Jussi Tenkku

VANHAN-
JA
KESKIAJAN
MORAALI-
FILOSOFIAN
HISTORIA

LYHYTLAINA
LAINA-AIKA
2 VUOROKAUTTA

Jussi Tenkku

VANHAN- JA KESKIAJAN
MORAALIFILOSOFIAN HISTORIA

103 00 96238

GAUDEAMUS

Copyright © 1981 Oy Gaudeamus Ab
Mannerheimintie 5 C
00100 Helsinki 10
Finland

Tämä Helsingin yliopiston kirjaston vuonna 2020 Gaudeamuksen luvalla julkaistu avoin monografia on identtinen alkuperäisen teoksen kanssa. Sen tekijä on Jussi Tenkku ja se on lisensoitu CC-BY-lisenssillä (4.0)(Creative Commons Nimeä 4.0 Kansainvälinen)

DOI: 10.31885/9516623077

OTAPAINO
OTANIEMI 1981

ISBN 951-662-307-7

SISÄLLYS

Esipuhe	5
I Moraali-ideaaleja kreikkalaisessa kirjallisuudessa ennen Sokratesta	8
II Esisokraattiset luonnonfilosofit	12
III Sofistat	25
IV Sokrates	39
V Sokraattiset koulukunnat	49
VI Platon	55
VII Platonin yhteiskuntafilosofia	73
VIII Aristoteles ja peripateettinen koulu	83
IX Aristoteleen yhteiskuntafilosofia	105
Hellenistis-roomalainen moraalifilosofia	116
X Epikuros ja epikurolaisuus	118
XI Skeptisismi	124
XII Varhaisstoalaisuus	127
XIII Eklektinen kausi	139
XIV Cicero moraalitradition välittäjänä	146
XV Rooman keisariajan filosofia	157
Loppukatsaus antiikin pakanalliseen etiikkaan	167
XVI Kristillinen moraal	169
XVII Ambrosius	180
XVIII Augustinus	186
XIX Augustinuksesta »pimeisiin vuosisatoihin»	201
XX Pimeiden vuosisatojen moraalikäsitteitä	205
XXI Pseudo-Dionysios ja Eriugena	210
Skolastiikka 1000- ja 1100-luvulla	213
XXII Anselm Canterburylainen	216
XXIII Petrus Abelard	223
XXIV 1100-luvun mystikkoja	233
XXV Petrus Lombardus ja Gratianus	236
XXVI Alkukeskiajan yhteiskunnallisia ideaaleja	239
XXVII Skolastiikka 1200-luvulla	248
XXVIII Fransiskaanit ja uusi etiikka	250
XXIX Albertus Magnus	258
XXX Tuomas Akvinolainen	263

XXXI	Duns Scotus	281
XXXII	William Occam ja occamismi	291
XXXIII	Marsilius Padovalainen maallisen vallan puolustajana . . .	308
XXXIV	Dante. Keskiajan tulkki ja renessanssin airut	316
XXXV	Loppukatsaus keskiajan moraali- ja yhteiskuntakäsityk- siin	330
	Bibliografiaa	335

ESIPUHE

Käytän moraalifilosofiaa ja etiikkaa yleisen filosofisen sanaston mukaisesti toistensa synonyymeinä. Edellisen alkuosa tulee latinan sanasta *mores*, jolla tarkoitetaan tapoja ja luonnetta. Vastaavasti etiikka tulee kreikan sanasta *ta eethica* (= oppi tavoista), joka puolestaan tulee sanoista *eethos* (= tapa, luonne) ja *ethos* (= tapa). Moraalisella hyvyydellä ja pahuudella tarkoitetaan sanan suppeassa mielessä ihmisen tekojen ja luonteen hyvyyttä tai pahuutta; onnellisuus ei tämän mukaan ole *moraalista* hyvää. Tämän lisäksi etiikassa tutkitaan, minkälaista on se hyvä tai paha, joka tekee ihmisen onnelliseksi tai surkeaksi sekä moraalisen hyvyyden (pahuuden) ja onnellisuuden välisiä suhteita. Yhteiskuntafilosofia, jossa tutkitaan ihmisten yhteiselämän erilaisia muotoja ja ideaaleja, on antiikista alkaen kuulunut moraalifilosofiaan. Edelleen etiikassa on Sokratesta alkaen tutkittu sitä, mitä eettisillä käsitteillä tarkoitetaan ja minkälaista on luonteeltaan eettinen tieto.

Nykyisin on lukuisia suppeampia tai hyvinkin laajoja yleisen filosofian historioita. Niissä käsitellään tavallisesti muiden filosofian osa-alueiden yhteydessä myös etiikan historiaa. Olen käyttänyt useita tällaisia historioita. Näistä mainitsen erityisesti Frederick Coplestonin laajan mutta samalla luotettavan tuntuisen filosofian historian. Kreikkalaisen filosofian osalta Zellerin historia on vanhuudestaan huolimatta (1. painos 1883) edelleenkin käyttökelpoinen.

Suppeahoista etiikan historioista mainittakoon Sidgwickin (1. painos 1886) ja R. A. P. Rogersin (1. painos 1911) etiikan historiat. Molemmat ovat olleet eniten käytettyjä oppikirjoja anglo-saksilaisissa yliopistoissa. Olen nojautunut omassa teoksessani jossain määrin Sidgwickin historiaan. Ottmar Dittrichin teos, jota olen käyttänyt etenkin silloin, kun en ole ehtinyt riittävästi perehtyä alkulähteisiin, on edelleenkin perusteellisin etiikan historia antiikista renessanssin aikaan saakka.

Useimmissa etiikan historioissa rajoitutaan länsimaiseen etiikkaan. Olen tehnyt samoin omassa esityksessäni. Vaikka olen käyttänyt mallina muita etiikan historioita, oma esitykseni eroaa niistä melkoisesti eräissä suhteissa.

Ensinnäkin etiikan historia aloitetaan tavallisesti Sokratesta ja sofistois-
ta. Itse olen esitellyt jonkin verran heitä edeltäneiden kreikkalaisten mo-
raalikäsityksiä. Erityisen korostetusti olen tuonut esille Demokritoksen
eettisiä katkelmia, jotka useimmiten sivuutetaan filosofian ja etiikan his-
torioissa. Platon, joka ei hyväksynyt Demokritoksen materialismia, olisi
halunnut hävittää kaikki Demokritoksen teokset. Demokritoksen katkel-
mista saa kuitenkin vaikutelman, että hän olisi etiikassa ollut lähempänä
Platonia kuin esimerkiksi hedonismia, jonka kritiikki on ollut Platonin
etiikan kohteena monen vuosikymmenen ajan.

Toiseksi olen esitellyt laajasti keskiajan »pimeiden vuosisatojen» ja
myöhemmän skolastiikan etiikkaa, jotka sivuutetaan joillakin ylimalkai-
silla viittauksilla lähes kaikissa etiikan historioissa. Niinpä Rogers siirtyy
historiassaan stoalaisista suoraan Hobbesiin. Heidän välilleen jää yli 1000
vuoden aika, josta Rogers esittää parilla sivulla muutamia viittauksia.
Tämä on jäännettä siitä halveksivasta asenteesta keskiaikaa kohtaan, joka
syntyi renessanssin aikana. Jopa nimi keskiaika (*medium aevum*) ilmaisee
halveksuntaa; täytyihän renessanssi-ihmisen keksiä nimi sille intellektuaa-
lisesti arvottomalle ajalle, joka jää ihastusta herättäneen antiikin ja hänen
oman aikansa välille. Saksalaisilla on tällaista asennetta kuvaava sanonta
»hyppäys keskiajan yli» (*der Sprung über das Mittelalter*); keskiajalla tar-
koitetaan silloin kulttuurin kannalta arvotonta aikakautta Platonin akate-
mian sulkemisesta (529) Descartesin *Metodin esitykseen* saakka (1637).
On kuitenkin muistettava, että keskiajan ihmiset ovat olleet omia esivan-
hempiamme, joiden henkinen perinne on erilaisuudestaan huolimatta
meidänkin perinnettämme. Pyrkimyksenäni on ymmärtää keskiajan ihmi-
sen moraalikäsityksiä hänen omien uskomustensa pohjalta eikä tuomita
niitä jonkin toisen aikakauden arvosteluperusteiden kannalta.

Kolmanneksi olen monista etiikan historioista eroavasti kiinnittänyt
huomiota juridisten, sosiaalisten ja poliittisten käsitysten ja ideaalien his-
toriaan mm. siksi, että niitä on pidetty moraalifilosofian osina aina 1700-
luvulle saakka.

Ihmisten moraalikäsitykset perustuvat osittain siihen, minkälaisia us-
komuksia heillä on todellisuudesta ja omasta asemastaan siinä. Esimerkik-
si keskiajan moraalikäsityksiä ei voida ymmärtää irrallaan eräistä kristin-
uskon perusopeista. Samoin monien filosofien moraalikäsityksillä on yh-
teys heidän muuhun filosofiaansa. Tästä johtuen olen pyrkinyt ottamaan
huomioon kunkin aikakauden tai ajattelijan tieto-opillisia ja metafyyysisiä
käsityksiä siinä määrin kuin se on tarpeen heidän etiikkansa ymmärtämi-
seksi.

Viittaan lopuksi eräisiin teokseni puutteisiin, joista olen itse tietoinen.

Ensinnäkin arabilais-juutalaisella filosofialla on ollut huomattava vaikutus sydänskolastiikan ajatteluun. Siksi se olisi ansainnut perusteellisemman esittelyn. Toiseksi olen selvillä siitä, etten tunne riittävästi keskiaikaista ajattelua antaakseni siitä oikean kuvan. Kiinnostukseni keskiajan etiikkaan on herännyt niin myöhään, että olen ehtinyt perehtyä vain pieneen osaan alkulähteistä. Kolmanneksi olen käsitellyt moraalisia ideoita ikään kuin ne eläisivät omaa itsenäistä elämäänsä kunkin aikakauden taloudellisista ja yhteiskunnallisista olosuhteista riippumatta, vaikka olenkin varma siitä, että jälkimmäisillä on ollut vaikutusta edellisiin.

Esittämäni puutteet olisivat olleet jossakin määrin pienennettävissä, jos olisin lykännyt teokseni julkaisemista muutamalla vuodella perehtyäkseni aineistooni paremmin ainakin keskiajan osalta. Luottaen eräisiin yleisesityksiin ja erityistutkimuksiin rohkenen kuitenkin julkaista sen tässä vaiheessa täyttääkseni, niin kuin on tapana sanoa, erään aukon etiikan historiassa. Taloudellis-yhteiskunnallisten olosuhteiden sivuuttamista voidaan perustella osittain sillä, että moraalis-uskonnolliset käsitykset ovat keskiajalla eläneet ainakin jossain määrin niin sanoakseni omaa näistä riippumatonta elämäänsä. Ainakin keskiajan oppineet omaksuivat moraalis-uskonnolliset käsityksensä suuressa määrin lukemistaan kirjoista. Kun ottaa huomioon sen, että keskiajalla oli käytettävissä vain harvoja perusteoksia, niin sillä, mitä esimerkiksi Augustinus oli sanonut jostakin asiasta, saattoi olla monen vuosisadan ajan vaikutusta ihmisten ajatteluun taloudellis-yhteiskunnallisten olosuhteiden muuttumisesta riippumattakin.

Olen pyrkinyt lähinnä kuvaamaan eri ajattelijoiden moraalisia ja yhteiskunnallisia käsityksiä sekä tekemään ne ymmärrettäviksi heidän muiden uskomustensa kannalta. Säästän kritiikin lukijalle, joka voi itse ratkaista, missä määrin ja millä perusteella hän pitää jotakin käsitystä hyväksyttävänä tai hylättävänä. Jos uskomme jossakin suhteessa olevamme esivanhempiamme viisaampia, meillä ei ole kuitenkaan enää mahdollisuutta saada heitä korjaamaan käsityksiään omien valistuneempien mielipiteittemme mukaisiksi.

I LUKU

MORAALI-IDEAALEJA KREIKKALAISESSA
KIRJALLISUUDESSA ENNEN SOKRATESTA

Moraalisten kysymysten filosofinen pohdinta alkaa varsinaisesti viiden-
nen esikristillisen vuosisadan lopulla Sokrateen ja sofistojen välisissä kes-
kusteluissa. Ennen heitä on kuitenkin ollut kreikkalaista kirjallisuutta,
joka heijastaa aikaisempien kreikkalaisten moraalikäsitteitä.

Eepoksella *Ilias* ja *Odysséia*, joka on ollut olemassa pari sataa vuotta
ennen Sokraten syntymää, on ollut vuosisatojen kuluessa suuri vaikutus
kreikkalaisten elämän ideaaleihin.¹ *Homeroksella* hyvä ihminen (*agathos*)
on rohkea ja taitava yläluokan jäsen, joka menestyy sodan ja rauhan toi-
missa. Hyve (*arete*) on hyvän sukulaiskäsite. Henkilö, joka suorittaa hy-
vin hänelle yhteisön puitteissa kuuluvat tehtävät, on hyveellinen. Erilai-
sista tehtävistä johtuen eri ihmisten hyveet ovat jossain määrin erilaisia.
Esimerkiksi kuninkaan hyve on hallitsemisen taito, sotilaan hyve rohkeus
tai vaimon hyve uskollisuus. Ihminen on hyvä vain sillä edellytyksellä,
että hän on hyveellinen hänelle kuuluvissa tehtävissä. Epäonnistuminen
tuottaa häpeää.

Hyve on Homeroksesta alkaen ollut kreikkalaisen etiikan keskeisin kä-
site antiikin loppuun saakka. Laajimmassa mielessä sillä tarkoitetaan erin-
omaisuutta missä tahansa tehtävässä, mikä kuvastaa kreikkalaisille tyypil-
listä kilpailuasennetta. Myöhemmät sukupolvet muistavat Homeroksen
sankarillisen elämän johtavana periaatteena Foiniksen ohjeen Akhilleuk-
selle: »Pyri aina olemaan erinomainen ja muita parempi.» Hyve on erin-
omaisuutta myöhemminkin, kun sillä Sokratesta ja Platonia alkaen ale-
taan tarkoittaa lähinnä eräitä kaikille ihmisille kuuluvia yhteisiä moraali-
sia ominaisuuksia. Homeros ei kiinnitä huomiota ihmisen sisäiseen asen-
teeseen arvioidessaan hänen hyvyttään tai pahuuttaan. Ihminen on hyvä
tai paha tekojensa ulkonaisen suorituksen tai epäonnistuksen perusteella.

Homeroksella on oikeudenmukaisuutta vastaava käsite *Dike*. Alkuaan
sillä on ehkä tarkoitettu tietä tai tienviittoa, josta on kehittynyt merki-
tys: toimia oikein pulmatilanteissa esimerkiksi riitojen sovittelussa. Ho-
meros ei tarkoita *Dikellä* jumalallista oikeutta niin kuin myöhemmin He-

siodos. Tieto oikeasta perustuu hänellä yleisesti hyväksytyyn tapaan tai hallitsijoiden ja vanhempien arvovaltaan.

Homeroksen jälkeen elänyt *Hesiodos* († ennen 700 eKr.) edustaa Homeroksen sotaisten hyveiden asemesta köyhien maanviljelijöiden moraali-käsityksiä teoksissaan *Työt ja päivät* sekä *Theogonia* (= oppi jumalien synnystä). Karuissa olosuhteissa elävä maanviljelijä tietää, että hänen on tehtävä työtä voidakseen elää hyvin. Turvatakseen työnsä hedelmät hän tarvitsee oikeuden ylläpitämää rauhaa. Hyvä ihminen on työteliäs ja oikeudenmukainen, kun taas laiskuus ja vääräys ovat pahan ihmisen (*kakos*) tunnusmerkkejä.

Hesiodos tarkoittaa *Dikellä* oikeudenmukaisuuden ylläpitämistä ja korostaa erityisesti alimpien kansanluokkien oikeuksien turvaamista. *Dikellä* on jumalallinen perusta. »Sillä tämä on laki (*Nomos*), jonka Zeus on määrännyt ihmisille. Kalat, metsän eläimet ja nopeasiipiset linnut voivat syödä toisiaan; niiden keskuudessa ei ole oikeutta. Mutta ihmisille hän antoi *Diken*, joka on verrattomasti paras. Sillä jos joku tuntee sen, mikä on oikeaa, ja harjoittaa sitä päättävästi, kauas jyriävä Zeus antaa hänelle onnea. Mutta ken todistajaksi kutsuttuna vannomalla tahallisesti väärin tai pettämällä tekee parantumattomassa sokeudessaan väkivaltaa oikeudelle, hänen sukunsa tulee olemaan kokonaan ilman mainetta, kun taas valalle uskollisen miehen sukua kunnioitetaan.»² »Ihmisten ei pidä nakerata toisiaan vaan kaikkien on otettava oikeuden puitteissa huomioon toisensa.»

Oikeus ja väkivalta ovat toisensa poissulkevia. Tämä ilmenee mm. tarinassa, jossa haukka sanoo satakielelle: »Se joka yrittää vastustaa voimakasta on hullu.» Hesiodoksen mielestä ei ole käytettävä haukan tavoin raakaa väkivaltaa, vaan »on kuultava oikeuden ääntä ja unohdettava ainaaksi väkivalta», koska vain siten kyetään »kääntämään miehen sydän pois vieraan omaisuuden halusta». Tarinallaan Hesiodos on alkanut myöhemmin kreikkalaisessa ajattelussa suositun aiheen voiman ja oikeudenmukaisuuden keskinäisistä suhteista.

Oikeus asettaa jokaiselle rajoituksia kieltäessään loukkaamasta toisten oikeuksia. Oikeamielinen on Hesiodoksen mukaan ennen muuta se, joka kammoksuu kajoamasta oikeudenvastaisesti toisen omaisuuteen. Korostaessaan tätä hän on ennakoanut myöhemmin kuuluisaa *suum cuique*-periaatetta, jonka mukaan oikeudenmukaisuudessa edellytetään, että kukin saa pitää omansa.

Hesiodoksen jälkeen runoilija *Theognis* puolustaa aristokraattista ylimysmoraalia.³ Theognis on elänyt vuoden 550 eKr. jälkeen Ateenan naapurikaupungissa Megarassa, jossa käytiin puoluetistelua aristokratian ja

demokratian kannattajien välillä. Hän pitää aristokratian kannattajia hyvinä (*agathoi*) ja sen vastustajia pahoina (*kakoi*).

Ihmisen hyvyys tai pahuus ei perustu Theogniksella enää hänen tekoihinsa ja suorituksiinsa niin kuin Homeroksella, vaan syntyperään. Ylimysvun jäsen on hyvä ja alhaissyntyinen paha syntyperänsä perusteella. Tilanne pysyy samanlaisena yhteiskunnallisista mullistuksista huolimatta. »Monet pahat (*kakoi*) ovat rikkaita ja monet hyvät (*agathoi*) ovat köyhiä. Mutta me emme vaihda hyvettä rikkauteen, sillä hyve pysyy aina miehen mukana mutta omaisuudet siirtyvät mieheltä toiselle.» Theognis ilmaisee katkeruutensa siitä että pahat menestyvät usein paremmin kuin hyvät. Mutta hyvä ei muutu köyhänäkään pahaksi eikä rikkaus voi tehdä pahaa hyväksi. »Jos alhainen saa varallisuutta ja koska häneltä puuttuu oikea mieliala, yltäkylläisyys synnyttää hänessä ylimielisyyttä.» »Alhaista ei voida tehdä koskaan jaloksi.» Seka-avioliitosta ylhäisten eli hyvien ja alhaisten eli pahojen välillä ei tule hyviä jälkeläisiä.

Theognis näyttää uskovan, että ylimyksillä on syntyperänsä ansiosta moraalisesti hyviä ja alhaisilla moraalisesti huonoja ominaisuuksia. Ylhäisille on annettu »eettinen tieto», joka on parasta, mitä jumalat antavat kuolevaiselle ihmiselle. Hän kehottaa tavoittelemaan hyvettä eikä häpeällistä etua. Alhainen suorittaa huonosti senkin, mikä on oikeaa, ja on aina valmis osallistumaan säädyttömään uskoen silloin kuitenkin toimivansa oikein. Johtaessaan kansaa alhaiset pitävät oikeutta vääryytenä saadakseen itselleen voittoa ja valtaa.

Yhteiskunnallisten mullistusten keskellä oikea moraalinen järjestys on Theogniksen mielestä mennyt sekaisin. Hesiodos oli luottanut jumalalliseen oikeuteen, jonka mukaan kukin saa tekojensa mukaan; tyranni voi ajoittain onnistua mutta saa lopulta rangaistuksen. Theognis puolestaan epäilee jumalallista oikeutta ihmetellen sitä, että Zeus »antaa syntiselle saman osan kuin oikeamieliselle». *Simonides* (556–468), jota Lessing on kutsunut kreikkalaisten Voltaireksi, ennakoii myöhempiä sofistoja puolustaessaan itsekkyyden oikeutusta. Hän opettaa estottomasti, että esimerkiksi rikkaus on viisautta parempaa, mistä on todisteena se, että viisaat tulevat rikkaiden oville.

Monet muutkin runoilijat ja näytelmäkirjoittajat ovat kirjoituksillaan antaneet moraalikysymyksiä käsittelevää aineistoa myöhemmin filosofeille. Homeroksesta alkaen monet kreikkalaiset puhuvat esimerkiksi moittivasti *hybriksestä*, jolla tarkoitetaan ylimielisyyttä ja ilkeyttä, mikä koituu omaksi ja toisten vahingoksi. Hybris aiheutuu siitä, että ihminen intohimojen sokaisemana menettää viisautensa, jolloin hän sekoittaa toisiinsa oikean ja väärän. *Aiskhyloksella* (524–456) hybriksestä johtuva

tragedia on luonteeltaan uskonnollista siinä mielessä, että ihmisen ulkopuoliset voimat johtavat hänet onnettomuuteen. Uskonnollisten motiivien ohella *Sofokles* (496–406) kiinnittää huomiota myös ihmisen omassa sielunelämässä syntyviin intohimoihin. *Euripideella* (481–406) huomion kohteena on vain ihminen pyrkimyksineen ja intohimoineen.

Viitteet

1 Kiistelty kysymys siitä, missä määrin Homeros on eepoksen tekijä, sivuutetaan tässä.

2 Ensimmäinen luku sitaatteineen perustuu Dittrichin teokseen (I, 20–55). Käsitys siitä, ettei yhtäällä eläimillä ja toisaalla ihmisten ja eläinten välillä ole oikeussuhteita, toistuu myöhemmin mm. Aristoteleella, stoalaisilla sekä monilla keski- ja uuden ajan moraalifilosoifeilla. Jos tämä hyväksytään, ihminen voi vääryyttä tekemättä käyttää eläimiä hyväkseen esimerkiksi syömällä niiden lihaa. Raamatun luomiskertomuksenkin mukaan ihmisille annettiin ei vain oikeus vaan jopa velvollisuus hallita eläimiä, mihin kristilliset moraalifilosofit kiinnittävät toistuvasti huomiota aina uudelle ajalle saakka.

3 Dittrich (I, 42–120) esittelee kreikkalaisessa runoudessa ja näytelmäkirjallisuudessa heijastuvia moraalikäsitteitä ennen varsinaisen filosofisen etiikan syntyä.

II LUKU

ESISOKRAATTISET LUONNONFILOSOFIT

Filosofia alkaa nykyisen Kreikan ulkopuolella Vähän Aasian (Miletos, Efesos), Etelä-Italian (Elea, Tarentum) ja Sisilian kreikkalaisissa siirtokunnissa. Aikalaiset kutsuivat ensimmäisiä filosofejä fyysikoiksi, viisaiksi (*sofoi*) tai sofistoiksi. Nimitys filosofi (= viisauden rakastaja) vakiintuu vasta Platonista lähtien. Ensimmäiset filosofit, joiden tutkimuskohteena oli lähinnä fysikaalinen luonto, olivat vain satunnaisesti kiinnostuneita eettisistä kysymyksistä. Vaikka esisokraattiset filosofit ovat kirjoittaneet satoja teoksia, niiden sisällöstä on säilynyt vain lyhyitä katkelmia, jotka *Hermann Diels* on koonnut yhdeksi kokoelmaksi.¹ Tässä esitellään epäsystemaattisesti sellaisia katkelmia, jotka jollakin tavalla liittyvät etiikkaan.

a. Seitsemän viisasta

Seitsemällä viisaalla (Thales, Bias, Solon, Khilon, Pittakos, Periandros, Kleobulos jne.) tarkoitetaan eri puolilla kreikkalaista maailmaa eläneitä henkilöitä, joilta on säilynyt sananlaskujen muodossa eettisiä mietelmiä ja ohjeita; erilaisissa viisaiden luetteloissa esitetään yhteensä 22 eri nimeä. Näihin viisaiden ohjeisiin viitataan myöhemmin usein kirjallisuudessa. Tunne itsesi. Itsensä tunteminen on vaikeaa. Ei mitään liikaa. Älä anna neuvoksi sitä mikä on miellyttävää vaan sitä, mikä on parasta. Älä naura toisen onnettomuudelle. Älä anna kielesi mennä ajatuksiasi pitemmälle. Älä tavoittele mahdotonta.

b. Joonialaiset luonnonfilosofit ja Herakleitos

Miletolaiset *Thales* (n. 624–546), *Anaksimandros* (n. 611–545) ja *Anaksimenes* (585–525) ovat joonialaiseen heimoon kuuluneita luonnonfilo-

sofeja. Maantieteellisesti samaan ryhmään kuuluu myös *Herakleitos* (535 – 475), joka on kotoisin Efesosta.

Perimätiedon mukaan Thales sanoo olevansa Kohtalolle kiitollinen: »Ensiksi että olen syntynyt ihmiseksi enkä eläimeksi; toiseksi että olen syntynyt mieheksi enkä naiseksi; kolmanneksi että olen kreikkalainen enkä barbaari.» (DL, I, 33).

Etiikan alkuhistorian kannalta on kiinnostavampi Anaksimandrokselta säilynyt katkelma: »Sinne mistä asiat ovat syntyneet niiden täytyy häviönsä välttämättä palata. Sillä niiden täytyy suorittaa rangaistus ja maksaa vahingon korvaus vääryydestä toinen toisilleen ajan järjestyksen mukaan.» (D, 1). Katkelmassa sovelletaan juridisia käsitteitä fysikaalisen luonnon tapahtumiseen. Anaksimandros näyttää tarkoittavan seuraavaa. Luonnossa on erilaisia elementtejä, joista jokainen pyrkii laajentumaan toisten kustannuksella. Esimerkiksi tuli päästessään yksinvaltiaaksi tuhoaisi muut elementit. Mutta luonnossa on jonkinlainen välttämättömyys, joka jatkuvasti palauttaa tasapainon eri elementtien välille. Siellä missä esimerkiksi tuli on pääsemässä yksinvaltiaaksi jokin toinen elementti, esimerkiksi vesi rajoittaa sitä.

Luonnossa näyttää Anaksimandroksen mukaan olevan jonkinlaista ihmilliseen oikeuteen verrattavaa kosmista oikeutta. Tämän mukaan kullakin elementillä olisi sille kuuluva alue, jonka rajojen ylittäminen olisi vääryyttä. Herakleitoselta on säilynyt myös katkelma, jonka taustana näyttää olevan samanlainen ajattelutapa: »Aurinko ei voi ylittää rajaansa. Jos se tekisi näin, oikeudenpalvelijat etsisivät sen.» (D, 94). Aurinko, jonka Herakleitos sanoo syntyvän uudestaan joka päivä, voisi laskea illalla palaamatta enää takaisin, ellei maailmassa olisi tasapainoa säilyttävää järjestystä.

Herakleitos tunnetaan parhaiten opistaan »kaikki virtaa», jonka mukaan se, mikä on näennäisesti olevaa eli muuttumatonta, onkin todellisuudessa jatkuvassa muutostilassa. »Kylmä tulee lämpimäksi, lämmin kylmäksi, kostea kuivaksi, kuiva kosteaksi.» (D, 126). »On mahdotonta astua kahta kertaa samaan virtaan.» Se vesi, johon astuimme edellisellä kerralla, on jo virrannut pois, ja me itse olemme muuttuneet toiseksi. Jos Herakleitos on oikeassa, minun ei tarvitse maksaa velkaani, sanoo runoilija *Epi-kharmos* (550–460). Sillä se minä, jonka pitäisi maksaa, on toinen kuin se minä, joka teki velan. Mutta on ikävää, etten voi mennä vierailulle, sillä enhän ole enää sama henkilö, joka otti kutsun vastaan.

Herakleitoksen oppien tulkinta on pulmallinen. Jo antiikissa häntä kutsuttiin hämäräksi. Se, jonka mielestä rauha ja ystävyys on sotaa parempi, voisi pitää Herakleitoksen maailman kuvaa ja elämänkäsitystä

synkkänä. Todellisuus näyttää näet hänen mukaansa olevan vastakkaisten voimien temmelyskenttä. »Sota on kaikkien asiain isä, kaikkien asiain kuningas. Toiset se tekee jumaliksi, toiset ihmisiksi, toiset orjiksi, toiset vapaiksi.» (D, 53). Herakleitos itse näyttää ajattelevan toisin. Vastakkais-ten voimien jännitys on järjestyksen ja kauneuden syntymisen edellytys.

Aristoteles sanoo eudemialaisessa etiikassaan: »Herakleitos moittii runoilijaa, joka kirjoitti: 'Hävitköön riita taivaasta ja maasta.' Sillä, hän sanoo, ei voisi olla mitään harmoniaa, ellei olisi korkeita ja matalia säveliä, eikä olisi eläviä olentoja, ellei olisi maskuliinisia ja feminiinisiä olioita, jotka ovat toistensa vastakohtia.» (1235a). Jos muutos olisi pelkästään muutosta yhteen suuntaan, tämä voisi merkitä jonkin asian häviämistä. Puhuessaan muutoksesta ja sodasta Herakleitos tarkoittaa sillä sellaisten vastakkaisten voimien jännitystä, jonka tuloksena on harmoninen tasapaino. »Toisilleen vastakkaiset pyrkivät yhdistymään, erilaisista sävelistä syntyy kaunein harmonia ja kaikki syntyy taistelun kautta.» (D, 8). Luonto pyrkii vastakkaiseen ja tuottaa »vastakohtien eikä samanlaisen kautta harmonian» (D, 10). Maskuliiniset ja feminiiniset pariutuvat keskenään eivätkä kummatkaan kaltaistensa kanssa. Myös taide tuottaa harmoniaa luontoa jäljittelemällä. Maalari sekoittaa valkoisen ja mustan, keltaisen ja punaisen. Muusikko sekoittaa korkeat ja matalat, pitkät ja lyhyet sävelet yhtenäisen harmonian saamiseksi. Samalla tavalla liittyvät yhteen kokonaisuus ja osa, sota ja rauha, sopusointu ja epäsointu kaikesta yhdeksi ja yhdestä kaikeksi.

Joonilaiset etsivät maailmanselitykselleen yhtä peruselementtiä. Niinpä Anaksimenes piti alkuelementtinä ilmaa, jonka tihentymisestä syntyy sumu, vesi tai maa ja ohentumisesta tuli. Herakleitos pitää peruselementtinä alkutulta luultavasti siksi, että tuli liikkuvana näyttää olevan aktiivinen luova voima. Samalla hän piti tuota alkutulta järkenä (*Logos*), jumaluutena tai maailman lakina. Näin vastakkaisten voimien taistelu ei ole mielivaltaista. Se on pikemminkin ilmaus maailmaan sisältyvän objektiivisen järjen aktiivisuudesta. Jumalallisen järjen ilmauksena maailman tapahtuminen on lainmukaista, oikeaa ja kaunista.

Ihmisen sielu näyttää Herakleitoksen mukaan olevan tulen eräs muoto, ts. se on osa jumalallisesta maailman järjestä. Makrokosmoksessa yhden elementin kuolema merkitsee toisen elementin syntyä ja elämää. Tuli elää maan kuolemasta, vesi ilman ja maa veden kuolemasta (D, 76). Samoin tapahtuu sielulle. »Sillä sielun kuolema on vedeksi tulo, veden kuolema on maaksi tulo. Maasta syntyy vesi, vedestä sielu.» (D, 36).

Herakleitoksen moraaliset mielipiteet näyttävät perustuvan hänen metafyyssiseen oppiinsa sielusta. »Kuiva sielu on viisain ja paras.» (D, 118).

»Kun mies on päihtynyt, hän antaa alaikäisen lapsen johtaa itseään. Hän horjuu eikä tiedä, minne hän menee, sillä hänen sielunsa on kostea.» (D, 117). Nautinto ja intohimot ovat sielun kosteutta ja yhdistävät sen kuolemaan. Siksi on vastustettava nautinnon halua. »Taistelu haluja vastaan on vaikea: mitä tahansa halutaan, se on ostettava sielulla», ts. halun valtaan joutuminen sielun kostumisena merkitsee sen kuolemaa (D, 85). »Ihmiselle ei tule mitään hyvää toiveittensa toteutumisesta.» (D, 110); Platon ja Epikuros esittävät myöhemmin melkein samanlaisen käsityksen. »Jos onnellisuus olisi ruumiin nautintoa, silloin olisi karjaa pidettävä onnellisena, kun nähdään sen syövän herneitä.» (D, 4); käsitys siitä, ettei eläinten nautiskelu sovi yhteen ihmisen arvon ja onnellisuuden kanssa toistuu myöhemmin kreikkalaisessa etiikassa.

Aniharvat ihmiset elävät järjen vaatimusten mukaan, niin kuin ihmisten pitäisi tehdä Herakleitoksen ideaalin mukaan. »Vaikka maailman järki on kaikille yhteinen, eivätkö useimmat elä ikään kuin heillä olisi heidän oma yksityinen ymmärrys?» (D, 2). On liian monia, jotka aasien tavoin pitävät silppua kultaa parempana tai jotka karjan tavoin makaavat itsensä täyteen ahmineina (D, 9, 29). Ihmisillä on opettajina roskaväkeä eivätkä he tiedä, että useimmat ovat pahoja (*kakoi*) ja vain harvat hyviä (*agathoi*) (D, 104). Demokraattien valta Efesoksessa synnytti katkeruutta aristokraattisessa Herakleitoksessa, mikä ilmenee ylpäänä ihmisjoukkojen halveksuntana. »Yksi merkitsee minulle kymmentätuhatta, jos hän on paras.» (D, 49). Herakleitoksen oppilaalla Epikharmoksella on toisenlainen käsitys ihmisen pahuudesta. Se jolta puuttuu vähiten hyveitä on paras (D, 46). Sillä kukaan ei ole viaton eikä moitteeton. Ei ole ketään sellaista, jolla on kaikki pahuus ilman mitään hyvää.

Herakleitoksen käsityksellä, että ihmisen järki on osa maailman järkeä, on ollut suuri vaikutus stoalaisten oppiin luonnon oikeudesta, jonka mukaan on »seurattava luontoa» (= on eletävä maailman järjen mukaan). Juuret Hegelin oppiin vastakohtien dialektisesta ykseydestä on myös löydettävissä Herakleitokselta.

c. Elealaiset luonnonfilosofit ja Krenofaneen uskonnon kritiikki

Herakleitoksen vastakohta esisokraattisessa luonnonfilosofiassa on elealainen *Parmenides* (540–470/480), jonka mukaan muutos ja liike on järjen vastaista illuusiota. Jokin voi olla olevaa vain sillä ehdolla, että se to-

della on (= on muuttumattomasti sitä mitä se on). *Zenon* pyrki erilaisten paradoksien avulla osoittamaan liikkeen järjettömäksi. Niinpä lentävä nuoli ei voi liikkua, koska se jokaisena ajankohtana on jossakin; jos se näet liikkuisi, se olisi ja ei olisi samalla hetkellä samassa paikassa, mikä olisi järjetöntä. Kummankaan moraalikäsityksistä ei ole säilynyt tietoja.

Persialaissotien takia Vähästä Aasiasta Eleaan muuttanut joonilainen *Ksenofanes* (n. 570–475) näyttää edustaneen jonkinlaista uskonnollista monoteismia. Tältä kannalta hän arvostelee käsityksiä, joiden mukaan jumalilla olisi inhimillisiä ominaisuuksia hyveineen ja paheineen (D, 11, 23). Jos härillä, ratsuilla ja leijonilla olisi kädet ja ne voisivat maalata käsillään, ratsut maalaisivat ratsujen, härät härkien ja leijonat leijonan kaltaisia jumalien kuvia (D, 15A). Etiopialaiset väittävät, että heidän jumalansa ovat mustia ja tylppänenäisiä, kun taas thraakialaisten mielestä jumalat ovat sinisilmäisiä ja punatukkaisia.

Ksenofanes pitää ly dialaisilta opittua koreutta ja ylellisyyttä tarpeettomana (D, 3). Hän arvostelee myös ruumiin kunnan yliarvostusta urheilukilpailuissa. »Viisaus on parempaa kuin miesten ja ratsujen voima.» (D, 2).

d. Pythagoralaisuus

Samoksesta Etelä-Italiaan muuttanut *Pythagoras* (n. 580–500) perusti Krotoniin luostarilaitosta muistuttavan uskonnollis-filosofisen veljeskunnan. Pythagoralaiset hallitsivat lähes sata vuotta Etelä-Italiaa ja osia Sisiliasta. Demokraattinen puolue kukisti 500-luvun lopulla heidän aristokraattisen hallintonsa surmaten suurimman osan heistä joukkoverilyssä.

Tiedot Pythagorasta ja hänen lähimmistä kannattajistaan ovat epävarmoja. Aikalaiset pitivät häntä jonkinlaisena yli-ihmisenä, josta kerrotaan monenlaisia legendoja. Myöhemmät pythagoralaiset, jotka tutkivat fysiikkaa, matematiikkaa ja muita tieteitä, eroavat monessa suhteessa aikaisemmista pythagoralaisista. Myöhempien pythagoralaisten johtaja oli fyysikkona ja matemaatikkona tunnettu *Arkhytas*, jonka kanssa mm. Platonilla oli yhteyksiä.

»Pythagoralainen elämän tapa» perustuu sielunvaellukseen, jonka Pythagoras oli omaksunut orfilaisesta mystiikasta. Orfilaisuus, jonka askeettiset opit olivat outoja useimmille kreikkalaisille, on kotoisin Thraakiasta, josta se levisi kreikkalaiseen maailmaan. Sielu on orfilais-pythagoralaisen

käsityksen mukaan kuolematon siirtyen ruumiin kuoltua jatkuvasti ruumiista toiseen, eläimistä kasveihin, kasveista eläimiin ja ihmisiin. Pythagoraan itsensä kerrotaan muistaneen aikaisemmat ruumiinsa, joissa hänen sielunsa oli asunut (DL, 4s, 7, 14). Nähdessään kerran jonkun pieksävän koiraa hän olisi sanonut Ksenofaneen mukaan: Lakkaa lyömästä. Se on erään ystäväni sielu, jonka tunnistan kuullessani koiran äänen. Pythagoralainen Filolaos sanoo vanhojen teologioiden todistaneen, että sielu on yhdistetty ruumiiseen rangaistuksena ja asetettu siihen niin kuin hautaan.

Pythagoralaiden päämääränä on vapautuminen uusien syntymisien kiertokulusta ja pääsy jumalalliseen olotilaan. Lähinnä maata oleva ilma on paikallaan pysyvää ja saastunutta. Korkeammalla sijaitseva ilma on liikkuvaa ja puhdasta (DL, VIII, 26s). Puhtaat sielut pääsevät ylimpään jumalalliseen ilmaan, jossa sielunvaellus lakkaa. Epäpuhtaiden sielujen on sen sijaan jatkettava vaellustaan ruumiista toiseen. Pythagoralaiden mielestä elämään on suhtauduttava vakavasti myös siksi, että ihmiset ovat jumalien omaisuutta. Vaikka joku haluaisikin vapautua ruumiin kahleista, hänellä ei ole lupaa tehdä itsemurhaa vastoin omistajiensa tahtoa.²

Keinona sielunvaelluksesta vapautumiseen pythagoralaiset pitivät sielun puhdistamista aistillisuuden vallasta. Orfilaisten pelkkä ulkonainen rituaalinen puhdistuminen on pythagoralaisilla muuttunut moraaliseksi ja intellektuaaliseksi puhdistumiseksi. Puhdistus tapahtuu monella eri tavalla.

Ensinnäkin pythagoralaiset välttävät orfilaisten tavoin lihan syöntiä, koska eläimilläkin on sielu. Orfilaisten tavoin heilläkin on erilaisia kieltoja. Niinpä ei saa syödä papuja, kohentaa tulta veitsellä tai astua poikkipuun yli. Näitä kieltoja, jotka alkuaan perustunevat primitiiviseen tabuuskoon, tulkittiin antiikissa myöhemmin allegorisesti. Niinpä kielto kohentaa tulta veitsellä tarkoittaisi muka sitä, ettei saa kiihottaa intohimoja, ja kielto astua poikkipuun yli tarkoittaisi sitä, ettei saa ylittää oikeuden ja kohtuuden rajoja (DL, VIII, 17s).

Tärkeämpää puhdistuksessa on kuitenkin sielun keskittyminen henkiin toimintaan. Keinona tähän on henkistä toimintaa häiritsevien aistihajujen ja ruumiin tarpeiden rajoittaminen. Joskus tämä johti liioitteluun. Niinpä neljännen vuosisadan komediassa pythagoralaisia moititaan siitä, että he syövät liian vähän ja elävät liassa. Toisaalta pythagoralaiset pyrkivät voimistelun ja ruuan säännöstelyn avulla karaisemaan ruumista luodakseen siitä tehokkaan välineen sielun palvelukseen.

Voimistelu ja ruuan säännöstely muuttuvat myöhemmin osaksi pythagoralaista elämän muotoa, vaikka lähtökohtana oli ollut ruumiillisten hajujen kuolettaminen. Tutkiessaan erilaisten ruokien vaikutusta ihmisen

terveyteen ja kehitykseen pythagoralaiset panivat alun lääketieteelle jo ennen *Hippokrateesta* (460–377), jota tavallisesti pidetään lääketieteen isänä. Pythagoralainen lääkäri *Alkmaeon* sai eläimiä leikkelemällä selville, että aivot muodostavat henkisen elämän keskuksen. Terveys perustuu hänen mukaansa erilaisten kvaliteettien kuten lämmön, kylmän, kuivan, kostean, makean tai karvaan oikeaan tasapainoon. Se, että jokin ominaisuus tulee vallitsevaksi muiden kustannuksella, aiheuttaa sairauksia. Alkmaeon sovelsi näin pythagoralaisten muilla aloilla kehittämää harmonian käsitettä terveyteen. Myöhemmillä pythagoralaisilla puhdistus ei ole enää sielun vapauttamista ruumiin kahleista vaan itse ruumiin puhdistamista eli sen kehittämistä sopusointuiseksi voimistelun ja lääketieteen avulla.

Musiikki on tärkeä sielun puhdistamisen väline pythagoralaisilla. Myöhemmät pythagoralaiset tutkivat akustisia ilmiöitä ja tiesivät, että musiikaalinen harmonia voidaan ilmaista tiettyjen matemaattisten suhteiden avulla. Oikealla musikaalisella harmonialla voidaan »puhdistaa» sielua luomalla siihen järjestystä kannustamalla, rauhoittamalla ja jalostamalla samalla tavalla kuin voimistelu ja lääketiede voivat luoda harmoniaa ruumiissa.

Musiikin ohella tiede on toinen sielun puhdistamisen väline. Astronomian ja fysiikan tutkijoina myöhemmät pythagoralaiset päätyivät käsitykseen, että koko universumissa vallitsee matemaattisten lukusuhteiden avulla ilmaistava harmonia. Tästä syystä luontoa tutkiva tiedekin voi edistää sielun harmoniaa.

Ainakin osa pythagoralaisista piti teoreettista elämän muotoa korkeimpana. Pythagoras vertasi elämää urheilukilpailuihin, jonne jotkut tulevat kilpailemaan palkinnosta, toiset kaupustelemaan ja parhaat katselemaan (DL, VIII, 8). Samoin elämässä jotkut tavoittelevat voittoa ja nautintoa, toiset mainetta ja filosofit totuutta. Filosofien teoreettinen elämän muoto on korkein (*Theoria* = katselu, tutkiminen): Pythagoraalla, jonka kerrotaan uhranneen hekatombin (= 100 härän uhri) keksittyään hänen nimellään tunnetun teoreeman, oli omakohtaisia kokemuksia siitä tyydytyksestä, mitä teoreettinen tutkimus voi joskus tuottaa. Luultavasti teoreettisen elämän arvostuksessa heijastuu hänellä niin kuin eräillä muilla kreikkalaisilla myös ylimpien sosiaalisten luokkien ennakkoluulot.

Pythagoralaisten sosiaalisten ideaalien perustana on alkuaan ollut sie-lunvaellusoppi. Kaikki elolliset olennot ovat sukua keskenään. Omassa veljeskunnassaan he harjoittivat ystävyyttä ja toistensa auttamista. Veljeskunnassa vallitsi aineellisen omaisuuden kommunistinen yhteisomistus. »Ystäville on kaikki yhteistä.» Pythagoralaiset pitivät veljeskunnassaan tärkeänä ihmisten tasa-arvoa; naisetkin olivat miesten kanssa tasa-arvoisia.

e. Empledokles ja Anaksagoras

Empledokles (495–435) ja *Anaksagoras* (500–428) olivat lähinnä luonnonfilosoфеja, joiden opeilla on vain epäsuora yhteys etiikkaan.

Empedokles, joka pyrki luonnonfilosofiassa yhdistämään Herakleitoksen ja Parmenideen opit muutoksesta ja olevasta, on kotoisin Sisiliasta. Pythagoraan tavoin häntäkin pidettiin yliluonnollisena ihmisenä, joka oli aikaisemmin ollut »poika, tyttö, lintu ja aaltoja sukeltava mykkä kala» (D, 117). Pythagoralaisten tavoin Empedokles pitää elämän päämääränä vapautumista sielunvaelluksesta ja pääsyä jumalalliseen elämään. Maailma tulee hänen mukaansa vuosi vuodelta pahemmaksi. Ihmiskunnan on mentävä ensin katastrofia kohti, ennen kuin se voi palata uudelleen kultaiseen aikakauteen, joka oli ollut kaukana menneisyydessä. Kultaisena aikana, josta monet kreikkalaiset ajattelijat puhuvat, ilmasto oli parempi kuin nyt ja puut tuottivat hedelmiä läpi vuoden. Eläinten ja ihmisten välillä vallitsi luottamus ja rauha.

Anaksagoras on ensimmäinen Ateenassa elänyt filosofi, joka toi sinne Vähästä Aasiasta joonilaisen filosofian. Hän oli lähinnä fyysikko ja astronomi. Erään maahan pudonneen meteoriitin perusteella hän päätteli, että taivaan kappaleissa on samanlaista ainetta kuin maassa. Pitäessään aurinkoa palavana maa- ja metallimöhkäleenä häntä syytettiin jumalattomuudesta, josta syystä hän pakeni Ateenasta. Saatuaan kuulla kuolemantuomionsa hän sanoi: »Luonto on kauan sitten tuominut tuomarini ja minut kuolemaan.» (DL, II, 13).

Anaksagoras pysyi erossa julkisesta elämästä käyttäen aikansa fysiikan tutkimiseen. Ehkä oman kokemuksensa perusteella hän piti teoreettista elämää korkeimpana. »Teoria ja sen kautta saatava hengen vapaus on elämän päämäärä.» »Taivaan ja koko maailmaa hallitsevan järjestyksen tarkastelun takia on parempi saada elää kuin jäädä elämättä.» (D, mietelauseet 29s). Hän itse sanoo syntyneensä »auringon, kuun ja taivaan tutkimista varten» (DL, II, 10).

Ihaillessaan universumin järjestystä Anaksagoras väheksyi maallista hyvyttä. Hän suhtautui rationaalisen viileästi asioihin, jotka järkyttivät useimpia ihmisiä. Kuultuaan poikansa kuolemasta hän totesi: »Tiesin että lapseni ovat syntyneet kuollakseen.» Toiselle, joka piti valitettavana kuolemaa kaukana kotimaasta, Anaksagoras vastasi: »Hadekseen on kaikkialta yhtä pitkä matka.»

f. Demokritoksen etiikkaa

Demokritos (460–371), joka on kotoisin Thraakian Abderasta, tunnetaan parhaiten atomiopistaan. Aineen perusosaset ovat ikuisesti samana pysyvät atomit (atomi = jakamaton, ts. sellainen jota ei voida hävittää jakamalla pienempiin osiin). Todellisuus muodostuu atomien erilaisesta yhdistymisestä ja eroamisesta. Platon, joka idealistina ei hyväksynyt Demokritoksen materialismia, esitti toivomuksen, että hänen kaikki kirjansa kerättäisiin yhteen ja poltettaisiin. Eräät pythagoralaiset saivat kuitenkin Platonin uskomaan, ettei tämä olisi mahdollista, koska Demokritoksen kirjat ovat levinneet laajalle. Historia on myöhemmin toteuttanut Platonin toivomuksen. Demokritoksen teoksista on näet säilynyt vain katkelmia. Platon, joka yleensä mainitsee lähes kaikkien sellaisten nimet, joilla on ollut vaikutusta kreikkalaiseen kulttuuriin, ei mainitse teoksissaan kertaakaan Demokritoksen nimeä. Näin siitä huolimatta, että hänen etiikkansa muistuttaa monessa suhteessa Platonin etiikkaa.

Demokritokselta on säilynyt etiikkaan liittyviä katkelmia enemmän kuin kaikilta muilta esisokraattisilta luonnonfilosofoilta yhteensä.

1. Suhtautuminen kuolemaan

Atomioppinsa perusteella Demokritos on varma, että ihmisen ruumis ja sielu hajoavat lopullisesti kuolemassa. Kaikki eivät kuitenkaan tiedä tätä. »Monet ihmiset, jotka eivät tiedä mitään ihmisluonnon hajoamisesta mutta jotka ovat tietoisia inhimillisestä kurjuudesta, rasittavat itseään elinaikanaan rauhattomuudessa ja ahdistuksissa samalla kun he keksivät valheellisia taruja ajasta lopun (= kuoleman) jälkeen.» (D, 297).

»Mielettömät toivovat itselleen pitkää ikää tulematta siitä kuitenkaan iloisiksi. He pakenevat kuolemaa ja kuitenkin tavoittelevat sitä. He eivät saa elämässään mistään tyydytystä.» (D, 201, 203s).

Toisin kuin pythagoralaisilla elämä ei ole Demokritoksen mukaan valmistautumista uutta haudantakaista elämää varten, koska sellaista ei ole. Demokritos, joka itse eli poikkeuksellisen vanhaksi, pitää kuolemaa välttämättömyytenä, jota pelot ja toiveet eivät voi poistaa. Siksi viisas ei anna kuoleman häiritä mielen rauhaa.

2. Onnellisuus ja intohimot

Demokritos pitää onnellisuutta (*eudaimonia*) parhaana ihmiselämän muotona. Onnellisuuden tunnusmerkkejä ovat hyväntuulusuus (*euthymia*),

hyvinvointi (*euesto*) ja järkkymättömyys (*ataraksia*). Demokritos näyttää tarkoittavan hyvinvoinnilla sellaista lähinnä sielullista terveyttä, jossa järki hallitsee intohimoja. Tällainen ihminen ei anna erilaisten asioiden järkyttää mielensä rauhaa. Tämän lisäksi hän voi suhtautua hyväntuulisen hilpeästi kaikkeen siihen mitä tapahtuu. Demokritosta kutsuttiin antiikissa nauravaksi filosofiksi.

Herakleitoksen tavoin Demokritos on selvillä siitä, että ihmisen sielussa on paljon järjenvastaisia intohimoja. »Jos avaat sisimpäsi, löydät sieltä kaikenlaisten pahojen intohimojen varaston ja aarrekammion.» (D, 149). Materialismistaan huolimatta Demokritos tekee eron sielun ja ruumiin välillä ja korostaa sitä, että intohimot kuuluvat sieluun eikä ruumiiseen. Intohimojen vallassa oleva sielu voi turmella monin tavoin myös ruumista. Parannuskeinona Demokritos pitää intohimoista vapautumista. »Lääkärin taito parantaa ruumiin vammat, viisaus vapauttaa sielun intohimoista.» (D, 31). Ruumiillisenkin terveyden takia ihmisen on huolehdittava enemmän sielustaan. »Sillä sielun täydellisyys parantaa ruumiin heikkoutta mutta ruumiin kunto ilman ymmärrystä ei tee sielua paremmaksi.» (D, 187).

Kristillisessä etiikassa pidetään kateutta, rikkauden ja nautiskelun halua usein moralisoivasti syntinä. Demokritos ei moralisoi. Hän suhtautuu niihin ikään kuin psykiatri osoittamalla, että se, minkä ihmiset kuvittelevat lisäävän onnellisuutta, todellisuudessa vähentää sitä.

Niille, joiden mieltä kalvaa kateus taloudellisesti paremmin menestyviä kohtaan, Demokritos sanoo eräässä pitkässä katkelmassa, että on suunnattava pyrkimys siihen, mikä on mahdollista, eikä ole tarkkailtava niitä, joita ihmiset kadehtivat ja ihailevat (D, 191). On hyödyllisempää verrata itseään niihin, joiden ulkonainen elämä on omaamme kurjempi. Silloin pidämme omaa nykyistä asemaamme kadehdittavana ja vapaudumme tuskasta saada enemmän. Kateus, mustasukkaisuus ja pahansuopuus ovat hyväntuulisuuden pahimpia vihollisia. Ymmärtäväinen ei pahoita mieltään sillä, mitä hänellä ei ole, vaan iloitsee siitä, mitä hänellä on.

Liiallisten halujen valta vähentää onnellisuutta. Ellei rahan himolla ole mitään rajaa, se on pahempaa kuin ahdistava köyhyys (D, 219). Demokritos uskoo, kuten myöhemmin Epikuros, että se, mikä on todella tarpeen hyvinvoinnille, on saatavissa helposti ilman suurta vaivaa (D, 223). Mutta sen tavoitteluun, mikä vaatii vaivaa ja synkistää mielen, ei johda ruumiin halu, vaan arvostelukyvyn hillittömyys. Onnellisuutemme tai kurjuutemme ei perustu rikkauteen vaan siihen, missä määrin järki hallitsee haluja ja intohimoja. »Niillä, joiden luonne on hyvässä järjestyksessä, on myös hyvä elämä.» (D, 61).

Hedonisti, joka pitää nautintoa ainoana hyvänä ja kipua ainoana pahana, voisi hedonistisista syistä yhtyä Demokritoksen käsitykseen halujen hillitsemisestä. Eräiden irrallisten kohtien perusteella Demokritosta voisi pitää hedonistina. »Ihmiselle on parasta, että hän viettää elämästään iloisesti niin paljon kuin mahdollista ja niin vähän kuin mahdollista surullisesti.» (D, 189). Kohtuullisuus on eräs tällaisen elämän edellytys. »Kaikilla niillä, jotka iloitsevat vatsan nautinnoista ja jotka ylittävät kohtuuden ruuassa, juomassa ja rakastelussa, nautinnot kestävät vain lyhyen ajan ... mutta kivut ovat sen jälkeen moninaisia ja pitkäaikaisia. Halu kohdistuu yhä uudelleen samoihin asioihin ja niin pian kuin saadaan, mitä halutaan, nautinto on nopeasti paennut eikä siinä ole tarpeellista enempää kuin lyhyt ilo ja sitten syntyy uudelleen sama halu.» (D, 235).

Vaikka Demokritos pitää selviönä, että nautinto on eräs hyvä, hän ei ole hedonisti, joka pitäisi nautintoa ainoana hyvänä. Hän tekee nimenomaan eron hyvän (*agathos*) ja nautinnollisen (*bedys*) välillä. »Sama asia on hyvää ja totta kaikille ihmisille, mutta yhdelle on tämä ja toiselle tuo nautinnollista.» (D, 69). Eräät sofistat pitivät hyvää relativistisena; se mikä on jollekulle hyvää on tämän mukaan pahaa jollekulle toiselle. Sokrates ja Platon vastustivat tällaista relativismia. Itse asiassa Demokritos edustaa tässä samaa käsitystä kuin Platon.

Materialismistaan huolimatta Demokritos pitää henkistä toimintaa ruumiin toimintaa korkearvoisempana nautinnoista riippumattakin. Edelleen hän olettaa, että ihmisellä on ihmisyyden perusteella korkeampi arvo kuin eläimellä. »Ruumiin kauneus on eläimellistä, ellei siihen sisälly ymmärrystä.» (D, 105). »Se, joka tavoittelee sielun hyvyysä, tavoittelee jumalallista voittoa, mutta se, joka tavoittelee ruumiin hyvää, tavoittelee inhimillistä.» (D, 37). Herakleitoksen tavoin Demokritos näyttää pitävän eläimellisiä aistinautintoja ihmisarvoa alentavina. »Siat kieriskelevät sonnassa.» (D, 147). »Kun ihmiset raapivat itseään, heillä on nautintoa, ja samoin käy lemmen nautinnoissa.» (D, 127).³ Sen nautinnon lähteenä, joka sisältyy hyväntuulisuuteen, täytyy olla sellainen hyvä, joka on sopusoinnussa ihmisen korkean aseman kanssa. »Ei ole tavoiteltava mitä tahansa nautintoa vaan ainoastaan sellaista, joka liittyy kauniiseen.» (D, 207). »Suuret ilot saavat alkunsa kauniiden töiden katselusta.» (D, 194). Vain sellainen henki, joka on tottunut synnyttämään iloa omasta itsestään, on hyväntuulinen.

3. Oikeamielisyys ja velvollisuudentunne

Vaikka Platon vaikenekin Demokritoksesta, hänen käsityksensä oikeamielisyyden arvosta on samanlainen kuin Demokritoksen. Vääryyden te-

kijä on Demokritoksenkin mukaan kurjempi kuin vääryyden kärsijä (D, 45). Oikeamielisyys on sekä sellaisenaan että myös sen hyvien seurausten takia hyvää asianomaiselle itselleen. Vastaavasti vääryys on sellaisenaankin pahaa vääryyden tekijälle. Hyväntuulinen tuntee aina viettymystä oikeudenmukaisiin ja laillisiin tekoihin ja on siksi päivällä ja yöllä hilpeä, voimakas ja huoleton (D, 174). Mutta sille, joka pilkkaa oikeudenmukaisuutta eikä täytä velvollisuuksiaan, kaikki muuttuu mielipahaksi, kun hän muistaa jotakin rikostaan ja elää jatkuvassa ahdistuksessa.

Kreikkalaisessa etiikassa ei puhuta paljon velvollisuuksista eikä velvollisuuden tunnosta. Muista eroavasti Demokritos puhuu velvollisuudentunnosta useissa katkelmissa. Hyvä ihminen täyttää velvollisuuden velvollisuuden itsensä takia säilyttääkseen itsekunnioituksensa. Tahto tehdä moraalisesti oikein on teon ulkonaista suoritusta tärkeämpi.

»Ei ole vältettävä syntejä pelosta vaan velvollisuuden takia.» (D, 41). »Moraalisesti hyvää ei ole se, ettei tehdä väärin, vaan se, ettei edes tahdota tehdä väärin.» (D, 62). »Sen joka tekee häpeällistä on hävettävä ennen muuta itsensä edessä.» (D, 84). »Se, jota estää vain ulkonainen laki tekevästä vääryydestä, tekee sitä salassa, kun taas se, jota vakaumus johtaa velvollisuuteen, ei tee omasta vakaumuksestaan pahaa salassa eikä julkisesti. Siksi siitä, joka toimii oikein ymmärryksen ja tiedon perusteella, tulee samalla mielekäs ja vilpitön.» (D, 181).

Epikuros, joka eräin muutoksin on omaksunut Demokritoksen atomiopin, on antiikin tunnetuin hedonismien ja egoismin edustaja etiikassa. Sen sijaan Demokritoksen etiikka, johon filosofian historiassa ei ole saattavasti kiinnitetty huomiota, ei ole hedonistista eikä egoistista.

Lopuksi eräs kuriositeetti. Demokritoksen mielestä ei pitäisi hankkia omia jälkeläisiä. Omien lasten hankkimiseen sisältyy näet monia vaaroja ja paljon murhetta. Sen joka välttämättä haluaa saada lapsia on parasta adoptoida ystävien lapsia. Silloin on näet mahdollista valita suuresta joukosta sopivin. Mutta jos tuottaa itse lapsia, on pakko oppia rakastamaan sitä, joka syntyy, olipa hän millainen tahansa.

Viitteet

1 Dielsin kokoelma, jota Walther Kranz on täydentänyt, sisältää kaikki säilyneet katkelmat kreikan- ja osittain latinankielisinä. Tärkeimmät katkelmat on saksannettu. Tekstissä sulkeissa olevat numerot D-kirjaimen jäljessä viittaavat Dielsin (ja Kranzin) numerointiin. Osa esisokraattikkoja koskevista tiedoista perustuu Diogenes Laertioksen teokseen. Roomalais-arabilaiset numerot DL-kirjaimien jäljessä tarkoittavat tämän teoksen vakiintuneita paikanviittauksia.

2 Keskiajalla ja uuden ajan alkupuolella vallitsi moraalifilosofien kesken laaja yksimielisyys siitä, ettei ihmisellä ole oikeutta tehdä itsemurhaa tai silpoa itseään, koska hän loukkaisi silloin ihmisen ylimmän omistajan eli Jumalan oikeuksia. Pythagoralaisuudella on saattanut olla epäsuoraa vaikutusta tällaisen käsityksen muodostumiseen. Vaikka Sokrates (oikeastaan Platon) uskoo filosofin pääsevän kuoleman jälkeen nykyistä parempaan elämään, hänellä jumalien omaisuutena ei ole oikeutta tehdä itsemurhaa. *Faidon* 62s. Itsemurha on Augustinuksen mukaan vastoin Jumalan kieltoa (älä tapa) siinäkin tapauksessa, että se olisi ainoa keino jonkin pahan (raiskaus) välttämiseksi. Kleombrotos, joka luettiin Platonin *Faidonin* tappoi itsensä päästäkseen parempaan elämään, on Augustinuksen mukaan ymmärtänyt väärin Platonin käsityksen itsemurhasta (*De civitate Dei*, I, 22). Vrt. viitettä 4 lukuun VIII ja viitettä 11 lukuun XXXII.

3 Platon käyttää myös esimerkkinä syyhyen raapimisesta koituvaa nautintoa. *Filebos*, 46AB.

III LUKU

SOFISTAT¹

Ateenasta, joka oli näytellyt johtavaa osaa taistelussa persialaisia vastaan, tulee viidennen vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla kreikkalaisen maailman henkinen keskus, jonne tulee sofistojen nimellä tunnettuja opettajia Sisilian, Thraakian ja Vähän Aasian kreikkalaisista siirtokunnista. Heitä edeltäneet luonnonfilosofit olivat päätyneet tutkimuksissaan erilaisiin ja jopa vastakkaisiin käsityksiin kuten Parmenides ja Herakleitos. Siksi uusi sukupolvi alkaa epäillä ihmisen kykyä saada tietoa luonnon ilmiöiden viimeisistä perusteista. Luonnon tutkimuksen asemesta sofistat ja heidän vastustajansa tutkivat ihmistä, ihmisen luomaa kulttuuria ja moraalialia.

Demokratian laajentuessa yhä laajemmat piirit osallistuvat poliittiseen toimintaan. Mutta menestyksellinen osallistuminen julkiseen toimintaan edellytti erilaisia tietoja ja taitoja. Aikaisemmin ihmisiä oli pidetty kykenevinä julkiseen toimintaan syntyperän perusteella. Nyt tulee keskeiseksi sofistojen ja Sokrateen välisissä keskusteluissa kysymys siitä, onko hyve, ts. kykenevyys julkiseen toimintaan opetettavissa. Jos vastaus on myönteinen, silloin nekin, jotka eivät voi ylvästellä syntyperällään, voivat tulla kykeneviksi tällaiseen toimintaan kasvatuksen avulla. Sofistat tarjosivat tällaista opetusta ja saivat runsaasti ihastuneita oppilaita, jotka olivat valmiita maksamaan heidän opetuksestaan.

Nimellä sofista (= viisauden opettaja) ei alkuaan ollut halventavaa merkitystä. Vanhimmat sofistat kuten Protagoras tai Gorgias olivat aikalaistensa kunnioittamia henkilöitä, joille eri valtiot antoivat tärkeitä luottamustehtäviä. Vasta eräät myöhemmät mitättömästä kiistelytaidostaan tunnetut sofistat kuten Euthydemos, jota Platon pilkkaa saman nimisessä dialogissa, ovat antaneet aiheen pitää sofistoja pelkkinä saivartelijoina. Syynä siihen, että sofistosta on jäänyt jälkimaailmalle huonompi maine kuin minkä he olisivat ansainneet on se, että tietomme heistä perustuu pääasiallisesti heidän vastustajansa Platonin teoksiin.

Sofistojen aikainen Ateena oli erilaisten uusien elämänkäsitysten kohtaamispaikka. Sofistat, jotka olivat matkustelleet eri maissa, joutuivat kiinnittämään huomiota eri kansojen lakien ja moraalikäsitysten erilai-

suuteen. Samanlaista aineistoa tarjosivat erilaiset matkakertomukset. Niinpä *Herodotos* (484–425) esittää *Persialaissotien historiassa* pääteeman ohella runsaasti havaintoja eri kansojen vastakkaisista moraalikäsitteistä. Tällaiset havainnot herättivät vilkkaan keskustelun moraaliperusteista. *Nomos* ja *Fysis* ovat tämän keskustelun avainkäsitteitä.

a. Nomos ja Fysis

Sanalla *Nomos* tarkoitetaan lakia ja myöhemmin myös oikeana pidettyä tapaa. Vanhemmalle sukupolvelle *Nomos* merkitsi kansalaisten vapauden turvaa tyranniaa vastaan. Kaikki persialaiset olivat kreikkalaisten mielestä kuninkaansa orjia, koska persialaisilla ei ollut *Nomosta*, joka olisi turvannut kansalaisten vapauden. Taistellessaan persialaisia vastaan kreikkalaiset taistelivat samalla vapauttaan suojelevan *Nomoksen* puolesta. Herakleitosen mielestä kansan on taisteltava *Nomoksen* yhtä paljon kuin muuriensa puolesta (D, 44).

Uuden sukupolven asenne *Nomokseen* oli toisenlainen. *Nomosta* ei pidetä enää vapauden turvana, vaan joskus jopa uutena tyrannina. Havainnot eri kansojen lakien erilaisuudesta johtavat kysymään, onko mitään sellaista ominaisuutta, joka on kaikille ihmisille yhteinen. Sofistat viittasivat siihen, että kaikki ihmiset syntyvät, kasvavat ja kuolevat samalla tavalla, ts. heidän *Fysis*, jolla alkuaan tarkoitetaan biologista kasvuprosessia, on samanlainen; latinan sanalla *natura* on samanlainen etymologia. *Fysiksellä* tarkoitetaan myös koko fysikaalista todellisuutta, josta sofistat eivät kuitenkaan olleet kiinnostuneita. *Fysis* on sellaista, jota ihmiset eivät voi muuttaa toisenlaiseksi. Tätä muuttumatonta *Fysistä* aletaan etävoim pitää moraalisten ja muiden ideaalien kriteerinä.

Kun *Nomosta* aletaan verrata *Fysikseen*, *Nomosta* pidetään aluksi *Fysistä* korkeampana; *Nomos* ei ole vielä menettänyt positiivista arvovaihdetta. Niinpä Sofokleen *Oidipuksessa* *Fysis* (= kasvaminen, vanhentuminen, kuolema) on muuttuvaa. *Nomos* sen sijaan on jumalallinen ja kuolematon. »Ne (= lait) kulkevat korkealla, ovat syntyneet ylhäällä taivaassa. Niiden synnyttäjä on Olympos eikä kuolevien ihmisten *Fysis*. Unohtavaisuus ei lähetä niitä koskaan nukkumaan. Niissä on mahtava Jumala, joka ei kasva vanhaksi.»

Tällainen jumalallinen *Nomos* on ihmisten luoman *Nomoksen* yläpuolella. Kansanomaisesti tällaisilla ikuisilla laeilla tarkoitettiin »sydämiin isotutettuja» »kirjoittamattomia lakeja», jotka toisin kuin paikalliset lait sito-

vat kaikkia ihmisiä tai ainakin kaikkia kreikkalaisia. Tavallisimpina esimerkkeinä kirjoittamattomista laeista mainitaan, että on palveltava jumalia, kunnioitettava vanhempia ja osoitettava kiitollisuutta hyväntekijöille. Myöhemmin nämä lait sulautuvat Aristoteleesta ja stoalaisista lähtien luonnonoikeuteen.

Eräiden sofistojen mielestä ihmiset tekevät lakeja omaksi hyödykseen voidakseen elää niiden avulla rauhassa keskenään. Ajatellessaan näin he eivät välttämättä kiellä kirjoittamattomien jumalallisten lakien olemassaoloa. Tämä modernin ihmisen mielestä järkevä käsitys ei saavuttanut kuitenkaan kannatusta. Sen valtaan pääsyn tavallaan »esti» nuorempien sofistojen oppi, jonka mukaan *Nomos* ja *Fysis* ovat toisensa poissulkevia vastakohtia. Tämä käsitys oli erittäin suosittu viidennen vuosisadan lopulla.

Luonnontieteiden alkuvaiheissa oli tehty havaintoja siitä, kuinka kaikilla asioilla on jokin oikea eli normaali muoto. Tästä oikeasta asiailtilasta käytetään nimitystä *Fysis*. Mutta tämä oikea asiailtila voi häiriytyä. Esimerkiksi Herodotos puhuu meren *Fysiksestä*, jota myrskyt voivat häiritä (VII, 16), tai joen *Fysiksestä* (= veden normaalikorkeus), jonka tulvat tai kuivuus voivat muuttaa toiseksi (IV, 50). Lääketieteessä puhutaan ihmisen *Fysiksestä*, jolla tarkoitetaan terveyttä. Samalla tavalla aletaan arvioida ihmisen käyttäytymisen ja yhteiselämän ideaaleja. Teot ja ideaalit ovat oikeita, jos ne ovat oikeita *luonnostaan* eikä ihmisten sovinnaisen käsitysten eli *Nomoksen* perusteella. Näin *Fysis* ja ihmisten sovinnaisiin käsityksiin perustuva *Nomos* muuttuvat toistensa vastakohtiksi. *Nomos* on muuttuvaa, kun taas *Fysis* on aina sama. *Nomos*, jota usein pidetään mielivaltaisena, saa joskus halventavan lisämerkityksen *Fysiksen* rinnalla, jota pidetään oikean kriteerinä.

Vastakohtaa *Nomos*—*Fysis* sovelletaan melkein mihin tahansa. Demokritoksen mukaan aistikvaliteetit (väri, maku, lämpö jne.) perustuvat *Nomokseen*, ts. niitä on vain havaitsijan aistimuksissa mutta ei *Fysiksessä* eli atomeissa (D, 125). Platonin *Kratyloksessa* keskustellaan siitä, perustuvatko olioiden nimet luontoon vai ovatko ne sovinnaisia. Anaksagoraan oppilaana ja Sokrateen opettajana tunnettu *Arkhelaos* sovelsi tätä vastakohtaa ensimmäisenä etiikkaan; *Arkhelaos* ei ollut sofista vaan fyysikko, jonka jälkeen filosofian tutkimuskohteeksi tulee luonnonfilosofian asemesta etiikka. Hän oli erityisen kiinnostunut elollisten olioiden synnystä, kasvusta ja kuihtumisesta. Tehdessään havaintoja ihmisen kasvuprosessista hän ei löytänyt siitä moraalisia ominaisuuksia. Tästä hän päätyi käsitykseen, »ettei se mikä on oikeudenmukaista tai häpeällistä perustu luontoon (*Fysei*) vaan lakiin (*Nomo*)» (DL, II, 16).² Eräiden myöhempien sofistojen mukaan moraalilla ei ole tästä johtuen mitään objektiivista perus-

taa. »Eikö hän, joka sääti lain alussa, ollut ihminen kuten te ja minä?» kysyy Feidippides Aristofaneen näytelmässä *Pilvet* ja pitää oikeutenaan säätää uuden lain, jonka mukaan pojat voivat pieksää isiään. Tämä uusi lakiesitys on vastakkainen muuttumattomina pidetyille »kirjoittamattomille laeille», joiden mukaan lasten on kunnioitettava vanhempiaan.

b. Yksityisiä sofistoja

Protagoras (n. 481–411), jota Zeller pitää lahjakkaimpana sofistina, oli kotoisin Thraakian Abderasta mutta eli kauan aikaa Ateenassa. Tietomme hänestä perustuvat pääasiallisesti Platonin dialogeihin *Protagoras* ja *Theaitetos*.

Yleisessä filosofiassaan Protagoras tunnetaan *homo mensura* opistaan, jonka mukaan ihminen on asiain mitta (D, 1). Filosofisen tutkimuksen painopiste siirtyy tiedon objektista tietoa saavaan subjektiin, ts. ei kysytäänä minkälaisia asiat ovat sellaisinaan ihmisten havainnoista riippumatta, vaan minkälaisilta ne näytävät tai tuntuvat havainnon tekijälle.

Tieto *homo mensura* opin mukaan on relatiivinen siihen, kenen havainnoista on kysymys. Sama tuuli voi tuntua yhdestä kylmältä, joten se on kylmää hänelle (*Theait.* 152). Toisesta se ei tunnu kylmältä, joten se ei ole kylmää hänelle. Koska sama tuuli tuntuu erilaiselta eri ihmisille, on mahdotonta tietää, onko itse tuuli kylmää vaiko ei. Samalla tavalla kaikki muutkin asiat ovat erilaisia eri ihmisille ja eläimille. Sama viini on terveelle makeaa ja sairaalle karvasta. Sanalla sanottuna tieto tai paremminkin usko siitä, minkälaisia asiat ovat, on relatiivinen kunkin yksilön aisteihin.

Etiikassa tällainen relativismi voisi merkitä sitä, että kullakin yksilöllä voisi olla oma toisten moraalista poikkeava yksityismoraalinsa; samalla henkilöllä voisi eri aikoina olla erilainen moraal, koska sama henkilö ei ole eri aikoina sama Herakleitoksen mukaan. Etiikassa Protagoras ei näytä tarkoittavan »ihmisellä asiain mittana» kutakin yksilöä erikseen vaan pikemminkin ihmisiä yhtäällä ihmissukuna ja toisaalta tiettyinä ihmisyyhteisöinä (valtio, heimo jne.).

Protagoras esittää Platonin dialogissa *Prometheus*-myytin muodossa käsityksen, jonka mukaan kaikilla ihmisillä on kunniallisuuden ja oikeuden tunne (*Prot.* 322). Tämän mukaan kaikille ihmisille on yhteistä se, että he tekevät eron moraalisesti oikean ja väärän välillä ja että he pitävät häpeällisenä vääryyden tekemistä. Lisäksi tällainen oikeuden tunne on hyödyllinen, koska ihmiset kykenevät vain sen avulla rauhalliseen yhteiselämään ja yhteistyöhön. Protagoras ei tämän mukaan ole relativisti siinä

mielessä, että yhdellä ihmisellä tai kansalla olisi ja toisella ei olisi oikeudentuntoa. Toisaalta Protagoras edustaa eettistä relativismia Platonin dialogissa *Theaitetos*. »Mikä tahansa näyttää oikealta ja hyvältä kullekin valtiolle, se on oikeaa ja hyvää sille niin kauan kuin sitä pidetään sellaisena.» (*Theait.* 167D). Tämän mukaan se mikä on moraalisesti oikeaa tai väärää on relatiivinen kuhunkin valtioon nähden.

Näiden kahden käsityksen välillä ei tarvitse olla ristiriitaa. Protagoras näyttää ajatelleen, ettei ole sellaista absoluuttista moraalialue, joka olisi sisällöltään samanlainen kaikille kansoille ja kaikkina aikoina. Kaikille ihmisille ja kansoille on yhteistä vain se, että heillä on oikeudentunto ja että ihmiset ovat riittävän sosiaalisia omaksuakseen sellaisen moraalin, joka on tarpeen rauhallisen yhteiselämän säilyttämiseksi. Moraalia voidaan tässä suhteessa verrata kieleen. Vaikka kaikilla ihmisillä on kyky välittää ajatuksiaan toisille kielen avulla, eri kansojen kielet ovat kehittyneet erilaisiksi.

Vaikka Protagoras kieltääkin mahdollisuuden saada tietoa siitä, minkälaisia asiat ovat itsessään, hän pitää asiantuntijan, esimerkiksi lääkärin tietoa terveydestä ja sairaudesta hyödyllisempänä kuin asiantuntemattoman tietoa. Samoin vaikka hyvää ja oikeaa onkin se, mitä jossakin valtiossa pidetään sellaisena, jokin muu käsitys hyvästä ja oikeasta voi olla vielä parempi samoin kuin jokin laki on parempi kuin jokin toinen laki. Viisauden opettajana Protagoras uskoo voivansa esittää oppilailleen parempia moraaliperiaatteita ja ansaitsee siksi saada palkan opetuksestaan, mitä Platon puolestaan paheksuu. »Viisaat ja hyvät reettorit saavat aikaan sen, että hyvä näyttää pahan asemesta oikealta valtiossa.»

Eräänä yksityiskohtana Protagoraan etiikasta mainittakoon, että rangaistuksen tarkoituksena on rikollisen kasvattaminen paremmaksi ja rikosten ennalta ehkäisy rangaistuksella pelottamisen avulla. Hän hylkää käsityksen, jonka mukaan rangaistus olisi yhteiskunnan kosto tehdystä rikoksesta. Monilla muillakin kreikkalaisilla, esimerkiksi Sokrateella ja Platonilla oli samanlainen käsitys rangaistuksen tarkoituksesta.

Protagoras ei näytä yleensä esittäneen sellaisia radikaaleja oppeja, jotka olisivat ärsyttäneet yleistä mielipidettä. Teoksessaan *Jumalista* hän on tosin agnostikko (*gnosis* = tieto; *agnosia* = tietämättömyys), jonka mukaan emme tiedä, onko jumalia olemassa (DL, IX, 51s). Kysymyksen hämäryys ja ihmiselämän lyhyys estävät tällaisen tiedon saamisen. Protagoras karkotettiin tämän kirjan takia Ateenasta, kirjan niteitä kerättiin yhteen ja ne poltettiin. Tästä teoksestaan huolimatta hän itse on kuitenkin maltillinen mielipiteissään. Mutta Protagoras on relativismillaan luonut perustan radikaalimpien oppien syntyyn.

Relativistisesta tietoteoriasta seuraa, että mistä tahansa asiasta voidaan esittää useampia jopa vastakkaisia käsityksiä. Protagoras näyttää käsitelleen tätä aihetta teoksessaan *Antilogiai* (= ristiriitoja) (DL, IX, 51). Asettamalla vastakkain erilaisia käsityksiä samasta asiasta monet muut sofistat kehittivät kiistelytaitoa ja tunsivat menestyneensä erityisen hyvin, jos onnistuivat saamaan heikommin perusteltavissa olevalle käsitykselle voiton käsityksestä, jota olisi voitu perustella tätä paremmin. Sofistojen vastustajat tulkitsivat tämän siten, että sofistojen tarkoituksena oli saada voitto moraalisesti arveluttaville käsityksille.

Vaikka Protagoraan opetuksella on ollut vakavampia päämääriä kuin pelkkä kiistely, hän näyttää käsitelleen myös kiistelytaidon eli eristiikan periaatteita. Diogenes Laertios esittää tästä kaskun, jota Th. Rein on täydentänyt minulle tuntemattomista lähteistä *Muodollisen logiikan oppikirjassa* (DL, IX, 56). Protagoras opetti oppilailleen riita-asiain voittamistaitoa. Palkka on maksettava vasta sitten, kun opetus on onnistunut. Oppikurssin päätyttyä oppilas kieltäytyy maksamasta palkkiota ja Protagoras aikoo ryhtyä käräjöimään. Protagoras sanoo: Sinun on joka tapauksessa maksettava, vaikka häviäisit tai voittaisit oikeusjutun. Edellisessä tapauksessa sinun on maksettava tuomarin päätöksen perusteella ja jälkimmäisessä tapauksessa tekemämme sopimuksen perusteella. Oppilas vastaa: Minun ei tarvitse maksaa. Jos maksaisin, tekisin sen joko voitettuani tai hävittyäni oikeusjutun. Mutta edellisessä tapauksessa en maksaisi tuomarin päätöksen perusteella. Jälkimmäisessä tapauksessa en maksaisi tekemämme sopimuksen perusteella (sillä opetuksesi ei ole onnistunut).

Sofista *Prodikos* on Protagoraan nuorempi aikalainen. Maailmassa on hänen mielestään enemmän pahaa kuin hyvää. Siksi ihminen olisi otettava vastaan valituslauluin hänen syntyessään ja hänen kuollessaan häntä olisi ylistettävä onnellisena.

Prodikos on sepittänyt myyttisen kertomuksen *Herakles valinnan edessä*, johon viitataan usein myöhemmässä kirjallisuudessa. Siinä myyttiset naishahmot Pahe ja Hyve tarjoutuvat nuoren Herakleen oppaiksi. Edellinen lupaa nautinnollista ja helppoa elämää ilman ponnisteluja. Kun Herakles kysyy hänen nimeään hän vastaa: Ystäväni kutsuvat minua onnellisuudeksi ja viholliset paheeksi. Hyve puolestaan ei houkuttele pettävien nautintojen lupauksin vaan kehottaa ponnistuksiin ja hyveisiin elämän vaikeuksien voittamiseksi. Hyve esittää Paheesta: »Sinä syöt ennen nälkää ja juot ennen janoa ... Yrität ennen luonnon yllykettä kiihoittaa seksuaalisia haluja kaikin keinoin käyttäen miehiä naisina. Näin sinä kohtelet palvojiasi turmelemalla heidät öisin ja saatat heidät nukkumaan tärkeimmän osan päivästä.» (D, 2). Tämän tuloksena et koe koskaan todellista puhdas-

ta nautintoa. Typerät vanhukset, jotka ovat nautintoja etsiessään sivuuttaneet nuoruuden laiskoina, ovat tulleet vanhuuteen kivuliaina ja häpeissään siitä, mitä ovat tehneet. Hyve, joka pilkkaa Pahetta, ei ole kuitenkaan nautintojen vihollinen: »Ystäväni iloitsevat nautinnollisesta ja harmittomasta ruokajärjestyksestä, koska he siirtävät syömisen ja juomisen siksi kunnes tarvitsevat niitä. Heidän unensa on makeampaa kuin laiskojen eivätkä he nuri, jos menettävät sen, eivätkä lyö laimin velvollisuksiinsa saadakseen sen. Nuoret ihmiset nauttivat vanhempiensa kiitosta ja vanhemmat nauttivat nuorten kunnioitusta...»

Prodikos selittää uskonnon synnyn rationaalisesti. Aluksi ihmiset palvoivat jumalina aurinkoa, kuuta, jokia, järviä ja muita sellaisia asioita, jotka ovat ihmisille hyödyllisiä antaessaan valoa, lämpöä tai ruokaa. Esimerkkinä hän mainitsee Niilin, jota palvellaan jumalana. Korkeammalla tasolla, jolloin on opittu erilaisia taitoja (maanviljelys, viinin viljely, metallin käyttö jne.), palvellaan jumalina näiden taitojen antajia Demeteriä, Dionysiota tai Hefaistosta. Oman käsityksensä mukaan Prodikos piti esimerkiksi rukoilemista turhana, jolloin hän joutui ristiriitaan Ateenan viranomaisien kanssa. Mahdollisesti hänet karkotettiin koulustaan siksi, että hän olisi keskustellut nuorison kanssa sopimattomista aiheista.

Hippias, joka oli Protagoraan nuorempi aikalainen, oli kotoisin Eliksen maakunnasta Peloponnesoksesta. Hän oli tunnettu laajoista tiedoista monilla eri aloilla (matematiikka, astronomia, kielioppi, historia jne.). Etiikan kehitykseen hän on vaikuttanut parilla käsityksellään.

Ensinnäkin hän näyttää pitäneen itseriittävyyyttä eli *autarkiaa* ihmisen toiminnan päämääränä. Myöhemmin lähes kaikki kreikkalaiset filosofit pitivät autarkiaa onnellisuuden päätunnuksena. Hippias tarkoitti sillä riippumattomuutta muista ihmisistä eli jonkinlaista omavaraisuutta, joka tulee mahdolliseksi valmistamalla itse kaiken mitä tarvitaan. Hän kerskui olympialaisissa kisoissa tehneensä itse kaikki vaatteensa.

Paremminkin tunnettu on Hippiaan käsitys *Nomoksen* ja *Fysiksen* osittaisesta vastakohdasta. Hän näet sanoo Platonin mukaan ihmisten olevan *luonnostaan* sukulaisia, ystäviä ja kansalaistovereita, vaikka he eivät olekaan sitä lain mukaan (*Prot.* 337C). *Nomos* on usein tyranni, joka pakottaa tekemään sitä, mikä on vastoin luontoa. Päinvastoin kuin useimmat aikalaisensa Hippias ei pitänyt ideaalisena yhteisönä pieniä kaupunkivaltioita vaan jonkinlaista kosmopoliittista yhteisöä, johon kuuluisivat ainaikin kreikkalaiset ja mahdollisesti kaikki ihmiset.

Vaikka Hippias sanoo lain olevan usein tyrannin, hän pitää hyviä lakeja hyödyllisinä. Ihmisten säätämien lakien yläpuolella ovat luonnon »kirjoittamattomat lait». Ne ovat kaikkialla voimassa, vaikka niitä joskus ri-

kotaan. Niiden mukaan on palveltava jumalia, vältettävä sukurutsausta ja palkittava hyväntekijöitä.

Kateudesta Hippias on Demokritoksen tavoin havainnut, että kateellsella on kaksi kertaa niin paljon murhetta kuin muilla. Hän ei kärsi vain omien vaivojensa vaan myös toisen kokeman hyvän takia.

Gorgias (483–375) oli kotoisin Sisiliasta mutta oleskeli myös Ateenassa.

Tieto-opissa Gorgias edustaa skeptisismää, joka voidaan ilmaista kolmena teesinä. 1. Ei ole olemassa mitään (Vrt. Herakleitoksen oppia kaiken muuttumisesta); 2. Vaikka olisi olemassa jotakin, meillä ei ole siitä tietoa (Havainto jostakin ei ole samaa kuin se objekti, josta meillä on havainto); 3. Vaikka minulla olisi tietoa jostakin, en voi välittää sitä toiselle (En voi siirtää saamaani havaintoa toiselle). Mahdollisesti Gorgiaan tarkoituksena on ollut osoittaa mielettömäksi elealainen filosofia.

Päädyttyään skeptisismiin Gorgias näyttää luopuneen luonnonfilosofiasta, jota hän oli harrastanut nuorempana Empedokleen vaikutuksesta. Muista sofistoista eroavasti hän ei opettanut nuorisolle hyvettä (*arete*), josta hän oli omaksunut kansanomaisen käsityksen tekemällä eron miehen ja naisen, aikuisen ja lapsen tai orjan ja vapaan hyveen välillä, ts. ne ominaisuudet, joiden perusteella pidämme esimerkiksi miestä, naista jne. erinomaisena, ovat erilaisia. Gorgias itse piti itseään retoriikan opettajana.

Retoriikka on Gorgiaan mukaan taitoa hallita puheen avulla toisia ihmisiä. Tutkiessaan miten ihmiset saadaan toimimaan puhujan toiveiden mukaan siten, että kuulijat uskoivat toimivansa omasta tahdostaan, Gorgias loi soveltavan psykologian. Hän havaitsi, että reettori saa taitavan suggestion (psykhagogia = sielun ohjaus) avulla toiset toimimaan moraalisesti huonojen yhtä hyvin kuin hyvienkin päämäärien hyväksi. Platon, joka oli selvillä retoriikan tehokkuudesta, pitää dialogissa *Gorgias* reettoreita moraalisesti sofistojakin pahempina, koska he käyttävät suggestiotaitoaan väärin oman valtansa lisäämiseksi.

Suggestiota voidaan käyttää myös taiteellisiin tarkoituksiin. Hesiodos ja Solon eivät kenneet tekemään eroa valheen ja taiteellisen illuusion välillä. Gorgias puolestaan loi teorian oikeutetusta harhauttamisesta esteetisessä mielessä. Traaginen näytelmä on »harha, jota on parempi aiheuttaa kuin olla aiheuttamatta. Sen hyväksyminen osoittaa suurempia taiteellisia arvioimiskykyjä kuin sen hylkääminen». Tragedia ja runous voivat herättää katselijassa tai kuuntelijassa sääliä tai pelkoa, joiden vaikutusta sieluun Gorgias vertaa siihen vaikutukseen, mikä ulostavilla aineilla on ruumiiseen. Tässä Gorgias ennakoi Aristoteleen oppia, jonka mukaan tragedialla on puhdistava vaikutus (*katharsis*) sieluun vapauttaessaan sen intohimoista.

c. Fysis ja Nomos nuorimmilla sofistilla

Protagoras, Prodikos, Hippias ja Gorgias olivat tunnetuimpia vanhemman sukupolven sofistoja. Kukaan heistä ei poikennut etiikassa kovin jyrkästi aikansa vallitsevista moraalikäsitteistä. He pitivät ihmisten säätämää *Nomosta* tietyn varauksin hyvänä. Gorgias ja hänen oppilaansa *Isokrates* pitivät lain avulla luotavaa rauhaa toivottavana ei vain yksityisten valtioiden sisäpuolella vaan myös kreikkalaisten valtioiden keskinäisissä suhteissa. Gorgiaan mukaan kirjoitustaidon keksiminen on ollut hyödyllinen, koska ihmisiä voidaan kasvattaa kirjoitettujen lakien avulla noudattamaan oikeutta.

Nuoremmat sofistat hylkäävät *Nomoksen* mielivaltaisena. Protagoraan *homo mensura* -oppi ja Gorgiaan skeptisismi loivat teoreettisen pohjan sovinnaisista moraalikäsitteistä vapautumiselle. Lähes 30 vuotta kestänyt peloponnesolaissota, jota voidaan pitää kreikkalaisten katkerana sisällissotana, loi ulkonaisesti otollisen maaperän moraalista estoista vapautumiseen. Arvoitellessaan *Nomosta* nuoremmat sofistat vetoavat *Fysikseen* kahdella vastakkaisella tavalla.

1. Voima on oikeutta

Polos ja erityisesti Kallikles Platonin dialogissa *Gorgias*, Thrasyamakhos *Valtion* ensimmäisessä kirjassa ja Gorgiaan oppilas Menon *Ksenofonin* mukaan edustavat eri tavoin teoriaa luontoon perustuvasta voimakkaamman oikeudesta. Häikäilemättömänä poliitikkona tunnettu *Kritias* pitää oikeutta ja uskontoa poliitikkojen keksintöinä kansan kurissa pitämiseksi.

Hesiodos oli pitänyt ihmisten ja eläinten välisenä erona sitä, että vain ihmisillä on lakia ja oikeutta. Thrasyamakhos ja Kallikles havaitsivat, että voimakkaimmat eläimet syövät heikompia ja että nopeimmat ja ovelimmat pettävät hitaita ja typeriä. Tähän vetoamalla he ajattelevat, että ihmistenkin joukossa voimakkain saisi luonnon mukaan hallita muita tai ettei hänen tarvitse välittää heikompien luomasta *Nomoksesta*. Platonin mukaan oppi siitä, että oikeus on luonnon mukaan voimakkaamman oikeutta, on kotoisin runoilija *Pindarokselta* (n. 518–442).

Gorgiaan oppilas Kallikles soveltaa tätä oppia voimakkaisiin yksilöihin. Lait ovat syntyneet siten, että heikot yksilöt ovat liittyneet yhteen ja luoneet lait suojellakseen itseään voimakkaampia vastaan. *Fysiksen* oikeudella voimakkaat yksilöt eivät välitä heikkojen luomasta sovinnaisesta oikeudesta vaan ovat sen yläpuolella.

Thrasymakhoksen mukaan oikeus hallita kuuluu luonnostaan niille, joilla on voima hallita. Kreikkalaisten valtioiden lait on luotu palvelemaan hallitsevien eikä hallittavien etua; näin siitä riippumatta, onko hallitsijana yksi henkilö, monia tai kansan enemmistö. Jos oikeudella tarkoitetaan voimassa olevia lakeja, silloin oikeus samastuu hallitsevien eli siis voimakkaamman oikeuteen.³ Sokrates, joka Platonin mukaan vastustaa Thrasymakhoksen käsitystä, vertaa oikeaa hallitsijaa paimeneen, jonka tehtävänä on huolehtia laumansa parhaasta.⁴

Periaatetta 'voima on oikeutta' sovelletaan peloponnesolaissodan aikana myös valtioiden välisiin suhteisiin. Heikommat tosin vetoavat vieläkin oikeuteen ja sopimusten pyhyyteen. *Thukydides* antaa ateenalaisten sanoa itseään heikommille melialaisille (V kirja, XVII luku, 85–112): »... tiedätte yhtä hyvin kuin me, että oikeus tulee kyseeseen yhtä voimakkaiden välillä, kun taas voimakkaat tekevät mitä voivat ja heikot kärsivät sitä, mitä niiden täytyy...» »Jumalista me uskomme ja ihmisistä tiedämme, että luontonsa välttämättömän lain perusteella he hallitsevat, milloin vain voivat. Eikä ole ikään kuin me olisimme ensimmäisinä tehneet tuon lain tai toimineet sen mukaan tehtyämme sen sitä ennen; havaitsemme sen olleen olemassa ennen meitä ja jätämme sen olemaan ikuisesti jälkeemme; me vain käytämme sitä tietäen, että te ja jokainen muu, jolla olisi samanlainen valta kuin meillä, tekisi meidän tavoin.»

Kritias ei aseta vastakkain *Fysistä* ja *Nomosta*. Sen sijaan hän pitää oikeutta (*Dike*) ja uskontoa poliitikkojen keksintönä ihmisten kurissa pitämiseksi (D, 25). Oli aika, jolloin ihmisten elämä oli eläimellistä. Pelkkä raaka voima sääтели heidän keskinäisiä suhteitaan. Toisessa vaiheessa ihmiset laativat lakeja kurittajiksi, niin että oikeudesta (*Dike*) tuli tyranni, joka uhkaa rangaistuksella. Mutta laki ei kyennyt estämään ihmisiä tekemästä rikoksia salassa. Silloin joku viisas keksi uskonnon, jotta rikolliset pelkäisivät lakeja salassakin. Jumaluus on näet tämän keksinnön mukaan sellainen, joka tietää kaiken, mitä ihmiset tekevät, puhuvat tai ajattelevat salassa.

Kritias, joka nähtävästi pitää uskontoa hyödyllisenä taikauskona, olettaa epähistoriallisesti, että sellainen kulttuuri-ilmiö kuin uskonto olisi ollut joidenkin rationaalisten yhteiskuntasuunnittelijoiden onnistuneen suunnitelman tulos.

Aikaisemmat sofistat pitivät selviönä, että ihmiset ovat sosiaalisia siinä mielessä, että he kunnioittavat toisten oikeuksia ja voivat toimia myös toisten hyväksi. Monet nuoremmat sofistat pitivät ihmistä egoistina, joka toimii omaksi hyväkseen toisten kustannuksella milloin se on mahdollista.⁵ Käsitys siitä, että ihmiset tekevät vääryyttä ainakin salassa, milloin se

on mahdollista ilman rangaistuksen pelkoa, on usein toistuva teema tämän ajan kirjallisuudessa.

2. Ihmiset ovat luonnostaan tasa-arvoisia

Eräiden nuorempien sofistojen mielestä ihmiset ovat luonnostaan tasa-arvoisia. Siksi he pitivät *Nomokseen* perustuvia arvoeroja mielivaltaisina ja luonnonvastaisina.

Ateenalainen *Antifon*, josta tiedämme Ksenofon välityksellä, pitää biologisen yhtäläisyyden perusteella kaikkia ihmisiä luonnostaan tasa-arvoisina ja vastustaa sovinnasta eroa ylhäisten ja alhaisten, kreikkalaisten ja barbaarien välillä (D, 44). Me kunnioitamme ylhäissyntyisiä mutta emme niitä, jotka eivät tule ylhäisistä kodeista. »Näin käyttäydymme toisiamme kohtaan kuin barbaarit, sillä luonnostaan me kaikki olemme kaikissa suhteissa samanlaisia, barbaarit ja helleenit.» »Sillä me kaikki hengitämme suulla ja nenällä ilmaa ja syömme käsillämme...»⁶

Antifonin mielestä on hyödyllistä totella valtion lakeja todistajien läsnäollessa. Mutta se, joka rikkoo lakia salassa, voi säästyä häpeältä. Mutta luonnon lakeja on hyödyllistä totella myös salassa. Monet asiat, jotka ovat lain mukaan oikeita, ovat luonnon vastaisia.

Vaikka Antifon pitääkin monia lakeja mielivaltaisina, hän näyttää toisaalta pitävän hyödyllisenä lainkuuliaisuutta. Rauha ja yksimielisyys ovat hyödyllisimpiä valtiolle. Mutta yksimielisyys ei tarkoita sitä, että kiitetään samaa kuoroa, hyväksytään samat huilistit, valitaan samat runoilijat tai että kaikilla on sama maku. Sen sijaan yksimielisyys on sitä, että totellaan lakia.

Sofistisesti saivartelemalla Antifon esittää, että lain ja oikeuden ylläpito on vastoin oikeutta. Yhteiskunta pitää oikeana ja hyödyllisenä sitä, että todistaja todistaa oikeudessa totuuden mukaisesti syytettyä vastaan. Mutta ellei syytetty ole tehnyt todistajalle vääryyttä, todistaja tekee syytetylle vääryyttä, jos pidetään oikeana periaatteena, ettei saa tehdä vääryyttä ketään sellaista kohtaan, joka ei ole tehnyt minulle vääryyttä.

Muilta tasa-arvon puolustajilta on säilynyt vielä lyhyempiä fragmentteja. Gorgiaan oppilaan *Lykofron* mukaan arvoero alhai- ja ylhäissyntyisen välillä on mielivaltainen eikä perustu luontoon. Elealainen *Alkidamas*, joka on myös Gorgiaan oppilaita, pitää orjia luonnon mukaan vapaina. »Jumala on tehnyt kaikki ihmiset vapaiksi. Kukaan ei ole luonnostaan orja.» Aristoteleen mukaan *Faleaksen* mielestä kaikilla ihmisillä pitäisi olla yhtäläinen kasvatus ja yhtä paljon omaisuutta (*Pol.* 1266). Ei ole kui-

tenkaan varmaa, perusteleeko hän vaatimustaan luonnolla. Sen sijaan hän uskoo kasvatuksen ja omaisuuden yhtäläisyyden vähentävän epäsupua.

Mainittujen sofistojen lisäksi tasa-arvon vaatimus ilmenee näytelmäkirjallisuudessa esimerkiksi Aristofaneella ja Euripideellä. Tietomme tasa-arvon perusteluista ovat kuitenkin erittäin niukkoja. Sitä enemmän tiedämme sofistoja seuraavan ajan suurimpien filosofien Platonin ja Aristoteleen käsityksistä, joiden mukaan eriarvoisuus barbaarien ja helleenien, orjien ja vapaiden välillä on selviö. Sen sijaan Platon puolustaa ainakin ylimmän luokan miesten ja naisten tasa-arvoa *Valtion* viidennessä kirjassa vetoamalla mm. heidän yhtäläiseen biologiseen luontoonsa, jossa erot eivät ole sen suurempia kuin esimerkiksi naaras- ja uroskoirien välillä.

d. Tuntematon Jamblikhos

Tuntemattoman Jamblikhoksen nimellä kulkevalla kirjoituksella on erikoisasema myöhäisten sofistojen joukossa. Nimitys johtuu siitä, että kirjoitus on säilynyt n. 700 vuotta myöhemmin eläneen syyrialaisen uusplatonikko Jamblikhoksen teoksessa *Protreptikos* (= kehottaja).

Muista myöhemmistä sofistoista eroavasti kirjoittaja sanoo *Nomoksen* perustuvan ihmisen *Fysikseen*. Ihmisellä on sellainen luonto, ettei hän voi elää yksinään; hän on lapsuudestaan asti toisista riippuvainen. Rauhallinen yhteiselämä ei ole mahdollista ilman lakia ja oikeudenmukaisuutta. Tästä voimme päätellä, että laki ja oikeudenmukaisuus perustuvat luontoon. Ikään kuin vastauksena Kallikleen yli-ihmiskäsitykselle kirjoittaja sanoo, että sellainenkin, joka olisi elämänsä alusta saakka voimakas, terve ja intohimoista vapaa, voi säilyä vain sillä ehdolla, että hän asettuu lain ja oikeuden puolelle. Ellei hän tekisi näin, kaikki muut olisivat hänen vihollisiaan ja yhdessä häntä voimakkaampia.

Kirjoittaja ei näytä tarkoittavan ihmisluonnolla pelkästään hänen biologista rakennettaan tai vallan halua. Siihen sisältyy myös halua elää rauhassa toisten kanssa. Tämä halu voi toteutua vain sellaisessa yhteisössä, jota hallitsevat laki ja oikeudenmukaisuus.

e. Kaksinaisia oppeja

Peloponnesolaissodan loppupuolelta on säilynyt jonkun tuntemattoman sofistan kirjoittama *Dissoi Logoi* (= Kaksinaisia oppeja). Tämä huolimat-

tomasti laadittu kirjoitus sisältää lukuisia esimerkkejä hyvän ja pahan, oikean ja väärän sekä totuuden ja epätotuuden relatiivisuudesta.

Sairaus on paha sairaalle mutta hyvä lääkäriille. Naisille on säädyllistä peseytyä sisällä mutta häpeällistä urheilukentällä. Massageetit leikkaavat palasiksi vanhempansa ja syövät heidät uskoen, että he saavat lapsissaan kauneimman mahdollisen haudan. Mutta jos joku tekisi samoin Kreikassa, hänet karkotettaisiin maasta ja hän kärsisi häpeällisen kuoleman. Lyydialaiset pitävät kunniallisena sitä, että nuoret tytöt ansaitsevat rahaa prostituutiolla ennen naimisiin menoa. Kreikassa kukaan ei menisi naimisiin tällaisen tytön kanssa.

Esimerkkinä arvokäsitysten erilaisuudesta kirjoittaja tekee ajatuskokeen. Olettakaamme että kaikki ihmiset toisivat samaan kasaan kaiken sen, mitä kukin pitää häpeällisenä. Olettakaamme edelleen, että jokaisen olisi tämän jälkeen otettava tästä samasta kasasta se, mitä hän itse pitää kunniallisena. Ihmisillä on niin erilainen käsitys hyvästä ja pahasta, ettei kasaan jäisi jäljelle mitään.

Joidenkin mielestä ei ole mitään eroa hyvän ja pahan tai oikean ja väärän välillä. Kirjoittaja itse uskoo, että tällainen ero on olemassa, vaikka hän ei kykenekään kovin hyvin kumoamaan vastakkaista käsitystä. Olisin hämmästynyt, kirjoittaja sanoo, jos häpeälliset asiat olisivat tuossa kasassa muuttuneet kunniallisiksi. Ainakin jos ihmiset toisivat yhteen hevosia, lehmiä, lampaita tai ihmisiä, he eivät ottaisi tuosta joukosta pois mitään muuta kuin hevosia, lehmiä, lampaita tai ihmisiä. Jos he toisivat yhteen kultaa, he eivät ottaisi siitä pois vaskea. Kirjoittajan mielestä on selvää, ettei kulta ole vaskea, ja hän uskoo, ettei häpeällinen ole kunniallista.

Viitteet

1 Sofistoja koskeva luku perustuu pääasiallisesti Dielsin ja Kranzin fragmenttikoelmaan sekä Platonin teoksiin. Edellinen sisältää seuraavilta sofistoilta säilyneet katkelmat: Protagoras, Gorgias, Lykofron, Prodikos, Thrasymakhos, Hippias, Antifon, Kritias, Tuntematon Jamblikhos ja *Dissoi Logoi* (= Kaksinaisia oppeja). Spraguen toimittama *The Older Sophists* sisältää täydellisen englanninkielisen käännöksen näistä katkelmista. Platon käsittelee sofistoja lukuisissa dialogeissa, joista tämän luvun kannalta ovat tärkeimpiä *Protagoras*, *Euthydemos*, *Gorgias*, *Valtion I* kirja, *Theaitetos*, *Sofista* ja *Pienempi Hippias*. Herodotoksen *Persialaissotien historia* ja Thukydideen *Peloponnesolaissodan historia* sisältävät myös tähän lukuun sisältyvää aineistoa. Diogenes Laertios ei anna juuri lainkaan tietoja sofistoista, joista hänellä on vain Protagorasta käsittelevä luku.

2 Pufendorf (1632–1694) tekee samaan tapaan jyrkän eron moraalisten (*entia moralia*) ja fyysisten ominaisuuksien (*entia physica*) välillä. Sama ero ilmenee tavallaan ennen häntä skolastikoilla ja myöhemmin mm. Humella, Kantilla, Hegelillä tai

Marxilla. Moraaliset ominaisuudet, jotka eivät ole aistein havaittavia, vaan uusia ei-fyysisiä ominaisuuksia, jotka lisätään aistein havaittaviin ulkonaisiin tekoihin. Esi-merkiksi murhaajan ja lääkärin veitsen liike voivat ulkonaisina tekoina olla samanlaisia. Mutta edellinen on moraalisesti väärä (vääryyttä ei nähdä aistein) tietyn moraalilain perusteella. Vaikka moraaliset ominaisuudet eivät olekaan aisten havaittavia, ne eivät ole Pufendorfin mielestä tästä syystä vähemmän todellisia. Niiden todellisuus perustuu ihmisten sosiaalisiin asenteisiin erilaisia tekoja kohtaan, mikä ilmenee tietynlaisina ihmisten hyväksyminä moraliinormeina ja lakeina.

3 Thrasymakhos on esittänyt ennen marxilaisia sen marxilaisessa kirjallisuudessa toistuvan käsityksen, että vallitsevat aatteet ja niiden mukana oikeuskäsitykset ovat hallitsevien ryhmien aatteita.

4 Hallitsijaa verrataan keskiajalla usein metaforisesti paimeneen. Tähän lienee Platonin ohella vaikuttanut Jeesuksen kertomus hyvästä paimenesta. Nykyisinkin käytetty metafora valtiolaivasta ja hallitsijan vertaaminen laivan kapteeniin löytyy Platonin *Valtiosta* ja *Valtiomiehestä*.

5 Tässä käytetään itsekkyysoipista nimitystä egoismi, vaikka sanaa aletaan käyttää nykyisessä merkityksessä vasta 1800 paikkeilla. Sitä ennen egoismilla tarkoitettiin eräistä Descartesin seuraajista alkaen oppia, jonka mukaan vain minä ja minun havaintokuvani ovat olemassa. Nykyisin tällainen oppi tunnetaan paremmin nimellä solipsismi (lat. *solus* = yksin).

6 Hobbes (1588–1679) pitää ihmisten ruumiin ja hengen voimia pienistä eroista huolimatta melkein yhtä suurina. Siksi järkevä egoisti pitää ihmisiä tasa-arvoisina. Kristillisessä traditiossa pidetään ihmisiä usein (vastakkaisen hierarkkisen käsityksen ohella) tasa-arvoisina yhtäläisen syntymän ja kuoleman perusteella (vrt. Ambrosius). Eräät kristilliset hautausvirret voisivat olla sofista Antifonin tekemiä:

»Hautaan eroittamaan mene
Köyhän luut pois rikkaasta; Sano
Kuk' on ylhäinen Ollut tääll',
taikk' alhainen; Kurkist
kehtoon, kuinka kultaa Lapsi
paljon tuo tänne' tultais'?»

Vuoden 1701 Karoliinisen virsikirjan virrestä 282.

IV LUKU

SOKRATES

Ateenasta oli persialaissotien jälkeen tullut kreikkalaisen maailman henkinen keskus. Uusi asema ei ollut kuitenkaan kaikkien mielestä hyväksi ateenalaisille itselleen. Ateenalaisilta puuttui, niin kuin Zeller sanoo, moraalinen kasvatus. Uskonnolla, joka oli luonteeltaan rituaalista, ei ollut sellaisia pyhiä kirjoituksia, jotka olisivat antaneet moraalista ohjausta. Sekin auktoriteetti, mikä perinteisellä uskonnolla oli ollut, oli heikkenevässä luonnonfilosofien ja sofistain ansiosta. *Sokrates* (470/69–399), joka oli ensimmäinen ateenalainen filosofi, täytti tässä tilanteessa eräänlaisen tyhjiön. Hänen pääpyrkimyksensä oli löytää oikeaa tietoa hyvästä ja pahasta keskustelemalla ihmisten kanssa. Näin Sokrateesta tuli eräänlainen ateenalaisten moraalikasvattaja.

Sokrateen isä oli kuvanveistäjä ja äiti kätilö. Molempien ammatit saattavat heijastua hänen filosofiassaan. Sokrates esittää usein käsityöläiset esimerkkinä niistä, joilla on tietoa omalta alaltaan, koska he osaavat tehdä jotakin. Omaa kasvatustyötään Sokrates vertaa kätilön toimintaan, mikä viittaa äidin ammattiin, ellei puhe äidin ammatista ole pelkkää pilaa. Sokrateen vaimo oli äkäisyydestään tunnettu Ksantippa, jonka kanssa eläessään hän sanoi oppineensa kärsivällisyyttä (DL, II, 37). Samoin kuin hevosmiehet, jotka ovat oppineet hallitsemaan hurjia hevosia, voivat tämän jälkeen selvittää muista hevosista »minä opin Ksantippan seurassa sopeutumaan muuhun maailmaan».

Kreikkalaisessa filosofiassa pidetään itseriittävyttä eli autarkiaa kauan aikaa onnellisuuden tärkeimpänä tunnuksena (vrt. Hippias). Autarkian mallina pidetään usein jumalia joiden uskotaan olevan onnellisia siksi, etteivät he tarvitse eivätkä myöskään halua sellaista, mitä heillä ei olisi. Sokrates oli myöhemmin inhimillisen autarkian esikuva, joka »oli lähinnä jumalia siinä, että hänellä oli vähiten tarpeita» (DL, II, 27). Katsellessaan myytäviksi asetettuja tavaroita hänen kerrotaan sanoneen usein: »Kuinka monia asioita ilman voinkaan tulla toimeen.» (DL, II, 25). Sokrateen vaatimattomuus ei ollut kuitenkaan vastenmielistä asketismia. Hän oli samalla seurallinen, teräväjärkinen ja nerokas keskustelija. Hänen keskustelunsa ja elämän tyyliinsä herättivät poikkeuksellisen suurta huomiota mitä erilaisimmissa ihmisissä.

a. Sokraattinen ongelma

Sokrates harjoitti filosofiaa keskustelemalla eikä itse kirjoittanut yhtään teosta. Ne lähteet, joihin tietomme hänen filosofiastaan perustuvat, antavat siitä jossain määrin erilaisen käsityksen. Siksi kysymys Sokrateen oman filosofian sisällöstä on ongelmallinen.

Komedian kirjoittaja *Aristofanes* pitää Sokratesta eräänä sofistana. Sokrateen kannattaja *Ksenofon* antaa hänestä runsaasti tietoja teoksissaan *Muistelmat* ja *Pidot*. On kuitenkin mahdollista, ettei hän maallikkona ole täysin ymmärtänyt Sokrateen filosofiaa. Sokrateen suurin oppilas Platon antaa eniten tietoja hänen opeistaan. Lähes kaikki Platonin teokset ovat dialogeja, joissa Sokrates on tärkein keskustelukumppani. Platon on kyllä filosofina ymmärtänyt Sokrateen oppeja. Mutta hän on pannut etenkin miehuudessaar, ja vanhuudessaan omia oppejaan Sokrateen suuhun. Platonin oppilaan Aristoteleen, joka antaa myös tietoja Sokrateen opeista, on täytynyt nojautua toisten tietoihin, koska hän itse on syntynyt n. 15 vuotta Sokrateen kuoleman jälkeen.

Tulkintavaikeuksista huolimatta voidaan pitää uskottavana, että se, mitä Platon antaa Sokrateen esittää nuoruutensa dialogeissa, on sisältänyt Sokrateen omia oppeja. Etenkin Platonin *Puolustuspuhe* (*Apologia*), jossa kerrotaan Sokratesta vastaan käydystä oikeudenkäynnistä, valaisee Sokrateen filosofisen toiminnan luonnetta.

b. Hyve on tietoa

Platonin dialogeista ilmenee, että sekä hän että Sokrates puhuvat hyveestä (*arete*) ja paheesta laajassa ei-moraalisessa ja suppeammassa moraalisisessä merkityksessä.

Laajimmassa mielessä mikä tahansa erinomaisuus on hyvettä ja kehous pahetta. Silmän hyve on näkökyky, kuokan hyve terävyys ja valehtelijan hyve taito valehdella. Vastaavasti esimerkiksi puun pahe on lahoaminen ja raudan pahe ruostuminen. Hiukan suppeammassa merkityksessä Platon (Sokrates) puhuu erilaisten mekaanisten taitojen (puuseppä, suutari, lääkäri, huilisti jne.) hyveistä.

Sokrates ja Platon ovat kuitenkin pääasiallisesti kiinnostuneita moraalisisista eli poliittisista hyveistä (ja paheista), joista tärkeimpiä ovat viisaus, rohkeus, kohtuullisuus ja oikeamielisyys. Dialogissa *Protagoras* Platon antaa Protagoraan esittää myytin siitä, kuinka eri ihmisille annettiin erilaisia

mekaanisia taitoja, koska samojen taitojen osaaminen ei ole kaikille välttämätöntä (*Prot.* 321ss). Sen sijaan poliittinen viisaus on välttämätön kaikille ihmisille, jotta he kykenisivät elämään rauhassa ja yhteistyössä keskenään. Siksi poliittisia eli moraalisia hyveitä jaettiin kaikille ihmisille. Vaikka suutarilla suutarina on erilainen hyve kuin huilistilla, molemmat tarvitsevat samoja moraalisia hyveitä.

Pitäessään hyvettä tietona Sokrates tarkoittaa lähinnä sitä, että moraaliset hyveet ovat tietoa. Hän yhtyy Protagorakseen siinä, että moraalisia hyveitä voidaan opettaa. Mutta jos hyve on opetettavissa, sen täytyy olla tietoa. Lisäksi Sokrates väittää, että se, joka tietää mitä on hyve, on itse myös hyveellinen. Kukaan ei tee eikä tavoittele tahallaan pahaa. Näin paheellisuus on tietämättömyyttä.

Sokrateen »eettinen intellektualismi» tuntuu oudolta. Vaikka joku esimerkiksi tietäisi, mitä on oikeamielisyys, hän voisi monien mielestä tahdot tästä huolimatta tehdä vääryyttä. Sokrates ei pidä tätä mahdollisena. Aristoteles arvostelee Sokratesta hyveen ja tiedon samastamisesta (*NE*, 1145b). Sokrates ei ota hänen mielestään huomioon ihmisen sielun irrationaalisuutta ja moraalista heikkoutta, joka johtaa hänet tekemään selaista, minkä hän tietää vääräksi. Sokrates itsekin myöntää Platonin mukaan useimpien ihmisten uskovan, että »he tietävät mikä on parasta eivätkä tee sitä, vaikka voisivat» (*Prot.* 352DE). Sokrateen omasta mielestä, niillä jotka uskovat näin, ei ole ollut todellista tietoa hyveestä.

Mekaanisten taitojen osalta on helppo ymmärtää, miksi hyve on tietoa. Niissä näet osaaminen eli taito (*tekne*) melkein samastuu tietoon (*episteme*). Sokrateella on tietämisen mallina erilaisia käsityöläisiä (suutari, seppä, savenvalaja, lääkäri jne.). Suutarin hyve ilmenee taitona (*tekne*) tehdä hyviä kenkiä. Mutta jos hänellä on taito tehdä kenkiä, hänellä on samalla tietoa kenkien tekemisestä. Näin suutarin ja muiden käsityöläisten hyve on samalla kertaa taitoa ja tietoa. Moraalisilla hyveillä Sokrates ei näytä tarkoittavan pelkkää taitoa toimia moraalisesti oikein. Pikemmin hän näyttää ajattelevan, että jos joku todella tietää *moraalisten hyveiden arvon*, hän myös tahtoo toimia moraalisesti oikein. Se, että joku tahtoo toimia moraalisesti väärin, on merkinä siitä, ettei hänellä ole tietoa moraalisen hyvän oikeasta arvosta.

Kreikkalaisessa etiikassa vallitsee vuosisatoja yksimielisyys siitä, että onnellisuus (*eudaimonia*) on paras elämän muoto ja että kaikki ihmiset haluavat tulla onnelliseksi. Tämän mukaan jokaisen voidaan olettaa haluavan saada tai tehdä sitä, minkä hän uskoo lisäävän onnellisuutta. Mutta siitä, mikä yhteys moraalilla hyveillä on onnellisuuteen, kreikkalaisessa etiikassa on Sokrateesta lähtien erilaisia käsityksiä.

Platon esittää mm. *Gorgiassa* kaksi vastakkaista elämän ideaalia. Eräät sofistat pitivät vääryyden tekemistä vääryyden kärsimistä parempana. Monet niistä, jotka ovat menestyksellisesti harjoittaneet vääryyttä suuressa mittakaavassa, ovat kaikkein onnellisimpia. He ovat näet onnistuneet saamaan toisten kustannuksella valtaa ja rikkautta voidakseen tehdä mitä haluavat. Vääryyden kärsijä on sen sijaan muita kurjempi joutuessaan kokemaan kidutusta ja muuta kurjuutta.

Sokrateella on päinvastainen vakaumus. Vääryyden kärsiminen on hänen mielestään sellaisenaan pahaa. Mutta jos on valittava vääryyden tekemisen ja kärsimisen välillä, edellinen on hänen vakaumuksensa mukaan jälkimmäistä pahempaa. Ratkaisevana syynä tähän Sokrateen mielestä on se, että vääryyden tekeminen on *häpeällistä*. Se mikä on häpeällistä on aina pahaa.

Perusero eräiden sofistojen ja Sokrateen välillä on siinä, mikä merkitys häpeällisellä ja kunniallisella on ihmisen onnellisuudessa. Eräät Sokrateen vastustajat (mutta eivät kaikki) myöntävät, että vääryyden tekeminen on kyllä häpeällistä mutta että se tästä huolimatta on hyvää sen tekijälle ja parempaa kuin vääryyden kärsiminen.

Sokrateen kannalta niillä, jotka pitävät menestyksellisiä vääryyden tekijöitä onnellisina, on erheellistä tietoa moraalisten hyveiden ja paheiden arvosta. Oman persoonallisen arvokokemuksensa perusteella Sokrates näyttää olevan varma siitä, ettei se, mikä on häpeällistä, voi olla kokonaan sen tekijälle hyvää. Siksi moraaliset paheet häpeällisinä ovat aina pahaa. Edelleen oman arvokokemuksensa perusteella Sokrates on varma, että moraalisesti hyveellinen on aina onnellinen ja onnellisempi kuin moraalisesti paheellinen. Sokrates toisin sanoen näyttää oman persoonallisen arvokokemuksensa perusteella »tietävän», että moraalisesti hyveellinen on aina onnellinen ja että moraalisesti paheellinen on aina kurja. Sanoessaan että hyve on tietoa Sokrates näyttää ajattelevan, että jos kaikki muutkin todella »tietäisivät», niin kuin hän itse uskoo tietävänsä, että moraalisten hyveiden harjoittaminen on hyvää tekijälle itselleen, hän pyrkisi myös harjoittamaan näitä hyveitä.

c. Hyveen tutkiminen elämän tehtävänä

Ihmisen elämässä on tärkeintä Sokrateen mielestä moraalisesti oikea ja hyveellinen elämä. Mutta voidakseen elää hyveellisesti on tiedettävä, mitä hyveellä tarkoitetaan. Eräässä mielessä Sokrateen koko elämä on ollut

vastausten etsimistä tähän kysymykseen. Mutta hyveen tutkimisella ei ole ollut Sokrateelle pelkkä välinearvo. Olisi kuviteltavissa, että jos hän olisi löytänyt tyydyttävän vastauksen tähän kysymykseen, hän olisi lopettanut tällaisen tutkimisen tarpeettomana. Sokrates itse ei olisi kuitenkaan voinut ajatella näin. Ensinnäkin hyveen tutkiminen on hänen mielestään osa hyveellistä elämää. Toiseksi hyveen tutkiminen, joka on samalla itsensä ja elämän tarkoituksen tutkimista, on hänen mielestään eräs elämän päätehtäviä.

Aristoteles sanoo Sokrateen tuoneen tieteeseen induktiivisen argumentoinnin ja pyrkimyksen käsitelmäärittelyyn (*Met.* 1078b). Sokrates on pyrkinyt määrittelemään lähinnä eettisiä eikä esimerkiksi luonnontieteellisiä käsitteitä. Näin tehdessään hän on pyrkinyt etenemään yksityistapauksista yleiskäsitteisiin. Eri yksityistapauksissa hylätään se, mikä soveltuu vain tähän yksityistapaukseen, ja kiinnitetään huomio siihen, mikä on yhteistä kaikille yksityistapauksille, ts. siihen mikä on yleistä yksityistapauksissa. Tässä mielessä Sokrateen menettely on ollut induktiivista. Toisaalta hänen metodinsa on myös dialektista. Kun joku keskustelijoista esittää jonkin määritelmän, Sokrates tavallisesti esittää vastaesimerkin, johon määritelmä ei sovellu. Siksi ensimmäistä määritelmää on modifioitava, jotta se sopisi Sokrateen mainitsemaan tapaukseen. Mutta Sokrates osoittaa tavallisesti, ettei uusikaan määritelmä ole tyydyttävä.

Sokrateen metodissa on tärkeintä usko yleispäteviin moraalikäsitteisiin. Eräiden sofistojen mielestä moraalinen hyvä on relatiivista siinä mielessä, että se, mikä on yhdestä hyvää, on toisen mielestä pahaa. Kielen yleiskäsitteet eivät kuitenkaan ole relatiivisia niille, jotka puhuvat samaa kieltä ja uskovat ymmärtävänsä toistensa puhetta. Ne, jotka keskustelevat hevosesta, tarkoittavat sillä samanlaista käsitettä mikäli he puhuvat samasta asiasta. Arvostellessaan sofistojen eettistä relativismia Sokrates näyttää ajattelevan, että eettiset käsitteet ovat samalla tavalla yhteisiä. Tästä syystä hän on pyrkinyt määrittelemään eettisiä käsitteitä.

Sekä Ksenofonin että Platonin varhaisdialogien mukaan Sokrates ei yrityksistään huolimatta onnistu löytämään esimerkiksi sellaista hurskauden, kohtuuden tai ystävyysden määritelmää, johon hän olisi tyytyväinen. Tämä ei kuitenkaan lannistanut Sokratesta. Tällaisen tutkimuksen ainoana tarkoituksena ei näet olekaan onnistuneen tuloksen löytäminen. Tällainen tutkimus sellaisenaan on Sokrateen elämän tehtävä sen tuloksista riippumattakin. Senkin tietäminen, ettei tiedä sitä, mitä aluksi erheellisesti luuli tietävänsä, on Sokrateen mielestä tärkeä tulos. Sokrates kuvaa itse tätä puolta toiminnastaan Platonin *Puolustuspuheessa*.

Delfoin oraakkeli oli sanonut Sokrateen ystäville, ettei ole ketään hän-

tä viisaampaa ihmistä. Tietoisena siitä, ettei hänellä ole lainkaan viisautta, Sokrates meni sellaisten ihmisten luo, joilla oli viisauden maine ja jotka itsekin pitivät itseään viisaina. Keskusteltuaan heidän kanssaan hän kuitenkin hämmästykseseen huomasi, ettei heillä ollutkaan sitä viisautta, mitä heillä oli luultu olevan. Osoitettuaan heille tämän, Sokrates sanoo heidän alkaneen vihata häntä sen sijaan, että he olisivat olleet harmistuneita itseensä viisauden puutteen takia. Koska jumaluus ei voi valehdella, hänen täytyi uskoa olevansa jossakin suhteessa muita viisaampi. Muut uskoivat tietävänsä sen, mitä he eivät todellisuudessa tietäneetkään. Hän itse ei puolestaan tiedä mitään, mutta hän on muita viisaampi siinä, että hän tietää sen, ettei hän tiedä mitään.

Sokrates on pitänyt jumalallisena kutsumuksenaan saada keskustelemalla ihmiset henkisesti hereille jonkinlaisen ristikuulustelun avulla. Yhtäällä hän pyrkii herättämään henkisestä tylsyydestä ne, jotka ovat omaksuneet ilman kritiikkiä perinnäisiä moraalikäsitteitä. Toisaalta monet sofistat ja poliitikot uskoivat jo tietävänsä ne asiat, joita he opettivat tai tahtoivat toteuttaa politiikassa. Sokrates pyrkii johtamaan heidät keskustelulla itsekritiikkiin. Hän sanoo pyrkineensä tällä siihen, että ihmiset alkaisivat huolehtia sielunsa parantamisesta, mikä on tärkeintä yksityisen ihmisen elämässä. Hän sanoo olevansa Jumalan lähettämä lahja ateenalaisille sekä vertaa itseään paarmaan ja valtiota suureen, mutta suuruutensa takia hitaaseen ratsuun, johon hänen on saatava eloa. Jos ateenalaiset surmaisivat hänet, he tekisivät vahinkoa itselleen. »Silloin te nukkuisitte lopun elämäänne, ellei Jumala teistä huolehtiessaan lähettäisi teille toista paarmaa.» (*Apol.* 31AB).

Sokrateen yritys määritellä käsitteitä on samanlaista ristikuulustelua. Epäonnistuneista tuloksista huolimatta se on ollut hänen mielestään tärkeää kahdesta syystä. Ensinnäkin tällainen ristikuulustelu on sellaisenaan hengen viljelyä. Sokrates sanoi itse pitäneensä keskustelua suurimpana ilonaan ja uskoo voivansa jatkaa sitä kuolemansa jälkeenkin siinä tapauksessa, että elämä vielä jatkuu. Toiseksi jotta moraalinen toiminta olisi oikeaa, sen täytyy perustua itsekritiikin jälkeen syntyneeseen omaan vakaumukseen. Vaikka oikean tiedon saaminen ei olisikaan mahdollista, jokaisen on toimittava oman vakaumuksensa pohjalla. Platon valaisee parilla esimerkillä, miten kritiikki voi johtaa omaan vakaumukseen.

Theaitetoksessa Sokrates vertaa itseään tiedon synnytystapahtumassa kättilöön. Nuori Theaitetos pyrkii siinä määrittelemään, mitä on tieto. Tärkeää tässä keskustelussa on se, että Theaitetos itse synnyttää itselleen tietoa. Sokrateen osuus kättilönä rajoittuu synnytyksen avustamiseen mutta ei itse synnytykseen. Näin tehdessään hän väittää, ettei hän ole

koskaan opettanut ketään jakamalla valmiita tietoja. Sen sijaan hän on keskustelemalla auttanut muita synnyttämään itse itsestään tietoa. Taval-
lisista kätilöistä eroavasti hänen tehtävänään jonkin synnytyksen jälkeen
on johtaa synnyttäjää tutkimaan, onko lapsi elinkelpoinen tai keskonen,
ts. onko synnytetty tieto oikeaa tietoa. Näin tiedon synnytys on jatkuvaa
itsekritiikkiä.

Memonissa Platon antaa Sokrateen osoittaa, kuinka oppimaton orja-
poika löytää itse ratkaisun matemaattiseen ongelmaan neliön kaksinker-
taistamisesta. Sokrates ei opeta tässäkään vaan tekee sopivia kysymyksiä,
jotka johtavat poikaa itsekritiikkiin, kunnes hän itse »keksii» oikean rat-
kaisun.

Sekä *Menon* että *Theaitetos* sisältävät Platonin omia oppeja enemmän
kuin Sokrateen. Mutta molemmat esimerkit kuvannevat historiallisesti oi-
kein Sokratesta siinä mielessä, ettei hän ole opettanut ketään. Sen sijaan
hän on keskusteluissa johtanut ihmisiä tutkimaan omaa sieluaan tekemäl-
lä kysymyksiä mutta ei vastaamalla. Syynä tähän on se, »että Jumala pa-
kottaa minut olemaan kätilö mutta ei salli minun itseni synnyttää» (*Theait.*
150D). Sokrateen toiminta on aiheuttanut hämmennystä pikemminkin
kuin selvyyttä ja varmuutta. Tämä johtuu siitä, että ne kysymykset, jois-
ta hän on keskustellut muiden kanssa, ovat olleet hänelle itselleen tärkei-
tä mutta ongelmallisia. »Sillä minä en saata toisia hämillen siksi, että oli-
sin itse selvillä asioista, vaan siksi, että olen itse äärimmäisen neuvoton»
(*Menon*, 80CD).

Epäonnistumisista huolimatta Sokrates sanoo, ettei ole kuunneltava
sofistisia argumentteja tutkimisen mahdottomuudesta. »Sillä se tekee
meistä joutilaita ja se on mieluista vain laiskureille» (*Menon*, 81DE).

d. Hyvä ihminen on aina onnellinen

Keskustelu onnellisuuden ja oikeamielisyyden välisistä suhteista oli suosi-
tuimpia aiheita sofistojen ajan Ateenassa. Platon käsittelee aihetta *Gor-
giassa* ja *Valtion* toisessa kirjassa. Hän esittää kärjistettyinä vastakkain
kaksi käsitystä.

Eräät sofistat pitivät onnellisimpana sellaista ihmistä, joka onnistuu
saamaan mahdollisimman paljon valtaa tekemällä vääryyttä suuressa mit-
takaavassa ilman rangaistuksen pelkoa. Sen, jolla on paljon rikkautta ja
valtaa, uskotaan voivan nauttia muita enemmän elämästä. Sokrates edus-
taa yhtä kärjistetysti vastakkaista käsitystä. Vääryyden kärsijä on sen te-

kijää onnellisempi. Moraalisesti hyvä ihminen on aina onnellinen. »Miehet ja naiset, jotka ovat kunniallisia ja hyviä, ovat myös onnellisia, väärämieliset ja pahat ovat kurjia.» (*Gorg.* 470E). Sokrates, joka muissa yhteyksissä puhuu omasta tietämättömyydestään, on tästä täysin varma.

Kuten aikaisemmin todettiin, Sokrateen varmuus perustuu hänen uskoonsa, ettei se, mikä on häpeällistä, voi olla hyvää sen tekijälle. Tämän lisäksi Sokrateen varmuus näyttää perustuvan osittain myös siihen, mitä onnellisuudella (*eudaimonia*) tarkoitetaan. Monien hedonistien mielestä vääryyden tekijä on muita onnellisempi siksi, että hän saa osakseen muita enemmän nautintoa. Onnellisuus tämän mukaan merkitsisi hyvän (= nautinnon) kokemista. Tavallisemman kielenkäytön mukaan käsitteeseen *eudaimonia* sisältyy, paitsi hyvän kokeminen, myös hyvin toimiminen. Aristoteleen mukaan sekä suuri yleisö että ne, joilla on hienostunut arvostelukyky, tarkoittavat onnellisuudella »hyvää elämää» (*to eu zeen*) ja »hyvin toimimista» (*to eu prattein*) (NE 1095a). Tämän mukaan aktiivisuus eli ihmiselle kuuluva hyvä toiminta on onnellisuudessa oleellisempaa kuin mieluisat tunnetilat. Näin tulkitun onnellisuuden vastineena voisi suomen kielessä olla hyvinvointi (*Well-Being* englannissa), mikäli sillä tarkoitetaan fyysistä ja mentaalista terveyttä, mikä puolestaan on aktiivisen toiminnan edellytys. Sokrates näyttää käyttävän käsitettä *eudaimonia* samassa merkityksessä. Vaikka joku »eläisi hyvin» siinä mielessä, että hänellä olisi mahdollisimman paljon mieluisia tunnetiloja, hän ei voisi olla onnellinen, ellei hän samalla »toimisi hyvin», mikä puolestaan Sokrateella samastuu moraalisesti hyveelliseen toimintaan.

Onnellisuus on Sokrateen mukaan *ihmisen* eikä jonkin muun olion, kuten hevosien tai koirien hyvän omistamista (*Symp.* 204s); jotkut asiat ovat hyviä ihmisille, toiset vain hevosille, härille, koirille, puille jne. (*Prot.* 334). Mutta ihminen on sekä ruumiillinen että sielullinen olento. Ruumiin hyvää ovat terveys, voima ja kauneus, sielun hyvää viisaus, oikeamielisyys, kohtuus ja rohkeus (*Menon* 88). Sielun pahaa on vääryys, ruumiin pahaa sairaus ja varallisuuteen liittyvää pahaa köyhyys (*Gorg.* 477). Vaikka Sokrates ei väheksy ruumiin kuntoa, hän pitää sielua ja sen hyvää korkeampiarvoisena. Sielu on ruumista tärkeämpi myös siksi, että kaikki ruumiinkin hyvä ja paha saa alkunsa sielusta (*Kharm.* 156E). Ruumis ei voi myöskään olla itseriittävä eli autarkinen, koska se tarvitsee jatkuvasti ruokaa ja juomaa (*Valtio* 341E). Siksi se hyvä, joka tekee ihmisen onnelliseksi, on ennen muuta sielun hyvää. Sielun hyvää on se, että sielu »toimii hyvin», mikä on samaa kuin moraalisesti hyveellinen toiminta. Siksi moraalisesti hyveellinen eli hyvä ihminen on onnellinen ja vastaavasti paha ihminen on kurja.

Vaikka Sokrates itse on tästä varma, hän tietää monien ajattelevan toisin. Voimistelu ja lääketiede edistävät ruumiin todellista hyvää eli sen terveyttä ja kauneutta. Sen sijaan kosmetiikka toisin kuin voimistelu synnyttää valheellista näennäiskauneutta ja keittotaito, toisin kuin lääketiede, lisää ruumiin näennäishyvää. »Mutta jos lääkärin ja keittäjän olisi tullava kilpailuun, jossa lapset, tai sellaiset miehet, joilla ei ole enemmän järkeä kuin lapsilla, olisivat tuomareina sen arvostelussa, kumpi heistä ymmärtää paremmin ruuan hyvyttä tai huonoutta, lääkäri kuolisi nälkään.» (Gorg. 464E). Samalla tavalla retoriikka, toisin kuin oikeudenhoito, tarjoaa sielulle valheellista näennäishyvää. Sen avulla voidaan näet hallita toisia ihmisiä, kun taas oikeudenhoito opettaa toimimaan oikein. Samoin kuin lapset luottavat keittäjään enemmän kuin lääkäriin samoin monet pitävät reettoriin houkuttelemista vääryydellä hankittua valtaa ja rikkautta sielun hyvänä.

Ihmisten päinvastaisista käsityksistä huolimatta valta, rikkaus ja nautiskelu ovat Sokrateen mielestä valheellista hyvää, jonka omistaminen ei tee ihmistä onnelliseksi. Ainoa tapa tulla onnelliseksi on tulla hyväksi ihmiseksi.

e. Sokrateen kuolema

Sokrates eli ja kuoli filosofiansa mukaisesti. Vuonna 400 tai 399 uudelleen valtaan päässeeseen demokratian johtajat Anytos ja Meletos syyttivät oikeudessa Sokratesta siitä, että hän oli tuonut valtion hyväksymien jumalien palvelun asemesta uusia uskonnollisia tapoja ja että hän oli turmellut moraalisesti nuorisoa. Todellinen syy oli se, että harjoittaessaan demokratian moraalista kritiikkiä Sokrates oli ärsyttänyt joidenkin vaikutusvaltaisten henkilöiden itsetuntoa.

Platonin *Puolustuspuheessa* kuvataan oikeudenkäyntiä, jossa Sokrates kuoleman uhasta välittämättä jatkaa Ateenan yhteiskunnan kritiikkiä pyytämättä sääliä, mikä olisi ollut tavallista tällaisissa tilanteissa. Tuomioistuimissa, jossa oli joko 500 tai 501 jäsentä, tuomitsi hänet kuolemaan joko 60 tai 6 äänen enemmistöllä. Tämän jälkeen Sokrates piti toisen puheen, jossa hänellä oli tilaisuus esittää itselleen jokin vaihtoehtoinen rangaistus. Ihmeteltyään kuinka niukalla enemmistöllä hänet tuomittiin Sokrates sanoi olleensa ateenalaisten hyväntekijä ja ansaitsisi siksi vapaat ateriat valtion kustannuksella. Lopulta hän suostuu ehdottamaan itselleen pientä rahasakkoa. Jos Sokrates olisi esittänyt kuoleman asemesta maanpakoa,

tähän olisi melko varmasti suostuttu. Oikeuden jäseniä ärsytti kuitenkin Sokrateen rohkeus ja siksi he vahvistivat kuoleman tuomion vielä suuremmalla ääntenenemmistöllä (DL, II, 42).

Tuomion tultua vahvistetuksi Sokrates toteaa, että vaikka ateenalaiset ovat tuominneet hänet, luonto on tuominnut myös hänen tuomarinsa kuolemaan (DL, II, 35). Sokrates on varma siitä, ettei hänelle ole tapahtunut mitään pahaa. Kuolema on joko olemattomuutta ilman tietoisuutta tai sielun siirtymistä toiseen elämään. Edellisessä tapauksessa kuolema on kuin unta ilman häiritseviä unikuvia ja on siksi suuri voitto. Verratessaan hyvin nukuttua yötä muihin öihin ja päiviin kukaan, ei edes suuri kuningas voi pitää niitä tuota yötä miellyttävämpinä ja parempina. Mutta jos kuolema on elämän jatkumista toisessa paikassa, Sokrates on varma, että hän saa keskustella sinne jo siirtyneiden kanssa. »Toisessa maailmassa ihmistä ei tuomita kuolemaan kysymysten esittämisen takia.» (*Apol.* 41C). Hyvälle ihmiselle ei voi tapahtua pahaa elämässä eikä kuoleman jälkeen.

Dialogissa *Krito* Platon kuvaa vankilassa käytyä keskustelua Sokrateen ja Kritonin välillä. Krito taivuttaa Sokratesta karkaamaan, mitä hänen tuomarinsakin saattoivat salaisesti toivoa. Sokrates sanoo kuitenkin, ettei ole pantava arvoa pelkälle elämiselle vaan hyvälle elämälle, joka on samaa kuin kunniallinen ja oikeamielinen elämä. Kenelläkään ei ole oikeutta rikkoa maansa lakeja eikä nousta maataan enempää kuin isäänsä tai äitiään vastaan. Oikeudenmukaisuuden toteuttaminen on elämääkin tärkeämpää. Vaikka hänen tuomionsa perustui väärin syytöksiin, se oli tehty laillisessa järjestyksessä, joten Sokrates piti oikeana alistua sen alaiseksi.

V LUKU

SOKRAATTISET KOULUKUNNAT

Sokrates ei perustanut filosofista koulua eikä luonut filosofista systeemiä edes etiikassa. Hänen filosofinen toimintansa antoi kuitenkin voimakkaan sysäyksen filosofian tutkimiseen. Platonin lisäksi tunnetaan neljä Sokrateen kannattajaa, jotka ovat perustaneet filosofisen koulukunnan. Näistä elis-eretrialainen koulu voidaan sivuuttaa vähiten merkitseväenä. Etiikan kannalta Megaran koulukunta ei ole myöskään tärkeä. Kyynikot edeltävät eräissä suhteissa stoalaisten ja kyreneläiset Epikuroksen etiikkaa.

a. Megaralainen koulu

Megaralainen *Euklides* (450–380) näyttää olleen Sokrateen vanhimpia kannattajia. Yhdistäen elealaisesta filosofiasta ja Sokrateelta omaksumiaan käsityksiä hän kutsuu elealaisten olevaa hyväksi sekä samastaa sen Jumalan ja järjen kanssa. Tällä ja käsityksellään, ettei ole olemassa olevan (= hyvä) vastakohtaa eli pahaa hän on ennakoanut vuosisatoja myöhemmin syntynyttä uusplatonismia, jonka mukaan oleva on hyvää ja paha pelkkää olevan eli hyvän puutetta (= privaatio) (DL, II, 107).

Megaralainen filosofia muuttuu erityisesti *Eubulideen* vaikutuksesta eristiikaksi erilaisine paradokseineen. Tunnetuin on valehtelijan paradoksi, jonka mukaan valehtelija valehtelee ja puhuu samanaikaisesti totta väittäessään valehtelevansa. Aristoteleen *Sofistisia kumoamisia* sisältää suuren määrän sofistain ja megaralaisten näennäistodisteluja, jotka (joskus muuntuneina) toistuvat vuosisatojen aikana muussakin kuin filosofisessa kirjallisuudessa. »Yksi jyvä ei ole vielä kasa; lisää vielä jyvää ja siinä ei ole kasa. Milloin alkaa kasa?» »Sinulla on se, mitä et ole menettänyt. Et ole menettänyt sarvia. Sinulla on siis vielä sarvet.»

Tunnetuin megaralainen on *Stilpo* (380–300), joka harrasti jossain määrin eristäistä dialektiikkaa. Niinpä loogista predikaattia ei voida soveltaa loogiseen subjektiin. Ei voida sanoa, että hevonen on musta, koska hevosella ja mustalla tarkoitetaan eri asioita. Stilpo on kuitenkin eniten

kiinnostunut etiikasta. Henkiset hyvyydet ovat hänen mielestään aistinautintoja korkeampia. Sokrateelta omaksuttu *autarkian* (= itseriittävä) käsite muuttuu hänellä *apatiaksi* (= tunteettomuus).

b. Varhaisimmat kyynikot

Kyynikot (= koiramaiset) ovat voineet saada nimensä eräiden kyynikkojen (Diogenes) »koiramaisesta» elämästä tai *Kynosarges*-nimisestä koulusta Ateenassa, jossa koulukunnan perustaja Antisthenes opetti.

Antisthenes (445–365) piti itseään Sokrateen henkisenä perillisenä, jota Platon usein ivailee. Hänen tärkein teoksensa on ollut *Herakles*, jossa pidetään itseluottamusta, fyysistä kestävyyttä ja työtä elämän ideaaleina (vrt. Prodikos). Teoksessa *Kyros* suositellaan ihmiskunnan rakkautta, teoksessa *Arkhelaos* hyökätään tyranniaa ja teoksessa *Politicós* demokratiaa vastaan.

Antisthenes on yksipuolisesti omaksunut eräitä Sokrateen etiikan piirteitä, joille hän on antanut uuden sisällön. Sokrateen mukaan hyveen tutkiminen on tärkeintä elämässä. Mutta hän oli kiinnostunut tästä siinä määrin, ettei hän välittänyt rikkaudesta tai köyhyydestä, suosiosta tai epäsuosiosta. Tämä riippumattomuus ulkopuolisista asioista eli autarkia ei ollut kuitenkaan hänelle elämän päämäärä vaan hyveen tutkimisen sivutuote. Antistheneellä, joka ihaili eniten Sokrateen huoletonta riippumattomuutta, tuo autarkia muuttuu elämän päämääräksi. Sokrateella hyve on viisauden ohjaamaa oikeaa moraalista toimintaa. Antisthenes pitää hyveenä autarkiaa, joka Sokrateella oli hyveellisen toiminnan seurausta. Antistheneen mukaan hyve on vapautta nautinnon, rikkauden ja maineen halusta. Vapaus haluista on samalla onnellisuutta, koska hyve yksin riittää onnellisuuteen.

Pitäessään hyvettä eli autarkiaa ainoana hyvänä kaikki muut asiat ovat Antistheneen mielestä samantekeviä (*adiafóra*). Näin rikkaus, köyhyys, terveys, sairaus, nautinto, kipu, orjuus tai kuolema eivät ole hyvää eikä pahaa. Hyveellinen on sisäisesti riippumaton noista samantekevistä asioista. Tietokin, jonka etsimistä Sokrates piti elämän päämääränä, kuuluu Antistheneen mukaan samantekeviin asioihin. Tiedolla on korkeintaan välinearvo, jos sen avulla voidaan lisätä *autarkiaa*. Antistheneellä ja muilla kyynikoilla on kielteinen asenne tiedollista sivistystä kohtaan. »Se joka on saavuttanut itsensä herruuden halveksii myös lukemisen ja kirjoituksen oppimista välttyäkseen tulehasta itselleen vieraiden asioiden ohjaimaksi.»

Tiedon saamisen tärkeys ilmenee Sokrateella mm. pyrkimyksenä määrittellä hyveitä. Antisthenes kieltää tällaisen määrittelyn mahdollisuuden. Jokaiseen olioon on sovellettava vain sille kuuluvaa nimeä (vrt. megaralaisia). Voidaan esimerkiksi sanoa »ihminen on ihminen» mutta ei voida sanoa »ihminen on hyvä», koska ihmisellä ja hyvällä tarkoitetaan eri asioita. Antisthenes vastusti Platonin ideaoppia, jonka mukaan olisi olemassa yleiskäsitteitä vastaavia objekteja. »Oi Platon, näen vain hevosen mutta en näe hevosmaisuuutta.»

Vaikka nautinto on samantekevää, Antisthenes ei hylkää kaikkia nautintoja. Sanoessaan olevansa »mieluummin hulluuden kuin nautinnon halun vallassa» hän ei tuomitse nautintoa sellaisenaan vaan ainoastaan nautinnon *halun*. Se joka haluaa nautintoa, jota hänellä ei vielä ole, ei ole riippumaton, koska hän halutessaan on riippuvainen tuosta nautinnosta. Sen sijaan pelkkä fyysinen nautinto, joka ei pidä sielua vallassaan, on samantekevä. Niinpä täysin vapaa voi tyydyttää seksuaaliset tarpeensa samaan tapaan kuin hän tyydyttää nälän ruualla, jolloin halu lakkaa.

Antistheneen oppilaan *Diogeneksen* mukaan sisäisen autarkian lisäksi on halveksittava rikkautta ja nautintoa sekä tyydytettävä vain kaikkein välttämättömimmät tarpeet. Monet kyynikot elivät kerjäläisinä karaisten näin luonnettaan voidakseen halveksia ulkonaista hyvyttä. Pisimmälle tässä meni Diogenes, joka piti eläimiä ihmiselämän mallina ja tyydytti hävyttömästi luonnolliset tarpeensa julkisesti. Hänestä on monia kaskuja, esimerkiksi hänen keskustelunsa Aleksanteri Suuren kanssa. Kun maailman valtiashenkilö kehotti Diogenesta esittämään toivomuksiaan, hänen ainoa pyyntönsä oli, että Aleksanteri menisi pois hänen tynnyriasuntonsa oven edestä, jotta hän voisi nauttia auringon paisteesta.

Soveltaen vastakohtaa *Fysis—Nomos* kyynikot pitivät kaikkia yhteiskuntamuotoja sovinnaisina ja siksi samantekevinä. Perheen asemesta Diogenes suositteli naisten yhteisyyttä. Ero orjan ja vapaan välillä on sovinnaisista ja siksi samantekevä. Kyynikko piti itseään maailmankansalaiseksi, joka ei ole tämän tai tuon valtion kansalainen. Kaikki ihmiset ovat samaa laumaa. Jokainen rajoittuu elämässään välttämättömyyksiinsä ilman kultaa, joka tuo paljon turmiota, sekä ilman avioliittoa ja kotia. Mentaalinen vapautuminen tietyn valtion siteistä ei merkitse ainoastaan kosmopolitismia vaan usein vihamielisyyttä kulttuurien, vallitsevien tapojen ja normien vastaan, mikä äärimmäisessä muodossaan johtaa pitämään ideaalina häpeämättömyyttä.

Kyynikkojen sosiaaliin ideaaleihin sisältyy vastakkaisia piirteitä. Yhtäällä kyynikko on autarkinen individualisti, jolle toiset ihmiset ovat samantekeviä. Toisaalta monet kyynikot pitivät tehtävänäan auttaa moraa-

lisesti turmeltuneita. Vaikka he tuomitsevat hienostuneen kulttuurin arvovineen hulluutena, he toisaalta näyttävät tunteneen myötätuntoa kanssaihmissiään kohtaan.

c. Kyreneläinen hedonismi ja egoismi

Aristippos (435–355) näyttää tutustuneen Protagorakseen kotikaupungissaan Libyan Kyrenessä ja myöhemmin Sokratekseen Ateenassa. Hän perusti kotikaupunkiinsa filosofikoulun. Muita kyreneläisiä hänen jälkeensä ovat olleet ateistina tunnettu Theodoros, Hegesias ja Annikeris.

Kaikki kyreneläiset ovat hedonisteja. *Aristippos* pitää psykologisena tosiasiana sitä, että kaikki ihmiset tavoittelevat nautintoa ja että sitä saatuaan he eivät tavoittele muuta. Toisaalta ihmiset eivät pyri välttämään mitään muuta niin paljon kuin kipua. Tätä oletettua tosiasiaa *Aristippos* pitää todisteena siitä, että nautinnon tavoittelu ja kivun välttäminen ovat ihmisen toiminnan ainoa päämäärä (*telos*). Siksi nautinto on ainoa sellaisenaan hyvä ja kipu ainoa sellaisenaan paha. Sokrateesta eroavasti kyreneläiset eivät pidä tietoa itsessään hyvänä; sillä on arvoa ainoastaan välineenä nautinnon saamisessa tai kivun torjumisessa. *Aristippos* ei ole kuitenkaan täysin johdonmukainen hedonisti, koska hän pitää myös henkistä sivistystä hyvänä perustelematta sitä nautinnolla. »On parempi olla kerjäläinen kuin olla ilman kasvatusta; edellinen tarvitsee rahaa ja jälkimmäinen ihmisyyttä.» (DL, II, 70).

Ruumiilliset nautinnot perustuvat ruumiissa tapahtuvaan liikkeeseen. Tältä kannalta on kolme tunnetilaa. Rauhallinen liike koetaan positiivisena nautintona ja nopea karkea liike kipuna. Näiden välissä on neutraali tila, jota unen tavoin ei koeta nautintona eikä kipuna. *Aristippoksen* mielestä on myös henkistä nautintoa esimerkiksi isänmaan menestyksestä. Ruumiilliset nautinnot ovat kuitenkin voimakkaampia ja siksi parempia kuin henkiset nautinnot. Vastaavasti ruumiin kivut ovat henkistä tuskaa pahempia.

Tavallisesti hedonistit nautintoja arvioidessaan ottavat huomioon jonkinlaisen ihmiselämän kokonaisuuden: on pyrittävä saamaan suurin mahdollinen nautinto koko eliniän kannalta. Tästä eroavasti *Aristippos* edustaa jonkinlaista nykyhetken hedonismia. Menneisyyttä ei enää ole ja tulevaisuus on epävarma. Vain nykyisyys kuuluu minulle. Siksi on pyrittävä nauttimaan vain nykyhetkestä. Itse asiassa Jeesuksen vuorisaarna, jossa taivaan lintuihin ja kedon kukkiin viitaten kehoitetaan olemaan huolehtimatta huomisesta, on jossain suhteessa sukua *Aristippoksen* opille. *Aristippok-*

sesta eroavasti *Theodoros* pitää jatkuvaa nautintoa, jossa otetaan huomioon koko elämä, elämän päämääränä.

Hegesiaalla hedonismi muuttuu pessimismiksi. Elämä tarjoaa kärsimyksiä enemmän kuin nautintoa. Siksi onnellisuuden saavuttaminen on mahdotonta. Toiminnan päämääränä pitäisi olla kivusta vapautuminen pikemmin kuin nautinnon tavoittelu.

Päinvastoin kuin *Theodoros*, *Hegesias* ei usko ymmärryksen kykyyn valita suurinta mahdollista nautintoa. Ne asiat, joista saadaan nautintoa tai kipua, »eivät ole luonnostaan (*Fysei*) nautintoa tai kipua tuottavia». Jotkut saavat nautintoa sellaisista asioista, jotka tuottavat toisille kipua. »Elämä ja kuolema ovat vuorotellen toivottavia» (DL, II, 94). *Hegesias* tarkoittanee tällä sitä, että joku, joka (erheellisesti) kuvittelee onnellisuuden saamisen mahdolliseksi, pitää elämää toivottavana, kun taas se, jonka kärsimykset ovat nautintoja suuremmat, voi pitää kuolemaa parempana. »Tyhmälle elämä on edullinen mutta ymmärtäväiselle se on samantekevää.» (DL, II, 95). Hedonistiselta kannalta elämä olisi hyvä vain siinä tapauksessa, että siihen sisältyisi nautintoa enemmän kuin kipua. Mutta viisas tietää, että elämä on kuolemaa pahempi, jos elämä sisältää kärsimyksiä enemmän kuin nautintoja; korkeintaan elämä on samantekevä, jos nautintojen ja kärsimysten määrä on suunnilleen yhtä suuri. *Hegesias* itse uskoo elämän sisältävän kärsimyksiä enemmän kuin nautintoa. Siksi elämä on paha. Ciceron mukaan monet niistä, jotka kuuntelivat *Hegesiaan* luentoja Aleksandriassa, tekivät itsemurhan. Siksi *Ptolemaios II* kielsi häneltä luennoimisen. Jälkimaailma tuntee *Hegesiaan* lisäanimellä »kuolemaan kehottaja».

Sokrateen mukaan moraalisesti hyveellinen toiminta on sellaisenaan hyvää; kyynikkojen mielestä hyve on ainoa hyvä. Sen sijaan kyreneläisten mielestä moraalisilla hyveillä sellaisenaan ei ole mitään arvoa. Hyveillä ja paheilla on vain välinearvo, jos niiden avulla voidaan lisätä nautintoa, joka on ainoa hyvä, tai vähentää kipua, joka on ainoa paha. Hyveet ja paheet perustuvat ihmisten sovinnaisiin käsityksiin. »Mikään ei ole luonnostaan (*Fysei*) oikeudenmukaista, kunniallista tai häpeällistä, vaan ainoastaan lain (*Nomo*) ja tavan (*Ethei*) perusteella.» (DL, II, 93). »Nautinto on hyvää silloinkin, kun sitä saadaan mitä säädyttömimmistä käyttäytymisistä.» (DL, II, 88).

Käsitys siitä, ettei teolla itsellään ole objektiivista moraalista arvoa, näyttää perustuvan Protagorakselta omaksuttuun subjektiiviseen tietoteoriaan. Sen mukaan me emme tiedä minkälaisia asiat ovat itsessään. Siksi meillä ei ole tietoa myöskään tekojen omasta arvosta. Sen sijaan meillä on tietoa omista aistimuksista ja siitä nautinnosta tai kivusta, jonka teko

meissä aiheuttaa. Näin ollen teon arvo perustuu meissä heräävään nautintoon tai kipuun. Protagoras itse piti sovinnaisen moraalin noudattamista hyödyllisenä. Kyreneläisillä ja erityisesti Theodoroksella on radikaalimpi asenne moraaliin. »Varkaus, aviorikos ja temppelin ryöstö ovat joskus sallittuja, koska mikään niistä ei ole luonnostaan (*Fysei*) häpeällistä, jos poistetaan se ennakkoluulo näitä vastaan, jonka avulla typerät joukot pidetään kurissa.» (DL, II, 99).

Theodoros ja Hegesias näyttävät edustavan myös egoismia sekä psykologisessa että eettisessä merkityksessä. Ensinnäkin he pitävät tosiasiana sitä, etteivät ihmiset edistä toisten onnellisuutta noiden toisten ihmisten takia. Kaikki tavoittelevat vain omaa hyvää. »Ei ole kiitollisuutta, ystävyyttä tai hyvänsuopuutta...» (DL, II, 94). Toiseksi toimiminen vain omaksi hyväksi muiden hyvästä välittämättä on viisasta. Viisas voi Theodoroksen mukaan käyttää tilaisuuden tullen kauniita naisia ja poikia oman nautintonsa välineinä. Uhraus toisten hyväksi on turhaa. Viisas ei aseta elämäänsä vaaraan maansa puolustamiseksi, sillä hän ei luovu viisaudesta typerien hyväksi.

Muista kyreneläisistä eroavasti *Annikerin* koulu ei pidä ihmisiä kokonaan egoistisina. »Todellisessa elämässä on ystävyyttä, kiitollisuutta ja vanhempien kunnioitusta. Hyvä ihminen toimii joskus isänmaan hyväksi.» (DL, II, 96).

VI LUKU

PLATON

Platon ja Aristoteles ovat olleet muita uskollisempia Sokrateen etiikan perillisiä ainakin kahdessa suhteessa.

Ensinnäkin toimiessaan valtion hyväksi sen itsensä takia Sokrates on jollakin tavalla samastanut sosiaalisen hyvän omaan hyvänsä. Kyynikot ja kyreneläiset puolestaan olivat egoistisesti kiinnostuneita vain joko oman riippumattomuuden tai nautinnon tavoittelusta. Platon ja Aristoteles ovat sen sijaan Sokrateen tavoin kiinnostuneita sosiaalisesta yhtä paljon kuin yksilön hyvästä. Toiseksi tieto todellisuudesta on Platonin ja Aristoteleen mielestä sellaisenaan hyvää. Heillä on taipumus pitää teoreettista tietoa jopa korkeimpana hyvänä. Jotkut esisokraatikot kuten Anaksagoras ovat voineet ajatella samalla tavalla. Kaikkien muiden Sokrateen jälkeisten koulukuntien (kyynikot, kyreneläiset, epikurolaiset, stoalaiset) mukaan tiedolla on pelkästään välinearvo onnellisuuden tavoittelussa.

Sokrateen lahjakkain oppilas oli *Platon* (427–347). Tutustuttuaan noin 20-vuotiaana Sokratekseen hän poltti kirjoittamansa runot ja omisti koko elämänsä filosofialle. Sokrateen kuolema ja siihen johtanut Ateenan julkisen elämän moraalinen rappio ovat vaikuttaneet siihen, että Platon käsittelee muun filosofian ohella etiikkaa kaikkina ikäkausinaan.

Lähes kaikki Platonin teokset, joista suurin osa on kirjoitettu dialogin muotoon, ovat säilyneet. Säilyneistä teoksista 24 on aitoa; eräiden muiden aitoudesta ollaan epävarmoja. Platon itse on pitänyt suullista opetusta eli »elävää sanaa» kirjoitettua tärkeämpänä filosofiasa. Vaikka hän onkin väheksynyt kirjoitettua sanaa, hän on kirjoittajanakin osoittanut selkeää taituruutta, joka on kyennyt kaikkina aikoina herättämään kiinnostusta. Eräänä syynä hänen parhaimpien teostensa viehättävyyteen on voinut olla jatkuva psykologinen jännitys runoilija ja ajattelijana Platonin välillä. Platonilla on kyky esittää havainnollisesti ja usein karrikoiden vaikeita filosofisia kysymyksiä.

Platonin kirjallinen toiminta on kestänyt yli 50 vuotta. Tämän ajan kuluessa hänen filosofiset oppinsa ovat kehittyneet ja osittain muuttuneet. Nuoruudessa hän on kirjoittanut lyhyitä teoksia, joissa tulevat esille Sokrateen opit (*Puolustuspuhe*, *Kriton*, *Eutyfron*, *Lakbes*, *Protagoras*,

Kharmides, *Lysis*, *Valtion I* kirja). Siirtymäkauteen, jolloin Platon alkaa esittää omia oppejaan, kuuluvat mm. *Gorgias* ja *Menon*. Miehuuden kauden kuuluvat *Symposion*, *Faidros*, *Faidon* ja pääosa *Valtiosta*, joissa kaikissa esitetään eri tavoin mm. kuuluisa ideaoppi. Vanhuuden kauden kuuluvat *Theaitetos* (Protagoraan tieto-opin kritiikkiä), *Parmenides* (ideaopin kritiikkiä), *Sofisti*, *Valtiomies*, *Filebos* (perusteellinen esitys hedonismista), *Kritias* taru mereen vajonneesta Atlantis-saaresta) ja *Lait*.

a. Ideaoppi ja sielun kuolemattomuus

Vaikka ideaoppi ja oppi sielun kuolemattomuudesta kuuluvat lähinnä metafysiikkaan, niillä on yhteys myös Platonin etiikkaan. Ideaopin avulla Platon yrittää osoittaa, että muutoksen (Herakleitos) ohella on jotakin muuttumatonta (Parmenides) ja että moninaisuus edellyttää myös ykseyttä.

Aistihavainnon kohteena on kullakin hetkellä tietty yksityisolio. Mutta ajatus kohdistuu yksityisolioissa siihen, mikä on yhteistä kaikille saman oliolajin yksityisolioille. Tätä yhteistä ominaisuutta Platon kutsuu kunkin oliolajin ideaksi (*idea* ja *eidos* merkitsevät mm. hahmoa, alkukuvaa). »Oletamme idean olevan olemassa antaessamme saman nimen monille yksityisolioille.» (*Valtio* 596A). Idea sisältää sen, mikä on oleellista jollekin oliolajille (ihminen, valtio, kauneus jne.). Matematiikka on tukenut Platonin uskoa ideain muuttumattomuuteen ja todellisuuteen. Oppiesamme neliön määritelmän olemme samalla oppineet tuntemaan neliön idean. Ne lukemattomat neliöt, joita voidaan piirtää ja joista voidaan saada aistihavaintoja, voivat olla erilaisia. Mutta neliön idea kaikkien empiiristen neliöiden alkumallina pysyy ikuisesti samana.

Ideat ovat myös ideaaleja ja sellaisina täydellisiä, joita ei voida tehdä täydellisemmiksi lisäämällä niihin jotakin tai ottamalla niistä pois jotakin. Piirretty neliö voi olla enemmän tai vähemmän tarkka täydellisen neliön jäljennös. Vastaavasti kauneimmassakin yksityisoliossa voidaan havaita kauneusvirheitä vertaamalla sitä jollakin tavalla täydelliseen kauneuteen eli kauneuden ideaan. Edelleen jonkin yksityisolion kauneus voi lisääntyä tai vähentyä mutta kauneuden idea on muuttumaton.

Vain aniharvat kykenevät pitkällisen dialektiikan harjoituksen jälkeen saamaan Platonin mukaan perusteellista tietoa ideoista. Mutta kaikilla ihmisillä on niistä jonkinlaista tietoa. *Faidon* dialogin mukaan me voimme havaita aisteillamme samanlaisia puun- tai kivenpalasia. Mutta mistä tie-

dämme, että ne ovat samanlaisia? Me havaitsemme näkö- tai kosketusaitilla enemmän tai vähemmän samanlaisia kappaleita. Mutta samanlaisuuden ideaa me emme ole oppineet minkään aistin välityksellä. Meillä on näet mielessämme idea samanlaisuudesta jo ennen aistihavaintoja. Tämän mielessämme olevan idean perusteella me voimme sanoa aistein havaittavista kappaleista, että ne ovat enemmän tai vähemmän samanlaisia. Samalla tavalla voidaksemme asettaa aistein havaittavia olioita kauneusjärjestykseen meillä on oltava mielessämme aistimuksista riippumatta jonkinlainen kauneuden idea, jonka perusteella voimme sanoa että A on kauempi kuin B.

Platon tekee jyrkän eron muuttuvan aineellisen maailman ja muuttumattomien ideain välillä. Aineelliset yksityisoliot syntyvät, kasvavat ja häviävät jatkuvasti. Herakleitos on tässä oikeassa. Yksityisolioista saatavat aistimukset voivat olla eri ihmisillä erilaisia. Protagoraan relativismi aistihavaintoihin nähden on oikeassa. Mutta muuttuvien olioiden alkumallit eli ideat ovat ikuisia ja muuttumattomia muodostaen aineettoman todellisuuden. Ideat ovat todellisempia kuin aistein havaittavat yksityisoliot kahdessa mielessä.

Ensinnäkin jokin idea on ollut samanlaisena olemassa aina, koska se on muuttumaton. Se on ollut menneisyydessä, on nyt ja tulee aina olemaan samanlainen. Sen sijaan vaikka jokin muuttuva olio on jossakin mielessä olemassa nyt, joskus on ollut aika, jolloin sitä ei ollut, ja tulee aika, jolloin sitä ei ole, joten se ei enää ole todellinen.

Toiseksi alkumalleina ideat ovat todellisempia kuin muuttuvat aineelliset oliot, jotka ovat niiden jäljennöksiä. *Valtion* viimeisessä kirjassa Platon puhuu kolmenlaisesta sängystä. Ensinnäkin on sängyn idea, joka on Jumalan luoma; muissa yhteyksissä Platon pitää ideoita Jumalastakin riippumattomina. On vain yksi sängyn idea, joka sisältää kaiken sen, mikä on kaikille sängyille yhteistä ja jonka läsnäolon perusteella jotakin voidaan kutsua sängyksi. »Kahta tai useampaa sellaista ideaalista sänkyä ei ole koskaan ollut eikä Jumala tule koskaan tekemään.» (*Valtio* 597C). Toiseksi on monia puuseppien tekemiä sänkyjä, joiden mallina on ollut sängyn idea. Kolmanneksi on maalarien maalaamia sänkyjä. Ainoa todellinen sänky on sängyn idea, joka »on olemassa luonnossa (*en tee fysei*)». Puuseppien sängyt ovat tuon idean jäljennöksinä vähemmän todellisia ja sängyn maalaukset jäljennösten jäljennöksinä ovat vähiten todellisia.

Jos olisi olemassa kaikkia oliolajeja vastaavia ideoita, niiden lukumäärä olisi hyvin suuri. *Valtiossa* Platon näyttää ajattelevan, että hyvän idea olisi jonkinlainen ideain idea, josta kaikki ideat olisivat osallisia. Muissa yhteyksissä hän puhuu yleensä ideoista käsittelemättä niiden keskinäisiä

suhteita. Vanhuudessaan Platon arvostelee aikaisempaa ideaoppiaan *Parmenideksessa*. Hän sanoo olevansa epävarma, onko esimerkiksi olemassa ihmisen ideaa ulkopuolella yksityisten ihmisten, tai tulen taikka veden ideaa. Hän on myös varma, ettei ole sellaisten mitättömien asiain kuin hiuksen, mudan tai lian ideaa. Sen sijaan Platon on edelleenkin varma, että on olemassa oikeudenmukaisuuden, kauneuden, hyvyyden ja muiden samanlaisten asioiden absoluuttisia ideoita.

Uskoessaan lähinnä moraalisten ideain olemassaoloon Platon uskoo yleispätevään moraaliin, jolla on ihmisten vaihtelevista mielipiteistä riippumaton objektiivinen perusta. Jos hyväksytään tämä, silloin voidaan hylätä sofistojen eettinen relativismi. Sokrates oli myös uskonut yleispäteviin moraalikäsitteisiin, joita hän ei kuitenkaan kyennyt määrittelemään. Platon uskoo ideaoppinsa avulla todistaneensa, että on objektiivisia moraalisia ideaaleja ja että niistä voidaan myös saada tietoa.

Toinen etiikan kannalta tärkeä oppi on Platonin usko sielun kuolematomuuteen. Hän näyttää omaksuneen käsityksen, että ihmisen ruumis ja sielu on erotettavissa toisistaan ja että sielu jatkaa nykyisen ruumiin kuoltua elämäänsä, orfilais-pythagoralaisesta mystiikasta. Ensimmäisiä merkkejä tällaisesta dualismista on nähtävissä *Gorgiaassa*; *Puolustuspuheesta* ilmenee, että kysymys siitä onko sielu kuolematon vaiko ei on ollut Sokrateelle avoin. Myöhemmin Platon uskoo lähinnä *Faidonissa* todistaneensa sielun kuolematomuuden.

Faidonissa esitellään Sokrateen ja hänen ystäviensä välillä käyty keskustelu vankilassa hänen viimeisenä elinpäivänään ennen myrkkymaljan tyhjennystä. Tämä filosofisesti monessa suhteessa kiinnostava dialogi on kirjallisena tuotteena mestariteos. Platon antaa siinä Sokrateen esittää useita todistuksia sielun kuolematomuudesta sekä niiden vastatodistuksia. Tärkein todistus perustuu ideaoppiin. Ensinnäkin siinä todistetaan, että on olemassa aineettomia ja ikuisia ideoita. Toiseksi siinä osoitetaan, että sielu kykenee jo tässä elämässä tajuamaan noita ideoita. Kolmanneksi keskustelussa oletetaan, että vain samanlainen voi tajuta samanlaista. Koska sielu kykenee tajuamaan ideoita, sen täytyy olla ideain tavoin ikui- nen ja siis kuolematon. Sielu on yhdessä nykyisen ruumiinsa kanssa vain tilapäisesti.

Faidroksessa (245) Platon esittää lyhyen todistuksen sielun kuolematomuudesta, joka perustuu sielun itseliikkuvuuteen. Maailmassa havaittavalla liikkeellä täytyy olla jokin alkusyy. Aineelliset kappaleet voivat liikkua vain toisten kappaleiden liikkeiden sysäiminä, joten liikkeen ensimmäisenä alkuna ei voi olla aineellinen kappale. Liikkeen alkajan täytyy olla itseliikkuva, joka liikkuu omasta sisäisestä voimastaan eikä ulkopuoli-

sen voiman sysäyksestä. Sielu erotukseksi aineellisista kappaleista on itseliikkuva. Itseliikkuvana se on ikuinen, joka ei ole syntynyt (jos se olisi syntynyt, jokin ulkopuolinen voima olisi pannut sen liikkeeseen) eikä voi myöskään hävitä.

b. Platonin ihmiskäsitys

Platonin ihmiskäsitys perustuu osittain metafysiisiin oppeihin ja osittain empiirisiin havaintoihin.

Dualismi ruumiin ja sielun välillä sekä usko sielun kuolemattomuuteen perustuvat metafysiisiin oletuksiin. *Timaioksessa* (69CD) vain sielun rationaalinen osa, joka sijaitsee päässä, on kuolematon. Intohimot ja aistihalut, jotka sijaitsevat rinnassa ja vatsassa, ovat irratoaalisia ja kuuluvat sielun kuolevaiseen osaan.

Toisaalta Platon on tehnyt teräviä empiirisiä havaintoja ihmisen sielunelämästä. Niinpä hän osoittaa monin tavoin, kuinka ihmisillä voi olla samanaikaisesti monia vastakkaisia haluja ja pyrkimyksiä. Hän on ennakooinut esimerkiksi Freudin unien tulkintaa osoittamalla, että »meissä piilevä villieläin», jota järki hallitsee valveilla, voi päästä valloilleen unissa (*Valtio* 571). Platon selittää eri yhteyksissä eri tavoin ihmisen halujen ristiriitaisuuden.

Faidonin mukaan sielu on yksinkertainen kokonaisuus. Erilaiset halut, pelot, intohimot sekä pääosa nautinnoista ja kivuista kuuluu ruumiiseen eikä sieluun. Platon pitää tosiasiasta sitä, että erilaiset ruumiin halut hallitsevat useimpien ihmisten sielua. Toisaalta hän pitää tosiasiasta myös sitä, että sielu kykenee vastustamaan ruumiin haluja. Kun ruumiissa herää jano tai nälkä, sielu estää juomisen tai syömisen. »Ja tämä on vain yksi tapaus kymmenestä tuhannesta muusta, jossa sielu on ruumista vastaan.» (*Faidon* 94B). Kun sielu vastustaa eri tavoin ruumista houkuttelemalla tai uhkaamalla »se puhuu ikään kuin toiselle eikä itselleen».

Faidonissa keskustellaan mm. siitä, miksi Sokrates on jäänyt vankilaan odottamaan kuolemaa, vaikka hän olisi voinut paeta. (Keskustelu sopisi vaikkapa modernin behavioristisen psykologian äärisuuntausten kritiikiksi). Eräät materialistiset filosofit pitävät selityksenä Sokrateen ruumiin tilaa. Hänen luunsa kohoavat tietyllä tavalla lihasten jännittyessä tai hölentyessä. Näistä ruumiin liikkeistä johtuen hän istuu nyt vankilassa kumarassa asennossa. Platonin omasta mielestä todellinen syy on se, että Sokrates itse, ts. hänen sielunsa (eikä ruumiinsa) on päättänyt totella

Ateenan lakeja. Ruumis eri jäsenineen on ollut pelkästään Sokrateen tarkoitusten väline, jota ilman hän ei olisi voinut toteuttaa tarkoitustaan.

Valtiossa ihmisen vastakkaisia pyrkimyksiä ei selitetä ruumiin ja sielun vastakohdalla vaan sillä, että sielussa on eri osia, joiden pyrkimykset voivat olla vastakkaisia. Kun Leontios-niminen henkilö meni teloituspaikan ohi, hänessä heräsi voimakas halu katsella teloitettujen ruumiita (*Valtio* 439s). Mutta samanaikaisesti hän inhosi niiden katselua. Jonkin aikaa hän taisteli edellistä halua vastaan suljetuin silmin, kunnes katselun halu voitti inhon, jolloin hän avasi silmänsä ja juoksi ruumiiden luo. Platon ei pidä mahdollisena sitä, että sama osa sielua haluaisi ja olisi haluamatta jotakin samanaikaisesti. Leontioksen kokemuksen ja muiden havaintojen perusteella hän erottaa sielussa kolme osaa.

Järkisielu on sielun ajatteleva osa. Intosielu on se osa sielua, joka voi tuntea rohkeutta, pelkoa, suuttumusta tai intoa. Sielun laajin osa on himosielu, joka sisältää lukemattomia haluja ja himoja. Rationaalisella osalla erotukseksi himosielistä on oma erityishalunsa saada tietoa todella olevasta eli ideoista. Toisissa yhteyksissä Platon kutsuu filosofista rakkautta ideoihin *Erokseksi*.

Platon jakaa ihmisiä usein psykologisesti eri tyyppeihin sen perusteella, mikä on hallitsevin piirre heidän luonteessaan. Terävien havaintojen perusteella ja parodiaa käyttäen hän jakaa ihmiset *Valtion* kahdeksannes- ja yhdeksännessä kirjassa viiteen tyyppiin. Järki on hallitseva periaate aristokraattisessa, kunnianhimo timokraattisessa, rikkauden halu oligarkisessa, kulloinkin mieleen juolahtava halu demokraattisessa sekä vallan ja nautinnon halu tyrannimaaisessa ihmisessä. Platon kuvaa samalla kuinka uusi ihmistyyppi syntyy toisesta sukupolven vaihtumisen yhteydessä. Demokraattisesta ihmisestä hän sanoo mm.: »Hän elää päivästä toiseen noudattaen kunkin hetken mielihalua; joskus hän juopottelee ja nauttii huilujen humusta, sitten hän juo silkkaa vettä pyrkien laihtumaan; joskus hän harrastaa voimistelua ja joskus toiste hän laiskottelee eikä välitä mistään; joskus hän käyttää aikaansa filosofiaan. Usein hän harjoittaa politiikkaa, ponnahtaa seisomaan, puhuu ja tekee mitä sattuu. Jos joskus sotaiset miehet tuntuvat kadehdittavilta, hän menee siihen suuntaan, tai jos rahan ansaitsijat, hän rientää siihen suuntaan. Hänen elämänsä ei hallitse laki eikä järjestys. Tätä sekapäistä elämää hän kutsuu miellyttäväksi, autuaalliseksi ja vapaaksi.» (*Valtio* 561CD).

c. Dualistinen puoli Platonin etiikassa

Ero yhtäällä ideain ja aineellisen aistimaailman ja toisaalla sielun ja ruumiin välillä heijastuu dualismina Platonin etiikassa vastattaessa kysymyksen, mikä on ihmisen oikea suhtautumistapa noihin kahteen maailmaan.

Sokrateen tavoin Platon pitää sielua ruumista korkeampi-arvoisena. Käsitystä että on huolehdittava ennen muuta sielun parhaasta vahvistaa Platonin usko sielun kuolemattomuuteen. Sen sijaan kysymys, miten on suhtauduttava ruumiiseen ja aistimaailmaan, on ongelmallisempi.

Timaioksessa, jossa Platon pyrkii antamaan selityksen aistein havaittavan aineellisen maailman syntyyn, hän osoittaa, että se luotiin täydellisten ideain mallien mukaisesti niin paljon kuin se oli mahdollista. Tältä kannalta aistimaailmaa voitaisiin pitää hyvänä, koska se on luotu ideain mallien mukaiseksi. Uusplatonistit kehittivät myöhemmin tätä ajatuslinjaa pitäessään epätäydellistäkin olevaa hyvänä sikäli kuin se on olevaa. Platonkin antaa joskus arvoa aistimaailman kauneudelle. Näin esimerkiksi *Symposionissa*, jossa ulkonaisten muotojen kauneuden katselu kannustaa etsimään täydellisempää kauneutta johtaen lopuksi kauneuden idean tajuamiseen. Tämä piirre on kuitenkin poikkeuksellista Platonin ajattelussa. Sen sijaan että hän pitäisi aistimaailmaa kauniina, koska se on ideain mallin mukainen, hän pitää sitä tavallisemmin ideamaailman huonona jäljennöksenä tai jäljennöksen jäljennöksenä.

Vaikka Platon on aina pitänyt ruumiin terveyttä sellaisenaan hyvänä ja sairautta parempana, hänellä on *Gorgias*-dialogista lähtien vanhuuteen saakka ollut vahva taipumus pitää ruumista haluineen ja himoineen kaiken kurjuuden lähteenä.

Gorgiaassa asetetaan kärjistetysti vastakkain kaksi elämän ideaalia. Platonin vastustajien mielestä sellainen elämä, joka sisältää mahdollisimman paljon haluja ja jossa ei tarvitse hillitä niistä mitään, on onnellisin. Vastakohtana tälle Platon antaa Sokrateen pitää onnellisimpana sellaista ihmistä, joka ei tarvitse eikä halua mitään. Silloin kivet ja kuolleet olisivat Kalikleen huomautuksen mukaan onnellisimpia. Tähän Platon antaa Sokrateen vastata: »Kuka tietää eikö elämä olekin kuolemaa ja kuolema elämää.» (*Gorg.* 492E). Samalla Sokrates viittaa oppiin, jonka mukaan ruumiis olisi sielun hauta.

Oppi ruumiista sielun hautana tai myös sielun vankilana ei luultavasti edusta Sokrateen vaan Platonin omaa käsitystä, jonka hän on omaksunut orfilais-pythagoralaisesta mystiikasta. Tämän opin mukaan sielu joutuu rangaistuksena siirtymään ruumiista toiseen. Sielun päämääränä on vapautuminen tästä kiertokulusta ja paluu jumalalliseen alkutilaan.

Jyrkimpänä aistimaailman halveksunta ilmenee Platonilla *Gorgiaassa* ja *Faidonissa*. (Vaikka ruumista pidetäänkin sielun hautana *Gorgiaassa*, aistihalu sijaitsevat sen mukaan sielussa eikä ruumiissa niin kuin *Faidonisassa*). *Gorgiaassa* ei esiinny vielä ideaoppia, mikä osoittaa, että Platonin dualismi ja ruumiillisuuden halveksunta on kotoisin orfilais-pythagoralaisuudesta eikä ideaopista. *Faidonissa* ideaoppi tukee jo ennen sitä omaksettua dualismia. Todellinen filosofi *Faidonin* mukaan harjoittaa koko elämänsä kuolemista. Hän on jo tässä elämässä saanut jonkinlaista esimakua ideain täydellisyydestä. Mutta hän tietää omasta kokemuksestaankin, että ruumis himoineen ja haluineen estää pyrkimystä päästä ideain yhteyteen. Mutta hänellä on perusteltu aihe uskoa, että vapautuessaan kokonaan ruumiin kahleista sielu pääsee »näkemään» ideoita niiden puhtaudesta. Siksi filosofi harjoittaa kuolemista.

Suurin osa ihmisistä ajattelee päinvastoin kuin filosofi. Ihmiset eivät halua kuolla, koska he pelkäävät menettävänsä maallisen hyvän. Suurin osa ihmisiä rakastaa omaa ruumistaan ja sen nautintoja, rahaa, valtaa ja kunniaa. He pitävät niitä suurimpana hyvänä, koska heillä ei ole tietoa todellisesta hyvästä. Filosofi pitää niitä ideoiden täydellisyyteen verrattuna ei vain arvottomina, vaan vahingollisina, koska ne estävät tavoittelemasta todellista viisautta ja hyvyttä.

Filosofin kuoleman harjoittaminen ei tarkoita sitä, että hän tekisi itsemurhan tai pyrkisi nopeuttamaan kuoleman tuloa. Pikemminkin se merkitsee »puhdistumista» ruumiillisista haluista, peloista, toiveista ja intohimoista. Filosofi rakastaa kohtuutta, oikeudenmukaisuutta, rohkeutta ja viisautta niiden itsensäkin takia. Samalla niiden harjoittaminen puhdistaa sielua valmistaen sitä lopulliseen vapautumiseen ruumiin kahleista.

Ihmisten sielun kohtalo sielunvaelluksessa perustuu heidän moraaliin ansioihinsa. Juopot ja ahmatit, joiden sielu on ollut ruumiin vallassa, siirtyvät aaseihin (*Faidon* 81E^{ss}). Tyrannimaisten ihmisten sielut, jotka ovat harjoittaneet vääryyttä ja väkivaltaa, siirtyvät susiin ja haukkoihin. Ne, jotka ovat harjoittaneet hyveitä pelkästä tavasta rakastamatta niitä niiden itsensä takia, ovat edellisiä onnellisempia. Heidän sielunsa siirtyvät sosiaaliin eläimiin kuten mehiläisiin, ampiaisiin ja muurahaisiin. Todelliset filosofit, jotka eivät ole välittäneet ruumiin nautinnoista, vallasta tai kunniansta, vapautuvat kokonaan ruumiista siirtyen jumalien joukkoon nauttimaan autuaitten iloa.

Vaikka Platonin dualistinen etiikka on alkuaan kotoisin orfilaisesta uskonnosta, se ei perustu Platonilla ulkonaiseen auktoriteettiin tai Jumalan tahtoon, vaan ihmisen omaan järkeen. Järkeä käyttämällä filosofi oppii tuntemaan ideoita rakastuen niihin siinä määrin, ettei hän välitä maalli-

sesta hyvydestä. Vanhalla Platonilla uskonnollinen motiivi on näkyvämpi etenkin *Laeissa*. Hyvän absoluuttinen perusta, joka miehuuden teoksissa on hyvän idea, on *Laeissa* Jumala. Protagoraan oppi ihmisestä asioiden mittana on muuttunut vanhalla Platonilla. »Jumalan pitäisi olla meille kaikkien asiain mitta eikä ihmisten.» (*Lait* 716C).

Zeller pitää Platonin dualistista ihmiskäsitystä ja siihen liittyvää maallisen elämän halveksuntaa epäkreikkalaisena. Kreikkalaisethan pitivät arvossa ruumiin kauneutta ja kuntoa, mikä ilmenee heidän urheilussaan. Tämän ohella monet pitivät selviönä, että nautiskelu ja levoton puuhakkuus kuuluvat onnelliseen elämään ajattelematta aina sitä, miten ylellinen elämä ja hyvä ruumiin kunto sopivat yhteen. Platon on hyvin selvillä siitä, että suurin osa ihmisiä piti hänen ideaalejaan joko käsittämättöminä tai typeryytenä. Ei ihme, että Kallikles kysyy Sokrateelta, onko hän lainkaan vakavissaan asettaessaan koko ihmiselämän ylösalaisin (*Gorg.* 481BC).

Vaikka Platon *Faidonin* jälkeen suhtautuu myönteisemmin ruumiilliseen ja maalliseen hyvään, hänen perusasenteensa on samanlainen: Ideain maailma on täydellinen ja aistimaailmaa parempi. Ideoiden yhteyteen pyrkiminen on korkein elämän muoto, jonka rinnalla tavallinen maallinen elämä on toisarvoista. Vaikka Platon pitää *Valtiossa* voimistelua erittäin tärkeänä kasvatuksen osana, sen tarkoituksena on lähinnä edistää sielun harmonista kehitystä lisäämällä ruumiin voimaa ja kykyä vastustaa aistihaluja ja intohimoja (*Valtio* 410).

d. Oikeamielisyys ja Gygeen sormus

Platon käyttää käsitettä *oikeamielisyys Valtiossa* kahdessa erilaisessa merkityksessä. Kardinaalihyveiden yhteydessä hän pitää yksityistä sielua oikeamielisenä, jos sen jokainen osa suorittaa hyvin järjen sille antamat tehtävät. Tämä merkitys, jonka mukaan yksityinen ihminen voisi olla oikeatai väärämielinen sosiaalisista suhteista riippumatta, poikkeaa luultavasti yleisestä kielenkäytöstä.

Yleisen kielenkäytön mukaan oikeamielisyys on lähinnä sosiaalinen hyve ja vääräys sosiaalinen pahe. Platon itsekin käyttää niitä *Valtiossa* pääasiallisesti tässä sosiaalisessa merkityksessä. Yhteisössä vallitsee oikeudenmukaisuus hänen mukaansa, jos jokainen suorittaa hänelle kuuluvat tehtävät ja jos jokainen saa pitää omansa toisten riistämättä. Vääräys on toisten tehtäviin sekaantumista ja toisen oman riistämistä. Esimerkkeinä

vääryydestä Platon mainitsee mm. varastamisen, aviorikoksen, petoksen tai lupauksen rikkomisen, joissa kaikissa vääryys on jonkun toisen ihmisen oikeuksien loukkaamista.

Kysymys siitä, mitä oikeamielisyydellä ja vääryydellä tarkoitetaan, ei ole Platonille varsinaisesti ongelma. Sen sijaan hän keskustelee laajasti siitä kannattaako olla oikeamielinen mieluummin kuin väärämielinen. Platon käsittelee oikeamielisyyttä paljon laajemmin kuin muita sielun hyveitä. Syynä tähän näyttää olleen se, ettei muiden perushyveiden hyödyllisyys ole samalla tavalla ongelmallinen. Sokrateen ja Platonin vastustajatkin voisivat suhteellisen helposti yhtyä siihen, että kannattaa olla viisas, rohkea ja jopa kohtuullinenkin pikemmin kuin typerä, pelkuri tai kohtuuton.

Valtion toisen kirjan alussa esitetään kertomus Gygestä, joka oli paimenena Lydian kuninkaan palveluksessa. (Platonin esitykseen Gygeen sormuksesta ja oikeamielisyydestä viitataan filosofisessa kirjallisuudessa vuosisatoja; niinpä piispa Ambrosius asettuu Platonin kannalle n. 700 vuotta myöhemmin teoksessaan *De officiis ministrorum*.) Hän löysi satumalta sormuksen, jonka avulla hän kykeni tekemään itsensä näkymättömäksi. Oivallettuaan tuon sormuksen arvon hän meni näkymättömänä kuninkaan hoviin, vietteli kuningattaren, tappoi tämän avulla kuninkaan ja otti vallan itselleen. Olettakaamme että olisi kaksi tällaista sormusta, joista toisen saisi oikeamielinen ja toisen väärämielinen. Kenenkään ei voida kuvitella olevan niin raudan luja, että hän pysyisi tällaisen sormuksen omistajana oikeamielisenä. »Kukaan ei voisi pitää käsiään erillään siitä, mikä ei ole hänen omaansa, jos hän voisi turvallisesti ottaa mitä haluaisi kauppapaikalta, mennä asuntoihin ja maata kenen kanssa tahansa, tappaa tai vapauttaa vankilasta kenet tahansa ja olla kaikissa suhteissa Jumalan kaltainen ihmisten joukossa.» (*Valtio* 360).

Vanhemmat ja opettajat eivät kehota lapsia olemaan oikeamielisiä oikeamielisyyden itsensä vaan siitä koituvien etujen takia. Oikeamieliselle luvataan haudan takana vielä suurempia etuja. Siellä pyhät makaavat sepelöityinä sohvilla jatkuvassa humalassa. Hyveen palkkana tämän mukaan näyttää olevan juoppouden kuolemattomuus.

Yhteenvetona ihmisten käsityksistä Platon sanoo heidän pitävän oikeamielisyyden harjoitusta kyllä kunniallisena mutta vaivalloisena. Sen sijaan nautinnon saaminen paheesta ja vääryydestä on helppoa. Ihmisiä estää tästä vain sovinnainen laki (*Nomos*) ja yleinen mielipide. Monet pitävät väärämielisiä ja paheellisia hyveellisiä onnellisempina, jos he ovat rikkaita ja vaikutusvaltaisia. Kärjistäen onnellisimpana voidaan pitää ihmistä, joka todellisuudessa on mitä väärämielisin mutta joka näyttää olevan

mitä oikeamielisin. Hän saa silloin osakseen vääryyden ja oikeamieliseltä näyttävän edut. Surkein on se, joka on todellisuudessa mitä oikeamielisin mutta joka näyttää mitä väärämielisimmältä. Hän ei saa itselleen vääryyden tekijän etuja mutta saa kaikki ne haitat, jotka koituvat sille, jota pidetään väärämielisenä.

Vanhan *Nomos* – *Fysis* vastakohdan avulla Platon pyrkii osoittamaan, että oikeamielisyys on *luonnostaan* hyvää niin kuin näkö, kuulo, tieto tai terveys. Toiseksi hän todistelee, että oikeamielisyys kuuluu niiden korkeimpien hyvien joukkoon, jotka ovat sellaisenaan hyvää ja joiden seuraukset ovat hyviä myös oikeamieliselle itselleen. Vastaavasti hän todistelee, että vääryys on sellaisenaan pahaa ja että sen seuraukset ovat pahoja vääryyden tekijälle itselleen.

Todistaakseen oman käsityksensä oikeaksi Platon osoittaa *Valtion* neljännessä kirjassa, että oikeamielisyys on sielun terveyttä ja vääryys sen sairautta. Silloin koko kiista muuttuu Platonin mielestä naurettavaksi. Jokainenhan myöntää, että terveys perustuu luontoon ja että terveys on sairautta parempaa sekä sellaisenaan että sen hyödyllisten seurausten takia. Todistelun suurin heikkous on siinä, että pitäessään oikeamielisyttä sielun terveytenä ja vääryyttä sen sairautena hän käyttää niitä toisessa merkityksessä kuin keskustelun alussa. Oikeamielisyys ei enää tässä todistelun loppuvaiheessa ole ihmisten keskinäisiin suhteisiin liittyvä sosiaalinen hyve, vaan yksityisen sielun hyve, kun sen eri osat suorittavat hyvin niille kuuluvat tehtävät.

Platon on pääasiallisesti kiinnostunut todistamaan, että oikeamielisyys on sellaisenaan hyvää ja väärämielisyys pahaa niiden seurauksista riippumattakin. Siitä että vääryys on oikeamielisyttä pahempaa sen pahojen seurausten takia hän antaa siellä täällä viitteitä. Niinpä oikeudenmukaisuus on rauhallisen yhteiselmän ja ystävyysvälttämätön edellytys, kun taas vääryys synnyttää riitaa, vihaa ja yhteistyökyvyttömyyttä. Ei edes rosvojoukko tai varaskopla voisi toimia yhdessä, ellei niiden jäsenissä olisi »jotakin oikeamielisuuden jäännöstä» (*Valtio* 351s); vaikka he tekevätkin vääryyttä ulkopuolisille riistämällä heidän omaansa, heidän on keskinäisissä suhteissaan oltava jossain määrin oikeamielisiä esimerkiksi saaliin jaossa. Täydellisesti väärämieliset ovat kyvyttömiä yhteistoimintaan. Jos rauhallista yhteistoimintaa ja ystävyyttä pidetään riitaa parempana, silloin on parasta olla oikeudenmukainen sen hyvien seurausten takia.

Eräät sofistat pitivät tyrannia, joka kykenee menestyksellisesti tekemään vääryyttä suuressa mittakaavassa, onnellisimpana ihmisenä. Platonin mielestä hän on muita surkeampi mm. siksi, ettei hänellä väärämielisyytensä takia ole lainkaan ystäviä.

e. Neljä kardinaalihyvettä

Viisaus, rohkeus, kohtuus ja oikeamielisyys ovat ne perushyveet, joiden harjoittaminen tekee ihmisen Platonin mukaan moraalisesti hyväksi. Näitä neljää hyvettä, joita piispa Ambrosiukselta (n. 340—397) alkaen ja hänen vaikutuksestaan on kutsuttu kardinaalihyveiksi, on pidetty tärkeimpinä filosofisina hyveinä parisen tuhatta vuotta skolastiikan loppuun saakka.

Platon esittää oppinsa kardinaalihyveistä selvimminkin *Valtion* neljännessä kirjassa vastatessaan kysymykseen, minkälainen on hyvässä järjestyksessä oleva sielu. Oppi hyveistä liittyy hänen oppiinsa sielun kolmijaosta. Sielun jokaisella osalla on sille kuuluva erikoishyve ja vastaavasti erikoispahe. Kukin sielun osa on hyveellinen, jos se suorittaa erinomaisesti sille kuuluvan tehtävän. Järkisielun hyve on viisaus ja pahe typerys tai tietämättömyys. Intosielun hyve on rohkeus ja pahe pelkuruus. Himosielun hyve on kohtuus ja pahe hillittömyys.

Vaikka sielussa on eri osia, se on samalla kokonaisuus. Hyvin järjestyneessä sielussa sen osien välillä on oltava oikea harmoninen yhteistyö. Olisi mahdollista, että joko into- tai himosielu hallitsisi yksin koko sielua. Tämä olisi kuitenkin vastoin »luonnon» oikeaa järjestystä. Kumpikaan ei näet tiedä, mikä on parasta sielun kokonaisuuden kannalta. Järkisielu on muiden sielun osien »luonnollinen hallitsija», koska vain se tietää, mikä on parasta sielun kokonaisuudelle. Esimerkiksi intosielussa voi luonnostaan herätä raaka eläimellinen rohkeus. Mutta vain järki tietää sen, mitä on pelättävä, ketä kohtaan on osoitettava suuttumusta tai rohkeutta ja missä määrin. Siksi järkisielun pitäisi hallita intosielua, jonka puolestaan olisi järjen liittolaisena hallittava himosielua. Himosielu sielun laajimpana osana pyrkii usein sokeana hallitsemaan muita osia. Sielun terveyden kannalta on tärkeää, että järki intosielun avustamana saa määrätä mitä haluja voidaan tyydyttää ja mitä on hillittävä.

Oikeamielisyys ei ole minkään sielun yksityisen osan vaan koko sielun hyve. Koko sielu on oikeamielinen, jos jokainen osa suorittaa omat tehtävänsä järjen ohjeiden mukaan kokonaisuuden parhaaksi. Sielu on vääramielinen, jos jokin osa häiritsee vastoin järjen ohjeita toisen osan toimintaa.

Platonin hyveopin taustana on lääketieteellinen käsitys terveydestä ja sairaudesta. Terveys syntyy siten, että jokin ruumiin jäsenistä hallitsee muita »luonnollisen järjestyksen mukaan» ja poikkeama tästä luonnollisesta järjestyksestä synnyttää sairautta. Vastaavasti oikeamielisyys synnyttää sielun eri osien välillä luonnollisen järjestyksen hallinta- ja alistus-

suhteineen. Vääryys aiheuttaa poikkeaman luonnollisesta järjestyksestä. »Eikö hyve ole silloin sielun terveyttä, kauneutta ja hyvinvointia ja pahe sen sairautta, heikkoutta ja rumuutta?» (*Valtio* 444E).

f. Platonin arviointi hedonismista

H. Sidgwick (1838–1900) tekee eron psykologisen ja eettisen hedonismin välillä. Psykologisen hedonismin mukaan ihminen on rakennettu sellaiseksi, että hänen kaiken toimintansa lopullisena tavoitteena on nautinnon (*bedone* = nautinto) saaminen tai kivun torjuminen. Eettisen hedonismin mukaan nautinto on *ainoa itsessään hyvä* ja kipu ainoa itsessään paha. Kaikki muu (esimerkiksi hyve tai joskus pahe kuten vääryys) on hyvää pelkästään välineenä, jos se lisää nautintoa tai vähentää kipua. Vastaavasti jokin (esimerkiksi pahe mutta joskus myös hyve) on pahaa välineenä, jos se lisää kipua tai vähentää nautintoa.

Platon on ollut nuoruudesta vanhuuteen saakka kiinnostunut hedonismista, jota hän käsittelee monissa teoksissaan. Vaikka hän ei teekään selvää eroa psykologisen ja eettisen hedonismin välillä, eroa voidaan helposti soveltaa hänen käsityksiinsä. Platon voisi myöntää psykologisen hedonismin olevan oikeassa monien, vaikkakaan ei kaikkien ihmisten kohdalla. Hän on oikeastaan kiinnostunut hedonismista juuri siksi, että monet ihmiset näyttävät tavoittelevan eniten nautintoja. *Protagoraassa* Platon antaa Sokrateen edustaa eettistä hedonismia tämän samastaessa toisaalta hyvän ja nautinnon ja toisaalta pahan ja kivun. Kaikkialla muualla Platon hylkää hedonismin eettisenä teoriana. Hän näet pitää esimerkiksi moraalisia hyveitä, tietoa tai terveyttä sellaisenaan hyvinä ja paheita pahana niihin liittyvästä nautinnosta tai kivusta riippumatta.

Platonin asenne hedonismiin vaihtelee eri dialogeissa. *Gorgiaassa* Platonin vastustajat pitävät menestyksellistä vääryyden tekijää muita onnellisempina siksi, että hän saa osakseen nautintoja enemmän kuin muut. Platon, joka pitää vääryyttä nautinnoista riippumatta pahana ja häpeällisenä, tuomitsee jyrkästi hedonismin *Gorgiaassa*. *Faidonis*sa aistinautintoja pidetään pahana siksi, että niiden tavoittelu estää sielua saamasta tietoa ideoista ja pääsemästä niiden yhteyteen. Systemaattisimmin Platon tutkii hedonismia *Valtiossa* ja erityisesti *Fileboksessa*.

Valtiossa, kuten muuallakin, Platon itse pitää moraalisia hyveitä, tietoa ja terveyttä korkeampana hyvänä kuin nautintoa. Mutta sen kahdeksannessa ja yhdeksännessä kirjassa hän asettuu hedonistin kannalle ole-

matta tosissaan hedonisti ja todistelee, että hyveellinen ja viisas saa osakseen enemmän nautintojakin kuin paheellinen ja väärämielinen. Näin tehdessään. Platon pitää selviönä, että nautinto on eräs, vaikkakaan ei ainoa hyvä, ja että kipu on eräs, vaikkakaan ei ainoa paha.

Jakamalla ihmiset viisauden, kunnian ja rahan rakastajiin Platon vertaa keskenään heidän osakseen tulevan nettonautinnon määrää. Rahan rakastaja tuntee ainoastaan himosielun aistinautintoja, joita voidaan saada rahan avulla. Hän pitää turhuutena viisautta ja kunniaa, joihin sisältyvästä nautinnosta hänellä ei ole aavistustakaan. Kunnian rakastaja pitää rikkaan nautintoja rahvaanomaisina ja viisauden nautintoa, josta hänellä ei ole kokemusta, »savuna ja mielettömyytensä». Viisaalla, jolla lapsuudestaan saakka on kokemusta molempien edellisten nautinnoista ja joka tämän lisäksi tuntee viisaudesta koituvan nautinnon, on parhaat edellytykset arvioida kunkin osakseen saaman nettonautinnon määrää ja verrata niitä keskenään. Platonin mukaan viisas ja oikeamielinen saa osakseen muita enemmän nautintojakin, vaikka hänen toimintansa päämääränä ei olekaan nautintojen tavoittelu.

Useimmat aistinautinnot ovat sellaisia, joiden saamisen edellytyksenä tai seurauksena on kipua. Syömisen tai juomisen nautinnon edellytyksenä on nälkä tai jano, joka koetaan kipuna. Jonkin nautinnon esimerkiksi liiallisen syömisen tai juomisen seurauksena on kipua. Jos otetaan huomioon aistinautintoihin liittyvä kipu, voidaan todeta, etteivät ne olekaan puhtaita ja todellisia nautintoja. Toiseksi ihmiset pitävät usein erheellisesti pelkkää kivun vähenemistä nautintona. Ollessaan sairaina he sanovat, ettei mikään ole nautinnollisempaa kuin terveys. Mutta ilman sairaana koettua kipua kukaan ei pidä terveyttä nautinnollisena. Nautinnon ja kivun kannalta Platon tekee eron kolmen tunnetilan välillä. Voi olla puhdasta nautintoa, johon ei ole sekoittunut kipua, ja puhdasta kipua ilman nautintoa sekä neutraali tila, joka ei ole kumpaakaan. Ihmiset pitävät kuitenkin erheellisesti kivun vähenemistä tai sen poissaoloa usein nautintona, vaikka se todellisuudessa saattaa olla korkeintaan neutraali tila.

Platon uskoo, että lähes kaikki aistinautinnot ovat sekoittuneet kiipuun ja että korkein nautinnon aste on useimmiten neutraali tila. Esi-merkkinä harvoista puhtaista aistinautinnoista hän mainitsee *Valtiossa* miellyttävän tuoksun, jota ei edellä eikä seuraa kivun kokemus.

Suurin osa aistinautinnoista liittyy ihmisissä luonnostaan herääviin haluihin. Se joka haluaa jotakin uskoo tavallisesti haluamisen aikana, että sen toteutuminen joko lisää nautintoa tai vähentää kipua. Mutta hän voi erehtyä. Halun toteutumisen jälkeen tiedetään paremmin, missä määrin sen seurauksena on odotettu nautinto tai ehkä odottamaton kipu tai nau-

tinnon puute. Se, joka on jonkin voimakkaan halun vallassa, ei kykene viileästi arvioimaan, mitä todella seuraisi halun toteutumisesta. Voimakas halu näet usein »oikeuttaa itsensä». Platon tutkii erilaisia haluja lähinnä niiden toteutumisen kannalta arvioimalla minkäläisten halujen toteutuminen on hedonistiselta kannalta hyödyllistä tai vahingollista.

Osa aistihaluista on sellaisia, joiden tyydyttäminen on välttämätöntä terveyden tai elämän säilymisen kannalta. Kohtuullinen syöminen on välttämätöntä, vaikka siitä koituva nautinto ei olekaan todellista nautintoa vaan pikemminkin kivun (nälän) vähenemistä. Sellaiset halut, joiden toteutumisesta ei seuraa mitään hyvää tai joiden tyydyttäminen on vahingollista ruumiin terveydelle tai sielulle, ovat tarpeettomia. Lähes kaikkien voimakkaiden aistinautintojen tyydytys on sielulle tai ruumiille vahingollista ja siitä koituva nautinto valhenautintoa.

Omien metafyyssisten oletusten perusteella Platon uskoo, että nautinto on sitä puhtaampaa ja todellisempaa, mitä todellisempi on tuon nautinnon aiheuttaja. Filosofii, jonka ajattelun kohteena ovat ideat eli todella oleva, saa myös todellista ja puhtainta nautintoa. Hän pitää muita nautintoja välttämättöminä siksi, että hän olisi mieluummin ilman niitä, elleivät ne olisi välttämättömiä. »Joku viisas kuiskaa korvaani, ettei muu kuin viisaan nautinto ole aivan todellista eikä puhdasta; kaikki muut ovat vain varjoa.» (*Valtio* 583B). Kunnian rakastajan nautinnon lähde ja sitä vastaava nautinto on vähemmän todellista ja rahan rakastajan nautinto vähiten todellista.

Lopputuloksena Platon esittää *Valtiossa* (587E), että viisas ja oikeamielinen saa osakseen 729 kertaa niin paljon nautintoja kuin tyranni. Platonin vastustajat uskovat, että tyranni, joka onnistuu tekemään vääryyttä suuressa mittakaavassa, on muita onnellisempi, koska hän saa eniten nautintoja. Platon, joka joskus pilailee numeroilla, on voinut tarkoittaa luvulla 729 vuoteen sisältyvien päivien ja öiden yhteismäärää (eräiden aikalaisten mielestä vuodessa on 364 1/2 päivää ja 364 1/2 yötä eli yhteensä 729). Jos Platon olisi tarkoittanut tätä, silloin oikeamielinen saisi vuoden jokaisena päivänä ja yönä enemmän nautintoa kuin väärämielinen tyranni. Se, joka tuntee mieltymystä oikeudenmukaisiin tekoihin, on »hilpeä ja huoleton päivällä ja yöllä» Demokritoksenkin mukaan (D, 174); sille, joka tekee vääryyttä, kaikki muuttuu tuskaksi.

Perusteellisimmin Platon tutkii hedonismia vanhuudessaan dialogissa *Filebos*. Siinä esitetään kaksi vastakkaista eettistä teoriaa. Yhden mukaan (kyynikot) viisaus (kyynikoilla hyve) yksinään riittää onnellisuuteen. Toisen mukaan (kyreneläiset) nautinto on ainoa hyvä ja siksi riittävä onnellisuuteen.

Monien kreikkalaisten tavoin Platon pitää itseriittävyttä eli autarkiaa ja täydellisyyttä onnellisuuden kriteerinä. Mutta hän osoittaa, ettei kumpikaan mainituista elämän muodoista ole täydellinen eikä itseriittävä.

Olettakaamme että jonkun elämä olisi täynnä nautintoa. Olettakaamme edelleen ettei hänellä olisi tietoa missään muodossa. Hänellä ei olisi nautinnon hetkellä tietoa siitä, että hänellä on nautintoa. Hän ei muistaisi aikaisempaa nautintoa eikä odottaisi tulevaa nautintoa. Tällaisen ihmisen elämä muistuttaisi osterin tai suomalaisittain umpihumalaisen nautintoa. Kukaan ei pitäisi tällaista elämää täydellisenä eikä riittävänä. Mutta myöskään elämä, joka sisältäisi pelkkää tietoa ilman nautintoa, ei olisi täydellinen ja riittävä.

Vaikka järki onkin ihmisen korkein osa, ihminen ei ole pelkkä järkiolento. Hyvään elämään kuuluu tiedon lisäksi myös nautintoa. Mutta kaikki nautinnot eivät ole hyviä. Platon tutkii *Fileboksessa* perusteellisemmin kuin missään muualla mitkä nautinnot ovat hyviä ja pahoja.

Erilaisten aistihalujen tyydyttäminen ei tuota todellista nautintoa. Korkeintaan sellainen »nautinto» on haluun sisältyvän kivun lakkaamista. Sen, jonka mielestä onnellisuus syntyy voimakkaimpien halujen tyydyttämisestä, olisi pidettävä onnellisimpana syyhyä sairastavaa, jolla on mitä suurin halu raapia itseään kutinan vähentämiseksi (*Fil.* 46; vrt. Demokritoksen katkelmaa, D, 127). Ruumiillisten aistinautintojen lisäksi on myös sellaisia mentaalisia nautintoja, jotka ovat kivun ja nautinnon sekoituksia eivätkä todellisia nautintoja. Tällaisia sekoitettuja nautintoja voidaan kokea suuttumuksen, kateuden, vahingon ilon, tragedian tai komedian yhteydessä.

Kauneudesta eli kauneuden idean tajuamisesta ja tietämisestä saatava nautinto on puhdasta ja korkeinta nautintoa. Modernin ihmisen mielestä kaikki tieto, esimerkiksi tieto aviopuolison uskottomuudesta, ei synnytä puhdasta nautintoa. Platon, jolle tieto on lähinnä tietoa muuttumattomasta, ei luultavasti pitäisi tällaista »tietoa» muuttuvista asioista tietona. Aistihavaintoihinkin voi joskus liittyä puhdasta nautintoa. Tuoksujen lisäksi monet väreistä, muodoista ja äänistä saatavat nautinnot voivat olla puhtaita, ellei niiden saamisen edellytyksenä tai seurauksena ole kipua.

Onnellinen ihmiselämä koostuu tiedon eli intellektuaalisen aktiivisuuden ja nautintojen sekoituksesta. Intellektuaalinen aktiivisuus, ts. viisaus ja tieto ovat tässä sekoituksessa tärkeämpiä. Nautinnoista tulevat kysymykseen lähinnä puhtaat eli todelliset nautinnot, joihin ei ole sekoittunut kipua. Kivun sekoittamista aistinautinnoista ovat tarpeellisia onnellisessa elämässä ainoastaan välttämättömien tarpeiden (nälkä, jano) tyydyttämiseen liittyvät nautinnot. Tarpeettomien halujen tyydyttämisestä

ja paheista saadut aistinautinnot ovat valheellisia nautintoja, koska niihin sisältyy kipua enemmän kuin nautintoa. Ne vähentävät eivätkä lisää onnellisuutta. *Valtiossa* ja *Filebonissa* Platon yrittää osoittaa, että moraalisesti hyveellinen ihminen saa osakseen nautintojakin enemmän kuin paheellinen ja on tältäkin kannalta paheellista onnellisempi; *Laeissa* hän korostaa vielä enemmän sitä, että hyveelliseen elämään sisältyy eniten nautintoja. Kun otetaan lisäksi huomioon, että moraaliset hyveet ovat hyvää nautinnoista riippumattakin, moraalisesti hyvän ihmisen elämää voidaan kaikissa suhteissa pitää paheellisen elämää parempana.

Pitäessään onnellisuutta toisaalta hyveiden ja toisaalta puhtaiden ja välttämättömien nautintojen sekoituksena Platon välttää kyreneläisten ja kyynikkojen yksipuolisuudet. Mutta Platonin nautintojen analyysi ja niiden suhde hyvään elämään *Fileboksessa*, joka muutoinkin on vaikeimmin ymmärrettäviä Platonin teoksista, on voinut tuntua liian monimutkaiselta Platonin oppilaista. Joka tapauksessa suurin osa platonisteista *Speusippoksen* aikana, joka oli Platonin jälkeen akatemian johtaja, oli antihedonisteja, mikä ilmenee Aristoteleen teoksista.

g. Sanojen magneettinen vaikutus

Sofistojen ajan Ateena oli erilaisten elämänkatsomusten temmelyskenttä, jossa myös itse moraalisen kielen käytöllä oli vaikutusta ihmisten asenteisiin. Platon kiinnittää tähän myös huomiota. Ehkä paras näyte tästä on *Valtion* kahdeksannessa kirjassa, jossa Platon kuvaa mm. säästäväisyyttä arvostavan oligarkkisen isän pojan muuttumista demokraattiseksi. Isän arvostamat hyveet muuttuvat halventavien nimien ansiosta paheiksi ja ne, joita aikaisemmin pidettiin hyveinä, muuttuvat moraalisesti hyväksytyiksi uusien nimien avulla (*Valtio* 560DE).

»... häveliäisyyden he ajavat ylenkatseella maanpakoon kutsuen sitä typeryydeksi ja tarkoittavat itsehillinnän solvaisten sitä pelkuruuden nimellä. Vain se, joka ei pelkuruutta pelkää, on oikeasti rohkeus. Vain se, joka ei pelkuruutta pelkää, on oikeasti kohtuullisuus ja säädylliset elinkustannukset ovat moulutusta ja vapaan miehen arvolle sopimattomia he ajavat ne lukuisen pahojen mielihaluksen avustamina rajan taakse ... röyhkeyttä he kutsuvat hienoksi sivistykseksi, hillittömyyttä vapaudeksi,irstaisuutta suuruisuutaisuudeksi ja hävyttömyyttä miehuudeksi.»

Thukydides kuvaa samaan tapaan sanojen merkityksien muuttumista moraalisen turmeluksen kasvaessa peloponnesolaissodan viidentenä sota-vuonna (III kirja, X luku, 82). »Sanojen oli muutettava niiden tavallinen

merkitys ja otettava se merkitys, mikä niille annettiin nyt. Häikäilemättöntä julkeutta alettiin pitää uskollisen liittolaisen rohkeutena, harkitsevaa epäröintiä pelkuruutena, maltillisuutta epämiehekkyyden verhona, kykyä nähdä asiain kaikki puolet kyvyttömyytenä toimia missään. Mielelön väkivalta tuli miehekkyyden merkiksi, varovainen salaliitto oikeutetun itsepuolustuksen välineeksi. Äärimmäisten toimenpiteiden kannattaja oli aina luotettava, hänen vastustajansa epäiltävä. Onnistuminen salaliitossa oli nokkeluutta, salaliiton ennalta aavistaminen vielä nokkelampaa ... Ihmiset ovat valmiimpia kutsumaan konnia oveliksi kuin typeryksiä rehellisiksi ja he ovat yhtä häpeissään kuuluessaan jälkimmäisiin kuin he ovat ylpeitä kuuluessaan edellisiin.»

VII LUKU

PLATONIN YHTEISKUNTAFILOSOFIA

Kreikkalaiset elivät Aleksanteri Suureen saakka pienissä kaupunkivaltioissa (Ateena, Sparta, Theba jne.). Yksilön oli mahdotonta ajatella elämää kaupunkivaltion yhteisön ulkopuolella. Tästä johtuen moraali ja politiikka eli osallistuminen valtion (*polis* = kaupunki; *politeia* = kaupunkivaltio) yhteisten asioiden hoitoon liittyivät erottamattomasti yhteen.

Platonin ns. seitsemännestä kirjeestä ilmenee, että hän oli pettynyt kaikkiin olemassaoleviin valtioihin. Niissä näet valta perustuu yksityisten tyranniin tai jonkin luokan vallan haluun. Platonin oman ideaalin mukaan valtion päätehtävänä on kasvattaa kansalaiset hyviksi ihmisiksi. Hyvä ihminen on samalla onnellinen Sokrateen ja Platonin vakaumuksen mukaan. Valtion hallitsemisen perustana pitäisi Platonin mukaan olla tiedon hyvästä eikä vallan, rikkauden ja nautinnon halun niin kuin hänen vastustajillaan.

Platon ei ole kiinnostunut olemassaolevista valtioista vaan parhaasta eli ideaalivaltiosta. Teoksessaan *Valtio* hän esittelee perusteellisimmin kuuluisan oppinsa ideaalivaltiosta. *Laeissa* hän tekee joitakin myönnötyksiä käytännön vaatimuksille. *Valtiomiehessä* ideaalisen poliitikon on tunnettava hyvän ideaalin lisäksi myös se, minkälaisia valtiot ovat tosiasiallisesti.

Valtiossa, joka on eräs eniten ihmisten ideologisiin käsityksiin historian kuluessa vaikuttanut teos, Platon käsittelee lähes kaikkia oman aikansa sivistykseen liittyviä kysymyksiä. Keskeisenä teemana on kuitenkin ideaalivaltio.

a. Valtion synty

Valtion toisen kirjan mukaan valtio on syntynyt taloudellisista syistä. Jokaisella ihmisellä on monia tarpeita, joita he eivät kykenisi tyydyttämään eläessään täysin yksin. Kukaan ei ole yksin itseriittävä eli *autarkkinen*; kynnikit tosin keikaroivat omalla autarkkisuudellaan. Voidakseen tyy-

dyttää välttämättömät tarpeet yhteistyössä toistensa kanssa ihmiset koontuvat yhteiselle asuma-alueelle, jolle he antoivat nimen valtio.

Taloudellisten tarpeiden tyydyttämiseksi ihmisten kesken syntyy työnjako.¹ Eri ihmisillä on luonnostaan erilaisia taitoja. Jos kukin tekee vain sitä, mihin hänellä on eniten taipumuksia, tuotteiden laatu ja kokonaismäärä on mahdollisimman suuri. Eri tuotteiden valmistajat vaihtavat keskenään tuotteitaan, kunnes syntyy kaupustelijain ammatti. »Hyvin järjestetyssä valtiossa he ovat enimmäkseen ruumiiltaan heikoimpia ja muuhun työhön kelpaamattomia.» (*Valtio* 371C). Elämän välttämättömyyksien tyydyttämiseksi primitiivisessä valtiossa tarvitaan maanviljelijöitä, kankureita, suutareita, seppiä jne. Tyytyessään yksinkertaiseen ruokaan ja juomaan ihmiset »elävät rauhassa ja terveinä ja kun he iäkkäinä saavuttavat elämänsä lopun, jättävät he jälkeläisilleenkin perinnöksi samanlaisen elämän».

Mutta alkuaan terve ja oikeamielinen valtio muuttuu pahemmaksi, kun ihmiset alkavat haluta tarpeettomia asioita. Välttämättömien ammattien lisäksi aletaan tarvita mm. metsästäjiä, näyttelijöitä, runoilijoita, pelaajia, tanssijoita, partureita ja keittäjiä. Kasvavien vaatimusten takia valtion on laajennettava alueitaan, mikä puolestaan johtaa sotiin.

Sodan syyt näyttävät Platonin mukaan olevan lähinnä ekonomisia. Mutta sotiin johtavat ekonomiset tarpeet ovat seurausta »tarpeettomien» halujen kasvusta, mitä Platon pitää yleensäkin pahuuden syynä. Ylellisyyden lisääntymisen seurauksena kasvaa mm. sairauksien määrä ja käräjäin nin halu. Lääkärien ja asianajajien tarpeen kasvu on huonon valtion merkki (*Valtio* 405A).

b. Ideaalisen valtion kolme luokkaa

Vaikka valtio on syntynyt ekonomisten tarpeiden tyydyttämiseksi, valtion tarkoituksena on tehdä kansalaiset ja näin koko valtio onnelliseksi kasvattamalla ihmiset moraalisesti hyväksi.

Ideaalivaltio muistuttaa Platonin mukaan hyvin järjestettyä sielua. Samoin kuin sielussa on kolme osaa valtiossa on kolme kansanluokkaa. Ihmiset jakaantuvat luokkiin erilaisten tehtävien perusteella valtiokokonaisuuden hyväksi. Alimman luokan muodostavat maanviljelijät ja käsityöläiset, joiden tehtävänä on aineellisten hyödykkeiden tuottaminen. Toisen luokan muodostavat sotilaat. Pienimmän luokan muodostavat hallitsijat. Lisäksi Platon pitää aikansa uskomusten mukaisesti selviönä, että valtiossa on orjia.

Samoin kuin sielussa myös valtiossa on neljä hyvettä. Kohtuullisuus on kaikkien kansalaisten hyve. Se on samalla alimman luokan erikoishyve; alin luokka ei kykene omaksumaan muita hyveitä. Rohkeus on sotilaiden erikoishyve. Vain hallitsijat, jotka ovat samalla kohtuullisia ja rohkeita, kykenevät tulemaan viisaiksi, mikä on heidän erikoishyveensä. Valtio on oikeudenmukainen, jos kukin luokka ja yksilö suorittaa valtion sille antamat tehtävät sekaantumatta toisten tehtäviin ja harjoittavat omaa hyvettään. Hyvässä valtiossa johtajat, jotka viisautensa perusteella tietävät kokonaisuuden parhaan, hallitsevat muita. Vaikka valtiossa on eri luokkia, Platonin mukaan ei ole edistettävä ainoastaan yhden luokan hyvää toisen kustannuksella, vaan kokonaisuuden parasta.

Luokkajaon perusteena ei ole varallisuus eikä syntyperä. Platon pitää selviönä, että ihmiset ovat luontaisilta kyvyiltään erilaisia. Kunkin on päästävä siihen luokkaan, minkä tehtäviin hänellä on parhaat taipumukset. Platon uskoo, että perinnölliset tekijät vaikuttavat lahjakkuuteen siten, että lapset ovat yleensä vanhempiansa kaltaisia. Mutta jos ylimpien luokkien lapsilla ei ole riittävästi lahjoja, heidät on ilman sääliä siirrettävä alempiin luokkiin samoin kuin alimman luokan lahjakkaita lapsia on siirrettävä ylempiin luokkiin, jos heillä on suurempia kykyjä. Hyvässä valtiossa jokainen yksilö on pyrittävä ohjaamaan siihen tehtävään, »mihin luonto on hänet tarkoittanut» (*Valtio* 423D).

Ideaalivaltion luokat muodostuvat pitkällisen kasvatustöiden kulues-
sa, jossa lapset erotetaan kykyjensä mukaan saamaan sen luokan kasvatuksen, mihin kukin heistä parhaiten soveltuu. Alimman luokan kasvattamisesta Platonilla ei ole paljon sanottavaa. Hän uskoo, että käsityöläiset itse voivat parhaiten opettaa ammattinsa lapsilleen (*Valtio* 466E). Eniten Platon kiinnittää huomiota sotilaiden ja erityisesti hallitsijoiden kasvatukseen.

Lasten kasvatusta aloitetaan musiikilla ja voimistelulla. Voimistelun eräänä tarkoituksena on terveyden ja ruumiin kauneuden kehittäminen. Ruumiin kunnon kehittämisen edellytyksenä on yksinkertainen ruoka, johon tottuminen edistää kohtuutta. Voimistelun ja oikeiden ruokatottumusten eräänä tarkoituksena on tehdä lääkärit lähes tarpeettomiksi. Eräiden kohtien mukaan vain hyveellinen ja terve elämä on elämisen arvoista. Jatkuvasti sairaat ja hillittömät ihmiset eivät ole hyödyksi itselleen eikä muille. Sellaisten ihmisten elämää ei pidä keinotekoisesti pidentää lääketiete-
teen avulla.

Vaikka voimistelun ja terveiden ruokapöydien eräs tehtävä on ruumiin kunnon lisääminen, niiden päätarkoitus on sielun harmonisen kehityksen edistäminen. Ruumiin terveys lisää sen kykyä vastustaa aistihaluja ja toi-

mia sielun palvelijana. Liiallinen ruumiin hoito voi olla vahingollista moraalisten hyveiden kehitykselle. Hyvin ruokittu atleetti ilman sielun sivistystä on villieläimen kaltainen.

Musiikki on tärkein väline lasten sielun kasvattamiseksi moraaliin hyveisiin. Musiikilla, johon sisältyy myös runous ja kirjallisuus, on mitä suurin vaikutus luonteen kasvatukseen. »Jokainen musikaalinen uudistus on täynnä vaaroja koko valtiolle ja pitäisi siksi estää.» (*Valtio* 424C). Damonia lainaten hän jatkaa: »Kun musiikin muoto muuttuu, valtion perustukset muuttuvat aina niiden mukana.»

Kasvatuksessa on käytettävä vain sellaista musiikkia ja runoutta, joka edistää kohtuullisuutta, rohkeutta ja muita hyveitä. Moraalisesti turmeleva musiikki on kielletty ideaalivaltiossa. Platon arvostelee erittäin ankarasti Homeroksen runoutta, joka antaa nuorisolle huonoja esikuvia kertomalla jumalien paheista. Ankarasta runouden arvostelusta huolimatta Platon ei voi kokonaan peittää salaista tukahdutettua rakkauttaan runouteen. Jos ideaalivaltioon saapuu runoilija, jonka runous on vahingollista hyville, häntä kohtaan on kyllä osoitettava ihailua mutta hänelle on samalla ilmoitettava, ettei hänellä ole lupaa olla valtiossamme. »Kun olemme voidelleet hänen päänsä hajuvoiteella ja seppelöineet hänet villakäärillä, lähetämme hänet menemään toiseen valtioon.» (*Valtio* 398A).

c. Kommunismi

Ollakseen ideaalinen valtion on oltava itseriittävä (*autarkkinen*) ja sen kansalaisten välillä täytyy vallita yhteenkuuluvuuden tunne. Valtiossa on oltava riittävästi tarpeellisten ammattien harjoittajia, jotta se olisi itseriittävä eli omavarainen ja muista valtioista riippumaton. Toisaalta jos valtiossa on liian paljon asukkaita, sen kansalaisten välillä ei voi olla yhteenkuuluvuuden tunnetta.

Valtion viidennen kirjan mukaan valtion suurin hyvä on sen jäsenten yhteenkuuluvuuden tunne ja ystävyys. Paras valtio on ikään kuin yksi perhe, jonka jäsenet tuntevat yhdessä iloa ja surua samalla tavalla samoista asioista. Keinona tähän Platon pitää kommunismia.

Ideaalivaltion sotilaat ja hallitsijat muodostavat kommunistisen yhteisön eläen jonkinlaisissa sotilasleireissä, joissa kaikki hyödykkeet ovat yhteistä valtion omaisuutta. Kommunismi ei ulotu maanviljelijöihin ja käsityöläisiin, joiden omaisuus ja perheet ovat yksityisiä. Sotilaiden ja hallit-

sijoiden naiset ovat yhteisiä. Synnytettyään lapsensa äidit luovuttavat ne lastenkoteihin hoidettaviksi eivätkä saa myöhemmin tietää, ketkä ovat heidän lapsiaan. Rousseau vetosi myöhemmin Platoniin lähettäessään omat viisi lastaan löytölastenkotiin.

Platon uskoo kommunismin lisäävän ystävyyttä. Sanat »minun» ja »ei minun» ovat tuntemattomia ideaalivaltiossa. Lapset eivät voi kinastella vanhemmistaan sanomalla, että tämä on minun mutta ei sinun isäsi tai äitisi. Koska fyysiset sukulaissuhteet ovat tuntemattomia, kaikki pitävät toisiaan lähisukulaisina, isinä, äiteinä, veljinä tai sisarina. Näin he muodostavat yhden suuren perheen, jonka jäseniä yhdistävät sukulaissuhteet. Sukulaisten kesken ei synny riitoja ja tappeluja samalla tavalla kuin muissa yhteisöissä. Jos näet joku haluaa lyödä toista, häntä estää tästä tietoisuus, että hän voisi lyödä omaa isäänsä, äitiään, veljeään tai sisartaan. Edelleen koska kenelläkään ei ole muuta omaa kuin oma ruumiinsa, heidän kesken ei synny rahasta tai lapsista aiheutuvia oikeusjuttuja.

Kommunistisen yhteisön miehet ja naiset ovat tasa-arvoisia. Platon ei tarkoita sillä yhtäläisiä oikeuksia; yleensäkin puhe yhtäläisistä oikeuksista tasa-arvon yhteydessä on melko vieras Platonille. Tasa-arvo merkitsee Platonille pikemminkin yhtäläisiä velvollisuuksia. Verratessaan ihmisiä uros- ja naaraskoiriin, jotka osallistuvat samalla tavalla metsästykseseen ja vartiointiin, hän pitää miesten ja naisten eroa siksi pienenä, että molemmat voivat toimia sotilaina samalla tavalla.

Koska valtion suurin hyvä on sen jäsenten yhteenkuuluvuus ja ystävyys, ideaalivaltion väkiluku ei voi olla liian suuri. Suurissa valtioissa ei voi olla sellaista ystävyyttä, joka liittäisi kansalaiset yhteen samalla tavalla kuin perheen jäsenet. Ideaalivaltiossa väkiluku pidetään vakiona syntyvyyden säännöstelyn avulla, johon yhdistetään samalla ihmisrodun jalostus. Tiettyjen viranomaisten on huolehdittava siitä, että valtion hyödyn kannalta sopivimmat parit tulevat yhteen siten, että he itse luulevat tavanneensa toisensa oma-aloitteisesti. »Välttämättömyys, ei kuitenkaan geometrinen vaan toisenlainen välttämättömyys, jonka rakastavaiset tuntevat» johtaa heidät yhtymykseen (*Valtio* 458E). Parhaat parit pyritään saamaan yhteen niin usein kuin mahdollista ja kelvottomat niin harvoin kuin mahdollista. Siitä etteivät ihmiset tunne fyysisiä sukulaissuhteita aiheutuu tiettyjä ongelmia, jotka Platon uskoo voitavan ratkaista iän perusteella. On huolehdittava siitä, ettei vanhempien ja jälkeläisten, esimerkiksi isän ja tyttären tai tyttären tyttären taikka äidin ja pojan tai pojan pojan välillä ole sukupuoliyhteyttä. Sen sijaan sisarusten välinen sukupuoliyhteys ei ole ehdottomasti kielletty.²

d. Filosofi-kuningas

Platon on varma, että on vain yksi täydellisen valtion muuttumaton malli. Mutta onko sen toteuttaminen mahdollista? Suurin syy siihen, miksi kaikki olemassaolevat valtiot ovat kehnoja, on sellaisten johtajien puute, joilla tieto siitä, mikä on valtiolle parasta, on yhdistyneenä voimaan toimia tuon tiedon mukaan. Pahuuden syynä valtioissa on se, että viisaus ja poliittinen valta ovat toisistaan erotettuja. Ideaalivaltio voi toteutua vain »jos filosofit ovat kuninkaita tai jos niillä, joita nykyisin kutsutaan kuninkaiksi ja hallitsijoiksi, on filosofista henkeä ja voimaa» (*Valtio* 473D). Yksityisen enempää kuin valtionkaan onnellisuus ei ole mahdollista muualla kuin siellä, missä viisaus ja poliittinen valta liittyvät yhteen.

Platon on pettynyt olemassaoleviin valtioihin siksi, ettei niillä, jotka hallitsevat, ole tietoa valtion päämäärästä eikä moraalista tahtoa toimia kokonaisuuden hyväksi. Heidän toimintansa päämääränä on oman vallan ja nautintojen lisääminen eikä hallittavien parhaan edistäminen. Filosofilla, jolla on tietoa hyvän ideasta, on myös tietoa valtion päämäärästä ja tahtoa hallita tuon päämäärän mukaisesti. Päinvastoin kuin tyranni hän toimii hallittavien parhaaksi. Hyvä hallitsija on hyödyllinen hallittaville samalla tavalla kuin hyvä lääkäri on hyödyllinen potilaalle. Elleivät ihmiset halua tulla filosofi-kuninkaan hallittaviksi, he tekevät vahinkoa itselleen.

Viisauden ja poliittisen vallan yhdistyminen on kuitenkin Platonin mielestä äärimmäisen vaikeaa kahdesta syystä.

Ensinnäkin vaikka joskus sattuisi olemaan hallitsijaksi kykenevä filosofi, ihmiset eivät sokeudessaan osaa käyttää häntä hyväkseen. Platon on hyvin selvillä siitä, että poliitikot saavat valtansa tavallisesti keskinäisessä kilpailussa, jossa he kosivat hallittavien suosiota. Filosofi, joka kykenisi hallitsemaan, ei osallistu tällaiseen valtataisteluun, koska hän ei rakasta valtaa sen itsensä takia. Oikeastaan filosofi-kuninkaan toteutumisen edellytyksenä on, paitsi ideaalinen filosofi, myös ideaalinen kansa, joka kykenee valitsemaan oikean hallitsijan. Platon vertaa filosofi-kuningasta laivan kapteeniin, joka osaa purjehdustaidon. Ei ole luonnon järjestyksen mukaista, että hänen pitäisi rukoilla merimiehiä tottelemaan itseään. »Jos joku on sairas, olipa hän rikas tai köyhä, hänen on mentävä lääkärin luo ja sen, joka haluaa tulla hallituksi, on mentävä sen luo, joka osaa hallita. Hallitsijan, jos hän on hyvä mihinkään, ei pitäisi pyytää hallittavia tottelemaan itseään.» (*Valtio* 489C). Siellä missä filosofi-kuningas hallitsee, valtiolaivan kapteenina on totuus.

Toinen syy siihen, miksi viisauden ja poliittisen vallan yhdistyminen on vaikeaa, on se, että on vain harvoja todellisia filosofejä. Sen, josta voisi

tulla filosofi, on oltava poikkeuksellisen lahjakas. Mutta huonon kasvatuksen uhreina heistä voi tulla erinomaisia pahuudessa. Lahjattomista ei tule koskaan suurta hyvässä eikä pahassa. Suurimmasta osasta niitä, joista olisi voinut tulla filosofeja, onkin tullut sofistojen kaltaisia valhefilosofeja. Ihmiset ovat saaneet huonon käsityksen filosofeista noiden valhefilosofien perusteella.

Aniharvat sotilaiden suuresta joukosta ovat sopivia jatkamaan filosofiaa sen jälkeen kun he voimistelun ja musiikin lisäksi ovat opiskelleet matematiikkaa, astronomiaa ja muita tieteitä. Varsinaisessa filosofisessa kasvatuksessa he kohoavat dialektiikan avulla aistien välityksellä saatavan empiirisen tiedon yläpuolelle etsimään tietoa todellisuuden perusteista eli ideoista. Dialektiikkaa ei saa alkaa liian nuorena, koska se voisi johtaa pelkkään kiistelytaitoon. Dialektiikassa on tavoitteena totuus eikä pelkkä voitto kiistelyssä voiton itsensä takia. Opiskeltuaan viisi vuotta vakavasti filosofiaa oppilaan on oltava sotilas- ym. tehtävissä saadakseen kokemusta valtion asioiden hoitamisessa. Saavutettuaan 50 vuoden iän oppilas, jos hän on säilynyt hengissä ja menestynyt, voi »sielunsa silmillä» tajuta absoluuttisen hyvän idean. Tällaisen koulutuksen saaneet voidaan vuorollaan pakottaa osallistumaan politiikkaan ja hallitsemaan yleiseksi hyväksi, »ei siksi, että he suorittaisivat jotakin sankarillista tekoa, vaan pelkkänä velvollisuutena» (*Valtio* 540B).

Filosofi, jolla on tietoa absoluuttisesta todellisuudesta, on siinä määrin kiinnostunut siitä, ettei hän halua osallistua politiikkaan, jossa kiistellään tavallisesti todellisuuden varjoista. Kreikkalaisena Platon on kuitenkin kiinnostunut siinä määrin maallisestakin politiikasta, että hän toivoo ideaalivaltion joskus toteutuvan väheksymässään aistimaailmassa. Siksi filosofi on pakotettava vastoin tahtoaan tulemaan hallitsijaksi. Näin ideaalivaltio on mahdollinen eikä pelkkä uni.

e. Valtiomies

Dialogissa *Valtiomies* Platon ei puhu enää ideoista, joiden mallin mukaisesti olisi luotava ideaalivaltio. Sen sijaan hän uskoo, että hallitsemisen taito, jota hän vertaa paimenen tai purjehtijan taitoon, voi perustua teettellisiin periaatteisiin.

Poliittinen eli kuninkaallinen tiede, joka on samalla taitoa, eroaa esimerkiksi kenraalin tai tuomarin taidosta siinä, että se on niiden yläpuolella. Kenraalin on toimittava hallitsijan alaisena ja tuomarin tuomittava la-

kien mukaan. Poliittinen tiede, joka on kaikkia yksityisiä taitoja ja tietoja ylempi, »huolehtii laeista ja kaikista valtiota koskevista asioista kutoen ne kaikki todella yhdeksi» (*Valtiomies* 305E). Valtio, joka muodostuu monista yksilöistä ja eri asioista, on samalla ykseys. Ykseys ei perustu enää ihmisten samanlaisille tunteille, niin kuin ideaalivaltiossa, vaan ylimpään hallitusvaltaan, joka sitoo poliittisen tieteen avulla eri osat yhteen.

Vain harvat kykenevät saamaan tietoa poliittisesta tieteestä, jonka avulla valtiota voitaisiin hallita viisaasti. Siksi vain pieni ryhmä tai yksi ainoa henkilö on sovelias hallitsemaan. Kuningas, joka hallitsee poliittisen tieteen avulla, toimii koko valtion eikä vain jonkin sen osan parhaaksi samoin kuin lääkäri toimii lääketieteen avulla potilaan parhaaksi ja kapteeni purjehdustaidon avulla laivan ja sen miehistön hyväksi.

Lakien säätäminen on eräs hallitsijan tehtäviä. Laki on yleinen toimintaohje kaikkia samanlaisia tapauksia varten. Mutta ihmiselämässä ihmiset ja yksityiset tapaukset ovat erilaisia ja olosuhteet voivat muuttua. Siksi niihin on joskus vaikea soveltaa samoja yleisiä lakeja. Parasta olisi että hallitsija voisi ratkaista asioita poliittisen tieteen avulla ilman lakia samalla tavalla kuin hyvä lääkäri tai purjehtija toimivat oman taitonsa avulla usein paremmin kuin seuraamalla kirjoitettuja sääntöjä. Joskus hallitsija voisi tieteen avulla toimia paremmin jopa vastoin lakia.

Mutta ideaalinen hallitsija, joka tuntee poliittisen tieteen ja jolla on moraalista ryhtiä, on harvinainen. Siksi valtioille on useimmiten paras toiseksi paras hallitusmuoto, jossa laki on hallitsijan yläpuolella ja jossa hallitsijan on toimittava lakien mukaan.

f. Lait

Laeissa, joka on Platonin viimeinen ja laajin teos, tehdään toisin kuin *Valtiossa* myönnytys inhimilliselle heikkoudelle. Ylimpien luokkien kommunismi on kyllä toivottavaa mutta ei välttämätöntä, koska »me puhumme nyt ihmisille emmekä jumalille» (*Lait* 732E).

Ideaalina on edelleen pikkuvaltio, jossa kansalaiset tuntevat toisensa. Kansalaisten lukumäärä on 5040 (= 1 x 2 x 3 x 4 x 5 x 6 x 7). Platon puhuu myös 5040 talosta, joten valtiossa saattaisi olla näin monta perhettä. Syntyvyyden säännöstely on tärkeä, koska väkiluvun pitäisi olla vakio. Valtion on oltava riittävän kaukana mereltä. Platon tuntee ennakkoluuloja mereen liittyvää kauppaa ja ulkomaisia vaikutteita kohtaan. Demokratia, oligarkia ja tyrannia ovat huonoja luokkavaltioita, joissa lait on sää-

detty tietyn luokan eikä koko valtion hyväksi. Ne eivät ole oikeastaan ol-
lenkaan valtioita vaan puolueita. Hallitusvaltaa ei saa antaa kenellekään
rikkauten tai syntyperän perusteella.

Platon myöntää *Laeissa* niin kuin *Valtiomiehessäkin*, että tieto ja järki
ovat lain yläpuolella. »Jos ihminen olisi syntynyt niin jumalallisesti varus-
tettuna, että hän käsittäisi luonnollisesti totuuden, hän ei tarvitsisi lakeja
hallitsemaan itseään. Sillä ei ole lakia tai järjestystä, joka olisi tiedon tai
järjen yläpuolella...» (*Lait* 875). Mutta sellaista inhimillistä järkeä ei ole
missään. Kiinnittäen huomiota parhaimpienkin ihmisten heikkouteen Pla-
ton ei enää usko niin kuin *Valtiomiehessä*, että hallitsija voisi poliittisen
tieteen avulla hallita paremmin ilman lakeja. »Sillä havaitaan, että valtio,
jossa laki on alamainen eikä auktoriteetti, on matkalla tuhoon. Mutta
näen, että valtiolla, jossa laki on hallitsijoiden yläpuolella ja hallitsijat
ovat lain alapuolella, on pelastus ja kaikki siunaus, mitä jumalat voivat
antaa.» (*Lait* 715D).

Platon, joka *Valtiossa* esittää monia poliittisia uudistuksia, on muuttu-
nut *Laeissa* konservatiiviksi. Kerran säädettyjä lakeja ei saa muuttaa ko-
vin helposti. Nuori mies ei saa arvostella lakeja. Jos vanhus näkee laeissa
puutteita, hän voi kertoa niistä hallitsijoille, ellei nuoria miehiä ole läsnä.
Vasta 40 vuotta täyttänyt voi saada luvan matkustaa ulkomaille. Palat-
tuaan kotiin hänen on opetettava nuorille, että muiden valtioiden laitok-
set ovat omiamme huonommat. Valtio lähettää kuitenkin omia 50–60
vuoden ikäisiä »tarkkailijoita» ulkomaille tutkimaan, olisiko sieltä opitta-
vissa jotakin hyvää.

Vuitteet

1 Adam Smith on unohtanut Platonin sanoessaan teoksensa *The Wealth of Nations* (1776) alussa, ettei käsite »työnjako» ole ollut tuttu ennen hänen aikaansa ja että se on todennäköisesti kotoisin Mandevillelta (n. 1670–1733).

2 Platonin käsitys sukulaisavioliitosta heijastuu esimerkiksi Grotjuksen (1583–1645) teoksessa *De jure belli ac pacis* (II, V, 12s). Luonnonoikeus ei hänen mukaansa kiellä ehdottomasti sisar–veli -avioliittoja; Adamin ja Eevan ensimmäisten lasten keskuudessa muunlainen avioliitto ei olisi ollut edes mahdollinen. Sen sijaan avioliit-
to jälkeläisten tai vanhempiensa kanssa on vastoin luonnonoikeutta. Tytär isänsä ja poika äitinsä puolisona eivät voisi osoittaa isäänsä tai äitiään kohtaan yhtä suurta kunnioitusta kuin mitä lasten on osoitettava vanhemmilleen, koska heidän on osoitettava näille kiittollisuutta omasta olemassaolostaan.

Platonin vaikutus

Platonin suurta vaikutusta lähes kaikilla filosofian alueilla tuskin voidaan liioitella. Sen eri puolet ilmenevät Aristoteleella, uusplatonisuudessa, Augustinuksen välityksellä kristinuskossa, keskiajan skolastiikassa ja renessanssiajan alussa taisteltaessa aristotelista traditiota vastaan.

Platonin ideaalivaltio on antanut virikkeitä lukemattomille poliittisille teoksille ja haaveille. Plotinos suunnitteli keisari Gallienuksen suostumuksella *Platonopoliksen* perustamista Kampaniaan. *Morus* kirjoitti teoksen *Utopia* (= ei missään) 1516, *Bacon Nova Atlantiksen*, *Campanella* Aurinkovaltion 1600 ja ruotsalainen *Olof Rudbeck Atlantica sive Manheimin* 1679–1702. Ennen kaikkea Platon on vaikuttanut eurooppalaiseen ajatteluun dualismeillaan ruumis-sielu ja aistimaailma-ideat. Tässä suhteessa *Rafael* on kuvannut häntä kuuluisassa taulussaan *Ateenan koulu*. Platon on siinä keskellä profeetallisena ajattelijana, joka kohotetulla kädellä viittaa ylöspäin ideain yliaistilliseen maailmaan ja sielun ikuiseen kotiin.

Vanha akademia

Platon perusti 387 eKr. Ateenaan Akatemian, jossa hän opetti kuolemaansa saakka. Akatemiassa, jonka keisari Justinianus sulki kristittyjen vaatimuksesta 529, on sen pitkän historian kuluessa ollut filosofian kannalta erilaisia kausia.

Vanhassa akatemiassa, jossa oli Platonin lähimpiä oppilaita ja seuraajia, on hallitsevana pythagoralainen puoli Platonin filosofiasta, mikä ilmenee matematiikan ja astronomian harrastuksena. Myöhempi keskimäinen ja uusi akademia on ollut ensin skeptisen ja tämän jälkeen eklektisen filosofian keskus, kunnes uusplatonilaisuus tulee vallitsevaksi uusimmassa akatemiassa.

Vanhan akatemian johtajana Platonin jälkeen oli hänen sisarensa poika *Speusippos* (348/7–339/8), sitten *Ksenokrates* (339/8–215/14), *Polemon* (315/14–270/69) ja *Krates* (270/69–265/4).

Etiikan kehityksen kannalta vanha akademia ei ole tärkeä. Akatemiaan kuulunut Eudoksos, eräs antiikin tunnetuimpia astronomeja ja matemaatikkoita, piti Platonista poiketen nautintoa korkeimpana hyvänä. Ksenokrateen oppilas *Krantor* (330–270) herätti ihailua teoksellaan *Abdistuksesta*. Sillä on ollut tärkeä historiallinen merkitys sellaisten kirjojen sarjassa, joissa filosofia tarjoaa lohdutusta ahdistuksissa. Tunnetuin näistä on n. 800 vuotta myöhemmin roomalaisen senaattori *Boethiuksen* vankilassa kirjoittama teos *Filosofian lohdutuksesta* (*De consolatione philosophiae*).

VIII LUKU

ARISTOTELES JA PERIPATEETTINEN KOULU

Aristoteles syntyi 384/3 eKr. Thraakian Stageirassa; syntymäpaikan perusteella häntä kutsutaan usein pelkästään stageiralaiseksi. Aristoteles opiskeli Platonin akatemiassa n. 20 vuotta. Platonin kuoltua hän jätti akatemian ja oli mm. Makedonian kuninkaan Filipin kutsusta hänen poikansa Aleksanterin opettaja. Filipin kuoltua ja Aleksanteri Suuren tultua hallitsijaksi Aristoteles palasi 335/4 Ateenaan ja perusti sinne koulun *Lyseum*-nimiselle paikalle; sitä kutsuttiin myös peripateettiseksi (= edestakaisin käyskentely) kouluksi mahdollisesti siksi, että sen jäsenet keskustelivat tieteellisistä kysymyksistä kävellessään edestakaisin. Aleksanterin avustamana ja Aristoteleen organisoimana lyseosta tuli siihen mennessä suurin opetus- ja tutkimuslaitos, jossa oli monia opettajia, suuri kirjasto ja monenlaisia kokoelmia. Aleksanterin kuoltua 323 eKr. Ateenassa syntyi makedonialaisvastaisia levottomuuksia, jotka kohdistuivat lyseoonkin. Aristotelesta vastaan esitettiin syytös jumalattomuudesta (*asebeia*). Päätettyään, etteivät ateenalaiset saisi tehdä toista kertaa syntiä filosofiaa vastaan, hän jätti lyseon johdon *Theofrastokselle* ja muutti Khalkikseen, jossa hän kuoli 322 eKr.

Platonin tavoin Aristoteles on koko historian merkittävimpiä filosofeja monella filosofian alalla. Aristoteles jakaa tieteet teoreettisiin, praktisiin eli käytännöllisiin ja poeettisiin (*poesis* = tekeminen) eli tuottaviin tieteisiin; vieläkin tunnettu jako teoreettisen ja käytännöllisen filosofian välillä perustuu tähän. Näiden ulkopuolella on lisäksi logiikka, jonka tuntemusta Aristoteles pitää kaikkien tieteiden harjoituksen edellytyksenä. Aristoteleen lukuisat teokset voidaan ryhmitellä mm. tieteiden jaon perusteella.

Aristoteleen loogisista teoksista (*Ensimmäinen ja toinen Analytiikka, Kategorioista, Topiikka, Tulkinnasta*) aletaan bysanttilaisena aikana käyttää nimitystä *Organon* (= väline). Vaikka Aristotelesta voidaan pitää logiikan perustajana, hän itse ei käytä nimitystä logiikka, joka David Rossin mukaan on tullut yleisempään käyttöön vasta Ciceron aikana.¹

Teoreettisiin tieteisiin kuuluvat ensimmäinen filosofia eli teologia, josta vasta myöhemmin on alettu käyttää nimitystä metafysiikka (= fysiikan

jälkeen), fysiikka ja matematiikka. Filosofian historiaan laajasti vaikuttaneessa luentokokoelmassa, joka tunnetaan myöhemmin syntyneellä nimellä *Metafysiikka*, tutkitaan tiedon ja todellisuuden ylimpiä periaatteita. Aristoteles on kirjoittanut lukuisia teoksia fysiikan eli luonnon filosofian eri aloilta, joihin hänen mukaansa kuului mm. psykologia. Tärkeimpiä tieteen kehityksen kannalta ovat olleet hänen biologiset teoksensa, jotka perustuvat tarkkoihin havaintoihin ja kokeisiin.

Käytännölliseen filosofiaan kuuluvat etiikka, politiikka ja taloustiede eli ekonomia (*oikos* = koti, talous, *oikonomia* = talouden hoito). Etiikasta on säilynyt kolme teosta. Ns. *Suuressa etiikassa* (*Magna moralia*), joka on lyhin Aristoteleen etiikoista, hän on eniten Platonin vaikutuksen alainen. *Eudemiaan etiikka* (= EE) kuuluu aikaan, jolloin Aristoteles alkaa itsenäistyä Platonista. Tärkein eettinen teos on *Nikomakhoksen etiikka* (= NE), joka kuuluu Aristoteleen tuotannon viimeiseen kauteen. Se sisältää 10 kirjaa. Nimi johtunee siitä, että teoksen on toimittanut Aristoteleen kuoleman jälkeen hänen poikansa Nikomakhos.

Politiikka (= Pol.) on Aristoteleen tärkein yhteiskuntafilosofinen teos. Se sisältää kahdeksan kirjaa, jotka hän on kirjoittanut eri aikoina. Teos, jossa kuvataan 158 kreikkalaisen valtion valtiomuotoa, on hävinnyt. Sen Ateenaa koskevaa osaa käsittelevä papyruskäärö löydettiin 1891.

a. Etiikka ja politiikka

Aristoteles ei puhu koskaan etiikasta itsenäisenä tieteenä vaan poliittisen tieteen osana. Eri yhteyksissä hän sanoo etiikan olevan »ihmisluonteen tutkimusta» tai »keskustelua ihmisluonteesta». Tosiasiallisesti hän käsittelee kuitenkin etiikkaa ja politiikkaa toisistaan erillään ja on näin vaikuttanut etiikan itsenäistymiseen. Etiikassa Aristoteles ei kuitenkaan unohda, että ihminen on poliittisen yhteisön jäsen, eikä politiikassa sitä, että valtion hyvyys on olemassa vain sen kansalaisen hyvässä elämässä.

Nikomakhoksen etiikan alussa sanotaan, että kaikessa käytännöllisessä toiminnassa pyritään johonkin hyvään. Kunkin ammatin harjoittajalla on oma hyvänsä, jota hän tavoittelee. Lääketieteen hyvä on terveys, laivanrakentajan hyvä on laiva ja sotapäällikön hyvä on voitto taistelussa. Edelleen eri taitojen hyvyksien välillä vallitsee erilaisia alistussuhteita. Hevosmies tietää paremmin kuin seppä minkälaiset suitset tai satula on hyvä. Ihmistöiminnan päämäärä voi olla joko sellaisenaan hyvää tai hyvää jonkin vielä suuremman hyvän edistämiseksi. Mutta ellemme halua kaik-

kea jonkin muun takia, silloin on oltava lopullinen päämäärä eli korkein hyvä. Tiedolla korkeimmasta hyvästä on Aristoteleen mukaan suuri käytännöllinen merkitys ihmisten toiminnan ohjaamiseksi.

Jos eri taitojen välillä vallitsee alistussuhde, siten että yksi taito (seppä) palvelee toista (hevosmies) ja tuo toinen vielä korkeampaa (hevosten käytön suunnittelija), silloin on oltava jokin ylin taito eli tiede, joka määrää, mitä muiden on tehtävä. Poliittinen tiede on Aristoteleen mukaan tällainen korkein tiede. Hän tarkoittaa itse asiassa poliittisella tieteellä (taidolla) samaa kuin Platon *Valtiomiehessä*. Poliittinen tiede määrää, mitä eri tiedon (taidon) lajeja eri kansanluokkien on opittava. Poliittisen tieteen päämääränä on »ihmisen hyvä», jolla Aristoteles tarkoittaa onnellisuutta (*eudaimonia*). Vaikka ihmisen hyvä on sama yksilölle ja valtiolle, valtion hyvän varmistaminen on ylevämpää ja jumalallisempaa.

Tosiasiallisesti *Eudemialaisessa* ja *Nikomakhoksen etiikassa* tutkitaan onnellisuutta ja moraalisia hyveitä lähes kokonaan yksilön kannalta. Teoreettinen tiede Aristoteleen mukaan on luonteeltaan tiedon etsimistä tiedon itsensä takia. Poliitiikka ja myös etiikka käytännöllisinä tieteinä ovat toisenlaisia. Yhtäällä niissä tutkitaan, mitä on onnellisuus ja erilaiset hyveet. Mutta tämän lisäksi niiden on osoitettava, miten tullaan onnelliseksi ja hyviksi ihmisiksi. »Sillä päämääränämme ei ole tietää, mitä on rohkeus, vaan olla rohkeita, eikä tietää, mitä on oikeamielisyys, vaan olla oikeamielisiä samoin kuin haluamme olla terveitä mieluummin kuin tietää, mitä on terveys...» (EE 1216b). Aristoteles arvostelee Sokrateen käsitystä, että kaikki hyveet olisivat tiedon muotoja siten, että jos joku tietää, mitä on oikeamielisyys, hän on myös oikeamielinen. Pelkkä tieto tekee astronomin astronomiksi. Mutta tieto siitä, mikä on hyvää, ei tee ihmistä hyväksi enempää kuin tieto siitä, mitä on terveys, ei tee ihmistä terveeksi.

b. Etiikan tutkimusmetodi ja eettinen relativismi

Aristoteles olettaa, että tavallisten ihmisten käsitykset moraalista ovat suurimmaksi osaksi oikeita. Siksi etiikan tutkijan on otettava ne huomioon. Sukupolvea aikaisemmin sofistat olivat tutkineet myös eri kansojen moraalikäsitteitä. Monet heistä päätyivät eettiseen relativismiin, ts. on erilaisia moraalikäsitteitä, joista kaikki ovat yhtä oikeutettuja. Aristoteleelle ihmisten erilaiset moraalikäsitteet eivät muodosta samanlaista ongelmaa kuin sofistoille ja Sokrateelle.

Aristoteles pitää selviönä, ettei ihminen tule onnelliseksi eikä moraal-

sesti hyveelliseksi luonnostaan samalla tavalla kuin ruumiin pituus tai ihon väri perustuvat luontoon (*Fysis*) (EE 1214a). Ihminen tulee hyveelliseksi harjoituksen ja tavan avulla erotukseksi asioista, jotka luonto synnyttää. »Luonto ei synnytä yhtään moraalista hyvettä eikä tapa voi muuttaa luonnollista ominaisuutta.» (NE 1103a). Sitä mikä tapahtuu luonnostaan yhdellä tavalla ei saada harjoittelun avulla toimimaan toisin. Kiveä, joka luonnostaan putoaa alaspäin, ei voida harjoittaa nousemaan ylöspäin heittämällä sitä ylös kymmeniä tuhansia kertoja. Mutta vaikka luonto ei synnytä hyveitä, ne eivät ole luonnon vastaisia (Kallikles piti oikeamielisyyttä tavallisessa mielessä luonnonvastaisena). Luonto antaa meille näet kyvyn omaksua niitä ja tämä kyky toteutuu tavan avulla.

Moraaliset hyveet omaksutaan samaan tapaan kuin erilaiset taidot erotukseksi luonnon valmiina antamista kyvyistä. Emme saa näkö- tai kuulokykyä harjoittelemalla näkemistä tai kuulemista. Me alamme käyttää niitä, koska meillä on nämä aistit. Mutta me opimme jonkin taidon harjoittelemalla. Rakentajaksi tullaan rakentamalla taloja. Samoin oikeamieliseksi tullaan harjoittelemalla oikeudenmukaisuutta.

Se mikä perustuu luontoon on sekä sofistojen että Aristoteleen mielestä jollakin tavalla muuttumatonta. Mutta siitä, ettei moraali perustu luontoon, Aristoteles ei päättelä sofistojen tavoin, että moraali olisi mielivaltaista. Eettinen relativismi ei ole enää hänelle ongelma. Hän olettaa, että on yleispäteviä moraaliperiaatteita, joista ainakin ne, joilla on kokemusta ja viisautta, ovat riittävän yksimielisiä.

Etiikan tutkimusmetodi on Aristoteleen mukaan induktiivinen. Lähtökohtana on yksityisten tilanteiden moraalinen arviointi, joista päädytään yleisiin periaatteisiin. Etiikan tutkimuksen edellytyksenä on se, että tutkijalla itsellään on runsaasti kokemusta elämän erilaisista tilanteista ja että hän on kehittänyt arvostelukykyyään niiden arvioinnissa. Nuorelta ihmiseltä puuttuu tällainen kokemus. Siksi vaikka nuori ihminen voi olla taitava geometriassa tai matematiikassa, hän ei ole kypsä ymmärtämään moraalisia kysymyksiä.

Omien havaintojen ohella etiikan tutkijan on otettava huomioon ihmisten yleiset käsitykset. Niissä ilmenee näet ihmissuvun kasautunut moraalinen kokemus, jonka täytyy jossakin suhteessa olla oikea. Vaikka ihmisten mielipiteet useimmiten ovat oikeita, he eivät kykene esittämään niitä selvästi eivätkä perustelemaan. Etiikan tutkijan tehtävänä on luoda käsiteselvyyttä ja etsiä perusteita perustelemattomille käsityksille. Edelleen jotkut ihmisten käsityksistä joko ovat tai näyttävät olevan keskenään ristiriitaisia. Etiikan tutkija pyrkii poistamaan ristiriitoja hylkäämällä sellaisia käsityksiä, joita ei voida perustella. Niitä periaatteita, jotka jää-

vät jäljelle tällaisen menettelyn jälkeen, voidaan pitää oikeina ja hyväksyttävinä.

Teoksessaan *Topica* Aristoteles kutsuu tällaista metodia dialektiseksi. Dialektikon lähtökohtina eivät ole varmat vaan ainoastaan todennäköiset premissit. Todennäköisiä ovat sellaiset mielipiteet, joista joko kaikki, enemmistö tai viisaimmat ovat yksimielisiä.² Dialektinen ongelma syntyy mm. silloin, kun tällaiset mielipiteet ovat keskenään ristiriitaisia. Dialektikko pyrkii ratkaisemaan vain sellaisissa ihmisissä syntyneitä ongelmia, joiden kanssa kannattaa järkevästi keskustella. »Ne, jotka epäilevät onko jumalia palveltava ja vanhempia rakastettava vaiko ei, tarvitsevat kuritusta.» (*Topica* 105a). Aristoteles näyttää olettavan, että hänen metodinsa avulla päädytään lopuksi periaatteisiin, jotka ovat itsessäänkin ilmeisiä ilman että niitä tarvitsisi tai voitaisiin todistaa.

Se tarkkuuden ja täsmällisyyden aste, mihin eri tutkimusaloilla ja taiteissa voidaan päästä, on erilainen. »On merkki sivistyneestä mielestä odottaa kullakin alalla sitä tarkkuuden määrää, mitä sen luonne sallii. On yhtä perustetonta hyväksyä matemaatikolta pelkästään todennäköisiä johtopäätöksiä kuin vaatia täsmällistä todistusta reettorilta.» (NE 1094b). Puuseppä ja geometrikko voivat etsiä suoraa kulmaa. Mutta puuseppä tyytyy likimääräiseen tulokseen, kun taas geometrikko täsmällisen totuuden etsijänä tutkii sen olemusta. (NE 1098a).³ Vaikka etiikan tutkija voi löytää joitakin moraalisesti oikean elämän yleisiä periaatteita, mikään tie ei voi osoittaa täsmällisesti, miten niitä on sovellettava käyttäytymisen kaikkiin yksityistapauksiin. Tämä johtuu siitä, että moraalisen elämän tilanteet ovat aina jossain määrin erilaisia. Jokaisen on itse harkittava, mikälainen menettely soveltuu parhaiten kuhunkin yksityistapaukseen samoin kuin menetellään lääke- ja purjehdustaidossa (NE 1104a). (Vaikka Aristoteles ei mainitse tässä Platonia, moraalisen toiminnan vertaaminen lääkärin ja purjehtijan taitoon on muuntaen kotoisin Platonin *Valtiomiehestä*.)

c. Onnellisuus ihmiselämän päämääränä

Ihmiskunnan suuri enemmistö on Aristoteleen mielestä oikeassa siinä, että onnellisuus eli *eudaimonia* on korkein inhimillinen hyvä. Mutta ihmisillä on erilaisia käsityksiä siitä, mistä eri tekijöistä onnellisuus muodostuu.

Tavalliset ihmiset samastavat onnellisuuden helposti havaittavaan hyvyteen kuten nautintoon, rikkauteen tai kunniaan. Sama henkilö tarkoiti-

taa usein onnellisuudella eri asioita eri aikoina. Sairas pitää onnellisuutena terveyttä ja köyhä rikkautta. Aristoteles viittaa kolmeen yleisimmin omaksuttuun käsitykseen onnellisuudesta (NE 1095b); oppi kolmesta elämän muodosta on hiukan muunneltuna kotoisin Pythagoraalta (DL, VIII, 8). Suurin osa ihmisistä pitää parhaana nautiskelijan elämää, toiset poliittista elämää sekä siitä saatavaa kunniaa ja kolmannet teoreettista eli filosofista elämää. Ennen omaa käsitystään Aristoteles osoittaa, ettei pelkkä nautiskelu, poliittinen toiminta tai rikkaus ole onnellisuutta.

Jos onnellisuus olisi nautiskelua, silloin eläinkarjan elämän muoto olisi paras. Sen mielestä, joka ei ole täysin orjainen, syömisestä, parittelusta ja yleensä aisteista saatava nautinto ei lisää elämän arvoa *Eudemiaan etiikan* mukaan. Jos elämän arvo perustuisi pelkästään nautintoihin, silloin olisi ollut yhtä hyvä syntyä eläimeksi kuin ihmiseksi. »Egyptissä härillä, joita he kunnioittavat Apiksena, on enemmän sellaisia nautintoja kuin monilla kuninkailla.» (EE 1216a). Thaleesta lähtien monet filosofit ovat pitäneet ihmisyyttä sellaisenaan arvona ja parempana kuin härkien tai siikojen nautinnollisempaa elämää.

Toiminnan ihmiset pitävät kunniaa korkeimpana hyvänä. Mutta kunnian saaminen perustuu toisiin ihmisiin, jotka osoittavat kunnioitusta, eikä välttämättä omaan toimintaan. Sitä paitsi järkevät ihmiset haluavat, että heitä kunnioitetaan heidän ansioittensa perusteella. Tämä osoittaa, että he pitävät hyvettä korkeampana hyvänä kuin kunniaa. Mutta hyvekin on päämääränä epätäydellinen. Hyveellinenkin voi kärsiä kurjuutta. Hyveellisen kurjuutta kukaan ei pidä onnellisuutena muutoin kuin paradoksien takia. Aristoteles luultavasti vihjaa tällä kyynikkoihin, joiden mielestä hyveellinen on rääsyissäkin onnellinen.

Rahan hankkiminen ei ole myöskään onnellisuutta. Rikkaus on pelkästään hyödyllinen väline johonkin muuhun. Mutta onnellisuus on päämäärä eikä väline johonkin muuhun.

Aristoteles todistelee laajahkosti, ettei Platonin oppi hyvän ideasta eli absoluuttisesta hyvästä auta vastattaessa kysymykseen, mitä on onnellisuus. Hylätessään ideaopin Aristoteles on kiinnostunut melkein kokonaan nykyisen maallisen elämän onnellisuudesta. Esittäessään oman käsityksensä onnellisuudesta Aristoteleella on kolme ehtoa, jotka onnellisen elämän on täytettävä. Onnellisuuden on oltava: lopullinen päämäärä, itse riittävä ja ihmiselle ihmisenä kuuluva aktiivisuus.

Onnellisuus on lopullinen ja ylin päämäärä siinä mielessä, että ihminen tavoittelee sitä sen itsensä takia eikä välineenä johonkin muuhun hyvään. Me voimme tavoitella muitakin asioita kuten kunniaa tai nautintoa niiden

itsensäkin takia. Mutta me tavoittelemme niitä samalla onnellisuuden takia uskoen, että ne ovat välineitä onnellisuuden varmistamiseksi. Kukaan ei kuitenkaan tavoittele onnellisuutta saadakseen kunniaa, nautintoa tai muuta hyvää.

Toiseksi useimpien muiden kreikkalaisten tavoin Aristoteles pitää *autarkiaa* eli itseriittävyyttä onnellisuuden tunnusmerkkinä. Hän toteaa etiikassa, ettei ihminen ole autarkkinen yksilönä vaan yhteisön jäsenenä. Aristoteles tutkii kuitenkin ihmistä yhteisön jäsenenä lähinnä *Politiikassa*.

Tärkein onnellisuuden tunnusmerkki Aristoteleella on kuitenkin se, että ihminen suorittaa hyvin hänelle ihmisenä kuuluvan tehtävän. Tämä perustuu hänen metafysiisiin käsityksiinsä luonnon »tarkoituksesta».

Sokrateen ja Platonin tavoin Aristoteles toteaa, että erilaisilla ammattimiehillä (suutari, puuseppä jne.) on oma erikoistehtävä. Heidän hyvytensä perustuu siihen, kuinka hyvin he suorittavat omat tehtävänsä. Biologisten havaintojen perusteella Aristoteles olettaa, että erilaisilla kasveilla, eläimillä tai elollisen olion jäsenillä (silmä, jalka jne.) on oma erikoistehtävänsä. Jos on näin, eikö ihmisellä ihmisenä ole jokin tehtävä erotukseksi yksityisten jäsenten tehtävistä? Ja jos on näin, silloin hänen hyvytensä ihmisenä perustuu siihen, miten hyvin hän suorittaa hänelle ihmisenä kuuluvan tehtävän.

Aristoteles ei ajattele myöhemmän kristillisen etiikan tavoin, että Jumala olisi antanut ihmiselle erilaisia tehtäviä luotuaan hänet. Biologina hän on tehnyt havaintoja siitä, kuinka jonkin elollisen olion eri osilla on oma tehtävänsä tuon koko olion hyväksi. Hänen koko filosofiansa taustana on teleologinen (*telos* = päämäärä, tarkoitus) eli finaalin (lat. *finis* = telos) oletus siitä, että kaikilla oliolajeilla on jokin luonnon antama tehtävä, joka saadaan selville tutkimalla noiden olioiden rakennetta ja toimintaa. Saadakseen selville ihmisen tehtävän Aristoteles vertaa häntä yhtäällä muihin elollisiin olioihin ja tutkii toisaalla lähinnä ihmisen psyykkistä rakennetta.

Elollisen olion minimitunnusmerkkejä on kyky ottaa ravintoa, lisääntyä ja kasvaa. Kasveilla on vain nämä kyvyt ja siksi ne ovat kasvisielun ominaisuuksia. Useimmilla eläimillä on näiden lisäksi kyky saada erilaisia aistimuksia (kosketus, näkö, kipu, nautinto jne.), tuntee halua sekä liikua paikasta toiseen. Nämä ovat eläinsielun erityisominaisuuksia. Ihminen on siinä erikoisasemassa, että hänellä on kasvi- ja eläinsielun lisäksi järkisielu, jota ei ole muilla maanpäällisillä olennoilla. Ihmisen erikoistehtävä ei ole pelkkä eläminen tai kasvaminen, mikä meillä on yhteistä kasvien kanssa, eikä myöskään aistien käyttö ja muu toiminta, mikä meillä

on yhteistä hevosten, härkien ja muiden eläinten kanssa. Luonnon ihmiselle antama tehtävä on järjen käyttö, jonka perusteella ihminen *rationaalisenä eläimenä* eroaa muista elollisista olennoista.

Ihmisen hyvyys on lähinnä rationaalisen osan hyveellistä eli erinomaista toimintaa. Teoreettinen ajattelu kuuluu luonnollisesti rationaaliseen toimintaan. Mutta ihmisen sielullista rakennetta tutkimalla voidaan eräiden metafyyssisten oletusten pohjalla havaita, että moraalisten hyveiden harjoittaminen kuuluu myös rationaaliseen toimintaan.

Ihmisen sielussa on rationaalinen ja irrationaalinen osa. Platonin tavoin Aristoteles pitää selviönä, että rationaalisen osan on hallittava irrationaalista osaa. Mutta irrationaalisessa sielussa on kaksi osaa. Ihmisen sielun toiminnan hyvyys ei perustu vegetatiivisen osan eli kasvisielun hyvyteen. Tämän sielun osan uskotaan olevan aktiivinen unessa. Mutta uni on sen sielun osan toiminnan lakkaamista, johon perustuu ihmisen hyvyys. Tähän kuuluu järkisielun ohella eläimellinen osa irrationaalisesta sielusta.

Animaalinen osa irrationaalisesta sielusta sisältää erilaisia haluja ja himoja, joista monet ovat yhteisiä ihmisille ja eläimille. Irrationaalisuudesta huolimatta tällä osalla on yhteys rationaaliseen osaan. Ainakin itsensä hillitsevillä ihmisillä tämä osa tottelee järkisielua, joka tietää, miten on toimittava, mitä haluja on hillittävä tai rohkaistava. Mutta sama osa sisältää myös aineksia, jotka voivat vastustaa järkisielun periaatteita. Moraalinen hyveellisyys merkitsee sitä, että irrationaalinen osa tottelee järkeä.

Vaikka eläimilläkin on erilaisia haluja niin kuin ihmisellä, eläin ei voi olla moraalisesti hyveellinen tai paheellinen, koska siltä puuttuu järki. Moraalinen hyveellisyys näet merkitsee sitä, että järkisielu hallitsee irrationaalista osaa, ja paheellisuus noiden halujen kykyä olla tottelematta järkeä. Koska vain ihmisellä on sellainen sielun rakenne, joka tekee mahdolliseksi moraalisen toiminnan, Aristoteleen muiden oletusten perusteella voitaisiin pitää luonnon tarkoituksena sitä, että ihminen harjoittaa moraalisia hyveitä.

Moderni ihminen voisi hyväksyä Aristoteleen oletusten pohjalla, että hyveellinen ihminen on kyllä hyvä ihminen. Mutta hyvä ihminen ei ole läheskään aina onnellinen. Aristoteles pitää kuitenkin selviönä, että hyvä ihminen on yleensä, joskaan ei kaikissa tapauksissa, onnellinen. Sokraateen ja Platonin tavoin hän jakaa hyvyydet kolmeen ryhmään: ulkonainen hyvyys (rikkaus, kunnia); ruumiin hyvyys (terveys, voima, kauneus) ja sielun hyvyys (rationaalinen ja moraallinen toiminta). Näistä sielun hyvyys on täydellisintä ja korkeinta. Tämä sopii yhteen sen Aristoteleen käsityksen kanssa, jonka mukaan onnellisuuden päätunnusmerkki on ihmi-

sen sielulle kuuluvien tehtävien aktiivista harjoittamista. Eudaimoniassa yhdistyy Aristoteleella niin kuin Platonillakin »hyvän kokeminen» (esim. nautinto) ja »hyvin toimiminen»; hyvin toimiminen on onnellisuudessa ensisijaista ja hyvän kokeminen pikemminkin sen seurausta.

Aktiivinen hyveiden harjoitus on myös nautinnollista. Ihminen saa nautintoa siitä, mistä hän pitää. Se joka pitää hevosista tai näytelmistä saa niistä myös nautintoa. Samoin oikeat teot tuottavat nautintoa oikeamieliselle. Suuri osa ihmisistä etsii kuitenkin nautintoa asioista, jotka eivät ole luonnostaan nautinnollisia. Arvostelukyvyn heikkoudesta johtuen moraalisesti turmeltunut ihminen nauttii yhdellä kertaa asiasta, joka toisella kertaa tuntuu piinalliselta, katuen tänään eilistä irstailua. Hyveellinen toiminta on luonnostaan nautinnollista sille, joka rakastaa hyveitä. Mutta se, joka ei nauti hyveistä on paha ihminen.

Vaikka onnellisuus on lähinnä sielun hyveellistä toimintaa, sen edellytyksenä on tietty määrä ulkonaista hyvää. Niiden puute voi vähentää onnellisuutta. Hyvin ruma, alhaissyntyinen, lapseton ja yksinäinen ei voi olla täysin onnellinen. Vielä vähemmän onnellinen on se, jolla on arvottomia lapsia tai jolla on ollut hyviä lapsia tai ystäviä, jotka hän on menettänyt kuolemassa.

Pitäessään ulkonaistakin hyvää onnellisuuden edellytyksenä Aristoteles edustaa tavallisten ihmisten käsityksiä enemmän kuin useimmat muut Sokrateen jälkeiset filosofit. Toisaalta hänen onnellisuuden käsityksensä heijastuu myös kreikkalaisen aristokraatin ihmisideaali. Täydellisen eli jalon ihmisen käsitteeseen (*kalokagathos*) sisältyy, paitsi moraalisesti hyvä luonne, myös tietty yhteiskunnallinen asema (EE 1248b).

Onnellisuus on suurin ja paras inhimillinen hyve. Mikään ihmisen alapuolella oleva eläin, kuten härkä, hevonen, lintu tai kala ei voi olla onnellinen, koska mikään niistä ei kykene moraalisesti jaloona toimintaan, mikä on oleellista onnellisuudessa. Lapset eivät voi olla onnellisia samasta syystä; he eivät ole riittävän vanhoja kyetäkseen jaloihin tekoihin. Puhuttaessa lasten onnellisuudesta ajatellaan heidän tulevaisuuteensa liittyviä odotuksia. »Onnellisuus edellyttää täydellistä hyvyttä ja koko elinikää.» (NE 1100a).

d. Aristoteleen teoria hyveistä

Aristoteles tarkoittaa hyveellä (*arete*) edeltäjiensä tavoin mitä tahansa erinomaisuutta. Niinpä silmän hyve on hyvä näkökyky. Hän on kuitenkin kiinnostunut etiikassa pelkästään ihmisen sielun hyveistä. Hän tekee eron intellektuaalisten ja moraalisten hyveiden välillä. Edelliset ovat sielun rationaalisen ja jälkimmäiset irrationaalisen osan hyveitä. Näiden lisäksi hän puhuu erilaisten ammattilaisten teknisistä hyveistä.

1. Intellektuaaliset hyveet

Aristoteles tekee järjessä erottelun teoreettisen ja käytännöllisen järjen välillä. Teoreettisen järjen hyve on viisaus (*sofia*, lat. *sapientia*) ja käytännöllisen järjen hyve on käytännöllinen viisaus eli ymmärtävyisyys (*fronesis*, lat. *prudentia*); niiden keskinäisiä suhteita tutkitaan lähinnä *Nikoma-khoksen etiikan* kuudennessa kirjassa.

Teoreettisen järjen tutkimuskohteina ovat esimerkiksi matematiikka, metafysiikka, fysiikka tai astronomia. Teoreettinen järki on puhdas rationaalinen kyky, joka ei aiheuta muutoksia tutkimuskohteessaan eikä pyri vaikuttamaan ihmisen käytökseen. Thalesta ja Anaksagorasta pidetään usein malliesimerkkeinä teoreettisesta viisaudesta.

Käytännöllisen järjen kohteena ovat muuttuvat asiat, joiden muuttamisessa ja ohjaamisessa tarvitaan järkeä. Sen kohteena ovat politiikka, etiikka ja erilaiset taiteet. Teoreettinen tieto on varmaa tietoa, kun taas käytännöllisen järjen tieto on arvioivaa eli todennäköistä tietoa.

Etiikassa ja politiikassa käytännöllisen järjen tehtävänä on etsiä yleisiä periaatteita, joita seuraamalla ihmiset ovat moraalisesti hyviä ja tulevat yleensä onnellisiksi yksilöinä ja yhteisöinä. Tämän lisäksi käytännöllinen järki arvioi, mikä on paras menettely kussakin yksityistapauksessa. Joskus ne, jotka ovat tietämättömiä yleisistä periaatteista, kykenevät toimimaan paremmin kuin ne, jotka tuntevat yleisiä periaatteita mutta jotka eivät tunne yksityisiä tilanteita (NE 1141b). Esimerkiksi henkilö, joka tietää, että kevyt ruoka sulaa hyvin ja on siksi terveellistä, mutta joka ei tiedä, minkälainen ruoka on kevyttä, ei edistä terveyttä enempää kuin henkilö, joka tietää pelkästään sen, että kanan liha on terveellistä. Käytännöllinen viisaus on verrattavissa lääkärin taitoon (vrt. poliittinen tiede Platonin *Valtiomiehessä*). Vaikka lääkärit tuntevat tiettyjä yleisiä periaatteita ja parannusmenetelmiä, sen tietäminen, miten, keneen ja milloin noita periaatteita on sovellettava, on usein vaikeaa.

Teoreettista tietoa saadaan opettamalla. Käytännöllisen viisauden saamisen edellytyksenä on kokemus ja harjoittelu, jonka avulla omaksutaan oikeita moraalisia tapoja ja periaatteita sekä tutustutaan vaihteleviin moraalitilanteisiin. Samanlaista kokemusta ja harjoittelua tarvitaan myös teknisissä hyveissä, esimerkiksi kuvanveistossa.

Käytännöllinen ja teoreettinen viisaus turmeltuvat myös eri tavoin. Nautiskelu ja yleensä paheellinen elämä voi turmella käytännöllistä järkeä, niin ettei se kykene tietämään oikeita moraaliperiaatteita eikä soveltamaan niitä yksityistapauksiin. Nautiskelu ei turmele samalla tavalla teoreettista tietoa esimerkiksi siitä, että kolmion kulmain summa on samaa kuin kaksi suoraa kulmaa. Vaikka käytännöllinenkin viisaus on intellektuaalinen hyve, se on yhteydessä sielun irrationaaliseen osaan osoittaessaan sille, mitä sen on tehtävä. Puhdas teoreettinen tieto voidaan unohtaa, ilman että sillä olisi vaikutusta moraaliin. Moraalinen hyvyys ja käytännöllinen viisaus edellyttävät toinen toisensa. Ei ole mahdollista olla moraalisesti hyvä ilman käytännöllistä viisautta eikä kukaan voi olla käytännöllisesti viisas ilman moraalisia hyveitä.

Ihminen voisi Juutas Käkriäisen tavoin jättää kehittämättä sieluunsa sisältyvän rationaalisen kyvyn. Aristoteles pitää kuitenkin ihmiselämän päämääränä teoreettisen ja käytännöllisen järjen kehittämistä hyveelliseksi, ts. elämän tarkoitus on hengen viljelyä, joka on samalla onnellisuutta.

2. Tekijän aikomus ja moraalinen vastuu

Taideteoksen arvoa voidaan Aristoteleen mukaan arvioida pelkästään tuon teoksen perusteella, vaikka emme tietäisi mitään sen tekijästä ja tekijän mentaalisesta luomisprosessista (NE 1105). Taideteoksen arvosta eroavasti teon moraalinen arvo perustuu ratkaisevasti siihen, minkälainen suhde tekijällä itsellään on ollut tekoonsa. Ihmiset kiittävät tai moittivat tekijää sellaisten tekojen perusteella, joista hän itse on ollut vastuunalainen. Aristoteles esittää *Nikomakhoksen etiikan* kolmannessa kirjassa kolme vastuunalaisuuden kriteeriä.

Ensinnäkin teon on oltava vapaaehtoinen, jotta tekijä olisi siitä vastuussa. Teko on vapaaehtoinen, jos sen alkusyy on tekijässä itsessään. Ulkopuolisen voiman pakotuksesta suoritettu teko, esimerkiksi jos myrsky on kuljettanut tekijän johonkin, ei ole vapaaehtoinen. Teot, jotka on tehty jonkin pahemman vaihtoehdon pelossa, ovat jonkinlaisia pakon ja vapaaehtoisuuden sekoituksia. Näin esimerkiksi jos joku heittää myrskyssä tavaraansa mereen pelastaakseen henkensä. Vaikka vapaaehtoisuus on

moraalisen vastuun välttämätön ehto, se ei ole kuitenkaan riittävä. Eläinkin toimii vapaaehtoisesti, jos sen toiminnan syy on siinä itsessään.

Toiseksi teko on vapaaehtoinen vain, jos tekijä tietää, mitä hän tekee. Jos joku surmaa toisen antamalla lääkettä pelastaakseen hänen henkensä, teko ei ole vapaaehtoinen, koska tekijä ei tiennyt, mitä hän teki. Joskus tekijä on kuitenkin itse vastuussa tietämättömyydestään. Niinpä jos juopunut tekee rikoksen, häntä rangaistaan ankarammin, vaikka hän tekoa tehdessään ei tiedäkään, mitä hän tekee. Hän olisi näet voinut välttää tietämättömyyden olemalla juomatta.

Sokrateen mukaan kukaan ei tee tahallaan pahaa, joten pahuus perustuu tietämättömyyteen. Aristoteleen mielestä hillitön ihminen tekee intohimojen vallassa usein sellaista, minkä hän tavallaan tietää pahaksi. Mutta tiedolla on tässä kaksi merkitystä. Hillittömällä voi kyllä olla tietoa niin kuin nukkuvalla tai juopuneella. Mutta ollessaan intohimojen vallassa hän ei kykene käyttämään tietoaan enempää kuin nukkua tai juopunut.

Kolmanneksi vastuunalaisuudessa on otettava huomioon tekijän tarkoitus, jolla Aristoteles tarkoittaa harkintaan perustuvaa valintaa eri vaihtoehtojen välillä. Valinta on kyllä vapaaehtoista mutta kaikki vapaaehtoinen toiminta ei perustu valintaan. Lapset ja alemmat eläimet kykenevät kyllä vapaaehtoiseen toimintaan, ts. toimimaan ilman ulkopuolista pakkoa, mutta ne eivät kykene suorittamaan valintaa.

Tekijän tarkoitus perustuu ennen tekoa suoritettuun harkintaan siitä, mikä eri vaihtoehtoista on paras. Valittu tarkoitus ei ole samaa kuin jonkin halun kohde. Itsensä hillitsevä voi valita tarkoitukseks sen, mikä on hänen halujensa vastaista. Valinta ei ole myöskään samaa kuin toivominen. Voimme toivoa asioita, esimerkiksi kuolemattomuutta, joiden toteutuminen ei ole omassa vallassamme.

Aristoteleen oppi valinnasta näyttää jossain määrin epäjohdonmukaiselta. Yhtäällä hän korostaa, ettemme harkitse päämääriä vaan keinoja niiden toteuttamiseksi. Lääkäri ei harkitse, onko potilas parannettava, eikä reettori, onko kuulijat saatava vakuuttuneiksi. He harkitsevat vain sitä, mikä eri keinoista on paras jonkin päämäärän saavuttamiseksi. Toisaalta Aristoteles näyttää uskovon, että voimme suorittaa valinnan myös eri päämäärien välillä. Joku voi toimia oikeudenmukaisesti pelosta eikä siksi, että hän rakastaisi oikeudenmukaisuutta, kun taas joku toinen on oikeudenmukainen sen itsensä takia.

Ihmiset ovat Aristoteleen mukaan vastuussa myös omasta luonteestaan. Luonteenomme on näet tulosta aikaisemmasta vapaaehtoisesti ja harkitusta käyttäytymisestä. Kukaan ei moiti vaan pikemminkin säälii henki-

löö, joka on sokea syntymästään asti tai sairauden taikka tapaturman johdosta. Mutta kaikki moittivat sitä, joka on menettänyt näkönsä ryypiske-
lyn tai irstailun takia.

3. Moraalinen hyve kultaisena keskitienä

Aristoteleen mukaan jokaisen taidetuotteen täydellisyys on jossain kahden äärimmäisyyden välillä. Täydellisyys häviää, jos jotakin ominaisuutta on liian vähän tai liian paljon. Samalla tavalla moraalinen hyve sijaitsee kahden äärimmäisyyden keskivaiheella. Tästä keskipohdasta (*to mesos*) voitaneen suomessa paremman ilmaisun puutteessa käyttää nimitystä kultainen keskitie, joka lieene periytynyt eurooppalaisiin kieliin Aristoteleen hyveopista.

Aistinautintojen ulottuvuudella yksi äärimmäisyys on irstailu ja toinen äärimmäisyys niiden täydellinen tukahduttaminen eli *apatbia*. Molemmat äärimmäisyydet ovat paheita, kun taas kohtuus hyveenä sijaitsee näiden äärimmäisyyksien keskivaiheilla.

Liehakointi ja epäystävällinen jurous ovat äärimmäisyyksinä paheita sosiaalisella ulottuvuudella, kun taas ystävällisyys niiden keskivaiheilla on hyve.

Kullakin ulottuvuudella on vain yksi hyve mutta lukuisia sitä vastaavia paheita. Esimerkiksi kaikki poikkeaminen ystävydestä kumpaankin suuntaan on pahetta, jossa kuitenkin voi olla aste-eroja. Mitä liehakompi tai jurompi joku on, sitä paheelisempi hän on. Käytännöllinen järki, jota voisi verrata hyvään makuun, arvioi kussakin tapauksessa kultaisen keskitien sijainnin. Hyve ei ole aina täsmälleen keskivälillä. Esimerkiksi kohtuus on lähempänä liian vähää (= nautintojen tukahduttaminen) kuin liiallisuutta (= irstailu). Rohkeus on taas lähempänä liiallisuutta (= uhkarohkeus) kuin liian vähää (= pelkuruus). Edelleen kultainen keskitie ei ole täysin samanlainen kaikille ihmisille. Asemasta, olosuhteista ja luonteesta johtuen se voi olla jollakulla hiukan erilainen kuin jollakulla toisella.

Aristoteles ei tarkoita, niin kuin häntä on joskus erheellisesti tulkittu, että hyveellisimpiä olisivat keskinkertaiset ihmiset. Hyve on hänen mukaansa erinomaisuutta eikä keskinkertaisuutta. Vaikka hyve ontologisesti (= psykologisena tosiasiana) sijaitsee äärimmäisyyksien keskivaiheella, Aristoteles sanoo nimenomaan, että »se on erinomaisuuden ja moraalisen hyvyyden kannalta äärimmäinen» (NE 1107a). Hyveen omaksuminen on vaikeaa kahdessakin mielessä. Ensinnäkin sen tietäminen, mikä on kussakin tapauksessa oikea keskikohta, voi olla vaikea edellyttäen käytännöl-

listä viisautta. Toiseksi erilaisten halujen ja intohimojen hallinta käytännöllisen järjen osoittamalla tavalla vaatii usein ponnistelua.

Platon esitti neljä kardinaalihyvettä, jotka sisältyvät Aristoteleenkin hyveluetteloon. Aristoteles esittää intellektuaalisten hyveiden lisäksi epäsystemaattisesti 14 erilaista moraalista hyvettä. Niiden kuvaamisessa hän osoittaa suurta sielunelämän tuntemusta ja tekee hienoja erotteluja eri vivahteiden välillä. Aristoteles myöntää, ettei hänen oppinsa kultaisesta keskitiestä sovellu kaikkiin hyveisiin. Esimerkiksi ilkeys, hävyttömyys, kateus, aviorikos, varkaus, murha ja niihin verrattavat tunteet ja teot ovat sellaisinaan pahoja. Emme moiti niitä siksi, että niissä olisi kyse liiallisuudesta tai liian vähästä.

Eräissä hyveissä heijastuvat Aristoteleen ajan aristokraattiset katso-mukset. Niinpä anteliaisuuden ja suurisieluisuuden hyveissä edellytetään tiettyä varallisuutta. Köyhä ei voi olla täysin hyveellinen. Molemmat hy-veet liittyvät lahjojen antamiseen siten, että edellisessä on kyse pienistä ja jälkimmäisessä suurista lahjoista. Kummassakin kultainen keskitie edel-lyttää hyvää makua. Äkkiä rikastuneen roomalaisen mahtaileva tarjoilu *Trimalkionin pidoissa* voisi olla esimerkki mauttomasta suurellisuudesta, mikä olisi itse asiassa liioiteltua moukkamaisuutta.

Suurisieluisen itsekunnioituksella on erikoisasema hyveiden joukossa. Suurisieluinen on henkilö, jolla on kaikki muut hyveet ja jonka ansiot ovat poikkeuksellisen suuret. Oikeutetusti ylpeänä hän tuntee vain koh-tuullista iloa, jos hyvät ihmiset kunnioittavat häntä; tavallisten ihmisten ihailu ei liikuta häntä. Hän on valmis osoittamaan anteliaisuutta ja on hi-das ottamaan vastaan apua. Hän on avoin rakkaudessa, vihassa, puheessa ja teossa. Hän ei muistelee kokemaansa pahaa ja suhtautuu suuripiirteisesti pikkuasioihin.

Suurisieluisuus, joka ennakoi stoalaisten viisaan ideaalia, on se kreik-kalainen hyve, joka eroaa eniten kristillisen nöyryyden ideaalista.

4. Oikeudenmukaisuus ja kohtuu

Nikomakhoksen etiikan viidennellä kirjalla, jossa käsitellään oikeuden-mukaisuutta ja kohtuuta, on ollut suuri vaikutus näiden käsitteiden histo-riaan eurooppalaisessa ajattelussa. Suomen kielellä oikeudenmukaisuudes-ta ja oikeamielisyydestä voidaan käyttää eri sanoja. Jokin ulkonainen teko voi olla oikeudenmukainen, vaikka sen tekijä ei olisikaan oikeamieli-nen. Oikeamielisyys on tahtoa toimia oikeudenmukaisesti ja väärämieli-

syys tahtoa toimia väärin. Aristoteles tekee saman erottelun, vaikka hän käyttää samoja sanoja merkitykseltään erilaisista asioista.

Aristoteles toteaa, että oikeudenmukaisuudella (vääryydellä) on monia eri merkityksiä. Laajassa mielessä se on kaikkien lakien noudattamista suhteessa toisiin ihmisiin. Vastaavasti vääritys on jonkin lain rikkomista siten, että vahingoitetaan jotakuta toista. Itse asiassa Aristoteles puhuu enemmän vääryydestä, mikä valaisee epäsuorasti hänen käsitystään oikeudenmukaisuudesta vääryyden vastakohtana. »Oikeudenmukaisuus ja vääritys edellyttävät välttämättömästi useamman kuin yhden henkilön olemassaoloa.» (NE 1138a). Näin siksi, että molempien harjoittamisen kohteena on joku toinen ihminen. Oikeamielisyyttä ei voida harjoittaa yksinään samalla tavalla kuin kohtuullisuutta tai rohkeutta.

Suppeassa merkityksessä vääryyttä on vain se, että joku saa toisia vahingoittamalla enemmän etuja tai vähemmän haittoja kuin mitä hänelle kuuluu. Vääritys merkitsee sen tekijälle voittoa ja sen kärsijälle vastaavaa menetystä. Aristoteles on kiinnostunut oikeudenmukaisuudesta ja vääryydestä lähinnä tässä suppeassa merkityksessä.

Ellei joku saituudesta auta ystävänsä, hän tekee kyllä vääryyttä sanan laajassa mielessä, ts. hän rikkoo ystävyiden moraalista lakia ystävänsä vahingoksi. Mutta hän ei tee vääryyttä sanan suppeassa mielessä, ellei hän saa itselleen etuja enemmän kuin hänelle kuuluu. Jos joku tekee aviorikoksen saadakseen rahaa, hän tekee vääryyttä sanan suppeassa mielessä. Mutta jos joku tekee aviorikoksen himonsa tyydyttämiseksi ja maksaa tästä, hän ei tee vääryyttä sanan suppeassa mielessä, koska hän ei tavoitele voittoa. Emme kutsu häntä vääryyden tekijäksi vaan irstailijaksi.

Oikeudenmukaisuudessa sanan suppeassa merkityksessä edellytetään, että ainakin vapailla kansalaisilla (orjat ovat oikeudenmukaisuuden ulkopuolella) on tiettyä ulkonaista hyvää, joka kuuluu hänelle. Aristoteles ennakoi myöhemmin tunnettua »kullekin omansa» (*suum cuique*) -periaatetta. Ellei kenelläkään olisi jotakin, joka on hänen omaansa, vääritys ei olisi mahdollista, koska vääritys on jonkun toisen oman riistämistä vastoin tuon toisen tahtoa.

Aristoteleen mukaan kukaan ei kärsi vääryyttä vapaaehtoisesti. Jos joku antaa jotakin toiselle omasta tahdostaan, hän tosin menettää jotakin, jonka tuo toinen voittaa. Mutta hän ei ole kärsinyt vääryyttä, koska menetys ei ole vastoin hänen omaa tahtoaan. Uudella ajalla sama periaate ilmaistaan usein iskulauseena: »tahtovalle ei tapahdu vääryyttä» (*volenti non fit iniuria*).

Saman periaatteen mukaan se, joka tekee itsemurhan, ei tee vääryyttä itseään kohtaan, koska hän tekee sen omasta tahdostaan. Sen sijaan vää-

ryys kohdistuu valtioon, joka on menettänyt kansalaisen.⁴ Siksi valtio rankaisee itsemurhan tekijöitä häpeällä. Koska vääräys on jonkun toisen oman riistämistä, kukaan ei tee vääräyttä käyttämällä oikeuksiaan omaansa. Mies ei voi tehdä aviorikosta oman vaimonsa kanssa eikä ryöstää omia rakennuksiaan tai varastaa omaa omaisuuttaan.

Edellä esitetyt oikeudenmukaisuuden periaatteet soveltuvat sellaiseen yhteisöön, jossa jokaisella yhteisön jäsenellä on jo jotakin hänelle kuuluvaa. Tämän lisäksi voidaan puhua distributiivisesta ja korvaavasta oikeudesta.

Kreikkalaiset pitivät itseään jollakin tavalla valtion osakkaina. Valtion maata jaettiin usein kansalaisille etenkin uusissa siirtokunnissa ja kansalaisille jaettiin joskus avustuksia julkisista varoista. Aristoteleella näyttää olevan tämä mielessään, kun hän puhuu kunnian, maineen ja muun jaettavissa olevan hyvän jakamisesta distributiivisessa oikeudessa. Oikeudenmukaisena jakoperusteena hän pitää suhteellista eli geometrista tasa-arvoa, jossa hyvyyksiä jaetaan kullekin hänen ansioittensa perusteella. Se, mitä pidetään ansiona, riippuu Aristoteleen mukaan osittain valtiomuodosta. Demokratiassa ansioksi riittää se, että on syntynyt vapaista vanhemmista. Aristokratiassa jakoperusteena on hyve. Jakoperusteena voi olla myös se panos, millä kukin on lisännyt yhteistä omaisuutta. Jako on oikeudenmukainen, jos se, jonka ansiot ovat muita suuremmat, saa enemmän jaettavaa hyvää kuin se, jonka ansiot ovat pienemmät. Vääräyttä distributiivisessa oikeudessa on se, että vähemmän ansiollinen saa yhtä paljon hyvää kuin se, jonka ansiot ovat suuremmat.

Korvaavassa oikeudessa ei ole kyse yhteisen hyvän jakamisesta vaan yksityisten ihmisten keskinäisistä suhteista. Jos joku antaa toiselle jotakin hyvää, hän saa menetyksensä korvaukseksi toiselta jotakin muuta hyvää. Osa yksityisten ihmisten liikesuhteista perustuu molempien osapuolten suostumukseen esimerkiksi myynnissä, ostossa, lainaamisessa tai vuokrauksessa. Varkaus, aviorikos, toisen orjien houkuttelu tai väärä todistus ovat esimerkkejä ihmisten välisistä suhteista, jotka eivät perustu toisen osapuolen suostumukseen.

Korvaavassa oikeudessa osapuolten välillä vallitsee aritmeettinen eikä geometrinen tasa-arvo. Laki ei kiinnitä huomiota siihen, onko hyvä ihminen pettänyt huonoa tai huono hyvää. Laki pitää kaikkia osapuolia samanarvoisina ja kiinnittää huomiota ainoastaan kärsityn vahingon suuruuteen. Modernin käsityksen mukaan sellaiset väkivaltaiset rikokset kuin myrkyttäminen, salamurha, murha tai ryöstö ovat yleisen rauhan häiriöinä rikoksia koko yhteiskuntaa vastaan. Aristoteles näyttää pitävän niitä pikemminkin rikollisen ja rikoksesta kärsineen välisenä asiana.

Analogisesti muiden hyveiden kanssa oikeudenmukaisuus korvaavassa oikeudessa on äärimmäisyyksien keskivälillä, kun taas äärimmäisyydet ovat vääryyttä. Yksi äärimmäisyys on se, että toinen osapuoli on saanut liian paljon jotakin hyvää. Varkaudessa ja ryöstössä tällainen »voitto» on vielä ymmärrettävissä. Mutta Aristoteles näyttää ajattelevan, että vääryyden tekijä on »voittanut» jotakin hyvää muissakin rikoksissa, mikä koituu toisen vahingoksi. Toinen äärimmäisyys on se, että vääryyttä kärsineellä on liian vähän sitä, mikä kuuluisi hänelle. Näin vääryyden tekijä ja siitä kärsivä ovat muuttuneet eriarvoisiksi siten, että toinen on tavallaan voittanut sitä, mitä toinen on menettänyt. Oikeusistumien tehtävänä on palauttaa tasa-arvo: sen, jolla on liian paljon, on korvattava sille, jolla menetyksen takia on liian vähän. Näin kummallakin osapuolella »on hänen omansa», ts. se mikä alkuaan kuului kummallekin.

Rikoksien osalta Aristoteleen korvaava oikeus tuntuu oudolta modernista ihmisestä. Sen sijaan korvaava oikeus tuntuu luontevalta hyödykkeiden vaihdossa, vuokraamisessa tai lainauksessa, joka perustuu molemminpuoliseen suostumukseen. Siinä osapuolet yhtäällä menettävät ja toisaalla voittavat jotakin. Mutta koska se perustuu molempien suostumukseen, kumpikaan ei kärsi vääryyttä. »Oikeudenmukaisuus vastavuoroisuuden muodossa on palvelujen vaihdossa se side, joka pitää koossa yhteisöä.» (NE 1132b). Saman ammatin harjoittajat, esimerkiksi lääkärit, eivät tarvitse toistensa palveluksia tai tuotteita. Lääkäri tarvitsee maanviljelijän ja rakentaja suutarin tuotteita. Jotta osapuolet saisivat vaihdossa yhtä paljon, hyödykkeille on löydettävä yhteinen mitta. Aristoteles pitää kysyntää hyödykkeiden arvon todellisena mittana. Mutta mukavuussyistä tätä kysyntää edustaa raha, jonka avulla eri hyödykkeet saadaan yhteismitalliseksi. Rahan arvo ei perustu luontoon (*Fysis*) vaan ihmisten sovinnaisiin käsityksiin (*Nomos*).

Aristoteles tekee eron myös poliittisen ja ei-poliittisen oikeudenmukaisuuden välillä. Poliittinen oikeudenmukaisuus vallitsee valtion vapaiden ja keskenään tasa-arvoisten kansalaisten välillä, joilla lakien puitteissa on samanlaisia oikeuksia ja velvollisuuksia. Edellä esitetty käsitys oikeudenmukaisuudesta ja vääryydestä sisältyy poliittiseen oikeuteen. Mutta herran ja orjan tai vanhempien ja lasten välillä ei vallitse samanlaista oikeutta. Orjat eivät näet ole vapaita eivätkä samanarvoisia suhteessa herransa enempiä kuin lapset suhteessa vanhempiinsa. Herransa tai vanhempiensa alaisina heillä ei ole »omaa» samalla tavalla kuin vapailla kansalaisilla suhteessa toisiinsa. Se mitä orjalla on, on samalla herran omaa, koska orja itsekin on herransa omaa.

Aristoteles tekee poliittisessa oikeudessaan eron sovinnaisen ja luonnol-

lisen oikeuden välillä. Hän vastustaa sitä eräiden sofistojen käsitystä, että kaikki oikeus olisi sovinnaista ja siis mielivaltaista. »Oikeuden sääntö, jolla on sama pätevyys kaikkialla ja joka ei riipu siitä, hyväksymmekö sen vaiko ei, on luonnollinen.» (NE 1134b). Vaikka Aristoteles pitää luonnonoikeutta ihmistahdosta riippumattomana, hän myöntää, että luonnon oikeuden säännöissä voi olla eroja samalla tavalla kuin muissakin luonnollisissa asioissa. »Esimerkiksi oikea käsi on luonnostaan (*fysei*) voimakkaampi kuin vasen. Silti kenelle tahansa on mahdollista tehdä molemmat kädet yhtä voimakkaiksi.» (NE 1134b). Sovinnaisen oikeuden sääntöjä Aristoteles vertaa vilja- ja viinimittoihin, jotka ovat erilaisia eri paikoissa.

Platonin mielestä (*Valtiomies*) olisi parasta, jos ideaalinen hallitsija voisi hallita ilman lakia. Laki on näet luonteeltaan yleinen, joka ei sovellu kaikkiin ihmiselämän yksityistapauksiin. Mutta ottaen huomioon ihmisen taipumuksen käyttää väärin valtaa Platon pitää käytännössä parempana, että laki on hallitsijan yläpuolella. Aristoteles näyttää ajattelevan samoin. »Emme salli, että ihminen hallitsee, vaan laki, koska ihminen hallitsee omaksi edukseen ja tulee tyranniksi.» (NE 1134b). Saman ongelman yhteydessä Aristoteles esittää käsitteen *kohtuu* (*epieikeia*, lat. *aequitas*) oikeudenmukaisuuden täydentäjänä.

Platonin tavoin Aristoteles toteaa, että laki, jonka avulla pidetään yllä oikeutta, on luonteeltaan yleinen. Vaikka se soveltuu useimpiin tapauksiin, sen soveltaminen joihinkin yksityistapauksiin voisi olla vääryyttä. Tämä ei johdu siitä, että laki olisi väärä tai että lainsäätäjällä olisi erehtynyt, vaan yksityistapausten erikoisluonteesta. Kohtuu (*epieikeia*) voi korjata lain puutteita »ratkaisemalla niin kuin lainsäätäjällä ratkaisisi, jos hän olisi läsnä» (NE 1137b). Vaikka kohtuu näyttää joskus kumoavan lain, se todellisuudessa täydentää sitä. Kohtuu »on lain korjaamista siellä, missä se on puutteellinen yleisen luonteensa takia». Yksityinen ihminen voi harjoittaa myös kohtuutta suhteessa toisiin, ellei hän vaadi itselleen kaikkea sitä, mitä laki sallisi hänen vaatia. Kohtuu oikeudenmukaisuuden täydentäjänä ei ole samaa kuin kohtuullisuus, jota jokainen voi harjoittaa yksinäänkin hillitsemällä omia himojaan.

Kohtuu, josta Aristoteles esittää vain eräitä viitteitä, on myöhemmin tärkeä oikeudenmukaisuuden täydentäjä Cicerolla.

5. Ystävyys oikeudenmukaisuuden täydentäjänä

Aristoteles käsittelee ystävyyttä poikkeuksellisen laajasti *Nikomakhoksen etiikan* kahdeksannessa ja yhdeksännessä kirjassa. Ystävyys olisi hä-

nen kuten Platoninkin mielestä ideaalisin yhteiselämän muoto. »Jos ihmiset ovat ystäviä, heidän välillään ei tarvita oikeudenmukaisuutta.» (NE 1155a). Oikeudenmukaisuus on välttämätön siksi, etteivät kaikki ihmiset kykene elämään yhdessä pelkän ystävyysvarassa. Mutta pelkkä oikeudenmukaisuus ei ole riittävä. Ystävyys-tunne on välttämätön oikeudenmukaisuuden täydentäjänä.

Ystävyyttä, jota Aristoteles analysoi monin eri tavoin, on monta eri lajia. Alin ystävyys perustuu pelkästään osapuolten omaan hyötyyn. Tällainen ystävyys lakkaa, kun ystävä lakkaa olemasta hyödyllinen. Hieman korkeampaa on sellainen ystävyys, joka perustuu siihen nautintoon, mitä osapuolet saavat ystävydestä. Tämäkin ystävyys on nopeasti häviävää. Aito ystävyys on mahdollista vain moraalisesti hyvien välillä, jotka ovat kiintyneet toinen toiseensa tuon toisen hyvyyden takia. Aitoa ystävyyttä voi olla vain harvojen ihmisten välillä. Siksi ystävyys ei voi korvata oikeudenmukaisuutta, vaikka se onkin sitä korkeampi-arvoisempaa.

Modernin kysymyksen asettelun kannalta Aristoteleen ihmiskuva ei ole egoistinen. Ihminen on hänen mukaansa sosiaalinen olento, joka voi tehdä hyvää toiselle ajattelematta omaa etuaan. Mutta Aristoteleen erikoisen kielenkäytön mukaan aito ystävyys on itserakkautta.

Sanaa itserakkaus käytetään Aristoteleen mukaan kahdessa eri merkityksessä. Sellainen itserakkaus, jossa joku haluaa itselleen enemmän rahaa, kunniaa ja aistinautintoa, on moitittavaa itsekkyyttä. Se, jolla on tällaista itserakkautta, rakastaa alinta eli eläimellistä osaa itsestään. Mutta se, joka rakastaa moraalisia hyveitä ja harjoittaa aitoa ystävyyttä, edistää oman korkeamman minän parasta. Tällainen itserakkaus on aitoa itserakkautta.

Aito ystävyys on mahdollista harvojen hyvien ja siinä mielessä tasa-arvoisten ihmisten välillä, ettei kumpikaan osapuoli tarvitse toista ulko-naisten etujen takia. Lahja, jonka aito ystävä antaa toiselle, on sellainen, että tuo toinen voi antaa yhtä suuren vastalahjan tarvitsematta joutua kiitollisuuden velkaan. Eriarvoisten ystävyudessa, jota Aristoteles tutkii monien ihmissuhteiden ulottuvuuksien kannalta, tämä ei ole mahdollista. Hänen usein toistamansa suosikkiesimerkki on vanhempien ja lasten välinen ystävyys. Vanhemmat ovat kiintyneet lapsiinsa osana itseään. Siksi tämä ystävyys on kestävä. Lapsilla on vanhempiaan kohtaan pysyvä kiitollisuuden velka suurimmasta mahdollisesta hyvästä eli omasta olemassaolostaan. Kiitollisuuden velka voidaan tavallisesti maksaa yhtä suurella vastalahjalla. Mutta lapset eivät tähän pysty, koska heidän on mahdoton tulla vanhempiansa vanhemmiksi (NE 1158b, 1161a, 1163b).⁵ Filosofien antaman opetuksen arvoa ei voida mitata rahassa eikä mikään heille osoi-

tettu kunnioitus ole heidän antamansa opetuksen veroinen. Aristoteles asettaa ehkä piloillaan vanhemmat, filosofit ja jumalat samaan asemaan. Mikään kunnioitus heitä kohtaan ei ole heiltä saadun hyvän arvoinen.

Autarkia on kaikkien kreikkalaisten mielestä onnellisuuden tunnusmerkki. Kyynikot kerskailivat omalla itseriittävytydellään. Aristoteles pitää kuitenkin outona käsitystä, että ihminen olisi itseriittävä ilman ystäviä. Mutta hyvä ihminen ei tarvitse ystäviä saadakseen heiltä ulkonaista hyvää. Hyvä ihminen tarvitsee ystäviä pikemminkin siksi, että hän voisi harjoittaa ihmiselle kuuluvia hyveitä (anteliaisuus, hyvänsuopuus, ystävyyys). Ihminen on luonnostaan sosiaalinen olento. Onnellisuus on hyvän ihmisen aktiivisuutta ja toiminta ystävien hyväksi on osa tätä aktiivisuutta. Siksi onnellinen ihminen elää toisten kanssa, eikä yksin kuten jotkut kyynikot, jotta hänellä olisi kaikkea, mikä on luonnostaan hyvää.

6. Moraalinen ja moraaliton ideaalinen elämä

Platon todisteli *Valtiossa*, että oikeamielinen saa osakseen nautintoakin enemmän kuin väärämielinen. Aristoteleella on samanlainen pyrkimys *Nikomakhoksen etiikan* kymmenennessä kirjassa. Moraalisesti hyväksyttävästä lähteestä saatu nautinto on hänen mielestään eräs, vaikkakaan ei ainoa hyvä. Sen sijaan pahasta lähteestä saatu nautinto ei ole toivottavaa enempää kuin petoksella saatu rikkaus.

Kullakin eläimellä on oma erikoistettava, jonka harjoittaminen tuottaa sille nautintoa. Hevosien tai koiran nautinto on toisenlaista kuin ihmisen. Edelleen ihmiset saavat nautintoa erilaisista tehtävistä. Se, joka nauttii tehtävästään, suorittaa sen tehokkaammin ja tarkemmin. Se, joka nauttii geometriasta, on muita parempi geometristen tehtävien ratkaisemisessa.⁶ Mutta jokin vieras nautinto voi heikentää jonkin tehtävän suorituksessa tarvittavaa aktiiviteettia. Ne, jotka pitävät huilun soitosta, eivät voi keskittyä filosofiseen keskusteluun kuullessaan huilun soittoa. (Platon puhuu ironisesti siitä, kuinka keskusteluun kyvyttömät pestaavat huilutyttöjä korvaamaan oman henkensä köyhyyttä, *Prot.* 347C.) Elleimme nauti jostakin, huomiomme kohdistuu johonkin muuhun. Ihmiset, jotka syövät teatterissa, tekevät erityisesti näin, kun näytteleminen on huonoa.

Luonto on asettanut ihmisten tehtäväksi moraalisten ja intellektuaalisten hyveiden harjoittamisen. Mutta niiden harjoittamiseen liittyy oma nautinto, joka täydentää hyveellistä aktiiviteettia. »On mahdotonta tuntea oikeamielisen nautintoja olematta oikeamielinen tai muusikon nautintoja

olematta musikaalinen.» (NE 1173b). Vastaavasti paheesta saatava vieras nautinto estää tai heikentää jonkin hyveen harjoitusta. Platonin tavoin Aristoteles uskoo, että hyveestä saatava nautinto on puhtaampaa ja suurempaa kuin paheista saatava nautinto. Hyveellinen ihminen, joka suorittaa hyvin hänelle ihmisenä kuuluvat tehtävät, on nautintojenkin kannalta onnellinen.

Aristoteles pitää ihmiselämän ideaalina pääasiallisesti moraalisten ja intellektuaalisten hyveiden harjoittamista ja niihin liittyvää onnellisuutta. *Nikomakhoksen etiikan* lopussa hän hiukan yllättäen esittää vielä korkeamman teoreettisen elämän ideaalin, jossa moraalisten hyveiden harjoitus on tarpeetonta.

Ihmisen sielun korkein osa on teoreettinen järki (*Nus*), joka on joko jumalallinen tai eniten jumalallinen. Onnellisuuden korkein muoto on tuon korkeimman osan aktiivisuutta eli teoreettista elämää. Teoreettisesta elämästä saatava nautinto on puhtainta, kestävintä ja siksi suurinta nautintoa. Lisäksi teoreettinen aktiivisuus on »ainoa aktiivisuus, jota rakastetaan sen itsensä takia» (NE 1177b).

Aristoteles näyttää pitävän pelkkää moraalista ja käytännöllistä elämää teoreettista elämää alempiarvoisena. Teoreettisen aktiivisuuden harjoittamisen edellytyksenä on joutilaisuus. Mutta niiltä, jotka harjoittavat käytännöllisiä hyveitä esimerkiksi politiikassa ja sodassa, puuttuu joutilaisuus, jota he tavoittelevat toiminnallaan. Politiikkaa ei harjoiteta eikä soota käydä niiden itsensä takia vaan niiden avulla tavoitellaan jotakin muuta.⁷ Siksi käytännöllisten hyveiden harjoitus ei ole yhtä itseriittävää kuin teoreettinen aktiivisuus, jota harjoitetaan pelkästään sen itsensä takia.

Ideaalisimman elämän mallina ovat jumalat. Mutta jumalat eivät tarvitse lainkaan moraalisia hyveitä. Olisi naurettavaa pitää jumalia oikeamielisinä ikään kuin he tekisivät sopimuksia ja palauttaisivat talletuksia omistajilleen. Jumalat eivät tarvitse rohkeutta, koska heillä ei ole mitään pelättävää. Kohtuullisuus on myös tarpeeton. Olisi halventavaa ylistää jumalia siitä, ettei heillä ole pahoja haluja. Jumalilla ei ole myöskään luovaa taiteellista toimintaa. Jos poistetaan moraalinen ja taiteellinen toiminta, jäljelle jää vain teoreettinen aktiivisuus. Myös ihmisen toiminnassa teoreettinen aktiivisuus, joka on hänessä eniten jumalallista, on onnellisuuden suurin lähde. Tätä käsitystä vahvistaa vielä se, että eläimiltä, jotka eivät voi olla onnellisia, puuttuu teoreettinen aktiivisuus.

Puhdas teoreettinen elämä on kuitenkin liian korkea ihmiselle. Ruumiillisena olentona hän tarvitsee ulkonaisia hyödykkeitä. Irrationaalisen sielun osan takia hänen on harjoitettava moraalisia hyveitä. Onnellisin ihminen on se, joka voi harjoittaa teoreettista aktiivisuutta niin paljon kuin

mahdollista. Moraalinen elämä, joka on puhtaasti inhimillistä (jumalat ovat moraalin yläpuolella ja eläimet alapuolella), on sen rinnalla alempi onnellisuuden muoto.

Viitteet

1 Tosin eräät stoalaiset näyttävät käyttävän nimitystä logiikka dialektiikan ohella jakaessaan filosofian fysiikkaan, etiikkaan ja logiikkaan. DL, VII, 39–41.

2 Probabilismin nimellä tunnettu jesuiittojen harjoittama kasuistiikka, joka joutui Pascalin hyökkäysten johdosta pitkiksi ajoiksi huonoon huutoon, perustui Aristoteleen dialektisen metodin väärinkäyttöön. Jesuiitat olivat kiinnostuneita siitä, mikä arveluttavissa tapauksissa olisi moraalisesti sallittua enemmän kuin siitä, mikä on moraalisesti oikeinta. Arveluttavakin ratkaisu olisi todennäköisesti sallittua, jos sen tueksi voitiin esittää joku auktoriteetti. Sen, joka on riittävästi perehtynyt moraali-käsitysten historiaan, on mahdollista keksiä tämän metodin avulla syntistä ihmistä parhaiten miellyttävä moraal.

3 Päinvastoin kuin Aristoteles eräät 1600-luvun Cambridgen platonistit (Cudworth, Henry More, Clarke), Hobbes ja Spinoza pitivät geometriaa moraalisysteemin mallina. Esimerkiksi Spinoza kirjoitti *Etiikan geometrisessa järjestyksessä todistettuna* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*).

4 1600- ja 1700-luvuilla vallitsi laaja yksimielisyys siitä, ettei itsemurha ole väärä, vaan oikea, koska kukaan ei voi omasta tahdostaan tehdä väärästä itsestään. Sen sijaan itsemurha on väärä, koska ihmisen ylintä omistajaa Jumalaa kohtaan, jonka omaisuutta itsemurhan tekijä tuhoaa vastoin omistajan lupaa. Vrt. viitettä 2 lukuun II ja viitettä 11 lukuun XXXII.

5 Swiftin mukaan lapset eivät ole Liliputin maassa kiittolisuuden velassa vanhemmilleen, koska lapsen hankkiminen, jos otetaan huomioon ihmiselämän kurjuus, ei ole hyvä työ ja koska vanhemmat lemмен yhtymyksen aikana ajattelevat muita asioita kuin tulevien lastensa parasta.

6 Duns Scotus pitää liiallisesta geometrian todistelusta saatua nautintoa ylellisyyden syntinä. Tämä voi olla heijastusta Aristoteleen jälkeisten eklektisten filosofien ja kirkkoisien omaksumasta käsityksestä, jonka mukaan kaiken hyödyttömän tiedon tavoittelu on tuomitavaa turhaa uteliaisuutta ja turhamaisuutta. Vrt. viitettä 2 lukuun X.

7 Korostaessaan sitä, ettei metsästystä harjoiteta saaliin saamisen vaan itse metsästyksen takia Pascal on kuvannut oikeammin ainakin aktiivisten ihmisten toimintamotiiveja *Mietteissään*. Ne, jotka ovat olevinaan filosofi ja jotka ajattelevat, että ihmiset ovat tolkkottomia juostessaan kaiken päivää jäniksen perässä, jota eivät olisi tahtoneet ostaa, eivät tunne lainkaan luontoamme. »Vain taistelu miellyttää meitä, ei voitto.» »Emme koskaan tavoittele itse olioita, vaan olioiden tavoittelua.» Peluri pelaa samasta syystä.

IX LUKU

ARISTOTELEEN YHTEISKUNTAFILOSOFIA

Aristoteleen *Politiikka*, jossa hän käsittelee yhtenäisimmin yhteiskuntafilosofiaa, sisältää kahdeksan eri aikoina kirjoitettua ja osittain kesken-eräistä tutkielmaa, jotka on myöhemmin liitetty yhteen. Vaikka Aristoteles on elänyt oppilaansa Aleksanteri Suuren luoman maailmanvallan kynnyksellä, hänen ideaalinaan on Platonin tavoin pieni kaupunkivaltio, jonka kaikki kansalaiset tuntevat toisensa. Hänellä on yksi ainoa viittaus niihin hyviin seurauksiin, joita voisi koitua kreikkalaisten kaupunkivaltioiden yhdistymisestä (*Pol.* 1327b).

a. Ihminen on luonnostaan poliittinen eläin

Politiikan ensimmäisessä kirjassa tutkitaan valtion syntyä ja tarkoitusta. Pienin yhteisö on perhe. Useiden perheiden liittyessä yhteen syntyy kylä. Useampien kylien liittyessä yhteen syntyy »täydellinen yhteisö» eli valtio.

Ihmisten sosiaalinen vaisto sekä pyrkimys suurempaan ekonomiseen ja ulkonaiseen turvallisuuteen on ollut syynä tähän kehitykseen. Yksinään ihminen ei ole itseriittävä eli autarkkinen. Muodostamalla yhteisöjä ihmiset voivat työnjakoa käyttäen turvata paremmin elämänsä. Perhe ja kylä ovat liian pieniä tullakseen toimeen yksinään. Valtio on *täydellinen yhteisö* siksi, että se kyllin suurena on omavarainen eli autarkkinen.¹

Valtio on syntynyt elämän välttämättömyyksien turvaamiseksi. Tämän lisäksi Aristoteles tutkii valtiota myös sen päämäärien eli tehtävien kannalta. Valtion päämääränä ei ole pelkkä elämän turvaaminen vaan kansalaisten hyvä elämä. Ekonominen omavaraisuus ja turvallisuus ovat hyvän elämän ulkonaisia edellytyksiä. Ne tekevät kansalaisille mahdolliseksi harjoittaa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa moraalista ja intellektuaalista aktiivisuutta eli hengen viljelyä, mikä on Aristoteleen samoin kuin Platoninkin mielestä ihmiselämän varsinainen tarkoitus.

Jonkin asian olemus eli luonto (*Fysis*) on sitä, mitä se on kehityksensä täydellisimmässä vaiheessa, eikä sitä, mitä se on kehityksen alussa. »Sillä

me kutsumme sitä, mitä jokin asia on täysin kehittyneenä, sen luonnoksi puhummepa ihmisestä, hevosesta tai perheestä.» (*Pol.* 1252b). Itseriittävyys on paras yhteiselämän muoto ja siksi sen päämäärä. Siksi valtio on luonnon luoma ja »ihminen on luonnostaan poliittinen eläin (*zoon politikon*)» (*Pol.* 1153a). Se, joka on luonnostaan tai sattumalta valtion ulkopuolella, on »joko paha ihminen tai parempi kuin ihminen» tai »joko eläin tai Jumala»; Jumala itseriittävänä elää yksin samoin kuin eläimet, jotka eivät elä laumassa.

Ihminen on enemmän poliittinen (= sosiaalinen) eläin kuin mehiläiset ja muut laumaeläimet. Ihminen on ainoa eläin, jolle luonto on antanut puhekyvyn ja kyvyn tehdä ero moraalisesti hyvän ja pahan välillä. »Luonto ei tee mitään turhaan» Aristoteleen biologiasta omaksuman metafyyksisen oletuksen mukaan (*Pol.* 1253a).² Koska luonto on antanut ihmiselle puhekyvyn ja moraalitajun ja koska ne ovat sosiaalisen yhteiselämän välineitä, luonnon tarkoituksena on elämä yhteisössä. Kaikilla ihmisillä on sosiaalinen vaisto mutta se ilmenee rationaalisena ja kehittyneimpänä valtiossa. Oikeudenmukaisuus on se side, mikä liittää ihmiset yhteen valtiossa. »Ihminen, jos hän on täydellinen, on paras eläin, mutta laista ja oikeudesta erillään hän on kaikkein pahin.» (*Pol.* 1253a).

Pitäessään ihmistä poliittisena olentona Aristoteles korostaa sitä, ettei valtio ole syntynyt sen jäsenten keskinäisen sopimuksen perusteella vaan että sen juuret ovat ihmisen sosiaalisessa luonnossa. Ihminen on luonnostaan poliittinen eläin. »Siksi ihmiset haluavat elää yhdessä silloinkin, kun he eivät tarvitse toistensa apua.» (*Pol.* 1278b). Samalla hän epäsuorasti hyökkää toisaalta eräitä sofistoja (*Lykofron*, *Pol.* 1280b) vastaan, joiden mukaan valtio ja lait ovat ihmisten mielivaltaisen sopimuksen tuotteita, ja toisaalta kynnikkoja vastaan, joiden mielestä viisas on valtiosta riippumaton.

b. Valtion ekonominen perusta ja orjuus

Vaikka Aristoteles pitää hyveiden harjoittamista korkeimpana elämisen muotona, hän Platonin tavoin pitää myös selviönä, että tämän edellytyksenä on turvattu taloudellinen perusta. »Sillä kukaan ei voi edes elää eikä elää hyvin ilman elämän välttämättömyyksiä.» (*Pol.* 1253b). Siksi Aristoteles käsittelee *Politiikan* ensimmäisessä kirjassa ja osittain muuallakin ekonomisia kysymyksiä. Aikansa katsomusten mukaan hän pitää selviönä, että talous perustuu suuressa määrin orjuuteen. Siksi hän käsittelee omaisuuden hankinnan yhteydessä myös orjuutta.

Orja on herransa »elävää omaisuutta», jota herra käyttää työkalunaan. Kaikkialla luonnossa on vastakohta ylemmän ja alemman, sielun ja ruumiin, järjen ja irrationaalisen sielun, ihmisen ja eläimen tai miehen ja naisen välillä. Luonnossa on molemmille osapuolille eduksi, että ylempi hallitsee alemmaa. Luonto tuottaa myös ihmisten välillä samanlaisia eroja, siten että toiset ovat sopivia vain ruumiilliseen työhön ja toiset poliittiseen toimintaan. Ilman tunteilua Aristoteles pitää selviönä, että jotkut ihmiset ovat luonnostaan vapaita ja toiset orjia.

Aristoteles puhuu myös vapaista käsityöläisistä, päiväpalkkalaisista ja maanviljelijöistä, joiden sosiaalinen asema ei näytä paljon eroavan orjien asemasta. Molemmat ryhmät osallistuvat ruumiilliseen työhön. Kummatkaan eivät osallistu politiikkaan ainakaan parhaissa valtioissa. Niillä, jotka soveltuvat vain ruumiilliseen työhön, ei Aristoteleen ja yleisemmän kreikkalaisen ennakkoluulon mukaan ole sellaisia moraalisia ja henkisiä ominaisuuksia, joita tarvitaan politiikassa. Pelkkä fyysinen voima, esimerkiksi voittajan oikeus sodassa, ei oikeuta pitämään orjia. Oikeus orjien pitämiseen perustuu Aristoteleen mukaan herran moraaliseen paremmuuteen. Herran ja orjan edut ovat yhteisiä. Herran pitäisi olla orjan ystävä, joka hallitsee häntä järjen mukaan.

Siirtyessään käsittelemään ruuan, vaatteiden ja muun omaisuuden hankintaa Aristoteles sanoo: »Elei luonto tee mitään epätäydellistä eikä mitään turhaan, on pääteltävä, että luonto on tehnyt kaikki eläimet ihmisen takia.» (*Pol.* 1256b). Yleensä teleologisuus on Aristoteleella ainakin biologiassa lajin sisäistä; jonkin lajin sisäpuolella luonto ei tee mitään turhaan siinä mielessä, ettei millään oliolla ole sellaisia elimiä, jotka olisivat tarpeettomia sen elämässä. Ajatus että jokin oliolaji olisi rakennettu jonkin toisen lajin tarkoituksia varten on Aristoteleelle vieras. Mutta hän ei puhukaan *Politiikassa* biologina.

Omaisuuksien hankinta voi olla luonnollista tai luonnotonta. Elämälle välttämättömien hyödykkeiden (ruoka, vaatteet, asunto jne.) hankkiminen on luonnollista. Välimuotona luonnollisen ja luonnottoman hankinnan välillä on vaihtokauppa. Esimerkiksi se, joka ei voi käyttää kenkää, jota hän ei tarvitse, voi vaihtaa sen ruokaan, jota hän tarvitsee. Aristoteles tekee tässä eron hyödykkeen käyttö- ja vaihtoarvon välillä. Tämä ero ilmenee uuden ajan kansantaloudessa (Smith, Marx ym.).

Omaisuuksien hankinta muuttuu luonnottomaksi, kun tavaroita aletaan vaihtaa rahaan. Rahan käyttö tulee tarpeelliseksi siellä, missä ihmiset alkavat enenevässä määrin tyydyttää välttämättömien tarpeiden asemesta tarpeettomia eli luonnottomia tarpeita. Platonin tavoin Aristoteles tuomitsee omaisuuden lisäämisen halun yli sen, mikä on tarpeen elämän tar-

koitukseen. Kreikkalaisten aristokraattien tavoin hän pitää kauppiaan ammattia moraalisesti turmelevana.

Moraalisesti tuomittavin varallisuuden hankinnan muoto on koron ottaminen lainatusta rahasta. »Vihatuin ansaitsemistapa mitä suurimmalla syyllä on koron otto, jossa otetaan voittoa rahasta itsestään eikä sen luonnollisesta objektista. Sillä raha on tarkoitettu käytettäväksi vaihdossa eikä lisääntymään korolla. Sanaa korko (*tokos* = jälkeläinen), mikä merkitsee rahan syntymistä rahasta, sovelletaan rahan synnyttämiseen, koska jälkeläinen muistuttaa vanhempia. Siksi se on kaikista varallisuuden hankkimismuodoista luonnottomin.» (*Pol.* 1258a).³

c. Kommunismin kritiikkiä

Vaikka Aristoteles pitää kansalaisten yhteenkuuluvuuden tunnetta Platonin tavoin tärkeänä, Platon vaatii hänen mielestään liian suurta ykseyttä valtion ylimpien luokkien jäsenten välillä kommunismin avulla. Valtio muodostuu monista kansalaisista, joiden välillä tarvitaan tiettyä ykseyden tunnetta. Sen vähentyessä tiettyyn rajaan saakka valtio lakkaa olemasta valtio. Mutta jos ykseys tulee liialliseksi, valtio muuttuu huonoksi »niin kuin sinfonia muuttuu monotoniaksi tai rytmi yhdeksi iskuksi» (*Pol.* 1263b). Vaikka Platon pyrkii tekemään koko valtion onnelliseksi kommunismin avulla, kommunismi riistää Aristoteleen mielestä onnellisuuden vartijoilta. Koko valtio ei voi olla onnellinen, elleivät useimmat kansalaiset ole onnellisia.

Monien psykologisten argumenttien avulla Aristoteles osoittaa, että kommunismi vähentää yhteenkuuluvuuden tunnetta eikä lisää sitä, niin kuin Platon uskoo. Jos fyysiset sukulaissuhteet ovat tuntemattomia, ihmiset eivät tunne toisiaan kohtaan kiintymystä samalla tavalla kuin esimerkiksi äiti omaa lastaan kohtaan. Ne, jotka tekevät paljon työtä ja saavat vähän etuja itselleen, ovat yhteisomistuksen vallitessa katkeria niille, jotka tekevät vähemmän työtä ja saavat enemmän etuja. Yhteiselämä ja yhteisomistus synnyttävät riitaa pikemminkin kuin ystävyyttä esimerkiksi matkaseurueissa.

Tuottavuudenkaan kannalta kommunismi ei ole suositeltavaa. Ihmiset tekevät tehokkaimmin työtä omaksi hyväkseen. Kun jokainen huolehtii itsestään, ihmiset esittävät vähemmän valituksia toisiaan vastaan. Se että ihminen tuntee jotakin omakseen on suuri nautinnon lähde. »Sillä itsensä rakastaminen on varmasti luonnon istuttama vaisto ja sitä ei ole annettu

turhaan, vaikka itsekkyyttä on oikeutetusti hillittävä.» (*Pol.* 1263b). Periaatetta »ystävälle on kaikki yhteistä» voidaan soveltaa yksityisomistuksenkin vallitessa. Hyveelliselle ihmiselle on näet suurta nautintoa anteliaisuus vieraita kohtaan.

Omaisuuuden suuruuserot ovat Aristoteleen mukaan usein tyytymättömyyden syynä. Tällaista tyytymättömyyttä on pyritty poistamaan esimerkiksi uusia valtioita perustettaessa antamalla jokaiselle yhtä paljon yksityisomaisuutta. Vaikka tässä joskus onnistuttaisiinkin, väestön kasvu järkyttäisi jatkuvasti tällaista tasajakoa.

Yksityisomaisuus on Aristoteleen itsensä mielestä oman elämän luonnollinen laajentuma samalla tavalla kuin perhe. Se on samalla nautinnon lähde tarjoamalla tilaisuuden hyveelliseen toimintaan. Sitä, että yksityisomaisuutta voidaan käyttää itsekkäästi väärin ja että liiallinen rikkauden tavoittelu on moraalisesti turmelevaa, ei voida poistaa yhteisomistuksen tai omaisuuden tasajaon avulla. Yksityisomistuksen haitat voidaan poistaa parhaiten kasvatuksen avulla totuttamalla ihmisiä rajoittamaan halunsa kohtuullisuuteen sekä synnyttämällä anteliaisuutta ja yhteishenkeä.

d. Valtion samuus ja kansalaisuus

Politiikan kolmannessa kirjassa herätetään kysymys siitä, mitä on valtio tai paremminkin mihin perustuu sen jatkuvuus samana valtiona. Tämä liittyy kysymykseen, minkälaisista teoista valtio on vastuussa siirryttäessä tyranniasta demokratiaan. Uudet johtajat näet voivat kieltäytyä täyttämästä aikaisempia sopimuksia sillä perusteella, että niiden tekijänä on ollut tyranni eikä valtio.

Kuinka kauan jokin valtio pysyy samana ja milloin se on muuttunut toiseksi? Vaikka valtion maantieteellinen paikka pysyy samana, se ei ole tae valtion samuudesta, koska väestö on voinut muuttua toiseksi.⁴ Pysyykö valtio samana, jos väestö muodostuu jatkuvasti samasta suvusta, vaikka sen yksilöt vaihtuvat toisten kuollessa ja uusien ihmisten syntyessä samalla tavalla kuin joet ja lähteet pysyvät samoina, vaikka niiden vesi jatkuvasti vaihtuu? Aristoteleen mielestä valtiomuodon samuus on tärkein valtion samuuden tunnusmerkki. Jos valtiomuoto on muuttunut, valtio ei ole enää sama, vaikka siinä olisivat samat ihmiset, samoin kuin traaginen kuoro eroaa koomisesta, vaikka molempien jäsenet ovat samoja.

Kansalaisia ovat valtiossa ne, jotka osallistuvat vuorollaan oikeuden hoitoon oikeusistuimissa ja jotka ovat jäseninä valtiota hallitsevissa ko-

kouksissa. Se, ketkä tämän määritelmän mukaan ovat kansalaisia, riippuu valtiomuodosta. Esimerkiksi vain rikkaat ovat kansalaisia oligarkiassa ja demokratiassa kaikki muut, paitsi orjat ja ulkomaalaiset. Moderni edustava demokratia on tuntematon kreikkalaisissa kaupunkivaltioissa, joissa jokainen kansalainen osallistui vuorollaan asioiden hoitoon.

Aristoteleen mukaan vain osa väestöä voi olla kansalaisia. Ensinnäkin kansalaisia voivat monissa valtioissa olla vain ne, joiden vanhemmat ovat kansalaisia. Aristoteles on kuitenkin enemmän kiinnostunut siitä, kuka kykenee toimimaan kansalaisena. Kansalaisenhan on suoritettava tiettyjä yhteisiä tehtäviä sodan ja rauhan aikana. Orjat ovat tietenkin kansalaisuuden ulkopuolella. Mutta ruumiillista työtä tekevät käsityöläiset ja maanviljelijät eivät myöskään sovellu kansalaisiksi. Oman työnsä takia heillä ei ole näet riittävästi vapaata aikaa osallistuaakseen valtion asioiden hoitamiseen. Aristoteles uskoo myös ruumiillisen työn turmelevan sielua. Platonin tavoin hän uskoo ihmisten olevan kyvyiltään erilaisia. Vain osa ihmisistä pystyy kehittymään niin pitkälle, että he voisivat harjoittaa kaikkia moraalisia ja intellektuaalisia hyveitä. *Politiikan* kuudennessa kirjassa, toisin kuin muualla, hän kuitenkin sanoo, että maanviljelijät ovat parasta väestöä, kun taas käsityöläisten, kauppiaiden ja palkollisten elintavat ovat huonoja. Siellä, missä on paljon maanviljelijöitä, voitaisiin luoda paras demokratia.

e. Valtiomuotojen luokittelua

Platonin ideaalivaltio perustuu pääasiallisesti hänen moraaliin ideaaleihin ja metafysiisiin uskomuksiinsa. Aristoteles on enemmän empiristi silloinkin, kun hän esittelee poliittisia ideaaleja.

Aristoteles on kuvannut kadonneessa teoksessaan 158 kreikkalaisen valtion valtiomuotoja. Luokitellessaan erilaisia valtiomuotoja ja arvioidessaan niiden hyvyyttä hän nojautuu suuressa määrin empiirisiin havaintoihin. *Politiikan* kolmannessa ja neljännessä kirjassa hän esittää tiivistelmän tärkeimmistä valtiomuodoista; luettelo on melkein sama kuin Platonin *Valtion* kahdeksannessa ja yhdeksännessä kirjassa. Aristoteles ei kuitenkaan ajattele Platonin tavoin, että vain yksi valtiomuoto on täydellinen ja että kaikki muut ovat huonoja. Empiristinä hän ajattelee, että valtiomuodon on sopeuduttava kunkin kansan luonteeseen ja erityisolosuhteisiin. Aristoteles ei ole kiinnostunut Platonin tavoin vain parhaasta valtiomuodosta vaan myös sellaisesta, jonka omaksuminen on kullekin kansalle mahdollista.

Aristoteles luokittelee valtiomuodot sen mukaan, kenen hallussa on valtiovalta. Valtiomuotojen erilaisuus perustuu myös erilaisiin käsityksiin oikeudenmukaisuudesta. Kaikki ovat yksimielisiä siitä, että keskenään tasa-arvoisilla pitäisi olla samanlaiset oikeudet vapauteen, valtion virkoihin ja omaisuuteen. Samoin kaikki ovat yksimielisiä siitä, että niillä, jotka ovat keskenään eriarvoisia, pitäisi olla erilaisia oikeuksia samalla tavalla kuin ruumiiltaan erikokoisten ihmisten ruuan ja vaatteiden on oltava erilaista. Mutta ihmisten käsitykset poliittisen tasa-arvon ja eriarvoisuuden perusteista ovat erilaisia. Harvainvallassa eli oligarkiassa ne, jotka ovat rikkaita ja maksavat muita enemmän veroja, uskovat Aristoteleen mukaan erheellisesti olevansa muita ansiollisempia kaikissa muissakin suhteissa. Demokratiassa ne, jotka ovat keskenään tasa-arvoisia siksi, että he ovat syntyneet vapaina kansalaisina, uskovat erheellisesti olevansa muissakin suhteissa yhtä ansiokkaita saamaan oikeuksia.

Aristoteleen oman käsityksen mukaan mikä tahansa erilaisuus, esimerkiksi erilainen pituus tai ihon väri, ei tee ihmisiä poliittisesti eriarvoisiksi. Hitaus tai nopeus voi olla tärkeä voimistelussa mutta ei poliittisten oikeuksien jaossa. Huilua ei anneta rikkaimmalle tai jalosyntyisimmälle vaan parhaalle soittajalle. Vastaavasti poliittiset oikeudet ja siis myös erilaiset virat annetaan oikeudenmukaisessa valtiossa niille, jotka parhaiten kykenevät toteuttamaan valtion tarkoitusta, ts. edistämään kansalaisten onnellisuutta ja hyveellistä elämää. Sen lisäksi, että he ovat vapaasyntyisiä ja jossain määrin varakkaita maksaakseen veroja, heidän on ennen muuta oltava viisaita, rohkeita ja oikeudenmukaisia.

Vain sellaiset valtiot ovat hyviä, joissa hallitsijat toimivat koko valtion ja siis samalla jokaisen kansalaisen hyväksi. Valtiot, joissa hallitsijat tavoittelevat omaa eivätkä koko valtion etua, ovat vääristyneitä. Tämän kriteerin perusteella Aristoteles esittää kuusi valtiomuodon päätyyppiä, joista hän pitää kolmea hyvänä ja kolmea huonona. Samalla hän esittelee kunkin päätyypin erilaisia muunnoksia (esimerkiksi neljä demokratian lajia). Vaikka hän pitää esimerkiksi demokratiaa yleensä huonona valtiomuotona, jokin demokratian muunnos on kuitenkin parempi kuin jokin toinen.

Monarkiassa (monarkia = yksinvalta) kuningas, joka on moraalisesti ja intellektuaalisesti muita parempi ja joka hallitsee kansan oman tahdon mukaisesti, edistää kaikkien kansalaisten hyvää. Tällaiset erinomaiset henkilöt ovat kuitenkin erittäin harvinaisia. Siksi monarkia on todellisuudessa harvoin mahdollinen, vaikka se onkin paras hallitusmuoto. Tyranniassa valta kuuluu myös yhdelle. Mutta tyrannia on aidon valtiomuodon vääristymä, jossa hallitsija tavoittelee väkivalloin ja petoksella vain omaa

etuaan kokonaisuuden vahingoksi. Sille, joka surmaa tyrannin, osoitetaan suurta kunnioitusta (*Pol.* 1267a).⁵ Aristokratiassa (*aristos* = paras) valta kuuluu niille harvoille, jotka moraalisesti ja intellektuaalisesti muita parempina toimivat koko valtion hyväksi. Harvain vallan vääristymä on oligarkia (= harvain valta), jossa valta on vain omaksi hyväkseen toimivalla varakkaalla vähemmistöllä. Kolmas hyvä hallitusmuoto on politeia (= valtiomuoto), jossa intellektuaalisesti ja moraalisesti paras enemmistö hallitsee kaikkien parhaaksi. Sitä vastaava vääristymä on demokratia (= kansan valta), jossa köyhien muodostama enemmistö hallitsee köyhälistön mutta ei koko valtion hyväksi.

Vaikka monarkia ja aristokratia voivat joissakin olosuhteissa olla hyviä valtiomuotoja, ne ovat harvoin toteutettavissa. Aristoteles näyttää ajattelevan, että paraskin ihminen, jolla on poliittista valtaa, voi helposti käyttää sitä väärin. Siksi paraskin valtiomuoto voi helposti muuttua vääristyneeksi. Tämä ilmenee epäsuorasti Aristoteleen pohtiessa Platonin herättämää kysymystä, missä määrin hallitsijan toiminnan on oltava sidottu lakiin (vrt. *Valtiomies*).

Lait yleisinä eivät voi olla riittäviä kansalaisten toiminnan ohjaamiseen kaikissa yksityistapauksissa. Toisaalta siihen, että ihminen hallitsee lakien asemesta, sisältyy vaaroja. Laki, toisin kuin ihminen, on puolueeton ja vailla intohimoja. »Se, joka haluaa järjen hallitsevan, näyttää haluavan, että Jumala ja lait hallitsevat. Mutta se, joka haluaa ihmisen hallitsijaksi, liittää mukaan eläintä. Sillä halu on villieläin ja intohimo turmelee hallitsijoiden mielen silloinkin, kun he ovat parhaita ihmisiä. Siksi laki on halusta vapaa järki.» (*Pol.* 1287a).

Parhaissakin monarkioissa ja aristokratioissa on se epäkohta, että valta kuuluu yhdelle ainoalle tai muutamille harvoille. Suuren enemmistön sulkeminen pysyvästi pois vallasta voi olla vaarallista aiheuttaessaan tyytymättömyyttä. Tästä syystä Aristoteles pitää parhaana mahdollisena selaista valtiomuotoa, josta hän käyttää nimitystä politeia; ideaalinen monarkia on tosin paras mutta sen toteuttaminen on harvoin mahdollista. Politeia on jonkinlainen harvainvallan ja demokratian parhaiden puolien sekoitus, jossa moraalisesti ja intellektuaalisesti paras enemmistö hallitsee kaikkien yhteiseksi hyväksi.

»Periaatetta, että ylin valta on enemmistöllä pikemmin kuin harvoilla parhailta (= aristokraatit) ei näytä olevan helppo kumota; se jopa sisältää jotain totuutta.» (*Pol.* 1281a). Platonin tavoin Aristoteles ajattelee, että politiikassa, niin kuin muissakin tehtävissä, asiantuntijoilla pitäisi olla ratkaisuvallta. Mutta toisin kuin Platon, Aristoteles uskoo, että enemmistöläkin voi olla jonkinlaista asiantuntemusta politiikassa.

Asiantuntemus on Aristoteleen mukaan tärkeä monilla eri aloilla. Se, joka tuntee geometriaa, osaa valita oikein geometrikon. Mutta on taiteita, joiden tuotteiden hyvyttä voi niiden käyttäjä arvostella jopa paremmin kuin taiteilija itse. »Talon käyttäjä eli isäntä on jopa parempi arvioija kuin rakentaja samoin kuin soutaja on parempi airon arvioija kuin puuseppä ja vieras parempi ruuan arvioija kuin keittäjä.» (*Pol.* 1282a). Aristoteleen ideaalin mukaan valtion tärkeimpiin virkoihin pitäisi kyllä valita vain asiantuntijoita. Mutta enemmistöllä pitäisi olla ylin valta heidän valitsemisessaan ja erottamisessaan sekä tuomioistuimissa. Vaikka useimmat enemmistön jäsenistä eivät itse kykenekään hoitamaan tärkeimpiä virkoja, he ainakin joutuvat kokemaan virkamiesten toiminnan haitat samoin kuin »kengän käyttäjä on se, joka tietää, mistä kenkä puristaa» lainatakseni Sir David Rossia.

Vaikka kukaan tavallisista ihmisistä ei olisi yksilönä hyveellinen joka suhteessa, he yhdessä voivat arvioida monia asioita paremmin kuin muutamat hyveelliset (Marsilius Padovalainen perustelee samalla tavalla kansan lainsäädäntövaltaa myöhäiskeskiajalla). Niinpä monet yhdistyneinä voivat arvioida musiikkia ja runoutta paremmin kuin kukaan heistä yksilönä. Jotkut näet ymmärtävät yhtä osaa ja jotkut muut jotakin toista osaa, joiden yhdistämisen seurauksena he ymmärtävät paremmin kokonaisuuttakin. Yksilö voi hallitsijana joutua intohimojen sokaisemaksi. Mutta ei ole todennäköistä, että enemmistön hallitessa kaikki joutuisivat samanaikaisesti intohimojen valtaan.

Politeia on parhaiten mahdollista siellä, missä on suuri keskiluokka, jonka olemassaoloa Aristoteles pitää erittäin tärkeänä. Kaikissa valtioissa on ihmisiä, jotka ovat hyvin rikkaita ja hyvin köyhiä. Hyvin rikkaat eivät ylimielisinä ota huomioon muita ihmisiä. Siksi vain rikkaiden hallitsema oligarkia on huono hallitusmuoto. Hyvin köyhät ovat taas liian alistuneita. Päästessään valtaan demokratiassa he joutuvat helposti demagogien johdettaviksi. Rikkaat ja köyhät ovat usein toistensa vihollisia. Keskiluokka, jonka jäsenet eivät ole rikkaita eivätkä köyhiä, välttää edellisten äärimmäisyyksiä. He eivät himoitse toisten omaisuutta niin kuin köyhät. Muut eivät myöskään himoitse kateellisina heidän kohtuullista omaisuuttaan. Niissä valtioissa, joissa keskiluokka on lukumääräisesti molempia äärimmäisyyksiä suurempi, on toiveita saada paras mahdollinen hallitusmuoto eli politeia.

f. Valtion patologiaa

Politiikan viidennessä kirjassa tutkitaan poliittisten mullistusten syitä sekä niitä keinoja, joiden avulla mullistukset olisivat estettävissä. »Jos tiedämme valtiomuotoja hävittävät syyt, tiedämme myös niiden säilyttämiseen vaikuttavat syyt.» (*Pol.* 1307b). Aristoteles esittää eräänlaisen yleisen vallankumousten teorian. Hän on tässä suhteessa vähemmän kaava-mainen kuin esimerkiksi Marx ja Engels, jotka esittävät vain yhdenlaisen teorian kapitalismin häviöstä. Aristoteles sen sijaan osoittaa, että jossain määrin erilaiset syyt johtavat erilaisten valtiomuotojen häviämiseen. Hän ennakoii myös Machiavellia tutkimalla empiiriseen aineistoon nojautumalla ja moralisoinnista vapaana, miten kunkin valtiomuodon muutos olisi parhaiten estettävissä siitä välittämättä, onko kyse hyvästä tai huonosta valtiomuodosta; hän jopa esittää keinoja tyrannian säilyttämiseksi.

Lakien totteleminen pienissäkin asioissa on tärkein valtiomuotoja säilyttävä tekijä. Lainkuuliaisuutta voidaan parhaiten edistää kasvatuksen avulla. Hallitsijoiden on kiinnitettävä huomiota kansan tyytymättömyyteen ja sen syihin. Kansan yksimielisyyttä voidaan lisätä pelottamalla sitä ulkomaisen hyökkäyksen uhalla ja tarvittaessa on keksittävä yhteisiä kansaa uhkaavia vaaroja. Erityistä huomiota on kiinnitettävä varallisuuden jakautumiseen ja sen vaikutuksiin. 'Hajoita ja hallitse' -periaate on tärkeä keino hallitusmuodon säilyttämisessä. Kenenkään yksilön tai ryhmän ei saa antaa tulla liian voimakkaaksi. Rikkaat ja köyhät on saatava pitämään toisensa kurissa tai valtaa on annettava keskiluokalle.

Tyranniaa voidaan säilyttää nöyryyttämällä kansaa, ottamalla siltä pois valta ja lietsomalla keskinäistä epäluuloa ihmisten välillä. Machiavellia ennakoien Aristoteles pitää eräänä keinona tyrannian säilyttämiseksi sitä, että tyranni teeskentelee omistavansa niitä kansan hyväksymiä hyveitä, joita hänellä ei todellisuudessa ole. Hänen on näyteltävä olevansa kansan isä, kansalaisten vartija, kohtuullinen elämän tavoissa ja kansan sankari.

Viitteet

1 Käsitys valtiosta täydellisenä yhteisönä periytyi Tuomas Akvinolaisen vaikutuksesta sydänskolastiikkaan. Tätä tietä tällä käsitteellä on luultavasti ollut aatehistoriallisia yhteyksiä suvereenin valtion käsitteen muodostumiseen, joka *Bodinin* (1530 – 1596) vaikutuksesta on tullut uudella ajalla yhteiseksi eurooppalaiseksi omaisuudeksi. Vrt. viitettä 13 lukuun XXX.

2 Tätä sanontaa samoin kuin muita Aristoteleen sanontoja tai määritelmiä (ihminen on rationaalinen eläin, ihminen on sosiaalinen eläin, oikea järki jne.) on toistettu vuosisatojen kuluessa lukemattomia kertoja uusimmalle ajalle saakka.

3 Tiettyihin raamatun kohtiin nojautuen (2 Moos. 22:24, Psalmi 15:5, Hesekiel 18:8) eräät kirkkoisat pitivät koron ottoa syntinä. Myöhemmin se oli kanonisen oikeuden mukaan kiellettyä. Tätä kristilliseen traditioon liittyvää käsitystä on vuosisatojen aikana tukenut Aristoteleen auktoriteetti aina uuden ajan alkuun saakka. Esimerkiksi Luther ja Zwingli pitivät koron ottoa syntinä. Kalvin on ollut ensimmäisiä merkittäviä auktoriteetteja, jotka ovat pitäneet koron ottoa sallittuna.

4 Aristoteleen herättämä ongelma on mielenkiintoinen monelta kannalta. Yksilön samuus fyysisenä persoonana kehdosta hautaan on joissakin suhteissa helppo ymmärtää. Häntä voidaan esimerkiksi pitää vastuullisena vuosikymmeniä vanhasta rikoksesta. Mutta missä määrin juridinen persoona (esim. valtio) on vastuussa sen aikaisemmista teoista (sopimukset, lupaukset, velat jne.), jos kaikki siihen kuuluvat fyysiset henkilöt ovat vaihtuneet? Cicero ja Augustinus vertaavat myöhemmin valtion samuutta puuhun, joka pysyy samana, vaikka sen lehdet jatkuvasti vaihtuvat.

5 Cicerosta alkaen on luultavasti tämän Aristoteleen huomautuksen johdosta keskusteltu tyrannin summaamisen oikeutuksesta vuosisatoja yhteiskuntafilosofisessa kirjallisuudessa.

Aristoteleen vaikutus

Aristoteleen filosofia jatkui hänen perustamassaan lyseossa peripateettisena kouluna. Koulun johtajana hänen jälkeensä oli *Theofrastos*, joka oli keskiajalla tärkein auktoriteetti botaniikassa. Opettajastaan poiketen hän tunsi ennakkoluuloa avioliittoa kohtaan, koska se häiritsee tieteellistä työtä. Pian Aristoteleen jälkeen oppinut tutkimus syrjäyttää vähitellen filosofian peripateettisessa koulussa. Kiinnostus Aristoteleen filosofiaan kasvoi, kun *Andronikos Rhodoslainen* toimitti hänen teoksensa n. 60–50 eKr.

»Kokemus osoittaa, että hyvin väkirikasta valtiota voidaan harvoin, jos koskaan hallita hyvin» (*Pol.* 1326a). Samoin kuin eläimillä, kasveilla ja työkaluilla myös valtiolla on sen tehtäviin sopiva luonnollinen koko. »Laiva, jonka pituus on yksi jänneväli, ei ole lainkaan laiva eikä myöskään alus, jonka pituus on 2 stadionia (= n. 400 m).» (*Pol.* 1326a). Liian pienet ja liian suuret laivat ovat huonoja purjehtimiseen. Samoin liian pieni valtio ei ole itseriittävä. Mutta liian suurta valtiota ei voida myöskään hallita hyvin. Kansalaisten on tunnettava toisensa voidakseen valita oikeat henkilöt valtion eri tehtäviin ja antaakseen oikeita tuomioita tuomioistuinmissa.

Aristoteles kirjoittaa näin aikana, jolloin hänen oppilaansa Aleksanteri Suuri on luomassa suurta imperiumia. Hänen enempää kuin Platonin po-

liittisillä ideaaleilla ei ollut paljon vaikutusta heitä seuraavan aikakauden käytännölliseen poliittiseen ajatteluun. Tästä huolimatta molemmilla on ollut suunnattoman suuri vaikutus myöhempään filosofiseen ajatteluun. 1200-luvulta alkaen Aristoteleen filosofialla yleensä ja sen mukana myös hänen moraalifilosofiansa on vaikuttanut suorastaan mullistavasti skolastiseen ajatteluun. Monet Aristoteleen etiikan ja politiikan keskeiset käsitteet toistuvat iskulauseiden tavoin vuosisatojen aikana moraalifilosofiassa kirjallisuudessa.

Hellenistis-roomalainen moraalifilosofia

Aleksanteri Suuri loi imperiumin, joka ulottui Kreikasta ja Egyptistä ajoittain Intian rajoille saakka. Vaikka se jakaantui hänen kuoltuaan kolmeen osaan, hänen alkamansa kreikkalaisten ja itämaisten kansojen yhteensulautuminen jatkui. Näin syntyi hellenistinen sekakulttuuri, jossa itämaiset kansat saavat vaikutteita kreikkalaisesta sivistyksestä ja kreikkalaiset itämaisesta taikauksesta. Vaikka Rooma liitti myöhemmin hellenistisen maailman itseensä, kreikka säilyi vuosisatoja sen sivistyskielenä.

Kreikan emämaa köyhtyi muuttuen monien ulkomaalaisten taistelukentäksi. Kaupunkivaltioiden menetettyä itsenäisyytensä kreikkalaisilla itsellään ei ollut enää tilaisuutta osallistua aktiivisesti politiikkaan. Muutuneet olosuhteet heijastuvat filosofiassakin. Tärkeimmäksi ongelmaksi tulee käytännöllinen kysymys, miten voidaan parhaiten elää turvallisesti epävarmassa muuttuvassa maailmassa. Etiikka muuttuu luonteeltaan individualistiseksi. Sikäli kuin filosofit ovat lainkaan kiinnostuneita yhteiskunnasta, he eivät enää pidä itseään kaupunkivaltion vaan pikemminkin koko ihmiskunnan jäseninä.

Aristoteleeseen saakka filosofian ja tieteiden välillä ei ollut selvää eroa. Hellenistisellä kaudella erityistieteet irtaantuvat filosofiasta. *Erastosthe-nes* († 214 eKr.) kutsui ensimmäisenä itseään filologiksi (= kielen ystävä) korostaen tällä eroaan filosofiasta. Erikoistieteiden keskuksat Aleksandria, Antiokeia, Pergamon ja myöhemmin Rhodos, joissa on suuria kirjastoja, museoita ja erilaisia kokoelmia, ovat Kreikan ulkopuolella. Ateena pysyy filosofian keskuksena antiikin loppuun saakka, vaikka filosofeja on ajoittain myös Aleksandriassa, Rhodoksessa ja Roomassa.

Hellenistis-roomalaisen kauden filosofit olivat pääasiallisesti epigoneja (= jäljittelijöitä), jotka jatkoivat ja osittain kehittivät vanhoja kreikkalaisia koulukuntia. Epikurolaisuus jatkaa etiikassa kyreneläistä hedonismia ja stoalaisuus kyynikkojen etiikkaa. Kumpikin suuntaus on kiinnostunut metafysiikasta vain siinä määrin kuin se on tarpeen etiikan kannalta. Epi-

kuros omaksuu pienin muutoksin Demokritoksen materialistisen atomiopin ja stoalaiset Herakleitoksen metafysiikan. Skeptikot jatkavat eräiden sofistojen oppeja.

Aristoteleen jälkeen alkanut hellenistis-roomalainen filosofia on kestänyt 700–800 vuotta. Sen pääteipisteenä voidaan pitää esimerkiksi Augustinuksen kuolemaa (430) tai Platonin akatemian sulkemista 529. Filosofisesti se voidaan jakaa erilaisiin jaksoihin eri periaatteiden mukaan.

Windelband (1848–1915) pitää hellenistisen kauden paria alkuvuosisataa eettisenä kautena, jolloin uskonnosta riippumaton etiikka on suurimman mielenkiinnon kohteena filosofiassa. Tämän jälkeen kreikkalaiselle filosofialle alkuun vieraat uskonnolliset käsitykset sulautuvat filosofiaan siinä määrin, että aikaa voidaan kutsua uskonnolliseksi periodiksi.

Eräiden tietyille ajanjaksoille yhteisten piirteiden perusteella hellenistis-roomalainen filosofia voidaan jakaa kolmeen kauteen. Ensimmäiseen kauteen, joka päättyy toisen esikristillisen vuosisadan puolivälissä, kuuluvat epikurolaisuuden ja stoalaisuuden alkuvaiheet. Samaan kauteen kuuluu *Pyrrhonin* ja hänen seuraajiensa skeptisismi vastakohtana epikurolaisten ja stoalaisten »dogmaattisille» systeemeille. Näiden koulujen vuorovaikutus johti toisena kautena eklektisismiin (*eklektikko* = valikoija), jossa erilaisten oppien valikointi johti aikaisempien koulujen vastakohtien taioittumiseen. Yhtäällä eklektisismi ja toisaalla skeptisismi jatkuvat kolmannen kristillisen vuosisadan puoliväliin. Tälle ajalle tyypillistä on paluu aikaisempiin »ortodoksisiin» systeemeihin, mikä ilmenee klassisten filosofisten teosten toimittamisena ja tulkintana. Tämän tieteellisen harrastuksen ohella filosofia ja itämaiset uskonnot sulautuvat monin tavoin toisiinsa. Kolmantena kautena, joka alkaa 200-luvun puolivälistä, uusplatonismi antiikin viimeisenä suurena filosofisena systeeminä on hallitseva.

Roomalaiset tutustuivat ensi kertaa kreikkalaiseen filosofiaan 156/157 eKr., jolloin kreikkalaiset lähettivät poliittisissa tehtävissä Roomaan kolmihenkinen filosofilähetystön, johon kuuluivat peripateetikko *Kritolaos*, stoalainen *Diogenes* ja skeptikko *Karneades*. *Cato* vanhempi (234–149) piti kreikkalaista filosofiaa turmiollisena roomalaisten moraalille ja taisteli ankarasti sitä vastaan. Lukuisat roomalaiset ihailivat kuitenkin korkeampaa kreikkalaista kulttuuria. Vastustuksesta huolimatta filosofia levisi Roomaan ja tuli myöhemmin osaksi roomalaista kasvatusta.

Monet hellenistis-roomalaisen ajan filosofit käsittelivät suurta yleisöä kiinnostavia käytännöllisen elämän kysymyksiä. Siksi filosofialla oli suurempi vaikutus ihmisten elämään kuin koskaan myöhemmin keski- tai uudella ajalla. Osoituksena tästä on sekin, että samat koulukunnat elävät sitkeästi vuosisatoja.

X LUKU

EPIKUROS JA EPIKUROLAISUUS

Epikuros (341/2 – 270/1) syntyi Samossaarella, perusti filosofikoulun ensin Mityleneen, sitten Lampsakokseen ja lopuksi 307/6 eKr. Ateenaan. Hänelle osoitettiin jo eläessään ja myöhemmin kuolemansa jälkeen melkein jumalallista kunnioitusta. Siksi hänen perusopeillaan oli vuosisatoja dogmaattisen auktoriteetin asema hänen kannattajiensa keskuudessa; vain joistakin yksityiskohdista kiisteltiin.

Epikuroksen n. 300 teoksesta on säilynyt vain lyhyitä katkelmia. Toisen vuosisadan lopulla koulun johtajina olivat mm. *Apollodoros*, jonka yli 400 teosta ovat hävinneet, ja sidonilainen *Ksenon*, joita Cicero piti suuressa arvossa. Tunnetuin roomalainen epikurolainen oli *T. Lucretius Carus* (91–51). Hänen runomuotoon kirjoitettu teoksensa *De rerum natura*, jonka Cicero toimitti hänen kuoltuaan, sisältää täydellisimmän säilyneen esityksen epikurolaisten opeista.¹

Epikuroalaisuutta on vuosisatoja käytetty melkein pä haukkumanimellä. Aiheen tähän ovat antaneet kilpailevien filosofisten koulujen levittämät huhut Epikurokseen ja hänen kannattajiinsa liittyvistä moraalisisista skandaaleista, joita Diogenes Laertios pitää perättöminä (DL, X, 3–10). Niinpä stoalainen Epiktetos sanoo yli 300 vuotta myöhemmin Epikuroksesta: »Tällainen on elämä, jota sinä julistat itsesi arvoiseksi: syöminen, juominen, parittelu, ulostaminen ja kuorsaus.» (Oates, 3 26).

Epikuros keskittyi filosofiassaan etiikkaan. Teoreettisella tiedolla, joka ei palvele käytännöllistä elämää, ei ole mitään arvoa. »Sellaisen filosofin sana on turha, joka ei paranna ihmisen kärsimyksiä. Samoin kuin lääketieteestä ei ole mitään hyötyä, ellei se poista ruumiin sairauksia, samoin filosofiasta ei ole hyötyä, ellei se poista mielen kärsimyksiä.» (Katkelma 54, Oates, s. 49s).² Matematiikka on hyödytöntä. Kaikki tieto Epikuroksen mukaan perustuu aistimuksiin. Mutta kukaan ei ole saanut aistihavaintoja geometrisista pisteistä, suorista tai pinnoista, joten niitä ei ole todellisuudessa. Aistimukset ovat totuuden kriteerejä. Käytännöllisessä toiminnassa nautinnon aistimus on sen perusta, mitä pitää tavoitella, ja kivun aistimus sen perusta, mitä on vältettävä.

a. Fysiikka etiikan palvelijana

Epikuros on eräin muutoksin omaksunut Demokritoksen atomiopin. Todellisuuden perusosasia ovat atomit. Erilaiset aineelliset kappaleet syntyvät atomien yhdistyessä tietyllä tavalla ja häviävät niiden erotessa. Epikuros tutkii fysiikkaa käytännöllisistä syistä. Fysiikan tutkimus palvelee etiikkaa kolmella päätavalla.

Ensinnäkin Epikuros selittää atomien liikkeen Demokritoksen tavoin mekanistisesti siten, että niiden liike on aikaisempien syiden määräämä niiden pudotessa alaspäin. Mutta Demokritoksesta poiketen hän olettaa, että atomit voivat myös »sattumalta» ilman aikaisempaa syytä poiketa hiukan suunnastaan takertuessaan eri tavoin toisiinsa. Eräänä motiivina tähän käsitykseen on yritys antaa selitys ihmisen tahdon vapaudelle, jonka esimerkiksi stoalaiset kielsivät. Stoalaisesta fatalismista eroavasti Epikuros turvaa teoriallaan ihmiselle jonkinlaisen valinnan vapauden, jota ilman etiikka olisi tarpeeton.

Toiseksi fysiikka vapauttaa ihmiset turhasta kuoleman pelosta. Sielu muodostuu hienoimmista ja siksi helpoimmin liikkuvista atomeista. Kuolemassa sieluatomit eroavat toisistaan, koska ruumis ei pidä niitä enää koossa. Kuolema sielun hajoamisena merkitsee kaiken tajuisuuden, aistimusten, kivun, nautinnon ja muistamisen loppua. Monet ihmiset pelkäävät kuolemaa uskoessaan jatkavansa elämää sen jälkeen toisessa muodossa kokien kaikenlaisia Hadeksen kauhuja. Epikuroksen mukaan kuoleman pelko on sellaisen odotetun kivun pelkoa, jota vastoin odotuksia ei tulla kokemaan. »Kaikki hyvä ja paha perustuu aistimiseen. Mutta kuolema on aistimisen lakkaamista. Siksi sen oikea ymmärtäminen, ettei kuolema ole meille mitään, tekee kuolevaisen elämän nautinnolliseksi, ei siksi, että se lisäisi siihen äärettömän ajan pituuden, vaan siksi, että se poistaa pyrkimyksen tavoitella kuolemattomuutta. Sillä elämässä ei ole mitään hirvittävää sille, joka todella tajuaa, ettei se, ettei eletä, ole mitään hirvittävää.» (Oates, s. 30).

Kolmanneksi fysiikka vapauttaa väärästä jumalien pelosta. Epikuros pitää selviönä, että on olemassa jumalia. Muutoin ei olisi selitettävissä se, että ihmiset uskovat niiden olemassaoloon. Jumalilla on ihmisten muoto mutta he ovat paljon kauniimpia. Heillä on sukupuolieroja, he tarvitsevat ruokaa ja puhuvat kreikan kieltä. Ihmisistä eroavasti jumalat ovat kuolemattomia ja asuvat ylhäällä maailmojen välillä. Aristoteleen tavoin hän pitää heitä itseriittävinä. Lohdutuksena ihmisille, joiden mielestä jumalat tekevät ihmisille monenlaista pahaa, Epikuros esittää, etteivät jumalat itseriittävinä välitä ihmisistä eivätkä siksi tee heille pahaa enempää kuin hyvääkään.

b. Epikuroksen hedonismi

Muiden hedonistien tavoin Epikuros pitää nautintoa ainoana itsessään hyvänä ja kipua ainoana itsessään pahana. Onnellinen elämä on näin ollen sellaista elämää, johon sisältyy mahdollisimman paljon nautintoja.

Epikuros olettaa, että kaikki ihmiset tavoittelevat aina nautintoa ja välttävät kipua. Mutta kaikki eivät ole järkeviä hedonisteja. Epikuroksen katkelmat antavat viitteitä jonkinlaisesta järkevästä hedonistisesta laskelmoinnista. Järkevä hedonisti ottaa laskelmissaan huomioon jäljellä olevan elämänsä jonkinlaisena kokonaisuutena. Hän on valmis joskus luopumaan jostakin nautinnosta, jonka seurauksena on kipua, ja kärsimään joskus kipua saadakseen suurimman mahdollisen nautinnon tuon elämän kokonaisuuden kannalta. Järkevyys kykynä valita suurin mahdollinen nautinto on »suurin hyvä», ts. paras väline suurimman nautinnon saamiseksi. »Siksi järkevyys on arvokkaampi asia kuin filosofia.» (Oates, s. 32). Analysoidessaan eri tavoin nautintoja ja kipuja Epikuros itse asiassa tutkii, mikä on järkein tapa suurimman mahdollisen nautinnon saamiseksi.

Kyreneläisten ja Platonin mukaan kivun ja nautinnon lisäksi on neutraali tila (esimerkiksi uni), jossa ei tunneta kipua eikä nautintoa. Heistä eroavasti Epikuros näyttää pitävän myös pelkkää kivun poissa oloa staatistena nautintona. Itse asiassa vapautuminen mielen järkytyksistä ja kivusta on Epikuroksen mielestä positiivisen nautinnon saamista tärkeämpää.

Eräiden katkelmien mukaan Epikuros pitäisi kaikkia nautintoja ruumiin nautintoina. »Kaiken hyvän alkua ja juuri on vatsan nautinto; jopa viisaus ja kulttuuri ovat alistettuja niille.» (Oates, s. 50, katkelma 59). Luultavasti tällaiset kohdat perustuvat Epikuroksen vastustajien hänestä antamaan käsitykseen. Tosiasiallisesti ja toisin kuin kyreneläiset, Epikuros pitää sielun ahdistusta ruumiillista kipua pahempana. Ruumiin kipua kestää vain hetken, kun taas nykyinen sielun ahdistus sisältää myös aikaisemman pahan muistelun ja pelon tulevasta pahasta. Samoin mentaalinen nautinto, esimerkiksi ystävien mieluisa muistelu, on kestävämpää kuin ruumiin nautinto.

Epikurolaisuutta on vuosisatoja pidetty irstailun oppina. Tosiasiallisesti aniharva on pitänyt irstailua ja mässäilyä pahana siinä määrin kuin Epikuros. Hän ei tuomitse niitä moraalista syistä; kaikki nautinto sellaisenaan on hyvää. Mutta analysoidessaan erilaisia haluamisen lajeja samaan tapaan kuin Platon *Valtiossa* Epikuros osoittaa, että suurin mahdollinen nautinto on saatavissa usempia haluja hillitsemällä eikä niitä tyydyttämällä.

Luonnollisilla eli fyysisillä haluilla Epikuros tarkoittaa haluja, jotka

heräävät luonnostaan jokaisessa ihmisessä. Osa niistä, kuten nälkä, jano tai halu torjua kylmyyttä, on välttämättömiä. Niiden tyydyttäminen lisää terveyttä ja vähentää kipua mutta tyydyttämättä jättäminen lisää kipua. Sellaisten luonnollisten halujen tyydyttäminen ei ole onnellisuudelle välttämätön, joiden tyydyttämättä jättäminen ei heikennä terveyttä eikä lisää kipua. Ei-välttämättömät luonnolliset halut ovat joko sellaisia, joiden torjuminen on helppoa, tai joiden tyydyttäminen on vaikeaa tai vahingollista. Seksuaaliset halut kuuluvat tähän ryhmään. »Seksuaaliyhteys ei ole koskaan ollut ihmiselle hyväksi ja hän on onnellinen, ellei se ole vahingoittanut häntä.» (Oates, s. 45, katkelma 8). Kolmanteen ryhmään kuuluvat halut, jotka eivät herää luonnostaan vaan jotka ovat mielikuvituksen synnyttämiä. Kuvittelu, että rikkaus, valta, kunnia, ylellisyys tai mässäily tuottavat nautintoa, synnyttää halun niiden saamiseksi.

Onnellisuuden saamiseen riittää luonnollisten ja välttämättömien halujen tyydyttäminen. Sen sijaan muiden ja erityisesti kuviteltujen halujen tyydyttäminen synnyttää kipua enemmän kuin nautintoa.

»Vatsa ei ole tyydyttämätön, niin kuin yleisesti sanotaan, vaan erheelinen kuvittelu, että vatsa tarvitsee täyttyäkseen äärettömän määrän.» (Oates, s. 43, katkelma LIX). Epikuroksen mukaan on useimmiten parasta, ettei haluja tyydytetä, ja vielä parempaa, ettei turhia kuviteltuja haluja päästetä syntymään. Vapaus tarpeettomista ja turhista haluista on suuri hyvä. »Mikään ei riitä sille, jolle riittävä on liian vähän.» (Oates, s. 44, katkelma LXVIII). Kurjuus syntyy joko peloista tai hillittömistä turhista haluista. Niiden vallassa olo on typerää. »Kukaan typerä ei ole tyytyväinen siihen, mitä hänellä on, vaan on ärtynyt siitä, mitä hänellä ei ole.» (Oates, s. 51, katkelma 68). Viisas pyrkii vapautumaan haluista, joiden toteutuminen on harmillista tai vaikeaa. »Jos toivot tekeväsi Pythokleen rikkaaksi, älä anna hänelle enemmän rahaa, vaan vähennä hänen halujaan.» (Oates, s. 47, katkelma 28).

Niitä hyödykkeitä, jotka ovat tarpeen nautinnolliseen elämään, on Epikuroksen mukaan riittävästi. »Se varallisuus, jota luonto (= luonnollisten ja välttämättömien halujen tyydytys) vaatii, on rajoitettu ja helposti saatavissa; se, mitä turha kuvittelu vaatii, ulottuu äärettömiin.» (Oates, s. 36, katkelma XV). »Kiitos onnellisen luonnon, että se on tehnyt helposti saatavaksi sen, mikä on välttämätöntä, ja tarpeettomaksi sen, mikä ei ole helposti saatavissa.» (Oates, s. 50, katkelma 67).

Epikuros itse on elänyt oppiensä mukaisesti. »Olen värissyt ruumissani nautinnosta eläessäni leivällä ja vedellä ja syljen ylellisiin nautintoihin, ei kuitenkaan niiden itsensä takia, vaan niitä seuraavien epämukavuuksien takia.» (Oates, s. 48, katkelma 37).

c. Hedonismi ja moraalit

Moraalisilla hyveillä on Epikuroksen samoin kuin kyreneläisten mielestä pelkästään välinearvo nautintojen saamisessa. »Hyvettä pidetään hyvänä nautinnon eikä sen itsensä takia samoin kuin lääkärin taitoa harjoitetaan terveyden takia.» (Oates, s. 64). Mutta eräistä kyreneläisistä eroavasti Epikuros uskoo, että hyve edistää ja pahe vähentää aina hedonistista onnellisuutta. Ei ole mahdollista elää nautinnollisesti olematta hyveellinen. »Sillä luonto on sitonut hyveet nautinnolliseen elämään eikä nautinnollista elämää voida erottaa niistä erilleen.» (Oates, s. 32). Vaikka vääryys itsessään ei ole pahaa, senkin, joka onnistuu tekemään sitä salassa, on alituisen pelättävä, että hänen tekonsa tulee ilmi ja ettei hän voi välttää rangaistusta. »Oikeamielinen on vapain ikävyyksistä ja väärämielinen on niistä täynnä.» (Oates, s. 36, katkelma XVII).

Oikeudenmukaisuuden synnyn Epikuros selittää samaan tapaan kuin myöhemmin esimerkiksi Hobbes. Oikeudenmukaisuus syntyy ihmisten keskinäisestä sopimuksesta olla vahingoittamatta toisia ja halusta olla vapaa toisten taholta uhkaavista armeista. Mikään ei ole oikeudenmukaista eikä vääriä sellaisille elollisille olennoille, jotka ovat kyvyttömiä tekemään tällaisia sopimuksia. Mikään ei ole oikeudenmukaista eikä vääriä myöskään sellaisille ihmisheimoille, jotka ovat haluttomia tai kyvyttömiä tällaisten sopimusten tekemiseen.

Epikuros uskoo, että kaikki järkevät ihmiset haluavat aina ja kaikkialla rauhallista yhteiselämää, jossa kukaan ei vahingoita toista ja jossa kenenkään ei tarvitse kokea armeja toisten taholta. Tällaisen keskinäisen turvallisuuden edistäminen on oikeudenmukaisuuden muuttumaton periaate. Mutta se, minkälaiset teot ovat oikeudenmukaisia, riippuu kunkin maan olosuhteista. Lailla, joka ei enää edistä keskinäistä rauhaa ja turvallisuutta, ei ole »oikeudenmukaisuuden olemusta». Teot, jotka joskus olivat oikeita, voivat toisissa olosuhteissa olla väärä.

Platonista ja Aristoteleesta eroavasti Epikuroksen viisas ei ole kiinnostunut politiikasta eikä toiminnasta yhteiseksi hyväksi. »Meidän on vapaututtava puuhakkuuden ja politiikan vankilasta.» (Oates, s. 43, katkelma LVIII). Viisas pysyy erossa julkisen elämän rasittavasta hyörinästä ja elää piilossa.

Epikuroksen hedonismi ei ole yhtä selvästi egoistista kuin kyreneläisten. Hän näet pitää tärkeänä myös pyyteetöntä ystävyyttä. »Kaikki ystävyys on itsessään toivottavaa, vaikka se alkaa avun tarpeesta.» (Oates, s. 41, katkelma XXIII). »Vain viisas osoittaa kiitollisuutta ja tahtoo jatkuvasti puhua hyvää ystävistään silloin, kun he ovat läsnä, yhtä hyvin kuin silloin, kun he ovat poissa.» (Oates, s. 62).

Viitteet

1 Kaikki Epikuroksen ja Caruksen säilyneet kirjoitukset sisältyvät Whitney J. Oatesin toimittamaan teokseen *The Stoic and Epicurean Philosophers*.

2 Tällainen ajattelutapa on yleinen Aristoteleen jälkeisessä filosofiassa. Useimmat filosofit ja myöhemmin kirkkoisät pitävät teoreettista tietoa »tiedon itsensä vuoksi» tarpeettomana. Tarpeettoman tiedon halua pidettiin jo silloin kohtuuttomuutena (vrt. Scotus). Niinpä Seneca sanoo kirjeessään *Opinnoista*: »Se joka haluaa tietää enemmän kuin on tarpeen syyllistyy kohtuuttomuuteen.» Samassa kirjeessä Seneca pitää hyödyttömänä geometriaa (= maanmittaus), ellei se yhdisty oikeudenmukaisuuteen (jaettaessa maata). Kirkkoisät ja myöhemmin eräät skolastikot pitävät tietoa, joka on pelastuksen kannalta tarpeetonta, turhana uteliaisuutena (*vana curiositas*). Vrt. viitettä 6 lukuun VIII.

XI LUKU

SKEPTISISMI

Skeptismin perustaja oli elisläinen *Pyrrhon* (360/5 – 270/5), jonka oppeja tunnettiin antiikissa vain hänen oppilaansa *Timonin* (320 – 230) välityksellä. Platonin ns. keskimmäisen akatemian johtajat *Arkesilaos* (315/4 – 241/0) ja *Karneades* (214 – 129) olivat aikansa tunnetuimpia skeptikkoja. Vaikka eklektismi syrjäyttääkin skeptismin akatemiassa heidän jälkeensä, se ei häviä kokonaan. Myöhemmistä skeptikoista tunnetaan kreetalainen *Ainesidemos*, joka on opettanut Aleksandriassa ensimmäisen esikristillisen vuosisadan lopussa, ja lääkäri *Sextos Empirikos* ensimmäisen kristillisen vuosisadan lopulla. Skeptikkojen kirjoituksista ovat säilyneet ainoastaan Sextos Empirikoksen *Pyrrholaisia luonnoksia* ja *Matemaattikoita (ja dogmaattikkoja) vastaan*, joihin tietomme heidän opeistaan pääasiallisesti perustuvat.

Kreikkalaisessa filosofiassa on ennen skeptikkojakin ollut skeptisiä piirteitä. Elealaiset ja Platon pitivät epävarmana aistitietoa ja eräät sofistat kaikkea tietoa. Varsinaiset skeptikot ovat eräällä tavalla systematisoineet skeptiset argumentit. Heidän mielestään sekä ulkomaailmaa koskeva tosiasiatieto että tieto arvoista on epävarmaa. Skeptikot hyökkäävät etupäässä stoalaisten varmoina pitämiä dogmaattisia oppeja vastaan, jotka heidän mielestään ovat epävarmoja (jumalien olemassaolo, kaitselmus jne.).

Ainesidemos esittää kymmenen erilaista trooppia eli argumenttia skeptismin puolesta; *Agrippa*, josta ei tiedetä mitään muuta, on pelkistänyt nämä argumentit viideksi (DL, IX, 79 – 88). Ensimmäisen troopin mukaan erilaiset eläimet saavat samoista objekteista erilaisia aistimuksia; haukat ovat muita tarkkanäköisempiä, kun taas koirilla on mitä herkin hajuaiisti. (Kuinka skeptikko skeptikkona voi tietää tämän?) Sama asia voi olla jollekulle hyödyllinen ja toiselle vahingollinen. Niinpä viiriäinen nauttii katkosta, joka on myrkyä ihmiselle, tai sika syö tunkiota, joka ei kelpaa hevoselle. Viidennen troopin mukaan, esittääkseni toisen näytteen heidän argumenteistaan, ihmisten käsitykset siitä, minkälaiset asiat ovat kauniita, rumia, tosia, erheellisiä, hyviä tai pahoja, ovat erilaisia. Joku voi pitää oikeudenmukaisena sitä, mikä jonkun toisen mielestä on vääryyttä.

Persialaiset hyväksyvät avioliiton tyttären kanssa, mikä kreikkalaisten mielestä on sopimatonta.

Vetoamalla mm. samoista asioista saatavien aistihavaintojen ja moraalikäsitysten erilaisuuteen skeptikot pyrkivät osoittamaan, että kaikki tieto tosiasioista ja arvoista on epävarmaa. He näyttävät kuitenkin joskus olevan itsekin dogmaattisia skeptikkoja pitäessään varmana ainakin sitä, että kaikki tieto on epävarmaa. He näyttävät näet olettaneen, että heillä on varmaa tietoa niistä syistä (aistihavainnot eri ihmisillä ja eri ikäkausina ovat erilaisia, veteen upotettu keppi näyttää taittuneelta, kulmikas torni näyttää kaukaa pyöreältä jne.), joiden perusteella he pitävät kaikkea muuta tietoa epävarmana.

Karneadeksen esiintyminen Roomassa 156/5 eKr. kuuluisan kreikkalaisen filosofilähetystön yhteydessä valaisee skeptikkojen asennetta; tiedot tästä perustuvat erilaisiin roomalaisiin lähteisiin (Cicero, Lactantius ym.). Hän piti eräänä päivänä luennon puolustaen sokraattista käsitystä, jonka mukaan on pahempaa tehdä kuin kärsiä vääryyttä. Toisessa luenossaan Karneades kumosi edellisessä luennossa esitetyt käsitykset. Suuret valtiot ovat tulleet suuriksi tekemällä vääryyttä heikommille naapureilleen; Roomassa tästä oli riittävästi tietoa. (Augustinus on voinut saada vaikutteita Karneadeelta todistellessaan Rooman imperiumin kasvun perustuneen muita maita kohtaan harjoitettuun vääryyteen.) Haaksirikossa voit pelastaa henkesi heikomman kustannuksella ja olet hölmö, ellet tee näin. Karneades lienee pyrkinyt osoittamaan, että koska on mahdollista puolustaa vastakkaisia käsityksiä, mikään käsitys ei ole täysin varma. Ei ihme, että roomalaisia agraari- ja sotilashyveitä puolustava Cato vanhempi vastusti kreikkalaisen filosofian tuloa Roomaan.

Sitä, miltä asiat näyttävät kullekin, ei skeptikkojenkaan mukaan voida epäillä. Sen sijaan emme voi tämän perusteella tietää, minkälaisia asiat ovat todellisuudessa. Käytännölliseen toimintaan sovellettuna skeptikko ei tiedä, minkälainen teko on todella oikea tai väärä taikka minkälainen menettely eri vaihtoehdoista on todella paras.

Muiden hellenistis-roomalaisen kauden filosofien tapaan skeptikotkin ovat kiinnostuneita lähinnä siitä, miten voidaan tulla parhaiten onnelliseksi epävarmassa maailmassa. Epikurolaisten, kyynikkojen ja stoalaisten tavoin skeptikot pitävät järkkymätöntä mielenrauhaa (= *ataraksia*) ja in-tohimottomuutta (= *apatia*) onnellisuuden tärkeimpinä tunnusmerkkeinä. Keinona tähän on skeptikkojen mukaan pidäytyminen (*epokhe*) teke-mästä arvostelmia siitä, minkälaisia asiat ovat todellisuudessa.

Diogenes Laertioksen kasku Pyrrhonista saattaa valaista sitä, miten arvostelmien tekemisen välttäminen voi lisätä mielen rauhaa (DL, IX, 68).

Matkatoverien pelätessä myrskyisellä merellä Pyrrhon yksin pysyi rauhallisena. Viitaten pieneen sikaan, joka jatkoi rauhassa syöntiään, hän sanoi tuolla sialla olevan sellaisen mielen rauhan (*ataraksia*), joka pitäisi olla viisaalla. Vaikka ilma tuntui siastakin kostealta ja tuuliselta, se ei nähtävästi tehnyt tämän perusteella ihmisten tavoin hätiköityä arvostelmaa tilanteen vaarallisuudesta, minkä seurauksena ihmiset menettivät mielen rauhansa.

Vaikka skeptikkojen mukaan ei voida esittää varmoja perusteita sille, miksi on tehtävä näin eikä noin, he myöntävät, että käytännöllisessä elämässä on joskus pakko toimia. Silloin on tehtävä sitä, mikä on todennäköisesti parasta. On todennäköisesti parasta toimia kunkin maan tavan mukaan, vaikka skeptikko ei olekaan varma siitä, mikä tapa on paras. Sextos Empirikokselta on säilynyt alkuaan luultavasti Karneadeen kirjoitus *Todisteita Jumalaan uskomista vastaan*. Kirjoituksen alussa esitetään, että skeptikot ovat käytöksessään vanhoillisia: »Me skeptikot seuraamme maailman tapaa muodostamatta siitä kuitenkaan mitään mielipiteitä. Me puhumme jumalista olemassaolevina, uhraamme heille ja sanomme, että he huolehtivat meistä. Mutta sanoessamme näin me emme ilmaise mitään uskoa ja vältämme dogmaattikkojen hätiköintiä.»

Skeptisismi herätti jossain määrin kiinnostusta sivistyneistössä vielä parina ensimmäisenä kristillisenä vuosisatana. Sen vaikutus on nähtävissä esimerkiksi *Lukianoksen* (n. 120–180 jälkeen) satiirisissa näytelmissä. Tämän jälkeen dogmaattiset uskonnollis-filosofiset opit syrjäyttivät skeptisen ajattelun. Tämä ei estä kuitenkaan eräitä kirkkoisia käyttämästä skeptikkojen argumentteja pakanauskontoja vastaan. Tutustumisella skeptisismiin oli tärkeä merkitys Augustinuksen filosofisessa kehityksessä. Uudella ajalla antiikin skeptisismillä on ollut vaikutusta mm. Humeen ajatteluun.

XII LUKU

VARHAISSTOALAIKUUS

Stoalaisuuden perustaja *Zenon* (336/5 – 264/3) oli kotoisin Kyproksesta. N. 300 eKr. hän perusti Ateenaan oman koulun, jonka oppilaita kutsuttiin aluksi zenonilaisiksi mutta myöhemmin stoalaisiksi sen pylväshallin mukaan, jossa Zenon opetti.¹ Zenonin jälkeen koulun johtajana oli *Kleanthes* (331/0 – 233/2), joka tunnetaan kuuluisan uskonnollisia tunteita ilmaisevan Zeuksen hymnin kirjoittajana. Seuraava koulun johtaja oli dialektisesta taidostaan kuuluisa *Khrysippos* (281/78 – 208/5), jota pidetään koulun toisena perustajana siksi, että hän systematisoi stoalaisten opit. Hänen jälkeensä johtajina olivat hänen oppilaansa tarsolainen *Zenon* ja seleukialainen *Diogenes*, joka oli ateenalaisen filosofilähetystön jäsenenä Roomassa 156/5. Seuraava johtaja oli tarsolainen *Antipater*. Muita varhaisstoalaisia olivat mm. kyproslainen *Persaeus*, khioslainen *Ariston* ja karthagolainen *Herillos*.

Varhaisstoalaisten yli tuhannesta teoksesta on säilynyt vain katkelmia. Myöhemmissä selostuksissa heidän oppejaan käsitellään tavallisesti yhtenä kokonaisuutena tekemättä sanottavasti eroa yksityisten stoalaisten välillä.

Platonin ja Ksenofonin teoksia lukemalla Zenon oli ihastunut Sokrateen luonteen lujuteen. Kyynikko *Krates*, jonka oppilaana Zenon oli ollut, muistutti hänestä eniten Sokratesta. Zenonin seuraajat pitivät itseään sokraattisen koulun kyynisen suuntauksen edustajina. Diogenes ja Antisthenes yhdessä Sokrateen kanssa olivat heidän mielestään lähimpänä viisaan ideaalia.

Kyynikkojen tavoin stoalaiset uskovat, että ihmiset tulevat hyvettä harjoittamalla onnellisiksi ja itseriittäviksi. Filosofia on molempien mukaan hyveen harjoitusta. Mutta kyynikoista eroavasti stoalaiset pitävät tieteellistä tutkimusta tärkeänä moraalisen toiminnan edellytyksenä. Vaikka he yhtäällä samastavat filosofian ja hyveen harjoituksen, he pitävät toisaalla filosofiaa »tietona inhimillisistä ja jumalallisista asioista». Herillos piti tiedon saamista jopa korkeimpana hyvänä, mikä muistuttaa Aristoteleen teoreettisen elämän ihailua. Erityisen suuri vaikutus stoalaisuuteen on ollut peripateetikkojen logiikalla, jonka tutkimusta he täyden-

sivät eräin osin merkittävästi. Kyynikoista eroavasti useimmat stoalaiset suhtautuvat myönteisesti kulttuuriin ja pitävät tärkeänä osallistumista sosiaaliseen elämään.

a. On seurattava luontoa

Ihmisen toiminnan ylin päämäärä stoalaisten mielestä on »luonnon seuraaminen». Se perustuu heidän metafyyssiseen käsitykseensä koko todellisuuden luonteesta, jossa he ovat saaneet vaikutteita Herakleitoksen ja osittain myös Anaksimeneen luonnon filosofialta.

Anaksimeneen mukaan todellisuuden peruselementti on ilma eli henki (*Pneuma*), joka saa uusia muotoja tihentymällä (vedeksi, maaksi, kiviksi jne.) tai ohentumalla (tuleksi). Herakleitoksen mukaan peruselementti on tuli. Luultavasti ilman tai tulen liikkuvuus tekee heidän mielestään elämän spontaanisena liikkeenä ymmärrettävämmäksi kuin jokin muu liikumaton aine.

Stoalaiset tekevät eron passiivisen ja aktiivisen eli luovan aineen välillä (DL, VII, 134–139). Todellisuuden perustana on ohuin tulta tai henkeä muistuttava luova eli elollinen aine, jota he pitävät Jumalana, järkenä (*Logos, Nous*) tai Henkenä (*Pneuma*). Nykyinen maailma on syntynyt tästä jumaluudesta, joka on erottanut itsestään erilaisia osia, joista tihentymällä on syntynyt vettä, maata, mineraaleja jne. Nykyisen maailman jakson kuluttua loppuun yleinen maailmanpalo muuttaa sen suunnattomaksi höyrymassaksi. Zeus ottaa maailman takaisin itseensä kehkeytyäkseen uudelleen nykyisen kaltaiseksi maailmaksi. Maailman historia jatkuu loputtomasti uusien maailmojen syntyessä ja hävitessä. Sen johdosta, että tapahtuminen on samojen maailman järjen lakien mukaista, lukemattomat toisiaan seuraavat maailmat ovat niin täsmällisesti toistensa kaltaisia, että samat henkilöt, asiat ja tapahtumat toistuvat samalla tavalla pienimpiä yksityiskohtia myöten.

Stoalaisten maailman kuva on materialistinen ja panteistinen. Ohuimpana ja liikkuvimpana luova aine (tuli-henki) eli jumaluus läpäisee karkeamman passiivisen (elottoman) aineen ja on läsnä kaikkialla niin kuin ilma. Maailmassa havaittavan järjestyksen perusteella stoalaiset uskovat, että luova aine on järkeä (DL, VII, 138s). Koko maailma on yksi elollinen olento. Sen luovana ja organisoivana periaatteena on kaikkialle levinnyt tuli-ilma (joskus myös eetteri), jonka stoalaiset samastavat järjen kanssa.

Ihmisen sielu on samaa hienoa ainetta kuin jumaluus ja siis osa maailman sielua. Yksityiset ihmiset saavat näet sielunsa yhteisestä maailman sielusta, johon ne sisältyvät »järkisiemeninä» (*logoi spermatikoi*); uusplatonikot ja Augustinus käyttävät niistä myöhemmin nimitystä *rationes seminales*. Kuoleman jälkeen kaikki sielut palaavat takaisin alkutuleen viimeistään maailman palossa. Ihmisen sielu on kehittyneempi ja siksi korkeaa-arvoisempi kuin kasvien ja eläinten sielu.

Samoin kuin maailman järki korkeampi-arvoisena hallitsee korkeampaa passiivista ainetta samoin järki ihmisessä on korkeampi »hallitseva osa» (*to hegemonikon*). Luonnolla (*Fysis*) stoalaiset tarkoittavat lähinnä todellisuuden luovaa osaa. Irrationaaliset eläimet »seuraavat luontoa» toimimalla vaistojensa mukaan. Ihmisillä heidän kuuluisa oppinsa luonnon seuraamisesta on samaa kuin elää »oikean järjen» (*ho orthos logos*) mukaan.² Mutta koska yksityisten ihmisten luonto (= järki) on osa koko universumin luontoa (= maailman järki), luonnon seuraaminen on samaa kuin elää sopusuunnassa inhimillisen samoin kuin universumin luonnon kanssa. Samasta luonnon järkeen stoalaiset eroavat kynnikoista, jotka tarkoittivat usein luonnolla primitiivistä elämän muotoa, mikä ilmenee kulttuurin halveksimisena.

Modernissa filosofiassa tehdään joskus ero teleologisen eli päämäärä-etiikan ja velvollisuusetiikan välillä. Pääosa kreikkalaista etiikkaa on teleologista, jossa toiminnan päämääränä on onnellisuuden (*eudaimonia*) tavoittelu. Perusteluksi sille, miksi on toimittava tietyllä tavalla, riittää se, että tällainen toiminta johtaa onnellisuuteen tai on osa siitä. Tosin Platon ja Aristoteles pitivät selviönä, että järjen on hallittava ihmistä, koska se on korkein osa hänestä. Mutta jos olisi kysytty, miksi on toteltava järkeä, he olisivat todennäköisesti perustelleet sitä onnellisuudella. Stoalaiset sen sijaan pitivät metafyyssisten käsitystensä perusteella luonnon seuraamista ihmisen toiminnan korkeimpana päämääränä (*Telos*) perustelematta sitä millään muulla, ts. on seurattava luontoa esimerkiksi onnellisuudesta riippumatta. Tosin he ovat samalla varmoja, että se, joka seuraa luontoa (= järkeä), tulee samalla myös onnelliseksi.

Stoalaisten etiikka muistuttaa ainakin joiltakin osin Kantin velvollisuusetiikkaa. Diogenes Laertioksen mukaan Zenon olisi ensimmäisenä esittänyt käsitteen velvollisuus (*to kathekon*) (DL, VII, 25); tosin Demokritoskin puhuu velvollisuudesta käyttämättä kuitenkaan tätä käsitettä. Stoalaisilla on ainakin idullaan käsitys, että velvollisuutemme on toimia järkeen sisältyvän moraalilain mukaan järjen itsensä takia (ellei tuon lain itsensä takia) ilman muita perusteita. »Päämääränä on elää luonnon mukaan eli ihmisluonnon yhtä hyvin kuin universumin luonnon mukaan ole-

malla tekemättä mitään, mitä yhteinen laki kieltää, laki, joka on kaiken läpäisevänä oikea järki ja Zeus, kaiken herra ja hallitsija.» (DL, VII, 88). Hyve on tuon lain mukaan elämistä siten, että yksityisen ihmisen kaikki teot ovat sopusoinnussa »koko universumia hallitsevan tahdon kanssa». »Hyve on järjenmukaisuutta, joka on toivottavaa sellaisenaan sen itsensä takia eikä jonkin ulkopuolisen asian saamisen toivon tai pelon takia.» (DL, VII, 89).

Ariston vertasi viisasta hyvään näyttelijään, joka tarvittaessa näyttelee Thersiteen tai Agamemnonin osaa (DL, VII, 160); myöhemmin viisaan vertaaminen näyttelijään on stoalaisuudessa yleistä. Tärkeintä ei ole silloin se, minkä osan joku on saanut. Tärkeintä on se, että hän näyttelee osansa hyvin, ts. täyttää juuri ne velvollisuudet, jotka kuuluvat hänen osaansa elämän suurella näyttämöllä.

Stoalaisten käsitys luonnon seuraamisesta näyttää perustuvan osittain empiirisiin havaintoihin, joita he tulkitsevat oman metafysiikkansa mukaisesti. (Antiikissa ei tunnettu modernia loogista ongelmaa voidaanko siitä, minkälaisia asiat ovat, päätellä minkälaisia niiden pitäisi olla.) Siitä, että eläinten ensimmäinen perusvietti on pyrkimys itsensä säilyttämiseen (eikä nautinnon saaminen), stoalaiset päättelivät, että luonnon tarkoituksena on itsensä säilyttäminen.³ Mutta ihmisten kohdalla – kasveista ja eläimistä eroavasti – tämä merkitsee itsensä kehittämistä täydelliseksi pikemmin kuin kirjaimellisesti itsensä säilyttämistä. »Luonnon mukaan on seurattava ensimmäisen vietin suuntaa. Mutta kun järki on annettu täydellisemmäksi johtajaksi niille, joita kutsutaan rationaalisiksi, heille järjen mukainen (*kata logon*) elämä tulee oikeaksi luonnon mukaiseksi (*kata fysin*) elämäksi. Järki tulee muovaamaan näet viettiä tieteellisesti.» (DL, VII, 86).

Stoalaiset uskovat, että on olemassa yhteinen järkeen sisältyvä ja näin kaikille yhteinen moraalilaki eli luonnonoikeus. »Oikeudenmukaisuus, laki (*Nomos*) ja oikea järki (*ho orthos logos*) ovat olemassa luonnostaan (*Fyseis*) eikä sovinnaisesti.» (DL, VII, 128).⁴ »Ei voi olla muuta oikeudenmukaisuuden alkua kuin se, joka tulee Zeukselta ja yhteisestä luonnosta.»⁵ Tällä käsityksellä on ollut Ciceron välityksellä suuri historiallinen vaikutus luonnonoikeudelliseen ajatteluun, joka on ulottunut 1700-luvulle saakka. Lisäksi stoalaiset uskoivat, että on kaikille ihmisille yhteisiä yleiskäsitteitä (*koinei ennoiai*, lat. *notitiae communes*). Kaikilla ihmisillä on jonkinlaista tietoa tällaisista yleiskäsitteistä (hyvä, paha, kaunis, ruma, onnellinen, kurja, sopiva, sopimaton jne.). Myös tällä opilla on ollut Ciceron välityksellä suuri vaikutus synnynnäisten ideain (*ideae innatae*) historiaan Descartesiin, Lockeen ja Leibniziin saakka. Nämä yleiskäsitteet ei-

vät ole myöskään mielivaltaisia vaan perustuvat luontoon. »Oikeudenmukaisuuden ja hyvän käsitteet tulevat luonnosta.» (DL, VII, 53).

Tiedon saaminen yleiskäsitteistä ja luonnonoikeudesta näyttää olevan ristiriidassa stoalaisten yleisen tieto-opin kanssa. He ovat näet yleensä empiristejä, joiden mukaan sielu on alkuaan tyhjän vahataulun kaltainen. Se saa tietoa aistihavaintojen välityksellä, jotka jättävät jälkensä sieluun niin kuin sinetti vahaan (DL, VII, 45s).⁶ Toisaalta stoalaiset ajattelevat, että ihmisillä on jo ennen aistihavaintoja ja niistä riippumatta kaikille yhteisiä yleiskäsitteitä. Luultavasti he ajattelevat, että nuo yleiskäsitteet ovat sielussa aluksi uinuvia ja tulevat vähitellen kokemuksen virittäminä yhä enemmän tiedostetuiksi. Luonnon mukainen elämä edellyttää tietoa moraalisisista yleiskäsitteistä ja moraaliperiaatteista. Siksi luonnon mukainen elämä tulee mahdolliseksi vasta tietyn kasvuprosessin jälkeen, kun lapsessa uinuva järki on herännyt ja muuttunut »oikeaksi järjeksi».

Kiinnittäessään huomiota ihmisten moraalikäsitteiden ristiriitaisuuksiin monet sofistat päätyivät eettiseen relativismiin. Stoalaisille ihmisten moraalikäsitteiden erilaisuus ei näytä muodostaneen minkäänlaista ongelmaa. Luultavasti syynä tähän on ollut heidän metafysiikkaansa perustuva usko, että »oikea järki» on kaikkialla samanlainen, josta johtuen kaikkien niiden moraalikäsitteet, jotka ovat kehityksessään saavuttaneet »oikean järjen» tason, ovat samanlaisia.

Vaikka stoalaisten etiikka on eräissä mielessä velvollisuusetiikkaa, he eivät esittele juuri lainkaan yksityisiä konkreettisia velvollisuuksia. Kaikki ovat yksimielisiä siitä, että on seurattava luontoa (= järkeä). Muista velvollisuuksista tämän perusvelvollisuuden lisäksi heillä ei ole juuri muuta sanottavaa kuin että »velvollisuuksia ovat teot, joita järki kehottaa suorittamaan» (DL, VII, 108). Moderni käsitys, että velvollisuus olisi lähinnä tiettyjen normien noudattamista, on stoalaisille vieras. Järki kehottaa näet suorittamaan sellaisia tekoja, jotka ovat kuhunkin tilanteeseen »sopivia». Hyvä arvostelukyky (hyvä maku modernilla kielellä) on Aristoteeleelta periytyneen tradition mukaan tärkeämpi kuin tieto joistakin moraalinormeista sen seikan ratkaisemiseksi, mikä kussakin tilanteessa on sopivaa tai sopimatonta.⁷ Luultavasti tästä johtuen stoalaiset esittävät fragmentaarisesti aniharvoja velvollisuuden sääntöjä, joita voisi pitää epämääräisinä normeina. (Kreikkalaisessa etiikassa ei ole juutalaisten dekalogiin verrattavaa yksityiskohtaista normikokoelmaa.) Niinpä vanhempien, veljien ja isänmaan kunnioitus sekä seurustelu ystävien kanssa on sopivaa ja päinvastainen toiminta sopimatonta (DL, VII, 108). Eräät teot, kuten huolehtiminen terveydestä, ovat ehdottomia velvollisuuksia. Eräät toiset, kuten omaisuuden uhraaminen, ovat velvollisuuksia vain tietyissä olosuh-

teissa. Eräät teot ovat pysyviä velvollisuuksia. »Hyveen mukainen elämä on aina velvollisuus (moraalinen lepopäivä ei ole sallittua), kun taas dialektiikka kysymyksineen ja vastauksineen, kävelyharjoitus yms. eivät ole aina velvollisuuksia.» (DL, VII, 109).

Sen perussäännön lisäksi, että on aina seurattava luontoa, stoalaisilla tuskin on löydettävissä sellaisia yksityisiä moraalinormeja, joita olisi seurattava kaikissa olosuhteissa. Esimerkiksi elämän säilyttäminen on stoalaisten mielestä yleensä velvollisuus, koska se on luonnon mukaista. Mutta sekään ei ole ehdoton kaikissa olosuhteissa. »Viisas eroaa itse elämästä järjellisen syyn perusteella isänmaan tai ystävien tähden tai jos hänellä on sietämätön tuska, jos hän on silvottu tai parantumattomasti sairas.» (DL, VII, 130). Monet stoalaiset (Zenon, Kleanthes, Antipater ym.) päättivät elämänsä itsemurhalla.

b. Stoalainen järkkymättömyys

Eroistaan huolimatta kyynikot, epikurolaiset ja skeptikot pitivät autarkiaa ja järkkymätöntä mielen rauhaa (*ataraksia*) toiminnan päämääränä. Stoalainen viisas on myös tunnettu järkkymättömästä mielen rauhasta. Mutta järkkymättömyys ei ole stoalaisten mielestä niinkään toiminnan päämäärä vaan luonnon seuraamisen tervetullut sivutuote.

Ihminen elää luonnon mukaan, jos hänen ruumiinsa ja sielun eläimellinen osa toimivat järjen välineenä. Mikään osa ihmisestä ei sellaisenaan ole pahaa eikä luonnon vastaista. Luonnon vastaista on vain se, että sielun irrationaaliset osat estävät järkeä hallitsemasta koko ihmistä. Stoalaiset kiinnittävät erityistä huomiota erilaisiin tunteisiin ja intohimoihin, jotka voivat estää oikean järjen valtaan pääsyä.

Stoalaiset jakavat järkeä häiritsevät intohimot neljään pääryhmään (kipu, nautinto, pelko ja toivo). Kipu eli suru, jonka muotoja ovat sääli, kateus, mustasukkaisuus, kilpailumieli, raskasmielisyys ja ahdistus, aiheuttaa sielun irrationaalista kutistumista. Esimerkiksi mustasukkaisuus on tuskaa siitä, että joku toinen omistaa sen, mitä haluamme itsellemme. Tällainen suru johtaa mieltä kohdistamaan huomion yhteen ainoaan asiaan estäen järkeä tarkastelemasta asioita laajemman kokonaisuuden kannalta.

Voimakas nautinto on irrationaalinen johtaessaan pitämään nautinnon lähdeä hyvänä, vaikka se ei olisikaan sitä. Esimerkiksi vahingonilo on nautintoa toisen vahingosta. Nautinto voi aiheuttaa mielen heikkoutta ja johtaa ihmistä pois päin hyveestä.

Kipu ja nautinto muistuttavat toisiaan siinä, että niiden aiheuttajan tai objektin uskotaan olevan olemassa niiden kokemisen hetkellä. Näistä eroavasti pelko ja toive kohdistuvat tulevaisuuteen. Pelko on irratiionalista pahan odottamista ja liiallinen toivo tai halu irratiionalista himoa. Esimerkiksi sellaisen asian intohimoinen haluaminen, jota ei voida saada, voi kiinnittää mielen turhaan tuohon asiaan.

Intohimot ja liialliset vietit ovat »irratiionalisia ja luonnon vastaisia sielun liikkeitä» (DL, VII, 110). Khryssippos pitää intohimoja virheavos-telmina. Niiden vallassa olevan mieli on suunnattu yksipuolisesti noiden intohimojen kohteeseen estäen järkea tarkastelemasta kokonaistilannetta muilta näkökannoilta.

Vaikka stoalaiset ovat erittäin kiinnostuneita intohimojen hillitsemisestä, he eivät kyynikkojen tavoin pyri tukahduttamaan kaikkia tunteita ja intohimoja. He hillitsevät vain sellaiset turhat surut, pelot ja halut, jotka synnyttävät erheellisiä ja yksipuolisia käsityksiä niiden kohteesta. On esimerkiksi hyödytöntä pelätä sairautta, kuolemaa tai rajuilmaa, jotka kohtaavat meidät tahdostamme riippumatta. Toisaalta on myös tunteita ja pyrkimyksiä, jotka ovat sopusoinnussa järjen mukaisen elämän kanssa. Paheellisten nautintojen asemesta stoalainen viisas kokee henkistä nautintoa, pelon asemesta hän on järjevän varovainen ja irratiionalisten himojen asemesta hänen toimintaansa ohjaa järki.

Hyve eli moraalinen hyvyys on stoalaisten mukaan ehdottomasti hyvää. Se on kokonaan omassa vallassamme. »Hyve on myös itsessään riittävä onnellisuuteen.» (DL, VII, 127s). Kyynikkojen tavoin he pitävät muita asioita samantekevinä (*adiafora*). Elämä, terveys, ruumiin kauneus ja voima, hyvä maine, ylhäinen syntyperä, kuolema, sairaus, kipu, rumuus ja heikkous, köyhyys, huono maine ja alhainen syntyperä ovat moraalisesti samantekeviä. Se, joka pitää näitä hyvinä tai pahoina, on irratiionalisten intohimojen vallassa pelätessään menettävänsä esimerkiksi terveytensä tai henkensä, koska hän voi menettää ne joka tapauksessa tahdostaan riippumatta. Stoalainen on vapaa tällaisista intohimoista.

Kyynikoista eroavasti stoalaiset pitävät ulkopuolisia asioita vain suhteellisesti samantekevinä siinä määrin, ettei niiden saaminen, puute tai menetys kykene järkyttämään heidän mielen rauhaansa. Vaikka niillä ei olekaan mitään moraalista arvoa, niillä on kuitenkin suhteellinen arvo (*aksia*). Jotkut niistä voivat lisätä harmonista elämää ja olla luonnon mukaisen elämän välineitä. Esimerkiksi ruumiin kunto, taitavuus, elämä, terveys, kauneus, varallisuus tai hyvä maine ovat päinvastaisia asioita toivottavampia. Tilaisuuden tullen viisas valitsee edellisiä ja hylkää jälkimmäisiä.

Stoalaisen luonnon mukaisen elämän seurauksena on *ataraksia* (= mielen järkkymätön rauha) ja *apathia* (= intohimottomuus). Mutta stoalaisten *apathia* ei ole Juutas Käkriäisen mielen tylsyyttä, jota he pitäisivät pahana. Stoalainen on apaattinen ainoastaan irrationaalisia intohimoja kohteen. Pitäessään sellaisia ulkonaisia asioita, joita useimmat ihmiset kiihkeimmin tavoittelevat tai pelkäävät, suhteellisen samantekevinä stoalaisen mielen rauha ei järky niiden saamisesta tai menetyksestä. Toisaalta stoalaiseen asenteeseen sisältyy huoleton hyvätuulisuus (= *eupatheia*). Hän osallistuu hyvätuulisena käytännölliseen toimintaan pelaajan tavoin, joka nauttii itse pelistä välittämättä sen lopputuloksesta. Tämä piirre tulee selvemmin esille myöhemmillä stoalaisilla, jotka vertaavat usein elämää peliin (näytelmä, leikki). Luultavasti tällainen *apathian* ja *eupatheian* sekoitus on ollut se piirre stoalaisuudessa, joka on herättänyt eniten ihmisten kiinnostusta sitä kohtaan vuosisatojen kuluessa.

c. Stoalaisten kosmopolitismi ja humaniteetti

Kyynikkojen tavoin stoalainen viisas on yhtäällä riippumaton ulkopuolisesta maailmasta ja siis myös toisista ihmisistä. Toisaalta stoalaiset korostavat vielä enemmän ei vain kaikkien ihmisten vaan kaikkien järkevien olentojen, jumalien ja ihmisten yhteenkuuluvuutta. Sen sijaan ihmisten ja eläinten välillä ei ole oikeussuhteita niiden erilaisuuden takia (DL, VII, 129).

Kyynikkojen tavoin stoalainen viisas on kosmopoliitti, joka ei pidä itseään tämän tai tuon historiallisen valtion, vaan kaikkien järkevien olentojen muodostaman yhteisön eli valtion kansalaisena. Toisin kuin Epikuros, joka pysyy erillään yhteiselämän hyörinästä, stoalainen osallistuu aktiivisesti yhteiselämään. »Viisas ei elä yksinäisyydessä, sillä hänet on tehty luonnostaan yhteisöä ja toimintaa varten.» (DL, VII, 123).

Toeoksessaan *Valtio* Zenonin sanotaan esittäneen, että »vain hyvät ihmiset voivat olla todellisia kansalaisia, ystäviä, sukulaisia ja vapaita» (DL, VII, 33). Sen sijaan ihmiset, jotka eivät ole hyveellisiä, ovat toisilleen vihollisia, orjia ja muukalaisia. Jopa paheelliset vanhemmat ja lapset ovat toistensa vihollisia. Tiedot Zenonin varhaisista käsityksistä perustuvat kuitenkin hänen vastustajiensa syytöksiin. Dittrichin mukaan (II, 32) Zenon olisi tahtonut korostaa tällä ainoastaan sitä, etteivät ihmiset kykene ystävyyyteen ja yhteistyöhön muutoin kuin yhteisten moraalikäsitteiden avulla ja että siellä, missä ei ole yhteisiä moraaliperiaatteita, itse yhteisökin hajoaa.

Zenonin myöhemmän käsityksen mukaan jokainen ihminen on »luonnostaan» universaalisen valtion kansalainen siksi, että hän on ihminen. Näin siinäkin tapauksessa, »ettei hän tuntisi ja harjoittaisi kansalaisen tehtäviä tai ettei hänellä olisi osuutta lakiin, koska hänellä ei ole tietoa siitä».⁸ Sillä, jonka »oikea järki» ei ole vielä kehittynyt, on eräänlainen alaikäisen asema täyteen kansalaiseen verrattuna. Mutta alaikäisenäkin hänellä on potentiaalisena kansalaisena oikeus ihmisarvoisen kohtelun saamiseen. Ulkonaisesta asemasta riippumatta jokainen ihminen, vapaa, orja, helleen, barbaari, mies tai nainen on saman taivaallisen isän lapsi. Tämä taivaallinen isä on kaiken läpäisevä oikea järki.

Samaan järkeen perustuva kaikkien ihmisten veljeys on stoalaisten yhteiskunta- ja valtioteorian perustana. Tämän ideaalisen yhteisön jäseniä liittää yhteen luonnon oikeus, joka on ihmisten säätämiä lakeja korkeampi, ja sitä täydentävä rakkaus. Yksityiset ihmiset ovat tuon järkevien olemien kokonaisuuden osia, joilla on velvollisuus toimia tuon kokonaisuuden ja toinen toisensa hyväksi. Jokainen tuon yhteisön jäsen voi odottaa toisilta hyvänsuopaa ja oikeudenmukaisuudessaakin sovittelevaa kohtelua, josta on kuitenkin poissa intohimoinen säälön tunne. Jopa vihollisiakin on pidettävä ihmisinä, joita kohtaan on osoitettava armeliaisuutta. Tällä kaikkiin ihmisiin ulottuvalla humaniteetin vaatimuksellaan stoalaiset valmistivat maaperää kristinuskolle, joka myös korostaa yhteiskunnallisista ja kansallisista eroista riippumatonta veljeyttä.

d. Stolaalisia paradokseja

Eräs varhaisstoalaisten paradoksaalisista käsityksistä on hyveellisen ja paheellisen välinen absoluuttinen ero. Se, joka on viisas, on kokonaan hyveellinen ilman paheita ja hiukankin paheellinen on kokonaan paheellinen. Tämä on ristiriidassa tavallisten ihmisten käsityksen kanssa, jonka mukaan useimmat ihmiset ovat osittain hyviä ja osittain pahoja. Mahdollisesti varhaisstoalaiset eivät ole tarkoittaneet sitä, että ihmiskunta jakaantuisi toisaalta aniharvoihin viisaisiin ja toisaalta tyhmiin, joihin kuuluisi lähes koko ihmiskunta. Luultavasti täydellisesti viisas on ollut jonkinlainen ideaalinen käsite niitä varten, jotka pyrkivät edistymään moraalisessa kehityksessään.

Toinen paradoksi aiheutuu stoalaisten deterministisestä käsityksestä, jonka mukaan kaikki, mikä tapahtuu, tapahtuu välttämättömästi juuri sillä tavalla eikä toisin luonnon lain mukaisesti. Koko universumi muodostaa yhden elävän organismin, jossa yksi tapahtuma on riippuvainen kai-

kista muista tapahtumista. Maailman ykseys perustuu kaikkien asioiden keskinäiseen riippuvuuteen eli »kaikkien keskinäiseen sympatiaan» (*sympatheia toon boloon*). Tällainen vuorovaikutus eri osien välillä tapahtuu muuttumattomien luonnon (= järjen) lakien mukaan. Erityisesti Khrysispos yhdisti deterministisen luonnon käsityksen kansanomaisiin uskomuksiin, joiden mukaan tulevia tapahtumia voidaan ennustaa tiettyjen luonnollisten merkkien avulla; myöhäisantiikissa universiaaliseen sympatiaan perustuva astrologia oli vilkkaan väittelyn kohteena.

Stoalaiset näyttävät ajattelevan, että myös ihmisen kaikki teot ovat hänestä itsestään riippumattomien syiden määräämiä. Tästä voisi seurata, ettei ihminen ole moraalisesti vastuussa teoistaan, koska hänellä itsellään ei ole vapautta päättää toiminnastaan. Stoalaiset näyttävät ajattelevan, ettei mikään teko fyysisenä suorituksena ole hyvä eikä paha vaan samantekevä.⁹ Zenonin mukaan jopa kannibalismi, sukurutsaus ja homoseksualismi ovat fyysisinä tapahtumina *adiafora*. Moraalinen hyvyys ja pahuus perustuvat yksinomaan tahdon sisäiseen asenteeseen, johon ihmisten oma vapaus näyttää rajoittuvan. Kun kuolleen Alkestiksen hahmo ilmestyi hänen puolisolleen Admetukselle, Admetus ei voinut olla näkemättä tuota haamua. Mutta hänellä oli sisäinen vapaus tehdä arvostelma tuon näkemäntä haamun perusteella. Uskoessaan, etteivät kuolleet voi herätä henkiin, hän kieltäytyi pitämästä haamua todellisena vaimonaan. Vastaavasti viisas ei voi olla kokematta kipua, sairautta tai nautintoa, joka tulee hänen osakseen tahdosta riippumatta. Mutta hän voi mielessään päättää pitää niitä samantekevinä eikä hyvinä tai pahoina.

Vaikka stoalaisten maailmankuva on deterministinen, se on samalla optimistinen. Kaiken tapahtumisen syynä on näet »jumalallinen henki» eli oikea järki. Sikäli kuin yksityisen ihmisen potentiaalinen järki on kehittynyt »oikeaksi järjeksi» niin kuin on tapahtunut viisaiden kohdalla, hän tajuaa, että hänen oma tahtonsa on osa jumalallista järkeä. Siksi yksilön »oikean järjen» ja koko maailman tapahtumista ohjaavan jumalallisen järjen välillä ei ole vastakohtaa. Vain se, jonka järki ei ole kehittynyt, voi olla tyytymätön siihen, mitä tapahtuu, koska hän ei tajua, että kokonaisuutta ohjaava jumalallinen järki on samaa kuin hänen »oikea järkensä». *Seneca* on myöhemmin ilmaissut tämän sanomalla: »Tahtovaa kohtalottaret ohjaavat, vastustelevaa ne raahaavat» (*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt*).

Stoalaiset eivät pidä jumalallista järkeä vain välttämättömänä kohtalona vaan kaitselmuksena, joka ohjaa kaikkia kokonaisuuden parhaaksi. Erityisesti Khrysispos pyrkii osoittamaan, ettei ilman pahaa voi olla hyvääkään. Esimerkiksi ihmiselle on hyvä, että hänen päänsä rakenne on

hieno ja herkkä erilaisine aistiorgaaneineen, vaikka se voi herkkyytensä takia helposti vaurioitua pienestä iskusta. Khrysispos esittää myös todisteluja jotka myöhemmin toistuvat mm. uusplatonisteilla, Augustinuksella ja Leibnizilla, että se, mikä rajoitetulta kannalta näyttää pahalta, on tarpeellinen kokonaisuuden täydellisyydelle. »Komediasa on naurettavia säkeitä, jotka antavat viehätystä koko näytelmälle, vaikka ne itsessään ovat huonoja.»

Viitteet

1 Ateenalaiset kunnioittivat Zenonia antamalla hänelle kaupungin muurien avaimet (DL, VII, 6). Nykyisinkin jatkuvalla tavalla lahjoittaa tunnetuille henkilöille kaupungin avaimet näyttää olleen pitkät perinteet.

2 Käsite »oikea järki» (*ho orthos logos*), jonka stoalaiset ovat omaksuneet Aristoteleelta (NE 1103b, 1138b, 1151a), on keskeinen stoalaisten luonnon seuraamisessa (DL, VII, 80, 128). Cicero, joka käyttää siitä nimityksiä oikea järki (*recta ratio*), ylin järki (*ratio summa*) tai täydellinen järki (*perfecta ratio*), on omaksunut sen stoalaisilta. Hänen välityksellään tämä käsite (*recta ratio* keskiajalla, *right reason* tai *true reason* esimerkiksi Hobbesilla) on elänyt uudelle ajalle saakka.

3 Stoalaisten käsityksellä, että luonnon tarkoituksena on itsensä säilyttäminen, on ollut huomattava historiallinen vaikutus myöhempään ajatteluun. Uuden ajan luonnonoikeuden edustajat pitävät tätä yleensä luonnonoikeuden ensimmäisenä periaatteena, josta voidaan johtaa muita velvollisuuksia.

4 Monet sofistat olivat pitäneet lakia (*Nomos*) ja luontoa (*Fysis*) toisensa poissulkevinä vastakohtina. Stoalaisilla ne sen sijaan samastuvat toisiinsa.

5 Khrysisposken käsitys Plutarkhoksen mukaan. Dittrich, II, 33.

6 Ilmaisu *tabula rasa* (= tyhjä taulu) skolastiikassa ja Lockella tulee tästä.

7 Käsitys siitä, että teko on oikea, jos se on normin mukainen, ja väärä, jos se on normien vastainen, ei ole kovin selvästi näkyvissä yleensä kreikkalaisessa filosofiassa eikä myöskään stoalaisuudessa. Pikemminkin heidän huomionsa kohdistuu kunkin tilanteen erilaisiin tekijöihin. Se, mikä on sopivaa tietyssä tilanteessa, on ehkä sopimatonta toisessa melkein samanlaisessa tilanteessa, jossa jokin tärkeä tilanteeseen liittyvä tekijä on erilainen. Esimerkiksi se, kenelle (omalle tai toisen lapselle, avio- puolisolle tai vieraalle naiselle, vanhemmille tai muille jne.) on tehtävä jotakin, vaikuttaa siihen, mikä on tässä tilanteessa sopivaa. Monien kreikkalaisten mielestä eri asemassa olevilla ihmisillä (mies, nainen, nuori, vanha jne.) on jossain määrin erilaisia velvollisuuksia ja siis myös erilaisia rooleja. Siksi se, mikä on erinomaista naiselle, voi olla sopimatonta miehelle. Erityisesti myöhemmät stoalaiset puhuvat paljon ihmisten erilaisista rooleista, josta johtuen heidän velvollisuutensa ovat erilaisia. Yleensäkin stoalaisilla jokin on velvollisuus siksi, että se on tilanteeseen sopiva, pikemmin kuin siksi, että se on jonkin normin mukainen. Oppi siitä, että tilanteeseen liittyvät erilaiset olosuhteet (*circumstantiae*) on otettava huomioon vastattaessa kysymyksen, mikä on kussakin tilanteessa sopivaa (= moraalisesti oikeaa), elää Ciceron ja Ambrosiuksen välittämänä läpi koko keskiajan. Johannes Grundelin perusteellinen teos *Die Lehre von der Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter* sisäl-

tää tätä aihetta koskevia tekstejä antiikista 1300-luvulle saakka. Käsitteet sopiva (*proper, fit, suitable*) ja sopimaton ovat keskeisiä uudella ajallakin esimerkiksi Adam Smithin moraalifilosofiassa.

8 Lainausta Cicerolta Dittrichin (II, 34) välityksellä.

9 Esitys stoalaisten determinismistä ja pahan ongelmasta perustuu Coplestonin tiivistelmään (vol. I, ch. 36) niistä hajanaisista tiedoista, joita antiikin eri auktoriteetit antavat varhaisstoalaisuudesta.

XIII LUKU

EKLEKTINEN KAUSI¹

Hellenistisen kauden alussa filosofiset koulukunnat kiistelivät keskenään puolustaessaan omia oppejaan. Toisen esikristillisen vuosisadan loppupuolelta alkaen vanhojen koulukuntien edustajat muuttuvat eklektikoiksi, jotka omaksuvat eri tahoilta filosofisia käsityksiä kiinnittämättä huomiota siihen, missä määrin ne sopivat yhteen heidän koulukuntiansa alkuperäisten oppien kanssa. Filosofia on eräin poikkeuksin eklektistä antiikin loppuun saakka. Eklektisismien syntyä edisti kaksi päätekijää.

Akatemian skeptikkojen kritiikki pakotti muita koulukuntia luopumaan monista varmoista pidetyistä opeista ja omaksumaan kompromissien avulla käytännölliseen elämään soveltuvia periaatteita. Toisaalta mitä enemmän skeptikot korostavat varman tiedon saamisen mahdottomuutta, sitä tärkeämmäksi tuli heidän esittämänsä todennäköisyys käytännöllisessä toiminnassa. Tämän seurauksena Platonin akatemiassa luovuttiin yhä enemmän skeptisismistä ja todennäköisyyttä aletaan pitää varmuutena.

Roomalaisten vallattua Makedonian 168 eKr. Kreikka oli käytännöllisesti katsoen osa Rooman imperiumia. Pian tämän jälkeen syntyi kreikkalaisten oppineiden ja roomalaisten välillä yhteyksiä, jotka edistivät eklektisismia filosofiassa. Kreikkalaisia filosofeja tulee Roomaan ja monet roomalaiset opiskelevat Ateenassa, Rhodoksessa ja muissa kreikkalaisissa kaupungeissa. Vastustuksesta huolimatta filosofiaa aletaan pitää Roomassa ensimmäisen esikristillisen vuosisadan alusta korkeamman opetuksen välttämättömänä osana.

Roomalaiset olivat kiinnostuneita filosofiasta käytännöllisen hyödyn pikemminkin kuin tieteellisen tiedon takia. Täyttääkseen ylhäisten oppilaittensa odotukset kreikkalaiset opettajat kehittivät filosofiaa eklektiseksi. Valikoidessaan oppeja, jotka olisivat tosia tai todennäköisiä he pitivät hyväksyttävänä ainakin sellaisia käsityksiä, joista kaikki olivat yksimielisiä. Totuuden kriteeriksi roomalaisessa filosofiassa tulee yksimielisyys (*consensus gentium* = kansojen yksimielisyys). Ihmisyyden eli humaniteetin (*humanitas*) ideaali, jonka juuria on löydettävissä sofistoilta, kyynikoilta ja stoalaisilta, on toinen roomalaisen filosofian kiinnostuksen kohde.

Eklektisismi alkaa ensiksi stoalaisuudessa. Hiukan myöhemmin se tulee hallitsevaksi Platonin akatemiassa ja vielä enemmän peripateetikoilla. Tunnetuimpia eklektisen kauden peripateetikkoja olivat Aristoteleen teosten toimittaja *Andronikos rhodoslainen* (Ateenan peripateettisen koulun johtaja 70–50 eKr.) ja pari sataa vuotta myöhemmin Aristoteleen tärkein kommentaattori *Aleksander Afrodisialainen* (luennoi Ateenassa 198–211); lääkäri *Galenos* (n. 129–199), jolla oli suuri vaikutus keskiaikaan, oli Aleksanderin vanhempi aikalainen. Idässä oppineisuuden tärkein keskus on Aleksandria, jossa eklektisismi on luonteeltaan uskonnollis-filosofista hellenistisen filosofian ja juutalaisuuden sulautuessa yhteen. Epikurolaisuus on ainoa hellenistisen ajan koulukunnista, jossa pitäydään sen perustajan alkuperäisiin oppeihin. Etiikan historiaan eklektisen kauden esittelyllä on lähinnä epäsuora yhteys valaistessaan niitä metafyyssis-uskonnollisia uskomuksia, jotka ovat olleet tuon ajan moraalisen ajattelun taustalla.

a. Keskimmäinen stoa

Keskimmäisen stoalaisuuden tärkeimmät edustajat olivat rhodoslainen *Panaitios* (n. 180–110 eKr.) ja hänen oppilaansa *Poseidonios* (135–51 eKr.). Molemmilla on ollut suuri vaikutus siihen, että eklektinen stoalaisuus tuli tunnetuksi Roomassa. Kummankin teoksista on säilynyt vain katkelmia.

Panaitios eli pitkähkön ajan Roomassa, jossa monet tunnetut henkilöt saivat häneltä vaikutteita. Heistä mainittakoon panttivankina Roomaan tullut kreikkalainen historioitsija *Polybios* (n. 201–120 eKr.). Rationalistina Panaitios muista stoalaisista eroavasti kieltää ennustamistaidon ja kritikoii uskoa kaitselmukseen. Hän tekee vuosisatoja säilyneen eron runoilijoiden, filosofien ja poliitikkojen teologian välillä. Hän hylkää ensimmäisen lapsellisena. Filosofinen teologia on oikea mutta yleiseen käyttöön soveltumaton. Poliittinen teologia on tarpeen kansan kasvattamiseksi ja sen hallitsemiseksi.

Poseidonios perusti 97 eKr. filosofikoulun Rhodokseen, jossa mm. Cicero oli hänen oppilaansa. Zeller pitää häntä Aristoteleen jälkeen monipuolisimpana kreikkalaisena oppineena, jonka tieteellisiin käsityksiin on sekoittunut kuitenkin paljon hänen aikansa taikauskoa. Poseidonios esitti mm. käsityksen, että purjehtimalla Atlannilla länteen tultaisiin lopulta Intiaan; Kolumbus yritti myöhemmin toteuttaa tämän ajatuksen. Havain-

nosta, että kuun liikkeillä on yhteyttä vuorovesi-ilmiöön, hän päätyi käsitykseen universaalista sympatiasta, jonka mukaan universumin kaikilla osilla on vaikutusta toisiinsa. Astrologia, jonka mukaan tähdet vaikuttasivat yksityisten ihmisten elämän kohtaloihin, perustuu tähän sympatiaan. Näin Poseidonios omaksui uudelleen ennustamistaidon, jonka Panaitios oli hylännyt.

Luonnon eri oliolajit, alkaen elottomista olioista kasvien ja eläinten kautta ihmiseen saakka, muodostavat oliomuotojen jatkuvuuden, niin että muodon muutos on melkein huomaamaton siirryttäessä yhdestä lajista toiseen. Poseidonios on esittänyt runsaasti empiirisiä havaintoja tämän Platonilta periytyneen ja Aristoteleen kehittämän käsityksen tueksi. Kuun alapuolinen, aineellinen ja häviävä maailma saa elämän ja voimansa kuun yläpuolisesta taivaallisesta maailmasta. Ihmisen sielu on tullut auringosta, kaiken elämän lähteestä, kuun kautta maailmaan. Yläpuolellamme oleva ilma on täynnä erilaisia henkiolentoja, demoneja ja heeroksia. Näillä opeillaan Poseidonioksella on ollut vaikutusta yhtäällä Filonin ja uusplatonistien oppiin enkelihierarkiasta ja toisaalta kuuluisaan oppiin luonnon portaikosta (*scalae naturae*), jonka mukaan todellisuudessa ovat olemassa kaikki ajateltavissa olevat oliolajit, jotka muodostavat hierarkkisen jatkuvuuden maan päältä enkelihierarkian kautta todellisuuden alkulähteeseen saakka.²

Poseidonios on esittänyt teorian sivilisaation synnystä, jota Seneca myöhemmin selostaa. Aristoteleen oppiaan Theofrastoksen tavoin hänellä on romanttinen käsitys ensimmäisten ihmisten viattomasta ja onnellisesta elämästä. Teknisen kehityksen syynä ei ole ollut pyrkimys puutteen poistamiseen vaan filosofia. Alussa vallitsi yhteisomistus. Yksityisomaisuuden vaatimuksen jälkeen paheet lisääntyvät, tulee lainsäätäjiä ja valtioiden perustajia, jotka edistävät sivilisaatiota aurasta erilaisiin rakennuksiin ulottuvien keksintöjen avulla. Poseidonios olettaa, että alussa kaikilla oli yhteinen uskonto, joka syntyi tähtitaivaan ihmettelystä, kiitollisuudesta maan tarjoamien lahjojen takia sekä pahuudesta koituvan rangastuksen pelosta. Sen johdosta, että ihmiset olivat lähempänä jumaluutta, heillä oli siitä synnynnäisiä ideoita. Panaitioksen tavoin Poseidonios uskoo, että ympäristöllä ja ilmastolla on vaikutusta ihmisten ja kansojen henkiseen kehitykseen.³ Eri olosuhteista johtuen eri kansojen kehitys on erilainen.

Etiikassa Panaitios ja Poseidonios ovat eklektikkoja, jotka luopuivat eräistä varhaisstoalaisten jyrkimmistä käsityksistä. Niinpä hyve ei ole enää heidän mielestään yksinään riittävä onnellisuuteen. Terveys, jotkut elämisen välineet ja voima ovat myös välttämättömiä onnellisuudelle.

Varhaisstoalaisten apathian asemesta Panaitios korostaa ihmisten yhteistoiminnan tärkeyttä ja vaikuttaa näin huomattavasti humaniteetin ideallin kehitykseen Roomassa.

b. Akademia ensimmäisellä esikristillisellä vuosisadalla

Platonin akademia, joka oli ollut toisella esikristillisellä vuosisadalla skeptismin keskus, muuttuu seuraavalla vuosisadalla eklektisen filosofian keskuksesi sen johtajan *Filon larissalaisen* vaikutuksesta. Filon pakeni 88 eKr. Roomaan, jossa hän oli Ciceron opettajana.

Filosofian tehtävänä Filonin mukaan on osoittaa ihmisille tie onnellisuuteen. Hän ei hyväksy Karneadeen skeptisismiä, jonka mukaan kaikkien vakaumusten varmuutta voidaan epäillä. Filonin omasta mielestä on mahdollista saavuttaa sellainen varmuus, joka tyydyttää ihmistä täydellisesti, vaikka ei saavutettaisikaan ehdotonta varmuutta. Hänen seuraajansa *Antiokhos Askalonilaisen* mielestä rationaalinen elämä on mahdotonta ilman varmaa vakaumusta. Ilman totuutta ei voisi olla todennäköisyyttä, jota skeptikotkin pitävät tärkeänä. Väite, ettei mikään tieto ole varmaa, on ristiriitainen, koska siinä pidetään varmana ainakin sitä, ettei mikään ole varmaa.

Antiokhoksen mukaan se, mistä tunnetut filosofit ovat yksimielisiä, on totta. Osoittaakseen että on varmaa tietoa ihmisen onnellisuuden kannalta tärkeimmissä kysymyksissä hän esitteli akademian, stoalaisten ja peripateetikkojen oppeja siten, että ne erosivat vain vähäpätöisissä kysymyksissä. Tällaisen yksimielisyyden osoittaminen tuli mahdolliseksi vain siten, että hän esitteli niitä epätarkasti ja vääristellen. Niinpä hän stoalaisittain väittää, että hyve riittää onnellisuuteen. Mutta Aristoteleeseen ja Panaitiokseen nojautuen hän väittääkin, että ruumiillinen ja ulkonainen hyvä ovat välttämättömiä onnellisuuden korkeimpaan muotoon.

Ciceron mukaan eklektisismi jatkui akatemiassa Antiokhoksen jälkeenkin. *Aleksander Potamos*, joka oli keisari Augustuksen aikalainen, antoi akatemialle nimen »eklektinen koulu».

c. Hellenistis-roomalaisen kauden kyynikot

Antistheneen ja Diogeneksen sankarillisen etiikan asemesta kolmannen esikristillisen vuosisadan ns. hedonistiset kyynikot yrittävät osoittaa, kuinka voidaan joustavasti sopeutua kaikkiin elämän tilanteisiin. He käyt-

tävät hyväkseen vertausta Jumalan eli kohtalon kirjoittamasta näytelmästä, jossa eri ihmisille on annettu erilaisia osia. Yksi on saanut köyhän, toinen rikkaan, hallitsijan, orjan, terveen tai sairaan roolin. Minkä tahansa roolin viisas sattuu saamaan, hän näyttelee osansa aina hyvin.

Aikaisempien kyynikkojen tavoin hellenistisen ajan kyynikot halveksivat tiedettä ja kulttuuria. Tähän yhdistyy ajatus elämän turhuudesta. Elämä kiittää liian nopeasti ohi, jotta siihen voitaisiin suhtautua vakavasti. Korostaessaan tätä kyynikot muuttavat filosofisen kirjoitustyylin satiiriksi »sanoen nauramalla totuuden» (*ridendo dicere verum*). Loogisen esityksen asemesta he kirjoittavat kansanomaisesti sirottaen proosan keskelle henkeviä mutta usein myös karkeita kaskuja ja purevaa ivaa ihmisten suuren enemmistön tavoista ja uskomuksista.

Hedonistisen kyynisyyden ensimmäinen edustaja oli *Bion Borysthenes* Mustanmeren rannalta. Ateenassa hän tutustui eri koulukuntiin, joista hän oli eniten kiinnostunut kyynikoista ja ateisti Theodoroksesta (DL, IV, 52). Pythagoralaisten periaatetta »ystävälle kaikki on yhteistä» hän tulkitsi egoistisesti siten, että se, mikä on ystävien omaa on minunkin omaa. Foinikialainen *Menippos* meni vielä pitemmälle sekoittaessaan vakavan ja naurettavan. Hän hylkäsi kokonaan systemaattisen filosofian ja oli pelkästään satiirikko, jonka kirjat herättivät vain naurua (DL, VI, 99). Lukianos (125 – 180) pitää Menipposta »salaisena koirana, joka nauraesaaan puree».

Komedian ja satyyrinäytelmien innoittamana Menippoksesta tuli satiirin luoja; nimitys satiiri on kotoisin häneltä. (Satyros = Bakkhoksen seuralainen, puoleksi ihminen ja puoleksi pukki, tai karkea ihmisluonne.) Monissa kirjoituksissaan (*Matkoja Haadekseen, Kuolleen manaus, Kirjeitä jumalille* jne.) hän arvosteli purevasti ihmiselämän eri puolita, uskoa jumaliin ja filosofisten koulujen oppeja. Monet roomalaiset kuten Varro, Seneca ja antiikin viimeinen suuri kirjailija Lukianos ovat jäljitelleet Menipposta.

Rooman keisarivallan aikana uudelleen voimistunut kyyninen koulukunta eroaa hedonistisesta kyynisyydestä hyökäten ensimmäisten kyynikkojen tavoin kulttuuria vastaan. Lukuisat vaeltavat kyynikkosaarnaajat arvostelivat tapojen turmelusta. Lukianos puolestaan arvostelee heitä sivistyksen puutteen ja säädyttömyyden takia pitäen useimpia heistä ilveilijöinä ja valefilosoifeina.

Saarnaavien kyynikkojen joukossa on kuitenkin ollut joitakin, joita aikalaiset ovat kunnioittaneet heidän moraalin uudistamisvaatimustensa takia. Seneca antaa suuren arvon aikalaisellensa *Demetriokselle*. Ateenassa lähes 100-vuotiaaksi elänyt *Demonax* (50 – 150) vastusti julmia gladiattorileikkejä ja eläinuhreja. Arvossa pidettyjen kyynikkojen joukkoon

kuuluu myös *Pergrinos*, joka tunnetaan myöhemmin nimellä *Proteos*. Hän poltti itsensä kuoliaaksi olympiakisoissa 165 antaakseen näytteen kuoleman halveksunnasta; Lukianos pitää teon syynä turhamaista julkisuuden tavoittelua. Erityisen kunnioitettu kyynikko oli *Dion prusalainen* (40–120), jota erinomaisen tyyliä taitavien kutsuttiin läntiseksi Khry-sostomukseksi. Hän on yksi niistä harvoista keisariajan filosofeista, joka on käsitellyt yhteiskunnallisia kysymyksiä. Hän näyttää esittäneen, että julkiseen poliittiseen toimintaan olisi sovellettava yksityiselämän moraali-periaatteita (ystävällisyys, anteeksiantavuus ja haluttomuus vallan saamiseksi). Hän vertaa ideaalista filosofista hallitsijaa paimeneen, joka toimii alaistensa hyväksi vastakohtana tyrannille. Dionilla on voinut olla vaikutusta keisari Trajanukseen (keisarina 98–117), johon hänellä on ollut läheinen yhteys.

d. Juutalais-kreikkalainen filosofia

Juutalaisen uskonnon ja kreikkalaisen filosofian sekoitus on tärkein hellenistisen ajan eklektinen suuntaus Välimeren itäosissa. Kohokohtana tässä sekoituksessa on Aleksandriassa asuneen juutalaisen *Filonin* (n. 25 eKr. – 40 jKr.) filosofia.

Filon on antanut alun läpi koko keskiajan vallinneelle käsitykselle kahdesta samanlaisen totuuden lähteestä. Juutalaisten pyhissä kirjoituksissa, joiden jumalalliseen auktoriteettiin hän luottaa, on ilmoitettu samat todellisuutta ja moraalia koskevat totuudet, jotka filosofit voivat löytää käyttämällä omaa järkeään. Filon uskoi Platonin, Pythagoraan ja Parmenideen puhuneen samoista asioista kuin Vanha testamentti. Oletettujen yhtäläisyyksien selittämiseksi Filon uskoi, kuten myöhemmin kirkkoisät, kreikkalaisten filosofien lainanneen ajatuksiaan Moosekselta ja profeetoilta.

Kreikkalaisen tradition mukaisesti Jumala täydellisenä ja itseriittäväenä on meidän tuntemamme maailman ulkopuolella eikä välitä siitä. Toisaalta juutalaisen käsityksen mukaan Jumala on luonut maailman. Jumala ei voi olla välittömästi yhteydessä aineen kanssa, josta maailma on luotu, koska se tahraisi Jumalan täydellisyyttä. Filon selittää Jumalan vaikutuksen maailmaan ja sen luomiseen erilaisten väliolentojen avulla.

Ennen muun maailman luomista Jumala loi hengessään eli jumalallisesa järjessä (*Logos*) kaikkien asioiden alkumallit, jotka vastaavat Platonin ideoita. Nämä ideat ovat samalla platonisesti luovia voimia, jotka luovat järjestystä alkuaan kaaosmaiseen aineeseen. Filon esittää nuo voimat

hierarkkisessa järjestyksessä käyttämällä hyväkseen kreikkalaista demonioppia ja itämaista enkelioppia.

Ihmisen yläpuolella olevat demonit ja enkelit ovat aineettomia henkisiä olentoja. Aineellinen maailma heidän alapuolellaan sisältää pahaa siksi, että aine kaoottisena on pahaa. Ihminen näiden maailmojen rajalla on aineellis-henkinen olento. Ihmisen sielussa on jumalallista järkeä, joka tulee ihmiseen hänen ulkopuoleltaan. Pythagoralaisten tavoin Filon pitää ruumista sielun vankilana, joka sitoo sen aistimaailmaan.

Ihmisen päämääränä on tulla mahdollisimman paljon »luovan Jumalan kaltaiseksi» vapautumalla ruumiin kahleista. Mutta ruumiiseen sidottuna jokaisella on taipumus tehdä syntiä. Kyynikkojen ja stoalaisten tavoin Filon piti tärkeänä apatiata eli vapautumista intohimojen vallasta ja suositeli kyynikkojen yksinkertaista aistinautunnoista vapaata elämää. Näin hänellä yhdistyvät toisaalta orfilais-pythagoralainen askeesi, jossa ruumista aineellisuuden takia pidetään pahana, ja kyyniläis-stoalainen apatia.

Ihminen ei kykene Filonin mielestä omin voimin tulemaan moraalisesti täydelliseksi. Kaikki hyvyys ihmisessä on Jumalan aiheuttamaa. Uskosta ja luottamuksesta Jumalaan saadaan se viisaus, johon kaikki muut hyveet perustuvat. Tässä Filonin etiikka eroaa selvimmin kreikkalaisesta etiikasta, jonka mukaan ihminen voi tulla moraalisesti täydelliseksi ainoastaan omin voimin.

Vaikka Filonin maanmiehet unohtivat hänet pian, hänen eklektisillä oppeillaan on ollut vaikutusta uusplatonismiin ja eräiden kristillisten dogmien muotoutumiseen.

Viiiteet

1 Tämän luvun rakenne on pääasiallisesti Zellerin mallin mukainen (s. 245–264). Zelleristä eroavasti hellenistis-roomalaisen kauden kyynikot esitetään tässä, vaikka ns. hedonistiset kyynikot ovat kronologisesti eläneet ennen varsinaisen eklektismin alkua. Keskimmäistä stoalaisuutta ja erityisesti juutalais-hellenististä filosofiaa koskeva osa perustuu myös Dittrichin esitykseen (II, 35–47, 70–80).

2 Käsitys luonnon hierarkkisesta portaikosta, josta Lovejoy käyttää nimitystä runsauden periaate, on yli parin vuosituhannen ajan vaikuttanut mitä moninaisimmalla tavalla filosofiaan, tieteelliseen ajatteluun, kirjallisuuteen ja taiteeseen. Arthur O. Lovejoy († 1962) on esittänyt tämän käsityksen mielenkiintoisen historian teoksessaan *The Great Chain of Being*. Perusteellisuudestaan huolimatta Lovejoy ei esitä teoksessaan Poseidoniasta, jonka panos tähän traditioon on kuitenkin ilmeinen.

3 Poseidonios ennakoii Montesquieun (1689–1755) kuuluisaa oppia siitä, miten mm. maantieteelliset ympäristöolosuhteet vaikuttavat siihen, että eri kansojen yhteiskunnalliset laitokset kehittyvät erilaisiksi. Vrt. viite 1 lukuun XXXV.

XIV LUKU

CICERO MORAALITRADITION VÄLITTÄJÄNÄ

Antiokhos Askalonilaisen oppilas M. Terentius Varro (n. 116–27 eKr.) on ensimmäisiä roomalaisia eklektikkoja. Historiallisesti tärkein eklektikko on kuitenkin Varron ystävä, reettorina ja tasavaltaa puolustaneena poliitikkona tunnettu M. Tullius Cicero (106–43 eKr.).¹

Cicero piti itseään akatemian skeptisen suuntauksen kannattajana. Skeptikkojen tavoin hän esittää mielellään perusteita tietyn käsityksen puolesta ja sitä vastaan ilman lopullista ratkaisua. Näin tapahtuu kuitenkin vain silloin, kun erilaisten filosofisten auktoriteettien käsitykset ovat keskenään ristiriitaisia.

Tiettyjen moraaliperiaatteiden ja teologisten oppien suhteen Cicero ei ole lainkaan skeptikko. Hän on varma siitä, että »luonto on istuttanut meihin synnynnäisiä yleiskäsitteitä» (*notiones innatae, natura nobis insitae*); stoalaisten yhteiskäsitteet ovat muuttuneet Cicerolla synnynnäisiksi yleiskäsitteiksi. Me voimme saada tietoa noista synnynnäisistä käsitteistä ja moraaliperiaatteista tutkimalla omaa tietoisuuttamme. Niiden varmuutta vahvistaa yleinen yksimielisyys (*consensus gentium*), jota Cicero pitää totuuden kriteerinä. Moraalin kannalta tärkeä usko Jumalan olemassaoloon, sielun kuolemattomuuteen ja tahdon vapauteen näyttävät perustuvan tällaisiin synnynnäisiin käsitteisiin.

Cicero on omaksunut eklektisesti stoalaisilta, peripateetikoilta, Platonilta ja hänen akatemialtaan sellaisia käsityksiä, jotka ovat miellyttäneet häntä. Sen sijaan hän vastustaa epikurolaisten etiikkaa ja heidän oppiaan sattumasta, koska se merkitsee kaitselmuksen kieltämistä. Jos maailmamme, sen kaikki elolliset oliot ja ihminen olisivat syntyneet erilaisten atomien yhdistymisestä niiden törmätessä sattumalta toisiinsa, silloin olisi mahdollista, että puistelemalla suurta kirjaimilla täytettyä säkkiä nuo kirjaimet voisivat sattumalta asettua Enniuksen Annaaleja vastaavaan järjestykseen, jota voitaisiin lukea (*De natura deorum*, II, 37, 97).

Cicerolla ei ole omintakeisia filosofisia oppeja. Mutta hän on historiallisesti tärkeä filosofisten oppien välittäjä. Ensinnäkin hän on tärkein kreikkalaisen filosofian tunnetuksi tekijä Roomassa. Humaniteetin ideaali, jota alkuaan kehittivät *Scipion* (185–129 eKr.) piiriin kuuluneet stoa-

laiset, tulee Ciceron vaikutuksesta roomalaisten kasvatusideaaliksi. Ciceroilla on ollut myös huomattava vaikutus latinankielisen filosofisen terminologian luoja. Toiseksi Ciceron teoksilla on ollut poikkeuksellisen suuri historiallinen vaikutus seuraavien vuosisatojen moraalifilosofiseen ajatteluun. Cicero uskoi Jumalan olemassaoloon ja sielun kuolemattomuuteen sekä piti uskontoa moraalin välttämättömänä tukena. Näiden käsitysten johdosta kristilliset kirjailijat suhtautuivat suopeasti hänen filosofiaansa.

a. De officiis eli velvollisuuksista

Ciceron teos *De officiis*, jota Voltaire ja Fredrik Suuri pitivät aiheettomasti parhaana moraalifilosofisena teoksena, on todennäköisesti ollut tärkeämpi kuin mikään muu yksityinen teos antiikin moraalifilosofisten käsitysten välittäjänä keski- ja uudelle ajalle. Ciceron mallina on ollut Panaitioksen suurta huomiota osakseen saanut teos *Velvollisuuksista*, joka on myöhemmin hävinnyt. Teoksen kahdessa ensimmäisessä kirjassa Cicero esittelee lähinnä Panaitioksen eklektisiä oppeja. Kolmannessa kirjassa, jossa käsitellään kasuistisesti moraalisia pulmatilanteita, Cicero on hiukan itsenäisempi.

1. Velvollisuudet elämän rooleina

Cicero käyttää asioiden ideaalisesta järjestyksestä latinassa sanaa *decorum*, jolla tarkoitetaan soveliasta, sopivaa, kaunista ja säädyllystä. Hän pitää selvänä, että tällainen sopivuus perustuu objektiivisesti asioiden omaan luontoon ja että ihminen voi järkevänä olentona tajuta, mikä kussakin tilanteessa on sopivaa ja sopimatonta; eläimillä ei ole tällaista kykyä. Miekan tuppi voi olla sopiva miekalle, käyttääkseen myöhemmin eläneen Epiktetoksen esimerkkiä, jos miekka sopii tuppeen. Stoalaisten tavoin Cicero näyttää ajattelevan, että kauneus ja moraalisesti oikea toiminta on samantapaista asioiden yhteensopivuutta.

Ruumiin kauneus perustuu siihen, että sen jäsenet sopivat yhteen. Luonto on ottanut huomioon sopivuuden ihmisruumiin rakenteessa sijoittamalla kauneimmat osat, kuten kasvot, kaikkien nähtäviksi ja peittämällä luonnollisten tarpeiden tyydyttämiseksi annetut ruumiin osat, jotka tarjoaisivat rumimman näyn. (Ambrosius käyttää nelisen sataa vuotta

myöhemmin samaa esimerkkiä hiukan muuntaen teoksessaan *Hexameron*.) Luonnon vihjeitä seuraten kaikki tervemieliset ihmiset tyydyttävät luonnolliset tarpeensa muilta salassa. Niiden julkinen tyydyttäminen joidenkin kyynikkojen tavoin on sopimatonta ruokottomuutta.

Ihmisen toiminta voi olla sopivaa tai sopimatonta kaikilla elämän aloilla. Niinpä tietynlainen tapa istua, liikuttaa käsiä tai pukeutua on sopivaa tai sopimatonta. Vielä tärkeämpää kuin ruumiin jäsenten liikkeiden sopivuus on sielun toiminnan sopivuus. Moraalisissa, josta Cicero on eniten kiinnostunut, sopiva teko on moraalisesti oikea. Moraalisesti oikea ja sopiva teko on kunniallinen (*bonestum*) ja sopimaton teko häpeällinen (*turpe*).

Ne tilanteet, joissa ihmisten on toimittava, ovat erilaisia. Siksi ne teot, jotka ovat tilanteeseen sopivia, ovat erilaisia. Jos A on tehnyt hyvää B:lle, B:n odotetaan olevan kiitollinen A:lle; kiittämättömyys olisi tilanteeseen sopimatonta ja siksi häpeällistä. Mutta C:n, jolle A ei ole tehnyt hyvää eikä pahaa, ei tarvitse osoittaa kiitollisuutta, koska hänen tilanteensa on toisenlainen kuin B:n. Siitä, mitä jonkun pitäisi tehdä jossakin tilanteessa, Cicero käyttää stoalaisten tavoin nimitystä velvollisuus (*officium*). (Sana *officium* tulee sanasta *opificium*, jolla tarkoitetaan työnsä ja erityisesti oman erityistehtävänsä suoritusta ja myöhemmin odotettua tai sopivaa toimintaa.)

Panaitioksen esikuvasta eroavasti Cicero käyttää teoksensa nimessä monikkomuotoa. Meillä on näet elämän eri tilanteissa erilaisia velvollisuuksia. Vaikka kaikilla ihmisillä ihmisinä on samanlaisia velvollisuuksia, heillä on toisaalla eri asemasta johtuen erilaisia velvollisuuksia. Virkamiesten, yksityishenkilön, nuoren, vanhan, miehen ja naisen velvollisuudet ovat jossain määrin erilaisia.

Cicero vertaa eri velvollisuuksia näytelmän eri rooleihin. Samoin kuin näyttelijän on tehtävä sitä, mikä sopii hänen rooliinsa, jokaisen on täytettävä siihen rooliin kuuluvat tehtävät, jotka hän on saanut elämän suurella näyttämöllä. Luonto on varustanut jokaisen kahdella roolilla. Kaikilla ihmisillä on ihmisinä eläimiä korkeampi arvokkuus. Yhteisen järjen ja ihmisyyden (= *humanitas*) perusteella kaikkien ihmisten on tehtävä sitä, mikä on moraalisesti oikeaa ja sopivaa. Toiseksi kaikilla ihmisillä on yhteisen luonnon lisäksi oma yksilöllinen luontonsa samalla tavalla kuin yksi on nopeutensa takia sopiva juoksemaan ja toinen voimakkuutensa takia painimaan. Näytelmässä kullekin annetaan hänelle sopivin rooli. Elämässä olisi myös parasta, jos kukin saisi sellaisen roolin, joka vastaisi parhaiten hänen yksilöllistä luontoaan. Mutta jos joudumme luonteellemme sopi-

mattomaan rooliin ja ellemme kykene toimimaan siinä taitavasti, meidän on toimittava niin sopivasti kuin mahdollista.

Panaitios lievensi varhaisstoalaisten jyrkkää eroa moraalisesti hyvän eli viisaan ja pahan eli tyhmän välillä. Häntä seuraten Cicero tekee eron toisaalla täydellisesti sopivan ja toisaalta sellaisen toiminnan välillä, mitä tavalliset ihmiset pitävät oikeana. Se mitä tavalliset ihmiset pitävät oikeana ja sopivana ei ole täydellisesti sopivaa, koska he eivät kykene näkemään, missä suhteessa se on puutteellista. Tilanne on samanlainen kuin maalaus-ten, runojen ja muiden taideteosten arvioinnissa. Kokemattomat ihmiset kiittävät sellaista, mikä ei ole kokonaan kiitoksen arvoista siksi, että niissä on jotakin hyvää ja oikeaa. Moraalissa sekin, mikä on tavallisten ihmisten mielestä sopivaa, on kiitettävää, vaikka se ei ole täydellistä. Cicero on kiinnostunut lähinnä tavallisten ihmisten velvollisuuksista. »Vaikka se kunniallinen, mitä me etsimme, ei olekaan erinomaista, se on kuitenkin kunniallista ja voimme esittää sen todella olevan kiittämisen arvoista silloinkin, kun kukaan ei sitä kiitä.» (I, 15).²

2. Kasuistisia kysymyksiä

Panaitioksen tavoin Cicero tutkii usein sellaisia kasuistisia tilanteita (*casus* = tapaus), joissa yhden velvollisuuden täyttäminen näyttää mahdolliselta rikkomalla jotakin toista velvollisuutta. Eräänä syynä tällaisten tilanteiden syntyyn on ainakin näennäinen ristiriita moraalisesti oikean ja hyödyllisen välillä. Hyödyllisellä Cicero tarkoittaa sitä, mikä lisää terveyttä, turvallisuutta ja erilaisia elämän mukavuuksia. Kielen nurinkurinen käyttö on Ciceron mielestä johtanut siihen, että moraalisesti hyvä (*bonestum*) on erotettu hyödyllisestä (*utile*). »Moraalisesti hyvä olisi jotain sellaista, mikä ei olisi hyödyllistä, ja hyödyllinen sellaista, mikä ei olisi moraalisesti hyvää.» (II, 9s). Cicero pitää tällaista käsitystä »pahimpana turmiona, mitä ihmiselämään voitaisiin liittää». Hän viittaa tässä yhteydessä samoin kuin myöhemmin Ambrosius Platonin kertomukseen Gygeen sor-muksesta.

Eri auktoriteetteihin nojautuen Cicero näyttää ajattelevan, että jokin teko on moraalisesti hyvä (sopiva) tai paha sen hyödyllisyydestä tai vahingollisuudesta riippumatta. Edelleen hän olettaa, että järkeä käyttämäl-lä on suhteellisen helppo tietää, mikä on kussakin tilanteessa velvollisuu-temme. Eri kansojen keskenään ristiriitaiset moraalikäsitukset eivät muo-dosta Cicerolle samanlaista ongelmaa kuin aikoinaan sofistoille.

Toisaalta Cicero uskoo, että moraalisesti hyvä on aina hyödyllistä ja paha vahingollista. Ristiriitoja voi olla vain moraalisesti oikean ja näennäisesti (mutta ei todella) hyödyllisen välillä. Rauhallinen yhteiselämä, jossa ihmiset erilaisella toiminnalla auttavat ja täydentävät toisiaan, on kaikille hyödyllinen. Ihmiset voivat olla toisilleen mitä suurimmaksi hyödyksi mutta myös suurimmaksi vahingoksi. Moraalisesti oikea elämä on rauhallisen yhteiselämän välttämätön edellytys ja siksi hyödyllinen. Ne, jotka toimivat moraalisesti väärin, ovat kyvyttömiä yhteistyöhön, mikä koituu kaikkien vahingoksi.

Moraalisten pulmatilanteiden ratkeaminen voisi joskus olla mahdotonta, jos oletetaan, että on sellaisia moraalisääntöjä joita on noudatettava kaikissa olosuhteissa (ei saa koskaan rikkoa lupaus, valehdella jne.). Antiikissa ei kuitenkaan esitetä tavallisesti ehdottomia yksityisiä moraalinormeja. Tutkiessaan kasuistisia tapauksia Cicero on kiinnostunut kuhunkin tilanteeseen liittyvistä olosuhteista enemmän kuin joidenkin moraalinormien ehdottomuudesta.

Yleensä esimerkiksi lupauksen täyttäminen kuuluu kaikkien ihmisten velvollisuuksiin. Silloin edellytetään, että lupauksen täyttäminen on hyödyllinen sille, jolle lupaus on annettu. Mutta jos tilanne on muuttunut sellaiseksi, että lupauksen täyttäminen on muuttunut hyödyttömäksi tai vahingolliseksi sille, jolle lupaus on annettu, lupaus on jätettävä täyttämättä. Tilanteen muuttuessa velvollisuuskin muuttuu. Suurimmat vääryydet syntyvät usein vääristyneestä tai liian täsmällisestä oikeuden säännön tulkinnasta. Tästä johtuen »ankarin oikeus on pahinta vääryyttä», niin kuin sananlaskussa sanotaan (I, 33).

Sodassakin on säilytettävä luottamus viholliselle annettuun valalla vahvistettuun lupaukseen. Mutta tilanne on toinen, jos lupaat valalla vannoen maksaa merirosvolle tietyn rahamäärän henkesi pelastamiseksi. Merirosvo ei kuulu määritelmän mukaan sotilaallisiin vihollisiin vaan on kaikkien yhteinen vihollinen, jonka kanssa meillä ei ole luottamus- eikä valayhteyttä. Siksi hänelle annetun lupauksen rikkominen ei ole petosta eikä valapattoisuutta. Pelkästään suullisesti väärin vannominen ei ole myöskään valapattoisuutta. Valapattoisuutta on vain sen tekemättä jättäminen, jonka olet vannonut »sydämesi vakaumuksesta».

3. Oikeudenmukaisuus

Cicero jakaa velvollisuudet Platonin kardinaalihyveiden mukaisesti neljään pääalueeseen; niiden ohella hän esittää myös eräitä aristoteelisia hyveitä.

Cicero käsittelee laajimmin sosiaalisia hyveitä, oikeamielisyyttä (*iustitia*) ja hyvänsuopuutta (*benevolentia*), joita harjoittamalla ihmiset voivat elää rauhallista yhteiselämää. Emme ole syntyneet itseämme varten: osa meistä on isänmaata ja ystäviä varten. Stolaisten tavoin Cicero ajattelee, että kaikki, mitä on maan päällä, »luotiin ihmisen käyttöä varten mutta ihmiset luotiin ihmisiä varten» (I, 22). Oikeudenmukaisuuden perustana on keskinäinen luottamus.

Muut hyveet oikeudenmukaisuudesta irrallaan voivat muuttua paheiksi. Viisaus ilman oikeudenmukaisuutta on oveluutta, joka ei herätä luottamusta. Sen sijaan oikeudenmukaisuus ilman viisauttakin voi lisätä yhteenkuuluvuutta. Vastaavasti rohkeus irrallaan oikeudenmukaisuudesta voi muuttua kauhistuttavaksi ylimielisyydeksi ja vallanhaluksi.

Aristoteleelta ja stoalaisilta periytyneen tradition mukaisesti Cicero tarkoittaa oikeudenmukaisella asiointilalla sitä, ettei ketään vahingoiteta ilman perusteltua aihetta ja että jokainen saa pitää omansa. »Oikeudenmukaisuuden ensimmäinen tehtävä on, ettei kukaan vahingoita ketään, paitsi silloin, kun vääryys on antanut aiheen siihen, ja toinen että yhteisomaisuutta käsitellään yhteisenä ja yksityisomaisuutta yksityisenä.» (I, 21). »Oikeudenmukaisuus häviää kokonaan, ellei jokaisen ole mahdollista pitää omaansa.» (II, 78s). Vääryys on toisen vahingoittamista ja toisen oman riistämistä. Vääryyttä on myös se, ettei estetä vääryyden tekemistä silloin, kun se on mahdollista, jättämällä pulaan vanhemmat, ystävät tai isänmaa.

Yksityisomaisuus on eräs oikeudenmukaisuuden olemassaolon edellytys. Cicero toteaa, ettei mikään ole »luonnostaan yksityistä» (I, 21). Yksityisomaisuus voi syntyä ensivaltauksen (ottaa ensimmäisenä omakseen jotakin, joka ei ole kenenkään omaa), sopimuksen tai arpomisen perusteella. Eräänä syynä valtioiden syntyyn on ollut yksityisomaisuuden turvaaminen. »Yhteisöt ja valtio perustettiin eniten siksi, että voitaisiin säilyttää omaisuutta. Sillä vaikka ihmiset liittyvät yhteen luonnonkin johtamina (= sosiaalinen vaisto), he tavoittelevat kuitenkin kaupunkien turvaa omaisuutensa säilymisen toivossa.»³

Myöhempi aina 1700-luvulle ulottuva moraalifilosofinen traditio on omaksunut Ciceron oikeudenmukaisuuden määritelmän, hänen käsityksensä oikeudenmukaisuuden ja omaisuuden välisistä suhteista sekä omaisuuden synnystä osaksi hänen omien teostensa ja osaksi roomalaisen oikeuden välityksellä, jonka periaatteiden muodostumiseen Cicerolla on ollut vaikutusta.

Justinianuksen *Instituuttien* ensimmäinen kirja alkaa *Ulpianuksen* (n. 170–228) kuuluisalla määritelmällä: »Oikeamielisyys on kestävä ja pysy-

vä tahto antaa kullekin hänen oikeutensa.» Instituuttien täydellisemmässä määritelmässä oikeudenmukaisuudella tarkoitetaan: 1. elää moraalisesti oikein (*honeste vivere*); 2. olla vahingoittamatta toista (*alterum non laedere*) ja 3. antaa kullekin omansa (*suum cuique tribuere*). Näistä kolmatta eli *suum cuique* periaatetta on siteerattu lukemattomia kertoja vuosisatojen kuluessa aina omaan aikaamme saakka.

Oikeudenmukaisuus on luonteeltaan suuressa määrin negatiivista vaatimuksellaan, ettei saa vahingoittaa toisia. Sen täydennyksenä Cicero pitää tärkeänä Aristoteleen tavoin ystävyyttä ja hyvänsuopuutta (*benevolentia*), joiden mukaan toisille on tehtävä sellaista positiivista hyvää, mitä oikeudenmukaisuus ei vaadi.

b. Cicero luonnonoikeuden ja valtiokäsitteen välittäjänä

Stoalaisten oppi luonnonoikeudesta siirtyy Ciceron välityksellä roomalaisille juristeille, joiden opit leviävät Justinianuksen lakikokoelman *Corpus iuris civilis* (vuosina 529–534) välityksellä edelleen yleiseen eurooppalaiseen ajatteluun nimellä *lex naturalis* eli *ius naturale*. Cicero esittää oppinsa luonnonoikeudesta ja valtiosta Platonin esimerkin mukaisesti dialogeissa *Laeista* (*De legibus*) ja *Valtiosta* (*De re publica*); jälkimmäisestä on hävinnyt laajoja osia.

Suuresta historiallisesta vaikutuksestaan huolimatta käsite luonnonoikeus on monin tavoin epäselvä antaen aiheen erilaisiin tulkintoihin. Moderni ihminen käyttää sanaa laki kahdessa päämerkityksessä. Yhtäällä sillä tarkoitetaan ns. luonnon lakeja, joita ihminen ei voi rikkoa, ja toisaalta normia, jota voidaan sekä noudattaa että rikkoa. Luonnonoikeudessa ei aina tehdä selvää eroa näiden merkityksien välillä. *Ulpianus* sanoo luonnonoikeuden olevan sitä, mitä luonto opettaa kaikille eläimille ja ihmisille. »Oikeus (*ius*) ei ole vain ihmislajille ominainen vaan se kuuluu kaikille eläimille, jotka syntyvät taivaalla, maassa tai meressä.»⁴ Ilmeisesti tällainen laki ei voi olla eläinten kohdalla oikeussuhteisiin liittyvä normi; Aristoteleen ja stoalaisten mukaan eläinten ja ihmisten välillä ei ole oikeussuhteita.

Cicerolla, jolta *Ulpianus* on saanut vaikutteita, on kohtia, joita voisi mahdollisesti tulkita *Ulpianuksen* tavoin. Luonnonoikeus on näet hänen mukaansa »taivaallinen laki» (*lex caelestis*), joka hallitsee koko universumia (*universum mundum*) eli »taivasta ja maata» (*De legibus* II, 4). Stoalaisten tavoin Cicero uskoo, että »taivaallinen laki» eli jumalallinen järki

(*ratio divina*) luovana periaatteena on hahmottanut maailman sellaiseksi mitä se on. Tämän mukaan eläinten ja ihmisten voidaan olettaa toimivan tuon lain mukaisesti. Cicero on kuitenkin kiinnostunut luonnonoikeudesta lähinnä kaiken inhimillisen oikeuden ylimpänä kriteerinä. Hän pitää silloin selvänä, että luonnonoikeus on normin luontoista, jota ihminen voi myös rikkoa, vaikka hänen pitäisi toimia sen mukaan.

Stoalaisten tavoin Cicero samastaa luonnonoikeuden »oikeaan järkeen». »Laki on ylin luontoon sisältyvä järki, joka käsklee, mitä on tehtävä, ja kieltää päinvastaiset asiat» (*lex ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria*) (*De legibus* I, 6). Tämä luontoon sisältyvä ylin järki on yhteinen (*communis*) jumalille ja ihmisille (*De legibus* I, 7). Kaikilla ihmisillä (esimerkiksi lapsilla) järki ei ole kehittynyt oikeaksi järjeksi. Mutta siinä määrin kuin ihmisen järki on kehittynyt täydelliseksi (*perfecta ratio*) sekin on »ylin laki» (*summa lex*) samalla tavalla kuin jumalallinen laki (*De legibus* II, 5).

Stoalaisten tavoin Cicero pitää luonnon seuraamista (= luonnonoikeuden noudattamista) ylimpänä toimintaperiaatteena ja samalla korkeimpana hyvänä (*summum bonum*) (*De legibus* I, 21). Luonnonoikeudella on objektiivinen perusta. Se »ei ole ihmismielen keksimä eikä perustu kansojen päätökseen» vaan se on koko universumia hallitseva viisaus (*sapientia*) (*De legibus* II, 4). Jonkin valtion lait ovat voimassa vain tuossa valtiossa. Luonnonoikeus on sen sijaan universaalinen, joka valtioiden rajoista riippumatta hallitsee kaikkia järkeviä olentoja. Jumalilla ja ihmisillä on yhteinen valtio (*una civitas communis*), jota tuo yhteinen luonnonoikeus eli oikea järki hallitsee.

Klassisessa muodossa Cicero esittää käsityksensä luonnonoikeudesta teoksessaan *De re publica* (III, 22).⁵

»On luontoa vastaava ja kaikkia ihmisiä koskeva todellinen laki (*vera lex*), nimittäin oikea järki (*recta ratio*), joka on muuttumaton ja ikuinen. Tämä laki kehottaa täyttämään velvollisuutensa ja kieltää tekemästä vääryyttä. Sen käskyt ja kiellot eivät turhaan käske ja kiellä hyviä eikä sen käskyillä tai kielloilla ole vaikutusta pahoihin (luonnonoikeutta voidaan siis myös rikkoa). Tämän lain mitätöiminen (ihmisten) lainsäädännöllä ei voi koskaan olla oikea. Sen rajoittaminen ei ole luovallista; sen täydellinen poistaminen on mahdotonta. Senaatti tai kansa eivät voi vapauttaa meitä velvollisuudesta totella tätä lakia. Sen esittämiseksi ja tulkitsemiseksi ei tarvita Sextus Aeliusta (ts. suurta juristia). Ei ole niin, että olisi yksi laki Roomalle ja toinen Ateenalle, yksi tätä päivää ja toinen huomista varten. On vain yksi ikuinen ja muuttumaton laki, joka sitoo kaikkia kansoja kaikkina aikoina.»

Cicero olettaa, että luonnonoikeudesta saadaan tietoa suhteellisen helposti tutkimalla kaikille yhteisen järjen periaatteita. Tästä huolimatta Cicero esittää sen sisällöstä epäsystemaattisesti vain muutamia yleisiä periaatteita (on kunnioitettava jumalia, täytettävä velvollisuutensa isänmaata, vanhempia ja sukulaisia kohtaan jne.). Kukaan muukaan luonnonoikeuden kannattaja ei ole esittänyt paljon täsmällisemmin sen sisältöä. Tästä huolimatta luonnonoikeudella on ollut suunnattoman suuri vaikutus moraalifilosofiseen ajatteluun stoalaisista ja Cicerosta aina Yhdistyneiden Kansakuntien ihmisoikeuksien julistukseen saakka. Tätä ei ole vähentänyt sekään, että luonnonoikeuden nimissä on usein esitetty keskenään ristiriitaisia periaatteita. (Orjuus on monien mielestä luonnonoikeuden vastaista. Scotuksen, Grotiuksen ja Pufendorfin mielestä luonnonoikeus kuitenkin sallii orjuuden hätäkeinona elämän säilyttämiseen.)

Uskolla luonnonoikeuteen on ollut huomattava käytännöllinen merkitys roomalaisessa juridisessa ja yhteiskunnallisessa ajattelussa. Roomassa oli kahdenlaista ihmisten luomaa oikeutta. Rooman kansalaisten (kansalainen = *civis*) keskinäisiä suhteita sääteli siviilioikeus (*ius civile*), johon sisältyi myös rikosoikeus. Ulkomaalaisten ja kansalaisten keskinäisten suhteiden säätelemiseen tarvittiin toisenlaista kansojen oikeutta (*ius gentium*), jolla tarkoitetaan sisällöltään samanlaista oikeutta eri kansojen laeissa. Ciceron vaikutuksesta roomalaiset juristit pitivät selviönä, että luonnonoikeus on siviilioikeuden yläpuolella, ja pyrkivät muuttamaan siviilioikeutta luonnonoikeuden ideaalien mukaiseksi. Cicero itse ei näytä selvästi erottaneen toisistaan luonnonoikeutta ja kansojen oikeutta. Kansojen oikeushan on sopusoinnussa hänen totuuden kriteerinsä (*consensus gentium*) kanssa, jonka mukaan se, mistä kaikki ovat yksimielisiä, on totta ja oikeaa. Vasta myöhemmät roomalaiset juristit tekevät selvemmän eron niiden välillä. Kaikki kansat ovat esimerkiksi hyväksyneet orjuuden, joten se on kansojen oikeuden mukaista. Mutta luonnonoikeuden kannattajat ovat yksimielisiä heidän mielestään siitä, että kaikki ihmiset ovat syntyneet vapaina ja tasa-arvoisina.

Vaikka Cicero ei taistelekaan orjuutta vastaan, hän esittää luonnonoikeuden perusteella ideaalin kaikkien ihmisten tasa-arvosta. Aristoteleen käsitys, jonka mukaan ihmiset jakaantuvat luonnostaan vapaisiin ja orjiin, unohtuu vähitellen. Vaikka varhaisstoalaiset yhtäällä pitivätkin kaikkia ihmisiä tasa-arvoisina yhtäläisen järjen perusteella, he tekivät toisaalla eron tyhmien ja viisaiden välillä. Cicero puolestaan uskoo, että ihmiset voivat samanlaisen kasvatuksen avulla tulla suunnilleen yhtä viisaiksi. Ihmiset ovat hänen mukaansa tasa-arvoisia, paitsi yhteisen järjen perusteella, myös siksi, että heidän halunsa, nautintonsa ja huolensa ovat suunnilleen samanlaisia.

Valtio (= *res publica* tai *civitas*) on Ciceron mukaan moraalis-juridinen yhteisö. »Se on yhteislaitos (= *res publica*), kansan asia (*res populi*). Mutta kansa (*populus*) ei ole mikään tahansa ihmisjoukko, vaan sellaisten ihmisten joukko, jotka ovat liittyneet yhteen tunnustamalla yhteisen oikeuden ja hyödyn (*iuris consensu et utilitatis communione sociatus*).» (*De re publica* I, 25). Viitattaessaan yhteiseen hyötyyn Cicero on voinut eklektikona saada vaikutteita epikurolaisuudesta, jonka mukaan egoistiset ihmiset haluavat kuulua valtioon pelkästään oman etunsa takia. Aristoteleen tavoin Cicero pitää ihmistä kuitenkin sosiaalisena olentona pikemmin kuin kyreneläis-epikurolaisena egoistina. Hän näet jatkaa välittömästi valtion määritelmän jälkeen: »Heidän ensimmäisenä motiivinaan (*prima causa*) liittyä yhteen ei ole niinkään heidän heikkoutensa kuin ihmisten luonnollinen seurallisuus.» Vaikka yksityisillä ihmisillä olisi kaikkea yllin kyllin, niin etteivät he tarvitsisi toistensa apua, he haluaisivat elää yhdessä (*De officiis* I, 157s). Toiseksi oikeus on Ciceron mukaan paljon tärkeämpi valtion olemassaolon perusta kuin yhteinen hyöty. »Laki (eikä kunkin etu) on kansalaisyhteisöä yhdistävä side (*civilis societatis vinculum*) (*De re publica* I, 32).⁶ »Sillä mitä on valtio (*civitas*), ellei kansalaisten oikeusyhteisö (*iuris societas civium*)?»

Valtio on Ciceron mukaan laillinen eli oikea valtio sikäli kuin se on oikeusvaltio. Vaikka valtio säätääkin lakeja, oikeuden pohjimmaisena synnyttäjänä ei voi olla valtion valta, koska sen valta hallita perustuu objektiiviseen luonnonoikeuteen, joka ei ole ihmisten luoma. Ciceron mukaan valtion vallan lähteenä on kansa. Pitäessään kansaa poliittisen vallan ylimpänä lähteenä Cicero esitti tämän vain yleisenä periaatteena kehittämättä yksityiskohtaisempaa teoriaa organisoidusta poliittisesta demokratiasta. Mutta kansankin yläpuolella on luonnonoikeus. Mikään hallitsija eikä edes kansa, jolta hallitsija saa valtansa, ei voi poistaa luonnonoikeutta.⁷

Ciceron käsitys oikeusvaltiosta antaa kansalaisille laillisen oikeuden hallitusvallan vastustamiseen tietyissä tilanteissa. Ensinnäkin heidän ei tarvitse totella sellaisia lakeja, jotka ovat ristiriidassa luonnonoikeuden kanssa. Toiseksi hallitsija, joka hallitsee vastoin luonnonoikeutta, ei ole laillinen hallitsija vaan tyranni. Me emme kuulu tyrannin kanssa samaan yhteisöön. Samoin kuin ruumiista amputoidaan vioittuneita jäseniä, jotka ovat vahingollisia muille jäsenille, samoin »tämä eläimellisyys ihmishahmossa ja tämä julmurin kauheus on leikattava erilleen yhteisestä ihmisyyden ruumiista» (*De officiis* III, 31s). Vaikka toisen tappaminen on yleensä vastoin luontoa, tyrannin tappaminen on kunniallista.

Ciceron poliittisilla käsityksillä on ollut laajalle ulottuva historiallinen vaikutus. Käsitys siitä, että valtion oikeus hallita perustuu oikeuteen eikä

valtaan, on säilynyt ideaalina uudelle ajalle saakka. Esimerkiksi Augustinus pitää eräänä poliittisen ajattelunsa lähtökohtana Ciceron määritelmää valtiosta ja pyrkii osoittamaan teoksessaan *De civitate Dei*, ettei Rooma ole koskaan ollut oikea valtio, koska sen toiminta on perustunut vääryyteen eikä oikeuteen. (II, 21, XIX, 21).

Viitteet

- 1 Eklektisyyden ja omintakeisuuden puutteen takia Cicero sivuutetaan tavallisesti filosofian historioissa muutamalla viittauksella. Tässä esitellään Ciceron oppeja laajemmin lähinnä siksi, että niillä on ollut poikkeuksellisen laaja historiallinen vaikutus myöhempään moraalifilosofiseen ajatteluun.
- 2 Vrt. tavallisen kristityn ja täydellisemmän pyhimysmoraalin väliseen eroon kristillisessä etiikassa.
- 3 Locke esittää saman ajatuksen teoksessaan *Two Treatises of Civil Government* (II, 124): »Suurin ja pääasiallinen päämäärä, miksi ihmiset ovat yhdistyneet valtioiksi ja alistuneet hallituksen alaisiksi on heidän omaisuutensa suojeleminen.»
- 4 Sitaatti Friedrichin välityksellä, s. 28.
- 5 Tämä kohta Ciceron teoksesta on säilynyt kirkkoisä Lactantiuksen (n. 250–325) välityksellä.
- 6 Uuden ajan yhteiskuntafilosofiassa (Locke, Rousseau, Hegel, Marx, Snellman jne.) käytetty käsite »kansalaisyhteiskunta» (*civil society, die burgerliche Gesellschaft* jne.) on kotoisin Ciceron käsitteestä *societas civilis*.
- 7 Hobbes esittää uuden ajan alussa jyrkästi vastakkaisen käsityksen. Ns. luonnon-tilassa ennen valtiota ei ollut lainkaan oikeutta tai vääryyttä. Ne syntyvät vasta sen jälkeen kun on säädetty lakeja, joiden perusteella tiedetään, mikä on oikeaa tai väärää. Lainsäätäjän yläpuolella ei ole mitään häntä rajoittavaa oikeutta; Hobbes tosin puhuu luonnonoikeudesta mutta hän ei pidä sitä varsinaisesti lakina vaan »oikean järjen» ohjeena oman elämän turvaamiseksi. Oikeuden perustana on hallitsijan (tai hallitsijain) tahto, jonka alaisiksi muiden on pakko alistua. Kyreneläiset ja Epikurosovat ennen häntä ennakoineet tätä käsitystä väittäessään, ettei oikeus perustu luontoon vaan ihmisten sovinnaisiin käsityksiin. Sovinnaisista käsityksistä pääsevät näet hallitseviksi ne, joiden tukena on eniten yhteiskunnallista voimaa.

XV LUKU

ROOMAN KEISARIAJAN FILOSOFIA

Rooma muuttui ensimmäisen esikristillisen vuosisadan lopulla keisarikunnaksi ja samalla maailmanvallaksi. Keisarien erilaisella suhtautumisella filosofiaan ei ollut näkyvää vaikutusta sen kehitykseen.¹ Sen sijaan filosofialla näyttää olleen vaikutusta keisarikunnan ideologiaan. Keskustelu parhaasta hallitsijasta (*Optimus princeps*), joka hallitsee oikeudenmukaisesti päämääränään kansan paras (*salus populi*), leviää Roomaan keskimäisen stoalaisuuden mukana.² Augustus, Nero ensimmäisinä hallitusvuosinaan, Trajanus sekä erityisesti Hadrianus, Antonius Pius ja Marcus Aurelius näyttävät pyrkineen toimimaan tämän ideaalin mukaan.

Keisarikunnassa jatkuvat eklektisen kauden koulukunnat. Pythagoralaisuus, kyyninen koulukunta ja skeptisismi, jotka olivat välillä lähes kokonaan hävinneet, heräävät uudelleen eloon. Tärkein uusi koulukunta on uusplatonismi. Filosofialle on tänä aikana ominaista intellektuaalinen väsähtäneisyys. Idästä leviää erilaisia mysteeriuskontoja alempien kansaluokkien keskuuteen. Yläluokkien omaksuma uusplatonismi ja uuspythagoralaisuus saavat myös mysteerisiä piirteitä.

a. Viimeiset stoalaiset

Stoalaisuus oli se kreikkalainen filosofinen suuntaus, joka sopi parhaiten yhteen roomalaisten moraalitietoisuuden kanssa. Keisariajan stoalaisuudella on voimakas uskonnollinen väritys. Roomalaisen stoalaisuuden tärkeimpiä edustajia ovat Seneca, Musonius Rufus, Epiktetos ja Marcus Aurelius. Suurin osa heidän tuotannostaan on säilynyt.

L. *Annaeus Seneca* (3 – 65) oli keisari Neron opettaja ja ministeri, jonka oli myöhemmin tehtävä Neron käskystä itsemurha.

Senecan viehättävällä tyylillä kirjoitetut teokset, joissa hän lohduttaa, rohkaisee ja neuvoa lukijoitaan moraalisisissa pulmissa, ovat olleet erittäin suosittua luettavaa uusimmalle ajalle saakka. On joukoittain saarnoja, sanoo Voltaire *Candidessa*, jotka eivät yhteensäkään ole yhden ainoan Senecan sivun veroisia.

Seneca on kiinnostunut vain siitä osasta filosofiaa, joka auttaa ihmisiä tulemaan hyveelliseksi. »Sanamme ei ole tarkoitettu huviksi vaan hyödyksi: sairass ei etsi lääkkeeksi kaunopuheisuutta.»³ »Filosofia opettaa tekemään eikä sanomaan.» »Tietää enemmän kuin on tarpeen on eräs laji kohutuuttomuutta» (vrt. Duns Scotus). Poseidoniuksen vaikutuksesta Seneca oli kiinnostunut luonnontieteistäkin. Hänen teostaan *Naturales questiones* käytettiin läpi koko keskiajan luonnontieteiden perusoppikirjana. Luonnontieteillä on lähinnä moraalinen arvo vapauttaessaan pelosta, joka aiheutuu tietämättömyydestä. Seneca näyttää uskoneen persoonalliseen Jumalaan, joka pitäisi huolta ihmisistä. Fysiikka on tärkeä myös siksi, että sen tutkimus johtaa Jumalaa kohti.

Seneca on kiinnostunut kaikkien ihmisten yhteen kuuluvuudesta paljon enemmän kuin stoalaisesta apatiasta. »Ihminen on ihmiselle pyhä» (*Homo sacra res homini*). Rakkauden velvollisuuksien täyttäminen toisia ihmisiä kohtaan on hänestä tärkeää. Tässä suhteessa on luultu nähtävän yhtäläisyyksiä Senecan ja kristillisyyden välillä. Senecan mielestä rakkaudessaakin on oltava apaattinen. Hyvä ihminen auttaa toisia ja on lempeä mutta ei tunne sääliä. Sääli on näet sielun sairautta. »Viisas auttaa itkevää mutta ei itke hänen kanssaan.» »Vankat akat ja naikkoset ovat niitä, jotka liikuttuvat pahimpienkin rikollisten kyynelistä ja murtaisivat auki vankilan, jos voisivat.»

Seneca ei puhu varhaisstoalaisten tavoin täydellisesti viisaista. Moraalisen täydellisyyden asemesta hän pitää hyvänä moraalista edistystä. Platonin tavoin Seneca näyttää uskoneen sielun kuolemattomuuteen. Kuolema merkitsee paremman elämän alkua. Ihmisen hyve ja onnellisuus ovat hänen sisimmässään. On mieletöntä pitää ulkonaista rikkautta onnellisuuden edellytyksenä. »Lyhin tie rikkauteen vie rikkauden halveksimisen kautta.»

Senecan nuorempi aikalainen *Musonius Rufus* rajoittuu vielä enemmän käytännölliseen moraalin opetukseen. Ihmiset ovat moraalisesti sairaita ja filosofi on heitä parantava lääkäri. Hyve voidaan saada harjoittamalla ja kasvatuksella paremmin kuin opetuksella.

Musonius pitää ideaalina yksinkertaisia elämän tapoja, yleistä ihmisrakkautta ja anteeksiantoa niitä kohtaan, jotka loukkaavat meitä. Hän on puolustanut voimakkaasti naisten tasa-arvoa miesten kanssa. Joskus hän on käsitellyt oppilaansa Epiktetoksen tavoin pikkumaisia kysymyksiä kuten hiusten ja parran hoitoa.

Musoniuksen oppilas *Epiktetos* (50–138) eli ensin orjana ja myöhemmin vapaana Roomassa. Domitianuksen karkotettua filosofit Roomasta hän asui Nikopoliksessa Kreikassa. Täällä historioitsija *Arrianos* kuunteli

hänen luentojaan ja kirjoitti niistä kahdeksan kirjaa, joista neljä on säilynyt. Hän teki mestarinsa opeista katekismuksen kaltaisen tiivistelmän eli *Käsikirjan*, joka on myös säilynyt: nämä säilyneet kirjoitukset sisältyvät Oatesin kokoelmaan.

Epiktetos tekee eron sellaisten asioiden välillä, jotka ovat ja jotka eivät ole omassa vallassamme. Lähes kaikki sekin, mikä tapahtuu meille itsellemme, tapahtuu omasta tahdostamme riippumatta. Emme ole itse valinneet syntymäämme, vanhempiamme tai veljiämme. Voimme sairastua, kuolla, joutua kahleisiin tai maanpakoon tahdostamme riippumatta. Täydellisesti omassa vallassamme on vain tahtomme asenne noihin tapahtumiin.

Se, mikä ei ole omassa vallassamme, ei ole hyvää eikä pahaa vaan samantekevää. Se, joka erheellisesti pitää niitä hyvinä tai pahoina, ei ole vapaa, koska niiden haluaminen, torjuminen tai pelko tekee hänet niistä riippuvaiseksi. Hän on samalla sitä surkeampi, mitä kiihkeämmin hän haluaa sitä, mitä hänellä ei ole tai saadessaan osakseen sitä, mitä hän ei halua.

Pitäessään ulkopuolisia asioita samantekevinä viisas on vapaa. »Vapaa on se, jolle kaikki tapahtuu hänen tahtonsa mukaan.» (Oates, s. 247). Viisas ei pyri muuttamaan ulkopuolisia asioita tahtonsa tai toiveittensa mukaisiksi, koska se olisi turhaa. Sen sijaan hän hyväksyy tahdollaankaisen, mikä tapahtuu. Onnettomuudetkaan eivät ole hänen tahtonsa vastaisia. Tällainen asenne ei ole pelkkää alistumista välttämättömyyteen. Epiktetos uskoo muiden stoalaisten tavoin, että kaikki, mikä tapahtuu, tapahtuu kokonaisuuden parhaaksi. Siksi viisas samastaa oman tahtonsa kaikkeutta ohjaavan Jumalan tahtoon ja hyväksyy iloiten kaiken, mitä tapahtuu. »Jos todella tietäisin, että minut on määrätty nyt olemaan sairas, toivoisin olevani sairas.» (Oates, s. 291). Vapaana viisas on samalla onnellinen, koska hän on itseriittävä ja koska mikään ei järkytä hänen mielenrauhaansa.

Apaattinen mielenrauha olisi saavutettavissa passiivisella suhtautumisella ulkomaailmaan. Epiktetoksen ideaali ei ole kuitenkaan tällainen Juutas Käkriäisen apatia. Muiden stoalaisten tavoin hän pitää »luonnon seuraamista» ihmisten tärkeimpänä tehtävänä. Hän uskoo teleologisesti, että eri oliolla on jokin luonnon niille antama tehtävä, joka saadaan selville tuon oliolajin rakennetta tutkimalla. Miekän ja tupen rakenteesta on helppo nähdä, mihin tarkoitukseen tuppini on sopivin (Oates, s. 233). Se että miehellä ja naisella on yhtymisen halu ja että heillä on siihen sopivat elimet viittaa samalla tavalla luonnon tarkoitukseen. Koska luonto on antanut miehelle parran erottamaan hänet naisesta, tuota tunnusmerkkiä

ei pitäisi hävittää. Käsien, sierainten ja veden luonteesta voidaan päätellä, että luonto on tarkoittanut ihmisen elämään puhtaudessa eikä liassa.

Ihmisen tärkein tunnusmerkki on järki. Siksi hänen on elettävä rationaalisesti eikä eläinten tavoin irrationaalisesti. Edelleen ihmisellä ainoana punastuvana eläimenä on itsekunnioituksen ja häpeän tunne. Näiden ja eräiden muiden seikkojen perusteella voimme tietää, että luonto on tarkoittanut ihmisen elämään moraalisesti oikeaa elämää säilyttääkseen itsekunnioituksensa ja ihmisen korkean arvon.

Stoalaisena Epiktetos pitää selviönä, että meillä on moraalisisia olentoina luonnon antamia velvollisuuksia. Vaikka ulkopuoliset asiat ovat samantekeviä siinä mielessä, miten koemme niiden vaikutukset, se mitä teemme, ei ole samantekevää. »Aineelliset oliot ovat samantekeviä. Mutta se, miten me käsittelemme niitä, ei ole samantekevää.» (Oates, s. 288). Meidän on tehtävä velvollisuutemme. Moraalinen hyvyys, ts. velvollisuuksien täyttäminen, on ainoa hyvä ja niiden laiminlyönti ainoa paha.

Epiktetoksen käsitys velvollisuuksista ei näytä sopivan yhteen hänen muiden oppiensä kanssa. Ensinnäkin täyttäessämme velvollisuuksia me näytämme voivan vaikuttaa toiminnallamme ulkopuolella olevien tapahtumien kulkuun. Miten tämä on selitettävissä, jos omassa vallassamme on vain tahtomme sisäinen asenne? Toiseksi tahtomme ulkopuolella olevat asiat, esimerkiksi toisten ihmisten kohtalo, on meille samantekevää. Kuitenkin meillä on velvollisuuksia toisia ihmisiä kohtaan ikään kuin heidän kohtalonsa ei olisikaan meille samantekevä.

Epiktetos vertaa usein moraalista elämää näytelmään eli peliin. Sokrates pelasi oikeusistuimen edessä peliä samoin kuin pelataan palloa. Pallona hänellä oli elämä, vanhuus, maanpako, myrkyn nauttiminen sekä ero vaimosta ja lapsista. Samoin kaikkien muidenkin on näyteltävä elämässään heille annettua roolia. Pallo, jolla pelaamme, on samantekevä. Tärkeintä on, että pelaamme eli näyttelemme hyvin sen osan vaatimusten mukaisesti, mikä on meille annettu.

Muiden stoalaisten tavoin Epiktetos pitää universumia yhtenä kokonaisuutena, jonka jokaisella osalla on oma tehtävänsä kokonaisuuden hyväksi. »Sinun tehtäväsi on näytellä hyvin sitä osaa, joka on annettu sinulle. Osajaon valinta kuuluu toiselle (= Jumalalle).» (Oates, s. 472). Luonto on tehnyt ihmiset toistensa ystäviksi. On iloittava niiden ihmisten kanssa, jotka ovat joukossamme, eikä ole surtava niitä, joiden on poistuttava. Kun olet olemassa, universumi tarvitsee sinua. Toisella kerralla se tarvitsee jotakin toista ja sinun on kuoltava. Se, joka pitää elämää suurena näytelmänä, ei ole vain apaattinen, jota mitkään tapahtumat eivät järkytä, vaan myös eupaattinen (= hyväntuulinen), joka iloitsee pelaajien tavoin pelistä ja on huoleton sen seurauksista.

Verratessaan elämää peliin Epiktetos edellyttää, että sitä on pelattava tiettyjen pelisääntöjen, ts. moraaliperiaatteiden mukaan. Muiden stoalaisien tavoin hän uskoo, että jokaisen järkeväen ihmisen on helppo saada tietoa moraalisisista yleiskäsitteistä (*notitiae communes*) ja oikeista moraaliperiaatteista. Eettinen relativismi, joka oli sofistojen etiikan tärkeimpiä ongelmia, ei ole hänelle lainkaan ongelma. Ihmiset eivät hänen mukaansa ole erimielisiä yleiskäsitteistä ja yleisistä moraaliperiaatteista vaan niiden soveltamisesta yksityistapauksiin. Niinpä se, mikä on pyhää, on kaikkien mielestä muuta arvokkaampaa ja tavoiteltavaa. Sen sijaan juutalaisten, syyrialaisien, egyptiläisten ja roomalaisten kesken voi olla erimielisyyttä siitä, onko sianlihan syönti pyhää tai epäpyhää.

Moraalikasvatuksella, jota Epiktetoksen filosofia oikeastaan on, on kaksi päätehtävää. Ensinnäkin on harjoitettava soveltamaan »yhteisiä peruskäsitteitä» (= *notitiae communes*) yksityisiin tilanteisiin »sopusoinnussa luonnon kanssa». Toiseksi on opittava tekemään ero asioiden välillä, jotka ovat ja jotka eivät ole omassa vallassamme. Se, joka oppii edellisen, toimii moraalisesti oikein eli näyttelee hänelle annettua roolia hyvin. Se, joka oppii jälkimmäisen, on järkkymätön ja turvallinen kaikissa elämän tilanteissa.

Keisari *Marcus Aurelius Antonius* (120–180; keisarina 161–180) oli viimeinen merkittävä stoalainen. Hänen kreikaksi kirjoittamansa *Itsetutkisteluja* (12 lyhyttä kirjaa) on syntynyt osaksi hänen päiväkirjoistaan, joissa hän helppotajuisten aforismien muodossa esittää käsityksensä todellisuudesta ja ihmiselämästä.

Epiktetoksen tavoin hän uskoo kaiken tapahtumisen välttämättömyyteen ja jumalalliseen kaitselmukseen. Kokonaisuuden parhaan kannalta yksilön ei ole pidettävä tärkeänä sitä, mitä hänelle tapahtuu. Se, mitä kullekin tapahtuu, on määrätty siten, että se »sopii» hänen kohtaloonsa. *Marcus Aurelius* sanoo tarkoittavansa »sopivalla» sitä, mitä »työmiehet sanovat kulmikkaista kivistä muureissa ja pyramideissa, kun he sovittavat niitä yhteen». (V, 8; Oates, s. 519).

Kaikki rationaaliset olennot muodostavat eräänlaisen valtion. »Minun valtion ja maani on Rooma, sikäli kuin olen *Antonius*, mutta koko maailma sikäli kuin olen ihminen.» (VI, 44; Oates, s. 533). En ole tämän rationaalisten olentojen yhteisön pelkkä osa vaan aktiivinen jäsen, jonka on toimittava kokonaisuuden hyväksi. »Meidät on tehty yhteistyötä varten, kuten jalat, kädet, silmäripset tai ylä- ja alaleuan hammasrivit. Toisiaan vastaan toimiminen on vastoin luontoa.» (II, 1; Oates, s. 497). Saman yhteisön jäsenenä meillä »kaikilla on sama laki (= luonnonoikeus), yhtäläiset oikeudet ja samanlainen puhevapaus» (I, 14, Oates, s. 493). Toistensa sukulaisina ihmisten pitäisi rakastaa toisiaan, tehdä hyvää toisilleen, olla

valmiita sietämään toisten heikkouksia ja antamaan anteeksi. Senecan ja Epiktetoksen tavoin Marcus Aureliuksen asenne toisiin ihmisiin on huumaanimpi kuin varhaisstoalaisten, jotka korostavat enemmän yksityisen viisaan luonteen lujutta.

Epiktetoksen tavoin Marcus Aurelius pitää samantekevinä kuolemaa, elämää, kunniaa, häpeää, kipua, nautintoa ja muita asioita, jotka eivät ole omassa vallassamme. »Teen velvollisuuteni. Muut asiat eivät vaivaa mieltäni.» (VI, 22; Oates, s. 529). Pyrkimys toimia moraalisesti oikein on omassa vallassamme. Mutta se, missä määrin onnistumme tässä pyrkimyksessä, ei ole omassa vallassamme ja on siksi samantekevää. Menneisyys, jota ei enää ole, ja tulevaisuus, jota ei vielä ole, ovat myös samantekeviä.

Epiktetoksesta eroavasti Marcus Aurelius puhuu universaalisen optimismin ohella toistuvasti ihmiselämän katoavuudesta ja turhuudesta. Lääkäri Hippokrates paransi monia sairaita mutta sairastui itse lopulta ja kuoli. Aleksanteri, Pompeius ja Caesar, jotka hävittivät suuria kaupunkeja ja surmasivat kymmeniä tuhansia, ovat itsekkin kuolleet. Demokritoksen tappoivat täit. Kokonaiset kansat häviävät. Tutut sanatkin vanhenevat ja muuttuvat. Pisinkin kuoleman jälkeinen maine on lyhytaikainen ja unohtuu lopuksi.

Ihmiselämässä toistuvat samat asiat. Se, joka on tarkastellut sitä 40 vuotta, on nähnyt, jos hänellä on ymmärrystä, kaiken sen, mitä on ollut ja tulee olemaan. Aikaisemmin on ollut samanlaisia näytelmiä kuin nyt. Vain näyttelijät vaihtuvat. Tapahtumien virrassa ei ole mitään pysyvää. Kiintyminen johonkin ohikiitävään olisi samaa kuin rakastua ohi lentävään varpuseen, joka ei ole enää näkyvissä.

b. Uuspythagoralaisuus ja keskimmäiset platonistit⁴

Vanhan pythagoralaisuuden hävittyä vuosisadoiksi uuspythagoralainen koulukunta herää eloon ensimmäisen esikristillisen vuosisadan alussa Aleksandriassa ja jatkuu toiselle kristilliselle vuosisadalle. Saadakseen oppinsa paremmin leviämään uuspythagoralaiset panevat omien kirjojensa tekijöiksi vuosisatoja aikaisemmin eläneitä tunnettuja pythagoralaisia.

Vanhojen pythagoralaiden tavoin uuspythagoralaiset pitivät ruumista sielun vankilana. Ihmisen tärkein tehtävä on vapautua ruumiin kahleista. Tämä tapahtuu Jumalan kunnioittamisen ja hyveellisen elämän avulla, johon sisältyy toimintaa toisten ihmisten hyväksi. Valan teon ja eläinuhrien kielto, selibaatti, pidättyminen lihasta ja viinistä sekä kommunistinen yh-

teisomistus sisältyvät uuspythagoralaiden askeesiin. Askeesin seurauksena on mahdollista saada profeetallisia kykyjä. Tunnetuin uuspythagoralainen on ensimmäisen kristillisen vuosisadan lopulla elänyt *Apollonios tyanalainen*. Pakanuuden puolustajat käyttivät häntä jonkinlaisena Kristuksen kilpailijana, jonka ihmeteoista kertomalla pyrittiin vähentämään Kristuksen tekemien ihmeiden arvoa.

Parin ensimmäisen kristillisen vuosisadan keskimmaiset platonistit saivat vaikutteita uuspythagoralaisuudesta. Ihmisen päämääränä on heidän mukaansa tulla Jumalan kaltaiseksi niin paljon kuin mahdollista. Uuspythagoralaiden ja juutalaisfilosofien tavoin he uskovat, että Jumala henkisenä olentona on aineellisen maailman ulkopuolella ja vaikuttaa maailmaan erilaisten väliolentojen avulla.

Tunnetuin keskimmaisen platonismin edustaja on *Plutarkhos* (45–120). Hänen monista säilyneistä teoksistaan on tunnetuin teos, jossa esitetään toisiinsa vertailemalla kuuluisien roomalaisten ja kreikkalaisten henkilöiden elämäkertoja. Plutarkhoksella on samanlainen käsitys kuin pythagoralaisilla ruumiin ja sielun vastakohdasta sekä askeesista keinona vapautumiseen ruumiin kahleista. Vaikka Jumala aineesta vapaana on meidän ulkopuolellamme, meillä voi olla yliluonnollinen yhteys häneen unissa tai jonkinlaisen intuition avulla. Tämä käsitys on voinut vaikuttaa Plotinoksen oppiin ekstaasista.

Muista keskimmaisen platonismin edustajista mainittakoon toisella vuosisadalla eläneet *Apuleius* ja *Kelsos*. Edellinen tunnetaan myös allegorisen satiirisen romaanin *Kultainen aasi* (on suomennettu) kirjoittajana. Kelsos tunnetaan kristinuskon jyrkimpänä filosofisena vastustajana. Hänen kadonneen teoksensa *Totuuden sana* sisältöä tunnetaan kirkkoisä Origeneen vastakirjoituksen perusteella.

c. Uusplatonismi

Kolmannella vuosisadalla syntynyt uusplatonismi on poikkeuksellisen laajan aatehistoriallisen vaikutuksensa vuoksi tärkein keisariaikana syntynyt filosofinen suuntaus. Sen edustajat pitivät itseään Platonin kannattajina. He ovat kuitenkin eklektisesti omaksuneet aineksia juutalais-hellenistisestä filosofiasta, uuspythagoralaisuudesta ja keskimmaisesta platonismista, joista he luovat antiikin viimeisen yhtenäisen filosofisen systeemin.

Uusplatonismin perustajana mainitaan *Ammonios Sakkas*. Tärkein

uusplatonisti on hänen oppilaansa *Plotinos* (n. 203/4–269/70). Hän syntyi Egyptissä, osallistui roomalaisten sotaretkeen persialaisia vastaan tutustuakseen persialaisten ja intialaisten viisauteen muuttaen tämän jälkeen Roomaan, jonne hän perusti filosofikoulun. Tärkeimpiä uusplatonisteja Plotinoksen jälkeen olivat hänen oppilaansa *Porfyrios* (232/3–301), joka julkaisi opettajansa teokset, ja Porfyrioksen oppilas *Jamblikos*. Porfyrios jakoi Plotinoksen kirjoitukset kuuteen osaan, joista jokainen sisältää yhdeksän kirjaa. Teokset tunnetaan nimellä *Enneadit* (kr. *ennea* = 9). Uusplatonismi syntyi Aleksandriassa, josta se levisi kreikankielisenä Syyriaan ja Vähään Aasiaan sekä latinankielisenä Roomaan. Tunnetuin Platonin akatemian uusplatonisti oli *Proklos* (410–485), jota oppineisuutensa takia on pidetty antiikin suurimpana skolastikkona. Kristittyjen vaatimuksesta keisari Justinianus sulki akatemian 529 uusplatonismin takia.

Todellisuuden alkuperästä Plotinoksen mukaan on Jumala eli Alkuykseys, joka sisältää siemeninä kaiken muun olevan ainekset. Uusplatonistit vertaavat alkuykseyttä auringon säteilyyn. Valon lähteenä aurinko on ykseys, joka säteillessään tuottaa moninaisuutta. Mutta samoin kuin auringon ei oleteta säteillessään menettävän itsestään mitään samoin alkuykseys ylitsepusuvana täydellisyysenä ei menetä itsestään mitään tuottaessaan muuta todellisuutta.

Alkuykseyden säteilyn (= *emanaatio*) ensimmäinen tuote on Järki (*Nous*) eli ajattelu, joka sisältää eri oliolajien ja yksilöiden ikuiset ja muuttumattomat alkumallit, jotka vastaavat Platonin ideoita. Ideat eivät ole ainoastaan perusmalleja vaan samalla tuottavia voimia. Niiden lähin tuote on jonkinlainen maailman sielu. Järki, ideat ja maailman sielu kuuluvat aistihavaintojen ulkopuolella olevaan muuttumattomaan todellisuuteen. Maailman sielu on yliaistisen ja aistimaailman eli aineellisen maailman rajalla. Yhtäällä se ottaa vastaan ideoita ja toisaalla luo aineellisen maailman noiden ideain mukaan.

Uusplatonistien etiikka liittyy heidän todellisuuden käsitykseensä. Ihmisen sielu on tullut alas taivaasta, jossa se on ollut vapaana ruumiista. Tämä sielun »lankeaminen» on ollut kuitenkin välttämätöntä. Luonnostaan sielu kuuluu korkeampaan maailmaan. Ihmisen eettinen päämäärä on paluu alkutilaan. Tämä voi tapahtua puhdistumalla eli vapautumalla ruumiin ja sen aistien kahleista.

Ensimmäisenä askeleena puhdistuksessa on poliittisten hyveiden eli Platonin neljän kardinaalihyveen harjoittaminen aistihaluja hillitsemiseksi. Käytännöllinen politiikka on kyllä välttämätöntä. Mutta se sitoo ihmistä liiaksi aistimaailmaan. Teoreettisten hyveiden harjoitus on puh-

distumisen korkeampi aste. Aineellisissa olioissa nähtävä kauneus, joka tosin on epätäydellistä, voi kannustaa kohoamaan aistikauneuden tarkastelusta henkiseen kauneuteen. Ajattelu ja sen dialektinen harjoitus on vielä korkeampi puhdistumisen muoto, joka johtaa olioiden perusmallien eli ideain yhteyteen. Puhdistumisen korkein muoto on ekstaasi, jossa yksilö on täydellisesti uppoutunut alkuykseyteen eli Jumalaan, jolloin ero minun ja hänen välillä kokonaan häivää. Plotinos on kertonut Porfyrioksen mukaan saaneensa neljä kertaa tällaisen mystisen kokemuksen. Vaikka Plotinos itse eli askeettisesti, hän ei pitänyt askeesia yhtä tarpeellisenä puhdistumisessa kuin hänen seuraajansa.

Uusplatonistien etiikalla on ollut jonkin verran vaikutusta myöhempään kristilliseen etiikkaan etenkin mystiikassa. Sen sijaan eräillä heidän metafysisillä opeillaan on ollut suorastaan suunnaton vaikutus myöhempään ajatteluun.

Eurooppalaista ajattelua on hallinnut aina 1700-luvulle saakka usko luonnon hierarkkiseen portaikkoon (ks. viite 2 lukuun XIII). Uusplatonismilla, jossa yhdistyvät eräät Platonin (*Timaios*), Aristoteleen (kasvi-, eläin- ja järkisielu), Poseidonioksen (demonit, joista ennen häntä puhuu mm. Empedokles) ja Filonin (enkelit) opit, on ollut suuri vaikutus tämän käsityksen leviämiseen. Sen mukaan on olemassa kaikki ajateltavissa olevat oliolajit, jotka muodostavat hierarkkisen jatkuvuuden alkaen todellisuuden alkulähteestä Jumalasta ja jatkuen erilaisten enkelien, demonien, ihmisen, eläinten, kasvien ja mineraalien kautta puhtaaseen (= kaikkea muotoa vailla olevaan) aineeseen.

Uusplatonistien vaikutuksesta oleva ja hyvä samastuvat luonnon portaikossa. Mutta olemisessa on erilaisia olemisen asteita. Jumala on täydellisesti olevaa ja siksi täydellisesti hyvää. Sen sijaan aineelliset oliot ovat olevan ja ei-olevan sekoituksia ja siksi vähemmän olevaa ja vähemmän hyvää. Paha ei ole luonteeltaan todellista vaan hyvän puutetta (*privaatio*) samalla tavalla kuin pimeys on valon puutetta. Mitä kauempana oliot ovat todellisuuden alkulähteestä sitä vähemmän ne ovat olevaa samoin kuin valon säde on sitä heikompi mitä kauempana se on valon lähteestä. Mutta epätäydellisinkin oleva on olevaa ja siksi hyvää samoin kuin heikokinkin valo on valoa.

Uusplatonistit pitivät ainetta pahuuden periaattina. Mutta puhtaalla aineella he tarkoittavat täysin muotoa vailla olevaa kaoottista olevaa, jota tosiasiallisesti ei ole olemassa. Kaikilla aineellisen maailman alimmillakin olioilla on näet jokin muoto eli hahmo, mikä ilmenee mm. siitä, että me voimme käyttää siitä jotain nimeä (maa, vesi, pilvi). Näin ollen puhdas aine rajakäsittäänä on olevan puutetta eli ei-olevaa samalla tavalla kuin

pimeys on valon puutetta. Siksi aineellisetkin oliot ovat olevaa ja hyvää sikäli kuin ne ovat olemassa.

Vaikka aineellinen maailma on vain todellisen yliaistisen maailman »varjon jäljennös», se on tästä huolimatta alkuykseyden säteilynä hyvää. Koko luonto on sielutettua ja kaunista. Siksi uusplatonistit eivät suhtaudu maailmaan halveksivasti. Maailma on pikemminkin metafyyssisen esteettisen mietiskelyn kohde, josta etsitään salaperäisen maailman sielun jälkiä. Samanlainen suhtautuminen oli myöhemmin tyypillistä renessanssi-ihmisille ja romantikoille.

Uusplatonismi on monessa suhteessa ristiriidassa kristillisten oppien kanssa. Niinpä maailman luominen tyhjästä on heidän mukaansa mahdollista. Alkuykseyden säteily on näet ikuista emanaatiota. Toiseksi vaikka uusplatonistit puhuvat Jumalasta, he tarkoittavat sillä pikemminkin pan-teistisesti persoonatonta jumaluutta, joka itsensä säteilynä on samaa kuin koko todellisuus. Kaikki oliot ovat osa jumaluutta.

Näistä ja eräistä muista eroista huolimatta keskiajan kristillinen filosofia eli skolastiikka oli suuressa määrin uusplatonistista. Niinpä käsitys, että kaikki oleva on hyvää sikäli kuin se on olevaa ja että paha on hyvän privaatiota, on skolastikoille yhteinen. Samoin käsitys, että aineellinen maailma on tästä syystä hyvä ja kaunis, on melko yleinen skolastikoilla siitä huolimatta, että maailman halveksunta (*contemptus mundi*) oli keskiajalle tyypillistä.

Augustinuksella, jonka oma filosofia on suuressa määrin uusplatonistista, on ollut suuri vaikutus siihen, että skolastikot omaksuivat selviöinä monia uusplatonisia käsityksiä. Boethius, jonka latinaksi kääntämät Aristoteleen loogiset teokset ja Porfyrioksen niihin kirjoittama johdanto tunnettiin keskiajalla, on vaikuttanut samaan kehitykseen. Erityisen suuri vaikutus uusplatonismin omaksumiseen keskiajalla on ollut Pseudo-Dionysiuksen teoksella *Taivaallinen hierarkia*, jonka Eriugena käänsi kreikasta latinaksi 858.

Viitteet

1 Domitianus karkotti filosofit Roomasta vuonna 89 tai 93. Marcus Aurelius, joka itse oli filosofi, lahjoitti filosofian opettajien virat Ateenan akatemialle, peripateetikoille, stoalaisille ja epikurolaisille. Plotinos näyttää suunnitelleen keisari Gallienuksen toivomuksesta Platonin ideaalivaltion perustamista Kampaniaan.

2 Hobbes sanoo *Leviathanin* (1651) alussa valtion tehtävän olevan *Salus populi* (the peoples safety). Hobbesin tavoin useimmat uuden ajan filosofit pitivät sen (saks. *Wohlfart des Staates, das Heil des Staates*) edistämistä valtion päämääränä.

3 Lainaukset Senecan teosten (*Tutkielmia ja kirjeitä*) suomennoksesta sekä Coplestonelta (vol. I, ch. 40).

4 Uuspythagoralaisuutta, keskeimmäisiä platonisteja ja uusplatonismia koskeva osa perustuu pääasiallisesti Zellerin (s. 279 – 313) ja Coplestonin (vol. I, ch. 38, 43, 45) yleisesityksiin.

Loppukatsaus antiikin pakanalliseen etiikkaan

Kreikkalainen filosofia on alusta alkaen ollut lähes kokonaan vapaa uskonnollisista opeista. Luottaen ihmisen tietokykyyn esisokraatikot, Platon ja Aristoteles loivat filosofiset systeeminsä oman aikansa tieteen perustalle. Sokrates, sokraattiset koulukunnat, hellenistisen ajan stoalaiset ja epikurolaiset pitivät selvänä, että etiikkakin perustuu inhimilliseen tietoon. Tämän rationalistisen pääsuuntauksen rinnalla elää varhaisista ajoista saakka myös orfilaisuus, jossa järjen todistelujen asemesta luoteetaan jumalalliseen ilmoitukseen. Ero ruumiin ja sielun, aineen ja hengen välillä on kotoisin orfilaisuudesta. Vaikka Platon Pythagoraan ja Empedokleen tavoin omaksuu eräitä orfilaisia oppeja, hän ei nojaudu jumalalliseen auktoriteettiin vaan pyrkii rationaalisesti todistamaan todeksi sen, mihin hän uskoo. Tämä alkuaan idästä tullut uskonnollinen suuntaus pysyi kuitenkin vieraana kreikkalaisen filosofian pääsuunnille.

Hellenistis-roomalaisena kautena, jolloin itämaat kreikkalaistuvat ja kreikkalaiset itämaistuvat, uskonnon vaikutus filosofiaan kasvaa. Samalla kun skeptinen filosofia heikentää uskoa järjen kykyihin, uskonnollinen mystiikka tunkeutuu juutalais-hellenistiseen filosofiaan, uuspythagoralaisuuteen, keskeimmäiseen platonismiin ja lopuksi uusplatonismiin. Vaikka Plotinoksen systeemin pohjana on Platonin filosofia, se sisältää paljon Platonille vieraita itämaisia aineksia, jotka vahvistuvat hänen seuraajillaan. Antiikin päättyessä mystisessä uskonnollisessa kokemuksessa saatu ilmoitus tulee tietoa tärkeämmäksi yleensä filosofiassa ja myös etiikassa.

Samanlainen suuntaus on nähtävissä askeesin kehityksessä. Orfilaisten oppi sielun pelastamisesta askeesin avulla oli vieras useimmille kreikkalaisille. Lähes kaikkien kreikkalaisten mielestä ihmisen toiminnan päämäärä on autarkia, jonka ihminen voi saavuttaa omin voimin. He pitivät kyllä tärkeänä aistihaluja rajoittamista. Mutta sen ainoana tarkoituksena oli karaista ja pitää kurissa ruumista. Sen sijaan orfilainen askeesi, joka vahvistuu uudelleen uuspythagoralaisuudessa ja uusplatonismissa, palveli us-

konnollisia tarkoituksia. Tähän sulautuu myöhemmin kyynikkojen askeesi, jonka tarkoituksena alkuaan oli ollut yksilön riippumattomuuden vahvistaminen. Kasvava uskonnollinen askeesin harrastus siirtyy myöhemmin kristilliseen munkkilaitokseen.

Antiikin filosofia sen uskonnollisessa loppuvaiheessa valmisti maaperää kristillisyydelle. Vaikka uusplatonismi vetosi lähinnä sivistyneistöön eikä suuriin joukkoihin, se loi ilmapiiriä tunteelle, että ihmisen korkein hyvä on hänen arkisen kokemuksensa yläpuolella ja ettei hän voi saavuttaa sitä omin voimin ilman jumalallista apua. Erilaiset filosofiset suuntauokset ja Rooman keisarikunnan synty vaikuttavat siihen, että kaupunkivaltioideaali häviää. Stoalaisten kosmopoliittinen käsitys kaikkien ihmisten yhteenkuulumisesta loi maaperää kristilliselle universaalille kirkolle, jonka jäseniä yhdistää yhteinen usko sielun pelastukseen.

XVI LUKU

KRISTILLINEN MORAALI¹

Rooman läntinen osa hajosi kansainvaellusten seurauksena. Kristillinen kirkko tuli sen tilalle tärkeimmäksi järjestystä luovaksi tekijäksi monen vuosisadan aikana. Kirkon tultua yleisesti tunnustetuksi auktoriteetiksi sen edustama kristillinen moraali hallitsee teoriassa kaikkia ihmisiä.

Piispa Ambrosius yritti ensimmäisenä esittää systemaattisesti kristillistä etiikkaa. Ennen häntä kristillisen moraalin ainekset ovat löydettävissä epäsystemaattisina raamatusta, kirkkoisien erilaisista kirjoituksista ja kirkolliskokousten päätöksistä. Kirkkoisien välityksellä kristillisyyden on saanut vaikutteita pakanallisesta ajattelusta. Eräät kreikaksi kirjoittavat kirkkoisat toisella (*Justinus Marttyyri, Athenagoras, Theofilos, Irenaeus*) ja kolmannella vuosisadalla (*Klemens Aleksandrialainen, Origenes*) ovat saaneet vaikutteita kreikkalaisesta filosofiasta. He uskovat, että kreikkalaisen filosofien ja lähinnä Platonin opit ovat sopusuhteissa raamatun ilmoituksen kanssa. *Tertullianus* ja *Arnobius* korostavat puolestaan kolmannella vuosisadalla kristinuskon ja filosofian vastakohtaisuutta. Roomalainen juridinen ajattelu sulautuu lännen kristilliseen ajatteluun latinaksi kirjoittavien kirkkoisien (*Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius*) välityksellä, jotka olivat saaneet juristin tai rehtorin koulutuksen.

Vaikka kirkko omaksui kirkkoisien välityksellä tiettyjä oppeja kreikkalaisesta filosofiasta ja roomalaisesta juridisesta ajattelusta, se edusti samalla uutta, antiikin filosofiasta poikkeavaa moraalitietoisuutta. Seuraavassa esitetään Sidgwickin tavoin eräitä tuon moraalitietoisuuden pääkohтия sivuuttamalla kirkon virallisista opeista poikkeavien lahkolaisten moraalikäsitteet.

a. Jumalan laki moraalin perustana

Kirkko omaksui juutalaisilta käsityksen, jonka mukaan moraali perustuu Jumalan antamaan lakiin, käskyihin ja kieltoihin. Jumalalla kaiken luojana on oikeus antaa lakeja ja ihmisellä luotuna on velvollisuus totella Ju-

malan antamaa lakia, joka on ilmoitettu pyhissä kirjoituksissa. Samalla laki sisältää lupauksia ja uhkauksia niille, jotka noudattavat tai rikkovat sitä.

Kreikkalaisessa filosofiassakin puhutaan ikuisesta ja muuttumattomasta Jumalan laista tai luonnon oikeudesta. Mutta juutalais-kristillisestä käsityksestä eroavasti tuo laki ei perustu ihmiselle vieraaseen Jumalan tahtoon vaan järkeen, joka on yhteinen Jumalalle (jumaluudelle) ja ihmisille. Ihminen voi saada tietoa tuosta laista pelkästään omaa järkeään käyttämällä. Lain yhteydessä kreikkalaiset filosofit eivät sanottavasti puhu rangaistuksista, joita voisi koitua lain rikkomisesta.

Vaikka kristityt hylkäävät seremonioita koskevan osan juutalaisten laista, hekin uskovat, että laki on ilmoitettu Vanhassa Testamentissa ja sen täydennyksenä Jeesuksen ja apostolien opetuksissa. Juutalaisilla laki velvoitti lähinnä vain heidän omaa kansaansa. Kristityillä laki muuttuu universaaliseksi. *Tertullianus* (160–222) vaati kristityille oikeutta harjoittaa uskontoaan, koska uskonnon vapaus on ihmisen »luonnollinen oikeus». Mutta kirkkoon kuuluminen muuttuu myöhemmin velvollisuudeksi pikemmin kuin oikeudeksi. »Kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta» (*extra ecclesia nulla salus*), sanoo Tertullianuksen oppilas *Cyprianus* († 258). Koska Jumala tahtoo kaikkien ihmisten pelastuvan ja koska kirkko toimii pelastuksen välineenä, sen tehtävänä on saada kaikki ihmiset yhteyteensä. Kirkolla on Cyprianuksen mukaan sekä oikeus että velvollisuus huolehtia yhteisestä opista, joka on samaa kuin evankelinen laki (*lex evangelica*).

b. Usko Jumalan ilmoitukseen

Kreikkalaisilla ei ollut raamattuun verrattavia pyhiä kirjoituksia, joissa olisi esitetty jumalalliseen auktoriteettiin perustuvia moraalinormeja. Kreikkalaiset filosofit pyrkivät omaan tietokykyynsä luottaen ratkaisemaan sen, mikä on oikeaa ja väärää. Samalla he olivat valmiita asettamaan varmimmatkin vakaumuksensa keskustelun ja jopa epäilyn alaisiksi. Yhtenäisen auktoriteetin puute teki mahdolliseksi esimerkiksi skeptismin ja eettisen relativismin.

Kreikkalaisista eroavasti kristityillä on raamattu, jonka uskottiin syntyneen Jumalan hengen vaikutuksesta. Siinä osoitetaan, kuinka Jumala tahtoo pelastaa synnin ja kuoleman valtaan joutuneen ihmiskunnan iankaikkiseen elämään ja esitetään, mitä ihmisten on tehtävä pelastuakseen. Raamatusta, kirkkoisien opetuksista ja kirkolliskokousten päätöksistä

muodostuu kristityille ehdoton auktoriteetti, jonka varmuutta ei epäillä. Raamattua tosin voidaan tulkita eri tavoin.² Kirkon esittämää tulkintaa pidetään kuitenkin varmana. Eettinen relativismi ja skeptisismi ei ole mahdollista kristillisessä moraalissa.

Varmuus siitä, että pyhissä kirjoituksissa esitetty moraalii on ainoa oikea moraalii, ei perustu tietoon vaan uskoon. »Usko» vastakohtana »näkemiselle» on persoonallista luottamista Jumalaan ja Kristukseen sekä heidän luomaansa moraalijärjestykseen, jota kirkko edustaa näkyvänä laitoksena maan päällä. Usko on vakaumus, joka ei synny pelkästään ihmisen oman toiminnan tuloksena niin kuin tieto kreikkalaisilla. Se syntyy ihmisessä jumalallisen voiman ja armon välityksellä.

Filonin tavoin eräät kirkkoisät uskovat, että filosofit voivat omaa järkkeään käyttämällä saada Jumalan ilmoituksesta riippumattakin ainakin osaksi samanlaista tietoa, mitä Jumala antaa välittömästi ilmoituksessaan. Näin he ennakoivat myöhemmin keskiajalla laajalle levinnyttä käsitystä kahdenlaisesta tiestä (usko, luonnollinen järki) totuuteen. Kahtalainen tie totuuteen ei kuitenkaan herätä vuosisatoihin minkäänlaista epäilyä uskon »tietoa» kohtaan, jota ei voida perustella järjellä.

c. Usko ja rakkaus

Uskolla tarkoitetaan, paitsi luottamusta Jumalaan, myös »tekojen» vasta-kohtaa. Kristitty on jatkuvasti tietoinen omasta epätäydellisyydestään Jumalan edessä. Pelkkä jumalallisen lain ulkonainen totteleminen, ts. omin ponnistuksin suoritettut lain mukaiset teot eivät ole riittäviä. Moraalisen täydellisyyden edellytyksenä on »pelastava usko», jolla voidaan tar-koittaa kahta asiaa. Yhtäällä se on Jumalan yliluonnollisen armon avulla saatu voima tehdä sellaista hyvää, johon ihminen on luonnostaan kyvy-tön. Toisaalta se antaa uskovalle varmuuden siitä, että vaikka hän syntise-nä tietääkin ansainneensa Jumalan tuomion, Jumala hyväksyy hänet Kris-tuksen sovituskuoleman perusteella.

Uskon rinnalla rakkaus on kristillisen etiikan keskeinen käsite. Rak-kaus, jonka lähteenä on usko, kohdistuu ensisijaisesti Jumalaan. Toiseksi sen kohteena ovat kaikki ihmiset, jotka meidän itsemme tavoin ovat ju-malallisen rakkauden kohteena. Vaikka kaikki ihmiset ovat rakkauden kohteena, Jeesus kehottaa rakastamaan »lähimmäistä» tarkoittaen tällä mm. sitä, että niiden löytäminen, joihin rakkauteen sisältyvän toiminnan pitäisi kohdistua, ei ole vaikeaa. Kaikkien moraalisten velvollisuuksien täyttämisen arvo perustuu oikeastaan niiden lähteenä olevaan rakkauteen.

d. Sydämen puhtaus ja lain juristinen tulkinta

Fariseukset ja kirjanoppineet olivat luoneet juutalaisuudessa yksityiskohdaisen moraalinormiston. He pitivät tärkeänä noiden normien mukaisten tekojen pikkutarkkaa ulkonaista suoritusta. Tästä eroavasti Jeesus piti tärkeimpänä teossa tekijän oikeaa mielialaa eli »sydäntä». Tosin fariseuksetkin olivat aikaisemmin ajatelleet samoin. »Todellinen ja ainoa fariseus on se, joka tekee isänsä tahdon, koska hän rakastaa Häntä», sanoo Talmud. Mutta käytännössä tämä periaate unohdettiin, mikä antoi Jeesukselle aiheen korostaa uudelleen teon sisäisen puolen tärkeyttä.

Myöhemmin kristillisessä kirkossa on ollut silloin tällöin antinomistisia (= lakia vastustavia) suuntauksia, joiden mukaan erilaiset normit ja lait ovat tarpeettomia, koska ne rajoittavat uskonnollista tunnetta ja kristillistä vapautta. Hallitsevaksi tulee ainakin lännessä kuitenkin sellainen Jumalan lain tulkinta, joka muistuttaa juristien tapaa tulkita maallista lakia.

Sillä seikalla, että lännen latinalaiset kirkkoisät olivat saaneet juristin koulutuksen, oli suuri vaikutus tällaiseen kehitykseen. He tarkastelivat kristillistä oppia suuressa määrin roomalaisen juridisen käsitteistön puitteissa. Erityisesti Cyprianuksen järjestelykyvyn ansiosta kirkko muodostuu vähitellen eräänlaiseksi oikeuslaitokseksi, joka papiston välityksellä tulkitsee jumalallista oikeutta (*ius divinum*) ja antaa maallikoille yksityiskohtaisia ohjeita siitä, miten on toimittava erilaisissa tilanteissa.

Moraalin juridinen luonne ilmenee erityisesti kirkkokurissa. Se perustuu uskoon, ettei mikään moraalinen rikkomus voi jäädä rankaisematta kuoleman jälkeisessä toisessa elämässä, josta ihmisillä oli hyvin eloisa käsitys. Mutta syntinen voi välttää kuoleman jälkeisen rangaistuksen sovitamalla syntinsä kirkon määräämällä tavalla. Ensimmäisellä vuosisadalla uskottiin, että kaste on autuuden välttämätön ehto ja että kasteessa saadaan anteeksi sitä ennen tehdyt synnit. Deciuksen vainon (250) jälkeen oli paljon sellaisia uskostaan luopuneita, jotka myöhemmin halusivat palata uudelleen kirkkoon. Paluu oli mahdollista, jos luopio paastoamisella ja muilla tavoin osoitti katumusta. Näitä alkuaan luopioille määrättyjä katumusharjoituksia aletaan soveltaa myös muihin vakaviin synteihin, joita myöhemmin kutsutaan kuoleman synneiksi erotukseksi lievemmistä synneistä, joista voi saada anteeksiannon, jos tekijä itse pidättyy joistakin muutoin luvallisista nautinnoista.

Vaikka tällainen juristinen ajattelutapa on ristiriidassa alkuperäisten uskon, rakkauden ja sydämen puhtauden ideaalien kanssa, se tulee vallitsevaksi kristillisessä moraalissa 300-luvulta alkaen ja jatkuu myöhemmin keskiaikana.

e. Tottelevaisuus

Usko siihen, että lain rikkomisen seurauksena voi olla ikuinen kadotus, johtaa ihmisiä suhtautumaan siihen erittäin vakavasti. Tottelevaisuutta Jumalan sanan vaatimuksia kohtaan aletaan pitää hyveenä. Myöhemmin kun piispoja ja pappeja aletaan pitää apostolien laillisina perijöinä, kuuliaisuus heitä kohtaan on yhtä tärkeä. Tottelevaisuus kuuluu myös munkkilupaukseen luostarilaitoksen synnyttyä.

Kirkon alkuaikoina aina Tertullianukseen saakka puhutaan kristittyjen yleisestä pappudesta, jolloin ei ollut sellaista muista erottuvaa papistoa, jota kohtaan olisi pitänyt osoittaa tottelevaisuutta. Cyprianuksen vaikutuksesta yleisen pappeuden tilalle tulee virkaan valittu papisto, jonka tehtävänä on huolehtia siitä, että Jumalan lakia totellaan. Samalla käsitys, että on osoitettava tottelevaisuutta auktoriteetteja kohtaan, yleistyy.

f. Subde maailmaan

Kristityillä oli taipumus väheksyä, ellei suorastaan halveksia maailmaa, so. valtaa, rikkautta, kunniaa ja nautintoa. Tässä he muistuttivat kyynikkoja. Mutta kyynikot pitivät ulkopuolisia asioita samantekevinä tullakseen autarkkisiksi nykyisessä elämässä. Kristityt puolestaan uskovat kuolleiden ylösnousemukseen ja uuteen elämään Jumalan valtakunnassa, johon verrattuna nykyisen maailman hyvyys on vähäarvoista. Joidenkin mielestä maallinen yhteiskunta on annettu Saatanan valtaan ja sitä odottaa pikainen tuho. Kirkko sen sijaan on kuin Noan arkki, johon kuuluvat pelastuvat tuhosta.

Erityisesti Tertullianus taistelee purevalla ivalla turhamaisuutta ja pakanallista huvittelua vastaan. Hän kirjoitti teoksia esimerkiksi *Teatterista*, *Naisten koreilusta* tai *Neitseiden bunnui*sta. Teatteri on paha, koska se panee liikkeelle katselijoiden intohimot. Näytteleminen on valheellista ja siksi syntiä, koska näyttelijä esiintyy roolissaan muuna henkilönä kuin itsenään. (Sofista Gorgias oli puhunut oikeutetusta harhauttamisesta esteettisessä mielessä.) *Tatianus* (Tertullianuksen aikalainen) pitää näyttelijää »aviorikosten, haureuden ja voitonhimon opettajana». Tertullianus arvostelee monin tavoin naisten koreilua. Karthagon naiset pukeutuvat vaatteesiin joihin on keinotekoisesti (= luonnon vastainen) saatu väriä, jota ei ole muualla luonnossa. Koska tällaista väriä ei ole Jumalan luomassa luonnossa, sen tuottaminen ei ole Jumalan tahdon mukaista. Naiset, jotka värjäävät hiuksensa, eivät voi salata vanhenemistaan.

Useimmista kreikkaa käyttävistä kirkkoisista eroavasti Tertullianus ja *Hieronymus* (n. 340–420) suhtautuivat epäillen klassiseen kirjallisuuteen. Näin siitä huolimatta, että Hieronymus oli aikansa etevin klassisen kirjallisuuden tuntija. Hänen asennettaan kuvastaa hänen tunnettu unensa, jossa hän kuvitteli olevansa taivaan portilla. Kysyttäessä kuka hän on hän sanoi olevansa kristitty. Hänelle vastattiin: »Valehtelet. Sinä et ole kristitty vaan cicerolainen.» Hieronymus lupasi unessa hylätä maalliset kirjansa, joihin hän kuitenkin rakastui uudelleen. Myöhemmin paavi Gregorius Suuri suhtautuu halveksuen tunnetun kielitieteilijä *Donatuksen* (Hieronymuksen opettaja) kieliopin sääntöihin, vaikka hän itse kirjoitti jokseenkin virheetöntä latinaa Donatuksen sääntöjen mukaan. »Pidän mitä typerimpänä taivaallisen oraakkelin kahlitsemista Donatuksen sääntöihin.»

g. Askeesi ja kristillinen kaksoismoraali

Askeesi eli »lihan kuolettaminen» on kristittyjen maailmasta vieraantumisen näkyvin muoto. Vaikka Jeesus ei vaatinutkaan askeesin harjoittamista, paastoa aletaan pitää tarpeellisena kirkon alkuajoista saakka. Myöhemmin luostarilaitoksen yhteydessä askeesi ilmenee äärimmäisissä muodoissaan itsensä kiduttamisena ja taisteluna kaikkia aistihaluja vastaan. Idässä tällainen askeesin harjoitus muodostuu suorastaan joukkoliikkeeksi. Tuhannet erakat ja munkit keksivät mitä omituisimpia itsensä kiduttamisen muotoja pitäen moraalisenä ansiona nälän ja muun kivun kestämistä sekä joskus mitä suurinta siivottomuutta. Latinalaisessa lännessä askeesin äärimmäisiin muotoihin suhtauduttiin yleensä maltillisemmin.

Neljänneltä vuosisadalta alkaen naimattomuutta pidetään laajoissa piireissä kristillisenä ideaalina. Naimattomuus on kirkkoisien mielestä avioliitto parempi ja vaikka yksi avioliitto hyväksyttäisiinkin, toista pidetään moraalisesti arveluttavana. Ambrosius puhui saarnoissaan neitseyden puolesta niin tehokkaasti, että ylhäiset äidit, jotka tahtoivat naittaa tyttärensä, estivät heitä kuuntelemasta hänen saarnojaan. Erityisesti Hieronymus tunnetaan kaunopuheisena neitseyden puolustajana, joka sai kannattajikseen tunnettuja roomalaisia naisia. »Neitseys täyttää paratiisin samoin kuin naiminen täyttää maan.» Jälkimmäistä hän vertaa saastaisiin eläimiin, joita kutakin otettiin Noan arkkiin vain yksi pari, kun taas puhtaita eläimiä otettiin kutakin lajia seitsemän paria. Hieronymus hyväksyi avioliiton vain siksi, että sen avulla saadaan uusia neitsyeitä.

Jotkut kirkkoisat ovat taipuvaisia ajattelemaan, että kaikkien kristittyjen olisi harjoitettava askeesia jossakin muodossa. Mutta tällainen liialli-

nen askeesin vaatimus herättää myös vastustusta. Kun innostus neitseyteen ja muuhun askeesiin on Hieronymuksen vaikutuksesta ylimmillään Roomassa, munkki Jovianus huomauttaa, että Hieronymus unohtaa Kaa-
naan häät eläessään pelkällä leivällä ja vedellä. Avioliitto on Jovianuksen mielestä moraalisesti yhtä arvokasta kuin neitseys ja kiitoksella nautittu ateria on Jumalan silmissä yhtä hyvä kuin paasto. Vastineessaan Hieronymus pitää Jovianusta uutena Epikuroksena, jonka Kristus on vatsa. Hillitäkseen liiallista innostusta neitseyteen roomalainen maallikko Helvidius puolustaa Jovianusta todistelemalla, että »Herran veljet» olivat Joosefin ja Marian poikia. Ambrosius, Hieronymus ja Augustinus vastustivat Jovianusta. Augustinus ilmaisi oman ja koko aikakauden käsityksen sanomalla: »Maria oli neitsyt hedelmöittyessään, neitsyt synnyttäessään ja neitsyt kuollessaan.» Neitsyt Mariasta tuli pyhyyden esikuva ja Jovianuksen oli paettava Roomasta poikkeavien käsityksiensä takia.

Vaatimus kaikkien kristittyjen askeesista heikkenee myöhemmin, kun kirkko ei ole enää pakanoista erottuva »pyhien yhteisö» vaan universaalinen kirkko, jonka jäseniä ovat potentiaalisesti kaikki ihmiset. Samoin kuin keskimmaisessä stoalaisuudessa tehdään ero täydellisesti viisaiden ja tavallisten ihmisten moraalin välillä samoin kristillisessä kirkossa hyväksytään eräänlainen kaksoismoraali. Ne, jotka kieltäytyvät nauttimasta sel-
laista maallista hyvää, jonka nauttiminen on moraalisesti sallittua, ovat muita täydellisempiä. Perusteet tälle käsitykselle löytyvät Uudesta Testamentista (1 Kor. 7:6ss, 2 Kor. 8:8, Luuk. 17:10). Kaikkien ihmisten on noudatettava lain kieltoja ja käskyjä. Mutta se, mikä ei ole kiellettyä eikä käskettyä, on moraalisesti samantekevää (*adiaphora*) ja siis sallittua. Niinpä on sallittua mennä tai olla menemättä naimisiin. Paavali esittää kuitenkin neuvona mutta ei käskynä, että on parempi pysyä naimattomana.

Evangeliset ohjeet (*consilia evangelica*), joita noudattamalla toimitaan moraalisesti korkeampien vaatimusten mukaan kuin mihin lain käskyt (*praecepta*) velvoittavat, ovat samalla suuremman moraalisen täydellisyyden ohjeita.³ Ihmiset jakaantuvat näin kahteen ryhmään. Tavalliset ihmiset, jotka toimivat lain vaatimusten mukaan, ovat kyllä moitteettomia. Mutta ne, jotka tämän lisäksi tekevät hyviä tekoja, paastoavat, antavat al-
muja, pysyvät naimattomina jne., ovat muita täydellisempiä. Tämä ero, joka on nähtävissä toiselta vuosisadalta alkaen, tulee yhä tärkeämmäksi keskiajalla, jolloin papistoa ja munkkeja pidetään muita täydellisempinä.

Vaikka Augustinus esittää, ettei ihminen kykene omin voimin ilman Jumalan armoa tekemään moraalista hyvää, kirkossa tulee kolmannelta vuosisadalta lähtien yleiseksi käsitys, että täydellisempi moraali tuottaa harjoittajalleen ansiota (*meritum*); pelkässä käskyjen ja kieltojen noudat-

tamisessa ei ole mitään kiitettävää. Tämän taustana on juristinen käsitys, jonka mukaan pahoista ja hyvistä teoista on rangaistava tai palkittava täsmälleen niiden suuruuden mukaan haudan takaisessa elämässä. Erityisen ansiokkailla pyhimyksillä on ansioiden ylijäämää, jota he eivät tarvitse omaan pelastukseensa. Myöhemmin keskiajalla uskotaan, että kirkon käytössä on pyhimyksiltä kerääntynyt ansiokkaiden hyvien töiden varasto (*thesaurus operum superrogationis*), jota voidaan käyttää sellaisten ihmisten hyväksi, joiden omat ansiot eivät riitä pelastukseen.

b. Kärsivällisyys ja nöyryys

Kristittyjen pyrkimys pysyä erillään maailmasta ilmenee myös kärsivällisyytenä eli pyrkimyksenä sietää itseensä kohdistuvaa vääryyttä. Jeesuksen opetuksen mukaisesti pahaa ei ole vastustettava pahalla. Luonnostaan heräävä koston halu ja viha on voitettava rakkaudella.

Tertullianuksen mielestä kristityn ei pitäisi hoitaa sellaista maallista virkaa, jossa hän voisi joutua tuomitsemaan jonkun kuolemaan, kahleisiin tai vankeuteen. *Lactantiuksen* (n. 250–325) mukaan kristitty ei saa syyttää ketään henkirikoksesta, koska surmaaminen sanoilla on yhtä paha kuin surmaaminen teoilla. Maltillinen Ambrosiuskin sanoo, että kristillinen kärsivällisyys kieltää vuodattamasta päälle hyökkäävän murhaajan verta itsepuolustukseksi.

Vaikka tällaiset äärimmäiset käsitykset lieventyvät kristillisyydessä, vastenmielisyys verenvuodatukselta kohtaan säilyy kauan. Vaikka kristityitäkin on Rooman armeijassa, sotapalvelus ei monien mielestä sovi kristityille. Omituisena jäänteinä ensimmäisiltä vuosisadoilta on myöhemmin kerettiläisiä vainottaessa säilynyt tapa tuomita heidät poltettavaksi roviolla verenvuodatuksen estämiseksi.⁴

Nöyryys on se kristillinen hyve, joka erottaa kristillisen moraalin selvimmin kreikkalaisesta. (Vrt. suurisieluisuus Aristoteleella.) Ulkonaisesti nöyryys ilmenee maallisen kunnian ja inhimillisten saavutusten väheksymisenä. Moraalisesti täydellisimmätkin myöntävät olevansa epätäydellisiä tutkiessaan itseään.

i. Kristityn suhde omaisuuteen

Alkuseurakunnassa vallitsi kommunistinen yhteisomistus ja myöhemmin sitä pidetään usein kristillisen yhteisön ideaalina. »Meillä on kaikki

muu yhteistä, paitsi vaimomme», sanoo Tertullianus. Riidat syntyvät Augustinuksen mukaan tavallisesti yksityisomaisuudesta, mutta ei yhteisomaisuudesta kuten auringon valosta tai ilmasta, joka on kaikille yhteinen. Monet kristityt näyttävät ajatelleen, että maa kaikkine tuotteineen on annettu alkuaan yhteisomaisuudeksi ja että yksityisomaisuus on syntynyt synnin seurauksena.

Yksityisomaisuutta aletaan kuitenkin pitää sallittuna sillä varauksella, että sitä käytetään muidenkin tarvitsevien hyväksi. Sitä osaa omaisuudestamme, sanoo *Kbrysostomus* († 404), »jota emme tarvitse välttämättä itse, Jumala ei ole antanut omaksemme, vaan se on uskottu haltuumme, jotta voisimme antaa siitä tarvitseville». Sen pidättäminen heiltä on samaa kuin vieraan omaisuuden ryöstäminen.

Jeesuksen opetusten mukaisesti liiallista kiintymystä omaisuuteen pidetään moraalisesti ja hengellisesti turmiollisena. »Luopukaamme siis rakkaat veljet», sanoo Augustinus, »yksityisomaisuudesta, tai ellemme voi olla sitä omistamatta, lakatkaamme ainakin sitä rakastamasta.» Jeesuksen sanoja »myy kaikki mitä sinulla on ja anna köyhille» ei pidetä Jumalan käskynä vaan evankelisena neuvona niille, jotka pyrkivät suurempaan täydellisyyteen.

Kristittyjen käsitys rikkauden turmelevasta vaikutuksesta ilmenee mm. siinä, etteivät he mielellään toimineet pankkiireina tai kauppiaina. Kauppa on Tertullianuksen mukaan syntynyt voitonhimon tuotteena. Hesekielin kirjan (18:17) perusteella hän piti koron ottoa syntinä. Kirkkoisien vaikutuksesta koron ottoa on pidetty syntinä uudelle ajalle saakka. Aristoteleen käsitys koron luonnon vastaisuudesta on vahvistanut myöhemmin keskiajalla samaa käsitystä.

j. Yleinen ihmisorakkaus

Kristinuskon tärkeimpänä merkityksenä moraalikäsitysten historiassa voitaneen pitää sitä, että ihmisten keskinäinen rakkaus sen eri muodoissa (avuliaisuus, lempeys, armeliaisuus jne.) tulee yhteiseksi ideaaliksi. Toisaalta kristinuskon vaikutuksen suuruutta tässä kehityksessä on vaikea täsmälleen arvioida. Myöhemmät stoalaiset, jotka puhuvat yleisestä ihmisrakkaudesta melkein yhtä suurella lämmöllä kuin kristityt, ovat vaikuttaneet samansuuntaiseen kehitykseen mm. roomalaisten lainsäädännössä.

Jeesus ja apostoli Paavali tarkoittavat rakkaudella epäitsestä pyrkimystä auttaa toisia toisten itsensä vuoksi. Mutta kun almujen antoa ja

multa hyviä töitä aletaan pitää ansiollisina, hyvän tekemisen motiivina on usein oman sielun pelastuminen. »Almuilla ja hyvillä töillä tukahdutetaan synnin liekki», sanoo Cyprianus. Köyhille annettu almu on pääoma, joka kasvaa korkoa taivaassa. Joka tapauksessa kristinuskon vaikutuksesta hylätään vähitellen aikaisemmin yleisesti hyväksytyjä tapoja, jotka osoittavat suurta kovuutta toisten ihmisten kärsimyksiä kohtaan.

Sidgwickin mukaan kristinusho on tuonut ratkaisevan muutoksen neljässä konkreettishissa asiassa. Ensinnäkin aikaisemmin yleisesti hyväksyttyä ei-toivottujen lasten heitteillejättöä aletaan tuomita ankarasti, kunnes tapa kokonaan häviää. Toiseksi gladiaattorien taistelut, joissa vuodatettiin suunnattomasti ihmisten ja eläinten verta roomalaisten katselijoiden nautinnoksi, loppuvat. Kolmanneksi, vaikkei apostoli Paavali eikä kukaan kirkkoisä vaadikaan orjuuden poistamista, kristinusho on vaikuttanut orjien aseman paranemiseen ja lopuksi orjuuden poistamiseen. Neljänneksi köyhien, sairaiden ja muulla tavoin avuttomien huoltoon aletaan kiinnittää enemmän huomiota.

k. Moraali uskontona

Tottelevaisuutta, kärsivällisyyttä, nöyryyttä ja tietyin varauksin yleistä ihmisrakkautta voitaneen pitää tärkeimpinä kristinuskon synnyttäminä ideaaleina verrattaessa sitä aikaisempaan kreikkalais-roomalaiseen moraaliiin. Mutta näkyvin muutos on se, että moraalii tulee pitkiksi ajoiksi osaksi uskontoa.

Pythagoras, Platon, uuspythagoralaiset, uusplatonistit ja stoalaiset olivat kyllä eri tavoin puhuneet velvollisuudesta Jumalaa ja jumalia kohtaan. Toisaalta antiikissa ennen kristinushoa oli monia eri uskontoja, joista mikään ei saanut sellaista hallitsevaa asemaa kuin myöhemmin kristinusho. Filosofian suhde noihin uskontoihin on epämääräinen. Useimpien filosofisten koulukuntien etiikka on uskonnosta riippumatonta. Pakanallisten uskontojen menettäessä asemansa kristinuskosta tulee ainoa oikea uskonto. Taistelu monia kristillisiä harhaoppeja vastaan johti siihen, että oikeaa uskoa pidetään moraalisen hyvyyden ehtona ja harhaoppisuutta suurimpana paheena.

Eräät filosofit, kuten stoalaiset, uskovat, että suurin osa ihmisistä menettää onnellisuutensa tietämättömyytensä takia. Mutta he eivät taistelee tietämättömyyttä vastaan muilla keinoilla kuin antamalla halukkaille filosofista opetusta. Platon, joka *Laeissa* antaa täsmällisiä ohjeita julkisista jumalanpalveluksista ja esittää ankaria rangaistuksia luvattomista seremo-

nioista ja mielipiteistä, on poikkeus filosofien yleisestä suvaitsevuudesta. Kristillisen kirkon papisto, jonka tehtävänä on tarjota ihmisille totuus ja huolehtia heidän ikuisesta autuudestaan, piti velvollisuutenaan taistella kaikin keinoin harhaoppeja vastaan. Koska pelastuksen ehtona on oikea oppi, moraalisesti oikea toiminta on erottamaton osa oikeaa uskoa.

Viitteet

1 Tämän luvun perustana on Sidgwick (109–127). Muita lähteitä Copleston (vol. II, ch. 2), Dittrich (II, 147–217), Harnack (vol. II–III) esittelee kristilliseen moraaliin liittyviä teologisia oppeja. Hammerich kuvaa muun historian yhteydessä tavallisen kansan ja papiston toimintaa ja uskomuksia moraaliselta kannalta ja Rand pakanallisen ja kristillisen kulttuurin sulautumista toisiinsa.

2 Eräiltä Hesiodoksen ja Homeroksen tulkitsijoilta sekä Filonilta perityn tradition mukaisesti kirkkoisät tulkitsevat raamattua samanaikaisesti kolmella tai neljällä eri tavalla. Ensinnäkin sitä voidaan tulkita kirjaimellisesti, toiseksi moraalisesti esittämällä moraalisia sovellutuksia ja kolmanneksi kirjaimellisen sanonnan takaa voidaan löytää jokin syvempi allegorinen (= toisin puhuva, vertauskuvallinen) merkitys. Esimerkiksi puhuessaan korva- ja nenärenkaista, jotka Isak lahjoitti Rebekalle, Amrosius tarkoittaa korvarenkailla allegorisesti kuuntelua ja rannerenkailla moraalisesti hyviä tekoja. Vaikka allegorinen tulkinta olisi saattanut johtaa tulkitsemaan raamattua mielivaltaisesti miten tahansa, kaikki sen käyttäjät luottavat raamatun auktoriteettiin. Varsinainen raamatun kritiikki syntyy vasta uudella ajalla Spinozasta alkaen.

3 Ero käskävän lain ja ohjeen välillä säilyy etiikassa eri muodoissa ainakin Kantiin saakka. Vrt. viite 3 lukuun XXXIII.

4 Pyhä inkvisitio jätti 1600 kerettiläisenä pidetyn filosofi Brunon maallisen oikeuden käsiin ja pyysi sitä rankaisemaan häntä »lempeästi ja ilman veren vuodatusta» (*quam clementissime et sine sanguinis effusione*), mikä merkitsi polttoroviota.

XVII LUKU

AMBROSIOUS

Milanon vaikutusvaltaisen piispa Ambrosiuksen teos *Pappien velvollisuuksista* (*De officiis ministrorum*) on ensimmäinen kristillisen etiikan systemaattinen esitys.¹ Rakenteeltaan se on Ciceron teoksen *De officiis* mukainen, jota Ambrosius on pitänyt mallinaan. Ambrosius on eklektisesti omaksunut Ciceron moraalikäsitteet lisäten niihin eräitä uusia kristillisiä piirteitä. Siellä, missä Cicero nojautuu kreikkalaisiin filosofiin, Ambrosius sanoo Abrahamin, Mooseksen ja profeettojen esittäneen samat opit vielä paremmin.

Stoalaisten käsityksiä muuntaen Cicero oli tehnyt eron toisaalta täydellisesti sopivan ja toisaalta sellaisen vähemmän täydellisesti sopivan toiminnan välillä, joka on oikeaa tavallisten ihmisten mielestä. Eräiden toisten kirkkoisien tavoin Ambrosius omaksuu tämän erottelun ja samastaa sen apostoli Paavalin tekemään eroon käskyjen (*praecepta*) ja evankelisten ohjeiden (*consilia*) välillä. Täyttyessään Mooseksen käskyt (Älä tapa, älä varasta jne.) rikas nuorukainen, joka keskusteli Jeesuksen kanssa, täytti tavallisten ihmisten velvollisuudet (Matt. 19:17–21). Mutta tullakseen täydelliseksi hänen olisi Jeesuksen ohjeen (ei käskyn) mukaan pitänyt myydä omaisuutensa ja jakaa se köyhille.

Stoalaisten ja Ciceron tavoin Ambrosius pitää selviönä, että on elettävä »luonnon mukaan» mikä on samaa kuin »elää järjen mukaan». Mutta luonnon mukaan eläminen on hänen mukaansa samalla Jumalan tahdon eli Kristuksen lain mukaan elämistä, mikä on mahdollista yliluonnollisin keinoin Jumalan armon avulla. Ciceron tavoin Ambrosius uskoo, että ihmisen rakennetta tutkimalla voidaan saada selville eräitä velvollisuuksia. Niinpä luonto (*natura*) opettaa häveliäisyyttä (*modestia*) sijoittaessaan ulostuskanavat selkäpuolelle, »jottei vatsan tyhjentäminen loukkaisi silmien katsetta». (*De off.* I, 78).

Ciceron tavoin Ambrosius tarkastelee erilaisia velvollisuuksia Platonin neljän kardinaalihyveen puitteissa; nimitys kardinaalihyve on hänen keksimänsä. Samalla hän antaa niille osittain uuden tulkinnan pitäessään Abrahamia, Jaakobia ja Noaa loistavina esimerkkeinä kardinaalihyveistä.

Kreikkalaisten tavoin Ambrosius pitää ihmistä järjen perusteella muita elollisia olentoja korkearvoisempana. Ciceroon yhtyen hän pitää viisaut-

ta muiden hyveiden harjoittamisen edellytyksenä. Voidaksemme harjoittaa esimerkiksi oikeudenmukaisuutta on tiedettävä, mikä on oikeudenmukaista. Kreikkalaisista eroavasti Ambrosius antaa viisaudelle uskonnollisen tulkinnan. Järjellisenä olentona ihminen pyrkii tuntemaan asioiden syytä. Mutta tämä johtaa Jumalan tuntemiseen, koska Jumala on kaikkien asioiden alkusyy. Viisauden lähde on usko Jumalaan. Maailmallinen viisaus on tähän verrattuna usein hulluutta, jossa valhetta pidetään totuutena.

Ciceron (oikeastaan Aristoteleen) tavoin Ambrosius pitää hyvänsuopuutta (*benevolentia*) oikeudenmukaisuuden täydennyksenä. »Oikeamielisyys näyttää minusta ylevämmältä, hyvänsuopuus rakastettavammalta. Edellinen sisältää ankaruutta, jälkimmäinen hyvyyttä.» (*De off.* I, 130). Molemmat liittävät ihmisiä toisiinsa yhteisönä. Ciceroa lainaten Ambrosius pitää oikeudenmukaisuuden ensimmäisenä sääntönä, »ettei kenellekään aiheuteta vahinkoa — paitsi jos vääräys on ärsyttänyt siihen». (*De off.* I, 131). Kristittynä hän hylkää kuitenkin jälkimmäisen varauksen; Jeesuksen esimerkin mukaan on annettava anteeksi kärsitty vääräys. (Monet stoalaiset kehottavat tekemään samoin.)

Laajemman oikeudenmukaisuuden määritelmän mukaan yhteistä (julkista) omaisuutta on pidettävä yhteisenä ja yksityistä yksityisenä. Ciceron mukaan yksityisomaisuus on syntynyt eri tavoin ihmisten keskinäisten sopimusten perusteella, joten sen synty ei perustu »luontoon». Mutta Cicero pitää hyödyllisenä sen syntyä ja oikeana yksityisomistuksen kunnioittamista. Ambrosius sen sijaan pitää ideaalina alkuperäistä yhteisomistusta ja myöhempiä (synnin takia syntyneitä) yksityisomistusta joko pahana tai välttämättömänä pahana. »Luonto tuottaa kaikki tuotteet yhteiseen käyttöön kaikille. Sillä Jumala käski kaikkien tuotteiden versoa tar koituksella, että jokaisen pitäisi iloita yhteisestä ravinnosta ja että maan pitäisi olla kaikkien yhteistä omaisuutta. Näin siis luonto loi yhteisen omistusoikeuden kaikille; julkeus teki siitä yksityisoikeuden.» (*De off.* I, 132). Ciceroa lainaten Ambrosius hyväksyy stoalaisten käsityksen, jonka mukaan »kaikki tuotteet maan päällä on luotu ihmisten käyttöön mutta ihmiset ovat syntyneet ihmisiä varten voidakseen olla hyödyllisiä toisilleen».

Hyvänsuopuuden ja anteliaisuuden pitäisi täydentää oikeamielisyyden hyvettä. Kristillisen käsityksen mukaan maallinen omaisuus on vähäarvoista. Sen rakastaminen ja ahneus ovat syntiä. Raamatun esikuvien mukaan köyhyyttä on usein pidettävä rikkautta parempana. Varakkaiden on huolehdittava siitä, ettei kukaan kärsi puutetta. Sen, joka on köyhtynyt anteliaisuuden takia, ei tarvitse hävetä. Ambrosius pitää yhteiselämän

ideaalina keskinäiseen hyvänsuopuuteen ja anteliaisuuteen perustuvaa yhteisvastuuta toisistaan.

Rohkeus on kolmas kardinaalihyve, joka sisältää myös taistelun synnillisiä haluja vastaan. Marttyyrit, jotka kidutuksesta huolimatta eivät ole luopuneet uskostaan, ovat ideaalisia esimerkkejä rohkeudesta.

Suppeassa mielessä kohtuus tarkoittaa erilaisten halujen ja himojen hillintää. Laajassa mielessä Ambrosius tarkoittaa Ciceron tavoin kohtuudella sitä, mikä on kuhunkin tilanteeseen sopivaa (*decorum*). Tässä mielessä oikeastaan kaikki velvollisuudet kuuluvat kohtuuden piiriin, koska kaikkien on tehtävä sitä, mikä on sopivinta kussakin tilanteessa. Kohtuullinen ja sopiva on jossain määrin erilaista eri ihmisille, mikä aiheutuu esimerkiksi tekijän iästä, sukupuolesta, virka-asemasta yms. tekijöistä. Nuorilla on jossain määrin erilaisia velvollisuuksia kuin vanhoilla jne.

Nöyryys, vaikeneminen, taistelu syntiä vastaan ja eräät muut kristilliset hyveet kuuluvat kohtuuteen. Kristitty suhtautuu kärsivällisesti kokeamaansa vääryyteen. Tavallisissa ihmisissä vääryyden kärsiminen herättää kiukkua, edistyneemmät vaikenevat ja moraalisesti täydellisimmät iloitsevat siitä. Jeesuksen ohjeen mukaan täydelliset rakastavat vihollisiaankin ja rukoilevat parhaajensa puolesta.

Ciceron tavoin Ambrosius käsittelee teoksen toisessa kirjassa hyödyllisyyttä, jolla hän tarkoittaa sitä, mikä edistää ajallista ja iäistä onnellisuutta. Hän näyttää oletavan, että jokin teko on moraalisesti oikea ja sopiva tai väärä sen hyödyllisyydestä riippumatta. Tästä voisi seurata, että moraalisesti oikea toiminta olisi tekijälle joskus vahingollista ja vääryys hyödyllistä. Ciceron tavoin hän viittaa Platonin kuuluisaan kertomukseen Gygeen sormuksesta, jonka mukaan menestyksellinen vääryyden teko olisi sen tekijälle hyödyllistä. Ambrosius on kuitenkin varma, että moraalisesti oikea toiminta on aina hyödyllistä. Siksi oikeamielinen on aina onnellinen tässä ja tulevassa elämässä.

Oikeamielisyys ja hyvänsuopuus ovat hyödyllisiä myös yhteiskunnalle edistäessään keskinäistä rauhaa ja yhteistyötä, kun taas vääryys synnyttää riitaa. Ambrosius havainnollistaa yhteistoiminnan tarpeellisuutta tunnettulla esimerkillä ruumiin jäsenistä (*De off.* III, 17s). Jos ruumis olisi silmä, missä olisi kuulo? (Vrt. Room. 12:5, I Kor. 12:12s). Tai jos koko ruumis olisi korva, missä olisi haju? Se että ruumiin jäsenet palvelevat toisiaan koituu kaikkien ja koko ruumiin hyväksi. Kristittynä Ambrosius pitää rikkaiden velvollisuutena köyhien auttamista ja moittii esimerkiksi keinottelijajoutia, jotka pyrkivät rikastumaan toisten hädän kustannuksella.

Käsitellessään kasuistisia tapauksia eri velvollisuuksien näennäisistä ris-tiriidoista Ambrosius esittää joitakin pakanafilosofien käsityksistä poik-

keavia ratkaisuja. Niinpä lähimmäisen rakkaus kieltää Kristuksen esikuvan mukaan oikeuden itsepuolustukseen. Se, joka puolustautuu päälle hyökkäävää aseistettua ryöväriä vastaan, rikkoo lähimmäisen rakkauden lakia. Miksi pidät omaa elämäsi lähimmäisesi elämää parempana?

Kreikkalais-roomalainen etiikka Ciceron esittämässä eklektisessä muodossa sulautuu Ambrosiuksen välityksellä keskiajan kristillisiin moraali-käsityksiin. Niinpä neljä kardinaalihyvettä esitetään keskiajan kirjallisuudessa erityisten kristillisten hyveiden (usko, toivo, rakkaus) rinnalla. Teoksessaan *De officiis ministrorum* Ambrosius on sidottu siinä määrin Ciceron käsityksiin, ettei hän puhu siinä juuri lainkaan varsinaisista kristillisistä ideaaleista. Sen sijaan hän käsittelee köyhyyttä, paastoa, nöyryyttä, häveliäisyyttä ja eräitä muita kristillisiä ideaaleja muissa teoksissaan.

Eräiden muiden kirkkoisien tavoin Ambrosius pitää naimattomuutta erittäin tärkeänä kristillisenä ideaalina teoksessaan *Neitseydestä* (*De virginitate*). Kristillisen kaksoismoraalin mukaan avioliitto on kyllä moraalisesti hyväksyttävä. Mutta neitseys on moraalisesti täydellisempää. Ambrosius arvostelee manikeolaisia, jotka hylkäsivät kokonaan avioliiton. Ne, jotka moittivat avioliittoa, moittivat jopa ihmisyhteisöä, joka jatkuu sukupuoliyhteyden avulla. »Moittiessaan avioliittoa he ilmaisevat vakauksen: meidän ei olisi pitänyt syntyä.» (*De virg.* I, 34). Neitseydenkin edellytyksenä on syntyminen. Mutta vaikka Ambrosius pitääkin avioliittoa hyväksyttävänä, hän pitää neitseyttä paljon parempana. Se, joka menee heikkoudesta naimisiin, ei tee syntiä. Mutta se, joka ei nai, on ikuisen ylistyksen arvoinen.

Neitseyden esikuvana pidetään Mariaa, jonka uskotaan synnyttäneen Jeesuksen neitseellisesti. Korppikotkat syntyvät Ambrosiuksen saarnojen mukaan ilman sukupuoliyhteyttä, mikä tukee Jeesuksen neitseellisen syntymisen uskottavuutta. Neitseyden esikuvia ovat myös enkelit, jotka raamatun mukaan eivät mene naimisiin. (Matt. 22:30).² Neitseyden arvoa perustellaan myös pyhimyslegendoilla. Niinpä leijonat, joiden syötäväksi lähetettiin pyhä Thekla neitseytensä takia, jättivät hänet kunnioituksesta neitseyttä kohtaan raatelematta ja nuoleskelivat hänen jalkojaan. »Oman (= eläimellisen) luontonsa unohtaen ne omaksuivat luonnon (= ihmisen) luonto ennen syntiinlankeemusta), jonka ihmiset ovat kadottaneet.» (*De virg.* II, 20).

Neitseys on Ambrosiuksen mukaan nimenomaan kristillinen hyve. Vestan neitsyiden täytyi kyllä pysyä neitsenä 30 vuotta vartioidessaan pyhää tulta; neitseyden menettämisestä tuona aikana rangaistiin elävänä hautaamisella. Mutta neitseysajan mentyä umpeen he saivat mennä nai-

misiin, kun taas kristityt säilyttävät neitseytensä läpi koko elämänsä.

Houkutellakseen naisia pysymään neitseinä Ambrosius kuvaa värikäästi naimisissa olevien naisten vaivoja, jotka aiheutuvat lasten synnyttamisestä, kasvattamisesta, naittamisesta ja aviomiehen mielistelystä. Neitsyiden ei tarvitse kaunistella itseään aviovaimojen tavoin, jotka yrittävät miellyttää miestänsä. Neitseiden kauneus perustuu hyveeseen, jota ikä ei rumenna samalla tavalla kuin ruumiin kauneutta. Maalattu ja koristeltu nainen pettää miestänsä, koska hän pyrkii valheellisesti näyttämään sellaiselta, mitä hän ei todellisuudessa ole.

Vaikka maallinen hyvyys on vähäarvoista ikuiseen elämään verrattuna, Ambrosius tuomitsee saarnoissaan omaisuuden epätasaisen jakaantumisen ja pitää ideaalina jonkinlaista »luontoon» perustuvaa kommunismia. Samalla hän hyökkää rikkaiden ahneutta vastaan. He eivät tavoittele omaisuutta ainoastaan omaksi hyväkseen, jota Ambrosius pitää hyväksyttävänä, vaan pyrkivät tekemään muita köyhiksi. Muutamat harvat rikkaat eivät halua omaan yksityiskäyttöön ainoastaan maaperää vaan jopa ilman ja meren. Naabotin viinitarhasta pitämässään saarnassa hän moittii rikkaita tällaisesta ahneudesta: »Onko enkeleillä taivaassa omia avaruuden osia niin kuin te jaatte maata pysyvillä rajoilla?»³ Rikkaat eivät ahneudessaan omista varallisuuttaan vaan varallisuus omistaa heidät.

Kaikki ihmiset ovat Jumalan edessä tasa-arvoisia. Luontokin on tästä todisteena mainitussa saarnassa. »Luonto ei tunne rikkaita, sillä se tuottaa kaikki ihmiset köyhinä. Me olemme syntyneet ilman vaatteita, hopeaa tai kultaa. Alastomina se tuottaa meidät päivän valoon ilman ruokaa, peitetä tai juomaa ja alastomina maa ottaa takaisin sen, mitä se on tuottanut... Kapea turvekumpu riittää haudaksi rikkaalle yhtä hyvin kuin köyhälle... Luonto ei tee eroja meidän välillämme syntymässä eikä kuolemassa... Avaa hautoja ja kerro, jos voit, kuka on rikas.»

Ambrosius perustelee ideaalejaan, paitsi raamatulla ja filosofien opeilla, myös eläinhavainnoilla erityisesti teoksessaan *Hexameron* (= kuuden päivän teot).⁴ Niinpä nuoret haikarat, jotka osoittavat kiitollisuutta syntymästään hoitamalla sairaita ja vanhoja haikaroita, ovat esikuvia lasten velvollisuuksista vanhempiaan kohtaan.⁵ Lesket voivat oppia tunturikyyhkysiltä velvollisuuksia kuolleita kohtaan olemalla menemättä uusiin naimisiin. Kalojen joukossa ei tavata samanlaista lajien sekoitusta kuin maalla, jossa ihminen pahuudessaan on muuttanut luonnon järjestystä tuottamalla muulin hevosen ja aasin sekoituksena.

Havainnot kurkien elämästä tukevat Ambrosiuksen kommunistista ideaalia, jossa vallitsee joka suhteessa tasa-arvo. Kurkiparven nukkuessa suolla jokainen vartioi vuorollaan laumaa. Vastaavasti niiden lentäessä jo-

kainen toimii vuorollaan johtajana. Taakat ja arvoasemat, totteleminen ja käskeminen on jaettu siten, että jokainen vuorollaan toimii johtajana ja työntekijänä. Kenelläkään ei ole elinikäistä virkaa eikä pysyvää orjuutta. Vaihtaessaan tehtäviä ilman kateutta työ ei ole kurjille raadantaa. Ne ovat tyytyväisiä tehdessään työtä ja nöyriä hoitaessaan virkaa. Tällainen oli Ambrosiuksen mukaan ihmistenkin yhteiskunta kaukaisessa muinaisuudessa. Mutta vallan halu ja pyrkimys anastaa pysyviä virkoja aloitti kehityksen pahempaan suuntaan. Turmeluksen mukana syntyi sotapalvelus, jossa taakat ja virat on jaettu epäoikeudenmukaisesti. Työ muuttui pakoksi, joka synnyttää haluttomuutta.

Ambrosius on eklektikko, joka on sulattanut antiikin filosofiasta, kirjallisuudesta ja tieteestä omaksumia käsityksiä omiin kristillisiin ideaaleihinsa. Hänen historiallinen vaikutuksensa on kuitenkin ollut erittäin suuri kirkon moraalikäsitysten kehityksessä.

Viitteet

- 1 Sulkeissa viittauksilla *De off.* tarkoitetaan Ambrosiuksen eikä Ciceron teosta.
- 2 Hobbesin mukaan Jeesus halusi tässä raamatun kohdassa osoittaa, että jos ihmiset olisivat kuolemattomia niin kuin enkelit ja jos he saisivat jatkuvasti lapsia, maailma tulisi pian ylikansoitetuksi. *Leviathan*, ch. XXXVIII.
- 3 Lainaus Lovejoyn teoksesta *Essays in the History of Ideas*, jossa on tutkielma Ambrosiuksen kommunistisesta ideaalista. Teos sisältää myös tutkielman »luonto» käsitteestä Tertullianuksella. Siitä ilmenee, että stoalaisilta perittyä ja monessa eri merkityksessä käytettyä käsitettä »luonto» on pidetty myös monin eri tavoin moraalisenä ja esteettisenä normina. Kirkkoisät vetosivat luontoon taistellessaan esimerkiksi koreilua vastaan. Luonnosta tasa-arvon kriteerinä ks. viite 5 lukuun III.
- 4 *Hexameron* on saarnakokoelma, jonka aiheena ovat luomistapahtumat kuutena ensimmäisenä päivänä. Ambrosius valaisee aihettaan hämmästyttävän laajoilla maastat, merestä, kasveista ja eläimistä tehdyillä luonnontieteellisillä havainnoilla, joiden yhteydessä hän samalla esittää tosina muilta antiikin kirjailijoilta omaksuttuja tarumaisia käsityksiä eläinten toiminnasta. Myöhemmin keskiajalla kirjoitettiin monia Hexameron-nimisiä teoksia.
- 5 Grotius käyttää samaa esimerkkiä teoksensa *De jure belli ac pacis* johdannossa.

XVIII LUKU

AUGUSTINUS

Aurelius Augustinuksella (354–430) on ollut suurempi vaikutus keski-ajan oppineiden ajatteluun kuin kenelläkään muulla kirkkoisällä. Hän syntyi Tagastessa Pohjois-Afrikassa, opiskeli ja opetti myöhemmin retoriikkaa Karthagossa. Oltuaan manikeolaisuuden vaikutuksen alainen hän vapautui siitä tutustuttuaan skeptikkojen filosofiaan. (Hän kirjoitti teoksen *Contra academicos* = skeptikkoja vastaan.) Hän tuli kristityksi Ambrosiuksen vaikutuksesta ja oli myöhemmin syntymäpaikkansa lähellä sijaitsevan Hipponin piispana.

Augustinus oli nerokas uskonnollinen ajattelija, joka tarkastelee lukuisissa teoksissaan lähes kaikkia asioita raamatun valossa. Toisaalta hän on jossain määrin perehtynyt antiikin filosofiaan, josta hän on eklektisesti omaksunut aineksia omaan kristilliseen maailman kuvaansa. Uskonnollisten oppien tutkimisen sivutuotteena hän käsittelee nerokkaalla tavalla monia filosofisiakin kysymyksiä. Niinpä epäiltyään skeptikkojen vaikutuksesta lähes kaikkea sitä, mistä hän oli aikaisemmin ollut varma, hän päätyy käsitykseen: Jos erehdyn, silloin on ainakin varmaa tietoa se, että olen erehtyvänä olemassa. Tällä hän ennakoii *Descartesin* (1596–1650) kuuluisaa argumenttia: *Cogito, ergo sum* (Ajattelen, siis olen olemassa). Augustinus on myös nerokkaalla tavalla käsitellyt mm. kysymystä, mitä on luonteeltaan aika.

Augustinus on käsitellyt moraalisia kysymyksiä epäsystemaattisesti uskonnollisten ja metafyyssisten kysymysten yhteydessä. Hän lukuisista teoksistaan ovat tunnetuimpia *Tunnustukset* (*Confessiones*) ja *Jumalan valtakunnasta* (*De civitate Dei*). Edellisessä Augustinus kuvaa avomielisesti oman kirjavan elämänsä kehityshistoriaa lapsuudesta kääntymiseensä saakka. Oman sisäisen elämän psykologisena tarkkailijana hän on ainutlaatuinen koko antiikissa. Laajassa teoksessaan *Jumalan valtakunnasta* Augustinus esittää ihmissuvun kehityksen raamatun pelastushistorian valossa luomisesta viimeiseen tuomioon saakka.

Pahuuden alkuperä ja tahdon vapaus ovat etiikan kannalta tärkeimpiä ongelmia Augustinuksen ajattelussa. Manikeolaisten tavoin hän oli nuorena uskonut, että on kaksi jumaluutta, joista toinen on hyvyyden ja toi-

nen pahuuden aiheuttaja. Pahuus on jonkinlaista ainetta, joka ilman tavoin leviää kaikkialle avaruuteen. Augustinus sanoo uskoneensa silloin, että kun hän teki jotakin pahaa, hän itse ei ollut syyllinen, koska tuo ulkopuolinen jumalallinen voima »pakotti» hänet tekemään pahaa. Tämän mukaan ihmisellä ei olisi vapaata tahtoa olla tekemättä pahaa.

Tultuaan kristityksi Augustinus uskoo, että on vain yksi Jumala, joka täydellisesti hyvänä ei ole voinut luoda minkäänlaista pahaa. Se, mitä ihmiset erheellisesti pitävät pahana, on todellisuudessa suuremman hyvän puutetta eikä positiivista pahaa. Ainoa todellinen paha on moraalinen paha, joka ei ole kuitenkaan Jumalan vaan langenneiden enkelien ja ihmisten aiheuttamaa.

a. Olevan ja hyvyyden hierarkia

Kristittynä Augustinus uskoo, että Jumala on luonut maailman tyhjästä ja että kaikki oleva on Jumalan luomana hyvää. Tämä on sulautunut yhteen hänen uusplatonismista omaksumansa käsityksen kanssa olevan ja hyvyyden hierarkkisesta porrastuksesta.

Uusplatonistien tavoin Augustinus uskoo, että olevassa on erilaisia olevan asteita, siten että jokin on enemmän olevaa kuin jokin muu. Samalla arvokäsité eli luonnollinen hyvyys samastuu olevan kanssa. Enemmän oleva on siten luonnollisen hyvyyden kannalta parempaa kuin vähemmän oleva. (Jumalan luomassa luonnossa ei ole *moraalista hyvyyttä* tai *pahuutta*, joka on erotettava *luonnollisesta hyvästä*.) Jumala kaiken muun luoja on täydellisesti olevaa ja täydellisesti hyvää. Alempaan ja vähemmän täydelliseen hyvään (olevaan) verrattuna Jumala on, paitsi täydellisesti hyvää, myös korkein hyvä (*Summum Bonum*). Olioiden hierarkkisessa arvojärjestyksessä niiden hyvyyden suuruus perustuu siihen, kuinka lähellä ne ovat olevan alkulähdettä eli Jumalaa. Lähimpänä Jumalaa ovat enkelit (arkkienkelit ovat korkeampi-arvoisia kuin muut enkelit), sitten ihminen, demonit, eläimet, kasvit, elottomat oliot, alkuelementit jne. Ihmisen korkea asema enkelien ja eläinten välillä perustuu hänen järkeensä ja siihen, että hänet luotiin Jumalan kuvaksi.

Augustinus esittää eri yhteyksissä erilaisia luonnollisen paremmuuden kriteerejä. Niinpä olemassaolo on parempaa kuin ei-olemassaolo. Elollinen on parempaa kuin eloton. Elämän antaja (isä) on parempi kuin sen saaja (lapsi). (Isän murha on moraalisesti pahempaa kuin veljen murha.) Pelkkä elämä (kasvi) on vähemmän täydellistä kuin aistiva (näkö, kuulo, kipu, nautinto jne.) elämä (eläin). Tietää elävänsä (ihminen) on parempaa

kuin elämä ilman tällaista tietoa. Turmeltumaton (ihminen ennen syntiin-lankeemusta) on parempi kuin turmeltunut (langennut ihminen ja enkeli, vioittunut ruumis). Turmeltunutkin sielu on ehyttä ruumista parempi. Karannut hevonen on parempi kuin kivi, joka ei voi karata. Hyvä tahto (uskollisilla enkeleillä ja ihmisellä ennen lankeemusta) on parempaa kuin rikkaus, kunnia, valta tai nautinto. Ikuinen ja muuttumaton (Jumala, ikui-nen laki, enkelit) on parempaa kuin ajallinen, joka muuttuvana on vähem-män olevaa.

Augustinuksella on ollut huomattava vaikutus siihen, että olevan hie-rarkkiseen portaikkoon ja siihen liittyviin luonnollisen paremmuuden eri-laisiin kriteereihin on eurooppalaisessa ajattelussa uskottu yli tuhat vuot-ta. Olioiden luonnollista arvoa niiden hierarkkisessa järjestyksessä ei ole sekoitettava siihen, miten hyödyllisinä ihminen pitää eri olioita itselleen. Niinpä hiiri enemmän olevana on korkeampi-arvoinen kuin leipä. Hiiri on näet eläimenä korkeampi-arvoinen kuin kasvi, josta tehdään leipää.

Luonnon hierarkkisessa portaikossa jokainen oliolaji ja olio on hyvää sen omassa luomisen järjestyksen mukaisessa paikassa. Paha tämän mu-kaan ei ole todellista vaan jonkin suuremman hyvän puutetta (= *privaa-tio*). Kasvi eläimeen verrattuna on näennäisesti pahaa. Todellisuudessa kasvi kasvina on hyvää ja parempaa kuin sen puuttuminen. Mutta koska se on vähemmän olevaa (kasvilla ei ole aisteja) kuin eläin, se on vähem-män hyvää kuin eläin mutta ei sellaisenaan pahaa. Sekin, mikä on alim-malla asteella olevan ja ei-olevan rajalla, on hyvää sikäli kuin se on ole-massa.

Kaikki oliot olevina ovat hyvää omalla paikallaan. Tämän lisäksi Au-gustinus pitää koko todellisuutta kaikkine olioineen täydellisenä ja siksi hyvänä joka suhteessa. Sekin, mikä rajoitetulta kannalta näyttää pahalta, on tarpeellinen, jotta kokonaisuus olisi täydellinen.¹ Jopa syntiset ihm-i-set, jotka sellaisenaan ovat surullisia tahroja, ovat kokonaisuuden täydel-lisyyden kannalta tarpeellisia.

»Aineellisten olioiden järjestyksessä alkaen tähtien kuorosta hiustem-me lukumäärään saakka näiden hyvin asioiden kauneus on asteittain por-rastettu, niin että olisi typerää kysyä, miksi tämä tai tuo on olemassa. Kaikki asiat ovat niiden sopivassa järjestyksessä.» (*De libero arbitrio*, III kirja). »Luodut on asetettu niin täydelliseen järjestykseen korkeimmasta alimpaan saakka, että vain kateus voisi saattaa jonkun ihmisen sanomaan: Tuon luodun ei pitäisi olla olemassa ja on kateutta, jos hän sanoo: Tuon pitäisi olla erilainen.» (Tahdoltaan hyvät alemmat enkelit eivät kadehdi arkkienkeleitä.) Se, jonka mielestä kuun pitäisi olla kirkkaamman aurin-gon kaltainen, haluaisi kuun tilalle auringon ajattelematta sitä, että koko-

naisuudessa tarvitaan valon ja varjon vaihtelua. Lihallinen ihminen, joka ajattelee vain omaa hyötyään, antaisi monien tähtien puuttua taivaalta pikemmin kuin että yksi pensas puuttuisi hänen pelloltaan tai lehmä hänen laumastaan.

Vaikka olemassaolo on olemattomuutta parempi, yksityisten ajallisten asioiden kuluminen ja häviäminen on myös tarpeen kokonaisuuden kauneuden kannalta. Ellei näin olisi, »tulevaisuus ei voisi seurata mennyttä eikä vuodenaikojen kauneus voisi vaihtua luonnollisessa kulussaan». Jos joku pitäisi tätä pahana, se olisi samaa kuin että hän tarrautuisi puheessa kiinni yhteen ainoaan äänteeseen eikä sallisi sen väistyä tekemään tilaa sanan toisille osille. Puhe muodostuu siitä, että yksi ääni kuolee pois tehdäkseen tilaa seuraavalle.

b. Moraalinen pahuus

Luonnostaan kaikki oleva on hyvää. Ristiriidassa tämän kanssa Augustinus näyttää toisissa yhteyksissä myöntävän, että sellaiset asiat kuin nälkä, sairaus, kipu, sota ja erilaiset luonnon onnettomuudet ovat luonnostaan paha, jota on pyrittävä torjumaan. Mutta muistaessaan luonnon hierarkian hän pitää niitäkin joko privatiivisesti hyvän puutteena (sairaus on terveyden puutetta jne.) tai tarpeellisena kokonaisuuden täydellisyydessä.

Ainoa todellinen paha Augustinuksen mukaan on moraalinen pahuus eli synty. Mutta moraalisen pahan aiheuttaja ei ole Jumala. Siihen ovat syyllistyneet langenneet enkelit ja ihminen. Moraalisen pahuuden ja hyvyyden edellytyksenä on yhtäällä jonkinlaisen moraalilain olemassaolo ja toisaalta ihmisille ja enkeleille luomisessa annettu vapaus tuon lain noudattamiseen tai rikkomiseen. Muu luomakunta (eläimet, kasvit, mineraalit) ei voi tehdä syntiä, koska tahdon vapautta ei ole muilla kuin ihmisillä ja enkeleillä.

c. Moraalilaki Jumalan käskynä oikean ja väärän kriteeri

Augustinus pitää selviönä, että on yleispäteviä ja muuttumattomia moraalisesti oikeiden ja väärin tekojen kriteerejä. Niitä esitellessään hän on eklektikko, jolla eräät kreikkalaiset ja kristilliset käsitykset ovat sulautuneet yhteen.

Ensinnäkin Augustinus on omaksunut lähinnä stoalaisilta käsityksen ikuisesta ja muuttumattomasta järjen laista, joka on kaikkien moraalinormien ylin kriteeri. Platonin ideaopin mukaisesti hän uskoo, että samalla tavalla kuin ihminen voi tajuta järjellään ikuisia totuuksia (esimerkiksi matemaattisia totuuksia) hän voi tajuta myös muuttumattomia moraaliperiaatteita. Kaikki ihmiset ovat jossain määrin tietoisia muuttumattomasta järjen laista, esimerkiksi oikeudenmukaisuuden säännöistä.

Aristotelelais-stoalaisen tradition mukaisesti Augustinus uskoo, että ihmisellä on yhteistä kasvien kanssa pelkkä eläminen ja eläinten kanssa aistimiskyky sekä kyky kokea kipua ja nautintoa. Ihmisen erityistuntomerkki on järki, joka on korkein osa hänestä. »Ikuisen lain» eli »luonnon mukainen» elämä merkitsee sitä, että järki hallitsee ruumista ja sielun alempia kerrostumia eli raamatun kielellä henki hallitsee lihaa ja sen himoja.

Puhuessaan ylimmistä moraaliperiaatteista kreikkalaiset pitivät niiden lähteenä »oikeaa järkeä». Käsitys että järjen lait perustuisivat Jumalan tai jumalien tahtoon tai käskyyn on kreikkalaisille vieras. Tästä eroavasti kristityt pitävät moraalin ylimpänä kriteerinä Jumalan tahtoa. Augustinuksella nämä kaksi käsitystä sulautuvat yhteen, ilman että hän kiinnittäisi huomiota niiden erilaisuuteen. Jumalan tahto on hänen mukaansa ikuinen ja muuttumaton. Siksi myös Jumalan tahtoon perustuva laki (käskyt, kiellot) on ikuinen samaistuen stoalaisten ikuisen järjen lakiin. Maalliset lait muuttuvat ajan ja olosuhteiden mukaan. Ne ovat oikeita vain siinä tapauksessa, että ne ovat sopusoinnussa järjen muuttumattoman lain eli Jumalan tahdon kanssa.

Augustinuksella on monia kohtia, joissa hän kristillisen tradition mukaisesti pitää moraalin ylimpänä kriteerinä Jumalan kieltoja ja käskyjä, joita Jumalalla on oikeus kaiken luojana antaa luoduilleen. Jumala ei ole velkaa kenellekään. Ihminen on sen sijaan velkaa olemassaolostaan Jumalalle. »Synti on Jumalan auktoriteetin halveksimista, joka on luonut ihmisen.» (*De civitate Dei* XIV, 15). Ihmisen on luomisen järjestyksen mukaan alistettava sen alaiseksi, joka on hänen yläpuolellaan. »On syntiä haluta asioita, joita Jumalan laki kieltää.» (XIV, 10). »Tottelevaisuus on tavallaan kaikkien muiden hyveiden äiti ja vartija järkeissä luoduissa.» (XIV, 12).

»Ikuinen laki» eli Jumalan käskyjen totteleminen sisältää kaksi pääperiaatetta, jotka Augustinuksella liittyvät läheisesti yhteen. Ensinnäkin järjen on hallittava ruumista ja sielun alempia osia. Toiseksi luonnon oikean järjestyksen mukaan enkelien ja ihmisten pitäisi rakastaa Jumalaa korkeimpana hyvänä ja pyrkiä hänen yhteyteensä. Ihminen voi kyllä

käyttää välineinä alempaa hyvää (ruokaa, vaatteita jne.) voidakseen rakastaa Jumalaa. Jumalan rakastaminen on Augustinuksella moraalin ylin periaate. Jumalan rakastaminen merkitsee käytännössä Jumalan tahdon toteuttamista.

d. Synti tahdon vapauden väärinkäyttönä

Maailma on rakennettu sellaiseksi, että lähes kaikki oliot (kivet, kasvit, eläimet jne.) ovat aina niille kuuluvassa oikeassa paikassa. Ihminen ja enkeli ovat ainoita olentoja, jotka voivat sotkea universumin hyvää järjestystä. Tämän tekee mahdolliseksi heille annettu vapaa tahto.

Augustinus todistelee monin tavoin ihmisen tahdon olevan vapaa, mikä merkitsee sitä, että ihminen voi tahdon ratkaisullaan tehdä aloitteen siitä, mitä hän tekee tai jättää tekemättä. Niinpä hän kumoo sellaiset opit, joiden mukaan ihmisen ulkopuoliset syyt määräsivät kaiken sen, mitä ihminen tekee. Stoalainen Poseidonios oli väittänyt, että sillä tähtikonstellatiolla, jonka aikana joku syntyy, olisi vaikutusta syntyvän ihmisen koko tulevaan elämään. Lukuisin havaintoesimerkein Augustinus osoittaa, ettei tämä ole totta. Niinpä Jaakobin ja Esaun elämä oli hyvin erilaista, vaikka he kaksosina olivat syntyneet saman tähtikonstellation aikana.

Erityisesti *Tunnustuksissa* Augustinus osoittaa omasta sisäisestä elämästään tekemiensä havaintojen avulla, että ihmisen tahdon ratkaisu on hänen tahallisten tekojensa alkulähde. Päättäessään tehdä tai olla tekemättä jotakin tahto on vapaa siinä mielessä, etteivät muut aikaisemmat syyt tai tapahtumat (fysiologiset tai ympäristötekijät nykykielellä) määrää sitä, mitä joku tulee tekemään.

Ihminen ja osa enkeleistä käytti väärin heille luomisessa annettua tahdon vapautta rikkomalla Jumalan käskyä. Tämä merkitsi sitä, että heidän rakkautensa suunta kääntyi heidän omasta tahdostaan pois korkeimmasta hyvästä ja suuntautui alempaan hyvään. Jumalan rakastamisen asemesta osa enkeleistä ylpeydessään ja Jumalalle kateellisina rakasti alempaa hyvää eli valtaa. Ensimmäiset ihmiset puolestaan rakastivat alempaa hyvää eli kiellettyä hedelmää enemmän kuin korkeinta hyvää eli Jumalaa ja hänen kieltoaan. Pahaa ihmisen lankeemisessa ei ollut se alempi hyvä, mihin heidän tahtonsa suuntautui; kielletty hedelmä sellaisenaan oli hyvää, vaikkakin alempaa hyvää kuin Jumala. Pahaa tässä oli moraalinen pahuus eli itse tahdon kääntäminen väärään suuntaan. Niin kauan kuin ihminen

vapaasta tahdostaan totteli Jumalan kieltoa, hänen tahtonsa oli hyvä. Mutta rikkoessaan Jumalan kieltoa hänen tahtonsa muuttui samalla pahaksi. Oikeudenmukaisuus vaatii, että moraalinen paha on rangaistava. Jumalan hyvyyteen sisältyy myös oikeudenmukaisuus. Siksi hänen oli hyvydessään rangaistava ihmistä ja langenneita enkeleitä.

Teoksessaan *De libero arbitrio*, jossa Augustinus *Tunnustusten* ohella tutkii perusteellisimmin tahdon vapautta, hän samalla tutkii sitä, miten tahdon vapaus sopii yhteen luonnon hierarkkisen järjestyksen kanssa. Ellei ihmisellä olisi vapaata tahtoa, hän ei olisi voinut tehdä syntiä eikä häntä olisi voitu rangaista. Tältä kannalta vapaa tahto näyttää huonolta lahjalta. Augustinus osoittaa kuitenkin, että meillä on muitakin hyviä lahjoja, joita voidaan käyttää väärin. Kädellä voidaan tehdä vääryyttä ja häpeällisiä tekoja. Tästä huolimatta kukaan ei halua olla ilman kättä. Vastaavasti vapaa tahto tekee kyllä mahdolliseksi mutta ei välttämättömäksi synnin teon. Vapaata tahtoa ei ole annettu siksi, että tekisimme syntiä vaan siksi, että toimisimme moraalisesti oikein noudattamalla ikuista lakia.

Vaikka vapaa tahto tekee mahdolliseksi synnin, se on myös moraalisesti oikean toiminnan edellytys. Ellei olisi vapaata tahtoa, olisi mieletöntä puhua moraalisesti oikeasta elämästä. Silmä on tarpeen ruumiin toiminnalle. Mutta se ei ole moraalisesti oikean toiminnan edellytys. Yksisilmäinenkin voi elää moraalisesti oikein. Mutta kukaan ei voi elää moraalisesti oikein ilman vapaata tahtoa. Eläimillä, joilta puuttuu vapaa tahto, ei ole myöskään moraalia. Tämä on eräs syy siihen, miksi eläimet luonnon hierarkkisessa portaikossa ovat meidän alapuoellamme. Vapaa tahto on hyvä lahja myös siksi, että se on ihmisen korkean arvon edellytys luonnon hierarkiassa. Tässä, niin kuin muuallakin, Augustinus todistelee, että kaikki oleva on joka suhteessa hyvää. Ainoa paha on ihmisten ja langenneiden enkelien moraalinen paha heidän käyttäessään väärin tahdon vapautta.

e. Perisynti, Jumalan armo ja pelagiolaisuus

Augustinus pitää eri yhteyksissä tosiasiassa, että ihmisellä on vapaa tahto ja että hän voi toimia moraalisesti oikein yhtä hyvin kuin väärinkin. Mutta toisissa yhteyksissä hän esittää tämän kanssa ristiriitaisesti, että oikeastaan vain ensimmäisillä ihmisillä oli vapaa tahto ennen syntiinlankeemusta. Lankeemuksen seurauksena ihminen turmeltui fyysisesti (muuttui

mm. kuolevaiseksi), intellektuaalisesti ja moraalisesti. Perisyntiopin mukaan tämä turmelus periytyi ensimmäisiltä ihmisiltä koko ihmissuvulle. Jopa pienet lapsetkin ovat tämän opin mukaan syntisiä. Ihminen ei kykene enää toimimaan oikein omin voimin vaan ainoastaan Jumalan käsittämättömän armon avulla.

Augustinus korostaa perisynnin ja Jumalan armon merkitystä osittain siksi, että ne olivat keskeisiä kiistakysymyksiä toisaalta *Pelagiuksen* (n. 360–420) ja pelagiolaisten ja toisaalta Augustinuksen ja hänen kannattajiensa välillä käydyissä väittelyissä, joihin kiinnitettiin suunnaton huomiot koko silloisessa kristikunnassa. Pelagius oli opettanut, että ihminen kykenee omin voimin ilman Jumalan armoa elämään moraalisesti oikein. Ihminen voi olla ilman syntiä, jos hän vain tahtoo, ja hän saa omien ansioittensa perusteella palkintona ikuisen autuuden. Jumalan armo tulee ihmisen osaksi hänen ansioittensa perusteella. Ellei Jumala menettelis näin, hän toimisi moraalisesti väärin. Pelagiuksen mukaan synti ei periydy. Adam luotiin heti alussa kuolevaksi, joten kuolema ei ollut lankeemuksesta annettu rangaistus, niin kuin Augustinus oli opettanut.

Vaikka Augustinus teologisista syistä korostaa vastakohtaisuuttaan Pelagiukseen, hänen oma käsityksensä tahdon vapaudesta ja ihmisen kyvyistä toimia moraalisesti oikein ei eroa jyrkästi Pelagiuksen opeista silloin, kun hän puhuu tahdon vapaudesta irrallaan teologisista opeistaan.

f. Tahto moraalisen hyvyyden ja pahuuden lähteenä

Ihmisen teoissa voidaan tehdä ero yhtäällä tekijän aikomuksen eli tahdon ja toisaalta teon ulkonaisen suorituksen välillä. Teko ulkonaisena suorituksena voi olla moraalilain mukainen tai sen vastainen. Mutta teon moraalinen hyvyys tai pahuus ei perustu tähän. *Moraalisesti hyvää on ainoastaan tekijän tahto* toimia moraalilain (Jumalan tahdon) mukaisesti. Vastaavasti moraalisesti paha on vain tekijän tahto eli aikomus rikkoa moraalilakia. Jos tekijä todella tahdollaan pyrkii toimimaan moraalisesti oikein, teko ja tekijä itse ovat moraalisesti hyviä siinäkin tapauksessa, ettei tekijä onnistuisi pyrkimyksessään. Vastaavasti jos tekijä tahtoo tehdä moraalisesti paha, hän ja hänen tekonsa ovat moraalisesti pahoja, vaikka hän ei onnistuisikaan aikomuksessaan.

Augustinus on erityisen kiinnostunut sellaisista teoista, joiden ulkonainen suoritus on kyllä moraalilain vastaista mutta jotka eivät olekaan moraalisesti pahoja, koska tekijän oma tahdon suostumus ei ole teossa mu-

kana. Kun Alarikin joukot valtasivat ja ryöstivät Rooman 410, sotilaat raiskasivat naisia tekemättä eroa kristittyjen ja pakanoiden välillä. Tämä antoi Augustinukselle aiheen laajimman teoksensa *De civitate Dei* kirjoittamiseen, jonka alussa hän tutkii moraalisesti hyvän ja pahan luonnetta. Sellaiset naiset, jotka eivät olleet tahtonsa suostumuksella osallisia raiskauksessa, eivät syyllistyneet millään tavoin aviorikokseen. »Mukana oli kaksi mutta vain yksi teki syntiä.» Tahdon pyhyys pyhittää samalla ruumiin. Moraalinen hyvyys ja pahuus sijaitsevat yksinomaan teon alkuna olevassa tahdossa.

Augustinus käyttää aikomuksesta tavallisesti sanaa »tahto» (*voluntas*). Myöhemmin keskiajalla aikomusta kutsutaan yleisemmin intentioksi. Käsite intentio saattaa olla kotoisin Augustinukselta, joka sanoo: »Sillä aikomus tekee teon moraalisesti hyväksi.» (*Bonum enim opus intentio facit*). Katolinen kirkko omaksui saman periaatteen. Niinpä Gregorius Suuren mukaan teon moraalinen arvo perustuu »aikomuksen alkuperään» (*in radice intentionis*). Kirkon rippikäytännössä tämä augustinolainen periaate unohdettiin kuitenkin pitkiksi ajoiksi.

g. Pakanalliset hyveet ovat loistavia paheita

Augustinus pitää filosofisia hyveitä, joilla hän tarkoittaa lähinnä Platonin neljää kardinaalihyvettä, kyllä korkeimpina *maallisina* hyveinä. Pitäessään hyvettä korkeimpana hyvänä stoalaiset ovat hänen mielestään oikeamassa kuin epikurolaiset, joille nautinto on korkeinta hyvää. Mutta abso-luuttisesti korkein hyvä on Jumala. Filosofisilla hyveillä on arvoa vain siinä tapauksessa, että niiden harjoittaminen auttaa ihmistä kääntymään korkeinta hyvää kohti eli rakastamaan Jumalaa. Ilman rakkautta Jumalaan ja ilman luottamusta Jumalan armoon pakanalliset hyveet ovat loistavia paheita. Augustinus syyttää esimerkiksi stoalaisia typerästä ylpeydestä, kun he kerskuvat voivansa tulla hyveellisiksi ja itseriittäviksi omin voimin. Moraalisesti oikea toiminta oli kreikkalaisessa filosofiassa uskonnosta riippumatonta. Augustinuksen mukaan vain sellainen moraalinen toiminta on oikeaa, jonka perustana on alistuminen Jumalan tahtoon. »Sillä vaikka sielu voi näyttää hallitsevan ihailtavasti ruumista ja järki paheita, niillä ei ole oikeaa valtuutta hallita ruumista ja paheita, elleivät ne (= sielu ja järki) itse tottele Jumalaa niin kuin Jumala on käskennyt niiden palvella itseään.» (*De civitate Dei* XIX, 25). »Vaikka filosofit pitävät järjen kykyä hallita haluja ja intohimoja hyveinä, ne ovat paheita pikemmin

kuin hyveitä niin kauan kun niillä ei ole yhteyttä Jumalaan.» Vaikka ne olisivatkin muutoin hyveitä, niiden arvoa vähentää ylpeys »ja siksi niitä on pidettävä paheina pikemmin kuin hyveinä».

Juutalais-kristillisen tradition mukaisesti Augustinuksella on kohtia, joiden mukaan moraalin ylin periaate on Jumalan lain totteleminen. Tämän rinnalla hän pitää kreikkalaisen tradition mukaisesti ihmisen toiminnan korkeimpana päämääränä onnellisuutta. Kreikkalaisten filosofien tavoin Augustinus pitää psykologisena tosiasiana sitä, että jokainen ihminen tavoittelee onnellisuutta ja ettei kukaan voi olla tekemättä näin.² Kreikkalaisten tavoin hän pitää lopullista tyydytystä onnellisuuden tärkeimpänä tunnusmerkkinä. Se, joka omistaa (korkeimman) hyvän, on tyydytetty eikä halua mitään muuta. Jonkin haluaminen, jota meillä ei vielä ole, on merkinä siitä, ettemme ole onnellisia.

Kreikkalainen etiikka on autarkkista siinä mielessä, että ihminen voi omin voimin (olemalla hyveellinen, hillitsemällä halujaan jne.) tulla itse-riittäväksi ja siis onnelliseksi. Augustinuksen mukaan ihminen ei ole autarkkinen. Vain Jumala korkeimpana hyvänä voi lopullisesti tyydyttää ihmisen. Täydellinen onnellisuus (*vita beata*) on Augustinuksen teologisten käsitysten mukaan Jumalan ylintä rakkautta (*Summus amor Dei*) ja välitöntä yhteyttä Jumalaan.

Vaikka kristityn on rakastettava lähimmäistä, hänen rakkautensa Jumalaan on pohjimmiltaan egoistista. Jumala täydellisenä (vrt. Aristoteles, Epikuros) ei tarvitse meitä. Me palvelemme Jumalaa oikeastaan omaksi eduksemme saavuttaaksemme täydellisen onnellisuuden. Vaikka Augustinus pitääkin stoalaisuutta epikurolaisuutta parempana, hänen oma käsityksensä täydellisestä onnellisuudesta Jumalan yhteydessä on hänen tietämättään monessa suhteessa epikurolainen. Iankaikkinen elämä on ennen muuta lepoa ja rauhaa, jossa taistelu on lakannut. Maallinen elämä on täynnä levottomuutta. Paheelliset ihmiset, joiden järki on intohimojen orja, ovat himojen heiteltävinä. Mutta hyveetkin taisteluna paheita vastaan kertovat maallisen elämän kurjuudesta. Oikeastaan epikurolaisittain kristitty haluaa vapautua maallisen elämän vaivoista ja tavoittelee ikuista autuutta. »Hyveet eivät ole siellä enää taistelua pahetta vastaan. Siellä nautitaan voiton palkinnosta, ikuisesta rauhasta, jota eivät häiritse vastoin käymiset. Tämä on lopullinen autuus, täydellisyys ja loppumaton päämäärä.» (*De civitate Dei* XIX, 10). Maallinen onnellisuus on tähän verrattaessa pelkkää kurjuutta. Itse asiassa epikurolaisen tavoitteena on myös intohimoista ja tarpeettomista haluista vapaa mielen rauha tosin vain nykyisessä maallisessa elämässä. Rauhattomuus on merkinä siitä, ettei ihminen ole vielä hänelle luonnon mukaan kuuluvassa paikassa (= Ju-

malan yhteys, josta hän kääntyi pois syntiinlankeemuksessa). Tältä kanalta ovat ymmärrettävissä Augustinuksen kuuluisat sanat *Tunnustuksien* ensimmäisessä luvussa: »Sinä loit meidät itseäsi varten ja levoton on sydämemme, kunnes se löytää levon Sinussa.»

Täydellisen onnellisuuden saavuttaminen on Augustinuksen teologisten oppien mukaan erittäin epävarmaa. Perisyntin takia kaikki ihmiset ovat ansainneet ikuisen kadotuksen. Jumala on kuitenkin käsittämättömässä armossaan valinnut heidän joukostaan ennakolta joitakin saamaan ikuisen autuuden. Pelastuvien määrä on kuitenkin pieni. Augustinuksella on vihjeitä siitä, että pelastettuja olisi yhtä monta kuin taivaasta karkotettuja langenneita enkeleitä. Ihminen luotiin siksi, että heistä voitaisiin valita osa uskollisina pysyneiden enkelien joukkoon täyttämään langenneiden enkelien jättämän tyhjiön.³

b. Augustinuksen käsitys historiasta ja valtiosta

Stoalaisten mielestä historia on syklistä (= kehällinen) siten että samat tapahtumat toistuvat loputtomasti uusien maailmojen syntyessä ja hävityessä. Tästä eroavasti Augustinus pitää historiaa yhdensuuntaisena. Se alkoi maailman luomisesta vajaa 6000 vuotta ennen Augustinusta ja päättyy viimeiseen tuomioon.⁴

Synnin seurauksena ihmiskunta jakaantuu niihin, jotka rakastavat Jumalaa ja niihin jotka kääntyvät Jumalasta pois päin. Edelliset muodostavat Jumalan valtakunnan eli Jerusalemin ja jälkimmäiset synnillisen Babylonin. Ajallisessa elämässä niiden rajat eivät ole selvästi erotettavissa, koska niiden asukkaat elävät toistensa keskellä. »Mutta tulee seulomisen aika, jolloin heidät erotetaan toisistaan mitä suurimmalla tarkkuudella.» Silloin Jerusalemiin kuuluvat elävät pelastuneina uskollisten enkelien kanssa Jumalan yhteydessä, kun taas Babylonin asukkaat elävät kadotettuina Jumalasta erillään.

Augustinuksella on taipumus samastaa maalliset valtiot Babyloniin ja kirkko Jumalan valtakuntaan. Toisaalta ne eivät samastu kokonaan. Kristitty, joka rakastaa alempaa hyvää enemmän kuin Jumalaa, kuuluu Babyloniin kirkon jäsenyydestä huolimatta. Vastaavasti jos joku valtion virkamies rakastaa Jumalaa edistämällä oikeudenmukaisuutta ja armeliaisuutta, hän kuuluu Jumalan valtakuntaan.

Cicero oli Augustinuksen mukaan määritellyt valtion ihmisjoukoksi, jonka jäseniä yhdistävät yhteiset lait ja yhteinen etu. Valtion muodostaa

vain sellainen kansa, jota hallitaan hyvin ja oikeudenmukaisesti kansan parhaaksi. Rooma, jota kohtaan Augustinus esittää ankaraa moraalista kritiikkiä, ei tämän määritelmän mukaan olisi ollut lainkaan valtio. Rooman historia on ollut täynnä sisällissotia, valtataisteluja ja muiden maiden valloituksia, mikä on merkinnyt vääryyttä valloitettuja kohtaan (vrt. Karneadeksen puhe Roomassa). Augustinus pitää Roomaa kyllä valtiona. Mutta jotta sitä voitaisiin pitää valtiona, hän määrittelee valtion toisin kuin Cicero. Valtio on järkevien olioiden (ei järjettömien eläinten) joukko, jonka jäseniä yhdistää yhteinen rakkauden kohde. Tämä määritelmä soveltuu hyviin ja huonoihin valtioihin. Kansalaisten harmoninen yhteistoiminta, joka perustuu oikeudenmukaisuuteen, on valtion terveyttä, kun taas vääryys, kapinat ja keskinäinen taistelu hävittävät harmonisen yhteistoiminnan siteet.

Vaikka Augustinus arvosteleekin ankarasti Roomaa ja muita historiallisia valtioita, hän pitää valtiota jonkinlaisena välttämättömänä pahana syntiinlankeemuksen jälkeen. Ennen sitä valtio oli tarpeeton. Jumalan luomistarkoituksena ei ollut, että ihminen hallitsisi toista ihmistä, niin kuin tapahtuu valtioissa. Sen sijaan ihmiselle annettiin oikeus hallita kaikkia irrationaalisia eläimiä maassa, vedessä ja ilmassa (1 Moos. 1:26). »Luonostaan, niin kuin Jumala loi meidät (= ennen lankeemusta), kukaan ei ole ihmisen tai synnin orja.» (*De civitate Dei* XIX, 15). Valtio, jossa vallitsee eriarvoisuus hallitsevien ja hallittavien välillä, on synnin takia tullut välttämättömäksi, jotta ihmiset voisivat elää rauhassa toistensa kanssa. Täydellinen tasa-arvo, jossa ihminen ei ole toisen herra, vallitsi ennen syntiinlankeemusta ja tulee vallitsemaan pelastuneiden elämää iankaikkisessa elämässä.

Hyvä valtio on Augustinuksen mukaan oikeastaan vain kristillinen valtio, jossa kristillisyyss tekee ihmiset hyviksi kansalaisiksi. Hyvässä valtiossa vallitsee rauha ja oikeudenmukaisuus, niin että kukin saa pitää omansa. Valtio huolehtii sellaisista asioista, jotka ovat välttämättömiä kansalaisten elämälle. Jumala loi koko ihmiskunnan yhden ainoan ihmisen (= Adam) välityksellä siksi, että yhteisen kantaisän muisto lisäisi ihmisten yhteenkuuluvuutta. (Kunkin eläinlajin eläimiä luotiin runsaasti heti alussa, joten niillä ei ole samanlaista sukulaisuutta.) Hyvä hallitsija hallitsee oikeudenmukaisesti ja käyttää valtaansa Jumalan kunniaksi. Vaikka hänen on rangaistava rikollisia, hän tekee sen haluttomasti. Hän tasoittaa ankaruutta armeliaisuudella.

Samalla kun Augustinus esittää hyvän valtion ideaalin, hän arvostele paljon ankarammin huonoja valtioita. »Mitä muuta ovat kuningaskunnat ilman oikeudenmukaisuutta kuin suuria rosvokoplia? Mitä muuta ovat

rosvokoplat kuin pieniä kuningaskuntia?» (*De civitate Dei* IV, 4). Augustinus hyväksyy oikeana merirosvon vastauksen Aleksanteri Suurelle: »Minua kutsutaan rosvoksi, koska minä rosvoan pienellä laivalla, ja sinua kutsutaan keisariksi, koska sinä rosvoat suurella laivastolla.» Rikkauden, vallan ja kunnian tavoittelu johtaa vääryyteen. Ihminen luotiin alunperin sosiaalisesti. Mutta mikään ei ole niin epäsosiaalinen kuin turmeltunut ihminen. Mitkään eläimet eivät ole niin julmia toisilleen kuin ihminen on ihmiselle sodassa.

Erityisen ankarasti Augustinus arvostelee valtioiden halua laajentua toisten valtioiden kustannuksella. Kohtuullisella koolla varustettu ihmisruumis on parempi kuin jättiläiskokoinen ruumis, jonka levottomia jäseniä henki ei voisi hallita. Samoin ylisuureksi paisunut valtio on levoton (vrt. Aristoteles). Sotilaita kiihottavilla sanoilla »kunnia», »voitto» tai »suuri» ei ole mitään arvoa. Ihmiset ovat olleet onnettomimpia useimmissa imperialistisissa maissa, joita on hallinnut vääryys, kateus ja vallanhimo.

Vuitteet

1 Stoalaiset ja uusplatonistit olivat todistelleet monin tavoin, että sekin, mikä rajoitetulta kannalta näyttää pahalta, onkin tarpeen koko universumin täydellisyydessä. Teoksessa *Vapaasta valinnasta* (*De libero arbitrio*) Augustinus yrittää monin havainnollisin esimerkein osoittaa, että nykyinen maailma on paras mahdollinen maailma.

2 Augustinuksen jälkeen skolastikkojen keskuudessa vallitsee laaja yksimielisyys siitä, että jokainen ihminen tavoittelee välttämättä onnellisuutta. Occam on ainoa merkittävä skolastikko, joka kieltää tällaisen välttämättömyyden. Kantin mukaan onnellisuuden tavoittelu ei ole ihmisen velvollisuus (paitsi poikkeustapauksissa), koska jokainen ihminen tavoittelee sitä muutoinkin »luonnon välttämättömyyden tähden»; Kant on tässäkin niin kuin monessa muussakin suhteessa sidoksissa skolastiseen ajatteluun enemmän kuin on yleensä luultu. »Ihminen ei tavoittele onnellisuutta; vain englantilainen tekee näin.» (Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*). Nietzscheä lievennää ollut tässä mielessään lähinnä englantilainen utilitarismi eikä esimerkiksi Kant.

3 Origenes (185/6–254/5) uskoo, että kaikki ihmiset, demonit ja jopa itse paholainen pääsevät palaamaan aikojen lopulla Jumalan yhteyteen; Eriugena ajattelee myöhemmin samalla tavalla. Augustinuksen käsitys pelastushistoriasta on pessimistisempi, koska hänen mukaansa suurin osa ihmisistä joutuu kadotukseen. Pelastukseen valittuja on Augustinuksen predestinaatio-opin (= oppi ennalta valituista) mukaan vain »tietty lukumäärä» (*certus numerus*), joka on yhteydessä hänen enkeliooppiinsa. Enkelit luotiin ennen tähtiä (tähdet luotiin neljäntenä päivänä) ja ennen ihmistä joko taivaan tai valon luomisen yhteydessä. Kaikki enkelit olivat aluksi Jumalan yhteydessä. Mutta osa näistä enkeleistä lankesi ylpeydessään syntiin ja heidät karkotettiin Jumalan luota alimpaan pimeyteen. Pelastuvia ihmisiä on niin monta kuin tarvitaan langenneiden enkelien jättämän tyhjiön täyttämiseen, ettei taivaan valtakunnasta puuttuisi »sen kansalaisten täyttää lukumäärää» vaan että »se voisi ehkä iloita vielä suuremmasta väestöstä» (*De civitate Dei*, XXII, 1). Myöhemmin mm.

Gregorius Suuri ajattelee samoin. Vrt. Anselmiin, joka epäilee pelastuvien lukumäärän täsmällistä ylärajaa.

4 Augustinus on omaksunut maailmanhistorian raamatullisen ajoituksen Eusebiokelta (n. 265–339). Suomalaiset ovat perehtyneet samantapaiseen ajoitukseen vuoden 1701 karonlinkisen virsikirjan alussa esitetyn *Ajan* = *tiedon* välityksellä vielä 1900-luvun alkupuoliskolla, jolloin tämä virsikirja oli monin paikoin kansan käytössä. Jälkimmäisessä aika maailman luomisesta Augustinuksen aikaan saakka on kuitenkin yli 1000 vuotta lyhyempi kuin Augustinuksella itsellään.

Augustinuksen vaikutus

Augustinusta pidettiin keskiajalla eräänä kirkon tärkeimmistä auktoriteeteista. Hänen teoksensa tunnettiin myös aikana, jolloin antiikin kirjallisuuden tuntemus oli vuosisatoja erittäin puutteellinen. Siksi hänen vaikutuksensa keskiaikaiseen ajatteluun on ollut erittäin suuri monilla eri aloilla.

Keskiajan kristillistä ajattelua hallitsi eloisa tietoisuus synnistä, kuolemasta ja synnin sovituksen välttämättömyydestä. Moraalilain lähteenä ei pidetty kreikkalaisten tavoin järkeä vaan Jumalan tahtoa. Synti oli lähinnä tottelemattomuutta Jumalan käskyä kohtaan. Augustinus on eräänä osatekijänä vaikuttanut siihen, että tällaiset uskomukset tulivat keskiajalla vallitseviksi.

Keskiajan ajattelun arvioinnissa on kuitenkin tavallisesti unohdettu se, että ainakin keskiajan oppineet uskovat luonnon hierarkkiseen portaikkoon, jonka perusteella maailmaa pidettiin täydellisenä ja hyvänä. Useimpien skolastikkojen mielestä paha ei ole luonteeltaan todellista vaan hyvän privaatiota. Skolastikot uskoivat myös asioiden ja olioiden metafyyseen arvojärjestykseen (olemassaolo on parempaa kuin ei-olemassaolo, elollinen on elotonta parempaa, isä tuottajana on arvokkaampi kuin lapsi tuotettuna jne.). Augustinuksella, joka on omaksunut nämä opit uusplatonismista ja muusta pakanallisesta filosofiasta, on ollut huomattava vaikutus siihen, että nämä alkuaan ei-kristilliset opit ovat sulautuneet skolastiseen ajatteluun.

Augustinuksen valtiokäsityksellä on ollut myös suuri historiallinen vaikutus myöhempään ajatteluun. Ensinnäkin hän riisti valtiolta, niin kuin Christopher Dawson asian tulkitsee, sen jumalallisen sädekehän, mikä sillä oli antiikissa; pidettiinhän Rooman keisaria Jumalana. Augustinuksen

ansioista vapaan ihmispersoonan ja moraalisen vastuun arvo tulee tärkeäksi jopa valtiota vastaan. Toiseksi Augustinuksen opeilla on ollut historiallista vaikutusta paavien ja keisarien väliseen taisteluun ylimmästä vallasta kristikunnassa keskiaikana. Hyvä valtio on näet vain kristillinen valtio. Mutta kirkon oli helppo väittää aikana, jolloin painettu ja auktoritatiivinen puhuttu sana oli sen hallussa, että kirkko tietää parhaiten valtion ylimmän päämäärän, jolle kaikkien muiden pyrkimysten pitäisi olla alistettu.

XIX LUKU

AUGUSTINUKSESTA »PIMEISIIN VUOSISATOIHIN»¹

Filosofisen etiikan historian kannalta Augustinusta seuraavien vuosisatojen aikana ei ole yhtään ainoaa merkittävää henkilöä ennen 1100-lukua. Kristillisen dogmin, antiikin perinnön ja osittain filosofian välittäjinä on syytä kuitenkin esitellä eräitä henkilöitä.

Viimeisistä kreikkalaisista kirkkoisista ovat tärkeimpiä *Gregorios Nysäläinen* († 395) ja *Johannes Damaskolainen* († 749). Ns. *Pseudo Dionysios*en kirjoittaja (ks. alempana) on saanut vaikutteita Gregoriokselta. Itäisen kirkon opin luoja Johanneksella on ollut idässä samanlainen asema kuin Tuomas Akvinolaisella lännessä. Osa hänen teoksistaan käännettiin latinaksi 1153 nimellä *De fide orthodoxa* (= Oikeaoppisesta uskosta), jota ovat lukeneet mm. Albert Magnus ja Tuomas Akvinolainen.

Tärkein antiikin filosofian välittäjä keskiajalle on ollut *Boethius* (480–524/5), joka käänsi Aristoteleen logiikkaa käsitteleviä teoksia latinaksi. Ne olivat Aristoteleen ainoat teokset, jotka tunnettiin lännessä 1100-luvulle mennessä. Jossain määrin eettisenä voidaan pitää Boethiuksen kuuluisaa teosta *Filosofian lohdutuksesta* (*De consolazione philosophiae*), jota luettiin paljon keskiajalla. Boethius, joka tuomittiin kuolemaan poliittisista syistä, kirjoitti sen vankilassa ennen kuolemaansa.

Teoksen alussa osoitetaan, kuinka irrationaaliset voimat näyttävät ohjaavan ihmisten kohtaloita. Onnellisuus, rikkaus, valta, maine ja esteettinen nautinto ovat häipyvää valheellista hyvää, josta on luovuttava. Boethius käyttää lääkkeenä filosofiaa ja etsii todellista (= pysyvää) hyvää Jumalasta, josta ihminen ja muu luomakunta on saanut alkunsa ja johon ihmisen on pyrittävä palaamaan.

Boethiuksen oppilas *Cassiodorus* († n. 570) on välittänyt antiikin sivistystä teoksellaan *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, jota käytettiin oppikirjana keskiajalla. Siinä esitellään seitsemän vapaata taidetta, jotka sisälsivät maallisen sivistyksen perustan keskiajalla. Vapaiden taiteiden alun muodosti *trivium* (grammatiikka, retoriikka, dialektiikka) ja sen täydennyksenä oli *quadrivium* (aritmetiikka, geometria, astronomia, musiikki). Sevillan arkkiepiispa *Isidorin* († 636) tietosanakirjaa *Originum seu etymologiarum libri XX* luettiin paljon keskiajalla. Hänen teos-
taan *Papin velvollisuuksista* (vrt. Ambrosius) käytettiin käsikirjana.

Paavi *Gregorius Suurella* (paavina 590–604) on ollut huomattava vaikutus lännessä vuosisatoja vallinneen kirkollisen moraalien syntyyn. Vaikka hän oli saanut aikansa korkeimman sivistyksen, hän ei ollut itsenäinen ajattelija vaan kaukonäköinen hallintomies, jolla on ollut erittäin suuri vaikutus siihen, että paavin johtamasta kirkosta tulee keskiajalla hallitseva mahtitekijä. Pappien sielunhoitoa varten hän kirjoitti keskiajalla paljon luetun teoksen *Regula pastoralis*, joka perustui kokemuksesta saatuaan viisauteen. Hän esittää dogmatiikkaansa ja moraalikäsityksiään myös saarnoissaan ja Jobin kirjan selityksissä.

Moraali liittyy erottamattomasti kirkon esittämään pelastushistoriaan, jota Gregorius tulkitsee läntisten kirkkoisien tavoin juridisesti. Uskon ja rakkauden asemesta pelko ja toivo tulevat moraalisen toiminnan päämotiiveiksi. »Jumala synnyttää pelkoja.» (*Deus terrores incutit.*)

Puolet alkuaan Jumalan yhteydessä eläneistä enkeleistä kääntyi paholaisen vietteleminä ylpeydessään pois päin Jumalasta. Nuo langenneet enkelit tuomittiin ikuisen kadotukseen. Pelastushistorian päämääränä Gregoriuksen (samoin Augustinuksen) mukaan on langenneiden enkelien jättämisen tyhjiön täydentäminen niillä ihmisillä, jotka pelastuvat; myöhemmin Anselmilla pelastuvien ihmisten lukumäärä on langenneiden enkelien määrää suurempi. Vaikka Gregorius teoriassa kannattaa Augustinuksen oppia, jonka mukaan ihmiset pelastuvat ainoastaan Jumalan armosta, kirkko edustaa hänen vaikutuksestaan käytännössä jonkinlaista semipelagiolaisuutta. Ihmisen pelastukseen vaikuttavat Jumalan armon ja Jeesuksen sovituskouleman lisäksi hänen omat syntinsä ja moraaliset ansionsa. Pelastukseen ja välttääkseen kadotuksen ihmisten on tehtävä hyvää ja kartettava syntiä niin paljon kuin mahdollista.

Keskeisimpänä kirkon edustamassa moraalissa on syntien välttäminen ja jo tehtyjen syntien sovittaminen. Taustana on juridinen ajatus, että jokaisesta synnistä seuraa rangaistus joko tässä tai tulevassa elämässä. Ihminen voi vaikuttaa kirkon välityksellä kohtaloonsa kahdella päätavalla. Ensinnäkin hän voi välttää syntiä tottelemalla Jumalan lakia; joskus hän voi saada moraalista ansiota tekemällä enemmän hyvää kuin mitä Jumalan laki vaatii. Toiseksi jos hän on tehnyt syntiä, hän voi saada sen anteeksi tekemällä parannuksen kirkon määräämällä tavalla ja välttää näin rangaistuksen tulevassa elämässä.

Synnin anteeksi saamisen ehtona on parannus, jossa on kolme kohtaa: 1. mielen sisäinen muutos (*conversio mentis*), jonka synnyttävät synnin tunto (= tietoisuus tehdystä synnistä) ja katumus; 2. synnin tunnustus (*confessio oris*) ja 3. hyvitys eli sovitus (*vindicta seu satisfactio peccati*). Erityisesti synnin sovituksessa ilmenee juridinen ajattelutapa. Siinä on

näet tehtävä jotakin sellaista hyvää, jonka tekemistä ei muuten vaadittaisi, sekä tämän lisäksi kärsittävä rangaistus synnin suuruuden mukaan. Gregorius jatkaa toisella vuosisadalla alkanutta perinnettä, jonka mukaan synnit luokitellaan niiden suuruuden mukaan, jotta voitaisiin arvioida myös niiden suuruutta vastaava sovitus.

Synnin ja rangaistuksen suuruutta arvioitaessa ei riitä pelkästään sen toteaminen, minkä synnin (varkaus, tappo, aviorikos jne.) joku on tehnyt. Arvioinnissa on otettava huomioon ne erilaiset olosuhteet, joissa muutoin samanlainen rikos on tehty (esim. pyhässä paikassa tai pyhänä aikana tehty rikos on pahempi kuin samanlainen rikos muissa olosuhteissa). Olosuhteiden erilaisuuteen vaikuttaa myös se, kuka on teon tehnyt (mies, nainen, nuori, vanha, rikas, köyhä, pappi, maallikko jne.). Tässä Gregorius seuraa traditiota, joka on nähtävissä Aristoteleen etiikassa ja joka periytyy Ciceron välityksellä roomalaisille. Myöhemmin tämä oppi johtaa kirkossa kasuistiikkaan.

Gregoriuksen vaikutuksesta kirkossa aletaan uskoa kiirastulioppiin, josta löytyy jo ennen häntä hajanaisia viitteitä. Kiirastuli on kuolemaa seuraava välitila ennen viimeistä tuomiota, jossa ihmiset lopullisesti jaetaan pelastettuihin ja tuomittuihin. Niiden, jotka eivät eläessään ole ehtineet sovittaa »keveitä syntejä» (= anteeksi saatavat synnit) on sovitettava ne kiirastulen tuskallisissa mutta puhdistavassa tuleessa. Vielä elävät ihmiset voivat lyhentää ja keventää kiirastuleessa olevien ihmisten kärsimyksiä hyvien töiden, esirukousten ja erityisesti pappien suorittamien sielunmesujen avulla. Samoin kuin Jeesuksen uskotaan kärsineen kaikkien ihmisten puolesta samoin yksityiset ihmisetkin voivat omilla ansioillaan sovittaa toisten ihmisten »keveitä syntejä».

Gregoriuksen vaikutuksesta lännessä aletaan uskoa, että myös enkelit voivat sovittaa ihmisten syntejä. Aiheen tähän Gregorius on saanut Pseudo-Dionysioksen enkelimystiikasta. Edelleen lännessä kukaan ei aikaisemmin ole puhunut yhtä innostuneesti kuin Gregorius ihmeistä, joita uskotaan tapahtuvan pyhimysten luiden tai heidän käyttämiensä esineiden välityksellä. Niillä voidaan parantaa sairaita, välttää onnettomuuksia ja saada anteeksi syntejä. Gregorius, joka oli aikansa oppineimpia ihmisiä, uskoi luultavasti itsekin ihmeisiin. Ei ole näin ollen ihme, että kokonainen aikakausi seuraavien vuosisatojen aikana oli samanlaisten uskomusten vallassa.

Kirkon tultua hallitsevaksi mahdiksi ihmiset uskoivat kirkon oppien mukaisesti viimeiseen tuomioon, jossa ihmiset jaetaan pelastettuihin ja kadotettuihin. Edelleen he uskovat kirkon ja lähinnä Rooman paavin perineen apostoli Pietarille annetun avainvallan antaa syntejä anteeksi. (Ny-

kyisinkin Vatikaanin alueella vieraileva turisti voi helposti nähdä, mikä merkitys avaimilla on kirkon elämässä.) Näiden uskomusten puitteissa pidettiin selviönä, että pelastuakseen ihmisten on eletävä kirkon edustaman moraalin mukaan. Gregoriuksella on ollut suuri vaikutus tähän kehitykseen. Hänen vaikutuksestaan luostarilaitoksen askeettiset ihanteet leviävät läntiseen kristikuntaan.

Viitteet

1 Tämän luvun perustana ovat lähinnä Copleston (vol. II, ch. 1 ja 10) ja Dittrich (II, 235ss). Erilaiset kirkkohistoriat (esimerkiksi Hammerich, II, 48–54 ja Nielsen – Gummerus 393–400) sisältävät kuvauksia kansan ja papiston moraalikäsitteistä ja niihin liittyvistä uskomuksista.

XX LUKU

PIMEIDEN VUOSISATOJEN MORAALIKÄSITYKSIÄ¹

Kansainvaellukset ja Rooman läntisen osan valtiollinen luhistuminen synnyttivät yhteiskunnallisen kaaoksen, mikä ilmeni myös sivistystason suunnattomana laskuna. Sivistyksellisesti näitä tapahtumia seuraavia vuosisatoja voidaan lännessä pitää »pimeinä» *Kaarle Suureen* (hallitsija 768–814) saakka, joka pyrki tarmokkaasti elvyttämään sivistystä. Mutta Kaarlen jälkeen jatkuu pimeä kausi vielä pari vuosisataa. 800-luvulla elänyt *John Scotus Eriugena* on ainoa mainitsemisen arvoinen filosofi lännessä noina vuosisatoina.

Historian näyttämölle tulevilla uusilla kansoilla, jotka käännytetään kristinuskoon, oli kauan aikaa vanhoihin pakanallisiin uskomuksiin liittyviä moraalikäsitteitä. Ne sulautuvat kuitenkin kirkon edustamaan moraalisiin. Gregorius Suuri oli pääpiirteissään antanut muodon sille kirkolliselle moraalille, joka vallitsi pimeinä vuosisatoina.

Keskeisintä uudessa kirkollisessa moraalissa on kreikkalaisille ja roomalaisille vieras »olympiaaninen taistelu syntiä vastaan». Tällainen ajattelutapa syntyy alkuaan luostareissa, joissa suurempaan täydellisyyteen pyrkivät munkit ja nunnat joutuvat ripittäytyessään kiinnittämään huomiota erilaisiin synnin muotoihin. Vähitellen ripittäytyminen papin edessä tulee pakolliseksi kaikille kirkon jäsenille. Kirkko katsoi olevansa vastuussa jäsentensä ikuisesta kohtalosta ja piti siksi velvollisuutenaan valvoa täydellisesti jäsentensä moraalista toimintaa.

Rippi-isää verrataan joskus lääkäriin, joka määrää syntiä tehneelle parantavana lääkkeenä pidetyn rangaistuksen. Esimerkiksi lörpöttelystä voidaan rangaista vaikenemisellä; monet kirkkoisät pitivät vaikenemistä tärkeänä hyveenä. Sillä, että ryöstetty omaisuus oli korvattava omistajalle nelinkertaisena, oli parantava vaikutus ryöstäjään. Käytännössä rippi-isä oli kuitenkin tuomari pikemmin kuin lääkäri. Tuomarina hän tutki synnin suuruuden ja määräsi rangaistusta muistuttavan hyvityksen, jonka suoritettuaan ripitettävä voi saada syntinsä anteeksi. 500-luvulta lähtien ilmestyy rippi- ja katumuskirjoja, joiden opastamina rippi-isät ripittivät. Niissä esitetään yksityiskohtaisia luetteloita erilaisista synneistä, joita voidaan kuvitella tehtävän, sekä niistä määrättävä hyvitys. Tällaiset rippikir-

jat ovat eräänlaisia lakikokoelmia, joissa moraalisia kysymyksiä tarkastellaan juridisen ajattelutavan puitteissa.

Vanhassa kirkossa puhuttiin perisynnistä ja sen yhteydessä ihmisten yleisestä syntisyydestä. Keskiajan ripissä unohdetaan yleinen syntisyys huomion kohdistuessa yksityisiin synteihin. Synnit luokitellaan eräiden raamatun kohtien mukaan eri ryhmiin. Tunnetuin on jako kuoleman syntien (*peccata mortalia*) ja keveiden syntien (*peccata venialia*) välillä. Muita tunnettuja syntiryhmiä ovat seitsemän pääsyntiä (ylpeys, ahneus, irstaus jne.), kuusi syntiä pyhää henkeä vastaan (esim. tunnetun kristillisen totuuden kieltäminen) ja neljä sellaista syntiä, joista valitushuuto kuuluu taivaaseen saakka (köyhien, leskien ja orpojen sorto tai ansaitun työpalikan riisto).

Sellaiset synnit, joissa rikotaan Jumalan lakia jossakin tärkeässä asiassa, ovat kuoleman syntejä. Niiden seurauksena on yhtäällä Jumalan armon ja rakkauden menetys ja toisaalta ikuinen rangaistus tulevassa elämässä. Kaikki kuoleman synnit on tunnustettava papille. Ne saadaan anteeksi vasta sen jälkeen, kun papin määräämä katumus ja sovitus on suoritettu. Kevyet synnit saadaan anteeksi rukoilemalla, antamalla almuja ja paastoamalla.

Kuoleman syntejä oli aluksi kahdeksan. Myöhemmin niiden lukumäärä supistuu jonkinlaisesta numeromystiikasta johtuen seitsemäksi. Eri kirjoittajilla syntiluettelot ovat hiukan erilaisia. Ylpeys, ahneus, viha, mässäily ja irstaus löytyvät kaikista luetteloista. Loput on valittu eri tavoin kateuden, turhamaisuuden, murheellisuuden (*tristitia*) ja moraalisen välinpitämättömyyden (*acedia*) joukosta. Kaksi viimeksi mainittua liittyy erityisesti luostarielämän kokemuksiin. *Acedia* on jonkinlaista henkistä sairautta muistuttava moraalinen väsymystila.

Sidgwick esittää eräitä näytteitä katumusharjoituksista. Mässäilystä ja juoppoudesta määrättiin 3–40 päivän paasto. Seksuaalisynneistä katumusaika ulottuu muutamista päivistä vuosiin ja pahimmissa tapauksissa elämän loppuun saakka. Taposta voidaan määrätä katumus, joka motiiveista ja olosuhteista riippuen kestää kuukaudesta kymmeneen vuoteen saakka. Munkeille ja papeille määrätään ankarampia katumusharjoituksia. Toisaalta maallikon rangaistus on kaksinkertainen, jos hän surmaa papin.

Pelkäksi aikomukseksi jäänyt synti on syntinä (*peccatum*) yhtä suuri kuin tuon aikomuksen toteuttaminen ulkonaisena tekona (vrt. Augustinus), vaikka rangaistus ei ole yhtä suuri erään 500-luvun katumuskirjan mukaan. Syntiset unetkin on sovitettava. *Beda Venerabilis* (673–735) sanoo kirjoituksessaan *Pienistä synneistä* (*De minutis peccatis*): »Se, joka tahallaan tekee unessa syntiä tai saa siemenvuodon tahtomattaan, laula-

koon 15 psalmia, tehdessään syntiä ilman siemenvuotoa 24 psalmia.» »Se, joka tekee unessa syntiä ilman aikomusta, laulakoon 15 psalmia.»

Pimeinä vuosisatoina puhutaan toki hyveistäkin. Sellaisia ovat neljä kardinaalihyvettä ja Augustinuksen niihin lisäämät kristilliset hyveet (usko, toivo, rakkaus). Lisäksi raamatun pohjalla puhutaan eräistä hengen lahjoista (viisaus, ymmärrys, voima, Herran pelko). Yhtäällä synnit ja toisaalla munkkien hyveet (tottelevaisuus, neitseys, köyhyys, vaikeneminen, paasto ja jopa itsensä kiduttaminen) hallitsevat kuitenkin kirkon vaikutuksesta siinä määrin ihmisten mieliä, että tavalliset hyveet unohtuvat. Päähyveenä ei enää käytännössä pidetä Uuden Testamentin rakkautta vaan neitseyttä, jonka ihannointi johtaa luonnollisten perhesiteiden halveksimiseen.

Kirkon opetuksen ansiosta keskiajan ihminen on varma, ettei Jumala jätä rankaisematta yhtään syntiä. Pelottavinta hänestä on kuoleman synneistä koituva ikuinen rangaistus tulevassa elämässä. Toisaalta ihmiset ovat myös varmoja siitä, että he voivat ripin välityksellä välttää ikuisen rangaistuksen. Mutta luottamus rippiin johtaa ihmisiä suhtautumaan ulkokokohtaisesti moraaliseen pahaan. Rangaistuksen välttäminen on tärkeämpää kuin katuminen. Välttääkseen rangaistuksen ripitettävät ovat valmiita suorittamaan katumusharjoitukset ilman omaa moraalista vakaumusta. Osoittamalla erilaisia keinoja anteeksi saantiin kirkko antoi ihmisille aiheen laskelmoida, kuinka he voisivat helpoimmin välttää heitä uhkaavan rangaistuksen.

Harnackin mukaan kirkon oikeus rangaista perustui alkuaan roomalaisesta juridisesta ajattelusta omaksuttuun julkisoikeudelliseen ajatteluun. Synnillä oli loukattu yleistä järjestystä ja siksi kirkolla oli oikeus rangaista yhteisön puolesta. Mutta vähitellen synti muuttuu luonteeltaan yksityisoikeudelliseksi. Synti on loukkaus ainoastaan Jumalaa kohtaan eikä enää julkisen järjestyksen rikkomista. Jos joku yksityinen loukkasi toista, asian korjaamiseksi oli kaksi vaihtoehtoa: joko kärsinyt osapuoli oli oikeutettu kostamaan tai hänet voitiin hyvittää ko-vaamalla vahinko.

Synnin anteeksi saamisen ja siis rangaistuksen eli paremminkin koston välttämisen ehtona on synnin sovitus (*satisfactio*), ts. kutakin syntiä kohti oli tehtävä jotakin Jumalalle mieluista antamalla almuja tai paastoamalla synnin suuruuden mukaan. Taustana on ajatus, että samoin kuin synnin ja siitä koituvan rangaistuksen suuruus voidaan jollakin tavalla mitata samoin myös hyvityksen suuruus on mitattavissa. Jos joku tekee hyviä töitä enemmän kuin on tarpeen hänen omien syntiensä sovituksiksi, hänelle tulee siitä ansiota Jumalan edessä. Esimerkiksi Kaarle Suuri pelastui siksi, että hän oli luostareita rakentamalla tehnyt enemmän hyvää kuin

mitä hän olisi tarvinnut omien pahojen tekojensa sovittamiseen.

Se, joka on tehnyt rikoksen, voidaan vapauttaa rangaistuksesta jonkun toisen suorittamien hyvien tekojen avulla. Jeesuksen uskottiin synnittömänä kärsineen muiden ihmisten syntien puolesta. Myöhemmin Neitsyt Marialla ja marttyyreina kuolleilla pyhimyksillä uskottiin olevan ylimääräisiä hyviä töitä, joita voitiin käyttää muiden ihmisten syntien sovitukseen. Marttyyrien ajan päätyttyä alettiin myös tunnettuja askeetteja pitää pyhimyksinä. Pelkästään 600-luvulla tuli n. 800 uutta pyhimystä. Ottaen huomioon jatkuvasti lisääntyvien pyhimysten suuren määrän pyhimysten ansiollisia tekoja (*acta sanctorum*) oli suunnaton määrä. Koko tämä ylimääräisten ansioiden varasto (*thesaurus meritorum*) oli kirkon käytettävissä. Ripitettävän oli itsekin tehtävä jotakin hyvää, annettava almuja, paastottava, tehtävä pyhiinvaellusmatkoja jne. omien syntiensä sovitukseksi. Mutta rippi-isä saattoi pyhimysten ylimääräisten ansioiden avulla helpottaa ripitettävän sovitusta ja lyhentää hänen kärsimyksiään kiiras-tulessa.

Kirkon oppia siitä, että rangaistuksen lievittämiseksi voidaan käyttää toisen ihmisen moraalisia ansioita ja että jotakuta toista voidaan rangaista syllisen puolesta, on Harnackin mukaan vahvistanut germaanisen oikeuskäsityksen sulautuminen kristillisyyteen. Germaanien mukaan koston kärsitystä vääryydestä ei tarvinnut kohdistua sylliseen itseensä vaan johonkin syllisen suvun tai heimon jäseneseen. Niinpä sakko voidaan jakaa suvun jäsenten kesken. Samalla tavalla kirkko piti kaikkia kristittyjä yhtenä sukuna. Rangaistus voitiin siirtää sylliseltä esimerkiksi jollekulle pyhimykselle. Mutta koska pyhimyksillä oli riittävästi moraalisia ansioita, ne riittivät korvaamaan syllisen rangaistuksen. Vastaavasti Jumalan kosto ihmissuvun synneistä kohdistui Kristukseen, jonka oli kuoltava.

Käsityksestä, että rangaistus voi kohdistua muihinkin kuin sylliseen, on erilaisia seurauksia. Niinpä aletaan vaatia kuoleman rangaistuksen poistamista antiikista peritystä maailmasta, jossa se oli yleisesti hyväksytty. Pääargumenttina pidettiin sitä, ettei Jumala tahdo syntisen kuolemaa ja että Kristus on omalla kuolemallaan sovittanut kaikkien puolesta sellaiset rikokset, joista voisi seurata kuoleman rangaistus. Toisaalta rippilaitos heikensi henkilökohtaista syllisyyden ja vastuun tunnetta rikoksista, joiden rangaistus voitiin siirtää toisille. Ripissä ripitettävä ei myöskään omaloitteisesti tunnustanut niitä syntejä, jotka hän parhaiten tiesi tehneensä. Sen sijaan rippi-isä esitti rippikirjojen avulla luettelon erilaisista synneistä ja pyrki saamaan selville, mihin niistä ripitettävä olisi syyllistynyt.

Rippilaitoksen luonteesta johtuen ihmiset luultavasti kiinnittivät vähemmän huomiota siihen pahaan, mitä he olivat tehneet, ja enemmän sii-

hen, kuinka he voisivat välttää rangaistuksen ja varmistaa itselleen autuuden tulevassa elämässä. Näin kirkko, jonka alkuperäisiä periaatteita oli ollut lähimmäisen rakkaus, edisti pikemminkin oman edun tavoittelua. Antaessaan esimerkiksi almuja antaja ajatteli enemmän oman sielunsa pelastamista ja vähemmän autettavan hädän lieventämistä. Tietoisina siitä, että kirkko kykeni tarjoamaan sovituksen ja varmistamaan pelastuksen, ihmiset saattoivat tunnustaa mitä tahansa syntejä tuntematta häpeää tai katumusta tehdystä pahasta.

Kirkolla oli keinot ihmisten auttamiseksi syntien sovituksessa. Mutta sillä oli myös keinot saada ihmiset pitämään itseään syntisinä ja tottelemaan sitä. Kirkko voi kieltää tottelemattomilta kirkollisia palveluksia tai erottaa kokonaan kirkon yhteydestä julistamalla asianomaisen pienempään tai suurempaan pannaan. Kokonaisia alueita voitiin julistaa interdiktiin (= kielto), mikä merkitsi kaiken kirkollisen toiminnan pysähtymistä. Panna tai interdikti merkitsi keskiajan katsomusten mukaan kirkon kirousta ja näin ollen autuuden menetystä. Siksi niitä pidettiin pelottavina rangaistuksina. Käyttämällä hyväkseen rangaistuksen pelkoa ja palkinnon toivoa kirkko hallitsi ihmisten yksityiselämää. Myös se, mitä pidettiin moraalisesti vääränä eli syntinä tai moraalisesti oikeana, perustui kirkon uskomuksiin, jotka olivat usein raamatullisten ja pakanallisten käsitysten sekoituksia. Sellainen auktoriteeteista vapaa moraalikäsitysten kritiikki, jota esimerkiksi Sokrates harjoitti omana aikanaan, oli tuntematonta alkavan keskiajan »pimeinä vuosisatoina».

Viitteet

1 Tämän luvun perustana ovat olleet Dittrich (III, 21–48), Gründel (66–101), Harnack (vol. V) ja Sidgwick (129, 134ss). Leckyn teos *History of European Morals* (saks. *Sittengeschichte Europas*, 1870) sisältää laajaan aineistoon nojautuvan ja luultavasti perusteellisimman esityksen pimeiden vuosisatojen moraalisesta elämästä ja ideoista vertaamalla aikaisempaa pakanallista ja hallitsevaksi muuttuvaa kristillistä moraalikeskenään.

XXI LUKU

PSEUDO-DIONYSIOS JA ERIUGENA¹

Yhtä poikkeusta lukuun ottamatta kaikki ne, jotka kirjoittivat jotakin moraalisisista tai teologisista kysymyksistä varhaiskeskiajalla ennen 1000-luvun lopulla alkavaa skolastiikkaa, olivat auktoriteetteihin nojautuvia eklektikkoja. Ainoa itsenäinen filosofinen ajattelija tuona aikana oli irlantilainen *Johannes Scotus Eriugena* (n. 810–877). Hänen äkillistä ilmaantumistaan intellektuaaliseen tyhjiöön, joka jatkui vielä pari vuosisataa hänen kuoltuaan, voidaan pitää eräänlaisena ihmeenä. Etiikan historiaan hänellä on ollut lähinnä epäsuora vaikutus mm. siksi, että hän käänsi *Pseudo-Dionysioksen* nimellä tunnetut teokset latinaksi.

Mainittujen teosten todellinen kirjoittaja on joku 400-luvun loppupuolella elänyt piispa. Hän on pannut kreikaksi kirjoittamiensa teosten (*Taivaallisesta hierarkiasta*, *Kirkollisesta hierarkiasta*, *Mystisestä teologiasta* ja eräitä kirjeitä) tekijäksi Dionysios Areiopagitan, joka legendan mukaan olisi ollut Ateenan ensimmäinen piispa (Apostolien teot 17:34). Teokset edustavat uusplatonismia kristillisessä muodossa. Moraalifilosofiseen ajatteluun niillä on ollut vaikutusta kahdessa suhteessa.

Ensinnäkin niissä esitetään uusplatonistien tavoin privatiivinen käsitys fyysisen pahan luonteesta. Paha on hyvän eli olevan puutetta ja siinä mielessä ei-olevaa. *Moraalinen pahuus*, jolla tarkoitetaan Augustinuksen tavoin ihmisen kääntymistä korkeammasta hyvästä alempaan hyvään, kaatoa puhdistuksen, valistuksen ja täydellistymisen avulla. Tässä Pseudo-Dionysios eroaa kirkon hallitsevista syntikäsitteistä ja syntien sovittamisesta.

Toiseksi Pseudo-Dionysios kehittää Prokloksen oppia ihmisen yläpuolella olevista intellektuaalisista olennoista ja juutalais-kristillistä enkelioppia asettaen taivaalliset henkiolennot hierarkkiseen arvojärjestykseen (serafit, kerubit, vallat, herruudet, voimat, mahdit, ruhtinaat, arkkienkelit ja enkelit). Kirkollinen hierarkkinen arvojärjestys on taivaallisen esikuvan mukainen. Kirkollisessa hierarkiassa vihkiijät jakaantuvat kolmeen ryhmään: diakoni, joka puhdistaa, pappi, joka valistaa ja piispa, joka täydellistää. Vihittävät jakaantuvat myös kolmeen ryhmään: katekumeenit, katujat ja riivatut, joita diakonit auttavat puhdistumaan; maallikot, joita papit johtavat valistukseen; munkit, jotka pääsevät täydellisyteen.

Ranskan hallitsija oli saanut Pseudo-Dionysioksen kreikankieliset teokset lahjaksi 827. Kukaan ei kuninkaan hovissa kyennyt kuitenkaan niitä lukemaan, kunnes Eriugena tutustui niihin ja ryhtyi kääntämään niitä 858 latinaksi. Sen johdosta, että teoksien tekijänä pidettiin läpi koko keskiajan erheellisesti Ateenan ensimmäistä piispaa, niitä pidettiin suuressa arvossa. Tunnetut skolastikot kuten Tuomas Akvinolainen olivat lukeeet ne ja esittivät niistä hyväksyttävästi monia lainauksia. Dante kutsuu Dionysiosta soihduksi »mi enkelien luonnon, toimen tutki ja syvemmin kuin kukaan mannun lapsi».

Pseudo-Dionysios on vaikuttanut siihen, että keskiajan skolastikoilla on privatiivinen käsitys pahasta. Toiseksi Pseudo-Dionysios on sopusoinnussa keskiajan hierarkkisen valtakäsityksen kanssa. Ajatus, että hallitsija olisi saanut valtansa kansalta ja että hänen pitäisi edustaa kansaa, oli tunnettu jo antiikissa. Tacituksen (n. 55 – 120) mukaan esimerkiksi germaaneilla oli tällainen käsitys. Tämä käsitys hallitsijan vallan perusteista syrjäytyy kuitenkin pitkiksi ajoiksi. Vallitsevammaksi tulee käsitys, että yhtäällä paavi ja toisaalla maalliset hallitsijat ovat saaneet valtansa Jumalalta (eikä kansalta), joka on kaiken vallan lähde. Paavien ja maallisten hallitsijain välisessä kilpailussa paavit edustivat käsitystä, jonka mukaan paavi oli saanut valtansa Jumalalta ja maalliset hallitsijat ovat saaneet valtansa Jumalalta paavin välityksellä. Sekä Bysantin keisarikunnassa että lännen kristikunnassa hallitsijan tai paavin alaiset virat ovat jakaantuneet hierarkkisesti. Kukin toimii ylempää saamiensa valtuuksien nojalla kansan hyväksi. Pseudo-Dionysioksella on ollut vaikutusta tällaisen teokraattis-hierarkkisen valtakäsityksen leviämiseen.² Niinpä Gregorius Suuri sovelsi Pseudo-Dionysioksen hierarkkista oppia kirkkoon.

Eriugenalla on Augustinuksen ja Pseudo-Dionysioksen ohella ollut suuri vaikutus siihen, että uusplatonismi sulautuu siihen pari sataa vuotta hänen jälkeensä syntyvään kristilliseen filosofiaan, joka tunnetaan skolastiikan nimellä. Eriugena ei ollut pelkkä välittäjä vaan itsenäinen ajattelija. Ennen häntä ja hänen jälkeensä pidettiin vuosisatoja selviönä, että raamatun ilmoitus on totuuden lähde. Aikakautensa yleisistä käsityksistä eroavasti Eriugena piti ihmisjärkeä varmempana totuuden kriteerinä kuin ilmoitusta, jos niiden välillä olisi ristiriitoja.

Eriugena esittää filosofisen käsityksensä todellisuudesta teoksessaan *De divisione naturae*. Todellisuuden alkuperusta on Jumala, joka vastaa uusplatonismin alkuykseyttä. Koska Jumala on ääretön, hänestä ei voida tietää, mitä hän on, ts. Jumalalla ei ole mitään ihmisen tuntemia äärellisiä ominaisuuksia. Sen sijaan Jumalasta voidaan äärellisten käsitteiden avulla sanoa, mitä hän ei ole. Näin Eriugena edustaa ns. negatiivista teologiaa,

joka eri muodoissaan elää ajattelun historiassa aina 1800-luvulle saakka (Occam, Cusanus, Hobbes, Spinoza ym.).³ Uusplatonistien tavoin Eriugena ajattelee, että kaikki on saanut alkunsa Jumalasta (jumaluudesta) ja että kaikki palaa takaisin Jumalaan.

Koska kaikki oleva on kotoisin Jumalasta, mikään ei ole pahaa. Paholaisenkin luonto on hyvää. Eriugena puhuu kyllä syntiinlankeemuksesta. Hän tarkoittaa sillä sitä, että ihmisen alkuaan henkinen ruumis saa aineellisen ruumiin. Kaikki luotu palaa myös takaisin Jumalaan. Ihmisen kohdalla tämä merkitsee mystistä sulautumista Jumalaan eli yksilöllisen minuuden häviämistä. Sulautumisessa Jumalaan häviävät myös sukupuoli-erot. Tämän käsityksen taustana on mm. loogis-metafyysinen oletus, jonka mukaan yleisemmällä (ihminen) on vähemmän tunnusmerkkejä kuin vähemmän yleisellä (esim. mies tai nainen).

Vaikka Eriugena esittää filosofiansa osittain raamatullisten oppien puitteissa, sen peruskäsitykset ovat ristiriidassa kirkon oppien kanssa. Ensimmäkin Eriugenan käsitys Jumalasta on pohjimmiltaan panteistinen (kaikki oleva on jumaluutta). Toiseksi hän itse asiassa kieltää yksilöllisen kuolemattomuuden sanoessaan ihmisen sulautuvan jumaluuteen. Kolmanneksi Eriugenan mukaan ei ole lopullista kadotustuomiota kenellekään, koska moraalisesti pahatkin palaavat Jumalaan ja koska pahuus silloin häviää kokonaan. Kirkkoisä Origenes oli puhunut samaan tapaan kaikkien pelastuksesta. Paavin toimesta Eriugenan pääteokset tuomittiin poltettaviksi vuosisatoja myöhemmin eli 1225.

Viitteet

1 Tämän luvun perustana ovat Copleston (vol. II, ch. 9 ja 13) ja Dittrich (III, 51–57).

2 Erityisesti Ullmann kiinnittää huomiota niihin dokumentteihin, joihin keskiajan hierarkkinen valtakäsitys perustuu. Pseudo-Dionysioksella on niiden joukossa keskeinen asema.

3 Negatiivisessa teologiassa ääretön saa Filonista alkaen uuden kreikkalaisten ajattelusta eroavan arvosisällön. Kreikkalaiset tosin pitivät aikaa (joskus myös avaruutta) äärettömänä siinä mielessä, ettei sillä ole alkua eikä loppua. Mutta tavallisemmin ääretön merkitsee heille jotakin epämääräistä kaaosmaisuuutta, jota ei voida rajoittaa sanomalla, mitä se on. Kaaosmainen ääretön oli heidän mielestään epätäydellistä ja pahaa. Mutta koska Jumala on juutalaisessa traditiossa ääretön ja samalla täydellinen, äärettömällä aletaan uudessa traditiossa tarkoittaa täydellistä.

Skolastiikka 1000- ja 1100-luvuilla

Kaarle Suuren aikana syntynyttä lyhyttä henkistä nousukautta seuraa Euroopassa toinen henkisesti pimeä kausi, joka johtui mm. normannien hävitys- ja valloitus sodista. Uusi henkinen nousukausi alkaa 1000-luvulla, mikä ilmenee esimerkiksi kasvavana kiinnostuksena dialektiikkaa kohtaan. Dialektiikalla tarkoitetaan keskiajalla sitä ajattelumetodia, joka perustuu Boethiuksen välityksellä tunnettuihin Aristoteleen loogisiin teoksiin.

1000-luvulle mennessä pidettiin selviönä, että lähinnä teologinen tieto perustuu auktoriteetteihin, ts. raamattuun ja kirkkoisien käsityksiin. Raamatun auktoriteettia ei kukaan epäile. Mutta ne, jotka olivat kiinnostuneita dialektiikasta, eivät voineet olla huomaamatta, että muiden hyväksyttyjen auktoriteettien välillä saattoi olla ristiriitaisuuksia. Tällaisissa tapauksissa herää ongelma, onko luotettava omaan järkeen enemmän kuin johonkin epäiltävään auktoriteettiin.

Eriugena oli aikaisemmin pitänyt järkeä vierasta auktoriteettia korkeampana. »Auktoriteetti saa joskus alkunsa järjestä mutta järki ei saa koskaan alkua auktoriteetista. Sillä kaikki auktoriteetti, jota oikea järki ei hyväksy, näyttää heikolta. Oikeaa järkeä, joka nojaa omaan voimaansa, ei tarvitse vahvistaa minkään auktoriteetin suostumuksella.»¹ Niistä, jotka 1000-luvulla asettivat järjen auktoriteetin yläpuolelle, on tunnetuin Toursin katedraalikoulun johtaja *Berengar* († 1088). Hän näyttää nauttineen kirkon oppien kritiikistä joskus kritiikin itsensä vuoksi. Hän pyrki muodostamaan kirkon opit järjen mukaisiksi siellä, missä ne näyttivät hänestä järjettömiltä.

Auktoriteettien arvostelu synnytti myös vastustusta. Tällaisen suuntauksen tunnetuin edustaja oli *Pietari Damianus* (1007–1072). Puhdas filosofia oli hänen mielestään paholaisen keksintöä. Jos filosofit ovat välttämättömiä, Kristus olisi kalastajien asemesta valinnut seuraajikseen filosofeja varustettuina Simsonin tavoin aasin leukaluulla (vrt. Tuomarien kirja 15:15). Kritiikistään huolimatta Damianus pitää dialektiikkaa, joka keskiajalla usein samastettiin filosofian kanssa, tarpeellisenä »herrattaren palvelijana» (*ancilla dominae*); hänen vanhempi aikalaisensa unkarilainen piispa *Gerard* oli jo ennen häntä pitänyt dialektiikkaa teologian palvelijattarena (*ancilla theologiae*).

Ne, jotka kirkon oppeja puolustaessaan suhtautuvat kielteisesti dialektiikkaan, eivät kyenneet estämään sitä, että 1000-luvulta lähtien oppineet tuntevat sitä kohtaan kasvavaa kiinnostusta. Nojautumalla käytettävissä olevaan tietoon (raamattu, kirkkoisät, muutamat antiikin filosofiset teokset) ja soveltamalla dialektista metodia oppineet pyrkivät luomaan järkeä

tydyttäviä teologis-filosofisia systeemejä. Eräät toiset, kuten Abelard, antavat kiihokkeita ajattelulle esittämällä rinnakkain tunnettujen auktoriteettien keskenään ristiriitaisia oppeja pyrkimättä itse luomaan ristiriidatonta oppisysteemiä. Näitä ajattelijointa kutsutaan skolastikoiksi.² Etevimmat skolastikot eivät olleet pelkkiä eklektikkoja. Vaikka he käyttävätkin aineistonaan tunnettujen auktoriteettien kirjoituksia, he pyrkivät samalla itsenäisesti luomaan omaa järkeään tyydyttäviä oppirakennelmia.

Keskiajan teologia ja filosofia on 1000-luvulta lähtien skolastista. Skolastiikan ensimmäinen kausi 1000- ja 1100-luvuilla eroaa myöhemmästä skolastiikasta mm. siksi, että tällä kaudella tunnettiin vain murto-osa antiikin filosofista kirjallisuutta jälkimmäiseen kauteen verrattuna. Boethiuksen välityksellä tunnettiin ensimmäisellä kaudella vain kaksi Aristoteleen loogista teosta latinaksi käännettyinä (*De categoriis* ja *De interpretatione*); muut Aristoteleen loogiset teokset tulevat tunnetuiksi lännessä vasta 1100-luvun puolivälin paikkeilla. Platonin teoksista tunnettiin varhaiskeskiaikana latinankielisenä käännöksenä *Timaios*. Aristoteleen koko tuotantoon aletaan lännessä tutustua vasta 1200-luvulta lähtien. Antiikin filosofian erilaisesta tuntemuksesta johtuen varhaisskolastiikan ajattelun sisältö eroaa monessa suhteessa myöhemmästä skolastiikasta.

Varhaisskolastiikan tunnetuin ongelma on kysymys yleiskäsitteiden eli universaalien ontologisesta luonteesta. Puhuessamme esimerkiksi hevosesta emme tarkoita sillä tätä tai tuota yksityistä hevosta vaan yleensä hevosta. Mutta puhuessamme yleensä hevosesta tarkoitamme sillä jotakin olevaa. Olisi näet mieletöntä puhua jostakin täysin olemattomasta. Kysymykseen, mitä ovat yleiskäsitteitä vastaavat objektit erotukseksi yksityisolioista, annetaan erilaisia vastauksia.

Äärimmäisen realismin mukaan, jota edustaa esimerkiksi Anselm Canterburylainen, yleiskäsitettä (esimerkiksi hevosta) vastaava objekti on reaalin eli todella olemassa oleva yksityisolioiden (hevoset) ohella. Edelleen ja osittain loogis-metafyysisistä syistä realistit uskovat, että yleisempi on samalla yksityisoliota todellisempi. Yksityiset hevoset syntyvät, muuttuvat ja lopuksi häviävät, kun taas hevonen yleiskäsitteenä pysyy samana. Realismi on näin uusplatonistisesti tulkittua Platonin ideaoppia. Nominalistit, joiden pääedustaja varhaisskolastiikassa oli *Roscellinus* († 1120), pitivät todellisina vain yksityisolioita ja yleiskäsitteitä pelkkinä sanoina tai monien samanlaisten yksityisolioiden yhteisnimenä (*nomen*). Äärimmäisen realismin ja nominalismin välissä on useita välityssuuntia. Hämmästyttävän vilkasta keskustelua universaaleista, joka päättyy ensimmäisellä kaudella Abelardiin, jatketaan uudelta pohjalta skolastiikan toisella kaudella.

Moraalifilosofian kannalta skolastiikan ensimmäinen vaihe ei ole merkittävä. Varhaisskolastikot sivuavat eettisiä kysymyksiä muiden lähinnä teologisten ongelmien yhteydessä. Abelard on tuon ajan tärkein etiikan tutkija.

Viitteet

1 Lainausta Taylor (I, 231). Eriugena käyttää tässä Aristoteleelta ja stoalaisilta periytynyttä käsitettä »oikea järki» (*recta ratio*).

2 Sana skolastiikka tulee etymologisesta kreikan sanasta *Skole*, jolla tarkoitetaan joutilaisuutta. Roomalainen Quintillianus (n. 35–96) pitää retoriikan opettajia skolastikkoina. Sanalla *skole* tarkoitetaan myös koulua eli alkuaan paikkaa, jossa voidaan ruumiillisesta työstä vapaina (joutilaina) opiskella. Uudella ajalla keskiajan skolastikkoja kutsuttiin koulumiehiksi siksi, että he yleensä opettivat kouluissa. Heistä eroavasti monet uuden ajan merkittävät filosofit (Bacon, Descartes, Locke, Hume jne.) eivät opettaneet kouluissa tai yliopistoissa.

XXII LUKU

ANSELM CANTERBURYLAINEIN

»Skolastiikan isä» Anselm Canterburylainen (1033–1109) on kotoisin Italiasta. Opiskeltuaan ja opetettuaan eri puolilla Ranskaa hänestä tulee Canterburyn arkkipiispa. Anselmin elämä kuvastaa skolastiikan kansainvälistä luonnetta. Oppineet, joiden yhteinen kieli oli latina ja joista useimmat olivat kirkon palveluksessa, voivat helposti siirtyä maasta toiseen.

Anselm uskoo raamatun ilmoitukseen. Toisaalta hän haluaa intellektuaalisesti ymmärtää käsittämättömiltäkin näyttävät uskonnolliset opit. »Uskon, jotta ymmärtäisin» (*Credo ut intelligam*), hän sanoo Augustinuksen tavoin. Anselm on käsitellyt pääasiallisesti metafysis-teologisia kysymyksiä. Universaali kiistassa hän kannattaa äärimmäistä realismia. Teoksissaan *Monologium* ja *Proslogium* hän esittää mm. todistuksia Jumalan olemassaolosta. Kuuluisassa ontologisessa todistuksessa täydellisyyden käsitteestä johdetaan täydellisimmän olion (*ens perfectissimum*) eli Jumalan olemassaolo. Meillä on kyllä tietoisuudessamme käsitys täydellisestä oliosta (*esse in intellectu*). Mutta ellei sellaista oliota olisi tietoisuutemme ulkopuolella olevassa todellisuudessa (*in re*), meidän olisi ajateltava vielä täydellisempää oliota, joka olisi olemassa, koska täydellisyyden käsite sisältää myös olemassaolon. Tämä todistus, josta myöhemmin on keskusteltu aina Kantiin saakka, herätti heti myös kritiikkiä. Anselmin aikainen munkki *Gaunilo* esitti, että samalla tavalla voitaisiin todistaa minä tahansa täydellisen, esimerkiksi täydellisen saaren olemassaolo pelkän ajattelun avulla.

a. Tahdon vapaus moraalisen hyvyyden edellytyksenä

Augustinuksen tavoin Anselm pitää kaikkea olevaa hyvänä, koska se on Jumalan luomaa. Ainoa paha on ihmisen (ja langenneiden enkelien) väärityneeseen tahdon asenteeseen sisältyvä *moraalinen paha*, joka on oikeastaan moraalisen hyvyyden *privaatiota*. Osoittaakseen, ettei Jumala ole moraalisen pahan aiheuttaja, Anselm keskustelee tahdon vapaudesta

lyhyessä dialogissa *Valinnan vapaudesta (De libertate arbitrii)* ja osittain myös lyhyissä dialogeissa *Totuudesta (De veritate)* ja *Saatanan lankeemista (De casu Diaboli)*.

Onnellisuus oli ollut keskeisimpiä käsitteitä kreikkalaisessa etiikassa. Tästä johtuen sellainen normatiivinen etiikka, jossa moraalinormit ja niiden suhde tekoihin muodostavat moraalin pääsisällön, oli kreikkalaiselle etiikalle vieras. Anselm puolestaan tutkii pääasiallisesti tekojen moraalisen hyvyyden ja pahuuden luonnetta onnellisuudesta riippumatta. Tästä johtuen hänen etiikkansa – sikäli kuin hän teologisten kysymysten ohella on siitä kiinnostunut – on luonteeltaan normatiivista paljon selvemmin kuin esimerkiksi Augustinuksen etiikka, johon on sekoittunut enemmän kreikkalaisia käsitteitä.

Moraalisesti oikean ja väärän toiminnan ylimpänä kriteerinä Anselm pitää Jumalan tahtoon perustuvaa moraalilakia; moraalisen hyvyyden (pahuuden) arviointi on hänellä täysin riippumaton onnellisuudesta. Moraalilain asemesta Anselm itse tosin puhuu siitä, »mitä pitää tahtoa» tahtoakseen oikein, tai »on tahdottava sitä, mitä Jumala tahtoo meidän tahdovan». Anselm pitää selviönä, että ihmiset tietävät, mitä heidän pitää tehdä, ts. että heillä on tietoa moraalilaista. Rationaaliset olennot (ihmiset, enkelit) tietävät, että »on tahdottava sitä, mitä pitää tahtoa», ts. heillä on tietoa moraalilain velvoittavasta luonteesta. Edelleen rationaaliset olennot tietävät, että se, joka tekee syntiä (= ei tahdo totella Jumalaa), on ansainnut rangaistuksen.

Augustinuksen tavoin Anselm korostaa sitä, että tekojen moraalinen hyvyys ja pahuus (synti) perustuvat ihmisen (enkelien) tahtoon. Tahdon eli valinnan vapaus tekee mahdolliseksi moraalisen hyvyyden eli oikean tahdon (*rectitudo*). Vaikka kivi pudotessaan maahan tekee sen, »mitä sen pitäisi tehdä», kivi ei ole oikeamielinen, koska moraalisesti oikeaa voi olla vain rationaalisessa tahdossa. »Vain se, joka tahtoo tehdä sitä, mitä pitäisi tehdä, tekee oikein.» (*De veritate*, XII). Tieto siitä, mikä on oikein, eikä edes oikea teko ulkonaisena suorituksena ole oikeamielisyyttä (*iustitia*) vaan tahto tehdä oikein. Teko on oikea silloinkin, kun sen suoritus epäonnistuu, jos tekijä on tahtonut tehdä oikein.

Anselm pitää moraalista hyvyyttä (= tahto, joka tahtoo sitä, mitä pitää tahtoa) itsetarkoituksena samaan tapaan kuin myöhemmin Kant. Jumala ei ole antanut oikeaa tahtoa esimerkiksi siksi, että ihminen tulisi sen avulla onnelliseksi, vaan siksi, että hän haluaisi säilyttää sen sen itsensä takia. »Oikeamielisyyys on siis tahdon oikean asenteen säilyttäminen sen itsensä takia.» (*iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servatur*) (*De veritate*, XII).¹ Jos joku tekee ulkonaisesta pakosta tai palkinnon toi-

vossa sitä, mitä hänen pitäisi tehdä, hän ei ole oikeamielinen. Niinpä se, joka ruokkii nälkäistä köyhää oman kunnian himonsa takia, ei ole oikeamielinen, vaikka hän tekeekin oikein.

Rationaalisten olentojen tahto tekee mahdolliseksi moraalisen hyvyyden mutta myös pahuuden; kivi tai hevonen ei voi olla moraalisesti hyvä eikä paha. »Kukaan ei ole oikeamielinen muutoin kuin tahtomalla sitä, mitä hänen pitää tahtoa, eikä kukaan menetä oikeamielisyyttä muutoin kuin tahtomalla sitä, mitä hänen ei pitäisi tahtoa.» (*De casu diaboli*, IV). Saatana langenneena enkelinä ei tahtonut sitä, mitä hänen olisi pitänyt tahtoa, vaan sitä, mitä hänen ei olisi pitänyt tahtoa.

Vaikka ihminen (enkeli) voi tahdollaan tehdä syntiä, Anselm ei tarkoita valinnan vapaudella tahtoa tehdä tai olla tekemättä syntiä. Jos näet vapaus olisi tätä, Jumalalla ei olisi valinnan vapautta, koska Jumala ei voi tehdä syntiä. Mutta valinnan vapauden kieltäminen Jumalalta olisi Jumalan pilkkaa. Siksi Anselm tarkoittaa valinnan vapaudella ainoastaan kykyä tahtoa oikein oikean itsensä vuoksi eli kykyä tahtoa sitä, mitä pitäisi tahtoa. Vaikka ihmisellä (enkelillä) on myös kyky tehdä tahdollaan syntiä, tämä kyky ei Anselmin mukaan kuulu vapauteen.²

Jumala on antanut ihmiselle (enkelille) tahdon siksi, että hän tahtoisi sitä, mitä pitää tahtoa, eikä siksi, että hän tahtoisi sitä, mitä ei pitäisi tahtoa. »... rationaalinen luonto sai vapauden säilyttääkseen oikean tahdon (*rectitudo*) sen itsensä vuoksi.» (*De libertate arbitrii*, III). Siksi »vapaus on kykyä säilyttää oikea tahto sen itsensä vuoksi». Jumala loi ihmisen alun perin hyväksi, joka tahtoi sitä, mitä hänen piti tahtoa. Siksi moraalinen hyvyys on tahdon normaali eli oikea asenne ja moraalinen pahuus epänormaali poikkeama oikeasta asenteesta.³

Tehdessään syntiä ihminen ei menetä vapauttaan kykynä tahtoa oikein; Anselm pitää perisyntin turmelevaa vaikutusta vähäisempänä kuin Augustinus. Vapaus kykynä ei ole samaa kuin sen käyttö. Mies, joka pitää villihärästä kiinni niin voimakkaasti, ettei se pääse karkuun, voi pitää heikompa oinasta kiinni niin heikosti, että se pääsee karkaamaan. Onko miehen voima jälkimmäisessä tapauksessa heikompi? Ei. Voima kykynä on molemmissa sama, vaikka mies ei käytäkään voimaansa jälkimmäisessä tapauksessa. Samoin vapaus kykynä säilyy samana, vaikka joku ei käytäkään tätä kykyä tehdessään syntiä.

Jumalakaan ei voi poistaa ihmisen tahdon vapautta kykynä säilyttää oikea tahto. Jumala voi kyllä luoda olevan tyhjistä ja hävittää olevan olemattomaksi. Mutta ihmisen tahdon vapauden poistaminen näyttää mahdollottomalta loogisista syistä. »Tahto säilyttää oikea tahto (*rectitudo*) sen itsensä takia kenen tahansa kohdalla on samaa kuin tahtoa sitä, mitä Ju-

mala tahtoo hänen tahtovan.» (*De libertate arbitrii*, VIII). »Jos siis Jumala ottaisi joltakulta pois oikean tahdon, hän ei tahtoisikaan tuon ihmisen tahtovan sitä, mitä hän tahtoo hänen tahtovan.»⁴

Anselm esittää vain eräitä viitteitä oikeamielisyyden ja onnellisuuden keskinäisistä suhteista. Ihmiselle (enkelille) on luomisessa annettu, paitsi tahto tahtoa oikein, myös halu tulla onnelliseksi. Onnellisuus muodostuu elämälle hyödyllisistä asioista (elämä, terveys, nautinto jne.). Oikeamielisyys näyttää Anselmin mukaan olevan onnellisuutta korkeampi hyvä. Ihmisen pitäisi tavoitella onnellisuutta ainoastaan oikeamielisellä tavalla. »Kenenkään ei pitäisi olla onnellinen, ellei hänellä ole oikea tahto.» (*De casu diaboli*, XIII).

b. Kristuksen sovitusopin juridinen tulkinta

Anselmin teologisista opeista on kuuluisin hänen sovitusoppinsa, jonka hän esittää dialogissa *Miksi Jumala ihmiseksi?* (*Cur Deus homo*). Sillä on vain epäsuora yhteys etiikkaan valaistessaan sitä, kuinka Anselm soveltaa juridisia käsityksiä ihmisen, Jumalan ja Saatanan välisiin suhteisiin sekä koko ihmiskunnan historiaan.

Ennen Anselmia uskottiin kyllä erityisesti Kristuksen kuolleen ihmiskunnan puolesta. Mutta siitä, miten tämä tapahtui, ei ollut yhtenäistä teoriaa.

Origenesestä alkaen monet kirkon opettajat uskoivat, että ihminen annettiin synnin seurauksena Saatanan valtaan (rangaistuksena). Kristus vapautti heidän mukaansa ihmiset Saatanan vallasta maksamalla Saatanalle lunnaina kuolemansa kautta oman sielunsa, jota Saatanakin piti kaikkea kultaa arvokkaampana, samaan tapaan kuin sotavanki voidaan saada vapaaksi vihollisen vallasta maksamalla lunnaat. Monien mielestä (Ambrosius, Augustinus, Gregorius Suuri ym.) Jumala petti kuitenkin Saatanaa; eräiden muiden tavoin Ambrosius pitää tätä hurskaana petoksena (*pia fraus*). Saatanan ei näet tiennyt sitä, ettei hän voikaan pitää Kristusta eikä häneen uskovia vallassaan Kristuksen synnittömyyden takia.

Anselm myöntää, että ihmiset ovat synnin takia joutuneet Saatanan valtaan. Saatanan toimii oikeudenmukaisuuden välineenä kiusaamalla syntisiä ihmisiä. Mutta Saatanalla ei ole laillista oikeutta pitää ihmisiä vallassaan, koska hänen hallitsemisperiaatteensa on väärä. Kristuksen sovintokuoleman tarkoituksena ei ole lunnaiden maksaminen Saatanalle, jolla ei ole oikeutta lunnaisiin, vaan Jumalan kunnian hyvittäminen, jonka seurauksena ihminen vapautuu Saatanan vallasta.

Ihminen luotiin alkuaan kuolemattomaksi. Mutta synnin rangaistukseksi hän joutui kuoleman ja Saatanan vallan alaiseksi. Vaikka Jumalan armo on rajaton, Jumala ei oikeudenmukaisena voi kuitenkaan Anselmin mukaan antaa anteeksi yhtään syntiä ilman vastaavaa hyvitystä tai rangaistusta. Eräänä perusteena Anselm pitää sitä, että jos Jumala antaisi anteeksi syntejä ilman sovitusta, universumin hyvä järjestys ja kauneus, josta Jumalan on huolehdittava, häiriytyisi. Esimerkiksi ero syyllisen ja syyttömän, hyvän ja pahan ihmisen välillä kokonaan häviäisi. Anselm esittää kuitenkin vain ohimennon tällaisen perusteen, jonka mukaan Jumala olisi ikään kuin ulkopuolinen oikeudenmukaisuuden ylläpitäjä. Pääperiaatteenä hän pitää sitä, että ihminen on loukannut synnillä Jumalaa ikään kuin yksityishenkilönä (eikä niinkään yleistä oikeusjärjestystä). Loukattuna osapuolena Jumala suhtautuu syntiseen tavalla, joka on tuttua germaanis-roomalaisesta juridisesta ajattelusta.

Jos joku loukkasi toista, hänen oli tämän juridisen ajattelun mukaan joko sovitettava tekonsa korvaamalla loukatulle aiheutettu vahinko »kipurahoiin» tai kärsittävä rangaistus. Jumala suhtautuu Anselmin sovitusopissa saman »sovitus tai rangaistus» (*satisfactio aut poena*) periaatteen mukaan. Ritariaajan kunniakäsitteiden mukaisesti Anselm korostaa lukuisia kertoja sitä, että ihminen on tottelemattomuudellaan loukannut nimen omaan Jumalan kunniaa. Sovitusvaatimus merkitsee lähinnä Jumalan loukatun kunnian hyvittämistä.

Voidakseen hyvittää Jumalan ja saada anteeksi ihmisen olisi palautettava Jumalalle enemmän kuin mitä hän on riistänyt häneltä, ts. hänen on suoritettava vahingonkorvaus ja lisäksi »kipurahoja». Mutta ihminen, joka on saanut Jumalalta kaiken, mitä hänellä on, ei voi antaa rikkomuksestaan riittävää hyvitystä. Korkeintaan hän voisi palauttaa Jumalalle sen, mitä hän on aikaisemmin saanut häneltä lahjana. Siksi rangaistus oli ainoa ihmisen osaksi tuleva vaihtoehto ennen Kristusta.

Ihmisen onneksi Kristus, joka oli samalla kertaa Jumala ja ihminen, kuoli vapaaehtoisesti ihmisten puolesta. Sen johdosta että Kristus kuoli synnittömänä, hänen ei tarvinnut sovittaa omia syntejään. Germaanisesta juridisesta ajattelusta periytyneen käsityksen mukaisesti Kristuksen ansioita voitiin käyttää toisten rikosten sovittamiseksi. Koska Kristus oli myös Jumala, hänen viaton kuolemansa oli enemmän kuin riittävä hyvitys ihmisten synneillään aiheuttamasta loukkauksesta. Maallisissa ihmis-suhteissa korkea-arvoisen ihmisen (aatelinen) hyvitys tyydyttää loukattua enemmän kuin tavallisen ihmisen tai orjan suorittama hyvitys. Näin Kristus hyvitti kuolemallaan Jumalan loukatun kunnian, jonka seurauksena synnin takia tuomitut ihmiset voidaan armahtaa.

Anselm on lähes yksinomaan kiinnostunut siitä, miten ihmisten armahdaminen ja pelastus on juridisesti mahdollista ilman että rikottaisiin oikeudenmukaisuutta. Kristuksen rakkaus ihmisiin sovituksen perusteena tulee esille epäsuorasti ja ohimennen. Kuollessaan vapaaehtoisesti ja viattomana Kristus antoi Isälleen kallisarvoisen lahjan, jota hän (toisin kuin velan maksussa) ei ollut velvollinen antamaan. Siksi Isä halusi antaa vastalahjan, jonka Kristus voi käyttää muiden kuin itsensä hyväksi. Koska Kristus Jumala-ihmisenä oli myös ihminen, hän käytti saamansa lahjan ihmisten hyväksi.

Anselm perustelee sovitus epäsuorasti muullakin kuin Jumalan loukatun kunnian hyvitysvaatimuksella. »Jumala ei tee mitään ilman perusteita.» (II, 10). »Jumala ei tehnyt mitään niin arvokasta kuin rationaalisen olemassaolevan (= enkeli, ihminen), joka kykenee nauttimaan hänen yhteydestään.» (II, 4). Vaikka ihminen muuttui synnin takia kuolevaksi, Jumala ei voi kokonaan hävittää rationaalisia olentoja.

Kirkkoisien mukaan enkelit luotiin ennen ihmistä. Mutta ne enkelit, jotka ylpeydessään tahtoivat olla niin kuin Jumala, ajettiin pois Jumalan luota. Ihminen luotiin täyttämään langenneiden enkelien jättämä tyhjiö. Tämän mukaan niiden ihmisten lukumäärä, jotka pelastuvat Kristuksen sovituksen ansiosta, on rajoitettu (vrt. Augustinus, Gregorius Suuri ym.). Anselm keskustelee laajahkosti siitä, vastasiko enkelien alkuperäinen lukumäärä jotakin »täydellistä lukua». Jos olisi näin, silloin ihmisillä olisi syytä iloita siitä, että osa enkeleistä lankesi syntiin, koska kukaan ihminen ei voisi pelastua ilman heidän lankeemustaan. Mm. tällaisen epäpyhän ilon takia Anselm uskoo, ettei enkelien lukumäärä vastannut jotakin kiinteää täydellistä lukua. Siksi pelastuvien ihmisten lukumäärä on langenneiden enkelien lukumäärää suurempi. On kuitenkin mahdollista, että uskollisina pysyneiden enkelien ja pelastuvien ihmisten lukumäärällä on jokin yläraja. Siinä tapauksessa ihmiset lakkaavat lisääntymästä, kun tuo yläraja saavutetaan.

Kristuksen sovituskuoleman ansiosta kuka tahansa ihminen voi pelastua. Pelastuminen on mahdollista jopa Kristuksen ristiinnaulitsijoille, koska he eivät tienneet, mitä he tekivät. Anselm on enemmän kuin Augustinus kiinnostunut ihmisten pelastumisesta ja vähemmän ihmisten jakaantumisesta pelastettuihin ja kadotettuihin viimeisellä tuomiolla. Sen sijaan Anselm ei pidä mahdollisena Saatanan ja muiden langenneiden enkelien pelastusta. Siihen näet tarvittaisiin Jumala-enkelin sovitusyötä samalla tavalla kuin Jumala-ihminen sovitti ihmisen Jumalan kanssa.

Anselm ei nojaudu sovitusopissaan juuri lainkaan raamattuun. Pikeminkin hän on äärimmäinen rationalisti, joka luottaa todisteluissaan mo-

nien muiden skolastikkojen tavoin ihmisjärkeen. Aikansa oppineiden tavoin hänen ei tarvitse välittää empiirisistä havainnoista eikä historiallisista tosiasioista; kriittinen historian tutkimus oli skolastiikalle vieras. Käytäten lähteinään hyväksyttyjä auktoriteetteja Anselm rakentaa pelkän ajattelun avulla suurella loogisella selkeydellä kuvan koko ihmissuvun historiasta. Vaikka emme tietäisi mitään Kristuksesta, oikean järjen (*recta ratio*) on Anselmin mukaan pakko myöntää, että ihmiset voidaan pelastaa vain, jos Jumala-ihminen tulee ihmisten keskuuteen ja kuolee heidän puolestaan. Juutalaisten ja pakanoidenkin, jotka eivät tiedä mitään Kristuksesta, täytyy tunnustaa tämä »välttämättömäksi». Samalla he myöntäisivät, ettei Jumala voisi pelastaa ihmisiä millään muulla tavalla.

Monien muiden skolastikkojen tavoin Anselm on samalla kertaa skolastikko ja mystikko. Skolastikkona hän on rationalistinen ajattelija, joka todistaa Jumalan olemassaolon ja sovituspöytäkirjan sekä osoittaa pahan olevan hyvän privaatiota. Mystikkona hän puhuu rakkaudesta ja pyrkimyksestä päästä Jumalan katseluun, joka on ihmisen korkein hyvä ja siksi lopullinen päämäärä.

Viitteet

1 Anselm ei käytä oikeamielisyyttä (*iustitia*) tässä sen tavallisessa suppeassa merkityksessä »tahtona antaa kullekin hänen omansa» vaan laajemmassa merkityksessä tahtona toimia yleensä (eikä vain suhteessa toisiin ihmisiin) oikein oikean toiminnan itsensä takia.

2 Tässä niin kuin muuallakin Anselm analysoi kieltä tekemällä hienoja erotteluja käsitteiden eri merkitysvaihtelujen välillä. Tällainen kielianalyysi on tyypillistä myöhemmälle skolastiselle ajattelulle. Anselmin oma kielianalyysi on usein terävää. Näytteenä tästä todettakoon, ettei langennut enkeli tehnyt syntiä siksi, että hän kykeni tekemään syntiä. Hyvätkin enkelit olisivat kyenneet tekemään syntiä, vaikka eivät tehneetkään syntiä. »Kukaan ei tahdo sitä, mitä hän kykenee tahtomaan pelkästään siksi, että hän kykenee tahtomattaan ... vaikka hän ei koskaan tahtoisi mitään, ellei hän kykenisi tahtomaan.» (*De casu diaboli*, XXVII).

3 Etymologisesti »oikeassa» (lat. *recta*) teossa edellytetään normi tai mitta, jonka mukainen se on, kun taas »väärä» teko poikkeaa normista.

4 Jumala voisi tietenkin eri ajankohtina tahtoa vastakkaisia asioita ilman loogista ristiriitaa. Augustinuksen tavoin Anselm ajattelee kuitenkin, ettei Jumalalla, jolle kaikki on nykyisyyttä, ole menneisyyttä eikä tulevaisuutta.

XXIII LUKU

PETRUS ABELARD

Windelbandin mukaan ranskalainen *Petrus Abelard(us)* (1079–1142) »käsittelee (keskiajalla) ensimmäisen kerran etiikkaa omana filosofisena oppina ja poistaa siitä dogmaattis-metafyysiset edellytykset». Käsitys on tietyin varauksin oikea.

Abelard, josta keskiajalla käytettiin kunnianimeä *Peripateticus Palatinus*, kertoo kirjavasta elämästään teoksessa *Onnettomuuksieni historia* (*Historia calamitatum mearum*). Hänen rakkaussuhteensa Heloiseen herätti suurta huomiota ja johti siihen, että tämän vihastunut setä kastrahoi Abelardin. 1100-luvun terävimpänä kriitikkona hän sai Pariisissa luennoilleen poikkeuksellisen paljon kuulijoita. Mutta hän joutui myös riitoihin monien mahtimiesten kuten *Bernhard Clairvauxlaisen* (1090–1153) kanssa. Osia Abelardin teoksista on kadonnut mm. siksi, että kirkko tuomitsi niitä harhaoppisina hävitettäväksi.

a. Sic et Non skolastisena metodina

Teoksellaan *Sic et Non* (*Niin ja Ei*), joka herätti monissa teologeissa suutumusta, Abelard on vaikuttanut skolastisen dialektisen metodin kehitykseen. Ennen häntä oli yleensä luotettu erilaisiin hyväksytyihin auktoriteetteihin. Abelard alkaa keskiajalla ensimmäisenä systemaattisesti arvostella auktoriteetteja osoittamalla ristiriitaisuuksia niiden välillä.

Abelard tekee eron raamatun ja muiden auktoriteettien välillä. Hän kyllä osoittaa ristiriitoja raamatunkin eri kohtien välillä. Tästä huolimatta hän luottaa raamatun auktoriteettiin. Joku raamatun kohta voi näyttää mielettömältä tekstin turmeltumisen, jäljentäjien virheiden tai oman ymmärtämyksemme puutteellisuuden takia. Mutta jos jokin näyttää totuuden vastaiselta muiden auktoriteettien teoksissa, lukija voi hylätä sen epätotuutena, »ellei tietty järki tai raamatun kanoninen auktoriteetti ole jo ratkaissut kysymystä». »Epäilyjen esittäminen yksityiskohdissa ei ole hyödytöntä.» Abelard itse esittää 156 ongelmaa väitteen ja vastaväitteen

muodossa (»Että Jumala on yksi – ja päinvastoin», »Että Jumala voi tehdä mitä tahansa – ja päinvastoin», »Että on sallittu tappaa ihmisiä – ja päinvastoin» jne.) osoittaen, kuinka ristiriitaisia vastauksia eri auktoriteetit ovat antaneet näihin kysymyksiin.

b. Abelard ja pakanallinen moraali¹

Aikaisemman keskiajan perinteen mukaisesti Abelard tutkii moraalikysymyksiä kristillisen uskon puitteissa ja ripittäytymiseen liittyvien ongelmien yhteydessä. Kirkossa oli toisaalta Ambrosiukselta alkaen elänyt perinne, jossa kristilliset ja pakanafilosofien moraali-ideaalit sulautuvat yhteen. Esimerkiksi 800-luvulla ilmestyi *florilegia* eli kokoelmia klassisista sananparsista, jotka olivat sisällöltään moraalisia. 1100-luvulla tapa kirjoittaa tällaisia kokoelmia elpyi uudelleen. Kuuluisin niistä on tuntemattoman tekijän kokoelma *Moralium dogma philosophorum*, jossa »opetetaan summittaisesti Tulliuksen (= Cicero) etiikkaa ja jäljitellään Tulliusta ja Senecaa» sekä esitetään »melkein kaikki moraaliopettajien hienoimmat sanonnat». Näiden opettajien joukossa ovat mm. Sallustius, Horatius, Terentius ja Lukianos. Teologien joukossa Abelard on kuitenkin ensimmäinen, joka omana aikanaan aloittaa eräiden munkkien vastustuksesta huolimatta vakavan keskustelun »luonnollisista hyveistä», joilla tarkoitetaan pakanafilosofien esittämiä hyveitä.

Teoksessaan *Dialogi erään filosofin, juutalaisen ja kristityn välillä* Abelard tutkii, mikä uskonto tyydyttää parhaiten järkeä, sekä vertaa kristillistä ja pakanafilosofien etiikkaa keskenään. Vaikka filosofinen etiikka on Abelardin mielestä lähellä kristillistä etiikkaa, hän antaa kristityn päästä voittajaksi tässä keskustelussa.

Abelard on tuntenut pakanafilosoifeista parhaiten Ciceron ja Senecan. Kreikkalaisia filosofejä hän tuntee puutteellisesti (ja joskus virheellisesti) toisten välityksellä. Niinpä hän oppilaansa Johannes Salisburlaisen tavoin pitää Epikuroksen hedonismia, jonka monet kirkkoisät stoalaisten tavoin tuomitsevat paheellisena, melkein kristillisenä. Epikuros ei heidän mukaansa pidä päämääränä alhaisia lihan nautintoja vaan sielun rauhaa, joka saadaan hyveellisellä elämällä. Koska sielun rauha on suurin siellä, missä ei ole kärsimyksiä, Epikuros olisi muka ajatellut, ettei se onnellisuus, jota hän pitää päämääränä, muodostu maallisesta hyvästä vaan Kristuksen julistamasta elämästä Jumalan valtakunnassa.

Oman etiikkansa Abelard esittää teoksessaan *Scito te ipsum* (= *Tunne*

itsesi). Sen toisesta kirjasta on säilynyt vain runsaan sivun pituinen katkelma. Teos on 1100-luvun huomattavin etiikkaa käsittelevä itsenäinen teos. Sen nimenä on Delfoin oraakkelin sanat, jotka Sokrates oli omaksunut tutkimusohjeekseen. Nimi soveltuu yhteen sen Abelardin peruskäsityksen kanssa, että moraalinen hyvyys ja pahuus perustuvat yksinomaan tekijän mielialaan, jonka tekijä itse (Jumalan ohella) parhaiten tuntee.

c. Ei-moraalinen hyvyys ja pahuus

Moraalinen hyvyys ja pahuus, josta Abelard on pääasiallisesti kiinnostunut, ovat subjektiivisia siinä mielessä, että ne perustuvat kokonaan kunkin ihmisen sisäiseen mielialaan. Toisaalta Abelard pitää selviönä, että on objektiivisia ei-moraalisia arvoja, joiden hyvyys ja pahuus on riippumaton ihmisten mielialasta ja mielipiteistä. Käsityksensä ei-moraalisista arvoista hän näyttää omaksuneen osittain antiikin pakanafilosofoilta (stoalaiset, Cicero, Seneca) ja osittain kristillisestä traditiosta (raamattu, kirkkoisät, rippi- ja katumuskirjat). Useimmista muista skolastikoista eroavasti Abelard ei pidä pahaa hyvän privaationa.

Ensinnäkin ruumiin paheita (= kehnous) tai hyviä (*bona*) ovat esimerkiksi heikkous tai voima, hitaus tai nopeus, velttous tai hyvä kunto, sokeus tai näkökyky. Toiseksi mentaalisia eli »mielen paheita ja hyviä» ovat esimerkiksi mielen tylsyys tai nopeaälyisyys, unohtuvaisuus tai hyvä muisti, tietämättömyys tai tieto. Nämä mentaaliset ominaisuudet eivät ole moraalisia, koska »ne eivät tee elämää häpeälliseksi tai kunnialliseksi». Niitä voi olla moraalisesti pahoilla yhtä hyvin kuin hyvillä ihmisillä.

Kolmanneksi Abelard pitää selviönä, että yhteiskunnallinen rauha, järjestys, oikeudenmukaisuus ja hyvinvointi ovat parempaa kuin päinvastaiset asiat. Neljänneksi härät, hevoset, puu, rauta yms. ovat hyviä asioita (*res bonae*), joita ihmiset voivat käyttää hyväkseen. Ruumiilliset, mentaaliset tai ulkonaiset hyvät eivät kuitenkaan ole moraalista hyvää.

Neljänneksi ihmisten teot voivat olla fyysisinä tapahtumina hyviä tai pahoja tekoja (*bona vel mala opera*) ei-moraalisessa merkityksessä. Ne kriteerit, joiden perusteella teko (*actio, operatio*) on hyvä tai paha, eivät muodosta Abelardille ongelmaa. Pikemminkin hän on omaksunut ne selviöinä rippi- ja katumuskirjoista, joissa luokitellaan erilaisia syntejä niiden suuruuden mukaan, Cicerolta ja kirkkoisiltä.

Abelard pitää selviönä, että teko on hyvä, jos se on Jumalan tahdon (käskyn) mukainen, ja paha, jos se on Jumalan tahdon (kiellon) vastainen.

Hän näyttää samastavan Jumalan tahdon yhtäällä jumalalliseen lakiin (*lex divina*) ja toisaalta luonnonoikeuteen (*lex naturalis*). Ennen kuin Korneilius Pietarin välityksellä uskoi Kristukseen, hän tunnisti Jumalan ja rakasti häntä luonnonoikeuden perusteella (*lege naturali*) (Apost. teot 10). Abelardilla on idullaan käsitys, että moraalilaki (luonnonoikeus) on Jumalan tahdosta riippumaton ja että Jumala tahtoo tuon lain mukaan, koska se on oikea. Käskiessään Abrahamin uhraamaan poikansa Isakin »Jumala käski tekemään sitä, minkä tekeminen ei ollut hyvää (*bonam*)» eikä oikeaa (*rectum*). Jumala, joka »ei salli tehtävän mitään ilman perusteltua syytä», ei todellisuudessa tarkoittanutkaan käskyllään sitä, että Abrahamin olisi pitänyt täyttää hänen käskynsä, joka Abelardin mukaan »ei ollut oikea» (*rectum non fuit*), vaan hän halusi koetella Abrahamin tottelevaisuutta. Jumalan käskyn tai kiellon muuttuminen ei ole myöskään Abelardille ongelma. Niinpä sian lihan syönti, joka on nykyisin sallittua, oli aikaisemmin kiellettyä.

Abelard näyttää oletavan, että syntien luokittelu rippi- ja katumuskirjoissa on Jumalan tahdon mukainen. Niinpä hän pitää selviönä perinnäistä jakoa »anteeksi annettavien eli keveiden» (*venialia aut levia*) ja »vahingollisten eli raskaampien» (*dampnabilia sive gravia*) eli kuolemansyntien välillä. Väärä vala, murha ja aviorikos kuuluvat jälkimmäisiin.

Johannes Gründel on osoittanut seikkaperäisesti, että lähes kaikki keskiajan moralistit edustivat Cicerolta perittyjen virikkeiden nojalla eräänlaista tilanne-etiikkaa. Tämän mukaan pidettiin selviönä, että on eräitä joko raamattuun tai luonnonoikeuteen sisältyviä normeja, joiden perusteella tiedetään, minkälaiset teot yleensä ovat hyviä tai pahoja. Mutta näiden normien ohella kiinnitetään yhtä paljon huomiota kunkin tilanteen erityispiirteisiin. Esimerkiksi arvioitaessa tekijän syyllisyyden tai ansion määrää oli otettava huomioon teon suoritus aika, paikka, tekijän yhteiskunnallinen asema ja eräitä muita tilanteeseen liittyviä olosuhteita. Niinpä pyhänä aikana (sunnuntai, paaston aika jne.) tai pyhässä paikassa (kirkko) suoritettu aviorikos tai varkaus on raskauttavampi kuin saman teon suorittaminen arkena tai profaanissa paikassa. Edelleen sama rikos papin suorittamana on suurempi kuin jos tekijä on maallikko.

Gründelin mielestä Abelard ei ota lainkaan huomioon tällaisia tilanteeseen liittyviä olosuhteita (*circumstantiae*).² Gründel on oikeassa sikäli kuin on kysymys teon puhtaasti moraalista arvosta. Toisaalta Abelard kiinnittää niihin huomiota arvioidessaan teon ei-moraalista hyvyyttä (ansio) tai pahuutta (rikos). Tämä ilmenee lähes kokonaan kadonneen etiikan toisen kirjan säilyneestä katkelmasta: »Ymmärrys, so. hyveen ja pahuuden erottaminen on hyveiden äiti pikemmin kuin hyve. Siihen kuuluu

erottelujen tekeminen ajan, paikan tai henkilöiden arvokkuuden perusteella.» Nämä tekijät huomioon ottamalla Abelardkin tutkii Cicerolta periytyneen tradition mukaisesti, minkälainen teko on jossakin tilanteessa sopiva (*convenit*) tai sopimaton (*non convenit*). Eräänä esimerkkinä hän esittää itsepuolustuksen oikeuden rajoituksen palvelija—herra -suhteessa. Jos viaton palvelija herransa hyökätessä ase kädessä hänen kimmppunsa surmaisi herransa itsepuolustukseksi pakenemisen asemesta, hän tekisi väärin. »Se, joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu.» Itsepuolustuksesta luopuminen tässä tapauksessa on »sopivaa» ja Jumalan tahdon mukaista. Kielto ei koske kuitenkaan oikeuden palvelijaa, jonka velvollisuuteen voi joskus kuulua toisen surmaaminen.

d. Moraalinen hyvyys ja pahuus

Abelard pitää keskiajan teologien tavoin selviönä, että ihmisen on rakastettava Jumalaa luojana ja korkeimpana hyvänä (*Summum Bonum*). Rakkaus Jumalaa kohtaan ilmenee pyrkimyksenä toimia Jumalan tahdon mukaan, kun taas välinpitämättömyys Jumalan tahdosta on Jumalan halveksuntaa. Oikeudenmukaisena Jumala ei voi jättää rankaisematta halveksijoitaan. Ihmisen, joka on halveksinut Jumalaa, pitäisi Abelardin mukaan katua tekoaan siksi, että Jumala on hyvä, pikemmin kuin siksi, että Jumala on oikeamielinen ja rankaisee tottelemattomuutta.

Kirkko piti velvollisuutenaan ripin avulla tutkia ensinnäkin sitä, missä määrin ihmiset ovat halveksineet Jumalaa rikkomalla hänen lakiaan (käskyjä). Toiseksi rippi-isä määräsi tunnustajalle hyvityksenä katumisharjoituksia. Rippi-isä arvioi usein juristin tavoin katumuskirjojen avulla synnin suuruuden ulkonaisen teon perusteella. Abelard näyttää myös ajattelevan, että jonkin teon hyvyys tai pahuus ulkonaisena tekona voidaan arvioida näin määrättäessä rangaistusta tai katumusharjoituksia. Mutta etii-kassa hän on lähes kokonaan kiinnostunut teon alkulähteestä eli tekijän sisäisestä aikomuksesta, johon teon ja tekijän moraalinen hyvyys perustuu.

Kaikki teot fyysisinä suorituksina ovat Abelardin mukaan *moraalisesti* samantekeviä. Tekijän ansio (*meritum*) tai synti (*peccatum*) ei perustu tekoon itseensä fyysisenä tapahtumana vaan tekijän mielen aikomukseen (*intentio animi*) tai suostumukseen (*consensus*) toimia Jumalan tahdon (moraalilain) mukaisesti tai sen vastaisesti. Esimerkiksi halu tai himo tehdä sitä, mitä Jumala on kieltänyt, ei ole syntiä. Mutta mielen suostumus

(*consensus*) tai aikomus (*intentio*) toimia pahan himon mukaisesti on syntiä. Jumala, joka näkee ihmisen sisimmän, tuomitsee oikein kunkin intention mukaan. »Jumala ei ajattele sitä, mitä on tehty, vaan millä mielellä se on tehty. Tekijän ansio (*meritum*) ja kunnia on intentiossa (*in intentione*) eikä teon suorituksessa.»

Abelardin käsitys, että teon (tekijän) moraalinen arvo perustuu pelkästään tekijän intention, ei ole kokonaan uutta. Augustinus oli edustanut selvimmin samaa käsitystä. »Sillä intentio tekee teon hyväksi.» (*Bonum enim opus intentio facit.*)³ Khrysostomus, Ambrosius, Gregorius Suuri, Anselm ja monet muut ovat jossain muodossa esittäneet saman käsityksen. Uutta Abelardilla on eniten se, mikä hänen mielestään ei ole moraalista hyvyttä tai pahuutta. Abelard esittää käsityksensä kärjistettynä mahdollisesti vastakohtana yleiselle rippikäytännölle, jossa päähuomio kiinnitettiin usein ulkonaiseen tekoon pikemmin kuin teon alkuna olleeseen intention.

Ensinnäkin taipumus (ei-moraalisessa mielessä) pahoihin tai hyviin teoihin ei ole syntiä eikä moraalista ansiota. Antiikin kielenkäytöstä poiketen Abelard kutsuu tällaisia taipumuksia paheiksi tai hyveiksi (*vicia vel virtutes*). Pelkkä taipumus vihaan ei ole vielä vihaa. Vaikka rammalla onkin taipumus ontua, hän ei onnu, ellei hän kävele. Vasta sisäinen suostumus (*consensus*) pahaan taipumukseen tekee siitä synnin. Paheellinen taipumus tarjoaa tekijälleen materiaalin taistella sen houkutusta vastaan olemalla suostumatta siihen. »... voitto on ollut sitä loistavampi, mitä vaikeampi se on ollut.» Itse asiassa moraalista hyvyttä ei voisi olla ilman paheellisia taipumuksia.

Toiseksi tahto tehdä pahaa (*voluntas mali operis*) ei ole syntiä eikä tahto tehdä hyvää (*voluntas boni operis*) tee ihmistä oikeamieliseksi. Abelard käyttää sanaa 'tahto' toisessa merkityksessä kuin esimerkiksi Augustinus, jonka mukaan tekijän tahtoon sisältyy myös tekijän intentio. Abelard tarkoittaa tahdolla halua (*desiderium*) tai himoa (*concupiscentia*), joka ei vielä sisällä tekijän päätöstä toimia tuon halun mukaisesti tai sitä vastaan.

Voimme tehdä syntiä ilman pahaa tahtoa (= halua). Esimerkiksi palvelija tappoi herransa yllä esitetystä tapauksesta itsepuolustukseksi vastoin tahtoaan (*nolens*). Silti hän syyllistyi syntiin, »koska hän suostui (kuoleman pelosta) tappamaan, mihin hänen ei olisi pitänyt suostua». Vastavasti voimme tehdä tahtomattamme hyvää. Sairas ei tahdo leikkausta. Mutta hyväksymällä leikkauksen hän paranee. Kristus ei tahtonut kärsiä. Mutta kärsimällä hän pelasti ihmiset.

Raamattu ei kehota meitä olemaan ilman himoa (= tahtoa tehdä pahaa)

vaan olemaan täyttämättä noita himoja. »Naisen himoitseminen ei ole syntiä vaan suostuminen tuohon himoon; tahto (*voluntas*) paritella ei ole tuomittavaa vaan tahdon suostumus (*voluntatis consensus*).» Oman rakenteensa heikkouden takia ihminen ei voi olla himoitsematta sitä, mikä on kiellettyä. Vaikka hän ei kykenisi sammuttamaan tuota himoa, hän ei tee syntiä, ellei hän suostu sen vaatimukseen.

Jos tahdolla tarkoitetaan Abelardin tavoin halua ilman tekijän suostumista siihen, silloin hänen käsityksensä moraalisesta hyvyydestä ja pahuudesta ei asiallisesti eroa esimerkiksi Augustinuksen tai Anselmin käsityksistä, joiden mukaan pelkkä halu pahaan ei ole vielä syntiä. Niinpä Anselm sanoo: »Ei ole syntiä himoita toisen vaimoa ja haluta maata hänen kanssaan mutta suostuminen tuohon haluun tai tekoon on syntiä.»⁴

Kolmanneksi koska syntiä tai ansiota on vain tekijän sisäinen intentio, sen mukaisen teon ulkonainen suorittaminen tai suorittamatta jättäminen on moraalisesti samantekevä. Jumala ottaa huomioon »palkitessaan mielen (*animum*) pikemmin kuin teon (*actionem*) eikä teko lisää ansiota...» Suostuttuamme mielessämme siihen, mikä on laitonta, olemme sisäisesti valmiita suorittamaan teon, jos saamme siihen tilaisuuden. »Teon suorittaminen ei lisää yhtään synnin suuruutta.» Se, joka himoitsee naista, ei ole vielä tehnyt syntiä. Mutta se, joka on mielessään suostunut tuohon himoon, »on tehnyt aviorikoksen sydämessään, vaikka hän ei ole toteuttanut aviorikosta tekona.» Kirkko tuomitsi virallisesti Abelardin opin, »ettei ihminen tule tekojen perusteella paremmaksi eikä huonommaksi». Monet niistä, jotka Abelardin tavoin pitivät moraalisen hyvyyden tai pahuuden perustana tekijän mielialaa, ajattelevat kuitenkin Abelardista eroavasti, että on joitakin sellaisia tekoja, jotka ovat aina moraalisesti pahoja tekijän mielialasta riippumattakin (Jumalan pilkka, väärä vala, aviorikos).

Neljänneksi kielletyn teon seurauksena saatu nautinto ei lisää syntiä. Jos nautinto olisi syntiä, aviopuolisoiden sukupuoliyhteys tai herkullisen ruuan syöminen olisi sallittua vain siinä tapauksessa, että se tapahtuisi ilman nautintoa. Miksi laki sääti kerran avioliiton, jotta jokainen voisi jättää siemenensä Israelissa, vaikka se ei voi tapahtua ilman nautintoa? Jos nautinto olisi syntiä, silloin Jumala ruokien ja ihmisruumiin luojana olisi synnin aiheuttaja pannessaan ruokaan sellaisia makuja, ettei sitä voida syötä ilman nautintoa. Tämä on kuitenkin järjetöntä. Kaiken tämän perusteella Abelard pitää selviönä, ettei luonnollinen lihallinen nautinto ole syntiä.

Keskiajan yleisestä ajattelutavasta eroavasti Abelard ei kiinnitä sanottavasti huomiota eroon toisaalta tavallisten ihmisten ja toisaalta munkkien ja pyhimysten täydellisemmän moraalin välillä. Nautinnosta puhues-

saan hän kuitenkin viittaa tähän sanoessaan, että aviopuolisot voisivat keskinäisen sopimuksen perusteella pidättäytyä sukupuoliyhteydestä. Mutta ilman tällaista sopimusta sukupuoliyhteys on sallittua ja puolisoilla »on lupa kääntyä täydellisemmästä elämästä höllemmän elämän käytäntöön». Naimattomuutta pidettiin läpi koko keskiajan korkeampana elämän muotona. Jopa Abelard, joka etiikassa täysin hyväksyy sukupuoliyhteyden avioliitossa, sanoo kirjeessään, ettei puolisoidenkaan lihallinen yhteys ole kokonaan vailla syntiä.

Viidenneksi kielletty teko ei ole syntiä, jos se tapahtuu ulkopuolisen pakon vaikutuksesta ilman omaa suostumusta tai tietämättömyydestä. Esimerkkinä pakosta Abelard, joka yleensäkin on kiinnostunut seksuaalisuudesta, esittää naisen, jonka on pakko vastoin tahtoaan maata toisen vaimon miehen kanssa, ja esimerkkinä tietämättömyydestä miehen, joka makaa vieraan naisen kanssa, jonka hän uskoo olevan oma vaimonsa. Aikalaisia (Bernhard Clairvauxlaista) ärsytti eniten väite, että jos ristiinnaulitsijat eivät tienneet Jeesuksen olevan Jumalan poika ja jos he uskoivat tekevänsä oikein, he eivät tehneet syntiä. Ne, jotka vainosivat Kristusta ja hänen seuraajiaan uskoen tekevänsä oikein, tekivät kyllä syntiä teolla (*per operationem*). Mutta he olisivat syllistyneet vielä vakavampaan syntiin, jos he olisivat säästäneet heitä »vastoin omaatuntoaan» (*contra conscientiam*). Jokaisen on näet toimittava oman subjektiivisen vakaumuksensa (= omantunnon) mukaan, vaikka tuo vakaumus olisi objektiivisten moraalinnormien kannalta väärä.

e. Yleinen hyöty rangaistuksen perustana

Ihmisen syllisyys perustuu kokonaan hänen intentioonsa rikkoa lakia (= halveksia tahallaan Jumalaa). Jumala, joka näkee ihmisten sisimmän, rankaisee tai palkitsee kutakin hänen intentionsa eikä ulkonaisen teon tai seurausten perusteella. Mutta inhimillisen rangaistuksen päätarkoituksena on yhteinen hyöty (*communis utilitas*). Siksi yhteiskunta rankaisee ulkonaisen teon ja sen vahingollisten seurausten eikä niinkään todellisen syllisyyden perusteella.

Olettakaamme, että köyhä nainen kehdon ja vaatteiden puutteen takia asettaa imevän lapsen viereensä nukkumaan lämmittääkseen häntä ryy-syillään. Lapsi kuolee naisen tietämättä tukehtumalla. Piispa määrää ripissä naiselle ankaran rangaistuksen, vaikka hän pitääkin tätä täysin syyttömänä. Naista ei Abelardin mukaan rangaista syllisyyden takia vaan siksi,

että muut siitä kuollessaan olisivat varovaisempia samanlaisissa tapauksissa.

Yleisen rauhan ja järjestyksen edistämiseksi rangaistuksessa on otettava huomioon ihmisten erheelliset ennakkoluulot. Niinpä jos mies raiskaa naisen kirkossa, ihmiset eivät ole niinkään järkyttyneitä »naisen kokemasta väkivallasta eikä todellisen Jumalan temppelin loukkaamisesta» kuin aineellisen temppelin häpäisemisestä. Vaikka ihmistä kohdanneeseen vahinkoon pitäisi suhtautua vakavammin kuin jonkin paikan häpäisyyn (raken-nushan aineellisena rakennuksena ei koe häpäisyä), ihmisten ennakkoluulojen takia paikan häpäisijää on rangaistava ankarammin.

Yleisen hyödyn nimissä Abelard hyväksyy jopa syyttömän rankaisemisen. Vihamiehet voivat joskus syyttää oikeudessa henkilöä, jonka tuomari tietää olevan viaton. Mutta jos syyttäjät onnistuvat hankkimaan vääriä todisteita, tuomarin on rangaistava näiden todisteiden perusteella lain mukaan. »Näin hänen pitää rangaista sitä, jota ei pitäisi rangaista.»

f. Sosiaalisten olojen kritiikkiä

Monista oman aikansa kannalta radikaaleista käsityksistään huolimatta Abelard pitää rippilaitosta välttämättömänä. Mutta ripityksen pitäisi hänen ideaaliensa mukaan johtaa moraaliseen parantumiseen. Hän vertaa rippi-isää lääkäriin, jonka on löydettävä parannuskeinot haavoihin. Samalla hän esittää aikansa rippikäytännön kritiikkiä, josta voi epäsuorasti muodostaa käsityksen eräistä hänen sosiaalisista ideoistaan.

Monet ihmiset eivät katuessaan sure niinkään sitä pahaa, mitä he ovat tehneet, vaan he yrittävät ripin avulla vapautua ansaitsemastaan rangaistuksesta. Koronkiskurit, ryöstäjät ja köyhien sortajat eivät kuollessaan pyri korvaamaan tekemäänsä vääryyttä vaan ovat huolissaan siitä, miten voisivat jättää toisilta riistämänsä omaisuuden perintönä jälkeläisilleen. Leskien hautajaisissa vuodattamat kyyneleet kuivuvat pian heidän valmistautuessaan nautintoihin uuden miehen kanssa kuolleen jättämän perinnön avulla, jonka hän on riistänyt muilta. Adamin synty oli heidän synteihinsä verrattuna lievä. Syödessään kiellettyä hedelmää hän ei riistänyt mitään toisilta ihmisiltä.

Papit eivät kehota kuolevia tekemään todellista katumusta hyvittämällä tekemänsä vääryydet ja palauttamalla ryöstämänsä omaisuuden takaisin oikeille omistajille. Sen sijaan he ahneudessaan lupaavat kuoleville väärää varmuutta vastikkeeksi siitä, että nämä antavat heille omaisuuden sielunmessujen ostamiseksi.

Viitteet

1 Abelardin etiikkaa koskeva osa perustuu pääasiallisesti D. E. Luscomben toimitaman Abelardin etiikan tekstiin, hänen sen yhteydessä esittämänsä johdantoon ja kommentteihin. Todettakoon ettei Coplestonin muutoin perusteellisessa filosofian historiassa puhuta lainkaan Abelardin etiikasta. Sen sijaan Copleston käsittelee Abelardia universaaliikiistan yhteydessä, jossa Abelard sai konseptualismillaan (= jonkinlainen äärimmäisen realismin ja nominalismin kompromissi) universaaliikiistan tilapäiseen päätökseen.

2 Gründel, 106.

3 Lainaus Gründel, 112.

4 Peter Winchin mukaan Hobbes ei ole pitänyt intentiota ihmisen teon alkulähteenä (Suomessa pidetty esitelmä julkaistu Sosiologiassa 3/1971, 170–180). Hobbes näet tarkoittaa tahdolla (*the will*), joka on yhteinen ihmisille ja eläimille, haluamisen viimeistä vaihetta ennen teon suorittamista. *Leviathan*, VI. Itse asiassa Hobbes, joka tunsi skolastikkojen oppeja, näyttää tarkoittavan tahdolla Abelardin tavoin pelkkää haluamista. Mutta saman teoksen XXVII luvussa hän puhuu synnistä, himosta ja intentiosta melkein samalla tavalla kuin Abelard. »Hobbes hyökkää Rousseaua esittämää poliittista kantaa vastaan» Winchin esitelmän suomennoksen mukaan, mikä tietenkin on mahdotonta, koska Rousseau syntyi yli 30 vuotta Hobbesin kuoleman jälkeen.

XXIV LUKU

1100-LUVUN MYSTIKKOJA

1100-luvulla oli eräitä mystiikkaa edustavia teologeja, jotka olivat omaksuneet Pseudo-Dionysiokselta uusplatonistisia käsityksiä sielun paluusta takaisin Jumalan yhteyteen. Pitäessään tätä käytännöllisen toiminnan päämääränä he kiinnittivät itsetarkkailussa huomiota sielunelämän ilmiöihin. Niitä skolastikkoja vastaan, jotka luottivat liiaksi järjen tietokykyyn, mystikot korostavat järjen riittämättömyyttä ja uskon tarpeellisuutta järjitetön täydennykseksi. Jumala voidaan tajuta vain ylijärjellisessä mystisessä kokemuksessa. Vaikka eräillä mystikoilla on ollut suuri vaikutus kirkon moraalisisessa uudistuksessa, he käsittelevät etiikkaa vain satunnaisesti.

Tunnetuin näistä mystikoista on ranskalainen *Bernhard Clairvauxlainen* (1090–1153), joka vuosisatansa mahtavimpana kirkkopoliitikkona taisteli kirkon moraalista turmelusta vastaan. Saarnojensa takia, joilla oli suggestiivinen vaikutus suuriin ihmisjoukkoihin, hänet tunnetaan arvonimellä hunajainen opettaja (*Doctor Mellifluus*). Kirkon uskollisena puolustajana Bernhard pitää pakanallisena tiedon etsimistä tiedon itsensä takia ja moittii niitä (Abelard), jotka kuvittelevat ratkaisevansa kaikki kysymykset ihmisjärjellä jättämättä mitään tilaa uskolle.

Syntiinlankeemuksessa ihminen joutui synnin valtaan. Mutta Kristuksen sovintokuolema tekee mahdolliseksi uuden elämän Jumalan armon avulla. Ihmisen moraalisen toiminnan pitäisi olla Kristuksen seuraamista (= harjoitettava Kristuksen tavoin nöyryyttä, köyhyyttä ja kärsimysten kestämistä). Kristuksen seuraamisessa on eri kehitysasteita. Se alkaa Jumalan ja hänen asettamiensa auktoriteettien (= hengellinen ja maallinen esivalta) tottelemisena. Alimmalla asteella sielu turvautuu itsekkäästi hädässä Jumalan apuun oppiakseen korkeammalla tasolla rakastamaan Jumalaa siksi, että Jumala on rakastanut meitä. Vielä korkeammalla tasolla ihminen rakastaa Jumalaa hänen absoluuttisen hyvyytensä takia. Korkein (ja harvinainen) kehitysaste on järjen käsitystasoa ylittävä »sulhasen» (= Kristus) mystinen näkeminen (*visio mystica*), jossa oma tahto sulautuu Jumalan tahtoon. Tämä ei ole kuitenkaan vielä »autuasta näkemistä» (*visio beata*), ts. välitöntä Jumalan näkemistä, josta pääsevät osallisiksi vasta pelastuneet tulevassa elämässä. »Näkeminen» mystisenä kokemuksena on

aistihavainnon (näköaisti) ylittävää ja järjelle käsittämätöntä näkemistä.

Bernhard oli samalla kertaa epätavallisen tarmokas toiminnan ihminen ja mietiskelevä mystikko. Tämä hänen luonteensa kaksinaisuus heijastuu hänen elämän ideaaleissaan. Marian kontemplatiivinen elämä on toimivan Martan elämän muotoa korkeampi. Silti toimivaan elämään sisältyvä askeesi ja rakkauden teot epätäydellisempinä elämän muotoina valmistavat tietä mystiikalle. Berhardin mukaan kirkolla on käytössään maallinen ja hengellinen miekka (vrt. Luuk. 22:38). Tällä käsityksellä on ollut huomattava vaikutus poliittiseen ideologiaan kirkon ja valtion (valtioiden) välisissä suhteissa.

Pyhän Victorin luostarikoulu Pariisissa on 1100-luvun mystiikan keskus. Bernhardin ystävä *Hugo Victorilainen* († 1141) ja hänen oppilaansa *Richard Victorilainen* († 1173) ovat tämän koulun tunnetuimmat edustajat. Uskonnollisista syistä he tutkivat hengen fysiikkaa (*physica animae*) samalla tavalla kuin luonnontieteilijät tutkivat aineen fysiikkaa (*physica corporis*).

Hugo Victorilaisella on idullaan käsitys aineen ja hengen välisestä dualismista. Augustinuksen tavoin hän on introspektiivisesti varma, että minä olen olemassa. Mutta sitä, mitä minä olen, ei nähdä (näköaistilla) eikä voida nähdä. Se näkymätön, mikä minussa kykenee ajattelemaan, on sekoittunut lihaan (= ruumis). Mutta näkymättömänä se ei ole samaa kuin näkyvä liha.

Aistein nähtävä fysikaalinen luonto on Hugon mukaan kaunista. Kau- niina se on samalla merkki sen yläpuolella olevan näkymättömän kauneu- den lähteestä. Tietämisessä on eri asteita sen kohotessa näkyvän maail- man tarkastelusta näkymättömän (jossa on ylinnä Jumala) intuitiiviseen näkemiseen (*cogitatio, meditatio, contemplatio*). Ihmisen toiminnan pää- määränä on päästä asteittain välittömään yhteyteen Jumalan kanssa. En- simmäisenä vaiheena on moraalisesti hyveellinen elämä. Toisessa vaihees- sa sielu kääntyy pois ulkoisesta aistimaailmasta tutkiakseen itseänsä. Sie- lu on näet kuten peili, johon Jumala heijastuu. Siksi se on puhdistettava ollakseen valmis Jumalan näkemiseen. Keskittyessään sisäiseen itsetark- kailuun viktoriaalaiset ovat tehneet teräviä psykologisia havaintoja sielun- elämän toiminnasta. Korkein vaihe on kontemplaatio eli mystinen Juma- lan näkeminen. Se on rationaalisen tiedon yläpuolella ja voidaan omaksua järjelle käsittämättömällä uskolla.

Bernhardin tavoin Hugo Victorilainen vastustaa sitä Abelardin käsitys- tä, ettei teon ulkonaisella suorituksella olisi mitään moraalista arvoa. Oi- kea intentio ei ole kummankaan mielestä riittävä, ellei siihen liity teon ulkonaista suoritusta. Hugo vastustaa myös sitä Abelardin käsitystä, että

puhtaan rakkauden Jumalaa kohtaan pitäisi olla pyyteetöntä. Kaikki rakkaus on näet pyyteellistä, koska se sisältää halun päästä yhteyteen rakastetun kanssa. Ja koska ikuinen onnellisuus muodostuu tällaisesta yhteydestä Jumalaan, sitä ei voida haluta irrallaan Jumalasta. Jumalan rakastaminen on samalla halua tulla ikuisesti onnelliseksi, joten halu tulla ikuisesti onnelliseksi on Jumalan rakastamista.

XXV LUKU

PETRUS LOMBARDUS JA GRATIANUS¹

Petrus Lombardus oli kotoisin Pohjois-Italiasta, toimi opettajana mm. Pariisissa ja kuoli n. 1160. Hänen teoksensa *Libri IV Sententiarum* (*Neljä lauseiden kirjaa*) on tärkein 1100-luvulla kirjoitettu teos läntisen kirkon opeista. Siinä pyritään esittämään kristillinen teologia mahdollisimman täydellisenä raamatusta ja kirkkoisiltä kerättyjen »lauseiden» avulla. Teos, jonka tunsivat kaikki myöhemmät skolastikot, oli vuosisatoja tärkein teologian tekstikirja.

Lombarduksen teoksella on ollut vaikutusta myös skolastisen metodin kehitykseen. Kiista toisaalta Abelardin ja toisaalta Bernhardin ja Hugo victorilaisen välillä heijastaa läpi skolastisen keskiajan vallinnutta jännitystä dialektisen ajattelun ja mystisen uskon välillä. Edellinen pyrki esittämään kirkon opit järkeä tyydyttävällä tavalla, kun taas mystiikka etsi samoista opeista puitteet tunnetta tyydyttävälle uskonnolliselle elämälle. Skolastiikan pyrkimyksenä sen kukoistusaikana oli sulattaa harmonisesti yhteen nämä vastakohtat.

Lombardus, joka on mahdollisesti ollut Abelardin oppilaana, soveltaa *Sic et non* -menetelmää omaan teokseensa. Hän näet esittää jokaisen merkittävän lauseen kohdalla tärkeimmät raamatun ja kirkkoisien argumentit sen puolesta ja sitä vastaan. Tämän lisäksi hän yrittää sovittaa yhteen keskenään ristiriitaisia auktoriteetteja tekemällä erotteluja heidän käyttämiensä käsitteiden merkityksissä. Monet myöhemmät skolastikot pitivät Lombarduksen metodologia mallinaan.

Etiikassa Lombardus myöntää, että teon moraalinen arvo perustuu pääasiallisesti tekijän (oikeaan tai väärään) intentioon. Toisaalta hän vastustaa sitä kirkon tuomitsemaa Abelardin käsitystä, ettei teon ulkonaisella suorituksella ole mitään vaikutusta teon moraaliseen arvoon. Synti on suurempi, jos paha teko täydentää pahaa intentiota. Hyvä tarkoitus on vain »näennäisesti hyvä» mutta todellisuudessa paha, jos sen toteuttaminen edellyttää moraalisesti kiellettyjä keinoja. Vaikka köyhien auttaminen on yleensä hyvää, se muuttuu pahaksi sille, joka pyrkii auttamaan heitä varastamalla muilta.

Lombarduksen nuoremman aikalaisen *Gratianuksen* monumentaaliselä teoksella *Concordantia Discordantium canonum* (*Ristiriitaisten sääntöjen sopusointu*), joka ilmestyi ennen Lombarduksen teosta n. 1140, on myös ollut suuri vaikutus skolastisen metodin kehitykseen ja juridis-moraaliseen ajatteluun. Myöhemmin teos tunnetaan nimellä *Decretum*. Roomalaisella oikeudella, johon sulautui germaanisista oikeuskäsityksiä, on ollut läpi keskiajan vaikutusta juridiseen ja yhteiskunnalliseen ajatteluun. Bolognasta tuli 1100-luvulla maallisen roomalaisen oikeuden tutkimuksen keskus. Maallisen oikeuden ohella siellä opetetaan ja tutkitaan myös kirkollista eli kanonista oikeutta, jota opetti mm. juristina ja teologina tunnettu munkki Gratianus.

Gratianus oli koonnut teokseensa suunnattoman määrän vuosisatojen aikana syntyynyttä kanonisen oikeuden aineistoa (riippikirjoja, paavien ja kirkolliskokousten päätöksiä jne.), joissa on nähtävissä myös roomalaisen oikeuden vaikutus. Mutta eri aikoina syntyneessä aineistossa oli helppo havaita ristiriitaisuuksia. Jo ennen Gratianusta paavi Urbanus II oli antanut ohjeen siitä, miten on suhtauduttava keskenään ristiriitaisiin periaatteisiin. On tehtävä ero oikeuden muuttumattomien ja tiettyyn aikaan si-dottujen muuttuvien periaatteiden välillä; vain jälkimmäisten välillä voi olla ristiriitoja. Mutta koska kaikkien ihmisten järki Jumalan luomana on samanlainen, se ei voi johtaa ristiriitoihin. Gratianus on toimittanut teok-sensa tämän ohjeen mukaan. Abelardin tavoin hän asettaa vierekkäin näennäisesti ristiriitaisia periaatteita. Mutta niin kuin teoksen nimestäkin ilmenee, hän pyrkii sovittamaan ristiriitaisuuksia yhteen.

Antiikista peritty luonnonoikeus (*ius naturale*), jonka Gratianus samastaa jumalallisen oikeuden (*lex divina*) kanssa, on kaiken muun (pau-kallisen, ihmisten säätämän) oikeuden yläpuolella. Laki, joka on ristiriidassa luonnonoikeuden kanssa, ei ole pätevä. Kaikki täysi-ikäiset järkevät ihmiset tuntevat luonnonoikeuden. »Tietämättömyys luonnonoikeudesta on tuomittavaa kaikille täysi-ikäisille.» Monet vuosisatoja iskulauseina eläneet moraaliperiaatteet ovat kotoisin Gratianuksen teoksesta. »Luonnon-oikeudeksi kutsutaan sitä, minkä luonto esittää kuten: älä tee toisille sitä, mitä et tahdo muiden tekevän itsellesi.»

Läntisen kirkon oppeihin oli sulautunut roomalaisen oikeuden oppeja Tertullianuksesta alkaen. Gratianus on vaikuttanut saman suuntauksen vahvistumiseen. Juridisen, moraalisen, yhteiskunnallisen ja teologisen ajattelun välillä ei tehdä selvää eroa keskiajalla. Tästä johtuen mm. Gratianuksen vaikutuksesta juridiset käsitykset heijastuvat myös moraalisis-sa ja yhteiskunnallisissa ideoissa esimerkiksi hallitsijan ja alamaisten tai kirkon ja maallisen valtion välisissä suhteissa.

Viitteet

1 Tämän luvun perustana ovat Gründel, 13ss, 216ss, Ullmann, 118ss ja Taylor, II, 260 – 309.

XXVI LUKU

ALKUKESKIAJAN YHTEISKUNNALLISIA IDEAALEJA

Johannes Salisburylaisen 1159 ilmestynyttä teosta *Policraticus* (= Valtiomies) voidaan pitää keskiajan ensimmäisenä eurooppalaisena teoksena, jossa käsitellään jossain määrin systemaattisesti yhteiskuntafilosofiaa. Tätä ennen yhteiskunnalliset ideaalit heijastuvat hajanaisina paavien ja hallitsijoiden päätöksissä, laeissa, kruunajaisseremonioiden kaavoissa ja muissa asiakirjoissa. Walter Ullmann on osoittanut näiden dokumenttien perusteella, että alkukeskiajan poliittisessa ajattelussa on nähtävissä kaksi toisilleen vastakkaista ideaalia.

a. Demokraattinen ja teokraattinen käsitys vallasta¹

Yhtenä suuntauksena keskiajan alkupuolen ajattelussa on jonkinlainen demokraattinen käsitys vallasta. Tämän mukaan valta kuuluu joko hallitsville itselleen tai perustuu heidän suostumukseensa.

Esimerkkinä edellisestä voidaan pitää kyläyhteisöä, jossa asukkaat yhdessä päättävät kylvö- ja korjuuajoista, laitumista, teiden hoidosta ja muista yhteisistä asioista. Erilaisissa ammattikunnissa toimittiin samantapaisten periaatteiden mukaan. Esimerkkinä jälkimmäisestä voidaan pitää keskiajan feodaalilaitosta. Siinä ylemmän ja alemman, esimerkiksi lääninherran ja vasallin herruus ja alistussuhteet perustuivat molempien osapuolten etuja palvelemaan sopimukseen. Alempi tarjosi ylemmälle tiettyjä palveluja saadakseen vastapalvelukseksi suojelua, jolla oli tärkeä merkitys kansainvaellusten ja Länsi-Rooman häviön jälkeisinä levottomina aikoina.

Oletus, että herruussuhteet perustuvat molemminpuoliseen sopimukseen, antoi alemmalle moraalisen tai juridisen vastarinnan oikeuden ylemmää vastaan siinä tapauksessa, ettei tämä täyttänyt oletetun sopimuksen ehtoja. Äärimmäisenä esimerkkinä tällaisesta sopimusajattelusta mainittakoon seuraava tapaus.² Englannin kuningas Henrik II vaati Normandian herttuana vasalliaan Flanderin kreiviä taistelemaan Ranskan kuningas Filip Augustia vastaan. Flanderin kreivi lupasi feodaalisopimuksensa ja va-

lansa perusteella lähettää sovitun määrän hevosia ja miehiä Henrikin palvelukseen. Mutta loput miehistään hän sanoi lähettävänsä Filip Augustin käyttöön, koska hän on tähänkin vasallisuhteessa.

Kirkko ja useimmat maalliset hallitsijat edustavat kuitenkin jokseenkin päinvastaista teokraattista käsitystä kirkon ja hallitsijan vallasta. Hallitsijan uskotaan olevan hallitsija Jumalan armosta, ts. hän on saanut valtansa Jumalalta eikä kansalta. Raamatun esikuvien mukaan hän on Herran voideltuna muiden yläpuolella.³ Tämän käsityksen mukaan hallittavat eivät ole kansalaisia (*cives*), jotka voisivat osallistua yhteisistä asioista päättämiseen, vaan alamaisia (*subditus, subject, Untertan*). Hallitsijan ja alamaisten suhteita verrataan usein isän ja lapsien tai paimenen ja lauman välisiin suhteisiin. Hallitsijan palveluksessa olevat hierarkkisesti toisilleen alistetut virkamiehet ovat vastuussa ylemmilleen ja viime kädessä hallitsijalle, joka puolestaan on vastuussa toimistaan ainoastaan Jumalalle joko välittömästi tai kirkon välityksellä. Pseudo-Dionysioksen taivaallisella hierarkialla on ollut vaikutusta myös maallisen hierarkkisen valtakäsityksen syntyyn. Hallitsijan kyllä edellytetään toimivan kansan parhaaksi Jumalan tahdon (luonnonoikeuden) mukaisesti. Mutta jos hallitsija toimii kansan etujen vastaisesti, kansalla alamaistena ei ole juridisia keinoja vastustaa hallitsijaa.

Paavin johtama kirkko oli tärkeä tekijä teokraattisen valtakäsityksen synnyssä ja kehityksessä. Kirkon etuna oli monen vuosisadan aikana se, että lähes kaikki ne, joilla oli korkeampaa sivistystä, olivat sen palveluksessa. Erilaisten asiakirjaväerennösten avulla, jotka sovitettiin yhteen roomalaisen oikeuden ajatuskaavojen kanssa, paavit onnistuivat luomaan lähes tuhat vuotta vallinneen uskomuksen, että Jeesuksen Pietarille antama avainvalta (Matteus 16:18s) päättää ihmisten ajallisesta ja iäisestä kohtalosta olisi juridisesti siirtynyt Pietarin tekemän testamentin ansiosta Rooman paaville.⁴ Tämän mukaan paavi on Jumalan edustaja maan päällä. Marsilius Padovalainen lienee keskiajalla (vasta 1300-luvulla) ensimmäisiä, joka on epäillyt paaville siirretyn avainvallan laillisuutta.

Kirkkoa ja valtiota — sikäli kuin keskiajalla voidaan puhua valtiosta — ei pidetty keskiajalla eri instituutioina niin kuin nykyisin. Pikemminkin koko kristikuntaa, johon joskus ajatellaan kuuluvan potentiaalisesti koko ihmiskunnan, pidetään yhtenä yhteisönä; käytännössä Bysantti, jonka keisarissa yhdistyi Jumalalta saatu maallinen ja hengellinen valta, oli paavin vallan ulkopuolella. Valtiot ovat itse asiassa universaalisen kirkon sisäpuolella olevia kirkollisia laitoksia. Kirkko hengellisen vallan edustajana on tuossa yhteisössä korkea-arvoisempi samoin kuin sielu on ruumista

korkeampi. Koko yhteisöllä on vain yksi pää, joka on paavi. Käsitys yhdestä päästä esitetään mm. paavi Bonifatius VIII:n julistuksessa *Unam Sanctam* 1302. Olisi luonnotonta, että eläimellä olisi kaksi päätä. Mutta on yhtä luonnotonta, että ihmisyhteisöllä on kaksi päätä. Työnjaon vuoksi paavi on antanut alempiarvoisen maallisen vallan käytön maallisille hallitsijoille. Mutta vallan käyttäjä ei omista tuota valtaa, joka kuuluu edelleenkin paaville. Hallitsijat ovat kirkon jäseniä. Mutta paavi ei ole kirkon jäsen, vaan sen pää, joka jäsenten yläpuolella valvoo, että jäsenet toimivat hengellisen vallan ohjeiden mukaan. Paavi, joka on saanut valtansa Jumalta, on teoistaan vastuussa ainoastaan Jumalalle.

Paavit onnistuivat vuosisatojen kuluessa luomaan uskottavan teorian omasta ylimmästä vallastaan. Maalliset hallitsijat pitivät lännessä kauan aikaa selvänä, että ylin hengellinen valta kuuluu paaville. Edelleen heillä on jonkinlainen, tosin hämäämpi käsitys siitä, että paavilla on ylin valta myös maallisissa asioissa. Pitkällisessä investituurariidassa keisarin ja paavin välillä ei tehty kyseen alaiseksi paavin hengellistä valtaa. Sen sijaan keisarit pyrkivät itsenäistymään paavista maallisen vallan käytössä. Niinpä vetoamalla Jeesuksen opetuslasten keskusteluun kahdesta miekasta (Luukas 22:38) keisari Henrik IV esitti 1076 teorian ylimmän vallan dualismista, jonka mukaan hallitsijalla olisi ylin valta maallisissa ja paavilla hengellisissä asioissa. Keskiajan käsityksen mukaan noilla miekoilla tarkoitetaan maallista ja hengellistä miekkaa, joista Henrikin mukaan vain hengellinen miekka olisi annettu paaville. Paavit olivat kuitenkin *Gelasiusesta* alkaen (paavina 492–496) todistaneet, että molemmat miekat on annettu paaville, joka antaa ainoastaan maallisen miekan käyttöoikeuden maallisille hallitsijoille. Se, että paavit kykenivät ideologisin aseinen menestyksellisesti taistelemaan maallisia hallitsijoita vastaan pakottaen mm. mainitun Henrikin kuuluisalle katumusmatkalle Canossaan, on todiste siitä, että käsitys paavin jumalallisesta vallasta oli juurtunut syvälle ihmisten mieliin. Eräänä teoreettisena syynä hallitsijoiden ideologiseen voimattomuuteen voidaan pitää sitä, että keskiajalla puuttui myöhemmin syntynyt suvereenin (*supremum* = ylin) valtion käsite.

Keskiajalla vallinneen teokraattisen valtakäsitteen puitteissa hallittavilla ei ollut mitään poliittista valtaa eikä juridisia keinoja vastustaa hallitsijaa tai paavia. Mm. apostoli Paavalin opetuksien mukaan on oltava alainen esivallalle, joka on saanut valtansa Jumalta. Tämän teorian rinnalla on elänyt vastakkainen, esimerkiksi feodaalilaitoksessa ilmenevä periaate jonkinlaisesta sopimuksesta ylempien ja alempien välillä, mikä antaa alaisille juridisia oikeuksia ylempiä vastaan. Teokraattisesta valtakäsi-

tyksestä on säilynyt kuitenkin enemmän dokumentteja. Tämä johtunee mm. siitä, että sivistyneistö on ollut kauan aikaa teokraattista käsitystä edustavan kirkon palveluksessa.

Vaikka teoriasta, että valta perustuisi jonkinlaiseen hallitsijan ja hallittujen väliseen sopimukseen, on niukasti dokumentteja, senkin on täytynyt elää ihmisten mielissä ainakin joissakin osissa Eurooppaa. Raamatusakin viitataan hallitsijan (Daavid) ja kansan (Israel) väliseen sopimukseen (2 Samuelink. 5:3). Muutoin ei voitaisi ymmärtää sitä, että kuninkaan vallan rajoittamista aletaan vaatia voimakkaasti esimerkiksi Englannissa 1200-luvulla, jolloin alkaa syntyä myös yhteiskuntafilosofiaa käsittelevää kirjallisuutta. Tämä teoria sisältää myöhemmin syntyvien demokraattisten käsitysten ituja. Sopimusteoria tarjoaa näet myöhemmin mahdollisuuden puhua kansan (ei niinkään yksilön) oikeuksista hallitsijaa vastaan.

Esimerkkinä molempien teorioiden samanaikaisuudesta voitaneen pitää Englannin paronien taistelua kuningas Juhana Maatonta vastaan, mikä johti *Magna chartan* syntyyn 1215. Teokraattisen käsityksen mukaan Juhana oli Herran voideltu, jota alamaiset eivät olisi voineet juridisin keinoin vastustaa. Mutta Juhana oli paronien mielestä samanaikaisesti heidän lääninherransa. Feodaalisen ajattelun mukaan vasalleilla on oikeus vastustaa lääninherraa siinä tapauksessa, että hän on rikkonut oletetun sopimuksen vasallien kanssa. Sama Juhana joutui tunnustamaan myös paavin maallisenkin mahdin paavin julistettua Englannin inderdiktiin ja Juhanan itsensä pannaan.⁵ Juhanan oli pakko ottaa vastaan valtakuntansa läänityksenä paavilta.

Investituurariidan yhteydessä alkaa ilmestyä poliittisia lentolehtisiä, joiden taustana näyttää olleen esitetyt teoriat vallan alkuperästä. Niinpä 1000-luvulla elänyt saksalainen *Manegold Lautenbach*, joka puolusti paavia, vertaa keisaria sikopaimeneen ja hallittavia sikoihin. Ellei sikopaimen hoida sikoja, vaan pahoinpitelee ja surmaa niitä, omistaja »poistaa hänet häpeällisesti hoitamasta sikoja».⁶ »On yksi asia hallita kuningaskuntaa, toinen harjoittaa tyranniaa...» Metaforasta ei ilmene, kuka poistaa sikopaimenen virastaan. Sopimusteorian mukaan siat itse saattaisivat poistaa sopimuksen rikkoneen osapuolen. Teokraattisen käsityksen mukaan sen sijaan Jumala ylimpänä omistajana tai paavi Jumalan edustajana voisi erottaa tehtävistään vääryyteen syyllistyneen sikopaimenen.

Ensimmäisiä maallikoita, jotka puolustavat kirjallisesti maallista hallitsijaa investituurariidassa paavia vastaan, on roomalainen *Petrus Crassus*. 1100-luvun lopussa alkavat maallikot ensin Ravennassa ja vähän myöhemmin Bolognassa tutkia roomalaista oikeutta. Roomalaisen oikeuden perusteella he pitävät pyhinä keisarin antamia lakeja, joiden kumoami-

seen paavilla ei ole oikeutta. Crassuksen mukaan on kahdenlaista oikeutta. Kirkollinen eli kanoninen oikeus koskee vain papistoa, kun taas siviililait koskevat kaikkia. Koska näet Jumala on antanut siviililait keisarin välityksellä, papistonkin on noudatettava niitä.

b. Johannes Salisburylainen⁷

Johannes Salisburylaisen (n. 1115 – 1180) *Policraticus* on keskiajalla ensimmäinen teos, jossa käsitellään systemaattisesti yhteiskuntafilosofiaa. Johannes oli opiskellut Pariisissa mm. Abelardin oppilaana. Sen jälkeen hän oli sihteerinä paavin kansliassa, Canterburyn arkkipiispan sihteerinä ja myöhemmin Chartresin piispana. Näissä tehtävissä hän teki havaintoja poliittisen valtataistelun luonteesta.

Keskiajalla tarkastellaan yhteiskunnallisia kysymyksiä melkein aina uskonnollisten ja moraalis-juridisten ideaalien kannalta. *Policraticuksessa* on kuitenkin osia, joissa tutkitaan poliittisen vallan syntyä ja käyttöä tästä tarkastelutavasta eroavasti psykologiselta kannalta ilman sanottavaa moralisointia.

Johannes kuvaa ihmisluontoa käyttämällä Augustinuksen käsiteparia Jumalan rakkaus (*amor Dei*) ja itserakkaus (*amor Sui*). Vain pieni osa ihmisiä on »hengeltään puhtaita», joiden toimintaa ohjaa rakkaus Jumalaan ja jotka ovat vapaita itserakkaudesta. Suurin osa ihmisiä elää »poliittisten ihmisten elämän» (*vita politicorum*).

Itserakkauden vallassa elävä poliittinen ihminen pitää kuolemaa ja orjuutta suurimpana pahana, elämää ja vapautta suurimpana hyvänä. Oman turvallisuutensa lisäämiseksi poliittinen ihminen pyrkii saamaan valtaa niin paljon kuin mahdollista. Mutta koska kaikilla poliittisilla ihmisillä on loputon vallan halu, tuo pyrkimys johtaa yhteiskuntaan, jossa voimakkaimmilla on suurin valta ja vapaus. Yhteiskunta näyttää suurempien ja pienempien valtaa tavoittelevien tyranniin hierarkialta. »Vaikka kaikki eivät kykene saamaan ruhtinaallista tai kuninkaallista valtaa, ei ole kuitenkaan ketään, joka olisi vapaa tyrannimaisuudesta, tai sellainen on harvinaisen. Sitä, joka sortaa väkivaltaisesti kansaa, kutsutaan tyranniksi. Mutta jokainen voi harjoittaa tyranniaansa pientä ihmismäärää eikä vain kansaa kohtaan. Jokainen tahtoo hallita, ellei koko kansaa, kuitenkin niin montaa kuin hän kykenee.»

Käsitys siitä, että järjestynyt yhteiskunta syntyisi ihmisten keskinäisissä valtataisteluissa, on poikkeuksellista keskiajalla. Tässä Johannes enna-

koi käsitystä, joka puolituhatta vuotta myöhemmin oli hänen maanmiehensä Hobbesin yhteiskuntafilosofian perustana. Hobbesin mukaan ihmisen liikkeelle paneva voima on »jatkuva ja levoton halu valtaan ja taas valtaan, mikä päättyy vasta kuolemassa». Vaikka Johannes on tehnyt samantaisia havaintoja poliittisen ihmisen luonteesta, hän ei luo niiden pohjalla systemaattista teoriaa. Tämä johtunee siitä, että hän on sidoksissa perinnäiseen kristilliseen käsitykseen, jonka mukaan hallitsija on saanut valtansa Jumalalta.

Siirtyessään poliittisen ihmisen psykologisesta tarkastelusta tutkimaan poliittisia yhteisöjä ja lähinnä kuningaskuntia Johannes tutkii niitä perinnäiseltä uskonnollis-juridiselta kannalta. Perusajatuksena hänellä on silloin käsitys, että hallitusvalta on kotoisin Jumalalta; feodaalista käsitystä hallitsevien ja hallittujen molemminpuolisista oikeuksista ja velvollisuuksista ei esiinny *Policraticuksessa*.

Johannes kuvaa kuningaskuntaa vanhalla analogialla ihmisruumiista, jossa jokaisella jäsenellä on erikoistehtävänsä kokonaisuuden hyväksi. Hallitsija vastaa valtioruumiin päätä, papisto sielua, senaatti sydäntä, tuomarit ja muut virkamiehet silmiä, korvia sekä muita jäseniä. Talonpojat vastaavat ruumiin jalkoja. Hobbes käyttää *Leviathanin* alussa samaa analogiaa sillä tärkeällä erolla, että hallitsija on valtioruumiin sielu eikä pää; sieluna hallitsija samastuu valtioon (valtio olen minä) toisin kuin päänä, jota voidaan ajatella ruumiista erillisenäkin.

Hallitsijan asema on keskeinen yhteiskuntaruumiissa. Jumalan sijaisena hän näet toimii lainsäätäjänä, tuomarina ja johtajana. Hallitsijan suhde lakiin näyttää hiukan ristiriitaiselta. Keisariajalta periytyneen roomalaisen oikeuden mukaan, jota Johannes on tuntenut, hallitsija ei ole säättämiensä lakien alainen vaan niiden yläpuolella (samoin Hobbesilla). Hallitsija on »vapaa lain kahleista» (*legis nexibus absolutus*). Lain lähteenä on hallitsijan tahto. »Sillä, mikä miellyttää hallitsijaa, on lainvoima.» (*Quod principi placuit legis habet vigorem.*) Johdonmukaisena seurauksena tästä periaatteesta on myöhemmin Hobbesilla käsitys, ettei hallitsija voi tehdä vääryyttä, mitä tahansa hän tekeekin.

Vaikka hallitsija onkin säättämiensä lakien yläpuolella, Johannes uskoo, että on sellaista oikeutta, joka on hallitsijan yläpuolella. Hän ei tosin tee, niin kuin monet muut skolastikot, eroa muuttumattoman luonnonoikeuden ja hallitsijoiden säättämän positiivisen oikeuden välillä. Sen sijaan kuninkaan yläpuolella on Jumalan laki. Lisäksi on kaikille kansoille kuuluvia määräyksiä (jääne kansojen oikeudesta, joka joskus samastetaan luonnonoikeuteen), joita kuningaskaan ei voi rankaisematta rikkoa. Tällaisia »ikuisia määräyksiä» (*perpetuae praeceptiones*) on esimerkiksi

kultainen sääntö; älä tee toiselle sitä, mitä et halua tehtävän itsellesi. Tämän lisäksi on muuttuvia määräyksiä (*mobilia praeceptiones*), joita kuningas voi muuttaa yhteiseksi hyväksi »kunnian ja hyödyn mukaan» (*bonestas et utilitas*).

Kuningas voi hallita valtiota oikein mutta myös väärin. Hän hallitsee oikein, jos hän toimii Jumalan lain mukaan oikeudenmukaisesti, luo harmoniaa yhteiskuntaruumiin eri osien välillä ja huolehtii siitä, että kukin saa hänelle kuuluvan (*suum suique* -periaate). Kuningas on näet oikeudenmukaisuuden työkalu. Kuninkaan korkeasta tehtävästä huolimatta Johannes ei kunnioita ketä tahansa kuningasta. »Oppimaton kuningas on kruunattu aasi», sanoo Johannes, joka varhaiskolastikoista on parhaiten perehtynyt antiikin humanistiseen perinteeseen.

Paavin ja maallisten hallitsijoiden välisessä kiistassa Johannes kannattaa paavin ylivaltaa. Hän pitää koko kristikuntaa yhtenä yhteisönä (*Res publica christiana*), jonka sisäpuolella on kuningaskuntia kuninkaineen. Työnjaon vuoksi tässä yhteisössä on ero maallisen ja hengellisen vallan eli miekan välillä. Johanneksen samoin kuin Bernhard Clairvauxlaisen mielestä molemmat miekat, ts. kaikki valta kuuluu kirkolle. Kirkko paavin johtamana hoitaa itse lähinnä hengellistä valtaa. Maalliset hallitsijat ovat saaneet kirkolta maallisen miekan sellaisten asiain hoitamiseksi, jotka ovat sopimattomia korkeamman hengellisen vallan arvolle. Johannes vertaa maallisen miekan hoitajaa teurastajaan, jonka tehtävänä on pahuuden poistaminen. Papisto muodostaa yhteiskunnan sielun, joka perinnäisen käsityksen mukaan on ruumista korkea-arvoisempi. Augustinuksen tavoin Johannes pitää oikeana hallitsijana vain kristillistä hallitsijaa, jonka säätämät lait ovat sopusoinnussa Jumalan lakien kanssa. »Lakien koko tehtävä on uskonnollinen ja pyhä.» Koska papisto tuntee parhaiten Jumalan tahdon, hallitsijan on lakeja laatiessaan kuunneltava papistoa.

Erityisen pulmallinen on Johanneksen suhtautuminen tyranniin, joka kristillisen hallitsijan vastakohtana on »paholaisen kuva»; Platonin ja Aristoteleen käsitys tyrannista on siirtynyt keskiaikaiseen ajatteluun Ciceron välityksellä, jonka teoksia Johanneskin on lukenut. Hallitsijana tyrannikin on näet »Herran voideltu». Apostoli Paavalin mukaan kaikki esivalta on Jumalalta ja se, joka nousee esivaltaa vastaan, nousee Jumalan säätämystä vastaan. Tyrannia on siedettävä kärsivällisesti, vaikka hänen heruutensa olisi tukala. Jumala rankaisee usein syntistä kansaa tyrannin välityksellä niin kuin tapahtui Attilan kurittaessa kansoja »Jumalan ruoskana». Jumala itse myös hävittää usein tyrannin. Äärimmäisenä keinona voidaan tyranni murhata, kun sitä ennen on kokeiltu kaikki muut keinot tyrannista vapautumiseksi. Joskus tyrannin murha voi olla suorastaan vel-

vollisuus. Petos, imartelu ja tottelemattomuus ovat silloin sallittuja keinoja. Sen sijaan myrkyn käyttö on kielletty. Myöhemmin tätä on perusteltu sillä, että viedessään myrkyn omalla kädellään suuhunsa tyranni tekisi itsemurhan, joka monilta kirkkoisilta periytyneen käsityksen mukaan on suuri synty.

Teoksella *Policraticus* on ollut huomattava vaikutus poliittiseen ajatteluun aina 1600-luvulle saakka, vaikka sen tekijän nimi unohdettiin pitkäksi aikaa; teoksen tekijänä pidettiin Policraticusta. Esimerkiksi Hobbesin *Leviathanilla* on yhtymäkohtia *Policraticuksessa* esitettyjen käsitysten kanssa. Tyrannin murhan oikeutuksesta on keskusteltu vuosisatoja. Tyrannin murha on hätäkeino, jota on kuitenkin vaikea perustella teokraattisen valtakäsityksen pohjalta, jota Johanneskin edusti. Myöhemmin esimerkiksi jesuiitat kykenivät perustelemaan sitä paremmin omaksuttuaan eräitä piirteitä feodaalisesta valtakäsitteestä. Niinpä *Juan de la Mariana* perustelee tyrannin murhaa suurta huomiota herättäneessä teoksesseen *De rege et regis institutione* vuonna 1599 feodaalisen valtakäsityksen avulla. Kuninkaan valta perustuu hänen ja kansan välillä tehtyyn sopimukseen. Kansalla (ei niinkään yksilöillä) on tämän mukaan oikeuksia hallitsijaa vastaan.⁸ Kansa voi puolustautua hallitsijan rajatonta valtaa eli mielivaltaa vastaan laillisesti surmaamalla hänet tyrannina.

Viitteet

1 Esitys demokraattisesta ja teokraattisesta valtakäsityksestä perustuu Ullmannin teoksiin *A History of Political Thought: The Middle Ages* ja *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter* (alkuaan englanniksi), joista on löydetävissä viitteet eri lähteisiin.

2 Catlin, *A History of the Political Thought*, 152s.

3 Samuelinkirja 9:16, I Aikakirja 19:15. »Älkää koskeko minun voideltuihini.» Psalmi 105:15.

4 Toisen vuosisadan lopulla syntyneen Clemensin kirjeen (*Epistola Clementis*) mukaan apostoli Pietari, jonka uskottiin kuolleen Roomassa (vrt. Marsilius Padovalainen), olisi ennen kuolemaansa tehnyt testamentin (testamentin merkitys oli kaikille tuttu roomalaisesta oikeudesta), jolla hän olisi siirtänyt avainvaltansa Rooman paaville. Paavi Clemens I kertoo tästä Jeesuksen veljelle Jaakobille muka Jerusalemiin lähettämässään kirjeessä. Ne, jotka olivat tottuneet ajattelemaan roomalaisen oikeuden mukaisesti, pitivät selvänä, että testamentissa mainitut oikeudet olivat todella siirtyneet testamentin saajalle. Kirjevääreännöksen arvovaltaa lisäsi vielä se, että se olisi muka lähetetty Jeesuksen veljelle. Myöhemmin seipitetyn *Sylvesterin legendan* mukaan Rooman keisari Konstantinus olisi synnintunnessaan luovuttanut kaiken maallisen valtansa Rooman paaville. Paavi puolestaan palautti tuon vallan käyttöoikeuden Konstantinukselle mutta ei itse ylintä herruutta (*dominium*), jonka hän säi-

lytti itsellään. Näin ollen keisari, jolla on vain maallisen vallan käyttöoikeus, on vastuussa sen käytöstä paaville, joka on tuon vallan ylin haltija. 700-luvulla syntyi laaja *Pseudo-Isidorin* kokoelma, joka sisälsi lukuisia pääasiallisesti väärennetyjä asiakirjoja apostolien ajoista alkaen. Niiden tarkoituksena on osoittaa, että Jumala on antanut kaiken maallisenkin vallan paaville. Asiakirjoissa on samalla huolehdittu siitä, että tämä on tapahtunut juridisesti pätevin perustein.

5 Koko alueeseen kohdistunut interdekti oli kollektiivinen rangaistus, josta tulivat osallisiksi syyttömätkin. Runebergin maaherrarunossa esitettyä periaatetta, että kukin on vastuussa vain omista teoistaan, ei ole ainakaan keskiajalla pidetty selvänä.

6 Catlin, 155.

7 Esitys perustuu pääasiallisesti Peter von Siversin tutkimukseen Johannes Salisburylaisesta, joka sisältyy hänen toimittamaansa teokseen *Respublica Christiana*, 47–72.

8 Yhdistyneiden Kansakuntien 1948 esittämän ihmisoikeuksien julistuksen vaikutuksesta kansainvälisessä keskustelussa puhutaan tavallisesti yksilöiden ihmisoikeuksista. Historiallisesti käsitteeseen ihmisoikeus on sulautunut yhteen toisaalta varhaisempi käsitys (esimerkiksi jesuiitoilla) kansan oikeudesta tyrannimaista hallitsijaa vastaan ja toisaalta myöhemmin korostunut käsitys yksilön oikeudesta mitä tahansa (jopa demokraattista) valtiovaltaa vastaan. Amerikan Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksessa 1776, jossa ensi kerran esitetään yleinen ihmisoikeuksien julistus, puhutaan rinnakkain ihmisten (= yksilöiden) ja kansan oikeuksista ilman että niiden välillä tehtäisiin selvää eroa. Yksilön oikeuksista keskiajalla ks. s. 328 viite 4.

XXVII LUKU

SKOLASTIIKKA 1200-LUVULLA

Varhaisskolastiikan filosofia nojautui harvoin länessä tunnettuihin Platonin (*Timaios*) ja Aristoteleen (eräät loogiset teokset) teoksiin. 1200-luvulla skolastiikan filosofinen perusta laajeni lähinnä siksi, että Aristoteleen filosofia tuli tunnetuksi länessä arabi- ja juutalaisfilosofien välityksellä.

Kreikkalainen filosofia säilyi entisen Rooman itäosissa paremmin kuin länessä. Kreikkalaisten filosofien teoksia aletaan vuoden 500 paikkeilla kääntää syyriaksi. Syyrialaisia oppineita siirtyy myöhemmin arabihallitsijoiden hoviin Bagdadiin, jossa aletaan 800-luvulta lähtien kääntää Platonin ja Aristoteleen teoksia arabiaksi. Niihin liittyvät kommentit ovat uusplatonismin värittämiä.

Arabien sivistystaso oli ristiretkien aikoihin huomattavasti eurooppalaista sivistystä korkeampi. Bagdad oli arabien tärkein sivistyskeskus idässä ja Espanja länessä. Itäisistä filosoifeista mainittakoon lääkäri *Avicenna* (980–1037), jonka aristoteelinen filosofia on uusplatonismin värittämä. Hänen teoksiaan, joilla on ollut vaikutusta mm. Albertus Magnukseen ja Tuomas Akvinolaiseen, aletaan kääntää latinaksi 1100-luvun lopulla. Tunnetuin Espanjan arabifilosofi oli *Averroes* (1126–1198), joka on kirjoittanut yksityiskohtaiset kommentit Aristoteleen koko tuotantoon. Arabimaailmassa oli myös juutalaisfilosoifeja, joista tunnetuin oli *Mooses Maimonides* (1135–1204). Avicenna, Averroes ja Maimonides olivat aristoteelikkoja. Kun heidän ja samalla myös Aristoteleen teoksia aletaan kääntää latinaksi, Aristoteleen filosofia tulee tunnetuksi länessä.

Keskiajan filosofialle oli yhteistä kristillisessä länessä ja muhamettilais-juutalaisessa idässä se, että filosofit joutuivat sovittamaan yhteen filosofian ja vallitsevan uskonnon. Uskonnollisen uskon ja filosofisen tiedon välinen suhde on kaikille yhteinen ongelma. Kärjistettynä se tunnetaan averroismin yhteydessä käydyissä kiistoissa kaksoistotuusteorianana. Sen mukaan jokin väite voi olla teologisesti tosi ja filosofisesti epätosi, ilman että näitä vastakkaisia totuuksia tarvitsisi saattaa sopusointuun.

Arabifilosofit pyrkivät tekemään dialektiikan avulla Koraanin järjelle

käsitettäväksi samaan tapaan kuin esimerkiksi Augustinus, Ambrosius tai Anselm tekevät Raamatun järjelle käsitettäväksi. Oikeauskoisista muhamettilaisista eroavasti eräät arabifilosofit väittävät, ettei jokin teko ole moraalisesti hyvä tai paha siksi, että Allah on käskennyt tai kieltänyt sen. Allah käskee tai kieltää sen, koska se on Allahin tahdosta riippumatta hyvä tai paha. Teon moraalisen hyvyyden tai pahuuden kriteeri on siis järki eikä Allahin mielivaltainen tahto. Samanlaisesta kysymyksestä väitellään lännessä intellektualistien ja voluntaristien kesken 1200-luvun lopussa ja seuraavan vuosisadan alussa.

Aristoteleen filosofia tuli lännessä tunnetuksi Averroeksen tulkitsemana. Mutta hänen tulkintansa sisälsi sekä muhamettilaisen että kristillisen uskon kannalta arveluttavia oppeja. Niinpä Aristoteles oli hänen mukaansa kieltänyt yksilöllisen kuolemattomuuden. Averroistinen Aristoteles näytti johtavan myös panteismiin. Kirkko kielsi virallisesti 1200-luvun alussa opettamasta tai lukemasta Aristoteleen luonnon filosofiaa; Aristoteleen etiikan opettamista ei kielletty. Kirkon vastustuksesta huolimatta aristotelismi levisi lähinnä Tuomas Akvinolaisen ansiosta, joka vastusti averroistista tulkintaa. Vuodesta 1366 lähtien Pariisin yliopiston taiteiden tiedekunnan kaikkien lisensiaattien oli tunnettava Aristoteleen koko tuotanto.

1200-luvun etiikan kehityksen kannalta ovat tärkeitä Aristoteleen eettisten teosten latinankieliset käännökset. 1100-luvun lopulla oli *Nikomakhoksen etiikan* toinen ja kolmas kirja käännetty latinaksi. Se tunnettiin nimellä *Vanha etiikka* (*Ethica vetus*). Vähän myöhemmin ilmestyi latinaksi myös sen ensimmäinen kirja nimellä *Uusi etiikka* (*Ethica nova*). Englantilainen *Robert Grosseteste* (1170–1253) käänsi koko *Nikomakhoksen etiikan* kreikasta latinaksi ja varusti sen omilla kommentteillaan. *Wilhelm Moerbeke* (1215–1286) käänsi Aristoteleen *Politiikan* latinaksi 1260 vaiheilla. Aristoteleen muutkin eettiset teokset ilmestyivät latinaksi vuosisadan lopulla.

Aristoteleen etiikka, jota luennoitiin Pariisissa, tuli nopeasti tunnetuksi. Sen vaikutuksesta huomio kohdistetaan kristillisten hyveiden ohella »luonnollisiin» hyveisiin, joita on pakanoillakin yhtä hyvin kuin kristittyillä.

Useimmat 1200-luvun filosofit kuuluivat joko dominikaanien tai fransiskaanien munkkiveljeskuntiin. Dominikaanien tärkein keskus oli Pariisin yliopisto, jossa myös fransiskaanit antoivat opetusta. Oxford oli tärkein fransiskaanien keskus. Monet fransiskaanit kannattivat filosofiassa augustinolaista perinnettä ja suhtautuivat kriittisesti uuteen aristotelismiin. Dominikaanit olivat auliimpia omaksumaan aristotelismin.

XXVIII LUKU

FRANSISKAANIT JA UUSI ETIIKKA

*a. Omatunto ja moraalilain luonne
Alexander Haleslaisen mukaan*

Fransiskaaniensa joukossa oli monia yksinkertaisen hurskauselämän puolustajia, jotka suhtautuivat vihamielisesti oppineisuuteen. Paavi hillitsi kuitenkin näiden »ylihengellisten» vaikutusvaltaa. Itse asiassa fransiskaanijestö tuotti monia huomattavia teologeja ja filosofejia.

»Vastustamaton opettaja» (*Doctor irrefragibilis*), englantilainen *Alexander Haleslainen* (1170/80 – 1245) oli ensimmäinen fransiskaani, joka opetti teologiaa dominikaanien hallitsemassa Pariisin yliopistossa. Hän oli myös ensimmäinen huomattava teologi, joka on saanut vaikutteita Aristoteleelta. Hänen teoksensa *Summa theologica*, jossa systemaattisesti esitetään lainauksia aikaisemmilta auktoriteeteilta, on valmistunut kauan Alexanderin kuoleman jälkeen. Pakanatkin saavat hänen mukaansa luonnollisen järjen avulla tietoa Jumalan olemassaolosta ja ominaisuuksista. Teologina Alexander pitää ihmisen ylimpänä päämääränä pääsyä Jumalan yhteyteen. Tässä suhteessa Aristoteleen filosofia ja sen mukana etiikka on riittämätön, koska siinä ei tunneta Jumalan ilmoitusta.

Historiallisesti merkittävin on Alexanderin teoria omastatunnosta (*conscientia*), jolla on läheinen yhteys skolastikkojen tuntemaan käsitteeseen *synteresis*.¹ Antiikin lääketieteessä kreikkalaisella sanalla *teresis* tarkoitetaan lääketieteellistä havaintoa. Uusplatonistit tarkoittavat tästä muodostuneella käsitteellä *synteresis* omasta sielun tilasta tehtyä itsehavaintoa, johon sisältyy samalla moraalista arviointia. Skolastikot ovat omaksuneet tämän käsitteen Hieronymuksen kommentaarista Hesekielin kirjaan (1:4ss). Hieronymus pitää *synteresista* »omatunnon kipinä» (*scintilla conscientiae*), joka on jäänyt ihmiselle syntiinlankeemuksen jälkeenkin, niin että hän syntisenäkin on tietoinen siitä, mikä on moraalisesti oikeaa ja väärää. Hieronymus näyttää pitäneen *synteresista* ja omaatuntoa (*conscientia*) toistensa synonyymeinä. Hän on tarkoittanut »omatunnon kipinalla» lähinnä tiedollista kykyä hyvästä ja pahasta eikä niin-

kään jonkinlaista kipunoivaa voimaa. Väärinymmärryksestä johtuen skolastikot uskoivat *synteresiksella* tarkoitetun kuitenkin jonkinlaista kipunoivaa voimaa eikä moraalista tietokykyä. Siksi he tekivät niiden välillä eron. *Synteresis* vaativana voimana on tämän mukaan korkeampi kuin omatunto, joka pelkästään osoittaa, mikä on moraalisesti oikeaa tai väärää. Vaikka Alexander käyttää molempia sanoja, hän pitää niitä asiallisesti toistensa synonyymeinä.

Synteresis eli omatunto sisältää samalla kertaa moraalisen tietämisen ja vaatimuksen toimia tuon tiedon mukaan. Tiedollisena periaatteena *synteresis* on »synnynäinen tiedon valo» (*lumen innatum*) ikuisesta moraalilaista, moraalisesti hyvästä ja pahasta. »Luonnon laki (= moraalilaki) on kirjoitettu sydämeen (= omatunto). Siksi se on jotakin tiedettävää... Samoin kuin tietämisen periaate sisältyy tietoon, samoin luonnonlaki on omassatunnossa.» Alexander on omaksunut tässä antiikista periytyvän (Sofokles, stoalaiset, Cicero jne.) ja kirkkoisien omaksuman käsityksen siitä että moraalilaki (»kirjoittamattomat lait», »luonnonoikeus», »ikuinen laki») sisältyy jollakin tavalla ihmisjärkeen.

Synteresis eli omatunto on samalla »käskevä» voima, joka vaatii toimimaan moraalilain (Jumalan tahdon) mukaan. Sielussa on muitakin voimia, mikä ilmenee mm. Alexanderin tekemässä erossa vapaan valinnan (*liberum arbitrium*) ja luonnollisen tahdon (*voluntas naturalis*) välillä. Vapaa valinta on yhteydessä aistihaluihin, joiden kohteena ovat alemmat katoavaiset hyvyudet (nautinto, rikkaus, valta, kunnia jne.). Vapaa valinta suorittaa valinnan eri halujen välillä ratkaisemalla, mitkä halut saavat toteutua ja mitkä eivät. Luonnollisena tahtona *synteresis* on suuntautunut korkeimpaan ikuisen hyvään eli Jumalaan. Luonnollisena tahtona *synteresis* vaatii tekemään moraalista hyvää ja välttämään pahaa.

Vapaa valinta tekee mahdolliseksi synnin (= halveksia Jumalan tahtoa eli toimia vastoin omaatuntoa). Omatunnon eli *synteresiksen* luonnollisena tehtävänä on vaatia vapaata valintaa tekemään moraalisesti oikein (= suostumaan moraalilain mukaisiin haluihin ja torjumaan sen vastaiset halut). Mutta omatunto ei voi määrätä vapaan valinnan suostumuksesta.

Syntiinlankeemus turmeli ihmisen kirkkoisien mukaan fyysisesti, tiedollisesti ja moraalisesti. Perisynti on voinut Alexanderinkin mukaan heikentää omaatuntoa. Mutta se ei ole voinut sitä kokonaan sammuttaa. Omatunto (ja luonnollinen tahto) kuuluu näet ihmisen luonnolliseen oleukseen. Se jatkaa käskevää ja syyttävää toimintaansa silloinkin, kun ihminen on tehnyt väärin. Luonnollisena omatunto on pakanoillakin yhtä hyvin kuin kristityillä; pakanoilla on myös tietoa luonnonoikeudesta. Synnin takia ikuisen kadotukseen tuomittujen omatunto jatkaa kado-

tuksessakin toimintaansa pitämällä heidät tietoisina syyllisyydestään. Vaikka he eivät kykene enää tekemään hyvää, *synteresis* on heille »ei koskaan kuoleva mato» ja heidän painajaisenaan ovat jatkuvat »omantunnon pistokset».

Alexander luo ensimmäisenä skolastikkona jonkinlaisen teorian »luonnollisen lain» (= luontoon perustuva moraalilaki) muuttumattomuudesta. Kaikkea muuttuvan maailman tapahtumista ohjaa niihin itseensä sisältyvä laki, joka on säteillyt niihin Jumalan ikuisesta laista. Samalla tavalla ihmisen järkeen sisältyy muuttumaton moraalilaki, joka on säteillyt ihmisjärkeen Jumalan ikuisesta laista. Alexander ei voi ajatella niin kuin myöhemmin Occam, että ikuinen laki perustuisi Jumalan mielivaltaiseen tahtoon. Jumala toimisi vastoin omaa olemustaan, jos hän muuttaisi ikuista lakia.

Keskiajalla ei esiinny sellaista eettistä relativismia, jota esimerkiksi eräät sofistat olivat edustaneet. Alexander myöntää, että muuttumaton moraalilaki saattaa joskus näyttää muuttuvaiselta. Mutta hän osoittaa, että moraalinormien erilaisuus on vain näennäistä ja että moraalin perusperiaatteet ovat muuttumattomia. Niinpä paratiisissa vallitsi ennen syntiinlankeemusta yhteisomistus ja kaikilla oli samanlainen persoonallinen vapaus, ts. kukaan ei ollut toisen ihmisen alainen tai herra (vrt. Augustinus). Nyt sen sijaan on yksityisomistusta ja ihmiset ovat erilaisissa alistus- ja herruussuhteissa toisiinsa. Alexanderin mukaan ylin moraaliperiaate, jonka mukaan ihmisten olisi eletävä keskenään rauhassa, on pysynyt muuttumattomana. Mutta synnin takia muuttuneissa oloissa tämän periaatteen sovellutus on muuttunut, ts. yksityisomistus ja erilaiset herruussuhteet ovat välttämättömiä keskinäisen rauhan turvaamiseksi. Dekalogin kolmen ensimmäisen käskyn velvollisuudet, joiden kohteena on Jumala, ovat pysyneet samoina syntiinlankeemuksesta huolimatta. Sen sijaan käskyt 4–10 ovat tulleet tarpeellisiksi vasta syntiinlankeemuksen jälkeen ilmaisemaan täsmällisemmin, minkälaisia velvollisuuksia ihmisillä on toisiaan kohtaan muuttuneissa oloissa.

Mutta miten Jumala voi käskä joitakin ihmisiä tekemään sellaista, minkä hän on itse kieltänyt dekalogeissa? Niinpä Jumala käski Abrahamin uhraamaan poikansa Isakin, Egyptistä pakenevien juutalaisten ryöstämään egyptiläisiä ja profeetta Hoosean ottamaan vaimokseen porton. Alexanderin mukaan Jumala ei ole näissäkään tapauksissa käskennyt rikokseen dekalogissa annettuja kieltoja. Hän ei esimerkiksi käskennyt juutalaisia varastamaan egyptiläisiltä. Mutta omaisuuden ylimpänä herrana Jumala otti itselleen egyptiläisten omaisuutta ja määräsi juutalaisten ottamaan sitä itselleen vasta sen jälkeen, kun se ei enää ollut egyptiläisten

omaisuutta. Vastaavasti Jumala ei käsenyt Abrahamia tappamaan poikansa tai Hooseaa tekemään aviorikoksen. Sen sijaan hän luotujen ylimpänä herrana voi vaatia luoduilta tottelevaisuutta. Todettakoon, että mainitut raamatulliset esimerkit toistuvat myöhemmin skolastikoilla pitkän aikaa. Grotius perustelee vielä myöhemmin Jumalan oikeudenmukaisuutta tutkiessaan sitä, miksi Jumala käänsä joskus surmaamaan viattomia.

b. Bonaventura²

»Serafimainen opettaja» (*Doctor seraphicus*) Bonaventura (1221–1274) on toinen huomattava fransiskaani, joka on saanut vaikutteita Aristoteleelta. Hän syntyi Toscanassa Italiassa, oli Alexander Haleslaisen oppilaina ja teologian professorina Pariisissa sekä toimi myöhemmin lyhyen aikaa piispana ja kardinaalina.

Bonaventuran mukaan ihmisen korkein päämäärä on mystinen yhteys Jumalaan. Tältä kannalta hän suhtautuu epäluuloisesti Aristoteleen metafysiikkaan, koska siinä ei puhuta mitään ihmisen persoonallisesta yhteydestä Jumalaan. Vaikka hän pitää Platonia ja Ciceroa suuremmassa arvossa teologiselta kannalta, heidänkin filosofiansa on riittämätön, koska he eivät tienneet mitään ihmisen yliluonnollisesta päämäärästä, ruumiin ylösnousemuksesta ja ikuisesta autuudesta.

Ihmisen tieto on osittain empiiristä ja osittain ei-empiiristä synnynnäistä tietoa. Fysikaalisesta maailmasta saadaan tietoa yksinomaan aistien välityksellä. Ihmisen sielu on tässä suhteessa *tabula rasa* (= tyhjä taulu), jossa ei ole ennen aistimuksia »synnynnäisiä ideoita». Aristoteles on Bonaventuran mielestä oikeassa sikäli kun on kysymys fysikaalista todellisuudesta koskevasta tiedosta. Sen sijaan me emme saa tietoa Jumalasta, moraalisista hyveistä ja periaatteista aistimusten välityksellä. Meillä on kuitenkin tällaistakin tietoa. Samoin meillä on tietoa siitä, että haluamme tulla onnellisiksi. Bonaventura uskoo, että tällainen tieto on Jumalan ihmiseen istuttamaa synnynnäistä tietoa, jota hän perustelee Platonilta ja Augustinukselta periytyneiden käsitysten avulla.

Bonaventura ei varsinaisesti »todista» Jumalan olemassaoloa. Pikemminkin hän selittää, miten meillä voi olla synnynnäistä tietoa Jumalasta ja eräistä muista asioista. Tiedämme, että tuntemamme äärelliset ja satunnaiset asiat ovat epätäydellisiä. Mutta emme tietäisi niiden epätäydellisyydestä, ellei meillä olisi jonkinlaista tietoa täydellisestä olennosta eli Jumalasta. Vastaavasti sillä, joka haluaa jotakin, on jonkinlaista tietoa ha-

lutusta asiasta ja sen olemassaolosta. Jokaisella ihmisellä on luonnollinen halu tulla onnelliseksi. Onnellisuus on (kreikkalaisen käsityksen mukaan) korkeimman hyvän omistamista. Mutta Augustinuksen mukaan korkein hyvä on Jumala. Siksi jokainen haluaa omistaa Jumalan. Ei voi olla halua ilman tietoa tuon halun kohteesta. Siksi tieto siitä, että Jumala korkeimpana hyvänä on olemassa, on synnynnäistä ihmisen sieluun istutettua tietoa.

Bonaventura myöntää, ettei tällainen synnynnäinen tieto ole aina selkeää. Jos se olisi selkeää, silloin ei voisi olla ateisteja. Mutta se, joka enakkoluulottomasti tutkii tahtonsa suuntaa, havaitsee tavoittelevansa onnellisuutta, joka on samaa kuin pyrkiä Jumalan yhteyteen. Ellei Jumalaa olisi olemassa, onnellisuuden etsiminen olisi turhaa. Bonaventura näyttää soveltavan tässä Aristoteleen kuuluisaa periaatetta, ettei luonto tee mitään turhaan. Ellei olisi olemassa Jumalaa onnellisuuden lähteenä, meihin istutettu onnellisuuden tavoittelu olisi turhaa. Edelleen jos sielu olisi kuolevainen, pyrkimys elää oikeudenmukaisesti, mitä kaikki filosofit ylistävät, olisi turhaa. Tämä olisi vastoin Jumalan oikeamielisyyttä. Siksi on oltava mahdollista tulla onnelliseksi Jumalan yhteydessä.

Bonaventura tekee selvemmän eron omantunnon (*conscientia*) ja *synteresiksen* välillä kuin hänen opettajansa Alexander Haleslainen. Omatunto on yhteydessä järkeen (eikä tahtoon). Teoreettisen tiedon (*scientia*) rinnalla se antaa »lisätietoa» (*con-scientia* = tiedon mukana) tekoihin liittyvästä moraalisesta hyvästä ja pahasta. *Synteresis* on yhteydessä tahtoon (eikä järkeen). Sillä itsellään ei ole tietoa hyvästä ja pahasta. Sen sijaan se vaikuttaa tahtoon vaatimalla sitä toimimaan omantunnon antaman tiedon mukaisesti. Näin moraalisesti oikea toiminta perustuu omantunnon ja *synteresiksen* yhteistoimintaan.

Tahdon toiminnan edellytyksenä on jonkinlainen tieto. »Ilman ajatusta ei ole tahtoa. Emme kykene tahtomaan sitä, mistä meillä ei ole tietoa. Jotta syntyisi tahdon liike, sitä täytyy edeltää järjen toiminnan, joka käskkee tahtoa tahtomaan jotakin.» Tahto on Bonaventuran mielestä kuitenkin vapaa tahto (*liberum arbitrium*) siinä mielessä, että se voi suostua järjen (tai omantunnon *synteresiksen* välityksellä esittämään) vaatimukseen.

Luonnolliseen järkeen liittyvä omatunto kykenee välittömästi tajuaamaan eräitä yleisiä moraaliperiaatteita (älä tee toiselle sitä, mitä et tahdo toisten tekevän itsellesi; on toteltava Jumalaa jne.). Ihmisellä on synnynnäinen valmius niiden tajuamiseen eikä omatunto voi erehtyä niiden suhteen. Näiden lisäksi on monia yksityiskohtaisempia moraalinormeja, joista voidaan saada tietoa joko toisten opetuksen tai oman vertailevan ja analysoivan järjen toiminnan avulla. (Vrt. stoalaisten oppia yleiskäsitteis-

tä ja niiden sovellutuksesta yksityisiin tilanteisiin.) Omatunto voi olla erehtyväinen yksityiskohtaisten normien suhteen.

Omantunnon ylin perusta Bonaventuran mukaan on Jumalassa, joka on maailman moraalijärjestyksen luoja. Siksi omatunto hallitsee ihmisessä »Jumalan lähettiläänä». *Synteresis* antaa omantunnon käskyjä Jumalan nimissä. Jos ihminen toimii vastoin omaatuntoaan, hän halveksii Jumalaa. Siksi ihminen tekee syntiä, jos hän toimii omantuntonsa vastaisesti siinäkin äärimmäisessä tapauksessa, että omatunto on erehtynyt. Jos omatunto pitää oikeana sellaista, mikä on jonkin tunnetun jumalallisen lain vastaista, sitä on pyrittävä oikaisemaan ennen toimintaa. Omastatunnosta eroavasti *synteresis* on aina erehtymätön. Sen tehtävänä ei ole näet hankkia tietoa moraalista hyvästä ja pahasta, mikä kuuluu omalletunnolle. *Synteresis* täyttää sille kuuluvan tehtävän vaatiessaan tahtoa toimimaan omantunnon mukaan siinäkin tapauksessa, että omatunto olisi erehtynyt. *Synteresis* on sellainen alkuaan synnittömästä ihmisestä säilynyt »jäännös», joka ei ole turmeltunut syntiinlankeemuksessa.

Eräiden muiden skolastikkojen tavoin Bonaventura tekee eron toisaalta luonnollisen eli fyysisen hyvän (*Bonum naturae*) ja toisaalta moraalisen hyvän (*Bonum moris*, *Bonum morale*) ja pahan (*Malum morale*) välillä.³ Kaikki oleva on luonnostaan hyvää. Moraalista hyvää tai pahaa ovat vain järkevien olentojen tarkoitukselliset teot ja tekijä itse, joka tekee hyviä tai pahoja tekoja. Moraalisesti hyvän tai pahan edellytyksenä on tekijän vapaa tahto. Jokin teko pelkkänä fyysisenä suorituksena on moraalisesti samantekevä. Teko on moraalisesti hyvä, jos se on moraalilain mukainen (ja tekijä on tahtonut noudattaa lakia), ja paha, jos se on moraalilain vastainen. Niinpä murhassa ja oikeudenpäättökseen perustuvassa teloituksessa teon fyysinen suoritus voi olla samanlainen. Mutta edellinen on moraalilain vastaisena moraalisesti paha ja jälkimmäinen moraalisesti hyvä. Sukupuoliyhteys oman aviopuolison tai jonkun muun kanssa on skolastikkojen suosikkiesimerkin mukaan fyysisenä suorituksena samanlainen. Mutta edellinen on moraalisesti hyvää ja jälkimmäinen moraalisesti pahaa.

Abelard kohdisti teon moraalisisessa arvioinnissa päähuomion tekijän intention. Aristoteleen etiikan tullessa tunnetuksi skolastikot alkavat intention ja moraalilain ohella kiinnittää huomiota niihin olosuhteisiin (*circumstantiae*), joissa teko on suoritettu. Bonaventura analysoi samalla tavalla moraalisesti oikean ja väärän teon aineksia. Täydellisesti hyvässä teossa (*Bonum perfectum*) on kolme tekijää. Ensinnäkin teon objektin eli materian on oltava »lajin mukainen» (*ex genere*), ts. yleisen moraaliperiaatteen mukainen. Niinpä almujen antaminen omastaan on sellaisenaan

materiaalisesti hyvää mutta toisen oman ottaminen on varastamisena selaisenaan pahaa. Toiseksi on otettava huomioon milloin, millä tavalla, kenelle ja minkälaisissa olosuhteissa jokin teko on tehty. Esimerkiksi almun antaminen oikealle henkilölle (köyhälle eikä rikkaalle) oikeaan aikaan (sairauden tai nälän ahdistaa jne.) on tärkeää. Mutta jos on epäiltävissä, että almuja käytetään väärin, voi olla parempi olla antamatta almuja. Kolmanneksi on otettava huomioon tekijän intentio. Sillä, joka antaa almuja rakkaudesta Jumalaan ja lähimmäiseen, on oikea intentio. Mutta jos almun antajan päätarkoituksena on turhamainen kunnian tavoittelu, hänen intentionsa on moraalisesti paha.

Kaiken moraalisen toiminnan päätarkoituksena pitäisi olla rakkauden Jumalaan, jonka seurauksena ihminen pääsee Jumalan yhteyteen. Muiden mystikkojen tavoin Bonaventura puhuu moraalisesta kehityksestä, jossa on eri asteita. Ensimmäisessä vaiheessa huomio kohdistuu ulkopuoliseen fyysiseen luontoon, jossa on nähtävissä Jumalan jälkiä (*vestigia Dei*), viisautta, kauneutta ja hyvyyttä siksi, että se on Jumalan luomaa. Ulkopuolinen maailma tulee aistien välityksellä ihmisen sisäiseen elämään. Toisessa vaiheessa huomio kohdistuu ulkoisen ja sisäisen keskinäisiin suhteisiin. Kolmannessa vaiheessa sielu luopuu kokonaan ulkopuolisen maailman katselusta keskittyen omaan sisäiseen elämään. Ylimpänä asteena on ekstaasi, jossa sielu »menee itsensä ulkopuolelle» keskittyen jumalallisen katseluun. Tällaiset ekstaasin hetket ovat esimakua ikuisen elämän autuudesta. Ihminen kykenee kehittymään omin voimin moraalisen kehityksen alkuvaiheissa. Mutta korkeammalle tasolle pääsemiseksi tarvitaan Jumalan armoa, jonka avulla päästään osallisiksi ylikuonnollisista hyveistä (usko, toivo, rakkaus).

*c. Muita mystikkoja*⁴

Monista mystikoista saksalaisen mystiikan luoja *Mestari Eckhartilla* (1260–1327) on ollut eniten vaikutusta yleiseen henkiseen elämään. Kaikille mystikoille yhteistä on pyrkimys päästä eroon luoduista asioista ja palata Jumalan yhteyteen, josta he uskovat saaneensa esimakua ekstaatisissa kokemuksissa. Eckhartilla tätä pyrkimystä vahvistaa kuumeinen halu vapautua yksilöllisestä minuudesta, mikä erottaa yksilöllisen sielun jumalallisesta. Paluu Jumalaan tapahtuu hyveitä harjoittamalla, mihin sisältyy lähimmäisen rakkaus ja askeesi. Jumalan armon avulla ihminen voi kokea mystisen yhteyden (*unio mystica*) Jumalan kanssa siten, että yksilöllinen tietäminen ja tahtominen lakkaavat muuttuen ylikuonnolliseksi tietämiseksi ja autuudeksi.

Filosofisesti mystiikka liittyy keskiajalla tavallisesti uusplatonismiin, joka puolestaan johtaa helposti kirkon oppien vastaiseen panteismiin. Niinpä paavi tuomitsi bullallaan 28 Eckhartin teesiä hänen kuoltuaan. Eräät toiset mystikot puolustavat Bernhard Clairvauxlaisen ja Bonaventuran tavoin kirkon oikeana pidettyä oppia.

Myöhemmällä keskiajalla eräät mystikot vastustavat viisastelevaa filosofiaa ja teologiaa puolustaessaan yksinkertaista uskonnollisuutta. Niinpä *Tuomas Kempiläinen* (1380–1471) sanoo: »Haluan kokea tunnon vaivaa mieluummin kuin tietää sen määritelmän.» »Nöyrä maalainen, joka palvelee Jumalaa, on varmasti parempi kuin ylpeä filosofi, joka lyömällä laimin itseään ajattelee taivaiden liikkeitä.» Eräät kirkkoisät olivat pitäneet turhana uteliaisuutena (*curiositas*) pyrkimystä tietää enemmän kuin mikä on tarpeen elämisen ja sielun pelastumisen kannalta. Tällainen uteliaisuus on syntiä, koska se perustuu ylpeyteen. Tämä käsitys, joka on elänyt läpi koko keskiajan, vahvistuu keskiajan lopulla niiden keskuudessa, jotka pitivät tärkeänä elävää uskonnollisuutta. Niinpä mystikko *Johannes Gerson* (1363–1429), joka oli mm. Pariisin yliopiston kansleri, piti skolasittikojen pyrkimystä todistaa ilmoitustotuudet järjellä ylpeänä uteliaisuutena julkaisemissaan luennoissa *Contra vanam curiositatem in negotio fidei* (= Turhaa uteliaisuutta vastaan uskon asioissa).

Viitteet

1 Dittrich, III, 89–100 sisältää melko perusteellisen esityksen omatunto-käsitteen eri muunnoksista kirjallisuusviitteineen.

2 Bonaventuran tieto-oppi ja oppi Jumalasta perustuu Copleston, vol. 2, ch. 26, 29 sekä oppi omastatunnosta ja *synteresiksistä* Dittrich, III, 100–111. Gründel, 552–564, käsittelee erityisolosuhteiden (*circumstantiae*) vaikutusta teon moraaliseen hyvyteen ja pahuuteen.

3 Luonnollisen eli fyysisen ja moraalisen hyvän (pahan) välillä tehdään ero monien vuosisatojen aikana ainakin Kantiin saakka. Luonnollisella hyvällä on eri yhteyksissä hiukan erilaisia merkitysvaihteita. Niille, jotka ajattelevat uusplatonistisen tradition puitteissa, kaikki oleva on hyvää sikäli kuin se on olevaa. Tämän mukaan ei olisi lainkaan positiivista luonnollista pahaa, koska se, mitä pidetään pahana, on vain jonkin hyvän (olevan) puutetta eli privaatiota. Useimpien muiden mielestä esimerkiksi sairaus, kipu tai kuolema ovat luonnollista pahaa ja päinvastaiset asiat luonnollista hyvää. Myös eläimet, jotka ovat moraalisen hyvän ja pahan ulkopuolella, voivat olla osallisia luonnollisesta hyvästä ja pahasta.

4 Dittrich, III, 184–268, esittelee mystiikan eri suuntauksia lähinnä etiikan kannalta. Mystiikassa on kuitenkin vaikea erottaa sitä, mitä antiikin kreikkalainen tai moderni ihminen tarkoittavat etiikalla, erilleen sen teologis-metafyysisistä opeista.

XXIX LUKU

ALBERT MAGNUS¹

Universaalinen opettaja (*Doctor universalis*), saksalainen *Albert Magnus* (= Suuri) (1206–1280) eli *A. Bollstädtlainen* on keskiajan ensimmäinen kristitty aristoteelikko, joka ei kuitenkaan hylännyt augustinolaisuutta-kaan. Opiskellessaan Italiassa hän liittyi dominikaanien veljeskuntaan. Hän opetti Pariisissa, jossa hänen oppilaanaan oli mm. Tuomas Akvinolainen, ja hoiti myöhemmin veljeskunnan asioita Kölnissä. Vaikka Albert oli teologi, hän oli kiinnostunut myös luonnontieteistä ja piti empiirisiä havaintoja tärkeämpinä tiedon lähteinä kuin auktoriteetteja, joihin keskiajalla yleensä luotettiin. Etiikassa hän näyttää ensimmäisenä omaksuneen Aristoteleen etiikasta sellaisia kohtia, joihin hänen aikanaan suhtauduttiin yleensä epäillen. Albertin tärkein teos etiikassa on *De Bono* (*Hyväästä*).

Aristoteleen vaikutuksesta Albert ensimmäisenä skolastikkona pitää luonnollisia hyveitä kiitosta ansaitsevina Jumalan armosta riippumattakin. Luonnolliset hyveet, joilla tarkoitettiin Platonin neljää kardinaali-hyvettä tunnetaan läpi koko keskiajan. Niiden rinnalla puhutaan Augustinukselta omaksutuista yliluonnollisista eli teologisista hyveistä (usko, toivo, rakkaus), jotka saadaan yliluonnollisesti Jumalan armosta.

Luonnollisten ja yliluonnollisten hyveiden suhde on ennen Albertia epämääräinen. Sikäli kuin luonnolliset hyveet ovat ihmisen oman pyrkimyksen tuloksia niitä ei pidetty lainkaan moraalisin hyveinä. Petrus Lombarduksen vaikutuksesta näyttää ennen Albertia vallinneen käsitys, että kaikki hyveet syntyvät Jumalan vaikutuksesta. Lombardus määrittelee hyveen »mielen hyväksi ominaisuudeksi, jonka avulla eletään oikein eikä tehdä pahaa, mutta vain siinä määrin kuin Jumala toimii ihmisessä». Lombarduksen oppilas Petrus Politiersiläinen pitää hyvettä vieläkin selvemmin Jumalan tekona: »Hyve on siis mielen ominaisuus, jonka avulla eletään oikein eikä tehdä pahaa siinä määrin kuin Jumala toimii ihmisessä ilman ihmistä.» (... *Deus in homine sine homine operatus*.)

Albert tekee selvän eron teologian ja filosofian välillä. Teologia perustuu raamatun ilmoitukseen, joka omaksutaan yliluonnollisella »uskon vallolla». Filosofia perustuu kaikille ihmisille yhtäläiseen järkeen, jota voivat

käyttää pakanat yhtä hyvin kuin kristityt. Filosofista voi olla hyötyä uskolle, kun ollaan tekemisissä uskonnolle vihamielisten filosofien (Averroes) kanssa. Ne, jotka hyökkäävät kaikessa filosofiaa vastaan, ovat kuin »raa'at eläimet, jotka pilkkaavat sitä, mistä he itse ovat tietämättömiä». Suurin osa moraalisesta toiminnasta perustuu luonnollisiin kykyihin ja sitä voidaan tutkia luonnollisella järjellä.

Albert tarkastelee tapahtumia Aristoteleen käsiteparin »potentiaali-nen—aktuaalinen» avulla. Jokin olio, esimerkiksi siemen, on kehityksen alussa mahdollinen eli potentiaalinen tulemaan täydelliseksi, esimerkiksi kukkivaksi kukaksi. Potentiaalista voidaan pitää myös aineksena, joka aktualisoituessaan saa sille kuuluvan täydellisen muodon. Kaikilla olioilla on »luonnollinen» pyrkimys omalle oliolajilleen kuuluvaan täydellisyyteen.² Osittain Pseudo-Dionysioksen ja osittain Aristoteleen perusteella Albert uskoo, että eri oliolajien täydellisyysasteen välillä vallitsee hierarkkinen porrastus: elottomat oliot »pyrkivät» vain olemaan olemassa, kasvit pyrkivät tiedottomasti elämään, eläimet haluavat vaistomaisesti hyvää ja a rationaaliset oliot tiedostetusti.

Augustinuksen tradition mukaisesti Albert pitää Jumalaa ensimmäisenä eli ylimpänä hyvänä (*Primum eli Summum Bonum*), jota kohtaan kaikki oliot pohjimmiltaan pyrkivät niihin sisältyvien erilaisten kykyjen mukaan. Jumalan ylimpään hyvyteen verrattuna kaikkien luotujen hyvyys on puutteellista. Toisaalta kullakin oliolajilla on sille kuuluva suhteellinen hyvyys eli täydellisyys, jonka tuon lajin yksilöt pyrkivät tavoittamaan potentiaalisuuden aktualisoituessa. Tärkeää tässä on se, että kaikilla olioilla on niihin itseensä sisältyvä pyrkimys lajinsa täydellisyyteen. Ihmiseen sovellettuna tämä merkitsee sitä, että hänessäkin on hänen rakenteeseensa sisältyviä luonnollisia pyrkimyksiä täydellisyyteen. Niitä voidaan tutkia teologisesta armo-opista riippumatta. Ihminen voi tulla hyveelliseksi omin luonnollisin voimin. Teologina Albert ei tietenkään hylkää käsitystä Jumalan armosta. Jumalan armo voi kohottaa ihmisen vielä korkeampaan täydellisyyteen. Mutta armo ei hävitä tai tee tarpeettomaksi luonnollista moraalista täydellisyyttä. Albert voisi yhtyä oppilaansa Tuomas Akvino-laisen käsitykseen: »Armo ei poista vaan täydentää luontoa.» (*Gratia naturam non tollit sed perficit.*)

Eräiden muiden skolastikkojen tavoin Albert tekee eron luonnollisen hyvän (*Bonum naturale*) ja moraalisen hyvän (*Bonum morale*) välillä. Etiikkaa hän itse on lähinnä kiinnostunut moraalisesta hyvästä (pahasta).

Abelard oli pitänyt tekijän subjektiivista intentiota teon *moraalisen* arvon ainoana perustana. Hänen vastustajansa yrittivät osoittaa, että teon moraalinen arvo perustuu myös joihinkin objektiivisiin tekijöihin. Niinpä

haureuden harjoittaminen, hyvien ihmisten vainoaminen sekä Jumalan vihaaminen ja pilkka ovat aina moraalisesti paha tekijän intentiosta riippumatta. Albert on ajallisesti kauempana Abelardista eikä enää taistele hänen subjektivismiaan vastaan. Abelardin kriitikkojen tavoin Albert ajattelee, »ettei ole yhtään hyvää tekoa ilman hyvää intentiota mutta ettei pelkkä intentio tee tekoa hyväksi». Teon hyvyys ja pahuus perustuvat myös eräisiin objektiivisiin kriteereihin. Albert tarkastelee teon hyvyyttä ja pahuutta kolmelta eri kannalta. Samalla hän soveltaa niihin käsiteparia potentiaalinen – aktuaalinen.

Ensinnäkin teko voi olla hyvä tai paha »lajin mukaan» (*Bonum, Malum in genere*). Albert näyttää tarkoittavan tällä eräiden aikalaisten tavoin sitä, että eräiden yleisten moraalienormien perusteella voidaan tietää, mihin hyvän tai pahan »lajiin» teko kuuluu, vaikka ei tunnettaisi tarkemmin niitä olosuhteita, joissa teko on suoritettu. Niinpä tappaminen tai haureuden harjoitus on yleensä paha ja almujen anto hyvää. Aristoteleelta Ciceron välityksellä omaksutun käsityksen mukaisesti Albert näyttää tämän ohella myös ajattelevan, että tietynlainen teko on »luonnostaan sopivaa» tietynlaisessa tilanteessa ja että toisenlainen teko on »luonnostaan sopimaton» samaan tapaan kuin tietynlainen avain »sopii» vain tiettyyn lukkoon. Niinpä Albertin mukaan on yleensä sopivaa ruokkia nälkäistä, opettaa tietämätöntä ja lohduttaa surevaa. Tällainen luonnostaan sopiva tai sopimaton on myös hyvää tai paha »lajin mukaan».

Lajin mukaan hyvä tai paha on yleensä, mutta ei kaikissa olosuhteissa, hyvää tai paha. Siksi lajin mukaan hyvä on moraalisesti hyvää vain potentiaalisesti. Potentiaalisena se on aines (*materia circa quam*), joka vasta eräiden lisäedellytysten mukana voi muuttua täydellisemmäksi moraaliseksi hyväksi.

Lajin mukaan hyvä tulee ylemmällä tasolla »hyväksi olosuhteiden perusteella» (*Bonum ex circumstantia*). Aristoteleeseen mutta vielä enemmän Ciceroon nojautuen Albert luettelee seitsemän olosuhteisiin liittyvää tekijää. Olosuhteissa on antiikin retoriikasta perityn kaavan mukaisesti otettava huomioon kuka on tekijä (*quis*), mitä on tehty (*quid*), intentio miksi (*cur*), minkälaisena aikana (*quando*), millä tavalla (*quomodo*) ja millä välineellä (*quibus auxiliis*) teko on suoritettu.

Yleensä pyrkimys analysoida näitä tekijöitä sopi yhteen kirkon rippikäytännön kanssa, jossa tutkittiin synnin suuruutta. Yleisten normien lisäksi oli tunnettava myös ne olosuhteet, missä teko suoritetaan. Yleisen kristillisen käsityksen mukaan on esimerkiksi autettava toisia ihmisiä. Mutta koska et voi auttaa kaikkia ihmisiä, Augustinus sanoo, on autettava niitä, joihin olemme lähemmin sidottuja ajallisesti, paikallisesti tai

muiden olosuhteiden mukaan. Gregorius Suuren mukaan sielunhoitajan on suhtauduttava jossain määrin eri tavalla miehiin, naisiin, nuorukaisiin, vanhuksiin, köyhiin, rikkaisiin jne. Tappaminen on yleensä kiellettyä eli pahaa lajin mukaan (*malum ex genere*). Mutta se voi olla joskus pyövelin velvollisuus, ts. on otettava huomioon, kuka on teon suorittaja ja miksi se on tehtävä. Sukupuoliyhteys on sallittu aviopuolison kanssa. Mutta keski-ajan suosikkiesimerkin mukaan se ei ole sallittu kirkossa. Paasto on yleensä suositeltavaa. Mutta sen harjoittamisessa on otettava huomioon oikea aika.

Bonum ex genere ja *bonum ex circumstantia* ovat Abelardin kriitikkojen mielestä objektiivisia tekijöitä moraalisen hyvyyden arvioinnissa. Jos näet tunnetaan tietyt normit ja ne olosuhteet, joissa joku joutuu toimimaan, silloin voidaan myös tietää, mitä hänen pitäisi tehdä tai olla tekemättä näissä olosuhteissa; Aristoteleeseen nojautuen Albert sanoo, ettei tietämättömyys normista poista tekijän vastuuta. Mutta jotta teko olisi täydellisesti hyvä, sen on oltava Albertin mukaan näiden objektiivisten tekijäin lisäksi myös subjektiivisesti hyvä, ts. tekijän intention on täytyt olla mukana tuossa teossa.

Albertin edeltäjien mielestä jokin teko on pohjimmiltaan moraalisesti hyvä Jumalan armosta. Heistä eroavasti Albert uskoo ihmisen luonnolliseen kykyyn toimia esitettyjen kolmen luonnollisen tekijän mukaisesti moraalisesti oikein.

Teko on Albertin mukaan täydellisesti oikea, jos se on oikea kaikkien kolmen tekijän mukaan. Jos yksikin tekijä puuttuu, teko ei ole täydellisesti oikea. Edelleen Albert on taipuvainen ajattelemaan aikalaistensa tavoin, että vain tietynlainen teko on oikea tietynlaisissa olosuhteissa. Sen sijaan samassa tilanteessa voi olla monenlaista pahuutta siitä riippuen, mikä täydellisesti oikeaan tekoon kuuluva tekijä puuttuu. Albert yhdistää tämän käsityksen Aristoteleen oppiin hyveestä äärimmäisyyksien keskitienä. Tietyllä dimensiolla on vain yksi hyve, mutta monia paheita siitä riippuen, missä määrin tiettyä ominaisuutta on liian vähän tai liian paljon.

Viitteet

- 1 Stanley B. Cunninghamin artikkeli *Albertus Magnus and the Problem of Moral Virtue*, johon Albertia koskeva osa pääasiallisesti perustuu, sisältää selkeän yleisesityksen Albertin moraalioppeista. *Vivarium. A Journal for Medieval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages*. Vol. VII, 2, 1969, 81–119. Ks. myös Gründel, 485–519.

2 Ajatus siitä, että kullakin lajilla (ja siis myös ihmisellä) on jokin täydellisyyden yläraja, sulkee pois keskiajalla mahdollisuudet ihmisen luovuudesta siinä mielessä, että joku voisi toteuttaa elämässään uusia tähän saakka tuntemattomia mahdollisuuksia. Tästä käsityksestä eroavasti Dante ajattelee, että ihmishenki sisältää suunnattoman määrän erilaisia mahdollisuuksia, jotka voivat toteutua vain koko ihmisuvun (eikä jonkun yksilön) historian kuluessa.

XXX LUKU

TUOMAS AKVINOLAINEN¹

Enkelimäisen opettajan (*Doctor Angelicus*) Tuomas Akvinolaisen (1224/5 – 1274) vaikutuksesta Aristoteleen filosofia, jonka eräitä osia kirkko tuomitsi aluksi kerettiläisinä, saa hallitsevan aseman skolastisessa ajattelussa. Tuomas on kotoisin Italiasta, jossa hän opiskeli vapaita taiteita. Liityttyään dominikaanien veljeskuntaan hän opiskeli Pariisissa kuunnellen mm. Albertus Magnusta, jonka mukana hän oli jonkin aikaa Kölnissä. Tuomas opetti teologiaa Pariisissa, paavin kuuriassa ja eräissä Italian yliopistoissa.

Lyhyen elämänsä aikana Tuomas kirjoitti suunnattoman määrän teologis-filosofisia teoksia, joista eräät ovat hänen oppilaittensa viimeistelemiä. Hän kirjoitti selitykset lähes kaikkiin Aristoteleen teoksiin. Kuuluisimmat hänen teoksistaan ovat *Summa pakanoita vastaan* (*Summa contra Gentiles*) ja keskeneräiseksi jäänyt *Teologian summa* (*Summa theologica*), jota voidaan pitää kristillis-aristoteelisen ajattelun klassisena systeeminä.

Tuomaan etiikka perustuu hänen metafysis-uskonnolliseen käsitykseensä todellisuudesta, jossa Aristoteleen filosofia on sulautunut augustinolais-kristilliseen maailmankuvaan sisältäen samalla Pseudo-Dionysiokselta omaksuttuja uusplatonistisia aineksia. Tuomaan etiikka on skolastiselle tyypillistä rationalistista etiikkaa, jossa kaikki käsitykset perustellaan luonnollisen järjen, auktoriteettien tai raamatun ilmoituksen avulla. Sille olisi ollut täysin vierasta esimerkiksi jokin moderni tunneteoriat, jonka mukaan teon moraalinen hyvyys tai pahuus perustuu arvostelijassa syntyviin hyväksymisen tai paheksumisen tunteisiin.

a. Todellisuuden hierarkia ja universaalinen hyvän tavoittelu

Vaikka hyvyys ja oleva voidaan ajatuksessa erottaa toisistaan, ne toisaalta samastuvat Tuomaalla uusplatonistisen tradition mukaisesti. Kaikki oliot ovat hyvää siinä määrin kuin ne ovat olevaa. Olevassa ja siis myös hyvydessä on aste-eroja. Jumala kaiken olevan alkulähteenä on täydellisesti olevaa ja hyvää eli hän on korkein hyvä (*Summum Bonum*).² Kaikki muut

oliot luotuina ovat enemmän tai vähemmän täydellisiä siitä riippuen, kuinka kaukana ne ovat olevan alkulähteestä. Muiden skolastikkojen tavoin Tuomas on omaksunut Pseudo-Dionysiokselta periytyneen käsityksen olioiden hierarkkisesta porrastuksesta, joka alkaa täydellisimmistä enkeleistä ja jatkuu ihmisen, eläinten, kasvien ja elottomien olioiden kautta muotoa vailla olevaan »ensimmäiseen materiaan» saakka, joka olemattomana rajakäsittteenä sisältää pelkän olemisen mahdollisuuden.

Aristoteleelta omaksumaansa käsitteparia 'potentiaalinen – aktuaalinen' soveltamalla Tuomas uskoo, että elollisten olioiden kasvuprosessi merkitsee kehitystä vähemmän olevasta enemmän olevaksi; sikiö tai kasvin itu on vain potentiaalisesti täydellinen, ts. se on vielä osittain ei-olevaa, koska siltä puuttuu se oleva eli täydellisyys, jonka se tulee saavuttamaan siihen sisältyvien mahdollisuuksien toteutuessa (= muodon saaminen) eli aktualisoituessa. Kasveilla ja eläimillä on tietty aktualisoitumisen yläraja, ts. olio on täydellinen omassa lajissaan saatuaan lajilleen kuuluvat täydelliset ominaisuudet ja tultuaan sukukypsäksi. Korkein kasvi on täydellisenäkin vähemmän täydellinen kuin sitä korkeampiarvoinen eläin. Korkein eläin on kuitenkin vähemmän täydellinen ja siis vähemmän oleva kuin ihminen. Ihmisyksilön korkein kehitysaste on yhteys Jumalaan kuoleman jälkeisessä ikuisessa elämässä.

Aristoteleen tavoin Tuomas uskoo, että elollisten olioiden oma toiminta (kasveilla kasvaminen) on pyrkimystä johonkin päämäärään, joka on hyvää noille olioille. Mikään olio ei voi tavoitella pahaa siksi, että se on pahaa. Irrationaaliset oliot tavoittelevat omalle lajilleen kuuluvaa hyvää joko vaistomaisesti tai tiedostamattomasti. Niinpä jokin kasvi »tavoittelee» kasvaessaan tiedostamattomasti sille kuuluvaa hyvää eli täydellisyttä.

Rationaalisena olentona ihminen tavoittelee hyvää tiedostetusti. Ihminen voi tiedostetusti haluta tai tahtoa vain sellaista, jonka hän sitä ennen tietää tai uskoo olevan hyvää. Tuomas myöntää, että eri oliot voivat kyllä tehdä tai saada toiminnallaan osakseen jotakin pahaa. Tämä ei johdu kuitenkaan siitä, että halu tai tahto olisi suuntautunut johonkin pahaan. Mutta kun jokin olio haluaa jotakin hyvää, tuohon haluttuun hyvään voi satunnaisesti liittyä jokin paha, joka ei kuitenkaan ole halun tai tahdon kohteena. Niinpä kun leijona tappaa metsäkauriin, se haluaa ruokaa, jonka saamiseen liittyy kauriin tappaminen, mikä ei ole kuitenkaan leijonan halun kohteena. Vastaavasti avionrikkoja haluaa nautintoa, joka sellaisenaan on hyvää, vaikka tuon hyvän seuralaisena on synty. Uusplatonisen tradition mukaisesti Tuomas pitää pahaa hyvän puutteena eli privaationa eikä positiivisena pahana.

Paha on sen hyvän puutetta, jonka pitäisi kuulua jollekulle sen lajin tai tehtävän mukaan. Näön puute ei ole pahaa kivelle, koska näkökyky ei kuulu luonnostaan kivelle. Sen sijaan sokeus on pahaa sille, jolle luonnostaan kuuluu näkeminen. Vastaavasti ihminen ei ole huono, jos häneltä puuttuu metsäkauriin nopeus tai leijonan voima. Lääkäriin puutteena voidaan pitää sitä, ettei hän kykene parantamaan sairasta. Sen sijaan rakentajan tai grammatikon kyvyttömyys parantaa sairautta ei ole privaatiota, koska parantaminen ei kuulu heidän tehtäviinsä. Ihmisen synnillinen teko ei ole pahaa fyysisenä suorituksena. Mutta se on pahaa siksi, että siitä puuttuu jotakin hyvää, esimerkiksi oikean järjen mukainen moraaliperiaate, jonka pitäisi liittyä tuohon tekoon ollakseen täydellinen. Sukupuoliyhteys oman aviopuolison kanssa on kiitettävää mutta jonkun toisen kanssa moitittavaa. Molemmissa tapauksissa jälkeläisen saamisen halu on sellaisenaan hyvää. Mutta oikean järjen mukaisen moraaliperiaatteen puute tekee jälkimmäisestä pahan hyvän puutteena. Se, joka varastaa antaakseen almuja, haluaa kyllä tehdä hyvää. Mutta tuo teko muuttuu pahaksi, koska siitä puuttuu oikean järjen mukainen periaate, jonka mukaan ei saa ottaa toisen omaa vastoin omistajan tahtoa.

Jumala eroaa luoduista olioista siinä, ettei hänessä täydellisenä hyvänä ole privatiivistakaan pahaa. Jumala tahtoo aina sitä, mikä on joka suhteessa hyvää. Mutta koska Jumala tahtoo vain hyvää ja on samalla kaikkivaltias, Tuomas yrittää Augustinuksen tavoin tehdä ymmärrettäväksi sen, miksi maailmassa näyttää olevan erilaista pahaa. Samalla hän tekee eron moraalisen ja ei-moraalisen pahan välillä.

Moraalista pahaa kykenee tekemään vain ihminen. Hänelle annettu vapaa tahto tekee näet mahdolliseksi sen, että hän voi tehdä moraalista hyvää mutta myös moraalista pahaa. Antaessaan ihmiselle vapaan tahdon, joka on suurempi lahja kuin sen puute, Jumala ei tahtonut ihmisen tekemään pahaa, vaikka hän sallii hänen tekemään pahaakin.

Ei-moraalisen pahan suhteen Tuomas todistelee, että se, mikä rajoitetulta kannalta näyttää pahalta, on tarpeen koko universumin täydellisyyden takia. Jumala toimii luojana suuren taiteilijan tavoin, joka yksityiskohtia luodessaan ottaa huomioon sen, mitä tarvitaan, jotta kokonaisuus olisi täydellinen. Jumalan toiminnassa on mukana osittain moraalisia ja osittain esteettisiä motiiveja. Niinpä Jumala ei tahdo ihmisten kuolemaa kuoleman itsensä takia. Mutta oikeudenmukaisuuden toteutuminen kuuluu universumin hyvään järjestykseen. Siksi synty on rangaistava, jonka seurauksena kuolema tulee välttämättömäksi. Kokonaisuus on sitä täydellisempi, mitä enemmän siihen sisältyy moninaisuutta. Kokonaisuuden täydellisyyden kannalta on tarpeen, etteivät ainoastaan täydellisimmät

oliot kuten enkelit, vaan myös vähemmän täydelliset oliot, kuten kivet ovat olemassa. Universumin täydellisyys edellytyksenä on siihen sisältyvien olioiden eriarvoisuus.

Se, jonka on huolehdittava jostakin yksityisestä asiasta, haluaisi poistaa siitä kaiken puutteellisuuden. Mutta Jumala, jonka on huolehdittava koko universumista, menettelee toisin. »Vaikka luonnollisten asioiden turmeluksen ja puutteen on sanottu olevan vastoin jotakin erityistä luontoa, ne kuitenkin sopivat yhteen universaalisen luonnon suunnitelman kanssa sikäli kuin puute yhdessä asiassa koituu toisen tai koko universumin hyväksi. Sillä yhden turmio merkitsee toisen luomista ja näin laji säilyy. Koska Jumalan on huolehdittava universaalisesti kaikesta olevasta, hänen kaitselmukseensa kuuluu tiettyjen puutteiden salliminen yksityisissä vaikutuksissa, ettei universumin täydellisyys estyisi. Sillä jos kaikki paha estettäisiin universumista, siitä puuttuisi paljon hyvää. Leijona lakkaisi elämästä, ellei olisi eläinten surmaamista, eikä olisi marttyyrien kärsivällisyyttä, ellei olisi tyrannimaista vainoa.» (ST, Q 22, art. 2).

Vaikka Tuomas pitää predestinaatiota, jonka mukaan eräät ihmiset on ennalta määrätty pelastumaan ja eräät toiset tuomittaviksi, Jumalan salaisuutena, hän perustelee sitäkin kokonaisuuden täydellisyydellä. »Kokonaisuuden täydellisyyteen tarvitaan erilaisia olemisen tasoja, joista monet saavat siinä alhaisimman ja monet korkeimman paikan. Ja jotta tämä asteittainen moninaisuus säilyisi, Jumala sallii jonkin pahan tapahtua, ettei paljon hyvää häviäisi. Ja näin koko ihmissukuakin on tarkasteltava kokonaisuutena samoin kuin universumin kokonaisuutta. Jumala tahtoi, että monet ihmisten joukosta saavat osakseen hänen armeliaisuutensa, ja nämä hän on säästänyt ja ennalta määrännyt elämään. Mutta toisten pitää saada osakseen hänen oikeudenmukaisuutensa ja heidät hän hylkää, heidät annetaan rangaistaviksi.» (ST, I, Q 23, art. 5).

b. Onnellisuus ihmiselämän päämääränä

Tuomaalla on intellektualistinen käsitys ihmisen toimintamotiiveista. Ihminen ei voi haluta tai tahtoa mitään muutoin kuin jonkin »hyvän takia» (*sub ratione boni*), jonka havaitseminen perustuu järjen toimintaan.³ Tämän mukaan ihmisen tahto on vapaa vain rajoitetussa mielessä.

Aristoteleen tavoin Tuomas pitää ihmisen lopullisena päämääränä onnellisuutta (*beatitudo*), jota ei tavoitella minkään muun vielä korkeamman päämäärän takia. Se, että ihminen haluaa vielä jotakin muuta, on

merkki siitä, ettei hän ole vielä täysin onnellinen (= tyydytetty). »Onnellisuus on lopullinen päämäärä, jota ihminen haluaa luonnostaan. Siksi hänen luonnollinen halunsa on toteutunut onnellisuudessa. Ellei hän onnellisuuden mukana saavuta vakautumisen tilaa, hän ei olekaan vielä onnellinen, koska hänen luonnollinen halunsa ei ole vielä levossa. Siksi kun ihminen saavuttaa onnellisuuden, hän saavuttaa myös vakautumisen ja levon. Kaikki pitävät vakautumista (so. tilaa, jossa ei haluta enää mitään muuta) onnellisuuden välttämättömänä ehtona.» (SG, III, 48). Suhteessa onnellisuuteen ihmisen tahto ei ole vapaa. Kaikki ihmiset, kristityt ja pakanat, tahtovat »luonnon välttämättömyydellä» (*necessitas naturalis*) tulla onnellisiksi. Tämä välttämättömyys ei ole kuitenkaan ihmistahdon ulkopuolinen pakottava voima. Se sisältyy tahdon sisäiseen rakenteeseen. Siksi kukaan ei voi olla tahtomatta onnellisuutta.⁴

Vaikka ihmisellä ei ole vapautta valita loppupäämäärää (= onnellisuus), hänellä on valinnan vapaus (*liberum arbitrium*) tämän tai tuon yksityisen hyvän välillä sikäli kuin hän pitää sitä onnellisuuden saavuttamisen välineenä. Se, joka haluaa jotakin päämäärää, haluaa myös välttämättä niitä välineitä, joita ilman tuo päämäärä ei ole saavutettavissa.⁵ Jos jokin päämäärä olisi saavutettavissa yhdellä ainoalla tavalla, silloin keinojen valinnassa ei olisi vapautta. Sen, joka tahtoo ylittää meren, on välttämättä halettava päästä laivaan. (Tuomas ei tietenkään voinut tietää, että meri on hänen jälkeensä ylitettävissä muillakin keinoin, esimerkiksi lentämällä.) Tämä tai tuo yksityinen hyvä ei ole kuitenkaan samalla tavalla onnellisuuden saavuttamisen ainoa väline. Ihminen ei usein myöskään tiedä selvästi, mikä yksityinen hyvä on eri vaihtoehdoista parhain onnellisuuden väline. Siksi hän voi valita tämän (ulkoilu) mieluummin kuin tuon hyvän (kirjan lukeminen) siitä riippuen, minkä hän uskoo parhaiten edistävän onnellisuutta samalla tavalla kuin se, joka tahtoo (välttämättä) terveyttä, voi silti valita erilaisten terveyttä edistävien keinojen (lääkkeet, lepo, ulkoilu jne.) välillä.

Tuomas puhuu onnellisuudesta ihmisen lopullisena päämääränä kahdella eri tasolla. Ensinnäkin ihminen voi luonnollisia kykyjään harjoittamalla saavuttaa maallisen (epätäydellisen) onnellisuuden. Hänen käsityksensä maallisen onnellisuuden luonteesta on aristoteelinen. Ihmisellä on monia erilaisia päämääriä (rikkaus, kunnia, valta, nautinnot jne.), jotka ovat jossain suhteessa hyvää. Mutta mikään niistä ei ole riittävä maalliseen onnellisuuteen. Tuomas uskoo onnellisuuden muodostuvan sellaisesta aktiivisuudesta, jonka perusteella ihminen on täydellinen. Ihmisellä on potentiaalisina erilaisia luonnollisia kykyjä, jotka pelkkinä mahdollisuuksina eivät tee ihmistä täydelliseksi. Täydellisinkään ruumiillisten

voimien ja aistien aktiivisuus ei ole kuitenkaan vielä inhimillistä onnellisuutta, koska ne ovat yhteisiä eläimille ja ihmisille. Siksi ihmisen maallinen onnellisuus on lähinnä (käytännöllisen ja teoreettisen) järjen täydellistä aktiivisuutta. Mutta vaikka ruumiillisten voimien ja aistien käyttö ei olekaan onnellisuutta, niiden terve (ja täydellinen) toiminta on maallisen onnellisuuden välttämätön edellytys ihmisen epätäydellisyyden takia. Samasta syystä aineellinen hyvä, terveys, keskinäinen rauha ja ystävät ovat maallisen onnellisuuden edellytyksiä.

Orfilais-pythagoralaisen käsityksen mukaan ruumis erilaisine haluineen ja niiden aineelliset tyydyttämismahdollisuudet (rikkaus, valta jne.) ovat jotakin pahaa, joiden riippuvuudesta on pyrittävä vapautumaan. Platonisin välityksellä tällä käsityksellä on ollut vaikutusta kristilliseenkin ajatteluun, mikä ilmenee askeesin ihailuna. Tästä traditiosta eroavasti Tuomas suhtautuu myönteisesti maalliseen hyvään maallisen onnellisuuden edellytyksenä.

Maallinen onnellisuus, jonka ihminen voi saavuttaa omia luonnollisia kykyjään harjoittamalla, on kuitenkin epätäydellistä. Se ei näet tyydytä täydellisesti ihmistä. Tuomas on lähinnä teologina kiinnostunut täydellisestä onnellisuudesta, joka tulee pelastettujen osaksi ikuisessa elämässä. Hänen todistelunsa tällaisen onnellisuuden mahdollisuudesta perustuu muuntaen Aristoteleen kuuluisaan oppiin siitä, ettei luonto tee mitään turhaan (vrt. Bonaventura).

Vaikka joku olisi maallisella tasolla onnellinen, hänen halunsa eivät ole kokonaan sammuneet, mitä Tuomas pitää todisteena tämän onnellisuuden epätäydellisyydestä. Ensinnäkin jokaisella on »luonnollinen halu» (*desiderium naturale*) olla kuolematon. Toiseksi jokainen haluaa saada täydellistä tietoa todellisuuden alkusyyistä eli Jumalasta. Jotta nämä halut voisivat toteutua, ihmisen on oltava kuolematon voidakseen tulevassa elämässä saada tietoa Jumalasta. »Luonnollinen halu ei voi olla turha, koska luonto ei tee mitään turhaan. Mutta luonnon halu olisi turha, ellei se koskaan toteutuisi. Siksi ihmisen luonnollinen halu voi toteutua. Mutta ei tässä elämässä, kuten olemme osoittaneet. Siksi ihmisen täydellinen onnellisuus on tämän elämän jälkeen.» (SG, III, 48).

Aristoteleen mukaan onnellisuuden korkein muoto on puhdas teoreettinen elämä, joka ei ole kuitenkaan ihmisen saavutettavissa. Tuomaankin mielestä onnellisuuden korkein muoto on »ajattelevaa elämää» (*vita contemplativa*) eikä toimivaa elämää (*vita activa*). Mutta uskoessaan kuolemattomuuteen Tuomas pitää mahdollisena, että ainakin ne, jotka pelastuneina pääsevät Jumalan yhteyteen, saavuttavat täydellisen onnellisuuden. Mutta välitön yhteys Jumalaan on ihmisen yliluonnollinen päämäärä, jon-

ka saavuttamiseksi ihmisen luonnolliset kyvyt eivät riitä. Vaikka ihminen voi luonnollisella järjellä saada tietoa Jumalan olemassaolosta ja kuole-mattomuudesta, hän ei saa sen avulla tietoa Jumalan olemuksesta. Mutta vasta luonnolliselle järjelle käsittämätön tieto Jumalan olemuksesta voi tehdä ihmisen täysin tyydytetyksi, niin ettei hän enää halua mitään muu-ta. Tästä pääsevät osallisiksi Jumalan käsittämättömän armon avulla vain ne, jotka saavat tulevassa elämässä nähdä välittömästi Jumalan.

c. Moraaliset hyveet

Tuomas tarkastelee ihmisen moraalista toimintaa luonnolliselta ja yliluon-nolliselta kannalta. Ihmisen omin voimin omaksumat hyveet ovat luon-nollisia ja eroavat yliluonnollisista (usko, toivo, rakkaus) hyveistä, jotka saadaan Jumalan armosta.

Moraalisesti oikea toiminta on yhtäällä keino onnellisuuden saamiseksi ja toisaalta oleellinen osa itse onnellisuutta. Onnellisuushan on eräässä mielessä potentiaalisten kykyjen aktualisoitumista eli täydellistymistä. Mutta moraalisesti oikea toiminta on myös täydelliseksi tuloa. Ihmisessä on rationaalisten kykyjen ohella irrationaalisia taipumuksia (halu, inho, rakkaus, viha, pelko, toivo jne.). Täydellistyminen ei merkitse kaikkien irrationaalisten kykyjen täysin vapaata kehitystä. Toisaalta Tuomas pitää vääränä stoalaisten pyrkimystä tukahduttaa kaikki irrationaaliset halut ja intohimot. Ihmisluontoon kuuluvina ne ovat tarpeellisia, edellyttäen että järki ihmissielun korkeimpana osana hallitsee niitä. Ihminen on moraali-sesti hyveellinen ja samalla onnellinen (maallisella tasolla), jos »oikea jär-ki» (*recta ratio*) hallitsee irrationaalisia haluja ja intohimoja.

Sokrates erehtyi Tuomaan mielestä uskoessaan, että se, joka tietää, mikä on (moraalisesti) hyvää, ei tee pahaa. Himosielu voi näet vastustaa järjen hallintaa. Irrationaalisten halujen sokeuden takia tarvitaan moraa-lisia hyveitä. »Hyve (*virtus*) on kestävä taipumus eli valmius valita oikean järjen (*recta ratio*) mukaan.» (ST, III, Q 85 art. 1). Hyveet syntyvät har-joituksen avulla. Tekemällä usein moraalisesti oikeita arviointoja ja toimi-malla noiden arviointien mukaan tällainen toiminta muuttuu tottumuk-seksi, mikä tekee jatkuvan moraalisesti oikean toiminnan helpommaksi.

Tuomaan oppi luonnollisista hyveistä on pääasiallisesti aristoteelinen. Hyveet voivat olla intellektuaalisia, taidollisia (tehdä jotakin) tai moraa-lisia. Ihmisen hyvyys ihmisenä perustuu lähinnä moraalisiin hyveisiin. »Ih-mistä ei sanota hyväksi siksi, että hänellä on hyvä äly vaan siksi, että hänellä

on hyvä tahto.» (ST, I, Q 5 art. 4). Jollakulla voi olla intellektuaalisia ja taidollisia hyveitä ilman moraalisia hyveitä; moraalisesti pahakin ihminen kykenee ajattelemaan teoreettisesti oikein tai ohjaamaan taitavasti laivaa. Vastaavasti jollakulla voi olla moraalisia hyveitä ilman intellektuaalisia tai taidollisia hyveitä. Poikkeuksena tästä on ymmärtäväisyyden hyve (*prudentia*) eli käytännöllinen viisaus. Se on näet kaikkien intellektuaalisten, taidollisten ja moraalisten hyveiden harjoittamisen edellytys. Joku voi olla suhteellisesti ymmärtäväinen jollakin erikoisalalla (sotiminen, purjehdus jne.). »Mutta absoluuttisesti ymmärtäväisiä ovat vain ne, jotka arvioivat hyvin ihmisen koko elämää.» (ST, II, Q 57 art. 4). Hänen on tiedettävä mitä ja miten on tehtävä kussakin tilanteessa oikean järjen mukaan.

Aristoteleen tavoin Tuomas puhuu monista erilaisista moraalisista hyveistä. Toisaalta hän esittää ne Platonin tavoin (Ambrosiuksen perinteen mukaisesti) neljänä kardinaalihyveenä (ymmärtäväisyys, rohkeus, kohtuus ja oikeamielisyys) siten, että kukin kardinaalihyve sisältää alalajinaan useita eri hyveitä. Niinpä oikeamielisyydellä tarkoitetaan »kullekin omansa» -periaatetta eli velvollisuuksien täyttämistä toisia kohtaan. Mutta ihmisten erilaisista asemista ja tilanteista johtuen velvollisuudet toisia kohtaan voivat olla erilaisia. Siksi on myös erilaisia hyveitä kuten hurskaus Jumalaa, kunnioitus (*pietas*) vanhempia ja kiitollisuus hyväntekijää kohtaan. Erilaisuudestaan huolimatta ne ovat samalla osia oikeamielisyydestä. Vastaavasti muutkin erikoishyveet ovat jonkin kardinaalihyveen osia.

Aristoteleen tavoin Tuomas sanoo moraalisen hyveen sijaitsevan tavalisesti kahden äärimmäisyyden keskivaiheilla. Hänellä on kuitenkin vaikeuksia tulkita eräitä kristillisiä hyveitä tämän kaavan mukaisesti. Niinpä neitseys seksuaalisten halujen täydellisenä hillitsemisenä ja köyhyys, jossa almuja antamalla luovutaan kokonaan omaisuudesta, näyttävät äärimmäisyyksiltä. Se, mikä on äärimmäistä (= pahe) ja äärimmäisyyksien keskivaiheilla (= hyve), vaihtelee Tuomaan mukaan eri olosuhteissa. Niinpä Aristoteleen suurisieluisuus (mm. suuremmoinen vieraanvaraisuus) on oikeissa olosuhteissa järjen hyväksymä keskimääräisyys ja sellainen hyve. Mutta väärässä paikassa, sopimattomana aikana tai väärin motiivien perusteella se voi muuttua paheeksi. Vastaavasti neitseys ja vapaaehtoinen köyhyys ovat hyveitä, jos niitä harjoitetaan Jumalan käskyn ja ihmisen korkeamman täydellisyyden takia. Mutta jos niiden harjoituksen perusteena on laiton taikausko tai turhamaisuus, ne ovat äärimmäisyyksinä paheita. Vaikka neitseys tai köyhyys ei kuulu kaikkien ihmisten velvollisuuksiin, se joka rikkoo antamansa neitseyden tai köyhyyden lupauksen syyllistyy paheeseen.

Vaikka luonnollisiin kykyihin perustuvat moraaliset hyveet ovat välttämättömiä maallisessa onnellisuudessa, ne samoin kuin luonnollinen järki ovat riittämättömiä ihmisen yliluonnollisen onnellisuuden saavuttamiseksi Jumalan yhteydessä. Teologiset hyveet (usko, toivo ja rakkaus) ovat luonnollisia hyveitä korkeampia yliluonnollisia hyveitä. Niiden kohteena on Jumala ja ne johtavat ihmistä Jumalaa kohti. Ne ovat kuitenkin sellaisia hyveitä, jotka Jumala armossaan vuodattaa ihmiseen yliluonnollisella tavalla.

Vaikka Tuomas tekee yhtäällä selvän eron maallisten kardinaalihyveiden ja teologisten hyveiden välillä, hän tarkastelee kardinaalihyveitäkin filosofina ja teologina kahdelta eri näkökannalta. Yhtäällä ne ovat poliittisia hyveitä, joiden harjoittaminen tekee ihmiset kykeneviksi suhtautumaan toisiinsa oikealla tavalla, mikä on rauhallisen maallisen yhteiselmän edellytys. Mutta niitä voidaan pitää myös »puhdistavina» tai »puhdistetun hengen» hyveinä, jolloin ne kääntävät harjoittajansa pois maallisesta Jumalaa kohti. Puhdistavina hyveinä »ymmärtäväisyys halveksii maallista jumalallisen tarkastelun takia, kohtuus lyö laimin sen, mikä palvelee vain ruumista, mikäli luonto sen sallii, rohkeus huolehtii siitä, ettei sielu pelkää eroa ruumiista ja siirtymistä tuonpuoleiseen ja oikeamielisyys johtaa koko sielua suostumaan näin suunnattuun elämään».⁶

»Puhdistetun hengen» hyveet menevät vielä pitemmälle. »Silloin ymmärtäväisyys katsoo yksinomaan jumalallista, kohtuullisuus ei tunne enää maallisia himoja, rohkeus ei tiedä mitään intohimoista ja oikeamielisyys on liittynyt pysyvästi jumalalliseen henkeen sitä jäljitellen.» Mutta »näitä hyveitä on vain autuailla ja joillakin, jotka jo tässä elämässä ovat saavuttaneet korkeimman täydellisyyden». Ikuinen autuus merkitsee oikeastaan luonnollisen moraalin loppumista. Jumalaan yhdistyneellä ei ole näet »liikettä Jumalaa kohti» niin kuin moraalisten hyveiden harjoituksessa.⁷ Tässä »yli-ihmisen ylimoraalissa» maallisesta ruumiista vapautunut sielu on kotonaan ja saa lihan ylösnousemuksen jälkeen uuden ruumiin, jossa »aistihalat ovat muuttuneet täydellisiksi totellakseen järkeä».

Puhuessaan puhdistavista ja puhdistetun hengen hyveistä sekä yli-ihmisen ylimoraalista Tuomas on enemmän mystikkojen kuin Aristoteleen vaikutuksen alainen.⁸ Ajatus, että aistihalat tottelevat täydellisesti järkeä, ilmenee Augustinuksella käsityksenä, jonka mukaan mm. seksuaalivietti oli ennen syntiinlankeemusta täydellisesti järjen hallinnan alainen.

d. Laki ja omatunto

Moderni ihminen pitää selviönä, että ihmisen toimintaa säätelevät (moraaliset, juridiset) normit ja lait ovat luonteeltaan toisenlaisia kuin ns. luonnonlait, jotka ovat ihmisen tahdosta ja toiminnasta riippumattomia. Monien muiden ns. luonnonoikeuteen uskovien tavoin Tuomas ei tee tällaista eroa. Pikemminkin nämä luonteeltaan erilaiset lait ovat sulautuneet hänellä yhteen, mikä johtuu hänen metafyyssistä uskomuksistaan.

»Laki (*lex*) on sääntö ja tekojen mitta, jonka avulla ihminen saadaan toimimaan tai estetään toimimasta.» (ST, II, Q 90 art. 1). Laki näin ollen käskee tai kieltää. Intellektualistina Tuomas ei hyväksy sitä roomalaisten juristien käsitystä, jonka mukaan millä tahansa hallitsijan säätämällä lailla olisi lain sitovuus. Platonin, Aristoteleen ja stoalaisten tavoin Tuomas pitää selviönä, että hallitseminen ja käskeminen kuuluvat lähinnä järjen tehtäviin. Siksi (oikean) lain lähteenä ei voi olla mielivaltainen tahto vaan oikea järki (*recta ratio*).

Olisi ajateltavissa stoalaisten tavoin, joilta oppi ikuisesta laista ja ns. luonnonoikeudesta on periytynyt, että erityinen lainsäädäntä olisi tarpeeton, koska ainakin kaikki rationaaliset olennot ovat osallisia järjestä, jota kukin voisi totella omana järkenään. Tuomas pitää kuitenkin (ehkä roomalaisen oikeuden vaikutuksesta) lain olemassaolon edellytyksenä sitä, että yhtäällä on joku lainsäätäjä (Jumala, senaatti jne.) ja toisaalta tästä eroavasti niitä, joita varten laki on säädetty. »Laki ei ole muuta kuin käytännöllisen järjen käsky, joka saa alkunsa täydellistä yhteisöä (= valtio) hallitsevasta hallitsijasta.» (ST, II, Q 91 art. 1). Toiseksi roomalaisen oikeuden mukaisesti ollakseen oikea laki on tehtävä tunnetuksi (*promulgatio*) niille, joita laki koskee. Kolmanneksi lain on edistettävä sen yhteisön yhteistä hyvää, jota varten laki on säädetty. Esittäessään neljä erilaista lakia (ikuinen laki, luonnonlaki eli luonnonoikeus, positiivinen inhimillinen laki ja jumalallinen laki) Tuomas todistelee, että ne täyttävät nämä lain edellytykset.

Ensinnäkin koko maailman kaikkeus on yhteisö, jota hallitsee Jumalan järjessä sijaitseva ikuinen laki (*lex aeterna*). Samoin kuin taiteilija luo jotakin mielessään olevan järkevän suunnitelman (*ratio ordinis*) mukaisesti Jumala loi maailman ikuisen lain mukaisesti. Tämä laki on ikuinen siksi, että se on ollut Jumalan järjessä ikuisesti jo ennen maailman luomista. Koska Jumala hyvyyden alkulähteenä tahtoo vain hyvää, ikuinen laki on (oikeiden) maallisten lakien tavoin säädetty hallittavien eli kokonaisuuden parhaaksi. Ikuinen laki on laki myös siinä mielessä, että se on tehty ainakin välillisesti tunnetuksi niille, joita varten se on säädetty. Silläkkin,

joka ei näe välittömästi aurinkoa, on tietoa siitä sen säteiden perusteella. Vastaavasti kenelläkään muulla kuin Jumalalla ja niillä, jotka näkevät Jumalan, ei ole välitöntä tietoa ikuisesta laista. Mutta jokainen rajoitettukin tieto totuudesta on osa ikuista lakia. Ja koska kaikilla ihmisillä on jotakin tietoa, heillä on myös tietoa ikuisesta laista.

Tuomaan mukaan muut lait voidaan johtaa ikuisesta laista. Niillä, jotka hallitsevat (oikein) maallista valtiota, on tietty yleinen hallitussuunnitelma, jonka mukaisesti alempien viranomaisten on toimittava. Vaikka jälkimmäisten toimintaperiaatteet ovat yleistä suunnitelmaa yksityiskohdaisempia, ne on johdettu tuosta yleisestä suunnitelmasta. Vastaavasti ikuinen laki on Jumalan koko universumia koskeva oikeaan järkeen perustuva toimintasuunnitelma ja kaikki muut lait ovat verrattavissa alempien viranomaisten toimintaperiaatteisiin. »Siksi kaikki lait, sikäli kuin ne ovat osallisia oikeasta järjestä, on johdettu ikuisesta laista.» (ST, II, Q 93 art. 3). Näin koko universumissa vallitsee ikuisen lain mukainen suunnitelma kaikilla tasoilla.

Inhimillisen moraalin kannalta luonnonlaki (*lex naturalis*) on ikuista lakia tärkeämpi. Luonnon laki on se osa ikuista lakia, joka on annettu rationaalisia olentoja ja lähinnä ihmistä varten. Irrationaaliset olennot toimivat vaistomaisesti ikuisen lain mukaan. Niistä eroavasti ihmisellä rationaalisena olentona on tietoa luonnon laista. Tahdoltaan vapaana hän voi noudattaa mutta myös rikkoa tuntemaansa luonnon lakia eli luonnon oikeutta.⁹

Luonnon lain eli luonnonoikeuden periaatteet voidaan Tuomaan mukaan johtaa ihmisluonnosta; joskus hän tarkoittaa luonnolla sitä, mikä on yhteistä eläimille ja ihmisille. Tutkimalla näet ihmisluonnon rakennetta voidaan saada selville se, miten ihmisen pitäisi toimia toimiakseen luonnon tarkoitusten mukaisesti.¹⁰ Aristoteleen tavoin Tuomas pitää hyvänä sitä, mitä kaikki oliot tavoittelevat. Tästä havainnosta voidaan päätellä, että luonnonoikeuden ensimmäisen periaatteen mukaan »on tehtävä ja edistettävä hyvää ja vältettävä pahaa» (*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) (ST, II, Q 94 art. 2). Kaikki muut luonnonoikeuden käskyt perustuvat tähän ensimmäiseen periaatteeseen.

Muiden luonnonoikeuden kannattajien tavoin Tuomas esittää luonnonoikeuden ensimmäisen periaatteen lisäksi vain muutamia muita ylimalkaisia periaatteita. Siitä, että kaikilla olioilla on luontainen taipumus itsensä säilyttämiseen, Tuomas päätelee, että luonnonoikeuden mukaan on pyrittävä kaikin keinoin säilyttämään ihmiselämää; itsemurha on vastoin luonnonoikeutta. Toiseksi koska luonto on antanut ihmisille ja eläimille seksuaalivietin, ihmisten velvollisuuksiin kuuluu huolehtiminen su-

vun jatkumisesta. Tämä ei ole kuitenkaan jokaisen yksilön velvollisuus. Muutoinhan neitseyttä ei voitaisi pitää hyveenä. Kolmanneksi koska ihmisellä on luontainen taipumus tietää totuus Jumalasta ja elää yhteisössä toisten kanssa, tiedon tavoittelu ja rauhallinen yhteiselämä toisten kanssa on luonnonoikeuden mukaista.

Ihmislunnonlla, josta luonnonoikeus voidaan johtaa, voidaan tarkoittaa sitä, mikä kuuluu vain ihmisluontoon. Tämän mukaan kaikki ihmisen moraaliset hyveet ovat luonnonoikeuden mukaisia ja kaikki synnit vastoin luontoa. Mutta lunnonlla voidaan tarkoittaa myös sitä, mikä on yhteistä eläimille ja ihmisille. Niinpä homoseksualismi, jota kutsutaan »luonnottomaksi rikokseksi», on tämän mukaan lunnonn vastaista.

Muiden luonnonoikeuden edustajien tavoin Tuomas pitää luonnonoikeutta muuttumattomana ja kaikille ihmisille samana. Se, että eri ihmisillä ja kansoilla on ollut erilaisia ja jopa vastakkaisia moraaliperiaatteita, ei ole hänelle ongelma. Mahdollisia epäilijöitä varten Tuomas viittaa siihen, että kaikilla on tietoa luonnonoikeuden ylimmistä periaatteista, joita hän Boethiusta lainaten kutsuu yhteiskäsitteiksi (*notitiae communes*) ja joita hän vertaa geometrian itsestään ilmeisiin aksiomeihin. Vaikka luonnonoikeuden ylimmät periaatteet ovat kaikille samoja, niiden soveltaminen yksityistapauksiin voi olla erilaista, mikä johtuu erilaisista olosuhteista. Niinpä oikea järki osoittaa, että toisen hoitoon jätetyt tavarat on yleensä palautettava omistajalleen. Mutta voi olla tilanteita, joissa omaisuuden palauttaminen on vastoin järkeä, jos esimerkiksi omistaja käyttäisi palautettuja tavaroita taisteluun omaa maataan vastaan. Tuomas myöntää, että ihmisillä voi joskus olla erheellistä tietoa ylimmistä periaatteista. Tämä voi johtua siitä, että intohimot tai huono tapa ovat turmelleet järjen käyttöä. Niinpä oli aika, jolloin germaanit Caesarin mukaan eivät pitäneet varkautta vääränä, vaikka se Tuomaan mukaan on selvästi luonnonoikeuden vastaista.

Eräiden muiden skolastikkojen tavoin Tuomas todistelee, ettei Jumala toiminut luonnonoikeuden vastaisesti käskiessään Abrahamin surmaamaan poikansa, juutalaisten ottamaan egyptiläisten omaisuutta tai profeetta Hoosean ottamaan vaimokseen porton. Elämän ja kuoleman ylimpänä herrana Jumalalla on oikeus perisynnin takia aiheuttaa kuolema kenelle tahansa ilman vääryyttä. Vastaavasti sukupuoliyhteys Jumalan käskystä ei ole huoruutta eikä omaisuuden otto toiselta varkautta, jos se tapahtuu Jumalan käskystä, joka on kaiken omaisuuden ylin omistaja.

Kolmannen lakien lajin muodostavat ihmisten säätämät lait. Ollakseen oikeita ne eivät saa olla ristiriidassa luonnonoikeuden kanssa. Sen sijaan inhimillisissä laeissa voidaan esittää sellaisia ihmisyhteisölle hyödyllisiä täydennyksiä, jotka eivät ole luonnonoikeuden vastaisia. Niinpä vaikka

ihminen oli alkuaan luonnostaan alaston, vaatteiden keksiminen myöhemmin ei ole luonnonoikeuden vastaista. Vastaavasti vaikka alussa vallitsi yhteisomistus ja universaalinen vapaus, jonka mukaan ihminen ei ollut toisen ihmisen herra eikä orja, ihmisjärki on keksinyt myöhemmin yksityisomaisuuden ja orjuuden yhteiselämän hyödyksi.

Jos ihmiselämän lopullinen päämäärä olisi maallinen onnellisuus, silloin luonnonoikeus, josta saadaan tietoa luonnollisella järjellä, ja ihmisten säätämät lait olisivat riittäviä ohjaamaan ihmisten toimintaa. Mutta ihmisen yliluonnollisen päämäärän takia erityinen Jumalan ilmoitukseen perustuva jumalallinen laki (*lex divina*) on tarpeen. Lisäksi ihmisen arvostelukyvyyn epävarmuuden takia jumalallinen laki auttaa häntä näkemään, mitä luonnonoikeuden mukaan olisi tehtävä sellaisissa yksityistapauksissa, joihin luonnonoikeuden yleisten periaatteiden soveltaminen on vaikeaa. Edelleen inhimilliset lait voivat ohjata lähinnä ulkonaisesti havaittavia tekoja, kun taas jumalallinen laki ohjaa myös ihmisen sisäisiä tekoja, jotka ovat toisille ihmisille näkymättömiä.

Ihmisillä on tietoa luonnonoikeudesta siksi, että laki on »kirjoitettu ihmisten sydämiin». Kaikilla ihmisillä on tietoa luonnonoikeuden ylimmistä periaatteista. Ihmisen pahuuskaan ei voi hävittää tätä tietoa. Sen sijaan paheelliset tavat ja intohimot voivat turmella tiedon luonnonoikeuden sekundaarisista periaatteista, niin etteivät kaikki pidä syntinä varkaita ei-vätkä edes Paavalin mukaan luonnottomia paheitakaan.

Tuomas puhuu luonnonoikeutta koskevan tiedon yhteydessä myös omastatunnosta (*conscientia*). Omatunto on yhtäällä tiedollinen kyky, jonka avulla yleisiä periaatteita sovelletaan toimintaan. Tämän lisäksi omatunto vaatii suurella varmuudella toimimaan tämän tiedon mukaan. Tästä omantunnon kaksoisluonteesta syntyy ongelma omantunnon erehtymättömyydestä.

Tuomaan mukaan on tehtävä ero omantunnon varmuuden ja erehtymättömyyden välillä. Omatunto voi esimerkiksi vaatia ottamaan toisen omaisuutta almujen jakamiseksi. Tässä tapauksessa omatunto erehtyy oletteaessaan, että almuja pitäisi antaa kaikissa olosuhteissa. Oikea omantunnon käsky kuuluu: älä ota toisen omaa antaaksesi almuja. Paavaliin nojautuen Tuomas kuitenkin sanoo, että on toteltava erehtyvääkin omaatuntoa, ts. ei saa toimia vastoin omaa sisintä vakaumustaan eli Paavalin kielellä »kaikki, mikä ei tule uskosta, on syntiä». Toisaalta erehtyvää omaatuntoa on pyrittävä oikaisemaan. Vaikka erehtyvää omaatuntoa on toteltava, ihmisen on rationaalisena olentona pyrittävä liian nopean varmuuden asemesta tutkimaan kunkin tilanteen erityisolosuhteet voidakseen ratkaista, mitä luonnonoikeuden periaatetta siihen on sovellettava.

e. Tuomaan poliittinen teoria

Moderni käsitys suvereenista valtiosta ja kansalaisten osallistumisesta valtion asioiden hoitamiseen oli keskiajalla tuntematon aina 1200-luvulle saakka. Keskiajan teokraattisen valtakäsityksen mukaisesti yksityinen ihminen oli alamainen (*sub-ditus*), jonka oli Paavalin oppien mukaan toteltava sitä »esivaltaa», jonka vallan alainen hän on. Uudenlainen käsitys valtiosta ja yksityisen ihmisen suhtautumisesta siihen alkaa syntyä 1200-luvun lopulla. Sillä seikalla, että Aristoteleen *Poliitiikka*, jonka Wilhelm Moerbeke käänsi kokonaisuudessaan latinaksi 1260, tulee tunnetuksi lännessä, on ollut suuri vaikutus uudenlaisen poliittisen teorian syntyyn. Kasvava kiinnostus roomalaista oikeutta kohtaan edisti samaa kehitystä. Uusi ajattelutapa ilmenee mm. monien aikaisemmalla keskiajalla tuntemattomien poliittisten käsitteiden syntyä. Moerbeken käännöksen vaikutuksesta syntyvät 'harjoittaa politiikkaa' (*politizare*) ja poliittinen (*politicus*).¹¹ Alamaisten (*sub-ditus*) asemesta tai sen rinnalla aletaan käyttää sanaa 'kansalainen' (*civis*); muusta Euroopasta eroavasti käsite 'kansalainen' oli säilynyt Pohjois-Italian kaupunkivaltioissa.

Tuomaalla, joka omaksui suuressa määrin Aristoteleen käsityksen valtiosta, on ollut erittäin huomattava vaikutus uuteen kehitykseen. Poliittiset käsityksensä hän esittää Kyproksen kuningasta varten kirjoitetussa lyhyessä tutkielmassa *De regimine principum* (*Ruhtinaan hallituksesta*), keskeneräisiksi jääneissä kommentteissaan Aristoteleen *Etiikkaan* ja *Poliitiikkaan* sekä mm. teoksessa *Summa theologica*.¹² Tuomaskin käyttää eräitä uusia käsitteitä, jotka ovat oireena siitä, että hän on irtaantumassa aikaisemmin vallinneesta teokraattisesta valtakäsityksestä. Häinkin puhuu alamaisten asemesta kansalaisista. Poliittinen tiede (*scientia politica*) on tietoa valtion (*civitas*) hallitsemisesta ja se on korkein käytännöllinen tiede. Uusi käsite 'poliittinen hallitus' (*regimen politicum*) syntyy vastakohdaksi kuninkaalliselle hallitukselle (*regimen regale*), joka liittyy teokraattiseen valtakäsitykseen.

Augustinus näyttää pitäneen maallista valtiota eräänlaisena välttämättömänä pahana, joka on tarpeen synnin takia. Tuomaan mielestä valtio olisi ollut tarpeen viattomuudenkin tilassa ennen syntiinlankeemusta. Ensinnäkin hän pitää Aristoteleen tavoin ihmistä luonnostaan sosiaalisena eli poliittisena eläimenä (*animal politicum*). Mutta koska ihmisluonto on Jumalan luoma, valtion perustana voidaan pitää Jumalaa. Toiseksi valtio on välttämätön (sekä ennen syntiinlankeemusta että sen jälkeen) ihmisen luonnollisten tarpeiden tyydyttämiseksi. Eläimillä on heti syntymisen jälkeen ne välineet, joiden avulla ne voivat tulla toimeen yksinkin. Mutta

ihmiset tarvitsevat syntymästään lähtien toistensa apua. Erilaisista lahjoista ja taipumuksista johtuen ihmiset voivat myös työnjaon avulla täydentää toisiaan ja tyydyttää näin paremmin erilaisia tarpeitaan. Mutta jotta ihmisyyhteisön erilaiset pyrkimykset voitaisiin suunnata tehokkaasti yhteiseksi hyväksi, jonkinlainen ohjaava hallitus ja siis myös valtio on tarpeen viattomuudenkin tilassa.

Kommentissaan Aristoteleen *Politiikkaan* ja teoksessaan *De regimine principum* Tuomas pitää valtiota moraalisesti täydellisen toiminnan edellytyksenä.¹³ »Valtio on korkein inhimillinen yhteisö, koska se sisältää muut yhteisöt, perheen ja kylän, joihin itse ihmisluonto lähinnä johtaa, sekä täydellinen yhteisö (*communitas perfecta*), koska se tarjoaa kansalaisille kaiken elämiselle välttämättömän... Valtion on oltava. Se on välttämätön. Niin kuin käsi tai jalka ei voisi elää ihmisruumiista irrotettuna yksityinen ihminenäkään ei voi elää, jos hän on erillään valtiosta. Ihmiset eivät kykenisi elämään edes ihmisarvoista ruumiillista elämää, jos jokainen eläisi yksin ja itselleen. Vielä vähemmän saavutettaisiin korkeampi henkis-moraalinen kulttuuri, johon pyrkimiseen ihmisellä on moraalinen velvollisuus. Valtio tekee mahdolliseksi molemmat, täydellisen elämän sekä ruumiillisessa että moraalisisessa suhteessa. Tosin valtioyhteisön on palveltava lähinnä vain kansalaisten ruumiillisia tarpeita. Mutta valtion on edistettävä lakiansa avulla kansalaisten hyvää, so. hyveellistä elämää. Sillä se (= valtio) syntyy tosin elämän tähden mutta on kuitenkin olemassa hyvän elämän tähden.» »Näin kasvaa valtio niin kuin perhe, joskaan ei yhtä välittömästi kuin se, luonnollisella välttämättömyydellä ihmisen sosiaalisuuden luonnon perusteella... Se on ihmishengen erinomainen tuote.»

Käsitys siitä, että valtio ihmisluontoon perustuvana on tarpeellinen ei vain ruumiillisten tarpeiden tyydyttämiseksi vaan myös hyveellisen elämän tähden merkitsee muutosta aikaisempaan keskiaikaiseen käsitykseen verrattuna. Hegel tai Snellman olisivat voineet myöhemmin yhtyä Tuomaan käsitykseen valtiosta »ihmishengen erinomaisena tuotteena». Jos Tuomas olisi seurannut täydellisesti Aristotelesta, hän olisi averroistien tavoin voinut pitää valtiota absoluuttisesti kirkosta riippumattomana. Tuomas ei kuitenkaan kokonaan unohda tässä ihmisen yliluonnollista päämäärää, josta kirkon on huolehdittava.

Valtio voi toimia vain välillisesti ihmisen yliluonnollisen päämäärän hyväksi. Huolehtimalla näet pelkästään maallisesta hyvinvoinnista se poliittisena ja moraalisenä yhteisönä (*corpus politicum et morale*) luo edellytykset sille, että kirkko mystisenä yhteisönä (*corpus mysticum*) voi huolehtia ihmisen yliluonnollisesta päämäärästä. Hengellinen valta on kyllä teoriassa maallista valtaa korkeampi samalla tavalla kuin sielu on

ruumista korkeampi siksi, että ihmisen ylikuonnollinen päämäärä on hänen luonnollista päämääräänsä korkeampi. Mutta koska valtio on omalla alueellaan täydellinen yhteisö (*communitas perfecta*), jolla on käytettävissä välineet oman päämääränsä toteuttamiseksi, valtio on itse asiassa omissa tehtävissään riittävä ja kirkosta riippumaton. Kirkolla on Tuomaan mukaan valtioon nähden ainoastaan epäsuora valta (*potestas indirecta*) eikä enää välitöntä ylivaltaa (*potestas directa*).

Tuomas, jonka aikaisemman käsityksen mukaan paavilla on ylin maallinenkin valta, luo kirkon ja valtion välisistä valtasuhteista melkein samanlaisen teorian, jota Henrik IV ja Peter Crassus olivat yrittäneet esittää tuloksetta pari vuosisataa aikaisemmin. Sen mukaan paavin ylin valta rajoittuu vain hengellisiin asioihin. Tuomaan mukaan ihmisten on toteltava maallisissa asioissa maallista hallitsijaa enemmän kuin kirkkoa. Hän perustelee tätä mm. Jeesuksen sanoilla: »Antakaa keisarille, mikä keisarin on.» (Matteus 22:21).

Valtiossa tarvitaan jonkinlaista hallitusta tai hallitsijaa, joka ohjaa yksilöiden toimintaa yhteiseksi hyväksi. Ylin valta on kotoisin Jumalalta. Mutta Tuomas ei puhu enää siitä, että hallitsija olisi saanut valtansa Jumalalta paavin välityksellä. Pikemminkin hän näyttää ajattelevan, että Jumala olisi antanut hallitusvallan alkuaan kansalle, joka voi luovuttaa sen käytön hallitsijalle. Se on ainakin varmaa, että hallitsija edustaa Tuomaan mukaan kansaa, jonka parhaaksi hänen on toimittava. Aikaisemmasta teokraattisesta käsityksestä eroavasti Tuomas luo pohjaa alkavalle populistiselle teorialle, jonka mukaan hallitsijan vallan perustana on »kansan tahto». Populistinen teoria saa tukea kasvavasta kiinnostuksesta roomalaiseen oikeuteen, jonka mukaan poliittinen valta on kuulunut alkuaan Rooman kansalle.

Tuomaan käsitys inhimillisen lain luonteesta sisältää populistisia piirteitä. »Lain säätäminen kuuluu koko kansalle tai julkiselle henkilölle, jonka on huolehdittava koko kansasta.» (ST, Q 90 art. 3). Lait on säädettävä koko kansan yhteisen hyvän edistämiseksi. Tuomas on hyvin selvillä vallan väärinkäytön mahdollisuudesta. Hallitsija, joka rikkoo luonnonoikeutta toimimalla yleisen edun vastaisesti tai edistämällä omaa yksityistä hyvää yleisen hyvän kustannuksella, ei ole enää laillinen hallitsija vaan tyranni. Kansa ei tee väärin ottaessaan vallan pois tyrannilta. Tuomas ei kuitenkaan hyväksi tyrannin murhaa. Hän kiinnittää samalla huomiota niihin ikävyyksiin, joita kansalle voi koitua taistelussa tyranniaa vastaan, etenkin jos siinä epäonnistutaan. Siksi on parempi huolehtia etukäteen siitä, ettei hallitsija pääse muuttumaan tyranniksi.

Tuomas esittää jonkinlaisen luonnoksen valtion tehtävistä. Sen on

huolehdittava kansalaisten turvallisuudesta ja oikeusjärjestyksestä. Oikeudenmukaisuudella Tuomas tarkoittaa roomalaisen oikeuden mukaisesti »kullekin oman oikeutensa antamista» (*ius suum cuique tribuendi*). Valtion on huolehdittava myös sosiaalisesta hyvinvoinnista edistämällä maanviljelystä, kauppaa, opetusta ja hyviä moraalisia tapoja. Omaisuuden keskittymistä muutamille harvoille on pyrittävä estämään, koron kiskontaa ei ole sallittava ja palkkatyöläisille on maksettava heti heidän palkkansa, koska se on heidän elämälleen välttämätön. Valtion on suojeltava uskonnon harjoitusta. Mutta uskottomia ja erityisesti juutalaisia kohtaan on osoitettava suvaitsevuutta tiettyyn rajaan saakka. Sen sijaan Tuomas ei hyväksy harhaoppisia kristittyjä.

Viitteet

1 Tuomasta koskevan luvun perustana ovat pääasiallisesti Dittrich, III, 112–150 ja Copleston, vol. 2, ch. 33–41. Lainaukset Tuomaan teoksista *Summa theologica* (= ST) ja *Summa contra gentiles* (= SG). Kirjaimella Q ja sitä seuraavalla numerolla tarkoitetaan Tuomaan esittämän kysymyksen (= *Questio*) numeroa.

2 Korkeimmalla hyvällä (*Summum Bonum*) on eri aikoina tarkoitettu eri asioita. Aristoteles pitää onnellisuutta korkeimpana hyvänä (= paras hyvä). Augustinus ja myöhemmin skolastikot pitävät korkeimpana hyvänä Jumalaa, joka on kaiken muun olevan ja (alemman) hyvyyden alkulähde. Jumala on myös täydellisen onnellisuuden perusta, joka voi tulla pelastuneen ihmisen osaksi iankaikkisessa elämässä. Kant tarkoittaa korkeimmalla hyvällä (*das höchste Gut*) moraalista täydellisyyttä, jota hän samalla pitää onnellisuuden ylimpänä ehtona; vain moraalisesti hyvä ihminen on onnellisuuden arvoinen. Moraalisesti hyvä ihminen ei ole kuitenkaan nykyisessä elämässä aina onnellinen. Täydellistä hyvää (*Bonum Consummatum*) on Kantilla ylimmän hyvän ja onnellisuuden yhteen liittyminen. Roomalaisen Varron mielestä on Augustinuksen mukaan (*De civitate Dei*, XIX, 1) mahdollista esittää 288 erilaista korkeimman hyvän muotoa (hyve stoalaisilla, nautinto epikurolaisilla jne.). Luku on vuosisatojen kuluessa muuttunut eri syistä. Pascal sanoo *Mietelmissään* Montaignen esittäneen 280 korkeimman hyvän muotoa. Teoksessaan *Neue Apologie des Sokrates* (1772, I, 272) J. A. Eberhard kertoo jonkun apotti Jerusalemin sanoneen, että Varron mukaan olisi 2000 erilaista korkeimman hyvän muotoa. Augustinukseen nojautuen Eberhard pitää oikeana lukua 288.

3 Keskiajan intellektualismin ja voluntarismin vastakohtaa voitaneen valaista eräällä Humeen vuosisatoja myöhemmin esittämällä esimerkillä. Intellektualistisen käsityksen mukaan A olisi rakastunut B:hen, koska hän sitä ennen on havainnut B:ssä kauneutta, joka on rakastumisen syy. Humeen oman käsityksen mukaan (joka muistuttaa voluntarismia) A pitää B:tä kauniina, koska hän on rakastunut. Joku toinen, joka ei ole rakastunut, ei myöskään kykene näkemään B:ssä samanlaista kauneutta.

4 Vrt. viitettä 2 sivulla 198.

5 Lukuisat filosofit ovat toistaneet vuosisatojen kuluessa tätä Aristoteleelta periytynyttä periaatetta ainakin Kantiin saakka, jonka hypoteettinen imperatiivi (= taitavuuden imperatiivi) sisältää tämän periaatteen.

6 Sitaatti Dittrichin välityksellä (III, 126).

7 Dittrich, III, 132.

8 Nietzschen tunnettu käsite »yli-ihminen» saattaa olla kotoisin renessanssiajan välityksellä keskiajan mystiikasta. C. N. Cochranen (s. 113) mukaan sana »yli-ihmiset» (*supra-homines*) näyttää olevan kotoisin paavi Gregorius Suurelta. Renessanssiaikana käsite »yli-ihminen» liittyy Adam-mystiikkaan, jonka mukaan ensimmäisellä ihmisellä olisi ollut puhtaina kaikki ihmisen ideaaliset ominaisuudet. Uudestisyntyminen (*renasci, renovare*), josta Jeesus puhuu keskustelussaan Nikodemuksen kanssa mutta jolla renessanssiaikana tarkoitetaan Adamin alkuperäisten ominaisuuksien palauttamista, oli renessanssiaikana laajalle levinnyt iskusana, josta koko aikakausi on saanut nimensä. Dittrich, III, 328ss. Ks. lukua XXXIV c ja viitettä 8 sivulla 329.

9 Vaikka Tuomas puhuu luonnonlaista (*lex naturalis*), hän tarkoittaa sillä samaa, mistä monet muut käyttävät nimitystä luonnonoikeus (*ius naturale*). Hän ei tarkoita sillä modernin ihmisen tavoin sellaista luonnon tapahtumien säännönmukaisuutta kuvaavaa ei-juridista lakia, jota ihminen ei voisi rikkoa.

10 Luonnonoikeudellisessa ajattelussa se, mitä pitää tehdä, johdetaan siitä, mitä ihmisten uskotaan tosiasiallisesti tavoittelevan. Uusimmassa filosofiassa pitämisen johtamista olemisesta on usein pidetty loogisena virhepäätelmänä.

11 Ullmann on kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka uudet poliittiset käsitteet heijastavat uusia, aikaisemmasta teokraattisesta valtakäsityksestä eroavia käsityksiä valtiosta ja sen tehtävistä. Tosin Johannes Salisburylainen, joka oli aikalaisiaan paremmin perehtynyt antiikin poliittiseen ajatteluun, puhuu poliittisen ihmisen elämästä (*vita politicorum*) edellisellä vuosisadalla, jolloin Aristoteleen poliittinen ajattelu oli Euroopassa tuntematonta.

12 Tuomaan poliittisten käsitysten päälähteinä on tässä Dittrich, III, 112–150, Ullmann, 174–185 ja Tuomaan kommentit Aristoteleen etiikkaan ja politiikkaan.

13 Sitaatti Dittrich, III, 142. Jean Bodinin 1576 ilmestyneellä teoksella *De la République* on ollut suuri vaikutus modernin valtion suvereeniuskäsitteen muotoutumisessa. Sen mukaan valtio on suvereeni (*supremum* = ylin) mm. siinä mielessä, että se on kaikkien valtion sisäpuolisten yhteisöjen (ammattikunnat, yliopistot, kaupungit jne., joilla oli feodaalialajalla laaja itsehallinto) yläpuolella. Aristoteleen käsityksellä valtiosta »korkeimpana inhimillisenä yhteisönä» on voinut olla mm. Tuomaan välityksellä vaikutusta tähän puoleen suvereenikäsitteessä. Myöhemmin suvereeniuskäsitteessä tulee korostetusti esille valtion riippumattomuus muista valtioista, ts. valtio on suvereeni (= korkein) siinä mielessä, ettei jokin toinen valtio ole juridisesti sen yläpuolella. Vrt. viitettä 1 lukuun IX.

XXXI LUKU

DUNS SCOTUS

Teräväjärkinen opettaja (*Doctor subtilis*), skotlantilainen John Duns Scotus (1265/6 – 1308) kuului fransiskaanien veljeskuntaan, joka edusti lähinnä augustinolaista perinnettä teologiassa ja filosofiassa. Hän näyttää opiskelleen Pariisissa sekä opetti myöhemmin Oxfordissa, Pariisissa ja Kölnissä, jossa hän kuoli. Tiedot Scotuksen elämästä ja tuotannosta ovat jossain määrin epävarmoja; kaikkien hänen nimellään kulkevien teosten aitoudesta ei olla varmoja.

Scotusta voidaan pitää skolastiikan suurimpana kriitikkona. Hänen ajattelunsa lähtökohtana on keskiajan kuluessa syntynyt teologis-filosofinen traditio. Mutta hän ei pyri esimerkiksi Tuomaan tavoin sovittamaan yhteen sellaisia kristillisiä ja aristoteelisia käsityksiä, jotka erilaisesta alkuperästä johtuen ovat toisilleen vieraita. Skolastikot uskoivat ennen Scotusta, että suurin osa kristillisistä opeista voidaan ymmärtää ja todistaa luonnollisen järjen avulla. Kriittisenä ajattelijana Scotus kiinnittää huomiota siihen, etteivät kaikki tällaiset todistukset ole sitovia. Niinpä vaikka sielun kuolemattomuus näyttää kyllä todennäköiseltä lähinnä moraalisista syistä, sitä ei voida sitovasti todistaa. Kriittisestä asenteestaan huolimatta Scotus ei joudu ristiriitaan kirkon kanssa. Raamatun ja kirkon auktoriteetti on keskiajalla niin kiistaton, etteivät terävimmäkään ajattelijat (paitsi jotkut harhaoppiset) epäile kirkon hyväksymiä teologisia oppeja.

Filosofina Scotus on ennen muuta metafysiikko ja tietoteoreetikko. Hän käsittelee etiikkaa ja politiikkaa katkelmallisesti muiden kysymysten yhteydessä. Tässä esitellään Scotuksen etiikkaa ja yhteiskuntafilosofiaa nojautumalla Johannes Harrisin tutkimukseen *The Moral and Political Philosophy of Scotus*, jossa on pyritty rekonstruoimaan Scotuksen etiikka ja yhteiskuntafilosofia hänen niitä koskevien hajallisten kohtiensa perusteella.¹

a. Voluntarismi ja moraalinen hyvyys

Dominikaaneista eroavasti fransiskaanit edustavat augustinolaisen perinteen pohjalla voluntarismia. »Tahto on yksinkertaisesti järkeä ylevämpi»

(*Voluntas simpliciter nobilior est quam intellectus*), sanoo esimerkiksi oxfordilainen *Grosseteste* (1170–1253). Äly kulkee tahdon edellä niin kuin palvelija, joka kantaa lyhtyä herransa edellä. Muiden fransiskaanienv tavoin Scotus edustaa voluntarismia, jolla on tärkeitä yhtymäkohtia hänen etiikkansa kanssa.

Voluntarismin mukaan tahto on järkeä korkeampi sekä Jumalan että ihmisen hengessä. Scotus ei kuitenkaan edusta äärimmäistä voluntarismia niin kuin myöhemmin Occam, jonka mukaan Jumalan tahdon ratkaisut ovat pohjimmiltaan irrationaalisia, koska niitä ei voida perustella rationaalisesti ainakaan inhimillisen käsityskyvyn mukaan. Scotuksen mukaan järki edeltää loogisesti tahtoa Jumalan mielessä »mitä järkevimmin» (*rationalissime*). Niinpä ihmisluonnon idea eli malli on välttämättömästi Jumalan mielessä, ts. ihmisen olemus on Jumalan tahdosta riippumaton. Sen sijaan kysymykseen, miksi Jumala tahtoi ihmisolemuksen toteutuvan tässä tai tuossa yksityisessä ihmisessä, ei ole muuta vastausta kuin että »koska Jumala tahtoi hänen olevan, oli hyvä, että hänen piti olla». Tämän mukaan yksityiset ihmiset ovat satunnaisia siinä mielessä, ettei voida rationaalisesti perustella, miksi tämä tai tuo ihminen on (tai on ollut) olemassa. Kaikkien järkevien ihmisten mielestä kolmion kulmain summa on välttämättömästi, ts. tahdosta riippumatta samaa kuin kaksi suoraa kulmaa. Scotus näyttää ajatelleen samalla tavalla ihmisen olemuksen välttämättömyydestä. Sen sijaan jonkun yksityisen ihmisen syntymä on yhtä satunnainen kuin jonkin yksityisen taululle piirretyn kolmion olemassaolo.

Päinvastoin kuin Tuomas, Scotus pitää ihmisen tahtoa hänen järkeään korkeampana. Molempien mielestä järjen tavoitteena on totuus ja tahdon tavoitteena hyvyys. Mutta uskoessaan, että tahto tahtoo välttämättä sitä, mikä on hyvää, eikä sitä, mikä on totta, Tuomaskin pitää (huomaamattaan) Scotuksen tulkinnan mukaan tahtoa järkeä korkeampana.

Järki »luonnollisena voimana» (*potentia naturalis*) ei ole Scotuksen mukaan vapaa samalla tavalla kuin tahto. Ensinnäkin ulkomaailma määrää aistihavaintojen välityksellä sen, minkälainen käsitys järjellä on ulkomaailmasta; emme voi pitää ulkopuolista maailmaa millaisena tahansa. Toiseksi jos järki tajuaa jonkin totuuden, esimerkiksi sen, että kokonaisuus on osaansa suurempi, se ei voi olla pitämättä sitä totena.

Tahto on Scotuksen mukaan »vapaa voima» (*potentia libera*). Hän tekee tahdossa eron luonnollisen halun ja vapaan tahdon välillä. Tuomaan tavoin hän myöntää, että luonnollisena haluna tahto haluaa välttämättömästi onnellisuutta ja siis pohjimmiltaan yhteyttä Jumalaan, joka ylimpänä hyvänä on onnellisuuden lähde. Mutta tästä ei seuraa, että tahto va-

paana tavoittelisi aina tiedostetusti onnellisuutta. Voin näet vapaasti tahtoa tätä tai tuota ajattelematta lainkaan onnellisuutta. Tuomaan mukaan autuaat, jotka näkevät välittömästi Jumalan eli korkeimman hyvän, eivät voi enää tehdä syntiä eli kääntyä pois päin Jumalasta. Scotus hylkää tämän käsityksen ja pitää mahdollisena, että autuaatkin voisivat tehdä syntiä.

Tietäminen edeltää kyllä loogisesti tahtomista, koska ei ole mahdollista tahtoa sellaista, mistä ei ole mitään tietoa. Mutta tiedon osoittamat objektit eivät määrää vapaan tahdon suuntaa. Sen sijaan järki on Scotuksen mukaan tahdon palvelija, joka hankkii usein herralleen sen haluamaa tietoa eri objekteista tahdon ratkaisuja varten. Todisteena tahdon korkeammasta arvosta Scotus pitää myös sitä, että tahdon turmelus on järjen turmelusta pahempaa.² On esimerkiksi pahempaa vihata Jumalaa kuin olla hänestä tietämätön.

Vaikka Scotus on kiinnostunut tahdon vapaudesta lähinnä metafysisistä syistä, hän osoittaa selvemmin kuin Tuomas *moraalisen hyvyuden* ja *pahuuden* perustuvan vapaaseen tahtoon. Muiden skolastikkojen tavoin hän tekee eron luonnollisen hyvän (*bonitas naturalis*) ja moraalisen hyvän (*bonitas moralis*) välillä. »Kaikki oleva on (luonnostaan) hyvää sikäli kuin se on olevaa.» Luonnollinen paha on keskiaikaisen privaatiopin mukaan sen puutetta, mitä jollakin oliolla pitäisi olla sen olemuksen mukaan; kolmijalkainen vasikka on luonnostaan pahaa, koska siltä puuttuu neljäs jalka, joka kuuluisi sille luonnostaan. Moraalisesti hyvää tai pahaa ovat vain vapaaehtoiset teot.

Vain vapaaseen tahtoon perustuvat teot ovat moraalisesti kiitettäviä tai moitittavia. Vapaa tahto ei ole kuitenkaan yksin riittävä moraaliseen hyvyteen, koska moraalinen pahuuskin perustuu vapauteen. Teon on tämän lisäksi oltava objektiivisesti oikea eli »oikean järjen mukainen» (*secundum rectam rationem*), ts. sen on oltava yhtäällä moraalilain mukainen ja toisaalta sopiva niihin olosuhteisiin (*circumstantiae*), joissa teko suoritetaan. Mutta tekijän subjektiivinen intentio eli tahto toimia oikean järjen mukaisesti tekee teosta moraalisesti hyvän.

Voluntarismista johtuen moraalilain imperatiivinen luonne tulee Scotuksella esille selvemmin kuin aikaisemmilla skolastikoilla. Laajasta näkökulmasta voidaan sanoa, että skolastiikassa oli kauan aikaa sulautuneina yhteen kaksi käsitystä, joiden yhteensopimattomuus tulee näkyviin Scotuksesta alkaen intellektualismin ja voluntarismin vastakohtana. Kreikkalaisilta Ciceron välityksellä periytyneen käsityksen mukaan moraalilain perustana on oikea järki. Aristoteleen etiikan omaksuminen vahvistaa tätä käsitystä. Toisaalta raamatullisen tradition pohjalla moraalilain pe-

rustana on Jumalan tahto; roomalaisesta oikeudesta periytynyt käsitys sopii yhteen tämän kanssa sikäli kuin lain perustana pidetään lainsäätäjän tahtoa.

Tuomaalla ei vielä tule esille näiden käsitysten yhteensopimattomuus. Tosin raamatussa esitetyt moraalilait, jotka Tuomas on tuntenut hyvin, esitetään käskyinä. Toisaalta hän on varma, että jokainen ihminen tavoittelee välttämättä onnellisuutta. Edelleen hän uskoo, että moraalisesti oikea toiminta on väline, joka johtaa onnellisuuteen, kun taas moraalisesti väärä toiminta johtaa pois päin onnellisuudesta. Ihmiselle, joka uskoo näihin premisseihin, moraalinormit ovat luonteeltaan *järkeviä objekteja* pikemmin kuin vaativia *käskyjä*. Uskoessaan laajempaan tahdon vapauteen kuin Tuomas Scotus joutuu samalla korostamaan enemmän moraalilain imperatiivista luonnetta.

Scotus tekee Aristoteleen tavoin eron käytännöllisen ja teoreettisen eli spekulatiivisen järjen välillä. Käytännöllisen järjen tieto sisältää periaatteita, jotka ovat luonteeltaan imperatiivisia. Tällainen on esimerkiksi periaate: »Pitää rakastaa Jumalaa.» Spekulatiivisen järjen tietoon esimerkiksi siitä, että kokonaisuus on osaansa suurempi, ei sisälly imperatiivista vaatimusta, että kokonaisuuden pitää olla osaansa suurempi. Scotuksen mukaan jumalallinen tieto ei voi olla käytännöllistä, koska Jumalaa varten ei voi olla käskyjä, mitä hän pitää tehdä.³

Käytännöllisellä järjellä on käskävä auktoriteetti, jota se harjoittaa synteresiksen ja omantunnon (*conscientia*) välityksellä. Synteresiksellä ja omallatunnolla, jotka eräiden toisten skolastikkojen mielestä ovat toisensa synonyymeja, on Scotuksen mukaan erilainen tehtävä praktisessa syllogismissa.

Synteresiksen avulla tajutaan moraalien ylimmät imperatiiviset periaatteet. Imperatiivisesta luonteesta huolimatta synteresis tajuaa nuo ylimmät periaatteet yhtä itsestään ilmeisinä kuin spekulatiivinen järki omat periaatteensa. Ymmärtäessäni mitä tarkoitetaan 'rakkaudella' ja 'hyvällä' olen samalla välittömästi varma periaatteesta, että hyvää on rakastettava. Omatunto on kyky, jonka avulla yleisiä periaatteita sovelletaan yksityistapauksiin.

Synteresis ja omatunto ovat lähinnä tiedollisia kykyjä, joiden avulla voidaan tietää jossakin konkreettisessa tilanteessa, että pitää tehdä A. Käytännöllisen järjen tieto 'pitää tehdä A' (jos se on oikea) on yhtä välttämätön kuin spekulatiivisen järjen tieto siitä, että tämän kolmion kulmain summa on kaksi suoraa kulmaa. Mutta näiden tiedollisten kykyjen lisäksi meillä on tahto, joka voi yhtyä tai olla yhtymättä synteresiksen ja omantunnon tekemään päätelmään. Tieto siitä, että minun pitää tehdä A,

ei ole takeena siitä, että tahdon myös tehdä A:n. Ei ole niin pahaa tai hyvää objektia, että tahdon täytyisi välttämättä hylätä se sen pahuuden takia tai hyväksyä se sen hyvyden takia.

Scotuksen voluntarismi heijastuu myös hänen opissaan moraalisista hyveistä. Kolmen perinnäisen kardinaalihyveen (kohtuus, rohkeus, oikeamielisyyys) alkuperä perustuu vapaan tahdon ratkaisuihin. Mainittujen hyveiden tehtävänä on erilaisten halujen ja intohimojen hallitseminen oikean järjen vaatimusten mukaan. Scotus tarkoittaa hyveellä tapaa tehdä oikeita tekoja ja se syntyy, kun toistuvasti tahdotaan toimia oikean järjen vaatimusten mukaisesti. Neljännellä kardinaalihyveellä eli ymmärtäväsyydellä (*prudentia*) ei ole Scotuksen mukaan yhtä läheistä yhteyttä muihin moraalisiin hyveisiin kuin Aristoteleella tai Tuomaalla. Ymmärtäväsyyks on kyllä moraalisten hyveiden harjoittamisen välttämätön ehto; en voi toimia hyveellisesti, ellen tiedä hyveen sisältöä. Mutta ymmärtäväsyyks ei ole muiden hyveiden harjoittamisen riittävä ehto. Voin näet ymmärtäväisenä arvioida täysin oikein sen, mikä on moraalisesti hyveellistä. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että tahtoisin toimia tuon tiedon mukaan.

Aristoteleella kohtuullisuus on lähinnä aistihaluja hillintää. Scotuksen mukaan on yhtä monta kohtuullisuuden lajia kuin on erilaisia nautinnon lajeja; joku voi olla kohtuullinen yhdessä asiassa (aistinautintojen halussa) olematta kohtuullinen toisessa asiassa (rikkauten tai kunnian himo). Jopa järjen käytössä on oltava kohtuullinen. Joku voi nauttia kohtuuttomasti teoreettisesta toiminnasta, joka esimerkiksi »geometrisessa todistuksessa johtaa hänet ylellisyyden syntiin (*ad luxuriam*)». Tämä on sopusoinnussa sen kirkkoisiltä (erityisesti Tertullianus) periytyneen ja keskiajalla usein ilmenneen käsityksen kanssa, jonka mukaan uteliaisuus (*curiositas*) eli tieto tiedon itsensä vuoksi on syntiä.

Tuomaan tavoin Scotus tekee eron luonnollisten ja yliluonnollisten hyveiden välillä. Ihminen voi luonnollisia kykyjä harjoittamalla tulla moraalisesti täydelliseksi tahtoessaan toimia moraalilain vaatimusten mukaisesti. Mutta moraalisesti muutoin täydellinen teko voi olla ansiollinen (*meritorius*) ainoastaan, jos sen alkulähteenä on Jumalan armosta syntyvä rakkaus Jumalaan. Esimerkiksi almujen anto oikealle henkilölle oikeissa olosuhteissa on kyllä luonnostaan moraalisesti täydellinen teko. Mutta se on ansiollinen, ellei sitä ole suoritettu »luontaisesta taipumuksesta ... vaan rakkaudesta» (*ex inclinatione naturali ... sed ex charitate*), joka tekee ihmisen Jumalan ystäväksi.⁴

b. Luonnonoikeus ja Jumalan tahto

Siitä, missä määrin luonnonoikeus moraalin ylimpänä perustana riippuu Scotuksen mukaan Jumalan tahdosta (voluntarismi) tai on siitä riippumaton (intellektualismi), on esitetty erilaisia tulkintoja. Scotus itse on antanut aihetta tähän esittämällä eri yhteyksissä ainakin näennäisesti erilaisia käsityksiä.

Ihmisen näkökannalta luonnonoikeus sisältää periaatteita, jotka sopivat yhteen ihmisluonnon kanssa. Coplestonin tulkinnan mukaan Jumalan järki tajuaa hänen tahdostaan riippumatta luonnonoikeuden sisällön eli sen, mikä on sopusoinnussa ihmisluonnon kanssa. Jumala ei ole siis tahdollaan luonut luonnonoikeuden sisältöä. Mutta luonnonoikeuden sisällön havaitsemisesta ei vielä seuraa, että sen noudattaminen olisi ihmisen velvollisuus. Sen noudattaminen tulee velvollisuudeksi Jumalan tahdosta Jumalan käskiessä ihmistä toimimaan luonnonoikeuden periaatteiden mukaan.

Jos Coplestonin tulkinta on oikea, se ristiriita, joka on piilevänä sisältynyt aikaisempaan skolastiikkaan, tulee Scotuksella jossain määrin avoimena näkyviin. Aristoteelis-stoalaisen tradition mukaan luonnonoikeus perustuu »oikeaan järkeen», josta ihmisjärgikin on osallinen. Tämän mukaan luonnonoikeuden vaatimukset ovat järkeviä ohjeita pikemmin kuin vaativia velvollisuuksia. Esimerkiksi Kantin velvollisuusetiikkaan sisältyvä pitämisen vaatimus on tälle traditiolle vieras, koska ihminen, sikäli kuin »oikea järki» on hänessä hereillä, toimii järkevien ohjeiden mukaan imperatiivisesta pitämisen vaatimuksesta riippumatta. Raamattuun pohjautuvan kristillisen tradition mukaan velvollisuuksien perustana on Jumalan käsky, jota on noudatettava. Roomalaisessa oikeudessa velvollisuudet ovat myös verrattavissa käskyihin, sikäli kuin niiden ainoana perusteena pidetään hallitsijan tahtoa. Velvollisuuksien imperatiivinen luonne, joka sopii yhteen raamatullisen tradition kanssa, tulee Coplestonin mukaan Scotuksella selvemmin näkyviin kuin Tuomaalla.

Dekalogin käskyt ja kiellot kuuluivat monien skolastikkojen mielestä luonnonoikeuteen. Tuomaan mukaan kaikki dekalogin käskyt ovat joko itsessään ilmeisiä periaatteita (ts. ne eivät voi olla toisenlaisia enempää kuin osa ei voi olla kokonaisuutta suurempi) tai välttämättömiä (loogisia) seurauksia niistä. Jos tämä olisi totta, silloin Jumalakaan ei Scotuksen mukaan voisi antaa erivapautta missään olosuhteissa yhdestäkään dekalogin käskystä. Mutta raamatun mukaan Jumala on joskus sallinut poikkeuksia käskyjen noudattamisesta. Siksi dekalogin kaikki käskyt eivät ole yhtä välttämättömiä.

Scotuksen mukaan vain dekalogin kaksi ensimmäistä käskyä, joihin sisältyvät ihmisen velvollisuudet Jumalaa kohtaan, kuuluu selvästi luonnonoikeuteen. Esinnäkin järki pitää itsessään ilmeisenä periaatetta, että hyvää on rakastettava. Toiseksi koska Jumala kaiken hyvyyden lähteenä on korkein hyvä, silloin on (loogisesti) varmaa, että on rakastettava Jumalaa. Jumala ei voisi tahdollaan sallia poikkeuksia kahdesta ensimmäisestä käskystä käskemällä esimerkiksi vihaamaan tai halveksimaan itseään. Sabatin päivän pyhittämistä koskeva kolmas käsky ei kuulu yhtä selvästi luonnonoikeuteen, koska työstä pidättäminen ei ole ehdottomasti välttämätöntä Jumalan kunnioittamisessa.

Käskyt 4–10, joissa säädellään ihmisten keskinäisiä suhteita, eivät kuulu yhtä selvästi kuin kaksi ensimmäistä käskyä luonnonoikeuteen. Olisi mahdollista, että olisi sellainen yhteisö, jossa nämä käskyt olisivat tarpeettomia. Esimerkiksi siellä, missä vallitsee kommunistinen yhteisöomistus, ei voi olla varkautta. Toiseksi vaikka kaksinnaiminen on yleensä kuoleman synty, se ei ole sellainen kaikissa olosuhteissa. Muutoin ei olisi ollut mahdollista, että Jumala salli Lamekin ottaa itselleen kaksi vaimoa (1 Moos. 4:19).

Scotuksen käsityksessä luonnonoikeudesta dekalogiin osalta on intellektualistisia ja voluntaristisia piirteitä. Tuomaan intellektualismin tavoin hän esimerkiksi esittää, että dekalogissa kielletään tietynlaiset teot (vanhempien halveksunta, murha, valehtelevä jne.), koska ne ovat moraalisesti pahaa ilman tällaista kieltoakin. Ne eivät siis ole pahoja pelkästään Jumalan kiellon perusteella samalla tavalla kuin syöminen kielletystä puusta paratiisissa muuttui pahaksi pelkän kiellon perusteella. Toisaalta Scotus näyttää ennakoivan Occamin voluntarismia sanoessaan, että Jumala voi käskä jotakuta tekemään ihmisten keskinäisissä suhteissa sellaista, minkä hän on käskyissään (4–10) kieltänyt. Silloin yleensä voimassa olevan käskyn rikkominen muuttuu velvollisuudeksi Jumalan erityisen käskyn perusteella.

c. Scotuksen yhteiskuntafilosofiaa

Scotuksen mielipiteet yhteiskuntafilosofiasta ovat lyhyitä ja epäsystemaattisia. Muiten skolastikkojen tavoin hän tutkii yhteiskuntaa juridis-moraalisten ideaalien kannalta eikä kiinnitä sanottavasti huomiota sosiologisiin tosiasioihin. Hän näyttää vapautuneen jossain määrin aikaisemmin vallinneesta teokraattisesta valtakäsityksestä ja esittää jonkinlaisen

sopimusteorian valtion synnystä, jonka mukaan poliittisen vallankäytön perusteena on hallittavien suostumus.

Scotus tekee eron kahdenlaisen auktoriteetin (*autoritas*) välillä; hän tarkoittaa auktoriteetilla oikeutta hallita muita. Ensinnäkin isällä on luonnonoikeuden mukaan oikeus hallita jälkeläisiään. Toiseksi ihmiset, joita ei välttämättä liitä yhteen sukulaisuus, voivat vapaaehtoisesti muodostaa yhteisön ja luoda tätä yhteisöä hallitsevan poliittisen auktoriteetin havaitessaan, etteivät he voi elää hyvin yhdessä ilman tällaista auktoriteettia. Isän auktoriteetti on poliittista auktoriteettia alkuperäisempi ja siitä riippumaton.

Scotus puhuu kahdenlaisesta poliittisesta auktoriteetista. Valta voi kuulua joko yhdelle henkilölle eli ruhtinaalle tai yhteisölle kokonaisuudessaan. Molemmissa tapauksissa auktoriteetin perustana on hallittavien suostumus. »Poliittinen auktoriteetti voi olla oikea (*iusta*) yhteisön itsensä suostumuksen ja valinnan perusteella.» Tällainen auktoriteetti on (moraalisesti ja juridisesti) oikea, koska jokainen voi alistua »yhden henkilön tai yhteisön alaiseksi asioissa, jotka eivät ole Jumalan lain vastaisia ja joissa se, jolle alistutaan, voi ohjata häntä paremmin kuin hän itse». Tässä Scotus edustaa teokraattisesta käsityksestä poikkeavaa demokraattista valtakäsitystä, jossa hallitsijan vallan lähteenä on hallittavien suostumus kuitenkin sillä varauksella, ettei tällainen suostumus ole vastoin Jumalan lakia.

Augustinuksen tavoin Scotus pitää syntiinlankeemusta käännekohtana ihmissuvun yhteiskunnallisessa kehityksessä. Paratiisin synnittömyyden tilassa vallitsi kommunistinen yhteisömistys, jossa ero minun ja sinun oman (*meum, tuum*) välillä oli tuntematon. Ihmisten pyrkimykset isän luonnollisen auktoriteetin ohjaamina olivat keskenään yhteen sopivia, joten valtio ja poliittinen auktoriteetti olivat tarpeettomia. Mutta syntiinlankeemuksen seurauksena ihmiset muuttuivat ahneiksi, väkivaltaisiksi ja laiskoiksi. Voimakkaammat ryöstivät heikompiin ja sortivat heitä eri tavoin. Siksi valtion perustaminen ja alkuperäisen yhteisömaisyyden jakaminen yksityisömaisyydeksi tulivat välttämättömyksiä keskinäisen rauhan turvaamisen takia.

Oikeus omaisuuteen ei ole »luonnollinen oikeus», jollaisena sitä on usein pidetty uudella ajalla (vrt. Occam). Yksityisömaisyyden ei perustu luonnolliseen eikä jumalalliseen vaan ihmisten itsensä luomaan positiiviseen oikeuteen (*lex positiva*). Se ei ole kuitenkaan luonnonoikeuden vastainen vaan »oikean järjen» mukainen, koska sen avulla voidaan edistää ihmisten hyvinvointia lankeemuksen jälkeen. Siitä, miten omaisuuden jako on historiallisesti tapahtunut, Scotus on epävarma. On mahdollista, että

Adam jakoi isän auktoriteetin perusteella maan poikiensa kesken. Mutta on myös mahdollista, että jako perustui ihmisten keskinäiseen sopimukseen niin kuin tapahtui Abrahamin ja Lootin välillä. Tässä tapauksessa jaon perustana oli poliittinen auktoriteetti.

Scotus pitää orjuutta tietyissä tapauksissa sallittuna. Se voi perustua sodassa valloittajan oikeuteen, jolloin sitä on pidettävä voittajan osoittamana armeliaisuutena, jos hän säästää voitettun hengen; Hobbes, Grotius ja Pufendorf edustavat myöhemmin samanlaista käsitystä. Toiseksi orjuus voidaan hyväksyä rangaistuksena suurista rikoksista (maanpetos, kapina). Molemmissa tapauksissa orjuus perustuu positiiviseen oikeuteen eikä luonnonoikeuteen. Siellä, missä orjuus on syntynyt laillisesti, sen jatkuminen perustuu jumalalliseen hyväksymiseen. Orjan on apostoli Pietarin mukaan palveltava uskollisesti herraansa (1 Piet. 2).

Scotuksen oppi alkutilasta ja myöhemmin syntyneestä valtiosta sisältää implisiittisesti eron yhteiskunnan ja valtion välillä. Paratiisissa ihmiset elivät luonnostaan sosiaalisina rauhallisessa yhteiskunnassa perheisiin ryhmittyneinä. Tässä alkutilassa kukaan ei ollut toisen herra tai alainen, ellei oteta huomioon isän auktoriteettia. Tässä Scotuksen käsitys muistuttaa Augustinuksen oppia alkutilasta. Molempien mukaan valtio tulee tarpeelliseksi synnin seurausten takia. Heidän käsityksensä eroavat siinä, että Augustinuksen mukaan hallitsija saa valtansa suoraan Jumalalta, kun taas Scotuksen mukaan hallitsijan valta perustuu hallittavien suostumukseen.

Scotus ei käsittele sanottavasti hengellisen ja maallisen vallan välisiä suhteita. Hän näyttää kuitenkin rajoittavan kirkon vallan pelkästään hengellisiin asioihin. Toisaalta vaikka ylin poliittinen valta näyttää Scotuksen mukaan kuuluvan kansalle, kansan suvereenius eli ylin valta ei ole yhtä täydellinen kuin myöhemmin esimerkiksi Rousseau'n tai Kantin mukaan. Keskiajalla ei ollut mahdollista ajatella täydellistä eroa maallisen ja teokraattisiin käsityksiin perustuvan hengellisen vallan välillä. Scotuksenkin mukaan suvereeni valta kuuluu pohjimmiltaan Jumalalle eikä kansalle. Inhimillisen hallitsijan tai kansayhteisön säätämä positiivinen laki on mitätön, jos se on jumalallisen lain vastainen.

Scotuksen käsitys yhteiskunnan suhteesta yksityisomistukseen näyttää sosialistiselta, jos sitä tarkastellaan 1800-luvun taloudellisen liberalismi näkökulmasta. Aristoteleen tavoin hän kyllä pitää Platonin kommunismia epäkäytännöllisenä. Mutta yksityisomaisuutta ei saa hoitaa siten, että se koituu yhteisön vahingoksi. Samoin kuin omaisuuden ensimmäinen jako perustuu inhimilliseen lakiin, samoin yhteiskunta voi myöhemminkin oikeutetusti siirtää omistuksen yhdeltä henkilöltä toiselle, jos se on tarpeen yleisen hyvinvoinnin kannalta. Edelleen yhteiskunta voi tar-

vittaessa ottaa keneltä tahansa kansalaiselta hänen omaisuuttaan, jos se on tarpeen yleisen edun takia.

Scotus tarkastelee ekonomista toimintaa lähinnä moraaliselta kannalta. Useimpien muiden keskiajan ajattelijoiden tavoin hän on lähes kokonaan tietämätön puhtaasti ekonomisista, esimerkiksi kysynnän ja tarjonnan laista. Niinpä hän uskoo keskiajan yleisen käsityksen mukaisesti, että hyödykkeillä on jokin joko vakiintuneeseen tapaan tai positiiviseen oikeuteen perustuva oikeudenmukainen hinta; hän on kuitenkin taipuvainen huomattavaan joustavuuteen oikeaa hintaa arvioitaessa. Moderni tapa ostaa mahdollisimman halvalla ja myydä mahdollisimman kalliilla voiton saamiseksi olisi keskiaikaisen käsityksen mukaan ollut pelkkää kiristystä. Aikalaistensa tavoin Scotus pitää myös koron ottamista lainatusta rahasta syntinä.

Vaikka Scotus ajattelee monissa yhteiskunnallisissa ja ekonomisissa kysymyksissä keskiajan vakaumusten mukaan, hänen käsityksensä kansasta ylimmän poliittisen vallan lähteenä, jota tosin rajoittaa Jumalan laki, sisältää ituja uudenaikaiseen poliittiseen teoriaan.

Viitteet

1 Vaikka Scotuksen oppeja on yleensä tulkittu hyvin eri tavoin, Dittrichin ja Coplestonin käsitykset hänen etiikastaan ovat suuressa määrin samanlaisia kuin Harrisin. Copleston, vol. 2 ch. 50, Dittrich, III, 150–171.

2 Nautinnon halu tai kivun pelko voi Aristoteleen mukaan (NE 1140b) tumella oikean käsityksen moraalisen toiminnan periaatteista. Sen sijaan ne eivät turmele intellektuaalista tietoa esimerkiksi siitä, että kolmion kulmain summa on kaksi suoraa kulmaa.

3 Tämä käsitys voi heijastua Kantin erottelussa hyvän ja pyhän tahdon välillä. Ihmisen tahto, joka on moraalisen imperatiivin alainen, on hyvä, jos hän tahtoo toimia tuon imperatiivin mukaan. Sen sijaan pyhä tahto jumalallisena tahtoo aina toimia oikein ilman moraalista imperatiivia.

4 Kantin käsitys, jonka mukaan teko ei ole moraalisesti hyvä, jos se on suoritettu luontaudesta taipumuksesta (*aus Neigung*) eikä velvollisuudesta (*aus Pflicht*) muistuttaa luontaisten taipumusten osalta Scotuksen käsitystä.

XXXII LUKU

WILLIAM OCCAM JA OCCAMISMI

Voittamaton opettaja (*Doctor invincibilis*), englantilainen William Occam (n. 1290 – 1349) liittyi fransiskaanien veljeskuntaan ja opiskeli teologiaa Oxfordissa. Toisen arvonimensä 'kunnioitettava alkaja' (*Venerabilis inceptor*) hän lienee saanut siksi, ettei hän opettanut yliopistossa tohtorina, vaikka hän oli suorittanut tohtoria (*Doctor*) vastaavaan maisterin (*magister*) arvoon vaadittavat opinnot.

Occam näyttää tulleen 1324 Avignoniin puolustamaan paavin edessä oppejaan niitä vastaan tehtyihin syytöksiin. Kun paavi julisti hänet ja eräät muut fransiskaanien johtajat pannaan evankeelista köyhyyttä koskevan kiistan johdosta, Occam pakeni toveriensa kanssa keisari Ludwigin luo Pisaan ja seurasi tätä myöhemmin Müncheniin, jossa hän kuoli luultavasti mustaan surmaan. Occam osallistui kirjoituksillaan yhdessä Marsilius Padovalaisen kanssa keisarin ja (Avignonin) paavin väliseen taisteluun. Hänen kerrotaan sanoneen keisarille: »Puolusta sinä minua miekalla, minä puolusta sinua kynällä.» (*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*).

a. Occam empirismin edellytysten luojana¹

Occamin kriittinen filosofia eroaa monilla aloilla aikaisemmasta skolastikasta. Vaikka häntä pidetään uudelleen heränneessä universaalikiistassa nominalistina, hän ei pidä aikaisempien nominalistien (Roscellinus ym.) tavoin yleiskäsitteitä pelkkinä niminä (*nomena*).

Platonin ideaopin ja keskiajan universaalikiistan lähtökohtana on se tosiasia, että maailmassa on lukuisia samanlaisia olioita (esimerkiksi ihmisiä tai aaseja), joihin voidaan soveltaa samaa yleiskäsitettä (ihminen, aasi). Augustinukselta periytyneen käsityksen mukaan eri oliolajien perusmallit eli ideat olivat Jumalan mielessä jo ennen maailman luomista. Perusmallina tällainen idea (aasin idea) on ykseys, joka ilmenee luodussa maailmassa moninaisuutena (yksityiset aasit) samalla tavalla kuin kuvaalaatta sisältää tavallaan ykseytenä kaikki sillä painetut kuvat.

Ne skolastikot (Abelard, Tuomas, Scotus jne.), jotka hylkäävät äärimmäisen realismin (Anselm) ja äärimmäisen nominalismin (Roscellinus) uskovat, että yleiskäsitteillä (lajikäsitteillä) on niitä vastaava todellisuus ennen yksityisolioita (*ante rem*) Jumalan mielessä, yksityisolioissa (*in re*) ja yksityisolioiden lisäksi eli niiden jälkeen (*post rem*) ihmistiedossa. Arabifilosofi Avicenna oli ilmaissut saman asian sanomalla, että universaalit ovat todellisia »ennen moninaisuutta (aasin ideassa), moninaisuudessa (aaseissa) ja moninaisuuden jälkeen (ihmisajattelussa)». (*Ante multiplicitem, in multiplicitate et post multiplicitem.*)

Tämän mukaan aineellisissa yksityisolioissa voidaan tehdä ero toisaalta niiden olemuksen (*essentia*) eli muodon (*forma*) ja toisaalta materian välillä. Kunkin olion olemus eli muoto (esimerkiksi *humanitas*) on se universaali, mikä on yhteistä tuon oliolajin kaikille yksilöille (ihmisille). Jokin oliolaji voidaan määritellä sen olemuksen eli muodon avulla; esimerkiksi Aristoteelta periytyneen määritelmän mukaan ihminen on rationaalinen eläin. Tämän ajattelun puitteissa ei ole ongelmana se, miksi saman lajin oliot muistuttavat toisiaan, vaan pikemminkin se, millä perusteella jokin yksilö on muista samanlaisista olioista eroava yksilö. Tuomaan mukaan materia muodostaa yksilöllistymisen perustan.² Jos teemme tiiliä käyttämällä samaa muottia, yksityisillä tiilillä on samanlainen muoto. Mutta ne ovat eri yksilöitä siksi, että kullakin on oma osuutensa materiasta ja kukin sijaitsee omassa avaruuden osassa, jossa ei voi olla samanaikaisesti toista tiiltä. Koska enkelit ovat aineettomia olioita, kukin enkelilaji sisältää Tuomaan mukaan vain yhden yksilön eli jokainen yksityinen enkeli on samalla oma oliolajinsa (*sui generis*). Tuomas perustelee tätä myös sillä, että koska enkelit ovat häviämättömiä, yksi ainoa yksilö on riittävä kunkin enkelilajin säilymiseen. Sen sijaan sellaisia yksityisolioita, jotka syntyvät ja häviävät, tarvitaan suuri määrä, jotta jokainen laji voisi säilyä.

Vaikka ulkomaailmasta saatava tieto perustuu useimpien skolastikkojen mukaan aistihavaintoihin, empiirinen tutkimus ei ole heidän kannaltaan tärkeää. He ovat yleensä kiinnostuneita saamaan tietoa olioiden olemuksesta. Mutta koska eri oliot on luotu kunkin oliolajin alkumallin mukaisesti, tiedon saaminen siitä ei edellytä monia aistihavaintoja. Skolastikot olettavat ennen Occamia, että havainnon tekijä voi aktiivisen järkensä avulla erottaa passiivisesti omaksutusta havainnosta siihen sisältyvän yleisen muodon (*species intelligibilis*). Occamin käsitys universaalien luonteesta merkitsee monessa suhteessa suurta muutosta skolastisessa ajattelussa ja sisältää implisiittisesti edellytykset empirismin syntyyn.

Aikaisempien skolastikkojen (ja kreikkalaisen filosofian) mukaan jär-

jen havainnosta (*fantasma*) erottama järjellinen havaintokuva (*species intelligibilis*) on jonkinlainen jäljennös tietoisuuden ulkopuolisesta havainnon kohteesta. Havaittu olio on näin yhtäällä havainnon ulkopuolella oleva (*esse formaliter sive subjective*) ja toisaalta eräänlaisena kuvana havaittajan tietoisuudessa (*esse objective*).³ Occamin kuuluisan partaveitsen mukaan, jota tosin ei löydy Occamin omista kirjoituksista, selitysperspektiiviä ei ole lisättävä tarpeettomasti (*Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*).⁴ Tämän mukaan on tarpeetonta olettaa, että havaittu asia olisi sekä havainnon ulkopuolisessa todellisuudessa että havainnossa itsessään mentaalisenä tapahtumana. Occamilla havainto, jonka ei tarvitse olla havaitun asian kaltainen, on havaitun asian luonnollinen merkki (*signum*). Nähdessään hevosen suomalainen ja saksalainen saavat siitä samanlaisen luonnollisen merkin. Sen sijaan tuon merkin merkki ääneen lausuttuna sanana (*vox, nomen*) tai kirjoitettuna nimenä (*terminus scriptus*) on sovinnainen merkki. Suomalainen käyttää siitä merkkiä 'hevonon', joka äännettynä ja kirjoitettuna on toisenlainen kuin saksan *Pferd*.

Vaikka Occamin edeltäjien mukaan universaalilla (esimerkiksi ihmisen) ei ole olemassaoloa sitä vastaavien yksityisoloiden (ihmiset) lisäksi, ne ovat todellisina olemassa yksityisoloissa (*in re*). Occamin mukaan ei ole olemassa eri yksilöille kuuluvaa yhteistä ominaisuutta. Yksi ihminen voi hävitä ilman että tällä olisi vaikutusta toisen ihmisen häviämiseen tai syntymiseen, joten heillä ei voi olla yhteistä ihmisyyttä. Ymmärrys (*intellectus*) tajuaa maailman muodostuvan yksityisoloista ja tapahtumista. Ei ole olemassa mitään yleisoliota (ihminen, aasi) yksityisoloiden (ihmiset, aasit) lisäksi eikä eri oliolle yhteistä ominaisuutta (ihmisuus, aasimaisuus), josta yksityisoliot olisivat osallisina.

Yleiskäsitteet eivät ole Occamille kuitenkaan pelkkiä mielivaltaisia sanoja tai nimiä niin kuin aikaisemmille nominalisteille. Syynä universaalien syntyyn on se, että havaitsemme tiettyjen yksilöiden (Sokrates, Platon) välillä enemmän samanlaisuutta kuin eräiden toisten yksilöiden (Sokrates, aasi) välillä. Ajattelu abstrahoi (= vetää erilleen) tietynlaisen samanlaisuuden yksityisoloista ja luo tuon samanlaisuuden perusteella yleiskäsitteitä (ihminen, aasi jne.). Vaikka yleiskäsitteitä vastaavaa todellisuutta ei olekaan ajattelun ulkopuolella, niillä on mentaalinen todellisuus ihmisten ajattelussa. Voidakseen ajatella loogisesti ajattelu synnyttää esimerkiksi yleisen lajikäsitteen (*genus*), jota voidaan soveltaa moniin toistensa kaltaisiin yksityisoloihin.

Skolastikot ajattelivat ennen Occamia, että Jumala tajuaa ensin järjellään olioiden perusmallit eli ideat (Jumala ei luo ideoita) ja että hän tahdollaan luo maailman noiden mallien mukaan. Occam, joka uskonnollis-

ta syistä puolustaa Jumalan vapautta ja kaikkivaltiutta, ajattelee tällaisten ideoiden rajoittavan Jumalan kaikkivaltiutta. Occamin mukaan ei ole olemassa jumalallisia ideoita eli yleisiä lajikäsitteitä. Jumala ei ole myöskään luonut yleisolioita. Sen sijaan Jumala on luonut vapaasta tahdostaan suunnattoman määrän erilaisia yksityisolioita, ilman että jotkut perusmallit olisivat »pakottaneet» hänet luomaan maailman noiden mallien mukaiseksi.

Occamin käsityksestä seuraa, ettemme voi rationaalisesti perustella sitä, miksi maailma on juuri sellainen kuin on. Kaikki luodut oliot ovat *satunnaisia* siinä mielessä, että ne voisivat olla yhtä hyvin toisenlaisia tai voisivat olla olematta. Eri olioiden keskinäinen järjestys ja esimerkiksi kausaaliyhteys ei ole välttämättä sellainen kuin se on. Saadessamme esimerkiksi havainnon tähdestä me uskomme, että havaintomme ulkopuolella on tähti, joka aiheuttaa havaintomme. Mutta tähden havainto ja tähden olemassaolo ovat eri asioita ja vain satunnaisesti yhteydessä keskenään. Jumala voisi kaikkivaltiaana aiheuttaa meissä tähden havainnon ilman tähteäkin.

Occamin käsitys valmistaa maaperää empirismille; eräät muut kuten dominikaani *Durandus* (n. 1270 – 1332) ja *Petrus Aureoli* († 1322) olivat puolestaan valmistaneet maaperää occamilaisuudelle. Koska luodut oliot ja niiden keskinäinen järjestys ovat satunnaisia, meillä ei ole apriorista (= ennen kokemusta) tietoa todellisuudesta. Siksi sen, joka haluaa saada tietoa tosiasioista ja niiden välisistä kausaalisuhteista, on tehtävä empiirisiä havaintoja. Mutta vaikka Occamilla on ollut suuri historiallinen vaikutus empiirisen tiedonkäsitteen syntyyn ja kehitykseen, hän itse ei ole varsinaisesti pyrkinyt luomaan empirismää. Hän on lähinnä uskonnollisista syistä puolustanut Jumalan kaikkivaltiutta, jolloin hän päätyy pitämään luotua maailmaa satunnaisena. Soveltaen skolastista vastakohtaa uskon ja tiedon välillä Occam osoittaa aikaisemmista skolastikoista eroavasti, ettemme voi luonnollisella järjellä todistaa Jumalan olemassaoloa sielun kuolemattomuutta ja eräitä muita skolastikkojen uskonnollis-metafyysisiä vakaumuksia. Occam uskoo niihin kuitenkin raamatun ilmoituksen perusteella. Fransiskaanina hän asettaa uskon tiedon yläpuolelle, kun on kyse luottamuksesta kirkon perusoppeihin.

*b. Tabdon vapaus ja perdeitas boni*⁵

Occam pitää muita skolastikkoja johdonmukaisemmin ihmisen tahtoa vapaana sekä suhteessa järkeen että luontaisiin taipumuksiin ja aistihaluihin.

Tahdon vapautta ei voida todistaa apriorisesti järkeilemällä. Mutta jokainen tietää Occamin mukaan kokemuksensa perusteella, että vaikka järki vaatii tekemään jotakin, tahto voi tahtoa mutta olla myös tahtomatta tehdä järjen vaatimusten mukaisesti. Se, että moitimme tai kiitämme ihmisten tekoja, osoittaa meidän pitävän tahtoa vapaana.

Ennen Occamia skolastikot ovat yksimielisiä siitä, että ihminen tavoittelee välttämättä onnellisuutta. Occam kieltää tällaisen välttämättömyyden; ihminen voi olla myös tahtomatta onnellisuutta. Järki ja tahto olivat samansuuntaisia alkuaan hänenkin mukaansa. Mutta tämä sopusointu hävisi syntiinlankeemuksessa. Ihmiselle jäi lankeemuksen jälkeen vain halu itsensä säilyttämiseen eli suhteelliseen mutta ei täydelliseen hyvään. Muiden skolastikkojen tavoin Occam uskoo, että täydellinen onnellisuus saavutetaan vain Jumalan yhteydessä; mikään muu ei voi tyydyttää lopullisesti ihmisen tahtoa. Emme voi kuitenkaan todistaa tätä filosofisesti. Occam on tästä varma uskon eikä filosofisen tiedon perusteella. Mutta kokemus osoittaa, että nekin, jotka uskovat tähän, voivat olla myös tahtomatta päästä Jumalan yhteyteen. Näin ollen ihmisen tahto ei välttämättä ole suunnattu onnellisuuteen, koska hän voi olla tahtomatta sitä, minkä hän uskoo olevan onnellisuutta.

Ihmisen tahto on vapaa myös suhteessa aistihaluja mukaisiin taipumuksiin. Occam myöntää, että toimimalla tiettyjen aistihaluja mukaan tällainen toiminta voi muuttua tavaksi. Tahto on usein tällaisen mieluisan tavan mukainen. Occamin mukaan on vaikea selittää, miksi tahdolla on taipumus välttää sellaisia asioita, jotka tuottavat kipua. Syynä tähän ei ole järjen käsky. Tiedämme näet kokemuksesta, että vaikka järki vaatisi kuolemaan valtion puolesta, tahto pyrkii luonnostaan välttämään kuolemaa. On kokemukseen perustuva tosiasia, että tahto on taipuvainen seuraamaan aistihaluja, ts. tavoittelemaan nautintoa ja välttämään kipua. Toisaalta kokemus osoittaa myös, että tahto vapaana voi tahtoa aistihaluja vastaisesti. »Kuinka voimakas aistihaluun sisältyvä nautinto onkin, tahto voi vapautensa perusteella tahtoa päinvastoin.» Ihminen voi myös tahtoa tavaksi muuttuneiden taipumusten vastaisesti, koska tahto on vapaa. Ihmistekojen ainoana selityksenä ei voida pitää pelkästään aistihaluja ja tavaksi muuttuneita taipumuksia, koska ihminen voi tahtoa myös niiden vastaisesti.

Occamin käsitys moraalilaista liittyy hänen käsitykseensä Jumalan kaikkivallasta. Tajutessaan olevansa Jumalan luoma ja joka suhteessa Jumalasta riippuvainen ihminen tajuaa samalla, että hänen velvollisuutensa on tahtoa ja toimia Jumalan tahdon mukaisesti. Moraalinen pahuus on Jumalan tahdon vastustamista. Jumalalla sen sijaan ei ole minkäänlaisia

velvollisuuksia, koska Jumalan yläpuolella ei ole korkeampaa olentoa, josta Jumala olisi riippuvainen. Ihmisen tieto velvollisuuksistaan eli Jumalan käskyistä ja kielloista perustuu raamattuun, jonka opit uskova omak-suu uskolla eikä filosofisella tiedolla.

Occamin edeltäjät uskoivat, että ns. luonnonoikeus moraalín ylimpänä kriteerinä on Jumalankin tahdosta riippumaton. Jumala hyväksyy sen, koska jumalallinen järki tajuaa sen sopivan yhteen ihmisluonnon kanssa. Scotuksenkin mukaan Jumala on kieltänyt eräitä tekoja siksi, että ne ovat hänen kiellostaan riippumatta sellaisenaan pahoja. Tällaisesta käsi-tyksestä on käytetty nimitystä *perseitas boni* (= moraalisesti hyvä itses-sään). Tästä eroavasti Occam edustaa käsitystä *perdeitas boni* (= moraa-linen hyvyys hyvyyttä Jumalan kautta), jonka mukaan moraalisen hyvyy-den ja pahuuden ainoa peruste on Jumalan tahto.

Maailman luoja ja ylläpitäjänä Jumala on myös moraalilain luoja. Jos luonnonoikeus olisi Jumalan tahdosta riippumaton, Jumala ei olisi-kaan kaikkivaltias, koska luonnonoikeus rajoittaisi Jumalan vapautta. Mutta kaikkivaltiaana Jumala voi tehdä mitä tahansa, mikä ei sisällä loo-gista ristiriitaa. Jokin on moraalisesti oikeaa tai väärää pelkästään Juma-lan tahdon ratkaisun perusteella. Jos esimerkiksi Jumala olisi käskenyt tehdä huorin, tämä ei olisi vain sallittua vaan kiitosta ansaitsevaa. Jumala on tosiasiallisesti kieltänyt vihaamasta itseään, varastamatta tai tekemästä huorin. Mutta Jumala olisi voinut käskää tekemään kaikkea tätä. Siinä ta-pauksessa niiden harjoittaminen olisi moraalisesti ansiokasta.

Occam ei tarkoita, että Jumala olisi tehnyt huoruuden tai varkauuden sallituiksi nykyisessä moraalijärjestyksessä. Hänen tarkoituksensa on ko-rostaa Jumalan kaikkivaltiota eikä rohkaista ihmisiä epämoraalisiin te-koihin. Occam tekee eron Jumalan absoluuttisen vallan (*potentia absolu-ta*) ja sen vallan välillä (*potentia ordinata*), jota hän on tosiasiallisesti käyt-tänyt. Tosiasiallisesti Jumala on säättänyt nykyisen raamattuun (ja oikeaan järkeen) perustuvan moraalijärjestyksen. Mutta absoluuttisen valtansa pe-rusteella Jumala olisi voinut (ja voi) antaa täysin toisenlaisenkin moraa-lijärjestyksen. Tällä Occam haluaa korostaa sitä, ettei nykyistä moraalijär-jestystä voida perustella millään muulla kuin sillä, että Jumala on tahto-nut näin.

Ainakin näennäisesti ristiriidassa sen kanssa, että moraalín perustana on Jumalan tahto, Occam pitää monissa yhteyksissä »oikeaa järkea» (*ratio recta*) moraalín lähteenä. »Mikään moraalinen hyve eikä mikään hyveelli-nen teko ei ole mahdollinen, ellei se ole sopusoinnussa oikean järjen kans-sa.» Vaikka teko olisi ulkonaisena suorituksena oikean järjen mukainen, se ei ole täydellisesti oikea, jos se on tehty esimerkiksi nautinnon saami-

seksi eikä siksi, että oikea järki vaatii tekemään näin. Ihminen voi erehtyä siinä, mikä on oikean järjen mukaista. Mutta hänen on tehtävä sitä, minkä hän uskoo olevan oikean järjen mukaista, ts. on toimittava omantunnon mukaan siinäkin tapauksessa, että omatunto olisi erehtynyt.

Coplestonin mukaan Occamilla saattaa olla samanaikaisesti mielessään kaksi vastakkaista moraaliteoriaa, joiden erilaisuuteen hän ei ole itse kiinnittänyt huomiota. Aristoteleen (stoalaisten ja Ciceron) vaikutuksesta aikaisemmat skolastikot pitivät moraalin lähteenä oikeaa järkeä. Kukaan heistä ei ole voinut pitää moraalin ainoana perustana Jumalan tahtoa. Occam on voinut omaksua edeltäjiltään tämän käsityksen oikeasta järjestä. Mutta teologina hän on tämän lisäksi omaksunut kristillisen opin Jumalan kaikkivaltiuudesta, jonka seurauksena hän pitää moraalin lähteenä Jumalan tahtoa.

Occamin kahden teorian ei tarvitse välttämättä olla keskenään ristiriidassa. Hän näet korostaa eräissä yhteyksissä, että on seurattava oikeaa järkeä siksi, että sen seuraaminen (nykyisessä maailmassa) on Jumalan tahdon mukaista. Tämän mukaan Jumalan tahto näyttää olevan ylin moraalin perusta silloinkin, kun Occam vetoaa oikeaan järkeen.

Korostaakseen Jumalan kaikkivaltiutta, mihin aikaisemmat skolastikot eivät olleet kiinnittäneet huomiota yhtä johdonmukaisesti, Occam esittää kärkeistettyjä esimerkkejä siitä, millaisen moraalin Jumala olisi voinut antaa. Hän esittää muillakin aloilla yhtä kärkeistettyjä esimerkkejä Jumalan kaikkivaltiuudesta. Niinpä Jumala olisi voinut pelastaa ihmisluvun aasin, kiven tai halon yhtä hyvin kuin Kristuksen kautta. »On uskon kappale, että Jumala on ottanut itselleen ihmisluonnon (Kristuksessa). Se, että Jumala ottaisi itselleen aasin luonnon (*naturam asinam*), ei sisällä ristiriitaa; kiven tai halon (luonnon) omaksuminen näyttää voivan sopia yhteen järjen kanssa.»⁶ Jumalan järki tietää etukäteen hänen tahtonsa ratkaisut, toisen esimerkin mainitakseni. Tämä ennalta tietäminen ei kuitenkaan määrää kausaalisesti noita ratkaisuja. Rajoitettu ihmisjärki ei kuitenkaan ymmärrä, miten tämä on mahdollista.

Occamista alkaen etiikassa vallitsee kauan aikaa vastakohta rationalistisen ja voluntaristisen etiikan välillä. Niinpä uudella ajalla Grotius ja monet rationalistisen etiikan edustajat (mm. Cambridgen platonistit 1600-luvulla) uskovat Tuomaan tavoin, että luonnonoikeus on Jumalan tahdosta riippumaton ja että Jumala hyväksyy sen, koska se on oikea. Toisaalta Occamin voluntaristisella käsityksellä on ollut vaikutusta subjektiivisten moraalikäsitteiden syntyyn. Niinpä Pufendorfin mukaan luonnonoikeus perustuu Jumalan tahtoon ja Jumala voisi muuttaa sen toisenlaiseksi käskemällä valehtelemaan tai varastamaan. Pufendorf perustelee käsitystään

tieto-opillisesti sillä, ettemme voi saada aistihavaintoja moraalisisista ominaisuuksista 'oikea', 'väärä' tai 'velvollisuus'. Moraaliset ominaisuudet ovat moraalilain mukana tekoihin lisättyjä uusia ominaisuuksia. Ilman moraalilakia ei olisi lainkaan moraalisia ominaisuuksia. Hobbes, jonka mukaan Jumalalla ei ole käytännössä mitään tekemistä moraalin kanssa, soveltaa Occamin käsitystä moraaliin antamalla hallitsijalle moraalilain luojana saman aseman, mikä Occamin mukaan on Jumalalla.

c. Occamin yhteiskuntafilosofia

Ottamin filosofinen ja teologinen toiminta jakautuu kahteen kauteen. Alussa hän oli kiinnostunut tieto-opista, metafysiikasta ja uskonnollisista kysymyksistä. Myöhemmin hän joutui osallistumaan yhtäällä keisarin ja paavin välisiin kiistoihin ja toisaalta keskusteluun evankeelisesta köyhyydestä Avignonin paavin ja fransiskaaniveljistön johdon välillä. Näiden yhteydessä hän joutuu epäsystemaattisesti käsittelemään eräitä yhteiskunnallisia kysymyksiä.

1. Maallinen ja hengellinen valta

Occam vastustaa ensimmäisenä skolastikkona sellaista teokraattista käsitystä, jonka mukaan maalliset hallitsijat olisivat saaneet valtansa paavin välityksellä Jumalalta. (Dante tekee samoin hiukan ennen Occamia. Mutta Dante ei ollut skolastikko.) Ennen Occamin opin esittelyä on syytä viitata hänen vanhempaan aikalaiseensa Giles Roomalaiseen, joka viimeisenä merkittävänä skolastikkona puolustaa paavin absoluuttista valtaa.⁷

Perustavin opettaja (*Doctor fundatissimus*) Giles Roomalainen eli *Egidius Romanus* (1247–1316) kuului augustinolaiseen veljistöön, opiskeli ja myöhemmin opetti Pariisissa. Hän on käsitellyt itsenäisesti eräitä metafysisiä oppeja. Hän kirjoitti poliittisen teoksensa *Hengellisestä vallasta* (*De ecclesiastica potestate*) aikana, jolloin kiista Ranskan kuninkaan Filip IV Kauniin ja paavi Bonifacius VIII:n välillä oli kuumimmillaan. Vaikka paavi jäi voittajaksi pitkällisessä taistelussa keisarin ja paavin välillä, paavinkin valta heikentyy mm. Englannin ja Ranskan kuninkaiden höllentäessä maittensa kirkkojen siteitä paaviin. Molemmat kuninkaas verottavat maansa papistoa, koska he pitävät pappeja valtion jäseninä. Paavi Bonifaciuksen mielestä kuninkaalla ei ole tällaista verotusoikeutta, koska

kirkko on kaiken omaisuuden omistaja. Egidius asettuu tässä kiistassa paavin puolelle.

Kanonisen oikeuden tuntijana Giles tarkastelee paavin ja maallisten hallitsijoiden välisiä suhteita juridiselta kannalta. Keskeisenä hänellä on käsite '*Dominium*', jolla hän tarkoittaa hallitusvaltaa enemmän kuin omaisuutta. Käsite tulee sanasta *Dominus* (= herra, isäntä), jolla tarkoitetaan henkilöä, jolla on juridinen oikeus hallita joitakin muita henkilöitä. (Samalla herra ei ole enää aikaisempaa juridista merkitystä; niitäkin, joilla ei ole lainkaan alaisia, kutsutaan nykyisin herroiksi.) Suppeassa merkityksessä Egidius tarkoittaa *dominiumilla* aineellisten hyödykkeiden omistamista ja laajassa mielessä valtaa hallita toisia ihmisiä.

Herruus eli valta hallita syntyy Jumalan armosta ja muuttuu todelliseksi sakramenttien vaikutuksesta. Pakanoilla ei ole ollenkaan laillista omistusoikeutta eikä valtaa hallita muita. Kaikki luodut ovat Jumalan alaisia. Mutta koska paavi on Pietarille annetun avainvallan perusteella Jumalan sijainen maan päällä, kaikki ihmiset, pakanat yhtä hyvin kuin kristityt ovat paavin alaisia. »Kaikki ihmiset ja kaikki omaisuus on kirkon vallan alainen (*sub dominio*), koska koko maailma ja kaikki, jotka asuvat siinä, kuuluvat kirkolle.»

Vanhaa vertausta käyttäen Egidius puhuu kahdesta miekasta, jotka edustavat maallista ja hengellistä valtaa. Vaikka Kristuksella oli kaikki hengellinen ja maallinen valta, hän ei itse käyttänyt maallista valtaa. Samoin vaikka kaikki valta kuuluu kirkolle, kirkko jättää maallisen miekan käytön eli aineellisten asioiden hoidon maallisille hallitsijoille. Mutta samoin kuin ruumis on sielun alainen samoin maallinen valta on hengellisen vallan alainen maallisissakin asioissa. Siksi maallisten hallitsijoiden on hoidettava tehtävänsä paavin ohjeiden mukaan. Ellei näin tapahdu, paavilla on oikeus rangaista tai erottaa maallinen hallitsija. »Jos maallinen valta tekee väärin, sitä korkeampi hengellinen valta voi tuomita sen. Mutta jos hengellinen valta ja erityisesti paavi tekee väärin, vain Jumala voi tuomita sen.»

Bonifacius käyttää kuuluisassa bullassaan *Unam sanctam* (= ainoa pyhä) 1302 Ranskan kuningasta vastaan Egidiuksen ajatuksia paavin vallan täyteydestä (*plenitudo potentiae*). Hän esiintyy kaikkien herrana, »elävien ja kuolleiden tuomarina» aikana, jolloin usko paavin absoluuttiseen valtaan alkaa nopeasti hävitä. Suurta huomiota herättänyt pyhä vuosi 1300, jota edelleenkin vietetään poikkeuksellisin juhlallisuuksin neljännesvuosisadoittain (viimeksi 1975), ei voinut palauttaa paavin entistä arvovaltaa.

Occam joutui kirkkopoliittisista syistä määrittelemään kantansa lähin-

nä keisarin ja paavin välisissä valtasuhteissa.⁸ Avignonin paavi Johannes XXII mitätöi Beyerin kuninkaan Ludwigin valinnan keisariksi, koska vaali olisi pätevä vain paavin suostumuksella. Keisari Ludwig puolestaan erotti Johanneksen paavin virasta ja nimitti Roomaan uuden vastapaavin. Occam osallistui tähän valtataisteluun useilla kirjoituksilla. *Dialogus* ja *De imperatorum et pontificum potestate* (= keisarien ja paavien vallasta) ovat näistä tärkeimmät. Ne kuvastavat yleisemminkin Occamin käsityksiä maallisen ja hengellisen vallan välisistä suhteista.

Occam vastustaa yhtäällä käsitystä, että maalliset hallitsijat olisivat saaneet valtansa Jumalalta paavin välityksellä. Toisaalta kirkko ei ole hänen mukaansa pelkästään valtion osa ja siis maallisen vallan alainen niin kuin Marsilius Padovalaisella. Valta on jaettu maalliseen ja hengelliseen valtapiiriin. Kummankin vallan edustajilla on oikeus vallan käyttöön omalla alueellaan. Kumpikaan valta ei saa sekaantua toisen valtapiiriin asioihin.

Keisarin tai kuninkaiden maallinen valta on paavista riippumaton. »Kuninkaallinen valta ei ole paavilta vaan Jumalalta kansan välityksellä, joka sai Jumalalta oikeuden ottaa itselleen kuninkaan yhteiseksi hyväksi.» (Vrt. 1. Samuelink. 8, jossa Israelin kansa pyytää Samuelin välityksellä Jumalalta itselleen kuningasta.) Todisteena maallisen vallan riippumattomuudesta hän pitää mm. sitä, että jo ennen kristinuskoa ja siis paavin valtaa Roomalla oli keisari, jonka valta oli laillinen (Dante ajattelee samoin ennen Occamia). Maallinen valta on Uuden Testamentin lakia vanhempi. Pakanallisen yhtä hyvin kuin kristityn hallitsijan valta voi olla laillinen. Ainoastaan kerettiläisyys, jota voi syntyä vain kristityssä maailmassa, poistaa oikeuden hallitsemiseen. Paavin vahvistus ei ole tarpeen keisarin valinnassa. Piispan tai paavin suorittama kruunaus ja voitelu eivät ole tarpeen vallan siirtämiseksi maalliselle hallitsijalle. Tällaisilla seremonioilla voi kuitenkin olla hengellinen arvo.

Paavi ja papisto ovat maallisen hallitsijan alaisia maallisissa asioissa. Kristus kaikkien ihmisten esikuvana alistui usein maallisen vallan alaiseksi siitä huolimatta, että maalliset hallitsijat olivat hänen aikanaan pakanoina. Paavi on maallisen omaisuuden suhteen keisarin alainen eikä omaisuuden ylin omistaja niin kuin paavin kannattajat väittivät. Ihmisillä on luonnostaan oikeus omaisuuteen. Jos omaisuus kuuluisi alkuaan kirkolle, ihmiset eivät voisi tehdä lahjoituksia kirkolle. Mutta kirkko on saanut lahjana omaisuutta maallisilta hallitsijoilta. Siksi esimerkiksi Englannin kuninkaalla on ollut Occamin mukaan oikeus käyttää kirkon omaisuutta kansan yhteiseksi hyväksi.

Vaikka Occam puolustaakin maallisen vallan oikeuksia paavin valta-

pyyteitä vastaan, hän ei kiellä paavin auktoriteettia hengellisissä asioissa. Kirkko on yhteisö, jolla on omat hengellisiä asioita koskevat lakinsa. Pietarille annetun avainvallan perusteella paavilla on oikeus tehdä kaikkea sitä, mikä on tarpeen uskovien ohjaamiseksi. Hengellinen valta on maallista valtaa korkeampiarvoinen, koska hengelliset asiat, joista paavin on huolehdittava, ovat maallisia asioita arvokkaampia. Paavin hengellinen valta rajoittuu kuitenkin vain kristittyihin. Pakanat ovat hänen valtansa ulkopuolella.

Radikalismistaan huolimatta Occam pitää keskiaikaisen ajattelutavan mukaisesti selviönä hengellisen vallan oikeutusta. Hänen peruspyrkimyksenään on maallisen ja hengellisen vallan toimialojen rajaaminen. Kumpikaan ei saa tavoitella totaalista valtaa toisen kustannuksella. Täydellisen vallan (*plenitudo potentiae*) tavoittelu on suurin synti, mitä ihminen voi tehdä. Se muistuttaa Luciferin (= paholainen) kapinointia Jumalaa vastaan. Kummallakaan vallalla ei ole täydellistä valtaa edes omalla alueellaan. Maallisen hallitijan toimintaa rajoittaa luonnonoikeus ja hengellisen vallan toimintaa Jumalan sana. Jopa talonpojalla on hätätilassa oikeus nousta keisarin pyhitettyä persoonaa vastaan, jos hän muuttuu tyranniksi. Tallirenki on pätevämpi uskon asioissa kuin kerettiläinen paavi.

Vaikka Occam puolustaakin vielä paavin auktoriteettia, hän on valmistanut maaperää sille uskonpuhdistuksen aikana omaksutulle käsitykselle, jonka mukaan yksityinen ihminen voisi auktoriteetteihin nojautumatta saada itse raamatusta selville Jumalan tahdon. Occam näet pitää mahdollisena, että paavikin (kuten Johannes XXII) voi olla kerettiläinen ja että kirkolliskokouksetkin, jotka keskiajan lopulla yrittävät rajoittaa paavin hengellistä valtaa, voivat erehtyä.

2. Alkukommunismi, yksityisomaisuuden ja valtion synty

Fransiskaaniin eräänä periaatteena oli elää perustajansa esikuvan mukaan evankeelisessa köyhyydessä. Kristus ja apostolit eivät omistaneet mitään yksilöinä eivätkä yhteisönä. Tullakseen täydellisiksi fransiskaanit halusivat Kristuksen esimerkin mukaan luopua kokonaan omaisuudesta ei vain yksilöinä vaan myös kollektiivisesti veljeskuntana. Veljeskunnassa syntyy pian ryhmittymiä kohtuullisempien ja jyrkempien köyhyysideaalien kannattajien välillä. Paavi Johannes XXII piti oppia evankeelisesta köyhyydestä kerettiläisenä. Voidakseen elää fransiskaaneillakin täytyi olla juridinen käyttöoikeus syömäänsä ruokaan. Ellei heillä ole tällaista käyttöoi-

keutta, he syyllistyvät varkauteen. Mutta jos heillä on käyttöoikeus syömäänsä ruokaan, heillä on samalla siihen omistusoikeus.

Occam sai fransiskaaniin johdolta tehtäväkseen puolustaa veljeskuntaansa. Varsinaisen evankeelisen köyhyyden puolustus voidaan tässä sivuuttaa. Occam itsekin piti tehtävänsä vaikeana ja yritti selviytyä siitä tekemällä hienoja juridisia erotteluja. Mutta tehtävänsä sivutuotteena hän joutuu tutkimaan yleisemminkin yksityisomaisuuden ja valtion syntyä.

Alkutilassa ennen syntiinlankeemusta ihmiset olivat vapaita ja tasa-arvoisia siinä mielessä, ettei kukaan ihminen ollut toisen ihmisen alainen tai herra (vrt. Augustinus). Sen sijaan ihminen asetettiin Jumalan käskystä muun luomakunnan herraksi. »Olkaa hedelmälliset ja lisääntykää ja täyttäkää maa ja tehkää se itsellenne alamaiseksi; ja vallitkaa meren kalat ja taivaan linnut ja kaikki maan päällä liikkuvat eläimet.» (1 Moos. 1:28). Alkutilassa ei ollut lainkaan yksityisomaisuutta (*dominium proprium*). Jumala antoi näet koko luomakunnan ihmissuvun yhteiseen käyttöön. Jokaisella oli tarvitsemansa hyödykkeen »luonnollinen alkuperäinen käyttöoikeus» (*ius utendi naturalis principalis*). Tämä oli mahdollinen siksi, että (syynnittömien) ihmisten toimintaa ohjasi »alkuperäinen luonnollinen kohtuu» (*aequitas naturalis principalis*). Kukaan ei tavoitellut tai edes halunnut itselleen samanaikaisesti sellaista hyödykettä, jota joku toinen oli jo alkanut käyttää. Eläimet eivät myöskään tehneet vastarintaa ihmisen käyttäessä niitä; kirkkoisiltä periytyneen käsityksen mukaan eläimetkin näkivät ihmisessä ennen lankeemusta Jumalan kuvan ja kunnioittivat häntä sen takia.⁹ Omaisuus ja omistusoikeus nykyisessä juridisessä mielessä olivat tarpeettomia alkutilassa.

Syntiinlankeemuksessa ihminen turmeltui moraalisesti intellektuaalisesti ja fyysisesti. Tämän seurauksena mm. eläimet alkoivat suhtautua kapinallisesti ihmiseen. Mutta oikean järkensä (*ratio recta*) avulla, joka jäi jäljelle ihmisen lankeemuksen jälkeenkin, ihminen kykenee tajuamaan luonnonoikeutta. Tällä Occam tarkoittaa suunnilleen samaa kuin lankeemuksesta jäljelle jäänyttä »luonnollista kohtuuta». Vaikka luonnonoikeuskin perustuu pohjimmiltaan Jumalan tahtoon, se on nykyisessä moraalijärjestyksessä muuttumaton (vaikka Jumala voisikin sitä muuttaa), joten oikea järki voi saada siitä tietoa.

Yksityisomistus ja uusi oikeusjärjestys tulevat lankeemuksen jälkeen välttämättömiksi synnin seurauksena. Ihmisellä on nyt »luonnollinen oikeus» vapauteen ja yksityisomaisuuteen; Occam ennakoi tässä myöhemmin uudella ajalla laajalle levinnyttä oppia yksilöiden (eikä vain kansan) luonnollisista oikeuksista. Oikeus yksityisomaisuuteen ja vapauteen on luonnollinen siksi, että se on »oikean järjen mukainen» (*conformis ratione*

rectae). (Scotuksen mukaan nämä oikeudet eivät ole luonnollisia mutta eivät myöskään oikean järjen vastaisia.) Luonnonoikeuteen eli oikeaan järkeen perustuvina oikeudet yksityisomaisuuteen ja vapauteen ovat syntyneet ennen ihmisten tekemiä keskinäisiä sopimuksia.¹⁰ Näitä luonnollisia oikeuksia voidaan kyllä rajoittaa valtiossa esimerkiksi rikoksen takia. Mutta ilman perusteltua syytä kellään yksityisellä eikä edes valtiolla ole oikeutta riistää toiselta yksityisomaisuutta vastoin tuon toisen tahtoa.

Osa luonnollisista oikeuksista on sellaisia, joista asianomainen voi luopua vapaaehtoisesti esimerkiksi sopimuksen perusteella. Niinpä Rooman kansalla oli oikeus valita Rooman piispa. Mutta roomalaiset voivat luopua tästä oikeudesta siirtämällä sen kardinaaleille. Tästä huolimatta roomalaisilla säilyi oikeus palauttaa itselleen luovuttamansa oikeus. Vaikka oikea järki osoittaa, että yksityisomaisuus on välttämätön syntiinlankeemuksen jälkeen, se osoittaa samalla, ettei se ole välttämätön kaikille. Siksi fransiskaanit saattoivat luopua siitä vapaaehtoisesti (mutta ei toisten pakottamana) suuremman kristillisen täydellisyyden saavuttamiseksi.

Eräät toiset luonnolliset oikeudet ovat sellaisia, ettei niistä voida luopua. Niinpä kukaan ei voi luopua oikeudestaan elämänsä säilyttämiseen esimerkiksi kuolemalla vapaaehtoisesti nälkään. Itse asiassa ensisijaisena tässä on velvollisuus oman elämänsä säilyttämiseen, jolloin hänellä on luonnollinen oikeus asioihin, joita ilman tuota velvollisuutta ei voida täyttää.¹¹

Valtio samoin kuin yksityisomaisuus tulee lankeemuksen jälkeen välttämättömäksi, jotta ihmiset voisivat elää rauhassa keskenään. Oikea järki osoittaa, että valtiossa tarvitaan jonkinlainen hallitsija järjestyksen ylläpitämiseksi. Hallitsijalla on Occamin mukaan oikeus säätää lakeja, joiden avulla hän huolehtii syntisten parantamisesta ja rikosten oikeudenmukaisesta rankaisemisesta. Ellei lakien ensisijaisena kohteena olisi syntiset, joita on pakotettava järjestykseen, järjestyksestä voisi huolehtia joku oppimestari, joka ei tarvitsisi hallitsijalle kuuluvaa pakottavaa valtaa. Occam määrittelee herruuden seuraavasti: »Se, joka voi tehdä jollekin esineelle tai henkilölle sitä, mitä hän tahtoo, hän osoittaa tällä, että hän on jollakin tavalla niiden herra ja että hän omistaa niiden herruuden.»

Valitessaan itselleen hallitsijan ihmiset luovuttivat osan alkuperäisestä vapaudestaan hallitsijalle. He eivät ole enää täysin tasa-arvoisia niin kuin ennen lankeemusta, koska hallitsijalla on enemmän valtaa kuin muilla ihmisillä. Toisaalta hallitsijan valta perustuu hallittavien omaan suostumukseen alistua hallittaviksi. Sen jälkeen kun koko maailma oli suostunut roomalaisten hallittavaksi, Rooman keisarikunta oli »todellinen, oikea ja

hyvä keisarikunta»; sen laillisuus perustui kansalaisten vapaaehtoiseen suostumukseen.

Se, millä tavalla kansa valitsee hallitsijan ja miten vallansiirto tapahtuu hallitsijan kuoltua, perustuu ihmisten tekemään lakiin. Tärkeintä Occamin teoriassa on se, että kansalla on oikeus valita itselleen maallinen hallitsija. Tätä oikeutta ei mikään mahti voi ottaa kansalta pois. Hallitsijan on edistettävä luonnonoikeuden puitteissa yhteistä hyvää (*bonum commune*). Ainoa peruste sille, että hallitsijalla on enemmän valtaa kuin muilla on se, että tällainen valta on välttämätön yhteisen hyvän edistämiseksi. »Kuningasta on toteltava vain siinä, mikä kuuluu yhteiseen hyvään, eikä muissa asioissa.» Kansalla on myös oikeus poistaa sellainen tyrannimainen hallitsija, joka rikkoo luonnonoikeutta ja toimii vastoin yhteistä hyvää.

Kaikki skolastikot pitivät selviönä, että Jumala, luonnonoikeus tai ikimuistoinen tapa rajoittavat hallitsijan valtaa. Uutta Occamilla on lähinnä se, että hän muita skolastikkoja selvemmin pitää kansaa ylimmän maallisen vallan lähteenä. Aikaisemman teokraattisen valtakäsityksen mukaan maallinen hallitsija on saanut valtansa Jumalalta joko suoraan tai kirkon välityksellä. Hallitsija hallitsee kirjaimellisesti »Jumalan armosta» (eikä kansan tahdosta). Occamilla hallitsija saa valtansa Jumalalta nimenomaan kansan välityksellä. Kansalla on jatkuvasti oikeus poistaa sellainen hallitsija, joka käyttää valtaansa väärin. Käytännössä tämä merkitsee vähitellen teokraattisen valtakäsityksen hylkäämistä; vaikka Jumalalla on nimellisesti Occaminkin mukaan ylin valta, itse asiassa ihmisen oma oikea järki (*ratio recta*) ratkaisee sen, mikä on kulloinkin oletettu Jumalan tahto. Näin ollen ylin maallinen valta kuuluu tosiasiallisesti kansalle. Mahdollisesti Occam on saanut tässä vaikutteita kotimaastaan Englannista, jossa teokraattinen valtakäsitys ei ollut syrjäyttänyt ajatusta kansan vallasta niin perusteellisesti kuin muualla Euroopassa.

*d. Occamilaisuus ja skolastiikan rappio*¹²

Occamin jälkeen filosofiassa ja teologiassa on kolme pääsuuntausta. Toimismia ja skotismia pidetään »vanhana tienä» (*via antiqua*) vastakohtana occamilaiselle »uudelle tielle» (*via moderna*). Lukuisten skolastikkojen joukossa ei ole enää omintakeisia ajattelijoita. Uudet systeemit ovat luonteeltaan eklektisiä. Filosofiaa säilyttävät eri koulukuntien väliset kiistat.

Occamilaisuus herätti uutuutena aluksi eniten kiinnostusta. Se levisi ei vain vanhoihin yliopistoihin (Pariisi, Oxford) vaan myös moniin uusiin

saksalaisiin yliopistoihin (Heidelberg, Erfurt, Leipzig jne.). Mutta sekin menettää pian elinvoimaisuutensa. Myöhemmin dialektiikka muuttuu sofistiseksi saivarteluksi.

Occamilla on tahtomattaan ollut huomattava vaikutus skolastiikan heikentymiseen. Johtavat skolastikot (esimerkiksi Anselm) olivat olleet rationalisteja, jotka järjen kykyihin luottaen pyrkivät empiirisistä havainnoista riippumatta luomaan loogisesti ristiriidattomia metafysisiä systee-mejä. Heistä eroavasti Occam osoittaa, ettei Jumalan olemassaoloa, sielun kuolemattomuutta ja muita uskon totuuksia voida todistaa järjellä. Sen sijaan hän ilmeisesti vilpittömästi uskoo niihin raamatun ilmoituksen perusteella. Usko ja tieto, teologia ja filosofia, jotka aikaisempien skolastikojen mielestä olivat sovitettavissa yhteen, muuttuvat Occamin vaikutuksesta toistensa vastakohtiksi.

Occamin vaikutus ilmeni tai olisi voinut ilmetä monessa eri suunnassa. Ensinnäkin osoittaessaan, ettemme voi pelkän järjen avulla saada paljon tietoa todellisuudesta, Occam valmistaa maaperää empiiriselle tutkimukselle. Toiseksi Occam loi edellytykset sellaiselle ajattelulle, joka olisi voinut johtaa skeptisismiin. 1300-luvulla ilmenee eri tahoilla käsityksiä, jotka muistuttavat Humen skeptisismia esimerkiksi kausaalisuhteen välttämättömyydestä. Eräänä yksityiskohtana mainittakoon, että uusplatonismista periytynyt ja osittain uudelle ajalle jatkunut usko luonnon hierarkiseen portaikkoon (*scalae naturae*) joutuu epäilyn kohteeksi. Nicholas Autrecourt (syntynyt n. 1300) esittää, ettei voida todistaa jonkin olion olevan toista arvokkaampi tai eri oliolajien välillä vallitsevan niiden täydellisyysasteen mukaista arvohierarkiaa.

Vaikka Occam loi edellytykset skeptisismille, keskiajan lopulla ei syntynyt skeptisismia. Pikemminkin järjen auktoriteetin heikkeneminen merkitsee uskon auktoriteetin vahvistumista. Selvimmin tämä ilmenee mystiikassa. Korostaessaan persoonallisen uskonnollisen kokemuksen arvoa ja pitäessään Jumalan yhteyteen pääsemistä ainoana tarpeellisena monet mystikot suhtautuvat vihamielisesti filosofiaan ja luonnolliseen (= pelkkään järkeen perustuvaan) teologiaan. »Haluan tuntea omantunnon vaivoja mieluummin kuin tietää niiden määritelmän», sanoo Tuomas Kempiläinen (1380–1471). »Nöyrä maalainen, joka palvelee Jumalaa, on varmasti parempi kuin ylpeä filosofi, joka itseään laiminlyömällä miettii taivaan liikkeitä.»

Mystikkona tunnettu Pariisin yliopiston kansleri Johannes Gerson (1363–1426) omaksui occamismmin uskonnollisista syistä ja hyökkäsi sen avulla platonistista realismia vastaan, jota hän pitää uskonnolle vahingollisena kirjassaan *Contra vanam curiositatem negotio fidei* (= Turhaa ute-

liaisuutta vastaan uskon asioissa). Filosofien ja teologien turha uteliaisuus on aiheuttanut paljon pahaa. Pyrkimys todistaa asioita, joita ei voida todistaa johtaa anarkiaan. Ylpeä usko luonnollisen järjen kykyihin estää yliopistomiehiä omaksumasta yksinkertaista uskoa. Platonistit ja realistit luulevat voivansa selittää luomisen ja asettavat oikean järjen (*ratio recta*) Jumalan tahdon yläpuolelle. Gerson muistuttaa myöhempää maanmiestään Pascalia, joka hyökkää niitä vastaan, jotka asettavat Abrahamin, Isaikin ja Jaakobin Jumalan tilalle filosofien Jumalan.

Tehdessään jyrkän eron uskon ja tiedon välillä Occam valmistaa maaperää kahdelle vastakkaiselle ajattelutavalle. Mystiikassa, joka on sopu-soinnussa uskonnollisten tunteiden kanssa, tämä ilmeni luonnollisen tiedon ja filosofian halveksuntana. Vaikka Occam itse pitää uskoa tietoa korkeampana, hän itse eräänä keskiajan terävimmistä ajattelijoista käyttä kriitikissään pelkästään luonnollista järkeään mm. tehdessään eron uskon ja tiedon välillä. Tästä avautuu mahdollisuus käsitykseen, ettei sen, joka etsii luonnollista tietoa, tarvitse tiedon etsinnässä ottaa lainkaan huomioon uskoa. Tässä mielessä Occamin oppi sisältää aineksia filosofian täydelliseen itsenäistymiseen uskosta. Etiikassa tämä johtaa pitkän ajan näkökulmasta paradoksaaliseen kehitykseen. Occamilla moraalien perustana on Jumalan tahto. Mutta occamilaisten oletusten perusteella morali vapautuu kokonaan uskonnollisesta perustastaan Hobbesista ja Humesta lähtien.

Viitteet

- 1 Copleston, vol. 3, ch. 4–6.
- 2 Materiasta yksilöllistymisen periaatteena Tuomaalla ks. Copleston vol. 2, ch. 33.
- 3 Sanoja subjektiivinen ja objektiivinen käytettiin skolastiikassa melkein päinvastaisessa merkityksessä kuin nykyisin. Sielun havainnon kohde oli skolastiikassa subjektiivista ja sielun siitä saama havaintokuva objektiivista. Uudella ajalla mm. Descartes ja Spinoza käyttivät näitä sanoja vielä skolastisessa merkityksessä. Jäänteinä skolastisesta kielenkäytöstä on nykyisin esimerkiksi looginen subjekti, josta väitetään jotakin, tai sanonta »*the subject of discussion*» (= keskustelun kohde).
- 4 Kant, joka hyväksyy Occamin partaveitseen sisältyvän käsityksen ajattelun ekonomiaista metodisena periaatteena, varoittaa samalla, ettei selityspenusteita ole myöskään ajattelemattomasti vähennettävä (*entium varietates non temere esse minuendas*).
- 5 Copleston, vol. 3, ch. 7.
- 6 Lainausta Harnack VI, 189.

7 Giles Roomalaisesta ks. Ullmann, 124, 128, Copleston, vol. 2, ch. 44.

8 Esitys Occamin yhteiskuntafilosofiasta perustuu pääasiallisesti Franz Walter Kysin tutkimukseen von Siversin (toimittaja) teoksessa *Respublica Christiana*, 103 – 134, ja Copleston, vol. 3, ch. 8.

9 Raamatun paratiisikertomusta on laajoissa piireissä pidetty historiallisena dokumenttina viime vuosisadalle saakka. Esimerkiksi *Karl von Raumer*, joka oli mm. minnerologian professorina Breslaun yliopistossa, esittelee laajahkosti ihmisen elämää paratiisissa ennen syntiinlankeemusta teoksessaan *Geschichte der Pädagogik*, Stuttgart, 1843. Historian opetus on kouluissa aloitettava hänen mukaansa luomiskertomuksesta, joka on historian luonnollisin alku. Syntiinlankeemuksen seurauksena ihmiselle luomisessa annettu Jumalan kuva turmeltui, mikä ilmenee mm. ihmisen intellektuaalisena ja moraalisenä turmeluksena. Ihmisen intellektuaalinen täydellisyys ennen lankeemusta ilmeni mm. siinä, että Adam antoi kaikille eläimille niiden olemusta vastaavat nimet, mitä etevinkään luonnontieteilijä ei pysty tekemään lankeemuksen jälkeen (1 Mooseksen kirja 2:19ss); tähän nimenantoon viittaa eräiden uuden ajan filosofien joukossa mm. Fr. Bacon. Ihmisen moraalinen täydellisyys ilmenee von Raumerin mukaan siinä, että leijonat ja tiikerit tottelivat ihmistä nähdessään hänessä Jumalan kuvan; taiteilijat ovat kuvanneet maalauksissaan tätä ihmisten ja eläinten rauhallista yhteiselämää. Lankeemuksen jälkeen eläimet eivät enää tottele ihmistä, joka turmeli häneen istutetun Jumalan kuvan tottelemattomuudellaan. Todettakoon että von Raumerin teosta, josta otettiin useita painoksia, luettiin Suomessakin viime vuosisadalla. Lauri Stenbäck, joka oli Helsingin yliopiston ensimmäinen kasvatustieteen professori, on saanut pedagogiset periaatteensa siitä pitäessään kasvatuksen päämääränä Jumalan kuvan palauttamista ihmiseen.

10 Hobbesin mukaan valtiota edeltäneessä luonnontilassa ei ollut lainkaan oikeutta, vääryyttä, velvollisuuksia eikä yksityisomaisuutta. Yksityisomaisuuden ja oikeustilan syntyminen edellytyksenä on näet ihmisten keskinäisen sopimuksen perusteella syntynyt valtio, jonka hallitsija määrää laeillaan mikä on kunkin omaa.

11 Nykyisin oikeutta elämään, jäseniin, omaisuuteen ja vapauteen pidetään usein luonnollisina ja luovuttamattomina (*inalienable*). Grotius, Pufendorf, Locke ja eräät muut ovat pitäneet niitä luovuttamattomina siksi, etteivät tällaiset oikeudet ole koskaan olleet ihmisen absoluuttisia oikeuksia. Ihmisen ylimpänä omistajana on näet pidetty Jumalaa, jolloin ihmisellä itsellään on vain rajoitettu omistusoikeus omaan elämäänsä niin kuin vuokralaisella vuokraamaansa maahan. Ihmisellä ei ole oikeutta luovuttaa toiselle ihmiselle tai valtiolle oikeutta elämäänsä, jäseniinsä tai vapautensa, koska kenelläkään ei ole oikeutta luovuttaa jonkun toisen (Jumalan) oikeuksia jollekulle kolmannelle. Samasta syystä ihmisellä ei ole oikeutta tehdä itsemurhaa tai silpoa itseään, koska hän hävittäisi tai turmelisi toisen (Jumalan) omaa vastoin omistajan tahtoa. Tämä käsitys, jonka juuria löytyy Platonilta ja Aristoteleelta, on jossain muodossa nähtävissä kirkkoisilla ja skolastikoilla. Vrt. viitettä 2 lukuun II ja viitettä 4 lukuun VIII.

12 Copleston, vol. 3, ch. 9 ja 12.

XXXIII LUKU

MARSILIUS PADOVALAINEN
MAALLISEN VALLAN PUOLUSTAJANA¹

Egidius Roomalaisen täydellisenä vastakohtana voidaan pitää *Marsilius Padovalaista* (n. 1270–1343), joka esittää puhtaasti maallisen ja paavista (mutta ei ehkä uskonnosta) täysin riippumattoman valtio- ja oikeuskäsit-tyksen. Marsilius ei ole skolastikko, joka olisi perehtynyt perusteellisesti aikaisempaan teologiseen, filosofiseen tai edes juridiseen traditioon. Sko-lastiselta kannalta hän on pikemminkin maallikko, joka on saanut vaikut-teita eräiltä maallista hallitusvaltaa puolustavilta maallikkojuristeilta (eikä niinkään kirkollisesta eli kanonisesta oikeudesta) ja Aristoteleelta pyr-kiessään esittämään ratkaisuja oman aikansa poliittisiin kysymyksiin. Ek-lektisyydestä huolimatta Marsilius on onnistunut esittämään keskitetysti eräitä sellaisia oppeja, jotka ovat olleet vuosisatoja hänen jälkeensä yh-teiskuntafilosofisen keskustelun kohteina.

Marsilius opiskeli vapaita taiteita (*artes liberales*) ja lääketiedettä Pado-vassa. Hän siirtyi, niin kuin lääkärit usein tekivät keskiajalla, hengelliseen säätyyn toimien kaniikkina (= tuomiokapitulin jäsen) kotikaupungissaan. Hän oli 1312 Pariisin yliopiston rehtorina. Hän kirjoitti Johannes Jandu-nin avustamana 1324 kuuluisan teoksensa *Defensor pacis* (= Rauhan puo-lustaja), jossa hän arvostelee ankarasti paavin vallanhalua. Paavin ja papis-ton vihamielisyyden takia hän pakeni avustajineen Occamin tavoin keisari Ludwigin luo toimien tämän henkilöäkärinä. Avignonin paavi tuomitsi teoksen 1327 ja julisti Marsiliuksen avustajineen kerettiläiseksi kutsuen heitä »kadotuksen pojiksi ja kirouksen hedelmiksi». Myöhemmin paavi Clemens VI, joka kardinaalina ollessaan oli löytänyt teoksesta 240 ereh-dystä, kutsui heitä 1343 »pahemmiksi kuin kerettiläiset». Paavi Gregorius XI uudisti 1378 vuoden 1327 tuomion.

a. Ylin poliittinen valta kuuluu kansalle

Vanhemman aikalaisensa Danten tavoin Marsilius on huolissaan Pohjois-Italian pitkäaikaisesta poliittisesta hajanaisuudesta, johon hän piti pää-

syllisenä paaveja. Sekaantumalla panna ja interdektin avulla toisten oikeuksiin paavit ovat aiheuttaneet monia sotia ja tuhansien ihmisten kuoleman. He ovat riistäneet itselleen maallista valtaa, joka ei kuulu heille. Heidän kuviteltu oikeutensa maalliseen valtaan perustuu raamatun väärään tulkintaan. Kristus ei vaatinut itselleen maallista valtaa vaan alistui sen alaiseksi (vrt. Occam). Kristuksen esikuvan mukaisesti kirkonkin pitäisi olla maallisen vallan alainen. Pietarin avainvallan siirto paaveille on pelkkää keksintöä. Keskiajalle harvinaista todellisen historian tajua osoittaan Marsilius väittää, ettei Pietarin kuvitellusta oleskelusta Roomassa ole minkäänlaista historiallista tietoa.

Marsilius arvostelee paavin ohella myös muun papiston vallanhalua. Paheelliset ja tietämättömät papit aiheuttavat rippi-isinä usein yhteiskunnalle vahinkoa etenkin ripittäessään nuoria naisia. Heitä voidaan näet helposti johtaa harhaan niin kuin raamattu osoittaa Eevan lankeemuksesta alkaen (1 Moos. 3, 1 Timot. 2).

Ennen Marsiliusta pidettiin selviönä, että valtio on kristillinen yhteisö, jossa kirkko ohjaa myös maallista valtaa. Marsiliukselle valtio on pelkkä kansalaisten yhteisö (*universitas civium*). Hän ei tee kansalaisuudessa eroa papin ja maallikon välillä. Ei-kristitytkin ovat kansalaisina yhdenveroisia kristittyjen kansalaisten kanssa. Teokraattisen valtakäsityksen mukaisen alamaisen (*sub-ditus*) tilalle alkaa mm. Marsiliuksen vaikutuksesta tulla yhä yleisemmäksi nimitys kansalainen (*civis*). Hengellisellä vallalla ei ole Marsiliuksen mukaan minkäänlaista oikeutta (eikä velvollisuutta) ohjata valtion toimintaa.

Marsiliuksen puhtaasti maallista valtakäsitystä voidaan pitää eräänä tuloksena Aristoteleen lisääntyvästä vaikutuksesta myöhäiskeskiaikaiseen ajatteluun. Aristoteleshan piti valtiota täydellisenä ja itseriittäväenä yhteisönä, jonka tarkoituksena on edistää kansalaisten turvallista ja hyvää elämää. Vaikka esimerkiksi Tuomas oli omaksunut tämän käsityksen valtiossa maallisena yhteisönä, hän piti perinnäisen keskiaikaisen ajattelun mukaisesti selviönä, että hengellisen vallan on ohjattava maallista valtaa ihmisen lopullisen päämäärän turvaamiseksi. Pitäessään maallista valtiota itseriittäväenä siinäkin mielessä, ettei se ole millään tavoin riippuvainen hengellisestä vallasta, Marsilius on omaksunut edeltäjiään johdonmukaisesti Aristoteleen valtiokäsityksen, jolle hengellinen valta oli luonnollisesti täysin tuntematon.

Puhtaan maallisen valtiokäsityksen omaksumista on voinut helpottaa myös Marsiliuksen käsitys tiedon ja uskon välisistä suhteista. Occamin tavoin hän tekee jyrkän eron tiedon ja uskon, luonnon ja yliempiirisen yli-luonnon välillä. Meillä ei ole todistettavaa tietoa sielun kuolemattomuus-

desta eikä esimerkiksi siitä, onko maallinen hallitusvalta Jumalan säättämä. Marsilius ei yritäkään aikaisempien skolastikkojen tavoin luoda harmoniaa uskon ja tiedon välille. Vaikka hän ei kielläkään ihmisen yliluonnollista päämäärää, hän Aristotelesta seuraten pitää selvönä, että valtion on edistettävä toiminnallaan vain ihmisen maallista hyvinvointia. Tästä voidaan huolehtia pelkästään luonnollisen tiedon avulla. Poliittinen tiede perustuu kokonaan luonnolliseen tietoon.

Ylin valta valtiossa kuuluu kansalle. Marsilius eroaa teokraattisesta valtakäsityksestä vielä selvemmin kuin Occam, jonka mukaan hallitsija on saanut valtansa Jumalalta kansan välityksellä. Ylimmän vallan haltijana kansa kokonaisuudessaan tai sen »painavampi osa» (*pars valentior*) huolehtii lähinnä lainsäädännöstä. Kansa voi itse valita itselleen sopivimman hallitusmuodon, joka erilaisista olosuhteista johtuen voi olla erilainen eri maissa (vrt. Poseidonios). Hallitsijalla on ylin toimeenpanovalta sikäli, että muut vallankäyttäjät (esimerkiksi tuomioistuimet) ovat hänen alaisiaan. Hallitsijan yläpuolella on kuitenkin lainsäädäntövalta, joka kuuluu jatkuvasti kansalle. Hallitsijan on toimittava yhteiseksi hyväksi lakien asettamissa rajoissa ja kansan suostumuksella. Hallitsija, joka hallitsee vastoin kansan tahtoa rikkomalla lakia, on tyranni, jonka kansa voi poistaa virastaan.

Marsilius on omaksunut käsityksensä kansan vallasta yhtäällä keskiajan paikallisten yhteisöjen hallintoperiaatteista ja toisaalta Aristoteleelta. Sellaisissa paikallisissa yhteisöissä (ammattikunta, kaupunki, yliopisto, luostariveljeskunta jne.), joilla oli itsehallinto, kaikkien yhteisön jäsenten oli hyväksyttävä tärkeissä asioissa »se, mikä koskee kaikkia» (*quod omnes tangit*). Tällaisista yhteisöistä käytettiin keskiajalla roomalaisesta oikeudesta periytynyttä nimeä *universitas*.² Marsilius, joka oli Padovassa ja Pariisin yliopiston rehtorina perehtynyt tällaisten yhteisöjen toimintaan, soveltaa joskus valtioon (*civitas*) niistä omaksuttuja käsitteitä (kansalaisten yhteisö, *universitas civium*). Toiseksi hän ajattelee Aristoteleen tavoin, että muutamien harvojen ihmisten laatimat lait voivat olla puutteellisia. Lait ovat sitä parempia, mitä useammat henkilöt ovat olleet niitä hyväksymässä. Koko kansan hyväksymä laki on »monista silmistä muodostunut silmä» (*oculus ex multis oculis*), joka voi paremmin kuin harvat silmät välttää erehdyksiä. Vaikka enemmistö ei voi aina itse keksiä sitä, mikä on oikeaa ja parasta, »kansan yhteisö tai vahvempi osa siitä voi arvioida paremmin kuin mikään sen osanen, mikä (jonkun keksimästä ehdotuksesta) on hyväksyttävää tai hylättävää». Edelleen Marsilius soveltaa laajalti omaksuttua Aristoteleen periaatetta, ettei tahtovalle tehdä (hänen omasta tahdostaan) vääryyttä (*non fit iniuria volenti*); lukuisat oikeusfilosofit

vetoavat samaan periaatteeseen uudella ajallakin. Jos koko kansa on ollut hyväksymässä lakia, sen on myös helpompi noudattaa sitä, koska se totelee itse asiassa itseään.

b. Marsiliuksen »positivistinen» lakikäsitys

Keskiajan yleisen ajattelutavan mukaisesti Marsilius tutkii valtiota lähinnä juridiselta (eikä esimerkiksi modernilta sosiologiselta) näkökannalta. Siksi hän keskustelee laajahkosti lakien luonteesta.

Ero juristien ja moraalisten normien välillä on keskiajalla usein hämärä. Vaikka mikään valtio ei ole säätänyt esimerkiksi luonnonoikeutta ja vaikka sen rikkomisesta koituvia seuraamuksia ei ole millään tavalla yksilöity, sitä pidettiin luonteeltaan monessa suhteessa ihmisten tekemien lakien kaltaisena. Käyttäessään sanaa »laki» paljon suppeammassa merkityksessä Marsilius itse asiassa tekee eron lain ja moraalisen normin välillä.

Marsilius toteaa, että sanaa laki (*lex*) käytetään monessa eri merkityksessä. Niinpä luonnonoikeutta, jumalallista oikeutta tai »oikean järjen» käskyjä pidetään usein lakeina. Marsilius itse pitää kuitenkin »varsinaisessa mielessä» lakina lainsäätäjän »pakottavaa käskyä» (*praeceptum coactivum*), joka samalla sisältää rangaistusuhan nykyisessä maallisessa elämässä niille, jotka eivät noudata lain käskyä. Tämän mukaan »oikean järjen» käsky tai luonnonoikeus eivät sisällä varsinaisessa mielessä lakeja, koska ne eivät edellytä ketään lainsäätäjää eivätkä sisällä rangaistuksen uhkaa nykyisessä elämässä. Tämän mukaan lain varsinainen luoja on valtio (kans).

Eräiden tutkijoiden mielestä Marsilius olisi suorastaan vallankumouksellisesti irtautunut keskiaikaisesta traditiosta edustaessaan modernia positivistista käsitystä laista, jonka mukaan ei ole muita kuin ihmisten (lainsäätäjän) luomia lakeja. Lainsäätäjä voisi tämän mukaan vääryyttä tekemättä (vääryys olisi silloin jonkin lain rikkomista) säätää minkälaisia lakeja tahansa, koska ei ole muuta ylempää oikeutta, joka voisi »laillisesti» rajoittaa hänen toimintaansa.

Jos Marsilius olisi kokonaan hylännyt luonnonoikeuden tai jumalallisen oikeuden, hän olisi oikeuspositivistisesti sanan nykyisessä merkityksessä. Marsilius uskoo kuitenkin keskiaikaisten katsomusten mukaisesti niiden olemassaoloon, vaikka hän ei pidäkään niitä varsinaisessa merkityksessä lakeina. Edelleen hän uskoo luonnonoikeuden olevan ihmisten säätämien lakien yläpuolella. Mahdollinen ristiriita (mielivaltaisten) inhimillisten la-

kien ja luonnonoikeuden välillä ei näytä kuitenkaan olleen ongelma Marsiliukselle. Hän kyllä myöntää, että joskus voisi olla »vääriä» (= luonnonoikeuden vastaisia) lakeja. Niinpä joidenkin barbaarikansojen keskuudessa murha voidaan sovittaa pelkällä sakolla, vaikka oikean rangaistuksen pitäisi luonnostaan olla ankarampi. Mutta Marsiliuksen peruskatsomuksen mukaan tällaisia vääriä lakeja ei voi yleensä syntyä. Ihmiset ovat näet yleensä järkeviä ja toimivat oikean järjen mukaan yhteisistä (valtio, *universitas*) asioista päätettäessä alistaen oman yksityisen etunsa yhteisön kokonaisedun alaiseksi. Virheitä syntyy sitä vähemmän, mitä useampi henkilö on asioista päättämässä. Siksi sitä, että koko kansa on mukana hyväksymässä lakeja, voidaan Marsiliuksen oletusten mukaan pitää takeena siitä, että se, mikä modernilta kannalta näyttää pelkästään positivistiselta oikeudelta, on hänen itsensä kannalta luonnonoikeuden mukaista.

1300-luvulla luultavasti kaikki oppineet uskoivat jossakin mielessä luonnonoikeuden olemassaoloon, vaikka sen asemaa muun oikeuden yhteydessä pidetään jossain määrin erilaisena. Kirkon palveluksessa olevat skolastikot ovat pääasiallisesti kiinnostuneita luonnonoikeudesta inhimillisen oikeuden ylämpänä kriteerinä. Maallikkojuristit ovat sen sijaan enemmän kiinnostuneita positiivisesta oikeudesta, mikä ei kuitenkaan merkitse luonnonoikeuden hylkäämistä. Tätä taustaa vasten Marsiliuksen käsitykset lain positiivisesta luonteesta eivät ole olleet, niin kuin Ewart Lewis on yksityiskohtaisesti osoittanut, niin vallankumouksellisia kuin eräät toiset tutkijat ovat väittäneet.

Valtion maallisesta luonteesta johtuen sen lait on säädetty pelkästään nykyistä maallista elämää varten. Niiden avulla pyritään lähinnä turvaamaan ihmisten keskinäinen rauha nykyisessä elämässä. Rangaistukset lakien rikkomisesta rajoittuvat vain nykyiseen elämään. Lakien avulla pyritään ihmisiä ensinnäkin estämään loukkaamasta toisten oikeuksia. Sen sijaan valtion ei ole sekaannuttava sellaiseen yksityiselämään, jolla ei loukata toisten oikeuksia. Juoppous ja haureus eivät ole maallisen lain vastaisia rikoksia, vaikka ne ovatkin jumalallisen lain alaisia. Toiseksi maallisten lakien tehtävänä on yleisen rauhan häiritsemisen estäminen. Pappien rikokset tuomitaan maallisissa oikeusistuimissa. Hallitsija määrää alueellaan pappien lukumäärän ja nimittää heidät virkoihin. Hän voi pakottaa kirkon käyttämään sen saamia lahjoja lahjoittajien toiveiden mukaisesti. (Paavien mielestä kirkko on kaiken omaisuuden ylin omistaja.) Tällainen kirkon toiminnan valvonta on välttämätön yleisen järjestyksen turvaamiseksi.

Marsilius käyttää käsitteitä jumalallinen laki (*lex divina*) ja erityisesti Kristuksen evankeelinen laki (*lex evangelica*) erittäin suppeassa mielessä.

Hän tarkoittaa niillä esimerkiksi vuorisaarnaan sisältyviä kehotuksia mutta ei Mooseksen käskyjä, jotka sisältyvät inhimilliseenkin lakiin. Niiden tarkoituksena ei ole säädellä valtion kansalaisten keskinäisiä suhteita eikä niihin sisälly maallisen rangaistuksen uhkaa. Tässä mielessä ne eivät olekaan lakeja. Niitä voidaan verrata pikemminkin lääkärin ohjeisiin, joiden noudattaminen on potilaan omassa varassa.³ Ne on annettu ihmisille tulevaan elämään valmistautumista varten. Toisaalta niiden rikkomisesta uhkaa rangaistus tulevassa elämässä. Siksi evankeelisiakin lakeja voidaan tulevan elämän kannalta pitää varsinaisina lakeina, vaikka ne eivät olekaan lakeja maallisessa mielessä. Maallista lakia rikottaessa aiheutetaan vahinkoa jollekulle toiselle, jonka oikeuksia valtion on puolustettava. Sen sijaan se, joka rikkoo evankeelistä lakia, aiheuttaa vahinkoa yksinomaan itselleen tulevassa elämässä.

Marsiliuksen suppeasta (positivistisesta) lakikäsitteyksestä seuraa, että luonnonoikeuden, evankeelisen lain ja oikean järjen käskyt ovat moraalisia normeja pikemmin kuin juridisia lakeja. Se, joka rikkoo niitä, ei tee tässä elämässä rangaistavaa rikosta, vaikka hän syyllistyy syntiin.⁴ Maallikkojuristeilta omaksumiensa käsitysten mukaisesti Marsilius esittää eräitä esimerkkejä moraalisesti vääristä (= oikean järjen tai evankeelisten lakien vastaisista) teoista, jotka eivät kuitenkaan ole rikoksia, elleivät ne ole maallisen lain vastaisia. Niinpä maallinen laki sallii itsepuolustuksen, vaikka evankelinen laki kieltää sen. (»Älkää tehkö pahalle vastarintaa; vaan jos joku lyö sinua poskelle, käännä hänelle toinenkin.» Matt. 5:39.) Ihmislaki voi sallia prostituution, ettei luonnollisen himon tyydyttäminen tuhoaisi valtiota, vaikka se onkin luonnon vastaista.

c. Marsiliuksen vaikutus

Vaikka Marsilius arvosteleekin ankarasti paavin valtapyyteitä ja vaatii kirkon alistamista maallisen valtion valvontaan, hän pitää silti kirkkoa keskiaikaisten katsomusten mukaisesti tarpeellisena. Vaikka papeilla ei olekaan oikeutta hallita ihmisiä, heidän tehtävänään on opettaa jumalallista lakia (= moraalia). Opetuksen luonteen (*doctrina*) mukaisesti ketään ei voida pakottaa toimimaan opetuksen mukaan, vaikka tällainen toiminta on toivottavaa.

Marsilius soveltaa demokratiaa kirkkoonkin. Kirkossa, jota hän pitää kaikkien uskovaisten (mutta ei kaikkien ihmisten) yhteisönä (*universitas fidelium*), hengellinen auktoriteetti uskon asioissa kuuluu koko yhteisölle

eikä paaville. Soveltaen periaatetta, että kaikkien on oltava mukana hyväksymässä asioita, jotka koskevat kaikkia (*quod omnes tangit*), koko kristikuntaa edustavan kirkolliskokouksen on päätettävä uskonnollisista opeista. Paavi, joka on vain kirkon jäsen mutta ei sen pää, voi erehtyä. Mutta kirkolliskokous, joka toimii pyhän hengen vaikutuksen alaisena, on uskon asioissa erehtymätön. (Occamin mukaan kirkolliskokouskin voi erehtyä.) Suuren kirkollisen skisman aikana seuraavalla vuosisadalla aletaan vaatia kirkolliskokousten kokoonkutsumista päättämään kirkon sotkuisista asioista. Teoksella *Defensor pacis* samoin kuin Occamilla on ollut melkoinen vaikutus tähän kehitykseen.

Teoksella *Defensor pacis*, joka painettiin (kirjapainossa) ensimmäisen kerran 1517, näyttää olleen uudella ajalla vaikutusta laajalle levinneisiin oppeihin kansan suvereeniuudesta (= ylin valta), valtiovallan jaosta lainsäädännän ja toimeenpanovallan välillä (muuntuneena Lockella ja Montesquieulla) ja käsitykseen oikeuden positivistisesta luonteesta (Hobbes).

Viitteet

1 Copleston, vol. 3, ch. 11, Ullmann, 204–214, Ewart Lewis, *The 'Positivism' of Marsiglio of Padua, Speculum (A Journal of Mediaeval Studies)*, vol. XXXVIII, 1963, 541–582.

2 Mikä tahansa paikallinen yhteisö oli keskiajalla *universitas*. Julkinen omaisuus (julkinen rakennus, urheilukenttä, hautausmaa jne.) oli roomalaisen oikeuden mukaan »yhteisön omaisuutta» (*res universitatis*). Yliopisto, jonka erityisnimeksi *universitas* on myöhemmin jäänyt, oli opettajien ja oppilaiden yhteisönä (*universitas magistrorum et scholarium*) vain eräs *universitas* muiden joukossa. Adam Smith sanoo (*The Wealth of Nations*, 1776, bk. I, ch. X, part II) vanhojen kaupunkien asiakirjoista löytyvän sellaisia ilmauksia kuin seppien yhteisö (*The University of Smiths*) tai räätälien yhteisö (*The University of Taylors*). Oppiarmo maisteri (*Magister, Master of Arts*) on Smithin mukaan jääne ajoilta, jolloin yliopistoyhteisö rinnastettiin muihin yhteisöihin. Se joka on ollut oppipoikana tavallisesti n. seitsemän vuotta voi tämän jälkeen tulla mestariksi (*Magister, Master*) esimerkiksi sepän tai räätälin taiteessa (*ars*). Vastaavasti yliopistoissa voidaan tietyn opiskeluajan jälkeen tulla »vapaiden taiteiden» (*artes liberales*) mestariksi. Maisteri tai maalarimestari ovat suomalaisia muunnoksia alkuaan eri ammattikunnissa käytetystä yhteisnimityksestä *magister*.

3 Erottelun eräänä taustana on apostoli Paavalin tekemä ero lain (= Mooseksen laki) käskyjen (*praecepta*) ja evankeelisten ohjeiden (*consilia evangelica*) välillä. Vrt. viite 3 lukuun XVI. Evankeeliseen ohjeeseen perustuva teko, jonka suoritusta laki ei vaadi, on ansiollinen (*meritorious*); pyhimysten muita ihmisiä suurempi moraalinen täydellisyys perustuu tällaisiin ansiollisiin tekoihin. Marsilius tekee samanlaisen eron (viittaamatta kuitenkaan Paavaliin) lain käskyn (kiellon) ja ohjeen välillä. Teot, joita (maallinen) laki ei kiellä eikä käske ovat sallittuja. Eräät maallisen lain sallimista teoista ovat jumalallisen lain mukaan ansiollisia (*meritorious*). Kehotusta suorittaa tällaisia tekoja Marsilius kutsuu ohjeeksi (*consilium*). Sama ero tehdään tosin hui-

kan muuntuneena satoja vuosia myöhemminkin. Niinpä Hobbes pitää lakia (*lex, Law*) käskynä (*Command*) vastakohtana ohjeelle (*Counsell*), jonka noudattaminen on vapaaehtoista. Marsiliuksen tavoin Hobbes pitää varsinaisessa mielessä lakina vain valtion siviilioikeutta (*Civill Law*), jonka rikkomisesta seuraa rangaistus. Ohjeella Hobbes ei enää tarkoita niin kuin Marsilius sellaista suositusta, jota noudattamalla ihminen voisi tulla moraalisesti muita täydellisemmäksi vaan järkevää ohjetta, jota seuraamalla lähinnä hallitsija voi edistää parhaiten omaa etuaan (toimimalla viisaasti kansan hyväksi). Kant on enemmän kuin Hobbes sidoksissa Paavalilta periytyneeseen skolastiseen kielenkäyttöön. Moraalinormien ylin periaate (= kategorinen imperatiivi) on laki (*Gesetz*) eli järjen käsky (*Gebot, praeceptum*) vastakohtana taitavuuden imperatiiville eli ohjeelle (*Ratschlag, Consilium*), jota noudattamalla voidaan parhaiten saavuttaa mikä tahansa asetettu päämäärä (myrkynekoittajan tai lääkärin ohje jne.). Skolastisen kielenkäytön mukaisesti Kant kutsuu eräiden epätäydellisten (*unvollkommen*) velvollisuuksien täyttämistä, joissa velvollisuuden sisälön määrä (voin auttaa enemmän tai vähemmän puutteessa eläviä) ja kohde (voin auttaa tätä tai tuota) on epämääräinen, ansiolliseksi (*verdienstvoll, meritorious*) vastakohtana täydellisille velvollisuuksille (lupauksen tai sopimuksen täyttäminen, velan maksu), joiden suorittaminen on kyllä välttämätöntä mutta ei ansiollista.

4 Hobbes, joka luultavasti on saanut vaikutteita Marsiliukselta, tekee samanlaisen eron synnin (*Sinne, Peccatum*) ja rikoksen (*Crime*) välillä. *Leviathan*, ch. XXVII.

XXXIV LUKU

DANTE. KESKIAJAN TULKKI JA
RENESSANSSIN AIRUT¹

Vaikka Dante puolustaakin maallisen vallan itsenäisyyttä Occamin ja Marsiliuksen tavoin ajallisesti hiukan ennen heitä, keskiajan moraalifilosofian historia voidaan päättää häneen. Aatehistoriallisesti Dantella on Janus-kasvot (roomalaisten Janus-jumalalla oli päässään kahdet vastakkaisiin suuntiin katsovat kasvot), jotka ovat samanaikaisesti suuntautuneet menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Vaikka hänen teologis-filosofinen maailmankuvansa on skolastinen, hän on samalla uuden ajan profeetta korostaessaan ihmisen maallisen elämän itsenäisyyttä.

Ensimmäisenä huomattavana runoilijana tunnettu *Dante Alighieri* (1265 – 1321) pyrki uudistamaan ihmiselämää antiikin kulttuurista (eniten Vergiliukselta) saamiensa virikkeiden pohjalla. Siksi häntä pidetään eräänä renessanssin alkajana. Dante oli huomattavassa hallinnollisessa virassa kotikaupungissaan Firenzessä. Noihin aikoihin guelfit (welfit) ja ghibellinit taistelivat vallasta Pohjois-Italian kaupunkivaltioissa. Kansallismieliset guelfit kannattivat paavin ylivaltaa ja turvautuivat ranskalaisten apuun taistelussaan keisaria vastaan. Keisaria kannattavat ghibellinit uneksuivat universaalisesta imperiumista (= entisen Rooman keisarikunnan palauttaminen), jonka johdossa olisi Italia.

Danten suku kuului alkuaan guelfeihin, jotka kuitenkin Danten aikana jakaantuivat keskenään taisteleviin »valkoisiin» ja »mustiin». Dante kuului »valkoisiin», jotka myöhemmin asettuivat ghibelliinien puolelle. Kun »mustat» pääsivät ranskalaisten avulla valtaan Firenzessä, Dante, joka toverineen tuomittiin poltettavaksi, pakeni sieltä. Dante eli 1302–1321 maanpaossa mm. Sienassa, Pariisissa, Veronassa ja Ravennassa eikä päässyt enää koskaan käymään rakastamassaan kotikaupungissa. Dante kuoli Ravennassa, jonne hänet haudattiin. Firenze yritti vuosisatojen kuluessa useamman kerran (viimeksi Danten syntymän 600-vuotisjuhla 1865) tuloksetta saada kuuluisimman asukkaansa maalliset jäännökset Firenzeen. Estääkseen firenzelaisten suunnitelmien toteutumisen ravennalaiset siirsivät Danten puisen arkun hänen haudastaan salaiseen paikkaan, josta se löydettiin satojen vuosien kuluttua 1865.

Danten italiankielinen runoteos *Divina Commedia* on eräs kaikkein laajimmalle levinneitä teoksia. Paget Toynbeen mukaan sen käsikirjoituksesta tehtiin kymmeniä monisteita ennen vuotta 1472, jolloin se painettiin ensimmäistä kertaa. Vuoteen 1900 mennessä siitä on eri kielillä otettu 300–400 painosta. Danten latinankielinen teos *De Monarchia*, jossa Dante esittää poliittiset ja historianfilosofiset oppinsa, on myöhemmin jäänyt *Divina Commedian* varjoon. Danten usein mystisesti ja allegorisesti esitetyt uskonnolliset, moraaliset ja poliittiset käsitykset ovat molemmissa samanlaisia. *Divina Commedian* ymmärtäminen on tuottanut suuria vaikeuksia etenkin sellaisille lukijoille, joille keskiajan teologis-filosofiset käsitykset ovat outoja. *De Monarchian* tuntemus voi auttaa tällaista lukijaa ymmärtämään myös paremmin *Divina Commediaa*.

a. Divina Commedia keskiajan uskonnollis-moraalisen maailman testamenttina

Tuomas Akvinolaisen teologian summa on systemaattinen tieteellinen esitys keskiajan maailmankuvasta ja elämän katsomuksista. Dante esittää runoilijan näkemyksen samasta asiasta käyttämällä hyväkseen runoilijalle sallittua mielikuvituksen vapautta. Mutta Dante kirjoittaa runonsa aikana (maanpaossa), jolloin aikaisemmin yleisesti omaksuttu maailmankuva ja elämänsä katsomus alkavat pirstoutua. Siksi sitä voidaan pitää eräänlaisena keskiajan testamenttina seuraaville vuosisadoille, joiden elämänsä katsomus ei ole enää yhtä yhdenmukainen kuin skolastiikan kukoistusaikana.

Keskiajan katsomusten mukaan ihminen joutuu kuoltuaan joko helvettiin (*Inferno*), kiirastuleen (*Purgatorio*) tai paratiisiin (*Paradiso*). *Divina Commedia* jakaantuu tämän mukaan kolmeen kirjaan, joissa Dante kuvaa käyntiään kussakin niistä. Teoksen taustana ovat keskiajan maantieteellis-astronomiset käsitykset. Helvetti sijaitsee maapallon keskikipisteessä. Kiirastuli on korkea vuori, jonka ajateltiin sijaitsevan kaislojen ympäröimällä saarella läntisellä pallonpuoliskolla; ennen löytöretkiä käsitykset Atlantin valtamerestä perustuivat mielikuvitukseen. Paratiisi eri kerroksineen sijaitsee ptolemaiolaiseen astronomiaan liittyen eri tähdissä. Keski-aikaisten katsomusten mukaisesti Dante uskoo lähinnä Pseudo-Dionysiokselta omaksuttuun käsitykseen luonnon hierarkkisesta portaikosta; tämä ilmenee mm. enkelihierarkiana ja hierarkkisena porrastuksena kasvi-, eläin- ja järkiselun välillä.

Erityisen selvästi *Divina Commedia* heijastaa keskiajan moraali- ja syn-

tikäsityksiä. Sen erään peruskäsityksen mukaan ihmisiä rangaistaan tai palkitaan tulevassa elämässä täsmälleen heidän moraalisten ansioittensa mukaan. Synnit ryhmitellään niiden lajien (pääsynnit, kuolemansynnit jne.) ja suuruuden mukaan. Syntien rankaisemisessa on nähtävissä kristillisten käsitysten ohella roomalaisen ja hiukan myös germaanisen oikeuden vaikutusta; germaanista oikeutta tunnettiin Italiassa lähinnä Lombardiassa. Kanonisen käsityksen mukaan Dante pitää kerettiläisyyttä suurempana syntinä kuin murhaa. Roomalaisen oikeuden mukaisesti maanpetos on suurin rikos. Roomalaisen ja kanonisen oikeuden arvo korostuu mm. siinä, että Dante sijoittaa Gratianuksen paratiisiin. Helvetissä, kiirastulessa ja paratiisissa on erilaisia kehiä, joissa kärsimyksen laji ja suuruus tai autuuden aste ovat erilaisia.

Helvetin edustalla on Limbo, jonka asukkaat eivät ole moraalisesti hyviä eivätkä pahoja. He kokevat surua ilman kidutusta. Puolueettomat enkelit, jotka Saatanan (= Lucifer) kapinassa Jumalaa vastaan eivät asettuneet kummankaan puolelle, ovat Limbossa. Heitä ei ota vastaan taivas, ettei sen kauneus vähenisi, eikä helvetti, ettei heidän läsnäolonsa tuottaisi kunniaa syntisille. Limbossa on myös sellaisia pakanoita, jotka eivät ole tehneet syntiä. Kastamattomina heiltä puuttuvat kuitenkin sellaiset Jumalan armoon perustuvat kristilliset hyveet, jotka kelpuuttaisivat heidät kiirastuleen tai paratiisiin. Heidän joukossaan Dante näki lukuisia antiikin kirjailijoita (Homeros, Horatius, Vergilius ym.) ja filosofi (Thaleksesta Senecaan saakka). Onpa heidän joukossaan Demokritoskin, joka luuli maailman syntyneen sattumalta; Dante ei tiedä, että oppi sattumasta on kotoisin Epikurokselta eikä Demokritokselta. Arabifilosofi Avicenna ja Averroes ovat myös Limbossa, mikä osoittaa, ettei Dante ole pitänyt heitä kerettiläisinä.

Helvetin eri piireissä, joissa syntiset kärsivät ikuista rangaistusta, on monenlaisia kärsimyksen ja kidutuksen muotoja. Varkailta, väkivallan tekijöiltä, rahanvääräntäjiltä, itsemurhan tekijöiltä, tyranneilta, kerettiläisiltä ym. on oma osastonsa, jossa kunkin on kärsittävä syntinsä suuruuden mukaista kidutusta. Dante on sijoittanut helvettiin monia historiasta tunnettuja henkilöitä ja aikalaisiaan. Kleopatra kärsii heikouksensa ja keisari Fredrik II (1194–1250) ateisminsa takia. Muhammed on helvetissä siksi, että hän on synnyttänyt uskonnollista eripuraisuutta. Helvetissä on ahneutensa tai kerettiläisyytensä takia myös pappeja, joku kardinaali ja paavi. Attila ja Pyrrhos ovat helvetissä Rooman vihollisina. Tämä on sopusoinnussa Danten mystisen poliittisen ideaalin kanssa, jonka mukaan Rooman (myöhemmin roomalais-saksalaisten) keisarien tehtävänä on johdattaa koko ihmiskuntaa maallisissa asioissa. Filosofeista Dante on sijoitta-

nut helvettiin ainoastaan Epikuroksen, joka ei uskonut sielun kuolematomuuteen.

Kiirastulessa on sellaisia vähäisempiin synteihin syyllistyneitä, jotka voivat päästä paratiisiin sovitettuaan sitä ennen maan päällä sovitamatta jääneet synnit. Sielläkin on eri osastoja, joissa erilaisten kärsimysten avulla puhdistaudutaan synneistä, kunnes Jumala on lepytetty. Vaikka kristillinen kaste on kiirastuleen pääsyn välttämätön edellytys, roomalainen Cato ja keisari Trajanus ovat siellä odottamassa pääsyä paratiisiin. Vaikka Cato olisi ollut kristittykin, hänen paikkansa itsemurhaajana olisi pitänyt olla helvetissä. Dante, joka tuntee mystistä ihailua Rooman keisariuteen johtanutta politiikkaa kohtaan, sijoittaa hänet tästä huolimatta kiirastuleen. Trajanus pääsi legendan mukaan Limbosta kiirastuleen paavi Gregoriuksen rukouksen avulla siksi, että hänellä oli melkein kristillisen moraalin mukaisia ansioita.

Paratiisin eri osastoissa on myös erilaisia autuuden asteita; moderni tasa-arvon ideaali on tuntematon hierarkkiselle keskiajalle. Ylinnä ovat tietenkin tärkeimmät raamatulliset henkilöt (Neitsyt Maria, Eeva, Rakel, Johannes Kastaja jne.), joiden joukossa on myös Danten nuoruuden rakastettu Beatrice. Kaarle Suuri, jonka politiikka oli Danten ideaalien mukainen, on siellä. Dante kertoo nähneensä siellä useimmat kirkkoisät ja skolastikot. Eniten keskustelua on herättänyt se, että Siger Brabantilainen (1235–1282) on paratiisissa. Häntä ovat näet monet pitäneet – ehkä aiheetta – averrolaisena, joka kielsi yksilöllisen sielun kuolematomuuden ja tahdon vapauden. Järjen mukaan yksilöllinen sielu ei ole kuolematon. (Siger näyttää soveltavan averroistista kaksoistotuusteoriaa.) Mutta kristillisen uskon mukaan tämä on epätotta. Jumalan ihme tekee mahdolliseksi sen, mikä on järjenvastaista. Se, mikä on ollut Sigerin oma käsitys uskon ja tiedon keskinäisistä suhteista, on epävarmaa. Joka tapauksessa Pariisin piispa kirosi eräitä Sigerin oppeja, josta syystä Sigerin voisi olettaa olevan helvetissä tai kiirastulessa pikemmin kuin paratiisissa.

Dante ei ole filosofi, joka olisi selvillä esimerkiksi uskontoon ja moraaliiin liittyvistä filosofisista ongelmista. Sen sijaan hän valaisee konkreettisten esimerkkien avulla mm. keskiajan uskonnollis-moraalisia katsomuksia.

b. Keisari universaalisen maailman valtion hallitsija

Dante pitää koko ihmiskuntaa yhtenä keisarin hallitsemana poliittisena kokonaisuutena, johon kuuluvat myös juutalaiset, muhammedilaiset ja pakanat eivätkä vain kristityt. Samalla hän puolustaa – niin kuin Occam

ja Marsilius Padovalainen hiukan hänen jälkeensä – keisarin täydellistä riippumattomuutta paavista, joka on pelkästään kristittyjen hengellinen johtaja. Itse asiassa keisarille kuuluu Danten ideaalin mukaan samantapainen universaalinen (tosin vain maallinen) valta, jota paavit olivat vaatineet itselleen. Dante esittää poliittiset ideaalinsa systemaattisesti teoksesseen *De Monarchia* (= DM) ja epäsystemaattisesti myös *Divina Commediassa*.

Danten perusmotiivina on universaalisen maailman rauhan kaipuu. Italian kaupunkivaltioiden välillä, jotka nojautuivat joko keisariin tai paavin ja ranskalaisten apuun, oli jatkuvia taisteluja. Dante, joka uneksui Augustuksen aikaisesta maailman rauhasta (*pax romana*), pitää parhaana keinona pysyvän rauhan saamiseksi Rooman keisariuden palauttamista. Hän todistelee Rooman keisariuden välttämättömyyttä kahdella päätavalla.

Aristoteleeseen nojautuen Dante uskoo, »etteivät Jumala ja luonto tee mitään turhaan» (DM, I, 2); Aristoteles itse puhuu vain luonnosta eikä Jumalasta, joka on tässä yhteydessä Danten eräiltä skolastikoilta omaksuma lisäys. Eri olioita ei ole luotu pelkästään olemassa oleviksi vaan jotakin tehtävää varten. Mineraleista, kasveista ja eläimistä eroavasti vain ihmisellä on järki, mikä osoittaa, että ihmisen varsinainen tehtävä on järjen käyttö. Saman ajattelutavan mukaan erilaisilla ihmisyyhteisöillä on oma erikoistehtävänsä. Ihmiskunnalla kokonaisuutena on sellainen tehtävä, joka ei kuulu kenellekään yksilölle, perheelle, kylälle, kaupungille tai kuningaskunnalle. Ajatus ihmiskunnan tehtävistä ei ole kotoisin Aristoteleelta, jonka mukaan pieni kaupunkivaltio on suurin ihmisyyhteisö, jolla on jokin tehtävä.

Eräiden platonistis-aristoteelisten metafyyssisten oletusten perusteella Dante uskoo, että ihmiskunnan tehtävä saadaan selville tutkimalla »ihmiskunnan erityiskykyä kokonaisuutena». Järki on yhteinen kaikille ihmisuvun jäsenille. Mutta koska eivät yksityiset ihmiset eivätkä mitkään ihmiskuntaa pienemmät yhteisöt (perhe, kylä, kaupunki, kuningaskunta) voi toteuttaa kaikkia järkeen sisältyviä mahdollisuuksia, »moninaisuus on ihmissuvussa (*genus humanum*) välttämätön, jotta sen (= järjen) kyvyt voisivat toteutua kokonaisuudessaan». »Ellei olisi näin, olisi myönnettävä toteutumattomien mahdollisuuksien olemassaolo, mikä on mahdotonta.» (DM, I, 3).² Vain ihmiskunta kokonaisuudessaan voi toteuttaa (ilmeisesti eri yksilöiden toiminnan kautta) kaikki järkeen sisältyvät mahdollisuudet. Näiden metafyyssisten oletusten pohjalla Dante ajattelee, että ihmiskunnan yhteisenä tehtävänä on järjen kaikkien mahdollisuuksien toteuttaminen.

Ajatus ihmiskunnan yhteenkuulumisesta on vieras Aristoteleelle, jo-

hon Dante pääasiallisesti nojautuu todistelussaan. Dante ei ole saanut käsitystään ainakaan ensisijaisesti myöskään kristinuskosta, jonka mukaan ihmiset saman Jumalan lapsina ovat veljiä ja sisaria. Pikemminkin hän on omaksunut ideaalinsa Ciceron välityksellä stoalaisilta, joiden mukaan kaikille ihmisille yhteinen järki liittää ihmiset yhteen. Danten mukaan ihmisuvun jäseniä liittää yhteen ihmiskunnan yhteinen tehtävä toteuttaa kaikki järjen mahdollisuudet.³

Aristoteleeseen viitaten Dante sanoo järjen osoittavan, että jokainen yhteisö, jolla on yhteinen päämäärä, tarvitsee yhteisen johtajan. Filosofin (= Aristoteles) mukaan »jokaista kotitaloutta johtaa sen vanhin» (DM, I, 5). Kylä, jonka päämääränä on »ihmisten ja omaisuuden suojele», tarvitsee johtajan, jonka muut kyläläiset valitsevat tai joka kohoo sellaiseksi toisten suostumuksella; ellei joku saa toisten tukea tähän, koko yhteisö voi tuhoutua, jos monet tavoittelevat ensimmäistä sijaa. Edelleen kaupunki, jonka päämääränä on varmistaa »mukavuus ja itseriittävyys (vrt. kreikkalaisten autarkiaa) tässä elämässä», tarvitsee jakamattoman johdon. Yksityinen kuningaskunta, jolla on sama päämäärä kuin kaupungilla mutta jolla on suurempi mahdollisuus kuin kaupungilla turvata rauha, tarvitsee hallitsijakseen kuninkaan. Mutta koska koko ihmiskunnalla on yhteinen päämäärä (= järjen eri kykyjen toteutuminen), sekin tarvitsee johtajan, jota kutsutaan monarkiksi eli keisariksi. Dante uskoo näin todistaneensa keisarikunnan ja keisarin välttämättömyyden ihmiskunnan maallisen tehtävän täyttämiseksi.

Koko ihmiskunta muodostaa keisarin johtamana jonkinlaisen maailmanvaltion. Dante soveltaa keisariin maallisissa asioissa samoja periaatteita, joita paavit olivat soveltaneet itseensä. Keisarin valta on jakamaton. Samoin kuin ei voi olla samaan aikaan kahta paavia ei voi myöskään olla kahta keisaria. Filosofiin (= Aristoteles) nojautuen Dante sanoo, että hallitsijoiden moneudesta seuraa huono hallinto. Siksi on oltava vain yksi keisari. Keisari säättää lakeja, tulkitsee ja toteuttaa niitä. »Kaikkien on kuunneltava häntä käskynhaltijoiden käskynhaltijana.»

Vaikka keisarille kuuluu Danten mukaan ylin valta, totaalinen (*totus* = kaikki, kokonaan) vallan keskitys on hänelle täysin vieras. Dante näet olettaa, että on monia kuningaskuntia ja ruhtinaita. Heidän ylimpänä ohjaajanaan keisari ratkaisee kuninkaiden ja ruhtinaiden välisiä kiistoja ja turvaa maailmanrauhaa. Danten ideaalinen keisarikunta on eräänlainen monien kansojen ja valtioiden muodostama federaatio, jonka ylin hallitsija on keisari.

Ihmiset voivat parhaiten kehittää järjen kykyä (= toteuttaa ihmiskunnan tehtävää) vapaina ja rauhassa. Rauhan edellytyksenä on oikeuden-

mukaisuuden vallitseminen. Vääryys synnyttää näet riitoja. Vääryyden pääsyynä ovat ihmisten moninaiset halut, joiden tyydyttäminen johtaa heitä tavoittelemaan toisten omaa. Keisarilla on vähiten haluja saada toisten omaa, koska hänellä on jo se valta, jota muut tavoittelevat. Tästäkin syystä keisari on sopivin luomaan oikeudenmukaisuutta kuninkaiden ja ruhtinaiden välisissä suhteissa.

Vaikka keisari onkin maallisissa asioissa muiden ihmisten yläpuolella, hän on muiden herra vain silloin, kun on kyse niistä välineistä, joiden avulla hän voi edistää ihmiskunnan päämäärää, ts. keisari tarvitsee valtaa rauhan, oikeudenmukaisuuden ja yksilöiden vapauden turvaamiseksi. Toisaalta kun on kyse ihmiskunnan päämäärän edistämisestä, keisari on kaikkien palvelija (*minister omnium*). Vaikka Dante pitääkin tärkeänä, että keisarilla on riittävästi valtaa tehtäviensä suorittamiseksi, hän pitää keskiaikaisten katsomusten mukaisesti selvionä, että järjen ja luonnonoikeuden lait rajoittavat keisarin auktoriteettia.

Maallisen vallan (kuninkaiden ja ennen muita keisarin) päätehtävänä on rauhan, oikeudenmukaisuuden ja yksilön vapauden turvaaminen. Aniharva on yhtä suurella innolla uneksinut universaalisesta maailmanrauhasta. »Rauhassa eläminen on tärkein inhimillisten hyvyksien joukossa.» (DM, I, 13). Jeesuksen syntymästä riemuitseva enkelkuoro ei tuonut paimenille sanomaa rikkaudesta, nautinnosta, terveydestä tai kauneudesta vaan rauhasta (Luukas 2:14). Dante on keskiajalla ensimmäisiä, joka korostaa yksilön vapauden tärkeyttä (edellytyksenä järjen kykyjen kehitykselle).⁴ Vapaa on sellainen ihminen, joka on olemassa itsensä eikä jonkun toisen takia.⁵ Jokaisen oikean herruuden on Danten mukaan huolehdittava siitä, että ihmiset ovat olemassa itsensä takia. Korostaessaan yksilön vapauden tärkeyttä Dante korostaa samalla sitä, että vapauden täytyy olla yhdistyneenä oikeudenmukaisuuteen. Vapaus ei ole vapautta tehdä vääryyttä. Se, joka halujensa ja intohimojensa orjana tekee vääryyttä, ei olekaan vapaa.

Keisarin tehtävänä on Danten mukaan edistää ihmisten maallista onnellisuutta. Keisari hoitaa »onnellisuutemme palvelusvirkaa» (*ministerium nostrae felicitas*) (DM, I, 13). Hallitsijan on huolehdittava siitä, »että ihminen olisi onnellinen, mitä varten hän on oikeastaan syntynyt». Dante ei käsittele järjen mahdollisuuksien toteutumisen ja onnellisuuden keskinäisiä suhteita. Hedonisti, jonka mielestä onnellisuus muodostuu nautintojen maksimoinnista ja kärsimysten minimoinnista, voisi väittää, ettei järjen mahdollisuuksien toteuttaminen edistä aina onnellisuutta; on mahdollista, että se pikemminkin vähentää hedonistista onnellisuutta. Dante näyttää kuitenkin oletettavan, että onnellisuus muodostuu sielullisten voi-

mien ja siis myös järjen aktiivisesta toiminnasta. »... onnellisuus tässä elämässä muodostuu ihmisen luonnollisten voimien aktiivisuudesta» (DM, III, 16). Näin ihmiskunnan tehtävän toteuttaminen (= järjen mahdollisuuksien toteuttaminen) on itse asiassa samaa tai melkein samaa kuin maallisen onnellisuuden edistäminen.

Aristoteelisten argumenttien ohella (joilla voidaan puolustaa minkä tahansa maallisen vallan itsenäisyyttä) Dante perustelee Rooman keisarikunnan välttämättömyyttä eräänlaisella poliittisella mystiikalla, joka sävyttää hänen historian tulkintaansa; moderni hiukankin kriittinen historian tutkimus oli Danten aikana tuntematon. Dante pyrkii osoittamaan, että hengellinen (paavi) ja maallinen valta (keisari) ovat omalla alueellaan toisistaan riippumattomia samaan tapaan kuin Occamilla. Hänen pääpyrkimyksenään on todistella, että keisarin valta on yhtä jumalallinen ja pyhä kuin hengellinen valta. Hengellisen vallan jumalallista alkuperää, jota Dante pitää selviönä, hänen ei tarvitse todistella. Sen sijaan hän eri tavoin kumoaa ne todisteet, joilla kirkko oli vuosisatoja perustellut maallisen vallan riippuvuutta paavista.

Päälähteenään Vergiliuksen *Aeneis*-eepos Dante osoittaa *De Monarchian* toisessa kirjassa, että keisarin vallalla on samanlainen jumalallinen alkuperä kuin paavin vallalla. Jumala toi Israelin kansan välityksellä ilmoituksen taivaan valtakunnasta. Mutta samalla tavalla Jumala antoi ihmisille Rooman välityksellä keisarikunnan. Molempien historiassa on nähtävissä Jumalan johdatusta. Valloittaessaan eri kansoja Rooman keisari ei alistanut niitä väkivaltaisesti alaisekseen vaan yhdisti ne Roomaan suojellakseen niitä (vrt. Augustinuksen päinvastaista käsitystä). Luonto, joka on Jumalan taideteos, on määrännyt Rooman Jumalan suostumuksella hallitsemaan muita (niiden omaksi hyväksi). Kristus syntyi ja kuoli Rooman keisarikunnassa hyväksyen näin sen maallisen vallan. Samoin apostoli Paavali tunnusti keisarin vallan vedotessaan keisariin.

Keisarin valta on Danten mukaan teokraattinen. Jumala on antanut keisarille suoraan eikä paavin välityksellä vallan hallita maailmaa. Kanonisen oikeuden edustajien mukaan kardinaalit eivät varsinaisesti valitse paavia konklaavissa. He vain julistavat Pyhän Hengen suorittaneen valinnan. Vastaavasti vaaliruhtinaat eivät ole keisarin valitsijoita (*electores*) vaan jumalallisen kaitselmuksen tahdon ilmaissijoita. »Vain Jumala valitsee, hän yksin vahvistaa.» (DM, III, 15). Näin keisari on »Herran voideltu» ja Jumalan valitsema väline ihmisluvun hyväksi. Pitäessään saksalais-roomalaista keisarikuntaa Rooman keisarikunnan jatkeena Dante ei kiinnitä huomiota esimerkiksi siihen historialliseen tosiseikkaan, ettei Rooman keisarikunnassa ollut vaaliruhtinaita.

Ihmiskunta eli (maallisessa mielessä) onnellisinta aikaa keisari Augustuksen aikana, jonka johtamana ihmiset nauttivat universaalisesta rauhasta. Tämän jälkeen kuninkaat ja ruhtinaat ovat nousseet Herran voideltua (= keisaria) vastaan. Tuloksena tästä on ollut sekasorto. »Oi ihmiskunta (*genus humanum*), minkä myrskyjen ja menetysten on täytynyt koetella sinua sen jälkeen, kun olet tullut monipäiseksi hirviöksi (*bellua multorum capitum*) pyrkien hajaantumaan.» (DM, I kirjan lopussa). Syynä poliittiseen sekasortoon on oikean johdon puute eikä ihmisluonto, joka ei ole Danten mielestä turmeltunut. Kansat voivat elää rauhassa ja tulla onnellisiksi ainoastaan Rooman keisariuden uudistumisella. Keisarius ei ole Danten mielestä kukistunut vaan ainoastaan lamautunut. Universaalinen keisarius on palautettava entiselleen, jotta ihmiskunta voisi Danten mystisten haaveiden mukaan tulla onnelliseksi.

Dante pitää tottelemattomien kuninkaiden ohella sekasorron syynä ennen muuta paaveja, jotka ovat laittomasti riistäneet itselleen maallista valtaa. Hän kumoaa yksityiskohtaisesti ne todisteet, joiden perusteella paavit olivat osoittaneet maallisen vallan kuuluvan itselleen, ja käyttää samoja todisteita keisarinvallan puolustamiseen.

Paavi Innocentius III (1198–1216) oli verrannut keisaria kuuhun, joka lainaa valonsa auringolta (paavi), korostaen tällä keisarin saaneen valtansa paavilta. Dante vetoaa kuitenkin luomiskertomukseen, jonka mukaan aurinko ja kuu luotiin neljäntenä päivänä eli siis kaksi päivää ennen ihmisen luomista. On vastoin Jumalan viisautta luoda jotakin hyödyttöntä. (Vrt. Aristoteles: Luonto ei tee mitään turhaan.) Maallinen (kuu) ja hengellinen valta (aurinko) olisivat olleet tarpeettomia ihmisen hallitsemiseksi, koska ihmistä ei ollut vielä luotu. Näin ollen aurinko –kuu -vertauksella ei ole mitään arvoa paavin maallisen ylivallan todistamiseksi.

Paaveilla ei ole Danten mukaan maallista valtaa myöskään Pietarin avainvallan perusteella. Jeesus antoi näet Pietarille taivaan eikä maallisen valtakunnan avaimet, mikä osoittaa, että paaville kuuluu vain hengellinen valta; Dante pitää selviönä sitä, että Pietarin hengellinen avainvalta on siirtynyt paaveille. Sitä paitsi keisarilla oli jo ennen Pietaria Jumalan hyväksymä maallinen valta, mikä osoittaa, ettei maallinen valta sisältynyt Pietarille annettuun avainvaltaan.

Uskomus, että Konstantinus Suuri olisi luovuttanut keisarin valtansa paaville, on Pietarin avainvallan ohella tärkein argumentti, jolla paavit perustelivat maallista valtaansa. Dante ei epäile tätä asiakirjaväärennöksiin perustuvaa uskomusta. Sen sijaan hän todistelee, että tämä vallan luovutus oli laitton. Keisarilla ei ollut laillista oikeutta luovuttaa valtaansa eikä paavilla oikeutta ottaa sitä vastaan. Keisariuden luovuttaminen olisi ollut

eräänlainen itsemurha. »On vastoin inhimillistä oikeutta (*ius humanum*), että keisarikunta hävittää itsensä. Siksi keisari ei saa hävittää itseään» (DM, III, 7). Sen johdosta, ettei paavi ollut koskaan saanut laillisesti keisarin maallista valtaa itselleen, paavilla ei ollut oikeutta luovuttaa sitä myöhemminkään Kaarle Suurelle eikä Otto Suurelle. »Oikeuden riistäminen ei tee siitä oikeutta» (*Usurpatio iuris non facit ius*) (DM, III, 108). »Sitä, mitä jollakulla ei ole, hän ei voi antaa toiselle.»

c. Danten Janus-kasvot

Nykyisestä ihmisestä voi tuntua käsittämättömältä, että kaikista riidoista huolimatta keskiajan ihmiset (ainakin roomalais-katolisen kirkon alueella) tunsivat kauan aikaa aatteellisesti kuuluvansa samaan kristikuntaan. Keisarin ja paavin väliset kiistat olivat eräänlaisia perheriitoja saman yhteisön sisäpuolella. Tällaisia yhteenkuuluvuuden ilmauksia olivat esimerkiksi ristiretket, joita voidaan pitää Euroopan eri kansojen yhteisenä yrityksenä.

Katolinen kirkko oli tärkein eri kansoja yhdistävä tekijä. Keisariuteenkin sisältyi ajatus Euroopan kansojen yhteenkuuluvuudesta. Mutta Kaarle Suuri oli ainoa keisari, joka kykeni tosiasiallisesti yhdistämään läntisen Euroopan kansoja. Otto Suuren alkama Pyhä roomalais-saksalainen keisarikunta (*Sacrum imperium Romanum nationis Germaniae*), joka eli nimellisesti yli 800 vuotta (962–1806) ei kyennyt koskaan muodostumaan samanlaiseksi yhdistäväksi tekijäksi kuin kirkko. Dante antaa mystisissä ideaaleissaan keisarille maallisella alueella samanlaisen Euroopan kansoja (ja koko ihmiskuntaa) yhdistävän aseman, mikä kirkolla oli ollut tosiasiallisesti vuosisatoja. Mutta hän loi haaveensa aikana, jolloin Eurooppa alkaa aatteellisesti jakaantua keisarista riippumattomiin kansallisvaltioihin. Keisarius menetti keisarien ja paavien välisessä valtataistelussa poliittisen merkityksensä. Samalla kun kansallisvaltiot voimistuvat, niiden hallitsijat alkavat väittää, että kuningas on ylin (suvereeni) omalla alueellaan, mikä merkitsee sitä, etteivät he tunnusta enää edes muodollisesti keisarin olevan kuninkaiden yläpuolella.

Dante etsi ratkaisua oman aikansa sekasortoon menneisyyden ideologiasta, jolla ei ollut enää elinvoimaa ihmisten mielisissä. Eräät muutkin haaveilivat keisariuden uudistumisesta, mikä osoittaa, että keisarius oli ollut jonkinlainen kansoja yhdistävä aatteellis-poliittinen tekijä. Niinpä saksalainen apotti Engelbert Admontilainen esittää, että Euroopassa voidaan

säilyttää rauha ja oikeudenmukaisuus keisarin avulla, kunhan saadaan ensin rauha aikaan paavin ja keisarin välillä.⁶ Tällainen sovinto on tarpeen Antikristuksen valtaan pääsyn estämiseksi. Keisaria tarvitaan puolustamaan kristikuntaa.

Vaikka Dante taisteli omana aikanaan menetetyn asian puolesta, hänen ideaaliaan voitaisiin pitää eräänlaisena meidän aikamme Yhtyneiden Kansakuntien etäisenä prologina. Kant, joka teoksessaan *Ikuiseen rauhaan* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) esittää keinot ikuiseen rauhaan, on tässä Danten henkinen sukulainen. Kantin mielestä pysyvä rauha on mahdollinen koko ihmiskuntaa koskevan yhteisen oikeusjärjestelmän puitteissa, jonka luomisen edellytyksenä on jonkinlainen Yhtyneitä Kansakuntia muistuttava eri valtioiden muodostama federaatio.

Danten erilaiset ideaalit ovat jossain määrin keskenään ristiriitaisia. Yhtäällä hän on kosmopoliitti, joka uneksii koko ihmiskunnan yhteenkuuluvuudesta ja kaikkien ihmisten veljeydestä. »Minulle maailma on isänmaa, niin kuin kaloille meri.» (*De Vulgari Eloquentia*, I, 1). Eräs keskiajan kansoja (paremminkin oppineita) yhdistävä tekijä on kaikkien oppineiden käyttämä latinan kieli. Kirjallisuuden syntyminen kansallisilla kielillä on eräs oire Euroopan hajaantumisprosessista. Ristiriidassa oman kosmopoliittisen ideaalin kanssa Dante puolustaa kuitenkin äidinkielen käyttöä. Jos olemassaolo on suurin lahja, Dante sanoo, silloin on rakastettava äidinkieltä, joka on antanut minulle olemassaolon saattamalla vanhempani yhteen.⁷ Dantella itsellään on ollut suuri historiallinen vaikutus italian kielen kehitykseen ja ajoittain italialaisen kansallistunteen voimistumiseen, mikä ei ole sopusoinnussa hänen kosmopolitisminsa kanssa.

Vaikka Dante kuuluu henkisesti keskiaikaan ja vaikka hän yrittää turhaan herättää henkiin menneisyyden poliittisia ideaaleja, hän valmistaa toisaalta maaperää uudenlaiselle poliittiselle ajattelulle ja ihmiskäsitykselle.

Keskiaikaisen käsityksen mukaan valtiot (mikäli niitä lainkaan voidaan kutsua valtioiksi sanan nykyisessä mielessä) olivat eräänlaisia yhteiseen kristikuntaan kuuluvia laitoksia, jotka kirkon valvonnan alaisina hoitivat maallisia tehtäviä. Omaksumalla Aristoteleen opin valtiosta täydellisenä yhteisönä (*communitas perfecta*) Tuomas on antanut alun käsitykselle, jonka mukaan valtio on itse asiassa kirkosta riippumaton. Vaikka paavit yrittivät edelleenkin uskotella ylimmän maallisenkin vallan kuuluvan heille, käsitys valtion itsenäisyydestä kirkkoon nähden voimistuu. Puolustaessaan maallisen hallitsijan (valtion) itsenäisyyttä Dante on Occamin ja Marsilius Padovalaisen tavoin valmistanut maaperää »maallistuneelle» po-

liittiselle ajattelulle, mikä oli tuntematonta varhaisemmalle keskiajalle. Valtion tehtävänä tämän mukaan on ihmisten maallisen onnellisuuden edistäminen ylläpitämällä rauhaa ja oikeudenmukaisuutta. Teokraattisesta valtakäsityksestään (maallinen hallitsija on saanut valtansa Jumalalta ilman paavin välitystä) huolimatta Dante pitää selviönä, että hallitsija on kansaa varten eikä kansa hallitsijaa varten.

Maallistunut poliittinen ajattelu on yhteydessä uudenlaisen ihmiskäsityksen synnyin kanssa. Uudenlaisen ihmiskäsityksen edustajana Dantea voidaan pitää eräänä renessanssiajan alkajana. Ullmann on osoittanut, että alkuaan raamatullinen käsitys (Johannes 3:3–5) ihmisen uudestisyntymisestä (*renovatio hominis, regeneratio hominis*), josta renessanssiaika (*renasci* = syntyä uudestaan) on saanut nimensä, saa 1300-luvulta alkaen jokseenkin päinvastaisen sisällön kuin mitä sillä on Uudessa Testamentissa.⁸

Uuden Testamentin mukaan ihminen »syntyy uudelleen» tullessaan kristityksi. Tämä tapahtuu kasteessa. »Ihminen syntyy uudelleen vedestä» (*renascitur homo ex aqua*). Kasteessa ihmisestä tulee »uusi luomus» (*nova creatura*) eli hän on uudestisyntynyt (*renatus*). Keskustellessaan Kristuksen ihmisyydestä (*humanitas*) ja jumaluudesta (*divinitas*) teologit samastivat ihmisyyden ruumiin (*corpus*) kanssa. Luonnollinen ihminen on tämän mukaan lihallinen eli eläimellinen ihminen (*homo animalis*). Kasteen vaikutuksesta hengellinen ihminen (*homo spiritualis*) alistaa lihallisen ihmisen alaisekseen. Tämän käsityksen pohjalla luonnollista ihmistä pidettiin vuosisatoja hengellistä ihmistä alempiarvoisena.

Renessanssiajan käsityksen mukaan ihmisen uudistuminen merkitsee lähinnä luonnollisen ihmisen uudestisyntymistä; vanha raamatullinen käsitys uudestisyntymisestä ei tietenkään kokonaan häviä. Luonnollinen ihminen vapautuu alistetusta asemastaan ja itsenäistyy Aristoteleen filosofian vaikutuksesta. Albertus Magnus ja ennen muita Tuomas on antanut skolastiikassa alun tällaiselle käsitykselle. Dantella luonnollinen ihminen ei ole enää hengellisen ihmisen alainen. Hän tekee selvän eron ihmiskunnan (*humana civitas*) ja kristikunnan (*christianitas*) välillä. Keisarin hallitsemaan ihmiskuntaan kuuluvat juutalaiset, muhammedilaiset ja pakanat yhtä hyvin kuin kristityt.

Luonnollinen ihminen on Danten mukaan itsetarkoitus, joka ei ole maallisessa elämässä mitään muuta tarkoitusta varten. Ihmiskunnan tehtävänä on järjen kaikkien mahdollisuuksien toteuttaminen. Pitäessään ihmiselämän tarkoituksena luonnollisten kykyjen kehittämistä Dante on antanut sysäyksen renessanssiajan ihmiskäsitykselle, jonka huipentumana voidaan pitää *Pico della Mirandolan* († 1494) kuuluisaa puhetta ihmisen

arvokkuudesta (*De dignitate hominis*). Kaikilla muilla luonnon olioilla on tämän mukaan täsmällisesti rajattu paikkansa luonnossa, ilman että noihin olioihin sisältyisi erilaisia kehitysmahdollisuuksia. Ihmishenki sen sijaan sisältää suunnattoman määrän erilaisia mahdollisuuksia, joista ihminen voi luoda itsensä miltei pä miksi tahansa. Hän voi kohota lähes enkelien veroiseksi mutta hän voi vaipua myös eläimen tasolle.

Viitteet

1 Paget Toynbee (toimittaja Charles S. Singleton), *Dante Alighieri. His Life and Works*, New York (1900) 1965. Franz X. Wegele, *Dante Alighieri's Leben und Werke*, Jena 1879.

2 Sen käsityksen alkujuuret, että kaikki mahdollisuudet toteutuvat, ovat löydetty vissä Platonin *Timaiokesta*, jonka mukaan Demiurgos loi kaikki mahdolliset oliolajit; maailma olisi jäänyt epätäydelliseksi, jos jokin mahdollinen oliolaji olisi jäänyt vain pelkäksi mahdollisuudeksi. Universumin täytyi sisältää »muotojen täyteys» (*plenum formarum*), josta syystä mikään aito mahdollisuus ei jää toteutumatta. Tällä periaatteella on ollut, kuten Lovejoy on osoittanut, suunnattoman suuri vaikutus eurooppalaiseen ajatteluun aina 1700-luvulle saakka. Ks. viitettä 2 lukuun XIII.

3 Kant esittää samantapaisen käsityksen historian tarkoituksesta lyhyessä kirjoituksessaan *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* 1784. Häinkin uskoo, että jokaisen elollisen oliolajin luonnollisten kykyjen on joskus toteuduttava täydellisinä. Mutta ihmisen kyvyt eivät pääse toteutumaan jokaisessa yksilössä. Siksi niiden täytyy toteutua ihmiskunnan historian kuluessa. Vaikka moderni ihminen ei uskoisikaan ihmiskunnalla tai historialla olevan jotakin metafysisistä päämäärää, hänkin voi ajatella ainakin osittain Danten ja Kantin tavoin. Niinpä monet kasvatustilafilosofit pitävät selviönä, että kasvatuksen eräänä tehtävänä on auttaa kasvatettavien kykyjen (= mahdollisuuksien) toteutumista. Monien mielestä kykyjen kehittämättä jättäminen, so. kasvatuksen laiminlyöminen on sellaisenaan pahaa.

4 Vaikka Dante puhuu yksilön vapauden tärkeydestä, hän ei puhu siitä yksilön oikeutena hallitsijaa tai valtiota vastaan samassa mielessä kuin yleisesti tunnetuissa ihmisoikeuksien julistuksissa uudella ajalla. Occam on eräs niistä harvoista, jotka keskiajalla puolustavat ihmisen luonnollista oikeutta yksityisomaisuuteen ja vapauteen. Johannes Pariisilainen puhuu myös 1300 paikkeilla yksityisten ihmisten (*personae singulares*) oikeudesta (omalla työllä ja ahkeruudella hankittuun) yksityisomaisuuteen, jota hallitsijakaan ei saa loukata. Vleisemmästä keskiaikaisesta käsityksestä eroavasti Johannes ei pidä omaisuutta Jumalan lahjana, joka olisi paavin hallitusvalan alainen. Tällaiset viittaukset yksilön oikeuksiin ovat kuitenkin keskiajalla harvinaisia. Tyrannia pidetään kyllä yleisesti vääränä hallitsijana. Teokraattisen ajattelun puitteissa tyranni on kuitenkin rikkonut luonnonoikeutta ja Jumalan lakia vastaan pikemmin kuin loukannut yksilön oikeuksia. Siellä missä hallitsijan oletetaan saaneen valtansa kansalta tyrannimainen hallitsija on luonnonoikeutta rikkomalla loukannut kansan pikemmin kuin yksilön oikeuksia.

5 Roomalaisen oikeuden mukaan vain vapaa kansalainen on itsetarkoitus, joka voi itse määrätä omasta toiminnastaan. Orja ei ole persoona, koska hän on herransa tarkoitusten väline eikä siis ole olemassa itsensä takia. Kantin praktisen imperatiivin mukaan, jossa heijastuu roomalainen oikeus, jokaista ihmistä on aina pidettävä itse-

tarkoituksena (= vapaana toisen herruudesta) eikä koskaan pelkkänä (toisten tarkoitusten) välineenä.

6 Ullmann, 186ss.

7 *Convio* (= Pidot), I, 13. Dante esittää tässä italiantielisessä teoksessaan filosofisia kommentteja lauluihinsa.

8 Ullmann, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*.

LOPPUKATSAUS KESKIAJAN MORAALI- JA YHTEISKUNTAKÄSITYKSIIN

Kristillinen kirkko oli Länsi-Rooman tuhoa seuranneessa kaaoksessa tärkein yhteiskunnallista järjestystä luova mahti, joka onnistuu käännyttämään kristinuskoon historian näyttämölle tulevat uudet kansat. Tästä johtuen kristinuskko hallitsee ideologisesti eurooppalaista ajattelua keski-ajan loppuun saakka.

Modernissa filosofiassa on suhteellisen helppoa tehdä ero uskonnollisen, moraalisen ja poliittisen ajattelun välillä. Vastaavasti antiikin filosofiassa etiikka ja yhteiskuntafilosofia voidaan suhteellisen helposti erottaa muusta filosofiasta. Keskiajan kristillisessä ajattelussa sen sijaan uskonnolliset, moraaliset ja poliittiset käsitykset kytkeytyvät siinä määrin toisiinsa, että esimerkiksi pelkän keskiaikaisen etiikan esittäminen irrallaan muista keskiajan uskomuksista on jossain määrin keinotekoista. Koko keskiajan kuluessa on kirjoitettu aniharvoja sellaisia pelkästään etiikkaan tai yhteiskuntafilosofiaan rajoittuvia teoksia, joita voisi verrata esimerkiksi Aristoteleen eettisiin teoksiin tai *Politiikkaan*.

Oikeina pidetyt kristilliset opit hahmottuvat ensimmäisinä kristillisinä vuosisatoina taistelussa erilaisia harhaopeja vastaan. Kirkkoisien vaikutuksesta kristillinen teologia omaksui eklektisesti jossain määrin aineksia myös antiikin filosofiasta (Platon, stoalaiset, Cicero jne.) ja roomalaisesta juridisesta ajattelusta (Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, Gregorius Suuri). Kirkon edustamat moraalikäsitteet, joita ei pitkiin aikoihin perustella filosofisesti, kytkeytyvät yhteen teologisten oppien kanssa. Augustinus on ainoita kirkkoisia, joka on tutkinut eräitä eettisiä ongelmia (muiden oppien yhteydessä) filosofiseltakin kannalta. Ambrosius on ensimmäisenä esitellyt systemaattisesti kristillistä etiikkaa, johon on kuitenkin Ciceron vaikutuksesta sulautunut aineksia antiikin filosofisesta etiikasta.

Skolastiikkaa edeltävinä vuosisatoina moraali ja yhteiskuntaelämä eivät ole lainkaan filosofisen tutkimuksen kohteena. Silloin syntyy lähinnä rippilaitoksen yhteydessä erilaisten kirkon hyväksymien auktoriteettien pohjalla kristillinen moraali, johon sulautuu myös aineksia germaanisista

oikeus- ja moraalikäsitksistä; esimerkiksi periaate, että joku toinen (pyhimykset, Kristus) voi sovittaa jonkun toisen tekemän rikoksen (syynnin) on kotoisin germaanisesta ajattelusta.

Kristillinen moraalii kytkeytyy erottamattomasti kristillisiin oppeihin ihmisen kuoleman jälkeisestä elämästä. Moraalisen toiminnan päämottiivina on ikuisen kadotuksen välttäminen. Skolastiikkaa edeltäneiden vuosisatojen oppineimmatkin ihmiset ovat omaksuneet ilman epäilyä kirkon edustamat uskonnolliset opit, moraaliperiaatteet ja paavien luoman teokraattis-hierarkkisen käsityksen hallitusvallasta. Kansainvaellusten jälkeen syntyneen feodaalilaitoksen taustana on kyllä jonkinlainen hallitsijan ja hallittavien keskinäiseen sopimukseen perustuva valtakäsitys. Mutta piilevä ristiriita tämän ja näkyvämmän teokraattis-hierarkkisen valtakäsityksen välillä ei tule sanottavasti esille ennen 1200-lukua.

Kristillinen ajattelu saa filosofista sisältöä 1000-luvun lopulla alkaneessa skolastiikassa. Dialektisen metodin omaksuminen on vaikuttanut filosofian kannalta ehkä hedelmällisimmin varhaiskolastiikan ajatteluun. Ristiriitojen havaitseminen eri auktoriteettien opeissa johtaa pitkästä aikaa aikaisemmin hyväksyttyjen auktoriteettien jonkinlaiseen kritiikkiin, mikä on alkavan filosofisen ajattelun edellytys. Abelard ja Johannes Salisburylainen ovat varhaiskolastiikassa ainoita, jotka tutkivat jossain määrin systemaattisesti moraalii- ja yhteiskuntafilosofiaa.

Sillä seikalla, että Aristoteleen koko tuotanto tulee tunnetuksi Euroopassa 1200-luvulla, on ollut erittäin suuri vaikutus keskiajan filosofisen ajattelun kehitykseen. (Platonin koko tuotanto käännettiin latinaksi vasta 1400-luvulla.) Moraalii- ja yhteiskuntafilosofiassa Aristoteleen vaikutus on ollut suorastaan mullistava Albertus Magnuksesta ja Tuomas Akvinoalaisesta lähtien.

Aikaisemmassa kristillisessä ajattelussa ihmisen kaikkea toimintaa arvioitiin hänen yliluonnollisen päämääränsä (= ikuinen autuus; helvetin välttäminen) kannalta. Ihmisen luonnollisella moraalisella toiminnalla oli arvoa vain siinä tapauksessa, että se palveli hänen yliluonnollista päämääränsä. Aristoteleen vaikutuksesta luonnollisilla hyveillä on nyt oma arvonsa yliluonnollisista hyveistä (usko, toivo, rakkaus) riippumattakin. Luonnollisia hyveitä harjoittava pakanakin voi olla hyvä ihminen. Vastavasti tässä elämässä saavutettava onnellisuus on ihmisen maallinen päämäärä, jolla on oma ikuisesta autuudesta riippumaton arvonsa, vaikka ihmisen lopullisena päämääränä pidetään edelleenkin ikuista autuutta. Näin etiikka alkaa Aristoteleen vaikutuksesta itsenäistyä uskonnosta, jonka erottamaton osa se oli ollut vuosisatoja.

Yhteiskuntafilosofiassa Aristoteleen poliittisten käsitysten omaksumi-

nen johtaa samanlaiseen kehitykseen. Valtiota aletaan pitää »täydellisenä yhteisönä», jonka ainoana tehtävänä on ihmisten maallisen onnellisuuden edistäminen hengellisestä vallasta riippumatta. Tuomaan vaikutus tällaisen käsityksen alkajana on ollut huomattava. Dante, Occam ja Marsilius Padovalainen puolustavat pian hänen jälkeensä maallisen vallan täydellistä riippumattomuutta hengellisestä vallasta. Samalla demokraattinen käsitys, jonka mukaan hallitsija on saanut valtansa kansalta (tai hallitsee kansan suostumuksella), alkaa syrjäyttää aikaisemmin vallinnutta teokraattista valtakäsitystä. Jälkimmäinen ei kuitenkaan kokonaan häviä; eräät hallitsijat (ja oppineet) perustelevat sillä valtaansa uudellakin ajalla.

Monet skolastiikkaa vastustavat filosofit hyökkäävät uuden ajan alussa Aristotelesta vastaan, jonka filosofia on heidän mielestään ollut skolastiikan perustana. Aristoteleen logiikka on tietenkin ollut eräs skolastisen ajattelun perusta. Mutta muilta osin hyökkäystä Aristotelesta vastaan voidaan pitää eräänlaisena historian ironiana. Järjen ja uskon, filosofian ja teologian välillä vallitsi harmonia skolastiikan huippukautena 1200-luvulla. Tuomaalla tämä merkitsi synteisiä Aristoteleen filosofian ja kristillisten oppien välillä. Toisaalta nimenomaan Aristoteleen filosofian omaksuminen johtaa etiikan ja yhteiskuntafilosofian »maallistumiseen» ja itseinäistymiseen. Tämän seurauksena harmonia järjen ja uskon välillä häviää, mikä merkitsee skolastiikan rappiota. Näin ollen Aristoteleen filosofiaa voidaan pitää skolastiikan häviöön johtavana tekijänä yhtä hyvin kuin sen perusteena.

Keskiajalla tarkastellaan ihmistä ja yhteiskuntaa pääasiallisesti uskonnollis-moraalisten ja juridisten ideaalien kannalta. Moderni psykologinen ja sosiologinen tapa tutkia ihmisten tosiasiallisia suhteita ja niiden kehitystä on harvinaista keskiajalla (Johannes Salisburlainen). Skolastikot olettavat, että heidän esittämillään moraalilla ja yhteiskunnallisilla ideaaleilla on jokin ihmisten tunneasenteista riippumaton objektiivinen perusta (Jumalan tahto, luonnonoikeus, luonnostaan sopiva jne.), joka saadaan selville oikeaa järkeä käyttämällä. Monet skolastikot pitivät selvänä, että on toimittava oman (erehtyvänkin) omantunnon vaatimusten mukaisesti. Tämän mukaan jokaisen olisi pohjimmiltaan itse ratkaistava se, mikä on oikeaa tai väärää. Tästä olisi voinut avautua mahdollisuus sellaisenkin (modernin) käsityksen syntyyn, että moraalisen hyvyyden (pahuuden) perustana voisi olla arvostelijan omassa mielessä heräävä hyväksyvä (paheksuva) asenne arvostelun kohteena olevaa tekoa (ihmistä) kohtaan. Skolastikot ovat kuitenkin siinä määrin rationalisteja, etteivät he voi edes kuvitella tällaista subjektiivista moraaliteoriaa.

Keskenään ristiriitaisten moraaliperiaatteiden havaitseminen (niihin

kiinnitetään harvoin huomiota) ei johda eettiseen relativismiin; skolastikot uskovat esimerkiksi osoittaneensa, ettei Jumala tosiasiallisesti rikkonut moraaliperiaatteitaan antaessaan (Abrahamille, israelilaisille Egyptistä lähtiessä, profeetta Hoosealle) niiden kanssa näennäisesti ristiriitaisia käsikyjiä. *Johannes Pariisilainen* eli *Jean Quidort* (n. 1241–1306), joka teoksessaan *De potestate regia et papali* (= Kuninkaan ja paavin vallasta) vastustaa Egidius Roomalaisen käsitystä paavin absoluuttisesta vallasta, on ainoita skolastikkoja, jolla on viitteitä jonkinlaisesta eettisestä relativismista. Eri maissa voi olla erilaisia poliittisen yhteisön (*diversae politicae*) ja (maallisen) elämän muotoja »ilmaston, kielten ja ihmisten olosuhteiden erilaisuuden mukaan». ¹ »Se, mikä on hyveellistä yhden kansan keskuudessa, ei ole hyveellistä toisen kansan keskuudessa.» Tästä sanonnasta huolimatta Johannes ei näytä pitävän ylimpiä moraaliperiaatteita relativisinä. Hän näet uskoo muuttumattomaan luonnonoikeuteen, johon maallisen hallitsijan valta perustuu kansan suostumuksen ohella. Pikemminkin Johannes korostaa sitä, että eri maiden erilaisuus on otettava huomioon maallisessa politiikassa, jossa ei ole yhtä ainoata kaikille kansoille soveltuvaan ideaalista poliittisen järjestelmän mallia. Sen sijaan kirkon ei tarvitse ottaa opetuksessaan huomioon kansojen erilaisuutta, koska kaikilla kristittyillä on sama usko, jota ilman ei voida pelastua. Vaikka on monia hallitusmuodoltaan erilaisia valtioita, kirkko muodostaa ykseyden jumalallisen lain perustalla. Sikäli kuin moraali perustuu kaikille yhteiseen uskoon, se on luultavasti Johanneksenkin mukaan kaikille samanlainen. Yleensäkin voidaan sanoa, että eettinen relativismi ja skeptisismi ovat jokseenkin tuntemattomia keskiajalla. ²

Valistuneena itseään pitävä moderni ihminen on kauan aikaa suhtautunut väheksyen keskiajan ihmisen intellektuaalisiin saavutuksiin. On kuitenkin muistettava, että keskiajan ihmiset ovat omia esivanhempiamme, joilta olemme perineet monia nykyisinkin hyväksytyjä käsityksiä ehkä muuntuneessa muodossa. Se, että kaikki skolastikot uskoivat esimerkiksi enkelihierarkiaan, johon moderni ihminen ei usko, ei ole todiste siitä, että moderni ihminen olisi intellektuaalisesti keskiajan ihmisen yläpuolella; vuosisatoja myöhemmin esimerkiksi John Locke pitää empirismistään huolimatta oppia enkelihierarkiasta todennäköisenä ja esittää sen tueksi rationaalisia perusteita. Syynä modernin ihmisen ja skolastikkojen erilaisiin käsityksiin on pikemminkin se, että skolastikoilla oli käytettävissään toisenlaiset edellisten vuosisatojen kuluessa muodostuneet uskomukset kuin modernilla ihmisellä. Kunkin aikakauden yhteiset uskomukset asettavat rajoituksia sille, mitä tuon aikakauden itsenäisimmätkin ajattelijat voivat ja mitä he eivät voi uskoa.

Viitteet

1 Ajatus siitä, että kunkin maan maantieteelliset erikoisolosuhteet olisi otettava huomioon lakeja laadittaessa ja poliittisia järjestelmiä muodostettaessa on tullut uudella ajalla tunnetuksi lähinnä Montesquieun vaikutuksesta. Platonin (*Valtio* 435E – 436A) ja Aristoteleen (*Pol.* 1327b) mielestä erilaisella ilmastolla on erilaistava vaikutus kansojen luonteeseen. Kylmässä pohjoisessa ihmiset ovat rohkeita mutta liiallista vapautta rakastavina kyvyttömiä poliittiseen yhteistyöhön. Lämpimän Aasian kansat ovat älykkäitä mutta pelkurimaisia ja siksi toisten orjia. Kreikkalaisilla näiden äärimmäisyyksien välissä on ihmisen luonteen muodostumisen kannalta edullisin ilmasto. Rohkeina ja henkevinä he ovat vapaita ja parhaiten hallittuja. Myöhemmin stoalainen Poseidonios puhuu maantieteellisten olosuhteiden erilaistavasta vaikutuksesta kansojen luonteeseen, mihin hän lienee saanut aiheen monilla matkoillaan tekemistä havainnoista. Vrt. viite 3 lukuun XIII. Johannes Pariisilainen, Marsilius Padovalainen ja Jean Bodin puhuvat samasta asiasta ennen Montesqueuta.

2 Kun eri kansojen edustajat erilaisine moraalikäsitksineen joutuivat tekemisiin toistensa kanssa sofistojen aikaisessa Ateenassa, tämän seurauksena syntyi etiikkaa relativistisia teorioita. Ristiretkien aikana kristityt, muhammedilaiset ja juutalaiset joutuivat kosketuksiin toistensa kanssa. Luultavasti he joutuivat samalla kiinnittämään huomiota toistensa erilaisiin moraalikäsitksiin. Kosketus toisenlaisten käsitysten kanssa on saattanut johtaa esimerkiksi kristittyjä myöntämään ainakin jossain määrin, että heidän omista käsityksistään poikkeavatkin käsitykset voisivat olla hyväksyttäviä. Kotiin palaavien ristiretkeläisten keskuudessa syntyi esimerkiksi Etelä-Ranskassa uskonnollista suvaitsevaisuutta korostava Nathan Viisaan taru kolmesta sommuksista (kristinusko, juutalaisuus ja muhammedilaisuus), joka esitetään myöhemmin esimerkiksi *Decameronessa* (3. kertomus) ja jonka perusteella Lessing (1729 – 1781) kirjoitti teoksensa Nathan Viisaasta. Samoihin aikoihin syntyy myös kaikkia uskontoja arvosteleva lauselmä »maailman historian kolmesta suuresta petturista» (Mooses, Jeesus, Muhammed), jonka alkajana on luultavasti aiheetta pidetty keisari Fredrik II:ta. Chr. Kold pitää uudella ajalla kolmena pääpetturina Herbert Cherburylaista (deismin perustaja 1583 – 1648), Hobbesia ja Spinozaa teoksessaan *De tribus impostoribus magnis* (= *Kolmesta suuresta petturista*) 1680. Uskonnollisen skeptisismi ja eettinen relativismi ovat kuitenkin keskiajalla siksi poikkeuksellisia, ettei sitä ole nähtävissä sanottavasti filosofissa eikä muussakaan intellektuaalisessa elämässä.

BIBLIOGRAFIAA

Alkutekstejä

Diels, Hermann (ja Walther Kranz), *Die Fragmente der Vorsokratiker* I—III. Berlin (1903) 1922. Sisältää kreikankielisinä kaikki säilyneet katkelmat ennen Sokratesta eläneiltä filosofeilta. Tärkeimmät katkelmat myös saksaksi. Kriittisiä kommentteja. Kokoelmasta, joka on käännetty muillekin kielille, otetaan jatkuvasti uusia painoksia.

The Loeb Classical Library. London ja Cambridge, Mass. Sisältää jokseenkin kaikki antiikin filosofien, historioitsijoiden ja kirjailijoiden (Platon, Ksenofon, Aristoteles, Herodotos, Diogenes Laertios, Cicero jne.) teokset aina Boethiukseen saakka. Alkuperäinen teksti (kreikaksi tai latinaksi) ja englanninkielinen käännös ovat vierekkäisillä sivuilla. Kirjasarjaan sisältyy myös kreikaksi (Eusebios, Clemens jne.) ja latinaksi (Tertullianus, Augustinus, Hieronymus jne.) kirjoittaneiden kirkkoisien teoksia.

Migne (toim.), *Patrologia Graeca* ja *Patrologia Latina*. Paris vuodesta 1841 alkaen. Mignen alkama kirkkoisien tekstien julkaisusarja sisältää kristillisten auktoriteettien teoksia ensimmäisistä kreikkalaisista ja latinalaisista kirkkoisista lähtien ja jatkuu skolastiikan alkuaikoihin 1100-luvulle (mm. Boethius, Eriugena, Anselm, Abelard, Johannes Salisburylainen).

Bibliothek der Kirchenväter. Kempten & München vuodesta 1911 alkaen. Sisältää useita kymmeniä kirkkoisien teoksia saksaksi käännettyinä.

A Library of the Fathers. Oxford. Kirkkoisien teoksia englanniksi käännettyinä.

Kustannusliike *Minerva*, Frankfurt am Main, julkaisee runsaasti skolastikojen tekstejä ja niihin liittyvää kirjallisuutta.

Opera omnia (= kaikki teokset). Tärkeimpien skolastikkojen teokset 1200-luvulta alkaen on julkaistu koottuina teoksina. Niiden käännöksistä ks. seuraavaa.

Wippel, John F. ja Wolter, Allan (toim.), *Medieval Philosophy from St. Augustine to Nicholas of Cusa*. New York 1969. Valikoima suppeita käännöksiä skolastikkojen teoksista. Bibliografiassa esitetään mm. tärkeimmät käännökset (lähinnä englanniksi) skolastikkojen teoksista.

Lerner, Ralph ja Mahdi, Muhsin (toim.), *Medieval Political Philosophy. A Source Book*. Valikoima arabi- ja juutalaisfilosofien sekä kristittyjen skolastikkojen (Tuomas, Roger Bacon, Giles Roomalainen, Johannes Pariisilainen, Marsilius Padovalainen, Dante, Occam jne.) poliittista filosofiaa käsitteleviä tekstejä. Kokoelma sisältää myös ne 219 filosofista väitettä, jotka Pariisin piispa Etienne Tempier kirosi 1277 harhaoppisina kieltäen niiden opettamisen Pariisin yliopistossa.

Filosofian historioita ja muita yleisteoksia

Copleston, Frederick S. J., *A History of Philosophy*. Westminster, Maryland (1944–1965) 1960–1963. Laaja ja perusteellinen yleinen filosofian historia, josta otettu monia painoksia paperikantisten kirjojen sarjassa *Image Book*. Antiikin ja keskiajan filosofiaa viidessä ensimmäisessä niteessä (= vol. 1 part I–II, vol. 3 part I). Teoksen bibliografioissa tietoja alkulähteistä, muista (laajoista ja suppeista) filosofian historioista ja erikoisteoksista.

Zeller, Eduard (ja Nestle, Wilhelm), *Outlines of the History of Greek Philosophy* (3. englantilainen painos tarkistetusta 13. saksalaisesta painoksesta). London (1883) 1950. Puolustaa edelleen paikkaansa kreikkalaisen filosofian historian yleisesityksenä muiden historioiden (Burnet, Gomperz, Stace) rinnalla.

De Wulf, Maurice, *Introduction to Scholastic Philosophy* (käännetty ranskasta). New York, *Dover Publications* (1903) 1956.

De Wulf, Maurice, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages* (käännetty ranskasta). New York, *Dover Publications* (1922) 1953. Laajahko bibliografia. De Wulfin molemmat teokset täydentävät toisiaan ja antavat selkeän yleiskuvan skolastisen filosofian perusteista sekä sen yhteydestä muuhun keskiajan kulttuuriin.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*. New York, *Harper Torchbooks* (1936) 1965. Monia painoksia. Tarkastelee länsimaista aatehistoriaa yhden ainoan filosofisen periaatteen (»runsauden periaatteen») valossa Platonista 1700-luvulle saakka. Erinomainen täydennys tavallisille filosofian historioille, joissa tosin on aniharvoja viitauksia tähän periaatteeseen liittyviin kysymyksiin mutta joissa sen keskeistä merkitystä filosofisen ajattelun historiaan ei ole huomattu.

- Cochrane, Charles Norris, *Christianity and Classical Culture*. Oxford (1940) 1974. Tutkitaan kristinuskon vaikutusta siihen kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin, jonka keskellä kristinusko syntyi. Osoitetaan kuinka uusi kristillinen kulttuuri irtautuu aikaisemman klassisen kulttuurin perusteista.
- Rand, E. K., *Founders of the Middle Ages*. New York, *Dover Publications* (1928) 1957. Selkeä ja havainnollinen kuvaus latinalaisen pakana-kulttuurin muuttumisesta kristilliseksi ensimmäisten kristillisten vuosisatojen aikana.
- Taylor, Henry Osborn, *The Medieval Mind I—II*. Cambridge, Mass. (1911) 1971. 10. painos. Havainnollinen esitys »ajatuksen ja tunteen kehityksen historiasta» keskiajalla alkaen sen kreikkalaisista ja latinalaisista edeltäjistä. Kuvaa sitä, miten keskiajan ajattelu ilmeni kulttuurin eri aloilla (uskonto, luostarilaitos, ammattikuntalaitos, ritarikulttuuri jne.) ja eri maissa (Italia, Ranska, Englanti, Saksa jne.).

Etiikan historioita

- Dittrich, Ottmar, *Geschichte der Ethik I—III*. Leipzig 1923—1926. Luultavasti perusteellisin etiikan historia, jossa pyritään esittelemään kaikki länsimaisessa ajattelussa esiintyneet moraali-ideaalit ja eettiset teoriat. Teos alkaa kreikkalaisessa kirjallisuudessa heijastuvista moraalikäsityksistä ennen varsinaisen filosofisen etiikan syntyä. Teoksen perusteellisuutta kuvastaa se, että kolmessa ensimmäisessä osassa, joiden kohteena on vanhan ja keskiajan etiikka, on viitteitä n. 1400 teokseen. Vaikka teos näyttää aatehistoriallisesti luotettavalta, esitys on ehkä sen perusteellisuudesta johtuen »tasapaksua» siinä mielessä, että lukijan on työläs erottaa toisistaan tärkeitä ja vähemmän tärkeitä eettisiä teorioita ja periaatteita.
- Mac Intyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*. New York (1966) 1971. Suppeahko ja selkeä etiikan historia, joka alkaa homeerisesta ajasta jatkuen omaan aikaamme saakka. Aristoteleen jälkeisestä kreikkalais-roomalaisesta etiikasta on vain muutamia viitteitä. Koko keskiaika sivuutetaan muutamalla ylimalkaisella kriittisellä viittauksella kristilliseen etiikkaan.
- Rogers, R. A. P., *A Short History of Ethics*. London (1911) 1952. Suppeahko mutta selkeä ja luotettava etiikan historia jota on käytetty eri maissa kauan aikaa yliopistollisena oppikirjana. Teoksesta ote-

taan jatkuvasti uusia painoksia. Teoksessa siirrytään stoalaisuudesta suoraan Hobbesin etiikkaan esittämällä vain eräitä viittauksia niiden väliin jäävästä yli 1000 vuoden pituisesta ajasta.

Sidgwick, Henry, *Outlines of the History of Ethics*. London (1886) 1949.

Lukuisia täydennettyjä painoksia. Monista muista suppeahkoista etiikan historioista eroavasti tässä esitellään keskiajan etiikkaa suhteellisen laajasti.

Gründel, Johannes, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Münster 1963. Perusteellinen esitys antiikista Tuomas Akvinolaiseen saakka sellaisista teksteistä, joissa tutkitaan tekoon liittyvien erityisolosuhteiden (*circumstantiae*) vaikutusta teon moraaliseen arvoon.

Lecky, William Edward Hartpole, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen* (käännös toisesta parannetusta englantilaisesta painoksesta). Leipzig & Heidelberg (1865) 1870. Perusteellinen pakanalliseen roomalaiseen ja myöhemmin kristilliseen kirjallisuuteen nojautuva havainnollinen kuvaus ihmisten moraalisesta toiminnasta ja moraali-ideaaleista n. 800 vuoden aikana.

Poliittisen ja juridisen ajattelun historiaa

Carlyle, A. W. ja A. J., *History of Medieval Political Theory* I–VI. Edinburgh 1903–1906. Perusteellinen historia, jossa kiinnitetään huomiota mm. roomalaisen ja kanonisen oikeuden vaikutukseen poliittisessa ajattelussa.

Catlin, George, *A History of the Political Philosophers*. London (1939) 1950. Lähinnä länsimaisen poliittisen ajattelun historiaa omaan aikaamme saakka. Käsitelty myös antiikin ja jossain määrin keskiajan poliittista filosofiaa.

Friedrich, Carl Joachim, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (käännös saksasta). Chicago (1958) 1963. Länsimaisen juridisen ajattelun historiaa Vanhasta Testamentista ja kreikkalaisesta filosofia alkaen omaan aikaamme saakka. Osittain luettelomainen. Laajahko bibliografia.

Sabine, George H., *A History of Political Theory*. New York (1937) 1949. Selkeä ja luotettava yliopistollinen oppikirja.

Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought*. London (1951) 1967. Havainnollinen ja selkeä esitys kreikkalaisen poliittisen ajat-

telun kehityksestä ja ongelmista homeerisesta ajasta Rooman keisarikunnan alkuun saakka.

von Siviers, Peter (toim.), *Respublica Christiana*. München 1969. Kokoelma tutkimuksia keskiajan poliittisesta ajattelusta (maallinen ja hengellinen valta, Johannes Salisburylainen, Tuomas, Occam, teorioita kirkolliskokouksesta paavin vallan rajoittajana). Laajahko bibliografia alkulähteistä ja muusta kirjallisuudesta (mm. K. Jäntere).

Ullmann, Walter, *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex, England, *Penguin Books* (1965) 1970. Käsittelee teokraattisen ja (mm. feodaalilaitoksessa ilmenevän) demokraattisen valtakäsityksen suhteiden kehitystä, hengellisen ja maallisen vallan suhteita sekä demokraattisen valtakäsityksen vahvistumista mm. aristotelismin vaikutuksesta 1200-luvulta alkaen. Laajahko bibliografia.

Ullmann, Walter, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter* (käännös englannista). Göttingen (1966) 1976.

Muuta kirjallisuutta

Harnack, Adolf, *History of Dogma* (käännös kolmannesta saksalaisesta painoksesta vuodelta 1900) I–VII. New York (1885) 1961. Monumentaalinen teos kristillisen opin synnystä ja kehityksestä (usein taisteluissa harhaoppeja vastaan) aina Lutheriin saakka. Harnack tutkii kristillisen ajattelun taustaa, kreikkalaista filosofiaa (ennen muuta uusplatonismia), kirkkoisia, kirkon historian kannalta tärkeiden kirkolliskokousten päätöksiä, roomalaista oikeutta ja skolasitiikkaa, joilla kaikilla on ollut vaikutusta kristillisten oppien kehitykseen. Niiden tuntemus auttaa ymmärtämään myös keskiajan kristillisen moraalin erityispiirteitä.

Hammerich, Frederick (tanskalainen), *Kristillisen kirkon historia* (suomennos saksankielisestä alkuteoksesta) I–III (Vanha- ja keskiaika I–II). Oulu, 1879–1885. Laajahko kirkkohistoria, joka sisältää muiden kirkkohistorioiden tavoin kuvauksia ihmisten moraalisesta elämästä sekä moraaliin liittyvistä uskomuksista ja taikauskosta.

Nielsen, Frederick, *Vanhan ja keskiajan kirkkohistoria vuoteen 1300* (tanskasta suomentanut ja täydentänyt Jaakko Gummerus). Helsinki 1913. Laajahko kirkkohistoria. Sisältää Hammerichin historian tavoin runsaasti moraalista elämää, ideaaleja ja uskomuksia käsitte-

leviä kohtia. Molemmissa historioissa esitellään myös keskiajan poliittisia käsityksiä mm. paavien ja maallisten hallitsijoiden keskinäisiä suhteita käsiteltäessä.

HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

HELSINGIN YLIOPISTON KIRJASTO
HELSINGFORS UNIVERSITETS BIBLIOTEK
HELSINKI UNIVERSITY LIBRARY

KESKUSTAKAMPUKSEN KIRJASTO
CAMPUSBIBLIOTEKET I CENTRUM
CITY CENTRE CAMPUS LIBRARY

LYHYTLAINA

TENKKU

LA

OPISKELIJAKIRJASTO

IVB

Tenkku

f

110824/2

N

LYHYTLAINA
LAINA-AIKA
2 VUOROKAUTTA

Teoksessa esitellään ensimmäistä kertaa suomen kielellä moraalij- ja yhteiskuntafilosofian historiaa kreikkalaisen filosofian alusta skolastisen ajattelun rappiokauteen saakka keskiajan loppulla. Suurilla sivistyskielillä on julkaistu monia samantapaisia oppikirjoja, joissa kuitenkin filosofisesti vähäarvoisena pidetty keskiaika sivuutetaan muutamilla viittauksilla. Näistä eroavasti tässä esitellään antiikin ohella myös kristillisen keskiajan moraalikäsitteiden pääsuuntauksia. Länsi-Rooman häviön jälkeen ei Euroopassa tiedetty juuri mitään kreikkalaisesta filosofiasta ennen 1200-lukua, jolloin se tulee uudelleen tunnetuksi arabifilosofien välityksellä. Teoksessa kiinnitetään erityistä huomiota niihin ajattelutapojen suuriin muutoksiin, joita tutustumisen lähinnä Aristoteleen teoksiin aiheutti Tuomas Akvinolaisesta alkaen keskiajan loppupuolella. Itse asiassa Aristotelesta, jonka filosofiaa väheksyttiin uuden ajan alussa, voidaan pitää eräässä mielessä modernin poliittisen ajattelun isänä.

ISBN 951-662-307-7

HYK OPISKELIJAKIRJASTO

103 00 96238