

Järjen tunteet

Varhaisstoalaisen tunneteorian tarkastelua

Teija Kaarakainen

Filosofian pro gradu-tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Lokakuu 2001

Järjen tunteet – Varhaisstoalaisen tunneteorian tarkastelua

Kaarakainen Teija

Ohjaaja: Juha Sihvola

Filosofia

Lokakuu 2001

Jyväskylän yliopisto

123 sivua, sisältäen kaksi liitettä

Tässä tutkielmassa tarkastellaan varhaisstoalaisten kognitiivista tunneteoriaa, ja erityisesti kysytään, ovatko tunteet rationaalisia. Stoalaisuus on eräs hellenistisellä kaudella (n. 330-30 eKr.) syntyneistä kouluista epikuroalaisuuden ja skeptismin ohella. Stoalaisuutta on alettu tutkia uudelleen 1950-luvulta lähtien, ja historioitsijoiden lisäksi myös nykyfilosofian tunneteoreetikot ovat viime aikoina kiinnostuneet hellenistisen kauden tunneteorioista. Varhaisstoalaisilta ei ole säilynyt yhtään kokonaista teosta, ja tutkimus nojaakin lähinnä muiden auktureiden teoksissaan esittämiin sitaatteihin. Stoalaisia oppeja suoraan lainaavista teoksista olen tässä käyttänyt Galenoksen (n. 129-199 jKr.) teosta *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Toisaalta stoalaisuustutkimus nojautuu doksografisiin esityksiin, joista olen käyttänyt 200-luvun lopulla vaikuttaneen Diogenes Laertioksen *Filosofielämäkertoja*. Stoalaisista doktriineista on kerätty myös laajoja fragmenttikokoelmia, joista yleisimmät ovat tässä käytetyt A. Long & D. Sedley: *Hellenistic Philosophers I-II* sekä H. von Arnimin kokoelma *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Tutkielmassani käy ilmi, että tunteet ovat stoalaisen teorian mukaan arvostelmia tai uskomuksia. Koska ne vaativat syntyäkseen myös järkeilyn ja hyväksynnän kykyjä, jotka kuuluvat ainoastaan aikuisen ihmisen rationaalisella komentokeskukselle, tunteiden subjekteja ovat ainoastaan aikuiset ihmiset. Esimerkiksi Aristoteleesta ja keskistoalaisesta Poseidoniuksesta poiketen varhaisstoalaiset siis kieltävät tunteet eläimiltä ja lapsilta. Jokainen tunne lähtee liikkeelle ulkomaailmasta vastaanotetusta vaikutelmasta, jolla on propositionaalinen sisältö. Vaikutelma ehdottaa, että jokin asia on hyvä tai paha, ja että siihen olisi asianmukaista reagoida. Jos ihminen antaa hyväksyntänsä propositionille, syntyy arvostelma tai uskomus. Hyväksynnän kohdistuessa proposition sisältämään predikaattiin syntyy puolestaan impulssi. Jokainen tunne on siten luonteeltaan kognitiivinen arvostelma ja se ilmenee aina jonakin toimintana tai käyttäytymisenä. Vaikka tunne on stoalaisten mukaan virheellinen arvostelma, jossa jokin samantekevä asia sekoitetaan todellisuudessa hyvään tai pahaan, tunteen sisältämä arvostelma syntyy kuitenkin samassa järjestyksessä ja samojen mielen kykyjen kautta kuin tosi uskomus. Tämän vuoksi tunnetta voidaan mielestäni pitää syntyprosessinsa osalta rationaalisena, mitä kutsun tässä tutkielmassa proseduraaliseksi rationaalisuudeksi.

Stoalaisten mukaan ihminen pyrkii aina siihen, mitä se pitää hyvänä. Tätä kutsutaan intentionaaliseksi rationaalisuudeksi. Stoalaisessa perustunteiden luokituksessa halu määritellään arvostelmaksi, että jokin tuleva samantekevä asia on hyvä, ja että sitä tulisi tavoitella. Pelko on puolestaan arvostelma, että jokin tuleva samantekevä asia on paha, ja että sitä tulisi välttää. Tunteita voidaan käsittääkseni pitää intentionaalisesti rationaalisina, mikä käy ilmi ainakin edellä mainittujen perustunteiden määritelmistä. Kaksi muuta perustunnetta ovat stoalaisten mukaan nykyisyyteen kohdistuvat nautinto ja tuska. Verrattaessa yksittäistä tunnetta pysyvämpiin mielen dispositioihin, käy ilmi, että tunteeseen sisältyväksi arvostelmaksi riittää, että jokin asia on hyvä tai paha, ja että siihen olisi reagoitava. Sen sijaan esimerkiksi pahemmaksi edennyt mielen dispositio, sairaus, pitää sisällään arvostelman, että jokin asia on ylin hyvä tai paha.

Mielen sisäisen konfliktin analyysi Medeian tapauksen kautta selventää tunteiden rationaalisuuden luonnetta. Medeialla on kaksi halua, halu tappaa lapset kostoksi Jasonin kataluudesta, sekä halu paeta maasta lapset mukanaan. Stoalaisten mukaan Medeia häilyy kahden halunsa välillä, ja päättyy lopuksi hylkäämään järkevyyden. Analyysi osoittaa, että molemmat tunteet kuuluvat stoalaisten mukaan yhdelle ja samalle järjelle tai rationaaliselle komentokeskukselle; kyse ei ole platonistisen tulkinnan tapaan järjen ja tunteiden ristiriidasta. Tunteet siis edellyttävät järkeä. Toisaalta tunne on rationaalinen syntyprosessinsa osalta, sekä rationaalinen myös funktionaalisesti; Medeian molemmat halut syntyvät komentokeskuksen käsitteellisten toimintojen kautta. Molemmat halut ovat myös intentionaalisesti rationaalisia, koska ne pyrkivät saavuttamaan hyvän jossakin merkityksessä. Kuitenkin Medeia hylkää järkevyyden. Osoitin tarkastelemalla ihmisen rationaalista ja moraalista kehitystä, *oikeiösis*-prosessia, että antaessaan periksi kostontunteelle Medeia epäonnistuu normatiivisessa rationaalisuudessa. Hänen luonnollinen tilansa vaatisi esimerkiksi jälkeläisistä huolehtimista, mutta Medeia päättyy toimimaan itsekeskeisesti. Esitin myös oman tulkintani Medeian ristiriitatilanteesta, jossa toinen konfliktin osapuolista olisi jo pidemmälle kehittynyt mielen dispositio, kipeys. Näin ollen kävisi ymmärrettäväksi, että kostonhalun kehittyessä pysyväksi ja materiaaliseksi mielen ominaisuudeksi, Medeia ei voi täysin hallita tunnettaan. Dispositio, josta kostonhalu nousee, voi jossain määrin pakottaa Medeian tiettyyn toimintaan.

Avainsanat: varhaisstoalaisuus, Khrysippos, tunneteoria, rationaalisuus, sielu, komentokeskus, järki, sisäinen konflikti

SISÄLLYS:

1.	Johdanto	1
2.	Sielun metafysiikkaa – ihminen maailmankaikkeudessa	10
2.1.	Sielu (<i>psykhē</i>) ja komentokeskus (<i>to hēgēmonikon</i>)	14
2.2.	Järkeilyn kyky (<i>logos</i>)	22
3.	Tunteen syntyminen mielessä	32
3.1.	Vaikutelma (<i>fantasia</i>)	32
3.2.	Hyväksyntä (<i>synkatathesis</i>) ja impulssi (<i>hormē</i>)	38
4.	Uskomusten ja tunteiden suhde	46
4.1.	Aristoteleen <i>Retoriikka</i>	48
4.2.	Khrysispos: mitä tunteet ovat?	56
4.2.1.	Perustunteiden luokitus	66
4.2.2.	Yksittäinen tunne vs. dispositio	70
4.3.	Poseidoniuksen Khrysispos-kritiikki	74
5.	Mielen sisäinen konflikti; Medeian tapaus	78
5.1.	Galenos ja nykytulkinnat	81
5.2.	Stoalainen tulkinta Medeiasta	84
5.2.1.	Kahden halun nopea vaihtelu	86
5.2.2.	Tunne järjen hylkäämisenä	92
6.	Lopuksi	102
	Liite I	115
	Liite II	116
	Lähteet	118
	Kirjallisuus	120

1. Johdanto

Tämän tutkielman tarkoituksena on selvittää, mikä ja millainen ilmiö tunne on varhaisstoalaisessa tunneteoriassa. Koska tutkimusalue on laaja, eikä satasivuisessa tutkielmassa ole mahdollista tarkastella kaikkia aiheeseen liittyviä kysymyksiä, valitsin tähän tutkielmaani neljä osa-aluetta, joiden kautta tarkastelen tunnetta. Ensimmäisenä kysyn, kuka tai mikä voi kokea tunteita stoalaisen teorian mukaan, ja toiseksi, miten tunne syntyy. Kolmantena tarkastelen tunteen ja uskomuksen suhdetta, sekä tunteen suhdetta pysyvämpiin mielen dispositioihin. Tässä yhteydessä esittelen myös stoalaisen tunteiden taksonomian. Neljänneksi olen yrittänyt selventää tunteen luonnetta tarkastelemalla mielen sisäistä konfliktia.

Tutkielmani alulle panneen ja sen kaikkien lukujen läpi mukana kulkevan kysymyksen voisi muotoilla seuraavasti: voimmeko sanoa, että tunteet ovat rationaalisia? Ja mikäli vastaamme myöntävästi, ja väitämme tunteiden olevan järkeviä, on myös kysyttävä, millaiseen rationaalisuuden määritelmään tällöin nojataan. Vaikka tutkielmassani pyrin ymmärtämään laajemminkin, mikä tunne on stoalaisessa tunneteoriassa, erityisenä huomioni kohteena on tunteiden mahdollinen rationaalisuus. Läpi filosofian historian tunne on usein nähty jonkinlaisena järjen vastakohtana, joka on kasvatettava hyveellisyyteen ja kohtuullisuuteen, tai suostuteltava tai pakotettava järjen kontrollin alaisuuteen. Tunne on ymmärretty myös sielun ilmiöksi, joskus jopa sairaudeksi, josta tulisi kokonaan vapautua.

Platonia, jonka kirjoituksista, ennen kaikkea *Filebos-* ja *Valtio-*dialogeista tunneteorian historian voidaan katsoa alkaneen, voidaan tulkita kahdella tavalla. Ensimmäisen tulkinnan mukaan Platon ajattelee, että tunne voidaan kasvatuksen avulla muuttaa hyveellisemmäksi, ja suostuvaiseksi järjen ohjaamaan elämään. Jyrkempi tulkinta, jonka esittäjistä käsittelen tässä tutkielmassa lääkäri Galenosta (n. 129-199jKr.), pitää kiinni siitä, että Platonin mukaan tunteet ovat järjestä selkeästi erillisiä, ja kuuluvat alemmalle autonomiselle sielunosalle. Näin ollen irrationaaliset tunteet voidaan esimerkiksi

pakottaa järjen kontrollin alaisuuteen, mutta ainainen konfliktin mahdollisuus näiden kahden välillä säilyy rauhantiloista huolimatta.

Aristoteles pitää tunteita välttämättä hyvään ihmiselämään kuuluvina toisin kuin Platon tai Aristoteleen jälkeen vaikuttaneet stoalaiset. Kuitenkin myös Aristoteles korostaa kasvatuksen merkitystä ja sitä, että hyvän ihmisen sielussa tunteet suuntautuvat järjen mukaisen hyvän elämän toteuttamiseen. Hyvään elämään kuuluvat tunteet sijoittuvat hillittömyyden ja tunteettomuuden keskivälille, ja Aristoteles opettaa paremminkin tunteiden kohtuullisuutta kuin niiden kontrollointia tai tukahduttamista.

Antiikista hellenistiselle kaudelle, ja Aristoteleesta varhaisstoalaisiin tultaessa pääsemme tutustumaan teoriaan, jonka mukaan tunteista tulisi vapautua kokonaan, koska ne ovat virheellisiä arvostelmia ja estävät ihmisen päämäärän, onnellisuuden (*eudaimonia*) tai mielenrauhan (*ataraksia*) saavuttamisen. Stoalaisten ihanteeksi muodostui siten tunteista vapaa, täysin aktiivinen elämä (*apatheia*), jonka saavuttanut stoalainen viisas ei toimi passiivisten tunteiden (*pathē*), vaan ainoastaan järjen mukaisesti.

Tunteeton elämä kuulostaa varsin epäinhimilliseltä, ja vaikka tuo näkemys perustuisikin stoalaisen apatian väärinymmärtämiseen, ei ole ihme, että varhaisstoalainen näkemys tunteista on saanut osakseen myös vastustusta. Ensi kuulemalta ei myöskään vaikuta kovin hedelmälliseltä lähteä kysymään tunteiden mahdollista rationaalisuutta teorialta, joka määrittelee tunteet vääriksi arvostelmiksi. Rationaalisuudella ei kuitenkaan välttämättä tarkoiteta ainoastaan, tai ehkä lainkaan, tosien uskomusten muodostamista. Rationaalisuus voi liittyä myös esimerkiksi siihen prosessiin, jossa uskomuksia muodostetaan. Tutkielmani laajempaan pyrkimyksenä on siten stoalaisen tunneteorian ymmärtäminen, ja suppeampana kysymyksenä pohdin sitä, millaista rationaalisuutta tunteisiin tämän teorian sisällä liittyy. Käsittelyjärjestykseni on seuraava.

Varsinainen tutkielmani jakaantuu neljään lukuun johdannon ja loppupäätelmien väliin. Luvussa kaksi hahmottelen sielun metafysiikkaa sekä ihmisen ja eläimen paikkaa kosmoksessa tai olevaisten skaalalla (lat. *scala naturae*). Luvun yleisenä päämääränä on hahmottaa, mikä on tunteiden subjekti stoalaisessa teoriassa ja mitä kykyjä tälle kuuluu. Luvussa tehdyistä erotteluista erityisesti kolme seuraavaa ovat tärkeitä. Ensimmäinen tärkeä erottelu tehdään alaluvussa 2.1 sielun laajassa merkityksessä (*psykhē*) ja varsinaisen sielun eli

komentokeskuksen (*hēgēmonikon*) välillä. Tällöin huomaamme, että sielun ”jako” voidaan suorittaa joko eri paikkaan sijoittuvien sielunosien tai samaan osaan sijoittuvien mutta erilaisten sielun kykyjen (*dynameis*) perusteella. Toinen samassa luvussa tehtävä erottelu koskee ihmisen ja eläimen sielujen välistä eroa, jonka käsittelemisen tuloksena huomaamme, mitä eri kykyjä ihmisen ja eläimen sieluille kuuluu. Koska järkeilyn kyky osoittautuu ihmissielun tärkeimmäksi kyvyksi, käsittelen järkeä ja järjellisyttä toisen luvun viimeisessä alaluvussa. Tämän kyvyn käsittelyn yhteydessä huomaamme, voivatko ihmiset vai eläimet, vai kenties molemmat kokea tunteita stoalaisen teorian mukaan. Jotta ymmärtäisimme, mitä järjellä tai järkevyydellä antiikissa ja hellenistisellä kaudella tarkoitettiin, käyn läpi Michael Freden esittämää analyysiä järjen käsitteen historiasta. Tällöin osaamme paremmin välttää anakronistisia tulkintoja rationaalisuudesta, ja näemme myös selkeämmin, millä tavoin varhaisstoalaisten näkemykset sielusta ja järjestä muuttuvat Platonin ja Aristoteleen kantoihin nähden. Kolmas ja työn loppuosan kannalta tärkein erottelu tehdään juuri järjen analyysin yhteydessä. Voimme erottaa toisistaan kolme erilaista rationaalisuuden muotoa; normatiivisen, intentionaalisen ja funktionaalisen rationaalisuuden. Muun muassa näitä käsitteitä sovellan tutkielman edetessä, pohtiessani kysymystä tunteiden mahdollisesta rationaalisuudesta.

Luvussa kolme käyn läpi tapahtumasarjan, jonka seurauksena tunne syntyy ihmisen mielessä ja kysyn, voidaanko tuota prosessia pitää rationaalisenä. Tunteiden syntymekanismia valotetaan komentokeskuksen kolmen kyvyn, vaikutelman (*fantasia*), hyväksynnän (*synkatathesis*) ja impulssin (*hormē*) kautta. Jokainen tunne lähtee liikkeelle siitä, että sielun komentokeskus vastaanottaa vaikutelman ulkomaailmasta. Tämän vuoksi pyrin aluksi hahmottelemaan, millainen tuo vaikutelma on luonteeltaan. Tässä tarkastelussa katsomme, millaisia ovat eläimen ja ihmisen ensimmäiset vaikutelmat, sekä sivuamme kysymystä, kuinka ihmisen järki alkaa konstituoitua vaikutelmien ja niiden kautta opittavien käsitteiden kautta. Hyväksynnän kykyä tarkastelen lähinnä siltä kannalta, mihin hyväksyntä kohdistuu, ja toisaalta ymmärtääkseni, mikä rooli hyväksynnän kyvyllä on tunteiden ja uskomusten syntyisessä. Tässä yhteydessä alan tarkentamaan, mistä tunteessa on kysymys stoalaisen teorian mukaan. Tarkennan tunneanalyysiä ottamalla käsittelyn kohteeksi stoalaisen erottelun hyvien, pahojen ja yhdentekevien asioiden välillä. Impulssin kyvyn

yhteydessä olen kiinnostunut erityisesti sitä, mikä suhde impulssilla on tunteeseen ja toimintaan.

Neljännessä luvussa päätarkoitukseni on yhtäältä selventää tunteen suhdetta uskomukseen ja toisaalta katsoa, mikä on yksittäisen tunteen suhde pysyvämpiin mielen dispositioihin tai mielialoihin. Selvitän tunteen ja uskomuksen suhdetta vertaamalla Aristoteleen komponentiaalista tunneteoraa sekä Zenonin ja Khrysippoksen kognitiivisiin tunnekäsityksiin että varhaisstoalaiseen perustunteiden luokitukseen. Tämä on tutkielmani ainoa kohta, jossa pohdin kahden varhaisstoalaisen koulun johtajan näkemysten mahdollista eroavaisuutta; ja tästä johtuen kysymystä tunteiden ja tuntemusten erosta. Tunteiden ja uskomusten suhde selventyy myös katsomalla, kuinka noin 150 vuotta Khrysippoksen jälkeen elänyt Poseidonius kritisoi Khrysippoksen tunneteoraa. Toinen neljännen luvun pääkysymyksistä, tunteen suhde pysyvämpiin mielen dispositioihin selkiintyy tarkastelussa, jossa käyn läpi stoalaista erottelua alttiuden (*euemptôsiâi*), kipeyden (*nosêmata*) ja sairauden (*arrôstêmata*) välillä.

Viidennen luvun aiheena on mielen sisäinen konflikti, jota tarkastelen käyttäen esimerkkinä stoalaisten suosiossa ollutta Euripideen näytelmää, *Medeiaa*. Tarkastelussa käy ilmi myös se, miksi stoalaiset pitivät tunteita pahoina, ja opettivat niistä vapautumista. Medeian ristiriitatilanteesta esittelen laajemmin kaksi erilaista mallia: Galenoksen kannattaman jyrkän platonistisen tulkinnan sekä stoalaisen tulkinnan, joka on kaksiosainen. Stoalainen näkemys sisäisestä halujen konfliktista tuntuu pitävän sisällään sekä sen, että kaksi erilaista halua vaihtelee nopeasti, että näkemyksen tunteista järjen hylkäämisestä. Tässä yritän hahmotella, miten nämä kaksi näkemystä sopivat yhteen ja joudun näin ollen uudelleen harkitsemaan, minkä tyyppiset osapuolet halujen ristiriidassa ottelevat keskenään. Koko tutkielmani aloittaneen tunteiden rationaalisuus-kysymyksen kannalta on tärkeää selvittää, minkä tyyppinen rationaalisuus tunteiden vallassa hylätään. Jos tunteessa on kysymys siitä, että järkevyyden hylätään, onko itse tunne välttämättä irrationaalinen?

Ennen kuin aloitamme varsinaisen aiheemme käsittelyn, on hyvä sanoa pari sanaa myös stoalaisesta koulusta sekä stoalaisuustutkimuksen alkuperäislähteistä. Stoalaisuus on yksi hellenistisellä kaudella (n. 330-30 eKr.) syntyneistä opeista epikurolaisuuden ja skeptismin ohella. Hellenistiset koulut

syntyivät 300-luvun lopulla ja 200-luvun alussa eKr. mutta jatkoivat toimintaansa noin parisataa vuotta hellenistisen kauden päättymisen jälkeenkin. Stoalaisen koulun historia jaetaan yleensä varhais- keski- ja myöhäisstoalaiseen kauteen, joista ainoastaan viimeiseltä kaudelta on meille säilynyt kokonaisia teoksia. Varhaisstoalaisiksi lasketaan yleensä koulun perustajan Zenon Kititionilaisen lisäksi aikajärjestyksessä Kleanthes, Khrysippos, Diogenes Babylonialainen sekä Antipatros Tarsoslainen (koulun historia noin vuodesta 301 vuoteen 129 eKr.) Keskistoalaiseen kauteen liitetään lähinnä kaksi filosofia, Panaetius (n. 185-110eKr.) ja Poseidonius (n. 135-50 eKr.), joka perusti oman koulun Rhodokselle. Myöhäisessä vaiheessa stoalaisuus oli siirtynyt kreikkalaisesta maailmasta Roomaan, jossa muun muassa latinaksi kirjoittaneet Cicero (106-43 eKr.) ja Seneca (n. 1-65 jKr.), sekä kreikkalainen Epiktetos (n. 55-135 jKr.) vaikuttivat ajanlaskun alun molemmin puolin. Tässä työssä tarkoitukseni on keskittyä varhaisstoalaisen koulun alkuvaiheeseen Zenon Kititionilaisesta Khrysippokseen.

Varhaisstoalainen koulu syntyi siis Ateenassa Zenon Kititionilaisen (n. 334-262 eKr.) perustamana. Zenon oli saapunut Ateenaan vuoden 311 tienoilla, legendan mukaan kauppalaivan haaksirikon seurauksena.¹ Tarinan mukaan hän päätyi lueskelemaan kirjakauppaan Ksenofonin Sokrateesta kertovaa teosta, ja innostui lukemastaan siinä määrin, että alkoi kysellä kauppiaalta, mistä Sokrateen kaltaisia miehiä voisi nykypäivänä löytää. Kaupan ohitse sattui kulkemaan kyynikko Krates ja kirjakauppias osoitti sormellaan miestä ja käski seuraamaan tätä.² Zenon opiskeli Krateen johdolla, mutta sai vaikutteita myös muualta, kuten platonismista, Akatemian silloisen johtajan Polemonin kautta. Lopulta hän alkoi itse opettaa filosofiaa noin vuonna 301 eKr. Koululla ei ollut pysyvää organisaatioita, vaan se kokoontui Ateenan keskustassa, agoran pohjoissivun kirjavassa pylväskäytävässä, Stoā poikilēlla, minkä vuoksi kouluun kuuluvia alettiin kutsua stoalaisiksi.

Zenonin etevin oppilas oli uskonnollisesti suuntautunut Kleanthes (n.310-232 eKr.) joka Diogenes Laertioiksen mukaan saapui Assoksesta Ateenaan taskussaan ainoastaan neljä drakhmaa.³ Hän lienee ollut hieman

¹ DL 7.2

² DL 7.3-4

³ DL 7.168

epätavallinen intellektuelli hellenismien aikaan, koska hänen oli jopa tehtävä työtä ansaitakseen elantonsa. Ainakin opintojensa alkuvaiheessa Kleanthes työskenteli öisin kantaen vettä puutarhoihin, ja osallistui päivisin Zenonin luentoihin ja tämän johtaman ryhmän filosofisiin keskusteluihin. Hänellä ei rahan puutteessa ollut varaa papyrukseen, ja hänen oli tarinan mukaan kirjoitettava Zenonin opetuksia osterinkuoriin ja härän lapaluihin.⁴ Kleanthes tuli stoalaisen koulun johtoon Zenonin kuoleman jälkeen noin vuonna 262, mutta ei onnistunut pitämään koulua koossa, vaan se hajosi moniksi kilpaileviksi suuntauksiksi.

Koulun kolmannen johtohahmon, Khrysippoksen (n. 280-205) tiedetään kehittäneen stoalaista logiikkaa, fysiikkaa ja etiikkaa eksplisiittisemmäksi ja yhtenäisemmäksi. Hän oli henkilö, joka yhdisti uudelleen koulun piirissä syntyneet erilaiset näkemykset systemaattiseksi kokonaisuudeksi. Khrysippos opiskeli Kleantheen johdolla, ja tutustui myös akatemialaiseen Arkesilaokseen.⁵ Erityisesti logiikassa Khrysippos oli niin hyvä, että monet sanoivat, että mikäli jumalat alkaisivat sitä harjoittaa, he eivät voisi hyväksyä mitään muuta järjestelmää kuin Khrysippoksen kehittämän.⁶ Stoalaisen koulun johtajaksi hän tuli Kleantheen kuoleman jälkeen noin vuonna 232. Hän kirjoitti elämänsä aikana yli 705 sisällöltään tarkkaa mutta tyyliiltään kuivaa teosta ja oli näin ollen aikansa tuotteliaim kirjoittaja.⁷ Hyvin vaikutusvaltaiseksi nousutta Khrysipposta pidetään selkeämmin stoalaisen koulun uudistajana kuin edeltäjänsä Kleantheesta.

Meille säilyneiden alkuperäislähteiden puutteen ja fragmentaarisuuden vuoksi on epäselvää, mikä näiden kolmen varhaisstoalaisen koulukunnan johtajan rooli oli stoalaisten doktriinien kehittämisessä. Yleisenä käytäntönä varhaisstoalaisuuden nykytutkimuksessa on ollut joko puhua varhaisstoalaisuudesta yleensä tai esittää stoalaisia oppeja, joita voidaan pitää joidenkin lähteiden perusteella khrysipposlaisina. Molemmat tavat ovat mielestäni perusteltavissa. Ensimmäinen antiikissa ja hellenismien aikaan oli paremminkin tapana jatkaa samaan kouluun kuuluneiden teorioiden kehittämistä kuin pyrkiä rakentamaan alusta uusia ja omaperäisiä teorioita. Tämän vuoksi voimme ajatella, että dogmaattisena tunnetun stoalaisen koulun johtajien näkemykset eivät

⁴ DL 7.174

⁵ DL 7.179 ja DL 7.183-4

⁶ DL 7.180

perustaltaan poikkeaa toisistaan; esimerkiksi Khrysippos jatkoi Zenonin opinkappaleiden parantelua ja kehittelyä. Toisaalta, koska Khrysippoksesta tuli hyvin vaikutusvaltainen, jopa ortodoksisuuden mittapuu myöhemmille stoalaisille, ja hänen kirjoituksiinsa viitattiin ja niitä kritisoitiin paljon, on uskottavaa, että meille säilyneet toisen käden lähteet viittaavat usein juuri Krysippoksen kirjoituksiin puhuessaan ”stoalaisten” doktriineista. Tässä tutkielmassani olen myöskin päätenyt laajan mutta fragmentaarisen lähdemateriaalin takia siihen, että keskityn lähinnä selventämään varhaisstoalaista tunneteoraa yleensä, en niinkään selvittämään, kenelle yksittäiselle varhaisstoalaiselle filosofille tietty näkemys kuuluu. Ainoastaan kerran tässä tutkielmassa nostan esille kysymyksen Khrysippoksen ja Zenonin tunnekäsitysten mahdollisesta erilaisuudesta. Useimmiten käytän tutkielmassani lyhempää muotoa ”stoalaiset” mutta viitan sillä nimenomaan koulun varhaiseen vaiheeseen.

Stoalaisuuden vaikutus länsimaisen ajatteluun on ollut mittava mutta itse kouluun ja sen vaikutuksiin kohdistuva tutkimus on oikeastaan virinnyt vasta 1950-luvulta lähtien. Stoalaisten filosofiset teoriat eivät olleet vaikutusvaltaisia ainoastaan perustamisaikoinaan kreikkalaisessa maailmassa, vaan ne saavuttivat keskeisen aseman myös Rooman valtakunnassa, josta ne lähinnä Ciceron ja Senecan töiden ansioista välittyivät myöhemmin myös sellaisten filosofien ja teologien ulottuville, jotka eivät enää hallinneet kreikan kieltä. Sekä Rooman myöhäisstoalaiset että kristilliset kirkkoisät painottivat erityisesti etiikkaa, ja juuri stoalaisia oppeja omaksuneiden kristillisten ajattelijoiden kuten Lactantiuksen ja Augustinuksen kautta stoalaiset aiheet säilyivät filosofisessa keskustelussa keskiajan (mm. Pierre Abelard 1079-1142), renessanssin (mm. Francesco Petrarca (1304-74) ja Juan Luis Vives (1492-1540)) ja varhaismodernin ajattelijoihin (mm. ja Guillaume du Vair (1556-1621)) saakka. Myös Hobbesin, Descartesin, Spinozan ja Kantin ajattelun on huomattu sisältävän stoalaisia elementtejä. Kuitenkin kiinnostus stoalaiseen ajatteluun hiipui 1800-luvulle tultaessa, kunnes heräsi uudelleen 1900-luvun puolivälissä loogikoiden huomattessa, että Immanuel Kantin sanoista huolimatta formaali logiikka oli kuin olikin edistynyt Aristoteleen jälkeen. Juuri loogikoiden töiden ansioista alettiin vähitellen pyrkiä tutkimaan uudelleen myös muita stoalaisen filosofian osa-

⁷ Diogenes Laertios listaa Khrysippoksen tuotannon aihepiireittäin, DL 7.189-202

alueita, fysiikkaa ja etiikkaa. Tämän tutkielman aiheena olevaa varhaisstoalaista tunneteoriana on alettu tutkia noin 1980-luvulta lähtien, ja historioitsijoiden lisäksi myös nykyfilosofian teoreetikot ovat alkaneet vähitellen kiinnostua hellenististen koulujen kognitiivisista tunneteorioista.

Yhtenä syynä stoalaisuuden tutkimuksen vähäisyyteen verrattuna muuhun antiikin tutkimukseen on alkuperäislähteiden puute; yhtään kokonaista teosta varhaisstoalaisilta ei ole säilynyt. Jonkin verran Khrysippoksen fragmentteja on löydetty ns. Herculaneumin papyruksista, ja papyruslöytöihin kuuluvat myös huomattavasti laajemmin säilyneet aleksandrialaisen stoalaisen Hierokleen fragmentit. Varhaisstoalaisten kirjoittamien kokonaisten tekstien sijaan stoalaisuustutkimus nojaa esimerkiksi muiden auktoreiden esittämiin sitaatteihin. Muun muassa Kleanteen hymni Zeuksen kunniaksi on säilynyt juuri tällä tavoin. Khrysippoksen näkemyksiä ovat kopioineet teoksiinsa etenkin Plutarkhos ja Galenos. Suoria lainauksia sisältävistä teoksista olen tässä käyttänyt Galenoksen teosta *De Placitis Hippocratis et Platonis* (lyh. PHP). Myös tutkielmassa käyttämäni Diogenes Laertios (lyh. DL) esittää filosofielämäkerroissaan suoria lainauksia, mutta useimmiten hänen esityksensä on doksografian muodossa. Juuri tällaiset toisen käden lähteet, joiden kirjoittajat eivät suoraan siteeraa stoalaisia kirjoituksia, voivat olla ongelmallisia. Ensinnäkin, vaikka kirjoittajan tarkoitus olisikin Diogenes Laertioksen tapaan vain koota ja esitellä eri filosofeja ja heidän oppejaan, voi käsittely sisältää epätarkkuuksia. Toiseksi epäsuoria lainauksia sisältäviä lähteitä käytettäessä on erityisesti huomioitava se, että niiden kirjoittajilla saattaa olla omat tarkoituseränsä, joiden mukaan he tulkitsevat alkuperäisiä tekstejä.

Koska stoalaisuutta koskevia fragmentteja löytyy monien eri filosofien, doksografien ja jopa näytelmäkirjailijoiden teksteistä, niistä on koottu muutamia laajoja fragmenttikokoelmia. Tällä hetkellä eniten käytettyjä ovat kokoelmat A. Long & D. Sedley: *Hellenistic Philosophers I-II* (lyh. LS) sekä H. von Arnimin kokoelma *Stoicorum Veterum Fragmenta* (lyh. SVF), joita olen käyttänyt myös tässä tutkielmassa. Loppuun olen sijoittanut kaksi liitettä, joista ensimmäisestä käy ilmi kaikki lähteistä käytetyt lyhenteet. Liitteessä kaksi luetteloidaan tärkeimpien tässä työssä käytettyjen fragmenttien esittäjät ja heidän syntymäaikansa. Liitteen tarkoituksena on auttaa lukijaa paremmin

hahmottamaan, kuinka kolme ensimmäistä varhaisstoalaista sijoittuvat aikajanalla sekä edeltäjiinsä että meille säilyneen lähdemateriaalin kirjoittajiin nähden.

2. Sielun metafysiikkaa – Ihminen maailmankaikkeudessa

Antiikissa keskusteltiin paljon siitä, voivatko ihmiset vai eläimet, vai kenties molemmat kokea tunteita. Tämän tutkielman alussa tarkoitukseni onkin lähteä selvittämään, kuka tai mikä on tunteiden subjekti stoalaisen käsityksen mukaan ja mitä kykyjä tälle kuuluu. Etenemme seuraavassa siten, että hahmottelemme aluksi kosmosta kokonaisuudessaan ja katsomme, mitä olevaisten skaalalle (lat. *scala naturae*) stoalaisen käsityksen mukaan kuuluu. Tämän jälkeen alamme tarkentamaan, millainen on ihmisen ja eläimen välinen ero ja millä tavoin niiden sielut poikkeavat kyvyiltään toisistaan.

Khrysippoksen mukaan maailman kaikkeudessa olevat oliot muodostuvat kahden perusperiaatin toiminnasta; voimme käsitteellisesti erottaa toisistaan passiivisen perusperiaatteen, aineen tai tilan (*hylē*), jolla ei ole kvaliteetteja, ja aktiivisen perusperiaatin, järjen tai hengen (*logos, pneuma*), joka on läsnä kaikessa aineessa. Kyseessä ei kuitenkaan ole aineellisen ja aineettoman välinen dualismi, vaan stoalaiset pitävät molempia periaatteita, kuten kaikkea olemassa olevaa aineellisenä. He pyrkivät todistamaan esimerkiksi sielun tai mielen aineellisuuden erilaisilla syllogismeilla. Voidaan lähteä siitä, että ainoastaan aineellinen kappale voi vaikuttaa ja ottaa vaikutuksia vastaan. Koska sielu sekä vaikuttaa että vaikuttuu, sen on oltava ainetta.⁸ Vastaavasti myöskään aktiivinen periaatti ei voisi toimia tai olla toiminnan kohteena, ellei se olisi aineellinen. Aktiivista ja passiivista periaatetta ei voida erottaa toisistaan kuin

⁸ Erilaisista syllogismeista ks. Annas 1992 (s. 39-41). Kun ihmisessä on toisaalta sielu ja toisaalta ruumis, niin stoalaiset joutuivat tilille myös siitä, kuinka kaksi kappaletta, tai kaksi substanssia, jotka molemmat ovat ulottuvaa ainetta voivat olla samassa paikassa samaan aikaan. Vastauksena saamme kolme mallia siitä, millaisia yhdistelmiä aineet voivat keskenään muodostaa: 1) ”rinnakkaisyhdistelmä” (*parathesis*), jossa aineet eivät sekoitu toisiinsa; esimerkiksi päihinät ja rusinat asettuvat kupissa rinnakkain ja säilyttävät omat ominaisuutensa. 2) yhteensulautuminen tai fuusio (*synkhysis*); esimerkiksi kakkua leivottaessa jauhot, sokeri ja kananmuna muodostavat taikinan, jossa ainekset ovat menettäneet omat ominaisuutensa ja tuloksena on uusi yhdistelmä uusine ominaisuuksineen. 3) täydellinen sekoitus (*krāsis*), jossa kaksi ainetta sekoitetaan siten, ettei uudessa aineessa ole ainuttakaan kohtaa, joka ei koostuisi molemmista. Kuitenkin molemmat aineet säilyttävät ominaisuutensa ja periaatteessa ne voidaan erottaa toisistaan; esimerkiksi tippa viiniä sekoitetaan veteen, josta viini saadaan erotettua öljyyn kastellulla rätillä. Sielun ja ruumiin stoalaiset ajattelivat olevan sekoittuneina jälkimmäisellä tavalla ja näin missä tahansa osassa ruumista, varpaassa tai korvannipukassa, sielu täyttää täsmälleen yhtä suuren alan kuin ruumiskin. Erilaisista yhdistelmistä, ks. Thesleff & Sihvola 1994 (s. 321-2)

käsitteellisesti: tosiasiallisesti henki läpäisee kaiken kosmoksessa.⁹ Tämän vuoksi *pneuma* yhdistää maailman yhdeksi yhtenäiseksi kokonaisuudeksi.

Khrysippoksen edeltäjät Zenon Kitionilainen ja Kleanthes olivat samastaneet eläinten sielun tai elämän periaatteen hengen kanssa, joka on tulta, mutta Khrysippos laajensi tämän koskemaan koko maailmankaikkeutta. Lisäksi hän kehitti teoriaa eteenpäin siten, että hän ajatteli pneuman koostuvan kuumuudesta eli tulesta ja kylmyydestä eli ilmasta.¹⁰ Tulen pyrkiessä laajentumaan ja ilman supistumaan muodostuu pneuman jännite (*tonos*) tai jännitteinen liike (*tonikos*).

Yksilöolioiden sisäisen yhtenäisyyden ja niiden keskinäisen erilaisuuden stoalaiset selittävät juuri pneuman jännitteen (*tonos*) vaihtelevuudella. Jännitteen vaihtelu järjestää oliot skaalaan (lat. *scala naturae*) erilaisten järjestys- tai toimintaperiaatteiden alaisuuteen, ja skaalan alimalta portaalta löydämme elottomat oliot. Niiden toimintaperiaate on rakenne (*heksis*), joka saa aikaan ainoastaan koossapysymisen. Tähän ryhmään kuuluvat esimerkiksi kivet. Hieman korkeampi pneuman jännite muodostaa luonnon (*fysis*), joka mahdollistaa alaisuuteensa kuuluvien kasvien ravinnonsaannin, kasvamisen ja siementen tuottamisen. Eläinten järjestysperiaate on sielu (*psykhē*), jonka vuoksi ne kykenevät myös havaitsemaan ja toimimaan impulssien ajamina. Lähelle skaalan huippua juuri ennen Jumalaa sijoittuvat rationaaliset eläimet eli aikuiset ihmiset, joissa *pneuma* manifestoituu järkenä (*nous*), joka mahdollistaa mm. järkevän toiminnan, kielen käyttämisen ja ajattelun. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että ihminen voi artikuloida havaintojaan kielellisesti ja myös vaikuttaa aktiivisesti toimintaansa järkeilyn ja hyväksynnän kykyjään käyttämällä. Hierarkia huipentuu jumalaan, jonka ominaispiirre on täydellinen järki, jota kohti ihmisen olisi tarkoitus kehittää potentiaalista rationaalisuuttaan.¹¹

Stoalainen olevaisten skaala muistuttaa läheisesti Aristoteleen jakoa kasvi- eläin- ja järkisieluun mutta teorioissa on myös kiinnostavia eroja.¹² Aristoteleen mukaan kasvisielu huolehtii kasvamisesta ja lisääntymisestä myös

⁹ Sharples 1996 (s 43-6). Ks. myös kommentaari LS, vol. I (s. 287-9)

¹⁰ PHP 5.3.8

¹¹ Todisteet skaalan huipusta eli jumala-tasosta ovat puutteellisia mutta esimerkiksi Simplikios näyttää pitävän tuolle tasolle ominaisena hyveellistä toimintaa. Ks. Inwood 1985 (s. 23).

¹² Aristoteleen sielunkäsityksistä ks. Thesleff & Sihvola 1994 (s. 178-9)

eläimillä ja ihmisillä. Eläimillä on kuitenkin myös eläinsielu, joka kykenee aistimiseen, liikkumiseen, haluamiseen ja mielikuvien muodostamiseen. Korkeammat eläimet kykenevät myös kokemuksen perusteella muistamaan ja oppimaan, ja ne voivat tuntea myös joitakin tunteita. Ainoastaan ihmis- tai järkisielulle on ominaista tietoisuus ja järki; ihminen esimerkiksi havaitsee havaitsevansa ja kykenee hallitsemaan toimintaansa. Yleisesti ottaen sielu on Aristoteleella elävän organismin tunnusmerkki, elämän periaate, minkä vuoksi hän sielutti kasvitkin, koska juuri sielun piti erottaa elävä elottomasta. Stoalaiset siis poikkeavat Aristoteleen ja Platonin kannoista hylkäämällä idean kasvisielusta, tai tarkemmin ottaen ajatuksen siitä, että elämän periaate olisi sielu; kasvikunta kuuluu kyllä elävien joukkoon mutta kasveilla ei ole sielua. Toinen poikkeavuus on siinä, että aristoteelisessa mallissa kasvisielu huolehtii lisääntymisestä ja ravinnonotosta myös eläimillä. Stoalaisessa mallissakin kasvu ja siementen tuottaminen kuuluvat kyllä kasvien toimintaan mutta kasvien ”automaattinen” lisääntyminen eroaa eläinten itseohjautuvasta lisääntymisestä, joka nähdään havaintojen ja impulssien välittämänä toimintoina. Long ja Sedley toteavat tämän radikaalin eron olevan syynä siihen, että lisääntymiselle on varattu oma osansa sielussa.¹³

Näyttää siltä, että stoalaisessa olevaisten skaalassa *pneuman* jännitteen kasvaminen lisää olennon toimintatapojen monimuotoisuutta: mitä korkeampi jännite *pneumassa*, sitä moninaisemmilla tavoilla olento voi toimia.¹⁴ Toisaalta järjestysperiaate vaikuttaa myös yksittäisten toimintojen luonteeseen: esimerkiksi sekä ihminen että eläin havaitsee mutta ainoastaan järjellisen ihmisen havainnot ovat rationaalisia. Kolmas kiinnostava seikka skaalassa on sen joustavuus eläimen ja ihmisen kohdalla: *pneuman* jännite ei pysy samana hedelmöityksestä aikuisuuteen, vaan jokainen eläin ja ihminen lähtee kehittymään *fysis*-tasolta. Muutosta on hyvä tarkastella Hierokleen fragmentin kautta, jossa selvitetään eläimen kehitystä hedelmöityksestä syntymään:

¹³ Kommentaari LS, vol. I (s. 319-20)

¹⁴ Annas 1992 (s. 50-3)

”_ _ Koko tämän ajan, tarkoitan aikaa hedelmöityksestä syntymään, se (sikiö) pysyy luonnon (*fysis*) tasolla, ts. henkenä (*pneuma*), joka on tullut siemenestä ja liikkuu järjestelmällisesti alusta loppuun. _ _ Syntyneen kehittyneen sikiön luonto (*fysis*) ei epäröi muuttua sieluksi (*psykhē*) kohdatakseen ympäristön. Joten mikä tahansa, mikä tulee ulos kohdusta on siinä samassa eläin. Tässä kohden on pidettävä mielessä, että jokainen eläin poikkeaa ei-eläimestä kahdessa suhteessa, aistimuksessa (*aisthēsis*) ja impulssissa (*hormē*).”¹⁵

Syntymään saakka sikiön kasvamisen ja kehittymisen periaatteeksi riittää luonto (*fysis*). Jokainen tuleva eläin on kohdussa kasvin kaltainen, ja vasta syntymässä se saa havainnon ja impulssin, eli on siirtynyt skaalassa portaalle, johon kuuluvat olennot järjestäytyvät sielun alaisuuteen. Long ja Sedley pitävät kuitenkin epäselvänä, alkaako uusi järjestysperiaate, sielu (*psykhē*), huolehtia myös kasvamisesta ja ravinnonsaannista. Ainoastaan yksi fragmentti näyttäisi viittaavan tähän.¹⁶ Koska muut tekstit eivät listaa kasvamista ja ravinnonsaantia sielusta puhuessaan, ja koska on ylipäättään vaikeaa nähdä, kuinka sielu huolehtisi näistä elintoiminnoista kahden tunnusomaisen toimintonsa, vaikutelman ja impulssin avulla, Long ja Sedley päätyvät siihen, että luonto jatkaa syntyneessä eläimessäkin kasvun ohjaamista.¹⁷

Käsittääkseni järjestysperiaatteita ja toimintoja voidaan kuitenkin tulkita myös toisin. Olisi harhaanjohtavaa puhua olennon toiminnot kokoavasta tai niitä hallitsevasta järjestysperiaatteesta, mikäli se ei kokoakaan kaikkia toimintoja. Tällöin eläimeen ja ihmiseen muodostuisi ikään kuin monia erilaisia keskuksia, jotka toimisivat itsenäisesti hoitaen niille tyypillisiä tehtäviään. Saamamme kuva vastaisi hyvin esimerkiksi Aristoteleen jakoa kasvi-eläin- ja järkisieluun, mutta ei stoalaisten kuvausta järjestysperiaatteen vaihtumisesta. Mikäli stoalaiset

¹⁵ LS 53B. Hierokles sanoo tässä kohden ainoastaan aistimuksen (*aisthēsis*) ja impulssin kuuluvan eläimelle. Myös Aleksandros Afrodisiaslainen sanoo stoalaisten myöntävän eläimille aistihavainnon eikä vaikutelmaa (*fantasia*). LS 62I 2. Kuitenkin useimmissa lähteissä eläimille osoitetaan kuuluvaksi vaikutelman kyky (*fantasia*). Ks esim. fragmentti Filon Aleksandrialaiselta LS 53P, jota Brad Inwood pitää luotettavana todistuksena puhdasoppisesta stoalaisuudesta. Vaikutelma eroaa aistimuksesta siten, että aistimus tapahtuu aistielimessä mutta vaikutelmat kuuluvat komentokeskukselle. Ks. LS 53M/ Aëtios. Myös eläimen kohdalla vaikutelma siis erällä tapaa esittää komentokeskukselle, mitä aistimuksia eläin kokee. Vaikka ihmisen ja eläimen vaikutelmia ei eroteta eri termein, ihmisen saavuttaessa järjen tason, järki muuttaa myös vaikutelmien ja impulssien luonteen rationaalisiksi. Ks. esim. LS 39A / Diogenes Laertios ja LS 53R/ Plutarkhos Khaironeialainen.

¹⁶ Calcidiuksen mukaan sielu huolehtii myös ravinnonsaannista ja kasvamisesta. LS 53G 6

¹⁷ Kommentaari LS, vol. I, (s. 320). Kohta on outo, sillä Long ja Sedley eivät kuitenkaan eläimen ja ihmisen komentokeskuksesta puhuessaan epäile, etteikö uusi järjestysperiaate muuttaisi koko sielun tai koko komentokeskuksen toimintoja. Uusi dispositio, järki, muuttaa esimerkiksi vaikutelmat ja impulssit rationaalisiksi. Kommentaari LS, vol. I (s. 322)

järjestysperiaatteita käsitellessään listasivat ainoastaan ne uudet toiminnot, jotka tyypillisesti erottavat esimerkiksi sielullisen eläimen luontoon perustuvasta kasvusta, voimme ajatella jo mainittujen toimintojen sisältyvän seuraavalla skaalan portaalla olevalle olennolle. Näin ollen, kun uusi järjestysperiaate ottaa vallan olennossa, se sulkee pois edellisen periaatteen, mutta ei siihen sisältyviä toimintoja. Se vain järjestää ne uudelleen.¹⁸ Ravitsemuksen kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että toisin kuin kasvit, eläin havaitsee olevansa nälkäinen, mikä vasta saa aikaan syömisen impulssin tai halun. Kun se havaitsee ravinnokseen kelpaavan kohteen, se pyrkii syömään sen.

2.1. Sielu (*psykhē*) ja komentokeskus (*to hēgēmonikon*)

Puhuessaan sielusta stoalaiset eivät viitanneet ainoastaan eläinten järjestysperiaatteeseen vaan sielulla on myös tarkoitus erottaa itseään liikuttavat niistä, jotka liikkuvat itsestään.¹⁹ Jokainen sielullinen olento liikkuu itsestään käsin (*aph` heaytôn*), ts. niiden liikkeen syy on niissä itsessään. Sielu erottaa siten olennon esimerkiksi kivistä, jotka tulevat kuljetetuiksi (*ta phorêta*) tai joita liikutetaan ainoastaan ulkoapäin, sekä kasveista, joiden liikkeen syy on niissä itsessään mutta jotka eivät eläinten tai ihmisten tavoin aktiivisesti liikuta itseään vaan paremminkin passiivisesti liikkuvat itsestään (*ex heaytôn*). Sielullisia, ja itseään aktiivisesti liikuttavia (*aph` heaytôn*) ovat siis sekä eläimet että ihmiset, vaikka joidenkin kykyjen osalta sielut poikkeavatkin toisistaan.²⁰ Seuraavaksi ryhdymme selvittämään, mikä ero on eläimen ja ihmisen sielujen välillä.

Tarkastellessamme stoalaisten käsitystä sielusta, meidän on pidettävä mielessämme kaksi seikkaa. Ensinnäkin stoalaiset erottelevat sielunösät (*mêrê*) tai kyvyt (*dynameis*) sen perusteella, että ne joko sijoittuvat erilliseen

¹⁸ Lisäksi on huomioitava, että järjestysperiaatteen muutos on joustava ainoastaan ylöspäin mentäessä. Kun ihminen siirtyy luonto- ja sielu- tasojen kautta järjentasolle, hän ei voi mitään sille, että on rationaalinen ainakin jossakin merkityksessä; kaikki hänen mielentoimintansa ovat muuttuneet käsitteellisiksi. Näin ollen järjestysperiaatteen muutos on lopullinen, eikä hän voi enää palata skaalassa taaksepäin, täysin eläimenkaltaiseen elämään.

¹⁹ Inwood 1985 (s. 21-2) ja LS 53A/ Origenes

²⁰ Tässä yhteydessä meidän ei ole tarpeellista tutustua *psykhē*-termin muihin käyttöihin. *Psykhē*-termin käytöstä kreikkalaisessa filosofiassa ks. kommentaari LS 14 (s. 70-2). Maailmansielusta ja sielusta kosmoksen aktiivisena perusperiaatteena ks. LS 44C, kommentaari LS, vol. I (s. 277-9) ja Long 1974 (s. 179-84).

osaan ruumiissa, tai niillä on jokin erityinen ominaisuus tai kyky, vaikka ne sijoittuvat samaan osaan.²¹ Edellinen erottelutapa jakaa sielun kahdeksaan osaan lähinnä aistielinten mukaisesti, jälkimmäisessä tavassa keskitytään yhteen sielun osaan, sydämeen sijoittuvaan komentokeskukseen, jota stoalaiset kutsuvat myös varsinaiseksi sieluksi.²² Komentokeskukselle kuuluu erilaisia kykyjä: eläimen sielun komentokeskus sisältää kaksi kykyä, vaikutelman ja impulssin kyvyt, ihmiselle kuuluvat niiden lisäksi järkeilyn ja hyväksynnän kyvyt.²³ Toiseksi on muistettava, että edeltäjistään, Aristoteleesta ja Platonista poiketen stoalaiset pitävät kiinni monistisesta sielun käsityksestä. Sielu ei kuitenkaan ole totaalisen yksi siinä merkityksessä, ettei siihen kuuluisi eri osia; sieluhan nimenomaan jaetaan kahdeksaan osaan. Yhdestä ja yhtenäisestä sielusta on kuitenkin kysymys siinä merkityksessä, ettei sen jaossa eroteta erillisiä, autonomisia toimijoita, jotka voisivat toimia keskenään ristiriitaisesti. Sielun eri osat eivät siten voi kannattaa erilaisia toimintasuosituksia ja ajautua sisäiseen konfliktitilaan, vaan esimerkiksi Aëtioksen mukaan muut osat; näkö, kuulo, maku, haju ja tunto, lisääntymiskyky ja ääntelykyky asettuvat komentokeskuksen (*to hēgēmonikon*) alaisuuteen:

”Seitsemän sielunosaa kasvavat ja levittäytyvät komentokeskuksesta ruumiiseen, kuten mustekalan lonkerot. Näistä viisi on aisteja: näkö, haju, kuulo, maku ja tunto. Näkö on henkeä (*pneuma*), joka ulottuu komentokeskuksesta silmiin, kuuleminen on henkeä, joka ulottautuu komentokeskuksesta korviin. Jäljelle jääneistä yhtä kutsutaan lisääntymiseksi, ja se on henkeä, joka ulottuu komentokeskuksesta sukuelimiin. Toinen, jota he kutsuvat myös ääneksi (*fōnē*) on henkeä, joka ulottuu komentokeskuksesta nieluun, kieleen sekä asiaan kuuluviin elimiin.”²⁴

²¹ LS 53K1/ Iamblikhos

²² Jotkut tutkijat ovat halunneet korostaa järjen merkitystä, ja käyttävät varsinaisesta sielusta tai sielun hallitsevasta osasta, komentokeskuksesta nimitystä järkeilevä osa. Koska olen halunnut tässä korostaa, että järjen tärkeydestä ja ensisijaisuudesta huolimatta, se on vain yksi neljästä sielun kyvystä, käytän nimitystä komentokeskus. J.M Rist on ehdottanut, että *hēgēmonikon* olisi käännettävä jollakin termillä, joka viittaa persoonaan. *Hēgēmonikon* on se, jota voimme sanoa todelliseksi itseudeksi/ itseksi. Rist 1969 (s. 25).

²³ Vaikutelman (*fantasia*) ja impulssin (*hormē*) kuulumisesta eläimelle ks. esim. LS 53P. Tekstit, jotka kieltävät hyväksynnän (*synkatathesis*) kyvyn eläimiltä ovat: LS 53A5/ Origenes, LS 53P/ Filon Aleksandrialainen ja LS 62K/ Epiktetos. Järkeily (*logos*) kuuluu yksiselitteisesti ainoastaan ihmiselle. Myöhemmin huomaamme, miksi eläimelle ei ole luontevaa myöntää hyväksynnän kykyäkään.

²⁴ LS 53H2-5/ Aëtios. Katso myös LS 53K1/ SVF 2.826/ Iamblikhos: ”Sillä he sanovat, että erilaisten henkien (*pneumata*) jakso lähtee komentokeskuksesta; eräät silmiin, toiset korviin ja jotkut muihin aistielimiin.”

Luultavasti sielunosista puhuminen viittaa juuri sielun aineelliseen luonteeseen ja sen osien paikalliseen erotteluun. Sielunosiksi lasketaan siten sydämeen sijoittuva komentokeskus²⁵, viisi aistia sekä ääntelyn ja lisääntymisen kyvyt. Ääntelykyky (*fōnē*) on siitä mielenkiintoinen, että se näyttää olevan perusta puheen (*leksis*) ja kielen (*logos*) taitamiselle. Ääntely eroaa puheesta, koska puhe on artikuloitua ääntä tai ääntelyä. Puhe eroaa puolestaan kielestä (*logos*), koska edellinen voi olla merkityksetöntä esim. ”blituri” mutta jälkimmäinen on aina merkityksellistä.²⁶ Vasta järkeilyn kyvyn seurauksena ihminen oppii kielen²⁷, kun taas eläimet, joilta järkeilyn kyky puuttuu, voivat kyllä joissakin tapauksissa (esim. papukaija) oppia puhetta (*leksis*) mutta eivät merkityksellistä kieltä. Stoalaiset eivät kuitenkaan tietääkseni koskaan listaa puhetta tai kieltä sielun osista puhuessaan, vaan kyseessä on aina ääntelykyky (*fōnē*).

Aëtioksen esittämän mustekalametaforan tulisi valaista sitä seikkaa, että kaikki muut sielunosat kytkeytyvät hengen (*pneuma*) välityksellä komentokeskuksesta tai sydäimestä lähtien erilliseen paikkaan ruumiissa. Aëtioksen mukaan esimerkiksi kuuleminen on asianmukaisen aistielimen ja komentokeskuksen välillä kulkevaa henkeä (*pneuma*), mikä käsittääkseni korostaa sitä, että kuulemiseen tarvitaan sekä korvia että komentokeskusta. Tärkeämpänä osapuolena näyttää kuitenkin olevan komentokeskus, jota jotkut stoalaiset nimittivät varsinaiseksi sieluksi.²⁸ Ennen kuin lähdemme tarkastelemaan komentokeskuksen erityisroolia sielussa, tulee meidän huomata, että eläimen ja ihmisen sielut (laajassa merkityksessä) ovat samanlaiset. Voimme piirtää sielusta seuraavanlaisen kaavion:

²⁵ LS 53D/ Galenos

²⁶ Erottelusta ääntelyn, puheen ja kielen välille, LS 33A. Sanaa *blituri* käytettiin antiikissa sanan *skindapsos* lisäksi standardiesimerkkinä sanasta, joka ei tarkoita mitään. LS, vol. II. (s. 197)

²⁷ LS 33H

²⁸ LS 53 F/ Sekstos Empeirikos: ”Jotkut (stoalaiset) sanovat, että sielulla on kaksi merkitystä; se, joka käsittää koko yhdistelmän, ja erityisesti komentokeskus.”

Sielu (<i>psykhē</i>)	Komentokeskus (<i>hēgēmonikon</i>)
	Ääntelykyky
	Lisääntymiskyky
	Näkö
	Kuulo
	Haju
	Maku
	Tunto

Ihmisen ja eläimen sielu laajassa merkityksessä pitää siis sisällään samat osat, mutta siirtyessämme fragmentteihin, jotka käsittelevät sielunjakoja samaan osaan, komentokeskukseen, kuuluvien erityiskykyjen kautta, huomaamme eron eläimen ja ihmisen välillä. Aloittakaamme tarkastelemalla komentokeskuksen asemaa sielussa. Kuten sanottu, aistiminen tapahtuu aistielimen ja komentokeskuksen välillä, mutta tärkein osapuoli tässä tapahtumassa on komentokeskus eli varsinainen sielu. Sen keskeinen rooli käy selkeämmin ilmi Calcidiuselta:

”Sielu kokonaisuudessaan lähettää aistit (jotka ovat sen asianmukaisia toimintoja) matkaan kuin oksat runkomaisesta komentokeskuksesta, jotta ne tiedottaisivat sille havaitsemansa asiat, kun taas se itse arvostelee valtiaan tavoin raportoidut asiat. Aineellisina aistimusten kohteet ovat aina yhdistelmiä mutta yksittäiset aistit aistivat aina yhden tarkalleen määrätyn asian, eräs värejä, toinen ääniä, eräs taas erottaa makuja, toinen tuoksuja, ja lopuksi eräs aistii sileän ja karkean. Kaikki aistimukset koskevat läsnäolevia asioita, koska mikään aisti ei muista mennyttä, eikä näe tulevaa. __ ”²⁹

Kuten lainauksesta käy ilmi, aistit kykenevät aina havaitsemaan vain yhdenlaisia kohteita; korvilla ei voi havaita visuaalisia objekteja eikä viinin makua voi erottaa silmillä. Ainoastaan komentokeskuksella on pääsy kaikkiin havaintoihin: se kokoaa yhteen eläimen tai ihmisen saaman informaation. Havaintojen tai aistimusten kohteiden yhdistelmällisyys viitanee juuri siihen, että vasta komentokeskuksessa esimerkiksi havainnot viinin väristä ja sen mausta

²⁹ LS 53G 7-8/ SVF 2.879/ Calcidius.

ymmärretään havainnoksi tai vaikutelmaksi yhdestä ja samasta kohteesta; jokaisella aineellisella objektilla on useita ominaisuuksia, joiden havaitsemiseen käytetään eri aisteja. Calcediuksen mukaan aistit eivät myöskään voi muistaa, mitä ne ovat havainneet aikaisemmin, eivätkä ennakoida tulevaa. Luultavasti tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että nähdessään tummia pilviä taivaalla, silmät eivät voi nähdä uhkaavaa sadetta. Johtopäätökset tekee aina komentokeskus oppimansa perusteella.³⁰

Koska fragmentissa puhutaan arvostelman tekemisestä havaituista asioista, on selvää, että mikäli tarkoitetaan kielellisen arvostelman tekemistä, kyseessä on ihmisen komentokeskuksen kuvaus. Heti lainatun kohdan jälkeen Calcedius kuitenkin jatkaa sanoen, että eläimelläkin on komentokeskus, mutta siltä puuttuu kielen käyttämisen kyky. Eläimen komentokeskuksella on kuitenkin kyky muun muassa erottaa syötäväksi kelpaava, vastaanottaa vaikutelmia ja välttää vaaroja.³¹ Monista muista lähteistä käy ilmi, että eläimelle myönnetään ainakin vaikutelman ja impulssin kyvyt.³² Voimme siten ajatella, että myös eläimen sielussa komentokeskuksen tehtävänä on koota eläimen vastaanottama informaatio, vaikka tämä ei tapahdukaan kielellisesti. Kykyjensä avulla eläin hahmottaa monet erilaiset aistimukset havainnoksi yhdestä ja samasta kohteesta, ja pystyy toimimaan tuon havainnon tai vaikutelman mukaisesti. Komentokeskuksen keskeisen roolin vuoksi voimme ajatella, että *hēgēmonikon*, jonka stoalaiset sijoittivat sydämeen, kokoaa kaikki aistimukset samalla tavoin kuin nykyisin sanomme aivojen vastaanottavan sense datumia aistielimistä. Samalla tavoin kuin sanomme aistiärsyksen kulkevan hermoston välityksellä aivoihin, stoalaiset käsittivät aistimuksen kulkevan *pneuman* välityksellä komentokeskukseen, joka vasta kykenee vaikutelman ja impulssin kykyjensä avulla tiedostamaan havaitsemansa ja reagoimaan vaikutelmiinsa.

Eläimen kohdalla emme tapaa ainoastaan joukoittain uusia aisteja ja kykyjä kasvikuuntaan verrattuna, vaan voimme puhua myös yhtenäisestä subjektista, jonka kaikki aistimukset tulevat havaituiksi tai tiedostetuiksi yhdessä

³⁰ Vain rationaalinen komentokeskus, joka hallitsee käsitteiden käyttämisen, kykenee päättelemään, ja muotoilemaan syllogismeja; DL 7.63/ LS 33F4. Esimerkiksi läsnäolevasta mustien pilvien havainnosta sateen voisi ennakoida seuraavasti: Jos taivaalla on mustia pilviä, alkaa satamaan. Taivaalla on mustia pilviä. Siis: alkaa satamaan.

³¹ SVF 2.879 (loppuosa)

³² Ks. esim. LS 53P/ Filon Aleksandrialainen

ja samassa komentokeskuksessa.³³ Eläimen komentokeskus rekisteröi ulkomaailmasta tai siitä itsestään tulevia aistimuksia tai vaikutelmia, mutta se ei voi ihmisen tavoin aktiivisesti puuttua vaikutelmien sisältöihin tai niiden ehdottamiin tai aiheuttamiin toimintasuosituksiin; esim. vaikutelma kylmästä johtaa eläimen kohdalla välittömästi pyrkimykseen suojautua. Ero eläimen ja ihmisen sielun välillä ei siten liity sielunosiin, sillä orgaaneihin tai ruumiinosiin perustuvan sielunjaon mukaisesti ihmisen sieluun kuuluvat täsmälleen samat osat kuin eläinsieluunkin. Sen sijaan tärkeimmän sielunosan, komentokeskuksen kyvyt lisääntyvät ihmiseen tultaessa järkeilyllä ja hyväksynnällä, ja järkeily muuttaa koko sielun ja sen toimintojen luonnetta, ja alkaa ohjata niitä.³⁴ Koska todistusaineistomme stoalaisesta sielunkäsityksestä ovat puutteellisia, en ole tässä työssä kyennyt täysin ratkaisemaan kysymystä, missä suhteissa ihmisen komentokeskuksen kyvyt ovat tosiinsa nähden. Erilaisia eläimen ja ihmisen komentokeskusten malleja voidaan kuitenkin valaista seuraavilla kaavioilla:

Komentokeskus (<i>hēgēmonikon</i>)	
Vaikutelma (<i>fantasia</i>)	Impulssi (<i>hormē</i>)

1. Eläimen komentokeskus

Komentokeskus = Järki

2. a) Ihmisen komentokeskus (Max Pohlenz)

³³ Eläimen tietoisuuden luonnetta käsittelemme tarkemmin vaikutelman kyvyn tarkastelun yhteydessä.

³⁴ Komentokeskuksen kontrollista, ks. esim. DL. 7.110

Komentokeskus (<i>hēgēmonikon</i>)		
Vaikutelma (<i>fantasia</i>)	Järki (<i>logos</i>)	Impulssi (<i>hormē</i>)
	Hyväksyntä <i>synkatathesis</i>	

2.b) Ihmisen komentokeskus

Komentokeskus (<i>hēgēmonikon</i>)			
Järki (<i>logos</i>)	Vaikutelma (<i>fantasia</i>)	Hyväksyntä (<i>synkatathesis</i>)	Impulssi (<i>hormē</i>)

2.c) Ihmisen komentokeskus

Tutkijat ovat suhteellisen yksimielisiä siitä, että stoalaisten mukaan eläimen komentokeskukselle kuuluvat ainoastaan vaikutelman ja impulssin kyvyt. Nekin, jotka haluavat osoittaa eläimelle kuuluvan myös hyväksynnän kyvyn, myöntävät, että kyseessä ei voi olla samanlainen mielen toiminto kuin ihmisellä: kyseessä on paremminkin jonkinlainen ”automaattinen vastaus” (*eikein*)³⁵ vaikutelmaan. Eläin vastaanottaa vaikutelman, hyväksyy sen automaattisesti, ja näin ollen päätyy toimimaan vaikutelmansa mukaisesti. En kuitenkaan nimittäisi tällaista automatiikkaa hyväksynnän kyvyksi, sillä juuri tuon kyvyn avulla tulisi voida puuttua vaikutelmiin ja niiden ehdottamiin toimintatapoihin. Toisaalta on myös huomattava, että suurin osa alkuperäislähteistä ei listaa hyväksynnän kykyä eläimestä puhuttaessa, tai esittää sen ainoastaan yhtenä ihmisen erityispiirteenä; kykynä käyttää vaikutelmia.³⁶

Ihmisen komentokeskus ei ole yhtä selkeä tapaus. Kuvassa 2.a komentokeskus identifioidaan järjen kanssa. Näin ollen kaikki muut mielen kyvyt eivät olisikaan pysyviä, komentokeskukselle kuuluvia kykyjä, vaan ainoastaan ohimeneviä muutoksia tai liikkeitä, jotka kuuluvat komentokeskukselle, eli

³⁵ Automaattisesta vastauksesta ja hyväksynnästä, ks. LS 53S, LS 39A5 ja Inwood 1985 (s. 70-91)

³⁶ LS 53A4/ Hierokles, LS 53P/ Filon Aleksandrialainen ja LS 62K/ Epiktetos.

järjelle. Tällaista jyrkän monistista sielunnäkemyistä, jota Max Pohlenz kannatti, voidaan pitää virheellisenä monien lähteidemme valossa, kuten Brad Inwood on esittänyt.³⁷ Kukaan nykytutkija ei tietääkseni kannata tämäntyyppistä näkemystä.

Loppujen lopuksi eroavaisuus kahden jälkimmäisen kuvion 2.b ja 2.c ei ole kovin suuri. Kuvassa 2.b korostetaan sitä, että vaikka kaikki neljä kykyä kuuluvat komentokeskukselle, hyväksyntä kuuluu järjen alaisuuteen, tai on siitä vahvemmin riippuvainen kuin komentokeskuksen muut kyvyt. Ainakin yhdessä lähteessä tämä on sanottu eksplisiittisesti.³⁸ Toisaalta ”järjen alaisuuteen kuulumisen” voidaan tulkita tarkoittavan ainoastaan sitä, että eläimiltä, joilta järjeilyn kyky puuttuu, puuttuu myöskin hyväksynnän kyky. Hyväksynnän kyky kehittyy vasta järjeilyn ohessa, tai sen kehittymisen jälkeen. Olenkin itse tällä hetkellä taipuvainen kannattamaan kuvan 2.c tyyppistä mallia, jossa järjeilyn kyky on ainoastaan yksi kyky muiden komentokeskuksen kykyjen joukossa. Koska järki on kuitenkin selkein piirre, joka erottaa ihmisen eläimestä, sillä on ensisijainen asema suhteessa muihin kykyihin. Olioiden skaalalla siirtymä eläimestä ihmiseen pitää sisällään sen, että ihmisen järjestyksperiaate muuttuu rationaaliseksi. Voimme siten ajatella, että ihmisen komentokeskuksessa järki muuttaa muiden kykyjen toimintojen luonnetta; kuten seuraavassa luvussa tulemme huomaamaan, muun muassa aikuisen ihmisen vaikutelma ei ole samanlainen kuin eläimen vaikutelma. Järjeily säilyttää kuitenkin myös asemansa itsenäisenä kykynä, jolle kuuluu joitakin erityistehtäviä; sillä on muun muassa kyky kielen ja käsitteiden käyttämiseen.³⁹ Koska järki erottaa selkeimmin ihmisen eläimestä, meidän on seuraavassa hyvä tutustua tarkemmin antiikin ja hellenistisen filosofian käsityksiin ihmisen sielun erityispiirteistä, järjestä.

³⁷ Käsitykseni Pohlenzista ja hänen kirjoittamista teoksistaan perustuu Inwoodin kirjaan. Pohlenzista ja tässä esitetystä komentokeskuksen virheellisestä näkemyksestä, ks. Inwood 1985 (s. 28-41)

³⁸ LS 53A5

³⁹ Tosiasiassa tässä on vielä kaksi variaatiomahdollisuutta. Joko järki on yksi komentokeskuksen neljästä kyvystä tai loput kolme kykyä kuuluvat järjelle. Kannatan siis edellistä, vaikka jolläkin tavalla ajattelen järjestyksperiaatteen muutoksen vaikuttavan myös muihin kykyihin muuttamalla niitä rationaalisiksi. Mikäli esimerkiksi vaikutelman kyky kuuluisi järjeilylle, tämä tarkoittaisi, että nimenomaan järki kykenisi muodostamaan vaikutelmia. Tämä ei kuitenkaan kuulu järjen erityistehtävään.

2.2. Järkeilyn kyky (*logos*)

Stoalaisten mukaan järkeilyn kyky erottaa ihmisen eläimestä, ja on toisaalta myös se, mikä ihmisessä on samaa Jumalan, Kaitselmuksen tai Zeuksen kanssa.⁴⁰ Juuri ajatus ihmisestä kaikkeuden osana tai mikrokosmisena olentona johti etiikan puolella päätelmään, että ihmisen on pyrittävä mukautumaan universaaliin järkeen tai järjestykseen kehittämällä omaa erityistä luontoaan, järjellisyytään.⁴¹ Tämä saatettiin ilmaista myös siten, että ihmisen on pyrittävä elämään luonnon tai järjen mukaisesti. Ainoastaan tällä tavoin ihminen saattoi saavuttaa onnellisuuden mutta siihen eivät stoalaisten mukaan kyenneet muut kuin viisaat. Stoalaisessa filosofiassa viisasta (*sofos*) alettiin pitää ihmisen ideaalina. Viisas on jonkinlainen ruumiillistunut totuus, joka toimii aina kaitselmuksen tai järjen tai luonnon mukaisesti. Hänen järkevyydessään tai esimerkiksi toimintansa rationaalisuudessa ei siten ole kysymys siitä, että hän itse pitää ”subjektiivisen järkensä” mukaan jotakin asiaa hyvänä tai järkevänä, vaan jollakin tavalla hän ilmentää universaalia järkeä tai järjestystä: normatiivista järkeä. Tämän tutkielman kuluessa käsittelen viisasta ja tämän ilmentämää normatiivista järjellisyyttä erityisesti luvuissa kolme ja viisi, joissa pyrin hahmottamaan normatiivisen rationaalisuuden sisältöä.

Vaikka tavallinen ihminen ei stoalaisen viisaan tavoittamassa merkityksessä olekaan rationaalinen, eräässä merkityksessä täysikasvuisen ihmisen kaikki mielen toiminnot ovat kuitenkin rationaalisia. Kun ihmiselle on kehittynyt järkeilykyky, se alkaa määrittää muita komentokeskuksen kolmea kykyä. Diogenes Laertios kirjoittaa varhaisstoalaisesta tavasta jakaa vaikutelmat kahteen luokkaan:

”Jotkut vaikutelmat ovat rationaalisia (*logikai*) ja toiset ei-rationaalisia (*alogoi*). Rationaaliselle eläimelle kuuluvat vaikutelmat ovat rationaalisia ja ei-rationaalisen eläimen puolestaan ei-rationaalisia. Rationaaliset vaikutelmat ovat ajatusprosesseja (*noēseis*), irrationaalisilla ei ole nimeä.⁴²

⁴⁰ Ks. esim. LS 63D1/ Seneca: ”Mikä on parasta ihmisessä? Järki: sen takia hän on eläimien edellä mutta seuraa jumalia. Siksi täydellinen järki on ihmisen erityinen hyvä, loput ovat yhteistä eläinten ja kasvien kanssa_”

⁴¹ Ks. kommentaari LS, vol. I (s. 319) sekä DL 7.143/ LS 53X ja DL 7.87-9/ LS 63C

⁴² DL 7.51/ LS 39A6

Ihmisen sielun muuttuminen rationaaliseksi, muutos skaalan sielu- (*psykhē*) tasolta järjen (*nous*) tasolle muuttaa perustavalla tavalla ihmisen mielen toimintoja. Eläimen vaikutelmat ovat ei-rationaalisia, koska siltä puuttuu kyky järkeillä. Toisaalta, kun ihmisen sielu muuttuu järjestysperiaatteeltaan rationaaliseksi, muutos tarkoittaa sitä, että hänen varsinaiseen sieluunsa ovat kehittyneet järkeilyn ja hyväksynnän kyvyt, eikä ihminen ei voi kykyjen muodostuttua mitään sille, että järki tai järjellisyys alkaa määrittää esimerkiksi vaikutelmia.

Voidaan siis sanoa, että järkevyyden ilmenee mielen toiminnoissa, esimerkiksi havainnon tai vaikutelman muuttuneessa luonteessa, tai myöhemmin hyväksynnän kyvyn oikeana käyttämisenä, millä on vaikutuksensa myös ulkomaailmaan suuntautuneeseen toimintaan. Näin ollen järkeä ei voida modernin tapaan ymmärtää kyvyksi, joka ihmisellä ON mutta jota hän ei käytä. Toisaalta on olennaista, että järki ja järjen luonne rakentuvat osaksi sielun muiden kykyjen kautta. Järki ei siten synny itseksensä, erotettuna muista sielun kyvyistä ja vuorovaikutuksesta ulkomaailman kanssa, vaan nimenomaan mielen toiminnan kautta. Koska järjen kehittymisen ensiaskeleet liittyvät läheisesti havaintoon tai vaikutelmiin, ja niiden kautta vähitellen opittaviin käsitteisiin – tarkalleen ottaen järjellisyys tarkoittaa juuri käsitteiden hallintaa – tarkastelemme tätä järjen vähittäistä kehittymistä vasta seuraavassa alaluvussa. Tässä vaiheessa siirrymme katsomaan, kuinka järjen käsite on muuttanut muotoaan läpi filosofian historian. Muutoksen ymmärtäminen on tärkeää, jotta voisimme yrittää välttää omien ennakkoluulojemme tai varmoina ja itsestään selvinä pitämiemme käsitysten siirtämisen antiikkiin ja hellenismiin, sekä ymmärtää varhaisstoalaisten Platonista ja Aristoteleesta poikkeavat käsitykset.

Tarkoitukseni on esitellä järjen käsitettä antiikissa ja hellenistisellä kaudella Michael Freden valaisevan analyysin pohjalta.⁴³ Freden mukaan järjen käsite syntyi antiikin Kreikassa filosofisena konstruktiona, jonka tarkoitus oli selittää, kuinka ihmisen käyttäytyminen ja toiminta voidaan ymmärtää edes osittain ajattelun ja uskomusten avulla.⁴⁴ Mikäli ihmisen toiminta ei ollut yhtenäistä, vaan hän vuoroin rillutteli symposiumista toiseen ja vuoroin

⁴³ Frede 1996 (s. 1-28). Tässä olen jättänyt huomiotta järjen käsitteen kehityksen keskiajalla.

keskittyi päättäväisesti gymnasiumissa atleettisiin hyveisiin, hänen toimintaansa voitiin selittää sillä, että henkilö ajatteli epäyhtenäisesti; toisaalta hän uskoi joutilaaseen erilaisia viinisekoitussuhteita kokeilevaan hedonistiseen elämään mutta toisaalta hänellä oli uskomus terveen ja uljaan elämän hyödyistä ja hyvyydestä. Kun ihminen toimi epäyhtenäisesti, hänen ajateltiin käyttäneen järkeään puutteellisesti.

Freden mukaan järjellä on antiikissa ainakin kaksi piirrettä, jotka erottavat sen ”modernista” järjensäitteestä, joka voi ymmärtää järjen esimerkiksi formaalina kykynä ajatella, kykynä käsitellä dataa, jonka se on hankkinut ulkopuoleltaan tai neutraalina kalkyloijana, joka eri tilanteissa päättää, mikä on järkevää. Tästä poiketen antiikissa järjellä on ainakin seuraavia omia haluja ja tarpeita:

- halu tietää totuus ja
- halu saavuttaa se, mitä se pitää hyvänä.⁴⁵

Halu totuuteen ja hyvän saavuttamiseen eivät siten ole haluja, joita järki ainoastaan kannattaa, vaan ne kuuluvat perustavalla tavalla itse järkeen. Järkevyys tarkoittaa sitä, että ihminen pyrkii totuuteen ja haluaa saavuttaa hyvän. Järkevyys ei siten modernin käsityksen tapaan ole instrumentalistinen; antiikissa ihmistä ei olisi pidetty rationaalisenä, vaikka hän olisi onnistunut löytämään keinot haluamansa päämäärän saavuttamiseen, mikäli tuo päämäärä olisi ollut huono tai paha.

Toisaalta Frede esittää, että järkevyydellä ymmärrettiin myös sitä, että halumme kohteet ovat järjestyksessä. Esimerkiksi jossakin tilanteessa on parempi tai järkevämpää, että väsymyksestä huolimatta jatkan kirjoittamista, koska työn valmistuminen on suurempi hyvä kuin nukkuminen. Haluni ovat siis jonkinlaisessa paremmuus- tai tärkeysjärjestyksessä. Järkevyys pitää siten sisällään sen, että joutuessani valitsemaan esimerkiksi erilaisten toimintojen, kirjoittamisen ja nukkumisen, välillä, valintani ei tapahdu arbitraarisesti. Järkevän ihmisen halujen kohteet ovat jossakin järjestyksessä, ja järkevä valitsee aina sen, joka asettuu järjestyksessä korkeimmalle, toisin sanoen, mitä se pitää parhaimpana.

⁴⁴ Ibid. (s. 3-4). Järki ei näyttäisi olevan yleinen käsite antiikissa, mistä kertoo muun muassa se, ettei siitä ollut käytössä yhtä vakiintunutta termiä. Kreikankielisessä filosofiassa järkeen viitataan ainakin termeillä *logos*, *to logikon*, *nous*, *hēgēmonikon*, latinankielisessä termeillä *mens* ja *ratio*.

Platon kiinnitti huomiota siihen, että joskus ihminen näyttää kuitenkin haluavan samanaikaisesti eri asioita. Tällöin jotkut halut voivat olla ristiriidassa järjen halujen kanssa, toisin sanoen hyvyyden ja totuuden tavoittelun kanssa. Tästä yleisestä ilmiöstä Platon puolestaan päätteli, että järjen vastaisten halujen alkuperä on oltava jossakin muualla kuin järjessä itsessään. Jako kahteen konfliktin osapuoleen on löydettävissä Platonin keskikauden dialogista, *Faidonista*. Siinä konfliktin osapuolina ovat sielu, sekä ruumis, josta kaikki huonot halut ovat peräisin:

”Niin kauan kuin meillä on ruumis ja sielumme on sekaantuneena sellaiseen pahaan, emme voi koskaan täydelleen saavuttaa sitä, mitä kaipaamme, sitä mitä sanomme totuudeksi. Ruumiin välttämätön ravitseminen aiheuttaa meille loputtomasti puuhaa, ja jos lisäksi tulee vielä sairauksia, nekin ovat meille esteenä totuuden etsimisessä. Ruumis täyttää mielemme intohimoilla, haluilla, peloilla, kaikenlaisilla kuvitelmillä ja turhuuksilla, niin että se toden totta estää meitä ajattelemasta yhtään mitään järkevästi.”⁴⁶

Ja muutamaa riviä myöhemmin:

”_ _ jos tahdomme joskus saada puhdasta tietoa, meidän on erottava ruumiista ja katseltava asioita pelkästään sielun kautta. Tämä päätelmähän taas tuntuu merkitsevän sitä, että sen mitä kaipaamme ja sanomme rakastavamme, siis viisauden, saavutamme vasta kuoltuamme.”⁴⁷

Meissä on siis sielu ja ruumis, joista jälkimmäinen näyttää häiritsevän haluineen ylevämpää haluamme tai rakkauttamme totuuteen tai viisauteen. Käsittääkseni Platon kuitenkin ajattelee tässä erottelussaan minän identifioituvan paremminkin sieluun, sillä ruumis näyttäytyy kutsumattomana vierana, joka aiheuttaa meille hankaluuksia. Tai jopa sellaisena, josta meidän on päästävä eroon saadaksemme todellista tietoa. Näyttää siis siltä, että ruumiilla ja sen haluilla ei ole sijaa järkevyydessä tai viisaudessa, vaan ainoastaan sielu voi ne saavuttaa. Joka tapauksessa sielulla on halu totuuteen, minkä tavoittelua ruumis voi haitata.

Myöhemmässä *Valtio*-dialogissa Platon tekee kuitenkin jaon kolmeen sielunosaan; järkevään eli logistiseen, kiihkeään eli tyymiseen sekä

⁴⁵ *ibid.* (s. 5-6)

⁴⁶ *Faidon* 66b-c

⁴⁷ *Faidon* 66e

himoitsevaan eli epityymiseen. Platon määrittelee aluksi järkevän sielun puolen siksi, ”jolla se harkitsee”, ja himoavan sielunosan siksi, jolla sielu ”rakastaa, tuntee nälkää ja janoa ja pyristelee muiden himojen vallassa”.⁴⁸ Hän myös vertaa sielunosa jousiampujan käsiin. Ei ole järkevää sanoa, että jousiampujan kädet sekä vetävät että työntävät jouta, vaan että toinen työntää ja toinen vetää. Kuulusissa kohdassa hän päätyy siihen, että on oltava vielä kolmaskin sielunosa:

”Mutta minä olen kuullut erään uskottavan jutun Aglaionin pojasta Leontioksesta. Kun hän kerran oli tulossa Pireuksesta kaupunkiin, hän näki ruumiita virumassa teloituspaijalla. Yhtä aikaa hän halusi katsoa ja inhon vallassa kääntyä pois, ja aikansa hän kamppaili ja koetti olla katsomatta, mutta sitten halu sai ylliotteen. Hän räpäytti silmänsä levälleen, juoksi kuolleiden luo ja sanoi: ”No niin kirodot silmät, katsokaa nyt kyllyksenne tuota kaunista näkyä!”⁴⁹

Kuten Leontioksen tapauksesta Platonin mukaan huomaamme, kiihkeä sielunosa voi taistella haluja vastaan, ”aivan kuin se olisi jotakin muuta kuin ne.”⁵⁰ Tämän vuoksi on ajateltava, että kiihkeä sielunosa on erillinen alemmasta sielunosasta, ja myös järjestä. Kiihkeä sielunosa tavoittelee kunniallisuutta ja jaloutta, ja se toimii järjen puolustajana ja liittolaisena himoavaa sielunosaa vastaan, mikäli huono kasvatus ei ole sitä turmellut.⁵¹ Sillä on kuitenkin oma, muista sielunosista riippumaton halunsa, ja sielun turmeltuessa sen haluama kunniallisuus voi vaihtua kunnianhimoiksi.

Platonin sielun jaottelun takana näyttää olevan seuraava päättely: samalla oliolla ei voi olla yhtä aikaa keskenään ristiriitaisia haluja.⁵² On kuitenkin tilanteita, joissa ihminen haluaa samanaikaisesti kahta eri asiaa, esimerkiksi sekä kirjoittaa että nukkua. Tästä on pääteltävä, että on olemassa järjestä irrallinen, autonominen sielunosa tai sielunosa, joista järjen halujen kanssa ristiriidassa olevat halut ovat peräsin. Freden argumentaation kannalta on tärkeintä se, että Platonkaan ei siis kiellä järjeltä sen omia haluja.

Aristoteleen tapaus näyttää epäselvemmältä. Yleisen tulkinnan mukaan Aristoteleella toimintamme motivoiva voima on peräsin irrationaalisesta

⁴⁸ Valtio 439d

⁴⁹ Valtio 439e-440a

⁵⁰ Valtio 440a

⁵¹ Valtio 441a

⁵² Platon sanoo tämän yleisesti: ”_ _sama olio ei voi samalta osaltaan ja samaan asiaan nähden toimia yhtä aikaa vastakkaisilla tavoilla.” Valtio 439b. Käy kuitenkin selvästi ilmi, että hän pitää

halusta. Frede kuitenkin esittää, että motivoiva voima kuuluu järjelle itselleen ja Aristoteleella on myös pyrkimys erotella järjen halut sielun irrationaalisen osan haluista.⁵³ Esimerkiksi *Nikomakhoksen etiikassa* selittäessään heikkoluonteisuutta (*akrasia*) viitataan heikkoluonteisen haluihin, jotka ”johtavat päinvastaiseen suuntaan”.⁵⁴ Freden mukaan Aristoteles olettaa tässä, että järki ehdollistaa meitä toimimaan tietyllä tavoin ja toimimme näin ellei mikään estä. Kuitenkin heikkotahtoisella esteeksi ilmaantuu haluja, jotka eivät ole peräisin järjestä; sielussa täytyy siis olla irrationaalinen osa.

Halujen jaottelussa Aristoteles seuraa Platonin *Valtiota*, ja erottaa näin ollen kolmenlaisia haluja (*orexis*), jotka voivat ohjata toimintaamme: tahto tai rationaalinen halu (*boulêsis*), suuttumus, into tai henkeväytyneet halu (*thymos*) ja himo (*epithymia*).⁵⁵ *Epithymia* on pelkkä lihallinen halu, joka voi kuulua mille tahansa irrationaaliselle eläimelle, *thymos* tarkoittaa puolestaan henkeväytyntä halua, joka jaetaan myös muiden eläinten kanssa. *Boulêsis* on rationaalinen halu (Aristoteles-käännöksissä usein myös tahto tai toive), joka on järkeily halu siitä, mikä on hyvää, ja joka on muotoutunut aikaisemmissa harkinnoissa siitä, kuinka pitäisi elää.⁵⁶ Kuten Platonilla, joka myöntää jonkinasteisia kognitiivisia kykyjä järkeä alemmillekin sielunosille, myös Aristoteleella irrationaaliset sielunosat on varustettu vastaavilla ominaisuuksilla. Tästä johtuen irrationaalisiin haluihin, suuttumukseen ja himoon, voi sisältyä arvostelmia tai tiedostusta.

Toisin kuin Platonilla tai Aristoteleella, jonka mallissa ainoastaan *boulêsis* on järjen halu, stoalaisten mukaan kaikki täysikasvuisen ihmisen halut ovat järjen haluja, koska kaikki halut ovat uskomuksia. Koska halu on stoalaisessa tunneluokituksessa yksi neljästä perustunteesta, uskomusluonne pitää paikkansa myös muista tunteista: tunteet ovat uskomuksia tai arvostelmia ja kuuluvat

haluamista toimintana. Palaan tähän kysymykseen, voiko yhdellä subjektilla olla ainoastaan yksi halu kerrallaan, uudelleen luvussa viisi.

⁵³ Frede 1996 (s. 8)

⁵⁴ NE 1102b 21

⁵⁵ Ks. esim. *Rhet.* 1369a 1-5: ”_ _omasta aloitteesta tehdyt ja sellaiset (teot) joihin he ovat itse syynä, on tehty joko tavan vuoksi tai haluten niin, että siihen liittyy järkiperusteita tai niin, että siihen ei liity niitä. Tahto (*boulêsis*) on hyvän haluamista, sillä kukaan ei tahdo mitään muuten kuin ajatellen, että asia on hyvä; suuttumus (*thymos*) ja himo (*epithymia*) ovat perustelemattomia haluja.”

⁵⁶ Ks. esim. Inwood 1985 (s.10) tai Frede 1996 (s. 8)

järjelle.⁵⁷ Stoalaiset pitävät kiinni siitä, että ihmisen sielu saavuttaa rationaalisuuden jossakin vaiheessa kehitystään, tarkalleen ottaen tämän ajateltiin tapahtuvan 7-vuotiaana tai 14 vuoden iässä.⁵⁸ Sitä ennen emme voi puhua irrationaalisuudesta, vaan paremminkin järjellisyyden täydellisestä puutteesta. Koska tunteet ovat aina kognitiivisia uskomuksia, ja kuten seuraavassa luvussa tulemme huomaamaan, ne vaativat syntyäkseen vaikutelman kyvyn lisäksi sekä järjelyn että hyväksynnän kykyjen käyttöä, tunteita ei voi olla muilla kuin järjen omaavilla olennoilla; ihmisillä. Näin ollen eläimet eivät voi kokea tunteita stoalaisen teorian mukaan. Eräässä merkityksessä tunteet siis edellyttävät järjen olemassaoloa: vasta järjen kehittymisen myötä ihminen voi muodostaa uskomuksia, ja on näin ollen kykenevä myös tunteisiin.

Freden mukaan järkevyydellä tarkoitettiin antiikissa ja hellenistisellä kaudella siis muun muassa sitä, että ihminen pyrkii siihen, mitä hän järkensä valossa pitää hyvänä: järjen erityinen piirre on sen pyrkimys hyvään. Koska kaikki ihmisen halut ovat stoalaisten mukaan järjen haluja ja lisäksi ihminen toimii aina uskomustensa mukaisesti, niin hän tuo toiminnassaan aina ilmi järkensä käsityksen siitä, mikä on hyvää tai järkevää. Ihmisellä voi kyllä normatiivisesti katsoen olla irrationaalisia ja huonoja haluja, mutta ihminen pyrkii heidän mukaansa aina siihen, mitä hän pitää hyvänä. Toisin sanoen, ihminen on aina rationaalinen *intentionaalisesti* mutta tämä ei kuitenkaan takaa ihmisen tai hänen tekojensa *normatiivista* rationaalisuutta.⁵⁹ On siis niin, että järjettömimmissäkin teoissa toimija näkee tai uskoo tekonsa olevan jossain merkityksessä hyvä. Tuo teko ei kuitenkaan ole sellainen, jonka stoalainen viisas toteuttaisi, eikä näin ollen normatiivisen rationaalisuuden vaatimuksen mukainen. Näitä kahta rationaalisuuden muotoa sovellamme ja analysoimme tarkemmin työn edetessä. Kolmas käsite, joka auttaa meitä työn kuluessa ymmärtämään tunteiden rationaalisuuden luonnetta, on *funktionaalinen* rationaalisuus. Järki tai komentokeskus toimii stoalaisten mukaan aina käsitteellisesti, lauseiden tai `sanottavien` (*lekta*) välityksellä. Kaikki järjen tai komentokeskuksen toiminnot

⁵⁷ Ks. esim. LS 65B/ Andronikos Rhodoslainen, LS 65C/ Stobaios ja LS 65G/ Plutarkhos Khaironeialainen.

⁵⁸ Aëtios sanoo, että ihmisen järki muodostuu ensimmäisten seitsemän vuoden aikana (LS 39E). On kuitenkin ehdotettu, että Aëtios on sekoittanut seitsemän ensimmäisen vuoden aikana alkavan järjen kasvamisen sen täydellistymiseen 14-vuoden iässä. Ks. DL 7.55/ LS 33H, jossa neljätoista vuotta kannatetaan.

on siten aina funktionaalisesti rationaalista, mikä tarkoittaa sitä, että järjen toiminta on kielellistä.

Halut ovat Khrysippoksen mukaan kognitiivisia, arvostelmia tai uskomuksia, eikä hänen teoriassaan sielulla ole muita haluja muodostavia osia kuin komentokeskus. Tällöin myös halujen ristiriitatilanteen selitysmalli poikkeaa Platonin ja Aristoteleen esittämästä. Koska sisäiseen konfliktiin eivät voi osallistua muut kuin haluja omaavat ja tällainen on ainoastaan aikuisen ihmisen rationaalinen komentokeskus, konfliktin osapuolia näyttäisi olevan ainoastaan yksi: komentokeskus. Koska stoalainen selitysmalli ristiriitatilanteesta on monitahoinen, hahmottelen sielun sisäisen ristiriitatilanteen selitysmalleja vasta luvussa viisi, Medeian tapauksen kautta. Tässä vaiheessa meidän on hyvä siirtyä eteenpäin Freden esittämässä järjen käsitteen historiassa.

Edellä käsitellyn järjen voluntatiivisuuden voi pelkistetysti sanoa siten, että antiikissa ja hellenismissä järjellä ajateltiin olevan omia haluja; Platonin ja Aristoteleen tapauksessa myös ruumiilla ja sielun irrationaalisilla osilla on omia, ehkä järjen tavoitteleman totuuden ja hyvän kanssa ristiriitaisia haluja; stoalaiset sen sijaan sanovat, että kaikki halut kuuluvat järjelle ja heijastavat siten sen käsitystä hyvästä. Freden mukaan antiikin järjen käsite poikkeaa modernista myös seuraavan piirteen takia: antiikissa järjen katsottiin pitävän sisällään tiettyjä oletuksia maailmasta. Järki siis koostui ainakin osittain perustietämyksestä ja asioiden ymmärtämisestä. Nykyisin ajatellaan paremminkin, että järki mahdollistaa meidät saavuttamaan uskomuksia tai jopa tietoa maailmasta, toisin sanoen järki toimii siis eräänlaisena välineenä tiedon hankkimisessa. Platonin kantaa voimme lähestyä esimerkiksi tarkastelemalla dialogia *Timaios*:

”Jokaiselle sielulle hän (demiurgi) osoitti oman kiintotähtensä ja antoi sen nousta siihen niin kuin vaunuihin. Ja hän opetti ne tuntemaan kaikkeuden luonteen ja ilmoitti niille kohtalon lait, joiden mukaan alkusynty niillä kaikilla oli yksi ja yhteinen, niin ettei yksikään jäänyt hänen puoleltaan vähemmälle kuin toinen. Hän sanoi, että sitten kun ne oli kylvetty kukin omille ja sopiville ajannäyttäjilleen, niiden tuli kasvaa jumalaapelkääväisimmiksi kaikista elollisista olennoista.”⁶⁰

⁵⁹ Rationaalisuuden jaottelusta intentionaaliseen, funktionaaliseen ja normatiiviseen, ks. Sihvola 1999 (s.29-30)

⁶⁰ *Timaios* 41e. Ks. myös *Faidros* 247c-d: ”Taivaan ulkopuolella olevasta alueesta ei kukaan meidän runoilijoista ole kirjoittanut eikä tule kirjoittamaan sen arvon mukaista ylistystä. Mutta tällainen se on, ja on uskallettava sanoa totuus, varsinkin silloin kun puhuu totuudesta. Täällä

Mielenkiintoista *Timaioksessa* on se, että nimenomaan demiurgi, maailmakaikkeuden täydellisen hyvä luoja, antaa sieluille tiedon ennen niiden maan päälle, kuuhun tai muille ajannäyttäjille kylvämistä. Koska demiurgi on luonut kosmoksen jäljittelemällä ideoita, hän opettaa kiintotähdillään oleville sieluille myös käyttämänsä kaikkeuden mallin, ideat. Varhaisemmasta *Faidon*-dialogista saamme myös lisävalaistusta Platonin näkemyksestä syntymää ennen opituista asioista:

”Ja jos me olemme saaneet sen (tiedon yhtäläisyydestä) ennen syntymäämme ja se on ollut meillä jo syntyessämme, meillä on ennen syntymäämme ja heti synnyttyämme ollut tieto yhtäläisyydestä, suuremmuudesta, pienemmyydestä ja kaikesta muusta tällaisesta. En nimittäin puhu nyt pelkästään yhtäläisyydestä vaan myös kauneudesta, hyvydestä, oikeudenmukaisuudesta ja pyhydestä sinänsä, ylipäänsä kaikesta mitä me nyt tätä kysymysten ja vastausten menetelmää käyttäessämme luonnehdimme `olevaksi sinänsä`. Meidän on siis täytynyt saada kaikesta tästä tieto jo ennen syntymäämme.”⁶¹

Platonin teoriassa sielu tai järki, joka on olemassa ennen ruumista, omaa syntyessään ts. ruumiiseen tullessaan tiedon ikuisista ideoista kuten hyvydestä ja oikeudenmukaisuudesta. Sekä *Faidonissa* että *Timaioksessa* Platonin kanta on se, että tuo tieto hämärtyy sielun joutuessa ruumiiseen, mutta se voidaan palauttaa mieleen esimerkiksi (tai jopa yksinomaan) filosofian avulla. Freden mukaan on epäselvää, miksi Platon olettaisi sielujen oppivan tiedon ideoista jonakin tiettyinä ajan hetkenä, joka edeltää ihmisen syntymää. Luontevampaa olisi ajatella, että järki tietää totuudet koko ajan. Tämä kanta ei puolestaan ole kaukana siitä, että tuo tieto itse asiassa konstituoii järjen. Ilmeistä on ainakin, että Platon olettaa ihmisen syntyvän järjen omaavana olentona, jolla on fundamentaalista tietoa maailmasta.

sijaitsee todellinen olevaisuus, jolla ei ole väriä tai muotoa, ja jota ei voi koskettaa, ja jonka voi nähdä vain sielun perämies, järki. Tähän olevaisuuteen kohdistuu todellinen tieto. Koska jumalan mielenravintona on järki ja puhdas tieto, samoin kuin jokaisen sielun joka ymmärtää ottaa vastaan sen mikä sille sopii, se riemastuu nähdessään pitkän ajan kuluttua olevaisen jälleen, ja totuuden katseleminen on sille hyväntekevää ruokaa, kunnes kiertokulku tuo sen takaisin lähtökohtaan.

⁶¹ *Faidon* 75c-d. Lainattu kohta liittyy itse asiassa sielun kuolemattomuudesta esitettyihin argumentteihin. Sielun kuolemattomuutta on argumentoitu myös ottamalla lähtökohdaksi mieleen palauttaminen (*anamnesis*). Argumentin käytöstä tarkemmin, ks. *Faidon* 72e-77e ja selitykset (s. 362-3).

Aristoteles ja stoalaiset kieltävät näkemyksen synnynnäisestä tiedosta, koska heidän mukaansa ihmisen järki on syntyessään tyhjä pala papyrusta tai tyhjä taulu (lat. *tabula rasa*).⁶² Aëtios on ilmaissut tämän seuraavasti:

”Stoalaiset sanovat, että kun ihminen syntyy, hänen komentokeskuksensa on kuin palanen papyrusta valmiina kirjoitusta vasten.”⁶³

Järki koostuu tiedosta, mutta se ilmenee vasta ihmisen kehittyessä ja vain siinä määrin, kun hankimme tietoa tästä maailmasta. On ehkä hieman harhaanjohtavaa sanoa, että järki on tyhjä paperinpalanen tai taulu. Tämä kielikuva saa aikaan ajatuksen, että jossakin mielen sopukoissa järki odottaa tyhjänä, kunnes sinne alkaa varastoitua tai kirjoittautua tietoa tai viisautta. Kuitenkin stoalaisten mukaan ihmisen sielu on syntyessään eläimen tasolla (*psykhē*) ja vasta kasvaessaan sille jossakin vaiheessa muodostuu järki. Tuo yhtäkkinen ja lopullinen muutos tarkoittaa sitä, että ihminen on tuolloin oppinut yleiskäsitteet, jotka kaikki ihmiset jakavat. Vasta käsitteiden omaksumisen tapahduttua voimme alkaa puhua järjestä. Stoalaiset käsittivät siis järjen olevan läheisessä suhteessa käsitteellisyyteen ja kieleen. Khrysippos totesi jopa, että järki on kokoelma käsitteitä.⁶⁴ Koska kielellisyys ja käsitteellisyys tulevat erityisesti käyttöön vaikutelman kohdalla, käsittelemme niitä seuraavassa luvussa.

⁶² Frede 1996 (s. 11)

⁶³ LS 39E/ Aëtios

⁶⁴ LS 53V/ Galenos

3. Tunteen syntyminen mielessä

Ennen kuin tarkastelemme, millaiseen tunneluokitukseen varhaisstoalaiset päätyivät, meidän on syytä katsoa, kuinka tunteet eli arvostelmat syntyvät ihmisen mielessä. Stoalaiset siis ajattelevat, että tunteet jollakin tavoin edellyttävät rationaalisuutta; ne voivat kuulua vain aikuiselle ihmiselle. Tunteet ovat arvostelmia, jotka vaativat syntyäkseen proposition muodostamista ja tämän hyväksymistä. Kuten viime luvussa kuitenkin huomasimme, ainoastaan aikuisen ihmisen komentokeskukselle kuuluvat järkeilyn, ja siten kielen käyttämisen kyky, sekä hyväksynnän kyky. Tällöin eläimet tai lapset, joilta nämä kyvyt puuttuvat tai joille ne ovat vasta kehittymässä, eivät kykene omaamaan tunteita. Koska juuri komentokeskus on kaikkien mentaalisten toimintojen ja siten myös tunteiden lähde tai tapahtumapaikka,⁶⁵ alamme seuraavaksi tarkastelemaan aikuisen ihmisen varsinaisessa sielussa eli komentokeskuksessa vaihe vaiheelta etenevää tapahtumasarjaa, jonka seurauksena ulkomaailmasta saatu vaikutelma hyväksytään, ja se muuttuu tunteeksi tai aiheuttaa sen. Käymme mekanismin läpi kolmen komentokeskuksen toiminnon, vaikutelman, hyväksynnän ja impulssin kautta, ja katsomme, voidaanko tunteiden syntyprosessia pitää rationaalisena.

3.1. Vaikutelma (*fantasia*)

Kehittyminen järjelliseksi ihmiseksi on stoalaisten mukaan luonnollista tai luonnonmukaista. Kuten edellä olemme todenneet, ihmisellä ei stoalaisten mukaan ole järkeä eikä tietoa syntymänsä hetkellä. Kuitenkin käsitteet, joiden hallitseminen muodostaa tai synnyttää järjen, alkavat muotoutua välittömästi ihmisen synnyttyä. Käsitteiden muodostuminen perustuu ensisijaisesti

⁶⁵ LS 65 G 3/ Plutarkhos Khaironeialainen: ”Sillä halu ja viha ja pelko ja kaikki sellaiset asiat ovat turmeltuneita mielipiteitä ja arvostelmia, jotka eivät nouse ainoastaan yhdestä sielun osasta vaan ovat koko komentokeskuksen taipumuksia, periksi antamisia, hyväksyntöjä ja impulsseja_ _”

havaintoon, ja ensimmäiseksi syntynyt eläin havaitsee stoalaisten mukaan itsensä.⁶⁶ Voimme tarkastella tätä seuraavan Hierokleen fragmentin kautta:

”Meidän tulisi ymmärtää, että niin pian, kun eläin on syntynyt, se havaitsee (*aisthēsis*) itsensä. __ Ensimmäinen asia, jonka eläimet havaitsevat, on niiden omat osansa __ sen, että niillä on ne ja mihin tarkoitukseen ne niillä ovat sekä sen, että ne itse havaitsevat silmillään ja korvillaan ja muilla aistielimillä. Joten, kun haluamme nähdä jotakin, me käänämme silmiämme, emme korviamme näkyvän kohteen suuntaan. __ Siis ensimmäinen todistus siitä, että jokainen eläin havaitsee itsensä, on sen tietoisuus omista osistaan ja niistä toiminnoista, joihin ne on annettu. Toinen todistus on se tosiseikka, että eläin tuntee omat välineensä, joilla se voi puolustaa itseään.”⁶⁷

Ihmisen, kuten myös eläimen kehittyminen alkaa siis itsensä havaitsemisesta. Tämä pitää sisällään muun muassa sen, että eläin heti syntymästään tajuaa oman konstituutionsa, ei ainoastaan ruumiinosiaan ja esimerkiksi aistejaan vaan myös sen, mihin niitä käytetään. Juuri se seikka, että eläin heti syntymästään lähtien osaa toimia luontevasti ja tarkoituksenmukaisesti, todistaa Hierokleen mukaan sen, että eläin havaitsee itsensä. Hierokles sanoo, että eläin havaitsee myös, että se on hän itse, joka havaitsee esimerkiksi korvillaan ja silmillään. Tämä viittaa siihen, että korvat eivät tajua tai havaitse kuulevansa, vaan havainnon tekee eläin itse, tai tarkemmin, tämän komentokeskus. Kyse näyttäisi olevan siis yhden ja suhteellisen pysyvän havaittajan olemassaolosta; kuulemisella ja näkemisellä ei ole kahta eri subjektiä, vaan molemmat havainnot kuuluvat eläimelle itselleen; ne tapahtuvat komentokeskuksessa. Tätä voidaan puolustaa myös viittaamalla sielua ja komentokeskusta käsitteleviin fragmentteihin: komentokeskus kerää ja yhdistää monet eri havainnot yhtenäiseksi vaikutelmaksi, ja vasta tuon vaikutelman perusteella eläin voi aktivoitua toimintaan.⁶⁸ Alkuvaiheessa eläimen ja ihmisen kehitystä toiminta suuntautuu

⁶⁶ Ks. myös Long 1991 (s. 102-20). Hierokles väittää, että jokainen eläin havaitsee aluksi itsensä, ja että itsehavainto tai itsetietoisuus on ennakkoehto sille, että eläin voisi havaita mitään muuta. Tämä erottaa Longin mukaan stoalaisen näkemyksen aristoteelisesta näkemyksestä, koska jälkimmäisessä eläimen itsetietoisuus ei ole näin keskeisellä sijalla. Toisin kuin stoalaiset, Aristoteles ei yhtenäistä kaikkia tietoisuuden tai havaintojen kohteita määrittelemällä niitä vaikutelmiksi, jotka kuuluvat yhdelle ja yhtenäiselle havaitsevalle subjektille. Long 1991 (s. 104-5)

⁶⁷ LS 57C2/ Hierokles. Myös Seneca esittää *Moraalikirjeessään* 121, että eläimillä on taito käyttää raajojaan tarkoituksenmukaisesti ja vaivattomasti heti syntymästään. *Moraalikirje* 121.6

⁶⁸ Ks. esim. LS 53G/ Calcidius

itsesäilytykseen. Mikäli eläin ei kykenisi havaitsemaan, että sen havainnot kuuluvat sille itselleen, se ei luultavasti kykenisi myöskään toimimaan.⁶⁹

Havaitsejan tai subjektin pysyvyyttä tai jatkuvuutta stoalaisessa teoriassa voidaan puolustaa myös viittaamalla sielun ja ruumiin suhteeseen. Syntymää seuraava itsensä havaitseminen ei tarkoita esimerkiksi refleksiivistä ajattelunaktia, vaan se on paremminkin tajuisuutta omasta itsestään. Hierokles selittää eläimen tietoisuutta itsestään seuraavasti:

”Koska eläin on ruumiin ja sielun yhdistelmä, ja nämä molemmat ovat aineellisia ja vaikutuksille alttiita, ja tietenkin vastuksen alaisia, ja myös sekoittuneita täydellisesti, ja toinen niistä on aistiva kyky – on selvää, että eläin havaitsee itsensä jatkuvasti.”⁷⁰

Ruumis ja sielu täyttävät saman tilan jatkuvasti, ja sielu kykenee aistimaan, tai tarkemmin sanottuna komentokeskuksella on kyky muodostaa vaikutelmia. Sielulla on siten vaikutelma ruumiista mutta myös itsestään, koska se tiedostaa paineen tai vastustuksen, joka aiheutuu täydellisestä sekoittuneisuudesta ruumiin kanssa. Tuo komentokeskuksessa oleva tajuisuus sekä ruumiin että sielun osista on ekvivalentti sen kanssa, että eläin havaitsee itsensä.⁷¹ Stoalaisten mukaan jatkuva tietoisuus tai tajuisuus itsestä saavutetaan jo vaikutelman kyvyn ansiosta, ja näin ollen myös eläimet ovat kykeneviä siihen.

Vastasyntyneen kohtaa kuitenkin myös suuri ja kirjava joukko muita vaikutelmia ja juuri tämä aistien välityksellä tapahtuva toiminta on ensimmäinen tapa omaksua käsitteitä. Kun ihminen kohtaa useita peräkkäisiä kertoja esimerkiksi valkoisen, kuumen, makean, pallon, kävyn tai kilpikonnin, hänelle alkaa luonnollisesti muodostua käsite kyseisestä asiasta.⁷² Muita tapoja käsitteiden muodostumiselle ovat muun muassa samankaltaisuuden, analogian,

⁶⁹ Itsensä havaitseminen ja siitä seuraava toimintapyrkimys puolustaa itseään seuraavat siis luonnonmukaisesti eläimen syntymää. Ensimmäisistä impulsseista ks. esim. DL 7.85: ”Khryssippos sanoo *Päämääristä* ensimmäisessä kirjassa: ”Ensimmäinen asia, jota jokainen eläin pitää omanaan (*oikeiōn*) on sen oma rakenne ja tietoisuus siitä. Sillä luonto tuskin halusi tehdä eläimestä sellaista, että se pitäisi itseään vieraana (*allogriōn*), tai luoda sen mutta sen jälkeen olla tekemättä siitä vierasta tai omaa itselleen. Niin ainoaksi vaihtoehdoksi jää sanoa, että muodostaessaan eläintä, luonto teki sen tarkoituksenmukaiseksi itselleen. Tämän vuoksi eläin torjuu sen, mikä on haitallista ja hyväksyy sen, mikä on soveliaista.”

⁷⁰ LS 53B5

⁷¹ LS 53B6-9

⁷² LS 39E3/ Aëtios. Aëtios tekee myös erottelua esikäsitteisiin ja käsitteisiin mutta tässä yhteydessä se ei ole relevanttia. Yleisesti voidaan sanoa, että esikäsitteet omaksutaan

suurentamisen, pienentämisen tai vastakohtan avulla tapahtuva käsittäminen.⁷³ Kun ihminen on kokemuksiensa ja opetuksen kautta oppinut hallitsemaan yleiskäsitteet, jotka kaikki ihmiset jakavat tämä tarkoittaa, että hänelle on muodostunut järkeilyn kyky.

Kuten totesimme aikaisemmin, vaikutelmat jaetaan rationaalisiin ja ei-rationaalisiin, ja rationaaliset vaikutelmat kuuluvat rationaaliselle eläimelle, eli täysikasvuiselle ihmiselle.⁷⁴ Selvittääksemme, kuinka tunteet syntyvät, meidän on siirryttävä tarkastelemaan aikuisen ihmisen vaikutelmaa, koska tuo vaikutelma on ensimmäinen askel tunteeseen johtavassa tapahtumasarjassa. Vaikutelmat lähtevät aina ulkomaailmasta, mutta aikuisen tapauksessa niitä ei ainoastaan koeta passiivisesti jonkunlaisina, vaan ne käsitteellistetään ja kielellistetään. Diogenes Laertiosta lainatakseni:

”_ _vaikutelma (*fantasia*) ilmaantuu ensin, jonka jälkeen ajattelu (*dianoia*), jolla on ilmaisemisen voima, ilmaisee kielellisesti, mitä vaikutelman omistaja kokee.”⁷⁵

Mitä meidän olisi ajateltava tästä? Jos pidämme kiinni siitä, että aikuinen ihminen on rationaalinen ja tuo rationaalisuus koostuu käsitteiden hallinnasta, niin lainattu kohta näyttäisi olevan ristiriidassa sen kanssa, että stoalaiset sanovat aikuisen ihmisen kaikkien vaikutelmien olevan käsitteellisiä. Kuitenkin Long ja Sedley kirjoittavat selitysosassa, että kohdan voidaan tulkita viittaavan vaikutelman ajalliseen ensisijaisuuteen.⁷⁶ Vastasyntyneen ensimmäiset vaikutelmat ovat ei-rationaalisia ja esikäsitteellisiä, ja vasta ne (alkaen oman itsensä havainnosta) tarjoavat perusmateriaalin käsitteiden muodostumiselle, joiden taas olemme edellä todenneet konstituoivan järjen. Vaikutelman kronologinen ensisijaisuus ajatteluun nähden viittaisi siten lapsen ja aikuisen tai järjettömän ja järjellisen väliseen suhteeseen; ensin tulevat vaikutelmat ja vasta järjen kehittyttyä vaikutelma voidaan ilmaista kielellisesti. Kuitenkin Long ja Sedley toteavat, että kohdan voidaan katsoa viittaavan myös loogiseen ensisijaisuuteen. Siitä olisi järkevää puhua, mikäli kyseessä on vaikutelman

luonnollisesti, ja ne ovat mahdollisia myös eläimille. Käsitteiden omaksumiseen tarvitaan opetusta ja niiden hallintaan kykenee ainoastaan ihminen.

⁷³ DL 7.53/ LS 39D

⁷⁴ DL 7.51/ LS 39A6

⁷⁵ LS 33D/ Diogenes Laertios. Tässä kohden komentokeskukseen viitataan termillä *dianoia*.

⁷⁶ Kommentaari LS, vol. I (s.240)

(*fantasia*) sijaan aistimus (*aisthēsis*): aistielimien on vastaanotettava joitain aistimuksia, ennen kuin sielun komentokeskus voi reagoida siihen käsitteellistämällä tapahtuman vaikutelmaksi jostakin.

Koska kaikki rationaalisen eläimen vaikutelmat ovat rationaalisia, tai ajatusprosesseja, on ehkä luontevaa ajatella, että käsitteellistämisen ts. järjelyyn kyky aktivoituu välittömästi tai samalla, kun ihminen havaitsee jotakin. Näin ollen täysikasvuinen ihminen ei aluksi koe jotain maailmassa pelkkänä aistihavaintona ja ryhdy seuraavaksi käsitteellistämään ts. muodostamaan siitä vaikutelmaa itselleen, vaan kaikki vaikutelmat, jotka ihminen vastaanottaa tai muodostaa, tulevat ymmärretyiksi ja koetuiksi käsitteellisessä muodossa. Ihminen tulkitsee aina asiantiloja jollain tavoin, ja vähimmässä määrin tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että ihmisellä on vaikutelma siitä, että `tämä on valkoista` tai `tämä on makeaa`, tai siitä, että `tuo on hevonen, tuo on koira`.⁷⁷ Voidaankin sanoa, että vaikutelman sisältö ilmoitetaan kielellisesti tai että niillä on propositionaalinen sisältö. Propositionaalisuus voidaan puolestaan ilmaista stoalaisella terminologialla tarkastelemalla teoriaa ”sanotuista” (*lekta*).

Järjellisyys tarkoittaa ensisijaisesti käsiteiden hallintaa, sitä, että ihminen on kykenevä käyttämään kieltä sanan varsinaisessa merkityksessä. Kyky kielen käyttämiseen on erotettava ääntelykyvystä (*fonē*), jonka viime luvussa totesimme olevan yksi sielun osista ja kuuluvan siten myös eläimelle. Toisaalta huomasimme, että kielen osaaminen ei tarkoita pelkkää artikuloitua puhetta tai ilmaisua (*lexis*), koska myös esimerkiksi papukaijat kykenevät tähän. Kielen (*logos*) hallitseminen kytkeytyy nimenomaan esitettäviin tai ymmärrettäviin merkityksiin (*lekta*), ja kielen hallinta erottaa rationaaliset eläimet muista eläimistä.⁷⁸ Termi *lektion* tarkoittaa sananmukaisesti sitä, mitä sanotaan tai sitä mitä tarkoitetaan tai mitä voidaan sanoa tai tarkoittaa artikuloidussa puheessa tai ilmaisussa. Se voitaisiin kömpelösti suomentaa ´sanotuksi` tai `tarkoitetuksi` tai `siksi, mitä voidaan sanoa`. Koska *lektion* ilmaisee myös sellaisia mahdollisia asiantiloja, jotka eivät koskaan aktuaalisesti tule ilmaistuksi⁷⁹, käytän tässä suomennosta `sanottava`. Tämä tuo paremmin ilmi termin passiivisen

⁷⁷ LS 39 C/ Cicero

⁷⁸ Erottelusta ääntelyyn, puheen, kielen ja `sanottavan` välillä, ks. esim. LS 33A

⁷⁹ Frede 1994 (s. 110)

merkityksen; kaikki asiat maailmassa eivät välttämättä tule sanotuksi mutta ne olisivat sanottavissa, mikäli joku ne huomaisi tai ymmärtäisi.

Teoria 'sanottavista' (*lekton*) on monin paikoin epäselvä. Tässä ei esimerkiksi ole tilaisuutta eksplikoida sen suhdetta yksittäisiin käsitteisiin. Tässä yhteydessä kuitenkin riittää, että ajattelemme sen olevan lähempänä asiantilaa, joka joko ilmaistaan (jos ihmisellä on siitä vaikutelma) tai on mahdollista ilmaista kokonaisella väitelauseella. *Lekton* on siten lähempänä kokonaista lausetta, joka ilmaisee, representoi tai merkitsee jotakin asiantilaa, kuin yksittäistä käsitettä. *Lekton* ilmaisee vaikutelmien yhteydessä, siis silloin kun jokin asiantila tulee havaituksi ja ilmaistuksi, vaikutelman sisällön merkityksellisessä, kielellisessä muodossa.

Tässä on erityisesti huomattava, että *lekton* ei kuitenkaan tarkoita tuota ilmaisua, jonka ihminen ääntää sanoessaan jotakin, sillä siihen kykenisivät myös jotkut eläimet. 'Sanottavalla' on kiinteämpi suhde siihen asiantilaan, joka tulee ilmaistuksi ja ymmärretyksi kielessä. Kun esimerkiksi havaitsen, että pöydässä istuu mies, minulla on vaikutelma, jonka voin ilmaista lausumalla: "pöydässä istuu mies." Kuitenkin, se, minkä vaikutelman yhteydessä ymmärrän ja mikä tulee sanotuksi ilmaisun yhteydessä on, että pöydässä istuu mies.⁸⁰ Näistä kahdesta ilmaus "pöydässä istuu mies" voitaisiin opettaa esimerkiksi papukaijalle, joka toistelisi sitä ymmärtämättä, mitä se tarkoittaa tai mitä se ilmaisee tai mihin se viittaa. Se ei siis oppisi käyttämään kieltä merkityksellisesti, sillä tähän kykenevät ainoastaan järjen omaavat olennot. Näin ollen, kun ihmisellä on vaikutelma pöydässä istuvasta miehestä, tai sanoessaan muille, että "pöydässä istuu mies", tuolla lauseella on myös jokin merkitys; se paljastaa maailmasta erään asian, nimittäin sen, että pöydässä istuu mies. *Lekton* on siten käsittääkseni sidoksissa sekä kielelliseen ilmaisuun että asiantilaan, jonka se merkityksellisesti tuo ilmi kielellisessä muodossa. Juuri järjeyden kyky, jolla yksinomaan on pääsy merkityksiin tai 'sanottaviin' (*lekta*) toimii vaikutelman yhteydessä tuottaen sille merkityksellisen, kielellisen sisällön.⁸¹ Tunteen muodostuminen näyttäisi lähtevän

⁸⁰ Erottelusta ilmaisun ja 'sanottavan' välillä, ks. Frede 1994 (s. 109)

⁸¹ Kaikkien vaikutelmien yhteydessä ei kuitenkaan esiinny täydellistä propositiota tai täydellistä sanottavaa (*lekton*). Epätäydellinen *lekton* on sellainen, että sen lingvistinen ilmaus on keskeneräinen: esimerkkitapauksessamme epätäydellinen sanottu olisi *istuu*. Diogenes Laertioksen mukaan epätäydelliset sanottavat (*lekta*) koostuvat predikaateista, kun taas täydellisissä esiintyy aina myös tekemisen subjekti. Esimerkiksi väitelauseet, syllogismit ja kysymykset edustavat täydellistä sanottua. DL 7.63/LS 33F. Esimerkiksi Michael Frede on käsitellyt kiinnostavalla

aina liikkeelle vaikutelmasta, joka ei ole tyhjä aistihavainto, vaan vaikutelma, jonka yhteydessä esiintyy merkityksellinen sanottava.

Vaikutelmat ovat lähtöisin ulkomaailmasta, ja ne ovat suuressa määrin ihmisestä riippumattomia. Minulla voi olla esimerkiksi vaikutelma, että olisi hyvä lähteä elokuvaan, vaikka en itse asiassa haluaisikaan omata tuota vaikutelmaa. Voihan olla, ettei mieleisiäni elokuvia ole tarjolla kuin 100km:n päässä sijaitsevassa kaupungissa, tai minun on oltava työpaikallani seuraavat tunnit. En myöskään mahda mitään sille, että vedessä puoliksi oleva airo vaikuttaa taittuneelta tai että lähestyvä ihminen näyttää kauempaa tuttavaltani, vaikka tiedän hänen sillä hetkellä olevan matkoilla. Minun ei kuitenkaan tarvitse pitää vaikutelmaani totena tai pätevänä, toisin sanoen vaikutelma ei ole vielä uskomus. Jos minusta vaikuttaa, että kahvilan pöydässä istuu mies, en kuitenkaan välttämättä usko, että pöydässä istuu mies. Voisihan hän lähempää tarkasteltuna paljastua vaikka naiseksi tai vahanukeksi. Vaikka vaikutelmat tulevat suurelta osin ulkomaailmasta, ja ihminen vastaanottaa ne passiivisesti, hän voi kuitenkin aktiivisesti vaikuttaa siihen, sitoutuuko hän noihin vaikutelmiin. Vaikutelmasta tulee uskomus vasta, jos ihminen hyväksyy sen.

3.2. Hyväksyntä (*synkatathesis*) ja impulssi (*hormē*)

Hyväksyntä (*synkatathesis*) on komentokeskuksen toiminto, jossa ihminen hyväksyy tai hylkää vaikutelmansa sisältämän proposition. Hyväksynnän kyvyn avulla ihminen voi siten aktiivisesti puuttua vaikutelmiin; esimerkiksi hylkäämällä ensimmäisen vaikutelman, hän saa tilaisuuden arvioida jotain asiantilaa ja sen totuudenmukaisuutta uudelleen. Hyväksyntä ei kuitenkaan ole kaikesta riippumaton vapaan tahdon kaltainen akti, vaan se on ensinnäkin sidottu ihmisen saamiin vaikutelmiin; hyväksyntä ei kykene itsenäisesti muodostamaan omia vaikutelmia tai toimintasuunnitelmia.⁸² Toisaalta hyväksynnän kuuluessa

tavalla epätäydellisten sanottavien suhdetta varsinaisiin sanottuihin. Frede näyttää ajattelevan, että epätäydelliset sanottavat (eli predikaatit) tulisi täydentää, jotta niistä tulisi varsinaisia ja täydellisiä sanottuja. Täydellinen sanottu viittaa siten aina johonkin asiantilaan, ja ilmaisee sitä kokonaisella lauseella. Ks. Frede 1994 (s. 109-28), erityisesti (s. 127).

⁸² Charles Kahn on analysoinut tahdon käsitteen kehittymistä Aristoteleesta keskiajalle. Kahnin mukaan stoalaisessa teoriassa ihmisen ei katsota olevan vaikutelmiensa herra, ts. vaikutelmat eivät ole ihmisen omassa vallassa (*eph' hemin*) mutta hyväksyntä sen sijaan on. Tällä ei kuitenkaan

rationaalisen komentokeskuksen toimintoihin se on myös jollakin tavoin riippuvainen järjestä. Hyväksyntä ei näin ollen tapahdu arbitraarisesti, vaan se on käsittääkseni aina sidottu siihen, mitä komentokeskus järkeilyn ja kokemuksen valossa pitää uskottavana, parhaana taiärkevänä. Tämä sallii sen, että koska ihmisen rationaalisuuden aste vaihtelee, sama asia voi aiheuttaa erilaisia vaikutelmia ja uskomuksia. Esimerkiksi taidekriitikko Mark Rothkon maalauksen edessä seisoessaan näkee sen eri tavoin kuin maalausta tuijottava maallikko. Osittain vaikutelmiin siis vaikuttaa se, kuinka laaja, asiantunteva, tai sofistikoitunut käsitteistö ihmisellä on hallinnassaan.

Stoalaiset näyttävät ainakin myöhemmässä vaiheessa kiinnittävän huomiota myös vaikutelmien käyttöön hyväksynnän kyvyn avulla. Epiktetos neuvo esimerkiksi henkilöä, joka kävelee tupaten täynnä olevalla torilla kiukuissaan metelistä ajattelemaan, että meneillään on kisat tai juhlat.⁸³ Ihmisen ei kannata sitoutua ensimmäisen vaikutelman sisältöön, että torilla on tungos, vaan mieluummin olla hyväksymättä tuota vaikutelmaansa ja omaksua sen sijaan uskomus juhlista tai karnevaaleista.⁸⁴

Käsittääkseni arvostelman (*krisis*) tekeminen ei eroa olennaisesti uskomuksen (*doksa*) muodostumisesta. Sekä uskomus että arvostelma muodostuvat siten, että järkeilyn kyky osallistuu vaikutelman käsitteellistämiseen, ja hyväksynnän kyvyn avulla ihminen hyväksyy tai hylkää vaikutelman sisältämän proposition. Jotkut asiat kuitenkin vaikuttavat miellyttäviltä tai epämiellyttäviltä, tai hyviltä tai pahoilta, kun taas toisiin vaikutelmiin arvottamista ei liity. Arvottamista sisältävien vaikutelmien hyväksymisestä seuraa arvostelma, uskomukset ovat arvoneutraaleja. Koska sekä uskomus että arvostelma esiintyvät tunnemääritelmien yhteydessä, kiinnostavampaa on kysyä, millä tavoin tosi uskomus eroaa tunteesta, joka stoalaisen teorian mukaan on epätosia uskomus tai arvostelma.

tarkoiteta, että hyväksyntä olisi eräänlainen vapaan (*libera*) tahdon (*voluntas*) tai vapaan valinnan tai päätöksen (*liberum arbitrium*) kaltainen akti. Hyväksynnän kyvyllä ei vielä kreikkalaisessa hellenistisessä filosofiassa ole mitään tekemistä vapauden kanssa. Se ei myöskään kuulu ”tahdon” alaisuuteen, vaan on yksi komentokeskuksen neljästä kyvystä. Ks. Kahn 1988, erityisesti (s. 245-8)

⁸³ Epiktetos: *Käsikirja ja Keskusteluja* (s. 117)

⁸⁴ Myös nykytulkinnossa on korostettu hyväksynnän roolia tunteen syntymisessä. Koska vaikutelmiaan ei voi täysin hallita, ja toisaalta, koska impulssi aiheutuu juuri ihmisen hyväksyntäaktin seurauksena, jotkut ovat tulkinneet tunteen olevan stoalaisuudessa juuri hyväksyntä. Tunteen tulkinnasta ”tuoreeksi” hyväksynnäksi, ks. Irwin 1998a, erityisesti (s. 221-2)

Yksinkertaistetusti sanoen uskomuksen muodostumisprosessi on sama, olipa kysymyksessä tosi tai epätosi uskomus; uskomus muodostuu kummassakin tapauksessa siten, että vaikutelman ehdottama propositio hyväksytään. Tarkemmin ottaen toden uskomuksen tai tiedon (*katalêpsis*) muodostumisessa on kuitenkin se ero, että tieto vaatii aina vahvan hyväksynnän. Epätodessa uskomuksessa ja näin ollen myös tunteessa hyväksyntä on kuitenkin heikko.⁸⁵ Tunteessa näyttää helposti käyvän niin, että ihminen vastaanottaa vaikutelman, joka on ehkä epäselvä, mutta hyväksyy kuitenkin tuon ensimmäisen vaikutelmansa hätäisesti ja harkitsematta. Vahvan hyväksynnän aikaansaama uskomus ei puolestaan ole ainoastaan varma ja harkittu, vaan se on myös sellainen, ettei sitä voida muuttaa argumenteilla. Mitkään loogiset ja rationaaliset tutkimukset eivät johda vahvan hyväksynnän perumiseen. Tällaiseen varmuuteen kykenevät tietenkin ainoastaan viisaat.

Koska epätoden uskomuksen muodostaminen etenee kuitenkin samassa järjestyksessä ja samojen kykyjen toiminnan kautta kuin tosien uskomusten muodostaminen, ajattelen, että niiden syntyprosessia voidaan pitää riittävän samanlaisina. Tämän vuoksi olisin valmis sanomaan, että tunteita voidaan pitää rationaalisina ainakin kahdessa merkityksessä. Ensimmäinen ne muodostuvat komentokeskuksen käsitteellisten toimintojen seurauksena ja ovat siten funktionaalisesti rationaalisia. Toisaalta niitä voidaan mielestäni pitää rationaalisina myös niiden syntyprosessin kannalta, koska se on riittävän samankaltainen toden uskomuksen muodostamisen kanssa. Jälkimmäistä rationaalisuuden muotoa kutsun tässä työssä proseduraaliseksi rationaalisuudeksi.

Vaikka epätodet uskomukset muodostuvat ehkä samantyyppisissä prosesseissa kuin todet uskomukset, ne eroavat kuitenkin siinä, että edellinen epäonnistuu proseduraalisesta ja funktionaalisesta rationaalisuudestaan huolimatta tuottamaan uskomusta, joka olisi tosi. Epätosi uskomus ei vastaa maailmassa olevaa asiantilaa, vaan esittää sen väärin. Katsokaamme seuraavassa, mistä tunteen epätotuudessa on stoalaisen teorian mukaan kysymys.

Kun hyväksyn esimerkiksi vaikutelman edessäni olevan kakkupalan hyvydestä, minulla on arvostelma, että *tuo kakku on hyvää* tai että *on hyvä, että edessäni on kakkupala*. Toisaalta mikäli muistan, että hammaslääkäriini on

⁸⁵ Vahvasta ja heikosta hyväksynnästä, ks. Brennan 1998 (s. 27)

kieltänyt minua syömästä makeaa, tai mikäli joku toinen ehtii napata kakkupalasen nenäni edestä, voin arvioida asiantilan huonoksi. Stoalaiset väittävät, että jokaisessa tunteessa on kyse arvoarvostelman tekemisestä; jokainen tunne sisältää ensinnäkin arvion jonkin asian hyvyydestä tai pahuudesta; jokin asia näyttää tunteen vallassa olevasta hyvältä tai pahalta. Tunteeseen liittyvät arvostelmat ovat kuitenkin virheellisiä ja epätosia.

Stoalaisten käsitys tunteeseen sisältyvän arvion virheellisyydestä liittyy luokitteluun, jossa maailmassa olevat asiat jaotellaan hyviin, pahoihin ja moraalisesti samantekeviin.⁸⁶ Näistä ainoastaan hyvät ja pahat asiat ovat sellaisia, jotka ovat ihmisen omassa vallassa (*eph`hēmin*). Erittäin yksinkertaistetusti voimme sanoa, että ainoastaan sielun hyveet ovat hyviä ja ainoastaan niiden puuttuminen, paheet todellisuudessa pahoja.⁸⁷ Hyviin asioihin kuuluvat hyveet kuten viisautta, oikeudenmukaisuus ja rohkeus, ja pahoihin asioihin näiden vastakohdat.⁸⁸ Näyttää kuitenkin siltä, että viisautta on ensisijainen muihin hyveisiin nähden, koska viisautta sanotaan tarkoittavan sitä, että ihminen tietää, mitkä asiat ovat hyviä ja pahoja ja mitkä puolestaan samantekeviä.⁸⁹ Toisaalta eräs hyvän määritelmä kuuluu, että hyvä tarkoittaa ”rationaalisen olennon luonnon mukaista (*kata fysin*) täydellistymistä rationaalisenä olentona”.⁹⁰ Edellisessä määritelmässä esiintyy sana *telos*, päämäärä. Ihmisen luonnollinen päämäärä on rationaalisuus, ja sen toteutumista tai saavuttamista stoalaiset pitävät todellisuudessa hyvänä asiana. Näistä seikoista johtuen voisimme sanoa vielä

⁸⁶ Sanat samantekevä ja yhdentekevä ovat harhaanjohtavia. Jos jokin asia on minusta samantekevä, tämä tarkoittaa hyvin usein sitä, etten viitsi vaivautua toimimaan sen puolesta. Stoalaisessa teoriassa samantekevällä tarkoitetaan kuitenkin ainoastaan moraalisesti erotuksetonta asiaa, joiden hyväksi voidaan kuitenkin toimia. Viisas voi toimia monienkin samantekevien asioiden puolesta, mutta mikäli hän epäonnistuu pyrkimyksessään, hän ymmärtää, että samantekevät asiat eivät olleet hänen omassa vallassaan. Näin ollen hän ei reagoi asiaan tunteellisesti, esimerkiksi hermostumalla tai tuskastumalla tilanteesta. Stoalaista politiikan teoriaa tarkastelemalla käy erittäin selvästi ilmi stoalaisten aktiivinen rooli myös yhteiskunnassa. Stoalaisesta politiikan teoriasta ja poliittisessä elämässä vaikuttaneista stoalaisista, ks. Erskine 1990

⁸⁷ DL 7.93-5. Tässä Diogenes Laertios antaa myös täydellisemmän listauksen hyvistä ja pahoista asioista. Hyviä asioita ovat hyveen lisäksi hyveelliset teot ja hyveelliset ihmiset. Pahoja asioita ovat paheen lisäksi paheelliset teot ja paheeseen osalliset eli paheelliset ihmiset. Lisäksi samantekevät asiat jaotellaan preferoitaviin ja hylättäviin asioihin. Ks. DL 7.105-7. Skeptikko Sextos Empeirikos kritisoi stoalaisia hyvä, paha ja yhdentekevä erottelusta. Hänen mukaansa stoalaiset ovat postuloineet erottelun, koska jos olisi olemassa jotakin luonnollisesti hyvää, kaikkien ihmisten tulisi olla yhtä mieltä siitä, mikä tuo hyvä on. Näin ei kuitenkaan ole. Skeptikkojen mukaan ainoa tapa saavuttaa mielenrauha, pidättäytyä määrittelemästä mitään asiaa maailmassa hyväksi tai pahaksi, jolloin mitään ei tarvitse epätoivoisesti tavoitella tai vältellä. Skeptikkojen tunnekäsityksistä, ks. Bett 1998

⁸⁸ DL 7.102

⁸⁹ DL 7.92

yksinkertaistetummin, että varsinaisesti hyvää on ainoastaan viisaus -tai rationaalisuus.⁹¹ Viisaus ei kuitenkaan ole ainoastaan viisaan ihmisen sielun sisäinen tila, vaan se myös auttaa viisasta ihmistä toimimaan oikein tai hyvin tai järkevästi maailmassa.

Samantekevillä asioilla stoalaiset tarkoittavat ensinnäkin niitä asioita, jotka eivät sinällään vaikuta onnellisuuteen tai epäonneen: ihminen voi olla stoalaisten mukaan onnellinen esimerkiksi köyhyydestä tai sairaudesta huolimatta. Tämäntyyppiset samantekevät asiat jaotellaan kuitenkin preferoitaviin ja vältettäviin asioihin.⁹² Terveys on yleinen esimerkki samantekevistä mutta preferoitavasta asiasta. Preferoitavien asioiden hyväksi voidaan toimia joutumatta tunteen valtaan, mikäli ymmärretään noiden asioiden todellinen luonne; että ne ovat samantekeviä. Toiseksi samantekevillä asioilla tarkoitetaan myös niitä varsinaisesti samantekeviä asioita, jotka eivät millään tavoin voi aiheuttaa halua tai torjuntaa, kuten fakta, montako hiusta henkilöllä on päässään.⁹³ Vain hyvät ja pahat asiat ovat sellaisia, joihin ihminen voi itse vaikuttaa, ja jotka niin sanotusti ovat hänen omassa vallassaan. Esimerkiksi ihmisen vallassa ei ole se, selviääkö hänen isänsä ohitusleikkauksesta, voittaako hän arvonnassa tai saako hän mainetta ja kunniaa. Mutta hänen vallassaan on se, kuinka hyveellisesti tai paheellisesti hän itseään kohtaviin, valtansa ulkopuolisiin ja samantekeviin asioihin suhtautuu. Tunteissa on kysymys juuri samantekevien asioiden sekoittamisesta varsinaisesti hyvään tai pahaan.

Tunteessa ei ole kuitenkaan kyse ainoastaan siitä, että ihminen pitää jotain samantekevää asiaa hyvänä tai pahana, vaan siihen liittyy olennaisesti kysymys siitä, pitääkö hän asiaa myös reagoimisen arvoisena. Jokainen tunne siis pitää sisällään tai tarkemmin sanottuna on arvostelma jonkin asian hyvydestä tai pahuudesta sekä siitä, että tuohon asiaan on sopivaa tai hyvä -tai tarkoituksenmukaista (*kathēkon*) reagoida.⁹⁴ Jälkimmäinen arvostelma

⁹⁰ DL 7.94

⁹¹ Muun muassa Frede on analysoinut hyvän käsitettä, ja sen yhteyksiä rationaalisuuteen tai viisauteen. Freden mukaan voimme ajatella, että hyve tai viisaus on hyvää paremminkin kuin viisas käyttäytyminen, ts. rationaaliset teot. Toisaalta viisaus tai hyve on ainoa hyvä siinä merkityksessä, että se on ainoa, mitä tarvitsemme saavuttaaksemme päämäärämme – täydellisen rationaalisen elämän. Ks. Frede 1999 erityisesti (s. 85-6)

⁹² DL 7.105-7

⁹³ DL 7.104

⁹⁴ Tunteiden arvostelmat käyvät ilmi perustunteiden luokituksista, ks. esim. LS 65B/ Andronikos Rhodoslainen, DL 7.110-14, PHP 4.2.1-4

reagoimisesta tuo ilmi tunteiden toiminnallisuuden; tunteet ovat arvostelmia² ja aiheuttavat aina niiden mukaisen toiminnan.

Stoalaisuustutkijat ovat suhteellisen yksimielisiä siitä, että impulssi (*hormē*) syntyy hyväksynnän seurauksena.⁹⁵ Myös muutamissa fragmenteissa sanotaan, että rationaalinen impulssi ei synny ilman hyväksyntää.⁹⁶ Jos uskomuksen muodostamisessa hyväksyntä kohdistuu vaikutelman sisältämään propositioon, niin impulsseissa hyväksyntä kohdistuu vaikutelman predikaatteihin (*katêgorêmata*). Ajatelkaamme esimerkiksi, että ihmisellä on vaikutelma, että edessä oleva omena on hyvää, ja se pitäisi syödä. Tuolloin hyväksyntä, joka kohdistuu ensimmäiseen lauseeseen `omena on hyvää`, saa aikaan uskomuksen, että omena on hyvää. Impulssin kohdalla hyväksyntä kohdistuu puolestaan predikaattiin `syödä`.⁹⁷

Tässä työssä olen käyttänyt termiä impulssi suhteellisen väljästi. En useinkaan korosta impulssin teknistä määritelmää, että se kohdistuu predikaatteihin. Joissakin tapauksissa lasen impulssiin kuuluviksi molemmat tunteeseen kuuluvat arvostelmat; sekä arvostelman jonkin asian hyvyydestä tai pahuudesta, että arvostelman tuohon asiaan reagoimisesta. Tällä käytännöllä on kaksi syytä. Ensinnäkin on esitetty, että mikäli ihmisellä on arvostelma, että omena on hyvää, tuo arvostelma jo itse asiassa sisältää ajatuksen siitä, mitä omenan hyvyys on: omenan hyvyys tarkoittaa juuri sitä, että se on sopiva ja hyvä syötäväksi, ei esimerkiksi jalkineiksi käytettäväksi. Tällöin ihmisen ei tarvitse muodostaa lainkaan erillistä lausetta *omena olisi hyvä syödä*, ja kohdistaa hyväksyntäänsä tämän jälkeen predikaattiin `syödä`. Paremminkin ihmisen vaikutelma omenan hyvyydestä pitää jo sisällään sen syömisen. Toisaalta useissa fragmenteissa tunteet luokitellaan eräänlaisiksi impulsseiksi.⁹⁸ Koska tunteen määritelmät nimenomaan sisältävät molemmat arviot, niin voidaan ajatella, että myös ne impulssit, joissa on kysymys tunteista, pitävät sisällään molemmat arviot.

Impulssi seuraa välittömästi, kun ihminen on hyväksynyt lauseen sisältämän predikaatin. Hyväksyntä siis determinoi täysin impulsseja. Impulssi on suuntautunut johonkin toimintaan, eikä mikään ihmisen toiminta ilmene ilman

⁹⁵ Ks. esim. Inwood 1985 (s. 56).

⁹⁶ LS 53S/ Plutarkhos Khaironeialainen

⁹⁷ Inwood 1985 (s. 56-66)

⁹⁸ Ks. esim. LS 65A/ Stobaios, 65G/ Plutarkhos, 65J/ Galenos

impulssia tuohon toimintaan.⁹⁹ Erityisesti tulevaisuuteen suuntautuviin tunteisiin sisältyvä toiminta ilmenee selkeästi ihmisen käyttäytymisessä ja toiminnassa. Tätä käsittelemme tarkemmin viimeisessä luvussa Medeain analyysin yhteydessä. Toisaalta toiminnaksi lasketaan myös sisäiset kutistumisen tai supistumisen ja paisumisen tai laajenemisen liikkeet, jotka ovat tyypillisiä nykyisyyteen kohdistuvien tunteiden, nautinnon ja tuskan kohdalla. Näitä toimintoja tarkastelemme seikkaperäisesti alaluvussa 4.2.

Jos hyväksyntä determinoi impulsseja, niin impulssit puolestaan määräävät toimintaa.¹⁰⁰ Kun ihminen on hyväksynyt vaikutelman, että omena on hyvää, ja se olisi hyvä syödä, tämä tarkoittaa, että hänelle on muodostunut sekä uskomus omenan hyvydestä, että eräs impulssi: halu (syödä omena). Impulssi omenan syömiseen johtaa välittömästi siihen tai tarkoittaa sitä, että ihminen alkaa kurkotella kohti omenaa, ja pyrkii syömään sen. Impulssi siis jo itse asiassa tarkoittaa jotakin toimintayritystä, ei ainoastaan halua tai valmiutta toimia jollakin tavoin. Impulssin mukaisen toiminnan voi pysäyttää ainoastaan, jos ihminen peruu hyväksyntänsä. Huomasimme edellä, että hyväksynnän kyvyn avulla ihminen voi hallita vaikutelmiaan; olemalla hyväksymättä vaikutelmaa esimerkiksi torin tungoksesta, ihminen saa tilaisuuden harkita tilannetta uudelleen. Hyväksynnän kyvyllä on kuitenkin tärkeä rooli myös tunteen syntyprosessin loppupuolella; se voi estää tai perua jonkin impulssin, esimerkiksi halun tunteen. Toinen seikka, mikä voi estää toiminnan impulssin syntymisen jälkeen on jokin ulkoinen este.

Huomasimme edellä, että tunteet ovat virheellisiä arvostelmia tai uskomuksia mutta niiden syntyprosessi on samankaltainen toden uskomuksen muodostamisen kanssa. Tunteet myös syntyvät komentokeskuksen käsitteellisten toimintojen kautta; rationaalisten vaikutelmien syntyminen edellyttää käsitteiden hallintaa, ja hyväksyntä kohdistuu nimenomaan vaikutelman sisältämään propositioon, ja impulssin tapauksessa predikaattiin. Huomasimme myös, että tunteiden sisältämän uskomuksen epätotuus tarkoittaa siis sitä, että ihminen pitää virheellisesti jotakin samantekevää asiaa aidosti hyvänä tai pahana, ja pyrkii

⁹⁹ Vaikka eläimeltä ja ihmislapselta puuttuu hyväksynnän kyky, niillä on kuitenkin impulssin kyky, joka mahdollistaa toiminnan. Irrationaalisella eläimellä vaikutelma johtaa automaattisesti toimintaan, eikä eläimellä ole kykyä kontrolloida toimintojaan.

¹⁰⁰ Impulssin analysoimisesta imperatiivina, ks. Inwood 1985 (s. 61-2). Seitsemästä impulssin lajista, *ibid.* (224-42)

reagoimaan siihen. Tällöin hän ei näe, millaisia hänen tunteensa kohteet todella ovat, eikä sitä mihin asioihin hän voisi todellisesti vaikuttaa, ts. mitkä asiat olisivat hänen omassa vallassaan. Stoalaiset ajattelivat, että ainoastaan viisas on saavuttanut täydellisen tiedon hyvistä, pahoista ja samantekevistä asioista, ja näin ollen kykenee arvioimaan maailmassa olevia asioita oikein. Mikäli otamme edellisessä luvussa esiteltyt rationaalisuuden määritelmät käyttöömme, voimme sisällyttää viisaan edustamaan normatiiviseen rationaalisuuteen tiedon hyvistä, pahoista ja samantekevistä asioista. Tällöin voimme sanoa, että tunne on uskomuksena ja impulssina rationaalinen käsitteellisyytensä ja syntyprosessinsa puolesta, mutta se on irrationaalinen siinä merkityksessä, että se ei ole normatiivisen rationaalisuuden mukaista; tunteeseen sisältyvä uskomus on epätosi, koska se pitää jotakin todellisuudessa samantekevää asiaa hyvänä tai pahana. Tunne on impulssi-luonteensa takia aina myös toiminnallinen; tunne ilmenee aina jonkinlaisena toimintana, reagoimisena tai käyttäytymisenä.

4. Uskomusten ja tunteiden suhde

Tässä luvussa on tarkoitus selvittää laajemmin tunteen ja uskomuksen suhdetta. Tarkastelen aluksi Aristoteleen *Retoriikassa* esittämää tunneteoriaa lähinnä Juha Sihvolan ja Simo Knuutilan töiden perusteella. Tarkoituksena on hahmotella, miten uskomuksen tai arvostelman rooli muuttuu Aristoteleen teoriasta varhaisstoalaiseen malliin siirryttäessä. Uskomuksen paikkaa stoalaisessa tunneteoriassa tarkastelen myös muun muassa kysymällä, poikkesivatko Zenonin ja Khrysippoksen tunnekäsitykset toisistaan, sekä käymällä läpi stoalaisen perustunteiden luokituksen. Jotta ymmärtäisimme yksittäisen tunteen eron pysyvämpiin mielen dispositioihin nähden, tarkastelen tässä luvussa myös erottelua taipumuksen, kipeyden ja sairauden välillä. Viimeisessä alaluvussa palaan kysymykseen tunteiden ja uskomusten suhteesta käsittelemällä noin 150 vuotta Khrysippoksen jälkeen vaikuttaneen stoalaisen Poseidoniuksen kritiikkiä Khrysippoksen arvostelmateoriaa vastaan.

Tunneteorioita on alettu nykytutkimuksessa luokitella muun muassa sen perusteella, katsotaanko tunteiden koostuvan yhdestä vai useasta osatekijästä. Tunneteorioita, jotka määrittelevät tunteen monen osatekijän avulla kutsutaan komponentiaalisiksi, kun taas tunneteorioita, joissa tunnetta pidetään ainoastaan jonakin tietynä mielen ilmiönä voidaan kutsua esimerkiksi kognitiivisiksi tunneteorioiksi.¹⁰¹ Edellisen suuntauksen ensimmäisinä edustajina voidaan pitää Platonia ja Aristotelesta, joiden mukaan tunteeseen sisältyy (1) arviointi, että jotakin positiivista tai negatiivista on tapahtumassa itselle tai muille, (2) miellyttävä tai epämiellyttävä tuntemus, joka johtuu positiivisesti tai negatiivisesti merkittävistä tapahtumista sekä (3) käyttäytymissuositus tai

¹⁰¹ Komponentiaalisesta tunneteoriasta ks. esim. Järveläinen 2000 (s. 30-43). Kognitiivisista tunneteorioista, ks. De Sousa 1987 (s. 40-1). Kognitiivisiin tunneteorioihin voidaan laskea myös teorit, joissa tunnetta pidetään eräänlaisena havaintona. Yleensä kognitiivisilla teorioilla tarkoitetaan kuitenkin teorioita, joissa tunne identifioidaan joko uskomuksen tai arvoarvostelman kanssa. Tärkeintä on kuitenkin se, että niissä tunnetta pidetään jonakin yhtenä mielenilmiönä. Nykytutkimuksessa puhutaan myös arvostelmateorioista. Tähän ryhmään voidaan kuitenkin katsoa kuuluviksi sekä Aristoteleen että varhaisstoalaisten teorit, sillä arvostelmateoriassa ei ole kysymys siitä, että tunteita pidettäisiin tietyntyyppisinä arvostelmina. Myös komponentiaaliset tunneteorit voivat kuulua arvostelmateorioihin, mikäli arvostelma esiintyy niissä yhtenä tunteen osatekijänä.

tunteen mukainen toimintaimpulssi.¹⁰² Jälkimmäisen tradition voidaan katsoa alkavan varhaisstoalaisista, joiden teoriassa viimeistään Khrysippoksesta alkaen tunne määritellään tietyksi mielen ilmiöksi, arvostelmaksi.

Varhaisstoalaisten sofistikoitu ja erittäin tarkasti eksplikoitu tunneteoria ei syntynyt ilman edeltävää kehitystä, vaan keskustelun alku voidaan jäljittää aina esisokraatikkoihin 400-luvulle eKr. saakka. Richard Sorabjin kiinnostava huomio tunneterapian kannalta on se, että nykyisin atomiteoriastaan tunnettu Demokritos vertasi filosofiaa lääketieteeseen: lääketiede parantaa ruumiinsairauksia mutta viisaus parantaa sielun tunteista.¹⁰³ Myös Demokritoksen aikalaisen Antifonin ja sofisti Gorgiaan tiedetään antaneen tunneterapiaa halukkaille sekä kirjoittaneen tunteista.¹⁰⁴ Platonin dialogit ovat kuitenkin, ehkä myös saatavuutensa ansiosta, merkittävämpiä. Tunneteorian kannalta historiallisesti kiinnostava on erityisesti *Filebos*, jossa tutkitaan sitä, millainen elämä on ihmiselle hyvää. Dialogissa Platonin tarkoituksena on muun muassa osoittaa, että intellektuaalinen aktiivisuus on parempaa, tai korkeampi hyvä kuin nautinto. Kuitenkin nautintojen luokittelu esimerkiksi hyviin ja huonoihin, sekä todellisiin ja erheellisiin, paljastaa myös jotakin nautinnon ja tuskan luonteesta yleensä. Vaikka nautinto ja tuska liittyvät Platonin mukaan prosesseihin, joissa sielu ja ruumis palautuvat luonnolliseen tilaansa ja saavuttavat tasapainon, tai vastaavasti sen menettävät, nuo prosessit itsessään eivät ole nautintoja tai tuskia. Nautinto ja tuska ovat paremminkin miellyttäviä tai epämiellyttäviä aistimuksia tai tuntemuksia, jotka kohdistuvat noihin prosesseihin.¹⁰⁵

Aristoteles ottaa tämän Platonin *Fileboksessa* esitetyn ajatuksen lähtökohdaksi omassa tunneanalyysissään; nautinto ei ole ainoastaan jokin aineellinen, ruumiissa tapahtuva prosessi, vaan ihmisen (tai eläimen) täytyy olla myös tietoinen siitä.¹⁰⁶ Nautinto tai tuska on kuitenkin vain yksi osatekijä, jonka Aristoteleen komponentiaalinen tunneteoria mainitsee. Koska olemme

¹⁰² Järveläinen 2000 (s. 15), Knuutila 1998 (s. 135). Platonista ks. Sihvola 1999 (s. 19-21) sekä Knuutila & Sihvola 1998 (s. 1-8).

¹⁰³ Demokritokselta säilyneet fragmentit, joista suurin osa koskee etiikkaa ovat peräisin useimmiten hänen teoksestaan *Hyväntuulisuudesta*. Filosofian vertaamista lääketieteeseen jatkaa myös Platon mutta edeltäjistään poiketen hänen pitää tärkeämpänä sitä, että sielu parantuu paheesta kuin saavuttaa onnellisuuden. Sorabji 2000 (s. 17-9)

¹⁰⁴ Ibid. (s. 18)

¹⁰⁵ Tunneteorian historiasta ja Platonin *Fileboksesta*, ks. Knuutila & Sihvola 1998

¹⁰⁶ Aristoteles analysoi nautinnon ja tuskan luonnetta *Retoriikan* ensimmäisessä kirjassa. Se voidaan käsittää johdantona toiseen kirjaan, jossa nautinto tai tuska oletetaan yhdeksi tunteen osatekijäksi. Ks. esim. Sihvola 1999 (s. 21-4)

kiinnostuneet tasapuolisesti kaikista tunteen osatekijöistä, menemme suoraan Aristoteleen *Retoriikan* toiseen kirjaan, joka on kreikkalaisen filosofian piirissä ensimmäinen laaja esitys yksittäisistä tunteista.

4.1. Aristoteleen *Retoriikka*

Aristoteleen vaikutusta varhaisstoalasiin on vaikea arvioida, ja epäselvää on myös se, mitä tekstejä heillä on ollut käytettävissä verrattuna meille säilyneisiin luentomuistiinpanoihin.¹⁰⁷ Platonin vaikutus varhaisstoalasiin opinkappaleisiin on suhteellisen helppo todentaa; muun muassa oppi kaitselmuksesta on saanut vaikutteita Platonin *Lait*-dialogin teologisesta luonnonjärjestyksestä ja luova perusprinsiippi (*logos, pneuma*) muistuttaa *Timaioksen* kosmista käsityöläistä.¹⁰⁸ Vastaavasti Sokrateen vaikutus näkyy stoalaisessa hyveen ja tiedon käsitteiden yhteen sitomisessa.¹⁰⁹ Vaikka Aristoteleen vaikutus on luultavasti ollut vähäisempää, on suhteellisen varmaa, että Zenon ja Khrysippos olivat tutustuneet hänen kirjoituksiinsa; monin paikoin varhaisstoalaisten käyttämä terminologia kielii Aristoteleen vaikutuksesta.¹¹⁰ Tässä en kuitenkaan pyri selvittämään, mikä tosiasiallinen vaikutussuhde Aristoteleen ajattelulla on varhaisstoalasiin ollut, vaan tarkastelen *Retoriikassa*¹¹¹ esitettyä ”tunneteoraa” lähinnä sen vuoksi, että voisimme verrata kahta erityyppistä tunneteoraa toisiinsa, ja nähdä, millä tavoin tunteiden määrittäminen muuttui Lykeionista Stoa Poikilelle siirryttäessä.

Retoriikka on puhujille suunnattu teos, jossa on tarkoitus opettaa, mitä erityyppisiin puheen lajeihin, poliittiseen, oikeudelliseen ja epideiktiseen eli juhlapuheeseen kuuluu sekä kuinka ne voidaan esittää hyvin ja vakuuttavasti.

¹⁰⁷ Long 1974 (s. 9-10)

¹⁰⁸ ibid. (s. 112). Zenonin tiedetään opiskelleen jonkin aikaa Akatemian johtajan Polemonin oppilaana, ja tätä kautta tutustuneen Platonin oppeihin. Mitkään antiikin lähteet eivät sen sijaan viittaa siihen, että Zenon olisi tuntenut Theofrastusta tai muita peripateetikkoja.

¹⁰⁹ Thesleff & Sihvola 1994 (s. 307). Sokraattisista ja stoalaisista paradokseista (1. Hyve on tietoa ja 2. Tieto on riittävä hyveeseen) ks. Irwin 1998b.

¹¹⁰ Aristoteleen vaikutuksesta stoalasiin, ks. esim. Long 1974 (s. 112), Kommentaari LS, vol. I (s. 270-2, 319-20)

¹¹¹ Aristoteles ei käsittele tunteita systemaattisesti muissa tutkimuksissaan, vaikka niiden olettaisi löytyvän eettisistä tai psykologisista tutkimuksistaan. *Nikomakhoksen etiikassa*, jossa Aristoteles tutkii, ovatko hyveet tunteita, kykyjä vaiko luonteenpiirteitä, hän esittää tunteisiin kuuluviksi seuraavat; halu, vihastuminen, pelko, rohkeus, kateus, ilo, rakkaus, viha, kaipaus, pahansuopuus, sääli, ja ylipäänsä kaikki, minkä kokemiseen liittyy nautintoa tai kärsimystä. (NE II 5, 1105b20-4) Toisaalta *De anima*- teoskin vaikenee tunteista.

Hyvällä puhujalla on Aristoteleen mukaan käytettävänä kolmenlaisia teknisiä tai taidollisia vakuuttamisen välineitä: 1) luonteeseen liittyviä (*ethos*), ts. puhujan on osattava esiintyä älykkäänä ja arvostuksen ansaitsevana sekä hyväntahtoisena kuulijoitaan kohtaan, 2) tunteeseen (*pathos*) liittyviä eli puhujan on kyettävä saattamaan yleisönsä tunnetilaan, joka vaikuttaa heidän arvostelmiinsa tai mielipiteisiinsä puhujan haluamalla tavalla ja 3) argumentteihin (*logos*) liittyviä, ts. puhujan on osattava perustella kantansa hyvin.¹¹² Vaikka Aristoteleen mukaan tärkein paino on argumenteilla ja niiden sisällöllä, aiheemme kannalta olennaisia ovat kohdat, joissa käsitellään ensimmäistä ja erityisesti toista ryhmää. Nämä tunneteorian kannalta keskeiset kohdat löytyvät *Retoriikan* toisesta kirjasta, jossa siis mietitään, kuinka puhuja voi antaa suotuisan kuvan itsestään tai esittämästään asiasta ja kuinka hän voi saattaa kuulijansa tunnetilaan, joka saisi nämä muuttamaan arvostelmiaan (tai oikeudessa päätöksiään) suotuisiksi puhujaa tai hänen ajamaansa asiaa kohtaan. Juuri viimeksi mainittu piirre on tärkeä, ainakin rektorin kannalta; tunteet vaikuttavat arvostelmiin.¹¹³ Esimerkiksi sama asia näyttää päinvastaiselta vihan vallassa olevasta kuin ystävällisestä, ja samoin suuttuneesta erilaiselta kuin rauhallisesta.¹¹⁴

Retoriikka on mielenkiintoinen lähde, koska siitä käy hyvin selvästi ilmi, että tunteet eivät ole mitään privaatteja hämääviä tuntemuksia, jotka tulevat ja menevät ilman syytä ja miten sattuu. Puhuja ei voisi onnistuneesti aiheuttaa samaa tunnetta suurempaan yleisöön, mikäli hän ei tietäisi esimerkiksi sitä, millaisia asioita hänen yleisönsä kuuluvat ihmiset voisivat kadehtia, mitä kohtaan tuntee kunnioitusta tai pelkoa, tai millaisia ihmisiä he pitävät ystävinään. Tunteissa on siten ainakin jotakin yhteisöllisesti muotoutunutta ja jaettua¹¹⁵, ja myös jotakin, mitä niistä ja niiden kohteista voidaan tietää. Tunteiden on myös oltava säännönmukaisia, koska taitava puhuja voi päästä selville tekniikasta, jolla tietty

¹¹² *Rhet.* Selitykset (s. 196, 211).

¹¹³ *Rhet.* II 1, 1378a20-2. Kohdassa Aristoteles käyttää termiä *krisis*, joka laajana terminä kattaa Aristoteleella sekä mielikuvan (*fantasia*) sekä uskomuksen (*doksa*).

¹¹⁴ *Rhet.* II 1, 1377b30-1378a3

¹¹⁵ Aristoteles ei välttämättä ajatellut tunteiden olevan sidoksissa tiettyyn yhteisöön. Tunteiden sosiaalisen alkuperä huomataan kuitenkin viimeistään hellenistisissä kouluissa. Stoalaiset ja epikurolaiset huomaavat, että esimerkiksi halut ovat sosiaalisesti muotoutuneita. Ks. Nussbaum 1994 (s. 488-91). Valitettavasti tässä työssä ei ole mahdollista analysoida stoalaisten käsitystä tunteiden sosiaalista alkuperästä, ks. LS 59D, E, F, ja G. Yhteisön rooli on kaksinainen; toisaalta se mahdollistaa sen ymmärtämisen, että hyve on ainoa todella hyvä asia. Mutta toisaalta yhteisössä opitaan myös pitämään virheellisesti joitakin samantekeviä asioita hyvinä.

tunne aiheutetaan. Pääasiassa tuo tekniikka tarkoittaa *Retoriikassa* argumenttien hallintaa; onhan puhujan tarkoitus vaikuttaa tunteisiin juuri puhumalla.

Teos voi vaikuttaa kuitenkin myös hieman ongelmalliselta lähteeltä, koska se on ennen kaikkea puhetaidon opas. Aristoteleen tarkoituksena ei ole tehdä siinä vakavaa filosofista psykologiaa ja selvittää, mitä tunteet todella ovat, vaan hän nojaa tutkimuksessaan ”arvostettuihin käsityksiin” (*endoksa*) tunteista. On kuitenkin huomautettu, että tunteiden synnyttämiseen tai muuttamiseen ei riitä ainoastaan sen tietäminen, mitä ihmiset yleensä ajattelevat tunteista; onnistuakseen synnyttämään yleisössä esimerkiksi kateuden tunteen, puhujan on tiedettävä, mitä kateus on.¹¹⁶ Aristoteles sanookin toisen kirjan ensimmäisessä luvussa, mitä kaikkea puhujan on tiedettävä tunteista, ennen kuin hän voi onnistua niiden aikaan saamisessa. Ensinnäkin on tiedettävä, millaisessa mielentilassa tunteva on. Toiseksi on kysyttävä, mihin tunne kohdistuu; toisin sanoen kuka tai mikä on esimerkiksi suuttumuksen kohde. Kolmanneksi on tiedettävä, minkä vuoksi tai millaisissa tilanteissa jokin tunne koetaan.¹¹⁷ Koska tunteet vaikuttavat ihmisten arvostelmiin tai ratkaisuihin – juuri tähän on puhujan pyrkimys – on hänen tiedettävä myös, miten jokin tietty tunne vaikuttaa ratkaisuihin.

Aristoteleen tunneteoriaa pidetään komponentiaalisena, mikä näyttää uskottavalta *Retoriikan* valossa. Tunne koostuu miellyttävästä tai epämiellyttävästä tuntemuksesta, joka on tietoisuutta oman tai yhteisön aseman paranemisesta tai huononemisesta, toimintaimpulssista sekä kognitiivisesta arvioinnista.¹¹⁸ Kognitiivisen arvioinnin luonteesta ollaan eri mieltä, eräiden mukaan hän luokittelee tunteet uskomuksiin perustuviksi (*doksa*), toiset pitävät häntä vähemmän kognitiivisen tunnekäsityksen kannattajana, jolloin tunne olisi Aristoteleella paremminkin vaikutelma tai mielikuva (*fantasia*) tai siitä johtuva. Kolmannen tulkinnan mukaan tunteeseen liittyvä arviointi on mielikuva-tyyppinen mutta vaihtelee tunteesta riippuen välittömästä mielikuvasta hieman kompleksisempaan arviointiin.¹¹⁹

¹¹⁶ Sihvola 1994 (s. 111), Cooper 1999 (s. 409-10)

¹¹⁷ *Rhet.* II 1, 1378a23-4 ja selitykset (s. 214)

¹¹⁸ Näiden tunteeseen kuuluvien osatekijöiden lisäksi Aristoteles sanoo *De anima*- teoksessaan, että tunteeseen liittyy myös fysiologisia muutoksia. Esimerkiksi suuttumus voidaan määritellä veren ja kuumuuden vellomiseksi sydämen ympärillä tai koston haluamiseksi. Aineessa tapahtuvien muutoksien selvittäminen on luonnontieteen tehtävä. DA I 1, 403a25-403b19.

¹¹⁹ *Fantasia*-termin laajasta ja kapeasta merkityksestä, ks. Sihvola 1994 (s. 119-20)

Erilaiset tulkintamallit johtuvat siitä, että Aristoteles ei systemaattisesti sovelle jokaisen yksittäisen tunteen kohdalla ”tunteen yleistä määritelmäänsä”, kuten voimme huomata stoalaisten tekemän. Lisäksi tunteiden määritelmä ei ole kovin tarkka. Aristoteles sanoo tunteista *Retoriikan* toisen kirjan alussa, että ”tunteita ovat ne, joiden johdosta muuttuneina ihmiset päätyvät erilaisiin ratkaisuihin ja joihin liittyy tuska ja nautinto_”¹²⁰ Tästä määritelmästä voidaan huomata, että tuska ja nautinto kuuluvat tunteeseen, ja ehkä myöskin se, että niihin liittyy jonkinlainen toimintaan vaikuttava tai motivoiva piirre; ne vaikuttavat jollain tapaa ihmisen ratkaisuihin. Kuitenkin juuri tunteeseen liittyvä kognitiivinen elementti, tunteen vaikutelma- tai uskomusluonne on selvitetävää muualta; on tarkasteltava kahtatoista *Retoriikassa* esitettyä yksittäisen tunteen määritelmää.¹²¹ Näitä ovat suuttumus (*orgē*), rauhallisuus (*praotēs*), ystävällisyyden tunne (*to filein*), viha (*misos*), pelko (*fobos*), rohkeus (*tharros*), häpeä (*aiskhynē*), suosiollisuus (*kharis* tai *kharin ekhein*), sääli (*eleos*), närkästys (*to nemesan*), kateus (*fthonos*) ja kilpailunhalu (*zēlos*). Kolme tunnetta mainitaan ohimennen, nimittäin vahingonilo (*epikhairekakia*), halveksunta, ja nimetön nautinto ansaittuna pidetystä rangaistuksesta. Koska tarkoituksenamme on lähinnä selvittää, mistä komponentiaalisessa tunneteoriassa on kysymys sekä missä roolissa arvostelma tai uskomus, joka on stoalaisen tunneteorian kulmakiviä, Aristoteleen *Retoriikassa* esiintyy, on meidän seuraavaksi hyvä tarkastella muutamaa siinä määriteltyä yksittäistä tunnetta.

Edellä mainituista kahdestatoista seitsemän tunteen määritelmää viittaa vaikutelmaan tai mielikuvaan (*fantasia*), tai verbiin *fainesthai*.¹²² Esimerkiksi pelko näyttäytyy pelkästään vaikutelman tai mielikuvan aikaansaamana:

”Pelko on eräänlainen tuska tai rauhattomuus, joka johtuu uhkaavan tuhon tai tuskaa tuottavan pahan mielikuvasta (*fantasia*). Emmehän näet pelkää kaikkea pahaa, esimerkiksi sitä, että muuttuisimme epäoikeudenmukaisiksi tai hidasälyisiksi, vaan sellaista, joka saattaa aiheuttaa suurta tuskaa tai tuhoa, ja näitäkin vain, jos ne eivät ole kaukaisia, vaan näyttävät (*fainesthai*) olevan lähellä.”¹²³

¹²⁰ *Rhet.* II 1, 137820-3

¹²¹ Tuntemääritelmistä, Cooper 1999 (s. 410-1)

¹²² Sihvola 1994 (s. 116). Pelko on näistä selkein tapaus. Muut kuusi ovat rohkeus, suuttumus, häpeä, sääli, kateus ja kilpailunhalu.

¹²³ *Rhet.* II 5, 1382a21-5

Pelon (*fobos*) aiheuttaa Aristoteleen mukaan mielikuva (*fantasia*) uhkaavasta tuhosta tai tuskaa tuottavasta pahasta; aiheuttaja ei siis ole arvostelma eikä uskomus. Vaikka mielikuva aiheuttaa pelon, pelko ei kuitenkaan identifioitu mielikuvaan, vaan se on jotakin muuta: tuskaa tai rauhattomuutta. Juuri tunteen sisältämä tuntumispuoli eli tuska tai nautinto, on tyypillistä Aristoteleen tunteiden määritelmässä ja pelon tapauksessa tunne myös identifioidaan tuntemuksen kanssa. Lisäksi pelolle on luonteenomaista, että vaikka se kohdistuu tulevaisuuteen, kyseessä ei kuitenkaan ole kaukainen tulevaisuus; pelkäämme paremminkin niitä asioita, jotka näyttävät (*fainesthai*) olevan lähellä, ja lisäksi sellaisia asioita, jotka tapahtuessaan aiheuttaisivat suurta tuskaa.

Hieman myöhemmin Aristoteles sanoo, että emme pelkää asioita, joista meillä on uskomus (*doksa*), että ne ovat kaukana, kuten esimerkiksi kuolemaa. Näin ollen vaikka uskomus ei ole olennaista pelon syntymiselle, niin se voi olla sitä pelon poissaololle. Mikäli esimerkiksi kohtaan vihaisesti haukkuvan koiran, välitön mielikuva vihaisesta koirasta voi saada minut pelkäämään, mutta mikäli olen omaksunut uskomuksen, että `haukkuva koira ei pure` tai `jos en näytä pelkoani vaan käyttäydyn rauhallisesti, niin koira ei pure`, voin saada pelästykseni hälvenemään. Uskomukset voivat siten estää tai poistaa pelkoa mutta pelon aiheuttajaksi uskomusta ei vaadita. Kun pelon aiheuttajaksi riittää välitön vaikutelma tai mielikuva, niin myös eläimetkin, jotka hänen mukaansa kykenevät omaamaan mielikuvia mutta eivät uskomuksia, voivat tuntea pelkoa.

Toisaalta esimerkiksi säälin kohdalla näyttäisi olevan kysymys muustakin kuin mielikuvasta tai vaikutelmasta:

”Sääli on eräänlaista tuskaa siitä, että joku ansaitsematta saa osakseen ilmeistä ja tuhoisaa kärsimystä tuottavaa pahaa, jonka voi odottaa kohtaavan myös itseä ja omaisia ja joka ei tässä mielessä ole etäinen asia. On näet selvää, että sääliä tunteva välttämättä on sellainen, joka uskoo joko itsensä tai jonkun omaisensa voivan kärsiä jotakin pahaa ja nimenomaan määritelmässä mainittua pahaa tai samanlaista tai siihen rinnastettavaa.”¹²⁴

Ja hieman myöhemmin Aristoteles sanoo:

¹²⁴ *Rhet.* II 8, 1385b14-8

”Edelleen se, joka tuntee sääliä, ajattelee aina joidenkin ihmisten olevan hyveellisiä, sillä joka ei pidä ketään tällaisena, ajattelee kaikkien olevan onnettomuuksiensa arvoisia.”¹²⁵

Kuten pelko, myös sääli (*eleos*) identifioidaan tuskan kanssa. Näyttää kuitenkin siltä, että toisin kuin pelon tapauksessa, välitön vaikutelma tai mielikuva ei riitä säälin muodostumiseen vaan siihen liittyy myös monimutkaisempia mielentoimintoja. Ensimmäisestä lainauksesta voimme päätellä, että sääliä tuntevan on kyettävä muodostamaan ensinnäkin mielikuva toisen kärsimystä. Lisäksi hänen on uskottava, että hän itse tai hänen lähimmäisensä voivat joutua samaan tai vastaavaan tilanteeseen. Ihmisellä on oltava myös kyky arvioida jokin ulkomaailman asia pahaksi (tai hyväksi), koska, kuten jälkimmäisestä lainauksesta näemme, Aristoteles ei liitä sääliin ainoastaan uskomusta, vaan myös moraalisen arvioinnin tai arvostelman.¹²⁶ Sääliä nimittäin koetaan silloin, kun uskotaan jonkun henkilön saaneen osakseen ansaitsematonta kärsimystä, ja siten erityisesti hyveellisenä ja kunnollisena pitämämme ihmisen kärsimys näyttää meistä kohtuuttomalta. Meillä on siis oltava kyky arvioida niin tapahtumia, tekoja kuin henkilöitäkin hyväksi, pahoiksi sekä hyveellisiksi tai paheellisiksi. Eläimet, joilta Aristoteleen mukaan puuttuu kyky moraaliseen arviointiin (ja moraalisesti vastuulliseen toimintaan), eivät luultavammin kykene myöskään tuntemaan sääliä.¹²⁷ On kuitenkin huomattava, että Aristoteles ei pidä sääliä uskomuksena tai moraalisen arvostelmana. Tarkalleen ottaen uskomus tai arvostelma ei myöskään suoranaisesti aiheuta säälin tunnetta. Moraaliset arvioinnit tai uskomukset toimivat kuitenkin jonkinlaisina taustauskomuksina, joiden omaaminen näyttää välttämättömältä, jotta välitön mielikuva toisen kärsimyksistä voisi aiheuttaa säälin tunteen; jos henkilö ei esimerkiksi pitäisi ketään ihmistä hyveellisenä, hän ei myöskään säälisi ketään.

Uskomus (*doksa*) on Aristoteleella vahva käsite, ja tämän vuoksi ei olekaan ihme, että se ei juurikaan esiinny tunteiden määritelmässä.¹²⁸ Uskomus kuuluu järjen toimintoihin, ja edellyttää muun muassa päättelyä, ja perusteluja, jotka suostuttelevat ja vakuuttavat henkilön. Vaikutelma tai mielikuva (*fantasia*)

¹²⁵ *Rhet.* II 8, 1385b 34-6

¹²⁶ Moraalisesta arvioinnosta ks. Sihvola 1994 (s.142-3)

¹²⁷ Moraalisesta vastuullisuudesta Aristoteleella ja stoalaisilla, ks. Meyer 1998 (s. 221-40)

¹²⁸ Uskomuksesta Aristoteleella, ks. Sihvola 1994 (s. 117-9)

ei puolestaan edellytä järjen pohdiskeluja, vaan kuuluu alempiin sielun osiin, into- ja himosieluun, kuten tunteetkin. Tunteeseen liittyvä arviointi on siten paremminkin mielikuva-tyyppinen; tunnekin siis sisältää jonkinlaisen arvioinnin maailmasta tunteen kokijan näkökulmasta, mutta se on alempien sielunosien nopeasti muodostamana mielikuvana heikompi kuin uskomus. Vaikutelman tai mielikuvan (*fantasia*) käsite Aristoteleella poikkeaa siten stoalaisista, jotka ajattelivat aikuisen ihmisen vaikutelman kuuluvan aina komentokeskukselle ja edellyttävän järkeilyn kykyä vaikutelmien käsitteellistämiseksi. Vaikutelma ja uskomus kietoutuvat stoalaisessa teoriassa myös tiukemmin yhteen, syntyihän uskomus vaikutelman, tai sen sisältämän proposition hyväksymisestä.

Vaikka varsinaisia uskomuksia ei Aristoteleen tunneteoriassa esitetäkään tunteiden aikaansaajina, niin niillä on kuitenkin tärkeä rooli joidenkin tunteiden poistamisessa, kuten pelkoa käsitellessämme huomasiimme. Toisaalta näyttää siltä, että kaikissa tunteissa ei *Retoriikassa* ole kysymys yksinkertaisista vaikutelmista, jotka ihminen, tai eläin, passiivisesti ”hyväksyy” ja joiden sysääminä hän päätyy johonkin toimintaan. Esimerkiksi sääli ei luultavasti syntyisi vaikutelman aikaansaamana, ellei säälivä ihminen esimerkiksi kykenisi arvioimaan hyveellisyyttä ja paheellisuutta (kunnollisen ihmisen kohtaama kärsimys aiheuttaa enemmän sääliä kuin paheellisen¹²⁹), tai ellei hän olisi omaksunut uskomuksia siitä, millaista olisi onnistunut elämä (sääliä aiheuttaa esimerkiksi se, että jollekin ei ole tapahtunut mitään hyvää¹³⁰) tai elleimme uskoisi sääliä herättäneen tapahtuman voivan kohdata itseämmekin. Joissakin tunteissa siis ihmisen taustauskomukset vaikuttavat tunteen syntymiseen yhdessä välittömän vaikutelman kanssa, jolloin tunteeseen liittyvä arviointi ei ole ainoastaan yksinkertainen vaikutelma, vaan kognitiivisena toimintona huomattavasti monimutkaisempi.

Aristoteleen tunneteorian komponentiaalinen luonne ilmenee siitä, että tunteita määriteltessään Aristoteles viittaa mihin tahansa tunteen kolmesta osatekijästä. Edellä mainitut pelko ja sääli identifioituvat molemmat erityyppisestä kognitiivisesta arvioinnista huolimatta tuskaan, siis tunteen tuntumiselementtiin. Erona on ainoastaan se, että pelko on tietoisuutta tai tuskaa oman aseman huononemisesta, kun taas sääliissä tuskaa tunnetaan toisten ihmisten

¹²⁹ *Rhet.* II 8, 1386b5

¹³⁰ *Rhet.* II 8, 1386a15

kärsimyksen vuoksi. Jotkut tunteista identifioituvat kuitenkin kognitiivisen elementin tai toimintasuosituksen kanssa. Edellisistä on hyvä mainita häpeä (*aiskhyne*), jonka sanotaan olevan ”mielikuva (*fantasia*) maineen menetyksestä ja juuri siitä, eikä sen seurauksista_ _”¹³¹ Toimintaimpulssin kanssa identifioituvista tunteista hyvä esimerkki on suuttumus (*orgē*), joka *Retoriikassa* esitetyistä tunteista ainoana määritellään haluksi:

”Suuttumus on tuskan sävyttämä halu kostaa näkyvästi se, että joko ihminen itse on joutunut tai hänen läheisensä näyttävät joutuneen väheksymisen kohteeksi, vaikka tähän ei ole syytä_ _ Suuttumiseen liittyy aina myös jonkinlainen kostamisen toivon aiheuttama mielihyvä. On näet miellyttävää ajatella saavansa sen, mitä tavoittelee; kukaan ei tavoittele sellaista, mitä pitää itselleen mahdottomana, ja suuttunut tavoittelee itselleen mahdollista.”¹³²

Suuttumukselle on Aristoteleen mukaan ominaista se, että siihen on sekoittunut sekä tuskaa että nautintoa; tuska johtuu menneestä loukkauksesta ja nautinto puolestaan mahdollisen koston mielikuvasta. Tällainen tuskan ja nautinnon sekoittuneisuus muistuttaa Platonin *Fileboksen* käsittelyä sekatontemuksista, joista eräät tapahtuvat sielussa itsessään, toiset ruumiissa ja jotkut ruumiin ja sielun vastakkaisina tuntemuksina.¹³³ Mikäli Platonin sekatontemus-jaottelua soveltaisi Aristoteleeseen, olisi suuttumuksessa kysymys henkisestä tai sielunsisäisestä sekatontemuksesta; toisaalta ihmisellä on tuskaa aiheuttava muistikuva tapahtuneesta loukkauksesta, toisaalta nautinnollinen mielikuva loukkauksen hyvityksestä. Suuttumusta määrittelee kuitenkin pitkälti sen toiminnallisuus: suuttunut ihminen tai hänen läheisensä on joutunut väheksynnän kohteeksi, ja suuttunut ryhtyy tavoittelemaan kostoa tai hyvitystä. Sen vuoksi suuttumus on ennen kaikkea toimintapyrkimys; halu kostaa.

Aristoteleen *Retoriikassa* kognitiivinen arviointi on vain yksi osatekijä tuntemuksen ja toimintaimpulssin ohella; useimmin tunne identifioidaan

¹³¹ *Rhet.* II 6, 1384a22

¹³² *Rhet.* II 2, 1378a31-b5

¹³³ Ruumiin ja sielun vastakkaisista tuntemuksista voidaan mainita jano. Se on jonkinlaista ruumiillista vajausta tai tuskaa, mutta janoinen voi samanaikaisesti muistaa, miltä janon sammuttaminen tuntuu, ja siis kokea nautintoa tuon juomisen mielikuvan vuoksi. *Filebos* 34e-35c. Platonin mukaan esimerkiksi viha, kaipaus ja suru ovat sielun sisäisiä tai henkisiä sekatontemuksia: ne ovat tuskatiloja mutta niihin liittyy myös nautintoa; esimerkiksi kateus on kärsimystä mutta kateellinen kuitenkin nauttii toisen vastoinkäymisistä. *Filebos* 47e-48b. Ruumiillisista sekatontemuksista, joita hillittömät ja järjettömät ihmiset Sokrateen ja hänen keskustelukumppaninsa Protarkhoksen mukaan tavoittelevat, mainitaan syyhyn raapiminen, paleltuneen lämpiäminen ja kuumissaan olevan jäähtyminen. *Filebos* 46a-47b

nautinnon tai tuskan tuntemukseksi. Lisäksi arviointia on luontevampaa tulkita alempien sielun osien muodostamana mielikuvana kuin uskomustyyppisenä arviointina. Jos siis Aristoteleella näyttää olleen silmää tunteiden moninaisuudelle, niin tätä taustaa vasten ja ehkä arkikokemustammekin valossa stoalaisten kehittänyt ”arvostelmateoria” saattaa aluksi näyttää liian älylliseltä, ja aivan liian tunteettomalta ollakseen teoria tunteista. Uskon kuitenkin, että voimme löytää näkökulmia, joista katsottuna tunteiden määrittely arvostelmiksi käy uskottavammaksi. Seuraavassa ryhdymme tarkastelemaan Khrysippoksen ja Zenonin näkemyksiä tunteista. Tarkastelen aluksi niiden mahdollista erilaisuutta ja pyrin hahmottelemaan muutamia ratkaisuja heidän näkemyksiensä yhdistämiseksi.

4.2. Khrysippos: mitä tunteet ovat?

Yleensä yksittäisten varhaisstoalaisten mahdollisia näkemyselämä on vaikeaa ellei mahdotonta varmasti rekonstruoida meille säilyneiden lähteiden perusteella. On kuitenkin muistettava, että yleensä kouluun kuuluvat jatkoivat edeltäjiensä teorioiden selventämistä ja kehittämistä (myös kritiikin muodossa), joten yksittäisten filosofien näkemykset eivät poikke radikaalisti toisistaan. Itse asiassa siinä missä nykyfilosofi mielellään mainostaa teorioitaan uusina ja ainutlaatuisina, antiikissa yleisenä käytäntönä oli esittää näkemyksensä puhtasoppisina, koulun perustajan ajatusten mukaisina.¹³⁴ Tunneteorian kohdalla Zenonin ja Khrysippoksen näkemykset kuitenkin näyttävät poikkeavan toisistaan, eivätkä tutkijat ole päässeet yksimielisyyteen siitä, johtuuko tuo ero pelkästään teorian erilaista painotuksesta vai onko kysymys radikaalimmastakin muutoksesta tämän dogmaattisena tunnetun koulun sisällä. Galenoksen mukaan tunneteorioita on kaksi. Tarkastelkaamme, mitä hän sanoo Zenonin ja Khrysippoksen näkemyselämästä:

¹³⁴ Sorabji 2000 (s. 101-3). Stoalaisten tapauksessa puhtasoppisuus tarkoitti siis sitä, että esitetyt näkemykset olivat yhdensuuntaiset koulun perustajan Zenon Kitionilaisen kanssa. Galenos kritisoi Khrysipposta myös siitä, ettei tämä seurannut Zenonin oppeja. Epäortodoksisuusyytösten lisäksi toinen antiikin ja myös Galenoksen yleisesti käyttämä tekniikka oli osoittaa kritisoitavan kohteen,

”*Tunteista*- teoksensa ensimmäisessä kirjassa Khrysippos yrittää osoittaa, että tunteet ovat tiettyjä arvostelmia, jotka sielun komentokeskus on muodostanut, mutta Zenon ei uskonut, että tunteet itsessään ovat arvostelmia, vaan kokoon kutistumisia, lepoa, haltioitumisia ja lamaanumisia, jotka esiintyvät arvostelmien yhteydessä”¹³⁵

”Hän (Khrysippos) on ristiriidassa Zenonin ja omien näkemyksiensä ja monien muiden stoalaisten kanssa, jotka eivät pidä sielun tunteita sielun arvostelmina (*kriseis*) vaan paremminkin irrationaalisina supistumisina, lamaanumisina, repäisyinä, paisumisina ja rentoutumisina, jotka seuraavat noita (arvostelmia)”¹³⁶

Zenon siis näyttäisi pitävän tunnetta irrationaalisena reaktion tai liikkeenä, joka esiintyy arvostelman tai uskomuksen yhteydessä tai seuraa niitä. Kohta on tulkittu muun muassa siten, että tunteiden syy tai aiheuttaja on Zenonin mukaan arvostelma (*krisis*), mutta tunteet itsessään ovat jotain muuta; supistumisia ja laajentumisia. Muualta voimme lukea, että sitaatissamme mainitut supistumiset ja laajentumiset ja muut liikutukset tapahtuvat komentokeskuksessa, sydämen seuduilla.¹³⁷ Nämä liikutukset ovat huomattavia tuskan, pelon, vihan ja ennen kaikkea innostuksen tai jännityksen kohdalla. Näin ollen tunteet olisivat Zenonin käsityksen mukaan rinnan seuduilla, siis komentokeskuksessa tapahtuvia liikutuksia, joiden aiheuttaja on jokin arvostelma. Khrysippos puolestaan pitää tunteita komentokeskuksen muodostamina arvostelmina (*kriseis*).

Yllä lainattu kohta on muun muassa Richard Sorabjin mukaan painava todiste siitä, että Zenonin ja Khrysippoksen näkemykset tunteista poikkeavat toisistaan. Sorabji pitää selvänä, että Zenonin mainitsemat mielen liikkeet ovat materiaalisia; komentokeskuksen *pneuman* liikettä.¹³⁸ Kuitenkin noilla liikkeillä on myös psykologinen status, ja ne ovat Sorabjin mukaan jonkinlaisia tuntemuksia, jotka tapahtuvat rinnanseuduilla.¹³⁹ Mikäli tämä tulkinta pitää paikkansa, Zenonin määritelmä tunteista monenkirjavina tuntemuksina poikkeaa huomattavasti Khrysippoksesta, joka jättää omissa tunnemäärityksissään

tässä tapauksessa Khrysippoksen teorioiden, sisältävän ristiriitaisuuksia. Tämän avulla oli tarkoitus osoittaa, että kritisoitava on kaikesta huolimatta samaa mieltä kuin kritisoija.

¹³⁵ PHP 5.1.4

¹³⁶ PHP 4.3.2/ LS 65K. Sekä edellinen että jälkimmäinen lainaus löytyvät myös IG (s. 259).

¹³⁷ LS 65H/ Galenos

¹³⁸ Sorabji 2000 (s. 35)

¹³⁹ *ibid.* (s. 38-41). Rinnassa tuntuviin liikutuksiin viitataan keskustelussa, jossa pohditaan sitä, minne komentokeskus sijoittuu. Koska ihmiset ovat ikään kuin tietoisia siitä, että tunteet tapahtuvat rinnan seutuvilla, komentokeskuskin sijaitsee siellä.

tuntemukset vaille suurtakaan huomiota ja väittää tunteiden sen sijaan olevan arvostelmia.

Ero Khrysippoksen ja Zenonin välillä ei kuitenkaan välttämättä ole niin suuri kuin miltä Galenoksen teoksen valossa voisi näyttää. Joissakin muissa lähteissä nimittäin myös Zenonin sanotaan määrittelevän tunteen arvostelmana; näin on esimerkiksi Diogenes Laertioksen Filosofielämäkerroissa, jossa ”heidän” (ts. stoalaisten) sanotaan pitävän tunteita arvostelmina (*kriseis*).¹⁴⁰ Myös Galenos kirjoittaa, että Zenon piti tuskaa tuoreena uskomuksena pahan läsnäolosta.¹⁴¹ Toisaalta Galenos myös suoraan myöntää eräässä kohdassa, että Zenonin teoria voidaan tulkita useammalla tavalla; joko platonistiseksi tai khrysipposlaiseksi.¹⁴² Vaikka Galenos on innostunut puolustamaan Platonia, ja kritisoimaan Khrysipposta lähes kaikesta epäortodoksisuus mukaan luettuna, hän ainakin kerran myöntää, että olisi mahdollista tulkita Zenonin ja Khrysippoksen kannattavan samaa näkemystä. Kun vielä otamme huomioon, että monissa lähteissämme myös Khrysippoksen sanotaan pitävän tunteita komentokeskuksessa tapahtuvina erinäisinä liikkeinä (myös Galenos mainitsee tämän useammin kuin kerran), on ehkä syytä varovaisesti otaksua, että heidän teoriansa eroavuudet eivät ole täysin selviä.

Näin suppeassa esityksessä ei valitettavasti ole mahdollista perehtyä koko laajaan mutta fragmentaariseen ja jopa ristiriitaiseen lähdemateriaaliin, jotta Zenonin ja Khrysippoksen näkemysten perusteellinen vertailu kävisi päinsä. Koska näkemys Zenonin ja Khrysippoksen teorioiden eroavuudesta on nähdäkseni ongelmallinen, pyrin seuraavassa tuomaan esille muutamia noista ongelmista sekä käsittelemään myös vaihtoehtoisia tulkintamalleja. Ottakaamme käsittelyymme Plutarkhoksen stoalaisen tunneteorian esitys. Kohta kuuluu seuraavasti:

¹⁴⁰ DL 7.111. Toisaalta on muistettava, että doksografioissa ja muissa epäsuorissa lähteissä ei yleensä erotella yksittäisten stoalaisten näkemyksiä, vaan puhutaan muodossa, ”stoalaiset sanovat _ _”. Monet tutkijat ovat huomauttaneet, että tällöin voimme olla suhteellisen varmoja, että kyseessä oleva näkemys kuuluu Khrysippokselle, koska hänen teoriastaan tuli hyvin vaikutusvaltainen ja jopa ortodoksisuuden mittapuu monille myöhäisstoalaisille, ja se saattaa näkyä myös meille säilyneissä lähteissä. Long 1974 (s. 114, 117)

¹⁴¹ PHP 4.7.1-5. Tosin on huomattava, että osa Zenonin opetuksista on Khrysippoksen ylöskirjaamia. Tämä määritelmä on Galenoksen mukaan eräs niistä. Ks. myös Annas 1992 (s. 110-1) ja SVF 1.212

¹⁴² PHP 5.6.42-43. Ks. myös Annas 1992 (s. 109)

”Mutta jotkut (siis; stoalaiset) sanovat, että tunne ei ole jotakin järjestä erillistä eikä noiden kahden välillä ei ole mitään ristiriitoja tai kamppailuja, vaan että yksi ja sama järki kääntyy molempiin suuntiin, mitä emme huomaa muutoksen terävyyden ja nopeuden takia. Siksi emme tajua, että sama asia sielussa tekee meidät kykeneviksi haluamaan ja katumaan, suuttumaan ja pelkäämään, tulemaan vedetyiksi häpeällisiin tekoihin nautinnon vuoksi tai taistelemaan tätä houkutusta vastaan. Sillä he sanovat, että halu ja suuttumus ja pelko ja kaikki sellaiset ovat virheellisiä uskomuksia tai arvostelmia, ja että ne eivät ilmene jossakin sielun osassa, vaan ovat koko komentokeskuksen taipumisia, periksi antamisia, hyväksyntöjä ja impulsseja, ja ovat yleisesti ottaen toimintoja, jotka voivat muuttua erittäin lyhyessä ajassa, aivan kuten lasten ryntäily ympäriinsä on väkivaltaista, erittäin epävakaa ja epävarmaa heidän heikkoutensa takia.”¹⁴³

Lainattu kohta on pakattu täyteen erilaisia tunteen määrittelyjä. Khrysioppoksen ja Zenonin näkemysten herättämän epäselvyyden vuoksi keskitymme kuitenkin siihen, että tunteiden sanotaan olevan arvostelmia tai uskomuksia ja toisaalta hyväksymisiä ja impulsseja.

Brad Inwood on esittänyt, että mikäli stoalaiset olisivat ymmärtäneet tunteen erillisenä toiminnasta, olisi ollut varsin outoa väittää, että tunteet johtuvat komentokeskuksen tai järjen arvostelmista tai jopa, että ne ovat uskomuksia. Mutta mikäli he sijoittivat tunteet toiminnanteoriaansa sisään, tunteiden arvostelma- tai uskomusluonne käy ymmärrettäväksi.¹⁴⁴ Inwoodin kanta on mielestäni uskottava. Ensinnäkin, monissa lähteissämme, kuten yllä Plutarkhoksella, tunne määritellään hyväksymisenä (*synkatathesis*) ja impulssina (*hormē*), jotka molemmat ovat stoalaiseen toiminnanteoriaan kuuluvia termejä. Toisaalta on muistettava, Platon ja Aristoteles eivät ajatelleet, että ihmisen koko toiminta voitaisiin selittää järjen uskomuksilla, mutta stoalaiset, jotka kieltävät irrationaalisten sielunosien olemassaolon, eivät tarvitse muita selitysmalleja; toiminta johtuu järjen uskomuksista ja koska tunteet johtavat johonkin toimintaan (tai toimimattomuuteen), on niidenkin oltava jonkinlaisia järjen uskomuksia. Kun siis huomioimme, että tunteet kuuluvat yleisen toiminnanteorian sisälle, tunteita voidaan, ja monissa lähteissämme myös kuvataan, arvostelman lisäksi myös viittaamalla hyväksyntään, sekä impulssiin, joka viime kädessä aiheuttaa toiminnan.

¹⁴³ LS 65G/ Plutarkhos Khaironeialainen ja IG (s. 258)

¹⁴⁴ Inwood 1985 (s. 130)

Kun pidämme mielessämme tunteiden toiminnallisuuden, saamme Inwoodin mukaan ratkaistua kysymyksen, onko Zenon, joka pitää tunnetta arvostelmasta johtuvana eri mieltä kuin Khrysippos, joka pitää tunnetta itse arvostelmana. Koska tunne on eräänlainen impulssi, toiminnanteoriaan asetettuna kysymys kuuluisi; onko tunne, ts. virheellinen impulssi arvostelman aiheuttama vai voidaanko tunnetta eli impulssia pitää arvostelmana. Yksinkertaisesti voisimme ajatella, että koska impulssi tavallaan koostuu arvostelmasta, että jokin reagoimistapa on oikea tai asianmukainen, Khrysippoksen muotoilu on mahdollinen; tunne eli eräänlainen impulssi on arvostelma. Mikäli kuitenkin haluamme korostaa toimintapyrkimykseen ja toimintaan johtavaa tapahtumasarjaa vaikutelmasta, hyväksymisen eli arvostelman tekemisen kautta impulssiin, Zenonin muotoilu on parempi; ilmeneehän arvostelma ketjussa impulssia aikaisemmin.

Inwoodin vastaus on kuitenkin hieman monimutkaisempi. Hänen mukaansa tämän kysymyksen herättäneiden tekstien kohdalla voimme ajatella, että arvostelma-termillä viitataan hyväksyntään, jonka löydämme yleisestä toiminnanteoriasta.¹⁴⁵ Kuten kolmannessa luvussa huomasimme, impulssi edellyttää hyväksyntää; tämän vuoksi voimme sanoa, että hyväksyntä aiheuttaa impulssin. Kuitenkin, hyväksyntä ei ole ainoastaan impulssin syy, vaan hyväksyntä myöskin täysin determinoi impulssia, sillä sitä ei koskaan esiinny ilman hyväksyntää.¹⁴⁶ Hyväksyntä ja impulssi myös kohdistuvat osittain samaan; impulssi kohdistuu predikaattiin, joka puolestaan on osa propositiota, johon hyväksyntä kohdistuu. Näin ollen, jos korostetaan hyväksyntää syynä tai aiheuttajana, niin Zenonin muotoilu pätee, mutta Khrysippos näyttää korostaneen useammin sitä, että hyväksynnän ja impulssin kohde on yhtenevä ja hyväksyntä determinoi täysin impulssia. Inwoodin mukaan teorian sisältö ei kuitenkaan muutu riippuen siitä, kumpaa muotoilua käytetään; kysymys on ainoastaan erilaisesta painotustavasta.¹⁴⁷

Voisimme kuitenkin yrittää ymmärtää Zenonin ja Khrysippoksen näkemuseroa myös toista kautta; harkitsemalla uudelleen supistumisien ja

¹⁴⁵ *ibid.* (s. 131)

¹⁴⁶ Ks. esim. LS 53S/ Plutarkhos Khaironeialainen: ”_ ilman hyväksyntää ei ole toimintaa eikä impulssia, ne puhuvat roskaa, jotka väittävät, että kun asianmukainen vaikutelma ilmaantuu, impulssi seuraa samassa ilman, että ihminen on ensin antanut periksi tai antanut hyväksyntänsä sille.”

laajentumisien psykologista statusta. Edellä mainitsin Sorabjin tulkinnan, jonka mukaan liikkeet, muun muassa supistumiset ja paisumiset ovat jonkinlaisia rinnan seuduilla tuntuvia tuntemuksia. Tämän tulkinnan mukaan siis tunne olisi Zenonin teoriassa jonkinlainen tuntemus, joka aiheutuu arvostelmasta. Ennen kuin jatkamme tarkasteluamme, on mielestäni syytä harkita, mitä tuntemuksella tässä yhteydessä ylipäätään tarkoitetaan.

Nykysuomen sanakirja antaa sanalle `tuntemus` mm. seuraavat merkitykset: 1. tunne, vaikutelma, tuntu / kivun tuntemuksia rinnassa. miellyttäviä tuntemuksia synnyttävät huumausaineet – yhd. tuskantuntemus 2. joltakin määrättyltä alalta omaksutut, hankitut tiedot ja kokemukset, tietämys, perehtyneisyys, kokeneisuus. / kielten, paikallisten olojen tuntemus – yhd. ihmis-, itse-, asian-, maan-, paikallistuntemus. Suomenkielessä sanoilla `tuntemus` sekä verbillä `tuntea` on myös tiedollinen merkitys; jos sanon tuntevani jonkun teoksen, ihmisen tai kaupungin, en tarkoita, että esimerkiksi tunnustelen sitä parhaillaan käsilläni tai että tuntisin erityisesti jotakin tunnetta tuota tuntemaani asiaa kohtaan. Tarkoitan sitä, että minulla on jonkinlainen tietämys/tuntemus siitä, tai että olen tutustunut siihen, tai että minulla on kokemukseen perustuvaa tietoa tuntemastani asiasta (esim. olen asunut jossakin kaupungissa).

Tuntemuksen ja tietämyksen välinen ero onkin ehkä juuri siinä, että tietämyksellä tarkoitetaan usein tieteellistä tietoa, tai tietojen summaa, mutta tuntemukseen liittyy ennen kaikkea kokemuksellinen tieto. Kuitenkaan Sorabji ei missään tapauksessa viittaa tällaiseen tietämykseen tai tuntemukseen, eikä englannin kielen substantiivilla `feeling` tai verbillä `to feel` tällaista merkitystä olekaan. Delfoin oraakkelin sanat *Gnōthi seauton*, tunne itsesi, kuulostaisivat vähintäänkin omituiselta, mikäli ne käännettäisiin englanniksi: Feel yourself. Paremminkin Sorabjin tulkinnassa kyseessä ovat tuntemukset sen ensimmäisessä nykysuomen sanakirjamerkityksessä; tuntu, tai ruumiilliset miellyttävät ja epämiellyttävät tuntemukset. Tuntemuksella Sorabji näyttäisi tarkoittavan jonkinlaista subjektiivista (ruumiillista) tuntumiskokemusta tai aistimusta. Tunteella on fenomenologinen ominaisuus; tunne tuntuu `minusta` joltakin, tai aistin sen jonkinlaisena. Jokaisella tunteella on siis ominaisuus, että se tuntuu

¹⁴⁷ Ks. Inwood 1985 (s. 131).

joltakin, ja Sorabjin mukaan Zenon tarkoittaa tunteella juuri tätä tuntumiselementtiä.¹⁴⁸

Mikäli Sorabjin tulkinta on oikea, törmätään kuitenkin muutamaankin hankaluuteen. Eräs ongelma, johon tulisi tällöin vastata on seuraavanlainen; tuntemukset, kuten esimerkiksi nautinto ja kipu, kuuluvat stoalaisten mukaan samantekevien asioiden joukkoon.¹⁴⁹ Varsinaisina tunteina nautinto ja tuska ovat kuitenkin kaikkea muuta kuin moraalisesti samantekeviä; ne ovat väärää arvostelmia tai virheellisiä impulsseja, joiden tekeminen on omassa vallassamme; näin ollen ne kuuluvat pahojen ja kaikissa tilanteissa vältettävien asioiden joukkoon. Olisi siten ristiriitaista, mikäli Zenon olisi aluksi määritellyt tunteet pahojen asioiden joukkoon ja kuitenkin päätenyt väittämään, että tunteet ovat myös jonkinlaisia tuntemuksia, ja kuuluvat siten yhdentekevien asioiden joukkoon. Mikäli tunteet olisivat ainoastaan tuntemuksia, olisi niin, että jos satun tuntemaan vaikkapa iloa, surua, tai tunnen itseni hermostuneeksi tai rakastuneeksi, on se moraalisesti yhtä samantekevää kuin se seikka, pidänpö sormiani suorassa vai taivutettuina, tai yhtä samantekevää kuin heidän mukaansa ovat rikkaus, köyhyys, kauneus, terveys, sairaus, kuuluisuus ja niin edelleen.

Stoalaiset siis erottivat toisistaan nautinnon ja kivun tuntemukset sekä nautinnon ja tuskan tunteet. Tämän luulisi tarkoittavan sitä, että he olivat hyvin tietoisia tuntemuksien ja heidän määrittelemänsä tunteen erosta. Tätä erottelua voidaan valaista seuraavalla esimerkillä, jonka pohjalta voimme myös huomata, että jotkut tuntemukset ilmenevät ennen arvostelmia, eivät sen jälkeen. Kun huomaan olevani nälkäinen, niin havaitsen jonkinlaista ruumiillista kipua vatsani seuduilla. Stoalaisen teorian mukaan tuo epämielinen tuntemus ei kuitenkaan itsessään aiheuta sitä, että suuntaan kohti pizzeriaa; vasta halun tunteen syntyminen saa aikaan sen, että teen jotakin nälkäni poistamiseksi.

¹⁴⁸ Nykytunneteoriasa tämäntyyppiset teariat ovat "tuntemusteorioita" (feeling theories). Niitä on kritisoitu muun muassa siitä, että tuntemukset pitäisi voida erottaa muista aistimuksia sisältävistä havainnoista kohteiden perusteella, mutta tuntemuksilla ei ole mitään selvää kohdetta. Näin ollen tunne (tuntemuksena ymmärrettynä) voi kutistua pelkäksi subjektiiviseksi tajuisuuden "jonkinlaisuudeksi", ominaisuudeksi, jolla ei ole mitään sisältöä. "Tuntemusteorioista" ks. De Sousa 1987 (s. 37-8, 149-51)

¹⁴⁹ Stoalaiset erottivat nautinnon tuntemuksen tai kokemuksen nautinnon tunteesta. Niiden erottelu ei kuitenkaan näy terminologiassa mutta käy kuitenkin selville muun muassa Diogenes Laertiokselta, jonka antamassa listassa yhdentekevien asioiden joukkoon kuuluvan nautinnon kokemuksen (*hēdonē*) vastakohtana annetaan *ponos*, eli fyysinen kipu. (DL 7.102) Kun puhutaan nautinnon tunteesta (*hēdonē*) sen vastakohtana annetaan puolestaan *lypē*. Ainoastaan

Koska jokainen halu, kuten muutkin impulssit ja tunteet lähtevät aina liikkeelle komentokeskuksen vastaanottamasta vaikutelmasta, voisimme ehkä ajatella, että ruumiillisen nautinnon tai kivun tuntemuksen havaitseminen on vasta eräänlainen vaikutelma, joka ei ainakaan täysi riipu meistä. Suomenkieli näyttää tavoittavan hyvin tämän merkityksen tuntemukselle; tuntemus tarkoittaa myös vaikutelmaa.

Tuntemukset näyttävät ilmaantuvan tietoisuuteemme tai komentokeskukseen samalla tavoin kuin havainnot tai vaikutelmat ulkona huojuvista puista, tervalta tuoksuvasta veneestä, melodisesta musiikista tai täyteläisestä viinistä. Tämän vuoksi voisimme ajatella, että tuntoaistin avulla emme tunnista ainoastaan vaikkapa teekupin kuumuutta tai laavakiven rosoisuutta, vaan sen kautta havainnoimme omaa tilaamme. Erilaisten tuntemusten tiedostaminen tai tajuaminen on luonnollista myös fyysikaalisen konstituutiomme vuoksi; kuten edellä vaikutelman kyvyn tarkastelun yhteydessä huomasimme, olemme tietoisia itsestämme jatkuvasti, ja tällöin mitä ilmeisemmin myös siitä, mitä meille tai meissä tapahtuu. Mikäli ajattelemme tuntemukset paremminkin vaikutelmina, on selvää, että vasta se, kuinka niihin suhtaudumme, voi johtaa tunteeseen stoalaisessa merkityksessä; omassa vallassamme on hyväksyä tai hylätä vaikutelman ehdottama tuntemuksen hyvyys tai pahuus.¹⁵⁰

Tunteiden pitäminen Zenonin teoriassa ainoastaan tuntemuksina, ei ole mielestäni tässä esitettyjen näkökohtien valossa uskottavaa. Tuntemus ei stoalaisessa teoriassa ole pahojen ja vältettävien asioiden joukossa toisin kuin tunteet. Jos emme hyväksy, että lähteissämme mainitut komentokeskuksen supistumiset ja paisumiset ja sitä kautta myös tunteet määritellään tuntemuksina, mitä ne sitten voisivat olla? Eräs mahdollinen tapa tulkita supistumisia ja laajentumisia ja muita liikkeitä, on pitää niitä jo Zenonilla psykologiselta statukseltaan impulsseina.¹⁵¹ Inwood esittää näkemyksensä niiden fragmenttien pohjalta, joissa käsitellään sitä, mitä impulssi aiheuttaa. Yksinkertaisten tekojen tai toimintojen kuten kävelemisen tai kahvin juomisen lisäksi impulssit pitävät sisällään myös monimutkaisempia toimintoja. Itse asiassa impulssit kattavat koko ihmisen toiminnan, tai ainakin toiminnan, josta häntä voidaan pitää vastuussa ts. toiminnan, joka on hänen omassa vallassaan. Tunteet, jotka ovat eräänlaisia

jälkimmäiset ovat tunteita ja kuuluvat moraalisesti pahojen, ja joka tilanteessa vältettävien asioiden joukkoon.

¹⁵⁰ Nautinnon ja tuskan tunteen ja tuntemuksen erottelusta, ks. Cooper 1998 (s. 74-5)

impulsseja, johtavat yhtäältä monimutkaisiin konkreettisiin tai ”ulkoisiin” tekoihin, joista esimerkkinä käsittelemme seuraavassa luvussa Medeian tapausta. Mutta toisaalta ”tunteelliset” impulssit voivat johtaa myös ”sisäisiin” toimintoihin. Näistä sisäisistä toiminnoista Khrysippoksen esimerkkeinä ovat juuri komentokeskuksen *pneuman* liikkeet; supistumiset ja laajentumiset.¹⁵² On kuitenkin huomattava, että Khrysippos erottaa impulssin supistumiseen, laajentumiseen, lamaantumiseen jne., vastaavista liikkeistä tai toiminnasta, jotka impulssi on aiheuttanut. Tässä tulkinnassa siis oletetaan, että Khrysippos ainoastaan tarkentaa Zenonin teoriaa; Zenon puhuu itse asiassa supistumisen ja laajentumisen impulsseista, jotka ovat arvostelmien aiheuttamia, eikä vastaavasta toiminnasta, joka on puolestaan impulssien aiheuttamaa.

Supistumisien ja laajentumisien näkeminen impulsseina on mielestäni vähemmän ongelmallista kuin liikkeiden tulkinta tuntemuksiksi. Siinä ei jouduta pitämään tunteita epämääräisinä tuntemuksina, joista jotkut näyttävät ilmenevän ennen arvostelmia, ja jotka ovat kontrolloimme ulkopuolella. Ei myöskään jouduta väittämään, että tunne on luokiteltava sekä pahojen ja vältettävien asioiden joukkoon (jonne se teorian mukaan kuuluukin) että samantekevien asioiden joukkoon (johon tunne ei kuulu). On kuitenkin huomioitava, että vaikka tunteet määriteltäisiin arvostelmina tai impulsseina, ja vaikka emme myöntäisi tunteiden olevan tuntemuksia, tämä ei kuitenkaan välttämättä sulje pois sitä, etteikö tunteisiin voisi liittyä tuntemuksia. Tarkalleen ottaen poissuljettua ei myöskään ole se, että tuskan tai nautinnon tunne, siis supistumisen tai laajentumisen impulssi, itse asiassa tarkoittaisi juuri sitä, että henkilö *uskoo, että* tuskaisuuden tai nautinnollisuuden tuntemuksen kokeminen on tarkoituksenmukaista. Impulssi voi siis pitää sisällään arvostelman, että jokin asia on hyvä / paha, ja että siihen olisi asianmukaista reagoida kokemalla tai tuntemalla miellyttävää/ epämiellyttävää tuntemusta. Kysymys on ainoastaan siitä, että vain impulssi tai sen sisältämä arvostelmapari on stoalaisessa teoriassa relevantti tunteen määrittelemisen kannalta. Tämä johtunee osaltaan siitä, että tunteiden ollessa arvostelmia, joiden tekeminen on vallassamme; päästään käsiksi tunteiden hallintaan. Esimerkiksi tuskan tunteessa henkilön on rationaalisesti mahdollista vaikuttaa suoraan ainoastaan väärään impulssiinsa tai arvostelmaansa.

¹⁵¹ Inwood (s. 100-1).

¹⁵² Ibid. (s. 100). Inwood viittaa Galenokseen PHP 4.7.14 / SVF 3.466

Vasta arvostelmien muuttaminen johtaa muutokseen ihmisen toiminnassa, oli kysymys sitten ulkoisesta tai sisäisestä toiminnasta.

Kolmas mahdollinen, ja yksinkertaisin tapa ratkaista supistumiset ja laajentumiset, olisi väittää, että niillä viitataan ainoastaan fysikaalisiin liikkeisiin, joita komentokeskuksessa esiintyy arvostelmien yhteydessä. Edellä Plutarkhokselta lainaamamme kohdan mukaan tunteet, jotka ovat arvostelmia, eivät ole missään sielun osassa, vaan kuuluvat koko komentokeskukselle. Toisaalta muun muassa Diogenes Laertioiksen mukaan Zenon määritteli tunteen ”irrationaalisenä tai luonnonvastaisena (*para fysin*) liikkeenä (*kinêsis*)”¹⁵³ Myös tuo liike on komentokeskuksessa tapahtuvaa. Koska komentokeskus on materiaallinen, kuten stoalaisten mukaan kaikki olemassa oleva, myös siinä tapahtuvat liikkeet ovat materiaalisia. Se, mistä siis ainakin voimme olla varmoja on se, että supistumiset ja laajentumiset, ja impulssit ja arvostelmatkin ovat fysikaalista liikettä, komentokeskuksen materiaalin, *pneuman* liikkeitä tai muutoksia. Mikäli siis kutistumisilla, laajentumisilla, repäisyillä ja rentoutumisilla viitattaisiin ainoastaan fysikaalisiin liikkeisiin, olisi aivan sama määrittelisikö tunteen arvostelmana vai fyysisenä liikutuksena, koska molemmat pitävät paikkansa stoalaisessa teoriassa.

Tällöin voisimme syyttää Zenonin ja Khrysippoksen näkemysten sekaannuttamisesta Galenosta, jolta suuri osa stoalaista tunneteoriana koskevista fragmenteista on peräisin. Hän ei platonistina voinut irrottautua dualistisesta mallistaan ja luultavasti näin ollen näki syvän kuilun ”materiaalisten” komentokeskuksen liikkeiden ja ”aineettomien” arvostelmien kanssa. Hän ei myöskään päässyt irti platonistisesta sielunjako-mallista kirjoittaessaan stoalaisesta tunnetoriasta. Ehkä komentokeskuksen supistumiset ja laajentumiset kuulostivat sopivan paremmin hänen suosimaansa platonistiseen malliin, jossa tunne on jotakin irrationaalista ja kuuluu sielun alemmille osille. Tämän vuoksi hän päätyi yhtäältä korostamaan Zenonin mainintoja komentokeskuksen laajentumisista ja kutistumisista ja väittämään näiden olevan irrationaalisia¹⁵⁴ tai virheellisesti, ”irrationaalisen osan tuntemuksia, jotka johtuvat mielipiteistä”¹⁵⁵ Toisaalta hän asetti Zenonin näkemyksen vastakkain Khrysippoksen arvostelmia

¹⁵³ DL 7.110

¹⁵⁴ PHP 4.3.2

¹⁵⁵ PHP 4.2.6

korostavan näkemyksen kanssa, jonka mukaan esimerkiksi tuska on ”tuore mielipide siitä, että jotakin paha on läsnä.”¹⁵⁶ Galenos myös kertoo, että ”näissä määritelmissään, hän mainitsee ainoastaan sielun rationaalisen osan, jättäen mainitsematta haluavan ja kiihkeän osan.”¹⁵⁷ Tosiasiassahan myöskään Zenon tai Kleanthes eivät olleet tunnustaneet sielun irrationaalisia osia. Näin ollen arvostelma ja samanaikaisesti ilmenevä fyysikaalinen liike, ja Khrysippos ja Zenon, jäävät toisistaan kauemmaksi kuin mitä todellisuudessa lienevät olleet. -

4.2.1 Perustunteiden luokitus

Jos Aristoteles ei, ehkä *Retoriikka*- teoksen luonteenkaan takia, anna mitään yksiselitteistä ja yksitulkintaista määritelmää tunteille, niin samaa emme voi sanoa varhaisstoalaisesta koulukunnasta, ainakin viimeistään Khrysippoksesta eteenpäin. Nykyisin tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että tunne koostuu Khrysippoksen mukaan arvostelmaparista, joista toinen koskee asian(tilan) hyvyttä tai pahuutta, ja toinen siihen reagoimisen asianmukaisuutta. Tunteiden arvostelmaluonne käy ilmi esimerkiksi perustunteiden luokituksesta. Stoalaiset järjestivät tunteet siten, että yleisimpinä pidetyt tunteet muodostavat neljä luokkaa, ja muut tunteet järjestyvät niiden alaisuuteen. Perustunteisiin kuuluvat tuska (*lypē*), nautinto (*hēdonē*), pelko (*fobos*) ja halu (*epithymia*).¹⁵⁸ Perustunteiden luokitus on muodostettu siten, että nykyisyyteen ja tulevaisuuteen kohdistuu tunnepari, ja näistä yksi koskee näennäistä hyvyttä ja toinen näennäistä pahuutta. Tällöin luokituksiksi muodostuu seuraava: tuska on arvostelma, että jokin läsnäoleva yhdentekevä asia on paha ja että siihen olisi asianmukaista reagoida. Nautinto on arvostelma, että jokin läsnäoleva yhdentekevä asia on hyvä ja että siihen reagoiminen olisi asianmukaista. Halu on arvostelma, että jokin tuleva yhdentekevä asia on hyvä, ja että siihen olisi asianmukaista reagoida (ts. tavoitella kohdetta). Pelko on arvostelma tulevan yhdentekevän asian pahuudesta tai huonoudesta ja siihen reagoimisen asianmukaisuudesta (ts. asiaa olisi yritettävä välttää).¹⁵⁹

¹⁵⁶ PHP 4.2.1

¹⁵⁷ PHP 4.2.2

¹⁵⁸ DL 7.110

¹⁵⁹ Yleensä perustunteet luokitteleviin teksteihin on sekoittunut sekä uskomuksia että mielen liikkeitä korostavia piirteitä, ja tässä esitetty tutkijoiden yleisesti Khrysippokselle osoittama

Perustunteiden luokituksesta käy selvästi ilmi tunteiden intentionaalisuus; ne suuntautuvat aina johonkin kohteeseen. Toisaalta ne sisältävät myös arvoarvostelman sekä praktisen toimintakehotuksen; jokin asia on hyvä tai paha ja sen vuoksi on syytä reagoida. Lisäksi ne näyttävät ilmentävän myös sitä rationaalisuuden muotoa, joka edellisessä luvussa nimettiin intentionaaliseksi rationaalisuudeksi; ihminen pyrkii aina siihen, mitä se pitää hyvänä. Tunteet eivät siten kohdistu ainoastaan johonkin kohteeseen, vaan niihin näyttää sisältyvän se, että hyvänä pidettyä asiaa olisi tavoiteltava. Toisaalta myös pelon voidaan mielestäni ajatella toteuttavan intentionaalista rationaalisuutta, koska siihen sisältyy arvostelma tai toimintakehotus siitä, että jotakin pahaa on vältettävä. Stoalaiset esittivät näkemyksensä myös perustunteiden suhteista toisiinsa:

”Halu (*epithymia*) ja pelko (*fobos*) tulevat ensin, edellinen suhteessa siihen, mikä näyttää hyvältä, jälkimmäinen suhteessa siihen, mikä vaikuttaa pahalta. Nautinto (*hēdonē*) ja tuska (*lypē*) tulevat näiden jälkeen: nautinto, silloin kun saavutamme halumme kohteen tai kun vältämme pelkomme kohteen; tuska, kun epäonnistumme saavuttamaan halumme kohteen tai kun joudumme kokemaan pelkomme kohteen.”¹⁶⁰

Kun ihminen esimerkiksi haluaa jotakin, hän ei ainoastaan pidä tavoittelemaansa kohdetta hyvänä vaan myös pyrkii sen aktiivisesti saavuttamaan. Jos hän onnistuu pyrkimyksessään, seuraa nautinto, jos hän epäonnistuu, tuloksena on tuska. Samoin ihmisen pelätessä jotakin, hän yrittää välttää pelkonsa kohdetta; jos hänen pelkäämänsä asia kuitenkin sattuu hänelle, hän kokee tuskaa, mutta mikäli hän onnistuu sen välttämään, hän nauttii, toisin sanoen, pitää asiantilaa hyvänä, ja reagoimisen arvoisena. Halun ja pelon pitäminen ensisijaisena on kiinnostava. Ne molemmat pitävät sisällään pyrkimyksen aktiiviseen ulkoiseen toimintaan; esimerkiksi pidän terveyttä hyvänä, ja pyrin saavuttamaan sen. Mutta vaikka nautinto ja tuska nähtäisiinkin huomattavasti

luokitus on muodostettu vertaamalla monia eri fragmentteja. Yksittäisistä suhteellisen lähelle tulee Ciceron esitys: ”Tuska on tuore arvostelma läsnäolevasta pahasta, jonka vuoksi nähdään asianmukaisena, että mieli madaltuu ja supistuu. Nautinto on tuore uskomus läsnäolevasta hyvästä ja jonka vuoksi pidetään asianmukaisena innostua. Pelko on uskomus tulevasta pahasta, jota pidetään sietämättömänä. Halu on arvostelma tulevasta hyvästä, joka on sellainen, että olisi hyödyllistä omata se täällä ja nyt.” Tusc. 4.14, lainattu Sorabji 2000 (s. 37) mukaan. Perustunteiden luokituksesta ks. esim. LS 65B/ Andronikos Rhodoslainen, DL 7.110-14, PHP 4.2. 1-4, Stobaeus; Anthology 10b/ IG (s. 218), Sorabji 2000 (s. 29-30), Sihvola 1998 (s. 95)

reaktiivisempina tunteina, joissa toimintapyrkimys saattaa kohdistua ainoastaan haltioitumisen tai ahdistuksen kokemiseen, kyynelehtimiseen tai lamaantumiseen, ne ovat kaikesta huolimatta omaa toimintaamme; on ollut meidän vallassamme harkita, mitä haluamme tai mitä välttelemme (tai pelkäämme). Mikäli olemme päätyneet haluamaan tai pelkäämään jotakin valtamme ulottumattomissa olevaa asiaa, olemme valinneet jättäytymisen sattuman riepoteleviksi.

Vaikka tuska yleensä seuraakin, mikäli ihminen epäonnistuu haluamansa asian saavuttamisessa, stoalaiset eivät kuitenkaan ajattele, että tuska seuraisi automaattisesti. Jokainen tunne vaatii syntyäkseen sen, että ihminen hyväksyy jonkun vaikutelman, ja tämä hyväksynnän käyttö on ihmisen omassa vallassa. Näin ollen ihminen voi periaatteessa jokaisessa tilanteessa erikseen arvioida asiantilaa uudelleen; hän voi esimerkiksi epäonnistuessaan tavoitteessaan harkita, onko tavoiteltu asia todellisuudessa niin merkittävä, kuin hän oli etukäteen ajatellut. Näin ollen kaikki tunteet, myös nautinnot ja tuskat, ovat vapaaehtoisia.¹⁶¹

Stoalaisessa perustunneluokituksessa paljastuu myös eräs oudolta vaikuttava piirre tunteista; tunteet kohdistuvat ainoastaan nykyisyyteen ja tulevaisuuteen. Voisimme kuitenkin kysyä, miksi menneisyyteen ei voisi kohdistua tunteita. Eikö esimerkiksi katumuksessa ole selvästi kysymys siitä, että se kohdistuu johonkin menneeseen tapahtumaan? Tässä kohden meidän on otettava huomioon seuraava tarkennus; stoalaisten mukaan tunteessa on kysymys tuoreesta (*profatos*) uskomuksesta.¹⁶² Tuoreen uskomuksen esittely liittyy arvostelmateorian ongelmaan; miksi näyttää käyvän niin, että vaikka uskomus säilyy samana, siihen liittyvä tunne kuitenkin hälvenee? Tässä yhteydessä on hyvä siteerata Galenosta, joka puolestaan lainaa suoraan Khrysippoksen teosta *Tunteista*:

¹⁶⁰ LS 65A4/ Stobaios

¹⁶¹ Vaikka ihmisellä on periaatteellinen mahdollisuus kontrolloida tunteita harkitsemalla asioita uudelleen, näyttää kuitenkin siltä, etteivät stoalaiset ajatelleet normaalin ihmisen kykenevän käytännössä pysäyttämään tunteidensa etenemistä. Tätä kysymystä sivuamme uudelleen luvun viisi alussa metaforan kautta, jossa tunteiden etenemistä verrataan juokseviin jalkoihin.

¹⁶² PHP 4.2.1: ”Ensimmäisissä määritelmässä, jotka hän (Khrysippos) antaa perustunteista, hän kieltää ne (vanhat doktriinit) täysin määrittämällä tuskan `tuoreeksi uskomukseksi siitä, että jokin paha asia on läsnä...` _ _ ” Termi ”tuore uskomus” lienee kuitenkin esiintynyt jo Zenonilla, ks. SVF 1.212

”Joku voi kysyä tuskan vähentymisestä, että kuinka se tapahtuu. Muuttuuko tietty mielipide, vai säilyvätkö kaikki (ennallaan), ja mistä syystä näin tapahtuu. Sitten hän (Khrysiippos) lisää, ”Minusta näyttää siltä, että tämänkaltainen uskomus säilyy; että läsnäoleva asia on paha. Mutta kun se vanhenee, supistuminen tai, kuten minä ajattelen, impulssi kutistumista kohtaan vähenee.”¹⁶³

Galenos, luultavasi Poseidoniusta seuraten, esittää asian aivan kuin Khrysiipoksella ei olisi arvostelmateoriassaan juurikaan järkeviä selityksiä tuolle tunteiden hälvenemisen ilmiölle. Galenos itse tarjoaa selitykseksi, että ihmisen mielessä on joitakin irrationaalisia osia, joiden toimintaa ei voida selittää viittaamalla uskomuksiin; tunteet vain hälvenevät ajan kuluessa.¹⁶⁴ Kuitenkin, mikäli tarkastelemme yllä lainattua kohtaa tarkemmin, huomaamme, että se arvostelma, mikä tunteen heiketessä säilyy, on seuraavanlainen; että läsnäoleva asia on paha. Mikäli palautamme mieliimme tuskan määritelmän siihen liittyä kuitenkin myös toinen uskomus; että on asianmukaista reagoida tuohon pahana pitämäämme asiaan. Vasta kun nämä molemmat ovat mukana, voimme puhua tuskan tunteesta.

Kun Khrysiippos siis sanoo tunteessa olevan kysymys tuoreesta uskomuksesta (ja tunteen hälvenemisen tapauksessa arvostelma ei ole enää tuore), ”tuoreus” ei liity ainoastaan siihen, että arvostelma on äskettäin syntynyt, vaan ennen kaikkea siihen, että tuoreessa uskomuksessa pidämme tarpeellisena myös reagoida. Julia Annas esittää tästä uskomuksen tuoreuden katoamisesta tai tuntemuksen hälvenemisestä huvittavan esimerkin; jos kuulemme jonkun hyvän vitsin ensimmäistä kertaa, arvioimme sen hyväksi ja myös reagoimme siihen hymyilemällä tai nauramalla. Kun olemme kuulleet saman vitsin useaan kertaan (ja ehkä vielä saman henkilön kertomana), meillä ei ole edelleenkään mitään syytä vaihtaa mielipidettämme vitsin hauskuudesta ja hyvydestä. Kuitenkaan se ei enää ole meistä reagoimisen arvoinen.¹⁶⁵

Tunteiden kohdistuminen ainoastaan nykyisyyteen ja tulevaisuuteen liittyy käsittääkseni siihen, että tunteet ovat stoalaisessa teoriassa jotakin sellaista, joilla on jokin merkitys nykyisyyden kannalta. Jos johonkin tunteeseen liittyvä uskomus on tuore, niin se sisältää molemmat uskomukset; arvion hyvydestä tai

¹⁶³ PHP 4.7.12. Ks. myös Gillin käsittely aiheesta, Gill 1998 (s. 121-3)

¹⁶⁴ Gill 1998 (s. 122)

¹⁶⁵ Tuoreesta uskomuksesta, ks. Annas 1992 (s. 110-1)

pahuudesta, sekä reagoimisesta. Tällöin esimerkiksi ihmisen menneisyydessä kokema loukkaus voi säilyä tuoreena ja relevanttina nykyisyyden kannalta; ihminen pitää yhä tapahtunutta sekä pahana, että reagoimisen arvoisena.

4.2.2. Yksittäinen tunne vs. dispositio

Stoalaisuutta tutkineet ovat aika ajoin olleet erimielisiä siitä, millainen arvostelma asioiden hyvydestä ja pahuudesta sisältyy stoalaiseen tunnemääritelmään. Onko kyseessä arvostelma esimerkiksi läsnäolevan asian hyvydestä ja reagoimisen asianmukaisuudesta vai onko tunne, tässä tapauksessa siis nautinto, intensiivisempää muotoa, että jokin nykyinen asia on *erittäin* hyvä ja reagoimisen arvoinen? Muun muassa Martha Nussbaum esittää, että arvostelman mukaan kyseessä oleva asia ei ole ainoastaan jonkin arvoinen, vaan että se on merkittävä tai erittäin arvokas (tai arvoton).¹⁶⁶ Anthony Long ja David Sedley esittävät puolestaan, että tunteessa henkilö uskoo, että jokin asia on suurin tai ylin hyvä.¹⁶⁷ Nämä näkemykset näyttävät kuitenkin perustuvan ainakin jälkimmäisten kohdalla käännöksen virheellisyyteen, kuten Tad Brennan on vakuuttavasti osoittanut.¹⁶⁸ Käännöksen kautta syntynyt sekaannus johtuu siitä, että Long ja Sedley pitävät virheellisesti erästä mielen disposition, ”sairauden” (*arrôstêmata*) määritelmää tunteen määritelmänä, jolloin he tulevat sanoneeksi tunteesta liikaa; että se olisi uskomus, että jokin asia on erittäin tai jopa ylin hyvä.¹⁶⁹ Tässä luvussa onkin tarkoitukseni pyrkiä selventämään tunteen luonnetta ja siihen sisältyvää uskomusta vertaamalla sitä pysyviin mielen dispositioihin.

Kuten työn kolmannessa luvussa kävi ilmi, tunne on luonteeltaan uskomus, jonka voimme yksinkertaistetusti sanoa syntyneen siten, että henkilöllä on jokin vaikutelma, johon hän on antanut suostumuksensa. Tunne on siis jotakin,

¹⁶⁶ Nussbaum 1994 (s. 377)

¹⁶⁷ LS 65L2

¹⁶⁸ Brennan 1998 (39-43)

¹⁶⁹”(kun viittaamme joihinkin paheellisiin luonteen tiloihin, esimerkiksi patologiisiin dispositionalisiin taipumuksiin naisia tai lintuja kohtaan, sairauksina (*arrôstêmata*) niin) näitä asioita ei kutsuta sairauksiksi sen vuoksi, että ne ovat arvostelmia näiden asioiden hyvydestä, vaan paremminkin sen vuoksi, että ne ovat liiallisia suhteessa niihin (esim. naisiin) siinä määrin, että se ylittää luonnollisen mitan.” Brennan 1998 (s. 43). Sitaatti on Galenokselta PHP 4.5.21-3 ja löytyy Brennanin virheelliseksi osoittamassa muodossa LS 65L. Yllä suluissa oleva teksti puuttuu Longin ja Sedleyn käännöksestä, ja ”näitä asioita” on korvattu sanalla ”tunteita.” Edeltäneestä tekstistä päätellen kohdassa ei kuitenkaan viitata tunteisiin, vaan ”patologiseen dispositionaliseen taipumukseen, sairauteen (*arrôstêmata*).

joka syntyy jonakin ajanhetkenä niin kuin ”normaalitkin” uskomukset ja se on hetkellisenä tapahtumana erotettava pysyvämmistä ihmismielen piirteistä kuten taipumuksista. Jotta ymmärtäisimme eron esimerkiksi vihan tunteen ja taipumuksen kanssa, meidän on tarkasteltava stoalaisten erottelua ”lankeamisen alttiuden” (*euemptōsiai*), kipeyden (*nosēmata*) ja sairauden (*arrōstēmata*) kesken. Tarkastelkaamme seuraavaa sitaattia selventääksemme kolmen edellä mainitun suhteita toisiinsa:

”Alttius on taipumusta tunteisiin tai johonkin luonnon vastaiseen toimintaan, esimerkiksi masennus, kiivaus, pahansuopuus, ärtyisyys, ja muut sen kaltaiset. Kipeys on haluava mielipide, joka on päätynyt johonkin tilaan ja paatunut ja jonka mukaan ne, joilla se (haluava mielipide) on, olettavat, että se, mikä ei ole tavoittelemisen arvoista on erittäin voimakkaasti tavoittelemisen arvoista, esimerkiksi nautintoon kohdistuva rakkaus, viinin rakastaminen, rahan rakkaus. Kun ne esiintyvät yhdessä heikkouden kanssa, kipeyttä kutsutaan sairaudeksi.”¹⁷⁰

Kohdasta käy ilmi, että jokainen sairaus on samalla myös kipeyttä; sairaus on eräänlainen intensiivisempi muoto kipeydestä, ja se puhkeaa silloin, kun henkilön mieli on heikentynyt. Toisaalta on uskottavaa, että kipeys (samoin kuin sairaus) sisältää alttiuden; jos henkilö vaikkapa rakastaa viiniä (siis Khryssippoksen kipeyttä ilmentävällä tavalla), ajatellaan, että hän on viiniin- tai viinaanmenevä, ts. että henkilöllä on taipumus esimerkiksi hipsiä viinikellariinsa tai puistonpenkille nautiskelemaan rakkaastaan. Toisaalta se, että joku on viinanaltis, tarkoittaa sitä, että ihminen uskoo usein, että esimerkiksi lasillinen Malvasiaa on hyvää ja sitä tulisi tavoitella läheisestä ravintolasta. Tämän vuoksi on luontevaa ajatella, että taipumus pitää sisällään yksittäisiä tunteita.

Tässä kohden meidän on kuitenkin erityisesti kiinnitettävä huomiota sanamuotoon alttius on ”taipumusta tunteisiin”. On siis erotettava taipumus, esimerkiksi kiivaus (*orgilotēs*), yksittäisestä suuttumuksen tunteesta (*orgē*). Kun joku ihminen harvoin, sanokaamme muutaman kerran elämässään, suuttuu jostakin, ts. hän uskoo, että tulevaisuudessa hämmöittävä kosto tai kärsimyksen

¹⁷⁰ Tad Brennan 1998 (s. 40). Fragmentti kokonaisuudessaan LS 65S. Samantyyppinen muotoilu löytyy myös DL 7.115 ”Aivan kuten sanomme olevan olemassa ruumiillisia sairauksia, kuten reumaa ja niveltulehduksia, samoin myös mielessä on maineen rakastaminen, nautinnonhalu ja muut sen kaltaiset. Sillä sairaus on kipeyttä, johon on yhdistynyt heikkous, ja kipeys on vahva mielipide jostain asiasta, joka näyttää olevan valitsemisen arvoista. Ja samalla tavoin kuin ruumiissa on joitain esidispositioita, kuten katarrin tai ripulin, samalla tavoin mielessä on tendenssejä, sellaisia kuten alttius kateuteen, alttius sääliin, riidanhaluisuus ja muut sen kaltaiset.”

hyvitys on hyvä asia ja sitä pitää tavoitella, emme voi vielä sanoa, että hän on kiivas tai että hänellä olisi taipumusta kiivastua. Mutta mikäli henkilö päätyy usein tilanteisiin, joissa hän pitää hyvitystä tai kosta hyvänä ja lähtee sitä tavoittelemaan, hänelle kehittyy vähitellen alttius (*euemptôsi*) tai taipumus suuttumiseen, sanalla sanoen hänestä tulee kiivas.¹⁷¹ Näin ollen kun henkilöllä on jokin taipumus tai alttius, esimerkkitapauksessamme kiivaus, tämä tarkoittaa lähinnä sitä, että kiivas henkilö kiivastuu tai suuttuu useasti. Kiivaus siis ilmenee siten, että henkilöllä on usein suuttumuksen tunne ts. edellä mainittu arvostelma hyvityksen hyvydestä ja reagoimisen asianmukaisuudesta. Tässä vaiheessa henkilö ei kuitenkaan vielä ole tullut kipeäksi (*nosêmata*-vaihe); hän ei vielä rakasta hyvityksen saamista tai ole kostohimoinen. Näin on vain, mikäli hän alkaa pitää hyvitystä ja sen saamista erittäin hyvänä ja tavoittelemisen arvoisena.¹⁷² On yksittäisen fragmentin perusteella vaikeaa sanoa, mitä tarkoittaa se, että sairaus (*arrôstêmata*) on kipeyttä (*nosêmata*), johon on yhdistynyt heikkous. Voisimme ehkä ajatella, että kostonhimoinen henkilö päätyy vähitellen joko moraalisen selkärangattomuutensa tai luonteenheikkoutensa myötävaikutuksella tilaan, jossa hän pitää lähestulkoon yksinomaan silmällä tulevaa hyvitystään, ja ehkäpä vartoo taukoamatta tilaisuutta kosta. Tässä saamme kuitenkin lisäapua myös Galenokselta:

”Voitaisiin ajatella hänen (Khrysippoksen) sanoneen, että mielipide, että omaisuus on hyvää ei ole vielä sairautta, vaan tulee sellaiseksi, kun joku pitää niitä ylimpänä hyvänä ja olettaa, että elämä ilman omaisuutta ei ole elämisen arvoista; sillä tämä on se, mitä omaisuuden ja rahan rakastamisen sairaus pitää sisällään.”¹⁷³

Kun siis ihminen esimerkkitapauksessamme pitää kipeyden tilassaan hyvitystä erittäin hyvänä, hän sairaus-vaiheessa ajattelee hyvityksen saamisen tai kostamisen olevan suurin hyvä jopa siinä määrin, että mikäli hän epäonnistuisi

¹⁷¹ Stoalaiset eivät ajatelleet, että ihmisillä olisi synnynnäisiä huonoja taipumuksia. Näin ollen heidän täytyi selittää muun muassa paheiden alkuperä toisella tavoin. Ks. LS 65M

¹⁷² Käsittääkseni varhaisstoalaisilla oli termi suuttumukselle, joka ilmenee, kun kiivaus on jo kehittynyt kipeydeksi saakka. Diogenes Laertios antaa raivon määritelmäksi seuraavan: raivo on suuttumusta, joka on vaivannut kauan ja muuttunut pahansuovaksi odottaen tilaisuuttaan, kuten havainnoidaan seuraavissa säkeissä: jos näet hillitseekin hän sinä päivänä kiukun,/ kaunaa hän sydänall` yhä kantaa, kosta hautoo,/ kunnes kosta voi. _ _ ” DL 7.114 ja siinä lainatut säkeet *Ilias* (i. 81,82). Voisimme ehkä ajatella, että kiivauden taipumusta ilmentää suuttumuksen tunne, mutta näitä intensiivisempi sieluntila on kaunaisuus tai kostonhimo (*nosêmata*-vaihe), jota vastaava yksittäinen tunne on kehittynyt suuttumuksesta raivoksi.

hyvityksensä saamisessa, hän ei pitäisi elämäänsä elämisen arvoisena. Stoalaiset näkivät siten toistuvien yksittäisten tunteiden voivan johtaa alttiuteen, joka puolestaan voi muuttua kipeydeksi, joka muutuessaan intensiivisemmäksi kehittyi sairaudeksi, tai kärjistetympinä sanottuna hulluudeksi, jossa ihmisen koko elämä pyörii yhden hyvänä pidetyn asian varassa tai ympärillä. Kyseessä on siten sarja yhä intensiivisemmäksi kehittyviä sielun pysyviä tiloja tai piirteitä, jotka jokainen ilmenevät vastaavasti eri asteisina yksittäisinä tunteina tai yhä enenevässä määrin.

Näin suppeassa tutkimuksessa en pysty seikkaperäisesti osoittamaan, muuttavatko yksittäiset tunteet luonnettaan disposition ”pahentuessa” vai onko esimerkiksi kipeyden ja sairauden ero siinä, että sairastunut tuntee jotakin tiettyä ”samaa” tunnetta useammin kuin kipeä. Tässä esitetyn perusteella näyttää kuitenkin siltä, että yksittäinen tunne on arvostelma, että jokin asia on hyvä/ paha, ja että siihen olisi asianmukaista reagoida. Kipeydessä on sen sijaan kyse arvostelmasta, että jokin asia on erittäin hyvä/ paha tai merkittävä/ merkityksetön. Sairaudessa arvostelma on puolestaan se, että jokin asia on ylin hyvä/ paha (ja että siihen olisi asianmukaista reagoida). Kysymys on siten tunteen kvalitatiivisesta muutoksesta. Sen sijaan yksittäinen tunne ja taipumus näyttävät poikkeavan toisistaan määrällisesti; arvostelma eli tunne pysyy taipumuksessa ennallaan mutta toistuu useammin.¹⁷⁴

¹⁷³ PHP 4.5.25-6

¹⁷⁴ Tältä kannalta katsottuna näyttää ymmärrettävältä, että sairaudesta ei myöskään ajateltu parannuttavan muutoin kuin tarttumalla yksittäisiin tilanteisiin, joissa taudin ilmentymä, yksittäinen tunne ilmenee. Stoalainen terapiahanke, jossa on kyse tunteista eli vääristä uskomuksista vapautumista, suuntautuu kuitenkin yksittäisistä tunne-tiloista kohti suurempaa linjaa; tarkoituksena on ohjata ihmisen luonnetta ja taipumuksia hyvään suuntaan. Stoalaisten kognitiivisesta tunneterapiasta, ks. Nussbaum 1994 (s. 316-401) ja Sorabji 2000 (s. 17-54, 159-68, 181-93) Tiedämme, että Kleanthes ei juurikaan panostanut tunneterapian kehittämiseen. Hän luultavasti korosti vain sitä, että tunteen vallassa olevalle olisi opetettava, että se, mitä hän pitää hyvänä tai pahana on todellisuudessa yhdentekevää. Khrysippos ajatteli, että on helpompaa puuttua tunteen sisältämään jälkimmäiseen arvostelmaan reagoimisen asianmukaisuudesta. Jos esimerkiksi henkilö on menettänyt omaisuutensa, hänet on luultavasti helpompi opettaa suhtautumaan sattuneeseen vähemmän vakavasti, kuin saada uskomaan, että hänen kärsimänsä menetys ei ollut todellinen menetys. Ks. Gill 1998 (s. 123)

4.3. Poseidoniuksen Khrysippos-kritiikki

Yksi tämän luvun päätarkoituksista oli katsoa, mikä suhde uskomuksella on tunteeseen. Huomasimme, että Aristoteleen komponentiaalinen tunneteoriat pitää kognitiivista arviointia ainoastaan yhtenä tunteen osatekijänä. Lisäksi se on luonteeltaan paremminkin alemmalle sielunosalle kuuluva vaikutelma kuin uskomus. Toisaalta stoalaisuudessa viimeistään Khrysippoksen jälkeen tunne aletaan määritellä uskomuksena tai arvostelmana. Koska hän ei ajatellut sielun koostuvan rationaalisesta ja irrationaalisesta osasta, tunteet kuuluvat järjelle tai tarkemmin sanottuna rationaaliselle komponentikeskukselle. On kuitenkin huomattava, että Khrysippoksen vaikutuksen laannuttua edes kaikki stoalaiseen kouluun kuuluneet eivät enää hyväksyneet tunteiden määrittämistä uskomuksiksi. Kaikki eivät myöskään tyytyneet vain kieltämään teoriaa, vaan esittivät tarkkaa kritiikkiä khrysipposlaista tunneteoriaa vastaan. Yksi kritiikin esittäjistä on Poseidonius.¹⁷⁵

Poseidonius eli noin 150 vuotta Khrysippoksen jälkeen (n.135-51eKr.) ja piti itseään stoalaisena. Myös Sorabji katsoo hänen edustavan stoalaista näkemystä. Kuitenkin tämä filosofi on herättänyt keskustelua siitä, millä tavoin häntä voidaan pitää stoalaisena. Mikäli nojautumme ainoastaan Galenoksen esittämiin todistuksiin, Poseidoniusta, joka yhdistää mm. platonilaista sielun kolmijakoteoriaa stoalaisuuteen, voitaisiin pitää myös platonismia ja stoalaisuutta yhdistelevänä eklektikkona tai jopa kerettiläisenä, joka väittää kuuluvansa stoalaisten leiriin.¹⁷⁶ Joka tapauksessa hän opiskeli Ateenassa stoalaisen Panaetiuksen johdolla, jonka jälkeen palasi kotisaarelleen Rhodokselle, jonne hän perusti oman koulun. Ciceron tiedetään vierailleen Poseidoniuksen koulussa, ja kuten hänen teoksistaan voimme lukea, hän arvosti loppuelämänsä tapaamaansa stoalaista opettajaa.

Koska Poseidoniuksen omat näkemykset tunteista eivät tässä asetu tarkastelumme piiriin, otamme huomioon ainoastaan hänen esittämänsä kritiikin

¹⁷⁵ Poseidoniuksen esittämä Khrysippoksen tunneteorian kritiikki on säilynyt näihin päiviin lähinnä hänen ajatuksiaan laajasti kirjanneen lääkäri, filosofi Galenoksen ansiosta; teos on *De Placitis Hippocraticis et Platonis*.

¹⁷⁶ Toisaalta viime aikoina on esitetty kiinnostavia tulkintoja siitä, että Galenoksen esitys Poseidoniuksesta on yhtä lailla väritynyttä kuin hänen tulkintansa Khrysippoksesta. Ks. Cooper 1998 ja Gill 1998

Khrysippoksen näkemystä vastaan, että tunteet olisivat arvostelmia. Kritiikki voidaan Sorabjin mukaan jakaa kahteen osaan:¹⁷⁷

- arvostelma ei ole riittävä kaikissa tunteissa ja
- arvostelma ei ole välttämätön kaikille tunteille

Kritiikkinsä Poseidonius esittää vastaesimerkkien muodoissa. Ensimmäisenä hän argumentoi sitä vastaan, että arvostelma olisi riittävä tunteelle. Esimerkikseen Poseidonius ottaa henkilön, jonka tunteet häviävät joko ajan kuluessa tai emotionaalisen turtumuksen vuoksi, vaikka hänen arvostelmansa säilyvät samana. Khrysippos otti tämän vastaesimerkin kuitenkin huomioon jo etukäteen: hän selitti, että tässä tapauksessa toinen arvostelma asiaan reagoimisesta puuttui.¹⁷⁸ Mikäli pidämme hänen selitystään uskottavana, hänen yleinen tunteiden määritelmänsä säilyy koskemattomana.

Poseidoniuksen toinen vastaesimerkki kahden arvostelman riittämättömyydestä koskee sitä, että tarvitsemme arvostelmien lisäksi myös mielikuvitusta (*fantasia, anazōgrafēsis*).¹⁷⁹ Mikäli muodostamme järkemme avulla uskomuksen, että jokin asia, jota emme ole nähneet, on paha, tämä ei riitä pelon tai tuskan syntymiseen, elleimme osaa kuvitella tai kuvallistaa sitä mielessämme. Mikäli kuulemme Intiassa tapahtuneesta maanjäristyksestä, voimme kyllä uskoa, että tuhansien kuolema on todella paha asia ja olisi asianmukaista olla pahoillaan tai tuntea sääliä. Mutta tapahtuma saattaa olla liian kaukainen; en ehkä tiedä juurikaan Intiasta, ja en siis osaa kuvitella tapahtunutta. Tällöin voimme huomata olevamme yllättävän välinpitämättömiä tapahtuneen suhteen. Tämä Poseidoniuksen vastaesimerkki näyttää uskottavalta arkikokemuksemme valossa; lukiessamme sanomalehdestä maailman tapahtumista, voimme hyvinkin pitää niistä monia hyvinä tai pahoina ja

¹⁷⁷ Poseidoniuksen kritiikin jaottelusta, Sorabji 1998 (s. 155-60) ja Sorabji 2000 (s. 109-32)

¹⁷⁸ Tunteen hälvenemisestä, ks. esim. PHP 4.7.12

¹⁷⁹ Sorabji 2000 (s. 114-6). PHP 5.6.24-5. Poseidonius puhuu tässä kohdassa jonkinlaisesta näkyvästä kuvasta (*anazōgrafēsis*). Ihminen ei esimerkiksi pelästy ainoastaan järjen suostuttelulla, vaan tarvitsee myös jonkinlaisen kuvan tai vaikutelmia (*fantaisiai*). On kuitenkin huomattava, että vaikutelma on stoalainen ja siten myös Khrysippoksen käyttämä termi, joten kyseessä lienee joko tahallinen tai tahaton väärinymmärrys; myös Khrysippoksen teoriassa tunteet lähtevät liikkeelle vaikutelmista.

reagoimisen arvoisina. Kuitenkaan emme aina reagoi. Ei kuitenkaan ole selvää, että tämä johtuisi mielikuvituksen puutteesta.

Toisena ryhmänä Poseidonius esittää vastaesimerkkejä sille, että arvostelmat olisivat välttämättömiä tunteen syntymiselle.¹⁸⁰ Khrysippoksen teorialla näyttää olevan vaikeuksia selittää, kuinka ihmisellä voi joskus olla impulssi toimia tietyllä tavoin ilman, että hänellä olisi sen mukaista arvostelmaa.¹⁸¹ Tästä on esimerkkinä itkevä, sureva ihminen. Surevalla ei tarvitse olla arvostelmaa, ja kuitenkin hän voi kokea esimerkiksi surua. Sureva voi jopa selittää itselleen: ”Ei ole mitään syytä itkeä. Mitään pahaa ei oikeastaan ole sattunut.” Khrysippos näyttää torjuneen tämänkin vastaväitteen jo etukäteen. Hän selitti, että tilanteessa, jossa ihminen näyttää sekä olevan surullinen että ei-surullinen, onkin asianlaita itse asiassa niin, että sureva henkilö on itkiessään hyväksynyt vaikutelman siitä, että jotain pahaa on käsillä, kun taas rauhoittaessaan itseään hän uskoo, ettei mitään pahaa olekaan sattunut. Hän siis horjuu kahden uskomuksen välillä. Häilymisestä eri uskomusten välillä tarkastelemme seikkaperäisesti seuraavassa luvussa Medeian tapauksen kautta.

Myöskin eläinten ja lasten kohdalla näyttäisi siltä, että arvostelma ei ole välttämätön tunteen syntymiselle.¹⁸² Erityisesti lasten kohdalla on outoa väittää, että he eivät koe tunteita, ennen kuin ne kehittyvät jossakin vaiheessa järjelliseksi olennoiksi. Kuten Aristoteles, myöskin Poseidonius katsoi eläinten tuntevan tunteita. Poseidonius ei kuitenkaan ajatellut eläinten olevan kykeneviä arvostelmien muodostamiseen.¹⁸³ Sorabji ottaa esimerkikseen opaskoiran, joka seisoo sokean emäntänsä kanssa risteyksessä.¹⁸⁴ Emäntä kehottaa hyvää koiraansa ylittämään tien mutta koira kuulee lähestyvien autojen äänen ja jollakin tavoin siis havaitsee vaaran. Koira estää emäntäänsä menemästä tien yli. Ei ole todennäköistä, että koira käy läpi ajatteluprosessin, jossa se päätyy stoalaiseen arvostelmaan saamalla aluksi vaikutelman läsnäolevasta vaarasta ja sen jälkeen

¹⁸⁰ Sorabji 2000 (s. 121-5)

¹⁸¹ Sorabji viittaa PHP 4.7.15 ja PHP 4.7.36. Näissä kohdissa käsitellään myös tapausta, jossa ihmisellä on impulssi, mutta ei sen mukaista toimintaa.

¹⁸² *ibid.* (s. 125-9)

¹⁸³ PHP 5.5.21. Tässä Poseidonius puhuu kaikista eläimistä (siis myös ihmisistä). On luontevaa ajatella, että kahdesta impulssien eli tunteiden syntymisen kuvauksesta toinen viittaa aikuisiin ihmisiin, toinen ei-järjellisiin eläimiin ja lapsiin. Aikuisten tunteisiin liittyy arvostelmat, irrationaalisten olentojen tunteet johtuvat irrationaalisen elementin liikkeestä. Myös Aristoteles kieltää uskomukset eläimiltä, ks. Sorabji 1993 (s. 37-8)

¹⁸⁴ Tämä hyvä esimerkki ei esiinny teoksessa Sorabji 2000. Sorabji esitti sen luennolla ”Mind, Morals and the Origin of Our Ideas”, Gresham College, Lontoo 1.11.2000

hyväksymällä tuon vaikutelman ehdottaman proposition. Mutta kuitenkin köira näyttää olevan kykenevä tuntemaan vaaran tai vahingon läsnäolon.

Kolmantena esimerkkitapauksena tunteesta, joka ei vaadi syntyäkseen arvostelmaa, on sanattoman musiikin aiheuttama tunne.¹⁸⁵ Tapaus on seuraavanlainen: nuori ja kaunis neitokainen, oboensoittaja, soitteli sävelmiään ja joutui juopuneitten nuorukaisten ahdistelemaksi. Kaikkien onneksi paikalla oli muusikko, joka suositteli neidolle, josko tämä vaihtaisi sävelmänsä doorilaiseen sävellajiin (joka oli tunnettu yksinkertaisena ja levollisena sävellajina). Tyttönen vaihtoi musiikkinsa tyyliä ja nuorukaiset jättivät hänet oitis rauhaan. Heidän tuntemuksensa, joita esimerkkinne ei erittele mutta jotka luultavammin kulkivat halusta hartauteen, vaihtuivat Poseidoniuksen mukaan ilman, että tunteiden kokijoiden arvostelmat olivat välttämättömiä; sanaton musiikkihan vaikutti suoraan tunteisiin.

Poseidoniuksen päättely vaikuttaa eräässä mielessä hataralta; tilanne vaikuttaa siltä, etteivät nuorukaisten arvostelmat ole liipanneet kovinkaan läheltä musiikkia. Tilanne voitaisiin selittää myös khryssipposlaisen teorian sisällä siten, että aluksi nuorukainen tekee arvostelman edessään olevan naisen hyvydestä, kauneudesta ja haluttavuudesta, ja tilanteen hieman muututtua hän ehkä arvioi tilanteen uudelleen kauniiksi, surumieliseksi, naisen viattomaksi ja pyhäksi.¹⁸⁶ Toisaalta tämä selitys ei juurikaan ota huomioon musiikkia. Ja sitä, että musiikki tuskin vaikuttaa argumentein tai rationaalisin lausein. Mikäli kuitenkin jokin ”irrationaalinen” onnistuu vaikuttamaan meihin, eikö tämä osoita sitä, että meissäkin on jokin irrationaalinen osa, joka voi noista vaikutuksista vaikuttua? Muun muassa Senecan vastaus oli pitää musiikin aikaansaamia vaikutuksia ensimmäisinä liikkeinä, ei vielä varsinaisina tunteina.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Sorabji 2000 (s. 130-2), PHP 5.6.21-2

¹⁸⁶ Tämänkaltainen muutos käyttäytymisessä on loistavasti kuvattu Stanley Kubrickin *Kunnian polut* –elokuvan loppukohtauksessa, jossa ranskalaiset sotilaat kiusaavat rähjäisessä oluttuvassa saksalaista naista laulamaan. Vähitellen, naisen aloitettua laulun, räyhääminen ja vislaaminen hiljenee ja miehet alkavat osallistua yksi toisensa jälkeen laulun hyräilyyn (laulu on kielellä, jota he eivät ymmärrä). Kohtauksesta välittyy täydellinen muutos miesten suhtautumisessa saksalaiseen naiseen, ja päinvastoin.

¹⁸⁷ Senecasta ja ensimmäisistä liikkeistä, Sorabji 1998 (s. 156-7), Sorabji 2000 (s. 68-75, 129-30)

5. Mielen sisäinen konflikti; Medeian tapaus

Jos tunne on ainoastaan väärä arvostelma koskien maailmassa olevia asioita, tai impulssi esimerkiksi rinnassa tapahtuvaan kutistumiseen, niin miksi stoalaiset suhtautuivat tunteisiin niin kielteisesti? Luultavasti syytä on useita mutta tärkein niistä lienee tunteiden ja tunteellisen elämän holtittomuus ja kontrolloimattomuus. Khrysippos vertasi tunteen vallassa olevaa ihmistä juoksevaan henkilöön.¹⁸⁸ Kun ihminen kävelee impulssinsa mukaisesti, hänen jalkojensa liike on sopivaa ja hallittua; hän voi kääntyä helposti tai pysähtyä milloin haluaa. Mutta kun ihminen juoksee impulssinsa mukaisesti, hänen jalkojensa liike ylittää impulssin ja menee liiallisuuksiin, eikä ihminen enää täysin hallitse liikkeitään. Tällaista liallista jalkojen liikettä sanotaan Khrysippoksen mukaan impulssin vastaiseksi mutta liallista impulssia kutsutaan puolestaan järjen vastaiseksi.

Liallisen impulssin järjen vastaisuus liittyy stoalaisessa teoriassa ajatukseen rationaalisesta mitasta (*symmetria*).¹⁸⁹ Kun ihminen toimii oikeassa suhteessa eli mitan mukaisesti, hänen impulssinsa ja toimintansa on sopivaa; se on juuri sellaista, mitä järki pitää oikeana. Mutta kun impulssi kasvaa lialliseksi, kuten tunteissakin tapahtuu, ihminen ylittää (*hyperbainō*) rationaalisen ja oikean mitan. Tällöin tunteen nimittäminen lialliseksi impulssiksi tarkoittaa juuri järjen asettaman rajan tai mitan ylittämistä. Kun ihminen pitää esimerkiksi terveyttä suotavana mutta yhdentekeväenä ja tavoittelee sitä tämän arvostelmansa mukaisesti, hänen toimintansa on järjen asettaman mitan mukaista. Mutta kun hän antaa liallisen arvon terveydelleen, ja pitää sitä todellisuudessa hyvänä, hänen impulssinsa toimia terveytensä hyväksi menee liiallisuuksiin. Koska tunteessa, joka on eräänlainen liallinen impulssi, järjen asettama mitta ylittyy, tunnetta sanotaan myös irrationaaliseksi (*alogon*) ja luonnon vastaiseksi (*para fysin*) sielun liikkeeksi.¹⁹⁰

¹⁸⁸ PHP 4.2.14-7

¹⁸⁹ PHP 4.2.17

¹⁹⁰ PHP 4.2.18

Tunteiden pitäminen pahoina liittyy stoalaisuudessa ainakin siihen, että tunteisiin liittyy harkitsematon ja holtiton toimintaan motivoiva tai sysäävä piirre.¹⁹¹ Tunne ja toiminta tunteen, tai tarkemmin sen sisältämän uskomuksen mukaisesti, on aluksi omassa vallassamme, koska voimme hyväksyä tai hylätä vastaanottamiemme vaikutelmia; stoalaisten mukaan tunteet eivät siten tule jostakin ihmisen ulkopuolelta vaan olemme itse vastuussa tunteistamme. Kuitenkin kun päästämme itsemme tunteiden valtaan, tunteiden etenemistä aivan kuten juoksevia jalkojakin voi olla vaikea pysäyttää: tilanne voi ryöstäytyä käsistämme, ja voimme päätyä hirvittäviinkin tekoihin. Tällaisen tilanteen tekee mielenkiintoiseksi se, että joskus tunteiden vallassa oleva itsekkin tajuaa, että hänen ”vauhtinsa” on liian kova. Tällöin hän voi haluta yhtä aikaa sekä luopua aikomuksistaan (pysäyttää juoksevat jalkansa) sekä haluta jatkaa tunteen mukaista toimintaa: on kysymys mielen sisäisestä konfliktista. Tarkoitukseni onkin tässä luvussa käsitellä mielen sisäistä konfliktia ja siihen liittyviä kysymyksiä. On kysyttävä, kuinka stoalaiset selittävät monistisen sielunmallin sisällä sen, että tunteet näyttävät ”kiihtyessään” ikään kuin pakottavan ihmisen johonkin toimintaan, usein vastoin hänen parempia uskomuksiaan? Entä millainen selitysmalli platonisteilla on ristiriitatilanteesta? Lisäksi on yritettävä selvittää, mitä Khrysispos tarkoittaa sanoessaan tunteiden olevan sekä järjen muodostamia arvostelmia ja tällaisina rationaalisia, että järjen hylkäämisiä ja tällaisina järjenvastaisia. Näitä kysymyksiä käsitelämme Medeian kautta, johon tutustumme Euripideen (n. 480-406 eKr.) luomana tragedian hahmona.¹⁹²

¹⁹¹ Kaikki eivät ole hyväksyneet käsitystä, että stoalaisessa teoriassa tunne johtaisi toimintaan. Gisela Striker listaa kolme toimintaan johtavaa tai sitä määräävää tekijää: 1) luonnolliset vaistot, 2) tunteet ja 3) järki. Tämän jälkeen hän toteaa, että koska stoalaisen psykologian mukaan vaistojen ohjaamasta toiminnasta siirrytään suoraan järjen ohjaamaan toimintaan, stoalaiset eivät näytä jättävän sijaa tunteille toimintaa motivoivina voimina tai passiivisemmassa, toimintaan johtavassa merkityksessä. Striker 1996 (s. 295). Tämä tulkinta on kuitenkin käsittäakseni sotkeutunut platonis-aristoteelisiin, järjen ja tunteet erilleen määritteleviin sielunmalleihin, eikä näin ollen kykene näkemään, että tunteet kuuluvat ainoastaan aikuisen ihmisen komentokeskukselle, joka on järjestyksensä perusteella rationaalinen. Näin ollen järjeä ja tunteita ei voida stoalaisessa teoriassa erottaa toisistaan, vaan tunne edellyttää järjeä. Lisäksi tunteen määrittelemisen impulssina ottaa huomioon juuri sen, että tunne johtaa toimintaan.

¹⁹² Euripideen Medeia valmistui v. 431 eKr. mutta Medeian myytti ei ole kuitenkaan Euripideen luoma. Ensimmäiset maininnat Medeiasta löytyvät Eumelokselta seitsemänneltä vuosisadalta eKr. Hänen versioissaan Medeia ei tarkoituksellisesti tapa lapsiaan, vaan yrittäessään tehdä näistä kuolemattomia, aiheuttaa vahingossa lastensa kuoleman. Näyttää siltä, että ennen Euripidesta kukaan kirjoittaja ei ollut tehnyt Medeiasta tahallista lastenmurhaajaa. Esimerkiksi Kreofyloksen versio Medeiasta kertoo Kreonin jälkeläisten tappaneen Medeian lapset ja levittäneen huhua, että Medeia olisi lastensa murhan takana. Ks. Mustonen 1999 (s. 170). Tämä Kreofyloksen versio on ilmeisesti innoittanut nykykirjailija Christa Wolfin hieman feminististä uudelleentulkintaa Medeista, Wolf 2000.

Aloittakaamme hahmottelemalla lyhyesti Medeian taustatarinaa. Medeia ei ole helleeni, vaan syntyy ja asuu Kolkhiissa, jonne Jason purjehtii Argo-laivallaan hakemaan kultaista taljaa. Sen lunastaminen ei kuitenkaan onnistu, koska sitä vartioi lohikäärme. Tällöin Medeia auttaa taikakeinoillaan Jasonia varastamaan taljan, ja haluaa tämän ottavan hänet mukaansa sivistyneeseen Hellaan maahan. Lähtö Kolkhiista on suunniteltua vaikeampi, ja Medeia joutuu surmaamaan veljensä tämän yrittäessä estää hänen lähtönsä. Medeia hylkää siten täysin syntymäkotinsa lähtiessään Jasonin matkaan. Näytelmän ensimmäinen repliikki, joissa lastenhoitaja valittaa emäntänsä kohtaloa, viittaa myös siihen, että Medeia on heidän matkansa edetessä aiheuttanut toisenkin surman; Iolkoksen kuninkaan Peliaan tyttäret ovat Medeian houkuttelemana surmanneet isänsä. Nämä molemmat surmantlyöt Medeia on näytelmän mukaan tehnyt rakkaudestaan Jasonia kohtaan, tämän pelastaakseen. Vihdoin Jason ja Medeia saapuvat pakolaisina Korinttiin ja saavat kaksi lasta. Varsinaisesti näytelmän tapahtumat lähtevät liikkeelle siitä, että Medeia on joutunut tilanteeseen, jossa Jason on hylännyt hänet ja mennyt uusiin naimisiin Korintin kuningas Kreonin tyttären kanssa. Kreon saapuu ilmoittamaan Medeialle, että tämä lapsineen karkotetaan maasta. Muun muassa kuoro tuo ilmi näytelmän alkuvaiheessa Medeian epätoivoista tilannetta, johon Jason on hänet saattanut.¹⁹³

Medeia kiinnosti stoalaisia luultavasti siksi, että hän ei ainoastaan päädy näytelmässä täysin järjenvastaiseen tekoon kostaa Jasonille, vaan tuohon tekoon johtava ”päätöksentekoprosessi” on myös tietoinen ja artikuloitu. Medeia haluaa näytelmän alussa itse kuolla ja tuhoutua. Seuraavassa hän toivoo Jasonin ja lasten tuhoa. Hän kehittelee kostoaan ajatellen aluksi, että surmaisi kuninkaan, tämän tyttären ja Jasonin ennen kuin pakenee Korintista lastensa kanssa. Näytelmän edetessä Medeialle tulee mieleen vieläkin pahempi ja täydellisempi kosto; hän aikoo lähettää lapsensa kuninkaantytärtä luo viemään tälle kuolettavia lahjoja, ja sen jälkeen surmata omat ja Jasonin jälkeläiset.¹⁹⁴ Medeia kuitenkin häilyy kahden suunnitelmansa välillä; paetako lastensa kanssa maasta vai kostaako Jasonille lasten surmaamisen kautta. Valtaisa ristiriitaisten

¹⁹³ Myöhemmät taiteilijat, kirjailijat ja filosofit ovat esittäneet Medeian paheellisenä ja laskelmoivana kostajana, sankarina, uhrina, tietämättömänä. Muun muassa Dante pitää Jasonia petturina, jolle Medeia on ollut oikeutettu kostamaan. Dante sijoittaa Jasonin Helvetin seitsemännelle, väkivaltaisten kehälle, kehän toiseen piiriin muiden parittajien ja pettureiden kanssa. Ks. Dante: *Jumalainen näytelmä* (s. 125-6).

aikomusten ja halujen erittely edeltää lopullista päätöstä lasten surmaamisesta, jonka muun muassa Galenos on nostanut esille mielen sisäisen konfliktin analyysin keskiöön.¹⁹⁵ Medeia lausuu myös tämän päätöksensä tietoisena omasta tilanteestaan. Marja Vierroksen uusi käännös päätöksestä on seuraava:

”__ Ymmärrän kyllä minkälaiseen
pahaan aion ryhtyä, mutta raivomieleni on
jopa vahvempi kuin suunnitelmani,
mieli, joka on suurin syy ihmisten onnettomuuksiin.”¹⁹⁶

Ennen kuin ryhdymme käymään läpi stoalaista selitysmallia, jonka mukaan Medeia hylkää tässä tilanteessa vapaaehtoisesti järjen tai järkevyyden, tarkastelemme lyhyesti kahta muuta tulkintamallia Medeiasta; Galenoksen edustamaa platonistista ja erästä nykytulkintaa.

5.1. Galenos ja nykytulkinnat

Stoalaisten Medeiasta käymä keskustelu on välittynyt meille lääkäri Galenoksen (n.129-199 jKr.) teoksen *De placitis Hippocratis et Platonis* ansioista. Kuten olemme todenneet, Galenos oli innokas Platonin kannattaja, ja näin ollen tämänkin aiheen käsittely saattaa olla hieman värittyä. Myös Galenoksen Platon-tulkintaa on nykyään alettu epäillä liian jyrkäksi; Christopher Gill on perustellut näkemystä, että Khrysispos olisi saanut vaikutteita Platonin *Valtiossa* esittämästä sielunmallista ja olevan itse asiassa lähempänä platonistista tulkintaa kuin Galenos antaa ymmärtää.¹⁹⁷ Seuraavassa käsittelen kuitenkin ainoastaan Galenoksen kannattamaa jyrkkää tulkintamallia Medeian sisäisestä konfliktista.

Galenos nostaa Platonin *Valtio-* ja *Timaios-* dialogeista esille kohtia, joissa korostetaan erityisesti kolmen sielunosan, järkevän, kiihkeän ja haluavan

¹⁹⁴ 4 x *Medeia* (s. 127-8)

¹⁹⁵ PHP 4.6.19

¹⁹⁶ 4 x *Medeia* (s. 134). Otto Mannisen vanhahtava käännös näistä säkeistä kuuluu seuraavasti:
”__ Teit` en saata katsella,/ en jaksaa kestää mielenahdistustani./ Myös totta tunnen, mitä turmia ma-
teen,/ mutt` intohimo pyörtää kaikki päätökset,/ tääll` ihmisille tuoja turmain suurinten.”
Euripides: *Medeia/ Ifigeneia Auliissa*, (s. 44)

¹⁹⁷ Gill 1998 (s. 131-3)

osan jyrkkää erottelua toisistaan.¹⁹⁸ Tätä sielun kolmijakomallia olemme käsitelleet alustavasti jo alaluvussa 2.2. Parhaimmillaankin sielun ykseys tai harmonia näyttää Galenoksen Platon-tulkinnassa tilalta, jossa alemmat sielunosat on pakotettu tai alistettu ylimmän eli järkiosan alaisuuteen. Tuon tilan epävarmuuden ja epävakauden vuoksi Medeian ristiriitatilanne ei ehkä olekaan kovin ihmeellinen: suuttumus vain voittaa järjen kahleet ja kontrollin, ja saa ihmisen toimimaan järjettömästi.

Galenos kuvaa Medeian tilannetta sanomalla, että koska hän tiesi, mitä kamalaa hän oli tekemässä aikoessaan surmata lapsensa, hän epäröi, eikä välittömästi alkanut toteuttaa tekoa.¹⁹⁹ Galenos vertaa Medeain vihastumisen tunnetta tottelemattomaan hevoseen, joka on voimakkaampi ajajaa, järkeä. Vedettyään aikansa toisiaan haluamiinsa suuntiin, vihan tunne vie voiton järjestä.²⁰⁰ Galenos näyttää siten vertaavan Medeian sisäistä kamppailua *Faidroksen* valjakkoon. Tällöin Medeian monisanainen sisäinen kamppailu näyttäytyy kamppailuna järjen (*logismos*) sekä kiihkon tai innon tai tahdon (*thymos*) välillä. Kiihkohevonen kiskoo Medeiaa väkisin suuntaan, joka johtaa hänet tappamaan lapsensa. Välillä järki saa ohjaket käsiinsä ts. itsensä hallintaan, mutta lopulta *thymos* riistäytyy irti ohjaksista ja vie voiton: Medeia lausuu päätöksensä lastensa tappamisesta.

Mikäli seuraamme *Faidroksen* vertausta, sana *thymos* viittaa siis tässä tulkinnassa paremminkin kiihkeään sielunosaan tai tahtoon, kuin epämääräisesti johonkin tunteeseen.²⁰¹ Kiihkeä sielunosa tavoittelee kunniaa, joten jos ihmisen kunniaa on loukattu, kiihkeä sielunosa voi alkaa tavoitella hyvitystä. Medeia sanookin monessa kohden suoraan, että kyse on maineesta ja kunniaasta, ja niiden pelastamisesta.²⁰² Galenoksen platonistinen tulkinta menee mielestäni harhateille, mikäli se olettaa epämääräisesti Medeian tunteiden voittavan järjen, sanomatta suoraan, minkä tyyppisestä tunteesta on kysymys. Useista Medeian repliikeistä saa paremminkin kuvan, että nimenomaan hänen

¹⁹⁸ Gill 1998 (s. 130)

¹⁹⁹ PHP 3.3.14

²⁰⁰ PHP 3.3.15-6

²⁰¹ Marke Ahonen kääntää Medeian päätöksen nimenomaan siten, että tahto pääsee voitolle. Tahto luultavasti voittaa juuri äidilliset tunteet, sillä edeltävät Medeian sanat tulvivat rakkautta hänen lapsiaan kohtaan. Ks. *4 x Medeia* (s. 31-2).

²⁰² ”Älköön kukaan pitkö minua huonona ja heikkona/ ja aikaansaamattomana, vaan päinvastoin/ vihollisille ankarana ja ystäville hyvää tahtovana,/ sillä sellaisilla on maineikas elämä.” *4 x Medeia* (s. 128)

äidilliset tunteensa lapsiaan kohtaan ovat loppuun saakka estämässä hänen murhatyötään.²⁰³ Hän soimaa itseään, että päästää pehmeitä ajatuksia lastensa pelastamisesta mieleensä. Jopa juuri ennen surmatyötään Medeia puhuttelee itseään käskien unohtamaan lapset hetkeksi ja suremaan vasta myöhemmin: ”Vaikka tapankin heidät, he ovat rakkaita – minä olen onneton nainen.”²⁰⁴

Galenoksen platonistinen tulkinta näkee Medeian konfliktin sisäisenä ja moraalisenä halujen konfliktina, jossa irrationaalisuus päihittää rationaalisuuden. Tällainen malli selittää ristiriitatilanteen mittelönä kahden tai kolmen erillisen ja autonomisen osan tai niiden kannattamien halujen välillä, eräänlaisena rationaalisen ja irrationaalisten osien kaksintaisteluna tai sisällissotana. Voiton vie se osapuoli, joka on vahvin, ja ihmisen toiminta määräytyy tämän mukaisesti. Osaksi tätä tulkintaa voi puolustaa tulkitsemalla päätöksentekokokohdassa Medeian ”vihantunteiden” (*thymos*) olevan voimakkaampia kuin hänen ”harkintansa” (*boulemata*). Kuitenkin sanaa *boulemata* on käytetty koko näytelmän ajan merkityksessä, jota uusi suomennoskin edustaa; kysymys on suunnitelmasta.²⁰⁵ Suunnitelmien ei puolestaan tarvitse kuulua ainoastaan järkiosalle, joita vastaan tunteet kamppailisivat. Suunnitelmia voi olla myös useita, eikä ole poissuljettua, etteivätkö ne voisi kuulua yhdelle ja samalle subjektille. Tällaisesta tulkinnasta hyvä esimerkki on Bernand Knoxin esittämä malli.

Gill esittelee nykytulkintoista Bernand Knoxin, joka näyttää ottavan lähtökohdakseen persoonan, Medeian.²⁰⁶ On nimittäin yksi persoona, joka voi vaikuttaa Medeian suunnitelmiin argumentein; Medeia itse. Knoxin mukaan Medeian monologissa, jossa tämä muuttaa mieltään suuntaan ja toiseen ennen lopullista päätöstään, ei ole kyse järjen ja tunteiden ristiriidasta. Paremminkin on kysymys siitä, että kaksi tunnepitoista asennetta kamppailevat keskenään. Asenteet ovat Knoxin mukaan ”armoton sankaruus” ja ”äidilliset tunteet”. Lopulta sankarilliset tunteet pääsevät dominoimaan äidillisiä tunteita. Ero platonistiseen selitysmalliin on siis siinä, että molemmissa asenteissa, ristiriidan osapuolina, on

²⁰³ Ks. *4 x Medeia* (s. 134), jossa Medeia puhuu lapsilleen, ja haluaa yhtäältä viedä lapset pois maasta ja luopua kostosuunnitelmistaan rakkaudestaan näihin, ja toisaalta jatkaa koston toteuttamista.

²⁰⁴ *4 x Medeia* (s. 138)

²⁰⁵ Gill 1983 (s. 138)

Medeia itse, kokonaisena persoonana järkineen ja tunteineen. Kysymys ei ole erillisten osien tai niiden kannattamien erilaisten halujen kamppailusta, jonka lopputulos johtaisi Medeian toimimaan tietyllä tavoin. Medeia itse on tunteellinen ja järkeilevä, mutta hänen muodostamansa asenteet ja suunnitelmat sisältävät erilaisia tunteita ja erilaista järkeilyä.

5.2. Stoalainen tulkinta Medeiasta

Stoalainen tunneteoria näyttää sisältävän erään ristiriidan; se pitää tunnetta sekä rationaalisenä, komentokeskuksen muotoilemana arvostelmana että irratiionaalisenä sielun liikkeenä. Galenos korostaa monta kertaa tätä ristiriitaista piirrettä, ja selittää seikkaperäisesti, mitä termi irratiionaalinen (*alogon*) kreikan kielessä tarkoittaa. Sillä tarkoitetaan Galenoksen mukaan yleensä joko järjen täydellistä poissaoloa (samalla tavoin kuin sanomme kasveja äänettömiksi, koska niiltä puuttuu ääntelykyky) tai järjen virheellisyyttä, viallisuutta tai puutteellisuutta (samalla tavoin kuin laulajan ääni voi olla epäkunnossa kurkkukivun takia).²⁰⁷ Galenoksen mukaan Khrysippoksen määrittely tunteista on kreikan kielen vastaista ja ristiriitaista; sillä mitä voisikaan tarkoittaa se, että jotakin liikettä sanotaan tottelemattomaksi järkeä kohtaan, ja väitetään liikkeen kuitenkin olevan rationaalinen, tai puhutaan tunteesta järjen hylkäämisenä vaatien samalla, että pidämme sitä kuitenkin järkenä ja arvostelmana?²⁰⁸ Seuraavassa käsittelen tuota ristiriitaiselta näyttävää piirrettä Khrysippoksen tunneteoriassa Medeian tapauksen kautta.

Järjen ja järjettömän käsitteet ovat merkitykseltään laajempia Khrysippoksen teoriassa, kuin mitä Galenos antaa ymmärtää. Kuten työn alkupuolella huomasimme (alaluku 2.2), stoalaisen teorian yhteydessä meidän on erotettava toisistaan ainakin seuraavat kolme rationaalisuuden merkitystä: esimerkiksi jokin tunne tai teko voi olla 1) funktionaalisesti rationaalinen 2) intentionaalisesti rationaalinen tai 3) normatiivisesti rationaalinen. Ensimmäisessä merkityksessä Medeian toiminta on rationaalista; näytelmästä käy

²⁰⁶ Gill 1983 (s. 137-8), Ks. myös Gill 1996 (s. 154-74), jossa käsitellään muun muassa Knōxin esittämää näkemystä Medeiasta homeerisena sankarihahmona, jolle kunnia ja häpeä ovat toimintaa vahvasti motivoivia tekijöitä.

²⁰⁷ PHP 4.4.9-12

²⁰⁸ PHP 4.4.7

erityisen hyvin ilmi hänen tunteidensa kielellinen ja jopa artikuloitu muoto. Hän tekee jatkuvasti arviointia tilastaan, mikä käy hyvin yhteen stoalaisen näkemyksen kanssa, jonka mukaan tunteet muodostuvat lauseiden välityksellä ja ovat arvostelmia. Funktionaalisessa merkityksessä rationaalista on myös se, että Medeia kiihottaa itseään kostamisen himoon nimenomaan lauseilla, puhumalla itselleen Jasonin kataluudesta.²⁰⁹ Mikäli palautamme mieleemme juoksuun lähtemisen metaforan, voimme hyvin nähdä, että Medeian tunteiden yltyminen, juoksevien jalkojen vauhdin kiihdyttäminen, on hänen itsensä aikaan saamaa.²¹⁰ Voidaan siten ajatella, että Medeian tunteet ovat rationaalisia siinä merkityksessä, että ne vaativat syntyäkseen komentokeskuksen muotoilemia arvostelmia.

Antiikissa järkevyydellä tarkoitettiin myös sitä, että henkilö pyrkii siihen, mitä hän pitää parhaana; hän on siten rationaalinen intentionaalisesti. Tämä itse asiassa sisältyy stoalaiseen perustunteiden tunneluokitteluun, tai vähintään kahteen sen tunnemääritelmistä; positiivisen tunteen, halun määritelmä on arvostelma jonkun asian hyvydestä ja siitä, että tuota hyvää tulisi tavoitella. Myös negatiivisen tunteen, pelon, voidaan katsoa toteuttavan tätä intentionaalista rationaalisuutta, sillä henkilö pyrkii välttämään pahana pitämänsä asian. Koska intentionaalisen rationaalisuuden tavoittelema hyvä on jotakin, mitä henkilö itse pitää hyvänä, (eikä kysymys ole todellisesta tai normatiivisesta hyvästä), tunteet ovat myös intentionaalisesti rationaalisia.

Khrysippoksen analyysi Medeiasta kuitenkin paljastaa, että tunteiden intentionaalinen rationaalisuus ei ole täysin selvää. Stoalaiset näyttävät ajatelleen, että ihminen voi vapaaehtoisesti hylätä järkevyyden tai olla tottelematon järkeä kohtaan.²¹¹ Tässä käyttämiemme erottelujen perusteella ei ole selvää, tarkoittavatko stoalaiset sitä, että ihminen tiedostaa, mikä olisi normatiivisesti järkevää mutta toimii kuitenkin toisin, ajatellen tekonsa olevan jollakin muulla tavoin asianmukainen, vai onko kysymys siitä, että joissakin tapauksissa ihminen saattaisi tehdä jotakin, mitä hän ei edes omasta mielestään pidä millään tavoin järkevänä ja parhaana. Käsittääkseni kysymys on edellisestä: tunteen vallassa

²⁰⁹ ks. esim. 4 x Medeia (s. 109), jossa lastenhoitaja käskee lapsia pois Medeian ulottuvilta, koska tämä ”kiihdyttää sydäntään ja raivoaan”. Myös (s. 118-9), jossa Medeia soimaa Jasonia kaikesta, mitä tämä on hänelle tehnyt.

²¹⁰ Rationaalista on Gillin mukaan myös tapa, jolla Medeia järjestää Jasonin morsiamen murhaamisen sekä manipuloi tai hyväksikäyttää toisia ihmisiä (esim. järjestäessään itselleen Kreonilta lykkäystä maastakarkoitukseensa) kostonsa toteuttamiseksi. Mikäli Medeia olisi ollut tyhmä, hän olisi tuskin onnistunut saamaan aikaan toimivia suunnitelmia. Gill 1983 (s. 142).

oleva ihminen voi jossain määrin olla tietoinen siitä, mitä normatiivinen rationaalisuus häneltä vaatisi mutta näkee sen vastaisen toimintansa hyvänä jollakin muulla tavalla.

On selvää, että Medeian toiminta ei ole normatiivisesti rationaalista siinä merkityksessä, että stoalainen viisas, joka toteuttaa ja ilmentää täydellistä rationaalisuutta ja hyvyyttä, ei toimisi hänen tavallaan. Viisas ei esimerkiksi tekisi epätotta arvostelmaa, että kunnia, tai hyvityksen saaminen olisi hyvää. Järkevyyden ja järjettömyyden sekoittuneisuus Medeian tunteissa on kuitenkin mielenkiintoista siksi, että myös Medeia itse näyttää olevan tietoinen siitä, minkälainen toiminta olisi järkevää; parasta olisi pelastaa lapset ja poistua heidän kanssaan maasta. Medeian repliikeistä käy loppuun saakka ilmi, että hän tiedostaa lastensa tappamisen olevan väärin ja vastoin järkevää, huolehtivaa ja normaalia käyttäytymistä; hän nimenomaan sanoo ymmärtävänsä, mitä julmuutta hän on tekemässä, ja kuitenkin hän tietoisesti hylkää järkevyyden ja toteuttaa suunnitelmansa. Ja kuten olemme huomanneet, hän myös juuri ennen surmatyötään hän käskää itseään unohtamaan lapsensa ”täksi päiväksi” ja suremaan vasta myöhemmin.²¹² Näyttää siis siltä, että Medeia tiedostaa ristiriitaisen tilanteensa loppuun saakka. Käsittelen seuraavassa, kuinka tällainen kahden halun välinen ristiriita on selitettävissä stoalaisen teorian sisällä. Olen jakanut tulkinnan kahteen alalukuun mutta itse asiassa nämä tulkinnat selventävät ja täydentävät toisiaan. Näistä jälkimmäinen liittyy erityisesti analyysiin siitä, kuinka järkevyyden tietoisesti hylätään; ja täten analyysiin Medeian tilasta. Aluksi esittelen toisen mallin ristiriitatilanteesta, jonka stoalaiset ovat esittäneet muissa yhteyksissä, ja jota voidaan mielestäni soveltaa Medeian tapaukseen. Tätä tulkintaa käytämme apuna myös jälkimmäisessä tarkastelussa.

5.2.1 Kahden halun nopea vaihtelu

Platonistit selittävät konfliktin ts. rationaalisuuden ja irrationaalisuuden välisen ristiriidan sisäisenä kahden tai kolmen eri voiman kamppailuna, mutta stoalaiset, joiden käsitys sielusta on monistinen, joutuvat tulkitsemaan Medeian häilymisen kahden halunsa tai suunnitelmansa välillä

²¹¹ PHP 4.16-7

²¹² 4 x Medeia (s. 138)

toisin. Heidän mukaansa kysymys on siitä, että yksi ja sama komentokeskus (*hēgēmonikon*) häilyy erittäin nopeasti kahden eri halun välillä. Yhtenä hetkenä Medeia haluaa paeta maasta lapset mukanaan, seuraavassa hetkessä hän haluaa tappaa lapsensa koston Jasonille. Stoalaisten mukaan emme voi havaita tuota komentokeskuksen nopeaa liikettä, ja näin ollen kuvittelemme, että halut esiintyisivät mielessä samanaikaisesti.²¹³

Näyttää siltä, että tämänkaltaisessa ristiriidan selityksessään stoalaiset ovat hyväksyneet Platonin kannan, jonka mukaan yhdellä subjektilla ei voi olla samaan aikaan useita eri haluja. Kun tämä näkemys yhdistetään stoalaisten omaan näkemykseen yhtenäisestä sielusta, on ilmeistä, että heidän on otettava mukaan ajallinen ulottuvuus; saman komentokeskuksen eri halut muuttuvat hyvin nopeassa tempossa, joten todellisuudessa komentokeskuksella on haluja yksi kerrallaan. Tällöin useita sielunosia ei tarvitse postuloida. Richard Sorabji ehdottaa, että stoalaiset olisivat voineet selittää ristiriitatilanteen myös toisella tapaa, mikäli heillä olisi ollut käytössään seuraava Pseudo-Plutarkoksen erottelu:

”Kyvyt ovat sellaisia, että olipa niitä kuinka monia hyvänsä, jokainen nähdään kuuluvaksi subjektille kokonaisuudessaan. Mutta rationaalisella ja irrationaalisella ei ole tätä suhdetta sieluun, vaan niiden ajatellaan olevan sielun osia ja tekevän eri asioita siinä. Tämä siitä vakuuttavasta syystä, että ne ovat vastakohtia, ja (ajatellaan olevan mahdotonta) että vastakohtat kuuluvat yhteen jonkin saman asian samassa suhteessa. (Mutta on harkittava onko tämä periaate) tosi. Sillä ehkä mikään ei estä vastakohtia kuulumasta yhteen kuvatulla tavalla, jos ne ovat kykyjä (*dynameis*) eikä niitä nähdä toimintoina (*energeiai*). On mahdotonta harjoittaa järkeä ja olla harjoittamatta sitä, tai tehdä sekä hyvää että pahaa samanaikaisesti. Mutta kyky tehdä hyvää ja kyky tehdä pahaa voivat kuulua samalle asialle samaan aikaan, ja kyky harjoittaa järkeä ja järjettömyyttä voi kuulua sielulle samanaikaisesti, kun taas vastaavat toiminnat eivät voi kuulua.”²¹⁴

Mikäli stoalaiset olisivat huomanneet Pseudo-Plutarkhoksen esittämän erottelun kykyihin ja toimintoihin, he olisivat Sorabjin mukaan voineet antaa toisenlaisenkin selityksen yhden subjektin sisällä tapahtuvasta

²¹³ LS 65G1/ Plutarkhos Khaironeialainen: ”Jotkut (stoalaiset) sanovat, että tunne ei ole mitään järjestä erillistä, ja ettei noiden kahden välillä ole mitään erimielisyyttä tai ristiriitaa, vaan yksi ja sama järki kääntyilee molempiin suuntiin, mitä emme huomaa muutoksen terävyyden ja nopeuden vuoksi.”

konfliktista.²¹⁵ Tällöin halut voitaisiin nähdä kykyinä, potentiaalisuuksina -tai valmiuksina, eikä samantyyppisenä toimintana kuin Platonin esittämä jousimiehen käsien liike. Sama ihminen ei siten voisi samanaikaisesti sekä pelastaa lapsiaan että surmata heitä mutta hänellä voisi olla halu molempiin samanaikaisesti.

Käsittääkseni tällainen tulkinta ei kuitenkaan täysin sovellu yhteen stoalaisen teorian kanssa, sillä heidän käsityksensä siitä, kuinka halu syntyy, ei jätä tilaa kahdelle samanaikaiselle halulle tai halujen valmiudelle. Halu, joka on eräänlainen impulssi, vaatii syntyäkseen sitä, että komentokeskus antaa hyväksyntänsä jollekin vaikutelmalle. Se ei kuitenkaan voi hyväksyä samanaikaisesti monia eri vaikutelmia tai niiden sisältämiä propositioita. Halut ovat myös impulsseina ehkä lähempänä toimintoa tai tekoa kuin kykyä; komentokeskuksen on kyllä käytettävä impulssin kykyään muodostaessaan impulssia, mutta syntynyt toimintapyrkimys (joka voi olla esimerkiksi jokin halu) johtaa välittömästi toimintaan. Impulssi tarkoittaa sitä, että ihminen pyrkii toteuttamaan jonkin toiminnon; esimerkiksi impulssi tai halu juoda kahvia ilmenee siten, että ihminen esimerkiksi menee keittämään kahvia, tai kävelee lähimpään kahvilaan, ellei mikään häntä estä, tai ellei hän peru hyväksyntänsä.

Toisaalta on huomattava myös se, että stoalaiset näyttävät sielun kyvyistä puhuessaan tunnistavan sen seikan, että kyvyt tai ominaisuudet voivat kuulua yhdelle ja samalla subjektille samanaikaisesti. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kykyjen suorittamia aktivoituneita toimintoja voisi esiintyä komentokeskuksessa samanaikaisesti. Jo osittain lainattu kohta Iamblikhokselta sanoo kokonaisuudessaan:

”Kuinka sielun kyvyt erotetaan toisistaan? Jotkut niistä erotetaan stoalaisten mukaan niitä kantavien ruumiinosien erilaisuuden mukaan. Sillä he sanovat, että erilaisten henkien (*pneumata*) jakso lähtee komentokeskuksesta; eräät silmiin, toiset korviin ja jotkut muihin aistielimiin. Muut kyvyt on erotettu sen takia, että niillä on jonkin erityinen ominaisuus (*idiotēti poiôtētos*) suhteessa samaan substraattiin. Aivan kuten omena sisältää samassa kappaleessa sekä makeuden että tuoksun niin samoin komentokeskus yhdistää samassa kappaleessa vaikutelman, hyväksynnän, impulssin ja järjen.”²¹⁶

²¹⁴ Pseudo-Plutarch: *Is the Emotional Element in Humans a Part or a Capacity of the Soul?* Tyrwhitt's frag. 2 of Plutarch, kappale 2. Lainattu R. Sorabjin 2000 (s. 305) mukaan.

²¹⁵ Sorabji 2000 (s. 314)

²¹⁶ LS 53K, SVF 2.826

Jos komentokeskus yhdistää omenan makeuden ja tuoksun tavoin neljä kykyään, niin kyse ei välttämättä ole muusta kuin siitä, että ominaisuuksina sielun kyvyt (*dynameis*) voivat kuulua samalla subjektille, komentokeskukselle. Aivan kuten omenakaan ei ole eräässä hetkessä makea, ja sekunnin päästä makeuden menettänyt mutta tuoksuva, niin myös komentokeskukseen kuuluu samanaikaisesti ominaisuuksina sen neljä kykyä: järkeilyn, vaikutelman, hyväksynnän ja impulssin kyvyt. Vertaus ei sano kuitenkaan paljoakaan siitä, millaisia kyvyt ovat luonteeltaan. Onko kyky muuttumaton tai pysyvä mielen dispositio vai ohimenevä muutos? Voivatko kyvyt esimerkiksi aktivoitua tai toimia samanaikaisesti?

Brad Inwoodin mukaan meille on säilynyt muutamia todistuksia, jotka ovat relevantteja kykyjen tarkastelun yhteydessä. Aristoteleen Kategorioiden kommentaarissaan Simplikios sanoo, että stoalaisessa teoriassa kyvyn (*dynamis*) piti selittää suhdetta mentaalisen disposition ja toimintojen välillä, jotka nousevat siitä. Kyky on ”se, mikä aiheuttaa monia tapahtumia (*symptōmata*) ja kontrolloi toimintoja, jotka ovat sen alaisia”.²¹⁷ Täten esimerkiksi vaikutelman kyky (*fantastikon*) aiheuttaa ja ohjaa alaisuuteen kuuluvia toimintoja, yksittäisiä vaikutelmia (*fantasiai*).²¹⁸ Toisaalta samaa näyttäisi vakuuttavan Arios Didymos, joka käsitellessään impulssin merkityksiä sanoo, että impulssin eräs merkitys on ”*heksis hormêtikê*, jota he (stoalaiset) kutsuvat impulssiksi erityisessä merkityksessä: siitä johtuu impulssin toiminto.”²¹⁹ Myös Arios Didymoksen mukaan stoalaisilla on siis teoriassaan erottelu pysyvän mielen disposition (*heksis*) sekä sen aikaan saaman aktuaalisen toiminnon välillä. Näin ollen on luontevaa ajatella, että kaikki mielen kyvyt (*dynameis*) ovat olemassa pysyvinä mielen dispositioina (*hekseis*), eräänlaisina potentiaalisuuksina, myös sen ajan, kun ne eivät ole aktivoituneita sielun tiloja tai toimintoja.

Useimmissa lähteissämme kyky määritellään liikkeeksi (*kinêsis*) tai muutokseksi (*heteroiôsis*)²²⁰, mutta muun muassa edellä mainittujen lähteiden valossa emme voi väittää, että mielen kyvyt ovat ainoastaan liikutuksia tai ohimeneviä muutoksia komentokeskuksessa. Niillä on myös pysyvämpi status; ne

²¹⁷ SVF 3.203

²¹⁸ Filon Aleksandrialainen vahvistaa Simplikioksen todistuksen kyvyistä. Inwood 1985 (s. 31)

²¹⁹ Lainattu Inwoodin 1985 mukaan (s. 38)

²²⁰ Kyvyn määrittely muutoksena, ks. *ibid.* (s. 32). Kyvyn määrittely liikkeenä, ks. DL 7.110, jossa tunne määritellään liikkeenä ja impulssina.

ovat mielen dispositioita, ja materiaalisia.²²¹ Sen sijaan yksittäisten toimintojen – vaikutelmien, hyväksyntöjen ja impulssien (joihin halut ja muut tunteet kuuluvat) kohdalla – ei ole järkevää väittää, että ne olisivat pysyviä mielen dispositioita. Yksittäiset mielentoiminnot ovat hetkellisiä liikutuksia, jotka nousevat niitä vastaavista komentokeskuksen pysyvistä kyvyistä. Samantyyppisen seikan huomaisimme myös edellisessä luvussa käsitellessämme erottelua yksittäisen tunteen ja pysyvämpien mielen dispositioiden, alttiuden, kipeyden ja sairauden välillä. Vaikka yksittäinen tunne on hetkellinen komentokeskuksessa tapahtuva liikutus, niin usein se ei ole ainoastaan sitä: esimerkiksi suuttumuksen tunne voi nousta taipumuksesta, joka on puolestaan pysyvä mielen dispositio.

Tunteiden syntymiseen tarvitaan pysyviä mielen ominaisuuksia: vaikutelman, hyväksynnän ja impulssin kykyjä, mutta tunteet itsessään ovat muutoksia tai liikkeitä, jotka tapahtuvat jonakin ajanhetkenä. Tällöin emme voi ajatella Sorabjin ehdotuksen mukaan, että jokin tunne, esimerkiksi kostamisen halu, olisi mielessä läsnä ikään kuin potentiaalisuutena tai valmiutena myös sen ajan, kuin se ei ole ”aktivoitunut”. Tunne eli yksittäinen impulssi erotetaan esimerkiksi impulssin kyvystä ja toisaalta myös esimerkiksi sairaudesta (*arrôstêmata*) juuri sen perusteella, ettei sillä ole mitään pysyvää statusta mielessä. Tunne on ajanhetkenä tapahtuva muutos tai liike, eikä näytä mahdolliselta, että monia tuollaisia toimintoja voisi olla valmiuksina, tai aktivoitua mielessä yhtä aikaa. Näin ollen stoalaisten on pidettävä kiinni siitä, että kaksi halua eivät esiinny mielessä yhtä aikaa, vaan todellisuudessa halut vaihtelevat hyvin nopeasti.

Mikäli pidämme kiinni siitä, että Medeiällä on ristiriitatilanteessaan kaksi erilaista tunnetta, kaksi eri halua, tilanne on juuri Plutarkhoksen kuvauksen mukainen: komentokeskus tai mieli häilyy hyvin nopeasti kahden eri tunteen, kostamisen halun ja lasten pelastamisen halun välillä. Medeian tapauksessa tämä on mahdollinen tulkinta, sillä ristiriitatilanne säilyy koko ajan aktuaalisena hänen mielessään. Koska Medeia ei ole stoalainen viisas, hän ajautuu ristiriitaiseen tilanteeseen, ja lisäksi ristiriidan osapuolina on kaksi eri tunnetta, eikä platonistisen tulkinnan mukaisesti järkevä järjen halu ja irrationaalisen osan järjetön halu. Medeian molemmat tunteet, halu pelastaa lapset ja halu kostaa

²²¹ Kykyjen ja dispositioiden materiaalisuudesta, ks. Inwood 1985 (s. 38-41)

Jasonille lapset tappamalla, ovat arvostelmina sekä proseduraalisesti että funktionaalisesti rationaalisia, ja ne molemmat ilmentävät myös intentionaalista rationaalisuutta pyrkien saavuttamaan ”hyvän” sen jossakin merkityksessä. Kuitenkin Medeian sisäiseen konfliktiin näyttää liittyvän myös piirre, jota käsittelemme tarkemmin seuraavassa alaluvussa; Medeian sanotaan hylkäävän järkevyyden tietoisesti. Tässä käsitelty tulkinta Medeiasta ihmisenä, jonka kaksi eri halua vaihtelevat nopeasti, ei vielä selitä järkevyyden tai järjen hylkäämistä.²

Medeian tilannetta voitaisiin mielestäni tulkita myös toisella tavoin, joskin on huomattava, ettei Galenoksen raportti Khrysippoksen teoriasta juurikaan tue seuraavaa tulkintaa. Mikäli palautamme mieleemme edellisessä luvussa käsittelemämme erottelun yksittäisen tunteen (*pathos*), taipumuksen (*euemptôsiai*), kipeyden (*nosêmata*) ja sairauden (*arrôstêmata*) välillä, voisimme ajatella, että Medeian kohdalla sisäisen konfliktin toinen osapuoli on jo pidemmälle kehittynyt, dispositioksi muuttunut tila. Medeia kiihdyttää itseään kostamisen haluun puhumalla itselleen Jasonin kataluudesta; hän hyväksyy toistuvasti vaikutelman kostamisen hyvydestä tai välttämättömyydestä. Hänen tilanteensa voitaisiin siten nähdä kehittyvän yksittäisestä tunteesta aluksi taipumukseksi ja lopulta hän pitäisi kostamista erittäin hyvänä, eli olisi päätenyt kipeyden (*nosêmata*) vaiheeseen.²²²

Tällöin kävisi ymmärrettävämmäksi se, miksi toinen konfliktin osapuolista pääsee vähitellen voitolle, ja miksi ”juoksevia jalkoja”, tunteen etenemistä on vaikea pysäyttää. Kun jokin tunne siihen altistumisen kautta pääsee kehittymään sieluun pysyväksi materiaaliseksi dispositioksi, ihminen ilmentää tuon disposition mukaista tunnetta luultavasti helpommin ja useammin kuin ”terve”. Medeian kohdalla voitaisiin ajatella, että vaikka hän lietsoo itsensä kostamisen halun valtaan toistuvasti ja tämä on hänen omassa vallassaan, hänen ei ole yhtä helppoa kontrolloida tunteita tai taipumuksia, jotka ovat jo pysyvämmiin asettuneet hänen oman toimintansa seurauksena hänen varsinaiseen sieluunsa. Kun Medeia siis omaehtoisesti altistaa itsensä koston halulle, ja tunne pääsee kehittymään kipeyden asteelle, tuo dispositio voi jossain määrin suostutella,

²²² Sairautta (*arrôstêmata*) ei hänen tapauksessaan ole luontevaa olettaa, sillä siinä tapauksessa hänen halunsa ja suunnitelmansa olisivat luultavammin määrätietoisemmin koston kannalla. Medeian tapaus ei siten ole kovin uskottava esimerkki kostonhimoksi yltyneestä sairauden tilasta, jossa ihminen ainoastaan vartooi hetkeä, jolloin pääsee toteuttamaan kostonsa. Tällöin hän pitäisi kostoja ylimpänä hyvänä, eikä enää häilyisi kahden halunsa välillä.

pakottaa tai työntää häntä tiettyyn toimintaan; kostamiseen. Medeia ei enää onnistu pysäyttämään juoksuun kiihdyttämiä jalkojaan, hallitsevammaksi dispositioksi muuttunutta tunnettaan, vaikka toinen tunne tai toimintapyrkimys tulisikin hänen mieleensä.

5.2.2. Tunne järjen hylkäämisenä

Kun Khrysispos määrittelee tunteen järjen vastaisena, tällä ei tarkoiteta ainoastaan, että ihminen toimii vastoin sitä, mitä stoalaisten ideaali, viisas, pitäisi oikeana. Tunne ja sen mukainen toiminta ei ole ristiriidassa ainoastaan viisaan edustaman normatiivisen rationaalisuuden kanssa, vaan usein tunteen vallassa oleva ihminen itsekin tiedostaa, mikä olisi oikea toimintatapa; ihminen on ajautunut ristiriitaiseen tilaan, sisäiseen konfliktiin. Esimerkiksi Medeialla on kaksi eri tunnetta ja toimintapyrkimystä, mutta jollakin tavoin hän näyttää tajuavan kumpi niistä olisi lähempänä järkevän ja huolehtivan äidin käyttäytymistä. Tällaisessa mielen sisäisessä kaaostilassa, jossa Medeia vuorotellen hyväksyy yhden ja vuoroin toisen vaikutelmistaan, hän näyttää kuitenkin kykenevän hylkäämään vapaaehtoisesti tuon vaikutelman, joka sisältäisi järkevemmän ehdotuksen tilanteesta ja siitä, mitä olisi tehtävä. Hän ei siten päädy ulkopuolisten voimien riepottelemana kostamisen tekoonsa, vaan omaehtoisesti hylkää sen, minkä näkee järkeväksi. Järkevyyden tai järjen hylkääminen on tyyppillistä tunteille, ja Medeia näyttää toimivan stoalaisilla esimerkkinä juuri tunteesta, ei esimerkiksi virheellisestä päättelystä. Galenoksen suora lainaus Khrysisposelta erottaa virheellisen päättelyn (*hamartêma*) tunteesta (*pathos*):

”Jos virhe ja jonkin asian väärinymmärtäminen järjen mukaiseksi tempaa ihmisen mukaansa, ei ole niin, että hän toimisi myös tavalla, joka hylkää järjen ja on tottelematon sitä vastaan.”²²³

Galenos ei lainaa tämän jälkeen suoraan Khrysisposta mutta ilmeisesti kuvaten hänen näkemyksiään jatkaa, että tunteessa ei ole kysymys siitä, että ihminen olisi erehtynyt tai tehnyt virheitä päättelyssään, vaan tunne on järkeä

tottelematon sielunliike. Mikäli Medeia olisi esimerkkinä virheellisestä päättelystä, hän voisi päätyä järkeilemällä esimerkiksi siihen, että lasten surmaaminen on hänelle itselleen ja lapsilleen parasta, ja teko kostamisena jotain oikeaa ja jaloa. Mutta kuten Galenos Khrysippoksen näkemyksiä esitellen sanoo, mikään järkeily ei saa Medeiaa tappamaan lapsiaan: ”paremminkin päinvastoin, mitä järkeilyyn tulee, hän (Medeia) sanoo, että hän ymmärtää, mitä pahaa hän on tekemäisillään, mutta hänen suuttumuksensa (*thymos*) on vahvempi kuin hänen harkintansa (*boulemata*).”²²⁴ Medeian tunne (*pathos*) ei suostu alistumaan, eikä seuraamaan järkeä, vaan riistäytyy ohjaksista (*afēniazein*) kuuntelematta järjen käskyjä.²²⁵ Jos Galenos on tähän saakka esitellyt Khrysippoksen näkemyksiä, hän näyttää lopussa tulkitsevan Khrysippoksen sanat oman näkemyksensä mukaisesti. Galenos väittää, että esitetystä puolestaan seuraa, että jokin muu voima kuin järki (*logistikon*), joka haluaisi lasten pelastamista, aiheuttaa Medeian toiminnan tai tunteen ristiriitaisessa tilanteessa. ”Sillä kuinka mikään voisi olla tottelematon itseään vastaan tai hylätä itsensä tai epäonnistua itsensä seuraamisessa?”²²⁶

Myös myöhemmin teoksessa käy ilmi Khrysippoksen näkemys, että ainakin joihinkin tunteisiin liittyy tietoinen järkevyyden hylkääminen. Galenos siteeraa suoraan Khrysipposta, joka sanoo voimakkaiden tunteiden, kuten suuttumuksen vallassa olevista, että usein nämä ”haluavat tyydyttää vihansa__ oli se sitten hyväksi tai ei”, ja he haluavat, ettei ”heidän asioihinsa puututa, ja että näin on ehdottomasti tapahduttava, vaikka he olisivat väärässä, ja vaikka se ei olisi heidän etujensa mukaista.”²²⁷ Näistä lainauksista saamme vielä ehdottomamman kuvan siitä, mitä järjen tai järkevyyden hylkääminen pitää sisällään. Khrysippoksen sanojen voitaisiin tulkita tarkoittavan sitä, että ihminen ei toimi joidenkin tunteiden vallassa ainoastaan normatiivista järkevyyttä vastaan, vaan myös vastoin intentionaalista rationaalisuutta; ihminen ei enää välitä, onko hänen tekonsa hyvä vai paha, ja saavuttaako hän itsensä kannalta jotakin hyvää tai pahaa. Käsittääkseni emme kuitenkaan voi lukea Khrysippoksen tarkoittaneen tätä, tai muutoin seurauksena on ristiriitaisuus yleisten tunteiden määritelmien

²²³ PHP 4.2.24-5

²²⁴ PHP 4.2.27

²²⁵ Christopher Gill on huomauttanut, että ”ohjaksista riistäytyminen” (*afēniazein*) viittaa Platonin *Faidros*- dialogin valjakkovertaukseseen. Khrysippos on voinut lukea *Faidroksessa* esitettyä sisäistä kamppailua siten, että kyseessä on tietoinen sisäinen keskustelu, jossa järkevyyden hylätään samalla tavoin kuin hän ajatteli Medeian tapauksessa käyvän. Gill 1998 (s. 136-7)

²²⁶ PHP 4.2.27

kanssa. Stoalaisessa teoriassa halun vallassa oleva ihminen näkee jonkun tulevaisuudessa olevan asian hyvänä ja tavoittelee sitä, tai vastaavasti pelon vallassa arvostelee jonkun asian huonoksi tai pahaksi ja pyrkii sitä välttämään. Mikäli tunteisiin sisältyy kuitenkin ainakin joissakin tapauksissa välinpitämättömyys siitä, onko toimintapyrkimys hyvä tai huono, täytyisi Khrysiopoksen pystyä vastaamaan muun muassa siihen, voiko ihminen todella valita ja tavoitella jotakin, jota hän itsekkin tekemisensä hetkellä pitää pahana.

Jos toteamme ainoastaan, että tunne on Khrysiopoksen mukaan järjen hylkäämistä, tai tottelemattomuutta järkeä kohtaan, emme ole vielä ymmärtäneet, mitä tuo hylätty järkevyyden pitää sisällään, ja kuinka tunteiden vallassa oleva ihminen voi olla siitä edes tietoinen. Tarkastelemme lopuksi näitä kysymyksiä. Troels Engberg-Pedersen on esittänyt teoksessaan *The Stoic Theory of Oikeiosis*, että tunneteorian tarkastelun yhteyteen olisi tuotava näkökulma myös etiikan puolelta; olisi tarkasteltava *oikeiōsis*-prosessia.²²⁸ Käsittelen seuraavassa lyhyesti tuon prosessin pääpiirteitä siltä osin kuin sen voidaan katsoa tuovan lisävalaistusta Medeian ristiriitatilanteeseen ja järkevyyden hylkäämiseen.

Julia Annas käyttää *oikeiōsis*- termistä käännoästä ”familiarization”. Long ja Sedley puolestaan ”appropriation”, omaksuminen. Termin kantana Annas katsoo olevan mm. kreikan taloa tai kotitaloutta merkitsevä sana, *oikos*. Ihminen pitää luonnostaan kotitalouteensa kuuluvia asioita ominaan, itselleen kuuluvina; hän huolehtii siihen kuuluvista ihmisistä ja askareista.²²⁹ Prosessissa huolehdittavien asioiden ja ihmisten joukko laajenee. Tässä olen pyrkinyt selittämään, mitä prosessi pitää sisällään mutta jättänyt termin suomentamatta.

Oikeiōsis-prosessissa on kysymys moraalista (ja siten myös rationaalista) kehityksestä, jonka stoalaiset ajattelivat luonnolliseksi ihmiselle. Jokaisessa ihmisessä on eräänlaisia ”hyveen siemeniä”, jotka lähtevät kasvamaan ja kehittymään, mikäli ympäristön vaikutus on suojea. Stoalaisten mukaan nuo hyveen lähtökohdat tai siemenet eivät kuitenkaan katoa, vaikka sosiaalinen ympäristö ja kasvatus eivät suosisi hyveen kehittymistä, vaan ne jäävät piilevinä ihmiseen.²³⁰ Tällöin tuo piilevä tietoisuus hyvästä ja oikeasta säilyy ihmisessä

²²⁷ PHP 4.6.27

²²⁸ Tunteista ja *oikeiōsis*-prosessista, ks. E.-Pedersen 1990 (s. 170-206) ja Gill 1998 (s. 119)

²²⁹ Annas 1993 (s. 262)

²³⁰ Gill 1998 (s. 119)

myös tilanteissa, joissa hän toimii tuon normatiivisesti järkevän toiminnan vastaisesti.

Oikeiösis-prosessia tarkastelemalla voimme valottaa stoalaista näkemystä sisäisestä kamppailusta; siitä käy selvästi ilmi ihmisen kehitys ”omien intressien” turvaamisesta kohti hyveellisyyttä. Koska tämä kehitys on luonnollista, kukaan ihminen ei voi täysin sulkea pois tietoisuutta siitä, mikä ja millainen olento hänen luonnollisessa tilassaan tulisi olla. Hierokles kuvaa *oikeiösis*-prosessia seuraavasti:

”(1) Jokainen meistä koostuu täysin ikään kuin monista ympyröistä, joistakin pienemmistä, muutamista isommista, joista jälkimmäinen sulkee sisäänsä edellisen sillä perusteella, että ne ovat erilaisissa ja epätasaisissa asemissa toisiinsa nähden. (2) Ensimmäinen ja lähin kehä on se, jonka henkilö on piirtänyt ikään kuin keskustan, hänen oman itsensä²³¹ ympärille. Tämä kehä sulkee sisäänsä ruumiin ja kaiken, mitä tavoitellaan ruumiin vuoksi. Se on käytännössä pienin ympyrä, ja melkein koskettaa itse keskipistettä. (2) Seuraava, toinen kehä on kauempana keskipisteestä ja sulkee sisäänsä ensimmäisen: tämä sisältää vanhemmat, sisarukset, vaimon ja lapset. Kolmannessa ovat sedät ja tädit, isovanhemmat, veljen- ja sisarenpojat, veljen- ja sisarentyttävät ja serkut. Seuraava ympyrä sisältää muut sukulaiset, ja sitä seuraa paikallisten asukkaiden ympyrä, ja sitten samaan heimoon kuuluvien ympyrä, seuraavaksi kansalaisten ympyrä, ja sitten samalla tavoin naapurikaupungissa asuvien ihmisten ympyrä ja maanmiesten ympyrä. (4) Uloin ja suurin ympyrä, joka sulkee piiriinsä kaikki loput, sisältää koko ihmiskunnan.”²³²

Kun seisoo tyynen veden rajassa ja heittää kiven, muodostuu pintaan ympyröitä, jotka sulkevat sisäänsä tosia ympyröitä. Tuo veden pintaan muodostunut ympyräkuvio on samantyyppinen kuin ihmisen ajatellaan olevan *oikeiösis*-prosessia kuvaavissa teksteissä. Keskellä, hyvin lähellä ympyrän keskipistettä on minä itse; minun mieleni ja kaikki mitä tarvitsen ruumiini ylläpitoon; tässä sijaitsee oma napa ja sen intressit. Toinen ympyrä pitää sisällään vanhemmat, sisarukset, vaimon ja lapset. Seuraavat ympyrät pitävät sisällään kauempia sukulaisia, naapureita, kansalaisia ja niin edelleen, kunnes viimeinen ympyrä sulkee sisäänsä koko ihmiskunnan.

²³¹ Tarkempi suomennos olisi ehkä ”ajattelunsa” tai ”mielensä” ympärille. Kreikan sana on tässä *dianoia*, jota käytetään myös joissain yhteyksissä viittaamaan komentokeskukseen.

²³² LS 57G1-4

Hierokleen yllä oleva sitaatti jatkuu selvityksellä siitä, kuinka ihmisen kasvaessa, hänen tehtävänsä on yrittää tuoda kaikki ympyrät keskustaan:

”Meidän velvollisuutenamme on rakastaa kolmannen kehän ihmisiä aivan kuin he olisivat toiselta kehältä ja toisaalta muita sukulaisiamme aivan kuin he olisivat kolmannelta kehältä. Sillä vaikka suurempi etäisyys sukulaisuudessa vähentää jonkun verran kiintymystä, meidän on silti yritettävä tosissaan pitääksemme heitä yhtäläisinä. Oikea tavoite saavutetaan, jos omasta aloitteestamme saamme pienennettyä etäisyyttä jokaisen ihmisen välillä.”²³³

Tarkoituksena *oikeiōsis*- prosessissa on siten se, että ihminen alkaa vähitellen laajentamaan oman itsensä piiriä. Ihminen alkaa kunnioittaa kolmannen kehän yksilöitä; setiä, tätejä, serkkuja sekä veljen- ja sisaren poikia ja tyttäriä yhtä paljon kuin esimerkiksi omia vanhempiaan, lapsiaan tai puolisoaan. Hän etenee kehältä seuraavalle sisällyttäen ulomman aina sisempään, kunnes lopussa ihminen pitää lähimpinä sukulaisinaan koko ihmiskuntaa. Ajatuksena on siten se, että alussa ihminen ottaa huomioon ainoastaan oman itsensä; ihmisen toiminta ja hänen toimintapyrkimyksensä keskittyvät ainoastaan omaan itseen ja sen ylläpitoon. Kasvaessaan ja kehittyessään hän kuitenkin alkaa sisällyttää muita ihmisiä piiriinsä ja toimia näiden hyväksi.

Kuten Long ja Sedley selitysosassa toteavat, Hierokles näyttää oletttavan, että jokaisella ihmisellä on luonnollinen taipumus välittää itsestään sekä sukulaisistaan.²³⁴ *Oikeiōsis*-prosessin edetessä ihminen laajentaa tuota huolehtimisen piiriään. Prosessin alkupuolta, tilaa, jossa ihmisen pyrkimyksenä on ainoastaan itsesäilytys, kuvaa käsittääkseni myös fragmentit ensimmäisistä impulsseista. Tätä voimme selventää Diogenes Laertioksen kautta:

”Khrysispos sanoo *Päämääristä* ensimmäisessä kirjassa: ”Ensimmäinen asia, jota jokainen eläin pitää omanaan (*oikeiōn*) on sen oma rakenne ja tietoisuus siitä. Sillä luonto tuskin halusi tehdä eläimestä sellaista, että se pitäisi itseään vieraana (*allogriōn*), tai luoda sen mutta sen jälkeen olla tekemättä siitä vierasta tai omaa itselleen. Niin ainoaksi vaihtoehdoksi jää sanoa, että muodostaessaan eläintä, luonto teki sen tarkoituksenmukaiseksi itselleen. Tämän vuoksi eläin torjuu sen, mikä on haitallista ja hyväksyy sen, mikä on soveliaista.”²³⁵

²³³ LS 57G6-7/ Hierokles

²³⁴ Kommentaari, LS vol. I (s. 353)

²³⁵ Diogenes Laertius 7.85

Luonnonmukaista on stoalaisten mukaan siis se, että eläimen tai ihmislapsen toimintaa määrää aluksi itsesäilytys(vaisto). Se huolehtii luonnollisesti siitä, mikä on sen omaa, ja alussa omaa on ainoastaan oma itse ja sen rakenne. Näin ollen eläin tai ihmislapsi välttää heti syntymästään sitä, mikä on sille itselleen haitallista ja hyväksyy sopivan. Tässä stoalaiset ovat eri mieltä epikurolaisten kanssa, joiden mukaan olentojen ensisijainen pyrkimys on nautinto. Stoalaiset esittivät heitä vastaan muun muassa sen seikan, että mikäli lapsi tavoittelisi ainoastaan nautintoa, tämä ei kehittyisi koskaan, sillä esimerkiksi erilaisten taitojen opettelu ei ole aina nautinnollista vaan vaatii monia ponnistuksia.

Samalla tavoin kuin ihminen heti synnyttyään alkaa huolehtia itsestään, hän jossakin vaiheessa tajuaa myös vanhempiensa tai omien jälkeläistensä olevan tärkeitä ja jossain merkityksessä omia tai ”itselle kuuluvia”. Koska ihminen huolehtii siitä, mikä on sen omaa (tai huolehtii itselleen kuuluvista), hän laajentaa huolenpitoaan niihin ihmisiin, jotka hän on sulkenut piiriinsä. Myös ihmisen toimintapyrkimykset oman hyvinvointinsa eteen alkavat monimutkaistua. Ne alkavat kohdistua ihmiselämän alkupuolen halujen, ruoan ja suojan lisäksi muuhunkin; ihminen alkaa haluta erinäisiä hyödykkeitä, rikkautta, terveyttä, mainetta ja muita asioita, jotka stoalaiset luokittelevat yhdentekevien asioiden joukkoon.²³⁶

Stoalaiset eivät ainoastaan ajatelleet, että itsesäilytykseen pyrkivä toiminta on luonnonmukaista, vaan että koko *oikeiösis*-prosessi, aina kosmoksen piiriinsä sulkemiseen saakka on luonnonmukaista. Meissä jokaisessa on hyveiden siemeniä, jotka pyrkivät kehittymään. Mikäli tämä luontainen taipumus ei pääse toteutumaan, ihminen jää itsekeskeiseksi ja suhtautuu toisiin yhä enenevässä määrin vieraantuneesti. Meidän olisi siis pyrittävä kehittymään sellaisiksi, että alamme pitää ”itsellemme kuuluvana” (*oikeiön*) vähitellen yhä useampia ihmisiä, jolloin lopulta suhtaudumme kaikkiin siten kuin itseemme tai kuten vanhempiimme.²³⁷ *Oikeiösiikseen* kuuluu siis eräällä tapaa huoli tai vastuu: ne asiat, jotka katson kuuluviksi itselleni, ansaitsevat yhtäläisen huolenpitoni.

²³⁶ Gill 1998 (s. 119)

²³⁷ Kommentaari, LS vol. I (s. 351, 353). Ks. myös Annas 1993 (s. 262-76). Primitiivinen sympatian tuntemisen laajentaminen ei Annasin mukaan johda puolueettomuuteen, mitä moraalisuus ja järkevyyt vaatisivat. Tämä on varsin kantilainen vaatimus. Vaikka stoalaisten *oikeiösiiksessä* on jossain määrin kysymys yhtäläisestä tai puolueettomasta suhtautumisesta kaikki

Koska *oikeiösis*- prosessi on ymmärrettävissä asteittaisena ihmisen rationaalisuuden ja moraalisuuden kasvuna, jossa hänen suhtautumisensa toisiin, ja koko hänen toimintansa muuttuu, näyttää siltä, että prosessissa myös ihmisen maailmaa koskevien uskomusten on muututtava. Tämä siksi, että stoalaiset ajattelivat, että aikuisen ihmisen toimintaa eivät ohjaa muut kuin uskomukset. Kun ihminen aluksi toimii ainoastaan oman itsensä tai lähisukulaisten hyväksi mutta edettyään kehältä toiselle alkaa toimia suuremman joukon hyväksi, hänen uskomuksensa ovat muuttuneet. Toisin sanoen, kun ihmisellä on uskomusjoukko U (esim. u_1 = itsesäilytys on tärkeä ja hyvä asia, u_2 = lähisukulaiset ovat tärkeitä, u_3 = lähisukulaisten hyväksi on toimittava) ja hän toimii tämän mukaisesti (ts. huolehtii itsestään ja lähisuvusta), niin stoalaisten mukaan ei ole mahdollista, että ihminen voisi toimia eri tavalla omatessaan täsmälleen saman uskomusjoukon U . Koska tiedämme tunteiden olevan määriteltävissä impulssien lisäksi uskomuksiksi, voisimme tulkita *oikeiösis*-prosessia myös tunteiden muuttumisen kannalta; prosessin edetessä ihmisen tunteet kehittyvät itsekeskeisyydestä kohti suuremmasta joukosta huolehtimista.

Etiikan puolelta saamme siten lisävalaistusta siihen, miksi stoalaiset ajattelivat, että tunteista eli vääristä arvostelmista olisi vapauduttava. Mikäli ihminen ei ota vastuuta kehityksestään, ja yrittä kehittyä itsekeskeisyydestään, tai itserakkaudestaan kohti laajemmasta piiristä välittämistä, hän epäonnistuu rationaalisessa ja moraalisisessa kasvussaan, ja jää tasolle, jossa hän epätoivoisesti yrittää toteuttaa vain omia halujaan ja intressejään. Hän ei näe tilanteissa asioita muiden ihmisten hyvän tai todellisen hyvän kannalta, vaan tarrautuu uskomukseensa hyvästä tai pahasta, joka häntä itseään on kohtaamassa.

Toisaalta ottaessamme huomioon stoalaisen etiikan puolelta ajatuksen *oikeiösis*-prosessista ja kehittymään pyrkivistä hyveen siemenistä, saamme lisävalaistusta myös mielen sisäiseen ristiriitatilanteeseen. Medeia tiedostaa lapsiensa surmaan päätyessään, mitä pahaa hän on tekemässä. Myös juuri ennen surmaamista, hän hylkää ajatuksen lastensa pelastamisesta, ja toimii

ihmisiin, se toteutuu kuitenkin jonain erityisenä suhteena. Kantilaisessa moraalifilosofiassa lähtökohtana on autonominen, järjen ja tahdon (/vapauden) omaava subjekti, jonka suhtautuminen toisiin *pitää* moraalilain mukaan olla puolueetonta. Stoalainen *oikeiösis*-prosessi on kuitenkin mielestäni käytännönläheisempi: yhtäläinen suhtautuminen toisiin ei perustu ainoastaan järjen postuloimaan käsitykseen ihmisten autonomisuudesta ja tasa-arvoisuudesta, vaan sillä on jokin erityinen, koettu ja todellinen malli esim. suhde vanhempiin, eräänlaisena (esimerkillisenä) mallina suhteesta, joka tulisi yleistää koskemaan koko ihmiskuntaa.

vastoin sitä, minkä näkee hyväksi tai asianmukaiseksi toisella tavoin kuin kostamisen. Juuri *oikeiösis*-prosessin vuoksi Medeia itsekin voi olla tietoinen hyveellisestä ja normatiivisesti rationaalisesta toimintavaihtoehdosta, koska hyveelliseksi kehittyminen, ja kehittyminen pois itsekeskeisyydestä olisivat hänen luonnollinen tilansa. Prosessi edellyttäisi Medeialta sitä, että hän pitäisi itselleen kuuluvana tai omanaan suurempaa piiriä kuin itseään, ja huolehtisi tämän vuoksi muustakin kuin omasta kunniansaan ja maineestaan. Lasten surmaaminen⁵ on sitäkin selvemmin luonnon ja järjen vastainen, koska juuri omista jälkeläisistä huolehtiminen nähdään kuuluvaksi *oikeiösis*-prosessin aivan ensimmäiselle portaalle omasta itsestä huolehtimisen jälkeen. Tuosta luonnonmukaisesta tilasta Medeia kuitenkin vapaaehtoisesti luopuu toteuttaessaan kostoaan: hän hylkää vapaaehtoisesti vaikutelmansa lasten pelastamisen hyvydestä, ja hyväksyy kostamista ehdottavan vaikutelman.

Medeia ei siten ole mielestäni hyvä esimerkki akrasiasta, tahdonheikkoudesta, sillä kysymys ei ole siitä, että hän tajuaisi rationaalisen toimintatavan ja haluaisi toimia sen mukaisesti, mutta ei tahdonheikkouttaan siihen kykenisi.²³⁸ Stoalaisen tulkinnan on mielestäni korostettava sitä seikkaa, että Medeia haluaa valita, tai hän vapaaehtoisesti hyväksyy juuri sen toimintatavan, minkä hän hyväksyy; kostamisen. Toisaalta on korostettava myös sitä, että Medeian kohdalla ei ole kysymys siitä, että ainoastaan Medeian toinen

²³⁸ Medeian tilanne voitaisiin Aristoteleen teorian sisällä tulkita heikkotahtisuudeksi tai heikkoluonteisuudeksi, mikä ei mielestäni vaikuta uskottavalta tulkinnalta. Aristoteleella *akrasia* tarkoittaa lähinnä sitä, että ihminen joissakin tilanteissa toimii vastoin järkeänsä, vastoin sitä, minkä näkee hyväksi ja oikeaksi. Ihminen on silloin heikkotahtoinen, eikä kykene esimerkiksi vahvan tunteen vallassa seuraamaan järkensä kehoituksia. Näin esimerkiksi Medeian tilanne olisi tulkittavissa siten, että Medeia tietää lasten pelastamisen olevan hyvää, ja haluisi näin toimia, mutta hänen tunteensa estävät seuraamasta järkeä. Aristoteles näyttäisi siten ajattelevan Sokrateesta poiketen, että ihminen voi toimia vastoin parempaa tietoaan (ei ainoastaan vastoin uskomuksiaan). Kuitenkin Aristoteleen erottelu potentiaalisen ja aktuaalisen tiedon välillä, ja näkemys, että ihminen voi toimia potentiaalisen tietonsa muttei aktiivisen tietonsa vastaisesti, johtaa siihen, että tieto, jota vastoin on mahdollista toimia kutistuu olemattomiin. Mikäli esimerkiksi tunteen vallassa oleva henkilö sanoo ymmärtävänsä tilanteensa, mutta ymmärtää sen itse asiassa yhtä hyvin kuin kännissä oleva ymmärtää siteeraamansa Empedokleen lauseet, ihminen ei loppujen lopuksi tajua tilastaan juurikaan. Näin ollen tuo tieto, jonka hän väittää olevan aktuaalista on itse asiassa potentiaalista, ja hän toimiikin ainoastaan potentiaalista tietoaan vastaan. Tämä monimutkaistaisi aristoteelista Medeia-tulkintaa siten, että Medeian ollessa heikkotahtoinen, hän ei kuitenkaan täysin ymmärrä, mitä pahaa hän on tekemässä. Tuo tieto on ainoastaan potentiaalisenä hänen mielessään. Hän toimii siten ainoastaan potentiaalisen, ei aktuaalisen tietonsa vastaisesti. Tällöin voimme selittää Medeian väitteen, että hän ”ymmärtää mitä pahaa on tekemässä” seuraavasti: sanoessaan ymmärtävänsä, Medeia ei tosiasiallisesti ymmärrä sanojaan, vaan toistelee niitä humalassa olevan ihmisen tavoin. Potentiaalisen ja aktuaalisen tiedon erottelusta ja akrasiasta, ks. selitykset NE (s. 247-52)

vaikutelma tai toinen suunnitelma kuuluisi järjelle; kaikki ihmisen mielentoiminnot kuuluvat yhdelle ja samalle komentokeskukselle, joka on aikuisen ihmisen tapauksessa rationaalinen. Ristiriitaisessa tilanteessaan Medeialla ei siten ole yhtäältä järkevää järjen uskomusta tai tietoa lasten pelastamisen hyvydestä ja toisaalta irrationaalista kostontunnetta. Toisaalta, koska Medeia ei ole stoalainen viisas, vaan tavallinen ihminen, hänellä ei edes voisi olla normatiivisesti rationaalisia, oikeita ja tosia uskomuksia. Näin ollen hän häilyy kahden eri vaikutelman, kahden tunteen tai uskomuksen välillä. Hänellä on eräänä hetkenä vaikutelma siitä, että lasten kanssa pakeneminen on hyvää ja toisena hetkenä vaikutelma koston hyvydestä. *Oikeiösis-* prosessin luonnollisuuden vuoksi, Medeia kuitenkin myös itse tiedostaa, kumpi toimintavaihtoehto olisi oikea, mutta hylkää tämän vapaaehtoisesti. Hän hyväksyy vuorotellen eri vaikutelman, häilyy kahden eri uskomuksen välillä, ja kostamisen hetkellä hän on sitoutunut koston hyvyyteen ja asianmukaisuuteen.

Emme tietenkään voi varmuudella tietää, kuinka viisas toimisi Medeian tilanteessa. Medeian koston näkeminen järkevyyden tai järjen hylkäämisenä viittaa kuitenkin siihen, että Medeia hylkää juuri viisaan ilmentämän järkevyyden; normatiivisen rationaalisuuden. Tällöin tunteisiin on sekoittuneena sekä irrationaalisuutta että rationaalisuutta. Tunne on järkävä tai kuuluu järjelle, tai edellyttää järkeä sen vuoksi, että ainoastaan järjen ja hyväksynnän kyvyn omaavat olennot voivat tuntea tunteita stoalaisen teorian mukaan. Ja tällaisia ovat ainoastaan aikuiset ihmiset. Tunteet ovat uskomuksia, ja näin ollen syntyvät samanlaisessa prosessissa kuin todet uskomuksetkin; tätä rationaalisuuden muotoa olen nimittänyt tässä työssä proseduraaliseksi rationaalisuudeksi.

Toisaalta, koska mieli tai komentokeskus toimii käsitteellisesti, ja koska tunteet ovat käsitteellisiä arvostelmia, ne ovat myös funktionaalisesti rationaalisia. Myös tästä rationaalisuuden muodosta Medeia on erittäin hyvä esimerkki; hän artikuloi tunteitaan jatkuvasti ja kiihdyttää itseään tunteen valtaan puhumalla itselleen Jasonin kataluudesta. Kolmanneksi Medeian tunteita voidaan mielestäni pitää myös intentionaalisesti rationaalisena; Medeia katsoo kunniansa pelastamisen tai hyvityksen saamisen olevan hyvää, ja toisena hetkenä hän puolestaan uskoo lasten pelastamisen olevan hyvää. Molemmat tunteet pyrkivät kuitenkin saavuttamaan hyvän jossakin merkityksessä. Tunteissa on kuitenkin

myös jotakin järjen vastaista. Tässä käsitellyn perusteella voidaan mielestäni ajatella, että järkevyyden hylkääminen koostuu siitä, että Medeian luonnollinen tila vaatisi lapsista huolehtimista ja näiden pelastamista. Vaikka hän on tästä vaatimuksesta jollakin tasolla tietoinen *oikeiösis*-prosessin luonteen takia, hän kuitenkin vapaaehtoisesti hylkää (normatiivisen) järjen vaatimuksen ja toimii vastoin tuota vaatimusta, ja samalla myös vastoin omaa todellista luontoaan. Medeian uskomus lasten pelastamisen hyvydestä ei kuitenkaan kuulu Medeian järjelle sen enempää tai vähempää kuin hänen uskomuksensa kostamisen hyvydestä; molemmat kuuluvat samalle rationaaliselle komentokeskukselle, mutta eivät samanaikaisesti.

6. Lopuksi

”Armollinen herra, alakuloisuus ei ole eläimiä varten vaan ihmisiä varten, mutta antautuessaan liiaksi sen valtaan ihmiset muuttuvat eläimiksi. Rohkaiskaa siis mielenne, kiristäkää Rocinanten ohjakset, virkistykää ja herätkää ja olkaa niin hilpeä kuin vaeltavien ritareiden tulee ja sopii.”

Cervantes: *Don Quijote*, Jälkimmäinen osa, 11. luku (s. 87)

Olemme nyt tarkastelleet stoalaista tunneteoriana muutamasta eri näkökulmasta, ja tutkielman edetessä miettineet myös tunteiden mahdollista rationaalisuutta. Työni nimi *Järjen tunteet* viittaa siihen, että tunteet kuuluvat järjelle. Huomasimme, että stoalaiset esittävät Platonista ja Aristoteleesta poiketen, ettei sielussa ole irrationaalisia osia. Platon ja Aristoteleskin osoittavat järjelle muutamia tunteita, nimittäin halun totuuteen ja hyvyyteen, mutta stoalaiset katsovat kaikkien tunteiden kuuluvan järjelle tai rationaaliselle komentokeskukselle. He eivät siten pidä tunteita alemman sielun osan irrationaalisina voimina, vaan arvostelmina, jotka juuri arvostelma-luonteensa vuoksi edellyttävät järkeä ja järjellisyttä. Sancho Pancha seurailee stoalaisia oppeja piristäessään isäntäänsä Don Quijotea sanomalla: ”alakuloisuus ei ole eläimiä varten vaan ihmisiä varten.” Kaikki tunteet, ja niiden toistumisen myötä mieleen kehittyvät pysyvät dispositiot tai mielialat ovat stoalaisessa teoriassa ainoastaan ihmisiä varten.

Vaikka tunteet kuuluvat järjelle, niin ne eivät kuitenkaan ole rationaalisia kaikissa merkityksissä. Erottelin tämän työn alkupuolella neljä erilaista rationaalisuuden muotoa; proseduraalisen, funktionaalisen, intentionaalisen ja normatiivisen rationaalisuuden. Tunteet epäonnistuvat juuri normatiivisessa rationaalisuudessa, minkä huomasimme tarkoittavan muun muassa kahta seikkaa. Ensinnäkin, tunteet ovat virheellisiä arvostelmia, joita viisas ei tekisi. Viisas tietää, mitkä asiat ovat hyviä ja pahoja, ja mitkä puolestaan samantekeviä. Näin ollen hän ei pidä samantekeviä asioita, kuten mainetta, rahaa, sairautta tai terveyttä, virheellisesti hyvinä tai pahoina, vaan tekee niistä oikeita ja tosia arvostelmia. Toisaalta viisas on edennyt moraalisessa ja rationaalisessa

kehityksessä, *oikeiōsis*-prosessissa, tasolle, jossa hän ei ajattele asioita ainoastaan oman itsensä ja omien intressiensä kannalta. Hän pitää kaikkia ihmisiä ”itselleen kuuluvina” ja toimii näiden hyväksi. Kun tunteiden vallassa oleva sen sijaan toimii itsekeskeisesti, voimme jälleen kuunnella Sancho Panchan sanoja: ”mutta antautuessaan liiaksi sen (alakuloisuuden) valtaan, ihmiset muuttuvat eläimiksi.” Stoalaiseen teoriaan sisältyy siis kuitenkin ajatus, että tunteet tekevät meistä vähemmän kuin ihmisiä. Tunteet ja mielialat vähentävät ihmisyyttämme, ja ilmentävät sitä, että olemme epäonnistuneet moraalisisessa ja rationaalisisessa kehitysprosessissa; emme ole viisaan tavoin normatiivisesti rationaalisia. Emme ole saavuttaneet sitä, mitä luonnollisessa tilassamme olisimme, vaan tarraudumme ajatukseen oman itsemme tärkeydestä ja ensisijaisuudesta muihin ihmisiin nähden.

Tässä tutkielmassa tarkoitukseni oli selvittää stoalaista tunneteoriaa myös laajemmin; yritin hahmotella muutamasta näkökulmasta, mitä tunne on stoalaisen näkemyksen mukaan. Seuraavassa käyn lyhyesti läpi joitakin tutkielmani keskeisimpiä kohtia ja sivuan myös suppeampaa kysymystä tunteiden rationaalisuudesta.

Ensimmäisessä luvussa lähdin tutkimaan, mikä tai kuka on tunteiden subjekti stoalaisessa teoriassa. Lähtökohtaisena oletuksena oli luonnollisesti se, että joko eläin tai ihminen tai molemmat voisivat kokea tunteita. Tämän vuoksi aloitin tarkastelemalla stoalaista metafysiikkaa ja hahmottelemalla eläimen ja ihmisen paikkaa kosmoksessa. Maailmassa olevat yksilöoliot järjestetään stoalaisessa teoriassa olevaisten skaalaan (*scala naturae*) eri järjestys- tai toimintaperiaatteiden alaisuuteen. Skaalassa alimmalla portaalla ovat elottomat oliot, toisella kasvit, kolmannella eläimet, joiden toimintaperiaate on sielu (*psykhē*). Rationaaliset eläimet eli ihmiset, joiden järjestysperiaate on järki (*nous, logos*), sijoittuvat skaalan neljännelle portaalle, juuri ennen Jumalaa, johon hierarkia huipentuu. Olioiden toiminnot monimutkaistuvat skaalalla noustessa, mutta ne asettuvat siitä huolimatta aina sen järjestysperiaatteen alaisuuteen, joka olentoa hallitsee.

Huomasimme, että skaalassa on eräs mielenkiintoinen piirre. Se on joustava eläimen ja ihmisen kohdalla. Jokainen eläin ja ihminen aloittaa kasvin tasolla, jonka järjestysperiaate on luonto (*fysis*). Se riittää huolehtimaan kasvamisesta ja ravinnonsaannista. Heti synnyttyään sikiön järjestysperiaate

vaihtuu kuitenkin sieluksi; kasvin tasolla olevasta oliosta on tullut eläin. Esitin, että on luontevampaa ajatella, että uusi järjestysperiaate ottaa kaikki edellisen järjestysperiaatteen alaiset toiminnot haltuunsa. Vasta tällöin voimme puhua järjestysperiaatteen muutoksesta, emmekä päädy aristoteeliseen kuvaan sielusta, jossa monet itsenäiset keskuksat tai sielut hoitavat niille tyypillisiä tehtäviään. Esimerkiksi eläimeen ei tarvitse syntymän jälkeen jäädä kasvisielua huolehtimaan kasvamisesta ja lisääntymisestä, vaan nämä toiminnot siirtyvät uuden järjestysperiaatteen, sielun alaisuuteen, ja muuttavat tämän takia luonnettaan.

Tarkastellessamme ensimmäisessä luvussa sielua ja komentokeskusta, huomasimme, että sielu voidaan jakaa joko sen perusteella, että osat sijoittuvat eri paikkaan ruumissa (jolloin kysymyksessä on sielun jako) tai samaan osaan sijoittuvien erityiskykyjen perusteella (jolloin kyseessä on komentokeskuksen jako). Sielu jakaantuu stoalaisen näkemyksen mukaan seuraavasti: sielun tärkein osa on komentokeskus, jonka alaisuuteen kuuluvat seitsemän muuta osaa; ääntelykyky, lisääntymiskyky, näkö-, kuulo-, haju-, maku-, ja tuntoaisti. Sekä ihmisen että eläimen sielu laajassa merkityksessä sisältää täsmälleen samat osat. Komentokeskuksen tehtävänä on molempien kohdalla koota ja yhdistää eri havainnot havainnoksi samasta kohteesta. Muun muassa tämän vuoksi voimme jo eläimen kohdalla puhua yhtenäisestä subjektista.

Erot kyvyissä ja tätä myötä myös toiminnassa tulevat esille vasta eläimen ja ihmisen komentokeskusten tarkastelussa. Monien lähteiden valossa näyttää selvältä, että eläimen komentokeskukselle kuuluvat ainoastaan vaikutelman (*fantasia*) ja impulssin (*hormē*) kyvyt. Nekin tutkijat, jotka ovat valmiita osoittamaan eläimelle myös hyväksynnän (*synkatathesis*) kyvyn, myöntävät ettei kyseessä ole samantyyppinen hyväksyntä kuin ihmisellä. Eläin ei varsinaisesti hyväksy tai hylkää vaikutelmiaan, vaan hyväksyy ne automaattisesti. Koska tällainen toiminto ei mielestäni toteuta hyväksynnän kyvyn tarkoitusta (pitäisihän kyvyn avulla kyetä puuttumaan vaikutelmiin ja niiden ehdottamiin toimintamalleihin), ajattelen, että hyväksynnän kyky on tyypillinen ainoastaan ihmiselle.

Ihmisen ja eläimen komentokeskukset poikkeavat toisistaan myös siinä, että eläimeltä puuttuu järkeilyn (*logos*) kyky. Ensimmäisessä luvussa esitin muutamia vaihtoehtoisia kaavioita siitä, missä suhteissa rationaalisen komentokeskuksen kyvyt voisivat olla toisiinsa nähden. Tässä vaiheessa

tutkimusta olen taipuvainen kannattamaan mallia, jossa järkeilyn kyky on vain yksi kyky muiden kykyjen joukossa. Sen erityistehtävänä on merkityksellisen kielen ja käsitteiden käyttö. Koska ihminen kuitenkin jatkaa olevaisten skaalassa eläimen tasolta ihmisen tasolle (tämän lopullisen muutoksen irrationaalisuudesta rationaalisuuteen ajateltiin tapahtuvan 14-vuotiaana), näyttää siltä, että uusi järjestysperiaate, järki, muuttaa myös muiden toimintojen luonnetta rationaalisiksi. Tämän vuoksi järjellä näyttäisi kuitenkin olevan ensisijainen asema suhteessa muihin kykyihin.

Koska järki osoittautui selkeimmäksi piirteeksi, joka erottaa ihmisen eläimestä, tarkastelin järkeä ensimmäisen luvun viimeisessä alaluvussa. Tässä yhteydessä kävin läpi Michael Freden analyysiä järjen käsitteen historiasta. Freden mukaan järjellä on antiikissa ainakin kaksi piirrettä, jotka erottavat sen modernista järjenkäsitteestä: järjellä katsottiin olevan omia haluja, ja toiseksi sen ajateltiin koostuvan ainakin osittain tiedosta ja asioiden ymmärtämisestä. Järjellä on antiikissa ainakin kaksi omaa halua; halu tietää totuus ja halu saavuttaa se, mitä se pitää hyvänä. Platon ja Aristoteles huomioivat, että joskus ihminen näyttää haluavan samanaikaisesti erilaisia asioita. Tästä he päättelivät, että ihmisessä täytyy olla jokin tai joitakin irrationaalisia osia, jotka voivat olla ristiriidassa järjen halujen kanssa.

Stoalaisten mallissa kaikki halut kuuluvat järjelle tai komentokeskukselle, koska ne ovat kognitiivisia uskomuksia (*doksai*) tai arvostelmia (*kriseis*). Halun ollessa yksi stoalaisista perustunteista, uskomusluonne pitää paikkansa myös muista tunteista. Koska tunteet ovat uskomuksia, stoalaisten mukaan ainoastaan ihminen voi omata tunteita. Tunteet näyttävät siten eräällä tavoin edellyttävän järkeä; ne kuuluvat ainoastaan järjellisille olennoille eli aikuisille ihmisille.

Huomasimme, että vaikka sielussa onkin stoalaisten mukaan kahdeksan eri osaa, nämä kaikki osat asettuvat varsinaisen sielun eli komentokeskuksen alaisuuteen. Sielun jaossa ei siten ole kysymys autonomisista osista, jotka voisivat ajautua ristiriitaan keskenään. Kun irrationaalisia osia ei sielussa stoalaisten mukaan ole, ja koska ihminen toimii heidän mukaansa aina uskomuksiensa mukaisesti ja hyvään pyrkien, niin ihminen tuo aina toiminnassaan ilmi käsityksensä siitä, mitä se pitää hyvänä. Näin ollen järjettömimmissäkin teoissaan ihminen toimii tavoitellen sitä, mitä se pitää hyvänä tai parhaana. Tätä

rationaalisuuden muotoa kutuimme tässä työssä intentionaaliseksi rationaalisuudeksi. Vaikka ihminen on aina rationaalinen intentionaalisesti, niin tämä ei kuitenkaan takaa hänen tekojensa normatiivista rationaalisuutta. Ihmisistä ainoastaan stoalainen viisas on rationaalinen tässä merkityksessä. Toisaalta intentionaalisen rationaalisuutensa lisäksi ihmisen toiminta on aina funktionaalisesti rationaalista. Tämä tarkoittaa lähinnä sitä, että komentokeskuksen tai mielen toiminta on käsitteellistä.

Freden analyysiä tarkastellessamme huomasimme, että antiikin filosofiassa järjellä oli voluntatiivisuuden lisäksi myös toinen modernista poikkeava piirre: järjen ajateltiin koostuvan tiedosta. Platonin mukaan järjellä tai sielulla on synnynnäistä tietoa ideoista. Ei ole luontevaa olettaa, että sielu oppii ideat jonakin tietynä hetkenä ennen syntymää, vaan paremminkin, että järki tietää totuudet koko ajan. Tämän voimme ilmaista myös sanomalla, että tieto konstituoi järjen. Aristoteles ja stoalaiset eivät hyväksy näkemystä synnynnäisestä tiedosta, vaan ajattelevat, että järki on syntyessään tyhjä taulu, tai ”kuin papyruksen palanen valmiina kirjoitusta varten”. Järki tarkoittaa tiedon omaamista, ja stoalaisilla erityisesti käsitteiden hallintaa, mutta alkaa kehittyä vasta ihmisen hankkiessa tietoa maailmasta.

Luvussa kolme tarkoitukseni oli tutkia, miten tunne syntyy aikuisen ihmisen rationaalisessa komentokeskuksessa. Huomasimme, että käsitteet alkavat kehittyä heti syntymästä, ja että aluksi oppiminen tapahtuu aistihavaintojen tai vaikutelmien kautta. Tunteet kuuluvat jo käsitteet haltuunsa saaneelle aikuiselle ihmiselle, jolloin tunteet lähtevät liikkeelle ulkomaailmasta vastaanotetusta vaikutelmasta (*fantasia*), jolla on propositionaalinen sisältö. Komentokeskuksen käsitteellisten toimintojen vuoksi tunnetta voidaan pitää funktionaalisesti rationaalisena, mitä yritin selventää tarkastelemalla stoalaista teoriaa ”sanottavista” (*lekta*).

Tunteen syntyprosessin aloittava vaikutelma ehdottaa, että jokin ulkomaailmassa oleva kohde on hyvä tai paha, ja että siihen olisi asianmukaista reagoida. Jos vaikutelma hyväksytään syntyy arvostelma, sekä impulssi, joka johtaa välittömästi toimintaan, mikäli hyväksyntää ei peruta tai mikäli mikään ulkoinen seikka ei estä. Ihminen voi siten aktiivisesti puuttua vaikutelmiinsa ja toimintaansa hyväksynnän (*synkatathesis*) kykyä käyttämällä. Hyväksyntä ei kuitenkaan kykene itsenäisesti luomaan vaihtoehtoisia vaikutelmia, tilanearvioita

tai toimintamalleja, vaan on aina sidottu vastaanotettujen vaikutelmien ehdotuksiin. Hyväksyntä kohdistuu uskomuksen muodostuksessa vaikutelman sisältämään proposition ja impulssissa puolestaan predikaattiin.

Esitin, että uskomus (*doksa*) ja arvostelma (*krisis*) eivät juurikaan poikkea toisistaan. Koska molemmat esiintyvät stoalaisissa tunnemääritelmässä, kiinnitin huomioni paremminkin siihen, mikä on epätoden uskomuksen ja toden uskomuksen ero. Tosi uskomus poikkeaa epätodesta siinä, että se vaatii syntyäkseen vahvan hyväksynnän. Tämä tarkoittaa sitä, että tarkasteltaessa uskomusta loogisesti, vahvan hyväksynnän saanut uskomus ei muutu. Esitin, että toden ja epätoden uskomuksen syntyprosesseja voidaan kuitenkin pitää riittävän samanlaisina: ne syntyvät samassa järjestyksessä ja samojen kykyjen käytön seurauksena; ihminen hyväksyy ulkomaailmasta vastaanottamansa vaikutelman sisällön. Tämän vuoksi epätotta uskomustakin voidaan mielestäni pitää syntyprosessinsa osalta rationaalisenä. Tätä rationaalisuuden muotoa kutsuin proseduraaliseksi rationaalisuudeksi.

Epätosi uskomus eroaa todesta uskomuksesta kuitenkin siinä, että edellinen epäonnistuu funktionaalista ja proseduraalisesta rationaalisuudestaan huolimatta tuottamaan uskomusta, joka olisi tosi. Stoalaisessa teoriassa tunteiden epätotuus liittyy heidän jaotteluunsa hyviin, pahoihin ja samantekeviin asioihin. Esittelin stoalaista jaottelua, jossa hyviä asioita ovat ainoastaan hyveet ja pahaa niiden vastakohta, paheet. Samantekeviä asioita ovat kaikki onnellisuuden kannalta merkityksettömät asiat, kuten terveys, sairaus, rikkaus, maine ja niin edelleen. Tunteiden epätotuudessa on stoalaisten mukaan kysymys juuri siitä, että samantekevät asiat sekoitetaan varsinaisesti hyviin tai pahoihin asioihin. Koska ainoastaan normatiivisesti rationaalisella viisaalla on tieto hyvistä, pahoista ja yhdentekevistä asioista, esitin, että tunne on rationaalinen funktionaalisessa ja proseduraalisessa merkityksessä, mutta epäonnistuu normatiivisessa rationaalisuudessa.

Neljännessä luvussa nostin tarkemman analyysin kohteeksi tunteiden arvostelma- tai uskomus-luonteen. Käsittelin aluksi lähinnä Juha Sihvolan ja Simo Knuutilan töiden kautta Aristoteleen komponentiaalista tunneteoriana, jossa tunne koostuu 1) arvioinnista, että jotain positiivista tai negatiivista on tapahtumassa itselle tai muille 2) tuskan tai nautinnon tuntemuksesta ja 3) käyttäytymisusituksesta tai toimintapyrkimyksestä.

Aristoteleen tunneteorian komponentiaallinen luonne kävi hyvin ilmi *Retoriikan* yksittäisten tunnemääritelmien tarkastelussa; tunne voidaan identifioida minkä tahansa tunteen osatekijän kanssa.

Aristoteleen *Retoriikassa* esittämässä mallissa kognitiivinen arviointi on ainoastaan tunteen eräs osatekijä, mutta sitä ei useimpien tunteiden kohdalla voida pitää uskomuksena (*doksa*), joka on Aristoteleella vahva käsite. Uskomus kuuluu järjen toimintoihin, ja edellyttää muun muassa päättelyä, ja perusteluita, jotka suostuttelevat ja vakuuttavat henkilön. Näitä toimintoja ei kuitenkaan esiinny tunteiden yhteydessä, joten tunteen sisältämä arviointi on paremminkin alempien sielunosien muodostama mielikuva kuin uskomus. Huomasimme, että uskomukset voivat Aristoteleen teoriassa olla kuitenkin merkittäviä tunteiden poistamisen kannalta. Toisaalta joissakin tunteissa, kuten sääli, myös ihmisen taustauskomukset vaikuttavat tunteen syntymiseen yhdessä vaikutelman kanssa. Esimerkiksi sääli näytti edellyttävän myös vaikutelmaa vaativampia mielentoimintoja; sääli täytyy olla kykenevä arvioimaan ihmisiä ja tekoja moraalisesti.

Uskomuksen ja tunteen suhde stoalaisessa teoriassa selveni tarkastelussa, jossa pohdin Zenonin ja Khrysippoksen mahdollisia näkemyseroja tunteista. Galenoksen teoksen *De Placitis Hippocratis et Platonis* valossa näytti aluksi siltä, että Zenon pitäisi tunnetta komentokeskuksen liikkeenä, esimerkiksi supistumisena, laajentumisena tai repäisyinä, joka johtuu arvostelusta, ja vasta Khrysippos määritteli tunteen arvostelmana. Muun muassa Richard Sorabjin mukaan Galenoksen teksti osoittaa, että kahden varhaisstoalaisten näkemykset poikkesivat toisistaan. Lisäksi Sorabji esittää, että Zenonin mainitsemilla liikkeillä, jotka ovat materiaalisia *pneuman* liikkeitä, on myös psykologinen status; ne ovat jonkinlaisia tuntemuksia, jotka tunnetaan rinnan seuduilla, jossa komentokeskus sijaitsee. Käsittelin luvussa näkökohtia, jotka olisi ratkaistava, ennen kuin Sorabjin kanta Zenonin ja Khrysippoksen näkemyselästä, ja liikkeiden tuntemus-luonteesta voitaisiin hyväksyä.

Ensinnäkin huomasimme, että joissakin lähteissämme myös Zenonin sanotaan määritelleen tunteen tuoreena uskomuksena. Myös Galenos, joka innokkaana platonistina on valmis kritisoimaan Khrysipposta lähes kaikestä epäortodoksisuus mukaan luettuna, myöntää teoksessaan, että Zenonin näkemystä voitaisiin tulkita kahdella tavalla, joko platonistisena tai khrysipposlaisena. Otin

myös esille Plutarkhos Khaironeialaisen kuvauksen stoalaisesta tunneteoriasta, jossa tunne määritellään muun muassa hyväksyntänä ja impulssina. Koska tunteet johtavat toimintaan tai toimimattomuuteen, tunteita on luontevaa ajatella toiminnanteorian sisällä. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna huomasimme, että on periaatteessa sama, määritteleekö tunteen arvostelmasta johtuvana vai itse arvostelmana. Mikäli halutaan korostaa tunteen syntyprosessia vaikutelmasta sen hyväksymisen kautta impulssiin, ja sitä, että arvostelma tai uskomus ilmenee ketjussa ennen impulssia eli tunnetta, Zenonin määritelmä on hyvä. Mikäli halutaan korostaa sitä, että impulssi ja siten myös tunne koostuu arvostelmasta, Khrysippoksen muotoilu on parempi. Nämä muotoilut ovat kuitenkin ainoastaan painotuseroja, eivät varsinaisia näkemyseroja.

Toisaalta yritin ratkaista Zenonin ja Khrysippoksen mahdollista näkemyseroa harkitsemalla uudelleen komentokeskuksessa tapahtuvien liikutusten psykologista statusta. Sorabjin muotoilu tunteista tuntemuksina johti meidät aluksi hahmottelemaan tunteiden ja tuntemusten eroa. Tuntemuksella voidaan suomenkielessä tarkoittaa myös tietämystä, perehtyneisyyttä tai kokeneisuutta; esimerkiksi paikallis-, itse-, maan-, asiantuntemus. Tuntemus tarkoittaa kuitenkin myös tuntua, tunnetta ja vaikutelmaa. On selvää, että Sorabji viittaa juuri tuntemuksiin jälkimmäisessä merkityksessä; hän tarkoittaa tuntua tai esimerkiksi epämiellyttävyyden tai miellyttävyyden tunnetta. Englanninkielen sanalla `feeling` ei edes ole tiedollista merkitystä. Sorabji siis pitää kiinni siitä, että tunne on Zenonilla jonkinlainen subjektiivinen tuntumiskokemus, miellyttävyyden tai epämiellyttävyyden aistimus. Jokaisella tunteella on ominaisuus, että se tuntuu joltakin, ja Sorabjin mukaan Zenon tarkoittaa tunteella juuri tätä tunteen tuntumiselementtiä.

Tämä näkemys osoittautui kuitenkin ongelmalliseksi ensinnäkin sen vuoksi, että jotkut tuntemukset näyttivät voivan ilmaantua tietoisuuteemme jo ennen uskomusta poiketen siten Zenonin määritelmästä. Esitin, että tuntemukset ovat samantyyppisiä kuin muutkin aistimukset tai aistien välityksellä saadut vaikutelmat, jolloin niitä olisi luontevampaa pitää vaikutelmina. Näkemys tunteista tuntemuksina näytti epäuskottavalta myös sen vuoksi, että stoalaiset erottivat toisistaan fyysisen kivun (*ponos*) ja nautinnon (*hēdonē*) tuntemukset ja tuskan (*lypē*) ja nautinnon (*hēdonē*) tunteen. Näistä ainoastaan jälkimmäiset, eli tunteet kuuluvat pahojen ja kaikissa tilanteissa vältettävien asioiden joukkoon.

Fyysiset tuntemukset luokitellaan samantekevien asioiden joukkoon. Mikäli Zenonin tunnemääritelmän liikkeet tulkitaan tuntemuksiksi, joudutaan väittämään, että Zenon ei aluksikaan huomannut tunteen ja tuntemuksen eroa ja toisaalta, että hän määritteli tunteen pahaksi mutta myös yhdentekeväksi asiaksi.

Ehdotinkin Brad Inwoodia seuraten, että fyysiset liikkeet tulisi tulkita paremminkin impulsseiksi kuin tuntemuksiksi. Tämä näkemys näyttää uskottavalta lähteiden valossa, ja jättää toisaalta sijaa myös sille, että tunteisiin voi liittyä tuntemuksia. Impulssi voi joissakin tapauksessa pitää sisällään arvostelman, että jokin asia on hyvä, ja siihen olisi asianmukaista reagoida tuntemalla riemua tai haltioitumista. Kuitenkin ainoastaan impulssi tai sen sisältämä arvostelma on omassa vallassa, ja relevanttia tunteen määrittelemisen kannalta.

Tunteiden arvostelmaluonne selkeytyi myös käymällä läpi stoalaista perustunteiden luokitusta. Huomaisimme, että perustunteisiin kuuluvat tuska (*lypē*), nautinto (*hēdonē*), pelko (*fobos*) ja halu (*epithymia*). Tuska ja nautinto kohdistuvat nykyisyyteen ja pelko ja halu tulevaisuuteen. Nautinto ja halu koskevat näennäistä hyvyyttä, ja tuska ja pelko näennäistä pahuutta. Kaikki tunteet sisältävät arvion läsnäolevan tai tulevan asian hyvyydestä/pahuudesta sekä arvostelman tuohon asiaan reagoimisesta. Koska esimerkiksi halu pitää sisällään uskomuksen, että jokin tuleva asia on hyvä, ja sitä tulisi tavoitella, ajattelen, että stoalaisen tunneluokituksen joidenkin tunteiden voidaan katsoa toteuttavan intentionaalista rationaalisuutta. Halun lisäksi pelko on käsittääkseni intentionaalisesti rationaalinen, koska se pyrkii välttämään pahana pidetyn asian.

Stobaoiksen fragmentista kävi myös ilmi, että halu ja pelko ovat ensisijaisia, ja nautinto ja tuska seuraavat näitä; esimerkiksi nautinto seuraa, mikäli ihminen onnistuu saavuttamaan haluamansa tai onnistuu välttämään pahana pitämänsä asian. Kysyimme myös, miksi menneisyyteen ei voisi kohdistua tunteita. Tässä yhteydessä jouduimme tarkentamaan, että tunteessa on kysymys tuoreesta (*prosfatos*) uskomuksesta. Tuoreus ei tarkoita ainoastaan sitä, että uskomus on äskettäin omaksuttu. Tuoreudessa on paremminkin kyse siitä, että molemmat arvostelmat ovat läsnä; sekä uskomus asian hyvyydestä ja pahuudesta, mutta myös arvostelma reagoimisen asianmukaisuudesta.

Tarkastelimme luvussa neljä myös yksittäisen tunteen suhdetta pysyvämpiin mielen dispositioihin, ”lankeamisen alttiuteen” tai taipumukseen (*euemptōsiai*), kipeyteen (*nosēmata*) ja sairauteen (*arrōstēmata*). Yritimme

hahmottaa, onko tunteessa kysymys arvostelmasta, että jokin asian on hyvä, vai onko tunteessa kysymys siitä, että ihminen pitää jotain asiaa erittäin hyvänä. Lähteiden valossa näytti siltä, että tunteeseen (*pathos*) riittää arvostelma jonkin asian hyvydestä tai pahuudesta ja siihen reagoimisesta. Sen sijaan kipeydessä (*nosêmata*) näytti olevan kyse siitä, että ihminen pitää jotakin asiaa erittäin tärkeänä, hyvänä, merkittävänä tai pahana. Jos dispositio pääsee pahentumaan entisestään, ihminen voi päätyä sairauden (*arrôtêmata*) tilaan, jossa hänen koko elämänsä pyörii yhden asian ympärillä; hän pitää jotakin asiaa ylimpänä hyvänä tai pahana ja toimii ainoastaan tätä silmällä pitäen. Tämän tutkimuksen valossa näytti siltä, että taipumus (*euemptôsiai*), joka lähtee kehittymään, mikäli ihminen toistuvasti päästää itsensä jonkin tunteen valtaan, ilmenee siten, että tunne (*pathos*) eli arvostelma pysyy samana mutta ihminen kokee taipumuksen mukaista tunnetta useammin.

Luvun neljä lopussa käsittelin noin 150 vuotta Khrysippoksen jälkeen eläneen stoalaisen, Poseidoniuksen kritiikkiä Khrysippoksen arvostelmateoriaa vastaan. Kritiikki voidaan hahmottaa selkeimmin kaksiosaisena. Ensinnäkin Poseidonius argumentoi, että arvostelma ei ole riittävä kaikissa tunteissa, ja toisaalta kritisoi Khrysipposta siitä, että tämä piti arvostelmaa välttämättömänä kaikille tunteille.

Viidennen luvun aiheena oli mielen sisäinen konflikti, jota tarkastelin Medeian tapauksen kautta. Tarkastelin platonistisista tulkinnoista ainoastaan Galenoksen kannattamaa jyrkkää tulkintaa. Galenoksen Platon-tulkinnassa halujen konflikti voidaan selittää sielun kolmijaon perusteella. Sielu jakaantuu logistiseen, tyymiseen ja epityymiseen osaan, ja näillä kaikilla on omia haluja. Koska halut kuuluvat erillisille ja autonomisille sielunosille, sisäisen konfliktin mahdollisuus on aina olemassa. Galenoksen tulkinnan valossa sielun ykseys näyttää parhaimmillaankin tilalta, jossa alemmat sielunosat on pakotettu tai alistettu ylemmän eli järkiosan alaisuuteen.

Euripideen näytelmässä Medeia on ristiriitatilanteessa, jossa hän epäröi, costaako miehelleen Jasonille aviorikkomuksesta tappamalla yhteiset lapset, vai paetako maasta pelastaen lapset mukaansa. Galenoksen tulkinta tilanteesta on se, että vihan tunne ja järki vetävät vuorotellen Medeiaa haluamiinsa suuntiin, ja lopulta vihan tunne vie voiton järjestä. Esitin, että Galenoksen tulkinta menee harhateille, mikäli se epämääräisesti olettaa tunteiden vievän voiton

järjestä; paremminkin näytelmästä saa kuvan, että Medeain äidilliset tunteet lapsiaan kohtaan ovat loppuun saakka estämässä hänen murhatyötään. Toisaalta sanaa *boulemata*, jonka Galenos tulkitsee tarkoittavan harkintaa tai järkeä, on käytetty koko näytelmän ajan merkityksessä ”suunnitelma”. Näin ollen suunnitelmat jäävät häviölle kiihkosta tai innosta tai vihan tunteesta (*thymos*). Meidän ei kuitenkaan tarvitse olettaa, että suunnitelmat kuuluisivat ainoastaan järjelle, tai että samalla subjektilla ei voisi olla useita eri suunnitelmia.

Esitin stoalaisen tulkinnan Medeiasta kahdessa osassa, jossa ensimmäisessä keskityin analyysiin siitä, että ristiriitatilanteessa halut vaihtelevat nopeasti. Halujen häilymisen nopeuden ja terävyyden vuoksi emme stoalaisten mukaan huomaa, että nuo halut kuuluvat samalle subjektille; komentokeskukselle. Stoalaiset siis olivat hyväksyneet Platonin kannan, että yhdellä subjektilla ei voi olla monia haluja yhtä aikaa. Käsittelin kysymystä siitä, olisivatko stoalaiset voineet selittää ristiriitatilanteen toisin, mikäli heillä olisi ollut käytettävissä Pseudo-Plutarkhoksen erottelu kykyihin (*dynameis*) ja toimintoihin (*energeia*). Pseudo-Plutarkhos määrittelee kykyjen ja toimintojen eron siten, että jälkimmäiset eivät voi kuulua subjektille samanaikaisesti; on mahdotonta sekä tehdä hyvää että pahaa samanaikaisesti. Sen sijaan kyvyt voivat kuulua samalle subjektille samanaikaisesti; ihmisellä on kyky tai valmius tehdä hyvää ja pahaa. Tässä käsittelyssä päädyin kuitenkin siihen, että stoalaisten käsitys tunteen syntymisestä ei jätä sijaa monille yhtäaikaistilanteille tai muille tunteille. Sen sijaan kyvyt, joita tunteidenkin syntymiseen edellytetään ja käytetään, kuuluvat komentokeskukselle ominaisuuksina tai kykyinä jatkuvasti ja samanaikaisesti. Huomasimme, että myös mielen pysyvämmät dispositiot kuten rahanahneus ja kiihkaus voivat kuulua samaan komentokeskukseen samanaikaisesti.

Esitin oman tulkintani siitä, kuinka Medeian ristiriitatilannetta voitaisiin analysoida. Esitin, että konfliktissa eivät ole vastakkain kaksi yksittäistä tunnetta, vaan toinen osapuoli, kostonhimo, olisi kehittynyt jo mielen pysyväksi dispositioksi, kipeydeksi (*nosēmata*). Tällöin olisi helpompi selittää, miksi Medeian on vaikeaa pysäyttää ja hallita koston tunnettaan, stoalaisen metaforan mukaan ”juoksevia jalkojaan”. Koska kostonhimo on asettunut Medeian oman toiminnan seurauksena hänen varsinaiseen sieluunsa, tuo syntynyt materiaallinen dispositio voi jossain määrin suostutella tai työntää tai pakottaa häntä toimimaan tietyllä tavoin.

Käsittelin lopuksi Medeian kautta, mitä stoalaiset tarkoittavat sillä, että tunne on järjen hylkäämistä. Galenos raportoi Khrysippoksen näkemystä Medeian ristiriitatilanteesta. Khrysippoksen mukaan Medeia ymmärtää, mitä pahaa hän on tekemässä, mutta kaikesta huolimatta lakkaa kuuntelemasta järjen käskyjä. Hän siis hylkää järjen vapaaehtoisesti. Tarkastelin hylätyn rationaalisuuden luonnetta *oikeiösis*-prosessin kautta.

Oikeiösis-prosessi voidaan nähdä ihmisen moraalisen² ja rationaalisenä kehityksenä. *Oikeiösis*-prosessissa ihmisen ajatellaan koostuvan ikään kuin toisiaan sisään sulkevista ympyröistä, ja prosessin alussa ihminen sulkee piiriinsä ainoastaan oman itsensä. Hän toimii ainoastaan oman itsensä hyväksi, mutta luonnollisen kehitysprosessin seurauksena hän alkaa pitää yhä suurempaa ihmisryhmää itselleen kuuluvana. Tällöin hänen toimintansa muuttuu, ja itsekeskeisyyden sijaan hän alkaa toimia suuremman joukon hyväksi. Koska kehitys nähdään luonnollisena, voidaan ajatella, että jokainen ihminen on jollakin tasolla tietoinen siitä, mitä hänen luonnollinen tilansa häneltä vaatisi. Tällöin myöskään Medeia ei voi sulkea pois tietoisuutta siitä, että lasten tappaminen ja ainoastaan oman maineen ja kunnian hyväksi toimiminen on vastoin luontoa; ja vastoin normatiivista rationaalisuutta.

Näin ollen voimme ajatella, että se rationaalisuus, mikä tunteiden vallassa hylätään, on juuri normatiivinen rationaalisuus. Medeian luonnollinen tila vaatisi lapsista huolehtimista ja näiden pelastamista. Vaikka hän on tästä vaatimuksesta jollakin tasolla tietoinen, hän kuitenkin vapaaehtoisesti hylkää normatiivisen järjen vaatimuksen ja toimii samalla myös vastoin omaa todellista luontoaan. Medeian uskomus lasten pelastamisen hyvydestä ei kuitenkaan kuulu Medeian järjelle sen enempää tai vähempää kuin hänen uskomuksensa kostamisen hyvydestä; molemmat kuuluvat samalle rationaalille komentokeskukselle. Lisäksi molemmat tunteet ovat rationaalisia kolmessa merkityksessä. Ensinnäkin halu kostaa ja halu pelastaa lapset ovat rationaalisia funktionaalisesti, koska ne muodostuvat komentokeskuksen käsitteellisten toimintojen kautta ja ovat identifioitavissa arvostelmiksi. Toiseksi ne ovat rationaalisia proseduraalisesti, koska niiden syntyprosessi etenee samojen mielen toimintojen kautta ja samassa järjestyksessä kuin tosien uskomusten synty. Kolmanneksi tunteet ovat rationaalisia intentionaalisesti, koska Medeia haluaa molemmissa tapauksissa saavuttaa hyvän jossakin merkityksessä; hänen mielestään kostaminen tai

hyvityksen saaminen on hyvä asia mutta toisaalta myös lasten pelastaminen on hyvää. Kuten sanottu, antaessaan periksi kostonhalulle, Medeia kuitenkin epäonnistuu normatiivisessa rationaalisuudessa, koska ainoastaan lasten pelastaminen olisi normatiivisesti järkevää. Näin ollen Medeian ristiriitaisen tilanteen tarkastelu antoi joitakin vastauksia tutkielmani suppeampaan kysymykseen tunteiden mahdollisesta rationaalisuudesta. Huomasimme, kuinka tunteissa sekoittuvat sekä järkevyyttä että järjettömyys.

Liite I: Käytetyt lyhenteet

FRAGMENTTIKOKOELMAT:

- IG Inwood & Gerson: *Hellenistic Philosophy – Introductory Readings*
 LS Long & Sedley: *Hellenistic Philosophers I-II*
 SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*

ARISTOTELES:

- DA *De anima*
 NE *Nikomakhoksen etiikka*
Rhet. Retoriikka

Rivinumerointi viittaa Bekkerin edition (1831) rivijakoon. Myös suomennosten rivinumeroinnit ovat tämän edition mukaisia.

PLATON:

Platoniin viitataan dialogin nimellä, esim. *Filebos*. Rivinumerointi viittaa ns. Stephanus-numeroihin, jotka kulkevat myös suomennosten marginaaleissa.

EURIPIDES:

Tässä käytetty suomennoksia teoksesta *4xMedeia* (toim. M. Kaimio). Viitataan suomennoksen nimellä *4xMedeia*. Suom., ks. sisällysluettelo.

MUUT:

- DL Diogenes Laertios: *Lives of Eminent Philosophers*
 PHP Galenos: *De Placitis Hippocratis et Platonis*

Liite II: Filosofeja ja lähteitä

Antiikki:

Sokrates n. 470-399

Platon n. 427-347 (perusti Akatemian 380-luvun lopulla)

Aristoteles 384-322 (Platonin Akatemiaan v. 365, perusti Lykeionin n.334)

Varhaisstoalaisia:

Zenon Kitionilainen n. 334-262 (aloitti opettamisen Stoā poikilällä n. 301)

Kleanthes n. 310-232 (koulun johtoon v.262)

Khrysippos n. 280-205 (koulun johtoon v. 232)

Keskisstoalaisia:

Panaetius n. 185-110 (koulun johtaja n. vuodesta 129)

Poseidonius n. 135-51 (perusti koulun Rhodokselle. Cicero opiskeli siellä 78-77)

Myöhäisstoalaisia:

Cicero 106-43 eKr.

Seneca n. 1-65 jKr.

Epiktetus n. 50-138jKr.

Stoalaisuuslähteitä; tässä tutkielmassa mainittujen fragmenttien kirjoittajia:

Areios Didymos 1.vuosisadan eKr. loppu (aleksandrialainen doksografi)

Andronikos Rhodoslainen 1.vuosisata eKr. (peripateetikko, vaikutti Roomassa)

Filon Aleksandrialainen n. 15 eKr.- 50jKr. (juutalainen eksegeetti, keskiplatonisti)

Plutarkhos Khaironeialainen n. 45-125 jKr. (elämäkertojen kirjoittaja, platonisti, eklektikko)

Aëtios n. 100jKr. (kreikkalainen doksografi)

Hierokles 100-luvun puoliväli (aleksandrialainen stoalainen)

Galenos 129-199 (lääkäri, filosofi, Hippokrates ja Platon esikuvia)

Sekstos Empeirikos 100-luvun loppu (skeptikko, ammatiltaan luultavasti lääkäri)

Klemens n. 150-215 (aleksandrialainen teologi, kristitty piispa)

Origenes n. 185-253 (teologi, platonisti)

Diogenes Laertios 200-luvun loppu (keräsi kreikkalaisten filosofien doktriinit ja elämäkerrat)

Iamblikhos n. 250-325 (platonisti)

Stobaios 400-luvun alku (kirjoitti laajan Antologian, kokoelman filosofisia tekstiotteita Platonista uusplatonisteihin)

Calcidius 400-luku (kristitty, kääntäjä ja kommentaattori)

Lähteet:

Aristoteles: *De anima*. Clarendon Press, Oxford 1961

Aristoteles: Teokset VII: *Nikomakhoksen etiikka*. suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989

Aristoteles: Teokset IX: *Retoriikka*. I ja II kirjan suom. Paavo Hohti, III kirjan suom. Päivi Myllykoski. Gaudeamus, Helsinki 1997

Arnim, Hans von: *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Stoici Antici – Tutti i Frammenti). Rusconi, Milano 1998

Cervantes: *Mielevä hidalgo Don Quijote*. Jälkimmäinen osa. Suom. J.A. Hollo. WSOY, Helsinki 1966

Dante, Alighieri: *Jumalainen näytelmä*. suom. Eino Leino. WSOY, 4. painos, Helsinki 1997 (näköispainos vuoden 1924 niteestä)

Epiktetos: *Käsikirja ja Keskusteluja*. suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1978

Euripides: *4 x Medeia* – käännöksiä ja esseitä. toim. Maarit Kaimio. suom. Marja Vierros, Marke Ahonen, Timo Nisula, Outi Lehtipuu. Klassillisen filologian laitos, Helsingin yliopisto 1999

Euripides: *Medeia/ Ifigeneia Auliissa*, suom. Otto Manninen. WSOY, 2. painos, Helsinki 1998

Galenus, Claudius: *Corpus Medicorum Graecorum. De Placitis Hippocratis et Platonis*. Käännös ja kommentaari Phillip de Lacy. Kirjat I-V. Akademie-Verlag, Berliini 1978

Galenus, Claudius: *Corpus Medicorum Graecorum. De Placitis Hippocratis et Platonis*. Käännös ja kommentaari Phillip de Lacy. Kirjat VI-IX. Akademie-Verlag, Berliini 1980

Homeros: *Ilias*. suom. Otto Manninen. WSOY, 2. painos, Helsinki 1941

Inwood, B. & Gerson L. P.: *Hellenistic Philosophy – Introductory Readings*. Hackett Publishing Company, 2. painos, Indianapolis 1997

Laertius, Diogenes: *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. II. Harvard University Press, 10. painos, Cambridge 1995

Long, Anthony A. & Sedley, David N.: *The Hellenistic Philosophers I-II*.

Cambridge University Press, Cambridge 1987

Platon: Teokset I-VII. Otava, Helsinki 1973-1990

Seneca: Moraalikirje 121, *Ad Lucilium Epistulae Morales III*. Loeb Classical Library. 5. painos. Harvard university Press 1971

Kirjallisuus:

Annas, Julia 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles

Annas, Julia 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, Oxford

Bett, Richard 1998. "The Sceptics and the Emotions". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht

Brennan, Tad 1998. "The Old Stoic Theory of Emotions". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht

Cooper, John M. 1998. "Posidonius on Emotions". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht

Cooper, John M. 1999. *Reason and Emotion*. Princeton University Press, Princeton

Dillon, John, M. & Long, Anthony A. (toim.) 1988: *The Question of "Eclecticism"* – Studies in later Greek Philosophy. University of California Press, Los Angeles ja Lontoo

Erskine, Andrew 1990 *The Hellenistic Stoa- Political Thought and Action*. Gerald Duckworth & Co. Ltd., Lontoo

Engberg-Pedersen, Troels 1990. *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus University Press, Esbjerg

Everson, Stephen (toim.) 1991. *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge University Press, Cambridge

Everson, Stephen (toim.) 1994. *Companions to Ancient Thought 3: Language*. Cambridge University Press, Cambridge.

Everson, Stephen (toim.) 1998. *Companions to Ancient Thought 4: Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge

Frede, Michael 1994. "The Stoic Notion of a *lekton*". Teoksessa *Companions to Ancient Thought 3: Language*. Toim. S. Everson. Cambridge University Press, Cambridge

- Frede, Michael** 1996. "Introduction". Teoksessa *Rationality in Greek Thought*. Toim. M. Frede & G. Striker. Clarendon Press, Oxford
- Frede, Michael** 1999. "On the Stoic Conception of the Good". Teoksessa *Topics in Stoic Philosophy*. Toim. K. Ierodiakonou. Clarendon Press, Oxford
- Frede, Michael & Striker, Gisela** (toim.) 1996. *Rationality in Greek Thought*. Clarendon Press, Oxford
- Gill, Christopher** 1983. "Did Chrysippus Understand Medea?" *Phronesis* 28: 136-49
- Gill Christopher** 1996. *Personality in Greek epic, Tragedy, and Philosophy- The Self in Dialogue*. Clarendon Press, Oxford
- Gill Christopher** 1998. "Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Ierodiakonou, Katerina** (toim.) 1999: *Topics in Stoic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford
- Inwood, Brad** 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford University Press, Oxford
- Inwood, Brad** 1999. "Rules and Reasoning in Stoic Ethics". Teoksessa *Topics in Stoic Philosophy*. Toim. K. Ierodiakonou. Clarendon Press, Oxford
- Irwin, Terence H.** 1998a. "Stoic Inhumanity". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Irwin, Terence H.** 1998b. "Socratic Paradox and Stoic Theory". Teoksessa *Companions to Ancient Thought 4: Ethics*. Toim. S. Everson. Cambridge University Press, Cambridge
- Järveläinen, Petri** 2000. *A Study on Religious Emotions*. Luther-Agricola-Seuran julkaisu, 47, Helsinki
- Kahn, Charles H.** 1988. "Discovering the Will – From Aristotle to Augustine". Teoksessa *The Question of "Eclecticism" – Studies in Later Greek Philosophy*. Toim. J.M. Dillon & A.A. Long. University of California Press, Los Angeles ja Lontoo
- Korkman, Peter & Yrjönsuuri, Mikko** (toim.) 1998. *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki

- Knuuttila, Simo** 1998. *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki
- Knuuttila, Simo & Sihvola, Juha** 1998. "How the Philosophical Analysis of Emotions Was Introduced". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Long, Anthony A.** 1974. *Hellenistic Philosophy- Stoics, Epicureans, Sceptics*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles. 2. ed. 1986
- Long, Anthony A.** 1991. "Representation and the Self in Stoicism". Teoksessa *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Toim. S. Everson. Cambridge University Press, Cambridge
- Meyer, Susan Sauve** 1998. "Moral Responsibility: Aristotle and After". Teoksessa *Companions to Ancient Thought 4: Ethics*. Toim. S. Everson. Cambridge University Press, Cambridge
- Mustonen, Mari** 1999. "Medeia vaakalaudalla". Teoksessa *4 x Medeia – käännöksiä ja esseitä*. Toim. M. Kaimio. Klassillisen filologian laitos, Helsingin yliopisto
- Nussbaum, Martha** 1994; *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton
- Näre, Sari** (toim.) 1999. *Tunteiden sosiologiaa*. SKS, Helsinki
- Rist, J. M.** 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Amèlie Oksenberg** (toim.) 1996. *Esseys on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, Los Angeles.
- Sihvola, Juha** 1996. "Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs". *Apeiron* 29:105-144
- Sihvola, Juha** 1998. "Hellenistinen Filosofia: epikurolaisuus, stoalaisuus ja skeptisismi". Teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja*. Toim. P. Korkman & M. Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki
- Sihvola, Juha** 1999. "Antiikin tunneteoriat nykyajattelun lähtökohtana". Teoksessa *Tunteiden Sosiologiaa*. Toim. S. Näre. SKS, Helsinki
- Sihvola, Juha & Engberg-Pedersen, Troels** (toim.) 1998. *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Sorabji, Richard** 1993. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Cornell University Press, New York

- Sorabji, Richard** 1998. "Chrysippus – Posidonius – Seneca: A High-Level Debate on Emotion". Teoksessa *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Toim. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Sorabji, Richard** 2000. *Emotion and Peace of Mind*. Oxford University Press, Oxford
- Striker, Gisela** 1996. "Emotions in Context. Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology". Teoksessa *Esseys on Aristotle's Rhetoric*. Toim. A. O. Rorty. University of California Press, Los Angeles.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha** 1994. *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki
- Sharples, R.W.** 1996. *Stoics, Epicureans and Sceptics*. Routledge, London
- Wolf, Christa** 2000. *Medeia- Kertomus kuudelle äänelle*. Tammi, Helsinki