema kui hinge olevuse ja selle päruuse mõttes hoidmine.

Seepärast ütleb Sokrates teeseldud eneskriitika lõpetuseks, lastes enda poole pöörduda kujuteldaval arvustajal: “Seega väidada sa, ütleb ta, et me ei saa siis ka inimest, keda me ainult mõttes haarames, aga ei näe, kunagi hobuseks pidada, keda me samuti ei näe ega puuduta, vaid ainult mõttes haarames — ja millest meil muidu mingit taju ei ole.” (195d)

See oleks ainult teravmeelitsemine ega lisaks eelnevatele näidetele midagi, kui Sokrates ei peaks silmas seda, et eelnevas arutluses, kus kõneldi Theodorose ja Theaitetose tundmisest ja võimalikust segiajamisest, kõneldi inimesest samal viisil nagu hobusest, kuigi inimese tundmine ja mõttesse haaramine on midagi hoopis erinevat, kui see võiks olla hobuse puhul — mistõttu on vale taandada küsimus sellele, et neid mõttes ära vahetada võimalik ei ole. Loomulikult ei saa neid mõttes ära vahetada, aga — nagu implitseerib Sokratese kujuteldav kriitik — inimese äratundmine toimub ka muidu pigem olevuse mõttesse haaramise kui tõulooma karvkatte, muskulatuuri ja muude kehaliste vooruste takseerimise viisil.

Seega osutab apooria uuelts läbi käimine: (1) teadmine pole kogemuse püsivana alal hoidmine hinges ja (2) oleva olevuse mõttesse haaramine ei toimi ülepea samal viisil nagu ära-tundmine.

Mida Theaitetos eelnevast ei oimand, seda püütakse nüüd teha selgeks ilmse näitega arvude vallast: kas on võimalik ajada λόγος-es segi mõttesse haaratud arve 11 ja 12? Theaitetos arvab, et kui oleks tegemist nähtud või kombatud (seega: γγνώσκειν) 11 ja

aga siiski mõnda kindlat keha — samal viisil tulevat retoorikakunsti valdajal hoida pilgus mõjutatavat hinge kui tervikut ja teada, mida see teeb ja mis mõjudele allub. See on aga võimalik läbi mõjutatava hinge kui oleva olevuse näitamise. “Kui ta aga on piisavalt võimeline ütlema, millised kõned millist inimest veenavad, ning kui ta suudab taolist ettejuhtuvat inimest teistest eristada ja iseenesele näidata, et see ongi see mees ja see ongi loomus, millest tollal kõneldi, mille veenmiseks teatud asjades tuleb siin kõnelda teataval viisil /— /.” (272a)

12-ga — pidades silmas asjade loendamist —, siis oleks võimalik eksida, kuid mõttesse haaratud arvude puhul pole see võimalik. Ent Sokrates osutab, et inimesed teevad ometi arvutamisel vigu, millega Theaitetos päri on. (195e-196c)

Sellest lähtuvalt järeldatakse, et vassitu arvamine on midagi muud kui eksimine taju ülekandmisel mõttesse ning Sokrates paneb ette vaadelda, mida õigupoolest tähendab “teada” (196d5-6: τὸ ἐπίστασθαι). Rõhutatud märkus selle kohta, et õieti on korratud kogu arutluses üht suurt viga — on teadmist määratledes pruugitud sõna teadma —, loetleb sõnu ja väljendusi, mille kasutamine arutluses on olnud kahetsusväärne: tunne (γιγνώσκωμεν), ei tunne (οὐ γιγνώσκωμεν), teame (ἐπιστάμεθα), ei tea (οὐκ ἐπιστάμεθα). Märkuse mõte pole aga mitte seotud sellega, et Sokrates arvaks tõepoolest, et neid sõnu ei tohi kasutada — sellest saab aru isegi Theaitetos (196e8-9) ning Sokrates kinnitab, et seda võiks nõuda ainult elukutseline vaidluskunstnik (ἀντιλογικός) —, vaid et õigupoolest on neid väljendusi kasutatud järelemõtlematult ja pole ilmutatud kujul eristatud ära-tundmist ja teadmist. Kuna aga ära-tundmise tõi kaalutlematult arutlusse Theaitetos, siis on see eelkõige märkus Theaitetosele tema mõistelise lodevuse kohta. (196c-197a)

“Teadmine üteldakse olevat sellesama hoidmine (ἔξις). — Varjamatu. — Me teeme sellesse aga väikese täienduse ja ütleme, et see on teadmise [haardes] omamine (κτῆσις). — Ja kuidas ütled sa neid teineteisest erinevat?” (197b)

Sellega juhatatakse sisse viimane võrdlus, mis peab andma Theaitetosele pinna, millelt mõtelda vassitu arvamist nii, et see saaks asu ainult mõttesse haaramises, milles ainukesena olev oma olevuse kaudu inimesele päritav on. Selle jaoks eristatakse teadmise enda valduses hoidmine ja selle haardes omamine. Sokrates selgitab seda Theaitetosele tuvila näitel: “Vaata nüüd, kas on võimalik teadmist küll enda valduses hoida, kuid seda ometi mitte omada, nagu näiteks keegi metsikuid linde, tuvisid või muid taolisi on kinni püüdnud ning nüüd omale majapidamisse tuvila rajab ning neid seal peab.” (197c) Kuigi tuvilas on tuvid inimese valduses, siiski ei pruugi ütelda, et ta neid — siiski metsikuid linde, kes esimesel võimalusel põgenema pistaksid — omab, sest kindalt omada saab ta neid ainult siis, kui ta neist mõnda oma haardes hoiab. Tuvila on aga taas üks kujutluslik võrdlus hinge kohta: “Kui me ehitasime enne hingedesse mingisuguse vahast ei tea mis plätsaka, siis nüüd tahame me igasse hinge sättida tuvila kõikvõimalike lindudega, osad

parvedes ülejäänutest eraldi, teised aga väikestes salkades, mõned ent omapäi kõigi vahel (διὰ πασῶν) nii nagu juhtub ringi lendlemas.” (197d)

Tuvid tuvilas on teadmised hinges. Vastavalt sellele on hingel võimalik teadmisi — esiteks enda valduses hoida, teiseks neid omada. See saab selgitatud aritmeetika näitel: täieline aritmeetik (ἀριθμητικὸς ὧν τελέως) hoiab enda hinges teadmisi kõigist arvudest, kuid see ei tähenda, et ta neid pidevalt mõtte haardes peab või oimab. Kui ta midagi arvutab, alles siis haarab ta alles vajalike teadmiste järele. Ometi jääb see võrdlus vastuoluliseks: sest see, kes midagi juba teab, peab seda justkui üha uuesti teada saama, s. t. õppima, mis on aga ἄτοπος ja ἄλογος. (198b-199a)

Aga Sokrates veenab, et δεινότερον on lugu siis, kui küsida: kuidas saab teadmiste üksteisega ära vahetamine viia vassitu arvamisele? “Kui kellelgi esiti on millestki teadmine, aga ta seda ei tunne (ἀγνοέω), kuid mitte oma võhiklusest (ἀγνωμοσύνη), vaid oma teadmise tõttu, ja kui ta selle järgi arvab siis midagi erinevat millekski samaks, sama aga erinevaks — see on ju täielik ἀλογία, kui hing teadmise kohal olles mitte midagi ära ei tunne (γιγνώσκω), vaid hoopis kõik talle tundmata jääb. Sest selle λόγος-e juures ei takista miski, et võhikluse (ἀγνοια) kohalolu võiks teha, et midagi tuntakse (γινῶναι), ja pime-olemine, et nähakse, kuidas küll saab teadmine teha, et midagi ei tunta?” (199d)

Theaitetos pakub, et võib olla tehtud viga, et on eeldatud hinges ainult teadmise tuvisid — seal peaks ehk teadmise tuvide seas ringi lendama ka teadmatuse (ἀνεπιστημοσύνη) tuvid, mida hing saaks vahel mitte-teadmise puhul oma valdusse haarata, mille puhul leiakski aset vassitu arvamine, vastasel juhul aga varjamatu teadmine.

Sokrates ütleb: “Pole kerge, ὦ Θεαίτητε, jätta sind kiitmata, kuid vaatle siiski veelkord, mida sa ennist ütlesid. Kas me võtame omaks, et on nii nagu sa ütled: sa väidad, et see, kes teadmatuse haarab, arvab vassitut. Kas nii? — Jah.” (199e-200a)

Õigupoolest on siinkohal tegemist dialoogi kõrgpunktiga — ning seda Sokratese kui jumala ülesandel tegutseva λόγος-e ämmaisanda vaatepunktist.

Kui Theaitetos oli senini olnud kas tähelepanematu sõnade erinevuste suhtes ning pakkunud alati täienduseks midagi vildakat ja eksinud pidevalt mõtlemise vastu segades kokku ära-vahetamatut, siis nüüd lõpuks suudab ta võtta järjekindlalt omaks Sokratese tuvila-võrdluses antud piirid ning pakkuda küsimusele lahendust nendest ja ainult nendest lähtuvalt — laskmata end eksitada isegi Sokratese kõnes osutatud viisist, kuidas hing

midagi ära tunneb või võhiklusest tundmata jätab, mis võiks suunata mõtet taju läbi saadud kogemustele. Ei ole ime, et Sokratesel *pole kerge* Theaitetost kiitmata jätta — hoolimata oma suurest sammust või isegi hüppest mõtlemise raskel teel on teadmatus-tuvide pakkumine teadmise apooria lahendusena midagi uskumatult tobedat, peaaegu koomilist.⁴³

Kuidas saab hing läbi selle enda otseti mõttesse haarata midagi sellist nagu teadmatus, teada teadmatust?⁴⁴ See toob nüüd Theaitetose lõpuks apooria algusse, siit algab ka Theaitetose jaoks mõtlemine oleva olevuse mõttesse haaramisest. Vastavalt sellele ütleb Sokrates: “Kas me pole nüüd suure ringkäigu järel taas esimese apooria juures?” (200a)

Kuid dialoogis on olnud juttu kahest apooriast: esiteks teadmise suhtes, teiseks mitte-teadmise suhtes. Sellega, et Theaitetos on jõudnud teise apooria algusse on ta jõudnud õigupoolest ka esimese apooria algusse: nüüdsest ta teab, et ta ei tea, mis on: teadmine.⁴⁵

See võimaldab lõpuks asuda küsimuse juurde: mis on teadmine? (200c7-d3) Theaitetosele *meenub* nüüd tõepoolest end kuulnud olevat, et teadmine on: varjamatu arvamine koos *λόγος*-ega.

Kuna minu tõlgitsuse eesmärk on sedastada arvamise struktuur, siis dialoogis järgneva esitamist ma vajalikuks ei pea: Theaitetosele meenunud väide — teadmine on varjamatu arvamine koos *λόγος*-ega — on õigupoolest tautoloogia — kuna eelnevas on arvamine määratletud kui kinnistatud *λόγος*. Seega on arusaadav, et Theaitetose määratluse arutlemine lõpeb *circulus vitiosusega*.⁴⁶

⁴³ Iroonia ja selle vormide kohta vt. Traks, lk. 4-39, eriti lk. 15.

⁴⁴ Dialoogis SOFISTES selgitatakse vassitu arvamist lähtudes nimelt “diapasoonsetest tuvidest” ehk olevast, liikumisest, paigalseisust, samasusest ja erinevusest.

⁴⁵ See on ka taas-meenutamise dialektiline sisu (— vastandatuna selle näivalt mütooloogilisele vormile): selleks, et midagi meelde tuletada, peab kõigepealt teadma, et see on ununenud, sest vastasel juhul pole põhjust selle järele pärida. Just selleni aga on Theaitetos oma ringkäiguga jõudnudki. Sama ülesehitusega on MENONI näitlik õppetund anamneesist (81b-86c): esiteks arvab paaž end teadvat, siis näeb ta end mitte teadvat ning lõpuks saab aru, mis see on, mida ta ei tea. Anamneesi eesmärk pole seega mitte taevaülastes paikades nähtu meenutamine läbi selle vahetu ilmutuseni murdmise (siis poleks MENONI õppetunni teisel poolel ülepea mõtet), vaid jõudmine selleni, et ei teata — millest aga õieti alles algab surma teele asunud hinge püüdlus surematuse poole.

⁴⁶ Pean *λόγος*-e ja teadmise toimimise struktuuri käsitlusteks eelkõige dialoogides PARMENIDES ja SOPHISTES esitatut. THEAITETOSE lõpu arutlused on nende arutluste põhiprobleemistiku — osa ja terviku suhte — lühike näitlikustus.

Samas, kuigi arvamine on *per definitionem* määratud kui kinnitatud või jaatatud λόγος, siis ei tähenda see, et arvamine ise olekski λόγος. Küsimus on selles, et mille läbi saab λόγος kinnitatud, s. t. kuidas juhtub, et λόγος-est saab arvamine? Sellele ei saa THEAITETOSEST otsest vastust, kuid pean vajalikuks seda siiski mõtestada.

See, et arvamine toimub hinges endas ja läbi λόγος-e kinnistamise, ei tähenda veel, et arvata saakski ainult seda, mis on hinges, kuigi vassitu arvamise käsitlus just seda veenab. Sellele räägiks täiel määral vastu tavapärase arusaam arvamisest ning Platoni endagi sõnakasutus. Õigupoolest on arusaadav, et arvamine kui selline toimub tõepoolest ainult hinges ja läbi selle enda, kuid kui see ainult niimoodi olekski, siis kaoks tegelikult igasugune põhjus üldse arvata, s. t. λόγος-t kinnistada — kui hing oleks ainult ise ja läbi enda, siis oleks tal võimalik arvata ainult iseennast. Sestap tuleb hinge puhul eeldada teatud puudulikkust või mitte-enda-küllasust. Platon käsitleb hinge puudulikkust aga selle püüdlusena, mida ta nimetab ἔρος-eks. Kui selline puuduks, siis “puuduks” õieti ka arvamine, kuna λόγος oleks alati ja ikka ainult λόγος — ega vajaks mingilgi määral kinnitamist.

Seega pean vajalikuks rõhutada, et arvamine ja λόγος on THEAITETOSES mõistetud teatud äärmusest lähtuvalt, mida Platon teisel puhtalt sellisena täide ei vii. Milles aga liikneb⁴⁷ see arvamise puudulikkus ja selle puudulikkuse ἔρος?

PHAIDROSES (245c jj) käsitleb Platon hinge ἔρος-t vältimatult varjamatust püüdlevana. Kui see püüdlus saaks täide viidud, siis oleks hing varjamatuses. Varjamatuses aga pole vassimist, sestap oleks see täideviidud püüdlusega olukord selline, kus vassimine on võimatu, s. t. hing peaks olema siis tõepoolest iseendas ja iseenda paraselt — ning võimetu arvama. Sestap on arvamine võimalik ainult selle püüdluse teel, aga mitte selle täideviiduses. Ent kuna hing püüdleb alati varjamatust, hinge liikumine on selle poole suunatud, siis tuleks käsitleda λόγος-e kinnistamist just selle hinge liikumisega seoses.

Niisiis, kuna hing püüdleb varjamatust, selles on tema liikumine — ning ka jaatamine ning eitamine hinge kahekõnes iseendaga on teatud liikumine, siis peaks see tähendama, et hing

⁴⁷ Vastandina seisnemisele.

kinnistab λόγος-t ainult püüdluses varjamatusele. Et hing püüdleb, siis pole ta varjamatuses. Kui aga hing arvab, siis alati püüdluses varjamatusele.

Kui nüüd aga vaadelda seda λόγος-e ja arvamise seost, nagu see on kirjeldatud: hinges eneses läbi selle enda — siis mis võiks olla selle tähendus? Puhtalt hinges eneses selle enese päraselt pole arvamine võimalik. Kuna aga arvamine toimub hinges eneses läbi selle enda, siis saab see — eeldades, et hing on puudulik — tähendada ainult seda, et arvamine olles kinnistatud λόγος taotab alati varjamatust. See on: arvamise arvatav alaväärsus teadmise suhtes pole tingitud sellest, et arvaja arvab midagi tekkivat-hävivat-muutuvat ja et arvamise loomus ongi selles, et ta häbiväärsena tekkivale-häviväärsele-muutuvale suunatud on, vaid sellest, et arvamine püüdleb alati varjamatusele, s. t. teadmisele ning jaatab või jätab λόγος-e jaatamata alati suunatuna varjamatusele — kuid olles ise puudulikuna püüdleb.

Selle põhjal veenan, et arvamine on õigupoolest inimliku hinge olemisviis selle püüdluses varjamatusele. Teadmine võib selle kõrval — või ütleme: ees — olla jumaliku hinge olemisviis, mida inimlik hing püüdleb või jälitab. Vastavalt selgitan ka Sokratese taotlust THEAITETOSSES vale arvamise-käsitluse tõrjumisel: mõistes arvamist lähtuvalt seosest tajuga või tekkiva-hävivaga ning teadmist seoses alati samaks jääva oleva olevuse mõttesse haaramisega — ning sellega arvamist põlastades — ei võta hing oma inimlikku olemisviisi enda kanda ning: ei ela mitte arvamises, vaid vassitud arvamises. Seega tuleb tõlgendada ψευδῆς δόξα inimliku olemisviisi mitte enda kanda võtmiseks — sellisel viisil nagu seda kirjeldatakse APOLOGIAS asjatundjate sokraatilise järelekatsumise puhul (20d jj).

Kui aga nüüd küsida, kuidas on siis varjamatu arvamisega? Miks Sokrates alati rõhutab, et varjamatu arvamine — isegi kõige parim neist — on alati pime ning kipub, kuigi varjamatu olles, ära põgenema? Kui arvamine — nagu eelnev tõlgitsus veenab — on alati varjamatusele püüdleb, siis miks peab olema varjamatu arvamine häbiväärne? Ekstsentrilise märkusena: varjamatu arvamine võib olla häbiväärne ainult ühe pärast, nimelt selle pärast, et see on tautoloogia. Iga arvamine on kinnistatud λόγος-ena varjamatust püüdleb, sestap pole vassitu arvamist ülepea. Iseasi, kas Sokrates aga oma märkustes nii ironiline — või humooriline — on, kuid selle lähem tõlgitsemine pole minu töö eesmärk.

Eelneva põhjal arvamise struktuuri kokku võtvalt piiritledes on esimene rõhutatav moment see, et arvamine kui selline ei lähtu mitte tajust, vaid λόγος-est, mida hing peab iseendaga iseenda ees. Arvamise mõistmist tajust lähtuvalt tõrjub Sokrates järjekindlalt kuni ὁμολογία saavutamiseni. Tajust kui sellisest lähtumine ei paku inimesele ülepea võimalust oleva ilmsuses seista. Oleva ära-tundmine on võimaldatud oleva olevuse mõttesse haaramise poolt, mille läbi tagab hing selle, et ära-tuntud olev on alati ära-tuntud tajude ühtsuses. Organid, mille *läbi* tajutakse aga seda ühtsust ei taga, vaid selle tagab üksnes hing. Hinges ära-tuntud olev on seega esmaselt just olev ning tajude eristamine oleva puhul on tuletuslik.

Teadmisena tuleb selle raames käsitleda oleva olevuse mõttesse haaramist, mis tagab olevale selle ühtsuse. Oleva olevuse teadmine on ainsana varjamatu teadmine ning sellelt on varjamatus ka olevale, sel määral kui olev saab olevusest lähtuvalt ära-tuntud. Oleva olevuse teadmine on aga hingele kättesaadav vaikivas λόγος-es, mida see iseendaga iseenda ees läbi viib ning — millele kindlaks jäädes saab λόγος-est arvamine. Ometi pole arvamine sama, mis teadmine.

4 TEADMINE JA ARVAMINE DIALOOGIS “POLITEIA”

POLITEIA on tänapäeval ilmselt Platoni kõige tuntum ja enim-tõlgendatud dialoog. Dialoogi teemaks võiks pidada küsimust: mis on õiglus? See küsimus on kohal juba dialoogi esimestest momentidest: seltskond pidulisi sunnib Sokratese ja Glaukoni, kes olid üheskoos laskunud Ateenast alla Pireusse, et võtta osa ühe uue jumaluse pühitsemisest, tulema endaga kaasa ühe pidulistest — Polemarchose majja. Sokratese pärimise peale, et kas võiks olla võimalus, et nad Glaukoniga veenavad kutsujaid end siiski Ateenasse tagasi pöörduda laskma, vastab Polemarchus: “Kas te suudate veenda neid, kes ei kuula?” (327c13) Tuleb aga välja, et Glaukon ei peagi õieti veenmist vajalikuks, kuna tema on huvitatud öisest vaatemängust, mida ta Pireusse jäädes saaks nautida, ning seepeale suundutaksegi Polemarchose poole.

Sokratest saatnud Glaukon ja Adeimantos — üks Polemarchose seltskondsetest —, kes on muuseas sugulussideme poolest vennad, on kogu Polemarchose juures viibivast seltskonnast need, kes on dialoogi põhiosa jooksul (II-X raamat) Sokratese vestluspartneriteks. Kui Glaukon on kerge taibuga ärgas ja teadmishimuline noormees, siis tema vend Adeimantos on kogenud sõjamees, kes on juba lahingutes oma vaprust üles on näidanud.

Minu töö küsimusse puutuvate V-VII raamatu arutluste kandjaks peangi ma just dialoogi alguses püstitatud küsimust mitte-kuulajate veenmisest ning Glaukonit ja Adeimantost kui seda küsimust näitlikustavaid karaktereid.

POLITEIA V-VII raamatus toimuv arutus erineb ülejäänud POLITEIAST ning moodustab selles ühe küllaltki iseseisva osa. Nimelt on V-VII raamatu arutus õigupoolest sunnitud kõrvalekaldumine peamisest jututeemast — küsimisest õigluse järele.

Kui Sokrates on IV raamatu viimastel lehekülgedel jõudnud lõpule sellega, et kirjeldanud õiglust nii hinges kui πόλις-es lähtuvalt kummagi puhul hingejagudest ning nende omavahelisest õiglasest proportsioonist, ning on parajasti inimese hinge ebaõigluse kirjeldamiselt jõudmas ebaõiglaste πόλις-te kirjeldamisele, siis sekkub tema jutusse Polemarchose eestvedamisel Adeimantos ning pärib esimese õhutusel ühe iseäraliku seiga kohta Sokratese õiglase πόλις-e kirjelduses. Glaukoni ja Thrasymachose liitumisel seletusenõudjatega on Sokrates sunnitud sellele pärimisele vastama ning selle vastuse arutamine moodustabki dialoogi osa, mis on kätketud raamatutesse V-VII. VIII raamatu

alguses pöördutakse V raamatu alguses katkestatud arutluskäigu juurde tagasi ning asutakse kirjeldama halbu πόλις-eid ning nende iseloomu ning seotust hingejagudega.

See pärimine, millega sõjaväelasest Adeimantos jutu teemast kõrvale sunnib, on suunatud Sokratese kirjeldusele õiglasest πόλις-est, mille juurde kuulus ka sõdurite või valvurite (φύλαξ) elukorraldust puudutav märkus (423e-424a): nimelt peavad valvurid oma erapooletuse tagamiseks πόλις-e toimimise korraldamisel olema kasvatatud nõnda, et nad lisaks isiklikust omandist loobumisele peavad ühiselt ka naisi ja sigitavad lapsi — nagu kohane sõpradele, kellel kõik ühine on. Adeimantos pärib, et kuidas Sokrates seda täpselt mõtleb, kuna sellise ühisuse vorme või kujutada ette väga erinevalt ning pereelu korraldus mängib ühe πόλις-e headuse ja halbuse kujunemisel suurt rolli. (449c-450a)

Esiti pareerib Sokrates, et ta olla kavatsenud seda mitte arutuse alla võtta, kuid peale Trasymachose provokatsiooni — “Kas sa arvad, et me oleme tulnud siia sulakulla peal väljas olema ega mitte λόγοσ-t kuulama!” (450b4-5) — ja Glaukoni kinnitust, et sellisete asjade arutamine on iga mõistliku inimese elupõline kohus, peale seda ei jää Sokratesel muud üle kui nõudmistele järele anda.

Selleks, et mitte eksida V-VII raamatu arutluste tõlgendamisel küsitavustesse või vastuoludesse, tuleb mõista, mis on nende eesmärk dialoogis, s. t. miks ei pidanud Sokrates esiti vajalikuks kõnelda ning miks — ja missuguste taotlustega — ta lõpuks siiski kõnelema nõustub.

Vastavalt sellele jaguneb minu tõlgendus küsitavuste lühi-kokkuvõtteks (4.1) ja nende dialektiliseks vaatluseks (4.2).

4.1 KÜSITAVUSED V-VII RAAMATU TÕLGENDUSTES

Küsitavused POLITEIA V-VII raamatu tõlgendamisel tulenevad ilmsiks peamiselt püüdes eri võrdlustes esitatut omavahel vastavusse seada. Suurimad vastuolud ilmnevad seejuures V raamatu teadmise ja arvamise eristuse ja VI-VII raamatu võrdluste vahel. Esiteks toob V raamatu lõpust välja loetav teadmise ja arvamise eristus eri suutlustena, mis on suunatud eraldi oleva valdkondadele, kaasa kogu oleva jaotamise kaheks sfääriks, milles pole midagi ühist — selle, mida Aristoteles Platonile hiljem märksõna χορισμός all ette heidab ja mis nüüdseks Platoni “kahe maailma õpetusega” kuulsaks on teinud.

Samas aga käsitlevad VI-VII raamatu võrdlused teadmist ja arvamist — millele seal eeldatavasti vastab mõtlemine ja nägemine — omavahel mitmel viisil seotuna: päike kui hüve järglane on sellele perekondlikult sarnane, jagatud lõigu võrdluses kasutavad eri jaotistega seotud tunnetusviisid madalama taseme tunnetusviisi poolt tunnetatavat näitena enda eesmärkide tarvis, koopa võrdpildis liigutakse ühest valdkonnast teise ja tagasi, kusjuures hüve näinud suudavad koopasse naastes “näha tuhatkord paremini nendest, kes seal [=koopas]” ning “tunnevad ära iga varjupildi, mis ta on ja millelt, sest nemad on näinud varjamatult ilusat ja õiglast ja hüvelist”. (520c) See kõik oleks võimatu, kui eeldada kõige “oleva” ontoloogilist jaotust kahe eraldiseisva sfääri vahel. Lisaks sellele on vastuolulisusi ka V raamatu lõpu arutluses eneses.

Teistlaadi vastuolud on aga võrdlustel omavahel. Peamine vaidlusalune on jagatud lõigu võrdluse alumine jaotis — nähtava jaotis — ning selle seos koopa võrdpildis kirjeldatud varjude ja neid seinale heitvate asjadega: kui koopasse aheldatud peavad varjusid kõige muu hulgast ainsana olevaks ja varjamatuks, siis jagatud lõigu puhul ei tule kellelgi isegi pähe varjude ja peegelduste jaotist muudest selgemaks pidada. Sestap on arvatud, et Platon ei peagi neid omavahel vastavusse seatavaks.⁴⁸

Viimaks aga on probleemiks hüve idee seletus teispool oleva olevust “olevana”. Kuna tegemist on hüve ideega, ideed aga määravad selle, mis miski on — ehk olevuse või idee —, siis tuleb välja, et hüve idee on — olles ise idee — teispool ideid, mis aga on *contradictio in adiecto*.

Kuna aga minu töö maht on piiratud, siis ei anna ma küsitavustest põhjalikku ülevaadet ning piirdun edasiste täpsustuste osas viitega neid küsitavusi käsitlevale kirjandusele.⁴⁹

VI-VII raamatu võrdlused ja V raamatu arutus teadmise ja arvamise üle pole aga ka seotavad ühemõttelisse vastavusse ülal tõlgitsetud dialoogi THEAITETOS käsitlusega arvamisest.

Kui POLITEIAS osutatakse, et arvamine on seotud nähtavaga ning nähtava iseloomuga olla ning samas mitte olla, siis — nagu olen seda tõlgendanud — suurem osa THEAITETOSEST seisnes arvamise sellise mõistmise ületamises. See millele Sokrates seal vastu seisis oli just arvamise käsitlemine lähtuvalt tajust ning selle toimeviisist.

⁴⁸ Vt. nt. Robinson lk. 195, Ross lk. 68-69 ja 74-77

⁴⁹ Vt. allmärkus nr 3.

Raskelt kätte tulnud ὁμολογία tulemusel määratleti lõpuks mõttesse haaramine läbi arvamise seose hinge enese piiridesse jääva λόγος-ega ning ülepea mitte nägemise või muu tajuga. Arvamisest — läbi vassitud arvamise arutlemise — hoiti eemal ka selle seos ära-tundmisega, mistõttu näivad POLITEIAS esitatud arusaamad arvamisest kui nägemisega seonduvast iseäranis vastandlikud: THEAITETOSE arvamise võiks pigem seostada jagatud lõigu võrdluses esitatud mõteldava valdkonnaga.

Vastuolu saab ületada, kui võtta aluseks seletusskeem, mille kohaselt Platon võttis kõrgemas eas tagasi enda varasemaid radikaalseid vaateid arvamise suhtes.⁵⁰ Ometi ilmnevad THEAITETOSE ja POLITEIA arusaamised arvamisest peaaegu vastandlikena. Sel juhul tuleks eeldada Platoni mõtlemises toimunud kannapööret POLITEIA ja THEAITETOSE vahel — kuid midagi päris sellist pole võimalik täheldada.

4.2 KÜSITAVUSTE DIALEKTILINE VAATLUS

Tunnistan, et õieti on need küsitavused teatud määral otsitud küsitavused: sest mingis mõttes on Platoni poolt edasi antu intuiitiivselt vägagi mõistetav, kuna sarnane problemaatika on kandvaks paljule, mida filosoofia ajaloost tuntakse. On teatud määral mõistetav, miks Platon hoolimata väljenduse kohatisest vastuolulisusest arvamise suhtes vaenulik on, miks ta nägemise ja muude meelte kaudu haaratut ei pea vääriliseks teadmise poole pürgimist taotama ning miks rõhub ta mõtlemises haaratu ja hoitu eelisjärgule muulaadse tunnetuse suhtes. Ent ma leian, et filosoofia ülesanne pole mitte esmajoones üldise mõistetavusega piirdumine, vaid pigemini selle mõistetavuse aluse järgi küsimine. Sestap veenan ma, et see üldine mõistetavus — eriti kuna see tugineb paljul Platoni suhtes välisel — pole sugugi iseenesest-mõistetav.

Selleks, et suunduda järgnevas selle näilise mõistetavuse kõrvaldamisele, pean ma vajalikuks võtta vaatluse alla, millised küsitavused sellele vastav tõlgendus välistab ja missugustel eeldustel selline tõlgendus püsib. Juhtlõngaks pean sobivaks võtta Sokratese kui võrdluste esitaja märkuse Glaukonile kui tõlgitsejale: “Aga mulle tundub, et me ei peaks mitte nimede üle tülitsema, kui meil on ees niivõrd suureline vaatlus.” (533d7-e1)

Selle lausega antakse teatud tõlgitsuslik juhtnõör. Küsimus on aga selles, kuidas seda juhtnööri ennast tõlgendada. Esmapilgul näib see toetavat tõlgitsemist üldise mõistetavuse

⁵⁰ Nt. Cornford lk. 12-13, Crombie lk. 106-107

pinnal ning selle märkuse võiks tõlkida Sokratese suhu ümber umbes nii⁵¹: me kõneleme asjadest nimetades neid mingil viisil ning need nimetused on mõteldud kehtima teatud asjade kohta, mille mõistmist me juba teatud määral eeldame — ärgem seega takerdugem pelka tülitsemisse nimede üle ning vaatleme asja ennast: ja kui meil on au tuvastada asja enda juures vastuolusid, siis tülitsegem eelkõige nende üle — aga mitte selle üle, kuidas me neid nimetame!

Mida see aga tähendab? Millest õieti sellise lähenemise puhul loobutakse? Milles on üldse nimetuste üle tülitsemise kõlvatus?

Nimede külge klammerdumine on laiduväärne eelkõige sellepärast, et nimed ei anna meile edasi seda, mille üle arutus peaks õigupoolest käima. Asjadel on küll nimed, aga filosoofiline mõtlemine ei lähtu mitte nimedest, vaid sellest, mida nimedega nimetatakse — mistõttu just filosoofid on tuntud selle poolest, et nad nimede või sõnade tavatähendusi suuremal jaol ei tunnista ning esinevad pigem sagedamini nimede andjate rollis kui võtavad asjad koos nende nimedega omaks samal viisil, kui üldiselt tavaks on. Seega on nimede puhul laiduväärne, et nimed püüavad muuta püsivaks selle, millega nad seotud on. Kui filosoofiline arutus käiks ainult tava päraselt omaks võetud nimede pinnal, siis ammendaks see peagi ennast ning polekski õieti millegi üle arutleda — või siis kalduks keelelise kombinatoorikasse või halvas mõttes skolastikasse, kus peamiseks saaks nimede omavaheliste seoste ning nende pinnal lasuvate kooskõlade-vastuolude läbitöötamine. Seega veenan, et nimede üle tülitsemisest loobumine tähendab loobumist nende poolt peale sunnitavast staatilisusest, mis filosoofilisele arutelule kohane pole.

Milles väljendub nimede staatilisuse kõlvatus aga POLITEIA arutluste puhul? Ilmselgelt tulenevad küsitavused ülal esitatud võrdluste puhul sellest, et neis esitatut püütakse täpselt paika panna ning sel viisil loodud staatiliste ülesehituste võrdlemise tulemusel tuvastatakse esitatus vastuolusid. Just selliste sunnitult staatiliste struktuuride tulemusena ilmnevad vastuolud arvamise ja teadmise käsitlemisel eri suutlustena suhtes järgnevatele võrdlustele, jagatud lõigu võrdluse jaotiste vastuolulisus päikese võrdpildi kirjeldusega nägemise toimimisest ning sellesama lõigu võrdluse struktuurne ühitamatus koopa võrdpildiga.

⁵¹ Enam-vähem sellised sõnad paneb Sokrates dialoogis THEAITETOS “Protagorase” suhu tema kaitsekõnes. (167e-168c)

Kas ei põhine mitte selsamal nimele kõlvalt staatilisusel üldse minu töö taotlus — läheneda POLITEIALE läbi THEAITETOSE põhjal koostatud arvamise struktuurse kirjelduse? Arvatavalt mitte, kui selle nimele staatilisuse taga on asja enda dünaamilisus. Mille abil aga seda asja enda dünaamilisust mõõta? Kas ei tule siin mängu taas see eel-mõistetavus või omaksvõetud intuitsioon, mida tuleks nimele üle tülitsemisele eelistada? Kuidas aga hinnata, missugune eel-mõistmine on POLITEIA tõlgenduse vastuolulise staatilisuse ületamise jaoks õige, missugune on see asja õige dünaamika, mida peaks tõlgendamine silmas pidama?

Vastust võiks otsida mitmesugustest üldtunnustatud hermeneutika tavadest, kuid õigupoolest on vastus leitav ka ligemalt:

“Sest see, Phaidros, on kirja juures kohutav, et ta on tõesti võrreldav maalimisega. Sest ka maalikunsti poolt loodu seisab nagu oleks elus; aga kui midagi küsida, vaikib ta täies väarikuses. Samamoodi on sõnadega (λόγοι): võiksid ju arvata, et nad kõnelevad, justkui oleksid nad arukad; aga kui kõneldu kohta midagi küsida, soovist aru saada, ütlevad nad alati üht ja sedasama.” (PHAIDROS 275d-e)

Seisma pandud sõnadega hakkama saamiseks on Platonil pakkuda oma viis: nimelt dialektika. Läbi selle taotleb Platon pelkade sõnade üle vaidlemise ületamist ja laseb seda oma *dialogides* taotleda ka nende eestkõnelejal.

Õigupoolest ilmneb POLITEIA võrdluste staatilisest mõistmisest tulenev vastuolulisus või küsitavus selle taustal dünaamilisuse suhtes teisesena, sest POLITEIAS esitatu on esmajoones dialektiliselt, seega dünaamiliselt esitatud — ning alles seejärel on see dialektiliselt esitatu tõlgitud staatiliseks. Vastavalt sellele leian, et küsitavuste ja vastuolude ületamine — eriti kui küsimuse all on dialektika ise — peab toimuma ja saab toimuda eelkõige dialektiliselt.

Dialoogis KRATYLOS — ja osutamisi mitmetes teistes dialoogides — määratleb Platon dialektikut kui seda, kes teab, kuidas küsida ja vastata ning lisatakse, et dialektik on see, kes otsustab, kas nimed on antud ilusasti või hästi (καλός). (390c-d)

Vastavalt sellele võtan eesmärgiks järgnevas Platoni soovitusel vaadelda POLITEIA võrdlusi dialektiliselt, vaates küsimisele ja vastamisele, s. t. kes mida ja kuidas küsib, mida ja kuidas talle vastatakse — ning püüan sellega vaadelda, kas ja kuidas võrdlustes antud nimed millekski ilusad või head on.

4.2.1 "POLITEIA" V RAAMATU ASETUS

Selleks, et vaadelda POLITEIA arutlusi arvamise ja teadmise üle dialektiliselt, peab esmalt vaatlema, mis küsimusele ja kuidas need peavad vastama.

Meenutan, et V-VII raamat kätkeb endas sunnitud kõrvalekaldumist arutluse põhiteemast. Arutlus teadmise ja arvamise üle V raamatus — ja ka järgnevad kolm võrdlust — on osa sellest teemast kõrvale kaldunud arutelust. Kõrvalekaldumine leidis aset Adeimantose küsimuse tõttu, millega ta palus selgitada, missuguselt korraldatud valvurite või sõjameeste naiste ühisust Sokrates oma kirjelduses silmas peab. Sokratese selgitav arutlus kirjeldab soovitud aga oma arutlustes väidetu vastanduses üldise arvamusena, täpsemalt harjunud ühiskondliku korralduse poolt tuleva tõusulainega (κῦμα), mis püüab Sokratese radikaalseid seisukohtasid minema uhtuda. Õigupoolest esitab Sokrates enda arusaamasid vastanduses kolmele tõusulainele: (1) suhtes sellega, mida arvatakse valvurite naiste ühisusest — mille arutlemisel jõutakse selle ühisuse sedastamisel, s. t. vastusena Adeimantose küsimusele, et kuidas see korraldatud on, õigupoolest vajadusele käsitleda naisi ja mehi võrdsetena nii πόλις-e sisemises elukorralduses kui ka sõdades välisvaenlastega (451c-457c); (2) suhtes sellega, et mida arvatakse valvurite järglaste hankimise ning seejärel üles kasvatamise viisist, kus "abikaasade" kokkusaamine toimub võltsitud loterii alusel ning üksteist mitte lähemalt s. t. mitte tavamõttes perekondlikult tundvad lapsevanemad peavad oma järglased loovutama ühiskondlikult korraldatud kasvatusasutustesse ega tohi omada nendega teistsugust suhet kui teiste lapsevanemate lastega (457c-471b); (3) suhtes sellega, mida arvatakse ettepanekust, et valitsejad peaksid olema filosoofid (471c jj).

Glaukon nõuab arutluse käigus Sokrateselt korduvalt (450c, 457d), et Sokrates selgitaks, kuidas selline πόλις-e korraldus võiks tegelikult läbi minna ja kas see on üldse võimalik, kuid Sokrates loobub alati selle üle arutlemist — paludes endale lubada laiskust seda mitte esialgu käsitleda (457e-458b).

Kui aga arutlus jõuab viimase ja — nagu kinnitatakse — suurima tõusulaineni, siis nõuab Glaukon uuesti, et Sokrates vaatleks sellise filosoofide poolt juhitud πόλις-e elluviimise võimalikkust (471c-472b). Sellega seoses tuleb lõpuks võimalikkus kõne alla — ning sellele lähenetakse läbi valitseja-filosoofi määratlemise, mis viib omakorda arutlusele arvamise ja teadmise erisusest. Et aga mõista, millega nende arutluste puhul tegu on, tuleb

määratleda nendele eelnev arutlejate dialektiline asend, mis need arutlused nende dünaamikas kokku põimib.

Sokrates on järjekindlalt ülejäänute nõudmisi pareerinud — seda dialoogi esimestest lehekülgedest peale, aga eriti alates sealt, kus ta sunnitakse arutlusest kõrvale kalduma. Vastavalt sellele rõhutab ta, et ta ei pea vajalikuks kõnelda oma seisukoha ellu viimise võimalikkusest, vaid õigupoolest on tema arutus suunatud õigluse määratlemisele hinges (368c-369a) — kõne *πόλις*-est on ainult näitlikustamiseks mõeldud (472c, 592a-b). Seega on Glaukoni ja teiste nõudmised Sokratese arvates sobimatud ning ei puutu rangelt võttes arutluse teemasse. Kuna aga talle esitatakse järjekindlalt nõudmisi, et ta kõneleks elluviimise võimalikkusest, siis ei saa Sokrates jääda lõpuni ainult pareerima, vaid ta peab mingil viisil seda võimalikkust käsitlema. Mil viisil aga? Kas Sokrates annab lihtsalt järele ning nõustub rääkima võimalikkusest — seega tema seisukohalt hoopis ühel teisel teemal — või on olukorra dialektiline asend määratletav kuidagi teisiti?

Leian, et selle asemel, et vastata endale esitatud küsimusele nii, nagu seda temalt eeldatakse, on Sokratese taotluseks pigem korrigeerida küsijate küsimist. Selle tõttu tuleb pidada silmas, mis on õigupoolest viga küsimusel ja miks Sokrates ei pea sellele otsejoones vastamist vajalikuks.⁵²

Küsimus, millega Adeimantos Sokratese arutluse esmalt katkestab, pole küsitud pidades silmas Sokratese arutlust õigluse üle hinges, vaid on küsitud ühe pelgalt näitena toodud kõrvalise — küll tavaarusaama vaates kummalise ja võõrastava — seiga kohta tema arutluses, mis ei ole otseselt vajalik hingejagude proportsionaalse kooskõla arusaama selgitamiseks või mõistmiseks. Seega on küsimus esitatud mingil muul alusel, see alus on aga eelkõige tavaarusaama huvi sellele kummalisena näiva suhtes. Selle huviga ühinevad kõik Sokratese kuulajad, alates teadmishimulisest Glaukonist kuni arrogantse Thrasymachoseni välja. Seega, kui Sokrates läheb selle küsimuse arutamisele ning käsitleb seda vastanduses tavaarusaama poolt tulevale tõusulainele, siis pole see tõusulaine õieti midagi arutluse suhtes välist, vaid lainetavad tema arutluse kuulajad sellesama Pireuse sadamalinnakus peetud arutluse raames.

⁵² Samal viisil käsitleb POLITEIA V-VII raamatu lähteasendit Theodor Ebert oma teoses “Wissen und Meinung in der Philosophie Platons” (lk. 105-109)

Huvi eripärase kummastavuse vastu on aga esitatud juba dialoogi alguses kui ühine kõigile Sokratese kaaslastele, kes läksid Polemarchose majja veetma aega, mis lahutas neid oodatavast öisest vaatamängust hobuste ja tõrvikutega. Selles mõttes on Sokratese kuulajaskond oma hetkemeeleolu osas — aga arvatavasti osalt ka oma tavapärase meelestatuse raames — häälestatud peatse vaatamängu ootusele.

Sokratesele esitatud küsimus on aga samadel alustel, lähtub uudishimust aga mitte Sokratese λόγος-est. Vastus Thrasymachose küsimusele — “Kas sa arvad, et me oleme tulnud siia sulakulla peal väljas olema ega mitte λόγος-t kuulama!” (450b4-5) — on seega iseäranis selge: ilmselgelt on tulnud Polemarchose juurde end vaatamänguks valmis panema ega mitte λόγος-t kuulama, tahtmine λόγος-t kuulata on välistatud juba Polemarchose majja minekuga (327c).

Sokrates suhestub seega oma vastuses küsimusele mitte selle küsimuse endaga, vaid pigem selle küsimuse eeldusega: Sokrates võtab vaatluse alla oma kuulajate huvi vaatamängude vastu, aga mitte filosoofide poolt valitsetud πόλις-e võimalikkuse.

4.2.2 FILOSOOFI MÄÄRATLEMINE

Sokrates esitab lähtekohana, et kui keegi midagi endale armsaks või omaseks peab⁵³ (φιλεῖν), siis ei püüdle ta mitte ainult mingit osa sellest millestki, jättes mõned teised osad kõrvale, vaid püüdleb seda kõike. Vastavalt sellele soovivad veiniarmastajad pidada veinide tundmise mõttes omaks kõiki veine, mitte ainult mõnesid neist. Austuselembed vajavad igal juhul austust — kui nad ei suuda pälvida au juhtida tervet sõjaväge, siis püüdlevad nad au juhtida väiksemat sõdurite hulka, aga austusest enesest ei saa nad loobuda. Samal viisil osutab Sokrates, et filosoofid ihalevad teha omaks mitte mõnda osa tarkusest, vaid püüdlevad samal viisil σοφία-t ja — pidades armsaks õppida või teada saada (μανθάνω) iga selle osa. (474c-475c)

Glaukon väljendab oma arusaamist Sokratese määratlusest osutades, et selle järgi tuleks pidada filosoofideks ka vaatamängulembeseid (475d2: φιλοθεάμων), kes peavad oma

⁵³ Φιλεῖν on meie mõistes armastusega seotud kaudselt ning selle tõlkimine armastamiseks on küllaltki eksitav. Pigem võiks seda tõlkida millegi omaks tegemiseks ja sellega seotud püüdlamiseks, nagu võib rääkida ka armsast kodumaast, pidamata selle all silmas armastamist kui püsivat protsessi, vaid seda, et seda kodumaad endale omaseks peetakse ja sellisena hoitakse. Sestap tõlgin φιλεῖν-i varieerides sobivalt püüdlamise, taotamise, armsaks pidamise, omaks pidamise ja muude sobivate väljenduste vahel.

rõõmu vaatamängudest millegi teada saamiseks, aga ka selliseid iseäralikke kuulmislembeseid (475d3: φιλήκοος), kes käivad festivalilt festivalile soovides kuulda iga esinevat χορός-t, kuid ei soovi kuulata λόγος-eid ega end sellega siduda — kõiki neid millegi teada saamise püüdlejaid võib pidada määratluse järgi filosoofideks. Sokrates täpsustab selle peale oma määratlust ning ütleb, et Glaukoni poolt nimetatud ainult sarnanevad filosoofidele, kuna filosoof on see, kes taotab varjamatuse vaatlemist. Glaukon palub selle peale Sokratest oma täpsustust selgitada. (475d-e)

Sellelt pinnalt minnakse edasi arvamise ja teadmise arutamisele. Ülalolevas teeb aga Glaukon ühe tähelepandava eristuse: ta räägib *iseäralikest* kuulmislembestest (φιλήκοοι ἀτοπώτατοι), kes ei soovi kuulata λόγος-eid, vaid ainult helisid. Φιλήκοος aga tähendab nii muusikat endale omaseks pidavat kui ka seda, kes ihkab kuulata arutlusi või lihtsalt jutustusi ning neid endale armsaks peab. Glaukoni eristus annab välja, et ta peab teataval määral filosoofide lähedasemateks neid, kes filosoofide arutlusi kuulata armastavad. Viimane määratlus sobib aga täpselt Glaukoni hoiaku kirjelduseks — selle pärast peab ta üldse kuulmislembeste seas eristuse sisse tegema —, sest just Glaukon on kogu dialoogi vältel see, kes palub Sokratesel kõnelda ja mitte midagi kõnelemata jätta — omamata ise Sokratese kõneldu suhtes niivõrd vastanduvaid taotlusi nagu see on teiste kuulajate puhul, mis on ka arusaadav — arvestades tema noorust ning selle noorusega kokkusobivat teadmishimu ja austust vanema kõneleja, s. t. Sokratese vastu. Ent seejuures “käsitleb” Glaukon end ühe eri liiki φιλήκοος-ina⁵⁴, küll paremat liiki, kui see, kes kuulab ainult helisid ega mitte λόγος-eid, kuid ometi neid mõlemat siiski ühel pinnal mõteldes.

Glaukoni hoiak on seega võrreldav kuulujuttude kuulaja omaga, kes on selle peal väljas, et kuulda mõnda põnevat λόγος-t, mis avaks talle mõne enneolematu vaate millelegi — mis pakuks talle sarnaselt vaatamängulembese ja muusikalembesega teatud rõõmu või lõbu, s. t. oleks χαρητικός (475d3).

Seega tuleb silmas pidada, et järgnev arutlus teadmise ja arvamise üle on peetud dialoogis Sokratese ja Glaukoni vahel — kui Sokrates nüüd hakkab viimasele küsimusi esitama, siis on need küsimused suunatud just talle — kui φιλήκοος-ile.

⁵⁴ Sellel pinnal on mõistetavad ka ülevoolavad pahvatused, mida Glaukon nt. päikese võrdpildi arutluse raames kuuldavale toob, millest silmatorkavaim: καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαμιονίας ὑπερβολῆς. (509c)

Glaukon võtab seepeale küsimatult omaks selle, et peale ilusate asjade on ka ilu ise, ning ka selle, et ilusaid asju nägev elab ilu ennast tabava suhtes nagu unes. (476a-d4)

Seejärel küsib Sokrates: “Kas me ütleksime siis õigusega sellise inimese mõttesse haaramise (διόνοια) kohta, kuna ta midagi ära tunneb, et see on ära-tuntavat ja ära-tundmist kätkev (γνώμη), teise puhul aga arvamine, kuna ta midagi arvab? — Igatahes.” (476d5-6)

Siinkohal järgneb aga muutus arutluses, mille tähendus pole iseenesest mõistetav: Sokrates osutab, et kui nüüd selline, kes midagi arvab, pole nende antud määratlusega rahul ning väidab, et nad ei räägi varjamatult — kuidas teha sellisele selgeks, et ta eksib — aga ilma talle seda otse ütlemata? Sokrates lubab näidata, kuidas seda teha, ning paneb ette, et Glaukon vastaks sellise arvava rolli võttes Sokratese küsimustele. (476d-e)

Millest selline vajadus mitte ütelda arvavale — sellele, kes on δοξάζων (478b10) —, et see eksib ning miks kerkib selline taotlus üles just nüüd? Võimalik, et Glaukon on nõustunud liiga varmalt juba liiga paljuga — ilma ise mõistmata, millega ta õigupoolest nõustub. Kui võtta siinkohal appi THEAITETOSE tõlgenduses tuvastatu, siis võib märgata, et ära-tundmise ja mõttesse haaramise omavaheline seos pole seal sugugi mitte üks-ühene, vaid pigem on nii, et mõttesse haaramine on igal juhul ära-tundmisele eelnev või seda võimaldav, kuna ära-tundmine piirdub millegi tundmisega, kuid ei pruugi seda iseendast lähtuvalt või endaga piirduvalt kui olevat vastavalt selle olevusele mõttesse haarata, mis aga peaks olema igasuguse ära-tundmise paratamatuks eelduseks.

Seega võib oletada THEAITETOSE põhjal, et Glaukon nõustub siin endale selle tagajärgedest aru andmata ära-tundmise ja mõttesse haaramise ühele tasapinnale asetamisega — või isegi ära-tundmise esmasusega, kuna ära-tundmise tõttu sai mõttesse haaramine endale omaduse olla ära-tuntavat ja ära-tundmist kätkev (γνώμη). Esialgu pole täpselt selge, mil viisil Glaukon siin eksib, kuid seda peabki selgitama Sokratese korraldatud küsitluslik rollimäng.⁵⁵

⁵⁵ Enamik tõlgitsejaid võtab ära-tundmist ja teadmist siin ühelaadsena (nt Crombie lk. 53-70, Ross lk. 38 jj, eriti lk. 47, Faden lk. 146 jj). Pean THEAITETOSE tõlgendusest tuleneva järgi aga vajalikuks neid eristada (vrd. Graeser lk. 87 jj, Ebert lk. 119 jj). Cross ja Woosley tuvastavad V raamatu lõpu arutluse puhul aga, et Platon kasutab siin ebajärjekindlalt ja rangelt eristamata teadmist tundmise mõttes (*knowledge by acquaintance*) ja teadmist kirjelduse läbi (*knowledge by description*) ning omistavad ebajärjekindluse küsimatult Platoni mõtteviisile (lk. 70-77).

Küsitlusvoorus nõustub Glaukon, et see, kes midagi ära-tunneb, see tunneb midagi, see miski on aga olev, kuna olematut pole võimalik ära-tunda. Seejärel nõustub aga Glaukon, et täiuslikult olev on täielikult ära-tuntud või tunda (γνωστός), ülepea mitte oleva aga täielikult ära-tundmatu. Kui täiuslikult olev peaks tähendama olevat selle puhtal kujul, nagu osutatakse järgmises küsimuse-vastuse paaris (477a7), siis ei tulene aga juba puht vormis-loogiliselt sellest, nagu ma seda tõlgendan, et see peab ära-tuntud olema, võimalik, et see on kõige selgemalt ära-tuntud, kui ta parajasti ära-tuntud on — kuid ära-tuntus, olgu siis täiuslikult või kuidagi teistmoodi — ei tulene otseselt sellest, et midagi on täiuslikult olev. (476e-477a)

Arvatavalt aga peaks Sokratese küsimust võtma kui küsimust, mis on esitatud φιλήκοος-i ja φιλοθεάμων-iga ühiselt pinnalt⁵⁶ — sest nemad just δοξάζων-i küsitledes küsimuse alla võetakse. Selliste jaoks võiks täiuslikult olev tähendada midagi puhtal kujul kuuldavat või nähtavat, mis on vahetult ning ilma pingutuseta kõigile kuuldav või nähtav. Kuna nad on Glaukoni kirjelduse järgi oma hoiaku poolest alati ja ainult nägemise ja kuulmise peal väljas, siis — kui midagi on nähtav või kuuldav täiuslikult, s. t. nii, et midagi pole puudu, siis on see ka igale φιλήκοος-ile ja φιλοθεάμων-ile täielikult ära-tuntud, sest ta on alati kuulamas või vaatamas.⁵⁷

Kui nüüd Glaukon nende positsioonilt seda ülivõrdes kinnitab (477a5: ἰκανότατα), siis peab see tähendama, et ta on oma rolli väga hästi sisse elanud või siis — ongi oma põhihoiaku poolest mõlemad eelnevatest. Glaukon vastab õigupoolest ainult esimese küsimuse osutades, et niimoodi vastaks δοξάζων, kuid edaspidi räägib ise otse selle asemel. Kui Sokrates nüüd Glaukoni ülivõrde peale vastab: “Olgu.” (477a6: εἶεν) — siis ei tähenda see sugugi, et ta Glaukon-δοξάζων-i kinnitusega päri peab olema, vaid pigemini hakkab vaatlema, mida see endaga kaasa toob. Seega jätkab Sokrates tingiva küsimusega: kui miski on ja ei ole ka, siis kas peab see olema puhtalt oleva ja ülepea mitte-oleva vahepeal? (477a6-8) Glaukoni kinnituse peale lõpetab Sokrates esmalt küsitlemise ning käsib siduda ära-tundmise olevaga, mitte-tundmise mitte-olevaga ning nende keskele midagi vahepealset: midagi ära-tundmatuse ja teadmise (ἐπιστήμη) vahepealset — kui midagi sellist üldse juhtub olema. (477a10-b3)

⁵⁶ Vt. Graeser (lk. 87-98)

⁵⁷ Cross/Woozley käsitlevad siin täiuslikult olevana ideesid. (lk. 86 jj)

Järgneb uuesti küsitlemine: kas me ütleme, et miski on ka arvamine? Kas arvamine on teadmisest erinev suutlus või on seesama? Kas arvamine on seega rihitud millelegi muule, kui teadmine, kuna ta on viimasest erinev suutlus? Δοξάζων vastab kõigile küsimustele jaatavalt. (477b5-11)

Kui nüüd kõneldu kohta eeldada, et siin esitatakse Platoni arusaama teadmise ja arvamise erisusest eri suutlustena, siis torkab silma esiteks see, et õieti on siin see, kelle vaateid esile tuuakse — δοξάζων — aga mitte Sokrates ega ka mitte Glaukon. Teiseks aga see, et just siin tuuakse esimest korda ära-tundmise kõrval sisse teadmine — ilma seda problemaatilist seostamist kuidagi selgitamata. Eristus on tehtud veel ka järelmina kaheldavale sedastusele, mis ütleb täiuslikult ja puhtalt oleva täielikult ära-tuntuks.

On mõnevõrra alatu arvata Platonist, et ta — lastes Sokratesel siin pidulikult oma arusaama teadmisest ja arvamisest esitama asuda — ajab kohe sissejuhatuseks ära-tundmise ja teadmise ilma selgituseta segamini ning eeldab kaheldavalt täiuslikult oleva täielikku ära-tuntust. Kuna tegemist on esiteks δοξάζων-i järele katsumisega, teiseks on Sokratese kõneviis tinglik — püüdes ilmsiks tuua, mis vastavast eeldusest tuleneb, ega ole Glaukoni õpetamise või millegi esitamise peal väljas —, siis pean paremaks seletuseks, et siin toimub δοξάζων-i mõistelise pädevuse kontroll, mille käigus (1) laseb Sokrates δοξάζων-il omaks võtta kaheldava väite täiuslikult oleva ära-tuntuse kohta, (2) laseb Sokrates δοξάζων-il nõustuda teadmise ja ära-tundmise samalaadsusega ja (3) viimaks laseb Sokrates δοξάζων-il avaldada oma vaikiva eelduse, et arvamine ja teadmine on erinevad suutlused.

THEAITETOSE tõlgenduse järgi on arvamine aga jaatamisega kindlustatud λόγος ning on järjekindlalt välistatud selle seletamine lähtuvalt tajust. Kuidas siin saadakse aga lasta arvaval esitada end sellisena, kes kuuleb helisid ja vaatab nähtavat, kas see pole mitte THEAITETOSEGA otseses vastuolus? Tuleb märgata, et siin on juttu δοξάζων-ist kui nimest, mis omistatakse φιλήκοος-ile ja φιλοθεάμων-ile — aga kumbki neist ei pea ennast ise selleks, vaid tahab kohe Sokratese omistuse vaidlustada (476d8 jj). Φιλήκοος ja φιλοθεάμων arvavad ennast mitte arvavat, vaid teadmisi saavat, õppivat — ja isegi σοφία-t taotavat. Seega on neile arvamise omistamine midagi vägivaldset, tõlgendus väljastpoolt nende endi enesemõistmist — kuid õieti minimaalne eeldus selleks, et neid üldse kuidagi käsitleda oleks võimalik. Selle aga seadis Sokrates oma rollimängu

eesmärgiks: juhtida *δοξάζων* temast endast lähtuvalt arusaamisele, et ta endamääratlus vassitud. Selleks, et *δοξάζων*-i dialektiliselt suunata, peab see aga kõigepealt ise aru saama, et ta see on.

Kui Glaukon, kes *δοξάζων*-i rolli on “sunnitud”, peab ennast mitte-iseäralikuks *φιλήκοος*-iks, siis saab Sokratese eesmärk eelnevast lähtuvalt olla just see, et näidata, mil viisil on mitte-iseäralik *φιλήκοος* kui *λόγος*-eid kuulav ikkagi *φιλήκοος* — näidates seejärel, millisel viisil tema endamõistmine puudulik on, et ta ennast ise *δοξάζων*-ina ära ei tunne. See, kes ennast poleks ilmselt nõus *δοξάζων*-ina ära tundma, on aga Glaukon, kui mitte-iseäralik *φιλήκοος*.

Kui pidada nüüd minu tõlgitsust sellest esimesest küsimise ja vastamise voorust ekslikuks, siis tuleks pidada platonliku arvamise ja teadmise kui suutluste eristamise doktriini jätkuks ka järgnevat, mis on risti vastupidine sellele, mida THEAITETOSES osutatakse: arvamist ja teadmist kui suutlusi asutakse võrdlevalt põhjendama taju toimelaadiga ning jõutakse järeldusele, et nende toimelaad on samasugune. (477c jj)

Ent kui pidada järgnevat iseäraliku *φιλήκοος*-i ehk tema enda arvates mitte *δοξάζων*-i eksliku endamõistmise eelduste väljatoomiseks, siis vastuolu THEAITETOSEGA puuduks, vaid pigem vastupidi: arutus oleks THEAITETOSES esitatuga samasuunaline. Õigupoolest poleks arutluse platonliku õpetuse esitusena käsitlemise puhul ülepea mõistetav, miks on Sokratesel tarvis järgnevas asuda uurima, mida peab Glaukon silmas suutluse all, vaid võiks kohe edeneda teadmise ja arvamise sidumisele eri valdkondadega (478b jj).⁵⁸ Vajadus seda siiski arutada tuleb sellest, et Glaukon käsitleb teadmist, ära-tundmise ja arvamist suutlustena lähtuvalt taju toimimise laadist — mis on aga Sokratese seisukohalt põhjendamatu eeldus, mida ta asub lähtuvalt Glaukonist enesest eksplitseerima.

Sokratese küsimus, millega ta juhatab sisse vajaduse selgitada seda, mida peetakse silmas suutluse all kõlab: “Kas teadmine loodub (*πέφυκε*) seega olevalt, kuna see tunneb ära olevast, et ja kuidas see on?” (477b12-14)

THEAITETOSE järgi oleks vastus sellele eitav. Pigem loodub ära-tundmine oleva olevuse mõttesse haaramiselt, mis alles oleva ära-tundmise võimalikuks teeb. Sokrates jätab selle

⁵⁸ Vt. ka Ebert (lk. 121-125)

küsimuse aga lahtiseks ega hakka seda arutlema — järgneb Glaukoni arusaama järgikatsumine, mis peab osutama võimalikule vastusele.

Sokrates näitlikustab Glaukonile esmalt suutlust kui ühte liiki olevat, seega ilmselt kehalist olevat, mis suudab endale kohast: nägemine näha nähtavat ehk värvi, kuulmine kuulda kuuldavat ehk heli. Iga suutlus on aga piiratud selle poolt, (1) millest see on (ἐφ' ᾧ) ja (2) mida see suudab või teostab (ὃ ἀπεργάζεται). Suutlus on ainult siis see suutlus ise — nägemine või kuulmine —, kui ta on sellest samast ja suudab seda ka vastu võtta. (477c-d)

Taju kui suutluse kirjeldus vastab siin THEAITETOSSES esitatule, kus taju oli määratud selle poolt, mis seda mõjutab ja selle poolt, mis seda mõjutust vastu võtab, kusjuures tajumise jaoks on vaja mõlemat: nii seda, millest see on ehk mõjutavat, kui ka seda, mis vastu võtab või teostab ehk kannatavat.

Kui Sokrates nüüd lootusrikkalt Glaukoni poole pöördub (477d7: ὦ ἄριστε) ja küsib, kas teadmine on suutlus — *või* missuguse γένος-e alla tuleks see paigutada (477d7-9), siis näitab Glaukon, et ta pole mõistnud, mida see taju kui suutluse selgitamine selgitama pidi, ja kinnitab, et teadmine mitte pole ainult suutlus, vaid on ka suutlustest tugevaim. Sokrates aga määratles eelnevas suutlusi lähtuvalt sellest, mis mõjutab ja mis selle mõju vastuvõtmisele suunatud on. Väide, et teadmine on suutlustest tugevaim vaatab aga eelnevast selgitusest täiesti mööda, sest peaks määratlema suutluse lähtuvalt kahest tarvilikust ja piisavast komponendist. Glaukon ei tee märkama ka Sokratese rõhutatud pöördumist ega suunavat küsimust, mis osutab, et teadmist võib ka mõne muu γένος-e alla paigutada.

Sokrates jätkab Glaukoni arusaama loomuliku järelmiga: kui Glaukon nõustub pidama teadmist suutluseks, siis peab ka arvamine olema eraldi suutlus — *või* tuleb see mingi muu εἶδος-e alla paigutada? Glaukon kinnitab, et see, millega me suudame arvata, ei saa olla muu kui arvamine. (477e1-4)

Nüüd pöördub Sokrates uuesti Glaukoni poole, jättes kõrvale selle, et arvamine ja teadmine on suutlused, ning palub *temal* kokku võtvalt kinnitada, et *tema* ei pea teadmist ja arvamist samaks. Sellega püüab Sokrates sõnastada enda positsioonilt ὁμολογία-na

teatud aktsepteeritava miinimumi⁵⁹, millega eelnev kokku võtta ja millelt arutlust jätkata. Glaukon aga vastab suureliselt: “Kuidas saaks ometi keegi mõtlemist (νοῦς) omav pidada samaks eksimatut ja eksivat?” (477e7-8) Sokrates osutab nõustuvalt (478a1: καλῶς — “Hästi, ...”) Glaukoni poolt ja tema positsioonilt lähtuvalt esitatud retoorilise küsimuse järel aga uuesti *ainult* eelnevalt sõnastatud aktsepteeritavale miinimumile ning tunnistab, et selles on nad *mõlemad* ühel meelel, aga sellega ὁμολογία piirdub. (478a1-2)

Arvatavalt üksmeelelt lähtudes asub nüüd Sokrates vaatlema, missugused on selle ontoloogilised järelmid. Sokrates alustab ettevaatlikult, küsides, kas ὁμολογία-st järelduvalt (ἄρα) loodub kumbki neist mõlemast millelegi erinevale suunatult seda midagi suutes. Glaukon nõustub selle väitega (ἀνάγκη). (478a4-6)

Järgnevalt seotakse teadmine olevaga, kuna see tunneb ära olevat, et ja kuidas see on. Arvamise kohta üteldakse aga, et see arvab. Sokrates küsib nüüd Glaukonilt, kas arvamine arvab sedasama, mida teadmine ära-tunneb — mistõttu ära-tuntav ja arvatav oleks samad — *või* on see *võimatu*? (478a7-13)

Glaukoni vastus aga näitab taas tema tähelepanematust: väites, et see on ὁμολογημένων-i põhjal *võimatu*, sest kumbki — arvamine ja teadmine — on selle järgi *erinevad suutlused* ja seega ei saa olla ära-tuntav ja arvatav samad. Ent mitte see polnud ὁμολογημένων, vaid ainult see, et teadmine ja arvamine pole samad. See, et need on erinevad suutlused, selles ei nõustunud, vaid ainult selles, et kumbki suudab midagi teisest erinevat. Viimane on kooskõlas selle viisiga, kuidas mõistab Sokrates suutmist filosoofi määratlemise alguses — vastavalt unenäo-võrdlusele pole millegi suutmine või suutmatuse mitte samasugune taju suutlusega — nagu Glaukon on oma arusaama identifitseerinud —, mis suudab midagi ühte vastu võtta ja on sellega piiratud, vaid pigem on tegemist suutmise ja mitte suutmise kui täielikkuse ja puudulikkusega, häiritusega. Niisiis ei märka Glaukon järjekordset osutust oma eksimusele.

Glaukoni vale-ὁμολογημένων-ist lähtudes asub Sokrates nüüd seda ära-tundmise toimeviisile vastavalt terviklikuna üles ehitama. Olev on ära-tuntav, seega pole olev arvatav. Mitte-olev aga ei saa arvatav olla, kuna seda arvates ei arvataks midagi, s. t. ei arvataks ülepea. Seega peab arvamine arvama midagi muud, kui olevat. Arvamine ei saa

⁵⁹ Vt. ka Ebert (lk. 125-126)

arvata olevat, sest siis oleks see ära-tundmine, aga ei saa arvata ka mitte-olevat, sest siis oleks see ära-tundmatust. (478b3-c9)

Eelnev on puhas deduktsioon Glaukoni poolt nõustatud eeldustest. Sokrates lisab arutlusse uue mõõtme aga küsides Glaukonilt, kas arvamine on midagi väljaspool ära-tundmist ja ära-tundmatust, ületades ära-tundmist selguse poolest või ära-tundmatust eba-selguse poolest. Glaukoni eitava vastuse peale küsib Sokrates erinevalt ülejäänud eelnenud küsimustest-vastustest, mis on läbi viidud meie-vormis või otse asjast kõneldes, Glaukonilt, kas *talle* paistab (478c13: σοι φαίνεται), et arvamine on tumedam kui ära-tundmine ja kirkam kui ära-tundmatust. Glaukoni jaatuse peale otsustatakse, et järelikult asetub nende kahe piiresse ning nimelt nende vahepeale. (478c10-d4)

Mida see tähendab? Sokrates selgitab kohe, viidates tagasi eelnevale (477a), kus määratleti täiuslikult ja puhtalt olev kui täielikult tuntu ja üldse mitte olev kui tundmatu. Arvamine, millest juttu on, peab asuma ära-tundmise ning oleva ja ära-tundmatuse ning mitte-oleva vahel just selles mõttes. (478d) See tähendab, et olev — nagu Glaukonile φαίνεται — on siin mõistetud kui selgelt ja puhtalt *nähtud* ja seega ära-tuntud olevana, mitte-olev aga *mitte nähtuna* ja seega mitte-ära-tuntuna. Sokrates seab seepeale ülesandeks — taas end arutlusest distantseerides (478e1: ὡς ἔοικε) — leida see, mis saab osa mõlemast, olemisest ja mitte-olemisest, ega ole seega puhtalt kumbki äärmustest — ära-tundmine või ära-tundmatust. (478e)

Nüüd meenutab Sokrates, et õigupoolest käib dialoog δοξάζων-iga, nimetades teda seekord φιλοθεάμων-iks (479a4). Võttes aluseks positsiooni, millele nüüd jõutud on, küsitakse φιλοθεάμων-i käest, kes ei joondu ilusa enese ega alati endaga samaks jääva ilu idee järgi, vaid tabab ilusat paljusena, kas on selle palju ilusa seas midagi, mis ei ilmneks (φαίνεται) häbiväärsena. Peale Glaukoni kinnitust vaadeldakse sellesama suhtes ka paljut kahekordset, mis võib ilmnedda poolikuna, seejärel aga suurt, väikest, kerget, rasket — kõigi nende kohta kinnitab Glaukon, et nende kohta võib ütelda sama hästi nende vastandit, seega mõlemat. (479a-b) Sokrates kokkuvõtvalt: “Seega ühegi puhul neist paljudest, millest midagi üteldakse, ei ole, et see pigem oleks kui et see ei ole?” (479b9-10)

Sellele aga ei pea Glaukon vajalikuks otseselt vastata, vaid illustreerib olukorda laste mõistatusega, milles eunuhh on ja pole mees, pimss on ja pole kivi, rooritv on ja pole oks, nahkhiir on ja pole lind. (479c)

Siin võib Glaukon näida demonstreerivat oma head mõistmist — küll lapsikut, aga see-eest “interdistsiplinaarset” —, kuna toob Sokratese küsitule vastuseks näite selle kohta, kuidas asjad tõepoolest võivad olla nii seesama, kui selle vastand. Sokrates aga ignoreerib seda näidet täielikult — ei kiida ega laida —, vaid teeb selle peale hoopis kokkuvõtte eelnevast. Kui Glaukon oleks sellega tõepoolest naelapead tabanud, siis võiks eeldada, et Sokrates mingil viisil sellega suhestub, aga Sokrates teeb hoopis jutule küllaltki kiire lõpu. Kas lõpetus järgneb sellepärast, et Glaukon on asjast õigesti aru saanud või sellepärast, et Glaukon on asjast valesti aru saanud?

Glaukoni näitele eelnevad küsimused erinevad üksteisest ning nende justnimelt sellist järgnevust võib põhjendada sellega, et esimese kahe puhul — ilusate asjade ja kahekordsete asjade puhul — küsib Sokrates, et kas sellised võivad ilmned ka omaenda vastandina. Kui aga juttu on suurest, väiksest, kergest, raskest — siis Sokrates ei osuta enam ilmnemisele, vaid ainult neist kõnelemisele. Kuna kõneletakse φιλοθεάμων-iga, siis tuleb silmas pidada, et φιλοθεάμων-i vaatepunktist peab ilu olema midagi nähtavat, seega asjade puhul esinevat, kahekordsus aga pole enam aga samal määral asjades ilmnev, vaid pigem tuleneb asjade võrdlemisest, seda enam aga suurus, väiksus, kergus ja raskus — need on kõik võrdluslikud ega ole kogetavad mitte asjadena, vaid pigem nende suhetest lähtuvalt. Φιλοθεάμων — kui ta neid kuidagi mõistab — mõistab selliseid asju kõrvutamise teel leitud sarnasuste väljatoomise kaudu, s. t. võttes nende suhtes primaarseks nägemise või ära-tundmise.

Suuruse ja väiksuse üle kõneleb Sokrates aga POLITEIAS ka hiljem, kui on juttu teadustest, mis filosoofi oleva olevuse ja hüve teadmisele võivad juhatada. Seal kinnitab Sokrates, et suurus ja väiksus on erinevalt näiteks sellest, kui tajutakse midagi millenagi — isegi kui seda midagi on mitu: näiteks on toodud kolm sõrme —, siis sel puhul ei tajuta seda kunagi sellesama vastandina. Kui aga tajutakse midagi suurena või väiksena, siis selles tajus on alati koos nii üks kui teine. Kui hingele saab osaks mingi taju, siis peab ta kõigepealt aru ja mõtlemisega (524b4: λογισμός, νόησις) tegema kindlaks, kas tajutu on kahetine või pole. Kui see on kahetine — suur ja väike —, siis saab aga ainult mõtlemise abil näha suurust ja väiksust eristatult, s. t. ütelda millegi kohta, et see on suur või siis väike. Vastavalt sellele on vaja suuruse ja väiksuse tabamiseks mõttesse haaramist. (523e-524d)

Kui nüüd vaadelda Sokratese poolt esitatud küsimusi VII raamatu suuruse ja väiksuse käsitluse taustal, siis ilmneb, et need on järjestatud just suunaga viimasele, mille puhul pole nii, et suurus ja väiksus lihtsalt ilmnevad vastanditena, vaid nende vastandite ära-tundmiseks on vajalik mõtlemine. Kui nüüd aga Glaukon ei pea isegi vajalikuks Sokratese kaalutletud küsimustele vastata ning jutustab selle peale ehtsa φιλήκοος-i kombel ühe kuuldud loo, siis pole ime, et Sokrates arutelu otsad kokku tõmbab. Glaukon vaatab kogu teadmise ja arvamise küsimust järjekindlalt oma arusaamast lähtuvalt, mille järgi toimuvad need mõlemad samal viisil nagu tajumine — olles samasugused suutlused nagu nägemine või kuulmine.

Võttes kokku pöördub Sokrates esiti Glaukoni poole ja küsib, kas *temal* on arvatavat paigutada kuhugi mujale kui olevuse ja mitte-olemise vahepeale ning põhjendab samamoodi nagu ennegi — kuid nüüd otseselt mitte-olevale ja olevale viidates — et esimesest ei saa arvamine olla tumedam, teisest aga kirkam. Glaukon nõustub Sokratese poolt *talle* omistatud arusaamaga ülivõrdes (479d2: ἀληθέστατα). (479c-d)

Sokrates järeldab sellest (ἄρα), et nagu näib (ὡς ἔοικεν), et arutluses on leitud paljusid inimesi paljut ilusat ja muud taolist tabavat, “mis keerleb mingil viisil ringi mitte-oleva ja puhtalt oleva vahel” (479d4-5). Samavõrra reserveeritult sõnastab Sokrates selle, milles eelneva põhjal ὁμολογία-le (479d7, 479d10) jõuti: “Kui midagi sellist peaks ilmneva, siis peab üteldama, et see on arvatav aga mitte ära-tuntav, kusjuures vahepeal rändlevat peab haaratama vahepealse suutlusega.” (479d7-9)

Loen eelnevat teatud ironiaga. Tähelepanuväärne on aga veel, et Sokrates ei osutanud kokkuvõttes mitte ainult, et arvatav on oleva ja mitte-oleva vahepeal, vaid seda, et arvatav on oleva olevuse ja mitte-olemise vahepeal (479c7). Lisaks sellele küsib Sokrates Glaukonilt samavõrra nende ὁμολογία-st ilmselgelt mitte tuleneva küsimuse: “Kuidas aga seevastu vaadata (θεάομαι) kunatist ennast ja alati endaga samaks jäävat olevat? Kas järelikult seda taas tuntakse ära (γινώσκειν) ega mitte arvata (δοξάζειν)? — Paratamatult just niimoodi.” (479e7-8)

Ilmselgelt laseb siin Platon Sokratesel Glaukoni mõistelist piiratust kompida. Glaukon ei pane seega tähele, et ta on nõustunud, et arvatav on oleva *olevuse* ja mitte-olemise vahepeal — ning et sellega on üteldud midagi erinevat eelnevast — ega ka seda, et oleva olevust ehk seda alati endaga samaks jäävat ei saa kuidagi ära-tunda, vaid ära-tundmine on seotud ainuüksi olevatega. Kui võtta seda Glaukoni viimati osutatud nõustumist aga

Platoni arusaamana ja seda, et Sokrates selle peale midagi ei ütle, kinnituseks, et Platon niimoodi arvabki, siis muutuks POLITEIA järgnevate võrdpiltide igasugune mõte kaheldavaks: oleva olevus oleks ära-tuntav ega mitte mõeldav.

Vastavalt eelnenud tõlgitsusele tuleb ütelda, et V raamatu arutlustes pole ülepea tegemist Platoni “kahe maailma õpetuse” esitamisega. Arutluse dialektiline läbimine näitab, et õigupoolest ja selgelt ilmutatud kujul on siin tegu hoopis dialoogiga “sunnitud” $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i ja Sokratese vahel. Viimane püüab vastavalt enda sokraatilisele viisile lasta $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -il enda eest rääkida ning $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i enese kõneldu põhjal teda suunata.

Arutluses on selgelt jälgitav Sokratese reservatsioon $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i eelduste ja arusaamade suhtes. Sokrates katsub arutlemise raames läbi $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i suutlust eristada kõne all olevaid mõisteid ning pakub $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -ile rohkelt võimalusi eristada seda, mis loomu poolest erinev on, kuid viimane ei suuda pakutust kinni haarata. Näilised vasturääkivused V raamatu arutluses ei väljenda mitte Platoni arvamise ja teadmise eristuse vastuolusid, vaid hoopis Sokratese püüdlust sundida $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i oma seesmiselt või mõistetavuse poolest vastuolulisi arusaamasid korrigeerima.

Vastavalt $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i küündimatusse peab see nii taju, ära-tundmist ja arvamist samal viisil toimivaks ning on oma arusaamises niivõrd kinni, et ei lase end juhatada vastavate eristuste tegemisele. $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i mõistmise ulatusse jääb ainult taju malli järgi mõistetud gradatsioon ülepea mitte oleva ära-tundmatusest ja täiuslikult ning puhtalt oleva ära-tundmisest, mille vahele on ta sunnitud paigutama arvamise kui vahepealse. Teadmist mõistab $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ ära-tundmisest lähtuvalt ega märka Sokratese poolt läbi viidud muutust sõnakasutuses — mille juurde muuseas Sokrates kokkuvõtva $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ sõnastamise raames üldse tagasi ei tulegi.

Üldplaanis: Glaukoni poolt nõustutust ei saa lugeda välja Sokratese (ega Platoni) õpetust teadmisest ja arvamisest, vaid sellest väljaloetava puhul on tegemist pigem Glaukoni õpetusega teadmisest ja arvamisest, mistõttu on õige omistada temale ka “kahe maailma õpetus”.⁶⁰ Glaukoni “õpetuse” sisu seisneb mõtlemise käsitlemises taju malli alusel — mille tulemusena peab eeldama lisaks oleva ära-tundmisele veel teist ära-tundmist, mis tunneb ära seda, mis olev on — oleva olevust.

⁶⁰ See sarnaneb struktuuri poolest “Protagorase” õpetusele THEAITETOSSES. (3.1.2)

Sokratese osaline ὁμολογία Glaukoni vildaka arusaamisega on vajalik vestluse jätkamiseks. Järgnevatel võrdpiltides käsitleb Sokrates hüve ja olevuse teadmist ja arvamist pidades silmas Glaukoni end mitte mõistva δοξάζων-i asendit.

Δοξάζων on Glaukon, kuigi ta seda ise ei tunnista. Glaukoni hoidumine δοξάζων-ina on seega hoidumine ψευδῆς δόξα-le, sest ta arvab ennast teadvat seda, mida ta ei tea — mis on õigupoolest Sokratese anamneesi-maieutika vaatepunktist hinge kõige puudulikum asend.

Käsitlen Glaukoni endatõlgitsust iseäraliku φιλήκοος-ina kui enda distantseerimist δοξάζων-ist, keda on Glaukon sunnitud Sokratese küsimuste najal kirjeldama kui unenägudes elajat ning — Glaukoni vaatamängulembuse taustal — ilu mitte tabavat. Ebaselgetel alustel peab Glaukon ennast δοξάζων-ist paremaks. Mida tähendab aga see, et Glaukon sunnitakse δοξάζων-iks, aga mitte ei võeta teda iseäraliku φιλήκοος-ina, kelleks ta end peab?

THEAITETOSE tõlgenduses (3.2.3) esitatud kaalutlused arvamise ja inimliku olemisviisi seotuse osas lubavad tõlgendada Glaukoni olukorda samas mõjuväljas. Arvamise põlgamine selle tõttu, et see on seotud ainult tajuga või ära-tundmisega tähendab viibimist ψευδῆς δόξα valduses. Glaukon näib oma “kahe maailma õpetuse” raames eeldavat, et on kahte tüüpi “taju”: üks neist on halb, mis on arvamine ja arvab ainult häbiväärset — teine aga hea, mis on teadmine ja teab ainult täiuslikult ja puhtalt olevat.

Vastavalt sellele ei saa Glaukoni hingele osaks ἔρος-t varjamatus poole, kuna tema “arvates” on varjamatus antud vahetult nagu nägemises on vahetult antud nähtu. Sellest tulenevad põhjendan ka seda, miks sunnib Sokrates Glaukonit δοξάζων-iks: ennast δοξάζων-iks tunnistades ja selleks saades saavutaks Glaukon teatud määral inimlikku olemisviisi — ega elaks puhtalt “end-pärimatut elu” ψευδῆς δόξα meelas haardes.

Arutluse lõpul — enne kui määratletakse viimaks filosoof kui see, kes taotab kunatist olevat (480a11-12) — küsib Sokrates nende kohta, kes ei pea ilu ennast olevaks, vaid ainult kuulavad ilusaid helisid ja vaatavad ilusaid värve: “Kas me nüüd eksime, kui kutsume neid pigem δόξα-lembesteks (φιλόδοξος) kui σοφία-lembesteks (φιλόσοφος)? Ja kas nad ei ründa seejärel meid raevukalt, kui me niimoodi ütleme?” Ja Glaukon vastab särasiilselt: “Ei, kui nad teevad nagu mina, sest varjamatu peale vihastada pole ometi kohane.” (480a6-10)

Sellel epiloogil on mõte ainult siis, kui pidada silmas Glaukoni tegelikku olukorda — siin on tegemist Platoni irooniaga.

4.3 HÜVE TEADMINE VI JA VII RAAMATUS

Päikese võrdluse ja V raamatu lõpu arutluse vahele jääb Sokratese ja Glaukoni arutus filosoofi sobivuse üle πόλις-t valitseda, milles kirjeldatakse filosoofi lähtuvalt sellest, et tema taotab varjamatust ja olevat ning on sellest tulenevalt parim seadusandja, kuna ta haarab mõttesse õiglust, ilu ja voorusi, mis πόλις-e käekäiku määravad, ning tal on sellega eeskujuga, millest lähtuvalt ta saab kirjutada πόλις-ele kindlatel alustel ette seda, mis seda koos hoiab ning hüveliseks teeb. Filosoof, kuna ta ihaldab varjamatust, pole juhitud kehalistest ihadest ja on seega vooruslikkuses teistest üle. (484a-487a) Selle peale aga protesteerib Adeimantos ja väidab, et see pole õige, kuna filosoofe peetakse enamasti kasututeks või isegi halbadeks. Vastavalt etteheitele selgitab Sokrates põhjusi, miks filosoofid halbadena näivad, mille poolest nad seda aga pole, kui nad tegelikult filosoofid on — ega mitte sofistid —, ning jõuab enne päikese võrdpildi sissejuhatust selleni, missugune peab olema filosoofi haridustee ja missugused iseloomu eeldused on filosoofil selle tee käimiseks vajalikud. (487a-503e)

Lisaks sellele, et filosoofi iseloomus peavad olema harukordsel viisil ühendatud õppimise kiirus ja teadmise püsivus, on filosoofi tunnuseks see, et ta on suuteline omandama suurimaid teadmisi (τὰ μέγιστα μαθήματα). Adeimantos tunneb huvi, et mida Sokrates nende suurimate teadmiste all silmas peab, mille peale osutab Sokrates tagasi IV raamatu hingejagude ja neile vastavate vooruste määratlemisele ning ütleb, et toona valis ta õigluse seletamiseks lühema ja kergema viisi, millel nappis täpsusest, kuid nüüd ilusaima — suurima teadmise — oimamiseks peab ta võtma ette pikema tee. (504a-c)

Adeimantos on hämmastunud, et õigluse mõistmisest — nii nagu seda enne seletati (434d-444e) — on veel suurem teadmine, aga Sokrates rõhutab, et Adeimantos on sellest juba korduvalt kuulnud ja nüüd teeb tema eksitamiseks näo, nagu ta seda ei mäletaks, et μέγιστον μάθημα on hüve idee (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) — mille läbi alles õiglane ja kõik muu, mis seda teostab, heaks ja kasulikuks saab. Sokrates lisab veel, et lisaks sellele, et Adeimantos ilmselt teadis, et Sokrates seda suurimaks teadmiseks ütleb, siis aga ka seda, et me seda siiani veel piisavalt ei oima — ilma hüve ideed oimamata poleks aga meile kasu millestki muust, kui me seda kõike muud teaksimegi, nagu poleks meile kasu sellest,

kui me midagi omaksime, aga hüve mitte — ega oleks ka mõtet kõike muud teada või mõista, aga ilma hüveta, ilma selles kõiges ilusat ega hüvelist mõistmata. (504e-505a)

Sokrates osutab seepeale, et paljud peavad hüveks naudingut (ἡδονή) ja nendest vähe lihvitumad aga mõistlikkust või teadvat mõistmist (φρόνησις), kusjuures viimased on sunnitud aga selle määratlemisel, mida see mõistlikkus siis teab või mõistab, lõpuks ütleva, et hüve. Need, kes aga naudingut hüveks peavad, on sunnitud tunnistama, et on naudinguid, mis on halvad, millest tulenevalt võib nende järgi hüve ka halb olla, mis oleks aga samuti ära-libisev arusaamine. (505b-d)

Hüve kui suurima teadmise iseloomu selgitab Sokrates järgnevalt: õiglase ja ilusa puhul rahuldavad paljud ainult näivaga (δοκούντα), kuid hüve puhul ei ole keegi nõus rahulduma ainult näivaga, vaid igaüks püüdleb seda, mis tegelikult hüve on, ning väldib näivat igakülgselt. Vastavalt sellele on hüve midagi sellist, mida iga hing seirab ja mille pärast ta kõike teeb, teades sellest, et see on, kuid olles apoorias selle küündiva haaramise puhuks, et mis see üldse on. Kui hing aga hüve püsivalt usaldada ei taota — nagu ta teeb muidu muude asjade puhul —, siis pole ka muudest asjadest mingit kasu. Seega on valitsemise jaoks esmatähtis, et valitsejatel see suurim teadmine oleks. (505e-506a)

Sokrates osutab, et õigupoolest pole ka õiglase ja ilus ära-tuntavad, kui ei teata, mil viisil need on hüvelised — ning seega on kõnelus õiglusest hinges ja πόλις-es alles siis lõpule viidud, kui on selgitatud, kuidas filosoofiks-valitsejaks püüdlev valvur saab olla hüve teadev (επιστήμων). (506b)

Adeimantos tunnistab Sokratese poolt üteldu paratamatuks (506b3: ἀνάγκη) ning küsib: “Aga kas sa, ὦ Σώκρατες, ütled siis hüve olevat teadmine või nauding või midagi muud nende kõrval (ἄλλο τι παρὰ ταῦτα)?” (506b3-5)

Kuidas tuleb nüüd seda päikese võrdpildile eelnevat tõlgitseda? Meenutan, et tegemist on ikka veel dialoogi selle osaga, mis on sunnitud kõrvalekalle Sokratese arutlusest õigluse üle. Kui Adeimantos oli see, kes kõrvalekaldumise algatas ning näitas sellega üles oma huvi — olles ise sõjaväelane — kummalise seiga suhtes valvurite-sõjaväelaste elukorralduses: kuid näidates sellega samas üles oma küündimatust Sokratese λόγος-e suhtes.

Kui aga Adeimantos nüüd osutab, et kui ta ei mäletaks seda, mida Sokrates ütles varem õigluse, mõistlikkuse, vapruste ja tarkuse kohta, siis poleks ta ülepea väärt kuulama

ülejäänut (504a8-9), siis annab ta sellega justkui märku, et ta on õigupoolest Sokratese λόγος-e omaks võtnud. Samas — nagu Sokrates tema kallal nõögib — ei tea ta nimetada seda, millest Sokrates juba korduvalt on kõnelnud: mis siis on see μέγιστον μάθημα. Kui aga Adeimantos nii hästi mäletab kõike hingesse ja selle õiglusse puutuvat, miks ta siis ei tea seda, millest Sokrates on kogu aeg kõnelnud?

Selle selgitamiseks tuleb vaadelda, mis on õieti selle kõrvalekaldumise algatamise aluseks ja kuidas see aset leiab. Nagu juba üteldud oli kõrvalekaldumine kantud huvist ühe “kõrvalise” seiga vastu. Miks see seik aga Sokratese vaatest asjassepuutumatu on? V ja VI raamatu sisu moodustab eelkõige arutlus selle üle, kas ja mil viisil on Sokratese poolt kirjeldatud πόλις võimalik, kas ja kuidas on võib selline πόλις tegelikkuses teoks saada — missugused tõusulained üldise arvamise poolt sellele osaks võivad saada ja mille poolest on kaheldav, kas filosoofid üldse valitsejateks kõlbavadki.

Sokratese esmane taotlus oli aga näidata, mil viisil saab hinges asu õigus (368c-369b, 472c, 592a-b) — πόλις-e kirjeldus oli pigem näide hingejagude toimimise kohta, kui arutluse sisemine eesmärk. Vastuväited Sokratese arusaamisele õiglusest — alates POLITEIA esimestest raamatutest — on kõik suurel määral kantud Sokratese sedastuste vastuolulisusest tavapäraste arusaamade suhtes. II raamatu alguses määratleb Sokrates hüvelise (ἀγαθόν) kolm liiki: (1) mis on hea või nauditav selle enda tõttu ja päraselt, (2) mis on hea ja nauditav selle enda tõttu ja päraselt, aga pidades silmas ka eesmärki või tulemust, (3) mis pole iseendana hea ega nauditav, kuid on hea selle eesmärgi või tulemuse suhtes. (357b jj) Seejärel seab Glaukon Sokratesele ülesandeks näidata, mille poolest on õiglane elu parem (358d1: ἀμείνων), kui õiglusetu — ning esitab arusaama sellest, et iga olend püüdleb seda, mis talle hea on, kuigi see võib olla vastuolus õiglusega. Siit alates tullakse üha selle juurde, mis on hüveline või parim (βέλτιστος) — kuni selleni välja, et parim on πόλις-ele ja hingele on see, mis seda koos või tasakaalus hoiab ning selline hinge või πόλις-e jagude õiglane jaotumine ja koostöö — mille puhul iga neist viib ellu selle enda kohast — viib täiuslikult hüvelise πόλις-eni (427e7).

Selles mõttes on kogu kõnelemine õiglusest olnud allutatud hüve või parimuse silmas pidamisele. Glaukon pidas esiti hüveks ihaldatava saavutamist (πλεονεξία, 358c jj), Adeimantos aga pidas hüveks aga õiglasena paistmist (δόξα) või seda, kui jumalad ja inimesed arvavad kedagi õiglaseks, hoolimata sellest, kas see keegi ka tegelikult õiglane on (367b-367e). Mida Sokrates läbi dialoogi teeb, on: ta püüab näidata, et hüve ei saa

mõtelda — nagu Glaukon: nauditavana ainult selle enda tõttu või päraselt ega — nagu Adeimantos: heana ainult selle eesmärgi või tulemuse suhtes. Sokratese käsitlus hõlmab need käsitlused nende mõlema vaikivast eeldusest lähtuvalt ning sellest tulenevalt on Sokratese jaoks hüve see, mis hingejagusid ja ka πόλις-t ühendab või koos hoiab — liites hinge tervikuks läbi mõtleva hingejao, mis juhhib ja sunnib oma kohale ihaleva ja söaka.

Kumbki — ei Glaukon ega Adeimantos — ei suuda aga oma põhihoiakust loobuda, vaid pöörduvad πόλις-e ja hinge õigluse seletamisel üha tagasi selle võimalikkuse ja võimatuse juurde — Glaukon pidades silmas selle korralduse isiklikku nauditavust või talutavust, Adeimantos selle läbiviimist seoses üldsuse arvamistega.

Sestap peab Sokratese osutus, et õigupoolest on Adeimantos μέγιστον μάθημα-st juba palju kuulnud, kuigi näitab end mitte seda mäletavat, viitama sellele, et Adeimantose arusaam õiglusest on piiratud või teatud määral puudulik. Järgnev käsitlus hüvest peab seega näitama Adeimantosele ja Glaukonile, mis on nende arusaamises puudulik või vale, et nad ei suuda õiglust käsitleda ilma seda mõne olevaga selle nauditavuse või hea paistvuse pinnal sidumata, s. t. vaadelda hüve eelkõige mõistuses ilma selle elluviimise võimalikkust silmas pidamata.

Teemast kõrvale kaldumise mõtte Sokratese jaoks saab sellest lähtuvalt olla, et näidata, mil viisil see kõrvale-kaldumine on tingitud teatud vales hoidumisest, mis takistab õigluse käsitlemist sellisel viisil, nagu seda Sokrates oma λόγος-es ette paneb. Ent selle selgitamiseks peab arutlus haakuma nii Glaukoni kui Adeimantose hoidumisega ning pöörduma selle hoidumise aluse poole.

Seega ei saa päikese võrdpildi puhul olla tegemist mitte Platoni vaadete traktaadilise esitusega, mis on läbi viidud dialoogi vormis, vaid võrdpildi puhul tuleb silmas pidada, et siin püütakse teha mõistmatule mõistetavaks seda, mida see ei mõista — ning pöördudes mõistmatu poole selle enese mõistmatuse raamides ja pürgida selle mõistmatu mõistmatuse ületamisele sellest enesest lähtuvalt.

Sellest, et tegemist on vestlusega, mis on suunatud mõistmatusele, annab märku Adeimantose küsimus, millega ta pärrib hüve kohta, kas see on teadmine või nauding või midagi muud nende kõrval (506b3-5) — seega midagi samalaadset hinge mõne kindlat laadi hoidumisega oleva suhtes.

Küsimuse, millele vastamisega päikese võrdpilt — aga ka järgnevad — tegelevad, võiks seega sõnastada: mille poolest on hüve teadmise erinev õigluse, mõistlikkuse ja muude hinge vooruste mõistmise suhtes ning kuidas on see eeldamatuks aluseks nende jaoks?

Kui Sokrates nüüd Adeimantose küsimusele vastab, et talle tundub juba ammu, et Adeimantosele ei piisa sellest, mida teised hüvest arvavad (506b6-8), siis seda tuleb lugeda iroonilisena: Sokrates on just seletanud, et hüve on midagi, millest lähtuvalt õiglane ja ilu saavad oma tähenduse ja mis üldse kõik inimlikud asjad inimese jaoks mõtestab — ent Adeimantos uurib ikkagi, kas Sokrates peab hüveks naudingut, teadmist või midagi muud nende kõrval. Sestap ei ütle Sokrates sellega, et Adeimantosele ei piisa sellest, mida teised peale Sokratese hüvest kõnelevad, vaid vastupidi: Adeimantos pole teinud hüve kohta järeldusi sellest, mida Sokrates *just kõneles*.

Vastavalt oma mõistmatusele ootab Adeimantos Sokrateselt mingitlaadi õpetust hüve kohta, mis sarnaneks nendele, mida eelnevalt viidati — hüve on nauding, hüve on teadev mõistmine —, ja nõuab, et Sokrates, kes on ometi sellega nii pikalt tegelenud, mitte ei esitaks ainult teiste õpetusi (δόγμα), vaid ütleks välja ka enda oma. (506b9-11)

Pole ime, et Sokrates selle peale just nii vastab: kuidas saavat ta kõneleda sellest, mida ta ei oima, nii nagu ta seda oimaks? Seda ei pea tõlgendama nii, nagu Sokrates ei oimaks, mis hüve on, vaid pigem on see Adeimantose ettepaneku range ja otsustav tagasilükkamine: see, mis on hüve, pole esitatav mingisuguse ontilise δόγμα raames nagu eelnevad õpetused hüvest kui naudingust või mõistlikkusest.⁶¹ (506c1-2)

Samas võtmes tuleb lugeda ka järgnevat märkust, milles Sokrates juhib Adeimantose — kuna see palub tal ütelda, mida ta hüve kohta arvab või mida usub selle olevat — tähelepanu sellele, et varjamatu arvamine ilma teadmiseteta on midagi häbiväärset ning ka parimad neist on pimedad, sest nad arvavad ilma mõttesse haaramata midagi õiget ning sarnanevad seega pimedale, kes juhuslikult õiget teed lähevad. Sokrates pärib veel lõpetuseks — viidates uuesti nimetatud δόγμα-dele —, et kas Adeimantos tahab tõesti, et Sokrates näitaks talle midagi häbiväärset, pimedat ja väänatut, kui teistelt võib sama kohta kuulda ilmset ja ilusat. (506c)

⁶¹ Et hüve on just nimelt ja eelkõige oimatav, seda osutab Sokrates juba mõne lehekülje pärast sellega, et päike on nägemise poolt nähtav (508b9-10), kuid sama järjekindlalt ka edaspidises. Vastavalt sellele pole ma nõus Märt Põdra bakalaureusetöö väitega, et hüve on oma päetavuse juures ise haaramatu või vaevu

Kuna Adeimantos on nimelt see, kes eelnevas on pidanud hüveks just δόξα-t, siis on ilmselt olukord iseäranis pingeline. Pinge lahendab Glaukon, kes pöördub nüüd Sokratese poole palvega, et see nüüd vahetult enne lõppu ei katkestaks, vaid nad — Glaukon ja Adeimantos — on rahul ka sellega, kui Sokrates räägib hüvest samamoodi nagu enne õiglustest ja mõistlikkusest. Glaukon näitab sellega üles, et ka tema pole mõistnud Sokratese poolt eelnevas kõneldut, kuna nõuab sellelt, et ta räägiks hüvest *samamoodi* nagu õiglustest ja mõistlikkusest. Ühtlasi annab Glaukon taas märku oma φιλοθεάμων-i loomusest, sest kasutab oma palves spordimängude sõnavara⁶²: paludes, et Sokrates enne finišit ei katkestaks (506d3: ἐπὶ τέλει ὃν ἀποστῆς) — millele Sokrates ka oma vastuses tagasi osutab, üteldes, et praeguse stardi puhul jääb finiš püüdmatuks (506e2: κατὰ τὴν παρούσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι).

4.3.1 PÄIKESE VÕRDPILT

Niisiis on seisab Sokrates kahekordse mõistmatuse vastas, esiteks Adeimantos, kes hüve mõistab kui hinge teatud suhet olevasse, teiseks Glaukon, kes kui φιλήκοος põnevusega loo lõppu ootab — mõlemad aga eeldavad, et Sokrates esitab hüve kohta mingit laadi harjumuspärase δόγμα.

Just nimelt selle tõttu ei saa Sokrates vastavalt oma ämmaisandakunsti eeldustelt lähtudes kõnelda nendele hüvest enesest, vaid lubab neile kirjeldada hüve võsukest või järeltulijat (ἕκγονος = τόκος), kes sellele sarnaneb. (506e)

Enne järeltulija kirjeldamist osutab Sokrates, et kogu vastutus selle osas, et Sokrates intressi valesti ei arvuta (507a5-6: ἀποδιδούς τὸν λόγον τοῦ τόκου) lasub Glaukoni ja Adeimantose õlul, ning meenutab varem üteldut (475e-476a) ja ka muidu tihti kõneldut: paljut ilusat ja hüvelist ja kunatisel viisil olevat ütleme ja piiritleme λόγος-es. (507b2-3) Kui Sokrates tõesti viitab tagasi V raamatu lõpule, siis seda seal küll ei üteldud, vaid pigem seda, et paljut ei saa üldse piiritleda, kuna see on ühtlasi enda vastand. Kui Glaukon sellega nõustub, siis tähendab, et ta on oma V raamatu seisukohtadest ja saavutatud ὁμολογία-st lahti ütelnud. Ent pigemini pole ta seda ὁμολογία-t ülepea rangelt võtnud,

haaratav. (lk. 24 jj) Hüve idee on raskesti haaratav küll Glaukonile ja Adeimantosele, kuid mitte Sokratesele. Vastasel juhul poleks POLITEIAL kui tervikul mingit alust.

⁶² Usaldan selle tähelepaneku õigsuse osas Theodor Ebertit. (lk. 138)

nagu oli näha ka tema kiirest väljumisest vahepealsest ὁμολογία-st (478a1-2 ja 478a14-b1).

Kui Sokrates nüüd lisab (507b5: καί), et iga sellise kohta sedastatakse üks ainuline idee, mis õieti iga selline on — ja kuna ideid haaratakse samuti λόγος-es (nt. 511b3 jj, 534b3-6), siis pole siin enam tegemist sellise palju ja ainulise vastandusega, mida arutati V raamatu lõpus, vaid pigem sarnaneb kirjeldus V raamatu teadmise ja arvamise eristamise arutluse alguse unenäolisuse-võrdlusele. Sokrates on sellega katsunud järele Glaukoni suutlust oma üteldust kinni pidada. Samavõrd aga erineb ka V raamatu taju käsitlest see, mismoodi Sokrates järgnevas nägemist käsitleb.

Nii THEAITETOSES kui ka V raamatus käsitleti taju lähtuvalt — esimese puhul mõjutajast ning kannatajast (vt. 3.1.1), teise puhul sellest, millest taju on ja taju teostajast. THEAITETOSE käsitus lähtus püüdest käsitleda taju selle enda mõistetes, mille puhul aga ilmnes, et nii pole võimalik tajumine ise ega ka see, mida tajutakse, vaid tajutakse ainult värvi, heli ning seda ainult mõjutaja kiire liikumise ja kannataja aeglase liikumise ühinemises. Ka V raamatu taju kirjeldus (477c-d) jääb selle juurde, et taju tajub nt. värve või helisid ja et taju määrab ära see, millest taju on, ja teostaja ehk siis vastav suutlus ning ainult see on vastav taju ise — nägemine või kuulmine — milles need mõlemad koos esinevad.

Mida tähendab nüüd päikese võrdpildi puhul see erisus taju käsitlustes? Juhin tähelepanu, et päikese võrdpildi taju käsitus on samamoodi kindla eesmärgiga esitatud nagu oli seda THEAITETOSE omagi. Kui THEAITETOSE taju käsitus oli Sokratese poolt mõeldud apooriana, millest püüti “inimliku elu” nimel välja pääseda, siis VI raamatu taju kirjeldus on täpselt vastassuunaline: püütakse selgitada hüve enda-sarnase järeltulija kaudu seda, mis on hüve. Vastavalt sellele pole päikese võrdpildi taju käsitus mitte lihtsalt taju käsitus, vaid taju käsitus hüve valguses või tema õiguspärase järeltulijana.

Sellega saab ka mõistetavaks, miks Sokrates peab võltsitud kujul tagasi viitama V raamatu ὁμολογία-le: sest nüüdse kirjelduse eesmärk erineb otsustavalt toonase omast. Kui V raamatu arutluse eesmärk oli Glaukoni kui δοξάζων-i positsiooni eelduste eksplitseerimine, mis viis hüve enda, ilu enda jms tabamise kirjeldamisele lähtuvalt ära-tundmisest, kusjuures ära-tundmine ja arvamine sedastati eraldi suutlustena, siis nüüdne eesmärk on sellesama toona eksplitseeritud δοξάζων-i juhatamine selle juurde,

mis hüve teadmine on. Seega lähtub Sokrates nüüd $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i mõistes valest $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ -st ehk sellisest, mis on moondatud osutama hüvele.

Sellest, et nägemise ja nähtava puhul millegi kolmanda eeldamine on $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i positsioonilt haaramatu, annab tunnistust Glaukoni suutmatus koguni Sokratese kolme-kordse järjest ammendavama juhatuse järel ära märgitseda (507d7, 507d10, 507e4), kas ja missugust kolmandat peaks vajama nägemine ja nähtav selleks, et näha.

Samas saab Sokrates $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i juhatada ainult selle enese arusaamisest lähtuvalt: see piirdub aga ära-tundmise mõistmisega taju toimelaadile vastavalt. Seega laiendab Sokrates taju käsitlust, et selgitada $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -ile mõtlemise sellest erinevat toimeviisi. Samas ei mõista aga Glaukon ennast ise $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -ina, mis tähendab, et POLITEIA V-VII raamatu $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ pole rangelt võttes ei Sokratese (ehk Platoni) arusaamisele vastav ega ka Glaukoni arusaamisele vastav, vaid nende vahepealne moodustis — eesmärgiga juhatada Glaukonit hüve teadmise võrdpildilise kirjelduse läbi tema endamõistmisele $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -ina.

Vastavalt nägemise hüve-kohaselt modifitseeritud toimeviisile on nägemine mõistetud siin samast toimeviisist lähtuvalt nagu THEAITETOSE tõlgitsuse jaotises 3.2.1, kus selleks, et hing võiks tunda ära olevat tehakse sisse eristus selle vahel, mille läbi nähakse ja mis näeb ning ühendatakse tajud omavahel hinges, mis oleva olevust mõttesse haaravana tagab tajus ära-tuntu ühtsuse olevana.

Esiteks tagab hüve oma valgusega varjamatuse ja oleva (508d5). Seega saaks vastavused THEAITETOSEGA üles ehitada järgnevalt: varjamatusele vastab see, mis mõttesse haaramisele ainsana varjamatuna on antud — oleva olevus. Oleva olevuse mõttesse haaramine tagab aga tajutule selle ühtsuse olevana ära-tuntuna. Seega tagatakse hüve poolt varjamatus mõttesse haaramisele, millega tagatakse samas ka olev. Seega saab Sokrates siin ütelda: “Millele heidab valgust varjamatus ja olev, selle tunneb hing ära ning see ilmneb mõistust hoidvana.” (508d5-6)

Kui nüüd Sokrates järgnevas lisab, et hüve on lisaks sellele, et ta ära-tuntavale olevuse kaudu varjamatuse annab, ka teadmise põhjustaja (508e3), siis selle all ei mõtelda midagi muud, kui olevuse teadmist — nagu viimaks jagatud lõigu võrdluse lõppkirjelduses olevuse mõttesse hoidmisega tegelev dialektika saab üldnimetuse: teadmine (533e-534c).

Kuidas aga selgitada selliselt mõistetud $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ käsitluse (508d6-9) äärmuslikku erinevust sellest, kuidas see THEAITETOSES mõistetud oli? THEAITETOSE tõlgendusele

vastavalt on δόξα see, kui hinge λόγος, mida see iseendaga iseenda ees läbi viib, kinnitatakse jaatusega. Mida tähendab nüüd δόξα järjekindel sidumine tekkiva ja hävivaga?

Nagu Sokrates võrdpildi sissejuhatuses osutas on õieti ka palju hüvelise ja ilusa käsitlemine võimalik ainult seda λόγος-es piiritledes. Sestap on δόξα igasugune kinnitatud λόγος, olgu see siis alati samaks jääva olevuse enese kohta või tekkiva ja häviva kohta. Kuna aga POLITEIA arutlused toimuvad Sokratese ja δοξάζων-i vahel, kes ise ennast δοξάζων-ina ei mõista, siis on Sokratese dialektiline eesmärk panna esiteks Glaukon end mõistma δοξάζων-ina tema enese arusaamise ulatuses — seega lähtuvalt taju malli järgi mõistetud ära-tundmise toimelaadist. See, et δόξα ise vajab λόγος-t, mida hing iseendas iseenda päraselt läbi viiks, ei tule Sokratese kuulajate dialektilise suutluse tõttu isegi mitte kõne alla, kuigi on pidevalt eeldatud — nagu näitab δόξα mõistmine mõttesse haaramise suhtes *puudulikuna*: seega sellest teatud juhul siiski osa saada suutvana. Theaitetos lootustandva matemaatikuna oli selliseks arutluseks — kuigi läbi tõsiste raskuste — kohasem partner.

Sokratese esituse päikese võrdpildi raames katkestab aga Glaukoni pöördumine: “Määratut ilu kõneled, kui see teadmise ja varjamatuse esile toob, ise aga nendest mõlemast ilu poolest üle on. Aga naudinguks sa seda vist küll ei pea.” (509a6-a8)

Glaukoni mondäanne märkus osutab Sokratesele, et õigupoolest pole see suutnud jälgida, mida Sokrates kõneles. Kuna aga Sokratese eesmärk on selgitada, mille poolest erineb hüve teadmine vooruste teadmisest ja kõikvõimalikest hinge hoidumistest oleva suhtes, siis käsutab ta Glaukonit: “Kuula sõna ja vaatle ometi võrdlust veel selsamal viisil edasi!” (509a9-10)

Seejärel esitab Sokrates analoogia põhjal päikesega, mis ei võimalda mitte ainult nähtava nägemist, vaid ka selle tekkimise, kasvamise ja toitumise, ise tekkimine olemata: hüve ei taga mitte ainult ära-tuntava tundmist, vaid ka selle olemise ja olevuse, kuigi hüve ise pole olevus, vaid on sellest eakuse ja vägevuse poolest üle.⁶³ (509b)

⁶³ Enamasti käsitletakse hüve ideed teisel pool olemist ja olevust paiknevana filosoofilise transtsendentsi mõttes. (vt. Ross lk. 42-44) Gerhard Faden omistab aga hüve ideest lähtuvalt Platonile teatud iseäraliku fenomenoloogilise müstitsismi positsiooni (lk. 31-58), loomuliku ning mitte transtsendentsena metafüüsilises mõttes püüab seda mõtestada Julia Annas (lk. 52 jj).

Kuidas tuleks seda nüüd seoses päikese võrdpildi puhul Sokratese eesmärgiks võetud küsimusele vastavalt tõlgendada? Kuigi Sokrates ilmselt on teadlik, et ta kõneleb seda siin Glaukoni peaaegu kurtidele kõrvadele, siis mida ta loodab sellega niimoodi käskides edasi anda?

Ära-tuntav on olev. Olevat tuntakse ära läbi oleva olevuse mõttesse haaramise. Kui hüve tagab ära-tuntavale kui olevale selle olevuse, siis see on eelneva põhjal mõistetav. Ent Sokrates ütleb: hüve tagab ära-tuntavale olemise — ja olevuse. Neid võrreldakse nähtava vallas aga tekkimise, kasvamise ja toitmisega. Kui nüüd võrrelda neid kolme nähtava vallas esinevat omavahel, siis esimene on laialdasem ja samas esmasem, haarates endasse kahte viimast, mida võib pidada täpsustusteks selle kohta, mil viisil see tekkimine on võimaldatud. Vastavalt sellele seosele esimese ja kahe viimase vahel võib siduda ka olemise ja olevuse: olemine on see, mis on esmalt ja laiemalt tagatud ning see on tagatud — täpsustavalt — olevuse viisil. Kuna juttu on ära-tuntavale olemise ja olevuse tagamisest, siis tuleb pidada ära-tuntavale olemise tagamist laialdasemaks ja esmasemaks — mis on aga ära-tuntav kõige esmasemalt ja laialdasemalt? Ära-tuntav on alati ära-tuntav olevana: ära-tuntava olemine on olevana olemine. Oleva olevus on aga see viis, mille kaudu olev olevana ära-tuntakse.

Seega pean sobivaks tõlgitseda seda, et hüve tagab ära-tuntavale olemise — ja olevuse niimoodi, et hüve tagab ära-tuntavale selle olemise ehk selle, et ära-tuntav on olevana ära-tuntav, see saab aga võimalikuks läbi olevuse mõttesse haaramise. Sellega peaks aga siis olema üteldud peaaegu sedasama, mis sellega, et varjamatuse ja oleva kui hüve valguse laotumine ära-tuntavale tagab selle, et see saab ära-tuntud (508d4-6): varjamatus vastaks olevuse mõttesse haaramisele ja olev vastab ära-tuntava olemisele. Miks peaks aga Sokrates ennast niimoodi rõhutavalt kordama?

Esiteks, kuna Glaukon ilmutab sõna-kuulmatust, siis võtab Sokrates eelneva lühidalt ja üldiselt kokku. Teiseks, kuna Sokratese rõhutus seisneb pigem selles: nagu päike ise pole saamine — samal viisil pole ka hüve ise olevus, vaid on sellest ea ning vägevuse poolest üle.

Miks on aga Sokratese jaoks tähtis just seda rõhutada ja miks ta peab just selle Glaukonile — kuigi see ilmselt ei kuule — igal juhul teatavaks tegema?

Glaukon arvab, et hüve on midagi sellist, millest võib kõnelda samal viisil nagu enne õiglusest ja mõistlikkusest (506d3-5), Adeimantos on teada andnud, et hüve pole küll

nauding ega mõistlikkus, kuid on ilmselt midagi neist erinevat nende kõrval (506b3-5) — Glaukon sedastab Sokratest kuulates, et nauding hüve küll pole, kui see varjamatuse ja teadmise võimaldab (509a6-8). Mida võiks olla Sokratesel selle kohta või selle taustal ütelda? Kas mitte seda, et Glaukon ja Adeimantos vaatlevad hüve teadmist ülepea täiesti vales suhtes ja valest otsast? Kuidas seda aga Sokratese suhu panduna kõige lihtsamalt ütelda?

“Lugupeetud Glaukon ja Adeimantos, te vaatate mõlemad hüve teadmist seoses olevaga või lähtuvalt hinge hoidumisest olevale. Aga, kas teate, hüve teadmine pole ülepea sõltuv selle seosest olevaga, vaid on oimatavat kunatist olevat täiesti silmas pidamata!”

Kas see on aga tõlgitav selleks, mida on Platon Sokratesel kõnelda lasknud: hüve pole ise olevus, vaid on sellest ea ning vägevuse poolest üle? Kui pidada silmas, et olevus on see, mis oleva ära-tundmise tagab ja on seega alati oleva olevus, siis — nagu ma leian — on Sokratese üteldu just seda osutav: hüve pole mõttesse haaratav mitte ainult oleva olevuse suhtes või tarvis, vaid on ka ning just eelkõige mõttesse hoitav hüve *ideena* — ilma pidamata silmas selle seost mõne oleva püsivuse või mitte-püsivusega, s. t. oleva olevusega.

Selle tõttu rõhutab Sokrates: hüve omamine või hoidmine (ἔξις) on palju väärikam kui selle poolt võimaldatud ära-tundmine, teadmine ja varjamatus. (509e1-a5)

Kui aga Glaukon ka selle peale ei suuda oma imestust talitseda ja hüüatab: “Apolloni nimel, ma ütlen, et see on ju lausa daimonlik üliküllus!” (509c1-2) — siis pole Sokratesel tõesti muud teha kui nõutult ütelda: “Sa oled ise süüdi, et sundisid mind sellest ütlema, mida ma arvan.” (509c3-4)

Tasub ära märkida, et sellega on õigupoolest Sokratese püüd selgitada hüve teadmist erinevust vooruste teadmise suhtes täielikult läbi kukkunud.⁶⁴

4.3.2 JAGATUD LÕIGU VÕRDUS

Peale eeldatavat pausi palub Glaukon Sokratesel päikese võrdpilti edasi käsitleda, kui midagi veel kõnelemata on. (509c5-6)

⁶⁴ Theodor Ebert soovib peale 509c4 kujutada ette pikemat pausi, mille järel Glaukon uuesti Sokratese poole pöördub. (lk. 173)

Kui eelneva tõlgitsuse järeldus on korrektne, s. t. päikese võrdpildi najal ei saanud Glaukonile hüve teadmise eripära mõistetavaks, siis mis saab olla Sokratese ülesandeks edasi kõnelemisel? Eeldatavasti peab Sokrates hüve eripärasust selgitama teisiti, nimelt nii, et see Glaukonile haaratav oleks. Seega peab olema jagatud lõigu võrdluse eesmärk sama, aga näitlikustamise viisi poolest peab see olema teisiti üles ehitatud.

Kui päikese võrdpildi selgitavuse läbikukkumine seisnes selles, et Glaukon pidas jätkuvalt hüve teatud viisil olevaks — arvestades veel Glaukoni arusaamist, mis seisneb ära-tundmise laadi rakendamises mõteldavale, siis nägemise ja mõtlemise võrdlemine, isegi kui nägemine tajuna on hüve-näoliseks modifitseeritud, jätab Glaukonile võimaluse mõista mõtlemist ikka ära-tundmise malli järgi.

Vastavalt sellele peab Sokrates jagatud lõigu võrdluses selle võimaluse Glaukoni jaoks välistama. Kuidas see aga võimalik on ja mil viisil jagatud lõigu võrdlus seda ülesannet täita suudab?

Päikese võrdpilt esitas nähtavas valdkonnas osutatavate suhete alusel võimaldamis-suhteid mõteldava valdkonnas, mille tõttu oli päikese võrdpilt tõepoolest pigem ontoloogilise kirjelduse iseloomuga, võimaldades Glaukonil kanda nähtava valdkonna ära-tundmise malli üle mõteldava valdkonda, mistõttu oli tema seisukohalt põhjendatud hüve võrdlemine naudinguga, s. t. hüve mõistmine lähtudes olevalt.

Kui nüüd jagatud lõigu võrdlus endiselt hüve teadmist seletades oma toimeviisi poolest päikese võrdpildist erineva peab, siis kuidas mõista selle näitlikustamise jõudu, kui lõik jagatakse samal viisil nagu päikese võrdpildiski: nähtavaks ja mõteldavaks (509d1-6)? Kui päikese võrdpildis oli valgus see, mis pidi tegema mõistetavaks hüve eripärasust loomust nähtava suhtes ja seejärel ka mõteldava suhtes, siis mis võtab jagatud lõigu võrdluses selle rolli üle?

Suurim põhimõtteline erinevus päikese võrdpildist on jagatud lõigu puhul see, et lõigu jaotised on omavahel seotud nii, et iga ülemine lõik tühistab oma tunnetuse selguse ja tunnetatava varjamatus määraga alumise ning saab seda alumist samas kasutada näitliku abivahendina enda pädevusse kuuluva teostamiseks. Vastavalt sellele saab geomeeter kasutada nähtavaid kujundeid oma tõestuste näitlikustamiseks, kuigi need nähtavad kujundid on alumise lõigu valda kuuluvatena geomeetri vaatlusviisi suhtes ebatäpsed ega ole geomeetria tõestuse jaoks varjamatus esile toovad. Samal viisil kasutab dialektik samasuguseid eeldusi nagu geomeeter, kuid need pole tema vaatepunktist varjamatus

esile toovad, vaid dialektik püüdleb eeldusi järele katsudes ja neid vajadusel tühistades eeldamatu alguse poole. Mil viisil aga võib asjade veendunud usaldamise valdkonna tunnetusviis kasutada nende nähtavate asjade kujutisi, mis kuuluvad kõige alumisse lõigu jaotisse?

Lõigu veendunud usalduse jaotisse kuulusid loomad meie ümber, kõik kasvatatavad taimed ja kõikisugu valmistatud riistad. Kujutiste jaotisse aga nende varjud ja peegeldused. Veendunud usalduse jaotise kohta üteldi, et selles olevad asjad on ära-tuntavad, kujutiste jaotise kohta, et selle kujutised on arvatavad — mille juures need jaotised omavad erinevat varjamatuse määra.

Kas on võimalik kasutada ära looma varju või peegeldust looma ära-tundmise näitlikustamiseks, taime varju või peegeldust taime ära-tundmise näitlikustamiseks, tööriista varju või peegeldust tööriista ära-tundmise näitlikustamiseks? Pidades silmas X raamatu arutlust käsitöölisliku jäljendamise kohta (595a jj) võiks ütelda pigem vastupidi: maalri poolt maalil jäljendatud asja saab kasutada ainult laste petmiseks, kuid mitte asja näitlikustamiseks. Samas võib muidugi kujutada ette mõne tööriista maalitud kujutist, mis on tööriista usaldava kasutamise puhul väärtusetu ega too tööriista selle varjamatuses esile, vaid esitab ainult selle paistet mingist perspektiivist — kuid selles mõttes pole asjade pildid siiski võimelised asju näitlikustama. Samas ei osuta Platon jagatud lõigu võrdluses üldsegi mitte maalidele — veel vähem tööriistade joonistele või piltlikele kasutusjuhenditele.

Jagatud lõigu võrdluses on juttu nimelt loomulikest kujutistest, aga mitte tehislikest. Lisaks sellele ühendab veendunud usalduse jaotises osutatud asju see, et kõik need on liikuvad — loomad jooksevad ringi, taimed kasvavad ja liiguvad tuule käes, tööriistad on tööriistana liikuvalt töös. Vastavalt sellele liiguvad nendega kaasa ka nende peegeldused ja varjud.

Täpsustades eelnevat: Sokrates kirjeldab geomeetreid nähtavaid kujundeid kasutavat ilma, et nad mõttesse haaraksid, et nad peavad silmas hoopis neid, millele need sarnanevad — nimelt ruutu ennast ja selle diagonaali ennast, mis pole mitte joonistatud, vaid ainult mõttesse haaratavad. Sokrates osutab veel, et joonistatud kujunditest on ka varjud ja peegeldused. (510d4-511a)

Loomulikke kujutisi saab aga kasutada sarnasel viisil: peeglist on võimalik vaadata omaenda nägu, vee peegeldusest saab jälgida päikesevarjutust, varju pikkuse järgi saab

mõõta ehitise kõrgust, varju järgi on võimalik näha kedagi liikumas.⁶⁵ Kui aga lõigu jaotised on omavahel seotud läbi selle, et lõigu iga madalam jaotis osutab endast kõrgemale jaotisele — kusjuures kõrgema jaotise tunnetusviisi järgi on madalam ebatäpne ega ole varjamatu —, siis peab jagatud lõigu võrdluse näitlikustav jõud seisnema selles, et neli nimetatud tunnetusviisi on omavahel järjestikku seotud sel viisil, aga iga eelnev on sarnasuse kaudu järgneva osaline. Tegemist pole aga ontoloogia valdkonda kuuluva väitega oleva terviku kohta, sest näitese on hõlmatud ainult kindlat liiki olevad, mis on valitud selle eesmärgiga, et näidata, mil viisil on mõeldav hüve teadmine.

Seega peab jagatud lõigu võrdluses valguse näitlikustava rolli üle võtma madalamal asuva jaotise tunnetatavus sellele järgneva valguses ja seda sellisel viisil, et kõrgema jaotise tunnetusviisi poolt tunnetatu võib kasutada madalama poolt tunnetatut näitena. Kuna kõige kõrgemasse jaotisse paigutatud tunnetusviis, mõttesse hoidmine, on aga tunnetatava varjamatus ja tunnetuse selguse poolest kõiki eelnevaid valgustav ega paista ise enam mitte millegi muu valguses, vaid ainuüksi iseenda kirkusest, siis see vastab hüve ideele samal viisil nagu päikese võrdpildis: oleva ära-tundmist, olevuse mõttesse haaramist ja selle teadmist tagavana on ta ise eakuse ja vägevuse poolest olevusest üle.

Kuna Glaukon lähtub ära-tundmise toimelaadist, siis jagatud lõigu kaks esimest jaotist, mis piiritletakse arvamise nimega, on need, mis on Glaukonile tuntud. Sellega, et Sokrates teeb sisse eristuse asjade usaldava ära-tundmise ja nende loomulike kujutiste põhjal arvamise vahel, peab Glaukonile saama ilmsiks tema $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ -i arusaamise ulatuses, et on midagi iga tunnetusviisi suhtes hõlmavamalt või sellest üle (= $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$) olevat, mis selle ulatuse piiritleb — ja asjade usaldav ära-tundmine kui selline on hõlmavamalt piiritlev asjade kujutiste sarnasuse põhjal kujutlemisele. Kui selline järguline hõlmavus toimib juba ära-tundmise ja sarnasuse kujutlemise omavahelise seose mõistmise puhul, siis selle najal osutab Sokrates, et samasugune hõlmavus toimib ka ära-tundmise ja mõttesse haaramise ning mõttesse haaramise ja mõttesse hoidmise puhul.

Võrdluse peamine osutus Glaukonile peab seega olema: ära-tundmine ei piirne iseendaga ega ole selle täius kui puhtalt ja täiuslikult oleva (477a, 479d4-5) täieliku ära-tuntavuse täius, vaid on hõlmatud oleva olevuse mõttesse haaramisest, mis aga on ära-tundmisest

⁶⁵ Seda, et jagatud lõigu madalaimas jaotises on peetud silmas selliseid loomulikke kujutisi osutab Theodor Ebert. (lk. 176)

erineva toimimise struktuuriga, nimelt λόγος-e struktuuriga ja on viimasest selgem ning suuremat varjamatuse määra endaga kaasa toov.

Vastavalt sellele tuleb kujutada ette ka lõikude omavahelist proportsionaalset seost tunnetuse selguse ja tunnetatava varjamatuse osas. Esimese jaotise selguse määr suhtub teise jaotise selguse määra niisamuti nagu kolmanda jaotise selguse määr suhtub neljanda selguse määra, samamoodi suhtub ka alumise põhijaotise selguse määr ülemise põhijaotise selguse määra. Vastavalt proportsioonile 1:2:2:4 ja 1+2:2+4 peavad olema sama selguse ja varjamatuse määraga kaks keskmist lõigu jaotist: veendunud usaldus ja mõttesse haaramine. Kuidas seda samamääralisust seletada?⁶⁶

Pidades silmas, et esimene neist lasub oleva ära-tundmises, teine aga — toetudes THEAITETOSE tõlgendusele jaotises 3.2.1 — haarab mõttesse *oleva* olevust ning tagab seega oleva ära-tuntavuse, tuleb järeldada, et see samasus peab viitama oleva ära-tuntavusest olevana ainult selle oleva olevust mõttesse haarates — mis teeb mõlemad jaotised oma varjamatuse määra poolest sisuliselt kattuvaks. Kuna aga hüve idee kui eeldamatu alguse mõttesse hoidmine aga on rõhutatult eraldi selle seosest kunatise oleva ja selle olevusega, siis alles selle puhul tuleb eeldada suuremat, s. t. antud juhul ka suurimat varjamatuse määra.⁶⁷

Kui aga nüüd jagatud lõigu võrdlus tõepoolest sellisena tõlgitsetud peab olema, siis tuleb küsida: kas see suudab nüüd uuel katsel, peale distsiplineerivat pausi ja Glaukoni eeldatavat uut pingutust mõistmiseks, kas see suudab hüve teadmise põhimõttelist erinevust oleva ära-tundmise toimimise viisist Glaukonile mõistetavaks teha?

Glaukoni vastus (511c-d), mis on esitatud reservatsiooniga (μανθάνω ἵκανῶς μὲν οὐ) on oma ülesehituse komponentide poolest vastav Sokratese poolt kirjeldatule, kuid kõigepealt erinev oma sõnakasutuse poolest. Esiteks, Glaukon käsitleb mõtlemist erinevalt Sokratesest, kes räägib pigem λόγος-esse haaramisest, lähtuvalt nägemisest (θεωρέω,

⁶⁶ On arvatud, et ἄνισα τημίματα on gloss (vt. nt. Ebert, lk. 174 jj), aga samas on lõigu jaotistel proportsioon ja eri selguse määr. Sestap pean seda ikkagi teksti kuuluvaks.

⁶⁷ Selle põhjal saaks eristada ka ideed (ἰδέα) ja olevust (οὐσία): idee on midagi, mis on mõttesse hoitav ka ilma seda seoses oleva ja selle olevusega mõtlemata, olevus on aga alati mõttesse haaratav oleva olevusena. Platon näib seda eristust kohati rakendavat, kuigi ainult POLITEIA tekstikohtade seiramisest (nt. 534b-c lähtub minu arvates sellest eristusest) selle tuvastamiseks ei piisa. Ilu idee, mis POLITEIAS hüve kõrval ideede kohta näiteks tuuakse (507b), kirjeldus PHAIDROSES (250b-d) näib samuti sellist tõlgendust lubavat, samuti on see mõeldav hinge idee (246a) puhul. Probleemaatilisem aga PARMENIDESE (132c jj) ja PHAIDONI (104a-e) puhul.

σκοπέω), mis on tema positsioonilt ka oodatav. Teiseks, Glaukon ei kõnele seostest tunnetusviiside vahel, vaid käsitleb neid eraldiseisvatena (αἴσθησις, δόξα, διάνοια, νοῦς) sarnaselt oma V raamatu sedastustele — asetades nüüd mõttesse haaramise arvamise ja mõttesse hoidmise vahele kui sellise, mida geomeetrid omavad või hoiavad (έξις). Kolmandaks, Glaukon räägib Sokratese dialektilise suutluse (511b4: διαλέγεσθαι δύναμις) asemel dialektika teadmisesest või teadusest (διαλέγεσθαι ἐπιστήμη), mis vaatleb olevat ja mõteldavat — ent Sokratese rõhutus eelmise pöördumise lõpus (511c1-2) oli just, et see kasutab üksnes ideesid endid ning ainuüksi läbi nende endi ja lõpetadeski ideedega.

Mida tähendab seega Sokratese järgnev ülivõrdeline kiitus (511d7: ἱκανώτατα ἀπεδέξω)? Arvestades Glaukoni küündimatust päikese võrdpildi mõistmisel saab Sokrates temaga üksnes rahul olla, kuna Glaukon on ilmutatud kujul omaks võtnud — arvestades tema küllaltki ebatavaliselt pikka teoreetilist sõnavõttu —, et taju ja arvamine erinevad mingil viisil otsustavalt mõtlemisest. Kuigi Glaukon käsitleb endiselt mõtlemist teatud tüüpi nägemisena ning samalaadselt V raamatu eristatud suutluse käsitlemisega, siiski on ta tabanud põhilist.

Sokrates käsitleb seega olukorda eeldatavasti esialgse ὁμολογία-na, kuna palub Glaukonil nüüd oma arusaamisse haarata ka lõigu neljale jaotisele vastavad kogemused, mis hingele osaks saavad (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) — mõttesse hoidmine, mõttesse haaramine, veendunud usaldus, sarnasuse kujutamine. Hingele saab neist iga puhul proportsionaalselt osaks tunnetuse selgus ja sellele, millele hing osaks-saamas suunatud on, saab proportsionaalselt osaks varjamatus. Glaukon kinnitab, et mõistab ja paigutab vastavad kogemused nii, nagu Sokrates ütleb. (511e)

Sokratese täpsustust tuleb minu arvates mõista Glaukoni suunamisena sellele, et tegemist pole mitte eraldi suutlustega, mida teatud isikud, nt. geomeetrid omavad või endas peavad (511d4-5), vaid tegemist on sellega, mis hingele teatud hoidumises osaks saab, seega millegagi, mis on seotud iga hingega või sama hingega eri momentidel, aga mitte reserveeritud püsivaks omamiseks mõne kunsti valdajale.

Jagatud lõigu võrdluse raames, tuleb tunnistada, teeb Glaukon edusamme hüve teadmise mõistmisel, kuid mõistab mõtlemist endiselt ära-tundmise malli järgi ning peab lõigu jaotistega näitlikustatud eri suutlusteks või võimeteks, s. t. hoolimata lõikude võrdluse liikuvast või dünaamilisest ülesehitusest jääb Glaukoni mõistmine tarrutatuks eri võimete eeldamiseks.

4.3.3 KOOPA VÖRDPILT

Koopa võrdpilt (514a-521b) lõpetab VI-VII raamatu võrdluste seeria. Viimasena võrdluste seas peab koopa võrdpildil olema ka oma lõpetav iseloom.

Ühelt poolt on koopa võrdluse ülesanne näitlikustada seda, mis Glaukoni arusaamises jaotatud lõigu võrdluse järel veel puudulikku on: koopa võrdpilt kujutab hinge osaks-saamasid (514a1: πάθος), nagu need lõigu võrdluse lõpul on sedastatud, ning käsitleb neid nende liikumises või üksteiseks üleminekutest lähtuvalt. Koopa võrdpilt peab seega tegema Glaukonile ilmsiks lõigus osutatud hinge osaks-saamade liikuvuse.

Teiselt poolt aga mõistab Glaukon V raamatu lõpu arutlusest peale ja siiani mõtlemist lähtuvalt ära-tundmisest ja nägemisest. Seega peaks koopa võrdlus oma lõpetava iseloomuga kooskõllaliselt osutama otsustavalt Glaukoni φιλοθεάμων-liku hoiaku ekslikkusele või puudelisusele.

Vastavalt sellele on koopa võrdpilt jaotatav kaheks põhimõtte poolest erinevaks osaks: esimene neist, milles kirjeldatakse hinge osaks saavat selle φιλοθεάμων-i asetuses (514a-516a2), ja teine, milles kirjeldatakse hinge osaks-saamasid jagatud lõigu võrdluses näitlikustatud ületavast hõlmamisest lähtuvalt (516a3-517a).

Kuna koopa võrdpilt näitlikustab hinge asetusi selle osaks-saamade puhul, seda nii nende heakorrast kui puudulikkusest lähtuvalt, siis on selle teemaks haridus ja haridusetus (514a2).

Ka minu tõlgitsuse kandjaks võetud THEAITETOSES kerkib hariduse teema üles samas tähenduses:

“Kas pole mitte tõsi, et nende tajumine, mis ulatuvad hinge läbi kehale osaks saanud kannatuste (παθήματα), on inimeste ja ka ulukloomade päralt juba loomult (φύσει) niipea, kui ta sündinud on? Nende kõrvutav λόγος-esse koondamine olevuse ja kasulikkuse osas leiab aset aga vaevaliselt ja aja jooksul ning läbi paljude teoste-tegude ja hariduse (παιδεία), kui see üldse aset leiabki.” (186b-c)

See katke kuulub THEAITETOSE arutluses sinna, kus ollakse vastselt sedastanud, et taju ei taga oleva ära-tundmist, vaid see saab võimalikuks üksnes läbi oleva olevuse mõttesse haaramise hinges eneses läbi selle enese. Selle järgi pole olev selle olevuse suhtes antud metsloomadele või ulukitele ega ka vastsündinutele, kel kõigil on aga küll juba loomu poolest antud taju ja selle põhjustatud kogemus. Loomusele on seejuures vastandatud

haridus, mille kaudu taotatakse olevat selle kasu ja olevust silmas pidades ning haaratakse seda λόγος-es.

Seega kuulub THEAITETOSE kontekstis looma-loomulik taju haridusetusse, olles oma eba-inimlikkuses δεινός, nagu seda seal mitmekülgselt näitlikustatakse (vt. 3.1). Koopa võrdluse esimeses osas on kirjeldatud inimest just sellises haridusetus hoidumises ja asendis.

Võrdpilt on ehitatud üles, nagu teisedki nägemise mõistmisele. Koopa võrdpildis on aga nägemine, nagu seda koopasse aheldatute puhul kirjeldatakse, hoopis teistsuguses tähenduses, kui see oli päikese võrdluse puhul. Viimases kirjeldati nägemist rõhutatult hüve-näolisena, et näitlikustada selle najal mõtlemise taju ja ära-tundmise omast eristuvat toimeviisi — nüüd aga on nägemine rõhutatud täpselt vastupidiselt kui hüvest ja päikesest ilma jäetu.

Sestap kirjeldab on võrdluse esimene osa tervenisti inimest oma looma-loomulisuses kui ainuüksi hüvest ilmajäetud nägemist enda juures hoidvat. Seepärast on ka Sokratese käsklus, millega ta võrdpildi tõlgitsevalt sisse juhatab: “võrdle meie loomust (φύσις) hariduse ja haridusetuse osas sellise osaks-saamaga” (514a1-2). Et siin on vastandatud loomus ja haridus, sellest annab Sokrates märku ka järgnevas, kui ta palub Glaukonil vaadata kuidas toimuks koopaliste vabanemine ja tervenemine ahelaist ning mõistmatusest siis, kui see neile φύσει juhtuks (515c4-6), s. t. mitte hariduse teel, vaid nende looma-loomulisusest lähtuvalt.

Kui Sokrates kirjeldab kaelast aheldatut mitte suutvana pead pöörata, s. t. nii, et selle pilk on fikseeritud kindlale nägemisväljale ega ole — nagu ta on aheldamatult — liikuv, siis see osutab eelkõige sellele, et aheldatu ei saa oma nägemist ise suunata, vaid on sunnitud võtma vastu seda, mis tema nägemise ulatusse satub.

Hinge osaks-saama või asendi sissejuhatavas kirjelduses on rõhk sellel, et aheldatul pole võimalik oma nägemist suunata, s. t. nägemisel pole mitte mingit muud alust peale selle enese, olles seega puhas nägemine. Aheldatu asendi esialgse kirjelduse puhul pole δεινός mitte eelkõige see, et ta on koopas ega saa sealt aheldatuse tõttu välja, vaid hoopis tema suutmatuse oma nägemist juhtida, pöörata oma pead. Selline aheldatu kannatab selle all, et ta näeb ainult seda, mis on tema ees (514b1: πρόσθεν), kuid on suutmatu selle suhtes, mis

on — nii ruumiliselt kui ka λόγος-liselt — tema nägemise taga (514b3: ὄπισθεν), ja siin on see, mis talle nähtu tagab: lõkkevalgus.⁶⁸

Kirjeldatud asetus on ἄτοπος (515a5) samal viisil nagu oli δεινός taju füüsikaline käsitus, mis arutleti läbi THEAITETOSES: aheldatud võtavad küll midagi nähtavana vastu, kuid neil pole võimalik näha seda, mida õigupoolest nähakse, ega “näe” nad ka nägemist ennast — mille all tuleks mõista suutlust oma nägemisega suhestuda, s. t. omada nägemisest endast eraldi olevat alust pea pööramiseks ehk nägemise suunamiseks.⁶⁹

Kui nüüd aga sellised aheldatud nägemisega nüüd varjusid näevad, mida heidavad seinale inimeste ja loomade ja kõige muu kujud, mida kantakse nende nägemise tagant mööda, siis need varjud jäävadki nende jaoks ainult selliseks, nagu need nende aheldatud nägemisele ilmnevad ega saa ära tuntud varjudena, s. t. millegi nende taga oleva poolt põhjustatutena, sest aheldatud ei näe oma nägemise taha.

Kui nüüd Sokrates lisab varjudele ka seinalt vastu kõlava heli (515b8-11), mida tekitavad kujude kandjad tehes häält (515b9-10, 515a2: φθέγγομαι), siis ei suuda isegi see anda aheldatutele aimu, et nähtava taga võiks olla midagi muud, sest aheldatud arvavad häält tegevat seinal olevaid varje.

Kui võrrelda seda käsitlust THEAITETOSE omaga (vt. 3.2.1), kus nägemine nägi ainult nähtavat, kuulmine ainult kuuldavat, siis ilmneb erinevus — aheldatud seostavad kuuldud heli nähtava varjuga. Seega pole aheldatud oleva ilmsusest täiesti ära lõigatud, vaid saavad teatud määral mõttesse haaramisest osa, kuna tabavad nähtut ja kuuldut ühtsena. Kas see peaks tähendama, et ülal olev tõlgitsus nägemise aheldatusest on ekslik? Õigustan oma tõlgitsust sellega, et õigupoolest pole helil järgnevas mingit rolli, vaid võrdlus on rajatud nägemisele. Kuna siin aga helid sisse tuuakse, siis peab olema nende osutamine lokaalse tähendusega. Kuna Sokrates toob helid näiteks alles peale seda, kui ta on juba osutanud, et aheldatud ei näe mitte midagi muud peale varjude ega nimeta olevakski midagi muud, siis

⁶⁸ Πρόσθεν—ὄπισθεν vastandust tõlgitseb fundamentaalsena ka Ebert (lk. 197-200), kuigi tema tõlgenduses on koopa võrdpilt pigem poliitilise tähendusega (lk. 201 jj).

⁶⁹ Platoni poolt VI eelkristlikul sajandil kirjeldatu tänapäevane vaste võiks kätkeada endas lisaks pea aheldamisele ka silmaliigutuste “aheldamist” kirurgia või kemikaalide abil, nagu seda praktiseerib eksperimentaal-psühholoogia loomkatsete puhul. Kuigi Platon ei oleks saanud arusaadavatel põhjustel osutatut oma võrdpilti kaasata, peab kirjeldatud asend olema δεινός vähemalt samal määral kui meile oleks selle tänapäevane vaste.

on seinalt vastu kajavate helide arutluse kaasamine õigupoolest eelneva suhtes toetav: nägemist ei suuda aheldatusest vabastada ka mõne teise taju lisamine.

Samasugune eesmärk on ka osutusel, et vangid omavahel kõnelevad. (515b4-6)

Sestap peavad aheldatud varjamatult olevaks varje — aga mitte häälitsevaid varju-olevusi —, mida nad näevad, kuigi ise neid varjudena ära tundmata. (515b8-11)

Kui nüüd sellised aheldatud oma looma-loomulikkuses ja ilma hariduseta vabastatakse (515c4-516a3), siis ei suuda nad ikkagi näha midagi muud peale nende varjude, millele nende nägemine suunatud on. Seega pole ahelate eemaldamisest nende seisundi suhtes mitte mingit abi ning õigupoolest võiks nad seal koopas ka ilma ahelateta istuda ning ikkagi ainult varjusid varjamatuks pidada.⁷⁰

Kui siin oleks käsitletud nägemist hüve-näolisena nagu päikese võrdpildis — või nägemisena tavalises mõttes —, siis võiks aheldatu vabanedes ometi harjumise tulemusena näha koopas olevaid asju, inimesi ja lõketki — aga sellele võimalusele Platon Sokratesel osutada ei lase. Alles siis, kui vabastatu viiakse koopast välja, on tal võimalik järk-järgulise kohanemise⁷¹ (516a4: συνίθεια) abil hakata tasapisi nägema seal paiknevat.

Peaaegu tähendusrikkaks seda, et koopa sees pole võimalik end koopas olevat nägema harjutada. Koopas olevaga harjumise puudumist võrdpildis võib küll põhjendada sellega, et Platon ei käsitle sellepärast koopas olevaga kohanemist, kuna see pole tema jaoks tähtis — sest ta tahab kohe näitlikustada, kuidas käib mõteldava vallas, mida koopaväline ilm osutab (517b), oleva taotamine. Ent ma ei pea seda selgitust korrektseks, sest koopas puudub ülepea selline seisus, mis näeks sealseid asju ja käiks nendega nende endi pärast ümber, kuna asju kandvad statistid tuleb määratleda pigem “nurjatute, aga tarkadena” (518e jj). Pigem on korrektne seletus see, et olevat selle olevust mõttesse haarates ära

⁷⁰ Kuna Platoni dialoogide tegelased on tihti valitud ka nime poolest oma rolli sobima, siis torkab silma, et nimi Glaukon osutab ühelt poolt sära- või sinisilmsusele, kuid samast tüvest tuleneb ka öökull (γλαύξ). Esiteks oleks sellega muidugi edasi antav Glaukoni säransilmsuse seos koopa pimedusega, kuid teiseks on kakuliste nägemine sarnane koopasse aheldatute omaga, nimelt ei liiguta kakulised oma silmasid, vaid kompenseerivad oma silmade liikumatuse pea pööramisega, mida nad suudavad pöörata peaaegu 270° ulatuses. Kuna kakulised määravad saaklooma asukoha aga peamiselt oma ülitäpse ruumilise kuulmise abiga, siis istuvad nad peamiselt paigal ja vaatavad enda ette. Aheldatud on seega äärmiselt öökulli-näolised, mis võiks tekstivälise osutusena isegi sobida Glaukoni ja aheldatute läheduse kinnituseks. Kas ka Platon seda silmas on pidanud, selle suhtes ei võta ma mingit seisukohta.

⁷¹ Συνίθεια tähendab omaks võtmist läbi ἦθος-e, mistõttu pole siin rangelt võttes tegemist ainult harjumisega läbi välise mõju püsiva kordumise. Sestap tõlgin selle siin kohanemiseks, mis on rohkem ἦθος-e

tunda on tarvis enam kui nägemist, mis vastab ka THEAITETOSES rõhutatule. Seetõttu pole varjude nägemise asemel millegi muu — olgu see siis kasvõi täiuslikult ja puhtalt olev, s. t. nähtav (477a, 478d, 479d) — nägemisest mingit kasu koopas viibijate asendi parandamise jaoks. Sellest tulenevalt oleks täpsem aheldatud nägemisest kõnelemise asemel rääkida aheldavast nägemisest, millest enesest ja ainult sellest lähtuvalt — ega ka muud tajutavat appi võttes, näiteks kuulmist — pole võimalik saavutada hüve teadmist, milleta aga pole ka miski muu teadmist väärt.

Kui päikese võrdpildis ja jagatud lõigu võrdluses oli nägemine käsitletud hüve-ilmelisena, selle poolt valgustatuna, kusjuures jagatud lõigu võrdluse eesmärgiks oli otseselt selle näitamine, et nägemine ei piirdu nägemisega, vaid on hõlmatud mõtlemise poolt, sest vastava hoidumise puhul “nähakse” alati enam, kui seda võimaldab tajus, siis koopa võrdpildi peamine erinevus neist seisneb selles, et Sokrates püüab siin näidata, mil viisil vales hoidumisest lähtuv nägemine võib selle asemel, et mõtlemise poole joonduda, hoopis osutada selle juures suurimaks takistuseks. Viimane kehtib aga φιλοθεάμων-i kohta *par excellence*.

Selles on ka koopa võrdpildi lõpetav iseloom: koopa võrdpilt näitab, missugune on see hinge hoidumine, mis tingis V-VII raamatu teemast kõrvale kaldunud arutluse, ning mille poolest see hoidumine puudulik on. Ükspuha missugune arvamine, kui see lähtub ära-tuntavast ega mitte mõttesse haaratud olevusest, pole suuteline tabama seda, mis on õiglus ise ja ilu ise — sest need saavad oma kasulikkuse ainult mõttesse hoitud hüve idee kaudu.

Mõteldava valdkonna, mis on võrdpildis esitatud koopavälise ilma, asjade ära-tundmiseks aga on vaja kohanemist. Kohanemine on seal esitatud aga samal viisil nagu on esitatud jagatud lõigu võrdluses:

Esiti suudab kohaneja hoida pilgus (καθόραω) varje, seejärel inimeste ja kõige muu peegeldusi vees, seejärel neid endid. Sellest edasi aga taevasse, mida tal on kergem vaadelda öösel, haarates pilku (προσβλέπω) tähtede ja kuu valguse, selmet päeval päikese ja päikese valguse. Lõpuks on aga kohaneja suuteline hoidma vaates (κατείδον) päikest

maiku (kohane pole mitte harjunud, vaid sünnis), kuid tähendused, mis siin kaasa kõlavad ulatuvad sobitumisest ja koolitamisest kuni initsiatsiooni ja sotsialiseerumiseni välja.

ennast selle enda päraselt tema enda paigas ning vaatlema (θεόομαι), kuidas see on. (516a-b)

On tähelepanuväärne, et põhimõtteliselt ei erine need nähtud millegi muu poolest koopas olevatest, kui selle poolest, et need on koopast väljas ja päikese valguses, aga mitte koopas ja tule valguses. See, mis oli koopas välistatud — nimelt millegi nägemine millegi seda hõlmavama valguses —, see on võimalik päevavalguses. Varjude kohta kasutas Sokrates läbivalt sõna nägema (515a6, 515b6: ὁράω), nüüd aga varieerib pilgus hoidmise, pilku haaramise, vaates hoidmise ja vaatlemise vahel. Ilust enesest osa saava pilgus hoidmisest kõneles Sokrates aga ka V raamatu arvamise ja teadmise eristuse alguses (476d1), mis järgnevaga vastuolus oli — kuigi seal polnud ülepea tegemist võrdpildiga.

Seega, tuleb esiteks osutada, et koopa võrdluse puhul pole niivõrd tegemist koopa ja sellest väljaspool üleval oleva vastandusega, vaid põhimõttelisem vastandus on koopas aset leidva nägemise ja väljaspool koobast toimuva nägemise vahel. Koopas oli nägemine lihtsalt nähtava vastuvõtmine, kusjuures aheldatud ei saanud pöörata pead, s. t. näha oma nägemise taha, kuid koopast väljas käib nägemine just nimelt selle najal, mis nägemise või nähtu taga on: esiteks nähakse varje ja peegeldusi, siis asju endid, mis nende taga on, seejärel tähtede ja kuu valgust, ning pärast alles päikest, mis — vähemasti kuu puhul — selle valguse taga on.

Teiseks, jagatud lõigu võrdluse ja koopa võrdpildi puhul ei tule omavahel vastavusse seada mitte varjud koopas ja loomulikud kujutised, asjad koopas ja loomad-taimed-tööriistad, asjad koopast väljas ja mõttesse haaramine ning päike ja mõttesse hoidmine — sest koopas olevaid asju polnud vabastatutel võimalik näha, ega osanud nad kasutada varje asjade ebatäpsete vastetena nende näitlikustamiseks —, vaid pigem tuleks jagatud lõigu jaotised seada vastavusse päikesealuse valdkonnaga.

Koobas on — vastavalt eelnevatele kaalutlustele — pigem tervikuna looma-loomulise ja haridusetu nägemise näide, mille puhul pole järk-järguline liikumine hõlmavama poole ülepea võimalik. Sestap ei esita Sokrates, kui ta järgnevas Glaukoni jaoks võrdpilti tõlgendab (517b-518b, 532a-d), mitte astmelisi üleminekuid koopast välja pürgimisel, vaid räägib ainult vastandustest: üleval — all, pime — valge. Kui aga Sokrates asub kõnelema haridusest (518b jj), siis pole enam vastanduseks isegi mitte ülal-all, vaid hoopis on peamiseks: hinge teisale suunamine või pööramine (περιαγωγή τῆς ψυχῆς).

Hariduse kujundust kui hinge pööramist ei kirjelda Sokrates aga mitte ühekordse pööramisena pimedast valgesse — osutades “potikillumängule” (521c5: ὀστράκου περιστροφῆ), kus üks killu pool on must-öö, teine päev-valge —, vaid hinge pööramine käib samm-sammult läbi sellele kaasa aitavate teaduste, nagu kirjeldatakse koopa võrdpildile järgnevalt (521c-531c).

Seega on ühelt poolt esmane hinge pööramine see, millega pööratakse hing koopast väljapoole, s. t. mõtlemise valdkonna poole, kuid sellega õigupoolest συνήθεια alles algab.

Kui kohanemise puhul haarati esmalt pilku mitmesugust nähtavat suhtes sellega, mis seda hõlmab (κατα-), siis alles seejärel saab koondada λόγος-es siduvalt ühte (516b9, 517c1: συλλογίζεσθαι), et päike on see, mis tekitab aastaajad ja aastad ning valitseb kõike nähtavas ruumis ning on kõige nähtava põhjus.

Mõteldava valdkonna tarvis ümber sõnastades: haarates esmalt mõttesse oleva olevust hinges läbi selle enda iseenda päraselt saab lõpuks συλλογίζεσθαι, et hüve on kõige mõteldava eeldamatu algus.

4.3.4 TEADMISE JA ARVAMISE ERISTUS

Teadmise ja arvamise küsimuse juurde tullakse tagasi peale hinge pööramise abiteaduste või kaaspöörajate (533d3: συμπεριγωγός, συνέριθος) käsitlemist (521c-531c).

Minu töö jaoks on selle ülekordamise puhul tähelepanuväärne selle olemasolu dialoogis ülepea. Missugust dialektilist ülesannet täidab see kordamine?

Kui Glaukon nendib peale pööramis-teaduste ülevaatus tagasivaatavalt, et nende ette võtmine on tohutult suur ülesanne, siis Sokrates nimetab Glaukoni aupaklikkusele vastandudes neid teadmisvaldkondi — aritmeetikat, geomeetriat, stereomeetriat, astronoomiat, harmooniat — ainult eelmänguks muusikateosele või seaduse preambulaks, sest need, kes on nendes teadustes vägevad, pole veel dialektikud, kuna ei oima seda, mida neid on üteldud eelnevas oimama pidavat. Sestap on teadused, millest oli eelnevas juttu, hinge kaaspöörajad ainult niivõrd, kui need tõusevad kõrgemale nähtavast ja tekkivast ning juhivad hinge nendest eemale alati samaks jääva oleva olevuse mõttesse haaramise poole.

Sokrates enda seisukohta, jutustades kokkuvõtvalt ümber koopa võrdpildi sisu ning täiendab seda lisades, et dialektik on see, kes püüab üldse ilma taju poole pöördumiseta ainult λόγος-e teel sellele, mis iga asi iseendas on, kuni ta selle, mis hüve ise on, mõttesse hoiab.

Glaukon palub aga seejärel Sokratest võtta läbi dialektika samal viisil nagu selle eelmängugi: “Kõnele seega, missugune on dialektilise suutluse viis, millisteks liikideks see jaguneb ja missugused on teed selle juurde! Sest need juhiks meid, nagu näib, lõpuks ometi sinna, kus saabuks meile rahu teekäimisest ja rännaku lõpp.” (532e)

Sokrates vastab aga Glaukonile, et see poleks arvatavasti suuteline enam järgnema, kuigi Sokratesel pole puudu valmisolekust Glaukonile näidata dialektika pelga kujutise asemel sedasama varjamatult. (533a)

Kas selle järgi peaks tõlgendama ülekordamist kui õpetusena esitatu kinnistamist või hoopis õppuse võtmise järele katsumist? Ilmselgelt pole Glaukoni taotlus jääda õpitu juurde, vaid too tahab üha rohkem teada. Kas Sokrates näitab nüüd järgnevas pelga kujutise asemel dialektilist suutlust varjamatult?

Ent taas — selle asemel, et nüüd lõpuks hakata selgitama dialektilise suutluse viise ja teid selle juurde pöördub Sokrates tagasi jagatud lõigu võrdluse juurde ning võtab omakorda selle uuesti kokku.

Lõigu eri jaotised seotakse nüüd kunstidega (τέχναι). Madalaim jaotis (1) selliste kunstidega, mis tegelevad inimeste arvamise, nagu osutati juba varem (510a10), ja nüüd ka ihadega. Teine jaotis (2) millegi esiletoomise (γένεσις) või valmistamisega (σύνθεσις) või selle esiletoodult kasvatatu eest hoolitsemise ja valmistatu hooldusega. Lõigu kolmandat (3) osa üteldakse olevat — viidates geomeetria — suunatud olevale, kuid õigupoolest sellest ainult unistavat ega suutmata seda ennast oimata, sest oimamata algust põimitakse kokku lõpetus ja see, mis alguse ja lõpetuse vahele jääb — ent ei saa just selle viisi tõttu teadmine olla. (533b-c)

Märgin ära, et lõigu madalaim jaotis on siin seotud arvamisega.

Ainuüksi dialektika teel tõustakse alguseni ning dialektika väärrib ainsana teadmise nime, ülejäänud kunstid aga, mis dialektika juurde jõudmisele vaid kaasa aitavad, s. t. need, mis on lõigu kolmandasse (3) jaotisse paigutuvad, kannavad teadmise nime ainult harjumusest. Neid tuleb pidada ilmsemaks kui arvamist (1) ning tumedamaks, kui teadmist (4) ning

neid võib seostada — “nagu me kuskil eelnevas seda nimetasime” (533d6-7) — mõttesse haaramisega. Sokrates lisab: “Aga mulle tundub, et me ei peaks mitte nimede üle tülitsema, kui meil on ees niivõrd suureline vaatlus.” (533d7-e1)

Siin oleks Sokrates justkui eelneva suhtes eksinud, sest kui varem nimetati arvamiseks kõige madalamat lõigu jaotist (1), siis nüüd räägitakse arvamisest (1) kui sellest, mille ja teadmise (4) vahele jäävad mõttesse haaramisel rajanevad teadused (3). Ent siin on justkui (2) veendunud usaldus vahelt ära jäänud. Mis võiks olla selle põhjus?

Peale Glaukoni nõustumist vajadusega mitte nimede üle tülitseda *küsi*⁷² aga Sokrates nüüd äkki Glaukonilt, kas too on rahul (ἀρκέσει) jaotistega, mis tehti jagatud lõigu võrdluses ning võtab lõigu jaotised uuesti ja VI raamatu lõpust erinevalt kokku ning nimetab neljanda (4) teadmiseks, kolmanda (3) mõttesse haaramiseks, teise (2) veendunud usalduseks, esimese (1) sarnasuse kujutlemiseks. Viimased kaks koos nimetab ta arvamiseks (1+2), esimesed aga mõttesse hoidmiseks (3+4). Arvamine (1+2) on suunatud tekkimisele, mõttesse hoidmine (3) olevusele ja samamoodi nagu olevus (3) suhtub tekkimisse (1), nii suhtub ka mõttesse hoidmine (3+4) arvamisse (1+2). Nagu mõttesse hoidmine suhtub arvamisse, nii suhtub ka teadmine (3) usaldusse (2) ja mõttesse haaramine (3) sarnasuse kujutlemisse (1). “Selle aga, millega need — arvatav (1+2) ja mõttesse hoitav (3+4) — suhestuvad ja nende kummagi kaheks-jaotuse jätame praegu kõrvale, et mitte sattuda veelgi suurematesse arutlustesse, kui eelnevad.” (533d-534a)

Glaukon tunnistab, et on rahul kõigega, mida ta jälgida suutis — välja arvatud muidugi see osutatud kõnelemata jäätu, millele Sokrates viitas.

Miks pidi Sokrates aga nüüd peale eelneva kordavaid kokkuvõtmisi äkki esitama Glaukonile küsimuse või andma midagi hindamiseks? Ja mida tähendab vahetult selle eel meenutamine, et δίανοια oli kasutusel lõigu kolmanda jaotise kohta ning rõhutus nimede üle mitte vaidlemisest?

Mille poolest erinevad siin vahetatud nimed VII raamatu lõpus antutest? Kui alguses tehti eristus mõttesse haaramise ja mõttesse hoidmise vahel, siis lõpuks saab mõttesse hoidmine nimeks nii mõttesse haaramisele kui ka algselt mõttesse hoidmist esitanud jaotise kohta, mõttesse hoidmist esitanud ülemine jaotis aga nimetatakse teadmise nimega. Seejuures

⁷² Vt. Ebert (lk. 191-192)

seotakse esmalt arvamisega esimene jaotis ning ära-tundmisega teine, kuid lõpuks saavad arvamise nime mõlemad kokku.

Lõigu jaotumise saab nüüd esitada järgnevalt: (1) sarnasuse kujutlemine, (2) veendunud usaldus, (3) mõttesse haaramine, (4) mõttesse hoidmine ehk teadmine. Esimesed kaks kannavad nüüd arvamise nime, teised kaks mõteldava valdkonda kannavad aga mõttesse hoidmise nime.

Sokrates on võrreldes VI raamatu lõpuga laiendanud arvamise sarnasuse (1) kujutlemiselt edasi ka veendunud usaldust (2) hõlmavaks.

Seega on teadmise ja arvamise eristuse puhul nüüd — vastanduses V raamatu kahelisele jaotusele ja VI raamatule, kus arvamine oli üks jaotis, madalaim neljast — tegemist pigem kolmese jaotusega: (1) arvamine (sarnasuse kujutlemine ja veendunud usaldus), (2) mõttesse haaramine ja (3) teadmine (dialektika). Mõttesse haaramise (2) ja teadmise (3) haarab omakorda kokku mõttesse hoidmine. Sokrates on siin laiendanud arvamise ulatust ning õigupoolest kasutab ära-vahetatavana mõttesse haaramist, mõttesse hoidmist ja teadmist.⁷³

Meenutades, et Glaukon on identifitseeritud iseäraliku φιλήκοος-ina ja episoodilise φιλοθεάμων-ina, kes pole nõus olema δοξάζων, ja kes mõistab mõtlemist ühe erilise tajuna, s. t. ära-tundmise malli järgi — pidades täiuslikult ja puhtalt oleva ära-tundmist teadmiseks, siis võib arvamise nihutamist Sokratese poolt ja sellele vormistamist küsimusena pidada Glaukoni õppuse võtmise järele katsumiseks. Kuna Glaukon eeldas enne ära-tundmist n.-ö. ideaalse tunnetuse mudelina, siis nüüd selle katmine arvamise nimega peaks äratama Glaukonis kui φιλοθεάμων-is põlgust. Ent Glaukon on määratlusega rahul.

Kas ta on nüüd sellega on esialgse ψευδῆς δόξα ületanud ja saanud δοξάζων-iks — või lihtsalt jälle ei pane tähele, see jäägu lahtiseks. Kui aga esimest, siis selle asemel, et saada rahu teekäimisest, on nüüd Glaukoni rännak hoopis alanud.

⁷³ Pean õieti mõttesse hoidmise ja mõttesse haaramise ranget terminoloogilist eristust, nagu see näib jagatud lõigu puhul tehtud olevat, ühekordseks kasutamiseks mõtelduks. Sokrates kasutab sessamas POLITEIAS ära-vahetatavalt ka mõttesse haaramist ja mõttesse hoidmist (524d2-5) ega erista neid minu teada kuskil mujal samamoodi nagu jagatud lõigu puhul. Seega on nende erinevus pigem keeleline kui terminoloogiline.

Võimalik, et sellepärast tuleb Sokrates seoses dialektikaga tagasi V raamatu teadmise ja arvamise eristuse alguses valesi mõistetud unenäolisuse võrdluse juurde.

Dialektikuteks nimetatakse need, kes haaravad λόγος-es iga asja olevust, kuid ainult need elavad ärkliselt, kes piiritlevad λόγος-es hüve idee eraldi kõigest muust ning suudavad seda oimata. Ent isegi kui nad haaravad kõike muud vastavalt selle olevusele ja mitte vastavalt arvamisele, aga ei oima hüve, siis ei haara nad ka mitte ühtegi hüve esinemiskuju (εἶδωλον) ning elavad õigupoolest sügavas unes. (534b-d)

5 KOKKUVÕTE

THEAITETOSSES sisalduva arvamise struktuuri esitamiseks tõlgitsesin esmalt dialoogis aporeetilisel esitatud taju füüsikalist käsitlust (3.1.1) ning sellele ehitatud vastuolulist arvamise käsitlust (3.1.2).

Tõlgitsesin dialoogis kõrvale heidetud taju füüsikalise käsitluse najal selgitatud käsitlust oleva olevuse mõttesse haaramisest hinges, mis tagab oleva tajutud-olemise ühtsuse (3.2.1) ning tõlgitsesin oleva mõttesse haaramise käsitlusest tulenevat arusaama arvamisest kui hinge iseendaga peetud kahekõnes jaatatud λόγος-t (3.2.2).

Tõlgitsesin dialoogi järgneva osa käigus üles ehituvat arvamise käsitlust seoses taju, oleva ära-tundmise, olevuse mõttesse haaramise ja hingega ning sidusin komponendid struktuurselt toimivana. (3.2.3).

Käsitlesin küsitavusi POLITEIA V-VII raamatute tõlgendamisel kui tõlgitsuse staatilisusest tulenevaid (4.1) ning sedastasin ülesandeks vaadelda V-VII raamatu arutlusi dialoogilise arutluse dünaamikast lähtuvalt (4.2).

V raamatu teadmise ja arvamise arutluse konteksti vaatlus dialoogis selgitas, et V raamatu puhul tuleb eristada kõnelejatest Glaukonit ja Sokratest, kelle eri arusaamised teadmisest ja arvamisest on dialoogis vastandatud sel viisil, et Sokrates teeb vestluses kindlaks Glaukoni arvamise ja teadmise mõistmise eeldusi (4.2.1).

Käsitlesin seejärel V raamatu eristust teadmise ja arvamise vahel, võttes aluseks THEAITETOSE tõlgitsusest tuleneva arvamise struktuuri (3.2.3), mille võrdlemisel V raamatu käsitlusega järeldasin, et Glaukon mõistab teadmist lähtuvalt nägemise või ära-tundmise mallist, mida ta käsitleb analoogiliselt tajumisega — mis on aga Sokratese seisukohalt vastuvõetamatu eeldus. Järeldasin, et kuna arutluse põhiosa moodustab Glaukoni vastuvõetamatu arusaama eelduste dialektiline eksplitseerimine Sokratese dialektika abil, siis on rangelt võttes V raamatu teadmise ja arvamise eristuse puhul tegemist pigem Glaukoni filosoofilise “kahe maailma õpetusega”, kui Sokratese või Platoni omaga. (4.2.2).

Sidudes järeldused jaotistest 4.2.1 ja 4.2.2 ning vaadeldes VI-VII raamatu võrdluste dialoogilist konteksti eeldasin, et dialoog Glaukoniga lähtub VI-VII raamatu võrdlustes Sokratesele vastuvõetamatute Glaukoni eeldustega suhestumisest, mille käigus püüab Sokrates Glaukonit oma dialektika abil suunata. Järeldasin, et kõik võrdlused on erineval

viisil struktureeritud näited Glaukoni vastuvõetamatute eelduste kummutamiseks ning põimuvad dialoogi kontekstis küsimusega hüve teadmisest. (4.3).

Vastavalt sellele tõlgitsesin päikese võrdpilti kui Glaukoni kummutamise suhtes läbikukkunud katset näitlikustada nägemise ja ära-tundmise malli kõlbmatust hüve teadmise ja mõtlemise seletamisel, põhjendades läbikukkumist võrdpildi staatilise iseloomuga, mille tõttu jäi Glaukonile võimalus pidada hüve teadmist ja mõteldava valda toimivaks nägemise ja ära-tundmise malli järgi. (4.3.1).

Jagatud lõigu võrdlust käsitlesin kui Sokratese püüdu näidata nägemises ja ära-tundmises eneses sisalduva dünaamilisuse põhjal selle dünaamilisuse kandumist mõteldava valda, mille tulemusena Glaukon eristas küll mõteldava valla erinevana nägemise ja ära-tundmise valdkonnast, kuid käsitles sarnaselt V raamatu arutlusega neid eraldiseisvate nägemise-sarnaste suutlustena. Sedastasin jagatud lõigu võrdluses, et nägemine on hinge mõtlemise poole hoidumise puhul alati hõlmatud millestki endast erinevast, mis võtab üle päikese võrdpildi valguse rolli. (4.3.2)

Koopa võrdpilti käsitlesin kui Sokratese püüdu näidata hinge vale hoidumise puhul aset leidvat nägemise takistavat toimet, mis sünnib hinge loomulikus, s. t. haridusetus asetuses. Lähtudes THEAITETOSE füüsikalisesest taju käsitluse tõlgendamise tulemustest sidusin selle koopa toimuva nägemisega ning tõlgitsesin koopa võrdpildis aset leidvaid vastandusi kahe pooluse — hariduse ja haridusetuse suhtes ning välistasin koopa toimuva nägemise koopast astmeliselt välja pürgiva tõlgitsuse. Põhjendasin, et koopa võrdpildis esitatav vastandus ees-taga on samavõrra oluline vastandusega ülal-all. (4.3.3)

Vastavalt tööle seatud eesmärgile järeldasin, et POLITEIA teadmise ja arvamise käsitlus omab THEAITETOSE arvamise käsitlusega ühist suunda, milleks on hinge loomuliku ja haridusetu asendi vastuvõetamatuse näitamine (4.3.3). Käsitluste erinevus tuleb aga sellest, et THEAITETOSE arvamise käsitlus on mõistetud lähtuvalt hingest ja mõtlemisest, kuid POLITEIA oma, sõnaselgelt V raamatu arutlus on esitatud dialoogilises arutluses $\delta\omicron\zeta\acute{\omicron}\omega\nu$ -iga ehk arvavaga, mistõttu on arvamine esituslikult põhjendatud selle mõistmise piiridelt, kuigi võrdpildid oma eelduste poolest haaravad arvamist nendest piiridest laiemalt. (4.2.1, 4.2.2).

6 KASUTATUD KIRJANDUS

Annas, Julia — “Platonic Ethics, Old and New” — Cornell University Press: 1999

Cornford, Francis M

— “Platos Theory of Knowledge” — The Liberal Arts Press: 1957

— “The Republic of Plato” — Oxford University Press: 1972

Crombie, I. M. — “An Examination of Plato’s Doctrines” — Routledge & Kegan Paul: 1971

Cross, R. C., Woosley A. D. — “Knowledge, Belief and The Forms” — “Plato: A Collection of Critical Essays. I: Metaphysics and Epistemology“ Ed. Gregory Vlastos — Doubleday and Company: 1971

Ebert, Theodor — “Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum ‘Charmides’, ‘Menon’ und ‘Staat’” — Walter de Gruyter: 1974.

Faden, Gerhard — “Platons dialektische Phänomenologie” — Königshausen & Neumann: 2005

Graeser, Andreas — “Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie” — Philipp Reclam jun. Stuttgart: 1992

Guthrie, W. K. C — “A History of Greek Philosophy” — “Volume IV: Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period” — Cambridge University Press: 1987

Heidegger, Martin — “Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet” — Vittorio Klostermann: 1988

Heitsch, Ernst — “Überlegungen Platons im Theaetet” — Franz Steiner Verlag: 1988

Kahn, Charles H. — “Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of Literary Form” — Cambridge University Press: 1998

Pöder, Märt — “ΠΡΟΣΘΕ ΠΛΑΤΩΝ. ΟΠΙΘΕΝ ΤΕ ΠΛΑΤΩΝ. ΜΕΣΣΗ ΤΕ ΧΙΜΑΙΡΑ” — TÜ filosoofia osakonna bakalaureusetöö: 2003

Robinson, Richard — “Plato’s Earlier Dialectic” — Garland Publishing Inc: 1980

Schadewaldt, Wolfgang — “Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen” — Suhrkamp: 1978

Szlezák, Thomas Alexander

— “Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie” — Walter de Gruyter: 1985

— “Reading Plato” — Routledge: 1999

Thucydides — “Historiae in two volumes” — Oxford University Press: 1942

Traks, Kuldar — “Sören Kierkegaardi iroonia- ja eskistentsikäsitlusest” — TÜ filosoofia osakonna bakalaureusetöö: 2001

Vlastos, Gregory — “Degrees of Reality in Plato” — “New Essays on Plato and Aristotle” Ed. Renforf Bambrough— Routledge & Kegan Paul: 1967

Wieland, Wolfgang — “Platon und die Formen des Wissens” — Vandenhoeck und Ruprecht: 1999

Platoni teoste tõlgitsemisel kasutatud:

Platon — Werke in 8 Bänden: griechisch und deutsch

— Band 6: “Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann” — Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 1990

— Band 4: “Der Staat” — Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 1990

— Band 2: “Des Sokrates Apologie. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon” — Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 1990

Platon — “Teosed I” — Ilmamaa: 2003

Platon — “Politeia (VII raamat 514a-521b)” — Akadeemia nr. 9 1997 (lk 1819-1828)

Platon — “The Collected Dialogues of Plato. Including the Letters” — Princeton University Press: 1961

Kreeka sõnade tõlgitsemisel kasutatud:

Henry George Liddell. Robert Scott — “A Greek-English Lexicon” — Oxford. Clarendon Press: 1940

Liddell and Scott — “An Intermediate Greek-English Lexicon” — Oxford. Clarendon Press: 1889