

# **POLKU ONNELLISUUTEEN**

**Epikuroksen ajatuksia onnellisuudesta ja tiedon  
roolista sen saavuttamisessa**

**Kari Angeria**

**Pro gradu -tutkielma**

**Filosofia**

**Yhteiskuntatieteiden**

**ja filosofian laitos**

**Jyväskylän yliopisto**

**kevät 2008**

## TIIVISTELMÄ

### POLKU ONNELLISUUTEEN

#### Epikuroksen ajatuksia onnellisuudesta ja tiedon roolista sen saavuttamisessa

Kari Angeria  
Filosofia  
Pro gradu -tutkielma  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Ohjaaja: Mikko Yrjönsuuri  
Kevät 2008  
Sivumäärä: 113 sivua

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, kuinka onnellisuus saavutetaan Epikuroksen mukaan. Erityishuomion kohteena tutkimuksessa on, mikä on tiedon rooli onnellisuuden saavuttamisessa, toisin sanoen lisääkö tieto onnellisuutta.

Tarkoituksena on tarkastella Epikuroksen filosofiaa niin historiallisten kuin modernien kommentaarien kautta. Pyrin muodostamaan Epikuroksen filosofiasta mahdollisimman kokonaisvaltaisen kuvan, jolla perustelen omia näkemyksiäni tutkimuskysymykseen liittyen. Epikurosta on aiemmassa kirjallisuudessa tulkittu monin eri tavoin. Tämä johtuu osittain siitä, että vain osa Epikuroksen kirjoituksista on säilynyt ja osittain siitä, että Epikuroksen filosofiasta on irrotettu osia, eikä niitä ole tarkasteltu suhteessa kokonaisuuteen.

Epikurokselle onnellisuus oli mielenrauhan saavuttamista. Mielenrauhan saavuttanutta ihmistä eivät vaivaa niin ruumiilliset kuin henkisetkään kivut ja hän nauttii elämästä. Mielenrauhan saavuttamisessa keskeisessä asemassa on Epikuroksen mukaan halujen rajoittaminen ja turhien pelkojen poistaminen. Epikuroksella turhat pelot perustuvat erityisesti kulttuurin aiheuttamiin väärin uskomuksiin jumalista ja kuolemasta. Jotta turhat pelot voidaan poistaa, on uskomuksiamme muokattava. Uskomuksien muokkaaminen perustuu siihen, että väärät uskomukset korvataan oikeilla uskomuksilla, jotka tässä tutkimuksessa määritellään tiedoksi. Epikuros pyrkii rationaalisen argumentaation avulla vakuuttamaan lukijan siitä, että jumalat eivät vaikuta ihmisten elämään ja että kuolema ei ole meille mitään.

Johtopäätöksissä esitän, että onnellisuuden saavuttamiseksi vaaditaan Epikuroksen mukaan tietoa viidestä eri seikasta. Vaadittava tieto on saavutettavissa Epikuroksen filosofiaan perehtymällä. Tutkimuksen tulokset osoittavat myös, että tiedon arvo Epikurokselle on puhtaan välineellinen. Tiedolla ei ole itsessään arvoa muussa kuin siinä suhteessa, jossa se johtaa mielenrauhan saavuttamiseen. Aikaisemmat tulkinnat siitä, miten onnellisuus Epikuroksen mukaan saavutetaan, eivät ota riittävästi huomioon tiedon merkitystä onnellisuuden saavuttamisessa. Tutkielman tuloksista voidaan myös päätellä, että pelkästään haluihin tai nautintoihin keskittyvä tulkinta Epikuroksen etiikasta jää puutteelliseksi.

Tutkimuksen lopuksi tuon esille, että hellenistisellä ajalla eläneellä Epikuroksella on jotain sanottavaa myös tämän päivän ihmisille.

**Avainsanat:** Onnellisuus, halu, pelko, tieto, oikea uskomus, kuolema, mielenrauha

# SISÄLTÖ

1. Johdanto.....	2
2. Atomistinen maailmankuva.....	10
2.1 Mistä maailmankaikkeus koostuu? .....	14
2.2 Sielu koostuu hienojakoisista atomeista .....	17
3. Mielenteoria.....	20
3.1 Aistivaikutelmien muodostuminen ja ajattelu .....	20
3.2 Ovatko kaikki aistihavainnot totta?.....	24
3.3 Esikäsitteet muodostavat mielen peruskategorian .....	28
3.4 Vapaa tahto mahdollistaa moraalisen toiminnan .....	36
3.5 Vapaus ruumiin vaivoista .....	41
4. Epikuroksen hedonismi .....	44
4.1 Katastemaattinen ja kineettinen nautinto.....	45
4.2 Halujen hallinta johtaa hyvään elämään.....	53
4.3 Järki ja tunteet .....	56
5. Pelot mielenrauhan esteenä .....	60
5.1 Resepti hyvään elämään .....	61
5.2 Jumalat eivät rankaise pahoja .....	62
5.3 Epikuroksen kuolema-argumentit .....	64
6. Epikuroksen kriitikot.....	67
6.1 Deprivaatioteoreetikot .....	67
6.1.1 Deprivaatioteorian modernit versiot.....	70
6.1.2 Deprivaatioteorian ongelmia.....	75
6.2 Ciceron kritiikki ja Lucretiuksen symmetria-argumentti .....	78
6.2.1 Lucretiuksen symmetria-argumentti.....	79
6.2.2 Kuoleman pelko ennen aikaisen kuoleman pelkona .....	91
7. Kokonaisvaltaisesti hyvä elämä.....	95
8. Viimeiset ongelmat autuuden tiellä.....	98
9. Johtopäätökset.....	102
Lähteet.....	110

# 1. JOHDANTO

Nykypäivänä onnellisuudesta puhutaan kaikkialla niin politiikassa, akateemisessa maailmassa kuin mediassakin. Länsimaisissa hyvinvointivaltioissa keskeisiksi kysymyksiksi on nostettu se, kokevatko ihmiset olevansa onnellisia, ja se, miten onnellisuutta voitaisiin lisätä. Myös usko tiedon voimaan on vahva. Erityisesti yhteiskunnallisella tasolla onnellisuutta tavoitellaan usein uuden tiedon ja sen mahdollistamien hyödykkeiden avulla. Ajatellaan, että ihmisten onnellisuuteen liittyvät kysymykset voidaan ratkaista tiedon avulla.

Se, miten onnellisuus (*eudaimonia*) voidaan saavuttaa, askarrutti ihmisiä jo hellenistisessä maailmassa. Ihmiset hakivat kysymykseen vastausta niin astrologiasta kuin uskonnosta, filosofien pyrkiessä antamaan kysymykseen oman vastauksensa. Ajan kolme merkittävintä filosofista koulukuntaa olivat vastauksesta siinä mielessä yhtä mieltä, että niin stoalaisten, skeptikkojen kuin epikurolaistenkin mielestä onnellisuudelle ominaista oli mielenrauhan (*ataraksia*) saavuttaminen. Näistä kolmesta epikurolaisuutta on tutkittu selkeästi vähiten.

Yksi syy vähäiseen tutkimukseen on Epikuroksen filosofiasta säilyneiden teosten vähäisyys ja fragmentaarisuus. Tänä päivänä tutkijoilla on käytössään vain osa Epikuroksen laajasta tuotannosta. Epikuroksen ajatuksia on ollut hankalaa ja vaivalloista tulkita kokonaisuutena. Tämä on varmasti myös osasyy mitä erikoisimpiin tulkintoihin Epikuroksen etiikasta. Tätä taustaa vasten Epikuros tarjoaa kuitenkin varsin hedelmällisen, mutta haasteellisen kentän uusille tulkinnoille.

Epikurolaisuuden perustaja, Samoksen saarella syntynyt Epikuros (n.340–270 eKr.) ajatteli, että vääristä uskomuksista johtuvat turhat pelot aiheuttavat pahimmat uhkat ihmisten onnellisuudelle, sillä ne

estävät suurimman autuuden, mielenrauhan, saavuttamisen. Ihmiset pelkäävät turhaan erityisesti jumalia ja kuolemaa. Epikuroksen mukaan mielenrauhan saavuttanut ihminen on vapaa kaikesta vaivasta, niin ruumiillisesta kuin henkisestä. Hän on jumalan kaltainen ja nauttii elämästä.

Tutkimuskysymykseni on, miten onnellisuus Epikuroksen mukaan saavutetaan. Erityishuomion kohteena tutkimuksessa on, mikä on tiedon rooli onnellisuuden saavuttamisessa, toisin sanoen lisääkö tieto onnellisuutta. Epikuros ei itse käytä tiedon käsitettä, vaan puhuu oikeista uskomuksista, jotka tässä gradussa määritellään tiedoksi.

Epikuros ajatteli, että oikeat uskomukset ovat tietoa siinä korrespondenssimielessä, että ne vastaavat todellisuutta. En koe tarpeelliseksi lähteä pohtimaan tiedon määritelmään liittyviä epistemologisia ongelmia, koska gradun tutkimusaiheen kannalta on riittävää, että tieto määritellään edellä mainitulla tavalla väljästi.

Epikuroksen filosofia muodostaa kokonaisuuden, jossa osia on tarkasteltava suhteessa kokonaisuuteen. Näin Epikuroksen näkemystä siitä, miten onnellisuus saavutetaan, ei voi tarkastella pelkästään suhteessa etiikkaan, vaan on otettava huomioon koko Epikuroksen laaja filosofinen projekti.

Epikuroksen filosofian päälähde on Diogenes Laertiuksen *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (DL). Teoksen kymmenes kirja käsittelee Epikuroksen filosofiaa. Kymmenes kirja sisältää kolme Epikuroksen kirjettä, jotka oli tarkoitettu hänen oppilailleen. Kirjeet ovat tiivistelmiä Epikuroksen opeista. *Kirjeessä Herodotokselle* (KH) Epikuros käsittelee lähinnä fysiikan teoriaansa eli atomioppiaan. *Kirje Pythokleelle* (KP) sisältää pääasiassa Epikuroksen ajatuksia taivaan yläpuolisesta maailmasta, kuten taivaan kappaleiden liikkeistä ja sääilmiöistä. *Kirje*

*Menoikeudelle* (KM) sisältää Epikuroksen etiikan tiiviissä muodossa. Diogeneksen teoksen suomennettu versio pitää sisällään liitteinä myös Epikuroksen *Pääopit* (KD) ja *Epikuroksen mietelmiä Vatikaanin käsikirjoituksesta* (VS), joissa Epikuroksen opit on tiivistetty lyhyisiin sanontoihin. Diogenes käsittelee ja tulkitsee itse osia Epikuroksen filosofiasta, joita ei löydy kirjassa olevista Epikuroksen teksteistä. Näissä kohdissa viitataan pelkästään Diogenes Laertiukseen lyhenteellä DL, muuten käytän viittaamisessa yleisesti hyväksytyjä käytäntöjä ja lyhenteitä, jotka on yllä mainittu sulkeissa.

Epikurolaisuus oli tunnettu konservatiivisuudestaan ja dogmaattisuudestaan Epikuroksen oppeja kohtaan. Muiden epikurolaisten filosofien tekstejä tulkittaessa on kaikesta huolimatta otettava huomioon, että ne saattavat sisältää hieman eri painotuksia kuin Epikuroksen omat kirjoitukset. Esimerkiksi Lucretiuksen (n.50 eKr.) *Maailmankaikkeudesta* -teosta (*De rerum natura*) pidetään kuitenkin uskollisena Epikuroksen omille kirjoituksille. Lucretius oli intohimoinen Epikuroksen kannattaja. *Maailmankaikkeudesta* -teoksessa Lucretius esittelee Epikuroksen filosofiaa ja puolustaa Epikurosta kriitikoiden argumenteilta. Teos on kirjoitettu kokonaisuudessaan runomuotoon. Viitatessani Lucretiukseen viitataan aina *Maailmankaikkeudesta* -teokseen.

Epikuroksen kriitikoista tunnetuin on Cicero, joka hyökkäsi Epikurosta vastaan muun muassa teoksissaan *Hyvän ja pahan korkeimmista asteista*<sup>1</sup> (*De finibus bonorum et molorum*), tähän viitataan jatkossa lyhyesti *De finibus*, ja *Keskusteluja Tusculanumissa*<sup>2</sup> (*Tusculan Disputations*), johon viitataan jatkossa TD. Cicero kritisoi vahvasti Epikuroksen etiikkaa ja erityisesti hedonismia.

---

<sup>1</sup> Oma suomennos.

<sup>2</sup> Oma suomennos.

Lyhyitä fragmentteja Epikuroksen kirjoituksista on löydetty myös muiden filosofien teksteistä, kuten Sextus Empeirikoksen. Sextus Empeirikos kuului skeptikkojen koulukuntaan. Epikuroksen filosofiasta on ollut vaikea muodostaa kokonaiskuvaa, koska useat Epikuroksen kirjoitukset ovat kadonneet. Ongelmaksi on muodostunut myös se, että säilyneet tekstit ovat vain osia Epikuroksen laajasta tuotannosta, ja esimerkiksi *Pääopit* sisältävät pelkästään lyhyitä sanontoja.

Epikuroksen tekstejä on vastikään löydetty Vesuviuksen purkauksen (79 jKr.) alle jääneestä kirjastosta. Teokset ovat kuitenkin osittain varsin huonossa kunnossa, ja niitä ei ole saatu kokonaan restauroitua. Kirjastosta on löytynyt muun muassa Syyriassa syntyneen epikurolaisen filosofin Philodemuksen kirjoituksia, jotka erityisesti auttavat ymmärtämään Epikuroksen etiikkaa paremmin.

Diogenes Laertiuksen teoksesta käytän tutkimuksessani Ahosen suomennosta. Lucretiuksen *Maailmankaikkeudesta* -teoksen osalta tukeudun suurelta osin Long ja Sedleyn *The Hellenistic philosophers* -teokseen (LS), jossa on käännettynä Lucretiuksen ja Epikuroksen tekstejä. Longin ja Sedleyn teosta pidetään yleisesti luotettavimpana käännöksenä molempien opeista. Lucretiuksen teoksen suomennoksen ongelma on, että se on enemmän kaunokirjallinen teos kuin filosofisesti täsmällinen. Viitatessani muiden mainittujen epikurolaisten teoksiin, viittaan myös Longin ja Sedleyn teokseen, johon ne on koottu. Esimerkiksi seuraavasti: (Philodemus 4.9-14 [LS. 25J]). Hakasulkeissa on viite Longin ja Sedleyn teokseen. Jos taas viittaan pelkästään Longin ja Sedleyn tulkintoihin samaisessa teoksessa viittaan lyhyesti LS ja sivunumero, esimerkiksi (LS. 23).

Aloitin tutkimukseni tarkastelemalla Epikuroksen atomioppiin perustuvaa maailmakuva kappaleessa. Atomistinen maailmankuva

on ymmärrettävä suhteessa Epikuroksen omaan aikaan. Epikuros seurasi Demokritosta ajatellen, että maailma koostui atomeista, jotka ovat silmälle näkymättömiä. Atomismin pohjan muodostivat maailmankaikkeudessa vallitsevat peruseriaatteet, joiden olemassaoloa Epikuros ei tarkasti perustellut. Periaatteilla, kuten ”Mikään ei voi syntyä siitä mitä ei ole” ja ”Mikään ei voi hävitä olemattomiin”, on kuitenkin varsin pitkä intellektuaalinen historia kreikkalaisessa ajattelussa aina Parmenideen ajatuksista Demokritokseen, ja ne on ymmärrettävä tätä taustaa vasten. Epikuros itse näyttää ottaneen periaatteet ainakin osin annettuina ja kyseenalaistamatta. Epikuroksen atomismissa mielenkiintoista on sen esittämät varsin nykyaikaiset ajatukset maailman kahdesta tasosta: näkyvästä maailmasta (makrotaso) ja näkymättömästä maailmasta (mikrotaso). Atomistinen maailmankuva luo pohjaa Epikuroksen hedonismille.

Epikuroksen näkemykset sielusta ja sen luonteesta pohjautuvat hänen atomioppiinsa. Epikuros ajatteli, että kuolemassa sielu hajoaa ja menettää kykynsä aistia. Tämä on yksi niistä kulmakivistä, jolle Epikuros perusti ajatuksensa siitä, että kuolema ei voi vahingoittaa ihmistä ja tämän vuoksi kuoleman pelko on turha. Epikuroslaisen hedonismin mukaan kaikki hyvä ja paha sijaitsevat nautinnon ja tuskan tuntemuksissa, ja koska hajonnut sielu ei voi aistia, toisin sanoen tuntea tuskaa tai nautintoa, ei kuolema voi vahingoittaa ihmistä.

Seuraavaksi tarkastelen Epikuroksen mielenteoriaa. Epikuroksen mielenteoriaa on pidetty ensimmäisenä versiona niin sanotusta stimulus-reaktioteoriasta, jossa mieli automaattisesti reagoi ulkoisiin ärsykkeisiin. Epikuroksen mielenfilosofiaan on liitetty ajatus siitä, että mieli olisi täysin passiivinen ja ihmisestä itsestään riippumaton entiteetti. Pyrin tuomaan esille, että tällainen näkemys olisi ristiriidassa Epikuroksen muun filosofian kanssa.



Epikuros ajatteli, että ihminen on moraalinen agentti, joka voi vaikuttaa tekoihinsa ja on niistä vastuussa. Passiivinen mielenteoria olisi ainakin intuitiivisesti ristiriidassa sen näkemyksen kanssa, että ohjaamme itse toimintaamme. Tulen esittämään, että ratkaisu passiivisen mielen ongelmaan löytyy esikäsitteistä. Epikurokselle esikäsitteet muodostavat mielen käsitteellisen perustason, jonka pohjalta ihminen reagoi ulkomaailman ärsykeisiin. Esikäsitteitä muokkaamalla voimme vaikuttaa reaktioon, joka meissä aiheutuu ulkomaailman ärsykeistä. Näin ajateltuna mieli ei ole vain passiivinen entiteetti, jonka toimintaan emme voi itse vaikuttaa.

Epikuroksen mukaan jumalien ja kuoleman pelot olivat suurimmat uhkat ihmisen onnellisuudelle, sillä ne estävät mielenrauhan saavuttamisen. Nämä pelot aiheutuvat vääristä uskomuksista, joita ihmisillä on. Uskomuksemme ulkomaailmasta perustuvat esikäsitteisiin. Epikuroksen filosofiaan on syvälle rakennettu ajatus siitä, että ihmisen on voitava muokata uskomuksiaan, jotta hän voi saavuttaa onnellisuuden (passiivinen mielenteoria sulkee tällaiset mahdollisuudet pois). Turhat jumalia ja kuolemaa koskevat pelot johtuvat vääristä uskomuksista, jotka pohjaavat virheellisiin esikäsitteisiin. Koska uskomukset perustuvat esikäsitteisiin, on uskomusten muokkaamisen jollakin tavalla liittyttävä esikäsitteiden muokkaamiseen. Jotta Epikuroksen eettinen projekti olisi uskottava, olisi kyettävä rakentamaan silta etiikan ja mielenteorian välille.

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin Epikuroksen näkemystä hedonismista ja tahdon vapaudesta. Epikuroksen hedonismia on perinteisesti pidetty varsin omalaatuisena hedonismin muotona. Epikuroksen mukaan suurin nautinto on tuskan puute. Tämä on johtanut eräät tutkijat kritisoimaan Epikurosta siitä, että hänen suurimman nautinnon tilansa vaikuttaa lähinnä koomapotilaan tilalta. Tämä ei anna kovinkaan ruusuista kuvaa Epikuroksen filosofiasta.

Pyrin tässä tutkimuksessa osoittamaan, että perinteinen empiristinen tulkinta Epikuroksen hedonismista, joka ymmärtää suurimman nautinnon tilan vain yksipuolisena tunnetilana, antaa yksipuolisen kuvan Epikuroksen varsin monisyisestä hedonismista, jossa kovan työn ja filosofiaan perehtymisen keinoin voidaan lopulta saavuttaa mielenrauha. Epikuroksen hedonismi on ymmärrettävä osana hänen filosofista kokonaisprojektiaan, johon kuuluu olennaisena osana meitä ympäröivän maailman oikea ymmärtäminen - tieto siitä millainen on maailma, jossa elämme.

Epikuroksen ajatuksia vapaasta tahdosta on usein tarkastelu suhteessa hänen atomioppiinsa. Keskeiseksi kysymykseksi on nostettu muun muassa kysymys siitä, miten atomitason determinismi ja tahdon vapaus on mahdollista sovittaa yhteen. Perinteinen tulkinta esittää, että tahdon vapaus mahdollistuu sillä, että atomit jollakin tavalla poikkeavat radoiltaan atomitasolla ja näin ollen mahdollistavat vapaan tahdon. Inhimillinen vapaus selittyisi siis mikrotasolla tapahtuvilla poikkeamilla. Tuon esille modernimman tulkinnan tahdon vapaudesta. Tämän tulkinnan mukaan keskeinen kysymys antiikin tahdonvapauskeskustelussa on se, miten ihmiset voivat vastustaa haitallisia haluja, jotka ovat vapaan toiminnan esteitä. Tulen esittämään, että myös Epikuroksen näkemys oli, että vapaus voidaan saavuttaa vastustamalla järjen avulla meille haitallisia haluja.

Tämän jälkeen tarkastelen tutkimuskysymykseni kannalta keskeisintä osaa Epikuroksen filosofiasta. Keskeiseksi nousee kysymys siitä, onnistuuko Epikuros osoittamaan, että kuolema ei ole ihmiselle mitään ja ei voi vahingoittaa ihmistä. Epikuroksen kuolema-argumentaation onnistuminen on koko hänen filosofiansa tärkein yksittäinen kysymys. Jos kuoleman pelkoa ei voida poistaa, ei mielenrauhaa voida saavuttaa, ja Epikuroksen eettinen projekti epäonnistuu. Tässä kappaleessa myös selkiytyy se, mikä on tiedon

(oikeiden uskomusten) rooli onnellisuuden saavuttamisessa, sillä kuolemaa koskevat pelot poistetaan Epikuroksen mukaan antamalla oikeaa tietoa kuoleman luonteesta.

Esitän Epikuroksen kuolemaa koskevat argumentit. Tämän jälkeen käsittelemme keskeisimpiä Epikuroksen kuolema-argumentaation kriitikoita. Epikuroksen omalaatuiset ajatukset kuolemasta ovat herättäneet paljon kritiikkiä. Deprivaatioteoreetikoiden mukaan Epikuros on väärässä siinä, että kuolema ei voi vahingoittaa meitä, sillä kuolema riistää meiltä kaiken, niin ystävät kuin muut elämämme hyvät. Ciceron mukaan olemme jo syntymästämme asti kurjia, koska meidän täytyy joskus kuolla. Mitä iloa elämässä voi tällöin olla? Pyrin tarkastelemaan kriitikoita koko Epikuroksen filosofian valossa. Onnistuuko Epikuroksen rationaalinen tietoterapia riittävässä määrin, että ihmisillä on syy lakata pelkäämästä kuolemaa?

Lopussa kokoan hieman Epikuroksen ajatuksia ja käsittelemme tarkemmin sitä, millainen on Epikuroksen mielestä kokonaisvaltaisesti hyvä elämä. Epikuros esittää mielenkiintoisen näkemyksen siitä, että kokonaisvaltaisesti hyvä elämä ei vaadi pitkää ikää tai tiettyjen elämänvaiheiden (kuten nuoruus, keski-ikä ja vanhuus) läpi käymistä, vaan pelkästään mielenrauhan saavuttamista. Pohdin myös, mitä sanottavaa hellenistisellä ajalla eläneellä Epikuroksella on tämän päivän ihmisille.

## 2. ATOMISTINEN MAAILMANKUVA

Epikuroksen atomismi pohjautuu suurelta osin Demokritoksen atomioppiin, jota Epikuros kritisoi ja kehitti edelleen.<sup>3</sup> Demokritos lähti atomiopissaan liikkeelle atomien ja tyhjän tilan välisestä erottelusta. Epikuros kritisoi Demokritosta muun muassa siitä, että Demokritos piti atomien makrotasolla ilmeneviä ominaisuuksia pelkästään konventioihin perustuvina. Tämän ajattelun mukaan esimerkiksi maut, kuten kitkeryys tai makeus, perustuisivat ihmisten välisiin sopimuksiin siitä, mikä on kitkerää tai makeaa. Epikuroksen mukaan kitkeryys ja makeus ovat atomien yhdisteiden reaalisia ominaisuuksia, jotka ihmiset kokevat kitkeränä tai makeana (Warren 2002, 193).

Epikuroksen mukaan aistihavainnot esittävät näkyvän maailman (maailman makrotason) meille sellaisena kuin se on (KH; DL 10. 38). Atomit taas muodostavat näkymättömän maailman (maailman mikrotason) perussubstanssin ja ovat silmälle näkymättömiä (KH; DL 10. 43, 54–58). Voimme havaita ympärillämme puita, kiviä ja ihmisiä. Emme kuitenkaan havaitse atomeja, joista kaikki koostuu.

Aistihavainto antaa viitteitä maailman mikrotasosta ja sitä ohjaavista perusperiaatteista (KH; DL 10. 38; Long 1986, 31; LS. 26–27). Maailman mikrotason rakenteesta ei tule tehdä spekulatiivisia päätelmiä, vaan päätelmät on tehtävä sen pohjalta, miten asiat ilmenevät makrotasolla (Long 1986, 31).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Asiasta tarkemmin ks. esim. Annas 1992 s.124, Boas 1961 s.255 ja Warren 2002 s.193–195.

<sup>4</sup> Epikuroksen atomioppi ei perustunut ainakaan pelkästään spekulatiiviseen metafysiikkaan, vaikka tämän tyyppinen kanta Epikuroksen atomiopiasta onkin ollut varsin sitkeässä. Tätä kantaa kannattavat esim. De Witt 1954 ja Sihvola 1994. Mikrotason rakenteesta voidaan tehdä päätelmiä makrotason ilmiöiden perusteella. Ks. tästä esim. *Kirje Pythokleelle*, jossa Epikuros selittää mistä mikrotason ilmiöistä sääilmiöt aiheutuvat. Esimerkiksi selitys ukkoselle ks. KP; DL 10. 99–105.

On kuitenkin hyväksyttävä, että makrotason havaintoja voidaan joissain tapauksissa selittää monella tavalla mikrotasolta käsin (KP; DL 10. 94). Tätä

Epikuroksen mukaan maailmankaikkeudessa vallitsevat tietyt peruseriaatteet tai luonnonlait, jotka pätevät kaikkialla. Epikuroksen peruseriaatteiden tarkoituksena oli ennen kaikkea luoda muuttumaton pohja, jonka päälle atomioppi voitiin pitävästi rakentaa (LS. 26).

Ongelmaksi peruseriaatteiden analysoinnissa muodostuu se, että Epikuros näyttää ottavan ne suurimmaksi osaksi annettuina, eikä perustele niitä seikkaperäisesti. Ne onkin ymmärrettävä niiden historiallista taustaansa vasten.<sup>5</sup>

Kolmen peruseriaatteen pohjalta Epikuros lähti rakentamaan atomistista maailmankuvaansa. *Kirjeessä Herodotokselle* Epikuros esittää peruseriaatteet, joiden mukaan:

”(1) Ensimmäiseksi tulee huomata, että mikään ei synny siitä, mitä ei ole. Muutenhan mitä tahansa voisi syntyä mistä tahansa, eikä siemeniä tarvittaisi lainkaan. (2) Lisäksi, jos näkymättömiin häviävä häviäisi sellaiseksi, mitä ei ole, kaikki asiat olisivat jo kadonneet, kun sitä, miksi se muuttuisi, ei olisi. (3) Edelleen kaikkeus on aina ollut samanlainen kuin se nyt on, ja se tulee aina

---

Epikuros ei pitänyt ongelmana, sillä usein ne, jotka uskovat vain yhteen selitykseen, ovat vajonneet ”turhanpäiväiseen kuvitelmaan” tai jumaluskoon (KP; DL 10. 97–98). Toisaalta Epikuroksen atomismin puutteeksi voitaneen laskea se, että Epikuros ei selkeästi erittele, millä tavalla tarkkaan ottaen aistihavainto antaa viitteitä mikrotasosta ja sen luonteesta. Harppaus makrotasolta mikrotasolle jää usein liian suureksi. Keskeistä on kuitenkin keskittyä ilmenevään ja jättää myyttiset tarinat sivuun, kuten Epikuros toteaa *Kirjeessä Pythokleelle*: ”ainoastaan myyttiset tarinat on jätettävä sikseen, kuten tapahtuu silloin, kun päätelmät näkymättömästä tehdään seuraamalla ilmenevän antamia vihjeitä.” (KP; DL 10.104).

<sup>5</sup> Esimerkiksi Parmanideen (n.520-450 eKr.) mukaan järki sanoo, että vain oleva on ja ei-oleva ei ole. Tällöin hänen ajattelunsa mukaan muutos on poissuljettu. Muutos edellyttää, että jokin tulee sellaiseksi, jota se ei ole ollut. Tämä on mahdotonta, koska ei-olevaa ei ole ja oleva on sellaista mitä se on aina ollut. Kun siis ei-olevasta ei voi syntyä mitään, eikä mikään voi siksi muuttua (koska sitä ei ole), on maailman täytynyt olla olemassa aina, ja aina se tulee myös olemaan. Parmanideen ajattelusta lyhyesti esim. Nordin 1995.

olemaan samanlainen. Ei näet ole mitään, mikä voisi tulla sen sisäpuolelle ja saada aikaan muutoksen.”<sup>6</sup> (KH; DL 10. 38–39).

Ensimmäisen peruseriaatteen mukaan mikään ei voi syntyä siitä, mitä ei ole. Long ja Sedley tulkitsevat ensimmäisen peruseriaatteen merkitsevän sitä, että ”Jos oliot tulisivat olemassa oleviksi aikaisemmasta ei-olemattomuudesta, ne voisivat tulla olemassa oleviksi missä tahansa olosuhteissa.” (LS. 26). Jos ensimmäinen peruseriaate ei vallitsisi, voisivat ihmiset esimerkiksi syntyä merestä ja linnut vain ilmestyä taivaalta. Myöskään puiden hedelmät eivät olisi aina samanlaisia, vaan puut voisivat tuottaa millaisia hedelmiä tahansa (Lucretius 1.159-73 [LS. 4B-C]). Jos asioita voisi syntyä olemattomasta, olisi maailma täynnä kaaosta. Asioita ilmestyisi todellisuuteen ilman syytä ja ”mikä tahansa voisi syntyä mistä tahansa” (KH; DL 10. 38–39). Tarkastelemalla sitä, miten maailma meille ilmenee huomaamme, että asioita ei vain kasva tyhjistä, vaan niiden syntymiselle on olemassa järjellinen peruste, joka voi tosin sijaita myös maailman mikrotasolla (Long 1986, 31).

Toisen peruseriaatteen nojalla mikään ei voi hävitä olemattomiin. Jos näkymättömiin häviävä häviäisi sellaiseksi mitä ei ole, kaikki asiat olisivat jo kadonneet. Kaikki ei kuitenkaan ole hävinnyt olemattomiin, joten on oltava jotain pysyvää, joka säilyy, kun oliot katoavat ihmisten havaintomaailmasta. Atomitaso muodostaa tämän pysyvän perustason.<sup>7</sup>

Kolmannen peruseriaatteen mukaan maailmankaikkeus on aina ollut samanlainen kuin se on nyt ja se tulee aina olemaan

---

<sup>6</sup> Numerointi kirjoittajan.

<sup>7</sup> Lucretiuksen mukaan myös luonto todistaa, että mikään ei häviä olemattomiin, sillä jokaisen olion kuolema edistää jonkin toisen olion kasvua (Lucretius 1.225-37 [LS. 4C]).

samanlainen. Kaikkeus on itsessään kaikki, mitä on olemassa. (KH; DL 10. 39.)

Peruseriaatteiden tarkoitus oli luoda pohja, jolle atomioppi voitiin rakentaa (LS. 26). Asmoksen tulkinnan mukaan kaksi ensimmäistä peruseriaatetta perustuivat aistihavaintoon näkyvästä maailmasta (Asmis 1984, 236). Kolmas periaate taas voidaan ymmärtää kahden ensimmäisen loogisena seurauksena. Jos mikään ei synny tyhjästä ja mikään ei häviä olemattomaksi, on välttämätöntä, että maailmankaikkeus on ollut ja tulee aina olemaan samanlainen (Asmis 1984, 236).

Peruseriaatteet eivät pyri vastaamaan siihen kysymykseen, mistä maailmankaikkeus todella koostuu. Peruseriaatteiden tarkoitus on luoda tila, jossa kaikenteoria, jota Epikuros pyrki atomiopissaan luomaan, olisi totta ikuisesti (LS. 27). Universumin sisässä ei voi tapahtua muutoksia, jotka aiheuttaisivat sen, että jotain aidosti uutta syntyisi maailmankaikkeuteen. Tämän kaltainen muutos veisi pohjan ikuiselta atomiopilta (LS. 27). Peruseriaatteet eivät kiellä mahdollisuutta, että esimerkiksi kaksi sellaista atomia yhdistyisivät, jotka eivät ole aikaisemmin yhdistyneet. Tällaisesta muutoksessa ei kuitenkaan muodostu mitään aidosti uutta, sillä yhdisteen muodostavat atomit ovat olleet aina olemassa, nyt atomit vain yhdistyvät eri tavalla kuin ennen.

Peruseriaatteet on ymmärrettävä niin, että ne koskevat nimenomaan maailmankaikkeuden perustasoa, mikrotasoa. Tällä tasolla mitään ei voi syntyä tyhjästä ja mikään ei voi hävitä olemattomiin. Asmoksen mukaan ensimmäinen ja toinen peruseriaate voidaan kuitenkin todentaa myös empiirisiin havainnoihin makrotasolla (Asmis 1984, 236). Asmoksen mukaan Lucretius antaa tästä esimerkkejä todetessaan, että ihmiset eivät esimerkiksi synny merestä, ja että puiden hedelmät ovat aina samanlaisia.

Kuten aikaisemmin totesin, peruseriaatteet on ymmärrettävä historiallista taustaansa vasten. Ne ovat osa sitä intellektuaalista perintöä, jonka pohjalta Epikuros rakensi omaa filosofiaansa. Tähän perintöön Epikuros itse suhtautuu varsin kriiikkittömästi ja ottaa sen suurilta osin annettuna.

## 2.1 Mistä maailmankaikkeus koostuu?

*Kirjeessä Herodotokselle* Epikuros esittelee atomistista maailmankuvaansa, joka muodostaa pohjan koko hänen muulle filosofialleen. Epikuroksen etiikka ja hedonismi pohjautuvat hänen materialistiseen maailmankuvaansa. Etiikan ymmärtämiseksi on tärkeää ymmärtää myös Epikuroksen atomistinen maailmankuva.

Epikuroksen mukaan maailmankaikkeus koostuu pohjimmiltaan kappaleista ja tyhjästä. Kappaleiden olemassaolosta todistaa aistihavainto. Järjen avulla voidaan päätellä, että on oltava olemassa tyhjää tilaa. Jos tyhjää tilaa ei olisi olemassa, kappaleilla ei olisi paikkaa, missä ne olisivat ja minkä läpi ne liikkuisivat. (KH; DI 10. 38–41.)

Kaikkeus on rajaton, niin tyhjän tilan kuin atomeidenkin puolesta (KH; DI 10. 38–41). Rajattomuus pätee sekä atomeihin että tyhjään tilaan:

”jos nimittäin tyhjä tila olisi rajaton ja kappaleita rajallisesti, kappaleet eivät pysyisi missään paikassa, vaan kulkeutuisivat hajalleen... Jos taas tyhjä tila olisi rajallinen, äärettömällä määrällä kappaleita ei olisi paikkaa, missä ne olisivat.” (KH; DI 10. 41–42).



Epikuroksen päättelee, että (yllä mainitun nojalla) ainoa looginen vaihtoehto on, että kappaleita on äärettömästi ja ne liikkuvat äärettömässä tilassa.<sup>8</sup>

Kappaleista toiset ovat yhdistymiä ja toiset niitä, jotka muodostavat yhdistymät. Yhdistymät muodostuvat atomeista, jotka ovat jakamattomia, muuttumattomia ja jatkuvassa liikkeessä. Luonnollinen liikesuunta atomeille on painonsa johdosta suoraan alaspäin.<sup>9</sup> Atomien törmäykset vaikuttavat niiden liikkeisiin ja aiheuttavat poikkeamia atomien liikeradoissa. Näin ollen ne voivat liikkua myös sivulle ja ylöspäin. Atomit ovat jatkuvassa liikkeessä, koska tyhjä tila ei tarjoa niille vastusta. Tyhjässä tilassa atomit liikkuvat kaikki yhtä nopeasti koosta tai painosta riippumatta. (KH; DL 10. 42–45, 60–61.)

*Kirjeestä Herodotokselle* jää epäselväksi miten atomit voivat törmäillä, jos niiden luonnollinen liike on alaspäin ja ne liikkuvat yhtä nopeasti, jostainhan törmäysten on alettava. Lucretius pyrkii selventämään Epikuroksen kantaa. Lucretiuksen mukaan atomit voivat ”syryhtää radaltaan ennalta määräämättömin paikoin” (Lucretius 2.216–250 [LS.11H]). Ennalta määräämättömät syryhdykset tai heittelehtimiset aiheuttavat atomien törmäyksiä ja yhdistymisiä. Ilman atomien heittelehtimistä mitään ei olisi koskaan muodostunut, sillä atomien yhdistymät eivät olisi koskaan voineet muodostua. Yksittäiset atomit putoaisivat alaspäin kuin sadepisarat (Lucretius 2.216–250 [LS.11H]).

Atomit ovat ihmissilmälle näkymättömiä. Näkymättömillä atomeilla ei ole mitään ilmenevälle kuuluvaa kvaliteettia, muotoa, painoa ja kokoa luukuun ottamatta. Jokainen yhdistelmä voi muuttua, mutta atomit ovat täysin muuttumattomia, sillä on oltava

---

<sup>8</sup> Miksi molempia ei voisi olla rajallinen määrä? Tähän kysymykseen Epikuros ei anna vastausta.

<sup>9</sup> Boas kutsuu Epikuroksen metatason universumia kaunokirjallisesti ”alaspäin leijailevien lumihutaleiden universumiksi” (Boas 1961, 255).

jotain, joka kaiken muutoksen keskellä pysyy täysin muuttumattomana ja hajoamattomana. (KH; DL 10. 43, 54–58.)

Koska atomeja on äärettömästi, myös maailmoja on äärettömästi:

”Atomit voivat kulkeutua kuinka kauas tahansa... Kaikkia sellaisia atomeja, joista maailma voi syntyä tai jotka voivat muodostaa maailman, ei ole käytetty yhteen maailmaan tai rajalliseen määrään maailmoja.” (KH; DI 10. 45).

Atomit kulkeutuvat äärettömässä maailmankaikkeudessa äärettömän kauas ja muodostavat äärettömän määrän maailmoja. Toiset näistä maailmoista ovat meidän maailmamme kaltaisia, toiset erilaisia (KH; DI 10. 45).<sup>10</sup>

Tarkastelemalla nyt uudelleen kahta ensimmäistä peruseriaatetta voidaan todeta, että vaikka meille ilmenevässä maailmassa saattaa joskus tapahtua sellaisia muutoksia, joiden nojalla voidaan ajatella asioiden katoavan olemattomiin tai syntyvän tyhjästä, näin ei todellisuudessa ole. Mikrotason atomit ja tyhjä tilat muodostavat perustason, joka säilyy pohjimmiltaan muuttumattomana.

Tutkimuskysymyksen kannalta ei ole niinkään oleellista tuntea Epikuroksen atomiopin yksityiskohtia, kuin ymmärtää se materialistinen tausta, jonka pohjalta Epikuroksen filosofia laajemmin muodostuu.

---

<sup>10</sup> Epikuroksen mukaan maailmat voivat syntyä toisen maailman sisässä tai välimaailmassa, joka tarkoittaa maailmojen välistä tilaa. Maailman synty tapahtuu paikassa, jossa on paljon tyhjää tilaa. Ensin tyhjään tilaan virtaa siemeniä, jotka ovat tarkoitukseen sopivia, yhdestä maailmasta, välimaailmasta tai useammasta maailmasta. Siemenien virratessa paikalle ne aiheuttavat liitoksia, jäsentymisiä ja paikanmuutoksia. Ainetta virtaa alkutilaan, niin kauan kuin perustukset kykenevät ottamaan sitä vastaan. (KP; DI 10. 90.)

## 2.2 Sielu koostuu hienojakoisista atomeista

Antiikin ja hellenistisen ajan Kreikassa näkemykset sielusta vaihtelivat varsin merkittävästi. Teoksessa *Sielusta* Aristoteles ajatteli, että elämää säilytti sielu (*psykhe*), joka oli niin kasveilla, eläimillä kuin ihmisilläkin.<sup>11</sup> Sielu hoiti laajasti elämää ylläpitäviä tehtäviä. Platonin *Faidonissa* sielulla on taas lähinnä intellektuaalinen rooli ja se voidaan erottaa kaikista ruumiillisista toiminnoista ja havainnoista.<sup>12</sup> Epikuroksen näkemys sielusta kuuluu johonkin näiden kahden väliin (LS. 70).

Atomistina Epikuros ajatteli, että sielu (*psykhe*) koostuu atomeista. Sielu on hienojakoinen kappale, joka on sirottautunut kautta koko ruumiin.<sup>13</sup> Sielu vastaa aistihavainnoista. Se ei kuitenkaan voisi havainnoida, jollei ruumis sulkisi sitä sisäänsä. (KH; DI 10. 63.)

Kuolemassa sielu joutuu erilleen ruumiista ja hajaantuu. Tällöin myös aistihavainto katoaa. Kumpikaan, ei sielu eikä ruumis, voi aistia ilman toista osapuolta (KH; DL 10.65).

Vaikka sielu koostuu kaikkein hienoimmista atomeista, on se silti aineellinen. Aineeton sielu oli Epikuroksen mukaan mahdoton, koska:

”Aineetonta ei voi ajatella itsessään olevana lukuun ottamatta tyhjää tilaa. Tyhjä tila ei kykene toimimaan eikä olemaan toiminnan kohteena... Ne, jotka sanovat sielun olevan aineeton, puhuvat joutavia.” (KH; DI 10. 67).

---

<sup>11</sup> Aristoteles *Sielusta*. Teoksessa *Teokset V*. Gaudeamus, Helsinki 2006.

<sup>12</sup> Platon *Faidon*. Teoksessa *Teokset 3*. Toinen painos. Otava, Helsinki 1999.

<sup>13</sup> Myös Lucretiuksen mukaan sielu ja ruumis ovat kiinteästi yhteydessä toisiinsa. Epikuros ei teksteissään erittele sielua (*psykhe*) ja mieltä (*nous*), kun Lucretiuksen mukaan ihmisen mieli sijaitsee rinnassa. Tästä todistavat pelon ja ilon tunteet, jotka ihmiset tuntevat rinnassaan. Muu osa henkeä, joka on sirottautunut ympäri ruumista, tottelee mieltä, joka taas ohjaa ihmisen toimintaa. (Lucretius 3.136-76 [LS. 14B]).

Annaksen mukaan Epikuros ajatteli, että sielun on oltava materiaalinen, jotta aistiminen olisi mahdollista. Aineeton sielu ei voi toimia yhdessä aineellisen ruumiin kanssa. Koska mitään aineetonta oliota tai substanssia ei voi ajatella olevan olemassa lukuun ottamatta tyhjää tilaa, sielu ei voi olla aineeton. (Annas 1992, 149.)

Epikuroksen mukaan sielu muistuttaa lähinnä henkeä, johon on sekoittunut tietystä suhteesta lämpöä (KH; DI 10. 63). Epikuros saattoi perustaa ajatuksensa sielun koostumuksesta arkikokemukseen (Annas 1992, 15–18). Kuolemassa ruumiimme kylmenevät. Ruumiin lämpö johtuu sielusta, joka kuolemassa hajaantuu ja aiheuttaa ruumiin kylmenemisen. Arkikokemus näyttäisikin tukevan väitettä, että sielu koostuu lämpimistä osasista.

Epikuroksen näkemys sielun koostumuksesta oli todennäköisesti kuitenkin monimutkaisempi kuin *Kirje Herodotokselle* antaa ymmärtää. Lucretiuksen mukaan sieluatomia on neljän tyyppisiä: ilmaa muistuttavia, tuulen<sup>14</sup> ja tulen kaltaisia, sekä nimettömiä. (Lucretius 3.262-322 [LS. 14D]). Neljän sieluatomin sekoituessa muodostuu jotakin aidosti uutta, ainutlaatuinen sielu, joka ei ole palautettavissa komponentteihinsa (LS. 71).<sup>15</sup>

Nimettömien sieluatomien voidaan ajatella heikentävän Epikuroksen empirististä ja aistihavaintoon perustuvaa maailmankuvaa. Annaksen mukaan nimettömät sieluatomit ovat ainoa täysin teoreettinen termi koko Epikuroksen filosofiassa (Annas 1992, 139). Bailey taas ajattelee, että Epikuros tulee nimettömistä sieluatomeista puhuessaan romuttaneeksi koko

---

<sup>14</sup> Epikuroksen tuulesta käyttämä termi *pneuma* on sama, jota stoalaiset käyttivät lämpimästä henkäyksestä, josta sielu koostui.

<sup>15</sup> Lucretiuksen mukaan atomien eri sekoitukset sielussa aiheuttavat erilaisia luonteenpiirteitä. Tulen kaltaiset kuumat atomit voivat aiheuttaa äkkipikaisuutta. Tuuliatomit aiheuttavat pelkoa ja ilman kaltaiset atomit aiheuttavat luonteen rauhallisuutta. Nimettömät atomit ovat herkkiä ja nopeita liikkeissään, sillä ne vastaavat havainnosta. Mitkään kolme muuta atomilajia eivät tähän yksin pysty (Lucretius 3.262-322 [LS. 14D], Aetius 4.3.11 [LS. 14C]).

empiristisen projektinsa. Baileyn mukaan nimettömät sieluatomit ovat ”täysin henkisiä ja ei-materiaalisia” (Bailey 1928, 392).<sup>16</sup> Baileyn kanta on kuitenkin epäuskottava, kun otetaan huomioon, kuinka tiukasti Epikuros piti kiinni materialistisesta maailmankuvasta kirjoituksissaan.<sup>17</sup> Lucretiuskaan ei missään teoksissaan väitä, että nimettömät sieluatomit olisivat ei-materiaalisia. Todennäköisesti Lucretius ajatteli, että sielu on entiteetti, joka menee meidän käsityskykymme yläpuolelle, ja näin ollen sielua ei voida johtaa pelkästään ilmaa, vettä ja tulta muistuttavista atomeista (Lucretius 3.262-322 [LS. 14D]). Jotta ihmisen monimuotoisuus ja ainutlaatuisuus voitaisiin selittää, on oltava vielä jotain muuta.

---

<sup>16</sup> Se, miten Bailey ajatteli, että nimettömät atomit olisivat ei-materiaalisia ja/tai henkisiä jää hänen teksteistään epäselväksi. Kysymys on kuitenkin atomeista, jotka ovat lähtökohtaisesti aina materiaalia

<sup>17</sup> Ks. mm. *Kirje Herodotokselle* (DL 10.38–41, 62) ja *Kirje Pythokleelle* (DL 10. 86–87).

### 3. MIELENTEORIA

Seuraavaksi tarkastelen Epikuroksen mielenteoriaa, jonka pohjana toimii omalaatuinen käsitys siitä, miten havaitsemme ulkomaailman objekteja. Epikuros ajattelee, että näköhavaintomme perustuu suoraan ulkomaailmassa aistinelimiimme virtaavista hahmoista. Tämän pohjalta Epikuroksen mielenteoriaa on tulkittu niin, että myös ajattelu perustuisi pelkästään ulkopuolelta tuleviin ärsykkeisiin. Epikuroksen mielenteoriaa onkin pidetty ensimmäisenä versiona niin sanotusta stimulus-reaktoteoriasta, jossa mieli automaattisesti reagoi ulkoisiin ärsykkeisiin. Epikuroksen mielenfilosofiaan on pyritty liittämään ajatus siitä, että mieli olisi täysin passiivinen ja ihmisestä itsestään riippumaton entiteetti. Tällainen näkemys olisi kuitenkin ristiriidassa Epikuroksen muun filosofian kanssa.

Ratkaisu Epikuroksen mielenteorian ongelmiin on löydettävissä esikäsitteistä, joiden pohjalta tulkitsemme maailmaa. Empiristinä Epikuros uskoi, että mielessämme olevat esikäsitteet syntyivät toistuvien havaintojen pohjalta. Tämän jälkeen ne toimivat ajattelua ohjaavina rakennelmina.

#### 3.1 Aistivaikutelmien muodostuminen ja ajattelu

Epikuros käytti näköhavainnon muodostumista paradigmaattisena esimerkkinä siitä, miten aistivaikutelmat<sup>18</sup> ulkomaailmasta muodostuvat (LS. 85–86). Näköhavaintojen pohjana toimivat fyysikaalisten kappaleiden pinnalta virtaavat hahmot (*typoi*), jotka ovat samanmuotoisia kiinteiden kappaleiden kanssa, mutta

---

<sup>18</sup> Vaihtoehtoinen termi tähän olisi aistihavainnot tai aistimukset. Riippuen siitä, mitä halutaan painottaa. Aistivaikutelma viittaa terminä vahvimmin myös ei-sensorisiin vaikutelmiin, kuten uniin. Aistimus taas painottaa voimakkaimmin havaintoprosessin fysiologista puolta. Aistihavainnot putoavat johonkin edellä mainittujen välimaastoon.

hienorakenteisempia kuin näkyvissä olevat kappaleet. (DL 10. 31–32, KH; DL 10. 49–50, KD. 24).

Näkymättömät, kiinteistä kappaleista irtoavat hahmot liikkuvat ilman halki äärimmäisen nopeasti. Virtaus kiinteistä kappaleista ympäröivään tilaan on jatkuvaa, mutta itse aistimus muodostuu vasta, kun hahmot tunkeutuvat havaitsijan sisään. Samalla tavoin kuin näköhavainnossa myös muissa aistimuksissa ulkoisista kohteista virtaa jotain ihmisen sisään (KH; DL 10. 46–50).

”...Kokonsa mukaisesti ne [hahmot] tunkeutuvat joko näköömme tai ajatteluumme, ja nopeasti liikkuvina ne tuottavat vaikutelman yhtenäisestä kohteesta ja säilyttävät myötäisyyden havaittavan kohteen kanssa kohteesta saapuvan tasaisen paineen ansiosta...” (KH; DL 49–50).

Hahmot liikkuvat sitä nopeammin mitä vähemmän ne törmäilevät toisiin atomeihin matkalla ulkoisista kappaleista aistinelimiimme (KH; DL 10. 46). Virtauksen hiukkaset:

”säilyttävät samanaikaisesti tietyn keskinäisen myötäisyyden sekä erityislaatuisen ykseyden, joka ulottuu virtauksen lähettäjältä asti ja tuottaa useimmissa tapauksissa aistimuksen tai muussa tapauksessa tekee ainoastaan ilmeiseksi ulkoisen kohteen olemassaolon.” (KH; DL 10. 52–53).

Atomijoukkojen virtaukset muodostavat havainnon fysikaalisen perustan. Aistivaikutelma muodostuu aistinelinten ja virtaavien hahmojen yhteisvaikutuksesta (Asmis 1984, 118). Jatkuva hahmojen virta aiheuttaa sen, että pystymme välittömästi huomaamaan muutoksen ja liikkeen ulkomaailmassa.

Mielenkiintoista on, että Epikuros näyttää väittävän, että ulkomaailman hahmot tunkeutuvat myös ajatteluumme.

Aikaisemmin *Kirjeessä Herodotokselle* Epikuros toteaa varsin yksiselitteisesti:

”Täytyy olettaa, että näemme ja ajattelemme muotoja siten, että ulkoisista kohteista tulee jotakin meidän sisäämme.” (KH; DI 10. 49).

Epikuros näyttää ajattelevan, että ajattelumme on jollakin tavalla meihin virtaavien hahmojen aiheuttamaa. Ei pelkästään siinä mielessä, että voisimme siis reflektoida muistiimme painautuneita hahmoja, vaan siinä suorassa mielessä, että ajattelumme perustuu suoraan ulkoapäin virtaaviin hahmoihin. Tämä ajatus tuntuu varsin oudolta.<sup>19</sup> Ajatteliko Epikuros, että ihmiset eivät voi ajatella muuta kuin välittömästi käsillä olevaa, ja että mieli toimii täysin passiivisesti niin havainto- kuin ajatteluprosesseissa?<sup>20</sup>

Lucretius käsittelee mielen toimintaa teksteissään seikkaperäisemmin kuin Epikuros. Lucretiuksen mukaan mieleen virtaavat hiukkaset ovat hienojakoisempia kuin ne, jotka aiheuttavat muita aistimuksia. Hienojakoiset hahmot leijailevat ilmassa ja voivat ajoittain sekoittua toisiinsa. Tällä tavalla on selitettävissä esimerkiksi kentaurin hahmot, joita ihmiset ajoittain näkevät. Kentaureja ei ole ulkoisesta maailmassa olemassa, mutta kentaureja voidaan nähdä, koska ilmassa leijailevat ihmisen ja hevosen hahmot ovat sekoittuneet. Esimerkiksi ihmisten nukkuessa heidän ”raajansa ja mielensä” ovat niin rentoutuneet, että he eivät voi erottaa todellisia hahmoja esimerkiksi kentaurin hahmoista (Lucretius 4.722-822 [LS. 15D.5]). Unet aiheutuvat meihin nukkuessamme tunkeutuvista hahmoista, eivätkä esimerkiksi mielen omasta aktiivisuudesta, kuten nykypäivänä yleisesti

---

<sup>19</sup> Jos Epikuroksen näkemys todella oli, että mieli toimii täysin passiivisesti ja ulkoisten kohteiden määräämänä, niin eikö tällöin voitaisi ajatella, että myös mieli olisi aisti muiden joukossa?

<sup>20</sup> Passiivista mielen tulkintaa kannattaa erityisesti Annas (Annas 1991, 84). Ks. myös Boas 1961 ja edelleen Annas 1992.



ajatellaan. Lucretiuksen uniteoria näyttäisi tukevan Epikuroksen ajatuksia mielen passiivisuudesta.

Ilmeisesti Lucretius ajatteli, että ainakin osa ulkomaailmasta tulevista hahmoista myös tallentuu mieleemme, sillä Lucretius antaa seikkaperäisen selostuksen muistin toiminnasta. Muistaminen on mahdollista keskittämällä mielensä johonkin jo tapahtuneeseen asiaan samalla tavalla kuin jokin asia voidaan nähdä tarkasti keskittämällä katse siihen (Lucretius 4.722-822 [LS. 15D.7-8]).

Arkikokemuksen pohjalta on helppo todeta se varsin triviaaliltakin tuntuva seikka, että voimme kuvitella kentaurin hahmon milloin itse haluamme. Tämän selittäminen passiivisen mielenteorian kautta on hankalaa. Miten voimme keskittyä johonkin asiaan, jos mieli toimii täysin ulkoisten ärsykkeiden määräämänä? Teoreettisten termien, kuten esimerkiksi atomien, olemassaolon selittäminen pelkästään passiivisen mielenteorian pohjalta on vaikeaa.<sup>21</sup>

Diogenes Laertius selventää Epikuroksen ajatuksia käsitteistä ja mielen toiminnasta. Laertiukselta voidaan hakea myös selvennystä siihen miten teoreettiset termit ovat muodostuneet.

”Kaikki käsitteet ovat syntyneet aistihavainnosta kohtaamisen, analogian, samankaltaisuuden ja yhdistämisen kautta.” (DL 10.32).

Analogian, samankaltaisuuden ja yhdistämisen käyttäminen ajattelun apuna vaatii mitä suurimmassa määrin mielen aktiivisuutta. Tämä näyttäisi olevan ristiriidassa sen kanssa, mitä Epikuros sanoo väittäessään ajattelumme olevan ulkoisten kohteiden määräämää.

---

<sup>21</sup> Miten atomeja, joita ei nähdä, voidaan kuitenkin ajatella olevan olemassa? Miten meillä voi olla atomien käsite, jos se ei ole voinut tulla mieleemme ulkopuolelta ajatteluun tunkeutuvista hahmoista?

Kentauringin kuva voidaan muodostaa mielessä yhdistämisen avulla, keskittymällä hevoseen ja ihmiseen, ja muodostamalla näistä kentauringin kuva. Myös jumalan esikäsitem on muodostunut yhdistämisen avulla: ihmisen esikäsitemeseen on yhdistetty ”katoamattomuus, mielen tyyneys ja jumalallille kuuluvat ylinhimilliset voimat.” (Sextus Empeirikus 9.43–7. [LS. 23F]).

Stoalaiset esittävät samankaltaisia ajatuksia mielen toiminnasta kuvitteellisten hahmojen ollessa kyseessä. Myös stoalaiset liittävät analogian, yhdistämisen ja samankaltaisuuden ajatteluun (Diogenes Laertius 7.53 [LS. 39D]). Stoalaiset voivat auttaa ymmärtämään, mitä Lucretius ja Epikuros mahdollisesti ajattelivat väittäessään, että ajattelumme tapahtuu niin, että sinne virtaa kuvia ulkomaailmasta.

Diogenes Laertiuksen mukaan stoalaiset ajattelivat, että ”tulemme ajatelleeksi ulkomaailman kappaleita kohtaamisen kautta.” (Diogenes Laertius 7.53 [LS. 39D]). On hyvin mahdollista, että myös Epikuroksella ja Lucretiuksella oli mielessään jotain tämän kaltaista. Ajattelemme usein tapahtumia ja asioita sitä mukaa, kun kohtaamme niitä ulkomaailmassa. Ajattelumme ei kuitenkaan ole palautettavissa vain ulkoisten hahmojen virtauksiin tai niihin asioihin, joita kulloinkin kohtaamme. Voimme ajatella myös muuta. Mieli voi aktiivisesti yhdistellä asioita, huomata samankaltaisuuksia ja käyttää analogioita.

### **3.2 Ovatko kaikki aistihavainnot totta?**

Epikuroksen näkemykset aistihavainnoista oli suunnattu skeptikkoja vastaan ja niiden tarkoitus oli tarjota teoria, joka pystyisi vastaamaan skeptikkojen asettamaan haasteeseen.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Valitettavasti tässä tutkielmassa ei ole mahdollisuutta, eikä tilaa käydä läpi seikkaperäisesti skeptikkojen argumentteja. Epikuros pyrki kuitenkin

Lucretiuksen mukaan kaikki aistivaikutelmat ovat totta (Lucretius 4.460–521 [LS. 16. A7-9]). Tästä on usein johdettu ajatus, että aistivaikutelmat olisivat totta myös siinä mielessä, että ne muodostaisivat valmista tietoa todellisuudesta. Epikuros ja Lucretius eivät kuitenkaan ajatelleet näin. Käyn aluksi läpi Epikuroksen ja hänen seuraajiensa kirjoituksia aiheesta ja tämän jälkeen pyrin selvittämään, miten väite ”kaikki aistivaikutelmat ovat totta”, tulisi ymmärtää.

Lucretius hyökkää kirjoituksissaan aluksi skeptikkoja vastaan ja pyrkii osoittamaan skeptismin itsensä kumoavaksi. Jos mitään ei voida tietää varmasti, kuten skeptikot esittävät, miten se voidaan tietää varmasti, että mitään ei voida tietää varmasti (Lucretius 4.460-521 [LS. 16. A1-2])? Lucretius myös ihmettelee, miten skeptikko voi edes tietää, mitä totuus ja epätotuus ovat, jos kaikki väitteet ja havainnot voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Lopulta Lucretius tulee siihen lopputuloksen, että totuuden mitta on lopulta aistihavainto. ”Kaikki, mitä havaitsemme milloin tahansa, on totta.” (Lucretius 4.460–521 [LS. 16. A7-9]).

Diogenes Laertiuksen mukaan myös Epikuros ajatteli, että kaikki aistihavainnot<sup>23</sup> ovat totta, myös ”Mielipuolen kuvitelmat ja uninäyt ovat tosia, sillä ne aiheuttavat liikettä, mutta se, mitä ei ole, ei voi liikuttaa.” (DI 10. 32).

Ajatteliko Epikuros siis, että mielipuolen kuvitelmat olivat todellisia siinä mielessä, että ne voivat esimerkiksi vahingoittaa muita ihmisiä? Selkein näkemys siitä, mitä Epikuros ajoi väitteellään takaa, on löydettävissä Sextus Empeirikokselta. Hänen mukaansa:

---

kumoamaan skeptikkojen ajatukset, joiden mukaan, joko a) kaikki aistihavainnot olivat vääriä tai b) jotkut aistihavainnot olivat oikeita ja jotkut vääriä (LS. 83).

<sup>23</sup> Marke Ahonen käyttää tässä käännöstä aistihavainto. Aistivaikutelma olisi kuitenkin ollut perustellumpi käännös, sillä aistivaikutelmat viittaa terminä paremmin myös uniin ja ”mielipuolien kuvitelmiin”. Johdonmukaisuuden nimissä käytän kuitenkin myös itse aistihavainto -termiä.

”Epikuros tapasi sanoa, että kaikki aistimukset ovat tosia, ja että kaikki vaikutelmat ovat jonkun olemassa olevan tuottamia.” (Sextus Empeirikos, *Professoreita vastaan* 8.63 [LS. 16F]).

Jokaisen aistimuksen taustalla on olemassa oleva ulkomaailmaan kappale, josta lähtevä virtaus tuottaa havainnon. Puhuttaessa aistihavaintojen totuudesta on totuus ymmärrettävä hieman tavallisesta poikkeavassa merkityksessä. DeWitt tulkitsee Epikurosta niin, että aistivaikutelmat ovat totta ainakin kahdessa mielessä. Ensinnäkin siinä mielessä, että ne ovat todellisia (Dewitt 1943,31). Ne perustuvat ulkomaailman todellisista kappaleista lähteviin materiaalsiin virtauksiin. Jopa unet ovat Lucretiuksen mukaan totta tai todellisia, sillä niillä on materiaallinen pohja. (Lucretius 4.722–822 [LS. 15D]). Aistivaikutelmat ovat myös totta siinä relatiivisessa mielessä, jossa kaikki aistivaikutelmat kaukaisista kappaleista ovat tosia. Voimme esimerkiksi sanoa, että aistivaikutelmani kaukaa nähdystä tornista on totta, vaikka torni ei näytä samankokoiselta kuin se todellisuudessa on (Dewitt 1943,31). Tämä liittyy edelleen kiinteästi kohtaan yksi. Torni on todellinen ja tässä mielessä aistivaikutelma on totta. Se on totta relatiivisessa mielessä, sillä meidän näkemämme torni ei ole samankokoinen kuin torni ulkomaailmassa on, koska torni näyttää kaukaa pienemmältä.

Erityisesti on huomioitava, että Epikuros ei tarkoita, että aistivaikutelmat olisivat totta siinä mielessä, jossa esimerkiksi arvostelmat ovat tosia. Aistivaikutelmat eivät itsessään muodosta tietoa todellisuudesta (Dewitt 1943,31). Ne ovat vasta jotain, joka odottaa ”vahvistusta”.

”Epätosi ja erehdys liittyvät aina mielipiteen lisäämiseen siihen, mikä odottaa, että se vahvistetaan oikeaksi tai tulee vahvistetuksi vääräksi” (KH: DL 10.50–51).<sup>24</sup>

Aistivaikutelmat ovat totta ennen kaikkea siinä ehkä nykypäivänä oudoltakin tuntuvassa mielessä, että ne ovat todellisia ja niillä on materiaallinen pohjansa.<sup>25</sup> Vain poikkeustapauksissa aistivaikutelmat esittävät ulkomaailman väärin, esimerkiksi hahmojen sekoittuessa ilmassa ennen aistinelimiin virtaamista. Tällöinkin aistivaikutelmat ovat kuitenkin edelleen totta siinä mielessä, että ne ovat edelleen todellisia ja pohjaavat kappaleista lähteisiin virtauksiin. Tällöin ne eivät kuitenkaan ole totta siinä mielessä, että ne esittäisivät ulkomaailman virheettömästi. Aistihavainnot ovat luotettavia, jos ne ovat ilmiselviä. Ilmiselvällä Epikuros ilmeisesti viittaa siihen, että mikään ulkoinen häiriötekijä ei sotke havaintoa. Joskus poikkeustapauksissa esimerkiksi äänet voivat kuitenkin olla heikkoja tai näköhavaintomme voi olla epätarkka vaikkapa sumun takia. Virtauksen hiukkasten äärimmäinen hienojakoisuus takaa sen, että ne eivät yleensä törmäile muihin hiukkasiin ja näin aiheuta vääristymiä. (Lucretius 4.722–822 [LS.15D]; LS. 76–78.)

Epikuroksen havaintoteoriaan liittyy monia ongelmia. Käsittelen tässä tutkielmassa niistä ehkä ilmiselvintä ja vakavinta. Mitä Epikuros tarkoittaa väittäessään, että hahmot tunkeutuvat näköömme ”kokonsa mukaisesti” (KH; DL 49–50)? Epikuroksen havaintoteoria joutuu ongelmiin suurikokoisten ulkomaailman

---

<sup>24</sup> Mielipiteen lisääminen voidaan mielestäni ymmärtää esikäsitteisiin pohjaavana prosessina, jossa ihminen alitajuisesti käsittelee havaintodataa. Epikuros tuskin tarkoitti, että jokaisen havainnon kohdalla konkreettisesti pysähdymme ja mietimme, onko havainto tosi vai epätosi. Tästä lisää seuraavassa kappaleessa.

<sup>25</sup> Painotettakoon tässä vielä sitä, että myös unilla ja mielipuolien kuvitelmillä on materiaallinen pohjansa, niin oudolta kuin se kuulostaakin. Molemmat perustuvat atomitasolla olemassa oleviin hahmoihin, jotka virtaavat mieleen. Tällä tavalla ajateltuna mielipuoli olisi siis sellainen henkilö, jonka mieli ei pysty suodattamaan joitain todellisuuden elementtejä pois havaintoprosessin aikana.

objektien kanssa (Annas 1992, 158–160). Oleellinen kysymys on, tarkoittiko Epikuros, että ulkoisten kappaleiden pinnalta meihin virtaavat hahmot ovat samankokoisia kuin itse kappale. Miten esimerkiksi vuoren pinnalta virtaavat hahmot voivat virrata mieleen säilyttäen kokonsa? Miten mieli voi vastaanottaa näin suuria hahmoja? Jos hahmot säilyttävät todellisen kokonsa ja mieli pystyy jotenkin vastaanottamaan näin suurikokoisia kuvia, miksi vuori sitten näyttää kaukaa katsottuna pienemmältä kuin se todellisuudessa on?

Epikuroslainen voisi toki puolustautua esimerkiksi Lucretiuksen vedoten ja väittää, että mitä kauempana vuori on, sen enemmän hahmot altistuvat häiriöille ja näin ollen hahmot eivät enää täysin vastaa alkuperäistä vuorta saapuessaan mieleen (Lucretius 4.469–521 [LS.16A]). Jollakin tavalla virtaukseen vaikuttavat häiriöt pienentäväisivät vuoren hahmoa. Tällainen selitys ei ole kovin uskottava. Miksi ulkomaailman häiriöt juuri pienentäisivät hahmoja, eivätkä esimerkiksi suurentaisi niitä, sotkisi niitä tai muuttaisi kokonaan? Annaksen mukaan hahmojen kokoon liittyvä ongelma muodostaa merkittävän haasteen koko Epikuroksen havaintoteorialle (Annas 1992, 158–160).

### **3.3 Esikäsitteet muodostavat mielen peruskategorian**

Käsittelin edellä kysymystä siitä, miten kaukaa havaittu vuori voi muodostua ongelmaksi Epikuroksen havaintoteoriassa. Ongelma muodostuu varsinkin, jos havaintoteoriaa tarkastellaan erillään Epikuroksen ajatuksista esikäsitteistä.

Tuntuisi luontevalta ajatella, että ihmisiin olisi jollakin tapaa sisään rakennettu se, että kappaleet näyttävät kaukaa erilaiselta kuin läheltä. Meidän ei tarvitse joka kerta tarkistaa kappaleiden kokoa menemällä lähelle ja katsomalla, sillä tiedämme ennestään, että

kappaleet näyttävät kaukaa pienemmiltä. Long ja Sedley vertaavat näköhavaintoa valokuvaan (LS. 85). Kun otamme valokuvan esimerkiksi Sokrateesta, tiedämme, että Sokrates ei todellisuudessa ole samankokoinen kuin kuvassa. Sama pätee laajemminkin näköhavaintoon. Vaikka näemme jonkin kappaleen kaukaa, tiedämme, että kappale on todellisuudessa suurempi kuin miltä se näyttää. Mistä tämä tieto kumpuaa?

Aistivaikutelmat eivät vielä sellaisenaan muodosta Epikuroksella tietoa todellisuudesta. Näkemykseni mukaan ne on ymmärrettävä raakatana, jonka pohjalta tiedon muodostaminen vasta alkaa. Jotta aistihavaintojen pohjalta voidaan muodostaa arvostelmia todellisuuteen kuuluvista objekteista, ne on ensin luokiteltava ja erotettava toisistaan (Long 1986, 23). Tätä tehtävää hoitavat esikäsitteet (*prolēpseis*), jotka muodostuvat toistuvien ja samankaltaisten aistivaikutelmien pohjalta (DI 10. 32). Johdannossa Epikuroksen kanoniikkaan (*kanonikon*)<sup>26</sup> Diogenes Laertius kertoo esikäsitteistä, että ne, kuten kaikki käsitteet, ovat syntyneet aistihavainnosta (DI 10. 32).

Esikäsitteet muodostuvat, kun jokin asia ilmenee toistuvasti meidän ulkopuolellamme (DI 10. 32). Yksittäinen aistihavainto ei vielä riitä tuottamaan sitä vastaavaa esikäsitettä. Esikäsitteet muodostuvat vasta, kun havainto on toistunut useasti. Diogenes Laertiuksen mukaan esikäsite on eräänlainen universaalinen mieleen talletettu ajatus tai muistikuva (DL 10. 32). Bailey taas vertaa Epikuroksen käsitteen muodostumisen prosessia komposiittivalokuvan tuottamiseen (Bailey 1928, 245). Samalla tavoin kuin useat eri kuvat muodostavat yhden ainoan kuvan komposiittivalokuvauksessa, niin useat samankaltaiset aistihavainnot muodostavat yhden niitä vastaavan esikäsitteen.

---

<sup>26</sup> Epikuroksen tietoteoriasta käytetään nimitystä kanoniikka.

Nämä toistuvien aistihavaintojen pohjalta muodostuneet mentaaliset kuvat tai hahmotelmat luokittelevat aistihavaintoa ja auttavat erottamaan myöhemmät aistihavainnot toisistaan (Long 1987, 23). Diogenes Laertius käyttää esimerkkinä ihmisen käsitteen muodostumista. Ihmisen käsite muodostuu, kun havaitsemme ulkopuolellamme toistuvasti ihmisen (DL 10. 33). Mieleen tallentunut esikäsite ihmisestä toimii muodostumisen jälkeen tulevien aistihavaintojen luokittelijana. Kerran muodostuttuaan esikäsitteet säilyvät mielessä pysyvästi ja muodostavat pohjan, jota vasten tulevia havaintoja verrataan (LS. 89; Koen 1995, 38–39). Kun myöhemmin havaitsemme ihmisen, tiedämme esikäsitteen nojalla, että kyseessä on ihminen.<sup>27</sup>

Esikäsitteet on erotettava kielellisistä käsitteistä. Diogenes Laertiuksen mukaan jokaisen nimen alaisuudessa on ensisijaisesti jotain ilmiselvää (Dl 10. 33). Ilmeselvällä Diogenes viittaa nimen taustalla olevaan esikäsitteeseen. Ennen kuin on mahdollista muodostaa kielellinen käsite ulkomaailman objektista, on tunnettava se esikäsitteen kautta. Nimeäminen olisi mahdotonta, ellemmme ennalta tuntisi nimettävää objektia. Esikäsitteet muodostavat sanojen taustalla olevan merkitysrakenteen, johon sanat viittaavat (LS. 89).

Tutkiessaan ajan luonnetta *Kirjeessä Herodotokselle* Epikuros tulee samalla selkiyttäneeksi myös esikäsitteiden ja ulkomaailman objektien välistä suhdetta.

”Aikaa ei nimittäin pidä tutkia samoin kuin muita asioita, *joita tutkimme kohteessa olevina viittaamalla itsessämme havaittaviin esikäsitteisiin*, vaan tämä ilmiselvyys itse, jonka mukaisesti

---

<sup>27</sup> Näin ollen, kun olemme toistuvasti havainneet kaukana sijaitsevan vuoren, tiedämme esikäsitteen nojalla, että vuori näyttää pienemmältä kuin todellisuudessa on. Jollakin tavalla mieli pystyy vastaanottamaan vuoren pinnalta virtaavia suurikokoisia hahmoja, ja esikäsitteiden avulla muokkaamaan havaintodatasta sellaisen kuvan (pienestä) vuoresta, joka meille näyttäytyy.



puhumme ”pitkästä” tai ”lyhyestä” ajasta myötäsnyntyistä kokemusta seuraten on tavoitettava analogisesti” (KH; DL 10. 72).<sup>28</sup>

Aika eroaa konkreettisista objekteista siinä mielessä, että emme voi suoraan havaita sitä, joten emme voi tutkia aikaa samalla tavalla kuin tutkimme muita kohteita. Ajan olemus on tavoitettavissa analogisesti tutkimalla niitä seikkoja, miten aika ilmenee meidän ympärillämme, kuten esimerkiksi päiviä ja öitä ja niiden vaihteluita (KH; DL 10. 72). Keskeistä lainauksessa on kuitenkin se, että muita asioita tutkitaankin eri tavalla kuin aikaa. Tutkiessamme ulkomaailman objekteja vertaamme niitä aina jollakin tavalla itsessämme oleviin esikäsitemisiin (Long 1987, 23).

Epikuroksen esikäsitemiteoriaa on tulkittu monin eri tavoin. Boaksen mukaan Epikuroksen teoria on ensimmäinen versio niin sanotusta stimulus-reaktiteoriasta, jossa mielen toimintaa selitetään ulkopäin tulevan ärsykeen ja mielen reaktion pohjalta (Boas 1961, 307–308). Boaksen ajattelun mukaan mieli toimii automaattisesti. Havainnoitsijan rooli tapahtumassa on passiivinen. Boas ei ota huomioon, että mielen reaktio perustuu pohjimmiltaan esikäsitemisiin. Kyseessä ei ole pelkkä stimulus-reaktiotapahtuma siinä mielessä, että mieli pelkäästään mekaanisesti ja meistä riippumatta reagoisi ulkomaailman ärsykkeisiin. Esikäsitemit muodostavat käsitteellisen perustason, jonka pohjalta reaktio aiheutuu. Muokkaamalla esikäsitemitämme voimme muokata sitä reaktiota, joka meissä aiheutuu ollessamme kontaktissa ulkomaailman kanssa (LS. 89; Nussbaum 1994, 105).

Esikäsitemiteisiin liittyy tietynlainen tulevaisuuteen suuntautuneisuus. Niiden pohjalta muodostuu ennako-oletus havaitusta kohteesta (DL 10. 34). Esimerkiksi kaukaa havaittu torni on ”odotuksen

---

<sup>28</sup> Kursivointi kirjoittajan.

alainen”, muodostamme siitä esikäsitteen pohjalta hypoteesin tai mielipiteen, joka voi olla oikea tai väärä. Aistihavainto on todellinen ja yleensä erehtymätön, mutta voimme erehtyä, kun ”lisäämme mielipiteen aistihavaintoon” (DI 10. 34, KH; DL 10. 50). Mielipide voi olla väärä, jos se perustuu näennäisille esikäsitteille<sup>29</sup>, jotka eivät vastaa todellisia esikäsitemitä (LS. 89). Voimme esimerkiksi erehtyä luulemaan tornia vaikkapa pylvääksi. Jos mielipide osoittautuu vääräksi, on mahdollista, että se perustuu näennäiselle esikäsitteelle, joka ei vastaa todellista esikäsitemittä. Samalla periaatteella voimme myös ajatella, että kuolema voi vahingoittaa meitä, tai että jumalat rankaisevat ihmisiä kuoleman jälkeen (KM; DL 10. 123–125). Tässä tapauksessa esikäsitteemme kuolemasta on virheellinen. Uskomus siitä, että kuolema voi vahingoittaa ihmistä, perustuu näennäiselle esikäsitteelle.

Koenin tulkinnan mukaan esikäsitteet muodostavat pohjan maailmassa toimimiselle ja maailman ymmärtämiselle (Koen 1995, 36). Ne jäsentävät maailman ymmärrettävään muotoon. Ilman esikäsitteitä emme voisi toimia maailmassa, maailma näyttäytyisi meille sekavana kaaoksena.

Yhtäältä esikäsitteet siis muodostavat mielen peruskategorian, toisaalta ne toimivat myös epikurolaisen luonnontutkimuksen lähtökohtana (Asmis 1984, 40–47, 333–336; LS. 90–91; Long 1987, 23–34). Epikuroksen mukaan luonnontutkimuksessa on lähdettävä liikkeelle siitä, että tunnetaan esikäsitteet, jotka vastaavat tutkimuksen kohdetta.

”Jokaista ilmausta vastaava esikäsite on saatava näkyville, eikä se saa vaatia mitään lisätodistusta, mikäli tarkoitus on, että meillä on jotakin, minkä perusteella tutkimuksen tai ongelman aihe tai mielipiteen kohde arvioidaan” (KH; DL 10. 38).

---

<sup>29</sup> Näennäiset esikäsitteet ovat väärä, sillä ne eivät vastaa sitä, millainen maailma todellisuudessa on. Ne ovat yleensä kulttuurin aiheuttamia (KM; DL 10. 123–125).

Esikäsite on saatava näkyville, jotta voimme arvioida mielipiteen, tutkimuksen tai ongelman kohdetta. Esikäsitteet on tunnettava ennen ongelmaan pureutumista, muussa tapauksessa on vaarana, että tutkimus joko jatkuu äärettömiin tai että käytämme ilmauksia, joilla ei ole sisältöä (KH; DL 10. 37 - 38).

Selvennystä siihen, mitä Epikuros tarkoitti käsitteiden näkyville saamisella, voidaan hakea Ciceron kritiikistä Epikuroksen luonnontutkimuksen metodia kohtaan. Ciceron mukaan Epikuros hylkäsi todellisen luonnontutkimuksen hylätessään tiukat tieteelliset määritelmät (De finibus. 2.6). Epikuroksen puolustuspuhujana toimii Torquatus, joka puolustaa Epikurosta:

”Kuka on se, joka ei tunne, mitä nautinto on? Kuka tarvitsee määritelmää nautinnon käsitteen ymmärtämiseen?” (De finibus. 2.6).

Nautinnon käsite, kuten myös kaikki muut peruskäsitteet, ovat ymmärrettävissä ilman määritelmiä, viittaamalla esikäsitteisiin. Esimerkiksi nautinto ei tarvitse tiukkoja määritelmiä, koska kaikki ihmiset tietävät, mitä nautinto on, tutkiskelemalla sitä esikäsitettä, joka heillä nautinnosta on. Epikuroksen mukaan tunnemme kaikki nautinnon ensimmäisenä myötäsyntyisenä hyvänä (KM; DL 10. 129) ja ihmisillä on syntymästään saakka yhteinen esikäsite siitä, mitä nautinto on (KD. 8, 9).<sup>30</sup>

Vaikka Epikuros hylkäsi tiukat määritelmät ja logiikan tyhjänäpäiväsenä, hän ei kieltänyt kuvailemasta tutkimuksen kohdetta tai ongelmaa yleisellä tasolla (Asmis 1984, 333).

---

<sup>30</sup> Ajatus yhteisestä nautinnon esikäsitteestä ei ole ongelmaton. Epikuros jättää huomioimatta esimerkiksi ihmiset, jotka saavat tuskasta nautintoa. Herra x voi esimerkiksi saada nautintoa siitä, että häntä kidutetaan. Onko hänellä sama esikäsite nautinnosta kuin ihmisellä joka kokee pelkkää tuskaa kidutuksessa? Epikuros voi toki aina väittää, että herra x:llä on kulttuuriin vaikutuksesta väärästynyt esikäsite nautinnosta. Näin ollen luullessaan tuntevansa nautintoa herra x ei itse asiassa tunne nautintoa vaan tuskaa.

*Kirjeessä Menoikeudelle* Epikuros toteaa jumalasta, että ”jumala on häviämätön olento ja autuas” (DI 10. 123). Edellä mainittua lausetta ei voida siis ymmärtää määritelmänä, koska se on riittävän väljä, eikä se näin ollen lähtökohtaisesti rajoita tutkimusta pelkkään logiikkaan.<sup>31</sup>

Käsitteiden tiukat määritelmät johtavat siihen, että tutkimme luontoa ”itse säätämiemme lakien pohjalta” (DL 10.31). Luonnonfilosofin on edettävä asioille kuuluvien esikäsitteiden mukaisesti, eikä turvaututtava keinotekoisin järjestelmiin.

Yhteenvedona voidaan todeta, että Epikuroksen luonnontutkimuksen metodissa oikeat esikäsitteet tulee saada näkyville ennen tarkempaa tutkimusta. Metodologisesti tämä voidaan ymmärtää siten, että ennen kuin käsillä olevaan ongelmaan voidaan tarkemmin pureutua, on selvitettävä, että meillä on käytössämme oikein valitut käsitteet, ja että ymmärrämme mitä nämä käsitteet tarkoittavat. Käsitteiden ymmärtäminen luo standardit, joiden avulla käsillä olevaa ongelmaa, tutkimusta tai mielipidettä arvioidaan. (Asmis 1984, 20, 40–47.)

Esikäsitteet luovat standardit, joiden avulla käsittelemme tutkimuksen kohteita (Asmis 1984, 20, 40–47, Long 1987, 23–35), mutta ne luovat myös standardit joiden avulla ymmärrämme arkielämässä tapahtuvia ilmiöitä ja asioita. Esikäsitteet luovat myös maailman ymmärtämisen ja tulkinnan perustan.

Mielenteoria luo pohjaa Epikuroksen etiikalle. Jotta inhimillinen vapaus ja toiminnan vastuullisuus ovat edes jossain mielessä mahdollisia, on ihmisten voitava aktiivisesti vaikuttaa omaan

---

<sup>31</sup> Tietysti voidaan kysyä, eikö ”jumala on häviämätön olento ja autuas” ole jumalan määritelmä? Epikuroksen mukaan ei, koska se on riittävän väljä. Epikuros ymmärsi määritelmät tiukkoina ja tutkimusta sitovina, joita tuli välttää. Tämä on ymmärrettävä sitä vasten, että Epikuros tunsu vastenmielisyyttä antiikin ja hellenistisen ajan loogikkoja kohtaan, jotka pyrkivät tutkimaan luontoa logiikan keinoin.

toimintaansa ja ajatteluunsa. Jos mielen toiminta perustuu pelkästään passiiviselle stimulus-reaktiotapahtumalle, johon emme voi vaikuttaa, miten meitä voidaan pitää moraalisisina agentteina? Jos Boaksen tulkinta vietäisiin loppuun asti, miten ihmiset lopulta eroaisivat roboteista?

Epikuros ei suoraan tuo esille, kuinka aktiivinen mieli on esikäsitteiden alkuperäisessä muodostumisvaiheessa. Implisiittisesti voidaan kuitenkin päätellä, että Epikuros ajatteli, että esikäsitteet muodostuvat aluksi alitajuisesti niin, että ihmiset eivät niitä tietoisesti muodosta. Tässä alkuperäisessä prosessissa kulttuurilla ja ympäristöllä on suuri rooli (KM; DL 10.123-125, 133-134). Esikäsitteet muodostuvat sen pohjalta, millaisessa ympäristössä elämme ja minkälaisessa kulttuurissa kasvamme. Epikuros kuitenkin ajatteli, että jotkin esikäsitteet ovat synnynnäisiä, kuten esimerkiksi nautinnon ja jumalan esikäsite.<sup>32</sup>

Epikuros ajatteli, että suurimmat esteet ihmisen onnellisuudelle (*eudaimonia*) ja mielenrauhan (*ataraksia*) saavuttamiselle ovat jumalten ja kuoleman pelko. Molemmat näistä peloista perustuvat väärin uskomuksiin (KM; DL 10. 123–125). Uskomukset ja mielipiteet taas pohjautuvat esikäsitteisiin, jotka voivat olla todellisia tai näennäisiä, eli vääriä. Jotta mielenrauha ja onnellisuus voidaan saavuttaa, on mieltä vaivaavat pelot poistettava. Koska väärät uskomukset jumalista ja kuolemasta perustuvat esikäsitteisiin, on ihmisen sisäisen muutoksen lähde tietoisesta esikäsitteiden muokkaamisesta.

Jotta Epikuroksen etiikka olisi johdonmukaista, ihmisten on voitava tietoisesti muokata esikäsitteitään. Mielen rooli ei voi olla pelkästään passiivinen. Mieli ei voi olla sellainen organismi, jonka

---

<sup>32</sup> Ks. s. 33 ja kappale 5.3 jumalista.

toiminta on pelkästään passiivista ärsykkeiden vastaanottamista, ja ajattelu vain ulkoisten kohteiden määräämää.

### **3.4 Vapaa tahto mahdollistaa moraalisen toiminnan**

Kuten edellisessä kappaleessa pohdin, metatason vaatimuksena vapaalle tahdolle voidaan pitää aktiivista mieltä. Jotta voisimme toimia vapaasti, emme voi olla passiivisen mieleemme ohjaamia robotteja, jotka toimivat vain ulkoisten ärsykkeiden ohjaamina.

Perinteisesti epikurolainen tahdonvapauskeskustelu on kuitenkin ottanut lähtökohdakseen tahdon vapauden ja atomitason determinismin välisen ristiriidan. Perinteisen tulkinnan mukaan atomien umpimähkäinen tai ennustamaton poikkeaminen liikeradoiltaan mahdollistaa ihmisten vapaan toiminnan (Bailey 1928; Sihvola 1999). Tällainen argumentaatio perustuu ajatukseen, että atomien heittelehtiminen mikrotasolla johtaa tahdon vapauteen makrotasolla (Purinton 1999, 253).

Tulkinnalle on haettu tukea lähinnä Lucretiuksen kappaleesta, jossa Lucretius toteaa, että atomien heittelehtiminen saa kohtalon ketjut katkeamaan (Lucretius 2.251-93 [LS. 20F]). Lucretius näyttää ajattelevan, että atomien heittelehtiminen tuottaa jollakin tavalla suoraan vapaan tahtomme katkaisemalla luonnossa vallitsevan kausaalisuuden ketjun. Epäselväksi kuitenkin jää, millä tavalla Lucretius tarkkaan ottaen ajatteli, että atomien ennustamaton poikkeaminen mikrotasolla voi vaikuttaa vapautemme makrotasolla. Jotta mikrotason poikkeamilla voitaisiin selittää esimerkiksi valintojemme vapaus, olisi pystyttävä jollakin tavalla selittämään, miten mikrotason poikkeama voi konkreettisesti vaikuttaa tekojemme ja valintojemme vapauteen. Atomien umpimähkäinen ja ennustamaton heittelehtiminen tai poikkeaminen ei välttämättä tuota vapaata tahtoa, vaan ennustamatonta ja umpimähkäistä toimintaa (Annas 1992, 181–186).

Lucretiuksen mukaan atomit poikkeavat radoiltaan kaikkialla, eivät pelkästään ihmisissä (Lucretius 2.251-93 [LS. 20F]). Jos atomien heittelehtiminen vaikuttaa ihmisiin niin, että sen ansioista ihmisille muodostuu vapaa tahto, miten atomien poikkeaminen vaikuttaa muihin olioihin? Miten atomien ennustamaton heittelehtiminen vaikuttaa esimerkiksi puihin ja kiviin? Epikuros tuskin ajatteli, että puilla ja kivillä on vapaata tahtoa. Voidaan toki ajatella, että atomien ennustamattomat poikkeamat aiheuttavat vapaan tahdon vain nimenomaan ihmisessä. Muissa olioissa sen vaikutukset ovat erilaisia.

Epikuros ei kuitenkaan kehittänyt teoriaa atomien ennustamattomista poikkeamista vain pelastaakseen vapauden mikrotason determinismiltä. Jos atomit putoaisivat pelkästään suoraan alaspäin, olisi hankala selittää, miten yhdisteet ovat muodostuneet. Samalla nopeudella alaspäin putoavat atomit eivät koskaan joutuisi kosketuksiin toistensa kanssa, ja näin ollen atomien yhdistymät jäisivät vaille selitystä. Kun yhdisteitä kuitenkin on ilmiselvästi muodostunut ja maailma on sen kaltainen kuin se on, on oltava olemassa jotakin, joka saa atomit muuttamaan alaspäin suuntautuvaa liikettään (KH; DL 10. 43 - 44 ). Atomien heittelehtiminen antaa luontevan selityksen niiden yhdistymille (Boas 1961, 256).

Toisaalta, jos atomien ennustamattomat poikkeamat eivät tuota vapaata tahtoa, miten vapaa tahto on selitettävissä? Epikuroksen mukaan jokainen ihminen on kaikesta huolimatta vapaa tavoittelemaan hyvää ja nautinnollista elämää (KM; DL 10.122).

Furleyn mukaan atomitason poikkeamien tarkoitus Epikuroksella ei ole selittää tahdon vapautta, vaan persoonan kehitystä (Furley 1967). Jos atomien ennustamattomalla poikkeamisella pyritään suoraan selittämään vapaa tahto, ajaudutaan ongelmiin sen selittämisessä, miten mikrotason poikkeama voi aiheuttaa valinnan

vapauden makrotasolla. Furleyn tulkinta näyttää alustavasti väistävän edellä mainitun kritiikin. Jos atomien heittelehtiminen selittääkin sen, miksi meistä on kehittynyt tietynlaisia persoonia, jokaista valintatilannetta tai tekoamme ei tarvitse edeltää mikrotason poikkeama. Furleyn tulkinnan pohjalta olisi mahdollista ajatella, että itse asiassa yksi atomien ennustamaton poikkeaminen lapsuudessamme riittäisi selittämään, miksi olemme vapaita toimijoita. Periaatteessa yksi poikkeama mikrotasolla voisi muuttaa persoonallisuuttamme niin ratkaisevasti, että se tekisi meistä täysin toisenlaisia, kuin meistä olisi muuten kasvanut. Yksi poikkeama riittäisi ”katkaisemaan kohtalon ketjut” ja aiheuttamaan sen, että persoonamme kehitys olisi vapaata atomitason determinismistä.

Lopulta Furleyn tulkinta ajautuu kuitenkin samoihin ongelmiin kuin edellä mainittu perinteinen tulkinta. Sen selittäminen, miten persoonallisuutemme kehitys muodostuisi vapaasti johtuen atomitason poikkeamasta, ei ole välttämättä helpompaa kuin valintojen vapauden selittäminen atomitasolta lähtien. Miksi atomitason poikkeama johtaisi nimenomaan vapaaseen tahtoon, eikä siihen, että persoonastamme muodostuisi yksikertaisesti vain erilainen?

Keskeisin ongelma perinteisessä tulkinnassa ja sen mukailussa Furleyn versiossa on se, että atomitason poikkeamien aiheuttama vapaus, on se sitten valinnan tai tekojen vapautta tai persoonan vapaata kehitystä, ei ole sellaista vapautta, jonka perusteella ihmistä voitaisiin pitää moraalisenä agenttina. Koetan havainnollistaa ajatusta esimerkillä. Matti varastaa kinkkua ruokakaupasta. Onnettomien yhteensattumien tuloksena Matti jää kiinni itse teossa. Lopulta asia päättyy välimieskäsittelyyn, jossa päätetään, oliko Matti syyllinen vai ei. Matti myöntää syyllisyytensä, mutta toteaa, että häntä ei voi pitää vastuussa teoistaan, eikä näin ollen tuomita rikoksesta. Tehdessään päätöstä varastamisesta atomitasolla ei tapahtunut poikkeamaa, joka olisi



mahdollistanut vapaan tahdon. Varastaminen oli täysin atomitasolta determinoitua, eikä Matilla ollut mahdollisuutta vaikuttaa lopputulokseen. Näin ollen Matti on syynakeeton.

Matti voisi myös puolustautua toteamalla yksikertaisesti, että itse asiassa hänessä ei ole koskaan tapahtunut atomitason poikkeamaa, joten hänen toimintansa on aina ollut täysin determinoitua. Hänellä ei ole lainkaan vapaata tahtoa. Furleyn kantaan nojaten Matti voisi edelleen puolustautua toteamalla, että kriittisessä vaiheessa hänen lapsuuttaan ei tapahtunut atomitason poikkeamaa, joka olisi mahdollistanut hänen persoonansa vapaan kehittymisen. Missään edellä mainituista tapauksista Mattia ei voida pitää moraalisen agenttina.

Esimerkki havainnollistaa mielestäni hyvin erästä tahdon vapauden ja moraalisen vastuullisuuden piirrettä. Jotta ihmistä voidaan pitää vastuullisena teoistaan, hänen on voitava niihin itse vaikuttaa. Mikrotason poikkeamaselitykset eivät ole riittäviä tekemään meistä moraalisesti vastuullisia, koska emme voi itse vaikuttaa siihen, milloin poikkeamat tapahtuvat. Toinen keskeinen ongelma perinteisessä tulkinnassa on, että atomien umpimähkäinen ja ennustamaton heittelehtiminen tai poikkeaminen ei välttämättä tuota vapaata tahtoa, vaan ennustamatonta ja umpimähkäistä toimintaa tai ennustamattomia ja umpimähkäisiä persoonia. Tuntuu oudolta, jos arkijärkeä korostava filosofi, kuten Epikuros, perustaisi inhimillisen vapauden mikrotason atomien summittaiselle heittelehtimiselle (Annas 1984, 203).

Mitsis esittää edellisistä poikkeavan näkemyksen Epikuroksen tahdon vapaudesta, jonka mukaan tahdonvapaus perustuu luonnolliseen kykyyn, järkeen (*nous*) (Mitsis 1982, 39–46). Tämän tulkinnan mukaan keskeinen kysymys antiikin tahdonvapauskeskustelussa ei olisi ollut, miten mikrotason determinismi ja makrotason vapaus ovat yhteen sovitettavissa, vaan

se, miten ihmiset voivat arkipäiväisessä elämässään vastustaa haluja, jotka ovat vapaan toiminnan esteitä. Tässä viitekehyksessä ihminen on vapaa, jos hän pystyy vastustamaan itselleen haitallisia välittömiä haluja.

Järki ymmärrettiin antiikin ja hellenistisen ajan filosofiassa ihmisen toimintaa ohjaavana teoreettisena konstruktiona (Frede 1996, 2).<sup>33</sup> Esimerkiksi oikeudenmukaisuudesta<sup>34</sup> ei voida puhua suhteessa eläimiin, sillä eläimiltä puuttuu järki, jonka avulla ne voisivat toimia välittömien halujensa vastaisesti. Välittömät halut ovat vapaan tahdon kannalta ongelmallisia, sillä toimiessaan välittömien halujen pohjalta ihminen tai eläin ei toimi vapaasti. Välittömien halujen vastapainoksi on oltava jotain, joka mahdollistaa harkinnanvaraisen toiminnan ja on ihmisen omassa vallassa (Sorabji 1996, 327).

Mitsiksen tulkinnalle voidaan löytää tukea Epikuroksen omista kirjoituksista. *Pääopeissaan* Epikuros väheksyy sattuman roolia hyvässä elämässä. Viisas ihminen vaikuttaa järjen avulla itse elämänsä tärkeimpiin asioihin (KD. 16; VS. 16, 17, 71). Myös Lucretius antaa viitteitä siitä, että epikuroslaisen tahdonvapauden taustalla on muutakin kuin atomien poikkeaminen radoiltaan mikrotasolla. Lucretiuksen mukaan tahdonvapaus on ”rinnasta kumpuava” luontainen kyky (Lucretius 2.251-93 [LS. 20F]).<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Järki tulee ymmärtää tässä yhteydessä teoreettisena terminä, eikä sellaisena arkipäiväisenä terminä, kuten ihmiset sitä nykyään käyttävät.

<sup>34</sup> Epikuroksen mukaan oikeudenmukaisuus ei ole itsessään mitään, vaan se on ihmisten välisessä toiminnassa. Se on eräänlainen sopimus siitä, etteivät ihmiset vahingoita toisiaan (KD. 33).

<sup>35</sup> Toisaalta samassa kappaleessa Lucretius väittää, että atomien poikkeaminen saa kohtalon ketjut katkeamaan (Lucretius 2.251-93 [LS. 20F]). Lucretiuksen ja Epikuroksen ajatukset tahdon vapaudesta eivät ole missään mielessä yksiselitteisiä ja ne ovat poikineetkin paljon relevantteja ajankohtaisia kommentaareja. Ks. Esim. Tim O’Keefen ”Does Epicurus Need the swerve as an Arche of Collisions?” 1996 ja ”The reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus On Nature, Book 25” 2002.

Mitsis siirtää keskustelun tahdon vapaudesta mikrotasolta makrotasolle. Atomitason poikkeamia ei tarvita selittämään, miksi voimme toimia vapaasti. Järjen ohjaamana ihminen voi vastustaa lyhytnäköisiä nautintoja tai haluja jonkin suuremman päämäärän tai nautinnon hyväksi (Mitsis 1982, 45).

On todettava vielä, että Epikuros piti tuskin tarpeellisena, että tahdonvapaudelle annettaisiin seikkaperäinen todistus mikrotasolla. Tuntuu järkevältä ajatella, että jotta jokainen voisi saavuttaa mielenrauhan, riittää, että tiedämme yleisellä tasolla, että tahtomme on vapaa. Se, millä tavalla tahdonvapaus voidaan mikrotasolla perustella, ei ole välttämättä oleellista onnellisuuden tavoittelun kannalta (Wendlandt & Baltzly 2004; Annas 1984, 120–129; Mitsis 1984, 30–46). Epikuros korostikin filosofiassaan kokonaisuuden hallintaa ja vieroksui seikkaperäisiä ja yksityiskohtiin paneutuvia selitysmalleja, joita perinteisen tulkinnan kaltainen konstruktio vaatisi (KH; DL 10. 36).

*Kirjeessä Menoikeudelle* Epikuros toteaa kohtalosta, että viisas ihminen nauraa: ”kohtalolle, jonka jotkut ovat asettaneet kaiken valtiattareksi.” (DL 10. 133–134).

### **3.5 Vapaus ruumiin vaivoista**

Käsittelen tässä yhteydessä hieman Epikuroksen ajatuksia siitä, miten hänen mukaansa olemme vapaita tavoittelemaan onnellisuutta laajassa mielessä. Onnellisuuden tavoittelua eivät estä pelkästään filosofiset pohdinnat siitä, miten ihminen voi olla moraalinen agentti, vaan myös käytännön tasolla voi olla asioita, jotka konkreettisesti vaikuttavat ihmisten elämään niin, että onnellisuuden tavoittelu voi tulla jopa mahdottomaksi.

Epikuros ymmärsi vapauden tavoitella onnellisuutta varsin laajassa mielessä. Jokainen ihminen on Epikuroksen mukaan kykeneväinen

ja vapaa tavoittelemaan mielenrauhaa sattumasta tai muista tekijöistä riippumatta. Ihminen on vapaa tavoittelemaan onnellisuutta myös siinä mielessä, että esimerkiksi mitkään sairaudet eivät voi estää onnellisuuden saavuttamista (KD. 4; DL 10. 22).

Ihmisinä olemme alttiita monenlaisille ruumiillisille vaivoille ja taudeille (Nussbaum 1994, 104 - 105). Mielenrauhaa tavoittelevalla ihmiselle sairaudet voivat muodostaa ongelman. Entä jos sielun ja ruumin tuskat ovat niin äärimmäisen kovia, että ne piinaavat ihmistä yötä päivää?

Epikuros uskoi, että vaikka ruumiin tai sielun tuskat kävisivät kuinka suuriksi, mielenrauhan saavuttaminen on silti mahdollista. Sielun tuskat, kuten ahdistukset ja huolet liittyvät väärin uskomuksiin, jotka ovat poistettavissa esikäsitteitä muokkaamalla. Ruumiin tuskat taas ovat ”vain hetkellisiä” tai niitä voidaan kompensoida muistelemalla menneisyyden onnellisia hetkiä, vaikkapa filosofisia keskusteluja (KD. 4; DL 10.22).

Diogenes Laertius raportoi Epikuroksen kirjeestä, jonka Epikuros kirjoitti Idomeneukselle kuolemaisillaan ollessaan:

”Kirjoitan tätä sinulle eläessäni tätä siunattua ja samalla kertaa elämäni viimeistä päivää. Virtsaamisvaivojeni lisäksi tuskat vatsassani ovat sellaiset, etteivät ne voisi enää käydä pahemmiksi. Mutta kaiken tämän vastapainoksi sieluni iloitsee muistellessaan käymiämme keskusteluja.” (DI 10. 22).

Intensiivisistä tuskista huolimatta Epikuros pystyi vähentämään kärsimystään muistelemalla vanhoja filosofisia keskusteluja. Edes äärimmäiset ruumiilliset kivut eivät järkyttäneet hänen mielenrauhaansa. Ehkä Epikuros oli omaksunut oppinsa niin hyvin, että äärimmäisten kipujen lievittäminen muistelemalla filosofisia

keskustelija onnistui häneltä. Tuntuu kuitenkin varsin epäuskottavalta, että kuka tahansa ihminen tähän pystyisi. Epikuroksen usko omiin oppeihinsa oli kuitenkin luja. *Kirjeessä Menoikeudelle* Epikuros toteaa oppejaan harjoittavasta epikurolaisesta:

”Harjoita näitä ja näiden kaltaisia seikkoja itsekseksi sekä itsesi kaltaisen kumppanin kanssa päivin ja öin, niin mielenrauhasi ei koskaan järky, ei valvoessasi, ei nukkuessasi, ja elät kuin jumala ihmisten joukossa. Ihminen, joka elää kuolemattoman hyvän ympäröimänä, ei ole kuolevaisen olennon kaltainen” (KM. DL 10. 135).

## 4. EPIKUROKSEN HEDONISMI

Eettisellä hedonismilla viitataan yleensä teesin, jonka mukaan nautinto on ainoa itsessään arvokas asia.<sup>36</sup> Johdonmukaisella hedonistilla voi tosin olla muita arvoja, joita hän tavoittelee, mutta lopulta nämäkin arvot palautuvat nautintoon hyvän elämän päämääränä. (Sobel 2002, 240.)

Epikuroksen näkemys siitä, miten hyvä elämä tavoitetaan nautinnon kautta, poikkeaa merkittävästi muista hedonistisista näkemyksistä. Epikurokselle korkein nautinto ei ole mässäilemällä tai kuluttamalla saavutettu nautinto, eivätkä näin ollen ”jatkuvat juomingit, juhliminen, pojat ja naiset tai kalaruoat” takaa hyvää elämää (KM; DI 10. 132). Sensuaaliset nautinnot eivät voi tuottaa pysyvää nautintoa tai johtaa hyvään elämään. Epikuroksen mukaan täydellisin nautinto saavutetaan, kun saavutetaan mielenrauha (*ataraksia*). Kun mielenrauha on saavutettu, ihminen on korkeimmassa mahdollisessa nautinnon tilassa. Tässä tilassa kaikki niin ruumiiseen kuin sieluunkin liittyvä tuska on poistettu (KD. 2).

Intuitiivisesti Epikuroksen ajatus nautinnosta tuskan puuttumisena kuulostaa varsin omituiselta ja onkin ristiriidassa sen perinteisen ajatuksen kanssa, että nautinnon ja tuskan välissä olisi jonkinlainen neutraali tila, jossa henkilö ei koe kumpaakaan. Epikuroksen mukaan neutraalia tilaa ei kuitenkaan ole olemassa, on vain nautintoa ja tuskaa. Epikuroksen erikoinen näkemys nautinnosta on johtanut moniin erilaisiin tulkintoihin Epikuroksen etiikasta, joita käsittelen seuraavaksi.

---

<sup>36</sup> Hedonismi ymmärretään arvomonismina.

## 4.1 Katastemaattinen ja kineettinen nautinto

Diogenes Laertius kertoo Epikuroksen olleen kyreneläisten kanssa eri mieltä nautintojen luonteesta. Siinä missä kyreneläiset hyväksyivät vain liikkeessä tapahtuvan (kineettisen) nautinnon, eritteli Epikuros liikkeessä tapahtuvan ja tasaisen (staattisen eli katastemaattisen) nautinnon toisistaan. Mielenrauha ja tuskattomuus ovat katastemaattista nautintoa kuvaavia piirteitä, kun taas kineettiseen nautintoon liittyy ilo ja hilpeys. Kyreneläiset pitivät ruumiillisia tuskia pahempina kuin sielullisia, kun taas Epikurokselle sielulliset tuskat ovat pahempia. Sielun tuskat johtuvat pääasiassa jumalia ja kuolemaa koskevista vääristä uskomuksista, jotka aiheuttavat pelkoja. Ruumiiseen liittyvä tuska liittyy nykyhetkeen. Sielu voi kärsiä niin menneestä kuin tulevastakin. Toisaalta sielun nautinnot ovat voimakkaampia kuin ruumiin. (DL 10. 136–137; KM; DI 10. 124 – 125.)

Epikuroksen etiikan tulkinnassa on usein keskitytty katastemaattisen ja kineettisen nautinnon erotteluun, jonka pohjalta keskeiseksi hyvän elämän tekijäksi on nostettu katastemaattisen nautinnon tavoittelu (De finibus. 1.39; Sihvola 1994, 105; Feldman 2004, 101). Empiristinen tulkinta Epikuroksen etiikasta ymmärtää nautinnon tunnetilana, jota tulee tavoitella hyvän elämän päämääränä.<sup>37</sup>

Empiristi voi olla johdonmukaisesti naturalisti tai ei-naturalisti. Naturalistisen kannan mukaan olemme jollakin tavalla sisäisesti ohjelmoituja tavoittelemaan joitakin tunnetiloja (toisin sanoen nautintoa). Naturalisti ajattelee, että tavoittelemme nautintoja, koska nautintojen tavoittelu on jotenkin perustavanlaatuisesti rakennettu ihmisluontoon. Empiristi voi olla myös ei-naturalisti ja

---

<sup>37</sup> Empiristisestä tulkinnasta laajasti ks. esim. Mitsis 1982.

ajatella, että emme tavoittele nautintoa luonnostaan, vaan esimerkiksi kulttuurin vaikutuksesta.

Empiristisen tulkinnan mukaan nautinnossa on ennen kaikkea kysymys sellaisesta tunnetilasta, joka voidaan introspektiolla vahvistaa (Mitsis 1982, 10). Kineettinen nautinto ymmärretään liittyvän itse tuskan poistamisen prosessiin. Esimerkiksi jäätelön syöminen aiheuttaa kineettistä nautintoa, jota koemme prosessin aikana, syödessämme. Empiristisen tulkinnan mukaan kineettiset nautinnot eivät kuitenkaan ole itsessään arvokkaita, vaan itsessään arvokasta on katastemaattinen tila, joka aiheutuu, kun esimerkiksi nälkään liittyvä tuska on poistettu. Näin on saavutettu staattinen tila, joka ei itsessään liity mihinkään prosessiin, ja joka on täydellisin nautinnon tila, joka voidaan saavuttaa (Sihvola 1994, 300). Empiristisen tulkinnan mukaan epikuroalaisen elämän päämäärä on saavutettu, kun olemme saavuttaneet sellaisen staattisen tunnetilan, jossa emme tunne minkäänlaista tuskaa.

Naturalistis-empiristinen tulkinta Epikuroksen hedonismista johtaa ainakin Ciceroon asti. Ciceron mukaan Epikuros ajatteli, että jokainen elävä olento etsii heti synnyttyään nautintoa suurimpana hyvänä ja välttää tuskaa suurimpana pahana. Ciceron mukaan Epikuros piti nautintojen tavoittelua ihmisen universaalisenä pyrkimyksenä (De finibus. 1.30, 1.39). Ciceron Epikuros ajatteli, että ihmisissä on sisäänrakennettu mekanismi, joka saa ihmisen tavoittelemaan nautintoa syntymästä saakka. Naturalistiseen tulkintaan viittaa myös Epikuros itse *Kirjeessä Menoikeudelle*. Epikuroksen mukaan nautinnon tavoittelu on nimenomaan luonnon asettama päämäärä (KM; DL 10. 133 – 134).

Empiristiseen hedonismiin tukeutuva epikurolainen voisi tavoitella hyvää elämää tekemällä vertailuja siitä, mikä aiheuttaa hänessä katastemaattista nautintoa ja mikä ei. Selvitettyään millainen toiminta aiheuttaa katastemaattista nautintoa, voisi epikurolainen



keskittyä niihin nautintoihin ja saavuttaa lopulta mielenrauhan. Esimerkiksi selvitettyään, mikä ruoka aiheuttaa pisimmän kylläisyyden tunteen, voisi epikuroslainen keskittyä ruokavaliossaan vain tähän ruokaan.

Empiristiseen tulkintaan liittyy kuitenkin useita varsin vakavia ongelmia. Jos katastrofaattinen nautinto kivun puuttumisena ja staattisena tilana on täydellisin nautinnon tila, joka voidaan saavuttaa, miten tällainen kokemuksellinen tila eroaa koomapotilaan tai kuolleena olevan tuntemuksista? Myöskään edellä mainitut eivät tunne kipua (Splawn 2002, 474). Varsinkin empiristinen naturalisti olisi vaikeuksissa, sillä tuntuisi erittäin epäintuitiiviselta ajatella, että ihminen tavoittelisi luonnostaan koomapotilaan kaltaista tunnetilaa. Epikuroslainen hyvä elämä ei vaikuta kovinkaan houkuttelevalta tämän viitekehyksen läpi.

Empiristis-naturalistisen tulkinnan implikoimalla toiminnan teoriassa on mielenkiintoisia seurauksia moraalisen vastuullisuuden näkökulmasta. Miellyttävät tunnetilat aiheutuvat siis joidenkin asiantilojen voimassa ollessa. Olemme esimerkiksi kylläisiä hyvästä ruuasta. Koska tavoittelemme luonnostamme nautintoa, tavoittelemme käytännössä niitä asiantiloja, jotka aiheuttavat meissä miellyttäviä tunnetiloja. Näin ollen tunteet ohjaavat toimintaamme kohti uusia nautintoja (Rist 1972, 31). Jos todella olemme tällä tavalla sisäisesti ohjelmoituja toimimaan tunteidemme mukaan, miten meitä voidaan pitää moraalisisina agentteina?<sup>38</sup>

Rist on luonut empiristiselle tulkinnalle pohjaa atomitasolta lähtien. Katastrofaattisen nautinnon tila on ymmärrettävä Epikuroksen atomiopin pohjalta. Kaikkiin nautinnon tiloihin liittyy jollakin

---

<sup>38</sup> Kannan puolustaja voisi todeta, että juuri tämän takia Epikuros kehitti atomien ennustamattoman poikkeamisen radoiltaan tai ajatuksen järjestä ihmistä ohjaavana voimana.

tavalla atomien liike. Katastemaattisen nautinnon tila saavutetaan, kun ihmisen atomit liikkuvat rauhalliseen tahtiin ja oikeassa tasapainossa. Tämä tila saavutetaan, kun ihmisen mieli ja aistit ovat vapaita atomien äkkinäisistä liikkeistä. (Rist 1972, 107–109.)

Ristin tulkinta vahvistaa omalta osaltaan sitä ajatusta, että Epikuroksella ontologia ja etiikka liittyivät kiinteästi yhteen. Vaikka Rist pyrkii määrittelemään Epikuroksen nautinnon käsitteen atomitasolta lähtien, ei hänen tulkintansa lopulta poikkea kovinkaan paljoa perinteisestä empiristisestä tulkinnasta. Lopulta Ristkin päätyy esittämään, että katastemaattisen nautinnon tila on tila, jossa tunteva henkilö ei tunne kipua missään ruumiin tai sielun osassa (Rist 1972, 107).

Splawn tulkitsee Ristiä niin, että samalla kun Rist selittää katastemaattisen nautinnon atomitasolta käsin, hän tulee väittäneeksi, että toinen osa ruumiista voi olla tasapainoisessa ja rauhallisessa katastemaattisen nautinnon tilassa yhtä aikaa, kun jokin toinen osa ruumiista tuntee kipua (Splawn 2002, 475). Splawn ilmeisesti ajattelee, että koska ihminen koostuu atomeista, ja Ristin mukaan kipu palautuu lopulta atomien liikkeeksi, on mahdollista, että atomien häiriötila aiheuttaa kipua yhdessä osassa ruumista, mutta tämä kivun tunne ei estä katastemaattisen nautinnon tuntemista jossakin toisessa ruumiin osassa.<sup>39</sup> Tämä tulkinta katastemaattisesta nautinnosta on kuitenkin Epikuroksen omien tekstien nojalla kyseenalainen. Epikuros ei teksteissään identifioi atomien liikettä suoraan nautintoon (LS. 122). Epikuros ei tuo teksteissään ilmi, että katastemaattista nautintoa voisi kokea vain jossakin ruumiin osassa, kuten Splawn ehdottaa. Epikuroksen mukaan katastemaattisen nautinnon tila on päämäärätietoisien toiminnan tulos; olemisen tila, jossa henkilö joko on tai ei ole (KM; DI 10. 122, 135; KD. 12; VS. 1, 5).

---

<sup>39</sup> Splawn ei itse tarkemmin ajatusketjuaan avaa.

Empiristisen tulkinnan ehkä keskeisin puute on se, että se keskittyy katastemaattisen nautinnon kohdalla ruumiillisiin tuskiin ja nautintoihin, jotka ovat Epikurokselle vasta toisarvoisia sielullisten tuskien ja nautintojen jälkeen (DL 10. 136–137). Empiristinen tulkinta ei ota huomioon, että katastemaattisen nautinnon tila kuvaa ennen kaikkea mielenrauhan saavuttaneen henkilön tilaa. Ruumiissa katastemaattisen nautinnon raja on saavutettu, kun puutteeseen liittyvä tuska on poistettu. Mielen osalta katastemaattinen nautinto voidaan saavuttaa vasta, kun on muodostettu oikea käsitys niistä asioista, jotka aiheuttavat mielelle suurimmat pelot (KD. 18). Epikuros ei kokenut ruumiiseen liittyvän puutteen poistamista kovinkaan ongelmallisena, sillä hänen mukaansa se oli helppo poistaa (KD. 21). Suurin uhka mielenrauhan saavuttamisen kannalta olivat kuolemaan ja jumaliin liittyvät pelot, jotka perustuivat väärin uskomuksiin (KM; DL 10. 124 – 125).

Splawn kehrittelee omaa näkemystään kuitenkin mielenkiintoiseen suuntaan. Katastemaattinen nautinto pelkkänä tuskan puutteena ei tee oikeutta Epikuroksen ajatuksille nautinnosta kokonaisuutena (Splawn 2002, 476). Jotta epikurolaisesta hyvästä elämästä saadaan vetoavampi kuva, on katastemaattinen nautinto ymmärrettävä muulla tavalla kuin pelkästään yksipuolisena tunnetilana, joka määritellään tuskan puuttumiseksi. Näin vältetään myös kritiikki Epikurolaisesta hyvästä elämästä koomapotilasmaisena tilana.

Splawn kiinnittää huomionsa siihen, että Epikuros korostaa myös järjen ja harkinnan roolia nautinnon saavuttamisessa.<sup>40</sup> Splawn pohjaa ajatuksensa katastemaattisen nautinnon luonteesta Feldmanin propositionaalisen nautinnon määritelmälle. Feldmanin

---

40 ”Sekä ruumiin että mielen nautinnolla on raja, jonka jälkeen nautinto ei enää kasva. Raja on helppo saavuttaa, sillä ruumiin osalta nautinnon raja on tuskan poistaminen ja mielen osalta mielenrauha, jonka tuottaa *järjellinen ymmärrys* nautintoa ja tuskaa aiheuttavista tekijöistä.” (KD. 18). Kursivointi lisätty.

mukaan nautinnon kokeminen ei ole pelkästään jossakin tunnetilassa olemista, vaan nautinnon kokemisessa olennaista on tietty propositionaalinen asenne. Keskeistä nautinnon kokemisessa on, että kokiessamme nautintoa jostakin asiantilasta olemme tyytyväisiä siitä, että tuo kyseinen asiantila tapahtuu tai on voimassa (Feldman 2002, 463).

Propositionaalisen nautinnon kokemisessa oleellista ei ole ulkopuolelta tulevat aistimukset, jotka meihin saapuessaan aiheuttavat nautintoa. Jäätelöä syödessämme saamme esimerkiksi nautintoa siitä, että jäätelö maistuu meistä hyvältä. Tässä näkemyksessähän nautinnon kokeminen liittyy johonkin ulkoiseen tekijään (jäätelö) ja sen aiheuttamaan tunnetilaan. Epikuros voisi esimerkiksi ajatella, että koemme miellyttäväksi jonkin ruuan maun, koska kyseisen ruoan atomit aiheuttavat meissä miellyttäviä makuaistimuksia.<sup>41</sup>

Propositionaalinen nautinto on toisenlaista. Feldman käyttää esimerkkinä Bosnian sota. Feldmanin mukaan voimme kokea nautintoa siitä, että sota on loppunut, vaikka meillä ei ole siitä minkäänlaisia aistimuksia (Feldman 2002, 463). Samalla tavalla voimme esimerkiksi saada nautintoa siitä, että olemme kovan työn tuloksena lopulta ymmärtäneet jonkin vaikean filosofisen ongelman.

Katastemaattisen nautinnon kokemisessa oleellista on kivun puute. Kun katastemaattinen nautinto ymmärretään feldmanilaisittain, oleellista ei enää ole pelkkä kivun puute tuntemuksena. Oleellista on se, että toimija huomioi kivun puutteen ja saa nautintoa siitä, että tietää olevansa tilassa, jossa ei koe kipua. Toimija saa nautintoa reflektoidessaan omaa tilaansa.

---

<sup>41</sup> Ks. esim. KH; DL 10. 53.

Purinton esittää hieman samantapaisia ajatuksia kuin Splawn (Purinton 1993). Purintonin mukaan keskeinen kysymys, joka on Epikurosta tutkiessa laiminlyöty, on se, miksi Epikuros ylipäättään ajatteli, että tuskattomuus voi olla nautinto. Ongelmalliseksi Purinton kokee erityisesti sen, että Epikuros asettaa nautinnon elämän päämääräksi (*telos*) samalla, kun hän määrittelee nautinnon tuskattomuudeksi ja sielun rauhallisuudeksi. Purintonin mielestä on epäintuitiivista asettaa nautinto päämääräksi ja määritellä nautinto unenomaiseksi tilaksi (Purinton 1993, 283). Jotta katastrofittainen nautinto voisi olla mielekäs päämäärä, on siihen liityttävä jokin aktiivinen komponentti.

Purinton ottaa lähtökohdaksi Torquatuksen määritelmän nautinnosta. Torquatuksen mukaan ”me iloitsemme”<sup>42</sup>, kun suurin nautinto on saavutettu, ja koska ”kaikki, mistä me iloitsemme, on nautinto”, kivun poissaoloa voidaan oikeutetusti kutsua nautinnoksi (De finibus. 1.37 [Purinton 1993, 283]).<sup>43</sup> Suurin nautinto on katastrofittaisen nautinnon tila, joka on itsessään kivun puutetta, mutta samalla tunemme myös iloa kivun poissaolosta. Purinton pyrkii selkiyttämään ajatusta syllogismilla. Purintonin mukaan Torquatuksen näkemys pitää sisällään seuraavan ajatuksen:

(1) Jokainen intentionaalinen objekti, josta tunemme iloa, on nautinto.

(2) Kivuttomuus on ilon intentionaalinen objekti.

Joten (1+2)

(3) Kivuttomuus on nautinto.

(Purinton 1993 284, 287).

---

<sup>42</sup> ”we rejoice” (Purinton 1993, 283). Rackham kääntää saman kohdan niin, että kivun poistaminen on ”source of gratification” (Rackham 1967). Rackhamin mukaan tunemme kiitollisuutta siitä, että emme tunne enää tuskaa.

<sup>43</sup> Purinton löytää näkemykselleen tukea myös muista historiallisista lähteistä. (Purinton 1993, 284–288).

Purintonin näkemys poikkeaa aikaisemmin esittämästäni näkemyksestä koskien kineettisen ja katastemaattisen nautinnon erottelua.<sup>44</sup> Kineettinen nautinto aistitaan edelleen välittömänä hyvänä, mutta katastemaattinen nautinto vaatii reflektiota (Purinton 1993, 301). Suurin mahdollinen nautinto ruumiissa on helpotus, jota tunnemme, kun puute tai tuska ei ole enää läsnä. Sielun rauhallisuus ei itsessään aiheuta hyvän olon tunnetta, vaan hyvän olon tunne saavutetaan vasta reflektion jälkeen, kun tunnetaan iloa siitä, että mieli on rauhallinen (Purinton 199, 302). Katastemaattisen nautinnon tila ei tämän tulkinnan mukaan muistuta koomapotilaan tilaa, vaan on tila, jossa aktiivisesti koetaan iloa ruumiin tuskattomuudesta ja/tai sielun rauhallisuudesta.

Splawn vie tulkintansa askeleen pidemmälle kuin Purinton ja väittää, että epikurolainen katastemaattisen nautinnon tila on liian hankalaa saavuttaa. Splawnin mukaan propositionaalista nautintoa voi kokea myös siitä, että on saavuttanut tilan, jossa ei koe enää niin paljon tuskaa kuin ennen. Refleктоimalla nykyistä tilaansa ja vertaamalla sitä aikaisempaan henkilö voisi saada katastemaattista nautintoa siitä, että kokee vähemmän tuskaa kuin ennen. Splawn ehdottaa, että voisimme kokea nautintoa myös siitä, että meidän sydämemme ei ole koskaan särkynyt tai että emme koe ahtaanpaikankammosa tai sairasta skitsofreniaa. (Splawn 2002, 477–479.)

Feldmanin ja Splawnin näkemys katastemaattisesta nautinnosta auttaa ymmärtämään Epikuroksen hedonististen nautintojen luonnetta yleisellä tasolla. Splawn vie tulkintansa kuitenkin liian pitkälle. Miksi mielenrauhan, eli jatkuvan katastemaattisen nautinnon tilan, tulisi olla helposti saavutettavissa? Voiko sen

---

<sup>44</sup> Katso s. 45.

reflektointi, että oma sydän ei ole koskaan särkynyt, tuoda sellaista nautintoa, jota voidaan pitää eettisen elämän huipentumana?

Purinton tuo esille merkittävän tekijän, jota ei ole aikaisemmin otettu huomioon. Ihminen voi saada nautintoa myös refleктоimalla omaa tilaansa. Mielen ja ruumiin tuskan puutetta ei tarvitse ymmärtää koomapotilasmaisena olemisen tilana. Itsereflektion kautta katastrofaattisen nautinnon tilaan liittyy aktiivinen komponentti. Tämä auttaa ymmärtämään sitä, miksi katastrofaattinen nautinto voi olla houkutteleva elämän päämäärä ainakin epikurolaiselle.

## **4.2 Halujen hallinta johtaa hyvään elämään**

Epikuroksen hedonismia voidaan lähestyä myös hieman erilaisesta näkökulmasta. Eräiden tulkintojen mukaan epikurolaisen mielenrauhan saavuttamisessa ei ole kyse minkään tietyn (aktiivisen tai passiivisen) tunnetilan saavuttamisesta, vaan onnellisuuden kannalta keskeisten halujen tyydyttämisestä. Mitsis ja Nussbaum ymmärtävät epikurolaisen nautinnon käsitteen halun toteutumisen kautta (Mitsis 1982, 13; Nussbaum 1994, 104–105). Mitsiksen mukaan keskeistä on:

”... että meillä on joitain haluja, joiden tyydyttäminen on tarpeellista onnellisuuden saavuttamiseksi, ja henkilö, joka onnistuu tyydyttämään nämä halut, saavuttaa ataraksian tilan.” (Mitsis 1982, 20).

Myös Mitsisin ja Nussbaumin tulkinnalle löytyy tukea Epikuroksen kirjoituksista. Epikuroksen mukaan erilaiset halut ovat osa ihmisenä olemista. Jokaisella ihmisellä on haluja, joita he pyrkivät tyydyttämään. Jotkut haluista voivat kuitenkin olla haitallisia pidemmällä tähtäimellä. Halujen hallinnassa ja tyydyttämisessä keskeistä on erilaisten halujen tunnistaminen. (KD. 26, 29, 30.)

Epikuros jaotteli halut luonnollisiin ja tyhjiin. Luonnollista haluista toiset ovat välttämättömiä ja toiset vain luonnollisia (KM; DL 10. 128; KD. 15; VS. 21, 23, 35, 59). Nälkä on esimerkiksi luonnollinen halu, joka on samalla välttämätön. Emme säily kauan hengissä, jos emme syö (Mitsis 1982, 44). Nämä välttämättömät halut, jotka liittyvät hengissä säilymiseen ja ”luonnon vaatimaan rikkauteen” ovat helposti tyydytettävissä, eivätkä vaadi suuria rikkauksia tai ponnistuksia (KD. 15, 22). Luonnollinen ei-välttämätön halu voisi esimerkiksi olla halu syödä jotakin hyvää ruokaa sen sijaan, että tyytyy vain poistamaan nälän. Luonnolliset ei-välttämättömät nautinnot ovat vaarallisia, jos emme ymmärrä, että niiden tyydyttäminen ei ole tarpeellista onnellisuuden saavuttamiseksi. On esimerkiksi täysin luonnollista haluta herkutella syödessään ja tuntee eroottista intohimoa toista ihmistä kohtaan, mutta näiden halujen tyydyttäminen ei ole ihmisen onnellisuuden kannalta välttämätöntä (DL 10. 118–121).

Tyhjät halut ovat vaarallisia onnellisuuden kannalta, sillä tyhjä halut eivät tunne rajoja. Näin ollen niitä ei voi koskaan tyydyttää. Ihmiset haluavat rikkautta, ihailua ja kunnioitusta, mutta eivät ymmärrä, että näihin liittyvät halut ovat tyhjiä ja eivät voi koskaan taata todellista mielenrauhaa. (VS. 81; KD. 22.)

”Sielun järkytystä poistamaan ja aitoa iloa synnyttämään ei riitä suurin rikkaus, eikä kansajoukkojen kunnioitus ja ihailu, eikä mikään, mihin liittyvä halu ei tunne rajoja.” (VS. 81).

Luonnolliset ja välttämättömät halut perustuvat tarpeisiin, jotka on tyydytettävä, jotta voimme ylipäätään säilyä hengissä. Mielenrauha voidaan saavuttaa pitäytymällä juuri näissä haluissa. Epikuros ei kannattanut askeesia,<sup>45</sup> eikä kieltänyt esimerkiksi ruualla

---

<sup>45</sup> ”Myös niukkuudella on rajansa, ja sen ylittäjän käy samoin kuin sen, joka sortuu liiallisuuteen” (VS. 63).



herkuttelua tai hyvien viinien nauttimista. Näihin liittyvät halut ovat toki luonnollisia, mutta eivät välttämättömiä. Viinissä ja hyvässä ruuassa ei ole sinällään mitään vahingollista niin kauan kuin ymmärretään, että ne eivät johda todelliseen mielenrauhaan. Halujen näkökulmasta nautinnon suuruuden raja on halun poistaminen. Kun halu on poistettu, nautinto ei kasva. Nautinnon kannalta ei ole merkittävää, millä nälkään liittyvä tarve on poistettu, kunhan se on poistettu (KD. 3, 5).

Minimoimalla tarpeemme voimme rajoittaa halujamme ja tehdä niistä helposti hallittavia. Onnellisuuden saavuttamisen kannalta keskeistä ei ole jonkin tietyn tunnetilan saavuttaminen, vaan tyhjien halujen poistaminen ja halujemme rajoittaminen sellaiselle tasolle, että voimme ne helposti tyydyttää (Mitsis 1982, 10–14).

Keskeistä halujen hallinnassa on järjen käyttö ja keskitien kulkeminen. Ennen yhdellekään halulle antautumista on esitettävä kysymys: ”Miten minun käy, jos haluni saa täyttymyksensä? Ja miten minun käy, jos niin ei tapahdu?” (VS. 71).

Tyhjät halut aiheutuvat vääristä uskomuksista. Väärrien uskomusten taustalla ovat kansan uskomukset ja myytit, jotka ihmiset omaksuvat kulttuurin vaikutuksesta (KM; DL 10. 123 -124). Väärät uskomukset siitä, mikä tuottaa onnellisuutta, aiheuttavat haluja, joita ihmiset pyrkivät tyydyttämään (Nussbaum 1994, 104 - 105, 111). Usko siitä, että vauraus voisi tuottaa onnellisuutta, on yksi vaarallisimmista kulttuurin tuottamista uskomuksista. Vaurautta ei koskaan ole riittävästi, vaan siihen liittyvä halu on pohjaton. Nussbaumin mukaan kulttuurin tuottamat halut turmelevat ihmiset perin pohjin. Tyhjät halut ovat opetuksen ja kulttuurin tuotteita ja ajavat ihmiset päättymättömään oravanpyörään (Nussbaum 1994,104–105,111; KM; DL 10. 123).

Nussbaumin ja Mitsisin ajattelu johtaa siihen, että mielenrauhan saavuttamisen kannalta keskeisiä eivät itse asiassa olekaan halut, vaan ne tekijät, jotka aiheuttavat halumme, nimittäin uskomukset. Uskomukset toimivat halujen taustalla tuottaen niitä. Poistamalla kulttuurin aiheuttamat väärät uskomukset voimme poistaa haitallisten halujen alkuperän. Näin ymmärrettynä jokaiselle halulle esitettävä kysymys siitä, miten minun käy, kun haluni saa täytymyksen, voidaan muuttaa kysymykseksi siitä, mihin uskomukseen haluni perustuu. Selvittämällä halun taustalla vaikuttava uskomus, on mahdollista saada selville halun syy.

Näin tulkittuna Epikuroksen metodi voidaan ymmärtää eräänlaisena terapiana, jossa erotellaan hyvät halut pahoista (terveet sairaista), ja selvitetään, mihin uskomukseen halumme pohjaavat (Nussbaum 1994, 105). Lopulta filosofisen argumentoinnin avulla väärät ja haitalliset uskomukset poistetaan. Modifioimalla uskomuksiamme voimme päästä eroon haitallisista haluistamme.

### **4.3 Järki ja tunteet**

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan Epikuroksen kuolemaan liittyvää argumentaatiota, pyrin vielä hieman tarkentamaan Epikuroksen näkemystä järjen ja tunteiden roolista hyvän elämän tavoittelussa.

Aikaisemmin totesin, että empiristisen tulkinnan implikoima toiminnan teoria muodostaa ongelmia moraalisesti vastuullisen toiminnan kannalta. Se antaa myös harhaanjohtavan kuvan Epikuroksen tunneteoriasta, sekä järjen ja tiedon roolista hyvän elämän tavoittelussa.

Empiristisen tulkinnan implikoima toiminnan teoria olettaa, että toimintaamme ohjaa nautinnollisten tunnetilojen tavoittelu. Uskomuksilla ja järkeilyllä voi olla jopa haitallinen rooli nautintojen tavoittelussa, sillä ne saattavat ohjata ihmistä harhaan.

Nautintojen täyttämä elämä on empiristisen tulkinnan mukaan periaatteessa saavutettavissa seuraamalla sokeasti tunteita (Mitsis 1984, 42), tai kuten Rist asian ilmaisee ”Nautinnon ja tuskan tuntemukset toimivat toimintaa ohjaavina kriteereinä”, joiden mukaan tavoittelemme sitä, mikä on hyvää meille (Rist 1972, 31).

Epikuroksen ajatukset tunteista (*pathe*) antavat kuitenkin varsin erilaisen kuvan ihmisen toiminnasta. Diogenes Laertiuksen mukaan epikurolaiset ajattelivat, että tavalliset ihmiset saattavat aiheuttaa toisille kärsimystä joko vihan, kateuden tai halveksunnan vuoksi, mutta viisas ihminen selviää kaikesta käyttämällä järkeään. Siinä, missä tavallinen ihminen saattaa joutua tunteidensa ohjaamaksi, käyttää viisas epikurolainen harkintaa ja järkeä.<sup>46</sup> Epikuroksen mukaan suuttumukset ja mieltymykset, jotka kahlitsevat ihmistä liittyvät nimenomaan heikkouteen (VS. 1; KD. 1).

Viisaalla epikurolaisella tunteet ovat alisteisia järjelle. Ajatus siitä, että ihminen toimisi tai ihmisen tulisi toimia tunteiden ohjaamana, on varsin vieras epikurolaiselle viitekehykselle. Epikurolainen viisas ei ole täysin immuuni tunteille, mutta ei myöskään toimi niiden ohjaamana. Ihminen pystyy järjen avulla muokkaamaan tunteitaan ja halujaan (Procope 1998,173,178–182).

Järjen avulla voimme myös päätellä, mitkä ruumiilliset nautinnot ovat meille sopivia ja tavoitella niitä, sillä vaikka ”Mikään nautinto ei ole itsessään paha”, joitakin nautintoja voi seurata vaivoja, jotka ovat nautintoihin nähden monikertaisia (KD. 8,10). Esimerkiksi ruualla mässäily voi tuoda hetkellistä nautintoa, mutta pitkällä tähtäimellä se on haitallista kenelle tahansa. Sensuaaliset nautinnot tai niiden tavoittelu eivät tuo onnellisuutta tai tee elämästä nautinnollista. Onnellisuuteen voi johtaa vain selväpäinen harkinta,

---

<sup>46</sup> Kuitenkin myös viisas ihminen voi joutua poikkeustapauksissa tunteiden valtaan (DL 10. 117).

joka ohjaa toimintaamme niin, että valitsemme nautinnoista vain sellaiset, jotka ovat järkeviä myös pitkällä tähtäimellä.

Toisaalta Epikuros näyttää ajatelleen, että tavallinen ihminen usein toimii tunteidensa ohjaama. Hän seuraa välittömiä halujaan, eikä analysoi omia uskomuksiaan tai pelkojaan. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että näin tulisi toimia, tai että tunteiden ohjaamana toimiminen johtaisi onnelliseen elämään. Päinvastoin, ihmisellä on vaihtoehtoisia tapoja toimia. Järkeä ja harkintaa käyttämällä ihminen voi tehdä valintoja, jotka eivät ole tunteiden ohjaamia. Viisas epikurolainen tekee valintoja järkensä ohjaamana.

Kuten olen aikaisemmin todennut, aistivaikutelmat esittävät ulkomaailman sellaisena kuin se todellisuudessa on ja liittyvät siihen, miten ulkoinen maailma meille ilmenee.<sup>47</sup> Tunteet puolestaan kuuluvat sisäiseen maailmaamme (Asmis 1984, 84). Mitsiksen mukaan tunteet ovat aistimusten kaltaisia siinä mielessä, että esikäsitteillä on tärkeä rooli niiden muodostumisessa (Mitsis 1984, 43). Tunteita on arvioitava ja vertailtava esikäsitteiden pohjalta. Näin voidaan selvittää, mitkä tunteista perustuvat todellisille esikäsitteille. Jotta vältetään tuskan tunteilta (pelko, ahdistus) esikäsitteiden on oltava todellisia ja ne on eroteltava näennäisistä esikäsitteistä. (KM; DL 10. 123). Mitsis käyttää esimerkkinä ihmistä, joka on Zeuksen alttarilla. Jos ihmisellä on vääränlaisia uskomuksia siitä, että Zeus vahingoittaa pahoja ja palkitsee hyvät, saattaa ihminen tuntea pelkoa tai ahdistusta. Jos ihmisellä taas on oikea esikäsite Zeus-jumalasta, hän tietää, että Zeus ei ole kiinnostunut ihmisten elämästä (Mitsis 1984, 44). Väärät uskomukset johtavat pelon ja ahdistuksen tunteisiin.

Jos haluamme muokata niitä tunteita, jotka meissä aiheutuvat, on meidän muokattava uskomuksiamme, jotka pohjautuvat

---

<sup>47</sup> Ks. kappaleet 3.1 ja 3.2.

esikäsitteisiin. Mielenrauhan saavuttamisen kannalta on tärkeää, että esikäsitteet, jotka vaikuttavat tunteiden muodostumiseen, ovat todellisia esikäsitteitä. Sielun rauhaa ei voida koskaan saavuttaa ennen kuin väärät uskomukset maailmankaikkeuden luonteesta ja ennen kaikkea jumalista ja kuolemasta, on korjattu (KM; DL 10. 124 – 125).

## 5. PELOT MIELENRAUHAN ESTEENÄ

Tärkein yksittäinen este mielenrauhan saavuttamiselle on kuoleman pelko. Siitä vapautuminen on välttämätöntä, jos ihmiselämän telos halutaan saavuttaa. Epikuros pyrkii poistamaan turhia pelkoja eräänlaisella uskomusterapialla. Hän esittää joukon argumentteja, joiden tarkoitus on vakuuttaa ihmiset siitä, että kuolema ei ole ihmisille mitään, eikä jumalia tarvitse pelätä. Niin kauan kuin jumalien tai kuoleman pelko on läsnä, on mahdotonta saavuttaa jatkuvaa katastemaattisen nautinnon tilaa, josta mielenrauha koostuu (Feldman 2004, 102).<sup>48</sup>

Epikuroksen näkemys pelkojen luonteesta on varsin nykyaikainen. Voimme tuntea pelkoa jonkin tulevaisuudessa esiintyvän vahingollisen tapahtuman, kuten kuoleman, johdosta. Jos kuolema olisi vahingollinen tapahtuma, eli se voisi jotenkin vahingoittaa meitä, olisi siis rationaalista pelätä sitä (Warren 2004, 3-4). Ajatus kuoleman vahingollisuudesta kumpuaa kuitenkin vääristä mielipiteistä, uskomuksista ja myyteistä (KM; DL 10.123), ja on aiheeton.

Tietoa, jolla väärät uskomukset korvataan, saavutetaan luonnontutkimuksen avulla.<sup>49</sup> Kun ihmisillä on tietoa siitä, miten asiat todellisuudessa ovat, väärät uskomukset korvautuvat oikeilla. Jokaisen mielenrauhaa hamuavan ei kuitenkaan ole mielekästä alkaa harjoittaa luonnontutkimusta, vaikka se tekeekin ihmisistä ”itseriittoisia ja uljaita”, sekä suojaa olosuhteiden vaikutukselta (VS. 45). Epikuroksen opit ja doktriinit sisältävät kaiken tarpeellisen tiedon mielenrauhan saavuttamisen kannalta.

---

<sup>48</sup> Ymmärretään mielenrauha sitten pelkästään tuskattomuuden tilana tai tilana, jossa henkilö kokee aktiivisesti nautintoa.

<sup>49</sup> Siitä, kehittikö Epikuros eksplisiittisesti jonkinlaisen tiedon hankinnan tai luonnontutkimuksen metodologian käydään keskustelua. Asmoksen mukaan tiedon hankinnan metodologia on löydettävissä kirjeestä Herodotokselle ja sen alkukappaleista ks. Asmis 1984.

Epikuroslaisen tulee hallita niin Epikuroksen ajatukset atomismista, taivaan yläpuolisesta maailmasta kuin etiikasta.

*Kirjeessä Herodotokselle* Epikuros korostaa, että mielenrauhan saavuttaminen tarkoittaa keskeisten periaatteiden jatkuvaa muistamista. Kun ymmärrämme, mistä maailma koostuu ja mitkä ovat siinä vaikuttavat tekijät, ymmärrämme, että meitä vaivaavat myytit ovat pelkkiä vääriä uskomuksia. (KH; DL 10. 80–81). Rationaalisen argumentaation avulla ihmismieltä vaivaavat väärät uskomukset voidaan poistaa ja korvata oikeilla uskomuksilla.

Turhien pelkojen poistamisen voidaan sanoa olevan Epikuroksen eettisen projektin tärkein yksittäinen kysymys, sillä ihminen, jolla on vääriä uskomuksia kuolemasta tai jumalista, ei voi koskaan saavuttaa mielenrauhaa, vaikka hän olisi rajoittanut halujaan kuinka järkevälle tasolle tahansa. Kuolema-argumentit muodostavat tavallaan pilarin, jonka päälle koko hänen etiikkansa rakentuu. Pilarien romahtaessa koko rakennelma kaatuu.

## **5.1 Resepti hyvään elämään**

Philodemuksen mukaan Epikuroslaisen filosofian opetukset voidaan tiivistää eräänlaiseen neljäulotteiseen reseptiin (*tetrapharmakos*), jonka noudattaminen johtaa hyvän elämän saavuttamiseen.

”Jumalista ei tarvitse huolehtia.

Kuolemaa ei tule pelätä.

Se, mikä on hyvää, on helposti saavutettavissa.

Se, mikä on pahaa, on helposti vältettävissä.”

(Philodemus 4.9–14 [LS. 25J]).

Oikeanlainen suhtautuminen sekä jumaliin että kuolemaan on välttämätön ehto hyvän elämän saavuttamiseksi, toisaalta se ei

kuitenkaan ole riittävä ehto. Pelkkä pelkojen poistaminen ei itsessään riitä, vaan myös halujamme on rajoitettava. Välttämättömät halut on erotettava tyhjistä ja vahingollisista haluista. Kun ymmärrämme, mitkä halumme ovat luonnollisia ja välttämättömiä, tulee hyvästä helposti saavutettavaa, kuten Philodemus toteaa. Se, mikä on pahaa, eli tyhjät ja vaaralliset halut, ovat helposti vältettävissä, kun olemme tunnistaneeet ne.

Kuoleman ja jumalten pelot ovat peräisin kulttuurista (*paideia*) (VS. 45, 46, 49; KM; DL 10.134; Warren 2004, 7; LS. 156). Pelot syntyvät vääristä mielipiteistä ja uskomuksista, joita kulttuuri aiheuttaa, ylläpitää ja vahvistaa (Warren 2004, 7). Epikuroksen filosofiassa ihmisen moraalinen kehitys on ymmärrettävä intellektuaalisena projektina, jossa väärät uskomukset tunnistetaan ja sen jälkeen niitä muokataan rationaalisen argumentaation keinoin.

## 5.2 Jumalat eivät rankaise pahoja

Kun otetaan huomioon, kuinka paljon Epikuros korostaa sitä, että kuoleman ja jumalten pelot ovat suurimmat mielenrauhan esteet, on yllättävää, kuinka vähän Epikuros itse asiassa käsittelee jumalia omissa teksteissään. Hänen jumalakirjoitustensa tärkein päämäärä näyttää olleen yhtäältä jollakin tavalla osoittaa, että jumalista ei tarvitse välittää ja toisaalta samalla välttää ateistisyytökset.<sup>50</sup> Epikuros tuo esiin kantansa siitä, millaisia jumalat ovat, mutta jättää näkemyksensä suurilta osin perustelematta.

*Kirjeessä Menoikeudelle* Epikuros kirjoittaa seuraavaa:

”Usko ensiksikin, että jumala on *häviämätön olento ja autuas*, mikä vastaa ihmisten yhteistä käsitystä jumalasta...Jumalia on

---

<sup>50</sup> Ks. esim. LS. s. 144–149.



olemassa, sillä heitä koskeva tieto on ilmiselvää, mutta he eivät ole sellaisia kuin ihmiset yleensä uskovat. Ihmisten käsitykset jumalista eivät sovi yhteen heidän uskomustensa kanssa. Jumalanpilkkaja ei ole se, joka kieltää tavallisen kansan uskomukset, vaan se, joka liittää jumaliin tavallisen kansan uskomukset. Tavallisten ihmisten väitteet jumalista eivät näet ole todellisia esikäsitteitä, vaan vääriä oletuksia, joiden mukaan jumalat aiheuttavat suurinta vahinkoa pahoille ja suurinta hyötyä hyvälle.” (KM; DL 10.123–124).

Jokaisella ihmisellä on syntymästään saakka esikäsité siitä, millainen jumala on (LS. 144–146). Jumala on autuas ja häviämätön. Uskomukset, joiden mukaan jumalat aiheuttavat vahinkoa pahoille ja hyötyä hyvälle, perustuvat myytteihin ja kulttuurin aiheuttamiin väärin esikäsitteisiin.

Ihmiset voivat elää elämäänsä jumalista välittämättä. Jumalat eivät sekaannu maailman tapahtumiin, eivät elämään, saati kuolemaan. Tämä käy ilmi Epikuroksen *Kirjeestä Herodotokselle*:

”Edelleen taivaankappaleiden liikkeen, kääntymisen, pimenemisen, nousemisen ja laskemisen ja muiden tällaisten seikkojen ei pidä ajatella tapahtuvan siten, että jokin olento olisi niistä vastuussa tai määräisi tai olisi määrännyt niistä, ja samanaikaisesti nauttisi täydellistä autuutta häviämättömyyteen yhdistettynä. Räsitukset, huolet, suuttumukset ja mieltymykset eivät sovi yhteen autuuden kanssa, vaan niitä esiintyy heikkoudessa, pelossa ja riippuvuudessa lähimmäisistä.” (KH; DI 10.76–77).

Maailman syntyä tai sen tapahtumia ei voi selittää jumalallisen työn tuloksena. Ne pohjaavat atomistiseen maailmankuvaan, johon jumalallinen luomistyö tai vaikuttaminen ei kuulu (LS. 144–145). Näin ollen esimerkiksi taivaanliikkeet tapahtuvat jumalista riippumatta. Kääntymisistä ja pimenemisistä huolehtiminen olisikin

ristiriidassa jumalien autuuden kanssa. Jumalien ei tarvitse huolehtia tällaisista rasituksista.

Epikuroksen ajatukset jumalista eivät ole filosofisesti kovinkaan mielenkiintoisia.<sup>51</sup> Hän ei pyri perustelemaan näkemyksiään jumalista. Keskeistä on kuitenkin, että jumalista ei tarvitse välittää onnellisuuden tavoittelussa. Jumala ”ei ole vaivanalainen, eikä vaivaa toista” (KD. 1). Ihmiset voivat tavoitella onnellisuutta jumalista piittaamatta, ilman pelkoa kuoleman jälkeisestä tuomiosta tai siitä, että jumalat jotenkin sekaantuisivat ihmisten elämään.

Filosofian harjoittamisella ja kovalla työllä voidaan saavuttaa tila, jossa mielenrauhan saavuttanut ihminen on jumalan kaltainen.<sup>52</sup> Kun Epikuroksen filosofia on omaksuttu ja mielenrauha saavutettu, ”mielenrauhasi ei koskaan järky, ei valvoessasi eikä nukkuessasi, ja elät kuin jumala ihmisten joukossa” (KM; DL 10.135). Kun mielenrauha on saavutettu, ihmistä ei enää vaivaa mikään, ja saavutettu mielenrauhan tila on järkkymätön, aivan kuten jumalten autuus on järkkymätön.

### 5.3 Epikuroksen kuolema-argumentit

Epikuros esittää kuolema-argumenttinsa *Pääoppiensa* toisessa kappaleessa ja *Kirjeessä Menoikeudelle*. Pääoppiensa toisessa kappaleessa hän sanoo kuolemasta:

---

<sup>51</sup> Tästä syystä niitä ei ole myöskään kovin intohimoisesti tutkittu. Tässä gradussa ei ole mahdollista mennä Epikuroksen jumalanäkemyksiin tämän tarkemmin. Mielenkiintoisen tulkinnan esittävät kuitenkin Long ja Sedley (LS. 144–149), joiden mukaan Epikuroksen jumalat tulisi ymmärtää ennen kaikkea epikuroalaisen viisaan miehen ideaalina, eikä niinkään konkreettisesti olemassa olevina jumalina. Epikuroksen kirjoitukset jumalista konkreettisesti olemassa olevina entiteetteinä olisikin suunnattu lähinnä niille, jotka syyttivät Epikurosta ateistiksi. Tuohon aikaan tämän tyyppiset syytteet olivat varsin vakavasti otettavia ja Epikuros ei halunnut niskaansa jumalanpilkkasyytöksiä.

<sup>52</sup> Tästä enemmän Ks. esim Armstrong ” *The Gods in plato, Plotinus, Epikurus*” 1938.

”Kuolema ei ole meille mitään. Se, mikä on hajonnut, ei havaitse. Se, mikä ei havaitse, ei ole meille mitään.” (KD. 2).

Epikuroalaisen hedonismin mukaan kaikki hyvä (nautinto) ja paha (tuska) sijaitsevat aistikokemuksessa (KM; DL 10. 124). Kuolemassa sielu hajoaa.<sup>53</sup> Sielun hajotessa ihminen menettää aistikokemuksensa, ja täten myös mahdollisuuden tuntee nautintoa tai tuskaa. Näin ollen kuolema ei voi vahingoittaa ihmistä, olla ihmiselle paha asia tai harmin aihe. Kuten Epikuros toteaa, kuolema ei ole meille mitään.

Uskoi ihminen kuolemasta mitä tahansa, itse kuolema ei voi vahingoittaa häntä millään tavalla. Kuolemaan liittyvä turha pelko ja ahdistus kuitenkin vahingoittavat ihmisiä aiheuttamalla henkisiä kärsimyksiä ja stressiä. Koska epikuroalaisen hyvän elämän päämäärä on mielenrauhan saavuttaminen, on varsin selvää, että aiheettomat pelot toimivat esteenä sen saavuttamiselle. Uskomus, jonka mukaan kuolema on kuolevalle jotakin, on vaarallinen ihmisille, jotka pyrkivät saavuttamaan mielenrauhan (Warren 2004, 18). Niin kauan kuin ihminen elää ja toimii tällaisen uskomuksen mukaan, hän ei voi saavuttaa mielenrauhaa.

*Kirjeessä Menoikeudelle* Epikuros esittää toisen kuolema-argumenttinsa.

”Totuttaudu uskomaan, että kuolema ei ole meille mitään. Kaikki hyvä ja paha on aistikokemuksessa, mutta kuolema tarkoittaa aistikokemuksen menettämistä... *Tuo kaikkein kauhistuttavin paha, kuolema, ei ole meille mitään, sillä kun me olemme kuolemaa ei ole, ja kun kuolema on tullut, me emme ole.* Se ei siis kosketa sen enempää eläviä kuin kuolleitakaan, sillä eläville sitä ei ole ja kuolleet eivät ole.” (KM; DL 10. 124–125).<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Tästä lisää kappaleessa 2.2.

<sup>54</sup> Kursivointi lisätty.

Epikuroksen toinen argumentti perustuu ajatukseen, että jotta kuolema voisi vahingoittaa ihmistä, tulisi olla olemassa persoona, jota kuolema voisi vahingoittaa. Kuolema ei kuitenkaan koskaan ole yhtä aikaa persoonan kanssa, koska kuolema on tiedostavan persoonan katoamista. Epikuroksen argumentti implikoi sen, että jotta jokin asiantila voi olla vahingollinen, ihmisen tulee havaita tai kokea vahinko. Jotta kuolema voisi vahingoittaa ihmistä, tulee olla olemassa subjekti, joka jollakin tapaa kokee tapahtuvan vahingon.<sup>55</sup> Kuoleman ja vahingoittavan aistikokemuksen on mahdotonta olla olemassa ajallisesti samaan aikaan, koska kuolemassa subjekti katoaa. (Warren 2004, 20.)

---

<sup>55</sup> Epikuroksen argumentti on suunnattu jokaiselle yksilönä, se ei pyri suoraan väittämään, että esimerkiksi läheisen kuolema ei ole ihmiselle mitään. Toisaalta läheisen menettänyt voi aina lohduttautua sillä, että kuolleelle kuolema ei ole mitään, ja näin ollen menehtyneen kuolemaa ei tarvitse surra.

## 6. EPIKUROKSEN KRIITIKOT

Käsittelen tässä kappaleessa Epikuroksen kuolema-argumentaation keskeisimpiä kriitikoita. Yksi kärkkäimmistä historiallisista kriitikoista oli Cicero, joka muutenkin paheksui Epikuroksen hedonismia.<sup>56</sup> Cicero ajatteli, että ihmiset ovat jo syntymästään saakka kurjia, koska ihmisten täytyy joskus kuolla (TD. 1.14). Näin ollen kuolema on harmi läpi koko ihmisen elämän. Ciceroa voidaan tulkita niin, että hän ajatteli, että kuolema on harmi erityisesti siksi, koska se on olemassaolon menettämistä. Kuoleman pelko olisi näin ymmärrettynä olemassaolon menettämisen pelkoa.

Lucretiuksen symmetria-argumenttia on usein käytetty Epikuroksen puolustuksena ei-olemisen pelkoa kohtaan. Toisin kuin on aikaisemmin luultu, myös Epikurokselta on tulkintani mukaan löydettävissä puolustus ei-olemisen pelkoa vastaan.

Modernit kriitikot ja erityisesti deprivatioteoretikot ovat keskittyneet siihen ajatukseen, että olisi outoa väittää, että kuolema ei olisi ihmisille mitään. Riistäähän se meiltä kaikenlaista hyvää, kuten ystävät ja mielekkäät projektit. Aloitan kriitikoiden käsittelyn juuri deprivatioteoreetikoista.

### 6.1 Deprivatioteoretikot

Thomas Nagelin mukaan Epikuros erehtyy väittäessään, että kuolema ei voi vahingoittaa ihmistä (Nagel 1970). Seuratakseni Nagelin ja muiden deprivatioteoreetikoiden argumentaatiota muotoilen Epikuroksen kuolemaa koskevat argumentit Warrenia mukaillen seuraavaan muotoon:

---

<sup>56</sup> Siitä käydään kuitenkin keskustelu ymmärsikö Cicero Epikuroksen etiikan väärin. Ciceron tulkinta on pääosin yhtenevä aikaisemmin esittämäni empiristisen tulkinnan kanssa.

- A) Kuolema on sielun hajoamista.
- B) Sielun hajotessa aistikokemus katoaa.
- Joten (A+B)
- C) Kuolemassa aistikokemus katoaa.
- D) Se, mistä ei ole aistikokemusta, ei ole meille mitään (Epikurolainen hedonismi)
- Joten (C+D)
- E) Kuolema ei ole meille mitään (Warren 2004, 23).

Kuolema-argumenteissaan Epikuros tulee siis väittäneeksi (D), että ei voi olla olemassa sellaisia asiantiloja, joista ei ole aistikokemusta tai havaintoa ja jotka jollakin tapaa voisivat olla subjektille vahingoksi. Tällaiset tapahtumat eivät Epikuroksen mukaan ole subjektille mitään. Deprivaatioteoreetikot ovat keskittyneet kritiikissään yllä mainittuun kohtaan (D), ja pyrkineet osoittamaan, että on olemassa sellaisia tapahtumia tai asiantiloja, joista voi olla haittaa, vaikka niistä ei ole aistikokemusta tai niitä ei havaita. Jos deprivaatioteoreetikot onnistuvat osoittamaan, että on olemassa asiantiloja, jotka voivat vahingoittaa subjektia, vaikka subjektilla ei ole niistä havaintoa tai kokemusta, joutuu Epikuroksen argumentaatio vaikeuksiin.

Nagelin mukaan on olemassa harmeja, jotka voivat vahingoittaa ihmistä, vaikka ajanhetkeä, milloin ihminen kokee tai havaitsee kyseisen harmin, ei voida osoittaa. Toisin sanoen jotkut asiantilat voivat vahingoittaa meitä, vaikka meillä ei ole niistä kokemusta tai havaintoa.

Kuoleman pahuus tai se, miksi kuolema on Nagelin mukaan harmi, liittyy siihen, että se riistää ihmisiltä jotakin. Kuolema riistää ihmisiltä kaikki ne asiat, joita ihmiset pitävät arvokkaina: ystävät, miellyttävät kokemukset ja mielekkäät suunnitelmat tai projektit. Nagelin mukaan kuolema ei siis ole itsessään paha asia, vaan välineellisesti paha. Kuolema on paha asia sille, joka kuolee

nimenomaan siksi, että se riittää häneltä kaiken, jota hän on pitänyt arvokkaana. Kuolema estää ihmistä elämästä mielekästä elämää. Itse asiassa se riittää koko mahdollisuuden mielekkääseen elämään. (Nagel 1970 74–80.)

Havainnollistaakseen argumenttejaan Nagel käyttää analogiana aivokuollutta ihmistä (1970, 70). Nagel esittää, että jos Epikuroksen argumentit otetaan tosissaan, ei ole mitenkään mahdollista sanoa, että aivovaurion kokenut ja kasvin tasolle vajonnut henkilö olisi kokenut minkäänlaista vahinkoa. Jos hedonismi on ainoa lähtökohta, ei aivokuoleman voi sanoa olevan henkilölle pahasta niin kauan kun henkilö on tyytyväinen tilaansa, eli hänen kokemuksellinen tilansa on positiivinen. Nagelin mukaan aivovauriotapauksessa on verrattava keskenään sitä ihmistä, joka ihminen oli ennen siihen ihmiseen, joka hän on nyt tai voisi olla nyt. Suorittamalla tämän vertauksen on helppo sanoa, että aivovaurio on paha asia, vahinko tai harmi sen kärsijälle. Aivovaurio riittää kaiken merkittävän ja mielekkään kyseisen henkilön elämästä.<sup>57</sup> Ennen kuolemaa hän oli toimiva persoona, jolla oli elämässään mielekkäitä projekteja ja hyviä ystäviä, nyt hän elää kasvin elämää.

Samalla tavoin kuin voimme väittää aivovaurion olevan paha asia, voimme analogisesti väittää kuoleman olevan paha asia, koska se riittää subjektilta mielekkään elämän ja merkittävät projektit. Nagelin mukaan tarkkaa ajanhetkeä sille vahingolle, jonka subjekti kokee, ei voida osoittaa, koska kuolema ei ole itsessään paha asia, vaan paha asia välineellisten, riistävien, ominaisuuksiensa vuoksi (1970, 77). Vaikka kuolemasta ei ole aistihavaintoa tai kokemusta, se voi silti vahingoittaa ihmistä.

---

<sup>57</sup> Nagelin analogian ongelma on, että aivovaurion kokenut henkilö on ainakin jollain tasolla vielä olemassa ja näin ollen subjekti vahingolle voidaan osoittaa. Kuolemassa subjektia ei kuitenkaan ole, joten analogia ei ole välttämättä pätevä.

## 6.1.1 Deprivaatioteorian modernit versiot

Deprivaatioteoria lähtee liikkeelle intuitiosta, jonka mukaan olisi kummallista väittää, että elämän jatkuminen ei olisi yleisesti ottaen ihmisille ainakin jossakin mielessä parempi asia kuin kuolema (Bradley 2004,23). Tämän osoittamiseksi deprivaatioteoreetikot ovat käyttäneet mahdollisten maailmojen käsitettä. Heidän mukaansa aktuaalinen maailma, jossa elämme, on vain yksi monista mahdollisista maailmoista. Jokaista mahdollista tai kuviteltavissa olevaa asiantilaa vastaa mahdollinen maailma, joka on olemassa, mutta ei ole se aktuaalinen maailma, jossa elämme.<sup>58</sup>

Jotta voidaan selvittää, onko kuolema ollut jollekin ihmiselle vahingoksi, on verrattava mahdollisia maailmoja keskenään. Feldmanin mukaan kuolema vahingoittaa henkilöä, jos hänen elämänsä laskennallinen itseisarvo vähenee kuoleman seurauksena. Feldmanin mukaan on verrattava keskenään sitä maailmaa, jossa henkilö kuoli lähimpään mahdolliseen maailmaan, jossa henkilö ei kuollut. Lähimmällä maailmalla Feldman tarkoittaa maailmaa, jossa kaikki muu on samalla tavalla, paitsi henkilön kuolema. Toisin sanoen väittäessämme, että kuolema on jollekin henkilölle paha asia tarkoitamme, että lähin maailma, jossa henkilö ei kuollut, olisi ollut parempi maailma kyseiselle henkilölle. Tässä maailmassa henkilön elämän laskennallinen itseisarvo on korkeampi kuin siinä, jossa hän kuoli. (Feldman 1991.)

Kuten Nagel, myös Feldman kuitenkin kieltää sen, että olisi olemassa jokin tarkka ajanhetki, jolloin kuolema vahingoittaisi ihmistä. Feldmanin mukaan kuolema on paha asia ikuisesti, koska on ikuisesti totta, että sen maailman, jossa henkilö kuoli laskennallinen itseisarvo on matalampi kuin sen, jossa henkilö ei kuollut (Feldman 1991, 221).

---

<sup>58</sup> Mahdollisten maailmojen käsite selkiytyy myöhemmin tässä kappaleessa Bradley'n ajattelun yhteydessä.



Bradleyn ja Feitin mukaan Epikuroksen kuolema-argumenttien keskeinen väite on, että koska ei voida osoittaa sellaista ajanhetkeä, jolloin kuolema vahingoittaisi subjektia, kuolema ei ole ihmisille mitään. Näin ollen, jotta Epikuroksen argumentti voidaan todistaa virheelliseksi, riittää, että osoitetaan, että on olemassa jokin ajanhetki, jolloin on totta, että kuolema vahingoittaa subjektia. Bradley ja Feit ovat muokanneet Epikuroksen argumentin uudelleen seuraavaan muotoon.

1) Jokaiselle asiantilalle, jonka voidaan sanoa vahingoittavan subjektia, voidaan osoittaa tietty ajanhetki, jolloin asiantila vahingoittaa subjektia (jolloin subjektilla on aistikokemus tapahtumasta tai asiantilasta).

2) Ei ole olemassa sellaista ajanhetkeä, jolloin kuolema vahingoittaisi subjektia (koska ennen kuolemaa se ei vahingoita subjektia ja kuolemassa subjektia ei enää ole).

Joten (1+2)

3) Kuolema ei vahingoita subjektia. (Bradley 2004, 1; Feit 2002, 1).

Feldman ja Nagel keskittävät kritiikkinsä Epikuroksen uudelleen muotoillun argumentin kohtaan yksi. Heidän mukaansa on olemassa asiantiloja, jotka voivat vahingoittaa ihmisiä, vaikka vahingolle ei voidakaan osoittaa tiettyä ajanhetkeä.<sup>59</sup> Toiset deprivaatioteoreetikot, kuten Feit ja Bradley, ovat taas pyrkineet osoittamaan tarkan ajanhetken, jolloin kuolema vahingoittaa ihmistä (Bradley 2004; Feit 2002), ja näin todistamaan Epikuroksen argumentit vääriksi.

---

<sup>59</sup> Nagelin ja Feldmanin argumentit Epikurosta vastaan herättävät mielenkiintoisen kysymyksen siitä, mitä itse asiassa tarkoittaa, että jokin tekijä X on pahaa jollekin henkilölle Y:lle? Millainen tämä ”pahaa-jollekin-suhde” todellisuudessa on? Tarvitseeko suhteen päteä jossain ajassa, että se voi olla voimassa? Jos ”pahaa-jollekin-suhde” pätee ajattomasti (Feldman 1991) tai ilman, että sen tarvitsee päteä jossain spesifissä ajassa (Nagel 1970), tarkoittaisi tämä sitä, että Epikuros olisi väärässä väittäessään, että kuolema ei ole meille pahaksi tai, että se ei voi vahingoittaa meitä.

Keskeistä Bradleyn ajattelussa on Feldmanin laskennallisen itseisarvon käsite. Jotta tarkka ajanhetki voidaan paikantaa ja osoittaa, että kuolema vahingoittaa ihmistä, on määriteltävä elämän laskennallinen itseisarvo yhdessä maailmassa ja verrattava sitä toisen lähimmän mahdollisen maailmaan laskennalliseen itseisarvoon. Bradley pyrkii kumoamaan uudelleen muotoillun argumentin kohdan kaksi. (Bradley 2002, 9-11.)

Koetan selkiyttää Bradleyn näkemystä esimerkin avulla. Juuso kuolee auto-onnettomuudessa 50-vuotiaana. Ilman valitettavaa auto-onnettomuutta hän olisi kuollut luonnollisesti 75-vuotiaana. Miten pystymme nyt osoittamaan, että hänen kuolemansa on hänelle haitaksi? On käytettävä laskennallista kaavaa, jonka avulla verrataan kahta maailmaa keskenään. Sitä maailmaa, jossa Juuso kuolee ja sitä maailmaa, jossa Juuso ei kuole. Bradley tekee kolme alkuoletusta, jotta laskutoimitus ja vertailu ovat mahdollisia. (Bradley 2004, 10–15):

- 1) Ajan arvo henkilölle maailmassa, jossa henkilö ei ole olemassa on nolla.
- 2) Henkilön elämän laskennallinen itseisarvo maailmassa, jossa henkilö on olemassa, on hänen elämänsä eri osa-alueiden itseisarvojen laskennallinen summa.
- 3) Laskettaessa itseisarvoa otetaan huomioon niin eletty elämä kuin nykyhetki

Nimetään maailma, jossa Juuso kuolee siniseksi maailmaksi ja maailma, jossa Juuso ei kuole punaiseksi maailmaksi. Jotta voidaan todeta, oliko Juuson kuolema hänellä vahingoksi, on suoritettava laskutoimitus, jonka avulla verrataan punaista ja sinistä maailmaa keskenään. Ennen tätä on kuitenkin vielä pystyttävä

jollakin tapaa määrittämään elämän laskennallinen itseisarvo molemmissa maailmoissa.

Bradley ei anna minkäänlaisia listoja itseisarvoisista hyvistä tai pahoista, jotka tulisi laskea yhteen, jotta saataisiin tietää elämän laskennallinen itseisarvo. Bradleyn tarkoitus on pikemminkin saada aikaiseksi mahdollisimman tarkka yleiskuva elämästä molemmissa maailmoissa. Kuoleman voidaan sanoa olevan Juusolle paha asia tai vahingoittavan Juusoja jollakin tavalla, jos hänen elämänsä laskennallinen itseisarvo olisi ollut positiivinen siitä hetkestä, jolloin hän kuoli auto-onnettomuudessa siihen hetkeen, jolloin hän olisi kuollut luonnollisen kuoleman 75-vuotiaana.

Juuso kuolee auto-onnettomuudessa 50-vuotiaana. Elämän laskennallinen itseisarvo (ELI) on Bradley mukaan:

ELI: Elämän laskennallinen itseisarvo ajanhetkellä  $V$ , henkilölle  $X$  maailmassa  $W =$  Niiden (maailman  $W$ ) asiantiloissa vallitsevien itseisarvojen summa, joiden subjektina henkilö  $X$  on ajanhetkellä  $V$ . (Bradley 2004, 9.)

Juuson elämän laskennallinen itseisarvo ajanhetkellä (50) on hänen tähänastisen elämänsä eri osa-alueiden itseisarvojen summa.<sup>60</sup> Seuraavalla sivulla olevasta kuviosta voidaan nähdä, että kyseinen arvo on 75. Sinisen ja punaisen maailman vertailu voidaan suorittaa<sup>61</sup>, kun määritetään elämän laskennallinen itseisarvo molemmissa maailmoissa. Siitä hetkestä lähtien, kun Juuso joutui auto-onnettomuuteen, hän lakkasi olemasta, joten hänen elämänsä laskennallinen itseisarvo on hänen siihenastisen elämänsä laskennallinen itseisarvo. Kun verrataan tätä maailmaa lähimpään mahdolliseen maailmaan, punaiseen maailmaan, jossa Juuso ei siis kuollut, huomataan, että hänen elämällään olisi ollut positiivinen

---

<sup>60</sup> Katso oletus kolme edelliseltä sivulta.

<sup>61</sup> Kuviossa sininen maailma (SM) ja punainen maailma (PM).

itseisarvo ajan hetkestä 50 eteenpäin. Tämä käy ilmi seuraavasta laskelmasta ja kuviosta 1.<sup>62</sup>

(ELI1) Elämän laskennallinen itseisarvo (sinisessä maailmassa) ajan hetkellä (50)= 75

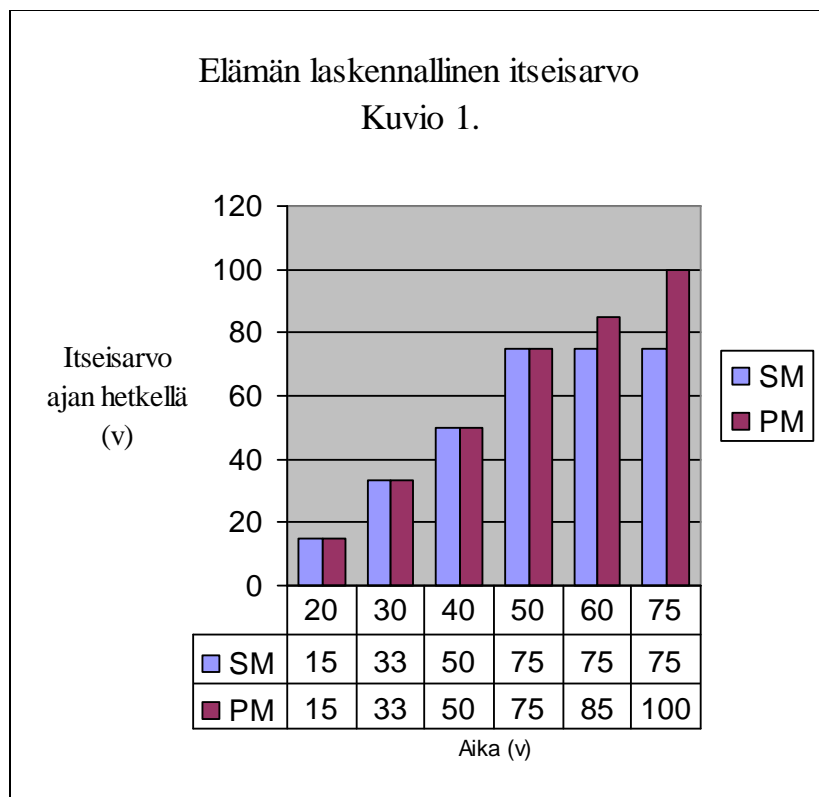
(ELI2)Elämän laskennallinen itseisarvo (punaisessa maailmassa) ajan hetkellä (75)= 100

ELI1 (sininen maailma) – ELI2 (punainen maailma) = -25

Laskutoimituksesta nähdään, että ennenaikaisesta kuolemasta oli haittaa Juusolle. Jos hän ei olisi kuollut auto-onnettomuudessa, hänen koko elämänsä laskennallinen itseisarvo olisi ollut 25 yksikköä suurempi. Näin ollen voidaan sanoa, että kuolema vahingoittaa Juusoa ja on Juusolle paha asia tai harmi. Ajanhetki, jolloin on totta sanoa, että kuolema on Juusolle paha asia, on hänen ennenaikaisesta kuolemastaan siihen hetkeen, jolloin hän olisi kuollut normaalisti 75-vuotiaana.

---

<sup>62</sup> Ks. Kuvio.1 seuraavalla sivulla.



### 6.1.2 Deprivaatioteorian ongelmia

Kun pyritään selvittämään, onko kuolema jollekin ihmiselle paha asia, Bradley'n ja Feldmanin mukaan on verrattava sitä maailmaa, jossa ihminen kuoli lähimpään mahdolliseen maailmaan, jossa ihminen ei kuollut. Ongelmaksi muodostuu lähimmän mahdollisen maailman määrittäminen. Emme voi koskaan tietää, miten esimerkiksi Juuson elämä olisi edennyt, jos hän ei olisi kuollut. Hän olisi voinut sairastua tuskalliseen Dengue-kuumeeseen seuraavana päivänä ja viettää tuskallisen ja kärsimystentäyteen loppuelämän. Lähin mahdollinen maailma ei voi aina olla juuri se maailma, joka on kyseiselle henkilölle ideaalinen maailma.

Deprivaatioteoreetikko voisi puolustautua toteamalla, että Dengue-kuumeeseen sairastuminen tuskin olisi ollut Juusolle kovinkaan todennäköistä ja lähimmän mahdollisen maailman voidaan laskea sisältävän saman verran kärsimyksiä kuin keskiverto-ihmisen

elämän 50–75 vuoden välillä. Deprivaatioteoreetikko pystyisi näin ainakin osittain väistämään tämän kritiikin.

Toinen merkittävämpi ongelma on, että deprivaatioteoreetikot eivät missään määrittele, mitä lasketaan itseisarvoiksi hyväksi ihmisen elämässä. Koostuvatko itseisarvoiset hyvät pelkästään miellyttävistä tuntemuksista vai kuuluuko niihin joitakin objektiivisesti mitattavia asioita, kuten esimerkiksi auto ja raha? Toisaalta, tarvitseeko itseisarvoisia hyviä todella laskea yhteen yksitellen, vaikka Bradley niin esittääkin? Eikö riitä, että todetaan kuoleman riistävän subjektilta kaiken: mielekkäät päämäärät, ystävät ja positiiviset tuntemukset? Nagelin deprivaatioteoria ei edellytä itseisarvoisten hyvien yhteenlaskua tai mahdollisten maailmojen vertailua ja on tässä mielessä ongelmattomampi kuin Bradleyn ja Feldmanin kannat.

Deprivaatioteorian suurin ongelma liittyy kuitenkin vahingon subjektin puuttumiseen. Juusoa ei auto-onnettomuuden jälkeen hetkauta sinisen ja punaisen maailman vertailut. Vaikka mahdollisten maailmojen tasolla voidaan todeta Juuson kokeneen jonkinlaista vahinkoa, tällä ei ole Juusolle merkitystä, sillä Juusoa ei enää ole olemassa. Kuolemaan johtavaa auto-onnettomuutta ei ole myöskään rationaalista pelätä etukäteen, koska kaikki harmi, mitä Juusolle aiheutuu, aiheutuu vasta auto-onnettomuuden jälkeen, jolloin Juusoa ei enää ole.

Oletetaan vielä lopuksi, että deprivaatioteoreetikoiden onnistuisi jollakin tavalla pitävästi todistaa esimerkiksi mahdollisia maailmoja vertaamalla, että kuolema on metafysisessä mielessä paha asia subjektille. Olisiko Epikuroksen eettinen projekti tällöin vaakalaudalla?

Kai Draper on tehnyt mielenkiintoisen havainnon koskien erityyppisiä harmejä, joiden voidaan ajatella vahingoittavan ihmisiä.

Jotkin tapahtumat voivat olla ihmiselle verrannollisesti pahoja. Tällaiset tapahtumat tai harmit eivät kuitenkaan anna aiheita negatiivisille tuntemuksille (Draper 1999, 389). Draper käyttää esimerkkinä lottovoittoa. Sen, että Juuso ei esimerkiksi voita lotossa joka lauantai, voidaan sanoa olevan Juusolle jossakin mielessä paha asia. Vertaamalla mahdollista maailmaa, jossa Juuso voitti lotossa ja maailmaa, jossa Juuso ei voittanut, voidaan todeta, että Juuson voittamattomuus on Juusolle verrannollisesti paha asia.<sup>63</sup> Draperin mukaan juuri tällaiset harmit ovat verrannollisesti pahoja asioita. Samalla tavalla vertaamalla mahdollisia maailmoja voimme todeta, että kuolema on verrannollisesti paha asia, mutta se ei välttämättä tarkoita, että meidän tarvitsisi välittää kuolemasta sen enempää kuin siitä, että emme voita lotossa. Metafyysiset pohdiskelut mahdollisten maailmojen luonteesta ja niiden vertailu eivät anna rationaalista aiheita peloille tai negatiivisille tuntemuksille.

Deprivaatioteorian keskeinen ajatus näyttää olevan, että kuolema vahingoittaa meitä, koska se estää meitä elämästä paremman elämän. Warrenin mukaan mahdollisten maailmojen vertailujen ongelmat tulevat esille siinä, että on teoriassa mahdollista, että näin ajateltuna kuolema vahingoittaa periaatteessa kaikkia ihmisiä aina ja kaikkialla (Warren 2004, 32). Aina on mahdollista postuloida mahdollinen maailma, jossa henkilö ei kuollut ja jossa hänen elämänsä jatkui onnellisena ja autuaana. Periaatteessa on myös mahdollista kuvitella täysin onnellisen ihmisen olevan käytännössä onneton, koska hän olisi jossakin mahdollisessa maailmassa voinut elää vieläkin täydellisemmän ja onnellisemman elämän.

Deprivaatioteoreetikot taiteilevat tavallaan veitsen terällä. Yrittäessään näyttää, että kuolema voi olla harmi tai että se vahingoittaa ihmistä, he ovatkin saattaneet onnistua näyttämään,

---

<sup>63</sup> Ainakin siinä mielessä, että toisessa maailmassa Juusolla on huomattavasti vähemmän rahaa.

että kuolema on periaatteessa aina ja kaikkialla harmi. Aina voidaan postuloida mahdollinen maailma, joka olisi ollut parempi kuin maailma, jossa henkilö kuoli.<sup>64</sup> Intuitiivisesti se, että tällaisista vertailuista tarvitsisi välittää millään tavalla, tuntuu yhtä oudolta kuin ajatus siitä, että onnellisen ihmisen tarvitsisi olla murheissaan siitä, että jossakin toisessa mahdollisessa maailmassa hän olisi voinut olla vieläkin onnellisempi.

Vaikka deprivatioteoreetikot onnistuisivat osoittamaan mahdollisten maailmojen tasolla, että kuolema voi olla ihmisille menetys, ei tästä suoraan seuraisi, että kuolemaa tarvitsisi pelätä, tai että kuolema olisi reaalimaailmassa ”ihmisille jotakin”. Epikuroslainen voi aina tiukan paikan vedota siihen, että kuolemassa subjekti katoaa, eikä kuolema näin ollen voi vahingoittaa subjektia.

## **6.2 Ciceron kritiikki ja Lucretiuksen symmetria-argumentti**

Sillä, riistääkö kuolema ihmiseltä jotakin konkreettisia hyviä, kuten ystäviä tai mielekkäitä projekteja, ei ole välttämättä merkitystä sen kannalta, tulisiko kuolemaa pelätä vai ei. Kuoleman pelko voi kohdistua myös muihin asioihin, kuten olemisen menettämiseen. Näin ymmärrettynä kuoleman pelossa ei ole kysymys siitä, että ihminen pelkää sitä, että kuolema jotenkin vahingoittaisi häntä, vaan siitä, että ihminen pelkää olemisen lakkaamista tai menettämistä.

Ciceron mukaan kuoleman pelko liittyy siihen, että ihminen on kuolevainen.

---

<sup>64</sup> Täten ainoa keino välttää kuoleman aiheuttama vahinko olisi elää ikuisesti.



”Emmekö me elävät ole kurjia, koska meidän täytyy kuolla. Mitä iloa voi elämässä olla, kun yötä päivää täytyy meidän pohtia omaa kuolevaisuuttamme.” (TD. 1.14)

Ciceron mukaan olemme kurjia, koska meidän täytyy kuolla. Kuolema on osa kuolevaisuuttamme. Ihmisen olemassaolossa itsessään on jotakin sellaista, joka tekee siitä kurjaa, nimittäin kuolevaisuus.

Ciceron kommenttia voi tulkita monella eri tavalla. Tulkitsen sen kuitenkin niin, että Cicero tarkoittaa kuolevaisuudella nimenomaan olemassaolon menettämistä. Sitä, että ihmiset ovat syntymästään saakka kurjia, koska ihmisen olemassaoloon kuuluu sen menettäminen. Olemassaolon menettämisen pohtiminen aiheuttaa ihmisille tuskaa ja kärsimystä.

Käsittelen kuoleman pelkoa seuraavaksi kuolevaisuuden pelon näkökulmasta. Kuolevaisuuden pelon ymmärrän olemassaolon menettämisen pelkona tai ei-olemisen tilan pelkona.

### **6.2.1 Lucretiuksen symmetria-argumentti**

Kuolevaisina ihmisillä ei ole mahdollista välttää olemisen lakkaamista. Kuolema ei ehkä ole meille mitään, kun olemme kuolleet, mutta elävien ihmisten elämässä kuolevaisuus on vahvasti läsnä ja aiheuttaa monille stressiä. Ihmiset pelkäävät olemisen lakkaamista ja kuoleman jälkeistä olemattomuutta.

Pitkään on ajateltu, että Epikurokselta itseltään ei löydy argumenttia ei-olemisen pelkoa vastaan,<sup>65</sup> ja että nimenomaan Epikuroksen kyvyttömyys vastata ei-olemisen pelkoon on tuhoisaa hänen eettisen projektinsa kannalta. Lucretiuksen symmetria-

---

<sup>65</sup> Tällainen on kuitenkin mahdollista löytää ks. s.90

argumenttia onkin käytetty Epikuroksen puolustuksena. Rosenbaumin mukaan Lucretiuksen symmetria-argumentti on oleellinen ja tarpeellinen lisä Epikuroksen filosofiaan, ja ilman Lucretiuksen symmetria-argumenttia Epikuroksen eettinen projekti olisi vaarassa Ciceron kritiikin edessä (Rosenbaum 1989, 353–357, 371–373). Käsittelen seuraavaksi Lucretiuksen symmetria-argumenttia Epikuroksen puolustuksena ei-olemisen pelkoa kohtaan. Lopuksi tuon esille, että myös Epikurokselta itseltään on mahdollista löytää puolustus ei-olemisen pelkoa kohtaan.

Lucretius pyrkii symmetria-argumentin avulla osoittamaan, että tuleva ei-oleminen (kuolema) ja menneisyydessä sijaitseva ei-oleminen (syntymättömyys) ovat samankaltaisia. Koska kuolleena oleminen ja syntymättömänä oleminen ovat samankaltaisia tiloja, meidän ei tule pelätä kuolleena olemista, koska emme pidä pahana (tai pelkää) aikaa ennen syntymääkään. Tätä argumenttia käyttäen Lucretius ajatteli pelastavansa Epikuroksen kriitikoiden kynsistä.

Käsittelen aluksi kappaletta, jossa Lucretius pyrkii osoittamaan, että menneisyydessä tapahtuneet asiat eivät kosketa meitä.

” Kuolema ei ole meille mitään, ei minkäänlaisen huolen aihe, kun olemukseltaan myös mieli on kuolevainen. Niin kuin menneisyydessä emme tunteneet tuskaa, kun taistelemaan tuli Puunien joukko... niin ei myös silloin, kun olemassa ei ole enää meitä, kun sielu ja ruumis ovat eronneet, sillä me koostumme niistä, sattua voi mitään, mikä voisi vaikuttaa meihin, vaikkapa maa sekoittuisi meren kanssa ja laineet taivaan.” (Lucretius 3.830–911 [LS. 24E1-2]).

Meidän ei tarvitse välittää menneisyydessä taistelleista Puunien joukoista, koska meitä ei ole olemassa silloin, kun Puunit olivat.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Menneisyydessä ei ole olemassa subjektia, jota puunit voisivat vahingoittaa.

Yllä lainattu kappale ei itsessään tuo aitoa lisää Epikuroksen kuolema-argumentteihin, sillä Epikuros esittää *Kirjeessä Menoikeudelle* samankaltaisia ajatuksia (KM; DL 10. 124–125). Lucretiuksen symmetria-argumentti kuolevaisuuden pelkoa kohtaan jatkuu kuitenkin hieman myöhemmin.

”Huomaa: muinaisuus, joka ennen syntyä meidän, meihin kosketa ei, tuo mittaamattoman pitkä.

Peiliksemme on sen luonut luonto, se meille näyttää millainen tila on kuolemamme jälkeen” (Lucretius 3.970–977).<sup>67</sup>

Lucretiuksen runo perustuu ajatukseen, jonka mukaan luomalla katseen menneisyyteen, aikaan, jolloin meitä ei ollut, voimme samalla huomata, millaista aika kuolemamme jälkeen olisi. Kuollessa oleminen on samankaltaista kuin syntymättömänä oleminen, ja koska syntymättömänä oleminen ei kosketa meitä, ei myöskään kuolema kosketa meitä. Koska emme murehdi aikaa ennen syntymäämme, meidän ei myöskään tule murehtia aikaa kuoleman jälkeen. Syntymättömyys ei ollut meille mitään, myöskään kuollessa oleminen ei ole meille mitään (Lucretius 3.830-911 [LS. 24E5]).

Lucretiuksen runon argumentti voidaan muokata seuraavaan loogiseen muotoon:<sup>68</sup>

- 1) Emme pelkää aikaa ennen syntymäämme.<sup>69</sup>
- 2) Aika ennen syntymää on samankaltaista kuin aika kuoleman jälkeen.

---

<sup>67</sup> Käytän tässä poikkeuksellisesta Nummisen käännöstä, koska se tuo paremmin esille Lucretiuksen argumentin symmetrialuonteen, kuin Longin ja Sedleyn käännös.

<sup>68</sup> Rosenbaum esittää argumentin lähes samalla tavalla (Rosenbaum 1989, 359).

<sup>69</sup> Tässä tulee näkyviin myös se Lucretiuksen symmetria-argumentin ongelma, että siinä lähtöpremissinä (1) oletetaan, että emme pelkää jotain menneisyydessä olevaa seikkaa. Niitä meidän ei kuitenkaan ole alun perinkään rationaalista pelätä, koska ne ovat nimenomaan menneisyydessä.

3) Ei ole rationaalista pelätä sellaista asiantilaa, joka on oleellisesti samankaltainen kuin asiantila, jota emme pelkää.

Joten (1+2+3):

4) (Koska emme pelkää aikaa ennen syntymäämme) Meidän ei tule pelätä aikaa kuoleman jälkeen.

Lucretiuksen argumenttiin liittyy implisiittisesti oletus siitä, että ei ole rationaalista pelätä sellaista asiaa, joka on samankaltainen kuin sellainen asia, jota emme pelkää (Rosenbaum 1989,359). Koska emme pelkää aikaa ennen syntymäämme, meidän ei tule pelätä kuolemaakaan.

Valaisen hieman symmetria-argumenttiin sisältyvää ajatusta. Ajatellaan, että Juuso pelkää matkustaa VR:n paikallisjunalla numero seitsemän. Juna numero seitsemän on kuitenkin aivan yhtä turvallinen kuin esimerkiksi juna numero kymmenen, jolla Juuso matkustaa joka päivä. Junan numero seitsemän kuljettaja on yhtä taitava kuin junan numero kymmenen ja junan matkustajat eivät ole yhtään sen väkivaltaisempia kuin junan numero kymmenen. Junan numero seitsemän rata on juuri niin hyvässä kunnossa kuin junan numero kymmenen, ja seutu, jonka läpi juna matkustaa on yhtä turvallista kuin junan numero kymmenen kulkema reitti. Juna numero seitsemän ja juna numero kymmenen ovat kaikella oleellisella tavalla samankaltaisia. Tämän esimerkin valossa voidaan huomata, että ei ole rationaalista pelätä junalla numero seitsemän matkustamista, jos ei pelkää matkustaa junalla numero kymmenen. Samoin ei ole rationaalista pelätä kuolemaa, jos ei pelkää aikaa ennen syntymää.

Lucretiuksen argumentti vaati tarkempaa käsittelyä ennen kuin se voidaan hyväksyä validiksi vasta-argumentiksi ei-olemisen pelkoa vastaan. Lucretiuksen argumenttia on kritisoitu periaatteessa kolmesta eri lähtökohdasta käsin:

- 1) On pyritty väittämään, että aika ennen syntymäämme ei ole jollakin oleellisella tavalla samankaltaista meille kuin aika ennen kuolemaa (Warren 2004).
- 2) On esitetty, että ihmisillä voi olla asymmetrisiä (erilaisia) asenteita symmetrisiä asiantiloja kohtaa (Parfir 1984).
- 3) On pyritty osoittamaan, että itse asiassa koko symmetria-argumentti voidaan kääntää Lucretiusta itseään vastaan (Warren 2004, Rosenbaum 1989).

Aloitan symmetria-argumentin käsittelyn kolmannesta kohdasta. Lucretiuksen symmetria-argumentti ottaa annettuna sen inhimillisen tosiasian, että kukaan ei pelkää aikaa ennen syntymäänsä. Rosenbaumin mukaan symmetria-argumentti joutuu ongelmiin, kun se käännetään itseään vastaan (Rosenbaum 1989, 368).

Muutetaan Lucretiuksen argumentin lähtöoletuksia. Sen sijaan, että oletetaan, että kukaan ei pelkää aikaa ennen syntymää oletetaan, että kaikki pelkäävät kuolemaa. Näin ollen Lucretiuksen argumentti voitaisiin muotoilla seuraavasti.

- 1) Jokainen pelkää tulevaa ei-olemista, omaa kuolemaansa.
  - 2) Aika ennen syntymää on oleellisesti samankaltaista kuin aika kuoleman jälkeen.
- Joten [2+3]:
- 3) Aikaa ennen syntymää tulee pelätä.

Epikurolaisuuteen skeptisesti suhtautuvan voidaan olettaa pelkäävän kuolemaa. Teoriassa on mahdollista, että epikurolainen, joka pyrkii Lucretiuksen argumentaatioon nojaten vakuuttamaan skeptikon siitä, että kuolemaa ei tule pelätä, tulee vakuuttaneeksi skeptikon siitä, että itse asiassa myös aikaa ennen syntymää tulee pelätä. Käännetty symmetria-argumentti osoittaa, että symmetria-argumentin toimivuuden kannalta oleellista ei ole pelkästään

symmetriaperiaate, vaan myös lähtöpremissi, jonka mukaan ihmiset eivät yleisesti pelkää aikaa ennen syntymää (Warren 2004, 76).

Rosenbaumin mukaan käännetty symmetria-argumentti epäonnistuu Lucretiuksen symmetria-argumentin kritiikkinä. (Rosenbaum 1989, 372). Käännetyssä argumentissa ajan ennen syntymää pelkäämisen rationaalisuuden riittävä ehto on se, että ihminen pelkää kuolemaa. Lucretiuksen symmetria-argumentissa kyse ei riittävästä ehdosta vaan välttämättömästä ehdosta. Sille, että emme pelkää kuolemaa on välttämätön ehto se, että emme pelkää aikaa ennen syntymää.

Parfit on esittänyt (kohta 2), että ihmisillä voi olla asymmetrisiä asenteita symmetrisiä tiloja kohtaan. Parfit ei esitä argumenttiaan suoranaisesti Lucretiusta vastaan, mutta hänen esimerkkiään on käytetty laajalti vasta-argumenttina Lucretiuksen symmetria-argumentille.<sup>70</sup> Vaikka aika ennen syntymää on samankaltaista kuin aika kuoleman jälkeen, meillä voi olla erilaisia asenteita niitä kohtaan. Parfitin mukaan olemme ajan suhteen tässä mielessä puolueellisia (Parfit 1984, 165). Selkiytän Parfitin kantaa hänen oman esimerkinsä avulla.

Parfit käyttää esimerkkinä potilasta, joka on menossa leikkaukseen. Potilas tietää, että leikkaus on täysin turvallinen ja onnistuu aina. Potilas ei pelkää leikkauksen seurauksia. Leikkaus voi olla lyhyt tai se voi kestää useita tunteja. Koska potilaan täytyy tehdä yhteistyötä kirurgin kanssa, hän ei voi saada nukutusta tai puudutusta. Potilaille on tehty sama leikkaus kerran aikaisemmin ja potilas muistaa, kuinka tuskallinen leikkaus oli aikaisemmalla kerralla. Koska leikkaus on tuskallinen, uuden säännöksen mukaan potilaille annetaan leikkauksen jälkeen lääkettä, joka saa heidät unohtamaan leikkauksen.

---

<sup>70</sup> Ks. esim. Warren 2004 s. 82–91 ja Rosenbaum 1989 s.364.

Potilas on juuri herännyt. Hän kysyy hoitajalta, onko leikkauksen ajankohtaa päätetty. Hoitaja vastaa, että hänellä on tietoa kahdesta potilaasta ja heidän leikkauksistaan. Hoitaja ei tiedä kumpi potilas henkilö on. Hoitaja voi kuitenkin kertoa potilaalle, että seuraava on totta. Potilas voi olla henkilö, jonka leikkaus oli eilen. Tässä tapauksessa leikkaus oli pisin, mitä ikinä on suoritettu, kestäen kymmenen tuntia. Toisaalta potilas voi olla myös henkilö, jonka leikkaus on tänään iltapäällä, tässä tapauksessa leikkauksesta on tulossa hyvin lyhyt, vain noin tunnin mittainen. On siis joko totta, että potilas kärsi kymmenen tuntia tai että hän tulee kärsimään noin yhden tunnin. Potilas pyytää hoitajaa selvittämään kumpi vaihtoehto on totta. Kun hoitaja on poissa, on varsin selvää kumpaa vaihtoehtoa potilas pitää parempana. (Parfit 1984, 165–166.)

Parfit pyrkii esimerkillään osoittamaan, että sen kaltaiset hedonistiset teoriat, joiden mukaan pelkästään nautinto ja tuska ovat eettisesti relevantteja tekijöitä, ovat väärässä. Jos Parfitin potilas-esimerkki toimii, sen on tarkoitus osoittaa, että on myös muita eettisesti relevantteja tekijöitä kuin pelkästään nautinto ja tuska, kuten esimerkiksi aika. Parfitin mukaan sillä on merkitystä, milloin koemme nautintoa tai tuskaa. Ihmiset ovat puolueellisia ajan suhteen siinä mielessä, että ihmiset yleisesti ottaen toivovat, että nautinnot sijaitsisivat tulevaisuudessa ja tuskalliset asiat menneisyydessä. Tästä syystä potilas valitsisi mieluummin kymmenen tunnin leikkauksen menneisyydessä kuin yhden tuskallisen tunnin tulevaisuudessa. Parfitin mukaan suurin osa ihmisistä omaa tällaisen preferenssin, joka ei ole irrationaalinen (Parfit 1984, 166).

Kun Parfitin esimerkkiä sovelletaan Lucretiuksen argumenttiin, sen on tarkoitus osoittaa, että menneisyydessä sijaitseva ei-oleminen ei ole ihmisille samankaltaista kuin tulevaisuudessa sijaitseva ei-oleminen. Ihmisillä voi olla asymmetrisiä asenteita näitä

symmetrisiä tiloja kohtaan. Näin ollen ei tulisi ajatella, että koska aika ennen syntymää ei ole meille mitään, niin myöskään kuolema ei ole meille mitään. Kuolema voi hyvinkin olla meille jotakin siitä yksinkertaisesta syystä, että kuolema sijaitsee tulevaisuudessa.

Rosenbaum puolustaa Lucretiuksen symmetria-argumenttia (Rosenbaum 1989, 364–367). Rosenbaumin mukaan, jotta Parfitin potilas voisi toimia vastaesimerkkinä symmetria-argumentille, sen pitäisi täyttää kolme lähtöoletusta. Ensiksi täytyisi pystyä osoittamaan, että preferenssipuolueellisuus pätee myös pelkoihin. Tätä ehtoa preferenssipuolueellisuus ei kuitenkaan täytä, koska on olemassa seikkoja joita pelkäämme, mutta silti toivomme niiden asioiden sijaitsevan mieluummin tulevaisuudessa kuin menneisyydessä. Voimme esimerkiksi pelätä maineen menettämistä, mutta on rationaalista toivoa, että menetämme maineemme vasta tulevaisuudessa. Toiseksi tulevaisuuspuolueellisuuden tulisi olla niin yleinen asenne, että se koskisi myös tiloja, joita emme koe, kuten ei-olemista. Preferenssipuolueellisuus ei kuitenkaan koske tällaisia ei-koettuja tiloja. Ajatellaan esimerkiksi Parfitin potilasta. Jos leikkauksen sijasta hänet olisikin vaivutettu ei-olemiseen tilaan 10 tunniksi menneisyydessä tai ei olemisen tilaan tunniksi tulevaisuudessa, potilas olisi saattanut hyvin valita yhden tunnin tulevaisuudessa, koska näin hän menettäisi elämästään yhdeksän tuntia vähemmän. Kolmanneksi siitä, että preferenssipuolueellisuus ei ole irrationaalinen, ei seuraa, että se olisi rationaalinen. Parfitin mukaan ei ole irrationaalista toivoa, että tuskat sijaitsevat menneisyydessä (Parfit 1984, 165–167). Jos oletetaan, että ei-oleminen on jollakin tavalla paha asia ihmiselle, Parfitin mukaan ei ole irrationaalista toivoa, että kaikki ei-oleminen, mitä koemme, sijaitsee menneisyydessä, ajassa ennen syntymää. Siitä, että tämä preferenssipuolueellisuuteen sisältyvä toive ei ole irrationaalinen, ei kuitenkaan seuraa, että se olisi rationaalinen. Warrenin mukaan Lucretiuksen argumentin tarkoitus onkin nimenomaan osoittaa,



miten rationaalisen ihmisen tulisi ei-olemisen tiloista ajatella, ei sitä, miten niistä ajatellaan (Warren 2004, 82).

Preferenssipuolueellisuudella ei välttämättä ole mitään tekemistä rationaalisuuden tai toiminnan perusteiden kanssa. Rosenbaumin mukaan preferenssipuolueellisuus onkin ihmisen psykologinen ominaisuus, jota ei voida tarkemmin selittää. Preferenssipuolueellisuus liittyy ihmisen sisäiseen taipumukseen välttää tuskaa (Rosenbaum 1989, 368).

Parfitin potilaan soveltamisessa suurin ongelma on se, että jotta se toimisi Lucretiuksen kritiikkinä, on jollakin tasolla jo valmiiksi oletettava, että kuolema on paha asia sille, joka kuolee. On siis lähtökohtaisesti oletettava, että Lucretius on väärässä. Jos ei-oleminen ei ole ihmisille mitään, Parfitin esimerkki ei päde siihen, koska se ei kerro siitä, miten ihmiset suhtautuvat asioihin, jotka ovat ihmisille ei mitään. Parfitin preferenssipuolueellisuus pätee vain niihin asioihin, jotka ovat ihmisille jotakin, kuten nautintoihin ja tuskiin.

Lucretiuksen symmetria-argumenttia on kritisoitu vielä yhdestä näkökulmasta (kohta 1). Onko aika ennen syntymää lopulta symmetristä kuoleman jälkeisen ajan kanssa? Warrenin mukaan ajat eivät ole symmetrisiä (Warren 2004, 77), koska syntymän hetken voidaan ajatella olevan keskeistä henkilön persoonallisuuden kehittymisen kannalta, ja kuoleman hetki on tässä suhteessa mielivaltainen. Otetaan esimerkiksi kolmen ihmisen elämät: Matin, Juuson ja Kalevin. Juuso elää vuodesta 1925 vuoteen 2000. Matti elää vuodesta 1950 vuoteen 2000 ja Kalevi elää vuodesta 1950 vuoteen 2025.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Ks. kuvio kaksi seuraavalla sivulla.

## Kuvio 2.

Vuosi	1925	1950	1975	2000	2025
Juuso		-----			
Matti			-----		
Kalevi				-----	

Oletetaan, että Juuson, Matin ja Kalevin elämät ovat niin samankaltaisia kuin mahdollista. Näin ollen välillä 1950–2000 Juuso, Matti ja Kalevi elävät niin identtistä elämää kuin mahdollista. Kritiikin ydin on siinä, että vaikka voidaan väittää, että kuolema riisti Matilta 25 vuotta verrattuna Kalevin elämään, olisi absurdia väittää, että se tosiasia, että Matti ei syntynyt 25 vuotta aikaisemmin, riisti Matilta Juusoon verrattuna 25 vuotta. Ajat eivät ole keskenään symmetrisiä, koska on mahdollista kuolla myöhemmin, mutta ei syntyä aikaisemmin (Warren 2004, 78–79). Matti ei olisi ollut Matti, jos hän olisi syntynyt 25 vuotta aikaisemmin. Hetki, jolloin Matti syntyy, on siis tärkeä sen kannalta, millaiseksi Matti muodostuu ja millaiseksi hänen persoonansa muodostuu.

Warrenin kritiikki tuntuu intuitiivisesti vahvalta. Voimme ajatella, että kuolisimme myöhemmin, mutta sen ajatteleva, että olisimme syntyneet aikaisemmin, tuntuu omituiselta. Warren onnistuu osoittamaan, että aika ennen syntymää ja aika kuoleman jälkeen eivät ole välttämättä symmetrisiä. Esimerkiksi kestävä kehityksen ajatus perustuu siihen, että sillä, mitä me teemme nyt, on merkitystä tulevien syntymättömien sukupolvien elämään. Heille sillä, mitä me teemme maapallolla, on merkitystä, vaikka se tapahtuu ennen heidän syntymäänsä. Toinen esimerkki voisi olla vanhempien työpaikan menetys ennen lapsen syntymää tai ydinvoimalaonnettomuus läheisyydessä. Kaikki nämä vaikuttavat siihen, millaista syntymättömän syntymäpaikan lapsen elämästä

tulee. Ajan ennen syntymää voi siis sanoa olevan ihmiselle jotakin.<sup>72</sup>

Lucretiuksen symmetria-argumenttia on kritisoitu monesta eri näkökulmasta. Warren onnistuu osoittamaan ainakin jossain mielessä, että aika ennen syntymäämme voi olla meille jotakin. Näin ollen Lucretiuksen peruslähtökohta siitä, että ajat olisivat symmetrisiä keskenään, on asetettu kyseenalaiseksi. Parfit ei suoraan sano mitään siitä, miten meidän tulisi suhtautua eri ajoissa sijaitsevaan ei-olemiseen. Hänen huomionsa antavat silti ajattelemisen aihetta. Vaikka menneisyydessä sijaitseva ei-oleminen olisikin samankaltaista kuin tulevaisuudessa sijaitseva ei-oleminen, niihin voi silti suhtautua eri tavalla siitä yksinkertaisesti syystä, että kuolema sijaitsee tulevaisuudessa ja syntymä menneisyydessä.

Epikuroksen kuolema-argumentaation yksi pahimmista ongelmista on, että Epikuros olettaa, että ihmisten uskomukset voidaan aina muuttaa rationaalisen argumentaation keinoin. Jos esimerkiksi Parfitin potilaan uskomus ei ole rationaalinen, se voidaan osoittaa potilaalle ja potilaan uskomus muuttuu. Samalla tavalla ihmiselle, jonka uskomukset kuolemasta ovat väärä, voidaan osoittaa väärät uskomukset ja muokata niitä. Syvien uskomusten tai preferenssien muokkaaminen rationaalisen argumentaation keinoin on äärimmäisen vaikeaa, ellei mahdotonta. On myös mahdollista, että esimerkiksi kuoleman pelko on tällainen syvällä ihmisen alitajunnassa sijaitseva uskomus, jota ei voi muokata.<sup>73</sup> Toisaalta

---

<sup>72</sup> Ongelmaksi tässä ajattelussa muodostuu jälleen vahingon subjektin puuttuminen. Ennen syntymää subjektia ei ole olemassa. Syntymätön ei voi tässä mielessä kokea vahinkoa, koska häntä ei ole olemassa. Vahinko koetaan vasta syntymän jälkeen. Subjektin puuttumisen mielessä aika ennen syntymää ei ole ihmiselle mitään.

<sup>73</sup> Amy Olberdingin mielenkiintoisen tulkinnan mukaan syvien uskomusten ja mielipiteiden muokkaaminen on mahdollista, mutta vaikeaa. Hänen mukaan epikuroslaisen on taisteltava väärä mielipiteitä vastaan ”soturin lailla”. Väärät uskomukset voidaan kumota, mutta se vaatii pitkäjänteisyyttä ja rohkeutta. Kun ihminen lopulta onnistuu luopumaan kuoleman pelosta, tapahtuu ihmisen

on myös mahdollista, että kuoleman pelko sijaitsee juuri siitä syystä niin syvällä alitajunnassa, koska se on esimerkiksi lajin säilyttämisen kannalta elintärkeä.

Kuten todettua, Lucretiuksen symmetria-argumenttia on käytetty Epikuroksen puolustuksena ei-olemisen pelkoa vastaan. Jos Lucretiuksen symmetria-argumentti epäonnistuu, kaatuuko mukana koko Epikuroksen eettinen projekti?

Epikuroslaisen ei tarvitse tai välttämättä edes kannata turvautua Lucretiuksen symmetria-argumenttiin, sillä Epikurokselta itseltään löytyy puolustus ei-olemisen pelkoa vastaan. Epikuroksen hedonismin perusperiaate on, että kaikki hyvä ja paha on nautinnon ja tuskan kokemuksessa (KM; DL 10. 124–125). Epikuroslaisen hedonismin mukaan sellaista, mistä ei voi aiheutua tuskaa, ei ole rationaalista pelätä. Kun ihmistä ei ole enää olemassa ei ole mitään, mikä voisi aiheuttaa ihmiselle tuskaa tai kipua.

Epikuroksen kriitikko voisi toki väittää edelleen, että ei-oleminen ei sinällään aiheuta meille tuskaa, mutta sen pelko aiheuttaa. Ei-olemista voi pelätä yksinkertaisesti sen takia, että se on ei-olemista. Sen takia, että sitten meitä ei enää ole. Tässä vaiheessa Epikuros todennäköisesti palauttaisi epäilijän takaisin opettelemaan Epikuroksen tuotantoa. Ei-olemisen pelko on turha, koska ”Se, mikä on hajonnut, ei havaitse. Se, mikä ei havaitse ei ole meille mitään.” (KD. 2). Kuolemassa sielu hajoaa, ja kun sielu on hajonnut, emme voi enää havaita, ja mikään ei voi vahingoittaa meitä.

---

maailmankuvassa viitekehyksen muutos. Maailma nähdään eri tavalla kuin ennen, ilman varjostavaa kuoleman pelkoa (Olberding 2005.)

Olberdingin tulkintaa mukaillen voisi todeta, että mielenrauhan saavuttaneen ihmisen mielessä tapahtuu paradigman muutos.

Epikuroksen puolustus ei kuitenkaan poista sitä tosiasiaa, että niin kauan kuin epäilijä ei ole hyväksynyt Epikuroksen periaatteita, hän ja Epikuros puhuvat tavallaan eri asioista. Epäilijä pelkää ei-olemista itsessään ja Epikuros pyrkii osoittamaan, että sitä ei tule pelätä, koska se ei aiheuta kipua. Molemmat puhuvat ohi toistensa, koska se, että ei-olemisesta aiheutuisi kipua, ei ole periaatteessa pelon syy, vaan ei-oleminen itsessään. Vetoamalla *Kirjeeseen Menoikeudelle* epikurolainen kuitenkin välttää Lucretiuksen symmetria-argumentin ongelmat.

### **6.2.2 Kuoleman pelko ennenaikaisen kuoleman pelkona**

Aikaisemmin mainittu Ciceron kritiikki voidaan tulkita myös niin, että ihmiset, jotka yötä päivää pohtivat kuolevaisuuttaan, pohtivat itse asiassa sitä asiaa, että he voisivat kuolla minä hetkenä hyvänsä. Näin ollen he pelkäävät ennen kaikkea ennenaikaista kuolemaa.<sup>74</sup>

Entä, jos joku esimerkiksi vakuuttuu deprivaatioteoreetikoiden argumenteista ja alkaa pelätä kuolemaa jo etukäteen sen vuoksi, että kuolema pilaisi elämänsuunnitelmat ja projektit? Entä jos kuoleman pelko ei olekaan kuoleman pelkoa sinänsä, vaan ennenaikaisen kuoleman pelkoa?

Tähän mennessä käsitellyt Epikuroksen kriitikot eivät ole suoranaisesti käsitelleet kuoleman pelkoa ennenaikaisen kuoleman pelkona. Ihmiset arvostavat elämässään muutakin kuin pelkkää kestoaa. Halu elää pitkään ei johdu pelkästään siitä, että ihmiset haluavat elää ajallisesti kauemmin, vaan siitä, että ihmiset haluavat, että heidän elämänsä käy läpi tietyt vaiheet.

---

<sup>74</sup> Ks. lainaus s.79.

Striker väittää, että Epikuroksen kuolema-argumentaation heikkous on nimenomaan sen kyky vastata ennenaikaisen kuoleman pelkoon. Strikerin mukaan kahdeksantoistavuotias, joka haluaa jatkaa elämänsä elämistä on kuin joku, joka on juuri katsonut oopperan ensimmäisen näytöksen. Jos ooppera katkeaisi, olisi nuorukainen oikeutetusti harmissaan. Nuorukainen ei olisi harmissaan niinkään siksi, että ooppera kesti vain tunnin kolmen tunnin sijaan, vaan koska hän halusi nähdä koko oopperan, ei vain yhtä näytöstä (Striker 1988, 325–326).

Strikerin analogia tuo hyvin esille sen, että halussamme elää pitkään ei ole kysymys vain elämän ajallisesta kestosta. Haluamme myös, että elämämme olisivat tietyllä tavalla kokonaisia. Mennessämme oopperaan oletamme, että näemme kaikki näytökset. Eläessämme oletamme samalla tavalla, että saamme elää kaikki elämänvaiheet läpi.

Jotta elämä olisi kokonainen, tulee sillä olla tietynlainen narratiivinen rakenne (Warren 2004, 118). Narratiivisen näkemyksen mukaan elämän arvoa ei voida laskea hedonistisella kalkyyllillä. Elämän arvo ei ole sillä tavalla additiivinen, että kun nautinnot ja tuskat lasketaan yhteen, saadaan elämän arvo lopputuloksena. On myös muita tekijöitä, jotka vaikuttavat onnellisuuteemme. Narratiivisen näkemyksen mukaan myös sillä on merkitystä, että ihminen elää läpi eri elämänvaiheiden, tai että ihmisen elämästä muodostuu mielekäs kertomus (Slote 1983, 13–37). Kokonaisvaltaisesti hyvään elämään kuuluu tällöin välttämättömänä ehtona se, että ihminen elää kaikki ne vaiheet, joita ihmiselämään kuuluu: lapsuuden, nuoruuden, keski-ikä ja vanhuuden.

Samantapaisia ajatuksia esittää myös Velleman (2000, 71). Vellemanin mukaan pelkästään ihmisen sen hetkiselällä onnellisuudella ei ole merkitystä (2000, 71), vaan elämää tulee

arvioida narratiivisena kokonaisuutena. Jotta voidaan arvioida ihmisen onnellisuutta, täytyy arvioida ihmisen elämäkertomusta. Warren selkiyttää narratiivista hyvinvointikäsitystä käyttämällä esimerkkinä kolme henkilöä, jotka elävät yhtä kauan (Warren 2004, 120).

Henkilö A kuolee 80-vuotiaana. Hän nousee uransa huipulle, ennen rauhaisaa ja rentouttavaa eläköitymistä.

Henkilö B kuolee 80-vuotiaana. Hän nousee uransa huipulle nuorena. Huipulle nousun jälkeen hänen uransa oli jatkuvassa ja tasaisessa laskusuunnassa.

Henkilö C kuolee myös 80-vuotiaana. Pitkän uran tehneenä hän nousee uransa huipulle juuri ennen kuolemaansa.

A, B ja C henkilöt elivät yhtä pitkän elämän, joten sen perusteella elämien arvioiminen olisi hankalaa. Jostain syystä kuitenkin Henkilön B elämä vaikuttaa kaikkein vähiten kiinnostavalta. Warrenin mukaan tämä johtuu siitä, että henkilön B elämänsä ei ole sellainen kuin hyvän elämänsä ajatellaan olevan (2004, 120). Jos laskisimme additiivisella hedonistisella kalkyyllillä jokaisen henkilön elämän arvot, voisimme hyvinkin tulla siihen johtopäätökseen, että henkilön B elämä sisältäisi eniten mielihyvää. Kuitenkaan kukaan tuskin valitsisi kolmesta vaihtoehdosta juuri henkilön B elämää, hänen elämänsä narratiivisen rakenteen vuoksi. Esimerkin perusteella näyttää siltä, että elämän narratiivisella rakenteella on ihmisille ainakin jonkinlaista arvoa.

Narratiivisessa ajattelussa ihmisen elämää tarkastellaan globaalista tai objektiivisesta näkökulmasta käsin. Globaali hyvinvointiajattelu ottaa huomioon koko ihmisen elämänsä tarkastellessaan ihmisen hyvinvointia (Warren 2004, 120). Onnellisuus

ymmärretään näin ollen laajemmin hyvinvointina, joka liittyy koko elämään.

Jos elämänkaaren rakenteella on ihmisille arvoa, pystyykö Epikuros hälventämään ennenaikaiseen kuolemaan liittyvää pelkoa? Otetaan esimerkiksi nuori aloitteleva epikurolainen. Nuori epikurolainen pelkää, että hän kuolee ennenaikaisesti. Hän pelkää, että kuolema katkaisisi hänen elämäntarinansa samalla tavalla kuin Strikerin esimerkissä ooppera katkeaa jo ensimmäisen näytöksen jälkeen. Jotta tähän kritiikkiin voidaan vastata, on tarkasteltava Epikuroksen omaa näkemystä kokonaisesta elämästä. Epikuroksella onkin varsin toisenlainen käsitys kokonaisesta elämästä kuin Strikerilla, Vellemanilla ja Slotella. Jotta Epikuros pystyisi vastaamaan ennen aikaista kuolemaa koskevaan kritiikkiin, on palattava hetkeksi takaisin Epikuroksen hedonismiin ja käsitykseen kokonaisesta elämästä



## 7. KOKONAISVALTAISESTI HYVÄ ELÄMÄ

Epikuroksen mukaan ”Ääretön aika sisältää yhtä suuren nautinnon kuin äärellinen aika” (KD. 19).

Tämä väite vaikuttaa ensi näkemältä vähintään kiistanalaiselta, varsinkin jos Epikuroksen hedonismi ymmärretään additiivisen hedonismin muotona. Additiivisessa hedonismissahan hyvät (nautinnon tilat) ovat yhteenlaskettavissa. Epikuroksen väite, että näitä hyviä voisi millään tavalla olla yhtä paljon äärellisessä määrässä aikaa kuin äärettömässä, tuntuu mielettömältä.

Epikuroksen kriitikot ovatkin usein ymmärtäneet Epikuroksen hedonismin additiivisen hedonismin muotona.<sup>75</sup> Epikuros itse varsin yksiselitteisesti kumoaa additiivisen hedonismin.<sup>76</sup> Se, miten Epikuroslainen kokonaisvaltaisesti hyvä elämä (*ton pantele bion*) ymmärretään, palautuu siihen, miten korkeimman nautinnon tila, mielenrauha, ymmärretään.

Epikuroslainen elämä on täydellinen tai kokonainen silloin, kun henkilö saavuttaa ataraksian tilan (Warren 2004, 133). Kokonainen tai täydellinen elämä ei vaadi joidenkin tiettyjen elämänvaiheiden läpi käymistä tai sitä, että elämästä muodostuisi narratiivinen kokonaisuus. Kokonainen elämä ei ole iästä kiinni, vaan se voidaan saavuttaa niin vanhana kuin nuorenakin. Epikuros tosin myöntää, että nuorukaisen on vaikeampi saavuttaa mielenrauha kuin vanhuksen, sillä nuorukaista sattuma ohjaa helpommin harhaan kuin vanhusta (VS. 17).

Nuori epikuroslainen, joka pelkää elämänsä ennenaikaista loppumista, pelkää turhaan, koska hyvä elämä ei vaadi pitkää ikää,

---

<sup>75</sup> Tästä hyvinä esimerkkeinä toimivat esim. Bradley 2002 ja Feldman 1991.

<sup>76</sup> Ks. mm. KD. 3, 4, 18, 19; VS. 3; KM; DL 10. 130–132.

vaan tiedon avulla saavutettua mielenrauhaa. Mielenrauhan saavuttanutta epikurolaista ei haittaa, vaikka hän ei näe oopperan viimeisiä näytöksiä. Oopperan viimeisten näytösten näkeminen ei tuottaisi mielenrauhan saavuttaneelle epikurolaiselle mitään lisäarvoa, koska hän elää jo suurimman nautinnon tilassa. Samoin kuin epikuroslainen ei tavoittele ”suurempaa annosta ruokaa, vaan nautinnollisinta ruokaa, samoin hän ei tavoittele pisintä, vaan nautinnollisinta elämää” (KM; DI 10. 126).

Tässä kontekstissa käsiteltynä myös Epikuroksen hedonismi saa edelleen syvemmän merkityksen. Jos hyvää elämää tavoitellaan kineettisiä nautintoja ja niihin liittyviä haluja tyydyttämällä, johtaa tämä oravanpyörään, jossa hyvää elämää etsivä ihminen ei voi koskaan tavoittaa onnellisuutta, sillä kun yksi halu on tyydytetty seuraa aina uusi halu. Additiivinen hedonismi johtaa sellaiseen tilanteeseen, jossa eläminen kauemmin on aina parempaa kuin kuoleminen, sillä se mahdollistaa aina uudet kineettiset nautinnot. Oravanpyörä on kuitenkin ikuinen, sillä haluja ei voi koskaan lopullisesti tyydyttää ja kineettisten nautintojen tuoma tyydytys ei ole pysyvää.

Kokonaisvaltaisesti hyvän elämän salaisuus on, kuten Philodemuksen neljäluotteisesta reseptistä käy ilmi se, että ymmärrämme järjellä halujemme rajat ja rajoitamme niitä kohtuulliselle tasolle. Täydellisin nautinto, katastemaattisen nautinnon tila, saavutetaan, kun sielua piinaavat pelot on poistettu (Philodemus 4.9-14 [LS. 25J]).

Aikaisemmin käsitelty empiristinen tulkinta, joka ymmärtää katastemaattisen nautinnon tilan pelkästään tunnetilana, jättää huomioimatta sen, että katastemaattisen nautinnon tilaan pääseminen vaatii pitkäjänteistä ja määrätietoista työtä. Mielenrauhan saavuttamiseksi on tunnettava taivaan asioiden

perimmäinen luonne (KP; DI 10. 85)<sup>77</sup>, on pidettävä mielessä maailmankaikkeuden perimmäinen rakenne (KH; DI 10. 35–37, 77–79) ja lisäksi on ymmärrettävä oikein ihmiselämän päämäärä, joka on mielenrauhan tavoittelu (KM; DL 10. 133).

Epikuros ymmärsi, kuinka vaativaa mielenrauhan saavuttaminen on. Jokaisella ihmisellä on mahdollisuus tutkimuksen keinoin löytää selitys niin taivaan ilmiöille kuin maailmankaikkeuden perimmäiselle rakenteelle (KH; DL 10. 77–80). Tutkimuksen tuottaman tiedon avulla taivaan asioihin ja maailmankaikkeuteen liittyvät väärät uskomukset voidaan poistaa (KM; DL 10. 123).

”Ihminen ei voi karkottaa kaikkein tärkeimpiä asioita koskevaa pelkoaan, ellei hän käsitä mikä on kaikkeuden luonto, vaan epäilee jonkin myyttisen tarinan olevan totta. Ei siis ole mahdollista saavuttaa puhtaita nautintoja ilman luonnontutkimuksen apua” (VS. 49).

Epikuros toki ymmärsi, että kaikilla hänen oppilaillaan ei ollut mahdollisuuksia omistaa elämäänsä luonnontutkimukselle, vaikka se hänen mukaan tuottikin suurta nautintoa (KH; DI 10. 37). Tämän vuoksi Epikuros valmisti opeistaan lyhennelmiä, jotka sisälsivät kaikki oleelliset asiat niin luonnontutkimuksesta, taivaan asioista kuin etiikastakin. Jokaisen oppilaan ei näin ollen tarvinnut ryhtyä tutkimaan perimmäisiä kysymyksiä itse, vaan Epikuroksen opit antoivat valmiit vastaukset kaikkiin onnellisuuden kannalta merkittäviin kysymyksiin.

---

<sup>77</sup> Taivaan asiat viittaavat suoraan niihin ilmiöihin, mitä taivaalla tapahtuu, kuten esimerkiksi sää-ilmiöihin. Näiden ilmiöiden luonne ja synty on ymmärrettävä, jotta ne eivät aiheuta turhia pelkoja (KP; DI 10. 85–86). Ennen kaikkea on ymmärrettävä, että taivaan ilmiöille ei ole löydettävissä vain yhtä selitystä, kuten jumalat, vaan on mahdollista, että taivaan asioille on monia selityksiä. Epikuroksen mukaan ei tule tarrautua myytteihin, jotka pyrkivät selittämään taivaan ilmiöt kaiken kattavasti (KP; DI 10. 97–98).

## 8. VIIMEISET ONGELMAT

Tarkastelen Epikuroksen filosofiaa kokonaisuudessaan vielä kahden esille nousevan kysymyksen kautta. Mitä vaihtoehtoja Epikuros jättää niille, jotka eivät koe olevansa kykeneviä mielenrauhan saavuttamiseen? Miten epikurolainen mielenrauha tulisi ymmärtää, jotta se olisi yhtä aikaa vetoava ja mahdollisimman uskollinen Epikuroksen omille ajatuksille? Käytän edellä mainittujen kysymysten havainnollistamiseen kahta esimerkkitapausta.

A) Kovan omistautumisen ja opiskelun jälkeen Matti huomaa, että hänestä ei voi koskaan tulla epikurolaista. Hänen mentaaliset resurssinsa eivät riitä Epikuroksen argumenttien ymmärtämiseen ja täydelliseen sisäistämiseen. Matti ymmärtää, että hän ei voi koskaan saavuttaa mielenrauhaa ja hänen elämänsä tulee olemaan jatkuvaa kuoleman ja jumalten pelossa elämistä. Matti tulee elämään elämänsä halujen oravanpyörässä niin, että hän ei tule koskaan saavuttamaan todellista tyydytystä, vaan hän on jatkuvasti halujen riivaama. Matti tarrautuu Epikuroksen ajatukseen siitä, että kuolema ei ole ihmiselle mitään. Koska elämä tarjoaa Matille vain tuskaa, hän päättää lopettaa elämänsä.

B) Juuso on saavuttanut mielenrauhan. Häntä vaivaavat pelot ovat kadonneet ja hänen halunsa ovat tyydytetyt. Hän on saavuttanut täydellisen nautinnon tilan eli nollatilan, jossa hän ei tunne lainkaan kipua. Juuso on saavuttanut mielenrauhan ja hänellä on oikeat uskomukset kuolemasta. Hän tietää, että kuolema ei ole hänelle mitään. Mutta koska hän on saavuttanut mielenrauhan, myöskään elämä ei ole hänelle mitään. Hänen elämänsä on koomapotilaan elämää hetkestä toiseen. Koska kuolema ei ole hänelle mitään, ja hän on elämässään saavuttanut jo kaiken, hän päättää lopettaa elämänsä.

Matin tilanteessa näyttäisi selkeästi siltä, että paras vaihtoehto hänelle olisi todellakin itsemurha. Kuolleen oleminen on parempaa kuin eläminen pelossa ja halujen riivaamana. Kuolema ei ole mitään, mutta elämän jatkuminen on tuskaa. Epikuros näyttää joutuneen filosofiassaan tilanteeseen, jossa Matin kaltaisille henkilöille on hankala löytää syitä elää. Jos Matin kyvyt eivät riitä mielenrauhan saavuttamiseen, hänen olisi rationaalista lopettaa elämänsä.

Epikuroksen puolustukseksi on todettava, että hän näyttää todella uskoneen, että kuka tahansa voi saavuttaa mielenrauhan. *Kirjeessä Menoikeudelle* hän toteaa:

”Älköön kukaan nuorena aikailko filosofian aloittamista, älköönkään kukaan vanhana väsykö sen harjoittamiseen. Koskaan ei ole liian varhainen, eikä liian myöhäinen hetki etsiä terveyttä sielulleen. Se, joka sanoo, ettei vielä ole tullut filosofian aika, tai että se on mennyt jo, on sen kaltainen, joka sanoo, ettei vielä ole onnellisuuden aika, tai että se on jo mennyt.” (KM; DL 10. 122).

Myös Matilla on siis omista uskomuksistaan huolimatta mahdollisuus saavuttaa mielenrauha. Epikuros myös muotoili oppinsa niin, että jokaisella ihmisellä on mahdollisuus ymmärtää ne. Epikuroksen mukaan ei olekaan tärkeää osata jokaista yksityiskohtaa tarkasti, vaan tärkeää on pitää kokonaisuus mielessään (KH; DI 10. 35–37). Tähän Matilla kuin kaikilla muillakin on riittävät mentaaliset kyvyt.

Epikuros olisi saattanut lohduttaa Mattia seuraavaksi sillä, että riittää, että Matti keskittyy Epikuroksen oppien pääkohtiin niin hän voi saavuttaa mielenrauhan. Kaikkea ei tarvitse hallita. Itse asiassa liian innokas luonnontutkimus saattaa viedä harhaan. Luonnontutkimuksen tuottamalla tiedolla, kuten kaikella tiedolla on arvoa vain siinä suhteessa, jossa se tuottaa onnellisuutta. Mitä

tulee taivaan kappaleiden ”laskemisen, kääntymisen pimenemisen ja näiden kaltaisten asioiden selvittämiseen, ei enää liity mitenkään tietämisen autuuttavaan vaikutukseen” (KH; DI 10. 78–79).  
*Kirjeessä Pythokleelle* Epikuros toteaa edelleen, että:

”Taivaan asioiden tuntemisella... ei pidä ajatella olevan mitään muuta päämäärää, kuin mielenrauha ja varma vakuuttuneisuus” (KP; DL 10. 85–87).

Liian tarkka ja intohimoinen luonnontutkimus saattaa vain johtaa harhaan onnellisuuden etsimisessä (Warren 2004, 150). Tiedolla ei ole muuta päämäärää kuin mielenrauha.

Epikuros ei missään olosuhteissa hyväksynyt itsemurhaa. *Epikuroksen mietelmissä Vatikaanin käsikirjoituksesta* Epikuros ottaa varsin yksiselitteisen kannan itsemurhaan.

”Se on kerrassaan mitätön mies, jolla on monta järkisyytä elämänsä päättämiseen” (VS. 38).

Myös Juusolla on hankaluuksia löytää positiivisia syitä elämisen jatkamiselle. Juuson tilanteessa Epikuros voisi puolustautua toteamalla, että tästä ei kuitenkaan seuraa, että hänellä olisi syitä elämänsä päättämiseen. Warrenin mukaan Epikuroksen eettisen projektin suurimmaksi hankaluudeksi muodostuu juuri kysymys mielenrauhan saavuttaneen epikurolaisen elämän jatkamisesta (Warren 2004, 204–205, 199). Miksi Juuson tulisi jatkaa elämää?

Ensiksi on todettava, että olisi merkillistä, jos Epikuroksen eettisen projektin lopputulos olisi mielenrauhan saavuttanut ihminen, jolla ei ole syytä jatkaa elämäänsä. Epikurolaisen mielenrauhan ymmärtäminen koomapotilaan tilana antaa ongelmallisen kuvan mielenrauhan saavuttaneen ihmisen elämästä. *Kirjeessä Menoikeudelle* Epikuros kirjoittaaakin, että:

”..oikea tietämys siitä, että kuolema ei ole meille mitään, tekee elämän kuolevaisuudesta nautittavaa” (KM; DI 10. 124).

Miten elämän voi olla missään mielessä nautittavaa, jos aika ennen mielenrauhan saavuttamista on pelossa elämistä ja mielenrauhan saavuttaneen elämän on koomapotilasmaista olemista? Mielenrauhan saavuttamisessa ei ole kyse siitä, että saavutettaisiin jonkinlainen tunteeton koomapotilaan tila, vaan siitä, että vapaudutaan turhista peloista ja tehdään näin elämästä nautittavaa.<sup>78</sup> Mielenrauhan saavuttaminen mahdollistaa täysipainoisen ja hyvän elämän, eikä sulkeista sitä pois. Kun mielenrauha on saavutettu, ei ole mitään parempaa kuin harjoittaa epikurolaista vaatimatonta elämää ystävien ympäröimänä (KM; DI. 10. 135, KD. 27, 28; VS. 13).

Epikuroksen mukaan viisaasti ja järkevästi elämiseen kuuluu elämästä nauttiminen niin, että halujemme rajat ymmärretään ja pidetään mielessä. Halujemme rajat ymmärtämällä elämä tulee täydelliseksi (KM; DI 10.127; KD. 21). Elämässä tulee:

”Nauraa ja filosofoida ja huolehtia taloudesta ja muista velvoitteista lakkaamatta koskaan julistamasta oikeaa filosofiaa” (VS. 41).

Epikuroalaisen elämä ei suinkaan lopu mielenrauhan saavuttamiseen, vaan alkaa siitä.

”Niin kauan kuin olemme matkalla, meidän on yritettävä tehdä lopusta alkua parempi. Mutta kun saavumme maaliin, on syytä riemuita joka tapauksessa” (VS. 48).

---

<sup>78</sup> Jotkut epikurostutkijat ovat jostain syystä ajatelleet, että siitä, että katastemaattisen nautinnon tila on tuskaton tila, seuraisi jostakin syystä se, että se on samalla tunteeton tila.

## 9. JOHTOPÄÄTÖKSET

Atomistinen maailmankuva johti Epikuroksen vaikeiden filosofisten ongelmien eteen mielen toimintaa ja havaintoa koskevissa kysymyksissä. Epikurosta on tulkittu muun muassa niin, että hän loi atomiopin pohjalta teorian täysin passiivisesta mielestä, joka toimii ulkoisten kohteiden ohjaamana. Tällekin tulkinnalle voidaan löytää tukea, jos Epikuroksen ja Lucretiuksen kirjoituksia luetaan valikoiden. Passiivinen mielenteoria olisi kuitenkin ristiriidassa koko Epikuroksen muun filosofian kanssa. Epikuros korostaa etiikassaan vahvasti järjen ja harkinnan käyttöä. Mihin järki ja harkinta voivat perustua, jos taustalla vaikuttaa passiivinen, ulkoisten kohteiden ohjaama mieli?

Tulkinta passiivisesta mielestä perustuu todennäköisesti ainakin osittain erääseen väärintulkintaan. *Kirjeessä Herodotokselle* Epikuros toteaa, että ”näemme ja ajattelemme muotoja siten, että ulkoisista kohteista tulee jotakin meidän sisäämme.”<sup>79</sup> Tätä ei tule ymmärtää niin, että ulkoisista kappaleista aiheutuvat virtaukset ohjaisivat ajatteluamme, vaan pikemminkin stoalaisittain niin, että ”tulemme ajatelleeksi ulkomaailman kappaleita kohtaamisen kautta.”<sup>80</sup> Ajattelemme asioita sitä mukaa, kun kohtaamme niitä ulkomaailmassa. Ajattelumme ei ole palautettavissa vain ulkoisten hahmojen virtauksiin tai niihin asioihin, joita kulloinkin kohtaamme. Mieli voi Diogenes Laertiuksen Epikuros -tulkinnan mukaan aktiivisesti yhdistellä asioita ja huomata samankaltaisuuksia tai käyttää analogioita.<sup>81</sup> Tuntuisi oudolta, että Epikuros, joka pyrki tekemään filosofiastaan mahdollisimman kansantajuista, olisi kehittänyt idean täysin passiivisesta mielestä.

---

<sup>79</sup> (KH; DI 10. 49).

<sup>80</sup> (Diogenes Laertius 7.53 [LS. 39D]).

<sup>81</sup> (DL 10.32).



Epikuroksen ajatukset esikäsitteistä olivat aikaansa edellä hellenistisen ajan filosofiassa. Esikäsitteet muodostavat pohjan maailman ymmärtämiselle ja jäsentävät maailman ymmärrettävään muotoon. Mieli ei ole pelkkä musta laatikko, joka reagoi automaattisesti annettuihin ärsykkeisiin.

Esikäsitteet luovat sillan Epikuroksen mielenteorian ja etiikan välille. Onnellisuuden saavuttamisen kannalta on välttämätöntä, että voimme poistaa mielenrauhaa häiritsevät pelot. Pelot pohjautuvat väärille uskomuksille, jotka perustuvat näennäisille esikäsitteille. Muokkaamalla esikäsitteitä voimme muokata uskomuksiamme.

Epikuros uskoi, että esikäsitteitä voidaan muuttaa rationaalisen argumentaation voimin. Epikuros ei valitettavasti kerro yksityiskohtaisesti, miten esikäsitteiden esille saaminen ja muokkaaminen on mahdollista. Tämä on selkein yksittäinen puute Epikuroksen filosofiassa. Koska Epikuros ei metodiaan tarkemmin erittele, herää kysymys siitä, voidaanko syvälle juurtuneita asenteita ja uskomuksia muokata pelkän rationaalisen argumentaation voimin. Voidaanko syvälle juurtuneet pelot poistaa pelkällä rationaalisella argumentaatiolla? Tehtävä vaikuttaa kovin haastavalta, ehkä liiankin. Epikuros ei toki uskonutkaan, että tehtävä olisi helppo. Uskomusten muokkaaminen vaatii omistautumista filosofialle ja kovaa työtä.

Epikuros korosti usein filosofiassaan sitä, että ihmiset ovat vapaita toimimaan haluamallaan tavalla, että ihmisillä on vapaa tahto. Passiivinen mielenteoria olisi kohtalokas myös inhimillisen vapauden kannalta. Miten voimme olla moraalisia agenteja, jos toimimme vain ulkoisten virtauksien ohjaamina? Tahdon vapautta koskevissa keskustelussa on kuitenkin perinteisesti lähdetty liikkeelle atomitason poikkeamista, jotka pelastavat vapaan toiminnan atomitason determinismiltä. Ei ole täysin poissuljettua,

että Epikuros ei olisi kehittänyt atomien heittelemistä tai poikkeamista radoiltaan tahdon vapautta ajatellen. On kuitenkin todennäköisempää, että atomien heittelemistä tarvittiin pääasiassa siksi, että se mahdollisti yhdisteiden muodostumisen atomitasolla.

Epikuroksen tuotantoa on tulkittu mitä moninaisimmilla tavoilla. Syy useille eri tulkinnolle löytyy suurimmaksi osaksi siitä, että tutkijat ovat usein keskittyneet johonkin Epikuroksen filosofian erityiskysymykseen, eivätkä ole pyrkineet ymmärtämään ongelmia osana Epikuroksen kokonaistuotantoa. Toinen syy on se, että Epikuroksen tuotannosta on säilynyt vain osa jälkipolville. Johdonmukaisen kokonaisuuden kokoaminen fragmenteista on varsin haastavaa. Varsinkin Epikuroksen etiikkaa ja hedonismia on tulkittu monella eri tavalla. Empiristinen tulkinta korostaa erilaisten nautintojen erottelua ja tuskan puutteen tavoittelua hyvän elämän päämääränä. Empiristisen tulkinnan mukaan meitä ohjaa elämässämme tiettyjen positiivisten tunnetilojen tavoittelu. Mitsis ja Nussbaum ovat puolestaan ymmärtäneet Epikuroksen hedonismin halun toteutumisen kautta. Keskeistä onnellisuuden tavoittelussa olisi näin ollen luonnollisten ja välttämättömien halujen toteuttaminen, sekä vaarallisten (tyhjien) halujen tunnistaminen. Niin empiristisessä tulkinnassa kuin Mitsisin ja Nussbaumin haluihin perustuvassa tulkinnassa on se ongelma, että ne eivät ota riittävästi huomioon sitä, mitä Epikuros piti välttämättömänä hyvän elämän saavuttamisen kannalta: kuoleman pelon poistamista.

Keskeinen kysymys Epikuroksen eettisen projektin onnistumisen kannalta on, onnistuuko Epikuros vakuuttamaan kriittisen lukijan kuolema-argumenteillaan. Vastaus tähän kysymykseen on epikuroslaisen viitekehyksen sisällä kyllä. Deprivaatioteoreetikot ovat ongelmissa kuoleman subjektin puuttumisen takia. Epikuroslainen on vahvimmillaan, kun hän ei turvaudu Lucretiuksen

symmetria-argumenttiin, johon liittyy monia ongelmia, kuten se, että aika ennen syntymää ei välttämättä ole symmetristä kuoleman jälkeisen ajan kanssa. Ei-olemisen pelkoa vastaan voidaan nojautua edelleen subjektin puuttumiseen. Ei-oleminen ei ole meille mitään siitä syystä, että meitä ei silloin ole. Ei-olemisen tilassa emme voi kokea minkäänlaista tuskaa. Koska kaikki nautinto (hyvä) ja tuska (paha) on aistikokemuksessa, niiden puuttuessa ihmistä ei voi vahingoittaa mikään.

Epikuroksen argumenttien hyväksyminen vaatii kuitenkin Epikuroksen oman viitekehykseen sisälle menemistä. Tämän viitekehyksen sisällä ne ovat uskottavia. On hyväksyttävä Epikuroksen arvot (hedonismi) ja ontologia (atomioppi). Tämän vuoksi epikurolaiset ja epikurolaisuuden kriitikot puhuvat usein auttamatta eri kieltä.

Jos kuolema-argumentit onnistuvat vakuuttamaan kriittisen ihmisen siitä, että kuolema ei ole ihmisille mitään, joutuu epikurolainen uusien ongelmien eteen. Jos ihminen ei ole kaikesta huolimatta mentaalisesti kykeneväinen saavuttamaan mielenrauhan tilaa, voi hän joutua tilanteeseen, jossa on rationaalista tapaa itsensä, koska olemassaolo tarjoaa vain tuskaa ja kuolema on tuskan katoamista. Se, että Epikuros ei hyväksynyt itsemurhaa, ei poista sitä tosiasiaa, että jossain tilanteissa Epikuroksen filosofia voi johtaa sellaiseen tilanteeseen, että itsemurhan tekeminen olisi rationaalisin vaihtoehto. Toisaalta Epikuroksen puolustukseksi on todettava, että hän itse uskoi, että kaikki, jotka tosissaan pyrkivät saavuttamaan mielenrauhan, voivat sen saavuttaa.

Kuoleman pelkoon johtavat uskomukset aiheutuvat pääasiassa kulttuurin vaikutuksesta. Jotta kuoleman pelko voidaan poistaa, on hankittava tietoa maailmankaikkeuden todellisesta luonteesta, ja on ymmärrettävä maailmankaikkeuden toimintalogiikka, joka pohjautuu mikrotasolla atomien liikkeisiin. Jokainen voi itse

hankkia tietoa maailmankaikkeuden luonteesta harjoittamalla luonnontutkimusta. Tietoa mikrotason rakenteesta voi saada tutkimalla makrotasoa, sitä maailmaa, joka meille ilmenee. Epikuroksen luonnontutkimuksen metodi jää varsin ylimalkaiseksi valaisevien esimerkkien puutteesta johtuen.

Luonnontutkimuksen harjoittaminen ei kuitenkaan ole onnellisuuden saavuttamisen kannalta välttämätöntä, sillä kaikki tarvittava tieto maailmankaikkeudesta ja siinä vaikuttavista voimista on löydettävissä Epikuroksen kirjoituksista. *Pääopeista* löytyy kaikki tärkeä tieto tiivistetyssä muodossa. Epikuroksen opeista löytyy se tieto, jolla virheelliset uskomukset voidaan korvata.

Tulkintani mukaan onnellisuus voidaan Epikuroksen mukaan saavuttaa ennen kaikkea tiedon avulla. Millaista tietoa siis tarvitsemme, jotta onnellisuus voidaan saavuttaa?

- 1) Tarvitsemme tietoa maailmankaikkeuden luonteesta. Meidän on ymmärrettävä, atomiopin pohjalta, millainen maailma on ja mistä se koostuu. On ymmärrettävä, että ihminen on osa atomistista maailmaa ja myös ihminen kokonaisuudessaan koostuu atomeista.
- 2) Tarvitsemme tietoa ihmisen mahdollisuuksista ja hyvän elämän päämäärästä. On siis ymmärrettävä, että ihminen on vapaa tavoittelemaan onnellisuutta ja että jokainen on kykeneväinen sen saavuttamaan.
- 3) Tarvitsemme tietoa myös haluista ja niihin liittyvistä nautinnoista. On pystyttävä erottamaan, mitkä haluistamme ovat haitallisia ja mitkä eivät. On pystyttävä erottamaan luonnolliset ja välttämättömät halut tyhjistä haluista.
- 4) Tarvitsemme tietoa jumalista. Jumalat eivät sekaannu ihmisten elämään tai rankaise pahoja ja palkitse hyviä. Ennen kaikkea on

ymmärrettävä, että voimme elää elämämme jumalista piittaamatta.

- 5) Tarvitsemme tietoa kuolemasta. Ihmisen on ymmärrettävä, että kuolema ei ole mitään.

Tämän jälkeen uuden tiedon hankinta on onnellisuuden näkökulmasta turhaa, sillä se ei enää lisää onnellisuutta. Tiedon rooli onnellisuuden tavoittelussa on puhtaan välineellinen ja tiedolla ei ole itsessään arvoa kuin siinä suhteessa, jossa se johtaa mielenrauhan saavuttamiseen.

Tutkimuskysymyksen kannalta tämä tarkoittaa sitä, että tiedon voidaan sanoa lisäävän onnellisuutta, mutta ei loputtomiin. Kun meillä on oikeat uskomukset kaikista onnellisuuden kannalta relevanteista seikoista, uusi tieto ei enää lisää onnellisuutta. On kuitenkin korostettava vielä sitä seikkaa, että pelkkä tieto ei yksin riitä tekemään onnelliseksi, vaan tarvitaan järkeä ja harkintaa ja ennen kaikkea tahdonvoimaa, jotta haitallisia haluja voidaan vastustaa.

Epikuroksen etiikan ymmärtämistä helpottaa, jos se käsitetään polkuna, joka johtaa lopulta onnellisuuteen. Onnellisuuden saavuttaminen vaatii järjen ja harkinnan käyttöä, jotka auttavat polulla pysymisessä. Matkan varrella ihmisen on opittava hallitsemaan välittömiä halujaan ja erottamaan vaaralliset halut välttämättömistä. Toisaalta liiallinen nautinnoissa rypeminen vie harhaan onnellisuuteen johtavalta polulta, yhtäältä liiallinen askeettisuus on omiaan vähentämään koettua nautintoa. Pelkkä halujen rajoittaminen ei kuitenkaan riitä, jos onnellisuus aiotaan saavuttaa. On kyettävä muokkaamaan syvälle alitajuntaan juurtuneita uskomuksia, jotka aiheuttavat pelkoja. On opittava uskomaan, että jumalat eivät häiritse ihmisten elämää, ja että kuolema ei ole ihmisille mitään. Vaikeakulkuisen tien päässä siintää lopulta mielenrauha, johon tie ei kuitenkaan lopu. Elämästä

nauttiminen vasta alkaa, kun mielenrauha ja autuus on saavutettu. Silloin on nautinnollista viettää aikaa ystävien kanssa nauttien hyvistä ruuista, pitäen kohtuus mielessä.

Mielenrauhan saavuttanut ihminen on jumalan kaltainen. Hän elää autuuden tilassa ja häntä ei vaivaa mikään. Jos mielenrauhan tila on näin ylevä, ehkä sen ymmärtäminen on hieman helpompaa, miksi edes kuolema ei ole tällaiselle pyhimykselle mitään. Pyhimyksen mielenrauha on järkkymätön jopa kuoleman edessä.

Harva nykypäivän ihmisistä on Epikuroksen kanssa yhtä mieltä Epikuroksen atomiopista, tuskin kukaan. Jotain sanottavaa Epikuroksella on kuitenkin vielä tänäkin päivänä. Epikuroksen kuolemaa koskevat argumentit ovat varsin huojentavia. Kristinusko opettaa meitä pelkäämään kuolemaa, vasta kuoleman jälkeen ihmisen teot punnitaan. Jumala rankaisee pahoja ja palkitsee hyvät. Epikuros taas opettaa, että kaikki mitä on, on tässä ja nyt. Kuoleman jälkeen meitä ei enää ole. Siksi tästä elämästä on tehtävä paras mahdollinen ja pyrittävä saavuttamaan onnellisuus siinä ajassa, joka meillä on.

Epikuroksen opit voivat myös auttaa ihmistä, joka on menettänyt läheisensä. Epikuros opettaa, että kuolema ei ole mitään sille, joka kuolee. Tämä tarkoittaa sitä, että kuolema ei voi vahingoittaa kuolevaa, olla hänelle missään mielessä paha asia tai harmi. Vaikka me kuinka kaipaisimme esimerkiksi menehtynyttä ystäväämme, voi siitä saada ainakin hitusen lohtua, että kuolema ei häntä vahingoittanut.

Epikuroksen ajatukset tiedon roolista ihmisen elämässä ovat mielenkiintoisia vielä nykypäivänäkin. Epikuros opettaa, että kun olemme hankkineet riittävän määrän tietoa ja ymmärrämme maailmankaikkeuden rakenteen ja oman paikkamme siinä, on aika pysähtyä. Tämän päivän tietoyhteiskunnassa tiedon hankinnasta ja

itse tiedosta on tullut jossain määrin itseisarvo. Emme ole tulleet kovinkaan kauas valistuksen ajoista, jolloin luontoa alettiin valjastaa ihmisen käyttöön, käyttämällä hyväksi luonnontutkimuksen tuomaa uutta tietoa. Jos valistuksella tarkoitetaan uskoa tiedon autuaaksi tekevään voimaan, ja siihen liittyvää luonnon hyväksikäyttöä, voidaan jopa sanoa, että itse asiassa valistususkko on vain kiihtynyt sen syntyajoista.

Useat ihmiset vielä tänäkin päivänä uskovat, että tiede pystyy ratkaisemaan kaikki ongelmat, joita kohtaamme elämässämme. Tärkeä kysymys, joka unohdetaan kaiken keskellä kysyä, on, kuinka paljon onnellisempia olemme kaiken tämän tietomäärän keskellä? Mikä kaiken tämän tiedon arvo on ja miten sitä voidaan mitata? Epikuroksen vastaus tähän kysymykseen on selkeän yksiselitteinen. Kaikki tieto, joka ei lisää onnellisuutta, on turhaa.

Nykypäivänä monet pyrkivät onnellisuuteen hankkimalla rahaa ja varallisuutta. Epikuroksen filosofiasta voikin oppia myös kiireettömyyttä, jatkuva rahan perässä juokseminen tai projektien suorittaminen ei tee onnelliseksi. Epikuroksen mukaan onnellisuus on ennen kaikkea mielentila, ei omistamista, suorittamista tai kuluttamista.

## LÄHTEET

- Aristoteles: Sielusta. Teoksessa *Teokset V.* (Suom. Kati Näätsaari, selitykset Juha Sihvola). Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Armstrong, A.H: *The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus.* The Classical Quarterly 1938, 32, 3, 190-196.
- Annas, Julia: *Hellenistic philosophy of mind.* University of California press, Berkeley and Los Angeles 1992.
- Annas, Julia: Epicurus` philosophy of mind. Teoksessa Stephen, Everson (Toim.): *Companions to ancient thought 2; Psychology.* Campridge University Press, Campridge 1991, s.84-101.
- Asmis, Elizabeth: *Epicurus scientific method.* Cornell University press, London 1984.
- Bailey, Cyril: *The Greek atomists and Epicurus.* The Clarendon Press, Oxford 1928.
- Boas, George: *Rationalism in Greek philosophy.* The Johns Hopkins press, Baltimore 1961.
- Bradley, Ben: *When Is Dying Bad For The One Who Dies.* Nous 2004, 38, 1–28
- Cicero, Marcus Tullius: *De finibus bonorum et molorum* (Käänt. Rackham, H.). Heinemann, London 1967.
- Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanarum disputationum* (Käänt. Forsman, Carl Rud.). Finska litteratur-sällskapets tryckeri, Helsinki 1850.
- Draper, Kai: *Disappointment, Sadness and Death.* The Philosophical Review 1999, 108, 3, 374-414.
- DeWitt, Norman: *Epicurus and his philosophy.* University of Minnesota press, Minneapolis 1954.
- DeWitt, Norman: Epicurus: *All sensations are true.* Transactions and Proceedings of the American Philological Assosiation 1943, 74, 19-32.
- Diogens Laertios: *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (suom. Marke Ahonen). Summa, Helsinki 2002.



- Feit, Neil: *The Time Of Deaths`s Misfortune*. *Nous* 2002, 36, 359-383.
- Feldman, Fred: *Some Puzzles About The Evil of Death*. *The Philosophical review* 1991, 100, 2, 205-227.
- Feldman, Fred: *Pleasure and the good life; concerning the nature, varieties and plausibility of hedonism*. Clarendon press, Oxford 2004.
- Frede, M: Introduction. Teoksessa Frede, M;Striker, G. *Rationality in Greek thought*. Clarendon press, Oxford 1996.
- Furley, D.J: *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton University Press, New Jersey 1967.
- Koen, Avraam: *Atoms, Pleasure and Virtue*. The philosophy of Epicurus. Peter Lang Publishing, New York 1995.
- Long, A.A: *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Skeptics*. University of California press, Berkeley and Los Angeles 1986. 2<sup>nd</sup> ed.
- Long, A.A, Sedley, D.N: *The Hellenistic philosophers*. Volume 1. Cambridge University Press, Campridge 1987.
- Lucretius, Carus: *Maailmankaikkeudesta* (Suom. Paavo Numminen). Werner Söderström Osakeyhtiön kirjapaino, Porvoo 1965.
- Mitsis, Phillip, Thomas: *Epicurus` ethical theory*. University Microfilms International, Cornell University 1982.
- Nagel, Thomas: *Death*. *Nous* 1970, 4, 73-80.
- Nussbaum, Martha: *The therapy of desire: Theory and practice of Hellenistic ethics*. Princeton University press, Princeton, New Jersey 1994.
- Olberding, Amy: *The feel of not to feel it: Lucretius remedy for death anxiety*. *Philosophy and literature* 2005, 29, 114-129.
- O`Keef, Tim: *Does Epicurus Need the swerve as an arche of Collisions?* *Phronesis* 1996, 41, 3, s.305-317.
- O`Keef, Tim: *The reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus On Nature, Book 25*. *Phronesis* 2002, 47, 2, s.153-186.

- Platon: Faidon. Teoksessa *Teokset* 3. Toinen painos. Otava, Helsinki 1999.
- Procope, John: Epicureans on Anger. Teoksessa Juha Sihvola ja Troels Engberg-Pedersen (Toim.): *The emotions in Hellenistic Philosophy*. Kluwer academic publishers, Dordrecht 1998, s.171-197.
- Purinton, Jeffrey: *Epicurus on "free volition" and the atomic swerve*. *Phronesis* 44,4, 253–299.
- Rist, J.M: *Epicurus an introduction*. Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Rosenbaum, Stephen E: *Epicurus on Pleasure and the Complete Life*. *Monist* 1990,73, 1, s.1-13
- Rosenbaum, Stephen E: *The symmetry argument: Lucretius against the fear of death*. *Philosophy and phenomenological Research* 1989, 50, 2, 353-273.
- Sihvola, Juha: Hellenistinen filosofia: Epikuroalaisuus, stoalaisuus ja skeptismi. Teoksessa Petter, Korkman, Mikko, Yrjönsuuri (Toim.): *Filosofian historian kehityslinjoja*. Tammer-Paino Oy, Tampere 1999, s.77-117.
- Slote, Michael: *Goods and Virtues*. Clarendon press, Oxford 1983
- Sobel, David: *Varieties of hedonism*. *Journal of social philosophy* 2002, 33, 2, 240-256.
- Splawn, Clay: *Updating Epicurus concept of katastematic pleasure*. *The journal of value inquiry* 2002, 36, 473-482.
- Sorabji, Richard: Rationality. Teoksessa Michael, Frede, Gisela Striker (Toim.): *Rationality in Greek Thought*. Clarendon Press, Oxford 1996, s.311-334.
- Svante, Nord: *Länsimaisen filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 1999.
- Warren, James. *Epicurus and Democritean ethics*. Cambridge University press, Cambridge 2002.
- Warren, James: *Facing Death: Epicurus and his critics*. Oxford university press, New York 2004.

Velleman, James: *The possibility of practical reason*. Clarendon press, Oxford 2000.

Wendland, Lisa, Dirk, Baltzly: *Knowing Freedom: Epicurean philosophy beyond atomism and the swerve*. *Phronesis* 49, 1, 41-71.