

MIIRA TUOMINEN

Diotiman *erôs*

Tietäminen ja yksilöön kohdistuva halu Platonin *Pidoissa*

Rakastetuille ja rakastaj(atar)ille

Platonin dialogi *Pidot* kuvaa Sokrateen ja hänen juhlakumppaneidensa keskustelun *Erôksen*, rakkauden jumalan, ylistykseksi. Kirjalliselta muodoltaan rikkaan ja monivivahtaisen dialogin puhujista Sokrates-hahmon asema on poikkeuksellinen. Hän lainaa mantineialaisen naisen Diotiman näkemyksiä – tämä on vihkinyt nuoren Sokrateen rakkauden saloihin. Vaikutusvaltaiseksi tulkinnaksi (analyttisesti motivoituneessa) Platon-tutkimuksessa on muotoutunut käsitys, jonka mukaan rakkaus ei Platonilla voi kohdistua ihmisyyksilöön, vaan sen todellinen kohde on kauneuden idea. Eikö yksilöiden väliselle rakkaudelle ole sijaa Platonin näkemyksessä? Onko *Pitojen* käsitys rakkaudesta torjuttava vanhentuneena tai filosofisilta lähtökohdiltaan ongelmallisena?

Platonin *Pidoissa* edellisen illan juomingeista uupunut seurue päättää piristää tunnelmaa ylistyspuheilla rakkauden jumalalle *Erôkselle*. Puheita on dialogissa kaikkiaan seitsemän. Puhetaitoa rakastavan Faidroksen jälkeen ovat vuorossa Pausanias, joka on myöhemmin puhuvan tragediarunoilija Agathonin rakastaja, luonnonfilosofiaa harrastava Eryksimakhos, komediakirjailija Aristofanes ja sitten Agathon. Hänen jälkeensä ääneen pääsevät Sokrates ja viimeisenä juhliin pikkutunneilla juopuneena seurueineen ilmestyvä Alkibiades, joka kertoo kuluttavasta intohimostaan Sokratesta kohtaan. Mitä Sokrateen lainaama Diotima¹ sitten sanoo *erôksen* luonteesta dialogissa? Ovatko toiset ihmiset kenties ainoastaan filosofin keinoja edistää omaa kuolemattomuuttaan heitä opettamalla? Tai onko Diotiman hahmottelema *erôs* (vain) moraalista pyrkimystä onnellisuuteen, kuten jotkut tutkijat ovat viime aikoina esittäneet?

Vaikutusvaltainen tulkinta *Pidoista* 1900-luvun loppupuolen tutkimuskirjallisuudessa on Gregory Vlastoksen näkemys. Vlastoksen mielestä rakkauden todellinen kohde on Platonilla kauneuden tai hyvyyden idea, eikä *Pitojen* kuvaama rakkaus siis tosiasiaassa lainkaan kohdistu ihmisyyksilöön.² Tässä luetavassa Diotimalta lainattu näkemys *erôksesta* kohdistuu vain kauneuteen sinänsä. Koska ihmisyyksilöt ovat aina myös jossain suhteessa rumia, *erôs* ei voi kohdistua yksilöön – se nimittäin karttaa kaikkea rumaa. Yksilöt ovat Vlastoksen näemyksen mukaan *erôksen* kohteina vain 'paikanvaraajia' kauneudelle sinänsä.

Useat tutkijat ovat vastanneet Vlastoksen haasteeseen korostamalla yksilöihin kohdistuvan *erôksen* merkitystä *Pidoissa*. Esimerkiksi Anthony Price on esittänyt, että "kauneuden aavan meren" nähtyään – eli koettuaan

halun korkeimman täyttymyksen kauneuden idean käsittämällä – filosofin (viisauden rakastajan) on pystyttävä siirtämään tämä kokemus toiseen yksilöön niin, että tästä tulee hyveellinen.³ Tällä tavalla henkilökohtaista rakkautta tai halua ei siis Sokrateen puheessa sivuutettaisi vaan "ylennettäisiin"⁴.

Tämä näkemys yksilöiden merkityksestä on vakiintunut eräänlaiseksi "uudeksi konsensukseksi"⁵. Uuden konsensuksen näkökulmasta yksilöiden merkitys Diotiman kuvaaman halun kontekstissa liittyy siis moraalikasvatukseen, jota filosofi tai rakastaja voi antaa. Uudemman ja hiukan erilaisen näkemyksen yksilöiden roolista on esitellyt Frisbee Sheffield, joka väittää uutta konsensusta vastaan, että koska halun korkein täyttymys on luonteeltaan kontemplatiivista tai teoreettista, ei se edellytä tällaista hyveen siirtämistä toiseen ihmiseen. Hänen mukaansa Diotiman puheessa kuvattu *erôs* on olennainen osa Platonin etiikkaa. Korkein onnellisuus samaistetaan dialogissa filosofisen mietiskelyn tai teoreettisen ymmärtämisen kanssa, ja se voidaan saavuttaa vain arvostamalla kauneutta sen yksittäisissä ilmentymisissä. Sheffield myös vastustaa Vlastoksen ajatusta siitä, että yksilöt olisivat ainoastaan 'paikanvaraajia' kauneudelle sinänsä. Sheffieldin mukaan kauneutta voi rakastaa tai arvostaa pelkästään sen yksilöllisissä toteutumissa. Hän liittää Sokrateen/Diotiman *erôksen* myös hyvekasvatukseen, vaikka ei oletakaan toisten ihmisten roolin pelkistyvän Pricen esittelemän "uuden konsensuksen" mukaisen hyveopetuksen vastaanottamiseksi ja filosofin kuolemattomuuden takaamiseksi. Sheffieldin tulkinnassa Diotiman kuvaama *erôs* edellyttää myös muista huolehtimista – ilmeisesti lähinnä siksi, että lihalliset ihmiset eivät pysty jatkuvasti mietiskelemään tai käsittämään teoreettisia totuuksia.

”Kauneuden tai hyvyyden käsittämiseen kohdistuva halu on samaa monimuotoista ja jopa ristiriitaista halua kuin yksilöihin kohdistuva lihallinen halu.”

Tutkimuksessa on viime aikoina korostettu myös dialogin moniäänisyyttä.⁶ Ehkä Platonin näkemys ei olekaan suoraan luettavissa Diotimaa lainaavalta Sokrateelta, vaan muillakin puheilla on varmasti Platonin mielestä osuutensa *eroksen* kuvauksessa.⁷ Ehkä Platon jopa olettaa, että yleisesti hyväksytyt käsitykset eroottisesta halusta on sen filosofisessa tutkimuksessa otettava huomioon, ja siksi dialogin kaikki puheet ovat merkittäviä.⁸

Yksi yksilöiden merkitystä korostava tulkintalinja kohdistaa huomion erityisesti viimeisenä puhuvaan Alkibiadeeseen. Myös Frisbee Sheffield näyttää hyväksyvän sen oletuksen, että yksilöihin kohdistuva halu kuuluu dialogin kokonaisrakenteessa erityisesti Alkibiadeen puheeseen. Vaikka hän katsookin, että Sokrateen/Diotiman puhe sisältää huolenpidon toisista, hän kuitenkin jossain määrin irrottaa käsittelyssään puheesta kuvatun *eroksen* lihallisesta halusta yksilöihin. Sheffieldille *erôs* on Diotiman puheessa erityisesti onnellisuuteen pyrkimistä ja hyveeseen kasvattamista, kun taas lihallinen, yksilöitä kohtaan tunnettu halu tai himo on Alkibiadeen alaa.

Yksilöihin kohdistuvalla lihallisella halulla ja yksilöiden ominaispiirteillä on kuitenkin myös Diotiman puheessa aivan olennainen sijansa⁹. Diotiman luonnehtima *erôs* on saumaton jatkumo ihmisyksilöitä kohtaan tunnetusta halusta korkeimpaan halun ilmentymään, kauneuden tai hyvyyden sinänsä (*to kalon*) käsittämiseen ja toisintamiseen kohdistuvaan haluun. Tämä halun hierarkia tai ’rakkauden tikapuut’ (210a–212a) lähtee ensin yhteen kauniiseen yksilöön kohdistuvasta lihallisesta halusta ja etenee sitten oivallukseen, että kauneus eri vartaloissa on samaa¹⁰. Yhden yksilön lihallisesta haluamisesta ihminen etenee rakastamaan tai haluamaan kaikkia kauniita vartaloita, mutta kypsyyssään ymmärtää sielun kauneuden korkeammaksi. Kauniista sieluista halu

kohoa ihmisten tapojen ja taitojen kautta lopulta tiedon asteelle. Tällä tasolla se saattaa nousta käsittämään ”kauneuden aavan meren” (210d4). Samalla tasolla rakastaja alkaa synnyttää kauniita puheita tai perusteluja toisten kanssa ja voimistuu käsittämään yhden tiedon, tiedon kauneudesta. Tämä on halun tai rakkauden korkein täydellistymä, jonka saavuttamiseksi ”kaikki aiemmat vaivat on koettu” (210e5–6).

Väitän siis, että kauneuden tai hyvyyden käsittämiseen kohdistuva halu on samaa monimuotoista ja jopa ristiriitaista halua kuin yksilöihin kohdistuva lihallinen halu. Vaikka tarkasteltaisiin vain Diotiman puhetta *Pidoissa*, ei *erôsta* siinä tule samaistaa sen korkeimpaan mahdolliseen ilmentymään, saati tuon korkeimman halun täyttymykseen kauneuden aavan meren näkemisessä. Syntyperänsä vuoksi *Erôs* on jatkuvassa liikkeessä ihmisten ja jumalten välissä: Puutteen (*Penia*) ja Yltäkyläisyyden (*Poros*) ainutlaatuinen ja jopa sisäisesti ristiriitainen poika (203c5) syntyy heti kuoltuaan uudelleen.¹¹ Jos siis korkein halu joskus täytyykin kauneuden käsittämässä, ei tämä lakkauta halua sen muissa ilmentymissä. Korkeintaan täyttymys ei myöskään näytä olevan pysyvää. Diotima korjaa Sokrateen esittämää määritelmäehdotusta *eröksesta* kauniin haluamisena ainaisesti itselle (206a). Diotiman mukaan *erôs* ei ole luonteeltaan tällaista kauneuden omistamisen halua vaan ”siittämistä ja synnyttämistä kauniissa” (206e5). Kauneuden käsittämisen kokemusta on siis uusinnettava halun luovassa toteuttamisessa, jota Diotima omassa *eroksen* määritelmässään korostaa.

Diotiman puheessa ei siis hahmotella kahta eri *erôsta*, lihallista ja abstraktia¹². Sitä vastoin nämä kaksi puolta yhdistyvät yhdessä ja samassa jatkuvasti uudistuvassa ja muuttuvassa halussa. Yksinkertaistaen voi sanoa, että

monet tutkijat rationalisoivat myös lihallisen halun Diotiman puheessa tarkastellen sitä halun korkeimman, kauneuteen sinänsä kohdistuvan ilmentymän valossa.¹³ Korostan tässä Diotiman kuvaaman *eroksen* intohimoisuutta ja yhteyttä lihalliseen haluun myös sen korkeimmissa ilmentymissä. Toisaalta pidän tärkeänä sitä, että halu erotetaan sen täyttymyksestä – erityisesti sen korkeimmasta täyttymyksestä kauneuden käsittämisessä.

Erôs, rakkaus ja halu

Vältän *eroksen* kääntämistä ”rakkaudeksi” ja käytän sitä ainoastaan niiden kirjoittajien yhteydessä, jotka itse suosivat tätä käännöstä. ”Rakkaus” on harhaanjohtava suomennos *eroksen* eroottisten miellelyhtymien vuoksi.¹⁴ *Erôs* ei siis käsitä esimerkiksi sisarusten tai vanhempien ja lasten välistä rakkautta mutta sisältää sellaiset intohimoiset suhteet kuin vaikkapa viisauteen tai rahaan kohdistuvan rakkauden, halun tai himon. Näihin tapauksiin ”rakkaus” suomeksi kyllä sopisi, vaikka edellä mainitut tapaukset jäävätkin *eroksen* ulkopuolelle. Sekaannusten välttämiseksi käytän *eröksesta* translitteroitua muotoa ja kirjoitan sanan isolla silloin, kun puhe on *Poroksen* ja *Penian* personifioidusta pojasta. Toiston välttämiseksi käytän toisinaan myös ilmaisuja ”halu” tai ”eroottinen halu”.

Yksi *eroksen* olennainen piirre siis on, että se on nimensä mukaisesti eroottinen. Rakkaus voi toki olla eroottista, mutta se ei välttämättä ole sitä. Kreikaksi *ta erôtika* viittaa *erökseen* liittyviin asioihin, joita Sokrates sanoo Diotiman hänelle opettaneen (201d). Nykyajan näkökulmasta erotiikkaan yhdistyvä terminologia saattaa sitoa ajatukset liian tiukasti pornografian tai seksin piiriin, mutta vaikka *Pitojen* eroottinen halu liittyy seksiin, se ei pelkisty seksuaaliseksi haluiksi.

Artikkelissaan ”Platonic Erôs and What Men Call Love” (1985) David Halperin huomauttaa, että Platonin *Pidoissa* käsitellyt *eroksen* alaan kuuluvat eroottiset halut on pidettävä erillään haluista tai mieliteoista, joiden kohteet ovat määrittymättömiä. Mielihalujen kohteena voi olla esimerkiksi ”jotain juotavaa”, ”jotain syötävää” tai ”seksiä”. Tällaiset täsmennyttömät mielihalut ovat tyydytettävissä, kun kohde (juoma, ruoka, seksi) saadaan itselle. Eroottinen halu ei kuitenkaan voi olla tällä tavalla määrittymätöntä, vaan sen on kohdistuttava tiettyyn yksilöön. Eroottinen halu ei myöskään palaudu kohteen haluamiseen itselle, vaan siihen liittyy luova aspekti: kohteen kanssa halutaan tehdä jotakin. Tämä ei pelkisty mielihalujen yleiseksi sukupuoliyhteyden haluiksi, vaan eroottisen halun seksuaalisellakin muodolla on täsmennyttynyt kohde.

Pidoissa erottelu voidaan löytää Diotiman korjauksesta määritelmäehdotukseen, jonka Sokrates esittää puheensa aluksi Agathonin kanssa käymässään rutiininomaisessa väittelystä: *erôs* on halua saada kaunis ainaksi itselle (206a). Tämä luonnehdinta liittyy siis edellisen erottelun mielihaluihin, koska kohde on täsmennyttömätön (”jotakin kaunista”).¹⁵ Lisäksi *erôs* haluna saada

kaunis ainaksi itselle muistuttaa mielihaluja, koska se pyrkii saamaan kohteen itselle ja mahdollisesti tyydyttyä ainakin hetkeksi. Platon ei kuitenkaan oleta, että mielihalut oikeastaan pidemmällä aikavälillä tyydyttyisivät, vaan hetkellisen tyydytyksen jälkeen ne löytävät itselleen uuden kohteen.

Diotiman oma määritelmä sen sijaan sisältää Halperinin mainitseman luovan aspektin. Diotimalle *erôs* on ”siittämistä ja synnyttämistä kauniissa” (206e5). Vaikka halun kohdetta ei suorasanaisesti täsmennetäkään, Diotiman määritelmä olettaa, että *erôs* pyrkii luomaan kohteen kanssa jotakin sen sijaan, että se mielihalujen tapaan vain hamuasi itselle jotakin itseltä puuttuvaa. Sokrateen Diotimalta siteeraaman ajatuksen mukaan kauniissa siittäminen ja synnyttäminen voi tarkoittaa joko jälkeläisten tai kauniiden puheiden tai argumenttien (*logos*) luomista.

Argumentti tietämisen nojalla

Diotiman puheen keskustelu *eröksesta* viittaa usein tietämiseen. Vlastoksen tapaan onkin mahdollista ajatella, että juuri yhteys tietämiseen tekee ruumiillisista ihmisyksilöistä mahdottomia *eroksen* todellisina kohteina, koska niitä ei varsinaisessa mielessä voi tietää.¹⁶ Jos dialogissa siis oletetaan, että halun tai rakkauden kohteena voi olla vain se, mitä voidaan tietää, ihmisyksilöt näyttävät jäävän Diotiman hahmotteleman *eroksen* ulkopuolelle.

Myös Alkibiadeen puheessa viitataan tietämiseen haluamisen yhteydessä:

(A) ”Tiedätte kyllä hyvin [*eu gar iste*], että kukaan teistä ei tunne häntä [Sokratesta]” (216c7–d1)¹⁷.

(B) [En] tiedä, onko kukaan teistä tavannut häntä vakavana ja avoimena, niin että olisi voinut nähdä jumalankuvat hänen sisällään. Minäpä olen, ja minä näin [*eidon*] ne niin jumalallisiksi ja kultaisiksi, niin kauniiksi ja ihaniksi, että minusta tuntui välttämättömältä tehdä heti kaikki, mitä Sokrates käski.” (216e5–217a2)

Nämä katkelmat näyttäisivät tukevan oletusta, jonka mukaan vain varsinaiset tiedon kohteet voivat olla todellisia *eroksen* kohteita. Ensimmäisessä katkelmassa (A) Alkibiades vihjaa, että koska vain hän tuntee Sokrateen, ainoastaan hän voi todella rakastaa tai haluta tätä. Katkelmassa (B) Alkibiades taas vakuuttaa nähneensä Sokrateen sisälle ja siksi tuntevänsä tämän. Tämä yhteys näkyy myös terminologiassa. Ensimmäisen lainauksen ’tiedätte’ (*iste* verbistä *eidennai*) on yhteydessä toisen verbiin ’minä näin’ (*eidon*).

Vaikuttaisi luontevalta olettaa, että ne aarteet tai jumalankuvat (216e6), jotka Alkibiades on Sokrateen sisällä nähnyt, viittaavat platonisiin ideoihin, ehkä erityisesti kauneuden ideaan. Myönnän toki, että kauneuden idea on Diotiman puheessa korkein *eroksen* kohde. Kuitenkin jos oletetaan, että halu kohdistuu vain kauneuden ideaan, on vaikea erottaa hierarkian tai hierarkkisen jatkumon eri tasoja toisistaan. Niin yksittäisiin kauniisiin

vartaloihin, sieluihin tai käytäntöihin kohdistuva halu on siis aina vain kauneuteen sinänsä kohdistuvaa. Miten siis nämä tasot voitaisiin edes erottaa toisistaan?

On myös huomattava, että edellä lainatut kaksi tekstikohtaa eivät sisällä teknistä tietoa koskevaa terminologiaa, eikä muiden dialogien tietoa koskevia näkemyksiä voi välttämättä suoraan olettaa päteviksi Diotiman puheen kontekstissa. Erityisesti *Theaitetos*-dialogissa, jossa käsitellään tietämisen määritelmää, käytetään termiä *epistêmê*, joka ei siis lainatuissa kappaleissa esiinny. Katkelman (A) ensimmäinen 'tiedätte' on näkemistä tarkoittavan juuren perfektistä muodostetusta *eidenai-*verbistä, toinen verbistä *gignôskein*, jonka *-gn-*juuren johdannaiset (kuten *gnôsis*) liitetään usein erityisesti aistitietoon. Katkelmissa ei siis sanota, että *erôs* vaatisi koko hierarkian alueella tietämistä *epistêmênä*, joka on Platonillekin jossain määrin tekninen termi. Tuo termi (*epistêmê*) esiintyy halun hierarkian huipulla kauneuden itsensä tietämisessä (210d7).

Miksi sitten ruumiilliset yksilöt eivät voisi olla tiedon kohteita? Yleisesti tunnetun platonisen oletuksen mukaan tämä johtuu niiden muuttuvaisuudesta, kun taas tiedon kohteiden on oltava muuttumattomia. *Pitotojen* kontekstissa huomio muuttuvaisuudesta esiintyy myös Diotiman puheessa:

(C) ”Sillä vaikka jokaisen yksityisen elollisen olennon sanotaan elävän, sen sanotaan myös pysyvän samana, niin kuin esimerkiksi ihmistekin lapsesta vanhukseen sanotaan samaksi. Mutta vaikka näin sanotaan, ihminen ei kuitenkaan koskaan ole sama, vaan hänessä tapahtuu koko ajan uusiutumista ja kuolemista, hiuksissa, lihassa, luissa ja veressä ja koko ruumiissa. Sama, mikä koskee ruumista, koskee myös sielua. Yhdelläkään ihmisellä eivät tavat, luonteenpiirteet, mielipiteet, halut, ilot surut ja pelot säily samoina, vaan koko ajan syntyy uutta ja häviää vanhaa.” (207d2–e5)

Ruumiiden lisäksi siis myös sielut ovat jatkuvassa muutoksen tilassa. Vaikka ajateltaisiinkin *erôksen* kohdistuvan sieluun eikä ruumiiseen, muuttuvaisuuden nojalla myös yksilösielut olisivat mahdollittomia rakkauden kohteiksi. Siksi näyttäisi, että jos muuttuvaisuus oletetaan tiedon ja halun ennakoehdoksi, Diotiman/Sokrateen mukaan *erôs* ei voi kohdistua yksilöihin. Tämä oletus on kuitenkin ongelmallinen, kuten seuraavassa jaksossa nähdään.

Tieto ja yksilöihin kohdistuva *erôs*

Martha Nussbaum väittää, että sellainen abstrakti rakkaus tai halu, jonka Vlastos löytää Diotiman puheesta, ei voi olla koko totuus *Pidot*-dialogista¹⁸. Nussbaumin mukaan lopuksi puhuva Alkibiades osoittaa, että konkreettiseen ihmisyksilöön kohdistuva halu on *erôksen* olennainen osatekijä¹⁹. *Pitotojen* *erôs*-käsitteiden on hänen mukaansa myös otettava huomioon ne esifilosofiset rakkaudesta tai halua koskevat käsitteet, joita Alkibiadeen

hahmo ruumiillistaa samalla osoittaen, miksi nuo esifilosofiset käsitteet täytyy myös ylittää. Myös Frisbee Sheffield korostaa Alkibiadeen puhetta, joka on koominen tai satyyrinäytelmänomainen vastaus eräisiin Diotiman puheen elementteihin. Diotiman puheen 'filosofinen *erôs*' saa Sheffieldin mukaan lihallisen vastineensa Alkibiadeen puheessa.²⁰

Oma näkemykseni on, että ihmisyksilöihin kohdistuva halu sisältyy myös Diotiman puheeseen eikä rajoitu Alkibiadeeseen – ja/tai mahdollisesti joihinkin aikaisemmista puhujista. *Erôs* sellaisena kuin Diotiman sen kuvaa edellyttää laajan kirjon erilaisia kohteita jatkumossa ruumiillisista yksilöistä kauneuteen sinänsä. Tietämistä koskevaan argumenttiin suhteutettuna väitteeni on, että sikäli kuin *erôs* edellyttää kohteen tuntemista tai tietämistä, ei voida automaattisesti olettaa, että muissa dialogeissa esitetyt väitteet tiedosta pätevät sellaisenaan *Pitotoihin*. Siksi halun kohteen tunteminen tai tietäminen *Pidoissa* olennaisessa merkityksessä ei välttämättä edellytä kohteen yleisyyttä.

Tärkein tietämisen ja Diotiman hahmotteleman halun suhteeseen liittyvä tekstikohta jatkaa yllä lainatun katkelman (C) teemaa sielujen muuttuvaisuudesta:

(D) ”Ja mikä vielä oudompaa, ei vain yksittäinen tiedonala (*epistêmai*) tule sieluunne ja toinen häviää sieltä niin, että emme koskaan pysy samoina tietomme suhteen: jokainen yksittäinen tiedonkappale (*epistêmai*) kokee saman kohtalon. Nimittäin sitä, mitä kutsumme 'harjoitukseksi', tarvitaan, koska unohtaminen on tiedon katoamista, kun taas harjoittelu palauttaa tuoreen muiston siitä, mikä katosi, näin säästäten tiedonkappaleen (*epistême*) sellaisena, että se näyttää samalta. (207e5–208a7)”²¹

Tässä mainitut unohtaminen ja muistaminen saattavat johtaa ajatukset tunnettuun platoniseen ajatukseen oppimisesta muistiinpalauttamisena (*anamnêsis*). Tekstikohdan ja sen kontekstin lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että unohtaminen ja muistaminen tapahtuvat selvästi yhden elämän sisällä (207d5–6 kohdassa (C)). Ne eivät siis viittaa ajatukseen siitä, että sielumme jo ennen syntymää sisältää ne asiat, jotka muistiinpalauttamisen avulla opimme. Lainaus (D) taas tuo esiin sen tärkeän ajatuksen, että edes yksittäiset tiedonkappaleet (*epistêmai*) eivät pysy samoina vaan muuttuvat (*paskhei*, 208a3) ihmisen elämän aikana: unohtuvat, jos niitä ei harjoiteta, ja sitten taas palautuvat mieleen uudelleen harjoituksen avulla (208a4).

Diotiman esittämässä *Erôksen* syntymyytissä rakkaus tai halu käy läpi juuri tällaisia jatkuvia kuolemia ja uudelleensyntyymiä.

(E) ”[*Erôs*] ei ole kuolevainen tai kuolematon vaan saattaa saman päivän aikana kukoistaa ja kuolla ja sitten taas sopivan tilaisuuden tullen herätä eloon, kiitos isältään perittyjen ominaisuuksien. Mutta se mitä *Erôs* onnistuu hankkimaan, pakenee heti hänen käsistään, niin ettei hän ole köyhä eikä rikas.” (203d8–e5)

Kuten edellä nähtiin, myös *epistêmê*-tieto saa Diotiman puheessa tulkinnan, jossa tiedonkappalet voivat unohtua ja vaativat harjoitusta palatakseen taas mieleen. Tämä kuvaus tietämisen luonteesta yhdistää tiedon pian alla lainattavaan kuvaukseen *erôksen* luonteesta (F). Jumalallisen ja muuttumattoman tiedon sijaan *erôs* yhdistetään johonkin, joka on tietämisen ja tietämättömyyden välissä: toteen käsitykseen, joka ei ole varsinaista tietoa.

Ihmisten ja jumalten viestinviejänä ja tulkkina *Erôs* sukkuloi kuolevaisten ja kuolemattomien välimaastossa (202e3–4). Se ei siis kuulu jumalalliseen ja pysyvään vaan kommunikoi sen ja muuttuvan ja katoavan välillä.²² Sitä vastoin *Erôsta* luonnehtii jatkuva äärimäinen muutos ja ristiriitaisuus. Tiedon tai viisauden sijaan se on sijoitettava tiedon ja tietämättömyyden tai viisauden (*sofa, fronêsis*) ja tietämättömyyden (*amathia*) väliin (202a3)²³.

(F) ”*Sokrates*: Hän [Diotima] käytti minua vastaan aivan samoja argumentteja, joita itse äsken Agathonin kanssa väitellessäni käytin. Hän näytti, kuinka omien puheideni mukaan *Erôs* ei ole kaunis eikä ruma. Niinpä sanoin: Mitä tarkoitat, Diotima? Onko *Erôs* sitten ruma?

Diotima: Älä solvaa, Sokrates! Uskotko tosiaan, että jos jokin ei ole kaunis, sen on oltava ruma?

Sokrates: Niin teen.

Diotima: Ja jos jokin ei ole viisas, se on tietämätön? Etkö ole kuullut, että viisauden ja tietämättömyyden välissäkin on jotain?

Sokrates: Mitä se sitten on?

Diotima: Toden käsityksen omaamista ilman, että pystyy antamaan selityksen. Etkö tiedä, että tämä ei vielä ole tietämistä? Kuinka mikään, mistä puuttuu selitys, voisi olla tietoa? Eikä se ole tietämättömyyttä: kuinka jokin, joka sopii tosiasioihin, voisi olla tietämättömyyttä? Selvästi tosi käsitys on viisauden ja tietämättömyyden välissä.” (201e6–202a3)²⁴

Samoin kuin *Erôs* ei ole ruma eikä kaunis, se on siis myös tietämisen ja tietämättömyyden välissä. Katkelman (F) lopussa (202a4–9) tämä välitila täsmennetään oikeaksi käsitykseksi ilman kykyä antaa selitystä. Oletettu tiedon määritelmä, johon täsmennys viittaa, vastaa *Theaitetos*-dialogin kolmatta määritelmäehdotusta tiedosta (*epistêmê*) totena käsityksenä selityksen kanssa (*alêthês doksa meta logû*, 201c9–d1). *Theaitetos*-dialogin tietokäsitys ei kuitenkaan noudata samoja oletuksia kuin esimerkiksi *Valtion* keskikirjojen ideoita koskeva tieto.²⁵ Se ei automaattisesti edellytä ideoita kohteekseen, vaan koko niin sanottu ideoteoria loistaa poissaolollaan dialogista. Vaikka ei hyväksyttäisikään argumenttia, joka viittaa *Pitöjen* ulkopuolelle *Theaitetos*-kolmanteen ehdotukseen, Diotima ei kuitenkaan samaista *erôsta* tietoon. Hän sen sijaan sanoo, että *erôs* ei ole tietoa vaan tosi käsitys ilman selitystä. Korostaen eroa tietämisen ja toden käsityksen välillä Diotima kysyy: ”Miten sellainen, josta puuttuu selitys, voisi olla tietoa?” (202a67) Myös siksi pidän edellä hah-

moteltua tiedon ja *erôksen* kohteiden analogialle rakentavaa argumenttia ongelmallisena.

Erôs ovelana juonittelijana

Erôs yhdistetään dialogissa toistuvasti taitavuuteen tai pirulliseen oveluuteen²⁶. Jo ennen oman puheensa alkua Sokrates muuttaa aiemman tietämiseen (*epistasthai, eidenaî*) pohjautuvan terminologiansa oveluuteen liittyvään sanastoon:

(G) ”Ja sitten oivalsin, kuinka naurettava olin ollut, kun suostuin osaltani ylistämään *Erôsta* ja sanoin, että olisin pirullisen ovela siihen liittyvissä asioissa (*deinos ta erôtika*) – tietämättä kuitenkaan mitään (*iden eidôs*) asiasta (198c5–d3; suomennos omani).”

Samantapainen sanasto sisältyy myös Diotiman kuvaukseen *Erôkselle* ominaisista taidoista:

(H) ”*Erôs* on pirullisen ovela hyvää ja kaunista jahtaava juonittelija: rohkea, röyhkeä ja peräänantamaton, jatkuvasti ansoja virittävä taitava metsästäjä, joka kaipaa viisautta ja voimavaroja rakastaen viisautta tai harjoittaen filosofiaa koko elämänsä, taitava loihija (*deinos goês*), noita ja sofist (203d4–8; suomennos omani).”²⁷

Tarkoitukseni ei tietenkään ole kieltää ideoita tai kauneuden aavaa merta rakkauden tai halun kohteina Diotiman puheessa. Edellä käsiteltiin halun hierarkiaa tai ’rakkauden tikapuita’, jossa korkeimmalla tasolla halu kohdistuu yhteiseloön (*synûsia*, 212a)²⁸ ideoiden kanssa. Kuitenkin *Erôs* on Diotiman puheessa valtavan joustava, jopa ristiriitainen olento. Eroottinen halu herää henkiin juuri kuoltuaan, kohdistuu niin lihallisiin yksilöihin sukupuolisena haluna kuin kauneuden aavaan mereen korkeimman tietämisen muodon, teoreettisen ymmärryksen haluna, joka voi täytyä kauneuden käsittämisessä.

Diotiman esittelemä *Erôs* ei siis ole vain ansoja virittelevä metsästäjä ja sofist, vaan ideoiden näkemisen halu on *erôksen* korkein ilmentymä. Halun jatkumon yhtenäisyys selittyy luultavasti kauneuden idealla, koska kaikki – rumimmatkin yksilöt – osallistuvat kauneuden ideaan. Itse asiassa Platonin näkökulmasta he ovat rumia juuri siksi, että kauneus puuttuu heiltä. Rumuudella kun ei ole eikä voi olla omaa ideaansa. Kauneuden idea on siis olennainen niin jatkumon ala- kuin sen yläpäässäkin, mutta aivan sen korkeimpia ilmentymiä lukuun ottamatta itse kauneuden idea ei ole halun kohteena, vaan halu kohdistuu juuri epätäydelliseen, lihalliseen yksilöön. Kuten edellä todettiin, jos kohde olisi aina vain kauneuden idea, ei ”alhaisempia” halun muotoja voisi edes erottaa korkeammista,

Pidän Vlastosta puolustavia argumentteja ongelmallisina myös siksi, että ideoiden käsittäminen merkitsee halun korkeinta täyttymystä. Ideoiden tietämistä ja haluamista ei kuitenkaan suoraan voi samaistaa, koska ideoiden tietäminen on *halun kohde*, ei halu itse. Siksi

”Erôksesta tuli Afroditen apulainen, koska hän oli saanut alkunsa tämän syntymäpäivillä ja rakasti siksi kaikkea kaunista.”

vaikka *Pitojen* kontekstissa oletettaisiin, että tietämisen kohteiden on aina oltava yleisiä (ja olen yllä argumentoinut tätä oletusta vastaan), ei tästä vielä seuraa, että halun kohteiden olisi myös oltava yleisiä. Diotima korostaa, että halun luonteeseen kuuluu sen jatkuva uusiutuminen, eikä siis täyttymyksen tila voi olla pysyvä. Halperinin erottelun ja Diotiman määritelmän nojalla *erôs* kohdistuu luomiseen, ”siittämiseen ja synnyttämiseen kauniissa”. Sen korkeimpana muotona on myös sukupuoliyhteyttä tarkoittavalla sanalla kuvattu ’yhteiselo’ (*synûsia*, 212a) ideoiden kanssa. Yhteiselo ei näytä tarkoittavan ideoiden pysyvää pitämistä itsellä vaan niiden mukaista jatkuvaa uuden luomista yhdessä rakastetun tai halun yksilöllisen kohteen kanssa. Tämä jatkuva uuden luominen edellyttää *erôksen* liikkettä, muutosta ja uudelleen syntymistä jatkumon koko alueella. *Erôs* sellaisena kuin Diotima sen syntymytissään kuvaa ei voi jähmettyä paikoilleen tikkaiden ylimmälle puolalle.

Feministinen näkökulma

Feministifilosofit ovat käyttäneet *Pitojen erôs*-käsitystä rakkautta koskevien näkemystensä inspiraationa. Esimerkiksi Luce Irigaray näkee Diotiman puheessa olennaisen välitilassa olemisen tärkeäksi rakkauden osatekijäksi.²⁹ Irigarayn tulkinta tarjoaa kiinnostavan näkökulman Diotiman puheeseen, ja olen itsekin korostanut välitilaa *erôksen* paikkana. Irigaray kuitenkin liittää välitilan feminiinisyyteen, mutta alkutekstissä *Erôs* on *Poroksen* ja *Penian* poika. Toisaalta Puute (*Penia*) on Diotiman esittämässä *Erôksen* syntytarinassa nainen, ja hänen roolinsa on halun synnyssä kiehtovan ristiriitainen: puute paljastuikin

neuvokkuudeksi. *Erôksen* syntytarinan lähempi tarkastelu osoittaa Diotiman kuvauksen oveluuden: mies on tarinassa täysin passiivinen; sen aktiivinen osapuoli on nainen.

Diotima kertoo, kuinka Afroditen syntymäpäivän kunniaksi järjestettyihin juhliin kutsuttiin monilukuinen joukko jumaluuksia joukossaan Yltäkyläisyys (*Poros*) (203b–d). Jumalten lopetettua ateriansa Puute (*Penia*) tuli kerjäämään portille. Yltäkyläisyys oli juopunut nektarista (viiniä ei vielä ollut keksitty), astui puutarhaan ja nukahti puun juurelle. Puute sai tästä ajatuksen: hän kävi Yltäkyläisyyden viereen makaamaan, tuli raskaaksi, ja myöhemmin syntyi poika, *Erôs*. Pojasta tuli Afroditen apulainen, koska hän oli saanut alkunsa tämän syntymäpäivillä ja rakasti siksi kaikkea kaunista.

Vaikka tarinassa nainen symboloikin puutetta, juuri Puute on kuitenkin tarinan subjekti: hän kehittää juonen, jonka avulla Yltäkyläisyys siittää hänelle lapsen, vaikka onkin tukevasti juopuneena suunnitelman passiivinen pelinappula³⁰. Vaikka ajateltaisiin, että Yltäkyläisyys on herätessään miehisenä jumaluutena itsestään selvästi Puutteeseen kohdistuvan halun subjekti, tarina ei kuitenkaan edes mainitse juhlia seuranneita tapahtumia *Erôksen* syntymää lukuun ottamatta. Kaikki dialogissa kuvattu *Erôksen* syntymään johtanut toiminta on naisen suunnittelemaa ja toteuttamaa. Ehkä dialogin tekstin pintataso ei erityisesti korosta naisen subjektiutta tässä suhteessa, eikä Diotima artikuloi tarinan ”opetusta”. Voidaan kuitenkin ajatella, että juuri tämä osa tarinasta korostaa Diotiman pirullista eroottista oveluutta. Ehkä Sokrates ei huomannut Diotiman tarkoitusta – ja ehkä juuri siksi tarina on säilynyt meille ovelana ja hieman arvoituksellisena. Myytti kertoo (valepuvussa) tarinan naisen eroottisesta aktiivisuudesta *erôksen* synnyttäjänä.

Viitteet

- 1 Diotima esitellään käännöksissä usein ”papittareksi” – näin myös Marianna Tynin *Pidot*-suomennoksessa 1999; vrt. myös esim. Price 2002, 172. Kreikankielisessä tekstissä Platon kuitenkin kutsuu häntä yksinkertaiseksi ”manti-neialaiseksi naiseksi” (*gynê mantinikê*, 201d2). Mantinea yhdistyy toki kreikan sanaan *mantis*, ennustaja, mutta varsinaista papittaren ammattia teksti ei tässä hänelle osoita.
- 2 Vlastos 1982, 31–32. Vlastoksen näkemystä on puolustanut myös Gill 1990.
- 3 Näin on argumentoinut erityisesti Price 1989, 54; 2002; ks. myös Irwin 1977, 342–343; Rowe 1998b, 257. Platonisen *eroksen* ja kristillinen rakkauden yhteydestä, ks. Osborne 1994.
- 4 Yksilöihin kohdistuvan halun ’ylentämisestä’, ks. viite 7.
- 5 Ks. Sheffield 2006, luku 5.
- 6 Moniäänisyyttä on yleisesti nostettu esiin Platon-tutkimuksessa viime aikoina. Yksi sen varhaisista pioneereista on Holger Thesleff, ks. esim. Thesleff 1989; 2011. Suomalaisista Platon-tutkijoista myös esimerkiksi Pauliina Remes korostaa tekstin yksityiskohtien tarkkaa huomioimista (suomeksi *Valtiosta*, ks. Remes 2002). Samaa painotan omassa artikkelissani Tuominen 2012, joka keskittyy *Faidon*-dialogin alun itsensä surmaamista koskevaan keskusteluun. Juha Varton esse *Pidoista* käsittelee dialogin loppua: Sokrateen ja Alkibiadeen puheita sekä kehyskertomuksen loppua, ks. Varto 2002.
- 7 Dialogin erityisistä tulkintaongelmista, ks. esim. Stokes 1986, 115; Frede 1993, 399–400; Rowe 1998a, 239; Wardy 2002, 1–2. Puheiden järjestyksestä ja niiden suhteesta Diotiman esittämiin ’halun/rakkauden tikapuihin’, ks. Foley 2010. Melko tuore kokonaisuusitys *Pidoista* on Sheffield 2006, jonka mukaan dialogi on osa Platonin etiikkaa. Halu on niin tärkeä osa elämää ja heijastaa ihmisen kaikkia arvostuksia, että halun tutkimus vie suoraan moraalipsykologian ytimeen. Sheffield näkee Diotiman kuvaaman halun ’filosofisena *eroksena*’ ja käsittelee sitä yleisenä eettisenä pyrkimyksenä onnellisuuteen. Hiukan samantapainen ”järkeistävä” kanta esitetään artikkelissa Wedgwood 2009, joka yhdistää Diotiman *eroksen* rationaaliseen motivaatioon. Hyödyllisestä kirjallisuuskatsauksesta tutkimukseen ja pitokäytäntöjä taustoitetaan kirjallisuuteen, ks. esim. Hunter 2004, 137–143; ks. myös Most 2005, 46–47. Johdatus Platon-tutkimukseen Suomessa, ks. Salmenkivi 2010.
- 8 Tätä kysymystä käsittelee esim. Sheffield 2007; vrt. Nussbaum 2001, jonka mukaan juuri Alkibiades ilmentää esifilosofia intuitioitamme rakkaudesta tai halusta.
- 9 Ei sitovasti voida päätellä, että Diotiman puhe suoraan heijastaisi Platonin omaa kantaa. En siis kirjoita Platonin *erös*-näkemystä *Pidoissa* tai yleisemmin vaan tarkastelen *erösta* siten kuin se Sokrateen välittämässä Diotiman puheessa tulee kuvatuksi.
- 10 Hierarkiasta tikapuina, ks. myös Foley 2010.
- 11 Kiinnostavaa kyllä myös Sheffield 2006 korostaa tätä *eroksen* moninaisuutta – mutta vasta Alkibiadeen puhetta käsittelevässä luvussa 6. Hän ei siis tuo näitä piirteitä Diotiman puheen sisälle, vaikka viittaakin tietysti siihen vertailussaan. Juuri tämä on tärkein ero oman näkemyseni ja Sheffieldin välillä.
- 12 Vrt. Pausaniaan puheen ”tavallinen ja taivaallinen *erös*”, 180d–e.
- 13 Erit. Wedgwood 2009; Sheffield 2006, 5. luku. Myös Nussbaum 2001 korostaa lihallisuutta ja yksilöllisyyttä vain Alkibiadeen puheessa.
- 14 Ks. myös Halperin 1985.
- 15 Tästä näkökulmasta Vlastoksen hahmottelema rakkaus, jossa yksilöt ovat vain ’paikanvaraajia’, on siis myös täsmennytmätöntä mielihalua eikä eroottista halua Halperinin tarkentamassa merkityksessä. Katson, että tämä on yksi Vlastoksen tulkinnan ongelmista.
- 16 Tarkennus ”ruumiillinen” sulkee pois yksilösielut sellaisina kuin niitä käsitellään esimerkiksi *Timaios*-dialogissa. Tällaisen argumentin on hahmotellut esimerkiksi Raphael Woolf esitelmässään ”Love and Knowledge”, jonka hän on esittänyt useissa yliopistoissa, mm. marraskuussa 2009 Oslon yliopiston filosofian tutkijaseminaarissa, jossa sen kuulin. Woolf on ystävällisesti antanut käyttööni artikkelin uudemman version tammi-kuulta 2010, mistä osoitan hänelle parhaat kiitokseni. Käsittelem tässä tietämissen ja Diotiman *eroksen* välistä yhteyttä Woolfin toistaiseksi julkaisemattomassa kirjoituksessaan hahmotteleman argumentin pohjalta väittämättä hänen olevan sitoutunut tähän näkemykseen.
- 17 Käytän sisennetyissä lainauksissa Marianna Tynin suomennosta Platonin teos-sarjasta, ellen toisin mainitse.
- 18 Nussbaum 2001, 6. luku.
- 19 Nussbaumin mukaan Alkibiadeen puheen tärkeyttä alleviivaa hänen saapumisensa juhliin yhtäkkiä (*eksaifnês*) – samalla tavalla kuin kauneuden meri paljastuu yhtäkkiä (*eksaifnês*, esim. 210e4) Diotiman puheessa. Kreikan sana *eksaifnês* on kuitenkin aivan tavallinen yhtäkkisyyttä merkitsevä adverb, joten sen esiintymiselle molemmissa yhteyksissä ei ehkä tule antaa liikaa painoarvoa. En silti vastusta Nussbaumin ajatusta Alkibiadeen puheen tärkeydestä.
- 20 Sheffield 2006, 6. luku. Luvun aluksi hän listaa nämä koomiset tai ”satyyriset” vastaavuukskohdat, ja juuri ne kohdat, jotka hän Diotiman puheesta poimii, ovat oman argumenttini olennaisia osia.
- 21 Tämän katkelman suomennos on omani. Olen poikennut Tynin suomennoksesta korostaakseni tiedon monikkomuotoa alkukielessä.
- 22 Myös Sheffield 2006, luvut 5 ja 6 korostaa tätä *Eroksen* ominaisuutta. Hänen mukaansa *eroksen* ylöspäin (kohti jumalia) suuntautuva liike on olennainen Diotiman näkemyselle, jossa *erös* on halua onnellisuuteen ja pyrintöä (*aspiration*). Alaspäin suuntautuvaa liikettä ei dialogissa juuri käsitellä – poikkeuksena Sheffieldin mukaan Diotima ja Sokrates, joiden rooli opettajina ilmentää tätä liikettä hiukan samaan tapaan kuin *Valtiosta* filosofien on palattava luolaan. Oma näkemyseni on, että jatkuva liikkeen tai muutoksen tilassa oleminen on Diotiman *eroksen* ydinominaisuus.
- 23 Kohdassa 202b vastakkainasettelu ilmaistaan aiemmin tekstitä mainitun verbin *eidenai* partisiiipin (*eidôs*) avulla.
- 24 Myös tämän katkelman suomennos on omani. Olen pyrkinyt tässä seuraamaan tekstiä mahdollisimman sanatarkasti.
- 25 Ks. esim. Chappell 2013, johdantojakson (nro. 1) loppu: ”*Theaitetoksessa* platonisia Muotoja, jotka hallitsevat *Valtion* epistemologiaa koskevaa keskustelua, ei mainita oikeastaan lainkaan. *Theaitetos*-dialogin uskottavan tulkinnan on otettava tämä toisiseikka huomioon.”
- 26 Tähän viitataan kreikan sanalla *deinos*, joka merkitsee sekä taitavaa että kauheaa (esimerkiksi sana dinosaurus, ”hirmulisko”, sisältää sen alkuosassa ääntämykseltään muuttuneena). Käännökseni ”pirullisen ovela” pyrkii tuomaan esiin tämän yhteyden.
- 27 Viittaus sofisteihin toistuu, kun Sokrates sanoo Diotiman vastaavan kuin paraskin sofisti (208c).
- 28 Tällä kreikan yhdessä elämistä tai olemista merkitsevällä sanalla on selvä eroottinen konnotaatio: se tarkoittaa myös sukupuoliyhdyntää (esim. 206c).
- 29 Viittaan Irigarayn kritiikin käsitteilyssäni Virpi Lehtisen 2010 ilmestyneeseen väitöskirjaan; ks. myös Lehtinen 2014.
- 30 Myös Sheffield 2006, 6. luku korostaa yhteyttä puutteen ja oveluuden välillä. Hän kuitenkin liittää nämä piirteet Sokrateeseen filosofin ruumiillistumana sen sijaan, että nostaisi nämä piirteet Diotiman puheen keskiöön. Hän ei myöskään yhdistä huomioon Irigarayn feministiseen lukutapaan.

Kirjallisuus

- Foley, Richard, *The Order Question. Climbing the Ladder of Love in Plato's Symposium. Ancient Philosophy*. Vol. 30, No. 1, 2010, 57–72.
- Frede, Dorothea, *Out of the Cave. What Soc-*

- rates Learnt from Diotima. Teoksessa *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*. Toim. R. Rosen & J. Farrell. University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, 397–422.
- Gill, Christopher, Platonic Love and Individuality. Teoksessa *Polis and Politics. Essays in Greek Moral and Political Philosophy*. Toim. A. Loizou & H. Lesser. Aldershot, Avebury 1990, 69–88.
- Halperin, David, Platonic Erōs and What Men Call Love. *Ancient Philosophy*. Vol. 5, No. 2, 1985, 161–204.
- Hunter, Richard, *Plato's Symposium*. Oxford University Press, Oxford 2004.
- Irwin, Terence, *Plato's Moral Theory*. Oxford University Press, Oxford 1977.
- Lehtinen, Virpi, *Luce Irigaray's Philosophy of Feminine Being. Body, Desire and Wisdom*. University of Helsinki, Helsinki 2010.
- Lehtinen, Virpi, *Luce Irigaray's Phenomenology of Feminine Being*. SUNY Press, Albany 2014.
- Most, Glenn, Six Remarks on Platonic Eros. Teoksessa *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*. Toim. Shadi Bartsch & Thomas Bartscherer. University of Chicago Press, Chicago 2005, 33–47.
- Nussbaum, Martha C., The Speech of Alcibiades. A Reading of the Symposium. Teoksessa *The Fragility of Goodness*. 2. p. Cambridge University Press, Cambridge 2001, 165–200.
- Osborne, Catherine, *Eros Unveiled*. Oxford University Press, Oxford 1994.
- Platon, *Pidot*. Suom. Marianna Tyni. *Teokset III*. 2. p. Otava, Helsinki 1999.
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford University Press, Oxford 1989.
- Price, A. W., Plato, Zeno, and the Object of Love. Teoksessa *Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Toim. Martha C. Nussbaum & Juha Sihvola. University of Chicago Press, Chicago 2002, 170–199.
- Remes, Pauliina, Avoin keskustelu ja sen viholliset. *Tiede & edistys* 2/2002, 101–111.
- Rowe, Christopher, *Plato. Symposium*. Aris and Phillips, Warminster 1998a.
- Rowe, Christopher, Socrates and Diotima. *Eros, Creativity, and Immortality*. Teoksessa *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 14. Toim. J. J. Cleary & G. Gurtler. Brill, Leiden 1998b, 239–259.
- Salmenkivi, Eero, Platon. *Logos-ensyklopedia*. Toim. Sami Syrjämäki & Toni Kännistö. Eurooppalaisen filosofian seura ry, 2010. <http://filosofia.fi/node/5315>
- Sheffield, Frisbee, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*. Oxford University Press, Oxford 2006.
- Sheffield, Frisbee, The Role of Earlier Speeches in Plato's *Symposium*. Plato's Endoxic Method? Teoksessa *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Toim. James Lesher, Debra Nails & Frisbee Sheffield. Center for Hellenic Studies, Washington D. C. 2007, 23–47.
- Stokes, M., *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. Bloomsbury, London 1986.
- Thesleff, Holger, *Platon*. Käsik. suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1989.
- Thesleff, Holger, *Platonin arvoitus*. Käsik. suom. Pinja Riikonen. Gaudeamus, Helsinki 2011.
- Tuominen, Miira, ”Pyydä häntä seuraamaan minua niin pian kuin mahdollista” – Platonin *Faidon* (60c–63c) itsensä surmaamisesta. *Tiede & edistys* 4/2012, 303–319.
- Varto, Juha, Mitä Platon todella sanoi? *niin & näin* 1/2002, 68–71.
- Vlastos, Gregory, The Individual as an Object of Love in Plato (1973). Teoksessa G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton University Press, Princeton 1982.
- Wardy, Robert, The Unity of Opposites in Plato's *Symposium*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 23, No. 1, 2002, 1–61.
- Wedgwood, Ralph, Diotima's Eudaemonism. Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's *Symposium*. *Phronesis*. Vol. 54, No. 4–5, 2009, 297–325.



ravintola

Telakka



Tullikamarin aukio 3 | 33100 Tampere
03 225 0700 | fax. 03 225 0740
carneval@telakka.eu | www.telakka.eu