

**RATIONAALISTA VOLUNTARISMIA**  
—————  
**EETTINEN TEKO WILLIAM OCKHAMIN TEORIASSA**

Juhana Toivanen

Filosofian pro gradu –tutkielma  
Huhtikuu 2003  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto

## **Rationaalista voluntarismia. Eettinen teko William Ockhamin teoriassa**

Juhana Toivanen

Ohjaaja: Mikko Yrjönsuuri

Filosofia

Huhtikuu 2003

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto

126 sivua

Tutkielman aiheena on William Ockhamin (n. 1288-1347) etiikan filosofianhistoriallinen tarkastelu. Aluksi analysoidaan eettistä tekoa mielenfilosofisesta näkökulmasta sekä Ockhamin käsitystä ihmisen metafysisestä rakenteesta, ymmärtävästä sielusta ja tahdon vapaudesta. Ockhamin etiikka osoittautuu eettiseksi voluntarismiksi, koska ainoastaan tahdon teko voi hänen mukaansa olla eettinen teko. Keskeistä on käsitteen *oikea järki* analysointi ja väite, jonka mukaan Ockham käytti sitä osin stoalaisen tradition mukaisesti. Eettisen teon sisältöön keskitytään metafysis-teologisesta näkökulmasta. Ockhamin etiikka osoittautuu myös teologiseksi voluntarismiksi, koska Jumalan tahto on radikaalilla tavalla vapaa. Tästä näkökulmasta tarkastellaan perustaltaan erilaisia moraalinormeja, ja osoitetaan osin Ockhamin poliittisen kauden kirjoituksiin pohjautuen, että kaikki ne ovat Jumalalta peräisin. Kaikkivoipa Jumala voi muuttaa jopa eettisen teon rakenteen.

Tutkielmassa käsitellään myös Ockhamin teoriaa viidestä hyveen tasosta. Sen avulla osoitetaan, että Ockhamin mukaan etiikka ei ole sidoksissa kristinuskoon. Ockhamin etiikan yhtenäisyyttä koskeva ongelma ratkaistaan osoittamalla, että jokaisen moraalisesti hyvän teon taustalla on itsessään hyvä tahdon teko, joka ei välttämättä ole Jumalan rakastaminen yli kaiken. Ockhamin poliittisen kauden töiden avulla osoitetaan, että eettinen teko on rationaalinen syntyprosessinsa vuoksi. Lopuksi tarkastellaan millä tavalla Ockham ajatteli erilaisten normien asettuvan eri tasoille, sekä millaisen toiminnan hän ajatteli kussakin tapauksessa olevan sallittua.

Johtopäätöksenä esitetään, että moraalisesti hyvä teko on tahtomus, johon välttämättä liittyy ymmärryksen teko. Objektiiiset normit liittyvät tekoon praktisen syllogismin osina. Eettinen teko on rationaalinen, koska ymmärryksen on tehtävä

jokaisesta partikulaarisesta tilanteesta arvio. Näin moraalisesti hyvä toiminta ei Ockhamin etiikassa ole universalisoitavissa.

Lähteinä Ockhamin ajatteluun on käytetty hänen akateemisen uransa teoksia *Quodlibeta septem*, *Quaestiones variaen* kvestiota VII, sekä katkelmia teoksesta *Scriptum in librum primum Sententiarum*. Työssä on käytetty myös Ockhamin poliittisen kauden teoksia *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana* ja *Opus nonaginta dierum*.

Avainsanat: William Ockham, eettinen voluntarismi, eettinen rationalismi, oikea järki, mielenfilosofia, luonnonoikeus, Jumalan kaikkivoipaisuus, hyve

Johannalle ja Katariinalle

# SISÄLLYS

LYHENTEET	6
JOHDANTO	7
<i>Ockhamin henkilöhistoriasta ja käytetyistä lähteistä</i>	11
<i>Sananen metodista ja muutaman käsitteen määrittely</i>	14
EETTISEN TEON RAKENNE: MIELENFILOSOFINEN NÄKÖKULMA	17
<i>Ihmisen metafyyminen rakenne ja eri sielut</i>	17
<i>Ymmärtävän sielun toiminnot ja tahdon vapaus</i>	22
<i>Eettinen teko on tahdon teko</i>	28
<i>Olosuhteet ja oikea järki sekä eettinen teko</i>	42
EETTISEN TEON SISÄLTÖ: METAFYYSIS-TEOLOGINEN NÄKÖKULMA	57
<i>Ius naturalen kolme tyyppiä</i>	58
<i>Moraalin jako positiiviseen ja ei-positiiviseen</i>	62
<i>Positiivinen moraali ja Jumalan kaikkivoipaisuus</i>	64
<i>Ei-positiivinen moraali ja sen yhteys Jumalaan</i>	69
VIIDEN HYVEEN TASON TEORIA	73
<i>Hyveellisen toiminnan tasot</i>	74
<i>Teon moraalisen hyvyyden selittää itsessään hyvä teko</i>	82
EETTISEN TEON RATIONAALISUUS	94
<i>Abraham ja Iisak sekä erilaisia rationaalisuuskäsityksiä</i>	95
<i>Rationaalisuus sisältöraationaalisuutena</i>	98
<i>Rationaalisuus prosessirationaalisuutena</i>	105
<i>Moraalisesti oikea toiminta poikkeustilanteessa</i>	107
PÄÄTÄNTÖ	114
LÄHTEET	117
KIRJALLISUUS	120

# LYHENTEET

a.	articulus
<i>Brev.</i>	<i>Breviloquium de principatu tyrannico</i>
c.	capitulum
d.	distinctio
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus de imperio et pontificia potestate</i>
<i>EN</i>	<i>Aristoteles: Nikomakhoksen etiikka</i>
<i>Exp. Praed. Arist.</i>	<i>Exposito in librum Predicamentorum Aristotelis</i>
l.	liber
<i>OND</i>	<i>Opus nonaginta dierum</i>
OTh	Opera Theologica
OP	Opera Politica
OPh	Opera Philosophica
<i>Ord.</i>	<i>Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)</i>
q.	quaestio
<i>Quaest. var.</i>	<i>Quaestiones variae</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quodlibeta septem</i>
<i>Rep.</i>	<i>Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)</i>
<i>ST</i>	<i>Tuomas Akvinolainen: Summa theologica</i>

# JOHDANTO

Jälkipolvet ovat antaneet William Ockhamille (n. 1288-1347) nimen ja maineen *via modernan*, uuden tien ensimmäisenä astujana. Hänen ajattelussaan on nähty monia piirteitä, jotka erosivat suuresti vanhasta tiestä, *via antiquasta*. Moderni individualismi, reformatorinen uskontokäsitys, nominalismi, voluntarismi, ja lukemattomat muut uudenlaisen maailmankuvan alkua kuvaavat termit on liitetty Ockhamiin. Tässä taipumuksessa nähdä aatteiden historiassa uusia alkuja on kuitenkin monien muidenkin ihmisten kohdalla menty liiallisuuksiin. Jossain määrin näin on tehty myös Ockhamin kohdalla.

Ockham oli suuri uudistaja. Hänen vaikutustaan uusien ajatusmallien syntyyn ei voi kieltää. Kuitenkaan tämän seurauksena ei tule ylenkatsoa Ockhamia edeltäneen ajan vaikutusta häneen. Ei pidä myöskään jättää huomiotta sitä, että Ockham pyrki vastaamaan häntä edeltäneiden keskusteluiden kysymyksiin välineillä, joiden juuret olivat häntä edeltäneessä ajassa. Käyttäessään näitä välineitä ja vastatessaan näihin kysymyksiin Ockham tuli todella luoneeksi jotain uutta tai ainakin vieneeksi jo alullaan olevia kehityskulkuja omalta osaltaan eteenpäin. Ockham oli, kuten me kaikki, aikansa lapsi, jonka kirjoitukset ja teot saivat aikaan tulevaisuuteen vaikuttaneita muutoksia, mutta jonka kirjoitukset ja teot olivat samalla sidoksissa menneisyyteen.

Aiheeni kannalta kiinnostavin moderni Ockhamia käsittelevään tutkimukseen liittyvä tendenssi on hänen etiikkansa hahmottaminen kantilaisen deontologisen etiikan esikuvana<sup>1</sup>. Ockhamin etiikassa toki on piirteitä, jotka suuresti muistuttavat Immanuel Kantin eettistä ajattelua, mutta ei ole kuitenkaan aivan selvää, onko tämä pyrkimys nähdä Ockham kantilaisena velvollisuuseettikkona – annettakoon anakronismini anteeksi – täysin oikeutettu.

Tässä *pro gradu* -tutkielmassa käsittelen Ockhamin eettistä teoriaa ja keskityn eritoten eettisen teon analysointiin. Aion osoittaa, että Ockhamin etiikka on rationaalista voluntarismia<sup>2</sup>. Lisäksi osoitan, että Jumalan rooli sen taustalla on tärkeämpi kuin nykyään yleensä ajatellaan. Työ jakautuu neljään päälukuun. Ensimmäisessä luvussa näkökulma on mielenfilosofinen. Luvun alkuosassa tarkastelen Ockhamin käsitystä

---

<sup>1</sup> Tämän suuntaisen ajatuksen esittää ainakin Holopainen 1996, s. 181-182.

<sup>2</sup> David Clark on esittänyt, että kumpikaan näistä *ismeistä* ei yksinään kykene vangitsemaan Ockhamin etiikkaa kokonaisuutena (Clark 1971, s. 83). Molempia tarvitaan sen luokittelumiseen.

ihmisen metafysisestä rakenteesta ja keskityn ihmisen mielen rakenteen tutkimiseen<sup>3</sup>. Ockhamin mukaan ihminen on yhdistetty substanssi, joka koostuu aineesta, ruumiillisuuden muodosta, aistisielusta ja ymmärtävästä sielusta. Käsittelen kutakin näistä, mutta pääasiassa keskityn ymmärtävän sielun kykyjen, ymmärryksen ja tahdon tarkasteluun. Ockhamin ajattelu oli aikanaan radikaalia juuri sen vuoksi, että hän painotti voimakkaasti tahdonvapautta. Ockhamia voikin pitää eettisenä voluntaristina<sup>4</sup>. Tarkastelen mitä tahdonvapaus Ockhamille tarkoitti. Tämän jälkeen siirryn luvun varsinaiseen pääaiheeseen, eli eettisen teon analysointiin mielenfilosofisesta näkökulmasta. Osoitan, että Ockhamin etiikassa ainoastaan tahdon teko voi varsinaisesti olla eettinen teko. Kaikkien muiden tekojen eettinen arvo pohjautuu juuri tahdon teolle. Tämän jälkeen esitän millainen teko on Ockhamin mukaan itsessään hyvä teko ja esitän jaottelun itsessään hyvien tekojen ja aidosti välttämättä hyvän teon välillä. Tämän jaottelun avulla pyrin työn myöhemmässä vaiheessa ratkaisemaan Ockhamin etiikan yhtenäisyyttä koskevan ongelman. Luvun loppuosassa käsittelen eettisen teon ja ymmärryksen välisiä suhteita. Varsinkin käsitteen *oikea järki* tutkiminen on tärkeässä asemassa. Käytän hyväkseni David Clarkin<sup>5</sup> esittämää jaottelua, jonka mukaan Ockham käyttää tätä käsitettä kahdella eri tavalla. Toinen tapa viittaa käytännöllisen järjen toimintaan ja on taustaltaan aristotelinen, toinen viittaa maailmassa oleviin objektiivisiin moraalinormeihin. Tulkitsen termin jälkimmäisen käytön juontavan juurensa stoalaiseen traditioon, josta Ockham omaksui vaikutteita ainakin Augustinuksen kirjoitusten kautta. Tämän jaottelun avulla osoitan, että Ockhamin etiikassa vaikuttaa kaksi toisistaan poikkeavaa ymmärryksen toimintaan liittyvää ajatusta. Toisaalta teon moraalisen hyvyyden välttämätön ehto on aktuaalinen ymmärryksen teko, jonka on oltava osa

---

<sup>3</sup> Ihminen on Ockhamin mukaan ainoa maanpäällinen eettinen olento. Myös enkelit ovat eettisiä olentoja, sillä jokainen enkeli on olemassaolonsa ensimmäisenä hetkenä eettisen valinnan edessä. Ks. *Quodl.* II, q. 6 (OTh IX, s. 136): "Ad istam quaestionem [Utrum angelus potuit mereri vel demereri in primo instanti] dico quod sic; quia posita caus efficiendi et sufficienti et non impedita, potest poni effectus; sed in primo instanti potuit angelus habere causam sufficientem actus meritorii et demeritorii; igitur tunc potuit mereri." Käsittelen tässä työssä etiikkaa nimenomaan inhimillisestä näkökulmasta.

<sup>4</sup> Käytän Bonnie Kentin esittämää jakoa, jonka mukaan voluntarismia on kolmea eri tyyppiä. Ensimmäinen ilmaantunut voluntarismin tyyppi ei oikeastaan ole muuta kuin ihmisen tahdon ja tunteellisen puolen painottamista. Toinen voluntarismin tyyppi ilmaantui Duns Scotuksen ja Ockhamin myötä ja merkitsee Jumalan ehdottoman tahdonvapauden korostamista. Sen mukaan Jumala voi tahtoa kaikkea, mikä ei sisällä loogista ristiriitaa. Kolmas voluntarismin tyyppi tarkoittaa ihmisen tahdon vapautta ymmärrykseen nähden ja toisaalta painottaa tahdon vapauden merkitystä etiikalle. Nämä eri voluntarismin tyypit voidaan nimetä vastaavasti psykologiseksi, teologiseksi ja eettiseksi voluntarismiksi. (Kent 1995 Alasen 2002, s. 280-281 mukaan.)

<sup>5</sup> Clark 1973.



tahdon tekoa, jotta tahdon teko voisi olla moraalisesti hyvä. Toisaalta myös teon varsinainen sisältö vaikuttaa: pelkän prosessin perusteella ei voi ratkaista teon moraalista arvoa. Tässä vaiheessa siirryn työn toiseen päälukuun.

Toisessa luvussa jatkan eettisen teon tarkastelua. Näkökulma poikkeaa kuitenkin ensimmäisestä luvusta. Tutkin eettisen teon sisältöä, eli sitä millaisia asioita eettisesti oikein tekevä tahto tahtoo. Näkökulma on metafysis-teologinen, mikä tarkoittaa, että analysoin Ockhamin näkemystä moraalinormien ja Jumalan keskinäisiä yhteyksiä. Osoitan, että Jumala on tavalla tai toisella sekä luonnollisella järjellä tavoitettavan että Jumalan käskyihin perustuvan moraalin taustalla. Ockhamin mukaan moraalit jakautuu kahteen osaan, positiiviseen ja ei-positiiviseen. Positiivinen moraalit käsittää normit, jotka ovat sitovia ainoastaan sen vuoksi, että jokin auktoriteettiasemassa oleva on ne säätänyt. Jumala on tietenkin tällainen auktoriteetti *par excellence*, mutta myös legitiimillä maallisella hallitsijalla on tiettyjen ehtojen vallitessa riittävä auktoriteetti. Ei-positiivinen moraalit puolestaan koostuu normeista, jotka jokainen normaali ihminen tietää itsestäänselvästi. Ei-positiivisen moraalin normit ovat ensimmäisessä luvussa esitetyn stoalaistaustaisen oikean järjen mukaisia, luonnollisella järjellä tavoitettavia objektiivisia moraalinormeja. Tarkastelen näiden normien ja Jumalan välistä suhdetta. Ockhamin etiikkaa ei ole tästä näkökulmasta juurikaan tutkittu. Tässä yhteydessä otan esiin myös käsitteen *ius naturalis*<sup>6</sup>, joka yhdistää Ockhamin eettisen ja yhteiskuntafilosofisen ajattelun. Tutkin tätä käsitettä nimenomaan Ockhamin etiikan kannalta, ja ainoastaan sen verran kuin on tarpeen kyetäkseni osoittamaan Jumalan ja ei-positiivisen moraalin yhteyden. Jumala on *ius naturalen* luoja, ja sitä kautta ei-positiivinen moraalit on pohjimmiltaan Hänen tahtonsa mukainen. Käsittelem myös Jumalan kaikkivoipaisuutta ja argumentoin sen puolesta, että Jumalalla on Ockhamin mukaan kyky muuttaa paitsi moraalin sisältö myös eettisen teon rakenne. Osoitan siis, että ensimmäisessä luvussa esittämäni Ockhamin käsitys eettisen teon rakenteesta on hänen filosofisen teologiansa valossa kontingentti suhteessa Jumalan tahtoon. Näin Ockham osoittautuu myös teologiseksi voluntaristiksi.

Kolmannen luvun aiheena on Ockhamin viiden hyveen tason teorian esittely. Tämä teoria osoittaa, että Ockhamin mukaan moraalisesti oikeaa toimintaa on olemassa myös kristinuskon ulkopuolella. Teorian huomattava piirre on, että se osoittaa kristittyjen ja pakanafilosofien tekojen taustalla olevan samojen universaaleiden periaatteiden, joten

---

<sup>6</sup> Luonnollinen laki, luonnonoikeus. Jätän termin kääntämättä painottaakseni sen kahtalaista merkitystä. On nimittäin muistettava, että termit *ius* ja *lex* erottettiin toisistaan ensimmäisen kerran vasta 1400-luvulla, ja vasta 1600-luvun luonnonoikeusteoretikot omaksuivat tämän erottelun kunnolla (Tuck 1995, s. 25-27).

moraalisesti hyvien tekojen sisällön lähtökohdat ovat heillä samanlaiset. Luonnollisella järjellä saavutettava moraalit ja Jumalan ilmoituksessa antama moraalit ovat siis pohjimmiltaan samanlaiset, vaikka Jumalan ilmoitus asettaakin kristityille normeja, joita luonnollisessa moraalilaissa ei ole. Ockhamin etiikan deontologiset teemat paljastuvat juuri viiden hyveen tason teorian kautta: tärkeimpien hyveen tasojen mukainen toiminta sisältää deontologisen elementin. Kun on aivan selvää, että Ockham ajatteli pakanoidenkin kykenevän moraalisesti oikeaan toimintaan, näyttäyty hänen toisissa yhteyksissä esittämänsä kanta ongelmallisena. Ockhamin mukaan kontingentisti hyvien tekojen hyvyys perustuu välttämättä hyvään tekoon. Välttämättä hyvä teko katkaisee äärettömän regression, jollainen seuraisi, jos jotain perimmäistä hyvyyden selittävää tekoa ei olisi. Ockhamin teoksista saa helposti vaikutelman, että tämä äärettömän regression katkaiseva välttämättä hyvä teko on Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se*<sup>7</sup>. Tämä teko on ensimmäisessä luvussa tekemäni erottelun mukaan aidosti välttämättä hyvä teko. Ongelmallista on, että jos jokainen kontingentisti hyvä teko tarvitsee hyvyytensä selittäjäksi Jumalan rakastamisen, kuinka moraalinen toiminta voi pakanoiden keskuudessa olla mahdollista? Tarkastelen tätä ongelmaa ja esitän ratkaisuna, että Ockhamin täytyi tarkoittaa kontingentisti hyvien tekojen hyvyyden perustuvan itsessään hyvään tekoon, ei aidosti välttämättä hyvään tekoon.

Viimeisen eli neljännen luvun aiheena on eettisen teon rationaalisuuden tarkastelu. On olemassa kolme eri tapaa tulkita Ockhamin etiikan rationaalisuutta: rationaalisuus Jumalan tahdon mukaisena toimintana, rationaalisuus luonnollisella järjellä tavoitettavien moraalinormien mukaisena toimintana ja rationaalisuus ymmärryksen teon läsnäolona. Osoitan, että viimeinen näistä on parhaiten Ockhamin etiikkaan soveltuva, ja väitän, että näin tulkittuna Ockhamin etiikka on täysin rationaalista. Käsittelen myös Ockhamin tulkintaa Vanhan testamentin kertomuksesta Abrahamista ja Iisakista, koska sen kautta näkee selvästi, kuinka ongelmallista on käsittää rationaalisuus minään muuna kuin aristotelisen tradition mukaisena ymmärryksen toimintana. Erottelan siis toisistaan sisältörationaalisuuden ja prosessirationaalisuuden ja osoitan, että Ockhamin etiikka on moraalisesti hyvän teon syntyprosessin perusteella rationaalista. Lopuksi tarkastelen vielä Ockhamin hienovaraista erittelyä siitä, mitä ihmisten on sallittua tehdä poikkeuksellisessa tilanteessa, jossa Jumala antaa vallitsevien oikean järjen normien vastaisia käskyjä. Tätä kautta selvennän eri normien asettumista eri tasoille, eli luonnollisen moraalilain, Jumalan ilmoituksessa antaman moraalilain ja Jumalan suorien käskyjen välisiä suhteita.

---

<sup>7</sup> Yli kaiken ja itsensä vuoksi.

Tutkielman tavoitteena on esittää millainen eettinen teko Ockhamin mukaan on. Tarkoitukseni on osoittaa, että eettinen teko on välttämättä tahdon teko, eli että Ockhamin etiikka todella on eettistä voluntarismia. Sitä voidaan kutsua myös rationaaliseksi voluntarismiksi, koska jokaisen moraalisesti oikean teon on välttämättä oltava rationaalinen. Kuitenkaan rationaalisuus ei ole siinä mielessä universalisoitavissa, että se ei kerro mitään toiminnan sisällöstä: jokainen ihminen joutuu jokaisessa partikulaarisessa tilanteessa soveltamaan praktista syllogismia. Syllogismin yläpremissit ovat kaikkien normaalilla ymmärryksellä varustettujen ihmisten tiedossa, mutta niiden soveltaminen käytäntöön on jokaisen yksilön oman harkinnan tulosta. Eettisen teon rakenne, sen syntyprosessi on siis rationaalinen, teko itse on voluntaarinen. Silti teon sisältö ei voi olla mitä tahansa, koska siihen vaikuttavat Jumalan luomat ei-positiivisen moraalien normit, Hänen ilmoituksessa antamansa positiiviset käskyt, ja jossain määrin myös inhimillisten lakien määräykset. Ockhamin etiikka ei deontologisesta elementistään huolimatta vastaa kaikilta osin kantilaista etiikkaa, vaan on selkeästi keskiaikainen eettinen teoria. Ensinnäkin velvollisuuden taustalla on Ockhamin mukaan Jumala, ja toisekseen moraalisesti hyvä toiminta ei ole universalisoitavissa, vaan jokaisessa yksittäistilanteessa yksilö tekee ratkaisunsa omista lähtökohdistaan, niiden velvollisuuksien pohjalta, jotka hän omikseen kokee.

## **OCKHAMIN HENKILÖHISTORIASTA JA KÄYTETYISTÄ LÄHTEISTÄ**

William Ockham syntyi noin vuonna 1288 Ockhamin kylässä lähellä Lontoota. Hän liittyi fransiskaanijärjestöön ennen neljättätoista syntymäpäiväänsä. Vuonna 1306 hänet määrättiin alidiakoniksi (*subdeacon*) ja lähetettiin myöhemmin Oxfordiin opiskelemaan teologiaa. Vuosina 1317-19 hän oli teologian kandidaatti (*Francescan bachelor of theology*) ja luennoi Petrus Lombarduksen teoksesta *Sententiae in IV libris distinctae*, joka oli keskeinen teologian oppikirja. Lähdettyään Oxfordista hän luennoi todennäköisesti lontoolaisessa fransiskaaniluostarissa filosofiaa. Ockhamin akateemisen uran tuottoisin kausi osui juuri näihin Lontoon vuosiin, muun muassa suurin osa teoksesta *Quodlibeta septem* on tältä ajalta. Ockhamin opit olivat kiistanalaisia jo hänen omana aikanaan. Kaikki eivät pitäneet niitä oikeaoppisina. Ockham sai kutsun tulla paavin eteen Avignoniin vastaamaan

harhaoppisuusyytöksiin. Hän lähti heinäkuussa 1324 ja siihen päättyi hänen akateeminen uransa.<sup>8</sup>

Avignonissa Ockham vietti neljä vuotta. Samaan aikaan kaupungissa toimi Michael Cesenalainen, fransiskaanijärjestön johtaja, jonka pyynnöstä Ockham ryhtyi tutkimaan paavin ja fransiskaanien välejä hiertänyttä kysymystä apostolisesta köyhyydestä. Tutkimustensa seurauksena Ockham tuli vakuuttuneeksi silloisen paavin, Johannes XXII:n, kerettiläisyydestä ja pakeni 26.5.1328 Avignonista Michael Cesenalaisen, Bonagratia Bergamonilaisen ja Francis Marchialaisen mukana<sup>9</sup>. He menivät Pohjois-Italiaan, jossa he tapasivat paavin kanssa ristiriitoihin ajautuneen keisari Ludvig Baijerilaisen. Hänen mukanaan Ockham seuralaisineen matkasi keisarilliseen hoviin Müncheniin. Ockham jäi loppuelämäkseen Ludvigin suojiin ja kirjoitti poliittisia kirjoituksia Johannes XXII:ta ja tämän seuraajia vastaan. Ockham kuoli yrittämättä tehdä sovintoa katolisen kirkon kanssa huhtikuussa 1347, kaksi vuotta ennen mustan surman saapumista Etelä-Saksaan.<sup>10</sup>

Ockhamin elämä jakautui näin kahteen vaiheeseen, jotka heijastuvat hänen kirjoituksiinsa. Ennen kutsua Avignoniin Ockham kirjoitti akateemisia tekstejä filosofian ja teologian alalta. Jouduttuaan mukaan paavin ja fransiskaanien väliseen poliittiseen kiistaan hänen akateeminen uransa oli ohi, ja hän keskittyi poliittisten kirjoitusten tuottamiseen. Ockhamin kirjoitusten käsittelemien aiheiden jyrkkä käänne epäpoliittisista akateemisista jyrkkiin poliittisiin ja yhteiskuntafilosofisiin on aiheuttanut kuitenkin sen, että näiden kahden kauden kirjoitusten välisiä yhteyksiä ei ole kunnolla tutkittu. Käytännössä tämä on näkynyt Ockham-tutkimuksessa siten, että filosofisia aiheita tutkittaessa on poliittiset kirjoitukset jätetty kokonaan huomiotta. Ockhamin yhteiskuntafilosofiaa tutkittaessa on käytetty jonkin verran akateemisia kirjoituksia, mutta yhä ollaan tilanteessa, jossa kahden kauden raja nähdään liian jyrkkänä. Nähdäkseni tämä on suuri ongelma. Näin jyrkän rajan vetäminen kahden kauden välille on tarpeetonta ja harhaanjohtavaa. Vaikka Ockham ei uransa alkuvaiheissa kirjoittanut lainkaan yhteiskuntafilosofiasta – pääasiassa koska se ei kuulunut ajan akateemiseen koulutukseen – ja vastaavasti poliittisella kaudellaan hän ei käsitellyt systemaattisesti filosofisia kysymyksiä, ei mielestäni ole perusteltua olettaa hänen ajattelunsa perusteiden muuttuneen kovinkaan radikaalisti. Poliittisista kirjoituksista on löydettävissä paljon

<sup>8</sup> Courtenay 1987, s. 194-196; Courtenay 1999, s. 18-27; Wood 1997, s. 4.

<sup>9</sup> Bonagratia oli fransiskaanijärjestön lakimies, Francis tärkeä paavinvastainen yhteiskuntafilosofi.

<sup>10</sup> Courtenay 1987, s. 194-196; Courtenay 1999, s. 18-27; Wood 1997, s. 5-6.

filosofisesti kiinnostavaa aineistoa. Käytänkin tässä työssä sekä Ockhamin akateemisia teoksia että hänen poliittisen kauden kirjoituksiaan.

Ockhamin akateemisista kirjoituksista käytän teosta *Quodlibeta septem, Quaestiones variaen* kvestiota VII sekä katkelmia hänen sentenssikommentaarinsa osista I (*Ordinatio*) ja IV (*Reportatio*). *Quodlibeta septem* on todennäköisesti Ockhamin itse Avignonissa viimeisteleminen, joten se on hänen akateemisen uransa loppuvaiheiden työ<sup>11</sup>. Sentenssikommentari on peräisin Oxfordin ajalta, ja Ockham hioi lopulliseen kuntoon vain sen ensimmäisen osan. Näistä molemmista olen käyttänyt moderneja kriittisiä laitoksia *Opera Theologica* I, IV, VII ja IX. *Quaestiones variaen* kvestiosta VII olen käyttänyt Rega Woodin toimittamaa versiota, joka pohjautuu kriittisen laitoksen osaan VIII, mutta jossa on jätetty vaihtoehtoiset lukutavat huomiotta<sup>12</sup>. Olen kuitenkin laittanut viitteisiin nimenomaan kriittisen laitoksen sivunumerot, koska tutkijat käyttävät sitä nykyään yleisesti.

Poliittisen kauden teoksista olen käyttänyt pääasiassa massiivista teosta *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, sekä vähäisemmässä määrin teoksia *Opus nonaginta dierum* ja *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*. Ockham kirjoitti *Opus nonaginta dierum*in noin neljä vuotta Avignonista lähtemisensä jälkeen, vuoden 1332 paikkeilla<sup>13</sup>, ja *Breviloquium*in 1340-luvun taitteessa<sup>14</sup>. *Dialogusta* Ockham kirjoitti pitkän aikaa. Sen ensimmäinen osa valmistui vuonna 1334, mutta muita osia Ockham ei ehtinyt saattaa loppuun ennen kuolemaansa<sup>15</sup>. *Opus nonaginta dierum* löytyy modernina kriittisenä laitoksena *Opera Politica* I-II ja *Breviloquium*in kriittinen laitos on julkaistu teoksessa *Opera Politica* IV. *Dialoguksesta* olen käyttänyt kolmea eri lähdettä: tekeillä olevaa kriittistä laitosta<sup>16</sup>, Lyonin vuoden 1494 laitosta, sekä H. S. Offlerin editiota luvusta III *Dial.* II, I, 3, c. 6<sup>17</sup>. Olen käyttänyt tekeillä olevaa kriittistä laitosta yhdessä Lyonin edition kanssa siten, että olen tarkastanut kriittisen laitoksen sisällön pääpiirteissään Lyonin editiosta, mutta käyttänyt lainauksissa kriittisen laitoksen helpommin luettavissa olevaa tekstiä, silloin kun sellainen on ollut valmiina. Mainitsen alaviitteessä kun lähteenä on Lyonin editio.

---

<sup>11</sup> Freddoso 1991, xxiv.

<sup>12</sup> Wood 1997, xi.

<sup>13</sup> Bennet & Offler 1963, xv.

<sup>14</sup> Offler 1997, s. 90.

<sup>15</sup> McGrade & Kilcullen 1995, xxxvi-xxxvii.

<sup>16</sup> Nähtävissä internetissä, ks. lähdeluettelo.

<sup>17</sup> Merkintä on luettava vasemmalta oikealle seuraavasti: *Dialoguksen* kolmannen osan toisen traktatin kolmannen kirjan kuudes luku.

Jotkin Ockhamin poliittisen kauden teksteistä ovat tulkinnallisesti ongelmallisia. Joissakin teoksissa Ockham nimittäin hämärtää oman käsityksensä asiasta. Käyttämistäni teoksista ainoastaan *Dialogus* on tällainen. Se muodostuu Mestarin ja Oppilaan keskustelusta, jossa Mestari esittää erilaisia näkökantoja moniin Oppilaan kysymiin asioihin. *Dialoguksen* kolmannen osan alussa Ockham kirjoitti Mestarin suulla – ja oli Ockhamin elämäntilanteen huomioon ottaen todennäköisesti oikeassa – että

”tässä traktaatissa - - en lainkaan ilmaise mikä esitetyistä mielipiteistä pitäisi mielestäni hyväksyä - - sillä en usko kenenkään tarttuvan totuuteen tiukemmin hyväksyntäni vuoksi, vaan pelkään monen hyökkäävän sanoin ja teoin sitä kohtaan purevammin ja häijymmin vihansa, kateutensa ja kaunojensa vuoksi - -”.<sup>18</sup>

Tämä ilmoitus ei koske vain osaa teoksesta vaan sitä kokonaisuudessaan. Ockhamin omaa mielipidettä on vaikea erottaa ainoastaan *Dialoguksen* pohjalta. Hänen ajattelunsa jäljittämässä tämä teos ei kuitenkaan ole täysin turha. Ensinnäkin on selvää, että jos Ockham eksplisiittisesti ilmoittaa jossain toisessa teoksessa kannattavansa jotain mielipidettä, hän on sen kannalla myös *Dialoguksessa*. Toisekseen niitä ajatuksia, joita *Dialoguksessa* ei kritisoida tai joiden vastaisia kantoja ei esitetä, voidaan pitää Ockhamin omina. John Kilcullenin tapaan pidän mahdollisena, että Ockhamin oma käsitys on kohtuullisella varmuudella erotettavissa silloinkin kun kahta edellistä metodologiaa ei voi soveltaa. Jonkin ajatuksen sopiessa hyvin Ockhamin muuhun ajatteluun ja sitä tukevien argumenttien ollessa Ockhamin muiden teoksien tavoitteiden mukaisia, sekä vastaargumenttien ollessa eri tyyliä kuin Ockhamin oma argumentointi, on hyvin perusteltua pitää käsitystä Ockhamin omana.<sup>19</sup> Muiden käyttämieni teosten kohdalla vastaavaa ongelmaa ei ole.

## SANANEN METODISTA JA MUUTAMAN KÄSITTEEN MÄÄRITTELY

Käsillä oleva työ on filosofianhistoriallinen ja metaeettinen. Pyrin tarkastelemaan Ockhamin ajattelua hänen omassa kontekstissaan ja tekemään hänen eettisen teoriansa jotkin aspektit ymmärrettäviksi. Tarkastelun kohteena on Ockhamin etiikka ja eritoten

<sup>18</sup> III *Dial.* II, Prologus: ”Ideoque, sicut tu vis, quam de opinionibus recitandis reputem approbandam in hoc tractatu nullatenus indicabo; per hoc enim veritas non incurret periculum sed vitabit, eo quod propter approbationem meam, ut arbitror, nullus veritati firmiter adhaereret, sed plures, ut timeo, ex odii invidiae et rancoris malitia ipsam verbis et factis acerbius et nequius impugnant: quod de aliis a quibusdam, stimulante invidia, mihi fieri non ignoro.”

<sup>19</sup> Kilcullen 1995, luku *Introduction*.

eettinen teko metafysisestä ja mielenfilosofisesta näkökulmasta. Tarkastelen Ockhamin suhdetta häntä edeltäneisiin ajattelijoihin, varsinkin Aristoteleeseen (384-322 eKr.) Aurelius Augustinukseen (354-430), Tuomas Akvinolaiseen (1225-1274) ja Johannes Duns Scotukseen (n. 1265-1308), mutta en systemaattisesti, vaan ainoastaan siinä määrin kun vertailu auttaa ymmärtämään paremmin Ockhamin ajattelua.

Richard Rorty erottaa kuuluisassa artikkelissaan *The Historiography of Philosophy* toisistaan rationaalisen ja historiallisen rekonstruktion. Historiallisen rekonstruktion pyrkimys on hahmottaa menneisyyden filosofien ajatukset heidän omassa kontekstissaan. Rationaalinen rekonstruktio tarkastelee menneitä filosofeja nykyajan kysymysten näkökulmasta, nykyajan käsitteiden avulla.<sup>20</sup> Rationaalisen rekonstruktion ongelmana on anakronismi, ja historiallisen rekonstruktion perisyntinä on pidetty antikvaarisuutta, eli vähäistä merkitystä nykykeskusteluille. Tietenkään edes paras historiallinen rekonstruktio ei voi olla täysin vapaa anakronismista.<sup>21</sup> Antikvaarisuussyytteistä huolimatta historiallinen rekonstruktio on filosofiassa tärkeää, koska toisin kuin esimerkiksi luonnontieteissä, menneisyyden filosofien käsittelemissä aiheissa ei ole päästy yhteisymmärrykseen. Filosofian historiallinen tutkimus tarjoaa siis nykyfilosofialle vaihtoehtoisia tapoja hahmottaa olemassaolevia ongelmia. Rationaalinen ja historiallinen rekonstruktio eivät näin ole toisilleen vastakkaisia, vaan ne tukevat toisiaan.<sup>22</sup> Ne eivät sulje toisiaan pois, vaan ovat useimmiten molemmat läsnä jopa yksittäisessä työssä. Painopiste on kuitenkin usein jommallakummalla. Niin myös tässä työssä, jossa kysymyksenasettelu on mahdollisesti jossain määrin rationaalisen rekonstruktion mukainen, mutta näkökulma ja metodi selvästi historiallisen rekonstruktion piiriin kuuluva.

Ennen kuin siirryn itse asiaan, esittelen muutamia tämän työn kannalta keskeisiä käsitteitä. Kaikkein tärkeimmät käsitteet – ne, joiden tutkiminen on tämän työn aiheena – tulevat analysoitua tietenkään vasta itse tutkimuksen myötä. Käytän kuitenkin joitakin käsitteitä, joiden syvällisempään analyysiin en tämän työn puitteissa paneudu, mutta joiden merkitys on syytä tietää edes pintapuolisesti, jotta Ockhamin argumentit olisivat ymmärrettäviä. Käsitteet ovat siis Ockhamin käyttämiä.

Ensimmäinen tällainen käsite on *evidenti*. Ockhamin mukaan kaikki tieto perustuu joko luonnolliseen järkeen, kokemukseen tai auktoriteettiin. Varmuusasteensa perusteella tieto jakautuu kahteen ryhmään: evidentisti tiedettyihin ja uskon varassa

---

<sup>20</sup> Rorty 1984, s. 49-56.

<sup>21</sup> Rorty *et al.* 1984, s. 1-14.

<sup>22</sup> Rorty 1984, s. 49-56.

hyväksytyihin. Evidentti tieto perustuu järkeen tai kokemukseen. Usko perustuu auktoriteettiin ja sisältää paitsi kristinuskon oppeja, myös sellaisia propositionia kuin ”Tämä nainen on äitini”.<sup>23</sup> Evidentti tietäminen tarkoittaa välitöntä kiinnittymistä proposition totuuteen ilman järjen diskursiivista toimintaa. Proposition totuus on *per se nota*, eli evidentti heti kun termien merkitys ymmärretään.<sup>24</sup> Myös evidenteista propositionista loogisesti johdetut propositionit ovat evidenttejä<sup>25</sup>.

Toinen selitettävä asia on Ockhamin tekemä erottelu *konnotatiivisten ja absoluuttisten termien* välillä. Erottelun perusajatus on, että absoluuttiset termit merkitsevät kaikkea merkitsemäänsä samalla tavalla. Esimerkiksi termit *eläin*, *valkoisuus* ja *punaisuus* ovat absoluuttisia termejä. Konnotatiiviset termit puolestaan merkitsevät jotain ensisijaisesti eli suoraan, ja toisia asioita toissijaisesti eli epäsuoraan.<sup>26</sup> Absoluuttinen termi *valkoisuus* viittaa reaaliseen värikvaliteettiin yksilöolioissa. Konnotatiivinen termi *valkoinen* puolestaan viittaa ensisijaisesti yksilöolioon, esimerkiksi valkoiseen kahvikuppiin, ja toissijaisesti valkoisuuteen värikvaliteettina.<sup>27</sup>

Lopuksi vielä termi *luonnollinen (naturalis)*. Tämä keskiaikaisessa filosofiassa yleisesti käytössä ollut termi tarkoittaa teknisessä merkityksessään ei-vapaata. Esimerkiksi kiven putoaminen kohti maata on luonnollinen liike, koska kivi ei voi vaikuttaa putoamiseensa. Yleensä luonnollisen vastakohdaksi nähtiin voluntaarinen<sup>28</sup>. Esimerkiksi Ockhamille ymmärryksen toiminta on luonnollista, tahdon voluntaarista, mikä tulee selväksi edempänä.

---

<sup>23</sup> Wood 1997, s. 25-27; Coleman 2000, s. 174-175.

<sup>24</sup> Työrinoja 1996, s. 96.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 96-97; Wood 1997, s. 26.

<sup>26</sup> Hirvonen 2002, s. 12-14.

<sup>27</sup> Keskustelut Mikko Yrjönsuuren kanssa ovat olleet minulle suureksi avuksi tässä asiassa.

<sup>28</sup> Ks. esim. Boler 2002, s. 131.



# EETTISEN TEON RAKENNE: MIELENFILOSOFINEN NÄKÖKULMA

Tässä luvussa käsittelen eettistä tekoa Ockhamin etiikassa mielenfilosofisesta näkökulmasta. Esitän Ockhamin käsityksen ihmisen rakenteesta ja erittelen ihmisen sielut, joita on hänen mielestään Aristoteleen perinnöstä poiketen kaksi, aistiva ja ymmärtävä. Tarkastelen kuinka Ockham todisti ihmisen muodostuvan aineesta, aistisielusta, ymmärtävästä sielusta ja ruumiillisuuden muodosta.

Tämän jälkeen analysoin tarkemmin ymmärtävää sielua. Ymmärtävällä sielulla on kaksi toisistaan erillistä funktiota, ymmärrys ja tahto. Osoitan, että juuri tahto on Ockhamin etiikan kannalta ehdottoman keskeinen elementti – osoitan siis Ockhamin olleen eettinen voluntaristi. Luvun viimeisessä osassa analysoin Ockhaminkin käyttämää käsitettä *oikea järki*, joka liittyy hyvin keskeisellä tavalla eettiseen tekoon. Osoitan, että tämän käsitteen avulla Ockham varmisti tietynasteisen objektiivisen moraalien pohjan.

## IHMISEN METAFYYSINEN RAKENNE JA ERI SIELUT

Ockhamin tulkinnan mukaan aristotelisessä metafysiikassa substansseja on kolmenlaisia. Yksi substanssin tyyppi on aine, *materia prima*, toinen on muoto, ja kolmas – niin kutsuttu yhdistetty (*compositum*) substanssi – muodostuu aineen ja muodon yhdistelmästä. Ihminen on yhdistetty substanssi, jonka muoto on sielu.<sup>1</sup> Myös Ockhamin mukaan ihmisen ontologinen status on substanssi<sup>2</sup>. Ockham seuraa käsitystään aristotelisestä metafysiikasta todetessaan, että substanssi on aine, muoto tai näiden yhdistelmä<sup>3</sup>. Ihminen yhdistettynä substanssina muodostuu aineesta ja muodosta. Ockhamilla aine ei toimi individualisoivana tekijänä, koska hänen mukaansa jo muodot ovat yksilöolioita<sup>4</sup>. Alan nyt tarkastella mitä eri muotoja ihmisessä Ockhamin mukaan on.

---

<sup>1</sup> Ks. esim. *De anima* II, 412a 5-23.

<sup>2</sup> Hirvonen 2002, s. 25-26.

<sup>3</sup> *Quodl.* II, q. 7 (OTh IX, s. 142): "Nec est [existentia angeli] aliqua substantia, quia nec est materia nec forma nec compositum ex his."

<sup>4</sup> Hirvonen 2002, s. 29.

Keskiaikaisen katolisen doktriinin mukaan ihmisen kuollessa sielu irtaantuu ruumiista. Jäljelle jää ruumis, joka alkaa pikkuhiljaa hajota mädäntyessään. Ensi alkuun se kuitenkin muistuttaa vielä äsken elänyttä ihmistä; sen ominaisuudet säilyvät numeerisesti samoina kuin eläneen ihmisen ominaisuudet. Koska numeerisesti samat ominaisuudet eivät luonnostaan siirry substanssilta toiselle, myös ominaisuuksien subjektin on oltava numeerisesti sama. Subjekti ei kuitenkaan voi olla aine ilman muotoa, *materia prima*.<sup>5</sup> Mitä kuoleman yhteydessä siis tapahtuu? Vaihtoehtoja on kaksi: joko 1) ominaisuudet eivät olekaan samat, tai 2) ruumis todella on numeerisesti sama, jolloin kuolemankin yhteydessä jokin muoto säilyy.

Ensimmäinen ratkaisu ei ole Ockhamin mukaan tyydyttävä, koska uusien ominaisuuksien olisi synnyttävä jostakin. i) Ne eivät voi syntyä luonnollisista syistä kuten elementeistä tai taivaankappaleista, koska luonnolliset syyt aiheuttavat aina samanlaisen vaikutuksen samanlaisessa aineessa. Kaikkien ruumiiden aine on samanlaista, joten jos ominaisuudet syntyisivät luonnollisten syiden vaikutuksesta, kaikki ruumiit olisivat saman näköisiä. *Materia prima* ei voi olla ominaisuuksien kantaja. ii) Ne eivät voi syntyä myöskään uudesta muodosta, joka kuoleman yhteydessä tulisi jäljelle jäävään aineeseen, kuten Akvinolainen ajatteli. Ockham selittää tämän johtuvan siitä, että tällainen uusi muoto olisi kaikissa kuolleissa ihmisissä ja eläimissä samantyyppinen, jolloin ruumiit olisivat jälleen toistensa kaltaisia.<sup>6</sup> Jälkimmäinen argumentti ei vaikuta kovin pitävältä: miksi uuden muodon pitäisi olla samanlainen kaikissa ruumiissa? On mahdollista, että Ockham ajatteli muodon *kuollut olento* olevan välttämättä aina saman näköisen, mutta siinä tapauksessa hänen olisi pitänyt perustella miksi muoto *elävä olento* ei välttämättä ole aina saman näköinen. Akvinolaisen kantaa ei Ockhamin aikaan hyväksytty yleisesti, joten Ockhamin ei tarvinnut paneutua sen kritisoimiseen syvällisesti. Tämä saattaa selittää perustelun hataruuden.

Jäljelle jää toinen vaihtoehto. Koska Ockham hyväksyi kirkon opin, jonka mukaan sielu irtaana ruumiista kuoleman hetkellä, oli ihmisellä hänen mukaansa oltava sen lisäksi jokin muoto, joka säilyy kuolemassakin. Tämä muoto on ruumiillisuuden muoto (*forma*

---

<sup>5</sup> *Quodl.* II, q. 11 (OTh IX, s. 162): "- - mortuo homine sive bruto animali, remanent eadem accidentia numero quae prius; igitur habent idem subjectum numero. Consequentia patet, quia accidens naturaliter non migrat a subjecto in subjectum; sed illud subjectum non est materia prima, quia tunc materia prima immediate reciperet accidentia absoluta, quod non videtur verum - -".

<sup>6</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 163): "Nec causantur a forma substantiali noviter introducta in mortuo, quia illa forma est eiusdem rationis in omnibus corporibus hominum, vel asinorum, et sic de aliis; et per consequens non causaret accidentia diversae speciei in diversis corporibus; quod est manifeste falsum, cum videamus unum corpus esse album, aliud nigrum, et sic deinceps."

*corporeitatis*).<sup>7</sup> Ruumiillisuuden muoto on muoto, joka tekee ruumiista ruumiin<sup>8</sup>. Ruumiillisuuden muoto ei anna ihmiselle elämää eikä tee ihmisestä ihmistä, mutta aineeseen liittyneenä se muodostaa ihmisen ruumiin, johon ominaisuudet voivat kiinnittyä ja joka jää jäljelle sielun irtautuessa. Postuloidessaan ruumiillisuuden muodon Ockham seurasi fransiskaanijärjestön ajatteluperinteitä<sup>9</sup>.

Vaikka Ockhamin käsitys sielusta oli pitkälti yhteensopiva Aristoteleen teorian kanssa sellaisena kuin Ockham sen tulkitsi, ei hän seurannut sitä orjallisesti. Aristoteles kirjoitti *De Anima* -teoksessaan kolmesta erilaisesta sielutyypistä, vegetatiivisesta, aistivasta ja ymmärtävästä<sup>10</sup>. Ockhamin mukaan vegetatiivisen ja aistivan sielun erottaminen toisistaan on turhaa. Molempien niiden toiminnot voidaan selittää pelkän aistisielun olemassaololla<sup>11</sup>. Ihmisellä ei siis ole vegetatiivista sielua, mutta silti sieluja riittää ihmiselle kaksi: aistisielu ja ymmärtävä sielu. Vaikka Ockhamin mukaan näiden kahden sielun erillisyyden todistaminen tiukassa mielessä on mahdotonta – koska premissejä ei voida tietää evidentisti – hän esittää joitakin uskottavia argumentteja sen puolesta<sup>12</sup>.

Ensimmäinen argumentti perustuu ihmisen halujen luonteeseen. Ockham esittää kolme erilaista mahdollisuutta, joilla halut saattavat suhteutua toisiinsa. Niistä voi huomata, että ihmisen halut eivät ole välttämättä ristiriidattomia ja yksioikoisia. Ajatus on pohjimmiltaan sama kuin Platonin aikoinaan esittämä havainto ihmisen halujen kohdistumisesta eri asioihin ja niiden keskinäisestä ristiriitaisuudesta<sup>13</sup>. Kaikkien kolmen taustalla on ajatus siitä, että kaksi jossain suhteessa erilaista halua eivät voi olla saman subjektin haluja.

- 1) Samassa subjektissa ei voi olla vastakohtia yhtä aikaa. Kuitenkin ihminen tunnetusti usein yhtä aikaa sekä haluaa että ei halua jotain. Loistava kaunokirjallinen esimerkki tästä on Leontios, joka samalla tahtoi katsoa ruumiita ja ei tahtonut nähdä niitä<sup>14</sup>. Halu katsoa ja halu olla näkemättä ovat toistensa

<sup>7</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 162): ”- - igitur remanet aliqua forma praecedens, et non sensitiva; igitur corporeitas.”

<sup>8</sup> Freddoso & Kelley, alaviite 57 teoksen *Quodlibetal Questions* kvestioon II.11, s. 136.

<sup>9</sup> Hirvonen 2002, s. 35.

<sup>10</sup> Ks. esim. *De anima* II, 2.

<sup>11</sup> *Quodl.* II, q. 11 (OTh IX, s. 164): ”Ad primum istorum dico quod nulla est necessitas ponendi distinctionem inter sensitivam et vegetativam, quia illa ratio de diversitate operationum non concludit; quia idem potest esse principium diversarum operationum.”

<sup>12</sup> *Quodl.* II, q. 10 (OTh IX, s. 157): ”Ad istam quaestionem [Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter] dico quod sic. Sed difficile est hoc probare, quia ex propositionibus per se notis probari non potest.”

<sup>13</sup> Valtio IV, 439b-440b.

<sup>14</sup> *Ibid.*

vastakohtat, joten ne eivät voi olla yhtä aikaa samassa subjektissa. Niinpä toinen niistä on aistivassa, toinen ymmärtävässä sielussa.<sup>15</sup>

- 2) Samassa muodossa ei voi olla kahta yhtäaikaista halua samaa objektia kohtaan. Kuitenkin ihminen saattaa himoita jotain objektia ja tahtoa sitä yhtä aikaa. Himo on aistivan sielun toiminto, tahto ymmärtävän.<sup>16</sup>
- 3) Numeerisesti sama muoto ei voi tahtoa jotain objektia yhtä aikaa sekä vapaasti että luonnollisesti. Niinpä ymmärtävä sielunosa tahtoo vapaasti, aistiva luonnollisesti.<sup>17</sup>

Toinen argumentti perustuu siihen, että aistimuksilla on oltava subjekti. Tämä subjekti ei voi olla ymmärtävä sielu – ei edes yhdessä aistisielun kanssa – koska tällöin jokainen aistimus olisi myös ymmärtäminen. Subjekti ei voi olla myöskään ihminen kokonaisuutena, koska tällöin yksinkertainen aistimus olisi yhdistetyn kokonaisuuden ominaisuus, mikä on mahdotonta sillä perusteella, että ominaisuus ei voi olla subjektiaan yksinkertaisempi. Niinpä aistimuksen subjekti on ymmärtävästä sielusta erillinen aistisielu.<sup>18</sup> Aistihavainto ja ymmärrys eivät ole sama asia, koska lapsi kykenee edelliseen muttei jälkimmäiseen ja ruumiista irrallinen sielu kykenee jälkimmäiseen muttei edelliseen.<sup>19</sup> On oltava kaksi subjektia, joista toinen aistii, toinen ymmärtää. Aistisielu on aistimuksen subjekti, ymmärtävä sielu ymmärryksen.

Kolmas argumentti perustuu Ockhamin aikaan yleisesti hyväksytyyn käsitykseen, jonka mukaan aistisielulla on ulottuvuus, ja se on levittänyt koko ruumiiseen, kun taas ymmärtävä sielu ei ole ulottuvainen, ja se on kokonaan koko ruumiissa ja kokonaan

---

<sup>15</sup> *Quodl.* II, q. 10 (OTh IX, s. 157): ”- - impossibile est quod in eodem subiecto sint simul contraria; sed actus appetendi aliquid et actus renuendi idem in eodem subiecto sunt contraria; igitur si sint simul in rerum natura, non sunt in eodem subiecto; sed manifestum est quod sunt simul in homine, quia illud idem quod homo appetit per appetitum sensitivum, renuit per appetitum intellectivum.”

<sup>16</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 158): ”Praeterea eadem forma substantialis non potest simul et semel habere duos actus appetendi respectu eiusdem obiecti; sed in homine frequenter sunt simul actus volendi aliquod obiectum et actus appetendi idem appetitu sensitivo; igitur isti actus non sunt in eodem subiecto.”

<sup>17</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 158): ”Praeterea eadem forma numero non elicit simul et semel unum actum appetendi aliquid naturaliter et alium libere; sed homo libere vult aliquid et appetitus sensitivus naturaliter appetit illud; igitur etc.”; Käsitteestä *luonnollinen* ks. Johdanto.

<sup>18</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 158): ”Secundo sic arguo: sensationes sunt subiective in anima sensitiva mediate vel immediate; et non sunt subiective in anima intellectiva; igitur distinguuntur. - - Minor probatur, quia aliter omnis apprehensio animae sensitivae esset intellectio, quia esset subiective in anima intellectiva.”; *Ibid.* (OTh IX, s. 158-159): ”- - accidens non est simplicius suo subiecto primo, sicut alias patebit; igitur sensatio, cum sit accidens simplex, non potest esse subiective immediate in composito primo.”

<sup>19</sup> *Quodl.* I, q. 15 (OTh IX, s. 84-85): ”Ad aliud dico quod differentia inter visionem sensitivam et intellectivam innotescit nobis partim per rationem partim per experientiam: per experientiam, quia puer videt sensibiliter et non intellectualiter; per rationem etiam, quia anima separata potest habere visionem intellectivam, non sensitivam.”

jokaisessa ruumiin osassa<sup>20</sup>. Sama muoto ei voi olla sekä ulottuvainen että ei-ulottuvainen, joten näiden kahden sielun on oltava erilliset.<sup>21</sup>

Näin Ockham todistaa niin suurella varmuudella kuin mahdollista aistivan ja ymmärtävän sielun olevan ihmisessä erillisiä. Siitä huolimatta ymmärtävän sielun olemassaolo on vain uskon asia, koska kaikki sen toiminnot ovat selitettävissä ilman sitäkin<sup>22</sup>. Ockham lähtee tässä asiassa oman aikansa katolisen uskon totuuksista ja pyrkii esittämään mahdollisimman vakuuttavia argumentteja niiden tueksi.

Kaikki asiat, jotka liittyvät todella valmiina olevaan itsenäiseen kokonaisuuteen, ovat ominaisuuksia. Ockhamin mukaan on mahdollista, että aistisielu liittyy suoraan joko aineeseen tai ruumiillisuuden muotoon. Hän ei sitoudu kumpaankaan näkemykseen, vaan pitää molempia puolustettavina kantoina, vaikka näyttääkin kallistuvan sille kannalle, että aistisielu liittyy ruumiillisuuden muotoon. Oli asia miten tahansa, aistiva ja ymmärtävä sielu eivät kuitenkaan liity itsessään täydelliseen kokonaisuuteen, koska jos näin olisi, ne olisivat ominaisuuksia.<sup>23</sup> Aistisielu ei siis voi liittyä ruumiillisuuden muodon ja aineen muodostamaan yhdistettyyn substanssiin. Samoin ymmärtävä sielu saattaa olla joko aineeseen tai aistisieluun liittyvä muoto<sup>24</sup>. Näin kumpikaan ihmisen sieluista ei ole ominaisuus, vaan molemmat ovat ihmisen muotoja, aivan kuten ruumiillisuuden muotokin. Kun ihminen luodaan, *materia prima*, ruumiillisuuden muoto, aistisielu ja ymmärtävä sielu liittyvät toisiinsa samanaikaisesti. Näin syntyy ihminen. Kuolemassa puolestaan sekä aistiva että ymmärtävä sielu erkanevat ruumiista yhtä aikaa – edellinen häviää ja jälkimmäinen irtautuu – mutta ruumiillisuuden muoto jää aineeseen. Jumalan olisi mahdollista saada aikaan, että kuolemassa aistisielu ei irtautuisikaan. Näin jäljelle jäisi tarkkaan ottaen eläin, jollaiseksi on määritelty aineen, ruumiillisuuden muodon ja aistisielun yhteenliittymä. Ockhamin käsitys oli kuitenkin yhdenmukainen vuoden 1277

<sup>20</sup> *Quodl.* I, q. 12 (OTh IX, s. 69): ”- - anima est in qualibet parte et tota est in qualibet parte; igitur tota est in toto et tota in qualibet parte.”; *Quodl.* IV, q. 21 (OTh IX, s. 401): ”Sed esse in loco definitive est totum esse in toto loco et totum esse in qualibet parte loci, sicut angelus est in loco, et corpus Christi in Eucharistia; et anima intellectiva sec est in toto corpore et in qualibet parte, licet non sicut in loco.”

<sup>21</sup> *Quodl.* II, q. 10 (OTh IX, s. 159): ”Tertio arguo sic: eadem forma numero non est extensa et non extensa, materialis et immaterialis; sed anima sensitiva in homine est extensa et materialis, anima intellectiva non, quia est tota in toto et tota in qualibet parte; igitur etc.”

<sup>22</sup> *Quodl.* I, q. 10 (OTh IX, s. 63-64): ”- - nec potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam quod talis forma [anima intellectiva] sit in nobis - -”.

<sup>23</sup> *Quodl.* II, q. 11 (OTh IX, s. 164): ”Ad secundum dico quod sensitiva immediate recipitur in forma corporeitatis, vel in materia immediate, quia non videtur aliqua ratio cogens quin duae formae extensae perficiant eandem materiam immediate. Ad principale dico quod illud quod advenit enti in actu completo et specifico, illud est accidens; sed anima sensitiva non advenit tali enti; igitur etc.”; Hirvonen 2002, s. 35-36.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 40.

oppituomiolistan kanssa, koska hänen mukaansa näin jäljelle jäävä olento ei todellisuudessa olisi eläin, koska se ei olisi täydellinen olento vaan osa sellaista.<sup>25</sup>

Ihminen koostuu siis Ockhamin mukaan seuraavista osista:

- 1) Aine
- 2) Ruumiillisuuden muoto
- 3) Aistisielu
- 4) Ymmärtävä sielu

Ymmärtävä sielu, aistisielu ja ruumiillisuuden muoto ovat toisistaan todella erilliset ja niin ovat niiden toiminnotkin<sup>26</sup>. Ockhamin etiikan kannalta nimenomaan ymmärtävä sielu on tärkeä. Tämä on selvää, koska juuri se erottaa ihmiset muista maanpäällisistä, eieettisistä olennoista. Tarkastelen seuraavaksi ymmärtävää sielua tarkemmin.

### YMMÄRTÄVÄN SIELUN TOIMINNOT JA TAHDON VAPAUS

Ockhamin määritelmän mukaan ymmärtävä sielu on aineeton ja katoamaton muoto, joka on kokonaan koko ruumiissa ja kokonaan jokaisessa osassa. Tämä kuuluu niihin asioihin, joita ei luonnollisen järjen<sup>27</sup> avulla voi todistaa, mutta jotka katolinen usko osoittaa todeksi.<sup>28</sup> Ymmärtävä sielu on todellisuudessa yhtä yksinkertainen kuin Jumala<sup>29</sup>. Kun Ockham jakaa ymmärtävän sielun kahteen osaan – tahtoon ja ymmärrykseen – hän ei tarkoita näiden osien olevan todella erilliset. Tahto ja ymmärrys merkitsevät samaa asiaa, eli ymmärtävää sielua, mutta ne ovat konnotatiivisia termejä ja merkitsevät toissijaisesti erillisiä tekoja.<sup>30</sup> Voidaan sanoa, että ymmärtävällä sielulla on kaksi toisistaan

<sup>25</sup> *Quodl.* II, q. 10 (OTh IX, s. 161): "Ad ultimum dico quod si per potentiam divinam remaneret sensitiva in corpore, illud compositum est vivum, se nec est animal rationale nec irrationale; nec est animal vere contentum sub animali quod est genus. Et tota ratio est, quia non est ens completum existens per se in genere, sed est natum esse pars essentialis alicuius existentis per se in genere."; Hirvonen 2002, s. 37.

<sup>26</sup> *Quodl.* IV, q. 14 (OTh IX, s. 369): "- - anima intellectiva, sensitiva et forma corporeitatis distinguuntur realiter, et ideo potentiae illarum formarum distinguuntur realiter."

<sup>27</sup> Järki, jota jumalallinen ilmoitus ei auta (Kilcullen 1993, luku *Introduction*).

<sup>28</sup> *Quodl.* I, q. 10 (OTh IX, s. 63): "- - dico quod intelligendo per 'animam' intellectivam' formam immaterialem, incorruptibilem quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte, nec potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis - - se ista tria solum credimus."; Hirvonen 2002, s. 59.

<sup>29</sup> *Quodl.* VII, q. 13 (OTh IX, s. 750): "- - anima intellectiva est ita simplex sicut Deus - -".

<sup>30</sup> *Ord.* I, d. 1, q. 2 (OTh I, s. 402): "- - quia illa potentia quae est intellectus et illa quae est voluntas nullo modo distinguuntur a parte rei nec a parte rationis, - - quia ista sunt nomina

erillistä funktiota, joita kutsutaan tahdoksi ja ymmärrykseksi. Reaalisesti yksinkertaista ymmärtävää sielua kutsutaan tahdoksi, kun se tekee tahdon teon, ja ymmärrykseksi, silloin kun se tekee ymmärryksen teon.<sup>31</sup> On myös huomattava, että vaikka skolastikoilla oli tapana puhua tahdosta ja ymmärryksestä kuin ne olisivat itsenäisiä toimijoita, he eivät ajatelleet näin olevan. Tahtoa ja ymmärrystä ei pidetty ihmisen sisällä olevina itsenäisinä toimijoina. Kyse oli ennemminkin siitä, että ihmisen käsitettiin toimivan tahtonsa ja ymmärryksensä kautta.<sup>32</sup>

Keskiajalla yleisesti hyväksytty ajatus oli, että vapaus on hengen ominaisuus, välttämättömyys aineen<sup>33</sup>. Ockhamin mukaan ihmisestä tekee vapaan sielu ja vielä tarkemmin ymmärtävän sielun tahtova puoli. Ockham ei tässä suhteessa eronnut aikansa yleisestä linjasta: 1300-luvun taitteessa käsitys ihmisen tahdon vapaudesta oli yleisesti hyväksytty. Ockham painotti kuitenkin tahdon vapautta voimakkaammin kuin monet aikalaisensa ja varsinkin edeltäjiinsä nähden hän oli radikaali.

Ockhamille tahdon vapaus ei ollut pelkkää vapautta valita kahden vaihtoehdon välillä. Se oli laajempi tahdon kyky hallita itse itseään ja tekojaan. Lyhyesti sanottuna tahdon vapaus tarkoitti Ockhamille tahdon kykyä tuottaa tai olla tuottamatta jokin teko kaikkien olosuhteiden säilyessä samana.<sup>34</sup> Ockhamin sanoja lainatakseni:

”- - vapaus on kyky, jolla voin indifferentisti ja kontingentisti aiheuttaa erilaisia asioita, niin että kykenen sekä aiheuttamaan että olemaan aiheuttamatta saman seurauksen silloin, kun tuon kyvyn ulkopuolella mikään ei ole muuttunut.”<sup>35</sup>

Ockham oli vakuuttunut, että ihmisen tahto on tämän määritelmän mukaan vapaa. Hänen vakuuttuneisuutensa johtui siitä, että ”- - ihminen kokee, että kuinka paljon järki tahtoa komentaakaan johonkin asiaan, tahto voi tahtoa sitä, olla tahtomatta sitä tai

---

significantia idem, connotando praecise distinctos actus, scilicet intelligendi et volendi.”; Käsitteestä konnotatiivinen termi ks. *Johdanto*.

<sup>31</sup> Holopainen 1991, s. 16-20.

<sup>32</sup> Boler 2002, s. 133-135.

<sup>33</sup> Korolec 1990, s. 630-631.

<sup>34</sup> Boehner 1958, s. 426.

<sup>35</sup> *Quodl.* I, q. 16 (OTh IX, s. 87): ”- - voco libertatem potestatem qua possum indifferentem et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam.”; Ks. myös *Ord.* I, d. 1, q. 6 (OTh I, s. 501-502): ”Alio modo [libertas] opponitur necessitati secundum quod necessitas opponitur contingenti - -. Et sic libertas est quaedam indifferentia et contingencia, et distinguitur contra principium activum naturale. - - quod ideo non habent liberum arbitrium quia aguntur, id est quia non habent actus in sua potestate nec dominium super actus suos - -: quod illa quae habent liberum arbitrium habent dominium et potestatem super actus suos - -”.

tahtoa sitä vastaan.<sup>36</sup> Pitäviä argumentteja tahdon vapauden tueksi ei Ockhamin mukaan ole olemassa. Tahdon vapaus on kuitenkin kokemuksen perusteella evidentisti tiedettävissä. Psykologisen itsereflektion kautta ihminen vakuuttuu tahtonsa vapaudesta, vaikka järjen avulla sitä ei voikaan todistaa.<sup>37</sup>

Tahto voi siis kaiken muun pysyessä samana tehdä tai olla tekemättä jonkin teon. Sama periaate näkyy myös *Opus nonaginta dierum* –teoksessa. Siellä Ockham toteaa, että ihminen voi vapaasti tehdä vastakkaisista teoista kumman tahtoo – ihminen on tekojensa herra<sup>38</sup>. Mikään tahdon ulkopuolinen asia ei tee tahdon tekoa välttämättömäksi. Juuri tämän tahdon äärimmäisen vapauden painottamisen vuoksi Ockhamia on pidetty eettisenä voluntaristina; tämä erottaa hänet tomistisesta perinteestä. Tahdon ja ymmärryksen suhde käsitettiin tomistisessa aristotelismissa sellaiseksi, että ymmärrys tarjoaa tahdolle päämäärän ja tahto vain tekee oman tekonsa tämän päämäärän suhteen. Näin tahto selittää ihmisen toiminnan motiivin ja ymmärrys toiminnan päämäärän. Akvinolainen edusti tätä ei-voluntaristista linjaa. Scotus ja Ockham olivat radikaaleja korostaessaan tahdon vapautta valita toisin kuin ymmärrys suosittelee. Ockham oli näistä kahdesta jyrkempi, koska Scotuksen mukaan tahto voi olla vain ottamatta huomioon ymmärryksen ohjetta, kun taas Ockhamin mukaan tahto voi tahtoa jopa asiaa, jonka ymmärrys on ilmoittanut pahaksi. Akvinolaisella tahto tahtoo välttämättä ymmärryksen tarjoamaa hyvää, Scotuksella tahto joko tahtoo ymmärryksen tarjoamaa hyvää tai jättää tahtomatta, ja Ockhamilla tahto voi joko tahtoa ymmärryksen tarjoamaa hyvää, olla sitä tahtomatta tai tahtoa juuri päinvastaista pahaa.<sup>39</sup> Ockham eroaa häntä edeltäneistä ajattelijoista käsityksessään ymmärryksen ja tahdon suhteesta.

Ockhamin mukaan tahto on jalompi kuin ymmärrys, koska tahdolle ominainen toiminta, rakastaminen, on jalompi kuin ymmärrykselle ominainen toiminta, ymmärtäminen. Toisaalta ymmärrys edeltää ajallisesti tahtoa, koska ymmärtäminen voi

---

<sup>36</sup> *Quodl.* I, q. 16 (OTh IX, s. 88): "Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle."

<sup>37</sup> *Ibid.*; Boehner 1958, s. 426.

<sup>38</sup> *OND*, c. 2 (OP I, s. 305): "Hoc itaque nomen 'dominium' saepe in philosophia morali accipitur pro potestate, qua quis libere potest in actus contrarios; et sic dicunt quod homo est dominus et habet dominium actuum suorum - -".

<sup>39</sup> *Ord.* I, d. 1, q. 6 (OTh I, s. 503-507); *ibid.*, s. 506: "Si autem accipiatur frui large pro actu appetendi, sic dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle."; Akvinolaisesta ja Scotuksesta Lagerlund & Yrjönsuuri 2002, s. 14; *Ibid.*, s. 20; Boler 2002, s. 129-133.



tapahtua ilman tahtoa, mutta tahtominen ei ilman ymmärtämistä.<sup>40</sup> Aistihavainto on osittainen ymmärryksen syy, mutta se ei tuota ymmärtävässä sielussa tapahtuvaa hyväksyntää, joka on tahdon teko, ilman välittävää ymmärrystä; näin tahto ei voi tuottaa omaa tekoaan ilman edeltävää ymmärtävän sielun kognitiota.<sup>41</sup>

Tahdon teon syntymiseen vaikuttavat monet asiat. Yhdellä ainoalla teolla on monia osittaisia syitä. Ilman Jumalan osallistumista ei tässä maailmassa tapahtuisi mitään, joten Jumalan on oltava osittainen syy myös tahdon teon tapahtumiselle<sup>42</sup>. Lisäksi ymmärryksen teko on osittainen ja luonnollinen tahdon teon syy. Tahdon teko on kuitenkin vapaa, koska itse tahto on tahdon teon osittainen ja vapaa syy.<sup>43</sup> Ymmärryksen teko tarvitaan, jotta tahdon teko olisi mahdollinen: jos en jotain tiedosta, en voi sitä tahtoakaan. Kuitenkaan ymmärryksen ei tarvitse olla vapaa, jotta voitaisiin puhua valinnan vapaudesta, koska tahto osallistuu tahdon teon toteutumiseen, ja tahto on vapaa. Ymmärrys ei myöskään saa tahdon tekoa välttämättä aikaan, koska tahto voi vapaana syynä olla osallistumatta tahdon teon tuottamiseen. Tällöin tahdon tekoa ei synny. Tahdon teko siis edellyttää ymmärryksen tekoa, mutta ymmärryksen teko ei determinoi tahtoa. Myös tottumukset (*habitus*) vaikuttavat tahtoon, mutta nekään eivät determinoi sitä<sup>44</sup>. Ockham tosin pohtii myös mahdollisuutta, että jokin tottumus kasvaisi niin voimakkaaksi, että tahdon olisi mahdotonta tahtoa sen vastaista tekoa. Ockham ei suoralta kädeltä tyrmää tätä ajatusta, mutta jos näin kävisi, ei kyseisen tottumuksen mukaista tekoa voitaisi pitää eettisenä tekona.<sup>45</sup> Ihmisen on näet oltava vastuullinen teoistaan, jotta hän voisi tehdä moraalisia tekoja. Jotta ihminen voisi olla vastuussa teoistaan, on hänen tekojensa oltava vapaita.

---

<sup>40</sup> Holopainen 1991, s. 25-26; Adams 1999, s. 254; *Ord* I, d. 1, q. 2 (OTh I, s. 402): "Si tamen [intellectus et voluntas] distinguerentur, dicerem quod potentia volitiva esset nobilior."; *Ibid.* (OTh I, s. 396): "- - sed ad solam voluntatem pertinet inhaerere alicui per amorem - -".

<sup>41</sup> *Quodl.* I, q. 15 (OTh IX, s. 86): "Ad aliud dico quod visio sensitiva est causa partialis visionis intellectivae; sed non est causa partialis actus assentiendi sine visione media, quia notitia complexa praesupponit notitiam incomplexam in eodem subiecto. Sicut voluntas non potest in actum suum nisi praecedat cognitio in intellectu, quantumcumque sit notitia intuitiva in sensu."

<sup>42</sup> *Quodl.* III, q. 4 (OTh IX, s. 215): "- - Deus est causa omnium mediata vel immediata, licet hoc non possit demonstrari."; *Ibid.* (s. 216): "- - Deus est causa immediata omnium. Quod probo, quia omne aliud a Deo plus dependet a Deo quam aliqua creatura ab alia creatura - -".

<sup>43</sup> *Quodl.* II, q. 2 (OTh IX, s. 116): "Sicut actus intelligendi naturaliter et necessario causat volitionem, et tamen volitio libere causatur, quia voluntas est causa partialis illius et contingens, cuius contingentia sufficit ad hoc quod effectus sit contingens."

<sup>44</sup> Adams 1999, s. 254-255.

<sup>45</sup> *Quodl.* II, q. 13 (OTh IX, s. 175-176): "- - si habitus potest augeri tantum quod necessitet voluntatem, oportet dicere quod voluntas in tali casu non posset peccare."

Tahto on ehdottoman vapaa eikä millään tavoin ymmärryksen määrällävissä tai varsinkaan missään kausaalisessa suhteessa siihen. Tahto valitsee vapaasti mitä tekee.<sup>46</sup> Ymmärrys ohjaa kyllä tahtoa, mutta tahto voi vapautensa ansiosta haluta vastoin sen ohjaustakin<sup>47</sup>. Jos ymmärrys determinoisi tahdon, olisi tahto vapaa vain siinä määrin kuin ymmärrys on ihmisen hallinnassa. Ymmärrys kuitenkin on luonnollinen, ei-voluntaarinen kyky, joten tällöin tahto ei olisi ihmisen hallinnassa.<sup>48</sup> Koska tahto on ihmisen hallinnassa, on mahdotonta, että ymmärrys determinoisi tahdon.

Näin tahto on ymmärryksestä riippumaton. Ymmärryksen teko on tarpeen, jotta tahto voisi toimia, mutta ymmärrys ei kuitenkaan determinoi tahtoa. Akvinolaisen käsityksen mukaan ihminen ei voi valita tahtooko hyvää vai ei. Ihmisen tietäessä mitä hyvä on, hän tahtoo sitä välttämättä. Akvinolainen oli siis eräällä tavalla Sokrateen ajatuksen kannalla.<sup>49</sup> Ockham puolestaan oli paljon radikaalimman tahdonvapauden kannalla: koska ymmärrys ei rajoita tahtoa, on tahto vapaa valitsemaan tavoittelemansa päämäärät. Ockhamia pidettiin yleisesti liian radikaalina juuri tahdon äärimmäisen vapauden painottamisen vuoksi. Ihmisellä on Ockhamin mukaan tietenkin vapaus noudattaa ymmärryksen opastusta ja tahtoa sen esittämää hyvää päämäärää. Tahto ei kuitenkaan tee näin välttämättä. Ihminen voi myös tahtoa pahaa tietäen tahtoen. Vaikka ihminen ymmärtäisi mikä on hyvää, hän voi tahtonsa vapauden ansiosta tahtoa jopa sen vastakohtaa. Ihminen voi tahtoa jotain, joka ei ole hyvää; ihminen voi tahtoa hyvää vastaan; ihminen voi jopa tahtoa pahaksi tietämäänsä asiaa<sup>50</sup>.

Ockham kirjoittaa: ”- - tahdossamme ei ole luonnollista halua ääretöntä hyvää kohtaan.”<sup>51</sup> Hänen mukaansa ihminen voi jopa tahtoa, ettei tule autuaaksi<sup>52</sup>. Tämä osoittaa Ockhamin olleen äärimmäinen voluntaristi. Autuaaksi tuleminen nähtiin kristinuskon piirissä äärimmäisenä hyvänä, ikuisena Jumalan lahjoittamana palkintona.

<sup>46</sup> Holopainen 1991, s. 26.

<sup>47</sup> *Quodl.* VII, q. 14 (OTh IX, s. 754): ”Nam ex quo voluntas nata est sequi cogitationem, licet de libertate sua possit in oppositum - -”; *Ord.* I, d. 1, q. 6.

<sup>48</sup> Wood 1997, s. 242.

<sup>49</sup> Lagerlund & Yrjönsuuri 2002, s. 14.

<sup>50</sup> Adams 1999, s. 258-260; *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 364/365): ”- - secundum omnes theologos aliquod est peccatum ex malitia, aliquod ex ignorantia. Tunc quaero, aut peccans ex malitia habet notitiam tam universalem quam particularem, aut tantum universalem. Si primo modo, habetur propositum, quod habens tam universalem quam particularem potest ex malitia facere contra utramque. Si secundo modo, ita peccans ex ignorantia habet notitiam universalem sicut peccans ex malitia, quia peccans ex ignorantia scit tales maiores - -. Si igitur peccans ex malitia non plus sciret, tunc aequalem scientiam haberet peccans ex malitia et ex ignorantia - -”; Ks. myös alaviite 35.

<sup>51</sup> *Quodl.* VII, q. 14 (OTh IX, s. 754): ”- - non est in voluntate nostra naturalis appetitus in bonum infinitum”.

<sup>52</sup> *Ord.* I, d. 1, q. 6 (OTh I, s. 503-506).

Voidessaan tahtoa sen saavuttamista vastaan tahto osoittaa vapautensa olevan ääretön. ”Jokainen asia tavoittelee omaa täydellistymistään” pitää paikkansa ainoastaan luonnollisten kappaleiden kohdalla, ei voluntaarisen tahdon osalta<sup>53</sup>. Näin tahdolla on kyky valita itselleen päämäärä, jota tavoitella.

Päämäärän lisäksi tahto voi Ockhamin mukaan valita myös keinot, joiden avulla päämäärää tavoitellaan. Tämä ei ollut samalla tavalla radikaali kanta kuin päämäärän valitsemisen vapaus: sekä Akvinolainen että Scotus olivat myös olleet sitä mieltä, että tahto voi valita keinot. Akvinolaisen mukaan tahto on determinoitu haluamaan äärimmäistä päämäärää, mutta vapaa valitsemaan keinot. Scotuksen mukaan tahto on vapaa valitsemaan sekä keinot, että päämäärän. Kaikki päämäärään johtavat keinot eivät kuitenkaan olleet Ockhamin mukaan suoraan tahdon valittavissa. Vaikka tahto on vapaa valitsemaan sekä keinot että päämäärän, päämäärän tahtominen determinoi tahdon haluamaan päämäärän kannalta välttämättömiä keinoja.<sup>54</sup> Jos ihminen tahtoo parantua ja ainoa keino on kitkerän lääkkeen syöminen, tahtoo ihminen Ockhamin mukaan välttämättä syödä tätä kitkerää lääkettä<sup>55</sup>. Näin ihmisen valitsemat tavoitteet määrittävät osaksi keinot, joita tämä haluaa. Keinot ovat kuitenkin moraalin kannalta relevantteja asioita, koska ne ovat vähintäänkin välillisesti vapaita.

Kun pidetään mielessä, että päämäärän valitseminen determinoi osin keinot, joita tahdotaan, on Korolecin tiivistys Ockhamin käsityksestä hyvä:

”Ockham käyttää vapauden käsitettä kahdella tavalla: pakoista riippumattomuutena ja toiminnan vapaaehtoisuutena. Tahto on vapaa ja aktiivinen voima, joka voi tahtoa tai olla tahtomatta mitä tahansa järki sille esittääkään tai käskeekään. Tahto on vapaa valitsemaan oman päämääränsä aivan kuten se on vapaa valitessaan keinot päämäärän saavuttamiseksi. Luontoa hallitsevat lait determinoivat luonnon; ihminen ei kuulu luonnon järjestykseen vaan vapauden valtakuntaan, koska ihmisellä on vapaa tahto.”<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.* (OTh I, s. 507): ”Et quando dicitur quod ‘unumquodque inclinatur in propriam perfectionem’, ista est neganda, stricte accipiendo inclinationem, nisi quando illud perfectibile est activum naturale, cuiusmodi non est voluntas.”

<sup>54</sup> Clark 1973, s. 21, alaviite 21.

<sup>55</sup> Holopainen 1996; Adams 1986, s. 11.

<sup>56</sup> Korolec 1990, s. 638: ”Ockham has a twofold concept of freedom: as independence of constraint, and as spontaneity of action. Will is a free and active force, which can desire or not desire whatever is presented to it or dictated to it by reason. The will is free to choose its own goal as well as being free in the choice of means to a goal. Nature is determined by the laws which govern it; in virtue of possessing free will man belongs not to the order of nature but the order of liberty.”

## EETTINEN TEKO ON TAHDON TEKO

Tyypilliseen keskiaikaisten aristotelikkojen tapaan Ockham ajatteli, että hyveet ovat sieluun syntyneitä taipumuksia (*habitus*). Ihmisen hyvät teot synnyttävät taipumuksia, jotka puolestaan helpottavat niitä aiheuttaneiden tekojen tekemistä. Ajatuksena on, että kun ihminen tekee hyviä tekoja, hän ikään kuin oppii tekemään niitä ja tottuu niiden tekemiseen. Tottumus vastavuoroisesti helpottaa tekojen tekemistä. Hyvät teot aiheuttavat hyveellisiä taipumuksia, joita kutsutaan hyveiksi.<sup>57</sup> Vaikka Ockham oli selvästi hyve-eetikko, ovat yksittäiset teot keskeisessä asemassa jopa hyveitä tarkasteltaessa, koska ne synnyttävät hyveet, jotka puolestaan vaikuttavat hyvien tekojen tekemisen helppouteen. Niinpä jatkossakin käsittelem nimenomaan hyviä tekoja, en hyveitä.

Aluksi esitän kuinka Ockham kielsi ulkoisen teon itsenäisen moraaliarvon. Tämän jälkeen siirryn analysoimaan Ockhamin ajatuksia itsessään hyvästä tahdon teosta. Ockhamia voi todella kutsua eettiseksi voluntaristiksi: hänen mukaansa ainoastaan tahdon teko voi olla itsessään hyveellinen. Neutraaleja tekoja kutsutaan hyväksi ainoastaan niiden liittyessä itsessään hyvään teokoon. Esitän tulkinnan, jonka mukaan Ockham käyttää itsessään hyvän ja välttämättä hyvän teon käsitteitä sekaisin; tulkitsem välttämättä hyvän teon jakautuvan kahteen eri merkitykseen, joista toinen on synonyymi itsessään hyvälle teolle ja toinen merkitsee aidosti välttämättä hyvää tekoa. Tarkastelen myös alustavasti Ockhamin käsitystä aidosti välttämättä hyvästä teosta. Ockham löytää yhden aidosti välttämättä hyvän teon: Jumalan rakastamisen yli kaiken. Analysoin mitä hän tällä teolla tarkoittaa.

### *Ulkoisen teon moraaliarvon kieltö*

Duns Scotus oli väittänyt, että ulkoisella teolla on oma moraalinen arvonsa. Scotuksella on kolme perustetta väitteelleen.<sup>58</sup> Ockham esittää nämä kolme Scotuksen perustelua ja niiden lisäksi vielä yhden ja kumooa sitten kaikki neljä. Vaikka synti ja moraalisesti paha

<sup>57</sup> *Quodl.* III, q. 18 (OTh IX, s. 273): "Aliter accipitur 'virtus' pro habitu virtuoso voluntatis."; Wood 1997, s. 191; Adams 1986, s. 9; Käsitys on Aristoteleen ajattelun mukainen: ks. esim. *EN* II.2, 1104a34-35 ja *EN* II.4, 1105b9-12.

<sup>58</sup> Freddoso & Kelley, alaviitteet 101 ja 102 teoksen *Quodlibetal Questions* kvestioon I.20, s. 85-86; Tarkastelen Scotuksen todistuksia sellaisina kuin Ockham ne ymmärsi.

teko eivät olekaan täsmälleen sama asia<sup>59</sup>, ovat kaikki moraalisesti pahat teot syntejä<sup>60</sup>. Tässä yhteydessä synnin ja moraalisesti pahan teon erottelulla ei ole merkitystä, joten en kiinnitä huomiota niiden eroihin. Ensimmäisen Scotuksen perustelun mukaan – kuten Ockham sen esittää – sisäiset ja ulkoiset teot ovat eri synnit, koska ne on kielletty Raamatussa erikseen<sup>61</sup>. Näin ulkoinen teko olisi sinällään jo moraalisesti paha asia. Scotuksen ensimmäiseen todistukseen Ockham vastaa, että erilliset kiellot ovat olemassa, koska sisäiset ja ulkoiset teot ovat todella erilliset. Pelkkä sisäinen teko on eri asia kuin sisäinen teko yhdistettynä ulkoiseen tekoon, vaikka ulkoinen teko onkin paha ainoastaan, jos paha sisäinen teko aiheuttaa sen. Joskus käy niinkin, että ulkoinen teko lisää sisäisestä teosta koettua nautintoa, jolloin synty on jopa pahempi kuin pelkän sisäisen teon tapauksessa. Raamatun erilliset kiellot voi Ockhamin mukaan tulkita myös siten, että pelkkä sisäinen teko kielletään, jotta yksinkertaiset ihmiset eivät luulisi vain ulkoisen teon olevan syntiä.<sup>62</sup> Ockham esittää nämä perustelut mahdollisina tapoina vastata Scotuksen argumenttiin. Keskeistä on, että Ockhamin mukaan Raamattu kieltää sekä sisäisiä tekoja että sisäiseen tekoon liittyviä ulkoisia tekoja. Pelkkä ulkoinen teko ei ole Ockhamin mukaan paha.

Toinen Scotuksen todistus perustuu hänen käsitykseensä Augustinuksen ajattelusta. Scotus tulkitsi Augustinuksen ajatelleen, että ihminen on huonommassa tilanteessa, jos hänen paha halunsa toteutuu kuin jos se jää vain pahaksi haluksi.<sup>63</sup> Ockhamin mukaan Augustinus tarkoitti tällä ajatuksella, että jos ulkoisen teon toteutuminen vahvistaa sisäistä pahaa tekoa, teon tekijä on huonommassa tilanteessa.<sup>64</sup> Pahan halun toteutuminen ei kuitenkaan tee synnistä suurempaa, jos toteutuminen ei vahvista sisäistä tekoa.

---

<sup>59</sup> Wood 1997, s. 259.

<sup>60</sup> Wood 1997, s. 268; Gordon Leffin mukaan Ockhamin ajattelussa synnillä ja moraalisesti pahalla teolla on yhteisiä piirteitä. Ensinnäkin synnin ja moraalisesti pahan teon voi tehdä ainoastaan luotu tahto. Lisäksi Ockham määrittelee synnin viittaamalla Jumalan määräyksiin ja oikeaan järkeen. (Leff 1975, s. 501).

<sup>61</sup> *Quodl.* I, q. 20 (OTh IX, s. 99): ”- - distincta peccata prohibentur distinctis praeceptis negativis - -”.

<sup>62</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 104-105): ”Ad primum in oppositum potest uno modo dici quod sunt distincta praecepta propter distinctionem actuum, quamvis unus actus non sit malus nisi quia causatur ab alio malo actu. Unde per unum praeceptum prohibetur actus interior, per aliud prohibetur tam actus interior quam exterior, quia quandoque actus exterior interiorem intendit, et magis homo delectatur actu interiore. - - Aliter potest dici quod sunt distincta praecepta ne detur simplicibus occasio errandi, qui credunt quod non est peccatum nisi in actu exteriori.”

<sup>63</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 100): ”- - profecto quamvis et sic male volendo miser esset, minus tamen esset si nihil eorum quae perperam voluisset habere potuisset.”

<sup>64</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 105): ”Vel potest dici quod actus interior semper vel frequenter intenditur quando elicitor actus exterior.”

Kolmannen Scotuksen argumentin mukaan teon moraalinen hyvyys on ”niiden asioiden kokonaisuus, joiden tulisi oikean järjen diktaattien mukaan kuulua tekoon”<sup>65</sup>. Oikean järjen käsitettä analysoin edempänä tarkemmin. Tässä vaiheessa riittää tietää, että oikean järjen diktaatit viittaavat monenlaisiin ehtoihin, jotka teon tulee täyttää ollakseen moraalisesti hyvä. Scotuksen mukaan nämä ehdot ovat erilaiset ulkoisessa ja sisäisessä teossa, joten ulkoisen ja sisäisen teon hyvyys ovat myös erilliset. Ockham kiistää Scotuksen käsityksen. Hänen mukaansa ainoastaan sisäisen teon olosuhteiden kokonaisuuden on oltava sopuoinnussa oikean järjen kanssa. Ulkoisen teon pitää olla vain hyvän sisäisen teon aiheuttama<sup>66</sup>.

Neljännän, Ockhamin itse esittämän vasta-argumentin mukaan ulkoisella teolla on oltava moraaliarvo, koska sisäisestä ja ulkoisesta teosta rangaistaan eri tavalla; pelkästä ulkoisesta teosta rangaistaan jopa kovemmin kuin pelkästä sisäisestä teosta. Niinpä ulkoinen teko on pahempi.<sup>67</sup> Tähän argumenttiin Ockham vastaa, että Jumala rankaisee ulkoisesta teosta vain silloin kun se vahvistaa pahaa sisäistä tekoa. Ulkoinen teko ei lisää Jumalan rangaistusta, jos sillä ei ole vaikutusta sisäisen teon intensiteettiin. Sen sijaan inhimillinen laki rankaisee usein vähäisempiä syntejä kovemmin, koska ne aiheuttavat suurempaa haittaa yhteisölle (*rei publicae*). Esimerkiksi lampaita varastanut henkilö saa oikeudessa kovemman rangaistuksen kuin lähimmäistään panetellut, vaikka edellinen on syntinä vähäisempi.<sup>68</sup>

Ockham täsmentää mitä hänen mielestään ulkoisen teon moraaliarvoa koskeva kysymys tarkoittaa. Ensinnäkin kysymys ei koske sitä ovatko ulkoinen ja sisäinen teko eri asiat, koska ne selvästikin ovat. Toisekseen kysymys ei voi koskea sitä, onko ulkoinen teko välttämättä hyvä, koska se ei sitä ole: mielenvikaiset henkilöt eivät Ockhamin mukaan kykene moraalisesti hyviin teoihin, mutta voivat tehdä minkä hyvänsä ulkoisen teon. Niinpä ulkoiset teot eivät ole välttämättä hyviä. Ockhamin mukaan kysymys koskee ulkoisen ja sisäisen teon suhteita, kun sama henkilö suorittaa ne yhtä aikaa.

---

<sup>65</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 100): ”Praeterea bonitas moralis actus est integritas eorum quae secundum dictamen rectae rationis debent convenire actui - -”.

<sup>66</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 105): ”Ad aliud dico quod actui exteriori secundum rectam rationem non debet aliqua integritas circumstantiarum competere, sed tantum actui interiori. Sed actus exterior tantum debet elici effective ab actu bono interiore, et aliam integritatem non habet.”

<sup>67</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 100): ”Praeterea plus puniuntur actus interior et exterior simul quam unus per se; immo exterior plus punitur per se quam interior; igitur est peior.”

<sup>68</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 105): ”Ad ultimum dico quod non plus punitur a Deo actus interior et exterior simul quam interior per se, nisi intendatur actus interior quando alicitur actus exterior. Sed a lege humana actus exteriores plus puniuntur, quia frequenter plus punit peccata minora quia sunt maiores occasiones destructionis rei publicae.”; Tämä on yksi niistä harvoista Ockhamin akateemisen kauden katkelmista, joissa viitataan yhteiskuntafilosofiin teemoihin.

Kysymys on tulkittava näin: onko ulkoisessa teossa jotain sellaista mitä siinä ei olisi ilman sisäistä tekoa, kun joku suorittaa hyvän sisäisen teon ja samanaikaisesti tekee sen mukaisen ulkoisen teon?<sup>69</sup> Ockham tulkitsee kysymyksen siis metafysisenä: onko ulkoisen teon hyvyys jokin ominaisuus, joka on itse ulkoisessa teossa<sup>70</sup>.

Ockham esittää esimerkin, jonka avulla hän pyrkii todistamaan, että teon on ensinnäkin oltava tekijän tahdon vallassa, jotta se voidaan laskea moraalisesti hyväksi tai pahaksi. Esimerkki koskee ihmistä, joka tahtoo tehdä itsemurhan. Hän hyppää alas kallionjyrkänteeltä tässä pahassa aikomuksessa, mutta pian hypyn jälkeen, kesken putoamisen, hän katuu eikä haluakaan kuolla. Katuminen on sisäinen teko, joka on hyvä. Ulkoinen putoamisen tapahtuma ei voi olla moraalisesti paha, koska ihminen olisi yhtä aikaa hyveellinen ja paheellinen, jos hänelle tapahtuva ulkoinen teko laskettaisiin hänen pahaksi teokseen ja hänen tahtomuksensa olisi hyvä. Putoaminen ei ole tahdon vallassa, joten se ei ole eettinen teko.<sup>71</sup> Kaiken tämän lisäksi Ockhamin mukaan kaksi ihmistä, joista toinen ei pysty toteuttamaan hyvää aikomusta ja toinen pystyy, ansaitsevat saman palkkion.<sup>72</sup> Tämä argumentti kumooa moraalisen onnen mahdollisuuden; onnella ei saa olla vaikutusta ihmisen mahdollisuuteen toimia moraalisesti oikein<sup>73</sup>. Kaksi eri olosuhteissa olevaa ihmistä voivat tahtoa tehdä saman moraalisesti hyvän teon. Toinen ei jonkin ulkopuolisen esteen vuoksi kykene tekoa suorittamaan, toista taas ei estä

---

<sup>69</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 101): "Circa primum dico quod non intelligitur quaestio de substantia actus interioris et exterioris, utrum scilicet sit alia et alia substantia actus, quia manifestum est quod est alius et alius actus. Nec intelligitur de essentiali bonitate, utrum scilicet actus exterior sit essentialiter bonus vel malus circumscripto omni alio actu, sicut actus voluntatis est bonus et malus; quia manifestum est quod non, quia omnis actus exterior potest elici a phrenetico et furioso, qui tamen pro tunc nullum actum virtuosum possunt habere. Nec intelligitur de actu interiore et exteriori in diversis, sed in eodem. Nec etiam intelligitur de eodem subiecto in diversis temporibus, sed in eodem tempore. Est igitur iste intellectus quaestionis: quando actus interior bonus elicitor et actus exterior conformiter elicitor, utrum actus exterior per talem conformitatem ad interiorem aliquid recipit vel acquirit praeter actum."

<sup>70</sup> Freddoso & Kelley, alaviite 103 Ockhamin teoksen *Quodlibetal Questions* kvestioon I.20, s. 87.

<sup>71</sup> *Quodl.* I, q. 20 (OTh IX, s. 103): "Praeterea nullus actus est vitiosus nisi sit in potestate voluntatis mediate vel immediate; sed si aliquis voluntarie dimittat se in praecipitium et in descendo paeniteat et doleat et simpliciter nolit illum descensum, immo revocaret si posset, ille actus nolendi est virtuosus et meritorius; sed actus descendendi non est vitiosus quando paenitet, quia non est tunc in potestate voluntatis. Immo si esset vitiosus, ille homo simul foret vitiosus et virtuosus, damnandus propter actum exteriorem et salvandus propter interiorem."; *Quaest. var.* VII, a. 1 (OTh VIII, s. 329-330): "- - nullus actus est vitiosus nisi sit voluntarius et in potestate voluntatis - -".

<sup>72</sup> *Quodl.* I, q. 20 (OTh IX, s. 103): "Praeterea aequali merito debetur aequale praemium - -. Sint igitur duo quorum unus non possit in actum exteriorem, et alius potest et facit; et ponamus quod habeant actus interiores aequales. De quibus quaero aut habent bonitatem moralem aequalem aut non. Si hic, habetur propositum; si non, igitur aequali caritati non debetur aequale praemium."

<sup>73</sup> King 1999, s. 230.

mikään. Ockhamin käsityksen mukaan molemmat ovat yhtä hyviä. Periaatteessa pelkkä hyvä tahto riittää teon hyvyyteen. Onko ihmisen siis mahdollista olla moraalisesti hyvä vain tahtomalla kaikkia hyviä tekoja ilman aikomustakaan toteuttaa niitä? Ockham vastaisi, että ei. Jos ihminen todella tahtoo jotain, hän myös toteuttaa sen jollei mikään ulkoinen syy häntä estä.<sup>74</sup> Jos esimerkiksi sekä köyhä että rikas ihminen tahtovat lahjoittaa suuren summan rahaa hyväntekeväisyyteen, ainoastaan rikas voi rahat lahjoittaa. Molemmat tekevät kuitenkin yhtä hyvin. Jos käy niin, että köyhä saa jotain kautta suuren omaisuuden, ulkoinen este poistuu ja hänkin voi lahjoittaa rahat. Jos hän ei kuitenkaan rikastuttuaan lahjoitakaan rahoja, hän ei enää toimikaan hyvin. On tietenkin myös mahdollista, että hän ei alun perinkään todella tahtonut lahjoittaa rahoja, mutta silloin hän ei alun perinkään toiminut hyvin.

Tahdon vallassakaan olevat ulkoiset teot eivät ole Ockhamin mukaan eettisiä tekoja, koska ulkoiset teot ovat sinällään neutraaleja. Hän perustelee kantansa seuraavasti: Jos ulkoinen teko olisi moraalisesti hyvä, hyvyys olisi joko itse teko tai sitten jotain muuta tekoon liittyvää. Hyvyys ei voi olla itse teko, koska sama ulkoinen teko voi olla pahakin. Ockham esittää esimerkkinä ulkoisesta teosta kirkkoon kävelyn. Kirkkoon voi kävellä sekä hyvässä että pahassa tarkoituksessa, eli kävely voi tapahtua esimerkiksi halusta kunnioittaa Jumalaa tai ulkokultaisuuden vuoksi. Edellinen kävely on hyvä teko, jälkimmäinen ei. Ulkoinen teko ei siis itsessään voi muodostaa omaa hyvyyttään, joten sen hyvyyden on johduttava jostain muusta. Tämä jokin muu ei voi olla kuin sisäinen teko.<sup>75</sup> Kävelyesimerkissä kävelyn hyvyys tai pahuus riippuu kävelijän samanaikaisesta sisäisestä teosta, joka on tahto kunnioittaa Jumalaa, tahto olla ulkokultainen tai jokin muu vastaava.

Kaikki ulkoiset teot, joita kutsutaan hyviksi, ovat hyviä ainoastaan ulkoisen nimityksen perusteella<sup>76</sup>. Ockham kutsuu tällaisia tekoja ulkoisesti hyviksi (*virtuosus*

<sup>74</sup> *Quaest. var. VII, a. 3* (OTh VIII, s. 371-372): "Sed recta ratione dictante quod aliquid sit omnino operandum, et voluntate volente efficaciter illud operari, necessario operatur et exsequitur secundum potentias exteriores, si non impediatur; igitur necessario sequitur imperium executionis."

<sup>75</sup> *Quodl. I, q. 20* (OTh IX, s. 101-102): "- - bonitas moralis est ipse actus aut aliquid praeter actum. Non actus, quia ille actus exterior qui nunc est bonus, idem potest esse malus; patet de actu ambulandi ad ecclesiam propter honorem Dei vel vanam gloriam; igitur illa bonitas est aliquid praeter actum. - - tunc illa bonitas non potest poni nisi actus interior."; *Quaest. var. VII, a. 1* (OTh VIII, s. 328): "Exemplum: ire ad ecclesiam propter finem debitum primo est actus virtuosus et, stante eodem ire ad ecclesiam, propter malum finem est vitiosus, et per consequens est contingenter virtuosus."

<sup>76</sup> *Quodl. I, q. 20* (OTh IX, s. 106): "- - [actus exterior] solum est bonus quadam denominatione extrinseca."



*extrinsece*) teoiksi erotukseksi itsessään hyvistä (*virtuosus intrinsece*) teoista<sup>77</sup>. Usein Ockham kutsuu ulkoisesti hyviä tekoja myös indifferenteiksi eli neutraaleiksi (*actus indifferens*) teoiksi tai kontingentisti hyväiksi teoiksi (*actus contingenter virtuosus*)<sup>78</sup>. Seuraavaksi siirryn käsittelemään itsessään hyvän ja kontingentisti hyvän teon suhteita.

### *Itsessään hyvä teko*

Ockham kirjoittaa monissa kohdissa välttämättä hyvästä teosta (*actus necessario virtuosus*) ja itsessään hyvästä teosta (*actus intrinsece laudabilis*) käyttäen niitä toistensa synonyymeina. Ockham ei erottele näitä termejä toisistaan millään tavalla. Termien synonyymisen käytön mahdollistaa se, että moraalien perusteiden pysyessä muuttumattomina jokainen itsessään hyvä teko on välttämättä hyvä ja toisaalta ainoa todella välttämättä hyvä teko kuuluu itsessään hyviin tekoihin. Kuitenkin on selvää, että itsessään hyvien tekojen joukosta on erotettavissa yksi teko, joka eroaa kaikista muista itsessään hyvistä teoista. Tämä teko on välttämättä hyvä eri tavalla kuin muut. Ockham nimittäin piti mahdollisena, että teot, jotka nykyään ovat itsessään hyviä, eivät aina ole sellaisia<sup>79</sup>, mutta hänen mukaansa on löydettävissä yksi teko, joka ei voi muuttua pahaksi. Selvyiden vuoksi on hyvä erottaa toisistaan nämä eri tyyppiset teot. Ockhamin terminologiassa *välttämättä hyvä teko* voi tarkoittaa kahta eri asiaa: 1) itsessään hyvää tekoa erotuksena neutraalista teosta ja 2) tekoa, joka ei missään tilanteessa voi olla olematta hyvä teko.<sup>80</sup> Jatkossa kutsun ensimmäisen merkityksen mukaista välttämättä hyvää tekoa itsessään

<sup>77</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 384): "- - actus potest dici virtuosus vel intrinsece vel extrinsece."

<sup>78</sup> *Quaest. var.* VII, a. 1 (OTh VIII, s. 327): "Hoc probatur, quia impossibile est quod aliquis actus contingenter virtuosus, - sic scilicet quod potest indifferenter dici virtuosus vel vitiosus - -"; Wood 1997, s. 255.

<sup>79</sup> Tarkastelen tätä asiaa tarkemmin edempänä, luvussa *Teon moraalisen hyvyden selittää itsessään hyvä teko*.

<sup>80</sup> Ockham erottaa kaksi välttämättömyyden lajia: absoluuttisen ja konditionaalisen välttämättömyyden. Jokin asia on absoluuttisesti välttämätön kun sen vastakohta ei voi ilman loogista ristiriitaa olla tosi. Toisaalta jokin asia on konditionaalisesti välttämätön, jos jokin siihen liittyvä ennakkoehto on kontingentti. Esimerkiksi propositio 'jos *a* niin *b*' voi olla konditionaalisesti välttämätön, vaikka ehto *a* olisikin kontingentti. *Quodl.* VI, q. 2 (OTh IX, s. 590): "Circa primum dico quod duplex est necessitas: scilicet absoluta, et ex suppositione. Necessitas absoluta est quando aliquid est simpliciter necessarium, ita quod eius oppositum esse verum includit contradictionem. Et sic haec est absolute necessaria 'homo est risibilis', 'Deus est' et huiusmodi, quia contradictio et quod haec sint falsa et eorum opposita vera. Necessitas ex suppositione est quando aliqua condicionalis est necessaria, quamvis tam antecedens quam consequens sit contingens. Sicut haec est necessaria 'si Petrus est praedestinatus Petrus salvabitur', et tamen tam antecedens quam consequens est contingens."

hyväksi teoksi ja jälkimmäisen merkityksen mukaista tekoa aidosti välttämättä hyväksi teoksi.

Vihje siitä, että termi *välttämättä hyvä teko* merkitsee useimmiten itsessään hyvää tekoa, löytyy Ockhamin esittämistä todistuksista välttämättä hyvän ja itsessään hyvän teon olemassaolojen puolesta. Sekä itsessään että välttämättä hyvän teon olemassaolo perustellaan samalla tavalla, eli ensimmäiseen syyhyn vetoavalla argumentilla<sup>81</sup>. Välttämättä hyvä teko on olemassa, Ockham toteaa, koska jokainen kontingentisti<sup>82</sup> hyvä teko on hyvä vain välttämättä hyvän teon kautta. Yhden kontingentisti hyvän teon hyvyys riippuu toisesta teosta, jonka mukainen se on. Tämä toinen teko on hyvä joko kontingentisti tai välttämättä. Jos se on hyvä kontingentisti eli ulkoisesti, joudutaan postuloimaan jälleen uusi teko, josta voidaan myös kysyä, onko se hyvä välttämättä vai kontingentisti jonkin muun teon kautta. Koska sarja ei voi jatkua *ad infinitum*, on jonkin teon oltava välttämättä hyvä.<sup>83</sup> Tämä kuvio on tyypillinen itsessään hyvän teon perustelu. Vastaavasti Ockham oli sitä mieltä, että itsessään hyviä tekoja on pakko olla olemassa. Hän toteaa: ”Sitä paitsi teosta, joka ei ole itsessään hyveellinen, ei voi milloinkaan tulla hyveellistä muuten kuin itsessään hyveellisen teon kautta - - koska muutoin tulee ääretön regressio - -”<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Wood 1997, s. 197-198.

<sup>82</sup> Kontingentisti hyvä ja ulkoisesti (*extrinsece*) hyvä ovat toisiaan vastaavia termejä.

<sup>83</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 255): ”- - dico secundo quod sic potest aliquis actus esse virtuosus necessario. Quod probro, quia impossibile est quod aliquis actus contingenter virtuosus, ita quod indifferenter potest dici virtuosus vel vitiosus, fiat determinate virtuosus nisi propter alium actum necessario virtuosum. Hoc probatur, quia actus contingenter virtuosus, puta actus ambulandi, fit determinate virtuosus per conformitatem ad alium actum. Quaero de illo secundo actu: aut est necessario virtuosus modo praedicto, et habetur propositum, quod est aliquis actus in homine necessario virtuosus; aut est contingenter virtuosus, et tunc ille fit determinate virtuosus per conformitatem ad alium actum virtuosum; et de isto est quaerendum sicut prius, et erit processus in infinitum vel stabitur ad aliquem actum necessario virtuosum.”; ks. myös *Quodl.* III, q. 15 (OTh IX, s. 258) ja *Quaest. var.* VII, a. 1 (OTh VIII, s. 327-328) ”Hoc probatur, quia impossibile est quod aliquis actus contingenter virtuosus - - fiat determinate virtuosus propter novitatem alicuius actus non necessario virtuosus, quia per nullum actum contingenter virtuosum modo praedicto fit alius actus sive denominatur determinate virtuosus. Quia si sic, aut ille secundus actus, qui est contingenter virtuosus, erit determinate virtuosus per aliquem alium actum qui est necessario virtuosus, aut per actum contingenter virtuosum. Si primo modo, tunc eadem ratione esset standum in secundo, et similiter habetur propositum, quod est aliquis actus in homine necessario virtuosus. Si secundo modo, erit processus in infinitum, vel stabitur ad aliquem actum necessario virtuosum, et sic habetur propositum.”

<sup>84</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 381): ”Praeterea numquam de actu non virtuoso intrinsece potest fieri virtuosus nisi per actum intrinsece virtuosum - - quia aliter esset processus in infinitum - -”.

Toisaalta itsessään hyvän teon ja aidosti välttämättä hyvän teon toisistaan erottamiselle on löydettävissä tukea Ockhamin kirjoituksista. Ockham määrittelee välttämättä hyvän teon teoksi, joka

”- - on hyvä sillä tavalla, että se ei voi olla paha niin kauan kuin jumalallinen määräys säilyy voimassa; samoin luodun tahdon tekemänä teko ei voi olla olematta hyvä.”<sup>85</sup>

Tässä määritelmässä on itse asiassa kaksi toisistaan erillistä osaa<sup>86</sup>. Tulkitsen tämän määritelmän kokonaisuudessaan koskevan itsessään hyvää tekoa. Pian määritelmän esittämisen jälkeen Ockham siirtyy käsittelemään Jumalan rakastamista *praeter omnia et propter se*<sup>87</sup>. Tämä on teko, joka on aidosti välttämättä hyvä teko<sup>88</sup>. Ockham ilmoittaa ensin tämän teon olevan edellisen määritelmän mukainen. Oireellista kuitenkin on, että heti näin todettuaan Ockham toistaa ainoastaan määritelmän jälkimmäisen osan. Hän jättää pois ehdon, joka tekee teosta kontingentin suhteessa Jumalan tahtoon. Tämä nähdäkseni osoittaa, että Ockham – huomaamattaan tai tarkoituksella – siirtyy itsessään hyvän teon määritelmästä aidosti välttämättä hyvän teon esittämiseen kuitenkin erittelemättä näitä terminologisesti toisistaan.<sup>89</sup> Lisäksi *Quodlibeta septemin* kvestiossa III.15 Ockham toteaa, että edellisen määritelmän mukaiset välttämättä hyvät teot eivät voi muuttua moraaliarvoltaan, ja että *esimerkki* tällaisista teoista on Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se*<sup>90</sup>. Tulkitsen tämän tarkoittavan sitä, että tällaisia tekoja on muitakin. Jatkossa puolestaan osoitan, että itsessään hyvät teot ovat juuri sellaisia tekoja, joiden moraaliarvo ei voi muuttua.

Itsessään hyvän teon olemassaolotodistus osoittaa, että kontingentisti hyvän teon hyvyys perustuu tekoon, joka on itsessään ja välttämättä hyvä. Tässä vaiheessa ei ole mitään syytä ajatella, että Ockham tarkoittaisi aidosti välttämättä hyvää tekoa kirjoittaessaan välttämättä hyvästä teosta; lähes aina välttämättä hyvää tekoa käsitellessään Ockham tarkoittaa itsessään hyvää tekoa. Myöhemmin käsitelen kohtaa,

<sup>85</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 255): ”Tamen aliter potest intelligi actum esse necessario virtuosum, ita scilicet quod non possit esse vitiosus stante praecepto divino; similiter non potest causari a voluntate creata nisi sit virtuosus.”

<sup>86</sup> Clark 1973, s. 33.

<sup>87</sup> Yli kaiken ja itsensä vuoksi.

<sup>88</sup> Analysoin tätä tekoa ja sen suhdetta itsessään hyvään tekoon tarkemmin edempänä, luvussa *Teon moraalisen hyvyiden selittää itsessään hyvä teko*.

<sup>89</sup> Vrt. *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 255-256): ”Tertio dico quod ille actus necessario virtuosus modo praedicto est actus voluntatis, quia actus quo diligitur Deus super omnia et propter se, est huiusmodi; nam iste actus sic est virtuosus quod non potest esse vitiosus, nec potest iste actus causari a voluntate creata nisi sit virtuosus - -”.

<sup>90</sup> *Quodl.* III, q. 15 (OTh IX, s. 258): ”Secundo dico quod aliquis est actus qui non potest primo esse rectus et post deformat, sed est necessario rectus - -. Exemplum primi: amare Deum propter se et super omnia - -”.

jossa Ockham pohtii, onko olemassa itsessään hyvää tekoa, jonka hyvyys ei ole kontingenttia suhteessa Jumalan asettamaan järjestykseen – tekoa, joka ei voi olla pahassa olosuhteissa, jos vain luotu tahto sen tekee. Jos tällainen teko löytyy, se on aidosti välttämättä hyvä teko. Ensin kuitenkin tarkastelen hieman tarkemmin itsessään hyvää tekoa ja sen suhdetta kontingentisti hyvään tekoon sekä tahtoon.

Edellä esittämäni mukaan ulkoiset teot eivät voi olla itsessään hyviä tekoja. Ainoastaan sisäiset teot voivat sellaisia olla. Ockham ei kuitenkaan ajatellut, että kaikki sisäiset teot olisivat itsessään hyviä. Ihmisen sisäiset teot jakautuvat ymmärtävän sielun jaon mukaan kahteen ryhmään: ymmärryksen ja tahdon tekoihin. Näistä ainoastaan tahdon teot voivat olla itsessään hyviä. Tämän Ockham osoittaa *Quodlibeta septemin* kvestiossa III.14, missä hän pohtii, voiko mikään muu teko kuin tahdon teko olla itsessään hyvä.<sup>91</sup>

Mikään muu kuin tahtomus ei Ockhamin mukaan voi olla itsessään hyvä. Ensinnäkin kalliolta putoamista koskevan esimerkin<sup>92</sup> avulla Ockham todistaa, että ainoastaan asiat, jotka ovat tahdon vallassa, voivat olla itsessään hyviä. Luonnollisella välttämättömyydellä tapahtuvat ulkoiset teot eivät tällaisia ole. Kaikki mahdolliset tahdon vallassakaan olevat teot eivät ole itsessään hyviä. Tahdon vallassa olevat ulkoiset teot voidaan tehdä pahassakin tarkoituksessa, joten vaikka jokin ulkoinen teko onkin – toisin kuin putoaminen – tahdon vallassa, ei se silti ole itsessään hyvä teko. Tahtomus on senkin vuoksi ainoa teko, joka voi olla välttämättä hyvä, että se on ainoa teko jota Jumala ei voi saada yksin aikaan. Teon on oltava vapaan tahdon vapaasti tekemä, jotta se voisi olla moraalisesti hyvä. Näin ollen Jumalan yksin tekemät teot eivät ole moraalisesti hyviä.<sup>93</sup> Jos Jumala saa aikaan sen, että ihminen tekee teon, joka ihmisen vapaasti tekemänä olisi hyvä, ei tämä teko ole lähtöisin ihmisen vapaasta tahdosta, eikä näin ollen hyvä teko; kiitettävä teko ei näin olisi kiitettävä teko.<sup>94</sup> Ockham todistaa kirkkoon menoa koskevalla esimerkillään, että kaikkien muiden tekojen kuin tahtomusten moraaliarvo riippuu siitä ovatko ne hyvän vai pahan tahtomuksen mukaisia.<sup>95</sup> Ockhamin ajatus on, että ainoastaan

---

<sup>91</sup> Itse asiassa Ockham käyttää termiä *välttämättä hyvä teko* (*actus necessario virtuosus*). Tässä, kuten monissa muissakin kohdissa, on mielestäni perusteltua olettaa Ockhamin tarkoittaneen itsessään hyvien tekojen kategoriaa. Olen muuttanut terminologian vastaamaan tekemääni jaottelua.

<sup>92</sup> Ks. alaviite 71.

<sup>93</sup> Tästä tarkemmin ks. luku *Jumalan kaikkivoipaisuus*.

<sup>94</sup> Ks. esim. *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 254-255): "Praeterea nullus actus est virtuosus nisi sit in voluntarius et in potestate voluntatis - - - tum quia omnis actus potest fieri a solo Deo, et per consequens non est necessario virtuosus, quia talis actus non est in potestate voluntatis."

<sup>95</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 254): "Praeterea quilibet alius actus idem manens potest indifferenter esse laudabilis et vituperabilis, et primo laudabilis et post vituperabilis, secundum quod potest successive conformari volitioni rectae et vitiosae - -".

tahdon vallassa olevien asioiden voidaan edes kuvitella olevan moraalisesti hyviä. Tahdon vallassa olevista asioista ainoastaan ne, jotka eivät voi tapahtua luonnollisesti vaan ovat aina vapaita, voivat olla itsessään hyviä. Ymmärryksen teko ei sinänsä voi olla moraalisesti hyvä teko, koska se ei ole tahdon vallassa ja se voidaan tehdä pahassakin tarkoituksessa<sup>96</sup>.

Lisäksi ymmärryksen teko ei voi aiheuttaa tahtomuksen moraalista hyvyyttä. Ymmärryksen teko ei voi tehdä neutraalia tekoa oikeaksi tai vääräksi; oikean järjen mukainen tahto tekee sen<sup>97</sup>, joten ”teon oikeellisuus on välttämättä tahdon teko.”<sup>98</sup> Ockham argumentoi Scotusta vastaan väittäessään, että ymmärryksen teko ei voi yksin tehdä aiemmin neutraalista tahdon teosta hyvää. Pelkän ymmärryksen teon liittyminen neutraaliin tahtomukseen ei muuta neutraalia tekoa hyväksi. Usein kuitenkin ymmärryksen teon vuoksi ihminen muodostaa uuden tahtomuksen, joka on ymmärryksen vaatimusten mukainen. Tämä uusi teko on itsessään hyveellinen ja sen kautta aiemmin neutraali teko muuttuu ulkoisesti hyväksi teoksi. Esimerkiksi ilman tavoitetta opiskeleva ihminen toimii neutraalisti. Jos opiskelijan ymmärrys ilmoittaa, että opiskeleminen on juuri kyseisessä tilanteessa moraalisesti oikein, saattaa hänen tahtonsa muodostaa uuden tahtomuksen: tahtomuksen jatkaa opiskelua, koska ymmärrys arvottaa opiskelun moraalisesti hyväksi teoksi. Tämä jälkimmäinen tahtomus tekee opiskelusta moraalisesti hyvän teon, mutta ei itsessään hyveellistä vaan ainoastaan ulkoisesti hyveellisen. Pelkkä ymmärryksen teko ei kuitenkaan riitä: jos tahto ei muodosta uutta tahtomusta, ei ensimmäinen teko ole hyvä vaikka siihen liittyisikin ymmärryksen teko.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 364): ”Assumptum patet, quia aliquis primo intelligens aliquid cum bona intentione, potest aundem actum continuare cum mala intentione; iste actus intelligendi idem numero manens est primo virtuosus et post vitiosus; igitur non est primo virtuosus nec primo in potestate voluntatis.”

<sup>97</sup> *Quodl.* III, q. 15 (OTh IX, s. 260): ”Similiter nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem, vel quia causatur a tali velle - -. Et ideo nullus actus intellectus potest facere talem actum rectum vel deformem.”; *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 380): ”Contra primum, impossibile est quod de actu non virtuoso fiat virtuosus per aliquem actum pure naturalem qui nullo modo est in potestate voluntatis - -. Sed actus prudentiae - - secundum veritatem est solum actus naturalis et nullo modo in potestate nostra plus quam actus vivendi; igitur impossibile est quod actus voluntatis indifferens et non virtuosus fiat virtuosus per solam coexistentiam prudentiae.”

<sup>98</sup> *Quodl.* III, q. 15 (OTh IX, s. 261): ”- - igitur rectitudo actus necessario erit actus voluntatis - -”

<sup>99</sup> Ks. alaviite 97; *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 384-385): ”- - actus potest dici virtuosus vel intrinsece vel extrinsece. Primo modo, impossibile est quod actus indifferens fiat bonus moraliter per coexistentiam actus prudentiae, quia impossibile est quod aliquis actus non virtuosus, per mere naturale fiat virtuosus. Secundo modo, bene potest, sed hoc non erit solum per coexistentiam prudentiae, sed cum hoc per novam volitionem.”

Näin Ockhamin mukaan ainoastaan tahdon teko voi olla itsessään hyvä<sup>100</sup>. Ockham kirjoittaa: ”- - kiitettävän teon tuottamiseksi tarvitaan aina sekä itse tahto että tahdon teko - -”<sup>101</sup>. Moraalisesti hyvän teon on oltava voluntaarinen<sup>102</sup>. Ilman vapaata tahtoa ei olisi moraalisesti hyviä tekoja. Kaikista mahdollisista ihmisen tekemistä teoista ainoastaan tahtomus on varsinaisesti eettinen teko, eli itsessään hyvä teko.

Kuitenkaan kaikki tahdon teot eivät ole itsessään hyviä. Ne jakautuvat itsessään hyviin, itsessään pahoihin ja neutraaleihin. Itsessään hyvä tahdon teko on teko, joka täyttää kaikki moraalisesti hyvän teon ehdot. Ockham esittää tällaisesta teosta esimerkiksi tahdon rukoilla Jumalaa Hänen kunniakseen, koska Jumala on käskenyt niin tekemään ja koska teko on oikean järjen mukainen *etc.* Neutraali teko taas on teko, johon ei liity ehtojen huomioon ottamista, eli esimerkiksi tahto rukoilla ilman mitään sen kummempaa tarkoitusta on neutraali tahdon teko.<sup>103</sup> Neutraaleja tahtomuksia kutsutaan ulkoisesti hyväksi, koska ne voivat olla hyviä vain jos niihin liittyy jokin itsessään hyvä tahdon teko<sup>104</sup>. Periaate on sama kuin ulkoisissa teoissa.

Näin siis ulkoinen teko, ymmärryksen teko ja neutraali tahdon teko voivat muuttaa moraaliarvoaan. Muutoksen aiheuttaa niihin liittyvä itsessään hyvä tahtomus.<sup>105</sup> Itsessään hyvä teko on puolestaan hyvä riippumatta muista teoista<sup>106</sup>. Sen hyvyyttä ei tarvitse

---

<sup>100</sup> Ks. esim. *Quaest. var.* VII, a. 1 (OTh VIII, s. 329): ”Quinta conclusio est quod nullus alius actus ab actu voluntatis est intrinsece virtuosus vel vitiosus - -”.

<sup>101</sup> *Quodl.* II, q. 16 (OTh IX, s. 182): ”- - ad elicendum actum laudabilem semper requiritur voluntas et eius actus - -”.

<sup>102</sup> Wood 1997, s. 248.

<sup>103</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 338): ”Quinta distinctio est quod aliquis actus est intrinsece bonus moraliter, aliquis intrinsece malus et vitiosus, aliquis neuter sive indifferens. Exemplum primi: velle orare propter honorem Dei et quia praeceptum est a Deo secundum rectam rationem etc. - - Exemplum tertii: velle simpliciter orare sine aliqua circumstantia dictata a ratione, quia nec propter bonum finem nec propter malum, quia propter nullum finem.”; Itsessään pahat teot ovat itsessään hyvien tahdon tekojen vastakohtia ja toimivat samalla periaatteella, joten sivuutan niiden käsittelyn.

<sup>104</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 381): ”Praeterea numquam de actu non virtuosus intrinsece potest fieri virtuosus nisi per actum intrinsece virtuosum, et non solum extrinsece et contingenter, quia aliter esset processus in infinitum - -”.

<sup>105</sup> Ks. esim. *Quodl.* I, q. 18 (OTh IX, s. 95-96): ”- - aliquis primo vadit ad ecclesiam propter vanam gloriam. Ista ambulatio est vitiosa. Post stante eadem ambulatione, si mutet intentionem et velit ire ad ecclesiam propter Deum, est tunc ista ambulatio virtuosus; et tamen hic nulla est mutatio in actu ambulandi. Eodem modo est de actu intellectus, quando voluntas imperat sibi studere primo propter vanam gloriam, et secundo imperat continuationem illius actus propter honorem Dei. Iste actus intellectus primo est vitiosus, et secundo virtuosus; et tamen nulla mutatio est in ipso intellectu sed solum in voluntate. Eodem modo est de aliquo actu voluntatis, puta quando voluntas absolute imperat homini quod vadat ad ecclesiam, et non propter aliquem finem bonum vel malum; post stante ista volitione, imperat quod vadat ad honorem Dei et laudem. in isto casu primus actus imperatus est primo actus indifferens, et secundo est virtuosus; et tamen nulla mutatio est in illo actu, licet voluntas eliciat novum actum.

<sup>106</sup> Wood 1997, s. 203.

selittää toisilla teoilla. Wood esittää kaksi kriteeriä, jotka itsessään hyvän teon on täytettävä: itsessään hyvä teko 1) on tahdon hallinnassa ja 2) ei voi muuttua moraaliarvoltaan<sup>107</sup>. Woodin tulkinnan mukaan itsessään hyvä teko on siis välttämättä hyvä, koska sen moraaliarvo ei voi muuttua.

Tämä tulkinta on eräässä mielessä aivan oikea, mutta siihen on tehtävä pieni varaus. Ockhamin mukaan

”- - on olemassa tahdon teko, joka on itsessään ja välttämättä eikä millään tavoin kontingentisti hyveellinen, edellyttäen jumalallisen järjestyksen, joka nyt on voimassa.”<sup>108</sup>

Näin hän tekee pienen mutta sitäkin tärkeemmän varauksen. Itsessään hyvä teko on välttämättä hyvä ainoastaan niin kauan kuin jumalallinen määräys säilyy voimassa. Jumalan määräyksen roolia tarkastelen myöhemmin tarkemmin<sup>109</sup>, mutta tässä vaiheessa on syytä huomata, että itsessään hyvät teot ovat Ockhamin määritelmän mukaan kontingentteja suhteessa jumalallisen määräyksen pysyvyyteen. Itsessään hyvät teot voivat jumalallisen määräyksen muuttuessa olla pahojakin. Woodin esittämään jälkimmäiseen itsessään hyvän teon ehtoon on siis tehtävä varaus: on mahdollista, että itsessään hyvän teon moraaliarvo muuttuu.

Mikä sitten on kontingentisti hyvän ja itsessään hyvän teon ero? Jokin ero teoilla on oltava, koska muuten päädytään kehäperusteluun: Ockhamin mukaan mikään kontingentisti hyvä teko ei ole hyvä kuin itsessään hyvän teon kautta<sup>110</sup>. Ero on kontingenttiuden lajissa. Kontingentisti hyvät teot ovat hyviä riippuen siitä millaisissa olosuhteissa ja millä intentiolla ne tehdään; lyhyesti sanottuna ne ovat hyviä ainoastaan, jos tahto tekee niiden kanssa samanaikaisesti itsessään hyvän teon. Itsessään hyvät teot puolestaan ovat sinällään hyviä. Ne ovat kontingentteja ainoastaan siinä mielessä, että Jumala voi muuttaa niiden moraaliarvoa. Jos tätä ei tapahdu, eivät itsessään hyvät teot voi muuttua moraaliarvoltaan. Kyseessä ovat siis kahdella eri tasolla olevat teot: ihmisen tahdon muutos voi muuttaa kontingentin teon moraaliarvoa, Jumalan tahdon muutos voi muuttaa itsessään hyvän teon moraaliarvoa. On syytä muistaa, että Ockhamin näkemyksen mukaan itsessään hyvien tekojen hyvyys ei ole kontingenttia siinä mielessä,

<sup>107</sup> *Ibid.*, s. 269.

<sup>108</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 393): ”- - aliquis est actus voluntatis qui est intrinsece et necessario virtuosus, stante ordinatione divina quae nunc est, et nullo modo contingenter virtuosus.”

<sup>109</sup> Luvussa *Teon moraalisen hyvyyden selittää itsessään hyvä teko*.

<sup>110</sup> Ks. alaviite 83.

että nykyisen moraalijärjestyksen vallitessa ne ovat välttämättä hyviä. Juuri tästä syystä hän usein kutsuu niitä välttämättä hyviksi teoiksi.

*Aidosti välttämättä hyvä teko*

Vaikka suurin osa välttämättä hyvää tekoa käsittelevistä teksteistä on tulkittavissa itsessään hyvän teon analysoimiseksi, ei näin voi tehdä kaikissa kohdissa. Ockham nimittäin nimeää yhden teon, jota hän hyvin painokkaasti pitää välttämättä hyvänä tekona: Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se*. Tämä teko on aidosti välttämättä hyvä. Millä tavalla aidosti välttämättä hyvä teko eroaa itsessään hyvästä teosta? Vastaus tähän kysymykseen valottaa samalla millainen teko aidosti välttämättä hyvä teko on.

Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on teko, joka ei voi missään tilanteessa olla paha teko, koska jokaisella on aina ja kaikkialla velvollisuus rakastaa Jumalaa<sup>111</sup>. Löydettyään tämän teon Ockham esittää mahdollisen vastaväitteen: Jumala voi käskää ihmistä olemaan rakastamatta Jumalaa esimerkiksi käskemällä tämän opiskelemaan niin intensiivisesti, että tämä ei voi samanaikaisesti rakastaa Jumalaa. Ockhamin mukaan tässä käskyssä ei ole mitään loogisesti ristiriitaista, joten Jumala voi aivan hyvin tehdä sen. Vastaväitteen mukaan rakastaessaan tässä tilanteessa Jumalaa yli kaiken ihminen tekisi joko hyvän tai pahan teon. Se ei olisi hyvä, koska se olisi Jumalan käskyn vastainen. Niinpä sen olisi oltava paha.<sup>112</sup>

Käsittelen Ockhamin tähän kritiikkiin esittämän vastauksen tässä vain pintapuolisesti, koska sen syvälinen analyysi ja eräs siitä seuraava ongelma on mahdollista käsitellä kunnolla vasta myöhemmin, kun eettisen teon rakenne ja sisältö on analysoitu kokonaisuudessaan<sup>113</sup>. Keskeistä Ockhamin vastauksessa on se, että hänen mukaansa

<sup>111</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 255-256): ”- -iste actus [actus quo diligitur Deus super omnia et propter se] sic est virtuosus quod non potest esse vitiosus, nec potest iste actus causari a voluntate creata nisi sit virtuosus; tum quia quilibet pro loco et tempore obligatur ad diligendum Deum super omnia, et per consequens iste actus non potest esse vitiosus - -”; *Quodl.* III, q. 15 (OTh IX, s. 260): ”- - amare Deum propter se et super omnia est actus sic rectus quod non potest fieri deformis.”

<sup>112</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 256): ”Si dicis quod Deus potest praecipere quod pro aliquo tempore non diligatur ipse, quia potest praecipere quod intellectus sit sic intentus circa studium et voluntas similiter, ut nihil possit pro illo tempore de Deo cogitare. Tunc volo quod voluntas tunc eliciat actum diligendi Deum; et tunc aut ille actus est virtuosus, et hoc non potest dici, quia elicitur contra praeceptum divinum; aut non est virtuosus, et habetur propositum, quod actus diligendi Deum super omnia non est virtuosus.”

<sup>113</sup> Ks. luku *Teon moraalisen hyvyyden selittää itsessään hyvä teko*.



Jumalan käskiessä ihmistä olemaan rakastamatta Jumalaa ihminen ei kykene rakastamaan Jumalaa *praeter omnia et propter se*. Tämä on mahdoton teko, koska Jumalan rakastamiseen *praeter omnia et propter se* liittyy tavalla tai toisella Jumalan totteleminen. Tällaisessa tilanteessa on kaksi vaihtoehtoa: joko rakastaa Jumalaa, jolloin ei tottele häntä, tai ei rakasta Jumalaa, jolloin tottelee häntä. Koska Jumalan totteleminen liittyy oleellisesti Hänen rakastamiseensa, molemmat vaihtoehdot ovat loogisesti ristiriitaisia. Tällaisessa tilanteessa ainoan aidosti välttämättä hyvän teon tekeminen on mahdotonta, mutta aina kun sen voi tehdä, se on itsessään ja välttämättä hyvä teko.<sup>114</sup>

Aidosti välttämättä hyvä teko kuuluu itsessään hyvien tekojen kategoriaan. Sillä on kuitenkin erikoisasema. Se on ainoa teko, joka ei ole missään suhteessa kontingentisti hyvä; se on välttämättä hyvä riippumatta jopa Jumalan tahdosta. Itsessään hyvää ja aidosti välttämättä hyvää tekoa erottava tekijä aktualisoituu ainoastaan jos jumalainen järjestys muuttuu. Kaikki muut itsessään hyvät teot voivat muuttua pahoiksi Jumalan niin tahtoessa, mutta Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* ei voi olla paha teko – jos sen voi tehdä.

---

Ockham jakaa kaikki ihmisen tekemät teot kahteen ryhmään: itsessään hyviin ja kontingentisti hyviin. Kaikki ulkoiset teot, joita hyväksi kutsutaan, kuuluvat kontingentisti hyviin tekoihin. Myös osa tahdon teoista on kontingentisti hyviä. Näiden kahden ryhmän ero on siinä, että kontingentisti hyvät teot voivat muuttua neutraaleiksi tai pahoiksi riippuen niiden ulkopuolisista seikoista. Itsessään hyvät teot taas ovat välttämättä hyviä niin kauan kuin jumalallinen järjestys ei muutu. Lisäksi kontingentisti hyvien tekojen hyvyys pitää selittää toisella teolla, joka on niihin nähden erillinen. Itsessään hyvien tekojen hyvyys on teoissa itsessään. Itsessään hyvien tekojen ryhmästä on kuitenkin löydettävissä yksi teko, joka ei muutu pahaksi edes vaikka Jumala muuttaisi koko moraalijärjestyksen: Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se*. Tämä on teko, joka on välttämättä hyvä, jos luotu tahto voi sen suorittaa. Jumalan tahto voi ainoastaan tehdä sen suorittamisen loogisesti mahdottomaksi.

---

<sup>114</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 256-257).

## OLOSUHTEET JA OIKEA JÄRKI SEKÄ EETTINEN TEKO

Itsessään hyvä tahdon teko osoittautui etiikan kannalta tärkeäksi teoksi. Kuitenkaan tämä ei ole tyhjentävä eettisen teon määritelmä. Voidaan yhä kysyä mitkä ehdot teon on täytettävä ollakseen itsessään hyvä. Tässä luvussa siirryn tarkastelemaan ehtoja, jotka Ockhamin mukaan moraalisesti hyvän teon on täytettävä. Ockham mainitsee useissa kohdissa, että moraalisesti hyvän teon on tapahduttava oikeissa olosuhteissa. Aluksi esitän Ockhamin käsityksen olosuhteiden merkityksestä eettiselle teolle.

Olosuhteista tärkein on oikean järjen mukaisuus. Jotta teko voi olla moraalisesti hyvä, sen on oltava oikean järjen mukainen. Luvun jälkiosassa käsitelen Ockhamin käyttämää oikean järjen käsitettä. Lopuksi tarkastelen vielä mitä Ockhamilla oli sanottavana erehtymisestä lieventävänä asianhaarana.

### *Olosuhteet*

Metodologista partaveistään soveltaen Ockham kielsi monien metafyyssisten entiteettien olemassaolon, joita ontologiset realistit olivat postuloineet. Ockhamin mukaan mitään muuta ei ollut olemassa kuin yksilöolioita ja niiden ominaisuuksia. Hän siis kielsi muun muassa universaalien ja useimpien suhteiden itsenäisen ontologisen statuksen.<sup>115</sup> Scotus oli esittänyt, että numeerisesti sama teko voi ensin olla neutraali ja sitten, itse teon pysyessä muuttumattomana, siitä voi tulla moraalisesti hyvä. Scotus selitti tämän muutoksen sillä, että moraalinen hyvyys ei lisää teon substanssiin mitään; pelkkä teon ja olosuhteiden tai ymmärryksen välisen suhteen muutos voi tehdä teosta moraalisesti hyvän. Itse teko säilyy muuttumattomana, mutta sen suhde johonkin sen ulkopuoliseen muuttuu.<sup>116</sup> Koska Ockham hylkäsi ontologiastaan suhteet<sup>117</sup>, hänen täytyi selittää asia toisella tavalla.

<sup>115</sup> *Quodl.* II, q. 8 (OTh IX, s. 148): "- - respectus non sunt parvae res distinctae ab absolutis, sed sunt ipsa absoluta."; Wood 1997, s. 29-30; *Exp. Praed. Arist.* (OPh II, s. 244): "Et si dicatur quod in omni praedicamento sunt aliquae res quae sunt per se illius praedicamenti, igitur in genere relationis sunt aliquae res tales et non absolutae, igitur aliquae aliae, ad istud dicendum, secundum intentionem Aristotelis, quod nulla res extra, quae non est nomen vel signum vel passio animae, est per se in quocumque genere nisi tantum in genere substantiae vel qualitatis - -"

<sup>116</sup> Ockhamin referaatti Scotuksen käsityksestä, ks. esim. *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 379-380): "Secundo, dicit in *Quolibet*, quod idem actus non solum specie sed numero potest primo esse indifferens, sic quod erit solum naturalis actus nec laudabilis nec vituperabilis, et postea idem manens omnino potest esse virtuosus et moraliter bonus, et tertio idem manens potest

Kuten edellisessä luvussa osoitin, Ockhamin mukaan neutraali teko ei voi muuttua itsessään hyväksi teoksi. Ymmärryksen teko on luonnollinen teko, ja luonnollisen teon pelkkä läsnäolo ymmärryksessä ei tee aiemmin neutraalista tahtomuksesta moraalisesti hyvää. Jotta neutraali teko muuttuisi hyväksi, on tahdossa synnyttävä uusi, itsessään hyvä tahdon teko; tällöinkin neutraalista teosta tulee hyvä vain ulkoisesti. Ockham ajatteli, että itsessään hyvä tahtomus eroaa neutraalista tahtomuksesta metafysisesti: itsessään hyvään tahtomukseen kuuluu elementti, jota neutraalissa tahtomuksessa ei ole. Tätä hän pyrki ilmaisemaan käyttämällä käsitettä *teon objekti*. Teon objekti on osa itse tekoa. Kaksi tekoa ovat toisistaan numeerisesti ja spesifisti erilliset, jos niiden objektit eroavat toisistaan<sup>118</sup>. Neutraali tahtomus ei siis voi muuttua itsessään hyväksi tahtomukseksi, koska näiden kahden tahtomuksen objektit ovat erilaiset ja siten ne ovat eri teot. Tämä ei koske ainoastaan ymmärryksen tekoa tahdon teon olosuhteena, vaan pätee kaikkiin olosuhteisiin, joilla on merkitystä teon kannalta.

Juuri tämän vuoksi Ockhamin käsitys oli erilainen kuin Scotuksen: Scotuksen mukaanhan sama teko voi olosuhteiden muuttuessa muuttua hyväksi. Ockham puolestaan ajatteli, että olosuhteet ovat osa tekoa. Olosuhteet ovat teon osittaisia objekteja<sup>119</sup>. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että itsessään hyvä tahdon teko on välttämättä tehty oikeissa olosuhteissa. Ei ole niin, että esimerkiksi rukoileminen olisi tekona hyvä, jos olosuhteet ovat oikeat, ja neutraali tai paha olosuhteiden ollessa väärät. Väärien olosuhteiden vallitessa rukoileminen on eri teko kuin oikeiden olosuhteiden vallitessa rukoileminen.

Asia, jota teolla tavoitellaan on teon ensisijainen objekti. Muut olosuhteet ovat toissijaisia objekteja. Tämä johtuu siitä, että Ockhamin mukaan keinoja rakastetaan päämäärän rakastamisen vuoksi.<sup>120</sup> Päämäärä on eräs teon objekteista. Teon tekemisen intentio on ensisijainen ehto sen moraaliselle hyvyydelle.

Toissijaisia olosuhteita ovat Ockhamin mukaan aika ja paikka. Tämä on selvää; jos aika ja paikka eivät olisi osittaisia objekteja, olisi esimerkiksi sukupuoliyhteyden

---

esse actus meritorius; quia secundum eum bonitas moralis vel meritoria non addet super substantiam actus nisi quosdam respectus ad circumstantias actus, vel tantum unum respectum ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis; et ille respectus secundum eum oritur ex natura rei.”

<sup>117</sup> Leff 1975, s. 142.

<sup>118</sup> Holopainen 1991, s. 129.

<sup>119</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 393): ”Ad secundum dubium dico quod tam finis quam recta ratio et omnes aliae circumstantiae sunt obiecta partialia secundaria actus virtuosus.”

<sup>120</sup> *Quodl.* III, q. 16 (OTh IX, s. 265): ”- - sed si quis diligeret finem uno actu, et illud quod est ad finem alio actu, actus respectu finis esset causa actus illius quod est ad finem; igitur quando diligo aliquid propter finem unico actu, finis est objectum principale illius actus.”

harjoittaminen hyvä teko riippumatta ajasta ja paikasta. Lisääntykää ja täyttäkää maa, mutta älkää missä tahansa ja milloin tahansa.<sup>121</sup>

Ockhamin tekemä jako kontingentisti hyviin ja itsessään hyviin tekoihin liittyy myös teon objektien rooliin. Olosuhteet eivät ole kontingentisti hyvien tekojen objekteja, koska kontingentisti hyvät teot ovat hyviä riippuen muista teoista. Sen sijaan itsessään hyvän teon objekteja olosuhteiden on oltava. Ajan, paikan ja muiden vastaavien olosuhteiden on oltava itsessään hyveellisen teon osittaisina päämäärinä.<sup>122</sup> Ajan ja paikan on oltava nimenomaan tahdon teon objekteja. Ei riitä, että ne ovat ymmärryksen teon objekteja, koska tahdon teon on oltava oikean järjen mukainen joka suhteessa – eli sen on kohdistuttava myös aikaan ja paikkaan.<sup>123</sup> Selvästi tärkein tahdon teon objekteista on kuitenkin oikea järki. ”- - oikea järki on hyveellisen teon objekti - -”<sup>124</sup>. Olen jo ohimennen sivunnut aihetta, mutta seuraavaksi siirryn käsittelemään tarkemmin mitä tämä käsite Ockhamilla tarkoittaa.

### *Oikea järki*

Aristoteles kirjoitti *Nikomakhoksen etiikassaan*, että ”- - on mahdotonta olla hyvä ihminen varsinaisessa mielessä olematta käytännöllisesti järkevä - -”<sup>125</sup>. Tällä ja muilla vastaavilla kohdilla oli suuri merkitys Aristoteleen teoksen käännöksen ilmestymisen jälkeisiin keskiaikaisiin etiikan teorioihin. Keskeinen Aristoteleen oppi oli, että eettisesti hyvä elämä ei ole mahdollista ilman käytännöllistä järkeä (latinannoksissa *prudentia*).

<sup>121</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 396): ”Similiter potest probari quod locus et tempus, quae sunt circumstantiae, sunt obiecta partialia actus virtuosus, quia aliter sequeretur quod actus esset perfecte virtuosus sine illis circumstantiis sicut cum illis, quod est manifeste falsum. Patet enim quod velle coire est actus virtuosus si velit loco et tempore, et aliter non, sed magis vitiosus.”; Wood 1997, s. 274.

<sup>122</sup> *Quodl.* III, q. 16 (OTh IX, s. 262-263): ”Primus actus [contingenter et indifferenter virtuosus] non habet circumstantias pro obiecto, quia ille actus non est virtuosus nec vitiosus nisi ex assistentia vel carentia alterius actus boni vel mali. - - et ille actus potest esse idem cum circumstantiis talibus et sine. Secundus actus [qui sic est virtuosus quod nullo modo potest esse vitiosus] habet pro obiecto circumstantias.”

<sup>123</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 396-397): ”- - volitio dicitur perfecte virtuosa quia in omnibus conformiter elicitor rationi rectae, quia si in aliquo conformiter elicitor et in aliquo non, iam non esset perfecte virtuosa. - - igitur ad hoc quod sit perfecte virtuosa, oportet quod conformetur rationi rectae et omnibus dictatis a ratione recta sibi debere competere; igitur si recta ratio dictet quod talis actus sit volendus loco et tempore, voluntas perfecte virtuosa debet velle talem actum in loco et tempore; et per consequens quidquid est obiectum actus dictandi recte, erit obiectum actus perfecte virtuosus.”; Wood 1997, s. 274.

<sup>124</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 394): ”- - recta ratio est obiectum actus virtuosus - -”.

<sup>125</sup> *EN* VI.13, 1144b31-32.

Aristoteleen teosten latinannoksissa käytettiin termiä *oikea järki* (*recta ratio*), joka liittyy läheisesti käytännöllisen järjen käsitteeseen.

Aristoteleen vaikutus ulottui vahvana myös Ockhamin teoriaan. Toisin kuin usein – varsinkin keskiajan filosofiaa käsittelevissä yleisesityksissä – on väitetty, tahto ei ole ainoa Ockhamin etiikan keskeinen elementti. Vaikka se onkin ensisijaisen tärkeässä roolissa Ockhamin etiikassa, ei ymmärryksen osaa voi missään nimessä vähätellä. Ockham kirjoittaa jatkuvasti *oikeasta järjestä* ja käytännöllisestä järjestä välttämättömänä hyveellisen teon ehtona. Hän toteaa,

”- - että ei voi olla moraalista hyvettä eikä hyveellistä tekoa ilman käytännöllistä järkeä [*prudential*], koska mikään teko ole hyveellinen jollei se ole oikean järjen mukainen, sillä oikea järki kuuluu hyveen määritelmään *Etiikan* toisessa kirjassa; niinpä jokainen hyveellinen teko tai tapa edellyttää välttämättä käytännöllistä järkeä.”<sup>126</sup>

Ockham esittää tällä tavoin, yhdenmukaisesti Aristoteleen kanssa, että käytännöllinen järki on välttämätön edellytys hyveellisen teon tekemiselle. Oikea järki ja käytännöllinen järki liittyvät oleellisesti yhteen, kuten edellinen sitaatti osoittaa. Ockhamin mukaan mikään teko ei ole hyveellinen, jos siihen ei liity tai sitä ei aiheuta tahtomus seurata oikeaa järkeä. Tahto tehdä oikean järjen mukaisesti tekee teosta oikean.<sup>127</sup> Tahdon teon on oltava yhdenmukainen oikean järjen kanssa ollakseen hyveellinen. Tahdolla on vapaus olla tottelematta oikean järjen käskyä, mutta tällöin tahdon teko ei voi olla hyveellinen.<sup>128</sup> Myös itsessään hyveellisen teon on oltava oikean järjen mukainen: ainoastaan tahtomus, joka on oikean järjen mukainen, voi olla itsessään hyveellinen<sup>129</sup>.

On selvää, että Ockham painotti hyvin voimakkaasti oikean järjen mukaisuutta välttämättömänä eettisen teon osana. Painotus on niin voimakas, että Ockhamin etiikkaa on kutsuttu jopa rationaaliseksi voluntarismiksi<sup>130</sup>. Ockhamin etiikan rationaalisuutta käsittelem edempänä<sup>131</sup>, mutta on selvää, että käytännöllisellä järjellä ja oikealla järjellä on hyvin suuri rooli. Molemmat viittaavat ymmärryksen toimintaan. Edellä osoitin, että

<sup>126</sup> *Quaest. var. VII, a. 3* (OTh VIII, s. 362): ”- - quod nulla virtus moralis nec actus virtuosus potest esse sine omni prudentia, quia nullus actus est virtuosus nisi sit conformis rectae rationi, quia recta ratio ponitur in definitione virtutis, II *Ethicorum*; igitur quilibet actus et habitus virtuosus necessario requirit aliquam prudentiam.”; *EN* II.6, 1106b36-1107a2.

<sup>127</sup> *Quodl. III, q. 15* (OTh IX, s. 260): ”Similiter nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem - -”; Luscombe 1990, s. 714.

<sup>128</sup> Holopainen 1991, s. 121-122.

<sup>129</sup> *Quodl. III, q. 16* (OTh IX, s. 263): ”- - aut ista volitio est virtuosus intrinsece, aut non; si sic, contra: non elicitor conformiter rectae rationi, quod necessario requiritur ad actum intrinsece virtuosum; igitur non est virtuosus intrinsece.”

<sup>130</sup> McGrade 1974, s. 189-196; Coleman 2000, s. 190.

<sup>131</sup> Luvussa *Eettisen teon rationaalisuus*.

tahto on etiikan kannalta keskeinen inhimillinen kyky. Juuri esittämieni Ockhamin ajatusten vuoksi voidaan kuitenkin kysyä, mikä on ymmärryksen rooli. Mitä oikea järki oikein tarkoittaa? Mikä on sen suhde käytännölliseen järkeen? Vastaan näihin kahteen kysymykseen käänteisessä järjestyksessä, mutta aluksi muutama sana käsitteen *oikea järki* historiasta.

Teoksessaan *History of Ethics* Vernon Bourke esittää kolme eri lähdettä käsitteelle *oikea järki*. Ensimmäinen niistä on käsitteen uskonnollinen tausta: Jumalalla luojana oli jumalallinen suunnitelma (*ratio*) kaikille luomilleen olennoille. Jumalan mielessä oli eräänlainen malli tai arkkityyppi. ” - jokaiselle ihmiselle on ’malli’, ja tämä malli on ikuisesti läsnä Jumalan luovassa mielessä”<sup>132</sup>. Ihmisen hyvä toiminta on toimimista Jumalan mielessä olevan ikuisen järjen (*eternal reason*) mukaisesti. Toinen taustoista oli platonis-aristotelinen: ihmisen erottaa eläimestä järki. Ihminen toimii oikein toteuttaessaan rationaalisen muotonsa mukaisia potentiaaleja. Bourke kirjoittaa:

”Tähän selvästi sisältyy ajatus siitä, että hyvän ihmisen on ajateltava oikein aikomustensa suhteen. Tällainen käytännöllinen järkeily on oikeaa järkeä (*orthos logos*), kun se toteutetaan ihmisluontoon sopivalla tavalla.”<sup>133</sup>

Kolmas traditio, joka vaikutti oikean järjen käsitteeseen, oli stoalaisuus. Sen mukaan maailma on täysin rationaalinen luonteeltaan. Kaikelle tapahtuvalle on järjelliset syyt (*reason, logos*). Täydellisen viisaana ihminen ymmärtäisi nämä syyt ja muokkasi sisäiset asenteensa ja arvostelmansa niiden mukaiseksi. Tämä tarkoittaa myös sitä, että laki on vain järjen diktaatti, ei hallitsijan tahdon ilmaus. Moraalilaki on sen ilmaus, mikä on ihmiselle sopivaa ja järkevää, kun otetaan huomioon hänen paikkansa maailmassa ja suhteensa häntä ympäröiviin asioihin. Kivelle on sopivaa olla paikoillaan ja pyrkiä alas. Ihmiselle on samalla tavalla sopivaa jokin.<sup>134</sup> Peter Kingin mukaan käsitteellä *oikea järki* viitattiin yleisesti Ockhamin aikoihin järkeen, joka ei ole sekaisin ja epäjärjestyksessä<sup>135</sup>, eli ihmisen ymmärryksen normaaliin toimivuuteen.

Hyvin monenlaiset tekijät ovat siis vaikuttaneet tämän käsitteen sisältöön. Clarkin mukaan käsite *oikea järki* omaksuttiin keskiajalla käyttöön Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* tutkimuksen seurauksena. Vaikka skolastikot olivat yleensä herkkiä tekemään

<sup>132</sup> Bourke 1968, s. 89: ” - - there is a ’reason’ for each human person and this reason is present eternally in the creative mind of God.”

<sup>133</sup> *Ibid.*, s. 90: ”This clearly includes the suggestion that the good man must think rightly about his proposed activities. Such practical reasoning is right reason (*orthos logos*), when carried out in a manner befitting a human nature.”

<sup>134</sup> *Ibid.*, s. 89-90.

<sup>135</sup> King 1999, s. 236.

täsmällisiä käsitteenmäärittelyjä, jostain syystä *oikea järki* jätettiin hyvin usein määrittelemättä. 1200- ja 1500-lukujen välisenä aikana se oli keskeinen osa etiikan teorioita. Termin määrittelemättä jättämisen seurauksena jää helposti huomiotta, että näitä, usean sadan vuoden aikana kehitettyjä teorioita ei välttämättä yhdistä muu kuin nimi: käsitteen merkitys kävi läpi suuria muutoksia, mikä heijastuu sitä käyttäneisiin teorioihinkin.<sup>136</sup>

Jo Bourken esittämästä platonis-aristotelisestä oikean järjen taustasta voi huomata, että käytännöllisen järjen ja oikean järjen välinen suhde on ollut tiivis. Ockham käyttää näitä termejä jossain määrin toistensa synonyymeina – tai ainakin monissa kohdissa ne olisivat korvattavissa toisillaan. Tämä johtuu siitä, että niiden erottelu ei ole kaikista näkökulmista tarpeellista. Kuitenkin epäselvyyksien välttämiseksi on hyvä ymmärtää niiden välinen erokin.

Aristoteles määrittelee *Nikomakhoksen etiikan* kuudennessa kirjassa viisi erilaista perustavanlaatuaista tapaa, joilla ihmisen sielu pitää hallussaan totuutta. Käytännöllinen järki on yksi näistä.<sup>137</sup> Ockham omaksui Aristoteleen luettelon<sup>138</sup>. Näin käytännöllinen järki on myös Ockhamilla yksi tapa saavuttaa totuus. Käytännöllinen järki liittyy sekä Aristoteleella että Ockhamilla nimenomaan eettisiin asioihin<sup>139</sup>.

Ockhamin mukaan käytännöllinen järki on intellektuaalinen hyve, joka syntyy ihmisen ymmärrykseen oikean järjen käyttämisen seurauksena<sup>140</sup>. Koska se on hyve, se on tapa (*habitus*). Tästä syystä käytännöllistä järkeä ei kaikissa yhteyksissä tarvitse erottaa oikeasta järjestä; samoin hyvettä ja yksittäistä hyvää tekoa ei ole aina tarvetta erottaa toisistaan. Toisaalta käytännöllisen järjen ja oikean järjen ero on oleellinen siitä näkökulmasta, että nimenomaan oikean järjen seuraaminen on osa hyveen määritelmää. Käytännöllinen järki on tapa, joka helpottaa oikean järjen käyttöä ja tekee yksilön taipuvaiseksi oikean järjen mukaiseen tekoon. Käytännöllisesti järkevänkin ihmisen tahtomukseen on kuitenkin liityttävä aktuaalinen oikean järjen teko, jotta tahtomus olisi moraalisesti hyvä.<sup>141</sup> Käytännöllisen järjen ja oikean järjen suhde on siis vastaavanlainen kuin hyveen ja hyvän teon välinen suhde: hyvät teot synnyttävät tahtoon taipumuksen

<sup>136</sup> Clark 1973, s. 13.

<sup>137</sup> EN VI.3, 1139b14-18; Muita ovat taito, tieteellinen tieto, viisaus ja intuitiivinen järki.

<sup>138</sup> Wood 1997, s. 25-26; Ockham lisää listaan kuitenkin vielä yhden, uskon.

<sup>139</sup> EN VI.5, 1140b20-22.

<sup>140</sup> Wood 1997, s. 192.

<sup>141</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTH VIII, s. 362-363): ”- - nullus virtuose agit nisi scienter agat et ex libertate. Et ideo si aliquando talis actus voluntatis elicatur a tali habitu sine actu prudentiae, non dicetur virtuosus nec est - -”, kursivointi minun; Wood 1997, s. 239.

tehdä uusia vastaavanlaisia hyviä tekoja<sup>142</sup>. Samoin oikean järjen mukaiset teot synnyttävät ymmärrykseen taipumuksen tehdä lisää oikean järjen mukaisia tekoja, mutta jotta mikään teko voitaisiin laskea moraalisesti hyväksi, on aina tapahduttava aktuaalinen oikean järjen teko.

Clark esittää, että tulkintaongelmat, joiden seurauksena Ockhamin etiikkaa on pidetty ristiriitaisena, johtuvat osittain siitä, että käsitteen *oikea järki* merkitystä ei ole ymmärretty oikein.<sup>143</sup> Hänen mukaansa Ockham omaksui uuden tavan käyttää tätä käsitettä.<sup>144</sup> Esimerkiksi Akvinolaisen mukaan käytännöllinen järki liittyy asioihin, jotka ihmisen tulee tehdä. Nämä asiat ovat oikean järjen mukaisia. Ihmisen tahdon tulee suuntautua päämääriin, jotka ovat oikean järjen mukaisia, jotta hän olisi käytännöllisesti järkevä.<sup>145</sup> Hyvän ja eettisesti oikean elämän elämisen mahdollistaa juuri järkevyys. Hyvä elämä koostuu hyvistä teoista. Hyvä teko on tehtävä oikeasta syystä, jotta se on hyvä. Sattumalta tehty oikea teko ei vielä ole hyvä, vaan oikea teko on tehtävä valinnan perusteella. Valinta koskee aina päämääriä ja päämääristä ihminen saa tiedon ymmärryksensä kautta. Järkevyys on oikeaa tietoa päämääristä, joten voidakseen elää hyvän elämän, ihmisen on oltava järkevä.<sup>146</sup> Oikea järki liittyy Akvinolaisella eettisesti hyvään elämään siis siten, että ihminen tietää päämäärät ymmärryksensä avulla. Kun tiedetty päämäärä on oikea, on ihminen järkevä, mikä merkitsee sitä, että hän tietää oikean järjen mukaisen toiminnan. Akvinolaisen mukaan ihminen välttämättä valitsee tämän toiminnan. Ockham erosi Akvinolaisesta paitsi siinä, että hänen mukaansa tahto ei välttämättä valitse ymmärryksen tarjoamaa päämäärää, myös *oikean järjen* ymmärtämisessä. Kuitenkin myös Ockham jätti määrittelemättä kuinka käsitettä käytti, ja kun hän lisäksi ei käyttänyt sitä aina samalla tavalla, on selvää että sekaannuksia on syntynyt<sup>147</sup>.

Clarkin mukaan Ockham tarkoittaa *oikealla järjellä* kahta eri asiaa:

- 1) objektiivisia moraalinormeja, sisällöllisiä propositioita,
- 2) ymmärryksen tekoa, ei-propositionaalista tapahtumaa.<sup>148</sup>

Edellinen merkitys viittaa tekojen sisältöön. Teko on *oikean järjen* ensimmäisen tyyppin (tästä lähtien lyhyesti ”oikea järki” pienellä kirjoitettuna) mukainen, jos se vastaa

<sup>142</sup> Ks. esim. Holopainen 1996, s. 169.

<sup>143</sup> Clark 1973, s. 13.

<sup>144</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>145</sup> *ST IaIIae*, 56, a. 3; *ST IaIIae*, 57, a. 4.

<sup>146</sup> *ST IaIIae*, 57, a. 5.

<sup>147</sup> Clark 1973, s. 15.

<sup>148</sup> *Ibid.*, s. 15.



objektiivisen moraalinormin edellyttämää tekoa. Jos objektiivinen moraalinormi vaatii esimerkiksi välttämään viattomien tappamista, on viattoman tappamatta jättäminen oikean järjen mukainen teko. Tämä merkitys oli käytössä ennen Ockhamia – muun muassa Avinolainen viittasi käsitteellä objektiivisiin moraalinormeihin – ja sillä on yhteys paitsi Aristoteleeseen, myös stoalaiseen ajatteluun. Normin tietämys voi olla saavutettavissa joko luonnollisin keinoin tai Jumalan ilmoituksen kautta. Tärkeä asia on, että kyseessä on normatiivinen propositio, joka kertoo mikä on yksilön velvollisuus. Koska normit ovat objektiivisia – mikä Ockhamin kontekstissa tarkoittaa, että ne ovat Jumalan tahdon mukaisia<sup>149</sup> – ne muodostavat objektiivisen pohjan moraalille. Jos ihminen toimii oikean järjen mukaan, hän toimii objektiivisesti, ulkopuolelta katsottuna oikein.<sup>150</sup>

Jälkimmäistä merkitystä Ockham käyttää Clarkin mukaan enemmän. Se viittaa teon psykologisiin ehtoihin. Kun ihminen pohtii jotain normatiivista propositiota, hänen ymmärryksensä tulee johonkin tulokseen sen hyvyden tai pahuuden suhteen. Tämä ymmärryksen arvottava teko on *oikea järki* jälkimmäisessä merkityksessä (tästä lähtien lyhyesti ”Oikea Järki” isoilla alkukirjaimilla). Periaatteessa normatiivisen proposition sisältö voi olla mitä tahansa; vasta Oikean Järjen siitä antama arvostelma tekee siitä ihmistä sitovan moraalinormin. Ero oikean järjen ja Oikean Järjen välillä on siinä, että ihminen voi tietää oikean järjen mukaisen normin, mutta tämän normin sitovuus syntyy vasta kun Oikea Järki sitoutuu normin oikeellisuuteen.<sup>151</sup> Tahdon tulee toimia nimenomaan Oikean Järjen mukaisesti, jotta ihminen toimii oikein.

Clarkin jaotus on oikeutettu. Ockham kirjoittaa: ”- - hyveelliseen tekoon tarvitaan käytännöllisen järjen *toimintaa* - -”<sup>152</sup>. Usein hän myös täsmentää käsitettä sivuhuomautuksella: ”- - oikea järki, tai *hyväksymisen teko*, jota kutsutaan oikeaksi järjeksi, - -”<sup>153</sup>. Näistä ja vastaavista kohdista voi huomata, että usein Ockham tarkoittaa tekoa, ei sisältöä kirjoittaessaan *oikeasta järjestä*. Toisaalta monista katkelmista voi todeta Ockhamin viittaneen nimenomaan teon sisältöön käyttäessään *oikean järjen* käsitettä.

<sup>149</sup> Tätä aiheetta käsittelem luvussa *Eeettisen teon sisältö: metafysis-teologinen näkökulma*.

<sup>150</sup> Clark 1973, s. 15-16; Tämä merkitys Ockhamilla on mielessään esimerkiksi *OND*, c. 65 (OP II, s. 574-575), missä hän kirjoittaa *ius poli – ius fori* –erottelusta. Kyseiset termit ovat peräisin Augustinukselta (Leff 1975, s. 620).

<sup>151</sup> Clark 1973, s. 16-17.

<sup>152</sup> Kursivointi minun; *Quaest. var. VII, a. 3* (OTh VIII, s. 363): ”- - ad actum virtuosum necessario requiritur activitas actus prudentiae - -”.

<sup>153</sup> Kursivointi minun; *Quaest. var. VII, a. 4* (OTh VIII, s. 393): ”- - recta ratio, sive actus assentiendi qui vocatur recta ratio - -”.

Oikean järjen diktaatit ovat normeja<sup>154</sup>, mikä käy ilmi muun muassa Ockhamin käsitellessä moraalitieteen mahdollisuutta ja luettellessa oikean järjen mukaisia normeja<sup>155</sup>.

Vaikuttaa siltä, että Bourken esittämistä taustoista lähimmäksi Ockham tulee platonis- aristotelista oikeaa järkeä: ihmisen on käytettävä käytännöllistä järkeään soveltaessaan eettisiä velvollisuuksiaan käytäntöön. Oikea Järki on siis taustaltaan platonis- aristotelinen. Termi viittaa kuitenkin myös objektiivisiin moraalinormeihin, jotka ovat jollain lailla osa maailman järjestystä. Ensimmäisen merkityksen mukaan ymmärretyn oikean järjen stoalainen tausta näkyy juuri tässä. On olemassa objektiivisiä normeja, jotka ihminen pystyy tietämään järkensä avulla. Ockham antaa listoja tällaisista normeista:

”- - kaikki moraaliset hyveet yhdistyvät eräissä universaaleissa periaatteissa, kuten ’kaikkea kunniallista pitää tehdä’, ’kaikkea hyvää pitää rakastaa’ ja ’kaikkea oikean järjen määräämää pitää tehdä’ - -”<sup>156</sup>.

Stoalaisten vaikutteiden ilmenemistä sydän- ja myöhäiskeskiaikaisessa ajattelussa ei ole tutkittu juuri lainkaan. Ei kuitenkaan ole yllättävää, että Ockham tällaisia vaikutteita sai. Ciceron teoksia luettiin Ockhamin aikaan fransiskaaniin keskuudessa, ja aivan varmasti Ockhamilla oli saatavillaan Augustinuksen kirjoituksia. Augustinus oli fransiskaaneille tärkeä kirkkoisä, mikä näkyy siinäkin, että Ockham viittaa teoksissaan häneen hyvin paljon, lähes yhtä paljon kuin Aristoteleeseen ja Scotukseen. Antiikin kirjoitusten kautta stoalaiset vaikutteet ja ajatukset pääsivät muokkaamaan Ockhaminkin ajattelua. Oikean järjen käsite esiintyy Augustinuksella, ja nimenomaan sellaisessa merkityksessä, että oikea järki on ikuisen totuuden mukaisuutta. Hän kirjoittaa:

”Siinä ikuisessa totuudessa, josta kaikki ajalliset asiat on tehty, katselemme mielen silmin muotoa, jossa me olemme ja jonka mukaan toimimme todella ja oikealla järjellä niin sisäisesti kuin ruumiillisestikin, ja noin käsitettyjen asioiden todellinen tieto on meissä eräänlaisena sanana, jonka sisäisesti lausuen tuotamme eikä se syntyessään erkane meistä.”<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Wood 1997, s. 32.

<sup>155</sup> Tästä aiheesta enemmän luvussa *Eettisen teon sisältö: metafysis-teologinen näkökulma; Quaest. var. VII, a. 3* (OTh VIII, s. 364/365): ”omne iustum est faciendum, omne honestum, omne quod placet Deo etc.”

<sup>156</sup> *Ibid.* (OTh VIII, s. 347): ”- - virtutes morales omnes connectuntur in quibusdam principiis universalibus, puta ’omne honestum est faciendum’, ’omne bonum est diligendum’, ’omne dictatum a recta ratione est faciendum’ - -”.

<sup>157</sup> *De trinitate* IX, VII, c. 12: ”In illa igitur aeterna ueritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam uel in nobis uel in corporibus uera et recta ratione aliquid operamur uisu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum ueracem notitiam tamquam uerbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit.”, suomennos Mikko Yrjönsuuren.

Jätän kuitenkin objektiivisen oikean järjen käsittelyn nyt ja palaan siihen tuonnempana<sup>158</sup>. Se näet liittyy olennaisesti eettisen teon sisältöön, ei rakenteeseen.

Sen sijaan Oikea Järki liittyy eettisen teon rakenteelliseen puoleen. Kuten olen jo monesti todennut, Ockhamin mukaan *oikea järki* on välttämätön eettisen teon osatekijä. Clarkia seuraten luen tämän viittaavan nimenomaan Oikeaan Järkeen. Edellä olen siteerannut Ockhamilta kohtia, joissa hän toteaa Oikean Järjen mukaisuuden olevan välttämätön ehto teon moraaliselle hyvyydelle. Tämän lisäksi Oikean Järjen on oltava tahdon teon objekti, jotta teko voi olla itsessään hyvä<sup>159</sup>. Ockham esittää muutaman argumentin tämän ajatuksen puolesta. Hänen mielestään vahvin todiste on se, että jos Oikea Järki ei olisi teon objekti, seuraisi kaksi mahdottomuutta. Ensinnäkin mikään teko ei olisi itsessään hyvä, ja toisekseen jonkin luonnollisen elementin mukaantulo tekisi neutraalista teosta hyvän.<sup>160</sup> Jälkimmäistä näistä on käsitelty edellä, joten ohitan sen; samoin olen jo edellä esittänyt Ockhamin todistuksen itsessään hyvän teon olemassaolon puolesta. Jos Oikean Järjen mukaisuus ei olisi itsessään hyvän teon objekti, ei teko olisikaan itsessään hyvä. Ockham näet määrittelee, että teko on Oikean Järjen mukainen, jos se tehdään, koska Oikea Järki esittää sen tekemisen oikeana tekona.<sup>161</sup> Nyt on selvää, että itsessään hyveellisen tahdon teon objektina on oltava Oikea Järki: jos tahdossa on kaksi tekoa, joista toinen kohdistuu Oikean Järjen esittämään normiin, toinen Oikean Järjen mukaisuuteen, ei normiin kohdistuva teko ole hyvä. Selvennän ajatusta esimerkillä. Oletetaan, että Oikea Järki on hyväksynyt normin ”sunnuntaisin tulee pidättyä kotona syömisestä Jumalan vuoksi” moraalisesti hyvänä. Ockham ajatteli, että tämän normin toteutumisen tahtominen on itsessään hyvä teko ainoastaan, jos tahtominen on muotoa ”tahdon pidättäytyä *etc.*, koska Oikea Järki niin vaatii”. Itsessään

<sup>158</sup> Ks. luku *Eettisen teon sisältö: metafysis-teologinen näkökulma*.

<sup>159</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 394): ”Ideo dico quod recta ratio est obiectum actus virtuosus.”; *Ibid.* (s. 400): ”Igitur oportet necessario quod actus qui est intrinsece et necessario virtuosus, sic quod non potest fieri indifferens vel vitiosus, quod habeat non tantum alias circumstantias sed etiam rationem rectam pro obiecto.”; Holopainen 1991, s. 127-129.

<sup>160</sup> *Quodl.* III, q. 16 (OTh IX, s. 263): ”Quod probro, quia aliter sequerentur duo inconvenientia: primum, quod nullus actus sit intrinsece et necessario virtuosus, sed solum contingenter; - - secundum, quod de actu non-meritorio fieret actus meritorius per positionem alicuius mere naturalis.”; *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 398): ”- - potest dici quod melior et fortior ratio ad probandum rationem rectam sive prudentiam esse obiectum actus virtuosus est haec: quia aliter sequerentur duo inconvenientia. Primum est quod nullus actus esset intrinsece et necessario virtuosus - -. Secundum, quod de actu non virtuosus fieret virtuosus per aliquid mere naturale quod non est in potestate nostra - -. Sed oppositum utriusque probatum est prius.”

<sup>161</sup> *Ibid.* (OTh VIII, s. 395): ”- - quia hoc est elicere conformiter rectae rationi: velle dictatum a ratione propter hoc quod est dictatum.”

hyvän teon on oltava Oikean Järjen mukainen, ja teko ei ole tällainen, jos sen objektina ei ole Oikea Järki.

Tahto voi tahtoa edellä mainitun normin toteutumista kahdella tavalla: joko ymmärryksen preskriptiivisen teon välityksellä, eli koska Oikea Järki on sen hyväksynyt, tai pelkän tämän normin käsittämisen (*apprehensio*) kautta ilman sen hyväksymistä (*assensus*) pätevänormina, eli ilman Oikeaa Järkeä. Jälkimmäinen tahdon teko ei ole Oikean Järjen mukainen teko, ja sen vuoksi se ei ole itsessään hyvä teko. Voidaan väittää, että jälkimmäinenkin teko on käytännössä oikean järjen mukainen, vaikka todellisuudessa siihen ei liitykään Oikean Järjen tekoa, ja että tämä riittäisi teon hyvyteen. Ockham vastaa tähän, että normin tulisi kuulua ”sunnuntaisin tulee pidättyä kotona syömisestä Jumalan vuoksi koska oikea järki niin määrää”. Jos normiin ei kuulu lisäystä ”...koska oikea järki niin määrää”, ei se ole oikean järjen mukainen normi vaan erehtyneen järjen mukainen.<sup>162</sup> Ilman Oikean Järjen hyväksyntää tehty teko ei siis ole edes käytännössä oikean järjen mukainen, koska se on käytännössä erehtyneen järjen mukainen.

Ockham painotti siis todella voimakkaasti ymmärryksen merkitystä eettiselle teolle. Oikean Järjen teko on välttämätön osa itsessään hyvää tekoa ja sitä kautta kaikkia eettisiä tekoja. Vaikka tarkastelenkin oikeaa järkeä, normatiivisten propositionien sisältöä, vasta seuraavassa luvussa, on tässä vaiheessa syytä paneutua vielä erääseen kysymykseen. Nimittäin jos Clark on oikeassa, kuten hän nähdäkseni on, ja teon rakenteelliset seikat ovat ratkaisevassa osassa sen moraalista hyvyttä tarkasteltaessa, voiko mikä tahansa

---

<sup>162</sup> *Quodl.* III, q. 16 (OTh IX, s. 263): ”- - quemcumque actum respectu quorumcumque obiectorum aliorum a recta ratione potest voluntas elicere mediante recta ratione, potest elicere sine ea cum sola apprehensione illorum obiectorum. Hoc patet, quia sicut voluntas potest velle abstinere propter Deum loco et tempore mediante actu dictative intellectus, ita potest velle abstinere propter Deum loco et tempore cum sola apprehensione istius propositionis ‘volendum est abstinere propter Deum loco et tempore’ sine omni assensu respectu eiusdem. Hoc supposito tunc quaero: aut ista volitio est virtuosa intrinsece, aut non; si sic, contra: non elicitor conformiter rectae rationi, quod necessario requiritur ad actum intrinsece virtuosum; igitur non est virtuosa intrinsece. Et si dicis quod illa volitio elicitor conformiter rectae rationi aptitudinaliter, licet non actualiter, et hoc sufficit ad hoc quod actus sit virtuosus. Contra: recta ratio deberet dictare quod volendum est abstinere propter Deum quia sic est dictatum a recta ratione, aliter non esset recta sed erronea - -”; *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 398-399): ”Si dicis quod sic, quia talis actus elicitor sicut recta ratio dictaret, et ideo licet actualiter non conformetur rationi rectae, tamen conformatur aptitudinaliter, et hoc sufficit: contra, recta ratio dictaret quod volendum est abstinere propter Deum etc., et hoc conformiter rationi rectae, hoc est, quia sic dictatum est a ratione recta, aliter non esset recta sed erronea; sed volitio habens Deum et alias circumstantias pro obiecto praeter rationem, non est eadem numero nec specie cum volitione quae eliceretur quia sic esset dictatum a ratione recta, propter variationem obiecti, puta rationis rectae; igitur ille qui non habet rationem pro obiecto, non est natus conformiter elici rationi rectae, quia ratio recta non eliceret illum, sed unum alium qui haberet rationem pro obiecto.”

rakenteelliset ehdot täyttävä teko olla moraalisesti hyvä? Jos Oikea Järki hyväksyy jonkin teon olosuhteineen ja tahto tekee tämän teon olosuhteiden ja Oikean Järjen ollessa teon osittaisina objekteina, tämä teko on itsessään hyvä. Saako ihminen siis tehdä mitä tahansa, kunhan hän vain todella pitää tekoaan oikeana?

### *Erehtyneen ymmärryksen merkitys*

Vastaus edelliseen kysymykseen löytyy Ockhamin yhteiskuntafilosofisista teoksista. Periaatteessa vastaus on kyllä. Meillä ei ole velvollisuutta tietää kaikkea, sillä ” - - monissa asioissa erehtyminen on vain vähäinen synty tai ei synty lainkaan”<sup>163</sup>. Oikean Järjen seuraaminen on oikein silloinkin, kun se erehtyy, edellyttäen että erehtyminen ei ollut vältettävissä<sup>164</sup>. Riippumatta oikean järjen esittämän normin sisällöstä, Oikean Järjen teko tekee siitä moraalisesti sitovan<sup>165</sup>. ”Eettiset säännöt saattavat olla väärää - - mutta hyväksyvä arvostelma anteeksiannettavan tietämättömyyden kautta tulee ’oikeaksi järjeksi’ tottelemiselle”, kuten Clark asian ilmaisee<sup>166</sup>. Ymmärrys saattaa erehtyä esittäessään jotain moraalinnormia sitovana, mutta jos Oikea Järki hyväksyy sen totena, on tahdon tehtävä normin mukaisesti. Tahdon teon on oltava Oikean Järjen mukainen ollakseen moraalisesti hyvä, mutta sen ei tarvitse olla oikean järjen mukainen.

Ockham siteeraa hyväksyvästi Gratianusta: ” - - kaikki mikä tehdään vastoin omaatuntoa vie kohti helvettiä”<sup>167</sup>. Ockhamin aikaan ajateltiin yleisesti, että omatunto antaa ihmisille tiedon välttämättömistä eettisistä totuuksista<sup>168</sup>. Ockhamin käsityksen mukaan omatunto ja Oikean Järjen teko vastaavatkin toisiaan<sup>169</sup>. Näin ihmisellä on velvollisuus toimia Oikean Järjen teon mukaisesti. Periaatteessa tahdon teon olisi oltava paitsi Oikean Järjen, myös oikean järjen mukainen. Käytännössä kuitenkin juuri Oikea Järki tekee normista sitovan, vaikka normi olisikin oikean järjen vastainen. Omantunnon vastainen toiminta ei voi olla hyvää, koska jopa erehtyneenkin omantunnon seuraaminen

<sup>163</sup> I *Dial.* I, 2, c. 6: ” - - in multis rebus errare nullum aut minimum est peccatum.”

<sup>164</sup> King 1999, s. 238; Adams 1999, s. 254.

<sup>165</sup> Clark 1973, s. 17.

<sup>166</sup> *Ibid.*, s. 17: ”Ethical rules may be incorrect - - but an affirmative judgment through inculpable ignorance becomes a ’right reason’ for obedience.”

<sup>167</sup> *Brev.* III, c. 12 (OP IV, s. 187): ” - - dicit Gratianus: ’ - - Illud vero Apostoli: *Omne, quod non est ex fide, peccatum est, non ita intelligendum est, ut quicquid ab infidelibus fit, credatur esse peccatum. Sed omne, quod contra conscientiam fit, aedificat ad gehennam.*”

<sup>168</sup> Potts 1990, s. 687-704.

<sup>169</sup> Clark 1973, s. 17; Holopainen 1991, s. 119; Holopainen 1996, s. 174.

on velvollisuus<sup>170</sup>. Erehdys ei silti saa olla täydellinen. Taina Holopaisen mukaan praktisen syllogismin universaalien premissien osalta ei saa erehtyä, mutta partikulaarisen premissien ja sitä kautta päätelmän osalta saa. Samoin päämäärän osalta ei saa erehtyä, mutta päämäärän saavuttamiseksi valittujen keinojen osalta saa.<sup>171</sup> Universaalien premissien ja päämäärän tulee olla oikean järjen mukaisia, mutta premissien käytäntöön soveltamisen ja keinojen kohdalla ymmärrys saa erehtyä.

Moraalisesti oikein toimimisen kriteerinä on ihmisen oma ymmärrys toiminnastaan. *Dialoguksessa* oppilas esittää liian pitkälle viedyn tulkinnan tästä Ockhamin ajatuksesta sanoessaan, että ihminen saa seurata kuvitelmiaan vastoin kaikkia auktoriteetteja. Mestari korjaa oppilasta: ihminen ei saa seurata kuvitelmiaan vaan omaatuntoaan.<sup>172</sup> Tämä aiheuttaa sen, että ihmisen täytyy todella uskoa tekevänsä oikein. Rajauksesta huolimatta vaikuttaa siltä, että Ockham tekee hyvin radikaalin linjauksen: niin kauan kuin ihminen seuraa omaatuntoaan, hän tekee moraalisesti oikein riippumatta siitä, mitä hän tekee. Tietämättömyys antaa anteeksi. Tämä ei kuitenkaan ole koko totuus. Tietämättömyys ei aina ole hyväksyttävä ja anteeksiannettava syy väärin tekemiselle. Ockham erottaa toisistaan ylitettävissä olevan rangaistavan tietämättömyyden ja ylittämättömän anteeksiannettavan tietämättömyyden. Ihmisellä on velvollisuus tietää joitakin asioita.<sup>173</sup> Hyve ei ole yhteensopiva rangaistavan virheen kanssa<sup>174</sup>.

On olemassa erehdyksiä, joista ihmistä ei voida syyttää. Tällöin Oikea Järki hyväksyy normin, joka on oikean järjen vastainen, mutta kyseessä oleva oikean järjen normi on sellainen, jota kyseisen henkilön ei voida olettaa tietävän. Tällöin henkilö ei toimi moraalisesti väärin. Kaikki erehdykset eivät kuitenkaan ole tämän kaltaisia. Osa erehdyksistä on sellaisia, että niitä ei voi antaa kenellekään anteeksi. Toisaalta olosuhteet vaikuttavat suuresti siihen, millaiset erehdykset kullekin sallitaan: korkeasti koulutetun

<sup>170</sup> Shogimen 2001, s. 617-618.

<sup>171</sup> Holopainen 1991, s. 119-120.

<sup>172</sup> I *Dial.* l. 2, c. 31: ”*Discipulus*: Miror quomodo isti dogmatizare praesumunt quod unus homo mortalis quacunq̄ue praeditus dignitate magis debet adhaerere propriae fantasiae quam omnibus viris literatis et sanctis ad generale concilium convocatis. *Magister*: Sententiam praedictam non capis, ut video. Non enim dicunt quod debet papa fantasiae propriae adhaerere, sed dicunt quod non debet propter verba hominum aliquam assertionem contra conscientiam vel praeter conscientiam propriam condemnare.”

<sup>173</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 354-355): ”- - ignorantia aut esset vincibilis aut invincibilis; si secundo modo, non est tunc ignorantia culpabilis; si vincibilis, tunc necessario vincit et amovet impedimentum, si diligit Deum vel honorem Sei ordinate.”; Wood 1997, s. 33-34, 214, 229; Adams 1999, s. 254.

<sup>174</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 354): ”Sexta conclusio est quod iustitia in quarto gradu cum nullo vitio stat nec errore cupabili.”

kirjon johtotehtävissä toimivan henkilön täytyy tietää kristinuskon asioista paljon enemmän kuin lukutaidottoman talonpojan.<sup>175</sup>

Näistä rajauksista huolimatta Ockham painottaa vahvasti eettisen teon rakenteellista puolta. Omantunnon, eli Oikean Järjen seuraaminen on välttämätön ehto teon hyvyydelle. Jos Oikea Järki hyväksyy totena oikean järjen vastaisen ohjeen, ratkaisevassa asemassa on se, onko ihmisellä velvollisuus tietää paremmin vai ei. Jos ei ole, ei Oikean Järjen mukaan toimiminen ole paha teko. Jos on, ihmistä voidaan syyttää väärän teon tekemisestä.<sup>176</sup> Usein juuri olosuhteet, kuten paikka ja aika, eivät ole välttämättömiä tiedettäviä. Ihminen voi tietää mitä hänen tulee tehdä ja tehdä teon oikealla intentiolla *etc.*, mutta erehtyä olosuhteista, ja tehdä silti oikein.<sup>177</sup> Hän tietää siis universaalien velvollisuuden oikein, mutta soveltaa sitä käytäntöön väärin.

---

Ockhamin mukaan teon on täytettävä useita muodollisia kriteereitä, jotta se voisi olla moraalisesti hyvä. Itse tekoon on kuuluttava osittaisina objekteina sekä olosuhteet, kuten paikka ja aika, että Oikean Järjen teko. Ymmärryksen on siis hyväksyttävä jokin moraalinen normi totena ja tahdon on tehtävä tämän normin mukainen teko osittain sen vuoksi, että ymmärrys on näin tehnyt. Oikean Järjen mukaisuus on juuri tätä. Ockham analysoi myös tilanteita, joissa ymmärrys antaa väärän ohjeen. Tällaisessakin tilanteessa on joskus moraalisesti oikein tehdä Oikean Järjen, eli ymmärryksen teon mukainen teko. Teko on kyllä objektiivisesti tarkasteltuna väärä, mutta ihmisellä on tiettyyn rajaan asti velvollisuus noudattaa omaatuntoaan, eli toimia parhaan ymmärryksensä mukaan.

---

<sup>175</sup> I *Dial.* l. 4, c. 20-21; Shogimen 1998, s. 526; Shogimen 2001, s. 616; Aiheeseen liittyy myös Ockhamin niin kutsuttu laillisen oikaisemisen oppi, jonka osalta Ockham oli vaikuttava uudistaja. Ks. esim. Shogimen 2001.

<sup>176</sup> Ockham käsittelee *Dialoguksessa* perusteellisesti tämän ajatuksen erästä sovellutusta, nimittäin harhaoppiin uskomista.

<sup>177</sup> Shogimen 2001, s. 615.

Tähän asti olen käsitellyt eettisen teon rakenteellista puolta. Nyt vaihdan näkökulmaa ja alan tutkia millainen Ockhamin mukaan on eettisen teon sisältö. Oikeus seurata erehtynyttäkin ymmärrystä ei tarkoita sitä, etteikö eettisillä normeilla olisi olemassa objektiivista sisältöä – jo erehtymisen mahdollisuus osoittaa tämän. Normeilla on metafyyminen perusta, joka tekee niistä objektiivisia. Seuraavassa luvussa tarkastelen tätä perustaa.



# EETTISEN TEON SISÄLTÖ: METAFYYSIS-TEOLOGINEN NÄKÖKULMA

Mitä ihmisen on tehtävä, jotta hän toimisi moraalisesti oikein? Ockham esittää monia periaatteita, jotka antavat hieman lihaa eettisen teon rakenteellisen luurangon ympärille.

Hänen mukaansa

”- - kaikki moraaliset hyveet yhdistyvät eräissä universaaleissa periaatteissa, kuten 'kaikkea kunniallista pitää tehdä', 'kaikkea hyvää pitää rakastaa' ja 'kaikkea oikean järjen määräämää pitää tehdä'. Nämä periaatteet voivat olla ylä- tai alapremisseinä käytännössä käytännöllistä järkeä (*prudentia*), joka ohjaa välittömästi hyveelliseen tekoon.”<sup>1</sup>

Ockham esittää pitkin tuotantoaan muitakin ohjeita, mutta en keskity niinkään normien deskriptiiviseen kuvaamiseen, vaan tarkastelen niiden sisällön lähdettä. Vielä muutamia vuosikymmeniä sitten oli yleisesti vallalla *q̄*tatus, jonka mukaan Ockhamin eettinen järjestelmä ei ole yhtenäinen. Siinä nähtiin kaksi toisistaan eroavaa ja toistensa kanssa yhteensopimatonta osaa: jumalalliseen käskyyn ja luonnolliseen järkeen perustuvat järjestelmät.<sup>2</sup> Edellisessä luvussa osoitin, että kaikkien eettisten tekojen rakenne on yhtäläinen. Jo tämä viittaa siihen suuntaan, että Ockhamin teoria on yhtenäinen. Rakenteen yhtenäisyys ei kuitenkaan takaa, että itse teot ovat sisältönsä puolesta samanlaiset. Tekojen sisällön yhtenäisyyttä tarkastelen vasta seuraavassa luvussa. Tässä luvussa käsittelen sitä, mistä eettiset normit ovat peräisin. Osoitan, että huolimatta eettisten normien jakautumisesta kahteen toisistaan eroavaan ryhmään Jumala on tavalla tai toisella kaikkien niiden taustalla. Tämä tukee Ockhamin eettisen järjestelmän yhtenäisyyttä.

Tässä luvussa esitän, kuinka Ockham jakoi moraalin kahteen osaan, positiiviseen ja ei-positiiviseen.<sup>3</sup> Positiivisen moraalin sisällä Ockham tekee vielä lisäjaottelun

---

<sup>1</sup> *Quaest. Var. VII, a. 3* (OTh VIII, s. 347): ”- - virtutes morales omnes connectuntur in quibusdam principiis universalibus, puta 'omne honestum est faciendum', 'omne bonum est diligendum', 'omne dictatum a recta ratione est faciendum', quae possunt esse maiores et minores in syllogismo practico concludente conclusionem particularem, cuius notitia est prudentia immediate directive in actu virtuoso.”

<sup>2</sup> Ks. esim. Coplestonin vaikutusvaltaiset filosofianhistoriat: Copleston 1990, s. 254; Copleston 1985, s. 107-109.

<sup>3</sup> *Quodl. II, q. 14* (OTh IX, s. 177): ”Circa secundum sciendum quod moralis doctrina habet plures partes, quarum una est positiva, alia non positiva.”

inhimilliseen ja jumalalliseen. On selvää, että jumalallinen positiivinen moraalit on peräisin Jumalasta. Sen sijaan kahden muun kohdalla voidaan hyvinkin kysyä, mistä ne ovat peräisin. Väitän, että Ockham ajatteli Jumalan olevan ei-positiivisen moraalitn luoja. Osoitan tämän käyttämällä hyväkseni hänen yhteiskuntafilosofisia kirjoituksiaan, eritoten *Dialogusta*. Otan esiin käsitteen *ius naturale*, jonka sisällä Ockham tekee erottelun kolmeen eri tyyppiin<sup>4</sup>. Kaksi näistä vastaa ei-positiivista moraalit ja kolmas on läheisessä yhteydessä inhimilliseen positiiviseen moraalitn. Ockham ajatteli, että Jumala on *ius naturalen* taustalla. Niinpä Jumala on myös ei-positiivisen moraalitn taustalla. Yhteys Jumalan ja inhimillisen positiivisen moraalitn välillä on heikoin, mutta toki niidenkin välillä on siteitä.

Käsittelem aluksi *ius naturalen* ja sen jälkeen positiivisen ja ei-positiivisen moraalitn. Jumalallisen positiivisen moraalitn yhteydessä tarkastelen lisäksi Jumalan kaikkivoipaisuutta, koska se osoittaa, miten vahvasti Ockham painotti Jumalan absoluuttista vapautta kaiken moraalitn suhteen. Ockham oli siis Kentin termein myös teologinen voluntaristi. Luvun lopussa pitäisi olla selvää, että moraalit on olennaisesti Jumalalta lähtöisin ja Hänestä riippuvainen.

### ***IUS NATURALEN* KOLME TYYPPIÄ**

Keskiaikaisessa yhteiskuntafilosofiassa käytettiin paljon käsitettä *ius naturalē*. Tämä stoalaistaustainen käsite oli välittynyt keskiajalle roomalaisten lakitekstien ja kirkkoisien kirjoitusten välityksellä. Siihen oli sulautunut monia elementtejä, joten sen käyttö ei ollut yhtenäistä. Kuitenkin joidenkin piirteiden katsottiin yleisesti kuuluvan siihen. Ensinnäkin *ius naturale* viittasi joihinkin perustavanlaatuisiin periaatteisiin, joiden perusta oli maailman luonteessa itsessään.<sup>6</sup> Toisekseen ihmisen katsottiin rationaalisenä dentona tietävän nämä periaatteet ja kykenevän muokkaamaan elämänsä niiden mukaiseksi. Kolmanneksen kaikkien positiivisten lakien legitimiys riippui jossain määrin *ius*

<sup>4</sup> Ockham ei käyttänyt tätä käsitettä lainkaan akateemisen uran teoksissa, mahdollisesti koska hän halusi korostaa kahta seikkaa: Jumalaa moraalitn normien alkuperänä ja normien kontingenttisuutta suhteessa Jumalan tahtoon. (McDonnell 1974, s. 383; *Ibid.*, s. 387.)

<sup>5</sup> Käsitteen historiasta ks. esim. Mäkinen 2001 ja Tuck 1995.

<sup>6</sup> Nämä periaatteet liittyivät tietenkin laillisiin oikeuksiin, mutta niillä oli myös läheinen yhteys etiikkaan, kuten pian osoitan.

*naturalesta*. Teoriat erosivat toisistaan *ius naturalen* sisällön suhteen. Se samaistettiin esimerkiksi eläinten vaistoihin, *ius gentiumiin*<sup>7</sup> ja Raamatun käskyihin.<sup>8</sup>

Tuomas Akvinolainen oli eräs, joka asetti *ius naturalen* osaksi laajempaa lakeja käsittelevää järjestelmää. Esitän yleistävän katsauksen Akvinolaisen teoriaan, koska se auttaa ymmärtämään Ockhamin ajattelua, vaikka eroaakin siitä. Akvinolainen yhdisti stoalaiset ja patristiset traditiot ja jakoi lait neljään ryhmään<sup>9</sup>:

”[1] - - ikuinen laki, joka on Jumalan suunnitelma koko universumin ohjaamiseksi sen perimmäisiin päämääriin; [2] luonnollinen laki [*ius naturale*], joka on rationaalinen inhimillinen käsitys ikuisen lain niistä periaatteista, jotka koskevat ihmisen luontoa ja sen luonnollisia päämääriä; [3] ihmisten laki [*ius civile* ja *ius gentium*], joka on näiden luonnollisen lain periaatteiden yksityiskohtaista soveltamista erityisiin olosuhteisiin; ja [4] jumalallinen laki, joka on lisäys luonnolliseen lakiin ja tunnettu ennemminkin ilmoituksen kuin järjen kautta - -”<sup>10</sup>.

*Ius civile*<sup>11</sup> syntyy partikularisoimalla *ius naturalen* periaatteita. Partikularisaation tuloksena voi syntyä hyvinkin erilaisia lakeja. *Ius gentium* puolestaan syntyy loogisella deduktiolla *ius naturalesta*, ja on siten universaali. Toisin kuin *ius gentiumilla*, *ius civilellä* ei katsottu olevan universaalia pätevyyttä.<sup>12</sup>

Käyttäessään *ius naturale* -käsitettä Ockham pysyi tomistisessa viitekehysessä<sup>13</sup>. *Dialoguksen* Mestari esittää kaksi erottelua *ius naturalen* sisällä. Ensimmäinen erottelu perustuu moraaliperiaatteiden epistemologiseen statukseen, ja sen mukaan *ius naturalen* muodostavat moraaliperiaatteet jakaantuvat kolmeen ryhmään. Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat itsestäänselvät periaatteet tai niistä välittömästi seuraavat johtopäätökset. Näiden suhteen kukaan ei erehdy, jos vain käyttää järkeään. Toinen ryhmä koostuu periaatteista, jotka ovat helposti johdettavissa ensimmäisistä periaatteista. Jopa oppimattomat ihmiset kykenevät johtamaan nämä. Kolmanteen ryhmään kuuluvat

---

<sup>7</sup> Kansojen laki.

<sup>8</sup> Lewis 1940, s. 145.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 147.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 147: ”- - the eternal law, which is God’s plan for the governing of the whole universe to its ultimate ends; natural law, which is the rational human apprehension of those principles of the eternal law that concern human nature and its natural ends; human law, which is the detailed application of these natural-law principles by man to specific circumstances; and divine law which is a supplement to natural law, known by revelation rather than by reason - -”; Ks. *ST IaIIae*, 90-97.

<sup>11</sup> Yhteiskunnallinen laki.

<sup>12</sup> Lewis 1940, s. 149.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 154.

periaatteet, jotka myös johdetaan ensimmäisen ryhmän periaatteista<sup>14</sup>, mutta joiden johtaminen on hyvin vaikeaa. Ainoastaan oppineet asiantuntijat kykenevät tähän, eivätkä hekään aina ole yksimielisiä. Tämä jaottelu täsmentää Ockhamin ajattelua anteeksiannettavista ja anteeksiantamattomista erehdyksistä<sup>15</sup>. Kahden ensimmäisen ryhmän normien suhteen erehtyminen ei ole anteeksiannettavaa kenellekään, kun taas kolmannen ryhmän normien tietämisen velvollisuus riippuu asemasta.<sup>16</sup>

Toinen Ockhamin esittämä erottelu jakaa *ius naturalen* kolmeen eri tyyppiin.<sup>17</sup> Ensimmäisen *ius naturalen* tyyppin Ockham määrittelee seuraavasti: ” - luonnolliseksi laiksi [*ius naturaleksi*] kutsutaan sitä, mikä on yhdenmukaista koskaan erehtymättömän luonnollisen järjen kanssa - -”<sup>18</sup>. Toisaalla Ockham kirjoittaa, että ” - - mikä on erehtymättömän oikean järjen mukaista - - on luonnollinen laki - -”<sup>19</sup>. Koskaan erehtymätön luonnollinen järki vastaa siis oikeaa järkeä. Ensimmäinen *ius naturalen* tyyppi sisältää itsessään tiedetyt moraalinormit. Se viittaa aina voimassa oleviin muuttumattomiin lakeihin, jotka olivat voimassa jo paratiisissa ja ovat siksi pysyvämpiä<sup>20</sup>.

Toisen tyyppin *ius naturale* viittaa perisyntyn jälkeisessä tilanteessa olemassaoleviin periaatteisiin. Ockham kirjoittaa, että

” - - sitä kutsutaan luonnolliseksi laiksi [*ius naturaleksi*], jota noudattavat he, jotka soveltavat ainoastaan luonnollista oikeutta ilman mitään tapoja tai ihmisten

<sup>14</sup> Coleman 2000, s. 182 väittää, että nämä johdetaan toisen ryhmän periaatteista, mutta ks. III *Dial.* II, l. 1, c. 15.

<sup>15</sup> Ks. luku *Olosuhteet ja oikea järki sekä eettinen teko, Erehtyneen ymmärryksen merkitys*.

<sup>16</sup> III *Dial.* II, l. 1, c. 15: ”Respondetur quod iura naturalia reperuntur in triplici differentia. Quaedam enim sunt principia per se nota, vel a talibus principiis in moralibus per se notis sequuntur vel sumuntur; et circa talia iura naturalia nemo potest errare vel etiam dubitare. Ipsa tamen ignorare potest, quia potest de ipsis non cogitare et nunquam cogitasse; et talis ignorantia neminem excusat - -”; *Ibid.*: ”Alia sunt iura naturalia quae ex primis principiis iuris patenter et absque magna consideratione eliciuntur, quemadmodum in scibilibus quaedam conclusiones ex primis principiis patenter et absque magna consideratione concluduntur, etiam a minus eruditibus; et talis ignorantia iuris naturalis non excusat - -”; *Ibid.*: ”Alia sunt iura naturalia quae a paucis, etiam peritis, et cum magna attentione et studio et per multa media colliguntur ex primis iuribus naturalibus, circa quae etiam periti interdum habent opiniones contrarias, quibusdam putantibus ea esse iusta et quibusdam iniusta; et ignorantia talis iuris naturalis excusat - -”.

<sup>17</sup> Tämä jaottelu on aiheeni kannalta keskeisempi, joten jatkossa kirjoittaessani ensimmäisen, toisen tai kolmannen tyyppin *ius naturalesta* viittaan aina tähän jälkimmäiseen jaotteluun.

<sup>18</sup> III *Dial.* II, l. 3, c. 6: ”Uno enim modo dicitur ius naturale illud, quod est conforme rationi naturali, quae in nullo casu fallit - -”.

<sup>19</sup> *Brev.* II, c. 24 (OP IV, s. 160): ”Aequitas enim naturalis dupliciter accipi potest. Uno modo, pro illo, quod est conforme rationi rectae, quae non potest esse falsa vel non recta. Et contra talem naturalem aequitatem non potest aliquid papa, et si aliquid fecerit contra huiusmodi naturalem aequitatem, quod est ius naturale, de iure non tenet, sed ipso iure est nullum, - -”

<sup>20</sup> McGrade 1974, s. 177-180.

lainsäädäntöä. Tätä kutsutaan luonnolliseksi, koska sen vastakohta on luonnontilan vastaista sellaisena kuin se alunperin perustettiin - -.”<sup>21</sup>

Alkuperäinen luonnontila viittaa tietenkin syntiinlankeemusta edeltäneeseen tilaan. Ockhamin käyttämä esimerkki on omistusinstituutio. Paratiisissa oli voimassa omistamattomuuden tila<sup>22</sup>. Syntiinlankeemuksen jälkeen asioiden omistaminen voitiin toteuttaa monella tavalla, mutta ainoastaan omistamattomuus on luonnollista siinä mielessä kuin toisen tyyppin *ius naturale* edellyttää: kaikki siitä poikkeavat järjestelyt ovat alkuperäisen luonnontilan vastaisia. Koska ”- - ensimmäisen tyyppin *ius naturale* on muuttumaton, pysyvä ja välttämätön - -”<sup>23</sup>, eivät monet – sanoisinko poliittiset – periaatteet voi olla ensimmäisen tyyppin mukaisia. Jos omistamattomuus olisi ensimmäisen *ius naturalen* tyyppin mukaista, ei siitä poikkeavaa järjestelyä voitaisi sallia. Kun se on toisen tyyppin mukaista, voidaan siitä legitimiesti poiketa<sup>24</sup>. *Ius naturalen* toinen tyyppi sisältää kaikki periaatteet, joita noudatettiin ennen syntiinlankeemusta, mutta jotka eivät ole ensimmäisen *ius naturalen* tyyppin mukaisia. Niiden noudattaminen ei ole siten välttämätöntä.<sup>25</sup>

Ensimmäisen *ius naturalen* tyyppin mukaiset muuttumattomat, ikuiset ja loukkaamattomat periaatteet saavat näin rinnalleen toisen tyyppin mukaiset periaatteet, jotka sisältävät muutoksen mahdollisuuden. Toinenkin tyyppi on kuitenkin siinä mielessä pysyvä, että sen sisältö on muuttumaton.<sup>26</sup> Sen olemassaolo mahdollistaa muutoksen, mutta jos muutos tapahtuu, siirrytään pois sen alueelta. Kolmas tyyppi, jota Ockham kutsuu termillä *ius naturale ex suppositione*<sup>27</sup>, lähtee tästä. ”Sitä kutsutaan luonnolliseksi laiksi [*ius naturale*], mikä johdetaan evidentillä päättelyllä kansojen laista [*ius gentium*],

<sup>21</sup> III *Dial.* II, l. 3, c. 6: ”Aliter dicitur ius naturale, quod servandum est ab illis, qui sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur. Quod ideo dicitur naturale quia contrarium est contra statum nature institute - -”.

<sup>22</sup> Paratiisissa ihmisillä oli *dominium*, mutta Ockhamin mukaan tämä *dominium* ei ollut *proprium*, eli se ei sulkenut ketään ulkopuolelle. *Dominium* ei siis ollut sen paremmin yksityis- kuin yhteisomistustakaan, vaan pikemminkin ihmisille annettua oikeutta hallita maailmaa omistamatta sitä millään tavalla. Ks. *OND*, c. 26 (OP II, s. 484): ”Concedendum est igitur quod primi parentes habuerunt dominium temporalium - -”; *Ibid.*: ”Dominium ergo illud, quod vocatur ‘proprietas’ nullo modo fuit in statu innocentiae, nec fuisset unquam, si primi parentes non peccassent, quia nulla res taliter alicui personae singulari vel collegio speciali appropriata fuisset.”

<sup>23</sup> III *Dial.* II, l. 3, c. 6: ”- - quia ius naturale primo modo est immutabile et invariabile ac indispensabile - -”.

<sup>24</sup> *Ibid.*: ”Ex quo concluditur quod ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, immo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium.”.

<sup>25</sup> Toisen tyyppin tulkinnoista ks. esim. McGrade 1974, 182-183; Coleman 2000, s. 182.

<sup>26</sup> Molemmat ovat tietenkin Jumalan muutettavissa. Muuttumattomia ne ovat inhimillisestä näkökulmasta. Ks. luku *Positiivinen moraalinen ja Jumalan kaikkivoipaisuus*.

<sup>27</sup> Hypoteesista, oletuksesta.

jostain muusta laista [*ius civile*] tai jostain jumalallisesta tai inhimillisestä asetuksesta - -.”<sup>28</sup> Esimerkkinä toimii yhä omistusinstituutio. Syntiinlankeemuksen jälkeen jossain vaiheessa ihmiset säätivät yksityisomistuksen. Tämän jälkeen pätevät periaatteet kuten ”Lainat on palautettava”. Tämänkaltaiset säännöt eivät kuulu kahteen ensimmäiseen *ius naturalen* tyyppiin, koska yhteisomistuksessa ei voi olla lainoja. Sen sijaan kun on olemassa jonkinlainen ihmisten asettama järjestys, joka poikkeaa *ius naturalen* toisesta tyypestä, tulee voimaan uusia kontingentteja normeja. Näiden normien kontingenttius johtuu juuri siitä, että niiden ehtona ovat ihmisten lait ja tavat. Lait ja tavat ovat kontingentteja olosuhteita, joiden pohjalta johdetaan normeja, jotka ovat voimassa vain niin kauan kuin olosuhteet pysyvät relevanteilta osin muuttumattomina. Kun oletetaan esimerkiksi yksityisomistus, voidaan evidentisti johtaa lainojen palautusta koskeva normi.<sup>29</sup>

Colemanin mukaan *ius naturale ex suppositione* vastaa ensimmäisen jaon vaikeasti johdettavia periaatteita<sup>30</sup>. Edellyttäähän kolmas tyyppi *ius civilem* ja *ius gentiumin* tuntemusta. Sen sijaan *ius naturalen* ensimmäinen ja toinen tyyppi vastaavat itsessään tiedettyjä tai ainakin helposti johdettavissa olevia periaatteita. Toinen *ius naturalen* tyyppi ei ole aiheeni kannalta yhtä keskeinen kuin ensimmäinen ja *ex suppositione*. Jatkossa käsittelen vain jälkimmäisiä. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan moraalien eri osia.

## MORAALIN JAKO POSITIIVISEEN JA EI-POSITIIVISEEN

Ockham omistaa *Quodlibeta septem* -teoksen kvestiion II.14 demonstratiivisen moraalitieteen mahdollisuuden tutkimiselle. Tämä kysymys on hyvin tärkeä, koska

<sup>28</sup> III *Dial.* II, l 3, c. 6: ”Tertio modo dicitur ius naturale illud, quod ex iure gentium vel alio aut ex aliquo facto divino vel humano evidenti ratione colligitur - - Quod poterit vocari ius naturale ex suppositione - -”.

<sup>29</sup> *Ibid.*: ”Ius naturale est deposite rei vel commodate pecunie restitutio, violentie per vim repulsio’. Ista enim non sunt iura naturalia primo modo. Nec etiam secundo modo; quia nec fuissent in statu nature institute, nec essent inter illos, qui secundum rationem viventes sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana essent contenti; quia inter illos nulla res esset deposita vel commodata nec aliquis alteri vim inferret. Sunt ergo iura naturalia ex suppositione. Quia, supposito quod res et pecunie sint appropriate iure gentium vel aliquo iure humano, evidenti ratione colligitur quod res deposita et pecunia commodata debent restitui - -”; McGrade 1974, 182-183; *Breviloquiumissaan* Ockham tarkastelee omistusoikeutta tästä näkökulmasta. Paratiisissa oli herruus ilman omistusta, syntiinlankeemuksen jälkeen ihmisillä oli valta jakaa asiat jollain tavalla, mutta yksityisomistusta ei säädetty heti. (*Brev.* III, c. 7 (OP IV, s. 179)) Nämä eri omistusoikeuden vaiheet vastaavat kolmea *ius naturalen* tyyppiä.

<sup>30</sup> Coleman 2000, s. 184.

Ockhamin mukaan demonstratiivinen tiede sisältää vain evidenttejä totuuksia ja niistä loogisesti johdettuja päätelmiä<sup>31</sup>. Jos siis moraalitiede on mahdollista, on olemassa evidenttejä moraalialueita koskevia totuuksia ja päinvastoin. Aluksi Ockham määrittelee, mitä moraalilla tarkoitetaan. Laveasti otettuna moraalilla tarkoitetaan ihmisten tahdonalaisia tekoja ilman lisämääreitä; tiukasti otettuna ” - tapoja tai tekoja, jotka ovat tahdon voiman alaisia sikäli kuin ne sovitetaan järjen luonnollisiin määräyksiin ja muihin olosuhteisiin.”<sup>32</sup> Tiukempi määritelmä sopii Ockhamin ajatteluun paremmin ja viittaa tekoihin, joilla on itsessään moraaliarvo. Tiukan määritelmän mukaisia evidentisti tiedettyjä moraalinormeja on olemassa. Nämä normit muodostavat moraaliosan, jota Ockham kutsuu ei-positiiviseksi. Ei-positiivinen moraalialue käsittelee moraaliperiaatteita, jotka tiedetään itsessään tai kokemuksen kautta ja jotka ovat olemassa ilman minkään auktoriteetin erillistä käskyä. Niinpä ei-positiivista moraalialueita koskeva demonstratiivinen tiede on mahdollista.<sup>33</sup> Ei-positiivisen moraaliosan sisältö on jokaisen ihmisen tiedettävissä riippumatta mistään ulkoisista seikoista kuten tunnustetusta uskonnosta tai koulutustasosta.

Moraalissa on toinenkin osa. Tätä osaa Ockham kutsuu positiiviseksi, ja se sisältää hänen mukaansa normeja, joilla ei sinällään ole moraalialueita arvoa, mutta jotka ovat jonkin auktoriteetin käskyn vuoksi sitovia. Positiivinen moraalialue jakautuu kahteen eri osaan: Jumalan antamiin lakeihin ja inhimillisiin lakeihin. Molempia yhdistää yksi tekijä: niillä on lain voima ainoastaan siksi, että niiden asettaja on legitiimi auktoriteetti, jonka käskyt ovat auktoriteettiaseman vuoksi sitovia. Normit, jotka kuuluvat positiiviseen moraalialueeseen, eivät ole itsessään hyviä tai pahoja vaan sinällään eettisesti neutraaleja. Positiivinen moraalitiede ei siis ole tieteenä mahdollista, koska kummatkaan lait eivät ole itsestäänselviä totuuksia.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Wood 1997, s. 25-26.

<sup>32</sup> *Quodl.* II, q. 14 (OTh IX, s. 176-177): ”Circa primum dico quod 'morale' accipitur large pro actibus humanis subiacent voluntati absolute. - - Aliter accipitur magis stricte pro moribus sive actibus subjectis potestati voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias.”

<sup>33</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 177-178): ”Sed disciplina moralis non positiva est scientia demonstrativa. Probo, quia notitia deducens conclusiones syllogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis sit demonstrativa; huiusmodi est disciplina moralis; igitur etc. Maior est manifesta. Minor probatur, quia multa sunt principia per se nota in morali philosophia - -”.

<sup>34</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 177): ”Scientia moralis positiva est illa quae continet leges humanas et divinas, quae obligant ad prosequendum vel fugiendum illa quae nec sunt bona nec mala nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore, cuius est leges statuere. Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt, sicut quod omne honestum est faciendum, et omne inhonestum est fugiendum, et huiusmodi, de quibus loquitur Aristoteles in morali philosophia.”

Moraalin jako ei-positiiviseen ja jumalalliseen positiiviseen vastaa luonnollisella järjellä löydettävissä olevan ja Jumalan käskyyn perustuvan moraalin jakoa. Jumalallinen positiivinen moraalitiede edellyttää tietenkin Jumalaa ja Hänen käskyjään. Ei-positiivinen moraalitiede puolestaan liittyy oikeaan järkeen. Juuri tämä jako näyttäisi viittaavan siihen suuntaan, että Ockhamilla on kaksi toisistaan erillistä eettistä järjestelmää. Näin ei kuitenkaan ole. Molemmat moraalin osat ovat Jumalalta peräisin.

## POSITIIVINEN MORAALI JA JUMALAN KAIKKIVOIPAIKUUS

### *Jumalan ja ihmisten lait*

Positiivinen moraalitiede jakautuu kahteen eri osaan: Jumalan antamiin lakeihin ja inhimillisiin lakeihin. Näitä lakeja yhdistää se, että niiden sitovuus perustuu niiden asettajan auktoriteettiasemaan. Positiiviseen moraalitieteeseen kuuluvat normit ovat sinällään eettisesti neutraaleja. Ne eivät ole itsessään tiedettyjä, evidenttejä totuuksia, joten positiivinen moraalitiede ei ole tieteenä mahdollista.<sup>35</sup> Tästä huolimatta ne ovat Ockhamin mukaan sitovia normeja.

On hieman epäselvää miksi Ockham laskee ihmisten lait moraalin piiriin. Ihmisten asettamia lakeja vastaan ei kuitenkaan saa toimia ilman hyvää syytä, pelkän oman mielipiteen perusteella<sup>36</sup>. Ehkä Ockhamilla oli ajatuksena, että legitiimien lakien totteleminen on niin sitova velvollisuus, että sitä voidaan pitää jopa moraalisenä. Tärkeää kuitenkin on, että ihmisten lait eivät saa olla ensimmäisen *ius naturalen* tyyppin vastaisia<sup>37</sup>, koska tämä tyyppi on muuttumaton, pysyvä ja välttämätön. Näin *ius naturalen* ensimmäinen tyyppi asettaa rajat, joiden alueella inhimillisten lakien on oltava. Maallisilla hallitsijoilla ja paavilla on auktoriteettiasemiensa vuoksi valta asettaa inhimilliseen positiiviseen moraalitieteeseen kuuluvia lakeja. Nämä lait eivät kuitenkaan saa olla *ius naturalen* ensimmäisen tyyppin vastaisia.

Lisäksi on huomattava, että osa inhimillisestä positiivisesta moraalitieteestä voidaan hahmottaa osin Jumalalta lähtöisin olevaksi. *Ius naturalen* kolmannella tyyppillä on kaksi

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *OND*, c. 65 (OP II, s. 574): "Ex quibus verbis datur intelligi quod ius pactione humana institutum violari non debet ad placitum cuiuscunque - -"; "Sed leges et mores non debent ad placitum violari - -".

<sup>37</sup> Ks. alaviite 19; Katkelmassa Ockham kirjoittaa vain paavin määräyksistä, mutta sama argumentti pätee muihinkin inhimillisiin lakeihin.



lähdetä: toisaalta inhimilliset lait toimivat ennakkoehtoina, joista sen periaatteet muodostetaan, ja toisaalta sen periaatteet muodostetaan *ius naturalen* ensimmäisen tyypin tai jumalallisen positiivisen moraalin pohjalta. Näin se voidaan laskea inhimilliseen positiiviseen moraaliiin kuuluvaksi, vaikka inhimillinen positiivinen moraalii onkin laajempi käsite kuin *ius naturale ex suppositione*. Toisaalta *ius naturale ex suppositione* on siinä mielessä peräisin Jumalalta, että se johdetaan evidentillä päättelyllä pysyvämistä laeista – *ius naturalen* ensimmäisestä tyypistä ja Jumalan käskyistä – jotka ovat Jumalan asettamia. Se on siis mielenkiintoisella tavalla positiivisen ja ei-positiivisen moraalii välillä.

Jumalallinen positiivinen moraalii puolestaan käsittää Jumalan ilmoituksessa antamat normit, jotka eivät ole itsestäänselviä. Luonnollinen järki ei voi todistaa niiden sitovuutta. Kuitenkin jos Jumala on asettanut jonkin normin, on ihmisillä velvollisuus toimia sen mukaan, koska ihmisellä luotuna olentona on velvollisuus noudattaa luojansa käskyä<sup>38</sup>. Ockhamin mukaan ihminen tekee syntiä, jos ei noudata velvollisuuksiaan<sup>39</sup>, ja jumalallinen laki määrittää mikä on syntiä ja mikä palkittavaa toimintaa<sup>40</sup>. Hyvä esimerkki jumalallisista positiivisista normeista on lepopäivän pyhittämistä koskeva Jumalan käsky. On selvää, että Jumala on tämänkaltaisten käskyjen antaja, joten Jumala on suoraan jumalallisen positiivisen moraalii taustalla.

Jumala voi asemansa vuoksi antaa periaatteessa millaisia lakeja vain tahtoo. Joitakin rajoituksia Hänelläkin kuitenkin on: kaikkivoipa Jumala voi tehdä kaiken mikä kaikkivoipaisuuden piiriin kuuluu, mutta mitkä ovat kaikkivoipaisuuden rajat?

---

<sup>38</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 390): "Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare, et per consequens in causando illum actum peccat, quia facit quod non debet facere."; Sama pätee toisinkin päin, eli tahdon on tehtävä teko, jonka Jumala käskää tekemään.

<sup>39</sup> *Quodl.* III, q. 4 (OTh IX, s. 219): "Similiter ad illud de peccatis potest dici quod omnis res est peccatum, est a Deo; tamen Deus non peccat, quia non tenetur ad oppositum, cum nullius debitor sit."; Tulkitsen synnin olevan eettinen käsite, joten Jumalan käskyillä keskeinen rooli myös etiikassa. Ockham kirjoittaa: "- - ylistettävää on vallassamme oleva hyvä, joka ansaitsee palkkion ja ylistystä, ja moitittavaa on vallassamme oleva pahe, joka ansaitsee moitetta ja rangaistuksen" *Quodl.* VI, q. 2 (OTh IX, s. 592): "- - et sic [laudabile] est aliquod bonum existens in nostra potestate dignum retributione et laude, et vituperabile est aliquod vitium existens in nostra potestate dignum increpatione et poena.")

<sup>40</sup> Wood 1997, s. 32.

*Jumalan kaikkivoipaisuus*

Keskiajalla käydyssä Jumalan kaikkivoipaisuutta käsitelleessä keskustelussa käytettiin käsiteparia *potentia ordinata* – *potentia absoluta*. *Potentia absolutalla* tarkoitettiin Jumalan absoluuttista valtaa, jonka piiriin kuuluu kaikki se mitä Jumala todella pystyisi tekemään. Yleensä *potentia absolutan* rajaksi nähtiin looginen mahdottomuus. *Potentia ordinatalla* puolestaan tarkoitettiin toimia, jotka Jumala on päättänyt tehdä. *Potentia ordinatan* sisältönä oli Jumalan aktuaalinen toimintasuunnitelma.

Eri ajattelijat painottivat näiden kahden suhteita eri tavoin. Ockhamille *potentia absoluta* oli ainoastaan Jumalan teoreettista kaikkivoipuutta kuvaava käsite. Periaatteessa Jumala voi tehdä *de potentia absoluta* mitä tahansa ristiriidatonta. Sen sijaan *potentia ordinata* viittasi Jumalan aktuaalisiin tekoihin ja valintoihin. Jumala ei tee kaikkea mitä Hän kykenisi tekemään. Jumala ei tee mitään *de potentia absoluta*, vaan *potentia absoluta* – käsitteellä Ockham painotti sitä, että vaikka Jumala on itse rajoittanut toimintaansa, Hänellä on kyky tehdä lähes mitä tahansa. Kaikki mitä Jumala todella tekee, kuuluu *potentia ordinataan*. *Potentia ordinata* käsittää niin menneet kuin tulevatkin Jumalan teot. Koska kaikki mitä Jumala tekee, kuuluu *potentia ordinataan*, painotti Ockham tällä käsitteellä nimenomaan Jumalan luoman maailman kontingenttia luonnetta.<sup>41</sup> Jumala voisi toimia eri tavalla kuin Hän toimii.

Ockhamille Jumala on kaikkivoipa; Hän voi tehdä kaiken, mikä ei sisällä loogista ristiriitaa.<sup>42</sup> Loogisen ristiriidan raja on siis Jumalan *potentia absolutan* raja. Kaikkivoipa Jumala käyttää voimaansa yksinkertaisesti tahtomalla, koska Jumalan yksinkertaisuusopin mukaan Jumalan tahto on yhtä Hänen olemuksensa kanssa<sup>43</sup>. Niinpä Hän voi tahtoa ainoastaan *(sic)* sellaisia asioita, jotka eivät sisällä loogista ristiriitaa<sup>44</sup>. Pällisin puolin tämä ajatus näyttää selkeältä ja yksinkertaiselta. Siihen liittyy kuitenkin muutamia

---

<sup>41</sup> *Quodl.* VI, q. 1 (OTh IX, s. 586): "Aliter accipitur 'posse' pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinauerit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere - -; et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta."; Wood 1997, s. 22-24; Clark 1973, s. 31-32.

<sup>42</sup> *Quodl.* VI, q. 6 (OTh IX, s. 604): "Quem sic intellego quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem - -"; *Quodl.* IV, q. 10 (OTh IX, s. 346): "- - sed Deus non potest facere contradictoria quecumque verificari in instanti - -"; Boehner 1967, xix; Holopainen 1991, s. 134-136.

<sup>43</sup> Adams 1989, s. 1169.

<sup>44</sup> *Quodl.* II, q. 9 (OTh IX, s. 155): "Sed voluntas Dei non est sic defectibilis, nec potest efficaciter velle aliquod impossibile includens contradictionem - -".

kysymyksiä, joista otan esiin etiikkaan liittyvät<sup>45</sup>. Vaikka luodut olennot voivatkin tahtoa ristiriitaisia asioita<sup>46</sup>, he eivät tietenkään voi tehdä mitään, mikä sisältää ristiriidan. Kaikki luotujen olentojen teot ovat siis Jumalalle mahdollisia edellä olevan kaikkivoipaisuuden määritelmän mukaan. Ihmiset voivat tehdä syntiä ja moraalisesti hyviä tekoja. Entä Jumala?<sup>47</sup>

Intuitiivisesti moraalisesti hyvien tekojen ongelmaa ei edes ole: eihän siinä ole mitään ihmeellistä, että Jumala tekee hyviä tekoja. Kuitenkin täytyy muistaa, että eettisten tekojen pitää Ockhamin teorian mukaan olla luodun tahdon vapaasti tekemiä. Jumala ei ole luotu tahto. Ockhamin ratkaisu moraalisesti hyvien tekojen ongelmaan perustuu absoluuttisten ja konnotatiivisten termien erottelulle<sup>48</sup>. Seuraava päättely on pätevä, kun kaikki sen osat (A, B ja C) ovat absoluuttisia termejä:

Jokainen A on B

C on A

Siis: C on B

Sen sijaan jos jokin termeistä onkin konnotatiivinen, ei päättely ole välttämättä pätevä. Esimerkki selventäne asiaa. Sijoitetaan edelliseen päättelyyn A:n tilalle *ihmisen tekemä teko*, B:n tilalle *suoraan Jumalan tehtävissä* ja C:n tilalle *ansiokas teko*. Päättely on siis muotoa:

Jokainen ihmisen tekemä teko on suoraan Jumalan tehtävissä

Ansiokas teko on ihmisen tekemä teko

Siis: Ansiokas teko on suoraan Jumalan tehtävissä.

Ockhamin mukaan tämä päättely ei ole pätevä, koska ansiokas teko on konnotatiivinen termi. Hän määritteli, että luodun olennon tahdon on oltava ainakin osittainen vapaa syy teolle, jotta teko voi olla ansiokas. Tämä sulkee pois mahdollisuuden, että Jumala tekisi yksin teon joka olisi ansiokas.<sup>49</sup> Jumala voi tehdä minkä tahansa teon, mutta Hänen tekemäänsä tekoa ei voida kutsua ansiokkaaksi teoksi. Mikään Jumalan tekemä teko ei

<sup>45</sup> Muista ongelmista ks. Adams 1989, s. 1151-1231.

<sup>46</sup> *Quodl.* II, q. 9 (OTh IX, s. 154): "Sed antecedens est verum, quia ex hoc quod voluntas creata est defectibilis, potest velle impossibile et illud quod includit contradictionem, cuiusmodi est infinita esse."

<sup>47</sup> Adams 1989, s. 1156-1157.

<sup>48</sup> Ks. *Johdanto*.

<sup>49</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 254-255): "Praeterea nullus actus est virtuosus nisi sit in voluntarius et in potestate voluntatis - - - tum quia omnis actus potest fieri a solo Deo, et per consequens non est necessario virtuosus, quia talis actus non est in potestate voluntatis."; *Quodl.* V, q. 5 (OTh IX, s. 499-500): "- - hic est fallacia figurae dictionis, sicut hic: Deus potest facere actum meritorium mediante voluntate creata, igitur hoc facere se solo. Et hoc est propter diversam connotationem hic inde."; *Quodl.* VI, q. 1 (OTh IX, s. 588): "Praeterea nihil est meritorium nisi quod est in potestate nostra - - igitur actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam sed propter voluntatem libere causantem - -"; Adams 1989, s. 1159-1160.

voi olla moraalisesti hyvä. Varsinaisesti tämä ei rajoita Jumalan kaikkivoipaisuutta, koska tämä ei rajoita Jumalan tekoja vaan ainoastaan tekojen tulkintaa.

Samalla tavalla Jumala ei voi tehdä syntiä. Ockhamin määritelmän mukaan synti on velvollisuuksien vastaista toimintaa. Jumalalla ei ole velvollisuuksia, joten hän ei voi tehdä syntiäkään. Tämä ei kuitenkaan rajoita häntä, koska tämä ei estä Jumalaa tekemästä mitään; Hänen tekonsa vain eivät määritelmän mukaan ole syntejä.<sup>50</sup> Jumala voi tehdä kaiken tehtävissä olevan ja tuhota kaiken tuhattavissa olevan. Tästä ei seuraa, että nämä saisivat Jumalan tekemänä saman määritelmän kuin luotujen tekemänä.<sup>51</sup>

Synnin ongelmaan liittyy myös se, että Jumala on Ockhamin mukaan kaiken olemassaolevan ja tapahtuvan välitön tai välillinen syy, vaikka tätä ei voikaan todistaa. Kun ihminen tekee moraalisesti väärin, on Jumala tämän teon osittainen välitön syy. Tekeekö Jumala siis moraalisesti pahan teon? Ockham vastaa kieltävästi. Teon pahuus syntyy luodun tahdon puolelta, joka on teon osittainen ja moraalisesta pahuuden aiheuttava syy. Jumala on osittainen syy, joka ei aiheuta moraalista pahuutta.<sup>52</sup>

Jumalan kaikkivoipaisuudesta seuraa, että Hän voi tehdä monia etiikan kannalta radikaaleja asioita. Niin halutessaan Jumala voi muuttaa olemassaolevia moraalisääntöjä ja näin luoda uudenlaisen järjestyksen. Ei ole olemassa mitään välttämättä voimassa olevaa moraalisäännöstöä, jonka looginen välttämättömyys rajoittaisi Jumalaa.<sup>53</sup> Jumalalla on myös kyky antaa voimassa olevien moraalilakien vastaisia käskyjä. Tätä aihetta käsitellen tarkemmin viimeisessä luvussa.

Sekä Woodin että Clarkin mukaan Jumala voi muuttaa vain propositionaalisen oikean järjen sisältöä; Hän ei voi muuttaa sitä, että tahdon teon on oltava Oikean Järjen mukainen, jotta se voisi olla moraalisesti hyvä. Eettisen teon rakenne olisi siis välttämättä sellainen kuin ensimmäisessä luvussa esitin sen olevan, mutta moraalisesti

<sup>50</sup> Ks. alaviite 39; Adams 1989, s. 1160.

<sup>51</sup> Adams 1989, s. 1162.

<sup>52</sup> *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 389): "Si autem loquamur de peccato commissionis, sic non tantum voluntas creata est causa efficiens illius actus, sed ipse Deus, qui omnem actum immediate causat, sicut quaecumque causa secunda; et ita est causa positiva deformitatis in tali actu sicut ipsius substantiae actus, quia sicut dictum est, deformitas in actu commissionis non est nisi ipsemet actus elicited contra praeceptum divinum, ita quod iste conceptus vel vox 'deformitas' significat ipsum actum et connotat sive dat intelligere ipsum esse causatum contra praeceptum divinum, et nihil penitus aliud dicit."; *Quodl.* III, q. 4 (OTh IX, s. 216): "- idem actus numero potest causari ab una causa culpabiliter et ab alia causa inculpabiliter; sicut eadem volitio est a causa naturali, puta a cognitione, et a causa libera, puta a voluntate; igitur potest idem actus causari immediate a Deo partialiter et inculpabiliter, et a voluntate creata culpabiliter."; Adams 1989, s. 1160-1162.

<sup>53</sup> Holopainen 1991, s. 134-136.

hyvin toimimisen sisältö voisi muuttua Jumalan niin tahtoessa.<sup>54</sup> Vaikuttaa kuitenkin siltä, että tämä tulkinta on vain puoliksi oikea. Ockham näet toteaa, että käytännöllinen järki<sup>55</sup> ”- - on välttämätön vaikuttava syy, jota ilman teko ei voi olla hyvä, edellyttäen jumalallisen järjestyksen, joka nyt on voimassa - -”<sup>56</sup>. Näin myös Oikean Järjen teko on eettisen teon kannalta välttämätön ainoastaan, jos Jumala ei toisin päättä. Clarkin mukaan Ockham erottaa toisistaan moraalisen hyvän ja ansiokkaan hyvän<sup>57</sup>. Ansiokas hyvä viittaa tekoihin, jotka Jumala hyväksyy taivaspaikkaan oikeuttavina. Moraalisesti hyvä teko olisi välttämättä rakenteeltaan sellainen kuin edellisessä luvussa kuvasin, mutta ansiokas hyvä ei – Jumala voisi *de potentia absoluta* muuttaa pelastusjärjestyksen aivan toisenlaiseksi. Ei kuitenkaan ole mitään syytä olettaa, että moraalisesti hyvän teon rakenteen muuttaminen olisi loogisesti ristiriitaista. Looginen ristiriita oli Ockhamin mukaan ainoa asia, joka rajoittaa Jumalan *potentia absolutaa*, joten vaikka moraalisesti hyvä teko erotettaisiin ansiokkaasta teosta, olisi senkin rakenne Jumalan muutettavissa. Eettisen teon rakennekin on siten Ockhamin teoriassa kontingentti suhteessa Jumalan tahtoon, ja se on ensimmäisessä luvussa esitetyn kaltainen ainoastaan jos Jumala ei sitä muuta.

### EI-POSITIIVINEN MORAALI JA SEN YHTEYS JUMALAAN

Siirryttäessä tarkastelemaan ei-positiivista moraalialueella mielenkiintoisen kysymyksen äärelle. Onko myös se jollain tavalla sidoksissa Jumalaan tai lähtöisin Hänestä? Ihmisen ymmärryksen tavoitettavissa olevat objektiiviset moraalinormit – joista ei-positiivinen moraalialue koostuu – muodostavat luonnolliseen järkeen pohjautuvan moraalialueen perustan. Nyt on helposti ajateltavissa, että tämä on täysin itsenäinen, Jumalasta irrallinen asia. Akvinolaisen mallissa jumalallinen laki on lisäksi *ius naturaleen*, ja se tiedetään ilmoituksen kautta. Hänen teoriassaan moraalialue säilyy kuitenkin yhtenäisenä, koska sen mukaan Jumalaa rajoittaa jonkinlainen universaali järjellisyys. Jumalan ilmoituksessa antamat käskyt ovat siis luonnollisella järjellä tavoitettavissa olevan moraalialueen kanssa

<sup>54</sup> Clark 1973, s. 24-26; Wood 1997, s. 240; Wood ei käytä Clarkin jaottelua, mutta hänen ajatuksensa on muotoiltavissa sen mukaiseksi.

<sup>55</sup> *Prudentia*, vastaa Oikeaa Järkeä.

<sup>56</sup> Kursivointi minun. *Quaest. var. VII, a. 3 (OTh VIII, s. 363)*: ”- - est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impossibile est actum esse virtuosum, stante ordinatione divina quae nunc est - -”.

<sup>57</sup> Clark 1973, s. 23-24.

yhteensopivia. Ockhamin teoria uhkaa hajota kahteen erilliseen osaan, koska hänen teorianensa yhtenäisyyttä ei Akvinolaisen tapaan varmista Jumalaa rajoittava universaali järjellisyys, vaan Jumala on vapaa tekemään lähes mitä tahansa. Kuinka Ockham säilyttää yhteyden ei-positiivisen ja jumalallisen positiivisen moraalin välillä?

Ei-positiivinen moraalityyppi ja *ius naturalen* ensimmäinen tyyppi ovat selvästikin sama asia vain hieman eri näkökulmasta tarkasteltuna<sup>58</sup>. Sekä ei-positiivisen moraalin normit, että *ius naturalen* periaatteet ovat evidentisti tiedettyjä. Ei-positiivinen moraalityyppi koostuu oikean järjen mukaisista propositionaalisista sisällöllisistä normeista. Oikea järki takaa moraalille objektiivisen pohjan<sup>59</sup>, koska se viittaa objektiivisiin normeihin. Ei-positiivinen moraalityyppi on siis kaikille ihmisille sama, ja oikean järjen kautta se liittyy maailman objektiiviseen rakenteeseen.

*Dialoguksessa* Mestari on todennut, että kaikkea *ius naturalea* voidaan kutsua jumalalliseksi laiksi. Oppilas haluaa tähän ajatukseen täsmennystä.

”*Oppilas*. Kerro nyt, miksi tämän mielipiteen mukaan jokaista luonnollista lakia voidaan kutsua jumalalliseksi laiksi.

*Mestari*. Näin sanotaan ensinnäkin koska jokaista lakia, joka on peräisin Jumalalta, luonnon luojalta, voidaan kutsua jumalalliseksi laiksi; jokainen luonnollinen laki on peräisin Jumalalta, luonnon luojalta; niinpä jne. Lisäksi [näin sanotaan], koska jokaista lakia, joka sisältyy eksplisiittisesti tai implisiittisesti Raamattuun, voidaan kutsua jumalalliseksi laiksi - -; jokainen luonnollinen laki sisältyy eksplisiittisesti tai implisiittisesti Raamattuun, koska Raamatussa on eräitä yleisiä propositioita, joista voidaan suoraan tai muiden [premissien] kanssa johtaa jokainen ensimmäisen, toisen ja kolmannen tyyppin luonnollinen laki - -”<sup>60</sup>

Tässä katkelmassa jumalallinen laki ei viittaa jumalalliseen positiiviseen lakiin, koska jumalallinen positiivinen laki koostuu vain eksplisiittisistä propositioista. Jumalallinen laki on tässä kohden merkityksessä ”laki, joka on lähtöisin Jumalalta”. Raamattu sisältää siis eksplisiittisesti jumalallisen positiivisen moraalilain ja implisiittisesti ensimmäisen tyyppin *ius naturalen*, eli ei-positiivisen moraalilain. Ensimmäisen tyyppin *ius naturalesta*

<sup>58</sup> Ks. esim. McDonnell 1974, s. 384-387.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>60</sup> III *Dial.* II, l. 3, q. 6: ”*Discipulus*. - - Nunc dic secundum eandem opinionem, quare dicit omne ius naturale posse vocari ius divinum. *Magister*: Hoc ideo dicunt, tum quia omne ius, quod est a Deo, qui est conditor nature, potest vocari ius divinum; omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor nature; ideo, etc.: tum quia omne ius, quod explicite vel implicite continetur in scripturis divinis, potest vocari ius divinum. - - omne autem ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur, quia in scripturis divinis sunt quaedam regule generales, ex quibus vel solis vel cum aliis colligi potest omne ius naturale et primo et secundo et tertio modo dictum, licet in eis non inveniatur explicite.”

voidaan johtaa muiden premissien, eli esimerkiksi *ius civilen* periaatteiden kanssa kolmannen tyyppin *ius naturale*. Kaikki *ius naturalen* tyytit ovat Jumalasta. Niinpä myös ei-positiivinen moraalijoukko juontaa juurensa Häneen.

Mikä sitten on positiivisen ja ei-positiivisen moraalin ero, jos ne molemmat ovat lähtöisin Jumalalta? Tärkeää on huomata se, että Ockham toteaa jokaisen *ius naturalen* tyyppin olevan lähtöisin Jumalalta, *joka on luonnon luoja*.<sup>61</sup> Ei-positiivinen ja positiivinen moraalit ovat kahdella eri tasolla. Ei-positiivinen moraalit ovat lähtöisin Jumalalta luomistyön kautta. Kun Jumala loi maailman, hän loi sen sellaiseksi, että siinä on olemassa objektiivinen moraalit. Lisäksi Jumala loi ihmisen sellaiseksi, että ihminen pystyy ymmärryksensä avulla tietämään tämän moraalin. Ilmoituksessa Jumala sitten antoi positiivisen moraalin, joka on lisäys ei-positiiviseen. Näin jokainen ihminen tietää ei-positiivisen moraalin sisällön, mutta vain kristityillä on tieto jumalallisesta positiivisesta moraalista. Osa ei-positiivisesta moraalista kuuluu kristittyjen mukaan myös jumalalliseen positiiviseen moraalit, koska he hyväksyvät ymmärryksen tarjoamat normit Jumalan käskyinä niiltä osin, kun ei-positiivisen moraalin normit ilmoitetaan Raamatussa eksplisiittisesti<sup>62</sup>.

Positiivisten moraalinormien alueella se on hyvää, minkä Jumala eksplisiittisesti hyväksii määrittelee ja se on paha, minkä Hän eksplisiittisesti kieltää. Ei-positiivisenkin etiikka perustuu Jumalaan, mutta sen asema on erilainen: se sisältää *per se nota* -normeja, luonnollisen järjen tavoitettavissa olevia. A. S. McGrade kutsuukin ei-positiivisen etiikan käskyjä Jumalan hiljaisiksi (*tacit*) käskyiksi: Jumala ei ole antanut niitä käskyinä, mutta on luonut sellaisen järjestyksen, että ne näyttävät moraalinormeina ymmärryksen kautta<sup>63</sup>. Ei-positiivisen ja jumalallisen positiivisen moraalin normien ero on siis myös epistemologinen.

Jumala on luonut maailman ja sitä kautta myös objektiiviset moraalinormit, jotka muodostavat oikean järjen. Jumala voisi *de potentia absoluta* muuttaa nämä normit ja oikean järjen sisällön. Hänen tulevaisuudensuunnitelmiinsa voi kuulua, että Hän muuttaa ne, joten muutos voi jossain vaiheessa kuulua myös *potentia ordinatan* piiriin. Ockhamin teologinen voluntarismi ja oikea järki yhdistyvät siten, että Jumalan vapaa tahto on oikean järjen taustalla. Morrall toteaa Ockhamin muuttaneen *ius naturalen* lähteen. Kun

---

<sup>61</sup> MacIntyre osoittaa, että tällä ajatuksella on Raamatullinen perusta. Paavali kirjoitti Roomalaiskirjeissään luonnollisesta laista, joka on peräisin Jumalalta, maailmankaikkeuden luojalta, ja joka vastaa kymmenen käskyn sisältöä ja sitoo kaikkia maailman ihmisiä. MacIntyre 1988, s. 152.

<sup>62</sup> McGrade 1999, s. 283.

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 274-279.

aikaisemmilla ajattelijoilla *ius naturale* perustui muuttumattomiin jumalallisen järjen kategorioihin, Ockham esitti sen perustuvan Jumalan tahtoon<sup>64</sup>. On siis mahdollista, että Jumala muuttaa myös *ius naturalen* ensimmäisen tyyppin sisältöä. Tämä edellyttäisi kuitenkin radikaalia maailman muuttamista.<sup>65</sup>

---

Kaikesta edellä käsitellystä seuraa, että moraalisesti hyvien tekojen sisältö on tavalla tai toisella Jumalasta lähtöisin, riippumatta siitä mitä kautta ihmiset sen saavat selville. Sekä Jumalaa tuntemattomat pakanat että kristityt toimivat Jumalan asettaman moraalin piirissä, vaikka heidän noudattamansa normit ovatkin osittain eri tasoisia. Huomionarvoista on, että Ockhamin mukaan Jumalalla on *de potentia absoluta* valta muuttaa paitsi jumalallisen positiivisen, myös ei-positiivisen moraalin sisältö sekä eettisen teon rakenne.

Eettisen teon rakenne ja sisällön taustalla oleva Jumala liittävät Ockhamin teorian jo kiinteäksi kokonaisuudeksi. Silti Ockhamilla on vielä yksi keino yhdistää kristillinen moraalitunnusluonne luonnolliseen järkeen pohjautuvaan moraalisiin. Tämä keino on viiden hyveen tason teoria, jonka avulla Ockham osoitti, että paitsi sisällön lähde myös itse sisältö on pääpiirteissään sama riippumatta siitä mihin ihminen moraalin perustaa. Tätä teoriaa käsittelemme seuraavassa luvussa.

---

<sup>64</sup> Morrall 1960, s. 121-122.

<sup>65</sup> McGrade 1999, s. 282.



## VIIDEN HYVEEN TASON TEORIA

Tässä luvussa käsittelen aluksi Ockhamin esittämää viiden hyveen tason teoriaa. Hyveiden eri asteita koskevaa keskustelua oli käyty vilkkaasti ainakin Augustinuksesta saakka. Keskustelun juuret voidaan löytää jo Plotinokselta (k. 269 jKr.).<sup>1</sup> Ydinajatuksena keskustelussa oli, että hyveiden ei välttämättä tarvitse toteutua täydellisinä ollakseen hyveitä. Tietenkin oli myös ajattelijoita, joiden mukaan ainoastaan täydellinen hyve on varsinaisesti hyve, mutta lievemmat kannanotot olivat hyvin yleisiä. Hyveen tasoja koskeva keskustelu liittyi läheisesti kysymykseen hyveiden keskinäisistä riippuvuussuhteista, eli siitä synnyttääkö yksi hyve muita.<sup>2</sup> Ockham otti kantaa molempiin näihin aiheisiin *Quaestiones variae* –teoksen kvestiossa VII, *Utrum virtutes sint connexae*.<sup>3</sup> En käsittele hyveiden riippuvuussuhteita, koska se ei ole aiheeni kannalta oleellinen kysymys. Sen sijaan hyveiden tasoteoria on tärkeä. Ockham sitoutuu käsitykseen, jonka mukaan hyveillä todella on monia eri asteita. Ihmisen toiminta ei ole mustavalkoisen oikein-väärin –dikotomian mukaista, vaan moraalisesti oikeaa toimintaa on viidellä eri tasolla. Näiden tasojen kautta erilaiset eettisen toiminnan muodot asettuvat saman eettisen järjestelmän osiksi. Viiden hyveen tason teorian kautta voi nähdä, kuinka Jumalan rooli etiikan taustalla on sovitettavissa luonnollisen moraalilain kanssa samaan jatkumoon.

Ockhamin teoriassa hyveet siis asettuvat viiteen toisistaan eroavaan ryhmään. Sitä kautta myös moraalisesti hyvien tekojen ryhmiä on viisi laadullisesti erilaista. Tasojen erottelu perustuu eettisesti oikean toiminnan sisällön ja intention erottamiseen toisistaan. Tässä ja jatkossa tarkoitan teon sisällöllä sitä, mitä tahdotaan, ja intentiolla sitä, minkä vuoksi tahdotaan. Sekä ulkoiset teot että varsinaiset eettiset tahtomukset voivat olla sisällöltään eri tasoilla samanlaiset, mutta niihin liittyvä intentio erottaa ne eri tasoille. Tarkastelen intention suhdetta teon kokonaisuuteen ja väitän, että intentio on aina välttämättä osa itse tekoa. Intentiota voidaan tarkastella teon erillisenä osana, koska sillä tavoin on helppo nähdä kuinka eri tasojen mukaisissa teoissa on yhteinen elementti: ihmisten ulkoiset teot ja tahtomukset ovat sisällöltään joka tasolla samanlaiset. Todellisuudessa intentiota ei kuitenkaan Ockhamin teoriassa voi erottaa itse teosta. Se

---

<sup>1</sup> Saarinen 1996, s. 241.

<sup>2</sup> Wood 1997, s. 40-43.

<sup>3</sup> Löytyy myös Woodin teoksesta *Ockham on the Virtues* nimellä *De connexione virtutum*.

liittyy välttämättä johonkin tahtomukseen, oli tahtomus sitten ulkoiseen tekoon kohdistuva tai toiselle tahtomukselle moraaliarvon antava. Toisaalta voidaan kyllä sanoa, että intentio tekee teosta moraalisesti hyvän, mutta pyrin osoittamaan, että olisi enemmän Ockhamin teorian mukaista sanoa, että moraalisesti hyvän teon välttämätön osa on oikea intentio.

Esiteltyäni hyveen tasot siirryn käsittelemään Ockhamin kirjoituksista nousevaa ongelmaa. Viiden hyveen tason teoria osoittaa yksiselitteisesti, että Ockham piti moraalisesti hyvää toimintaa mahdollisena kristinuskon ulkopuolellakin. Tämä ei sinänsä ole ongelmallinen eikä skolastiikan piirissä edes harvinainen käsitys. Ongelma, jota olen jo edellä sivunnut<sup>4</sup> paljastuu, kun huomataan, että Ockham hyvin usein esittää kaikkien hyvien tekojen perustuvan välttämättä hyvään tahdon tekoon. Mikään teko ei ole moraalisesti hyvä, ellei siihen liity välttämättä hyvä tahdon teko. Jos tämä teko edellyttää Jumalan tuntemista, kuten se vaikuttaisi tekevän, on vaikea ymmärtää kuinka ei-kristillinen etiikka on mahdollista. Luvun jälkimmäisessä osassa pureudun tähän kysymykseen tarkemmin.

## **HYVEELLISEN TOIMINNAN TASOT**

Hyveet voidaan Ockhamin mukaan asettaa viidelle eri tasolle. Jokaisen taso tuo tullessaan jonkin elementin, jota edellisillä tasoilla ei ole. Toiminta, joka on jonkin tason mukaista eroaa siis kokonaisuuteltaan muiden tasojen mukaisesta toiminnasta. Toisaalta sisältönsä puolesta teoilla ei välttämättä ole eroa.

Ensimmäisen tason hyveellinen toiminta tarkoittaa tekoa, joka on Oikean Järjen<sup>5</sup> diktaatin mukainen, mutta jonka tekemisen syynä ei ole Oikea Järki. Ymmärrys määrää, että jokin teko on tehtävä tietyssä paikassa tiettyyn aikaan *etc.*, koska teko on itsessään arvokas, edistää rauhaa, on hyödyllinen *etc.*, ja tahto tekee teon. Teko tehdään siis sen arvokkuuden, hyödyn, rauhan tai jonkin vastaavan vuoksi, eli intentiona on jonkin näistä saavuttaminen. Myös olosuhteiden on oltava oikeat. Tällä tasolla moraalinen toiminta on aristotelisen kaavan mukainen: Oikea Järki käskee toimimaan, olosuhteet ovat oikeat ja

---

<sup>4</sup> Luvussa *Eettinen teko on tahdon teko*.

<sup>5</sup> Erottelu Oikean Järjen ja oikean järjen välillä tarkoittaa ymmärryksen teon ja objektiivisen normin välistä erottelua. Ks. luku *Olosuhteet ja oikea järki sekä eettinen teko*.

ihminen tekee teon. Ockhamille aristotelinen moraalisen toiminnan kaava oli kuitenkin vasta alimman tason moraalista toimintaa.<sup>6</sup>

Toinen hyveellisyyden taso saavutetaan, kun ensimmäisen mukaiseen toimintaan lisätään eräänlainen pysyvyys: henkilö ei tahdo luopua Oikean Järjen seuraamisesta missään olosuhteissa tai mistään Oikean Järjen vastaisesta syystä. Toisen hyveellisyyden tason mukainen toiminta on ensimmäisen tason toimintaa lujempi; se edellyttää, että ihminen on valmis toimimaan oikein houkutusten ja uhkien keskelläkin. Vaikka teon tekemisestä seuraisi kuolema, ei tekoa saa jättää tekemättä, jos Oikea Järki vaatii tekoa tehtäväksi. Toisella tasolla uhka ei kuitenkaan vielä aktualisoidu vaan on vain hypoteettinen.<sup>7</sup> Toiminnan intentio on kahdessa ensimmäisessä tasossa sama, mutta toinen taso eroaa ensimmäisestä, koska toiseen tasoon liittyy eräänlainen lujuus. Toisen asteen hyveellisen teon ominaispiirre on vahva vakaumus toimia hyveellisesti seurauksista riippumatta. Teon tekijä ei jättäisi tekoa tekemättä, vaikka sen seurauksena hänelle kävisi kuinka huonosti tahansa.

Kolmannelle tasolle tultaessa moraalisesti hyvän teon intentio muuttuu. Jotta teko olisi kolmannen tason hyveellisyyden mukainen, ei riitä että tekee oikein, eikä edes että tahtoo tehdä oikein seurauksista riippumatta. Nämäkin toki kuuluvat kolmannen tason mukaiseen toimintaan. Oleellinen ero kahteen edelliseen tasoon verrattuna on, että kolmannen tason mukaan on tehtävä Oikean Järjen määräyksen mukainen teko, koska Oikea Järki vaatii tekemään kyseisen teon.<sup>8</sup> Modernein termein asian voi ilmaista muutoksena kahden ensimmäisen tason utilitaristisesta tai muusta vastaavasta teon seurauksiin keskittyvästä etiikasta kolmannen tason deontologiseksi etiikaksi: Oikean

---

<sup>6</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 335): "Primus gradus est quando aliquis vult facere opera iusta conformiter rationi rectae dictanti talia opera esse facienda secundum debitas circumstantias respicientes praecise ipsum opus propter honestatem ipsius operis sicut propter finem, puta intellectus dictat quod tale opus iustum est faciendum tali loco tali tempore propter honestatem ipsius operis vel propter pacem vel aliquid tale, et voluntas elicit actum volendi talia opera conformiter iuxta dictamen intellectus."; King 1999, s. 233; Holopainen 1991, s. 122.

<sup>7</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 335): "Secundus gradus est quando voluntas vult facere opera iusta secundum rectum dictamen praedictum, et praeter hoc cum intentione nullo modo dimittendi talia pro quocumque quod est contra rectam rationem, etiam non pro morte, si recta ratio diceret tale opus non esse dimittendum pro morte; puta si homo velit sic honorare patrem secundum rectum dictamen praedictum loco et tempore etc., cum intentione et voluntate non dimittendi illum honorem pro morte, si immineret."; King 1999, s. 233; Holopainen 1991, s. 122; Wood 1997, s. 208.

<sup>8</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 335): "Tertius gradus est quando aliquis vult tale opus facere secundum rectam rationem praedictam cum intentione praedicta, et praeter hoc vult tale opus secundum circumstantias praedictas facere praecise et solum quia sic est dictatum a recta ratione."; King 1999, s. 234; Holopainen 1991, s. 122.

Järjen noudattaminen on velvollisuus, jota noudatetaan sen itsensä vuoksi, eikä ainoastaan jonkin muun syyn kuten hyödyn, onnellisuuden *etc.* takia.

Myös kolmannen ja neljännen tason erottava tekijä on intentio. Kolmannen tason toiminta perustuu Oikean Järjen ohjeen noudattamiseen Oikean Järjen noudattamisen ollessa intentiona; neljännen tason toiminnan intentiona on tämän lisäksi Jumalan rakastaminen. Ihminen tekee teon sekä Oikean Järjen vuoksi että rakastaakseen Jumalaa. Neljännen tason hyveellinen toiminta sisältää kolmannen tason intention, joten se on sama kuin kolmas taso sillä erotuksella, että intentioon liittyy myös Jumalan rakastaminen. Ihminen haluaa tehdä oikein rakastaakseen Jumalaa. Neljäs taso on Ockhamin mukaan täydellinen moraalinen hyve.<sup>9</sup>

Viides hyveen taso on supererogatorinen, sankarilliset mittasuhteet saavuttavan toiminnan taso. Tämän tason postuloinnin taustalla oli *Nikomakhoksen etiikka* ja sen pohjalta käyty keskustelu, joka jatkui pitkälle uudelle ajalle. Vielä Ockhamin aikana tämä teema ei kuitenkaan ollut vielä kovin keskeinen.<sup>10</sup> Jotta teko olisi viidennen tason heroista toimintaa, on sen luonnostaan ylitettävä tavallisen ihmisen kyvyt ja luonnolliset taipumukset, tai olosuhteiden on oltava sellaiset, että teko on ihmisen tavallisten taipumusten vastainen. Esimerkiksi ihminen, joka tietää joutuvansa polttorviolle hyveellisen tekonsa seurauksena, mutta silti tekee tämän teon ja todella joutuu sen vuoksi polttorviolle, toimii viidennen tason mukaisesti.<sup>11</sup> Kingin mukaan viides taso voi perustua joko kolmannelle tai neljännelle tasolle<sup>12</sup>. Ockham kuitenkin eksplisiittisesti toteaa, että alemmatkin tasot voivat toimia sen perustana<sup>13</sup>. Ensimmäisellä tasolla

---

<sup>9</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 335-336): "Quartus gradus est quando vult tale opus facere secundum omnes condiciones et circumstantias praedictas, et praeter hoc propter amorem Dei praecise, puta quia sic dictatum est ab intellectu, quod talia opera sunt facienda propter amorem Dei praecise. Et iste gradus solum est perfecta et vera virtus moralis de qua Sancti loguuntur."; King 1999, s. 234; Holopainen 1991, s. 122-123; Wood 1997, s. 275.

<sup>10</sup> Saarinen 1996, s. 238-240.

<sup>11</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 336-337): "Quintus gradus est quando aliquis eligit tale opus facere secundum praedictas condiciones excepto fine, quando indifferenter potest fieri propter Deum tamquam propter finem, et propter honestatem vel pacem vel aliquid tale – quo dico pro intentione philosophi – et praeter hoc eligit tale opus facere actu imperativo formaliter, non tantum aequivalenter. Et si tunc velit actu imperativo formaliter facere vel pati aliquid quod ex natura sua excedit communem statum hominum et est contra inclinationem naturalem, vel si tale opus non excedit communem statum hominum nec est contra inclinationem naturalem quantum est ex natura actus, sed solum ex aliqua circumstantia est contra inclinationem naturalem, talis inquam actus imperativus formaliter talis operis est generativus virtutis heroicae vel elicited a virtute heroica secundum intentionem philosophi et secundum veritatem, et nullus alius habitus generatus ex quibuscumque aliis actibus est virtus heroica."; Holopainen 1991, s. 123-124.

<sup>12</sup> King 1999, s. 234-235.

<sup>13</sup> Ks. alaviite 11.

toimintaan ei kuitenkaan liity riittävää pysyvyyttä, joten se ei voine olla heroisen toiminnan pohjana. Viidennen tason mukainen toiminta voi siis perustua tasoille kaksi, kolme ja neljä. Viides taso eroaa toisesta tasosta, koska viidennellä tasolla teon tekijälle pahojen seurausten on oltava aktuaalisia, ei hypoteettisia<sup>14</sup>.

Kolmannen tason hyve on pakanafilosofin hyve ja Ockham kutsuu sitä todelliseksi hyveeksi. Neljännen tason hyve on kristityn hyve, ja sitä Ockham kutsuu täydelliseksi hyveeksi.<sup>15</sup> Nämä kaksi tasoa eroavat toisistaan, koska kolmannen tason mukaan toimiva ihminen ei pidä moraaliperiaatteita Jumalasta riippuvaisina<sup>16</sup>. Ilmoituksen kautta kristityillä on parempi tieto moraalien perustasta ja siten heidän motiivinsa on vivahteikkaampi<sup>17</sup>. Näin kolmannen ja neljännen tason ero on myös tiedollinen. On myös syytä pitää mielessä, että kristitytkään eivät välttämättä toimi neljännen tason mukaisesti; heidänkin tahtonsa on vapaa sekä alemman tason hyveelliseen että jopa paheelliseen toimintaan.

Yhden tason mukaiset teot ovat Ockhamin mukaan todella erilliset kaikkien muiden tasojen mukaisista teoista. Jokaisella tasolla on jokin seikka, jota edellisillä tasoilla ei ole. Tasojen välillä on laadullinen ero; yhden tason mukaisen toiminnan määrällinen lisääntyminen ei saa ihmistä siirtymään ylemmän tason mukaiseen toimintaan. Eri tasojen mukaiset teot ja hyveet eroavat toisistaan sekä numeerisesti että spesifisti, koska niillä on osittain erilliset objektit.<sup>18</sup> Jokaisella tasolla tekojen rakenteeseen tulee jotain

---

<sup>14</sup> Ks. alaviite 11; Juuri tätä Ockham tarkoittaa kirjoittaessaan viidennen tason teon olevan formaalisti imperatiivinen, ei ekvivalentisti imperatiivinen. Näiden eroista Wood 1997, s. 207-208; Adams 1986, s. 11.

<sup>15</sup> Ks. alaviite 9; I *Dial.* l. 6, c. 77 (Lyon): "Ad istam instantiam respondetur distinguendo de vera virtute. Ad cuius evidentiam dicitur esse sciendum quod bonum actum exteriorem sicut dicere veritatem recte iudicare pascere pauperem et actus alios bonos exercere contingit tripliciter vel propter Deum vel quia dicitur a ratione recta vel quia neque propter hoc quod Deo placet neque quia dicitur a ratione recta sed propter aliquod bonum utile aut delectabile consequendum vel propter aliquod malum ac periculum evitandum. Actibus bonis primo modo elicitis correspondent virtutes perfecte. Qui enim ex habitu veritatem loquitur propter Deum habet veritatem seu veracitatem quae est virtus perfecta quem habent soli fideles quia illi soli propter Deum verum ex caritate veritatem loquuntur. - - Actibus bonis secundo modo elicitis correspondent virtutes vere sed imperfecte respectu virtutum primarum. Qui enim ex habitu veritatem dicit propter hoc quod ratio recta dictat veritatem esse dicendam (licet de Deo non cogitet) habet veritatem seu veracitatem quae est vera virtus. - - Virtutes autem isto modo dictae fuerunt secundum alios in Philosophis multis et paganis quampluribus quia plures eorum ideo fecerunt actus bonos ex genere quia secundum rationem rectam vivere voluerunt."; Wood 1997, s. 208-211, 273.

<sup>16</sup> McGrade 1999, 275.

<sup>17</sup> Coleman 2000, s. 188.

<sup>18</sup> *Quaest. var.* VII, a. 2 (OTh VIII, s. 337): "Distinctio numeralis istorum habituum et actuum patet per separabilitatem ipsorum. Distinctio specifica patet primo per distinctionem specificam obiectorum partialium, quia pono quod illa quae ponuntur circumstantiae virtutum ab aliis, sunt obiecta partialia et secundaria ipsius actus virtuosus, et ideo quando talia obiecta variantur

lisää. Oikea Järki on kolmannen ja neljännen tason mukaisten tekojen osittainen objekti, ja siten se erottaa ne kahdesta alemmasta. Jumalan rakastaminen on neljännen tason mukaisten tekojen osittainen objekti, ja siten se eroaa kolmannesta tasosta.

Viiden hyveen tason teoriassa on eräs tärkeä piirre. Eroista huolimatta eri tasojen mukaisia tekoja yhdistää yksi asia: Oikea Järki. Kaikkien tasojen toiminnan yhteinen piirre on Oikean Järjen mukainen toiminta. Kuten edellä osoitin, Oikean Järjen on aina tavalla tai toisella liityttävä tahdon tekoon, jotta teko voi olla itsessään hyvä. Kahdella ensimmäisellä hyveen tasolla Oikea Järki ei vaikuta deontologisesti teon tekemisen syynä. Tästä huolimatta niiden mukaisia tekoja voidaan pitää itsessään hyvinä. Kun Ockham toteaa, että ” - - yksikään teko ei ole *täydellisen* hyveellinen, ellei tahto tämän teon kautta tahdo oikean järjen määräyksen toteutumista juuri sen vuoksi että se on oikean järjen määräys - -”<sup>19</sup>, hän todellakin viittaa vain kolmanteen ja neljänteen hyveen tasoon<sup>20</sup>. Kahden ensimmäisen tason tekoihinkin liittyy Oikean Järjen toiminta, mutta Oikea Järki ei ole tekojen tekemisen syy.

Oikea Järki antaa oikein toimiessaan oikean järjen mukaisia määräyksiä, joten jokaisen tason mukainen toiminta on ideaalitulanteessa sisällöllisesti samanlaista. Erehtymistä ei siinä mielessä tarvitse ottaa huomioon, että jokaisella tasolla erehtyminen on mahdollista. Lisäksi jokaisella tasolla erehtyminen on anteeksiannettavaa tai anteeksiantamatonta samalla tavalla. Koska oikeassa oleva Oikea Järki antaa samat määräykset, ei tasojen välillä ole teon sisältöön liittyvää eroa. Teot ovat rakenteeltaan toisistaan eroavia, koska niihin liittyy erilainen intentio, joka kuuluu itse tekoihin. Silti teot ovat samanlaisia, jos intentio jätetään huomioimatta. Tämä tekojen sisällön samanlaisuus on aiheuttanut hämmennystä. Esimerkiksi King pohtii, mitä moraalisia piirteitä neljännen tason mukaisessa teossa on, joita kolmannen tason mukaisessa teossa ei ole<sup>21</sup>. Jos tekoa tarkastellaan siten, että erotetaan siitä intentio, eli ainoastaan teon sisällön kannalta, ei neljännessä tasossa olekaan mitään, mikä erottaisi sen kolmannesta tasosta. Tästä

---

secundum speciem, actus et habitus istorum variantur secundum speciem; sed actus cuiuslibet gradus ascendendo habet aliquod obiectum et circumstantiam distinctam specie quod non habet alius gradus inferior. Secundo patet, quia quantumcumque unus gradus augetur in infinitum, numquam inclinabit ad actum alterius gradus - -”; Ks. myös *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s.403).

<sup>19</sup> Kursivointi minun, *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 395): ”- - nullus actus est perfecte virtuosus, nisi voluntas per illum actum velit dictatum a recta ratione propter hoc quod est dictatum a recta ratione - -”.

<sup>20</sup> Sanamuoto näyttäisi viittaavan vain neljänteen, täydelliseen hyveeseen. Olen kuitenkin yhtä mieltä Woodin kanssa siitä, että tässä kohden joko Ockham tai reporterri on tehnyt virheen: Ockham tarkoittaa selvästi *todellista* hyvettä. Ks. Wood 1997, s. 273.

<sup>21</sup> King 1999, s. 234-235.

tarkastelutavasta ei kuitenkaan seuraa, että Ockhamin esittämä hyveen tasojen erottelu olisi turha: intentiota ei voi todellisuudessa erottaa teosta. Intentio on yksi tahdon teon objekteista<sup>22</sup> ja sellaisena osa tekoa.

Tekojen ero on intentioissa, joilla ne tehdään, mutta tekoja ei voi erottaa näistä intentioista. Intentio on aina osa tekoa. Holopaisen mukaan Ockhamilla on erotettavissa kahden tasoisia tahdon tekoja. Ensimmäisen tason teot ovat tahtomuksia, jotka kohdistuvat aina johonkin ulkoiseen tekoon. Esimerkiksi tahtomus kunnioittaa vanhempiaan tai tahtomus tehdä hyvää lähimmäiselle. Nämä tahtomukset ovat moraalisesti neutraaleja ja voivat olla hyveellisiä ainoastaan nimellisesti. Itsessään hyvä tahdon teko on toisen asteen teko, jonka olemassaolo tekee ensimmäisen asteen kontingentisti hyveellisestä teosta hyveellisen. Ensimmäisen asteen tahdon teosta puuttuu moraalisesti relevantti intentio, eli se on kontingentisti hyvä teko. Toisen asteen teko on intentio, eli tahto noudattaa Jumalan käskyä tai tahto seurata Oikeaa Järkeä. Holopainen tulkitsee, että toisen asteen tekoa ei voi olla olemassa ilman ensimmäisen asteen tekoa: eettisesti relevantti intentio toteutuu aina jonkin ulkoiseen tekoon kohdistuvan tahdon kautta, eli intentio liittyy aina tekoon. Sinällään neutraalin tahdon teon ja moraalisen intention muodostama kokonaisuus on itsessään hyvä tahdon teko.<sup>23</sup> On kuitenkin syytä painottaa, että intentio on todellakin aina osa jotain tekoa. Jos itsessään hyvä tahdon teko hajotetaan osiinsa – ensimmäisen tason johonkin ulkoiseen tekoon kohdistuvaan tahtomukseen ja toisen tason intention – voidaan sanoa, että tahtomus on sinällään neutraali. Koska kyseinen tahtomus on kuitenkin itsessään hyvä, liittyy siihen välttämättä intentio, joka tekee siitä itsessään hyvän. Ei ole niin, että tahdossa oleva neutraali tahtomus voisi muuttua itsessään hyväksi oikean intention liittyessä siihen. Samoin ei voi olla niin, että itsessään hyvästä tahtomuksesta voitaisiin irrottaa intentio ja jäljelle jäisi neutraali tahtomus. Kuten edellä olen osoittanut<sup>24</sup>, neutraali tahtomus ei voi muuttua itsessään hyväksi tahtomukseksi. Neutraali tahtomus voi muuttua ulkoisesti hyväksi, jos tahtoon syntyy uusi tahtomus, joka on itsessään hyvä ja jonka mukainen ensimmäinen tahtomus on, mutta neutraali tahtomus ei voi muuttua itsessään hyväksi.

Väitän siis, että itsessään hyvä tahtomus koostuu kahdesta komponentista, sisällöstä ja intentiosta, jotka molemmat ovat välttämättömiä. Ilman intentiota tahtomus ei ole itsessään hyvä, eikä se voi sellaiseksi muuttua; toisaalta ilman sisältöä ei voi olla

---

<sup>22</sup> Leff 1975, s. 497.

<sup>23</sup> Holopainen 1991, s. 104-110.

<sup>24</sup> Ks. luku *Olosuhteet ja oikea järki sekä eettinen teko*.

intentiota. Teon objektin muuttuessa kyseessä on uusi teko<sup>25</sup>. Tätä ajatusta tukee myös se, että Ockhamin mukaan sinällään neutraalista tahtomuksesta voi tulla ulkoisesti hyvä siten, että tahtoon syntyy uusi tahtomus, joka antaa uuden tulkinnan aikaisemmalle; tämän uuden tahtomuksen on oltava itsessään hyvä, mutta Ockham ei kirjoita sen olevan irrallinen intentio. Hän kirjoittaa: ” - - ja silloin [tekoa] kutsutaan oikeaksi sen teon vuoksi, jolla *tahdotaan jatkaa tuota* [ensimmäistä] *tekoa* jumalallisen määräyksen vuoksi.”<sup>26</sup> Nähdäkseni tämä osoittaa, että uuteen, itsessään hyvään tahtomukseen kuuluu myös osa, jota kutsun teon sisällöksi: tahdon jatkaa ensimmäistä tekoa. Näin tahdossa olisi ensimmäinen tahtomus, esimerkiksi tahtomus juoda kahvia ilman mitään sen kummempaa intentiota. Tämän lisäksi tahdossa olisi tahtomus ”tahdon jatkaa kahvin juontia koskevaa tahtomusta, koska se on jumalallinen määräys”. Jos oletetaan, että Jumala todella olisi määrännyt minut juomaan kahvia, olisi tämä jälkimmäinen tahtomus itsessään hyvä, ja sen myötä ensimmäisestä tahtomuksesta tulisi ulkoisesti hyvä teko. Tahdossa ei kuitenkaan voisi olla pelkkää intentiota, joka antaisi neutraalille tahtomukselle moraaliarvon.

Huomionarvoista on myös se, että toisin kuin Holopainen väittää<sup>27</sup> neutraali tahtomus ei voi olla edes osa itsessään hyvää tahdon tekoa. Jos tahdossa on kaksi tekoa, toinen neutraali ja toinen itsessään hyvä, voi neutraali teko muuttua ulkoisesti hyväksi itsessään hyvän teon vaikutuksesta. Nämä kaksi eivät kuitenkaan yhdessä muodosta itsessään hyvää tahdon tekoa, koska itse neutraalin teon olisi muututtava, jotta siitä tulisi itsessään hyvä.<sup>28</sup>

Tahdon teko, joka panee ulkoisen teon tapahtumaan, ellei mikään estä, on sama teko kuin tahdon teko, jolla tahdotaan Oikean Järjen mukaisuutta<sup>29</sup>. Yksi ja sama tahtomus

<sup>25</sup> Ks. *Quodl.* III, q. 16 (OTh IX, s. 263-264): ” - - sed volitio habens Deum et alias circumstantias a recta ratione pro objecto non est eadem numero cum volitione quae haberet rectam rationem pro objecto, propter variationem objecti - -”.

<sup>26</sup> Kursivointi minun, *Quodl.* III, q. 15 (OTh IX, s. 260): ” - - et tunc [actus] dicitur rectus propter actum quo *vult illum actum continuare* propter praeceptum divinum.”

<sup>27</sup> Holopainen 1991, s. 104-105.

<sup>28</sup> Ks. *Quaest. var.* VII, a. 4 (OTh VIII, s. 382): ” - - impossibile est fieri transitum de contradictorio in contradictorium ceteris paribus sine omni acquisitione et destructione positivi; sed quando de actu non bono moraliter vel meritorie fit actus bonus moraliter vel meritorius, est talis transitus; igitur etc. Sed nihil destruitur per te et secundum veritatem, igitur aliquid de novo acquiritur - - Igitur producitur novus actus; - - igitur necessario erit alius actus voluntatis - qui nunc est intrinsece bonus moraliter vel meritorie - ab actu non bono sive indifferenti.”; *Ibid.* (OTh VIII, s. 384-385): ”Iste secundus [actus] - - est intrinsece virtuosus; et primus [actus] est solum virtuosus denominatione extrinseca, quia scilicet conformatur secundo actui. Et est secundus actus distinctus a primo - -”.

<sup>29</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 372): ”Si quaeras utrum imperare executionem actus exterioris sit alius actus ab illo quo vult efficaciter dictatum a recta ratione: respondeo, si actus



voi siis sekä täyttää hyveen kolmannen tason ehdon<sup>30</sup> että saada ulkoisen teon tapahtumaan. Kahta erillistä tekoa ei tarvita. Tämäkin osoittaa, että Oikeaan Järkeen mukaudutaan nimenomaan johonkin ulkoiseen tekoon tai neutraaliin tahtomukseen kohdistuvalla tahtomuksella. Samaa kaavaa voinee soveltaa myös neljännen tason tekoihin: Jumalaa rakastetaan yli kaiken juuri sillä tahtomuksella, jolla ulkoisen teon tapahtumista tahdotaan.

Jokaisen tason toiminta on sisällöllisesti samanlaista. Jokaisella tasolla teon sisältö on periaatteessa oikean järjen määräyksen mukainen. Oikean järjen ohjeiden sisällöt ovat mitä ovat koska Jumala on ne sellaisiksi määrännyt. Niinpä riippumatta siitä mitä ihmiset uskovat, he noudattavat Jumalan tahtoa toimiessaan oikean järjen mukaisesti. Luonnollinen järki on Jumalan luomus ja voimassa vain Jumalan tahdon vuoksi. Jumala on asettanut moraalin, joka on tavoitettavissa inhimillisellä järjellä; Jumala on antanut ihmiselle järjen, jolla tämä moraalitavoite on tavoitettavissa. Kolmannen tason mukaan toimiva pakanafilosofi toimii Jumalan luomassa kontekstissa vaikkei sitä tiedäkään.<sup>31</sup>

Viiden hyveen tason teoria osoittaa lopullisesti kuinka Ockhamilla ei ole kahta toisistaan irrallista eettistä järjestelmää. Kaikki hyveellinen toiminta asettuu samalle akselille, jonka taustalla on Jumalan luomistyö. Kuten edellä esitin<sup>32</sup>, luonnolliseen järkeenkin pohjautuva etiikka perustuu Jumalan käskyihin, mutta ei suoriin sellaisiin. Ockham ei tahtonut väittää, että ainoastaan kristityt kykenevät toimimaan moraalisesti oikein. Sen tähden hyveellinen toiminta on mahdollista ilman Jumalan tuntemista. Tämä mahdollistuu juuri kolmannen hyveen tason kautta. Kolme ensimmäistä ja viides hyveen taso kuuluvat luonnolliseen moraaliiin; kaikki tasot kuuluvat kristilliseen moraaliiin, mutta neljäs aste on kristillisen moraalin perustyyppi<sup>33</sup>. Oikea Järki opastaa ihmisiä toimimaan samalla tavalla riippumatta siitä, minkä tason mukaisesti he toimivat.

Ockhamin etiikan taustalla on Jumala, jonka tahtoon moraalitavoite lopulta perustuu. Tahdon teko on moraalisesti hyvä, jos se on oikean järjen – ja siten Jumalan asettaman moraalijärjestyksen – mukainen. Tahdon teko on moraalitavoite ydin. Oikea järki toimii eräänä ehtona ja toisaalta eräänä tavoitteena. Oikea järki tuo etiikkaan mukaan

---

ille quo vult dictatum a ratione sit actus imperativus formaliter - - tunc est idem actus omnino quo vult dictatum et quo imperat executionem, quia ipso posito, statim exsequitur amoto impedimento, sicut prius patet, et hoc sine omni alio actu voluntatis.”; Poikkeuksena tästä ovat potentiaaliset tahtomukset, ekvivalentit imperatiivit, koska ne eivät saa ulkoista tekoa aikaan.

<sup>30</sup> Tahdon tätä tekoa koska se on Oikean Järjen mukainen.

<sup>31</sup> Holopainen 1991, s. 145-149.

<sup>32</sup> Luvussa *Ei positiivinen moraalitavoite ja sen yhteys Jumalaan*.

<sup>33</sup> Holopainen 1991, s. 124.

deontologisen elementin: sitä on seurattava sen itsensä vuoksi. Ulkoinen teko puolestaan saa arvonsa vain tahdon teosta.

### **TEON MORAALISEN HYVYYDEN SELITTÄÄ ITSESSÄÄN HYVÄ TEKO**

Viiden hyveen tason teoria osoittaa, että Ockham piti moraalisesti oikeaa toimintaa mahdollisena kristinuskon ulkopuolellakin. Ainoastaan neljännen tason mukainen toiminta edellyttää tietoa Jumalasta. Kolmen alemman ja viidennen tason mukaista toimintaa voi olla pakanoidenkin keskuudessa. Tällä tavoin Ockham liitti aristotelisen etiikan oman systeeminsä osaksi. Lisäksi viiden tason teoria osoittaa yhdessä Jumalan luojaroolin kanssa, että kaikki moraalinen toiminta asettuu samalle akselille. Kahta erillistä moraalin perustaa ei ole.

Nyt kun ei-kristillisen etiikan olemassaolo Ockhamin eettisessä systeemissä on todistettu, on aika ottaa esiin keskeinen ongelma, joka liittyy läheisesti edellä<sup>34</sup> tekemäni jaotteluun itsessään hyvien ja aidosti välttämättä hyvän teon välillä. Ockham ei itse eritellyt erilaisia käyttötapoja termille *välttämättä hyvä teko*. Voidaan kuitenkin tulkita, että hän käytti tätä termiä kahdessa eri merkityksessä: viittaamassa itsessään hyviin tekoihin tai aidosti välttämättä hyvään tekoon. Keskeistä erottelussa on, että aidosti välttämättä hyvä teko on itsessään hyvä teko, jonka tekemistä edes Jumala ei voi tehdä pahaksi. Kaikki muut itsessään hyvät teot ovat kontingentisti hyviä suhteessa Jumalan tahtoon, eli itsessään hyvä teko täyttää kaikki aiemmin käsitellyt ehdot, mutta voi muuttua pahaksikin *de potentia absoluta*. Aidosti välttämättä hyvä teko on Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se*.

Tämän erottelun merkitys tulee lopullisesti selväksi vasta nyt. Ockham nimittäin usein perustelee kontingentisti hyvien tekojen olevan hyviä vain jos niihin liittyy itsessään ja välttämättä hyvä teko<sup>35</sup>. Äärettömän regression välttämiseksi jonkin välttämättä hyvän teon on selitettävä kontingentisti hyvien tekojen hyvyys. Kysymys kuuluukin: mikä tämä selittävä teko on?

Äärettömän regression katkaiseva välttämättä hyvä teko voi olla joko itsessään hyvä teko tai aidosti välttämättä hyvä teko. *Quodlibeta septemin* kvestiossa III.14 Ockham ensin

<sup>34</sup> Ks. luku *Eettinen teko on tahdon teko*.

<sup>35</sup> Ks. esim. *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 255): "Quod probo, quia impossibile est quod aliquis actus contingenter virtuosus, ita quod indifferenter potest dici virtuosus vel vitiosus, fiat

osoittaa, että äärettömän regression on päätyttävä välttämättä hyvään tekoon, ja pian tämän jälkeen esittää aidosti välttämättä hyvän teon. Saman kysymyksen käsittelyn aikana hän siis sekä esittää mikä välttämättä hyvä teko on, että osoittaa välttämättä hyvän teon olevan kaikkien moraalisesti hyvien tekojen taustalla. Tämä vaikuttaisi puoltavan sitä, että Ockham ajatteli juuri aidosti välttämättä hyvän teon olevan kontingentisti hyvien tekojen hyvyyden perusta. Tämän tulkinnan mukaan jokaisen kontingentisti hyvän teon takaa on löydyttävä aidosti välttämättä hyvä teko, Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se*. Analysoin nyt tarkemmin mitä Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* itse asiassa tarkoittaa, ja sen jälkeen esitän miksi tämä tulkinta ei voi olla oikea.

Ockham väittää, että Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on teko, joka ei voi olla missään tapauksessa olematta hyvä, jos luotu tahto sen voi tehdä<sup>36</sup>. Tämä vaikuttaa Ockhamin ajatuksiksi omituiselta: hänen mukaansa Jumala voi *de potentia absoluta* muuttaa minkä tahansa teon pahaksi. Kuinka siis tämä teko voi olla hyvä siten että edes Jumala ei voi sitä pahaksi muuttaa? Kuinka tämä teko voi olla olematta kontingentisti hyvä suhteessa Jumalan tahtoon? Ockham esittää itse tämän saman kysymyksen kriitikon suulla:

”Jumala voi määrätä, että Häntä itseään ei pidä rakastaa jollakin aikavälillä, koska Hän voi määrätä, että ymmärrys, ja samoin tahto, omistautuu opiskeluun [tai johonkin toiseen toimeen] niin, ettei se voi sillä välin ajatella Jumalaa lainkaan. Seuraavaksi kuvittelen, että tahto tekee teon, jolla se rakastaa Jumalaa [yli kaiken]. Tässä tilanteessa joko (i) teko on hyveellinen, mikä ei voi pitää paikkaansa, koska se on tehty vastoin jumalallista määräystä; tai (ii) se ei ole hyveellinen, jolloin olen todistanut sen mitä halusinkin, eli että Jumalan rakastaminen yli kaiken ei ole hyveellinen teko.”<sup>37</sup>

Ockhamin vastaväittäjä pyrkii siis todistamaan, että Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* ei ole aidosti välttämättä hyvä teko. Jumala voi *de potentia absoluta* antaa käskyn, joka tekee tästä teosta pahan.

---

determinate virtuosus nisi propter alium actum necessario virtuosum.”; *Quaest. var.* VII, a. 1 (OTh VIII, s. 327-328), ks. ensimmäisen luvun alaviite 83.

<sup>36</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 255-256): ”- - nec potest iste actus [quo diligitur Deus super omnia et propter se] causari a voluntate creata nisi sit virtuosus - -”.

<sup>37</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 256): ”Si dicis quod Deus potest praecipere quod pro aliquo tempore non diligatur ipse, quia potest praecipere quod intellectus sit sic intentus circa studium et voluntas similiter, ut nihil possit pro illo tempore de Deo cogitare. Tunc volo quod voluntas tunc eliciat actum diligendi Deum; et tunc aut ille actus est virtuosus, et hoc non potest dici, quia elicitur contra praeceptum divinum; aut non est virtuosus, et habetur propositum, quod actus diligendi Deum super omnia non est virtuosus.”

Tässä kohdassa Ockham käsittelee tilannetta, jossa Jumala antaa ihmiselle käskyn olla rakastamatta Jumalaa. Varhaisemmin kirjoittamassaan sentenssikommentaarissa Ockham puolestaan käsittelee Jumalan antamaa käskyä vihata Jumalaa. Clarkin mukaan nämä käskyt eivät oleellisesti eroa toisistaan, eikä myöhempi lievennys tarkoita, että Jumala ei voisikaan antaa jyrkempää käskyä vihata Jumalaa.<sup>38</sup> Toisaalta Kilcullen painottaa, että nämä teot ovat perustaltaan erilaisia: viha vaatii tahdon teon, mutta rakkaudesta pidättäytyminen ei<sup>39</sup>. Nähdäkseni yllä olevan sitaatin perusteella voidaan vahvoilla perusteilla väittää, että Ockham tulkitse Jumalan käskyn kaksiosaisena: Jumala voi käskeä ihmistä olemaan rakastamatta Jumalaa, *koska* Jumala voi käskeä ihmisen työskentelemään niin intensiivisesti, ettei tämä ehdi lainkaan ajatella Jumalaa. Ihmisen totellessa tätä käskyä hänen ymmärryksensä ja tahtonsa täyttää jokin muu toiminta, jolloin ihminen ei voi rakastaa Jumalaa. Jumalan käsky olisi siis muotoa ”Tee x niin ettet ehdi rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*”. Näin Jumalan rakastamatta jättämisen ja Jumalan vihaamisen välillä todellakin olisi ero, josta Kilcullen huomautti. Käsittelem jatkossa ainoastaan myöhempiä versiota, eli Jumalan käskyä olla rakastamatta Jumalaa ja tulkitsem sen kaksiosaisena.

Ockham vastaa esitettyyn kritiikkiin:

”Jos Jumala voi antaa kyseisen käskyn – ja vaikuttaa siltä, että Hän voi ilman ristiriitaa – niin väitän, että tahto ei voi rakastaa Jumalaa [yli kaiken] tuona aikana. Sillä (i) juuri tekemällä sellaisen teon se rakastaisi Jumalaa yli kaiken ja sen seurauksena täyttäisi jumalallisen määräyksen, koska Jumalan rakastaminen yli kaiken on Jumalan\* rakastamista\* ja\* kaiken sen rakastamista, mitä Jumala tahtoo rakastettavan; ja (ii) juuri rakastamalla tällä tavalla se epäonnistuisi tämän partikulaarisen jumalallisen käskyn toteuttamisessa. Tästä seuraisi se, että rakastamalla tällä tavoin [tahto] sekä rakastaisi että ei rakastaisi Jumalaa; se sekä täyttäisi Jumalan käskyn että jättäisi sen täyttämättä.”<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Clark 1973, s. 34, alaviite 59.

<sup>39</sup> Kilcullen 1993, luku *Order Among the Basic Natural Laws*; Jumalan vihaamista käsittelevä katkelma löytyy teoksesta *Rep. IV*, q. 16 (OTh VII, s. 352): ”Praeterea, omnis voluntas potest se conformare praecepto divino. Sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere. Praeterea, omne quod potest esse actus rectus in via, et in patria. Sed odire Deum potest esse actus rectus in via, puta si praecipiat a Deo, igitur in patria.”

<sup>40</sup> *Quodl. III*, q. 14 (OTh IX, s. 256-257): ”Respondeo: si Deus posset hoc praecipere, sicut videtur quod potest sine contradictione, dico tunc quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere; quia ex hoc ipso quod talem actum eliceret, Deum diligeret super omnia, et per consequens impleret praeceptum divinum, quia hoc est diligere Deum super omnia: diligere Deum\* et\* diligere\* quidquid Deus vult diligere; et ex hoc ipso quod sic diligeret, non faceret praeceptum divinum per casum; et per consequens sic diligendo, Deum diligeret et non diligeret,

Toki Ockham lieventää väitettään toteamalla, että tässäkin tilanteessa ihminen voi rakastaa Jumalaa yksinkertaisella ja luonnollisella affektiolla (*amor*), joka ei ole rakkautta (*dilectio*) *praeter omnia et propter se*<sup>41</sup>. Oleellista kuitenkin on, että luonnollinen affektio ei ole eettinen teko<sup>42</sup>, joka voisi toimia äärettömän regression katkaisevana tekijänä.

Ockhamin strategiana on siis osoittaa, että Jumalan antaessa ihmiselle käskyn olla rakastamatta Jumalaa, ei tämä voi rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*. Jos näin on, ei vastaväitteen argumentti ole pätevä. Ensimmäinen huomionarvoinen seikka on, että Ockham ei pidä käskyä olla rakastamatta Jumalaa ristiriitaisena. Luodut olennot voivat käskeä toisiaan vihaamaan tai olemaan rakastamatta Jumalaa, joten myös Jumala voi antaa tämän käskyn<sup>43</sup>. Mitä Ockham sitten tarkoittaa todetessaan, että tällaisen käskyn tullessa ihminen ei voi rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*? Asian ymmärtäminen edellyttää sen ymmärtämistä, mitä Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* tarkoittaa. Tulkintalinjoja on kaksi, ja ne perustuvat kriittisen laitoksen tarjoamaan kahteen vaihtoehtoiseen lukutapaan. Ensimmäisen mukaan tämä teko tarkoittaa Jumalan tottelemista, toisen mukaan Hänen tottelemistaan yhdistettynä Hänen aktiiviseen rakastamiseensa.

Molempia linjoja yhdistää Jumalan totteleminen rakastamisen osana. Ockham onkin kirjoittanut: ” - - joka rakastaa Jumalaa oikein, rakastaa Jumalaa yli kaiken - - ”, ja ” - - joka rakastaa Jumalaa oikein, rakastaa kaikkea mitä Jumala tahtoo rakastettavan ja vihaa kaikkea mitä Jumala tahtoo vihattavan - - ”<sup>44</sup>. Ockham esittää kolme tapaa tulkita mitä tarkoittaa sen tahtominen mitä Jumala tahtoo: 1) ihminen tahtoo samaa kuin Jumala; 2) ihminen tahtoo mitä Jumala tahtoo tämän tahtovan; 3) ihminen tahtoo samalla tavalla kuin Jumala tahtoo. Näistä toinen vaihtoehto on Ockhamin mukaan oikea tulkinta.<sup>45</sup> Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* sisältää selvästikin Jumalan tahdon toteuttamisen siinä merkityksessä, että tekee sen mitä Jumala tahtoo tehtävän. Woodin

---

faceret praeceptum Dei et non faceret.”; Tähdellä merkityt sanat ovat kriittisessä laitoksessakin noteeratun, eräiden käsikirjoitusten tarjoaman vaihtoehtoisen lukutavan mukaisia.

<sup>41</sup> *Ibid.* (OTh IX, s. 257): ”Posset tamen Deum diligere simplici amore et naturali, qui non est dilectio Dei super omnia - - ”.

<sup>42</sup> Holopainen 1991, s. 140.

<sup>43</sup> Boehner 1967, xlix.

<sup>44</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 358): ” - - qui recte diligit Deum, diligit Deum super omnia - - ”; *Ibid.* (OTh VIII, s. 359): ” - - qui recte diligit Deum, diligit omne quod Deus vult diligi, et odit omne quod Deus vult odiri - - ”.

<sup>45</sup> *Ord. I*, d. 48 (OTh IV, s. 687): ”Circa primum sciendum est quod voluntas potest alteri conformari tripliciter: vel quia vult volitum ab alia voluntate, vel quia vult illud quod alia voluntas vult ipsum velle, vel quia vult illud consimili modo quo alia vult.”; *Ibid.* (s. 689-690): ”Quinto dico quod voluntas tenetur se conformare voluntati divinae volendo ea quae voluntas

mukaan Ockhamin systeemissä ei ole edes mahdollista, että rakastaa Jumalaa yli kaiken ja samaan aikaan toimii Jumalan tahdon vastaisesti<sup>46</sup>. Kysymys onkin, kuuluuko Jumalan rakastamiseen *praeter omnia et propter se* myös Hänen aktiivinen rakastamisensa. Käsittelen ensin tulkinnan, jonka mukaan Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on kaksiosainen, ja siihen kuuluu Jumalan aktiivinen rakastaminen. Tämän jälkeen käsittelen toista tulkintaa, jonka mukaan Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on ainoastaan Hänen tottelemistaan.

### *Jumalan rakastaminen kaksiosaisena tekona*

Yhden tulkintalinjan ja lukutavan mukaan Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on kaksiosainen teko: ensimmäinen osa on Jumalan aktiivinen rakastaminen, toinen osa koostuu kaiken sen ja ainoastaan sen rakastamisesta, mitä Jumala tahtoo rakastettavan, eli Jumalan tottelemisesta. Tällöin Ockhamin argumentti Jumalan rakastamisen *praeter omnia et propter se* mahdottomuudesta kuuluu seuraavasti: Jumala kieltää ihmistä rakastamasta Jumalaa. Nyt ihminen ei voi rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*, koska jos hän rakastaa Jumalaa aktiivisesti, hän ei rakasta vain niitä asioita, joita Jumala tahtoo rakastettavan. Hän siis täyttää ensimmäisen ehdon, mutta ei toista. Toisaalta jos ihminen yrittää totella Jumalaa olemalla rakastamatta Häntä, syntyy tilanne, jossa ihminen kylläkin rakastaa vain niitä asioita, joita Jumala tahtoo rakastettavan mutta jossa hän ei rakasta Jumalaa aktiivisesti. Ihminen siis täyttää jälkimmäisen ehdon, mutta ei ensimmäistä. Tavallisesti osat yksi ja kaksi ovat yhteensopivia; kun Jumala antaa käskyn olla rakastamatta Jumalaa, niistä tulee yhteensopimattomat ja sitä kautta Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* muuttuu mahdottomaksi toteuttaa.<sup>47</sup> Toisin sanoen kun Jumala käskyy ihmistä olemaan aktiivisesti rakastamatta Jumalaa ja opiskelemaan täysipainoisesti – sanotaan vaikka kaksi ja puoli opintoviikkoa kuukaudessa – ei ihminen voi rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*. Opiskellessaan ihminen tottelee Jumalaa, mutta ei rakasta tätä aktiivisesti; rakastaessaan aktiivisesti hän ei tee mitä Jumala tahtoo hänen tekevän. Ockham esittää asian siten, että jos ihminen yrittää rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*, hän määritelmän mukaan rakastaa Jumalaa aktiivisesti ja rakastaa

---

Dei vult eam velle, et hoc si velit eam velle illud voluntate beneplaciti vel voluntate praecepti.”; King 1999, s. 237.

<sup>46</sup> Wood 1997, s. 267.

<sup>47</sup> Freddoso & Kelley, alaviite 43 Ockhamin *Quodlibetal Questions* kvestioon III.14, s. 214.

kaikkea sitä ja vain sitä mitä Jumala tahtoo rakastettavan. Niinpä hän ei täytä Jumalan poikkeuksellista käskyä, koska se kielsi Jumalan aktiivisen rakastamisen. Kuten Kilcullen huomauttaa, Ockham ei väitä, että ihmisen olisi mahdotonta totella Jumalaa tällaisessa tilanteessa; hän toteaa vain, että ihminen ei voi rakastaa Jumalaa *praeter omnia et propter se*<sup>48</sup>.

Jumalan rakastamisen *praeter omnia et propter se* tulkittamiseen kaksiosaiseksi voidaan katsoa olevan Ockhamin tekstille uskollinen tulkinta vaihtoehdoisen lukutavan perusteella. Kirjoittaahan Ockham sen mukaan, että tämä teko koostuu Jumalan rakastamisesta ja sen rakastamisesta mitä Jumala tahtoo rakastettavan. Lisäksi tämä tulkinta selittää hyvin, miksi tällaisessa tapauksessa ihminen joutuu ongelmatilanteeseen.

Täysin vailla ongelmia tämä tulkinta ei kuitenkaan ole, koska sen seuraus Ockhamin eettisen järjestelmän yhtenäisyydelle on radikaali. Jotta Jumalaa voisi rakastaa *praeter omnia et propter se*, on Häntä rakastettava aktiivisesti. Pelkkä Jumalan tahdon toteuttaminen ei riitä. Tämä vaikuttaa ongelmalliselta siksi, että kolmannen tason hyveellinen toiminta ei sisällä intentiota rakastaa Jumalaa<sup>49</sup>. Teon sisällön puolesta kolmannen tason toiminta vastaa neljännen tason toimintaa, mutta rakenteeltaan ne ovat erilaisia: jälkimmäiseen liittyy elementti, jota edelliseen ei liity. Käsitys Jumalan rakastamisesta *praeter omnia et propter se* kaksiosaisena ei jätä mitään tulkinnan mahdollisuutta: siihen kuuluu välttämättä aktiivinen Jumalan rakastaminen. Jos siis jokainen moraalisesti hyvä teko vaatii selittäjäkseen aidosti välttämättä hyvän teon, eli Jumalan rakastamisen *praeter omnia et propter se*, ja tämä teko sisältää Jumalan aktiivisen rakastamisen, niin kuinka kolmannen tason mukainen hyveellinen toiminta on mahdollista? Vaikka oletettaisiin, että Jumalasta täysin tietämättömällä pakanalla ei ole velvollisuutta rakastaa Jumalaa, koska kyseessä on anteeksiannettava tietämättömyys, ei ongelmaa saataisi ratkaistua. Tällöin pakana ei tekisi moraalisesti väärin ollessaan rakastamatta Jumalaa. Kysymys ei kuitenkaan koske sitä, tekeekö pakana väärin ollessaan rakastamatta Jumalaa, vaan sitä, että voiko hän tehdä moraalisesti hyviä tekoja lainkaan. Kysymys on ontologinen: löytyykö jokin teko, joka selittää pakanan sinänsä moraalisesti neutraalien tekojen moraaliarvon? Koska pakana ei tunne Jumalaa, hän ei voi rakastaa Jumalaa aktiivisesti, eikä niin ollen myöskään *praeter omnia et propter se*. Vaikuttaa siltä, että kolmannen hyveen tason pohja putoaa pois.

---

<sup>48</sup> Kilcullen 1993.

<sup>49</sup> Myöskään tasot yksi ja kaksi eivät sisällä mitään viittausta Jumalaan. Ockhamille kuitenkin juuri tasot kolme ja neljä ovat keskeiset, koska ne ovat hyveiden puhtaimmat muodot. Myös

Ongelma koskee kuitenkin vain tulkintaa, jonka mukaan Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on kaksiosainen teko. Jos moraalisesti hyvään tekoon on liityttävä ainoa aidosti välttämättä hyvä teko, eli Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* ja jos Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* sisältää välttämättä aktiivisen Jumalan rakastamisen, ei Jumalaa tuntematon pakana voi tehdä moraalisesti oikeita tekoja. Sen sijaan vaikuttaa siltä, että jos Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* onkin yksinkertaisesti Hänen tottelemistaan, ei vastaavaa ongelmaa synny. Ryhdynkin seuraavaksi tarkastelemaan tätä toista lukutapaa.

### *Jumalan rakastaminen yksiosaisena tekona*

Toisen tulkintalinjan ja lukutavan mukaan Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on sama asia kuin Hänen tottelemisensa. Jumalan rakastaminen ilmenee Hänen tottelemisenaan; Jumalan totteleminen on Hänen rakastamistaan. Tämän tulkintalinjan mukaan Ockhamin argumentti menee seuraavasti: Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on Hänen tottelemistaan. Jumala antaa käskyn: ”Tee *x* niin ettet ehdi rakastaa Jumalaa”. Nyt jos ihminen rakastaa Jumalaa, hän ei tottele Jumalaa, eli ei rakasta Häntä *praeter omnia et propter se*. Toisaalta jos ihminen tottelee Jumalaa eikä rakasta Jumalaa, hän itse asiassa rakastaa Häntä *praeter omnia et propter se*, koska totteleminen on rakastamista. Molemmilla tavoilla tahto sekä rakastaa että ei rakasta, sekä tottelee että ei tottele Jumalaa. Näin syntyy looginen ristiriita, koska tahdossa ei voi olla yhtä aikaa kahta toisilleen vastakkaista tekoa samaa kohdetta kohtaan<sup>50</sup>.

Tämän linjan mukaisia tulkintoja ovat esittäneet monet. Esimerkiksi Holopainen tulkitsee Ockhamin vastauksen siten, että Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* tarkoittaa sen tahtomista mitä Jumala tahtoo meidän tahtovan. Jos Jumala tahtoo että Häntä ei rakasteta, ihminen voi yrittää toteuttaa Jumalan tahtoa, mutta tällöin hän rakastaa Jumalaa eikä täytä Hänen tahtoaan.<sup>51</sup> Wood esittää vastaavan tulkinnan pohtiessaan sitä, miksi Ockham ehdollistaa välttämättä hyvän teon hyvyden Jumalan asettamalla järjestyksellä: välttämättä hyveellinen teko onkin kontingentisti hyveellinen,

---

argumenttini kannalta kaksi alinta ja viides taso eivät ole oleellisia, joten käsittelen ainoastaan tasoja kolme ja neljä.

<sup>50</sup> *Quodl.* II, q. 10 (OTh IX, s. 157): ”- - impossibile est quod in eodem subiecto sint simul contraria - -”.

<sup>51</sup> Holopainen 1991, s. 140-143.



koska sen hyveellisyys riippuu Jumalan asettamasta järjestyksestä<sup>52</sup>. Wood esittää kaksi ratkaisua: ensimmäisen mukaan kaikki neljännen tason teot eivät olekaan välttämättä hyveellisiä vaan ainoastaan Jumalan totteleminen rakastaakseen Jumalaa on välttämättä hyveellinen teko; toisen mukaan edes Jumalan totteleminen rakastaakseen Jumalaa ei ole välttämättä hyveellinen teko. Jälkimmäisen ratkaisun osoittaa Woodin mukaan vääräksi Jumalan antama käsky vihata Jumalaa. Hän tulkitsee tämän tilanteen seuraavasti: jos tottelee Jumalaa, vihaa Jumalaa rakkaudesta Häneen; jos ei tottele, rakastaa Jumalaa, koska vihaa Häntä. Molemmat ovat mahdottomia asiantiloja. Jälkimmäinen ratkaisu ei siis käy päinsä: Jumalan totteleminen rakkaudesta Häneen on välttämättä hyvä teko, silloin kun sen voi tehdä. Ensimmäinen ratkaisu onkin Woodin mukaan oikea; Jumalan tahdon toteuttaminen rakkaudesta Häneen on kontingentisti hyvä suhteessa Jumalan asettamaan järjestykseen, mutta tahto totella Jumalaa rakkaudesta Häneen – mitä hyvänsä Hän käskeekään – on välttämättä hyvä teko.<sup>53</sup>

Tulkinnassa, jonka mukaan Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on sama asia kuin Hänen tottelemisensa, on eräs suuri etu. Jos rakastaminen on tottelemista ja totteleminen rakastamista, on mahdollista, että Jumalaa voi rakastaa *praeter omnia et propter se* tuntematta Häntä. Kuten edellä olen osoittanut, kaikki oikean järjen mukainen toiminta on itse asiassa Jumalan tahdon toteuttamista. Se on ehkä puutteellista, koska Jumala on asettanut positiivisenkin moraalin, mutta joka tapauksessa jokainen, joka toimii oikean järjen mukaisesti, toteuttaa Jumalan asettamaa moraalilakia. Näin on mahdollista, että ihminen tottelee Jumalaa tietämättä tottelevansa Häntä, luullen tottelevansa ainoastaan luonnollista moraalilakia. Tällöin kolmas hyveen taso perustuisi siihen, että oikeaa järkeä seuratessaan ihminen rakastaa Jumalaa tietämättään, koska Jumalan rakastaminen on sen tekemistä, mitä Jumala tahtoo tehtävän. Jumalan tahdon mukaisesti voisi toimia vaikkei tietäisikään sen olevan Jumalan tahto. Kolmannen ja neljännen tason ero säilyisi, koska kolmannella tasolla oikean järjen mukainen toiminta liittyisi intention seurata oikeaa järkeä, ja neljännellä tasolla oikean järjen mukaiseen toimintaan liittyisi eri intentio. Molemmilla tasoilla kontingentisti hyvien tekojen hyvyyden selittäjänä olisi ainoa aidosti välttämättä hyvä teko, eli Jumalan rakastaminen

---

<sup>52</sup> Ks. esim. *Quaest. var. VII*, a. 4 (OTh VIII, s. 393): ”- - quia aliquis est actus voluntatis qui est intrinsece et necessario virtuosus, stante ordinatione divina quae nunc est - -”.

<sup>53</sup> Wood 1997, s. 269-271; Wood tulee tässä hyvin lähelle esittämäni erottelua erilaisten välttämättömyyksien välillä. Selvästi hän tulkitsee Jumalan rakastamisen yksiosaiseksi kuten Holopainenkin; Ks. myös Boehner 1967, xlix-l.

*praeter omnia et propter se*, joka toteutuisi oikean järjen mukaisena toimintana ja sitä kautta Jumalan tottelemisena.

Tämä tulkinta näyttäisi pelastavan kolmannen hyveen tason mukaisen toiminnan. Näin ei kuitenkaan käy, koska Ockham kirjoittaa: ”- - jos joku ei usko Jumalan olemassaoloon, hän ei voi rakastaa Jumalaa, sillä vain sitä voi rakastaa, minkä olemassaolon tietää”<sup>54</sup>. Oleellista on, että rakkaus, jota Ockham tässä kohden tarkoittaa, on rakkautta *praeter omnia et propter se*. Luonnollinen affektio Jumalaa kohtaan ei edellytä Hänen tuntemistaan, mutta rakkaus *praeter omnia et propter se* edellyttää<sup>55</sup>. Sitaatti osoittaa, että Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* edellyttää tiedon Hänestä ja uskon Hänen olemassaoloonsa. Jumalaa voi rakastaa *praeter omnia et propter se* ainoastaan kristitty.

Tästä seuraa, että vaikka Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* toteutuisikin ilman aktiivista Jumalan rakastamista, ei sitä voisi tehdä tuntematta Jumalaa. Näin kolmannen tason moraalisesti hyvä toiminta menettäisi jälleen perustansa. Eräs mahdollinen ratkaisu olisi se, että on olemassa muitakin aidosti välttämättä hyviä tekoja, nimittäin oikean järjen mukaiset teot. Tällöin kaikissa kohdissa, joissa Ockham esittää Jumalan rakastamisen *praeter omnia et propter se* olevan aidosti välttämättä hyvä teko, hän itse asiassa esittäisikin vain, että *ainakin yksi* aidosti välttämättä hyvä teko on olemassa. On kuitenkin mahdotonta, että kaksi aidosti välttämättä hyvää tekoa olisivat keskenään ristiriidassa. Seuraavassa pääluvussa esitän Ockhamin esimerkin tilanteesta, jossa Jumala antaa oikean järjen vastaisen käskyn. Tällaisen esimerkin olemassaolo todistaa, että Jumalan totteleminen voi olla oikean järjen kanssa ristiriidassa. Oikean järjen mukaiset teot eivät ole aidosti välttämättä hyviä, vaan itsessään hyviä.

#### *Itsessään hyvä tahdon teko moraalisen hyvyyden perustana*

Ainoaksi vaihtoehdoksi jää sen kyseenalaistaminen, että kaikkien moraalisesti hyvien tekojen taustalla on aidosti välttämättä hyvä teko. Tällöin kaikki moraalisesti hyvät teot eivät välttämättä johdakaan aidosti välttämättä hyvään tekoon, vaan on mahdollista että on hyviä tekoja, jotka eivät edellytä sitä. Kaikkien kontingentisti hyvien tekojen

<sup>54</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 257): ”Posset tamen Deum diligere simplici amore et naturali, qui non est dilectio Dei super omnia, sicut posito quod aliquis non credat Deum esse, non potest eum diligere, quia nihil potest diligi nisi quod unus\* scit\* vel\* quod\* potest\* scire\*.”

hyvyyden selittäjänä – ja äärettömän regression katkaisijana – toimii itsessään hyvä tahdon teko.

Ollakseen itsessään hyvä, tahdon teon on oltava periaatteessa oikean järjen mukainen, ja se on tehtävä Oikean Järjen vuoksi. Itsessään hyvä teko riittää tekemään ulkoisesti hyvistä teoista hyviä, koska se riittää katkaisemaan äärettömän regression. Itsessään hyvän teon keskeinen piirrehän on, että sen hyvyyttä ei tarvitse selittää millään muulla teolla. Myös aidosti välttämättä hyvän teon hyvyyttä ei tarvitse selittää millään muulla teolla, mutta sen hyvyys ei ole sidottu edes Jumalan asettamaan järjestykseen: se on teko, jonka hyvyys ei riipu mistään olosuhteista, silloin kun sen voi tehdä.

Kaikki kontingentisti hyvät teot perustuvat itsessään hyvien tekojen luokkaan. Itsessään hyvät teot voivat muuttua pahoiksikin, jos Jumala niin määrää, mutta ilman Jumalan poikkeuksellista käskyä tai perusteellista maailman muuttamista ne toimivat kontingentisti hyvien tekojen hyvyyden perustana. Jos Jumala säätää, että itsessään hyvät teot eivät olekaan itsessään hyviä, eivät ne tietenkään selitä kontingentisti hyvien tekojen hyvyyttä. Tässä ei kuitenkaan ole mitään ongelmallista, koska tällöin kontingentisti hyvät teot eivät ole enää hyviä – onhan Jumala muuttanut moraalijärjestyksen. Näin kolmen alimman tason mukainen moraalisesti hyvä toiminta on johdettavissa itsessään hyvien tekojen luokkaan.

Kohdat, joissa Ockham kirjoittaa, että ulkoisesti hyvä teko on hyvä ainoastaan välttämättä hyvän teon liittyessä siihen<sup>56</sup> tulee lukea siten, että Ockham tarkoittaa ulkoisesti hyvien tekojen olevan hyviä itsessään hyvien tekojen kautta. Eli kun Ockham kirjoittaa, että selitykseksi tarvitaan välttämättä ja itsessään hyvä teko, hän käyttää näitä termejä synonyymisesti ja tarkoittaa niillä minun terminologiani mukaista itsessään hyvää tekoa. Kun hän kirjoittaa, että tarvitaan välttämättä hyvä teko, hän tarkoittaa jälleen itsessään hyvää tekoa. Kuten edellä<sup>57</sup> totesin, tämä on siinä mielessä perusteltu tulkinta, että itsessään hyvät teot ovat välttämättä hyviä niin kauan kuin Jumala ei muuta moraalijärjestystä<sup>58</sup>.

Kolmannen tason toiminta perustuu näin itsessään hyvälle teolle. Niin kauan kuin Jumalan asettama järjestys säilyy muuttumattomana, on olemassa monia itsessään hyviä tekoja. Aidosti välttämättä hyviä tekoja on vain yksi, Jumalan rakastaminen *praeter omnia*

---

<sup>55</sup> Freddoso & Kelley 1991, alaviite 44 teoksen *Quodlibetal Questions* kvestioon III.14, s. 214; *Amor-dilectio* –erottelusta ks. tämän tutkielman s. 84-85.

<sup>56</sup> Ks. esim. *Quaest. var. VII, a. 1* (OTh VIII, s. 327-328), ks. ensimmäisen luvun alaviite 83.

<sup>57</sup> Luvussa *Eettinen teko on tahdon teko*.

<sup>58</sup> Ks. myös Wood 1997, s. 200-201.

*et propter se*. Aidosti välttämättä hyvä teko on neljännen tason moraalisesti hyvän toiminnan taustalla. Tämä tulkinta poistaa ongelman, joka syntyi Jumalan rakastamisen *praeter omnia et propter se* tulkitsemisesta kaksiosaiseksi teoksi. Aidosti välttämättä hyvä teko on Jumalan rakastamista yhdistettynä kaiken ja vain sen rakastamiseen, mitä Jumala tahtoo rakastettavan. Jos Jumala kieltää ihmistä rakastamasta Jumalaa – tai jopa käskää häntä vihaamaan Jumalaa – on ihminen ongelmatilanteessa, jossa ei voi toimia neljännen hyveen tason mukaisesti. Antaessaan tällaisen käskyn Jumala tekee normien järjestelmästä irrationaalisen<sup>59</sup>. Ockham käsitteli aidosti välttämättä hyvää tekoa neljännen hyveen tason mukaisten moraalisesti hyvien tekojen taustalla. On siis totta, että rakastaakseen Jumalaa *praeter omnia et propter se* ihmisen on tunnettava Jumala ja rakastettava Häntä aktiivisesti. Tämä ei kuitenkaan poista kolmannen hyveen tason mukaisen toiminnan pohjaa, koska kolmas taso perustuu itsessään hyville tahdon teoille. Todellinen hyve, eli kolmannen tason hyve on itsessään hyville teoille perustuva; täydellinen hyve, eli neljännen tason hyve tarvitsee aidosti välttämättä hyvän teon.

---

Viiden hyveen tason teoria osoittaa, että sisältönsä puolesta kaikki eettisen toiminnan tasot ovat samanlaiset: kaikkien sisältö on oikean järjen mukainen. Tasot toisistaan erottava tekijä on intentio, jolla teko tehdään. Kristityt tekevät samat teot kuin hyveelliset pakanatkin, mutta he näkevät tekonsa osoituksena rakkaudesta Jumalaa kohtaan. Moraalisesti hyvä toiminta on kuitenkin mahdollista ilman Jumalan tuntemista.

Kuten Clark toteaa, Jumalan rakastaminen *praeter omnia et propter se* on välttämättä hyvä teko, aina kun sen voi tehdä. Sitä ei voi tehdä pahalla intentiolla, koska se itsessään on neljännen tason intentio, josta kaikki *täydellisen* hyveelliset teot riippuvat.<sup>60</sup> Hän kirjoittaa: ”’Mitä’ ihmisten tulee tehdä vaihtelee olosuhteiden mukaan ja Ockhamille moraalin olosuhteita ovat jumalalliset käskyt, mutta kysymykseen ’miksi’ vastataan aina epäitsekäällä rakkaudella Jumalaa kohtaan.”<sup>61</sup> Clarkin ajatus pätee neljänteen hyveen tasoon. Sen sijaan kolmas taso perustuu tulkintani mukaan itsessään hyville tahdon

---

<sup>59</sup> Knuuttila 1981 Holopaisen 1991, s. 142 mukaan. (Knuuttila: *The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century*, s. 236-237, *New Studies in Deontic Logic*, s. 225-248, toimittanut Hilpinen, Dordrecht 1981).

<sup>60</sup> Clark 1973, s. 32-35; *Ibid.*, alaviite 59.

<sup>61</sup> *Ibid.*, s. 35: ”’What’ men should do varies with the circumstances, and the divine commands are circumstances of morality to Ockham, but the question ’why’ is always answered by the selfless love for God.”

teille. Myös neljäs taso perustuu itsessään hyvien tekojen kategoriaan siinä mielessä, että ainoa aidosti välttämättä hyvä teko on myös itsessään hyvä teko.

## EETTISEN TEON RATIONAALISUUS

Eräs tärkeimmistä asioista, joita Ockhamin etiikan tutkimuksessa on käsitelty, on hänen eettisen järjestelmänsä rationaalisuus. Vielä joitakin kymmeniä vuosia sitten oli yleisesti vallalla käsitys, jonka mukaan Ockhamin etiikka on irrationaalista, koska se perustuu Jumalan mielivaltaiselle tahdolle. Viime aikoina on jo alettu selvemmin nähdä, että Ockhamin etiikka ei ole niin yksioikoista, että Jumalan tahdon sen taustalla voitaisiin katsoa tekevän siitä täysin irrationaalista. Kuten olen jo osoittanut, Ockhamin mukaan inhimillisen ymmärryksen rooli eettisessä teossa on hyvin keskeinen. Vaikuttaakin siltä, että Ockhamin etiikkaa voidaan pitää ainakin jollain tasolla rationaalisena.

Tässä luvussa tarkastelen eettisen teon rationaalisuutta. Esitän aluksi viiden hyveen tason teoriaa koskevan ongelmatilanteen, kertomuksen Aabrahamista ja Iisakista. Otan kertomuksen esiin siksi, että Ockhamin tulkinta siitä vaikuttaisi rikkovan hänen etiikkansa yhtenäisyyden. Tämän jälkeen esitän Ockhamin etiikan rationaalisuutta koskevien tulkintojen päälinjat. Väitän, että erilaiset tulkinnat perustuvat erilaisille rationaalisuuskäsityksille, joita on erotettavissa kolme erilaista. Kaksi niistä liittyy rationaalisuuden teon sisällön ja jonkin teon ulkopuolisen asian yhdenmukaisuuteen, kolmas itse teon syntyprosessiin. Näitä kutsun vastaavasti sisältö- ja prosessirationaalisuudeksi.

Käsittelen ensin sisältöraationaalisuuden kaksi vaihtoehtoa ja niiden ongelmat. Ockhamin etiikan tarkastelu teon sisällön rationaalisuuden näkökulmasta selvittää ongelmistaan huolimatta monia seikkoja. Esitän myös pienen muutoksen, joka tekee toisesta sisältöraationaalisuuden vaihtoehdosta paremmin Ockhamin ajatuksiin sopivan. Muutoksen myötä Ockhamin etiikka näyttäytyy sellaisena, että moraalijärjestys *quae nunc est* on kokonaisuudessaan rationaalinen, mutta Jumalan antaessa poikkeuksellisen käskyn se muuttuu sisäisesti irrationaaliseksi. Tätä tulkintaa havainnollistan tekemällä erottelun perustilanteen ja poikkeustilanteen välillä.

Nähdäkseni kuitenkin prosessirationaalisuus, joka vastaa Oikean Järjen mukaisuutta, soveltuu ehdottomasti parhaiten Ockhamin etiikkaan. Tällainen rationaalisuus on olennainen piirre Ockhamin etiikassa – vaikka *de potentia absoluta* Jumala voi muuttaa tämänkin asian. Väitän, että näin tulkittuna Ockhamin etiikka on rationaalista etiikkaa sekä perus- että poikkeustilanteessa.

Lopuksi tarkastelen vielä mitä Ockhamin mukaan poikkeustilanteessa saa tehdä, mitä ei saa tehdä ja mitä pitää tehdä, eli tutkin Ockhamin käsitystä Jumalan käskyjen vastustamisoikeudesta. Tähän liittyen esitän, että Jumalalta lähtöisin olevat normit ja käskyt asettuvat kolmelle eri tasolle: luomisen yhteydessä muodostettu ei-positiivinen moraalit, ilmoituksen kautta annettu positiivinen jumalallinen moraalit, sekä yksittäiset, spesifit ja suorat Jumalan käskyt. Näin osoitan, että varsinkaan poikkeustilanteessa moraalisesti oikea toiminta ei ole universalisoitavissa.

### **ABRAHAM JA IISAK SEKÄ ERILAISIA RATIONAALISUUSKÄSITYKSIÄ**

Tähän asti esittämäni perusteella vaikuttaa siltä, että Ockhamin eettinen järjestelmä todella on sekä rakenteellisesti että sisällöllisesti yhtenäinen. Jokaiseen moraalisesti hyvään teokoon täytyy liittyä Oikea Järki, sisällöltään jokaisen teon on oltava oikean järjen mukainen<sup>1</sup>, ja Jumala on sekä jumalallisen positiivisen että oikean järjen mukaisen ei-positiivisen moraalin perusta. Moraalinen toiminta pohjautuu sekä luonnolliseen järkeen että Jumalan käskyihin, eikä näiden välillä ole ristiriitaa; erot johtuvat toimijoiden motivaatiosta ja tietämyksen asteesta, mikä ei aiheuta kahden toisistaan erillisen eettisen järjestelmän olemassaoloa. Niin kauan kuin neljännen hyveen tason mukaan toimivan henkilön toiminta ei eroa alempien tasojen mukaan toimivien henkilöiden toiminnasta, ei Ockhamin etiikassa ole ristiriitaa. Käytännön elämässä tapahtuvat valinnat tehdään erilaisista syistä, mutta moraalisesti oikeat teot ovat joka tapauksessa sekä oikean järjen että Jumalan tahdon mukaisia.

*Dialogus* –teoksessa Ockham kuitenkin kiinnittää huomionsa ongelmaan, joka rikkoo tämän yhtenäisyyden, mikä osoittaa jälleen kerran, että Ockhamin poliittisen kauden kirjoitukset ovat tärkeitä myös filosofisten aiheiden kannalta. Ongelma koskee luonnolliseen järkeen ja Jumalan käskyyn perustuvien moraalin osien suhdetta. Ainakin kerran historian saatossa on tapahtunut yhtenäisyyden rikkoutuminen<sup>2</sup>: Vanhan testamentin kertomuksen mukaan Jumala käski Abrahamia uhraamaan tämän oman pojan Iisakin. Abraham valmistautui uhraukseen, mutta viime hetkellä Jumala peruutti käskynsä ja Iisakin henki säästy.<sup>3</sup> Ockhamin eettisen teorian kannalta tässä tarinassa on

<sup>1</sup> Poislukien sallitut erehdykset, ks. luku *Olosuhteet ja oikea järki sekä eettinen teko*; Oikean Järjen ja oikean järjen erottelusta ks. luku *Eettinen teko on tahdon teko*.

<sup>2</sup> Ockhamille Raamatun kertomukset olivat todellista historiaa.

<sup>3</sup> 1. Moos. 22.

monia mielenkiintoisia ulottuvuuksia. Tärkeä asia on, että Ockhamin mukaan Abrahamilla oli velvollisuus valmistautua uhraamaan viaton poikansa, koska Jumala oli näin käskenyt<sup>4</sup>. Velvollisuuden noudattaminen ei voi olla moraalisesti väärin<sup>5</sup> ja lisäksi ainoa aidosti välttämättä hyvä teko sisälsi Jumalan tottelemisen. Abraham teki siis moraalisesti oikein valmistautuessaan tappamaan poikansa. Hän olisi tehnyt oikein jopa tappaessaan tämän.<sup>6</sup>

Intuitiivisesti on helppo ymmärtää miksi tämä tapaus aiheuttaa ongelman etiikan yhtenäisyydelle: ihminen joka ei usko kristinuskon Jumalaan tuskin vakuuttuu helpolla viattoman pojan tappamisen moraalista oikeutuksesta. Tietenkin on aina mahdollista ajatella, että ateistin tai pakanan ei tarvitsekaan vakuuttua oleellisesti kristinuskon mukaisesta moraalista hyvydestä. Ongelma on kuitenkin Ockhamin teorian sisäinen: teorian mukaan kolmannen hyveen tason mukaan toimivan henkilön toiminta asettuu samalle moraaliksi kristityn kanssa. Abrahamin kohtalo osoittaa, että Jumalan asettama moraalilaki ja luonnollinen moraalilaki eivät ole välttämättä sama asia. Ei-positiivinen ja jumalallinen positiivinen moraalilaki saattavat olla ristiriidassa keskenään; hyveen kolmannen ja neljännen tason mukaiset teot eivät välttämättä olekaan samat. Luonnollisen moraalilain puitteissa viattoman pojan tappaminen on aina väärin, mutta Jumalan käskyyn perustuvaa lakia noudattava ihminen voi joutua Abrahamin tilanteeseen. Vaikka yksittäiset poikkeukset ohitettaisiinkin olankohautuksella, ei periaatteellista kysymystä voida välttää, koska Ockhamin mukaan Jumala pystyy *de potentia absoluta* muuttamaan koko etiikan vaikka vastakohtakseen. Jumala voi tehdä ”abrahamit” koko inhimilliselle etiikalle. Tällöin joko kolmannenkin tason mukainen toiminta muuttuu Jumalan uuden tahdon mukaiseksi, tai se eroaa täysin neljännen tason mukaisesta toiminnasta.

Käytännössä kyse on Jumalan asettaman ja luonnollisen moraalilain suhteista. Juuri tässä yhteydessä on keskusteltu Ockhamin etiikan rationaalisuudesta, sillä kysymys voidaan muotoilla myös kysymykseksi etiikan rationaalisuudesta: onko eettinen toiminta aina rationaalista? Modernissa Ockhamia käsittelevässä tutkimuksessa on esitetty runsain

---

<sup>4</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 24 (Lyon): ”Abraham enim, ex quo recepit mandatum de filio immolando, tenebatur parere se ad filium suum occidendum innocentem - -”.

<sup>5</sup> *Quodl.* III, q. 14 (OTh IX, s. 256): ”- - tum quilibet pro loco et tempore obligatur ad diligendum Deum super omnia, et per consequens iste actus non potest esse vitiosus - -”.

<sup>6</sup> Ockham käsitteli Abrahamin tilannetta ainakin kerran myös akateemisella kaudellaan. Ks. *Ord.* I, d. 46, q. 1 (OTh 672-674), missä Ockham analysoi Jumalan eri tyyppisiä tahtoja. Hänen ajatuksenaan on, että vaikka Jumala antoi Abrahamille käskyn tappaa Iisak ja tahtoi Abrahamin tottelevan, ei Hän tahtonut teon toteutuvan. Abrahamin teon moraalisen hyvyyden tai pahuuden kannalta tällä ei kuitenkaan ole merkitystä. Ks. myös Adams 1989, s. 1171-1172.



mitoin erilaisia näkemyksiä hänen etiikkansa rationaalisuudesta. Eri käsityksiä on kuitenkin jossain määrin vaikea suhteuttaa toisiinsa. Ockhamin etiikan irrationaalisuutta on korostettu paljon; esimerkkeinä tästä linjasta esitän Alasdair MacIntyren ja Vernon Bourken tulkinnat. McGrade ja Kilcullen puolestaan pitävät Ockhamin etiikkaa läpeensä rationaalisenä, mutta heidänkään käsityksensä eivät tarkemmin katsottuna ole samanlaiset. He nimittäin perustavat väitteensä täysin eri pohjalle, ja tulevat siis samaan lopputulokseen eri perustein.

Mistä näin jyrkät käsityserot voivat johtua? On mahdollista että kyseessä on ainoastaan painotusero: Ockhamin kieltämättä sekavan eettisen järjestelmän eri osalualueita painottamalla voi päätyä hyvinkin erilaiseen käsitykseen sen rationaalisuudesta. Väitän kuitenkin, että käsitysten ero löytyy syvemmillä. Erilaiset näkemykset perustuvat erilaisille käsityksille siitä, mitä rationaalisuus ja irrationaalisuus ovat. Kuten MacIntyre toteaa teoksessaan *Whose Justice? Which Rationality?*: rationaalisuus on traditioon sidottu historiallinen käsite, joten olisi parempi puhua rationaalisuuksista kuin rationaalisuudesta<sup>7</sup>. 1200-luvulla vaikutti kaksi kilpailevaa traditiota: augustinolainen ja aristotelinen<sup>8</sup>. Aristotelisen tradition mukaan rationaalisen toiminnan ehtona on, että tekee käytännöllisellä järjellä päätelmän, joka johtaa toimintaan. Tämä erottaa rationaaliset ihmiset a-rationaalisista eläimistä. Jokaisen partikulaarisen henkilön on muodostettava jokaisessa partikulaarisessa tilanteessa toimintaan johtava praktinen syllogismi. Tämä tekee toiminnasta rationaalista.<sup>9</sup> Augustinolaisen tradition mukaan toiminnan rationaalisuus ilmenee jokaisen ihmisen ymmärryksen saavutettavissa olevien rationaalisten standardien mukaisuutena. Nämä standardit toimivat oikean toiminnan mittana.<sup>10</sup> Jokaisella on kyky löytää omasta mielestään mitta, johon toimintaa verrataan<sup>11</sup>. Augustinuksen ero Aristoteleen käsitykseen nähden on, että Augustinuksen mukaan jokainen voi tietää koko ihmiskuntaa koskevan lain ja jokaista voidaan näin pitää velvollisena se tietämään<sup>12</sup>. Aristoteleelle toiminnan rationaalisuus riippuu käytännöllisen järjen käyttämisestä, Augustinukselle ihmisen ulkopuolisesta objektiivisesta standardista. Ockhamin teorian tulkinnassa näkyvät näiden traditioiden mukaisten rationaalisuuskäsitysten vaikutukset. Näiden kahden lisäksi on olemassa vielä kolmas tulkinta rationaalisuudesta. Sen mukaan rationaalisuus on Jumalan mielivaltaisen tahdon

---

<sup>7</sup> MacIntyre 1988, s. 9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 166.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 129-130.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 158.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 153-154.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 162-163.

mukaisuutta. Tämä rationaalisuuskäsitys on usein liitetty juuri fransiskaaneihin. Näistä voidaan johtaa kolme eri määritelmää rationaaliselle toiminnalle. Jokaisen soveltaminen Ockhamin filosofiaan on jossain määrin perusteltua. Tekoa voi pitää rationaalisena, jos se on

- 1) Jumalan käskyn mukainen (fransiskaaneihin liitetty ajatus),
- 2) oikean järjen mukainen (augustinolainen traditio) tai
- 3) Oikean Järjen mukainen (aristotelinen traditio)

Kahdessa ensimmäisessä teon rationaalisuus määrittyy sisällön perusteella. Teon täytyy olla sisällöltään tietynlainen, jotta sitä voidaan pitää rationaalisena. Kolmatta kutsun prosessirationaalisuudeksi, koska siinä keskeistä on menettelytapa, jolla tekoon päädytään. Esitän nyt näiden toisistaan poikkeavien rationaalisuuden määritelmien valossa, kuinka Ockhamin etiikan rationaalisuutta on tulkittu.<sup>13</sup>

## **RATIONAALISUUS SISÄLTÖRATIONAALISUUTENA**

Nykyään on yhä enenevässä määrin alettu pitää Ockhamin etiikkaa rationaalisena. Tämän suuntauksen jyrkintä linjaa edustaa McGrade, joka puolustaa Ockhamin etiikkaa täysin rationaalisena<sup>14</sup>. Kuten edellä<sup>15</sup> esitin, hänen mukaansa Ockhamin etiikassa kaikki eettiset normit voidaan tulkita Jumalan käskyiksi: positiiviset ovat sitä itsestäänselvästi ja ei-positiiviset ovat hiljaisia (*tacit*) Jumalan käskyjä. McGrade käsittelee myös kysymystä Jumalan käskyn perustuvan moraalin ja luonnollisen moraalilain mahdollisesta ristiriitaisuudesta, eli suoran Jumalan käskyn aiheuttamaa ongelmaa. Hän ratkaisee ristiriidan esittämällä, että Jumalan suoran käskyn olemassaolo on asia, joka ihmisen on otettava huomioon jo hyveen kolmannella tasolla. Jumalan käskyt ovat aina rationaalisia; Jumalan käskemänä muuten irrationaalinenkin asia on rationaalinen. Näin Jumalan käskyn tunteva kolmannen hyveen tason mukaan toimiva henkilö tottelee käskyä, koska sen tottelu on rationaalista. Neljännen hyveen tason mukaan toimiva henkilö tottelee samaa käskyä, koska se on Jumalan käsky. Jumalan käsky siis määrittää rationaalisuuden;

---

<sup>13</sup> McGrade ja Kilcullen eivät erittele termin *oikea järki* erilaisia käyttötapoja. Molemmat esittävät myös sen tapaisia ajatuksia, että Ockhamin etiikka on rationaalista nimenomaan ymmärryksen teon keskeisen roolin vuoksi. Jatkossa kuitenkin tulkitsen heitä niiden ajatusten pohjalta, mitä he ovat esittäneet teon rationaalisuuden ja sen sisällön suhteista.

<sup>14</sup> McGrade 1999, s. 274-278.

<sup>15</sup> Luvussa *Eettisen teon sisältö: metafysis-teologinen näkökulma*.

ei-positiivinenkin etiikka on rationaalista vain koska se perustuu Jumalan tahtoon.<sup>16</sup> McGrade puolustaa selvästi ensimmäistä rationaalisuuskäsitystä. Jumalan totteleminen on rationaalista määritelmän mukaan, ja oikean järjen mukainen toiminta on rationaalista ainoastaan, koska Jumala on käskenytt ihmisiä toimimaan sen mukaisesti.

Tähän rationaalisuuskäsitykseen liittyy kuitenkin joitakin ongelmia. McGraden ajatus perustuu oletukselle, jonka mukaan myös kolmannen hyveen tason mukaan toimiva henkilö tietää Jumalan antamat käskyt. Tavallisesti sekä kolmannen että neljännen tason mukaisesti toimivat henkilöt toimivat samalla tavalla: molemmat ovat tappamatta viattomia poikia ja tällä pidättäytymisellä tottelevat Jumalaa – toimivat siis rationaalisesti. Jumalan antaessa poikkeuksellisen käskyn he molemmat tottelevat, mutta eri motivaatiosta. Näin McGrade esittää, että tasot kolme ja neljä ovat yhteensopivat: suoran Jumalan käskyn olemassaolo vaikuttaa jo tason kolme mukaiseen toimintaan. Kolmannen hyveen tason mukaisesti toimiva henkilö tekee kuten suora Jumalan käsky vaatii, koska eräs oikean järjen vaatimuksista on Jumalan käskyjen noudattaminen. Neljännen hyveen tason mukaisesti toimiva henkilö toimii samalla tavalla, mutta hänen motivaationsa on toinen: Jumalan totteleminen Hänen tottelemisensa vuoksi.<sup>17</sup> McGrade painottaa tasojen ainoan eron olevan motivaatiossa: perustilanteessa kaikilla tasoilla toimitaan samalla tavalla mutta eri syistä.

Ockham kuitenkin piti eettisesti oikein toimimista mahdollisena myös kristinuskon ulkopuolella. Hän kirjoittaa:

” - - moraaliset hyveet kolmella ensimmäisellä asteella eivät välttämättä vaadi teologisia hyveitä - -. Tämä on selvää, koska teologisia hyveitä ei voi olla ilman sellaista partikulaarista tietoa päämäärästä, jolla se tiedetään tässä tilassa, sille ominaisella käsitteellä. Kuitenkin edellä mainittujen tasojen moraaliset hyveet voi saavuttaa ilman tällaista tietoa päämäärästä, mikä on ilmeistä yksinkertaisen pakanan kohdalla, joka voi tehdä sellaisia [tekoja] oikean järjen mukaisesti ilman pyrkimystä saavuttaa tuolle päämäärälle ominaista käsitettä.”<sup>18</sup>

Päämäärä viittaa kristinuskon Jumalaan. Teologisten hyveiden ehtona on siis Jumalan tunteminen. Eräs keskeinen teologinen hyve on juuri Jumalan rakastaminen *praeter omnia*

<sup>16</sup> McGrade 1999, s. 278-283.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 282.

<sup>18</sup> *Quaest. var.* VII, a. 3 (OTh VIII, s. 355): ”- - virtutes morales in tribus primis gradibus non necessario coexigunt virtutes theologicas - -. Hoc patet, quia theologiae virtutes non possunt haberi sine cognitione finis in particulari, eo modo quo cognoscitur pro statu isto, in conceptu sibi proprio. Sed virtutes morales in praedictis gradibus possunt acquiri sine tali cognitione finis, sicut patet in simplici pagano, qui posset talia facere secundum rectam rationem sine investigatione ad habendum conceptum proprium de illo fine.”

*et propter se*<sup>19</sup>. Kolmannen tason eettiselle toiminnalle ei ole välttämätöntä tuntea Jumalaa, joten myös pakanat voivat toimia sen mukaisesti. Jumalan antamat poikkeukselliset käskyt aiheuttavat siis ongelman.

On selvää, että oikea järki ei rajoita Jumalaa. Vaikuttaa myös selvältä, että Jumalan Abrahamille antama käsky ei muuttanut oikean järjen sisältöä: viattomien poikien tappokielto oli yhä oikean järjen diktaatti. Nähdäkseni Ockhamin ajatus oli juuri tämä. Jumalan yksittäinen käsky ei muuta ei-positiivisen moraalin sisältöä, vaikka kyseisessä tilanteessa hetkellisesti sen ohittaakin. Ockham kirjoitti:

”Koska Abraham sai käskyn uhrata poikansa, hänellä oli velvollisuus valmistautua tappamaan viaton poikansa; silti hänellä oli velvollisuus huolehtia siitä, että hän ei tapa muita viattomia, koska hän sai käskyn tappaa ainoastaan poikansa, ei muita - -”<sup>20</sup>.

Tämä osoittaa, että olemassaoleva ei-positiivisen moraalin sääntö olla tappamatta viattomia pysyi voimassa huolimatta Jumalan yksittäisestä käskystä – jopa Abrahamin kohdalla yhtä poikkeusta lukuun ottamatta. Ei-positiivinen moraalinen ei siis muutu miksiäkään, vaikka Jumala antaisikin sen vastaisen yksittäisen käskyn. Jumalan täytyisi tehdä suurempi muutos moraalijärjestykseen, jotta ei-positiivisen moraalin sisältö muuttuisi. Jumalan Abrahamille antaman käskyn seurauksena koko maailman ihmisten ymmärrykset eivät yhtäkkiä ilmoita, että viattomien poikien tappaminen onkin moraalinen velvollisuus.

Jumalan antaman käskyn on siis mahdollista olla oikean järjen vastainen, kuten Abrahamin kohdalla olikin; neljännen tason toiminta ei välttämättä ole samanlaista kuin kolmannen tason toiminta. Kun Jumala antaa käskyn, joka on oikean järjen diktaattien vastainen, syntyy tilanne, jossa kolmannen ja neljännen tason teot eroavat toisistaan sisällöltään. Kolmannen tason moraalialue noudattava ihminen ei tiedä Jumalan käskyä, tai jos tietääkin, ei usko siihen. Hän jatkaa toimimistaan kuten ennenkin, eikä tee Jumalan käskyn mukaisesti.

Edellä esittämistäni kolmesta rationaalisuuskäsityksestä keskimäinen, rationaalisuus oikean järjen mukaisuutena, onkin saanut enemmän kannattajia. Varhaisemmassa tutkimuksessa tämä näkemys on ollut vallitseva. Esimerkeiksi otan MacIntyren ja Bourken käsitykset.

---

<sup>19</sup> Wood 1997, s. 230.

<sup>20</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 24 (Lyon): ”Abraham enim, ex quo recepit mandatum de filio immolando, tenebatur parare se ad filium suum occidendum innocentem, et tamen ne occideret alios innocentes debuit sibi cavere, quia simpliciter erat sibi praeceptum ut immolaret filium suum, et non alios - -”.

MacIntyren mukaan armo ja ilmoitus ovat ainoat tavat, joilla voimme tietää Jumalan tahdon. Jumalan tahto on mielivaltainen; sen diktaattien noudattaminen on irratiionalista. Aristoteleen eettiselle ratiionalisuudelle ei näin hänen mukaansa ole Ockhamin etiikassa tilaa.<sup>21</sup> Ockhamin etiikan teologisen kulmakiven, Jumalan tahdon, on usein MacIntyren tavoin katsottu tekevän Ockhamin etiikasta irratiionalista ja autoritaarista. On kysytty, mikä takaa Jumalan mielivaltaisen tahdon synnyttävän ratiionalisen eettisen järjestelmän. Bourke esittää saman suuntaisesti, että ratiionalisuus ei ole Ockhamin etiikassa Jumalan yläpuolella toimiva moraalistandardi<sup>22</sup>. Tästä hän vetää seuraavat johtopäätökset:

”Tällä ockhamistisella doktriinilla [Jumalalla on valta muuttaa moralisääntöjä] on suunnattomat seuraukset: moraalilaki pelkistyy positiivisen jumalalliseen lakiin, velvollisuudet ovat kontingenteja, ja on kyseenalaista voidaanko pätevää etiikkaa laatia ilman teologiaa.”<sup>23</sup>

Esimerkkejä vastaavista käsityksistä voisi esittää enemmänkin, koska Ockhamin etiikalle keskeisen Jumalan kaikkivoipaisuuden on hyvin yleisesti katsottu tekevän etiikasta irratiionalista.

MacIntyre ja Bourke vaikuttavat tarkastelevan Ockhamin etiikkaa ja Jumalan roolia tomistisesta näkökulmasta, jossa ratiionalisuus on oikean järjen mukaisuutta ja oikea järki paljastaa Jumalasta riippumattomia universaaleja eettisiä normeja. Tästä näkökulmasta Ockhamin painottama Jumalan tahdon mielivaltaisuus näyttäytyy irratiionalisuutena. On kuitenkin epäoikeudenmukaista käyttää Ockhamin teorian tarkastelussa tomistista suurennuslasia, tai ainakin sen käyttö olisi perusteltava esitettämällä ulkopuolinen standardi, jonka perusteella Akvinolaisen malli on asetettava Ockhamin mallin edelle. Toisin kuin Akvinolaiselle Jumala on Ockhamin mukaan universaalien järjen yläpuolella, joten Hänen tahtonsa määrää sen sisällön. Näin käsitys Ockhamin etiikan täydellisestä irratiionalisuudesta vaikuttaa kyseenalaiselta.

Silti ratiionalisuus oikean järjen mukaisuutena ei ole täysin Ockhamin teoriaan sopimaton ajatus. Esimerkiksi Marilyn McCord Adamsin mukaan oikean järjen diktaattien vastainen toiminta on mahdollista mutta irratiionalista<sup>24</sup>. Oikea järki toimii ratiionalisuuden mittana. Toinen saman näkemyksen omaksunut tutkija on Kilcullen.

---

<sup>21</sup> MacIntyre 1980, s. 119.

<sup>22</sup> Bourke 1968, s. 106; Kuten on nähty, tämä käsitys on sinänsä oikea.

<sup>23</sup> Bourke 1968, s. 106: ”The consequences of this Ockhamistic doctrine are tremendous: moral law is reduced to positive divine law, obligation is contingent, and it is doubtful that a valid ethics can be constructed apart from theology.”

<sup>24</sup> Adams 1999, s. 260.

Hän ei kuitenkaan MacIntyren ja Bourken tapaan pidä Jumalan keskeistä roolia irrationaalisena tekijänä, vaan esittää, että Jumalan käskyn mukainen toiminta on myös rationaalista, koska oikea järki vaatii tottelemaan Jumalaa. Kilcullenin ja McGraden ero näkyy tässä erittäin selvästi: Kilcullenille Jumalan totteleminen on rationaalista, koska se on oikean järjen vaatimuksen mukaista; McGradelle oikean järjen vaatimusten tottelu on rationaalista, koska se on Jumalan tahdon mukaista. Kilcullenin tulkinnan mukaan eettisten normien noudattaminen on aina rationaalista. Ihminen joutuu kuitenkin joissakin tilanteissa valitsemaan kahden eri normin välillä. Abraham joutui rikkomaan täysin rationaalista moraalinormia ”Älä tapa”, mutta hän teki sen noudattamalla täysin rationaalista moraalinormia ”Tottele Jumalaa”. Rationaalinen toiminta voi olla ristiriidassa toisen rationaalisen toiminnan kanssa: Jumalan tottelu on rationaalista toimintaa, mutta niin on viattoman pojan tappamatta jättäminenkin. Tästä seuraavan valintatilanteen, Kilcullen kiertää tekemällä Jumalan tottelemisesta vahvimman vaatimuksen, joka ohittaa muut vaikka ei kumoakaan niitä. Eettisillä normeilla on erilaiset painoarvot, ja Jumalan totteleminen on niistä kaikkein painavin.<sup>25</sup>

Kilcullenin esittämässä tulkinnassa on vahvuutensa. Siinä on kuitenkin myös muutamia ongelmia. Kilcullen on kyllä oikeassa todetessaan, että oikean järjen mukaisen normin noudattamisessa ei ole sinänsä mitään ristiriitaista, vaikka se edellyttäisikin muiden normien rikkomista<sup>26</sup>. Keskeinen kysymys kuitenkin on, millä perusteella yksilö päättää ongelmatilanteessa, että oikean järjen normi, jonka mukaan Jumalaa pitää totella, on vahvempi kuin muut oikean järjen normit. Tämä vaikuttaisi edellyttävän, että olisi olemassa jokin metatasolla oleva oikean järjen normi, joka määrittäisi normien keskinäisen järjestyksen. Ockham ei tietääkseni missään esitä tällaista metatason normia. Oikea järki ei itse voi toimia ulkopuolisena standardina, jonka avulla sen normeja voisi asettaa vahvuusjärjestykseen. On siis oltava jokin muu mitta, eikä tämä mitta voi olla rationaalinen, jos oikean järjen mukaisuus katsotaan rationaalisuuden määritelmäksi. Jos siis määritellään, että rationaalisuutta on oikean järjen mukaisuus, ei voida perustella rationaalisesti miksi ongelmatilanteessa valitaan jokin useasta keskenään ristiriidassa olevasta moraalinormista ja toimitaan sen mukaan. Käsitteiseni mukaan Ockham ajatteli uskon toimivan tällaisena kriteerinä. Joka uskoo Jumalaan, tottelee tätä uskonsa vuoksi. Joka ei usko, ei joudu lainkaan ongelmatilanteeseen, jossa eri normien painoarvoa pitäisi

---

<sup>25</sup> Kilcullen 1993, luku *Order Among the Basic Natural Laws*.

<sup>26</sup> *Ibid.*

arvioida. Tämä kuitenkin osoittaa, että ongelmatilanteessa toiminta ei perustu rationaalisuudelle, joka määritellään oikean järjen mukaisuudeksi.

Muitakin Kilcullenin teoriaan liittyviä ongelmia on. Ensinnäkin tuntuu intuitiivisesti väärältä nimittää rationaaliseksi toimintaa, joka rikkoo rationaalista normia. Georg Henrik von Wrightin deonttisen logiikan mukaan jonkin asian ollessa velvollisuus, voidaan päätellä, että sen kanssa kontradiktorinen asia ei ole sallittu<sup>27</sup>. Ockhamin teoriassa normit ovat velvollisuuksia, joten kaksi normia eivät tämän mukaan voi olla sitovia, jos ne ovat ristiriitaisia. von Wright pohtii myös tilannetta, jossa ihminen on kahden velvollisuuden loukussa, eli tilanteessa, jossa välttämättä rikkoo jotain velvollisuutta toimi miten tahansa. Hänen mukaansa tällaiseen tilanteeseen ei voi joutua, ellei ole tehnyt aikaisemmin tekoa, joka on tilanteen saanut aikaan.<sup>28</sup> Ockhamin käsityksen mukaan Abraham ei joutunut ongelmatilanteeseen oman toimintansa seurauksena, joten häntä ei voi pitää vastuullisena ristiriitaisista velvollisuuksistaan. Toisekseen kohdassa, jossa Ockham kirjoittaa Abrahamin tapauksesta, ei löydy mainintaa siitä, että Abrahamin toiminta olisi ollut oikean järjen mukaista<sup>29</sup>. Abraham toimi kyllä moraalisesti oikein, mutta oikean järjen mukaista hänen toimintansa ei ollut. Tämä tarkoittaa, että Abraham tahto teki hänen velvollisuutensa mukaisen teon ja Oikea Järki liittyi hänen tahtomukseensa. Oikea Järki voi siis olla ristiriidassa oikean järjen kanssa. Eettinen toiminta saattaa joissakin tilanteissa olla irrationaalista juuri siksi, että se rikkoo oikean järjen diktaatteja. Näin ollen Kilcullenin näkemys Ockhamin etiikan täydellisestä rationaalisuudesta ei vaikuta olevan tyydyttävä.

Jos Ockhamin etiikkaa tahdotaan tulkita rationaaliseksi tekojen sisällön kannalta, on poikettava edellä esitetyistä tulkinnoista. Kilcullenin käsitys rationaalisuudesta oikean järjen mukaisuutena on periaatteessa toimiva. Siihen on kuitenkin tehtävä pieni tiukennus: toiminta on rationaalista ainoastaan jos se ei riko yhtäkään voimassa olevaa oikean järjen diktaattia vastaan. Tämän määritelmän mukaan Abrahamin toiminta ei ollut rationaalista vaikka moraalisesti oikein olikin. Toisaalta tämän määritelmän mukaan pakanoiden ja kristittyjen – hyveen kolmannen ja neljännen tason mukaisten toimijoiden – toiminnat ovat rationaalisia ollessaan yhteensopivia. Otan esimerkiksi kaksi oikean järjen diktaattia: ”Viattomia poikia ei tule tappa” ja ”Jumalaa on toteltava”, sekä yhden Jumalan käskyn: ”Älä tapa”. Hyveen kolmannen tason mukaan toimiva henkilö ei tapa viattomia poikia, koska oikea järki sen kieltää. Hän toimii rationaalisesti, koska toimii

---

<sup>27</sup> von Wright 1968, s. 35.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 78-81.

<sup>29</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 24.

oikean järjen mukaisesti eikä riko yhtäkään oikean järjen diktaattia vastaan. Neljännen tason mukaan toimiva henkilö ei tapa viattomia poikia, koska hän tottelee Jumalaa. Hän toimii rationaalisesti samasta syystä kuin kolmannenkin tason agentti.

Abrahamin oli hylättävä rationaalisuus, koska Jumalan tottelemisen velvollisuus on neljännen tason eetikolle vahvempi eettinen normi kuin oikean järjen noudattaminen. Ehdotustani tukee nähdäkseni myös se, että ihmisellä on velvollisuus toimia omantuntonsa mukaisesti: kolmannen hyveen tason mukaisesti toimiva henkilö toimii oikean järjensä mukaan, neljännen tason mukaisesti toimiva henkilö, joka tietää Jumalan olevan olemassa, toimii Jumalan tahdon mukaisesti. Molemmat toimivat siis parhaan tietämyksensä mukaan, mikä on eettisesti oikein toimimisen ehto. Rationaalinen toiminta on mahdollista ainoastaan silloin kun oikean järjen antamat käskyt eivät ole ristiriidassa keskenään. Silloin kun ne ovat, on neljännen tason mukaan toimiva henkilö ongelmatilanteessa. Hän tottelee Jumalaa vaikka se on irrationaalista. Kolmannella tasolla vastaava ongelmatilanne voi syntyä ainoastaan, jos sen mukaisesti toimiva henkilö kuitenkin uskoo Jumalaa. Kolmannen hyveen tason mukaisesti toimivat pakanat eivät pidä kristittyjen Jumalan käskyjä moraalisesti sitovina. Kumpaa diktaattia Jumalan tuntevan kolmannen tason mukaisesti toimivan henkilön sitten Ockhamin mukaan tulee noudattaa, Jumalan tottelemista vai tappokieltoa? Luulen, että Ockham olisi vastannut, että jokaisella Jumalan tuntevalle on velvollisuus toimia hyveen neljännen tason mukaisesti ja totella siten Jumalaa.

Tämä tulkinta, jonka mukaan eettinen teko on sisältönsä puolesta rationaalinen vain jos se ei riko yhtäkään oikean järjen diktaattia vastaan, hämmentää hieman Ockhamin etiikan rationaalisuudesta käytyä keskustelua. Aiemmin esitetyt näkemykset ovat olleet tiukan mustavalkoisia: Ockhamin etiikka on nähty joko täysin rationaalisena tai täysin irrationaalisena. Tulkintani mukaan se kuitenkin on jotain siltä väliltä. Mikä on Ockhamin etiikan rationaalisuuden aste? Teen asiaa selkiyttävän erottelun perustilanteeseen ja poikkeustilanteeseen. Perustilanteella tarkoitan tilannetta, jossa Jumala ei puutu ihmisten toimintaan ja elämään millään tavallisuudesta poikkeavalla tavalla; perustilanne on tilanne, jossa ei esiinny Abrahamin saaman käskyn tyyppisiä suoria Jumalan käskyjä. Poikkeustilanteessa taas Jumalan suora käsky aiheuttaa perustilanteeseen muutoksen; Abrahamin tapaus on poikkeustilanne *par excellence*.

Perustilanteessa Jumalan käskyt ja luonnollinen moraalilaki eivät eroa toisistaan. Niinpä sekä kolmannen että neljännen tason mukaisesti toimivat ihmiset toimivat samalla tavalla, vaikka toimivatkin eri motivaatiosta. Sama teko on sekä oikean järjen



mukainen, että Jumalan tahdon mukainen. Koska oikea järki määrittää rationaalisuuden, on molempien toiminta rationaalista. Näin perustilanteessa eettisyys on täysin rationaalista.

Poikkeustilanteessa Jumala antaa suoran käskyn, joka on oikean järjen vastainen. Tällöin neljännen tason mukainen toiminta eroaa kolmannen tason mukaisesta toiminnasta. Syntyy tilanne, jossa neljännen hyveen tason mukaan toimiva ihminen toimii oikean järjen ohjeen vastaisesti. Hän toimii eettisesti oikein, mutta koska oikea järki määrittää rationaalisuuden, hän toimii irratoriaalisesti. Voitaisiin väittää, että koska Jumalan totteleminen on oikean järjen diktaatti, tottelemalla Jumalaa hän toimii oikean järjen mukaisesti ja siten rationaalisesti. Määritelmäni mukaan rationaalista on kuitenkin ainoastaan toiminta, joka ei ole minkään oikean järjen diktaatin vastainen. Näin rationaalinen toiminta on mahdollista ainoastaan perustilanteessa: poikkeustilanteessa ei ole mahdollista toimia rationaalisesti, vaikka onkin mahdollista toimia eettisesti oikein.

Jumala voi tehdä normien järjestelmästä irratoriaalisen antamalla kaksi samalla tasolla olevaa keskenään ristiriitaista käskyä. Yksi esimerkki tästä on Jumalan käsky olla rakastamatta Jumalaa. Nähdäkseni toinen esimerkki on Abrahamin tapaus: ”Tapa Iisak” on spesifiytensä vuoksi eri tason käsky kuin oikean järjen diktaatti ”Älä tapa viattomia poikia”. Sen sijaan inhimillisen toiminnan näkökulmasta ne ovat saman tason käskyt. Jumala teki siis normien järjestelmästä irratoriaalisen käskiessään Abrahamia tappamaan poikansa; Abrahamilla oli ristiriitaiset velvollisuudet.

## **RATIONAALISUUS PROSESSIRATIONAALISUUTENA**

Vaikka edellä esittämäni tulkinta sisältöraationaalisuudesta auttaakin ymmärtämään kuinka hienovaraisia sävyjä Ockhamin eettinen järjestelmä sisältää, se ei välttämättä ole hedelmällisin mahdollinen tapa tulkita Ockhamin etiikan rationaalisuutta. Eettisen teon rakennetta käsitelleessä luvussa osoitin, että Oikea Järki on hyvin keskeinen osa Ockhamin etiikkaa<sup>30</sup>. Niinpä rationaalisuus Oikean Järjen mukaisuutena on Ockhamiin parhaiten soveltuva rationaalisuuden määritelmä. Rationaalisuus teon sisällön ominaisuutena osoittautui kaikilla tavoilla tulkittuna enemmän tai vähemmän hataraksi; parhaimmillaankin siitä seurasi etiikan osittainen rationaalisuus.

---

<sup>30</sup> Oikea Järki viittaa ymmärryksen tekoon ja eroaa oikeasta järjestä, joka viittaa moraalinormeihin. Ks. luku *Olosuhteet ja oikea järki sekä eettinen teko*.

Abrahamin esimerkki osoittaa, että Ockhamin etiikan mukaan on mahdollista syntyä tilanne, jossa hyveen kahden eri tason mukaiset teot eroavat toisistaan. Jos tekojen sisältö asetetaan rationaalisuuden kriteeriksi, joudutaan väistämättä toteamaan, että Ockhamin etiikassa on irrationaalisiaakin piirteitä. Täysin rationaalisena etiikkaa voidaan pitää ainoastaan, jos käytetään kolmatta rationaalisuuden määritelmää, prosessirationaalisuutta. Perustilanteessa Oikean Järjen teko on aina välttämättä läsnä moraalisesti hyvän teon tekemisessä. Myös poikkeustilanteessa tämä ehto pitää paikkansa. Abrahamin teko oli moraalisesti hyvä teko, joten välttämättä siihen liittyi Oikea Järki. Tämä ei ole mahdoton tulkinta, koska Ockham kirjoitti:

”Eikä hän [Abraham] voinut päättellessään johtaa mitään muuta merkitystä näistä Jumalan sanoista [joilla Jumala käski häntä uhraamaan Iisakin], sillä hän tiesi Jumalan olevan elämän ja kuoleman herra.”<sup>31</sup>

Abrahamin ymmärrys veti johtopäätöksen, että koska Jumala on elämän ja kuoleman herra, Häntä on toteltava. Päätökseen ryhtyä uhraamaan Iisakia liittyi siis Oikean Järjen teko. Tietenkään tämä sitaatti ei todista että tekoon *välttämättä* liittyi Oikea Järki, mutta Ockhamin teorian valossa on uskottavaa olettaa, että ilman Oikeaa Järkeä Abrahamin teko ei olisi ollut moraalisesti oikea, ja sitaatti osoittaa, että tämä tulkinta on mahdollinen. Lisäksi Abrahamilla tuli olla käsitys Jumalasta elämän ja kuoleman herrana, jotta hän pystyi tulemaan siihen tulokseen, että Jumalaa on toteltava. Neljännen hyveen tason mukainen toiminta edellyttää siis tiedon Jumalasta, mutta myös Oikean Järjen teon. Näin sekin on rationaalista toimintaa.

Ockhamin etiikka on läpeensä rationaalista, jos rationaalisuus tulkitaan prosessirationaalisuudeksi. Oikea Järki on välttämätön ehto teon moraaliselle hyvyydelle sekä perus- että poikkeustilanteessa. Ockhamin tulkinta Abrahamin kohtalosta ei tee hänen eettisestä järjestelmästään irrationaalista. Se osoittaa vain, että tehdessään eettisesti oikean teon ihminen saattaa joutua tekemään teon, joka ulkopuolisten – varsinkin eri hyveen tason mukaan toimivien henkilöiden – silmissä näyttää epäeettiseltä ja epärationaaliselta. Abrahamin teko olisi vaikuttanut pakanafilosofin näkökulmasta epäeettiseltä, koska se selvästi rikkoi oikean järjen diktaattia, joka kieltää viattomien tappamisen, ja epärationaalista se olisi tämän silmissä ollut, koska tämän ymmärrys olisi antanut vastaavassa tilanteessa toisenlaisen toimintaohjeen. Ratkaisevaa kuitenkin on, että ihmisen oma ymmärrys tulee siihen tulokseen, että hänen on jokin teko tehtävä.

---

<sup>31</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 24 (Lyon): ”Ex quibus verbis Dei nec etiam per rationem potuit alium elicere intellectum, cum non ignoraverit Deum esse dominum vitae et mortis.”

Abrahamin tapauksessa kaksi oikean järjen diktaattia – ”Älä tapa” ja ”Tottele Jumalaa” – olivat ristiriidassa keskenään. Abrahamin ymmärrys tuli siihen tulokseen, että hänen tulee totella Jumalaa. Näin Oikea Järki oli ristiriidassa yhden oikean järjen diktaatin kanssa mutta yhdenmukainen toisen kanssa. Oikea Järki ei kuitenkaan voi antaa yksilölle ristiriitaisia ohjeita, eli Abrahamin ymmärrys tuli yksiselitteisesti siihen tulokseen, että Jumalaa on toteltava. Vastaavasti kolmannen hyveen tason mukaan toimiva pakanafilosofi olisi tullut siihen tulokseen, että poikaa ei tule tappa.

Oikean Järjen mukaisuus on käytännössä praktisen syllogismin soveltamista. Jokainen moraalisesti hyvä teko lähtee itsessään tiedetyistä universaalipremisseistä. Ymmärrys johtaa niistä yhdessä jonkin toisen premissin kanssa johtopäätöksen. Tämä johtopäätös johtaa toimintaan, jos tahto hyväksyy sen. Alapremissin vaihtuminen voi johtaa erilaiseen johtopäätökseen ja eri tekoon.<sup>32</sup> Eri hyveen tasoilla myös sovelletaan joissakin tapauksissa eri yläpremissiä. Oleellista on, että poikkeustilanteessa pakanafilosofi ja Abraham toimisivat eri tavoilla, mutta molemmat toimisivat sekä rationaalisesti, että moraalisesti oikein.

Tarkastelen vielä lopuksi tarkemmin, millaisia Ockham ajatteli Jumalan yksittäisen käskyn, Jumalan antamien yleisten määräyksien ja ei-positiivisen moraalin välisten suhteiden olevan. Tämä asia käy selväksi tutkimalla minkälainen toiminta on Ockhamin mukaan missäkin tilanteessa ihmisille sallittua.

### **MORAALISESTI OIKEA TOIMINTA POIKKEUSTILANTEESSA**

Millainen toiminta sitten on eettisesti oikeaa toimintaa poikkeustilanteessa? Kolmannen hyveen tason mukaan toimivalle ihmiselle poikkeustilannetta ei oikeastaan ole edes olemassa, koska hän ei tunne Jumalaa. Myös hänen kohdallaan omantunnon seuraamisen vaatimus on vahvin, eli hänen on toimittava parhaan tietämyksensä mukaan. Poikkeustilanteessakin se on oikean järjen mukaista toimintaa. Neljännen hyveen tason mukaan toimiva henkilö puolestaan joutuu kohtaamaan ongelmallisen tilanteen, jossa oikean järjen normit ovat ristiriitaisia. Hänkin toimii omantuntonsa ja ymmärryksensä mukaan, eli kuten Jumala tahtoo hänen toimivan. Ockham kuitenkin

---

<sup>32</sup> *Quaest. var. VII, a. 3 (OTh VIII, s. 347):* ”- - virtutes morales omnes connectuntur in quibusdam principiis universalibus - - quae possunt esse maiores et minores in syllogismo practico concludente conclusionem particularem, cuius notitia est prudentia immediate directiva

esitti vielä hienojakoisemman tulkinnan. Seuraavaksi tarkastelen sitä hieman tarkemmin, koska sen kautta voi nähdä millainen toiminta on moraalisesti oikeaa poikkeustilanteessa. Lisäksi se auttaa selventämään kuinka erilaiset Jumalalta peräisin olevat normit ja käskyt ovat eri tasoilla toisiinsa nähden.

*Dialoguksen* kolmannen osan ensimmäisen traktaatin toisen kirjan loppupuoliskon aiheena on kirkollisen hallitusmuodon ja uskovien yhteisön välisen suhteen analysointi. Mestari esittää useita argumentteja sen puolesta, että uskovien yhteisöllä ei ole oikeutta muuttaa kirkon monarkkista hallitusmuotoa miksikään muuksi. Ensimmäinen ja aiheeni kannalta kiinnostavin näistä argumenteista perustuu Raamattuun. Jeesus asetti yksin Pietarin uskovien yhteisön hallitsijaksi, joten itse Jumala on asettanut kirkon hallitusmuodoksi monarkian. Ihmisillä ei ole oikeutta toimia Jumalan käskyn vastaisesti. Ihmisillä ei siis ole oikeutta muuttaa hallitusmuotoa.<sup>33</sup>

Tapansa mukaan Mestari esittää myös vasta-argumentin, ja käsittääkseni Ockham puhuu hänen suullaan: välttämättömyyden tai hyödyn vuoksi ihmiset saavat toimia Jumalan käskyn vastaisesti<sup>34</sup>. Tämä kanta vaikuttaa ensi alkuun täysin Ockhamin eettiseen ajatteluun sopimattomalta. Ockhamin eettisen järjestelmän eräs keskeisimmistä elementeistä on Jumalan ehdoton totteleminen. Lisäksi juuri edellä analysoimani Abrahamin tilanne oli juuri päinvastainen, koska Abraham ei saanut vastustaa Jumalan käskyä. Kuinka on mahdollista pitää Mestarin jälkimmäistä argumenttia Ockhamin omana? Esitän nyt Mestarin ajatuksia hieman laajemmin ja tarkennan hänen esitystään Jumalan tahdon vastustamisen oikeutuksesta. Sen jälkeen esitän kuinka tämä oppi Ockhamin mukaan soveltuu kertomukseen Abrahamista ja Iisakista. Näin osoitan, että todella on olemassa painavia syitä olettaa Ockhamin kannattaneen nimenomaan jälkimmäistä argumenttia.

Oikeus vastustaa Jumalan käskyä ei ole täysin avoin oikeus. Sitä rajoittaa moni asia. Ensimmäinen rajaus lieventää ajatuksen radikaaliutta: ihmisillä on oikeus toimia Jumalan käskyn kirjaimen mutta ei hengen vastaisesti. Ihmisillä ei ole oikeutta vastustaa Jumalan

---

in actu virtuoso. Et potest idem principium numero esse maior cum diversis minoribus acceptis sub, ad concludendum diversas conclusiones particulares - -”.

<sup>33</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 21 (Lyon): ”Quod ecclesia non habeat potestatem transmutandi summum pontificium in aristocraticum principatum, vel quemcumque alium, videtur posse probari. - - Christus autem ordinavit et voluit quod unus esset summus pontifex et caput omnium Christianorum, quod in facto ostendit cum ordinavit solum beatum Petrum in summum sacerdotem. - - Ergo omnes Christiani non habent potestatem tollendi summum sacerdotium et instituendi quemcumque alium principatum.”

<sup>34</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 22 (Lyon): ”- - necessitas et utilitas faciunt licitum aliquod quod alias, tanquam ordinationi Christi contrarium, esset illicitum.”

tarkoitusta.<sup>35</sup> Jo tämä rajausta lähentää Ockhamin eettistä ajattelua ja käsiteltävänä olevaa Mestarin esittämää kantaa.

Toinen rajausta koskee tilanteita joissa Jumalan käskyä vastaan saa toimia ja syitä joiden vuoksi niin saa tehdä. Mestari valaisee kysymystä esittämällä argumentteja sen puolesta, että uskovien yhteisöllä on oikeus vaihtaa kirkon hallitusmuoto siitä huolimatta, että Jeesus asetti Pietarin hallitsemaan kirkkoa. Yhteisen hyödyn vuoksi on joskus parempi vaihtaa hallitusmuoto aristokratiaksi.

”- - välttämättömyyden vuoksi on sallittua toimia jumalallista käskyä vastaan - -. Niinpä myös yleisen hyödyn nimissä on sallittua toimia Jumalan käskyä ja Kristuksen määräystä vastaan”, sillä ”- - mihin välttämättömyys antaa luvan, siihen myös hyöty antaa luvan.”<sup>36</sup>

Jumalan käskyä vastaan ei saa toimia muuta kuin välttämättömyyden pakosta ja yleisen hyödyn niin vaatiessa.

Kolmas rajausta sulkee pois suuren joukon käskyjä. Ihmisillä ei ole oikeutta vastustaa niitä Jumalan käskyjä, jotka koskevat itsessään pahoja asioita<sup>37</sup>. Tämä rajausta perustuu Ockhamin esittämään erotteluun positiivisen ja ei-positiivisen moraalien välillä. Itsessään pahat asiat viittaavat tietenkin ei-positiiviseen moraliin, joten rajauksen ulkopuolelle jäävät kaikki sen, eli *ius naturalen* ensimmäisen tyyppin sisältämät käskyt. Rajausta sulkee oikeuden ulkopuolelle käskyt kuten ”Älä tapa”, mutta jättää sen alueelle käskyt kuten ”Muista pyhittää lepopäivä” sekä Jeesuksen asettaman kirkollisen monarkian.

Vastaväittäjä, jonka mukaan Jumalan käskyjä vastaan ei saa koskaan toimia, esittää lisää argumentteja. Hänen mukaansa samanlaisia tapauksia pitää käsitellä samalla tavalla. Jumala on kieltänyt avioeron ja sallinut sen ainoastaan yhdessä tilanteessa, nimittäin puolison syyllistyessä haureuteen. Tämän poikkeuksen lisäksi mikään ei oikeuta ottamaan avioeroa. Koska näin on, ei Jumalan poikkeuksettomia käskyjä vastaan saa rikkoa missään tapauksessa.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*: ”Hoc est, contra verba et facta eius secundum quod prima facie sonare videntur, non tamen contra intentionem - -”.

<sup>36</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 20 (Lyon): ”Sed pro necessitate licet facere contra praeceptum divinum - -. Ergo etiam pro utilitate communi licet facere contra praeceptum Dei et ordinationem Christi.”; *Ibid.*: ”- - quod necessitas facit licitum, utilitas etiam facit licitum.”

<sup>37</sup> *Ibid.*: ”Sed pro necessitate licet facere contra praeceptum divinum, etiam expressum, in his quae non sunt de se mala, sed solum sunt mala quia sunt prohibita.”

<sup>38</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 23 (Lyon): ”Videtur igitur quod nullo modo licet venire contra verba divini praecepti seu Christi, nec propter necessitatem nec propter utilitatem. Nam de similibus simile est iudicium habendum. Igitur eodem modo censendum est de quocumque praecepto divino et de omnibus. Sed praeceptum de matrimonio inter virum et uxorem non solvendo sic obligat quod in nullo casu excepto casu expresso a Christo scilicet fornicationis: vel propter quacumque necessitatem vel utilitatem licet uxorem dimittere. - - Ergo omne praeceptum divinum sic obligat

Mestari antaa vastauksen tähänkin kritiikkiin. Koska Jumala on eksplikoanut avioeroa kieltäessään yhden poikkeuksen, voidaan Hänen olettaa tarkoittaneen, että muita poikkeuksia ei suvaita. On myös olemassa kieltoja, joiden yhteydessä Jumala toteaa, että mitään poikkeuksia ei saa tehdä. Jäljelle jää suuri joukko kieltoja, joihin ei liity minkäänlaista mainintaa poikkeuksista. Nämä kiellot voidaan tulkita sellaisiksi, että välttämättömyys ja hyödyllisyys voivat antaa oikeuden olla tottelematta.<sup>39</sup> Käsky on ehdoton, jos Jumala kieltää välttämättömyyden ja hyödyllisyyden aiheuttaman poikkeuksen tai eksplisiittisesti asettaa jonkin muun poikkeuksen ja antaa näin ymmärtää, että välttämättömyys ja hyöty eivät kelpaa poikkeuksiksi. Sen sijaan jos mitään edellisen kaltaista ei esiinny, voidaan olettaa, että välttämättömyys ja hyöty antavat oikeuden tehdä poikkeuksen.

Kokonaisuudessaan Mestarin esittämä kanta on siis seuraavanlainen: Ihmisillä on oikeus rikkoa Jumalan käskyn kirjainta vastaan jos ja vain jos

- 1) käsky koskee asiaa, joka ei ole itsessään paha
- 2) välttämättömyys tai yleinen hyöty niin vaativat
- 3) Raamatusta ei löydy selvää perustetta, joka kieltää poikkeusten tekemisen

Kertomus Abrahamin traagisesta kohtalosta tulee tässä yhteydessä tärkeäksi. Kuinka edellä esitetty teoria Jumalan käskyjen vastustamisen mahdollisuudesta sopii siihen? Minkä vuoksi Abrahamin oli kaikesta huolimatta toteltava Jumalan antamaa käskyä uhrata Iisak?

Ongelmalliselta Abrahamin velvollisuus vaikuttaa kahdesta syystä: ensinnäkin on ajateltavissa, että välttämättömyys ja yleinen hyöty vaativat Abrahamia olemaan tottelematta Jumalan antamaa tappokäskyä; ainakaan ne eivät vaatineet Abrahamia tappamaan Iisakia. Toisekseen – ja tämä on pahempi ongelma – käsky ”Älä tapa” kuuluu ei-positiivisiin lakeihin, vaikka se onkin myös eräs kymmenestä käskystä.<sup>40</sup> Tappaminen on itsessään paha teko, joten minkään ei pitäisi oikeuttaa tappamista. Tappamisen pitäisi edellä esitetyn teorian valossa olla sääntö, johon ei ole poikkeusta.

quod in nullo casu qui non sit expressus a Deo vel a Christo propter necessitatem et utilitatem liceat venire contra praeceptum divinum.”

<sup>39</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 24 (Lyon): ”- - quia Christus excipiendo unum casum specialem in quo liceat dimittere uxorem alios casus prohibuit. - - In multis autem aliis praeceptis Dei et Christi speciales casus non excipiuntur explicite. Ideo in eis non plus est intelligendus unus excipi quam alius.”

<sup>40</sup> Ockhamin mukaanhan ei-positiivinen moraalii sisältyy jumalalliseen positiiviseen moraaliiin joko eksplisiittisesti tai implisiittisesti. Tämä käsky sisältyy eksplisiittisesti. Ks. luku *Ei-positiivinen moraalii ja sen yhteys Jumalaan*.

Mestari kuitenkin ratkaisee nämä ongelmat. On olemassa Jumalan antama käsky ”Älä tapa”. Tämä käsky – yhdessä sen kanssa, että tappaminen on itsessään väärin – tekee pysyvän lain. Abrahamin saama käsky tappaa Iisak oli asemaltaan erilainen käsky kuin ”Älä tapa”. Jumalan antama Iisakin tappokäsky oli ikään kuin poikkeuslupa, joka velvoitti ja siten myös oikeutti Abrahamin tappamaan Iisakin, ei muita viattomia poikia<sup>41</sup>. Poikkeusluvan kohdalla ei ollut tulkinnanvaraa, koska se oli niin spesifi. Abraham ei voinut tulkita tappokäskyn sisältävän sanatonta oikeutta olla tottelematta, jos välttämättömyys tai hyöty niin vaativat. Käsky oli ehdoton juuri spesifisyytensä vuoksi. Mestari toteaa, että Jumalan käskyjen kohdalla on kirjoituksista tulkittava ovatko ne *ius naturalen* mukaisia vai puhtaasti positiivisia<sup>42</sup>. Hän jatkaa:

”Jos käskyt ovat yksinkertaisesti *ius naturalen* mukaisia käskyjä, ei yhtään tapausta voi sulkea pois minkään välttämättömyyden tai hyödyn vuoksi, jollei Jumala erityisesti sulje pois joitakin tapauksia, kuten Hän teki käskiessään Abrahamia uhraamaan poikansa huolimatta puhtaan *ius naturalen* käskystä, joka koskee viattomien tappamista. Jos ne sen sijaan ovat puhtaasti positiivisia käskyjä, tulee välttämättömyyden ja hyödyllisyyden tapaukset sulkea pois kaikkien kohdalla, jollei Kirjoituksista voida päätellä, että jonkin tällaisen käskyn kohdalla välttämättömyyden ja hyödyn tapauksia ei pidä sulkea pois.”<sup>43</sup>

*Ius naturalen* mukaista käskyä ”Älä tapa” ei saa vastustaa yleensä, ei edes välttämättömyyden tai hyödyn vuoksi. Jumalan antaessa suoran yksittäisen tappokäskyn, Hän ikään kuin antaa poikkeusluvan yleiseen lakiin. Kun vastustamisoikeusteoria asetti ehdoksi, että käsky ei saa koskea *ius naturalen* mukaista asiaa, käsitteli se ainoastaan perustilannetta, jossa Jumala ei ole antanut poikkeuslupaa. Jumalan antamaa poikkeuslupaa puolestaan ei saa vastustaa siksi, että spesifisyytensä vuoksi siihen ei sovellu edellisessä luvussa esitetty kaava, johon vastustamisoikeus perustuu. Pysyvän lain vastustaminen on oikeutettua, vain jos lain henkeä ei vastusteta; spesifin tappokäskyn

---

<sup>41</sup> Ks. alaviite 20.

<sup>42</sup> III *Dial.* I, l. 2, c. 24 (Lyon): ”Quare ex aliis locis scripture divine colligendum est - - an praecepta sint consimilia quantum ad genus praeceptorum, puta an praecepta naturalia vel positiva, an aliquod naturale et aliquod positivum.”

<sup>43</sup> *Ibid.*: ”Si enim sint simpliciter praecepta iuris naturalis, nullus casus excipi debet propter quamcumque necessitatem vel utilitatem, nisi Deus specialiter aliquem exciperet, quemadmodum, non obstante praecepto iuris meri naturalis de nullo innocente scienter interficiendo, Deus praecipiendo Abrahe ut immolaret filium suum specialem exceptionem fecit. Si autem sint praecepta mere positiva, casus necessitatis et utilitatis ita debet excipi in uno sicut in alio, nisi ex Scripturis specialiter colligi possit quod in aliquo tali praecepto non est excipiendus casus necessitatis et utilitatis.”

vastustaminen olisi nimenomaan Jumalan käskyn hengen vastustamista, mikä ei siis ole sallittua.

Luonnollinen moraalilaki, Jumalan asettama moraalilaki ja Jumalan antamat spesifit käskyt ovat eri tasoilla. Koko ihmiskunta kuuluu luonnollisen moraalilain, eli ei-positiivisen moraalin piiriin, koska Jumala on luonut ihmiset ja maailman sellaisiksi kuin ne ovat. Oikea Järki antaa rationaalisia eettisiä toimintaohjeita. Ilmoituksessaan Jumala on antanut kristityille positiivisen moraalin, joka sisältää eettisiä normeja, jotka eivät ole oikean järjen normeja. Esimerkki tällaisista on käsky ”Muista pyhittää lepopäivä”. Jumalan ilmoituksessa asettama moraalilaki sisältää luonnollisen moraalilain, mutta antaa vielä lisämääräyksiä. Kolmannella tasolla on Jumalan antama yksittäinen käsky, joka kumoaa yksittäisessä poikkeustapauksessa alemman tason eettiset normit. Perustilanteessa ainoastaan toisen tason lisäyksiä vastaan saa rikkoa välttämättömyyden pakosta. Poikkeustilanteessa myös ensimmäisen tason normeja saa rikkoa Jumalan nimenomaisesti niin käskiessä.

---

Ockhamin etiikka on rationaalista etiikkaa, jos rationaalisuus tulkitaan aristotelisen tradition mukaisesti. Jokaisen moraalisesti hyvän teon on oltava Oikean Järjen mukainen, eli tahdon tekoon on liityttävä ymmärryksen teko. Tämä piti paikkansa myös Abrahamin tapauksessa, joka osoitti, että Ockhamin eettisessä teoriassa oikean järjen diktaatit voivat olla keskenään yhteensopimattomia jossain partikulaarisessa tilanteessa. Oikean järjen diktaatit ovat universaaleja ja yleisiä normeja, joita pitää aina soveltaa käytäntöön. Tämä soveltaminen on ihmisen ymmärryksen, Oikean Järjen tehtävä.

Jokainen normaalilla ymmärryksellä varustettu ihminen tietää oikean järjen normit, mutta joutuu soveltamaan niitä itse käytännön tilanteisiin. Oikea Järki ei voi missään yksittäisessä tilanteessa antaa yksilölle ristiriitaisia ohjeita. Eri yksilöt voivat samassa tilanteessa toimia eri tavalla riippuen siitä minkä hyveen tason mukaan he toimivat. Abraham toimi hyveen neljännen tason mukaisesti, mutta vastaavassa tilanteessa hyveen kolmannen tason mukaisesti toimiva ihminen olisi kieltäytynyt viattoman pojan tappamiseen ryhtymisestä. Myös sama yksilö voi eri tilanteissa toimia eri tavalla, vaikka tilanteet muistuttaisivatkin toisiaan. Rationaalista eettinen toiminta on kuitenkin aina, kun Oikea Järki todella liittyy tekoon: ihmisen ymmärrys tekee tilanteen ja oikean järjen diktaattien tai Jumalan positiivisten käskyjen perusteella päätelmän siitä kuinka tulee



toimia. Jos ihmisen tahto toimii tämän toimintaohjeen mukaisesti, on toiminta rationaalista ja myös moraalisesti oikeaa, ellei hänen ymmärryksensä ole tehnyt anteeksiantamatonta erehdystä.

## PÄÄTÄNTÖ

Eettistä tekoa voidaan Ockhamin eettisessä teoriassa tarkastella monelta eri kannalta. Toisaalta teon rakenne on ehdottoman tärkeä osa teon eettisyyttä. Rakenteen kannalta ensimmäinen huomionarvoinen seikka on, että eettinen teko on välttämättä tahdon teko. Ainoastaan luodun tahdon vapaasti tekemät teot voivat olla moraalisesti hyviä tai pahoja. Toinen tärkeä asia on, että ymmärryksen teon on välttämättä liittyttävä tahdon tekoon. Rakenteensa puolesta eettinen teko on siis sellainen, että tahto tekee teon, jota ymmärrys esittää velvollisuutena. Tätä on edeltänyt ymmärryksen teko, joka muistuttaa praktista syllogismia: ymmärrys johtaa universaaleista normeista ja partikulaarisesta tilanteesta käsin yksittäisen toimintaohjeen. Tahdon on toimittava tämän ohjeen mukaisesti ja vapaasti. Vain tällöin tahtomus voi olla moraalisesti hyvä. Eettinen teko on Ockhamin teoriassa rationaalinen juuri siksi, että siihen välttämättä liittyy ymmärryksen teko.

Moraalisesti hyvä toiminta asettuu Ockhamin mukaan viidelle eri tasolle. Tärkeimmät tasot ovat pakanafilosofin moraali ja kristityn moraali. Molempia yhdistävä tekijä on ymmärryksen teon välttämätön läsnäolo, ja tämä läsnäolo on luonteeltaan deontologista: ymmärryksen antamaa toimintasuositusta on toteltava sen vuoksi, että se on ymmärryksen antama. Toisaalta nämä tasot eroavat toisistaan, koska kristityt noudattavat Jumalan käskyjä, joista pakanafilosofeilla ei ole tietoa. Tästä ajatuksesta näkee hyvin, kuinka Ockham liitti etiikkaansa myös eettisen teon toisen puolen, eli teon sisällön. Ymmärryksen teko lähtee universaaleista premisseistä, ja teon sisältö liittyy juuri näihin premisseihin. Ockham nimittäin ajatteli, että osa universaaleista normeista on jokaisen normaalilla ymmärryksellä varustetun ihmisen evidentisti tiedettävissä. Nämä itsessään tiedetyt normit muodostavat luonnollisen moraalilain, jota noudattavat sekä pakanafilosofit että kristityt. Koska Ockham käsitti näiden normien olevan jollakin tavalla osa Jumalan luomaa todellisuutta, ja jokaisen ihmisen ymmärryksen tavoitettavissa, voidaan Ockhamin eettistä teoriaa tarkastella myös stoalaisten ajatusten keskiaikaisena ilmentymänä. Tämä on teema, joka kaipaisi kipeästi lisätutkimusta.

Praktisen syllogismin lähtökohtana on siis universaali luonnollinen moraalilaki. Kuitenkaan kaikki eivät noudata pelkästään tätä – kristityt noudattavat myös Jumalan ilmoituksessa antamia käskyjä ja kieltoja. Jumalan positiiviset käskyt sitovat moraalisesti niitä, jotka ne tietävät. Tästä syystä eri ihmiset toimivat jo lähtökohdiltaan eri tavalla. Kun vielä otetaan huomioon, että jokaisen ihmisen on jokaisessa partikulaarisessa

tilanteessa muodostettava oman ymmärryksensä avulla normi, joka johtaa toimintaan, on selvää, että Ockhamin etiikan perusteella yksilöiden toiminta on samanlaisessa tilanteessa potentiaalisesti erilaista. Vaikka Ockhamin etiikka on rationaalista ja siinä on mukana deontologinen elementti, ei siitä missään nimessä voida puhua kantilaisena velvollisuusetiikkana. Toiminta ei ole universalisoitavissa edes yksilön elämän mittaiseksi koherenttiudeksi, saati sitten eri yksilöiden tekojen vastaavuudeksi.

Ockhamin etiikka on rationaalista eettisen teon syntyprosessin vuoksi, mutta se on myös vahvasti voluntaristista. Tahdon teon välttämättömyyden vuoksi se on eettistä voluntarismia. Ockhamin etiikkaa voidaan pitää myös teologisena voluntarismina, koska sen perimmäisenä taustana on Jumalan tahto. Ockhamin mukaan Jumalan tahtoa ei rajoita mikään muu kuin looginen ristiriita, ja kuten hänen poliittisen kauden teostensa perusteella voidaan osoittaa, Jumalan tahto on tavalla tai toisella kaikkien moraalilainien taustalla. Jumala on antanut auktoriteetin roolissa jumalalliset positiiviset normit ilmoituksensa välityksellä ja luonut luonnollisen moraalilain normit luojaan roolissa. Jumala pystyy muuttamaan molemmat näistä niin tahtoessaan: luonnollisen moraalilain normien muutos olisi suurempi mullistus. Jumala kykenee myös muuttamaan eettisen teon rakenteen, eli jyrkimmillään tekemään Oikean Järjen mukaisuudesta moraalisesti pahaa. Usein on esitetty Ockhamin olleen juuri päinvastaista mieltä, mutta kuten osoitin, nämä tulkinnat ovat väärä.

Edellä esitettyjen tulosten lisäksi tällä tutkielmalla lienee vielä kaksi tärkeää antia. Ensinnäkin tämä tutkielma osoittaa, että Ockhamin poliittisen kauden teoksia olisi syytä lukea hänen filosofiaansa tutkittaessa. Jatkotutkimusta Ockhamin yhteiskuntafilosofisten kirjoitusten ja muiden ajatusten välisistä yhteyksistä tarvittaisiin kipeästi. Olen raapaissut tässä tutkielmassa vasta pintaa, mutta jo pienenkin raapaissun tulokset olivat hyvät. *Dialoguksessa* käsitelty Abrahamin ja Iisakin tarina auttaa huomattavasti jäsentämään Ockhamin etiikan rationaalisuutta osoittamalla, että Ockhamin mukaan on tilanteita, joissa kolmannen ja neljännen tason moraalisesti hyvät teot voivat olla keskenään ristiriitaisia. Toisekseen tässä työssä osoitin, että vaikka Ockham käsitteli paljon Jumalan rakastamista *praeter omnia et propter se* välttämättä hyvänä tekona, hän ei kuitenkaan tarkoittanut, että se olisi ainoa teko, joka voi toimia kontingentisti hyvien tekojen hyvyyden perustana. Tämä teko oli Ockhamille erityisasemassa, koska sen suhde Jumalan kaikkivoipaisuuteen on erikoinen: edes Jumala ei voi tehdä siitä moraalisesti pahaa, joskin Hän voi tehdä sen tekemisestä mahdotonta. Eettisen toiminnan kannalta

itsessään hyvien tekojen luokka on – ainakin perustilanteessa – ehdottomasti oleellisempi, koska sen kautta selittyy sinällään neutraalien tekojen hyvyys.

Eräs hedelmällinen jatkotutkimuskohde on Ockhamin etiikan ja yhteiskuntafilosofian välisen suhteen tarkempi tutkiminen. *Ius naturale* –käsitteen kautta avautuu mielenkiintoisia näköaloja. Esimerkiksi moraalisesti hyvien tekojen ja yhteiskunnan kannalta hyväksyttävien tai jopa hyödyllisten tekojen suhde olisi kiintoisaa selvittää. Ovatko ne sovitettavissa yhteen jollain tavalla? Toinen vähän tutkittu mutta mielenkiintoinen aihe on stoalaisen tradition mukaisten teemojen ja ajatusten ilmeneminen keskiaikaisessa filosofiassa. Myös sillä saralla kaivataan tutkimusta.

## LÄHTEET

William Ockham

III *Dialogus* II, l. 3, c. 6, toimittanut H. S. Offler, artikkelissa Offler: The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text, *Franciscan Studies* 37, s. 207-218, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University 1977

*Breviloquium de principatu tyrannico*, teoksessa *Opera Politica* IV, toimittanut H. S. Offler, s. 97-260, Oxford UP 1997

*Dialogus de imperio et pontificia potestate*, *Opera Plurima* I, Lyon 1494, näköispainos, The Gregg Press Limited 1962

*Dialogus*, The British Academy Publications, keskeneräinen kriittinen laitos saatavilla WWW-muodossa <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html>> Viitattu 26.3.2003

*Exposito in librum Predicamentorum Aristotelis*, teoksessa *Opera Philosophica* II, toimittanut G. Gál, s. 135-344, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University 1978

*Opus nonaginta dierum*, c. 1-6, teoksessa *Opera Politica* I, toimittanut H. S. Offler, Manchester UP 1940, 2. laitos 1974

*Opus nonaginta dierum*, c. 7-124, teoksessa *Opera Politica* II, toimittaneet R. F. Bennet & H. S. Offler, Manchester UP 1963

*Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)*, teoksessa *Opera Theologica* VII, toimittaneet R. Wood, G. Gál & R. Green, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1984

*Quaestiones variae*, teoksessa *Opera Theologica* VIII, toimittaneet G. Etzkorn, F. Kelley & J. Wey, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1984

*Quodlibeta septem*, teoksessa *Opera Theologica IX*, toimittanut J. Wey, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1980

*Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio, Distinctio Prima*, teoksessa *Opera Theologica I*, toimittaneet G. Gál & S. Brown, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1967

*Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio, Distinctiones XIX-XLVIII*, teoksessa *Opera Theologica IV*, toimittaneet G. Etzkorn & F. Kelley, The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1979

#### Ockhamin teosten käännöksiä

*Philosophical Writings*, toimittanut ja kääntänyt P. Boehner, Thomas Nelson and Sons Ltd, London & Edinburgh 1957, 4. painos 1967

III *Dialogus* II, l. 3, c. 6, kääntänyt Francis Oakley, teoksessa *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, toimittaneet Lerner & Mahdi, The Free Press of Glencoe, Collier-MacMillan Ltd. 1963

*Quodlibetal Questions*, 2 nidettä. kääntäneet Freddoso & Kelley, Yale UP, New Haven & London 1991

*A Short Discourse on Tyrannical Government*, toimittanut A. S. McGrade, kääntänyt John Kilcullen, Cambridge University Press 1992

*A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, toimittaneet McGrade & Kilcullen kääntänyt Kilcullen, Cambridge UP 1995

*De connexione virtutum*, teoksessa R. Wood: *Ockham on the Virtues*, kääntänyt R. Wood, Purdue UP 1997

*Commentary on the Sentences* I, d. 1, q. 1-4 & q. 6, teoksessa *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts, vol. 2: Ethics and Political Philosophy*,

toimittaneet McGrade, Kilcullen & Kempshall, kääntänyt McGrade, Cambridge UP 2001

I *Dialogus IV*, c. 15-17 & c. 23-24, teoksessa *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts, vol. 2: Ethics and Political Philosophy*, toimittaneet McGrade, Kilcullen & Kempshall, kääntänyt Kilcullen, Cambridge UP 2001

## KIRJALLISUUS

Adams, Marilyn McCord

- 1986 The Structure of Ockham's Moral Theory, *Franciscan Studies* 46, s. 1-35, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University 1986
- 1989 *William Ockham*, niteet 1 & 2, University of Notre Dame Press, Indiana 1987, 2. painos 1989
- 1999 Ockham on Will, Nature and Morality, teoksessa *The Cambridge Companion to Ockham*, toimittanut P. V. Spade, s. 245-272, Cambridge UP 1999

Alanen, Lilli

- 2002 Descartes on the Will and the Power to Do Otherwise, teoksessa *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, toimittaneet Lagerlund & Yrjönsuuri, s. 279-298, Kluwer Academic Publishers 2002

Aristoteles

- 1989 *Nikomakhoksen etiikka*, kääntänyt Simo Knuuttila, Gaudeamus 1989
- 1993 *De anima*, kirjat II ja III, kääntänyt D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford 1993

Aurelius Augustinus

- 2001 *De trinitate*, kirjat VIII-XI ja XIV-XV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001

Bennet, R. F. & Offler, H. S.

- 1963 Introduction, teoksessa William Ockham: *Opera Politica* II, toimittaneet R. F. Bennet & H. S. Offler, ix-xix, Manchester UP 1963

Boehner, P.

- 1958 *Collected Articles on Ockham*, toimittanut E. Buytaerd, St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute 1958



- 1967 Editor's Introduction, teoksessa *Ockham: Philosophical Writings*, toimittanut Boehner, Thomas Nelson and Sons Ltd, London & Edinburgh 1957, 4. painos 1967
- Boler, John
- 2002 Reflections on John Duns Scotus on the Will, teoksessa *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, toimittaneet Lagerlund & Yrjönsyri, s. 129-153, Kluwer Academic Publishers 2002
- Bourke, Vernon J.
- 1968 *History of Ethics*, Doubleday & Co., New York 1968
- Clark, David W.
- 1971 Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham, *Franciscan Studies* 31, s. 72-87, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University 1971
- 1973 William of Ockham on Right Reason, Julkaistu alunperin *Speculum* 48, No. 1, tammikuu 1973, s. 13-36, Saatavilla WWW-muodossa <<http://links.jstor.org/search>> (discipline: history) Viitattu 29.10.2002
- Coleman, J.
- 2000 *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell Publisherts, Oxford 2000
- Copleston, Frederick
- 1985 *A History of Philosophy*, niteet I-III, Doubleday 1985
- 1990 *A History of Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press 1972, 2. painos 1990
- Courtenay, William J.
- 1987 *Schools & Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton UP, Princeton 1987

- 1999 The Academic and Intellectual Worlds of Ockham, teoksessa *The Cambridge Companion to Ockham*, toimittanut P. V. Spade, s. 17-30, Cambridge UP 1999

Freddoso, Alfred J.

- 1991 Introduction, teoksessa William Ockham: *Quodlibetal Questions*, niteet 1 & 2, xix-xxviii, Yale UP 1991
- 1999 Ockham on Faith and Reason, teoksessa *The Cambridge Companion to Ockham*, toimittanut P. V. Spade, s. 326-349, Cambridge UP 1999

Hirvonen, Vesa

- 2002 *Passions in William Ockham's Philosophical Psychology*, Helsinki 2002

Holopainen, Taina

- 1991 *William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics*, Publications of Luther-Agricola-Society, Helsinki 1991
- 1996 William Ockhamin etiikan teoria, teoksessa *Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia kirjoitelmia*, toimittaneet Taina Holopainen & Toivo Holopainen, s. 167-184, Gaudeamus 1996

Holopainen Taina & Holopainen Toivo (toim.)

- 1996 *Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia kirjoitelmia*, Gaudeamus 1996

Kilcullen, John

- 1993 Natural Law and Will in Ockham, Julkaistu alunperin *History of Philosophy Yearbook*, vol. 1, toimittaneet K. Haakonssen & U. Thiel, Canberra, 1993, saatavilla WWW-muodossa <<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wwill.html>> Viitattu 23.7.2002
- 1995 Ockham and Infallibility, uudistettu versio 1995, Julkaistu alunperin *Journal of Religious History* 16, 1991, s. 387-409, saatavilla WWW-muodossa <<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/winfal.html>> Viitattu 23.7.2002

- 1999 The Political Writings, teoksessa *The Cambridge Companion to Ockham*, toimittanut P. V. Spade, s. 302-325, Cambridge UP 1999
- King, Peter
- 1999 Ockham's Ethical Theory, teoksessa *The Cambridge Companion to Ockham*, toimittanut P. V. Spade, s. 227-244, Cambridge UP 1999
- Korolec, J. B.
- 1990 Free Will and Free Choice, teoksessa *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, toimittaneet Kretzman, Kenny & Pinborg, s. 629-641, Cambridge UP 1982, 5. painos 1990
- Kretzman, Kenny & Pinborg (toim.)
- 1990 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge UP 1982, 5. painos 1990
- Lagerlund & Yrjönsuuri (toim.)
- 2002 *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Kluwer Academic Publishers 2002
- Leff, Gordon
- 1975 *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester UP 1975
- Lewis, Ewart
- 1940 Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory, Julkaistu alunperin *Ethics* 50 nro. 2 tammikuu 1940, s. 144-163, saatavilla WWW-muodossa <<http://www.jstor.org/search>>, (discipline: philosophy), Viitattu 29.10.2002
- Luscombe, D. E.
- 1990 Natural Morality and Natural Law, teoksessa *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, toimittaneet Kretzman, Kenny & Pinborg, s. 705-719, Cambridge UP 1982, 5. painos 1990

MacIntyre, A.

- 1980 *A Short History of Ethics*, Routledge 1966, 6. painos 1980  
 1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press  
 1988

McDonnell, Kevin

- 1974 Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?,  
*Franciscan Studies* 34, s. 383-392, The Franciscan Institute, St.  
 Bonaventure University 1974

McGrade, A. S.

- 1974 *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge UP,  
 Cambridge 1974  
 1999 Natural Law and Moral Omnipotence, teoksessa *The Cambridge  
 Companion to Ockham*, toimittanut P. V. Spade, s. 273-301,  
 Cambridge UP 1999

McGrade & Kilcullen

- 1995 Introduction, teoksessa William Ockham: *A Letter to the Friars  
 Minor and Other Writings*, toimittaneet McGrade & Kilcullen,  
 kääntänyt Kilcullen, xii-xxxiv, Cambridge UP 1995

Morral, John B.

- 1960 *Political Thought in Medieval Times* Hutchinson & Co. Ltd, London,  
 1958, 2. painos 1960

Mäkinen, Virpi

- 2001 *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*,  
 Peeters, Leuven (Belgium) 2001

Offler, H. S.

- 1997 Introduction (Breviloquiumiin), teoksessa William Ockham: *Opera  
 Politica* IV, toimittanut H. S. Offler, s. 81-95, Oxford UP 1997

- Platon  
1999 *Valtio*, kääntänyt Itkonen-Kaila, Kustannusosakeyhtiö Otava 1999
- Potts, Timothy C.  
1990 Conscience, teoksessa *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, toimittaneet Kretzman, Kenny & Pinborg, s. 687-704, Cambridge UP 1982, 5. painos 1990
- Rorty, Richard  
1984 The Historiography of Philosophy: Four Genres, teoksessa *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, toimittaneet Rorty, Schneewind & Skinner, s. 49-75, Cambridge UP 1984
- Rorty, Schneewind & Skinner  
1984 Introduction, teoksessa *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Rorty, Schneewind & Skinner, s. 1-14, Cambridge UP 1984
- Saarinen, Risto  
1996 Sankarin hyve, teoksessa *Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia kirjoitelmia*, toimittaneet Taina Holopainen & Toivo Holopainen, s. 233-242, Gaudeamus 1996
- Schneewind, J. B.  
1998 *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge UP 1998
- Shogimen, Tagashi  
1998 William of Ockham and Guido Terreni, Julkaistu alunperin *History of Political Thought* Vol. XIX No. 4, 1998, s. 517-530, saatavilla WWW-muodossa <<http://ejournals.ebsco.com/Article.asp?ContributionID=1752144>> viitattu 29.10.2002

- 2001 From Disobedience to Toleration: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction, Julkaistu alunperin *Journal of Ecclesiastical History* vol. 52, No. 4, lokakuu 2001, s. 599-622, saatavilla WWW-muodossa <<http://weblinks2.epnet.com/>> (Ebscohost) viitattu 28.10.2002

Spade, P. V. (toim.)

- 1999 *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge UP 1999

Tuck, Richard

- 1995 *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge UP 1979, 6. painos 1995

Tuomas Akvinolainen

- 1952 *Summa Theologica*, 2 nidettä, englantiin kääntäneet Fathers of the English Dominican Province, Encyclopaedia Britannica Inc. 1952

Työrinoja Reijo

- 1996 Usko ja tahto uskoa. Uskomusaseteen voluntaarisuudesta keskiajalla, teoksessa *Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia kirjoitelmia*, toimittaneet Taina Holopainen & Toivo Holopainen, s. 88-108, Gaudeamus 1996

Wood, Rega

- 1997 *Ockham on the Virtues*, Purdue UP 1997

Wright, Georg Henrik von

- 1968 *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1968