



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

TOIVO ANTIIKIN KREIKAN FILOSOFIASSA



Tiedekunta - Fakultet - Faculty Teologinen tiedekunta	Laitos - Institution – Department Helsingin yliopisto	
Tekijä - Författare – Author Joni Riihonen		
Työn nimi - Arbetets titel TOIVO ANTIIKIN KREIKAN FILOSOFIASSA		
Title		
Oppiaine - Läroämne – Subject Ekumeniikka		
Työn laji/ Ohjaaja - Arbetets art/Handledare – Level/Instructor Pro Gradu tutkielma / Risto Saarinen	Aika - Datum - Month and year 10/2020	Sivumäärä - Sidoantal - Number of pages 56
Tiivistelmä - Referat - Abstract <p>Tässä tutkielmassa käsittelen toivon luonnetta ja merkitystä antiikin Kreikan filosofiassa. Keskiössä ovat antiikin klassisen filosofian eli Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen ajatukset, heidän jälkeensä muodostuneiden hellenistisen ajan epikuroalaisen ja stoalaisen koulukunnan ajatukset sekä eklektiseen Ciceron näkemys, joka sai vaikutteita kaikista edellä mainituista koulukunnista.</p> <p>Tutkielma vastaa seuraaviin kysymyksiin: Miten toivo on ymmärretty antiikin filosofiassa? Mitä eri termejä toivon kaltaisista asenteista on käytetty? Missä suhteessa toivo on muihin tunteisiin, jos toivo voidaan tulkita tunteeksi? Tutkimusmetodina on systemaattinen analyysi. Primaarilähteinä toimivat säilyneet antiikin teokset, mutta monen tekstin kohdalla on jouduttu käyttämään paremmin säilyneitä sekundaarilähteitä.</p> <p>Toivoon on suhtauduttu monin eri asentein ja sitä on määritelty monin eri tavoin historiassa. Sokrates ja Platon eivät juuri käsitelleet filosofiassaan tunteita, mutta Aristoteles teki merkittävää työtä tunteiden filosofian alalla. Epikuroalaisilla on tunteista yksinkertainen jaottelu, sillä heidän mukaansa on vain tuskaa sekä nautintoa. Stoalaisilla on monimutkainen tunneteoria, eikä yksinkertaista konsensusta toivosta ole stoalaisten keskuudessa.</p> <p>Kehitys ja edeltäjien vaikutus Sokrateesta epikuroalaisuuteen ja stoalaisuuteen on nähtävissä, ja samat termit siirtyvät historiassa eteenpäin, mutta jokainen aiheita käsittelevä filosofi antaa käsitykseen jotain uutta. Myöhemmistä filosofeista toivoa ovat kommentoineet esimerkiksi Nietzsche, Camus ja Kant.</p> <p>Tunteiden tutkimus on kiinnostanut jo antiikissa, mutta nykypäivänäkin se voi antaa ihmiskunnalle uusia kehityssuuntia. Antiikin teoriat ovat myös edelleen keskustelun aiheena. Erityisesti stoalainen tunneteoria on merkittävä ja kiinnostava osa tunteiden tutkimuksen saralla.</p> <p>Tutkimuksessa käy ilmi, että koulukunnat ovat monin paikoin keskenään ristiriidassa toivon käsittämisen suhteen, mutta joillakin koulukunnilla on myös sisäisiä ristiriitoja. Monet varhaiset antiikin filosofit pitivät tunteita turhana, mutta tunteisiin suhtautuminen on positiivisempaa myöhäisantiikissa.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Toivo; Tunteet; Antiikin kreikkalainen filosofia; Sokrates; Platon; Aristoteles; Epikuroalaisuus; Stoalaisuus		
Keywords Hope; Feelings; Ancient Greek philosophy; Socrates; Plato; Aristotle; Epicureanism; Stoicism		
Säilytyspaikka - Förvaringsställe - Where deposited		
Muita tietoja - Övriga uppgifter - Additional information		

Sisällysluettelo

1	Johdanto	1
1.1	Tutkimuskysymys	1
1.2	Lähteet	2
1.3	Terminologia.....	4
2	Kreikan klassinen filosofia	5
2.1	Sokrates.....	5
2.2	Platon	8
2.3	Aristoteles	10
2.4	Klassisen filosofian päälinjat	15
3	Hellenistinen filosofia.....	18
3.1	Epikurolainen ja kyreneläinen hedonismi.....	18
3.2	Epikurolaisuus ja tunteet.....	22
3.3	Epikurolaisuuden päälinjat	29
3.4	Kyyninen & stoalainen filosofia.....	30
3.5	Stoalainen tunneteoriat ja toivo	34
3.6	Stoalaisuuden päälinjat	41
4	Cicero.....	43
5	Johtopäätökset.....	45
6	Lähteet:	48

1 JOHDANTO

Tunteiden tutkiminen yleistyi mielenfilosofiassa 1980-luvulla, ja tämän seurauksena myös menneiden ajattelijoiden näkemykset tunteista on uudelleen huomioon akateemisessa tutkimuksessa. Jo aikaisimmat kristilliset ajattelijat ovat ottaneet toivon keskeiseksi käsitteeksi ja hyveeksi. Ennen kristinuskoa toivon luonnetta pohdittiin kuitenkin jo Rooman valtakunnan alueilla

Stoalainen sekä epikurolainen koulukunta perustettiin molemmat noin 300 eaa. Koulukunnat eivät kuitenkaan aloittaneet tyhjästä, vaan perustajien ajatteluun on vaikuttanut merkittävästi ympäröivien aikalaisten ajattelu, toisin sanoen Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen filosofia on välittynyt näiden koulukuntien edustajille, ja he ovat muokanneet sitä omaan suuntaansa. Näin ollen käsittelen myös edeltäviä filosofeja ja heidän käsityksiään tunteista ja niihin liittyvistä piirteistä, erityisesti toivosta. Rooman keisariajan filosofia ei tuonut merkittävää uutta lisää kreikkalaiseen filosofiaan, mutta käytti sitä kuitenkin valmiina pohjana, jota kommentoimalla ja edistämällä ajatuksia jalostettiin. Toivon voidaan yksinkertaistaa olevan hyvien asioiden odottamista ja pelko pahojen asioiden odottamista. Tämä käsitys on kuitenkin korostunut vasta keskiajalle mentäessä, sillä antiikissa toivo nähdään kovin monesta eri näkökulmasta. Paikoitellen se on neutraalia odottamista, joskus siihen voi liittyä negatiivisia tai positiivisia asenteita. Yleisesti kaikki toivoon viittaava merkitsi vain tulevaisuuteen kohdistuvaa odotusta, ja nykyisessä muodossaan toivo onkin askel vähän eteenpäin tästä, sillä sen käsitteeseen sisältyy jo positiivinen asenne. Toivoon liittyy myös usein tyytymättömyys nykyiseen tilanteeseen, tai ainakin tieto paremman olemassaolosta.

1.1 Tutkimuskysymys

Tässä Pro Gradu -tutkielmassa selvitän, kuinka toivo ymmärretään antiikin filosofiassa. Tutkin, miten toivo on ymmärretty antiikin filosofiassa, mitä eri termejä toivon kaltaisista asenteista on käytetty sekä missä suhteessa toivo on muihin tunteisiin, jos toivo voidaan tulkita tunteeksi. Keskityn kreikan klassiseen filosofiaan ja hellenistisiin koulukuntiin – erityisesti stoalaisuuteen ja epikurolaisuuteen. Käsittelen toivoa myös keisariajan stoalaisuuden ja epikurolaisuuden edustajien sekä näiden pohjalta jatkaneen eklektisen Ciceron teoksissa. Metodina käytän systemaattista analyysia. Tutkielma sisältää myös vahvasti aatehistoriallisia piirteitä.

Toivo onkin paikoitellen koettu hyvin erilaisena kuin 2000-luvulla, vaikkei laajalle levinnyttä, yksityiskohtaista ja tieteellistä konsensusta toivon määritelmästä vieläkään ole. Saman ilmaisee Risto Saarinen, jonka mukaan useissa eurooppalaisissa kielissä on ero toiveen ja toivon¹ välillä, mutta silti on epäselvää mihin ero näiden välillä perustuu tai onko niiden merkityksessä ylipäänsä suurta eroa.² Kyseessä on teologian, filosofian, historian ja kielitieteiden kannalta keskeinen aihe, jota ei ole laaja-alaisesti tutkittu. Aiempi tutkimus keskittyy lähinnä stoalaiseen tunneteoriaan, Aristoteleen toivokäsitykseen, tai jonkun filosofin yleiseen käsitykseen tunteista.

Antiikin filosofiassa toivo on yleensä tulkittu negatiivisesti, mutta jotkut filosofit ovat myös edellä mainitulla aikakaudella tuoneet positiivisempia näkemyksiä toivosta. Näihin positiivisiin ilmentymiin pyrin myös itse keskittymään tässä tutkielmassa enemmän, sillä antiikin filosofisten koulukuntien suhtautuminen toivoon virheellisesti yleistetään arkikäsityksessä negatiiviseksi, erityisesti stoalaisuuden osalta.

1.2 Lähteet

Antiikin filosofia on laaja kokonaisuus, joten vain yksi kirja olisi päälähteenä riittämätön. Monet alkuperäistekstit eivät ole myöskään selvinneet nykypäivään ja tästä syystä monissa tilanteissa voi luottaa vain sekundaarilähteisiin kuten 200-luvulla eläneen kreikkalaisen Diogenes Laertoksen teokseen *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, joka on kreikkalaisen filosofian historian keskeisimpiä lähteitä, vaikkei itse Diogeneen omasta elämästä tiedetä juuri mitään. Diogenes Laertios ei itse kuitenkaan ollut itse filosofi ja on mahdollista, että *Merkittävien filosofien elämät ja opit* -teoksessa on jotakin virheellistä tietoa. Tätä lähdetä on kuitenkin jo vuosisatojen ajan käytetty luotettavaksi tunnustettuna tekstikokoelmana. Käytän *Merkittävien filosofien elämät ja opit* -teoksesta sekä Marke Ahosen suomennosta että Perseus Digital Libraryn englannin- ja kreikankielisiä versioita. Perseus Digital Library on myös ollut avuksi vaihtoehtoisena käännöstyönä muihin antiikin lähteisiin, erityisesti Aristoteleen teoksiin. Toisena yleisenä lähteenä käytän Oxfordin yliopiston *The Imaging Papyri* -projektin tuloksia, sillä projekti on tuottanut papyrusten huvilan sisällöstä materiaalia julkisesti saatavaan muotoon.

Klassisten filosofien osalta Sokrates ei itse ole kirjoittanut teoksia kuin vasta elämänsä viimeisinä vuosina, ja merkittävät lainaukset häneltä ovatkin peräisin hänen oppilaidensa teoksista. Tässä tutkielmassa käytän Sokrateen osalta Platonin dialogeja *Filebos* ja *Protagoras*, joissa Platon

¹ Toive, engl. wish, saks. Wunsch. Toivo, engl. hope, saks. Hoffnung.

² Saarinen 2020, 23

on nimennyt merkittävin keskustelijan Sokrateeksi. Tätä käsitellen laajemmin Sokrateelle omistetuissa kappaleissa. Platon on kirjoittanut enemmän, ja edellä mainittujen teosten lisäksi käytän myös hänen seuraavia teoksiaan: *Faidon*, *Timaios* sekä *Lait*. Aristoteleen teoksissa toivoa ja tunteita käsitellään enemmän, ja tässä tutkielmassa käytän seuraavia teoksia: *Nikomakhoksen etiikka*, *Organon*, *Pieniä tutkielmia*, *Retoriikka* sekä *Sielusta*. Platonin ja Aristoteleen teoksista olen käyttänyt useita käännös- ja selitysteoksia. Keskeisinä nousevat esiin Simo Knuuttilan, Marke Ahosen, Kati Näätäsaaren sekä Julia Annasin osuudet.

Epikurolaisten lähteiden osalta Diogenes Laertios on jälleen merkittävässä roolissa. Merkittävien filosofien elämät ja opit sisältää Epikuroksen tärkeimmät tekstit, kuten *Pääopit* ja kaikki kirjeet, joita tässä tutkielmassa hyödynnän. Lisäksi käytän Filodemoksen *Suuttumuksesta*³ lähteenä Theodorus Gomperzin *Philodemi Epicurei De Ira Liber* -fragmenttikoontia. *Valinnoista ja välttelystä*⁴, jota ei myöskään ole suomennettu, käytän fragmenttien lisäksi aputeoksena Giovanni Indellin ja Voula Tsouna-McKirahan englanninkielistä käännöstä sekä myöhemmin ilmestynyttä Tsounan artikkelia, sekä retoriikkaa koskien Hammerstaedin saksankielistä käännöstä. Lucretiukselta käytän ainoastaan *De Rerum Naturaa* eri muodoissaan: Latinankielisiä fragmentteja, Smithin englanninkielistä käännöstä sekä Nummisen suomenkielistä käännöstä.

Stoalaisten osaltakaan Diogenes Laertiosta ei voi vähätellä, sillä hänen teokseensa on sisällytettynä merkittäviä kohtia muun muassa Zenonilta ja Khrysippokselta. Lähes yhtä merkittävä on Hans von Arnimim kokoama *Stoicorum Veterum Fragmenta*, joka sisältää monia stoalaisia fragmentteja yhteenkoottuna. Inspiraation lähteenä olen myös käyttänyt lähestulkoon ainutta suomen kielellä stoalaisuutta akateemisesti käsittelevää, Teija Kaarakaisen ja Jari Kaukuan toimittamaa, *Stoalaisuus – Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia* -artikkelikokoelmaa, joka sisältää myös joitakin käännöksiä stoalaisuudesta. Senecan osalta hyödynnän Antti Oikarin suomennosta *Kirjeistä Luciliukselle*.

Lopuksi Ciceroa käsitellessäni käytän hänen tekstejään *Hyvän ja pahan korkeimmasta asteesta*, *Keskusteluja Tusculumissa*, *Kirjeet ystäville*, *Pisoa vastaan* sekä *Ystävydestä* luodakseni lukijalle käsitystä Ciceron toivokäsityksestä. Keskusteluja Tusculumissa ymmärtämistä on auttanut John Kingin englanninkielinen käännös, Hyvän ja pahan korkeimmasta asteesta ymmärryksenä apuna on ollut Harris Rackhamin englanninkielinen käännös, ja Ystävydestä ymmärtämistä on auttanut Marja Itkonen-Kailan suomenkielinen käännöstyö.

³ *Suuttumuksesta* on oma käännökseni Gomperzin ”*Philodemi Epicurei De Ira Liber*” koonnin pohjalta.

⁴ *Valinnoista ja välttelystä* on oma käännökseni Indellin ja Tsouna-McKirahanin ”*On Choices and Avoidances*” teoksen pohjalta.

Näiden alkuperäisteosten lisäksi käytän myös useampia selittäviä teoksia ja käännöksiä, jotka on mainittu tekstissä tilannekohtaisesti sekä lähdeluettelossa. Mikäli käännösteokset sisältävät jotain muutakin, esimerkiksi kommentaaria tai taustoituksia, viittaen teoksiin kääntäjän nimellä, mutta mikäli niissä on vain mahdollinen oma johdantoteksti ja tämän jälkeen käännöstyö, viittaen teoksiin alkuperäisen kirjoittajan, kuten Platonin tai Senecan nimellä.

Metodisena oppaana olen käyttänyt Jari Jolkkosen *Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina* -teosta, mutta ohjaajastani Risto Saarisesta on ollut metodien ja yleisen työskentelyn osalta suuri apu.

1.3 Terminologia

Myös termistön osalta voi seurata hämmennystä: Mikä on esimerkiksi passion, emootion, ja tunteen ero? Tutkimukseni pohjautuukin näiden termien erittelyyn ja tarkempaan selitykseen. Näissä termeissä on koulukunnista riippuvia merkityseroja, joita pyrin tutkimuksen edetessä avaamaan lukijalle.

Yleisesti käytän sanaa *passio* kuvaamaan kreikan *πάθη*-sanaa, joka on myös englanniksi usein käännetty *passion*. *πάθη* tarkoittaa laajemmalti kaikkea, missä kokija on passiivisena vastaanottajana, mutta tässä tutkielmassa käytän tätä termiä vain tunteista. *Passio* siis sisältää sekä emootiot että tunteet määritelmässään, joissakin tapauksissa vain rationaalisuutta vailla olevat tunteet, mutta esitän poikkeavat tapaukset tilannekohtaisesti. Emootio eli vahva tunne, joka on prekognitiivinen reaktio, seuraa yksilön olosuhteista, mielialasta ja suhteista muihin on kuitenkin lopulta tieteellisesti vailla konsensusta sen tarkasta määritelmästä. Tätä sanaa käytän englannin kielen *emotion* käännöksistä. Tunne, eli englannin *feeling*, on pitkäkestoisempi kuin ensireaktio eli emootio. Joissakin tapauksessa tunne kääntyy soveltaen kreikaksi samalla sanalla kuin *passio*, mutta selvyuden takia pyrin välttämään sen käyttöä tässä kontekstissa. Emootio ja tunne ovat vahvasti vuorovaikutuksissa toisiinsa. Latinaksi toivo on ilmaistu sanalla *spes*. Näiden selvennyksien pohjalta pinnalle jää kuitenkin kysymys, onko toivo, eri aikakausien määritelmässä, voitu tulkita tunteena. Tässä tutkielmassa otan lähtökohdaksi sen, että toivo on tunne, sillä jos se olisi vain passiivinen asenne, olisi kyse optimismista, kun toivo puolestaan on aktiivisempaa ja liittyy mahdollisesti epätodennäköisempiin tilanteisiin. Mikäli kyseessä on todennäköinen tilanne, puhutaan harvemmin toivosta. Päin vastoin, tässä tapauksessa yleensä puhutaan pelosta, joka kohdistuu pienempään todennäköisyyteen. Kreikan *ἐλπίς* voi kuitenkin viitata yleisesti näihin molempiin tilanteisiin, sillä se samalla monilta osin voidaan kääntää myös *tulevaisuuden odotukseksi*.

Merkittävä termi on myös usein rationaalisuuteen yhdistetty toive tai toivominen, joka on usein englanniksi käännetty joko *wish* tai *wishing*. Kreikan vastine tälle on βούλησις. Aristoteles käyttää termiä ohimennen, mutta stoalaisuudessa tämä käsite on keskeisessä roolissa. Seuraavassa osassa perehdyn antiikin klassisiin filosofiin, jotka loivat alustavaa määritelmää toivolle sen antiikin ajan historiassa.

2 KREIKAN KLASSINEN FILOSOFIA

Sokrateen sekä sofistien työn kautta filosofinen pohdiskelu alkoi keskittyä enenevässä määrin ihmisen sielunelämään. Kreikan historiassa klassista filosofista aikakautta voidaan pitää toisena filosofisesti merkittävänä kautena⁵, joka kesti Sokrateesta Platonin kautta Aristoteleeseen, eli noin vuosina 430 eaa. – 320 eaa.

Sokrates ja Platon eivät käsittele toivoa merkittävästi, mutta tarjoavat kuitenkin hyvän taustatyön Aristoteleelle. Erityisesti Platon loi teorioita tunteista sielun osina. Aristoteles vuorostaan esittää enemmän näkemyksiä toivosta kuin tunteista yleisestikin. Seuraavaksi käsittelem näiden kolmen henkilön ajatuksia maailman rakenteesta, sielusta, tunteista ja erityisesti toivosta.

2.1 Sokrates

Sokrates (noin. 470 eaa. – 399 eaa.) ei tiettävästi ole itse kirjoittanut juuri mitään; hänen oppilaansa ovat tallentaneet hänen filosofiset ajatuksensa. Platonin, hänen oppilaansa, mukaan Sokrates elämänsä viimeisinä hetkinä vankilassa ollessaan kirjoitti kuitenkin hymnin Apollonille ja teki Aisopoksen saduista runoja. Mikään Sokrateen teksti ei ainakaan ole säilynyt, joten kaikki mitä hänestä tiedetään, perustuu muutamaankeskenään ristiriitaiseen lähteeseen: attikalaiseen komediaan, Sokrateen saaman kuolemantuomion aiheuttamaan apologeettiseen ja pamflettikirjallisuuteen ja niin kutsuttuun sokraattiseen dialogiin. Sokrates esiintyykin lähes kaikissa Platonin dialogimuotoisissa teoksissa toisena osapuolena, mutta joissakin mahdollisesti vain Platonin kunnianosoituksena, ei varsinaisesti keskustelujuksena käyneenä. Ei siis voida olla varmoja siitä, esiintyykö Platonin *Filebos* -teoksessa oikea Sokrates, vaikka jotkut lähteet näin antavat olettaa. Tässä tutkielmassa en ota aiheeseen merkittävästi kantaa.

⁵ Ensimmäinen merkittävä filosofinen kausi on esisokraattisen filosofian kausi, jota en tässä tutkielmassa käsittele

Ennen *Filebosin* perehtymistä käyn ensin läpi Platonin kirjoittamaa dialogia nimeltään *Protagoras*, jossa Sokrates esiintyy Protagoras nimisen henkilön keskustelukumppanina. Ensisijaisesti keskustelun aiheena on hyve, ja keskeisenä teemana se, voiko hyvettä opettaa muille. Sokrates esittää, että esimerkiksi pelko on jonkin pahan odottamista (Protagoras 358 d5-6), ja asiat, joita pelosta seuraa, ovat usein paheellisia. Pelon kohteet eivät myöskään ole järjellä selitettäviä asioita, vaan vailla tietämystä (Protagoras 360 b4-c7).

Sokrates esittää tässä keskustelussa tunteiden olevan hallittavissa järjellä, ja että hyveitä voidaan opettaa toiselle henkilölle dialogin kautta. Tästä käykin ilmi Sokrateen kognitivistinen suhtautuminen tunteita kohtaan. Myöhemmin Protagoraan dialogissa käy myös ilmi, että jotkin tuntemukset ovat enemmän alttiita väärille uskomuksille kuin toiset.

Filebosissa Platon on kirjoittanut Sokrateen ja Protarkhoksen nimissä dialogia, jossa kiistan kohteena on tuntemukset. *Filebosin* dialogin aikana käy ilmi, että toivo voidaan nähdä tärkeänä liikkeelle panevana voimana ihmiselle.

Sokrates esittää teorian kolmesta tilasta, joissa ihminen voi olla. Ensimmäinen näistä on tila, jossa ihminen kokee nautintoa, toisena tila, jossa ihminen kokee tuskaa sekä kolmantena tila, jossa ihminen ei koe kumpaakaan. Tämä muistuttaa paljon epikurolaista teoriaa. Sokrates vielä täsmentääkin, ettei tila vailla kipua ole nautintoa (Filebos 43).

Dialogissa Sokrates kysyy (Filebos 36a): ”Jos ihminen tuntee jotakin, mikä aiheuttaa hänelle kärsimystä ja muistaa mielihyvän, joka tekee kärsimyksestä lopun, mutta ei ole vielä tavoittanut täyttymisen suomaan tasapainoa. Voimmeko sanoa, että hän silloin on kahden tuntemuksen välillä? Kokeeko ihminen silloin pelkkää tuskaa vaiko pelkkää mielihyvää?”, johon Protarkhos vastaa: ”Kaksinkertaista tuskaa hän pahus vieköön silloin tuntee, tuska ruumiissaan ja odotuksen ikävä sielussaan.” Tätä seuraa Sokrateen kysymyssarja, johon Protarkhos voi vain myöntyä (Filebos 36b-c):

Miksi ihmeessä puhut kaksin kertaisesta tuskasta? Onhan meillä toisinaan tyhjyyden hetkellä selvä toivo täyttymisestä, kun taas toisinaan olemme sitä vailla” – ”Eikö sinusta tunnu siltä, että ihminen on iloinen toivoessaan muistin turvin täyttymistä, mutta kärsii toisaalta tyhjyydestä?” – ”Silloinhan ihminen niin kuin muutkin elolliset kärsii ja tuntee mielihyvää yhtä aikaa.” – ”Entä jos tyhjyyden aikana ihmisellä ei olekaan toivoa täyttymisestä? Eikö hänen kärsimyksensä vasta silloin ole kaksinkertainen, vaikka sinä arvelit kärsimystä sinänsä yksinkertaisesti kaksinkertaiseksi?” – ”Jospa nyt käyttäisimme hyväksemme näiden asioiden tarkastelusta saamiamme tuloksia.”⁶

Tästä seuraa taas Sokrateen toteamuksia, joihin Protarkhos lähinnä esittää täydentäviä kysymyksiä. Dialogin tässä kohtaa Sokrates on antanut oletukseksi olevan nimenomaan vain kolme tilaa: nautinto, kipu, sekä niiden puuttuminen. Täyttymisen tasapainolla hän siis puhuu

⁶ Platon 1982, s. 301-302

jommankumman tilan tavoittamisesta. Ihmisillä on toivo nautinnon täyttymisestä, mutta sitä ei aina tavoiteta, jolloin ihminen tämän käydyn dialogin perusteella jää limbotilassa vain kärsimään. Samoin tässä mainitaan ”muistin turvin”, joka viittaa muistojen kautta tulevaan nautintoon. Tämä nautinto ei kuitenkaan Sokrateen mukaan voi ikinä olla yhtä täydellinen kuin nykyhetken onnellisuus. Muistista ei kuitenkaan tämän ohella ole paljoakaan mainintaa ennen Aristotelesta tunteisiin liittyen.

Edellistä dialogia hyödyntäen Sokrates jatkaa (*Filebos* 36-39b) esittäen joidenkin kärsimyksen ja nautintojen olevan erheellisiä ja joidenkin tosia, kuten pelot ja odotuksetkin ovat, johtuen näitä tunnetiloja edeltävistä käsityksistä. Vaikka käsitys toivon kohteesta olisikin erheellinen, ihminen silti nauttii toivon osalta mielihyvää, jota toivo luo. Tässä dialogissa esiintyvän Sokrateen mukaan: ”...nautintomme näyttää hyvinkin usein perustuvan väärään käsitykseen eikä oikeaan.” Sokrates ei kuitenkaan tuomitse tässä ihmisiä erheellisistä havainnoista, vaan korostaa mielihyvän positiivista laatua, joka toivosta syntyy. Emme kuitenkaan voi ennustaa täysin tulevaa, joten toivon kohteen toteutuminen voi olla rationaalisesti oikeutettua, mutta myös erheellistä. Sokrates toteaa hyvillä ihmisillä, jumalten ystävillä, olevan oikea käsitys siitä, mitä olisi hyvä odottaa, kun taas huonot ihmiset saavat mielihyvän erheellisistä asioista.

Keskustelussa esitetään myös tulevaisuuden odotusten olevan täysin muistin varassa (*Filebos* 33c), sekä olevan suhteellinen pelkoon. Dialogissa esitetään yhteys luonnonmukaiseen nautintoon ja kipuun, jota eläimetkin voivat tuntea: ilman kylmeneminen on lämpimässä eläville tuskallista, mutta lämpö on nautinnollista. Monet elävät olennot tietävät elämän kiertokulusta lämmön aina palaavan osaavat toivoa sitä. Samoin pelko on kivullisten asioiden olettamista (*Filebos* 32). Keskustelu tuntuu saavan myös stoalaisia piirteitä Sokrateen vuorosanojen ylistäessä viisasta elämää, jossa ei koeta nautintoja eikä kipuja (*Filebos*, 33a-b).

Ainut näkemys toivosta, joka Sokrateelta voidaan löytää, sijoittuu kuitenkin juuri *Filebosin* näihin kappaleisiin. Näkemys poikkeaa jonkin verran Platonin muista teoksista suhtautumiseltaan toivoon ja tämä suhtautumisero voisi viitata dialogissa esiintyvän Sokrateen olevan varsinainen Sokrates. Platonin muita teoksia käsittelevä seuraavassa kappaleessa.

2.2 Platon

Platon (427 eaa. – 347 eaa.) siirtyi Sokrateen oppiin kaksikymmentävuotiaana ja tätä kautta selvästikin suuri osa Platonin ajattelusta on saanut vaikutteita Sokrateelta. Platonin jälkeen filosofian ytimeen on vain lisätty joitakin säikeitä ja kommentteja.

Platonin teoksista toivoa kuvaillaan enimmäkseen vain kolmessa: *Timaioksessa*, *Filebosissa* sekä *Laeissa*. Nämä kuvaukset jäävät melko lyhyiksi ja tulkinnalle alttiiksi, sekä ovat osittain ristiriitaisia keskenään – varsinkin *Filebos* poikkeaa kahdesta muusta esittäessään toivon sallittavana ja positiivisempänä ilmiönä. Vaikka *Filebos* on Platonin teos, on mahdollista, että sen sisältämissä dialogissa Platonilla ei ole lainkaan omaa tulkintaa tekstiin sisällytettynä, kuten Sokratesta käsittelevässä kappaleessa jo ilmaistiin. Ennen näitä kolmea teosta mainittakoon Platonin olleen jyrkästi asketistinen ja varhaisessa teoksessaan *Faidon* hän esitti, että filosofin tuli päästä eroon mahdollisimman paljon tunteistaan (*Faidon* 66e-67a).

Kokonaisuutta täytyy kuitenkin aluksi katsoa etäämmältä. Platon oli kehittänyt kolmijakoisen teorian sielusta. Järkisielu, intosielu ja himosielu olivat kaikki sielun osia, joita Platon käsitteli ensimmäistä kertaa kuuluisassa *Valtio* -teoksessaan. Nämä kolme tavoittelevat kovin erilaisia asioita.

Järkisielu (λογιστικός) sijaitsi tämän teorian mukaan päässä. Järkisielu kykeni rakastamaan tietoa ja viisautta, ja siksi järkisielun tehtävä oli harrastaa filosofiaa, sillä se teki sen onnelliseksi. Järkisielun tehtävänä oli myös hallita kahta muuta sielun osaa, sillä se oli näistä rationaalinen osa. Järkisielu oli näistä kolmesta myös ainut kuolematon, ja kaksi muuta katoaisivat ruumiin kanssa. Intosielu (θυμοειδής) sijaitsi sydämessä ja tunteet ovat intosielun käsiteltävissä. Mikäli järki ei hallinnut intosieliä, saattoivat tunteet olla tuhoisia. Järkisielun hallitessa intosieliä voi intosielusta Platonin mukaan kehittyä kuuliainen palvelija. Kolmantena on himosielu (ἐπιθυμητικόν), joka sijaitsi vatsassa. Himosielu kaipasi välittömiä nautintoja ja välttämään kaikkea kärsimystä. Himosielu on tyhmä ja yksinkertainen, mutta se oli mahdollista muuttaa hyveelliseksi oikealla kasvatuksella ja kohtuullisuudella. Tässä teoriassa kyse ei ole siis yhdestä sielusta, vaan kolmesta erillisestä osasta ihmisen fyysisessä kehossa, jonka sisällä sielut ikään kuin kamppailevat keskenään.

Sielun jaottelussa on Platonin kohdalla huomio siinä, että tunteet ja halut sijoittuvat alemmien sielujen kokonaisuuteen; näin ei ole esimerkiksi stoalaisessa käsityksessä. Ei myöskään ole syytä olettaa, että järkisielu välttämättä olisi voittava osapuoli Platonin kuvitellussa sielujen valtaistelussa, sillä yksilö voi myös olla jokseenkin toimiva, vaikka olisikin tunteiden vallassa. Hänen mukaansa alemmat sielun osat eivät ole täysin epäkognitiivisia, vaan niillä voi olla omia arvioivia asenteita. Himosielu toki on yksinkertainen, mutta eritoten intosielu ei ole pelkkiä impulsseja, vaan

se sisältää myös jotain omaa ajatusta. Järkisielu on kuitenkin se, joka osaa tehdä parhaimman, eniten tulevaisuudessa hyödyttävän valinnan. Mikäli sielun osien arvot ovat keskenään ristiriidassa, vahvempi voittaa. Tällaista tilannetta, jossa alempi sielunosa voittaa järkisielun, Platon kuvailee mielen heikkoudeksi tai itsekurin puutteeksi, joiden yhteismerkitys kääntyy kreikaksi ἀκρασία. Seuraavaksi perehdyn nimenomaan toivon ilmenemiseen Platonin teoksissa.

Timaioksessa (Timaios 69) Platon kuvailee ensin ihmisen eksistenssiä:

Niin kuin alussa sanottiin, oli olevainen epäjärjestyksen tilassa, kun jumala loi jokaisen olion oikeisiin suhteisiin sekä itseensä että toisiin olioihin nähden, sikäli kuin ne suinkin saattoivat olla toisiaan vastaavia ja yhteismitallisia. Sillä millään niistä ei ollut näitä ominaisuuksia tätä ennen, paitsi ehkä sattumalta, eikä ollut olemassa mitään nimeltä mainitsemisen arvoista, niin kuin nyt on, esimerkiksi tuli, vesi tai jokin muu alkuaine. Kaikki nämä luoja ensin asetti järjestykseen, ja niistä hän loi maailmankaikkeuden, yhden elävän olennon, joka sisällyttää itseensä kaikki sekä kuolevaiset että kuolemattomat elävät olennot. Kuolemattomien luoja hän pysyy itse, mutta kuolevaisten luomisen hän antoi omien luotujensa tehtäväksi. Nämä alkoivat jäljitellä omaa luojaansa, jolta he saivat ensimmäiseksi alkuosaksi kuolemattoman sielun. Sen mukaisesti he sorvasivat kuolevaisen ruumiin, jonka tuli kokonaisuudessaan olla sielua kuljettava alus, ja panivat siihen asumaan toisenlaatuisen kuolevaisen sielun, jossa hirvittävät ja vaikeasti väistettävät intohimot pitivät sijaansa, ensiksikin nautinnonhimo, suurin houkutin pahaan, sitten kärsimykset, jotka estävät ryhtymästä hyvään, sitten uhkarohkeus ja pelkuruus, kaksi hullua neuvonantajaa, viha, jota ei ole helppo tyynnyttää, ja toivo, joka puolestaan niin helposti johtaa harhateille. Näihin he sekoittivat irrationaaliset aistimukset ja kaikkeen uskaltautuvan sukupuolihimon ja loivat näin välttämättömyyden lakeja noudattaen kuolevaisten suvun. Peläten kuolemattoman osan tahrin tuvan näistä intohimoista enemmän kuin oli aivan välttämätöntä he sijoittivat kuolevaisen asumaan erilleen, toiseen ruumiin osaan, ja rakensivat pään ja rinnan välille kannaksen ja rajan, nimittäin kaulat, jotta nämä osat pysyisivät erillään.⁷

Timaioksen tässä osassa Platon esittää passiot ”hirvittävänä ja vaikeasti väistettävänä intohimona”. Toivon erityispiirteenä hän mainitsee ”harhateille johtamisen”.

Myöhemmin *Timaioksessa* Platon jatkaa tunteiden ja halujen kuvailua harhaanjohtavina asioina ja hänen mukaansa se, joka pyrkii jatkuvasti vastaamaan näihin haluihin, ruokkii entisestään maallisia ajatuksia, kun taas se, joka korostaa viisaudenjanoa ruokkii kuolemattomuuttaan ja saavuttaa onnellisuuden (Timaios 90b-d).

Timaeuksen ja *Filebosin* lisäksi kolmas näkökulma Platonilta tulee esiin *Laeissa*. Ensimmäisen osan kappaleessa 466 kohdissa c ja d Platon puhuu toivosta. Nautinnon ja tuskan tunteiden ohella Platon esittää, että jokaisella ihmisyksilöllä on mielipiteitä tulevaisuudesta, joita voidaan kutsua odotuksiksi.⁸ Kun ihminen odottaa tuskaa, on kyseessä pelko ja vastavuoroisesti jos ihminen odottaa nautintoa, on kyseessä toivo.⁹ Platon siis erottelee toivon varsinaisista tunteista ja tekee siitä jatkon positiiviselle odotukselle. Platon lisää vielä (Lait 1. 644 c-b), että näiden piirteiden lisäksi on olemassa laskelma, joka määrittää, mikä on hyvää ja mikä on paha, ja tämän pohjalta lakejakin voidaan säätää.

⁷ Platon 1982, s. 218-219

⁸ Bury 1926, 67 "Expectations"

⁹ Bury 1926, 67 "Confidence" eli itsevarmuus, luottamus tulevaan, "toivo"

2.3 Aristoteles

Aristoteles (384 eaa. – 322 eaa.) oli kolmas klassisen filosofian edustajista. Toivon ja muiden tunteiden suhteen hänellä on enemmän kirjallista materiaalia kuin kahdella edeltäjällään, sillä useissa teoksissa toivoa tai vähintään tunteina kokonaisuutena käsitellään laajemmin. On kuitenkin katsottava asioita taas laatikon ulkopuolelta, jotta voimme ymmärtää, mitä Aristoteles tarkoittaa puhuesaan toivosta ja sen taustoista.

Aristoteleen mukaan emootiot ovat hyvinkin samanlaisia kuin havainnot. Hän näki emootiot passiivisina tiloina, jotka odottavat realisoitumistaan ihmisen sielussa jonkin ulkoisen tapahtuman toimesta. Aristoteleen mukaan on olemassa kolmenlaisia sieluja: kasvisielu, eläinsielu ja ihmis- tai järkisielu. Sielu merkitsi olennon perimmäistä muotoa, eikä ollut Aristoteleen käsityksessä erillinen ruumiista, eikä sillä ole itsenäistä olemassaoloa. Tunne hänen mukaansa koetaan hierarkiassa alemmassa eläinsielussa ja ylempi järkisielu voi antaa tunteen olemassaololle mahdollisen järjellä oikeutetun perustelun.

Aristoteleen suosima termi *πάθη* viittaa ensisijaisesti tiettyihin tiloihin: *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles luettelee 11 tunnetilaa, mutta *Retoriikka* -teoksessaan Aristoteles luettelee 14 eri tunnetilaa. Näissä teoksessa tunteiden kuvailun sävy ja lähestymistapa on muutenkin toisistaan eroava: *Nikomakhoksen etiikassa* tunteita käsitellään järjen ja halujen tasapainotteluna, kun taas *Retoriikassa* puhutaan niiden vaikutuksesta suostuttelussa. Molemmissa tunteet nähdään kuitenkin rationaalisuuden ja tahdonalaisuuden alaisina, vaikka niitä ei täysin voisikaan valita. Aristoteles määrittelee passiot (*πάθη*) tiloiksi, jotka saavat ihmiset muuttamaan mielipiteitään ensisijaisesta arvostelmastaan ja joihin liittyy nautinto ja tuska. Hän erottelee vihan, säälin, pelon ja jatkaa yleistämällä ”kaikki samanlaiset emootiot ja niiden vastakohtat”. Näihin emootioihin liittyy vielä kolme vaikuttajaa: vallitseva mielentila ja status, sosiaaliset dynamiikat ja syy mistä tunne johtuu. Nämä kaikki tulee virittää tietylle tasolle, jotta emootio pääsee valtaan (*Retoriikka* 1378 a 8-9). On ilmiselvää, että jos rakkaasi rikkoo vahingossa lempimukisi, et suutu hänelle. Jos kuitenkin sosiaalista dynamiikkaa muuttaa ja rikkoja onkin vihamiehesi, olet oikeutetumpi suuttumaan. Sama pätee tahallisuuteen, eli statukseen. Jos riidellessä rakkaasi tahallaan rikkoo lempimukisi, on selvästi helpompi kokea suuttumuksen tunnetta kuin tapahtuman ollessa vahinko.

Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles esittää sielussa esiintyvän kolmenlaisia asioita: tunteita, kykyjä sekä luonteenominaisuuksia. Tunteiksi Aristoteles nimeää halun, suuttumuksen, pelon,

rohkeuden, kateuden, ilon, ystävällisyyden, vihan, kaipauksen, kilpailunhalun ja säälin, sekä ylipäänsä kaiken, minkä kokemiseen liittyy nautintoa tai kärsimystä. Kyvyiksi Aristoteles kutsuu niitä, joiden kautta edellä mainittuja tunteita voidaan kokea ja luonteenominaisuuksiksi hän erottelee sielunosat, joiden seurauksena tunnemme joko hyvin tai huonosti. (NE 1105b). Tämä voitaisiin ymmärtää temperamenttina, sillä Aristoteles tarkoittaa tällä esimerkiksi liiallista tai liian vähäistä suuttumista. Näin ollen tunteiden kokeminen riippuu myös sielun kyvystä kokea tunteita ja olla niiden vaikutuksen alaisena.

Aristoteles jatkaa tätä vielä erottelemalla hyveet tunteista (NE 1106a1-6):

Hyveet ja paheet eivät ole tunteita, sillä meitä ei sanota niiden perusteella hyväksi tai huonoiksi, vaan hyveiden ja paheiden perusteella. Eikä meitä kiitetä tai moitita tunteista (sillä ei pelkäävää tai suuttunutta kiitetä eikä suuttunutta sinänsä moitita, vaan tietyllä tavalla suuttuvaa), vaan hyveiden ja paheiden johdosta. Edelleen, me suutumme ja pelkäämme ilman edeltävää valintaa, mutta hyveet ovat tiettyjä valintoja tai ainakaan ne eivät esiinny ilman valintaa. Ja sanomme, että tunteet liikuttavat meitä jotenkin; hyveiden ja paheiden ei sanota liikuttavan meitä, vaan tekevän meistä tietynlaisia.¹⁰

Ihmisiä ei tunteiden perusteella sanota hyväksi tai huonoiksi. Tunteista ei myöskään moitita, sillä esimerkiksi pelkäävää tai suuttuvaa ei sinänsä moitita, vaan tapaa, jolla pelkää tai suuttuu. Nämä kohdat korostavat Aristoteleen ei-negatiivista suhtautumista tunteisiin. Tunteita ei täysin voi valita, mutta hyveet ja paheet ovat täysin valinnan alaisia, kuten Aristoteles muuallakin esittää. Tunteet myös liikuttavat ihmisiä, mutta hyveet ja paheet eivät. Keskeistä onkin, kuinka tunteisiin reagoi. Tähän liittyen Aristoteles korostaa tunteiden osalta niiden sopivaa tuntemista. Nautintoa tai kärsimystä voidaan tuntea hänen mukaansa liikaa tai liian vähän ja on hyveellistä tuntea kohtuullisesti tunteita.

Nikomakhoksen etiikassa tuodaan esiin siis kolmenlaisia käyttäytymistapoja tunteiden suhteen. Näistä kaksi ovat paheellisia ja yksi on hyvä. Hyvä tapa suhtautua on järjen oikeuttama. Aristoteles korostaakin pedagogista puolta ja haluaa opettaa nuorille oikeanlaista reagointia asioihin. Hänen mukaansa voimme pelätä tai olla itsevarmoja, olla halukkaita tai tuntea vihaa ja sääliä sekä yleisesti nautintoja tai kipuja liikaa tai liian vähän, mutta ainoastaan oikealla hetkellä, oikeita henkilöitä kohtaan ja oikealla tavalla nämä ovat hyveellisiä tuntemuksia (NE 1106b18-23).

Aristoteles ei esitä toivoa suhteessa pelkoon, vaan pelon Aristoteles esittää suhteessa miehuullisuuteen ja rohkeuteen. Hän kuitenkin kuvailee pelkoa hyvinkin samanlaisena kuin mitä voimme kuvitella toivon vastakohtana olevan (NE 1115a7-10): ”Pelkäämme tietysti pelättäviä asioita, ja niitä ovat yksinkertaisesti sanottuna kaikenlaiset pahat asiat. Siksi jotkut määrittelevät pelon pahan ennakoimiseksi.” Paheellisia ihmisiä Aristoteles kuvailee (NE 1166b15) ”seuraa etsiviksi, sillä

¹⁰ Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka. (Suom. Simo Knuutila 2005, 32-33)

yksin ollessaan he muistavat monia synkkiä asioita ja odottavat¹¹ samanlaista tulevaisuudelta¹² ja vastakohtana tälle hyveellisiä ihmisiä halukkaina elämään itsensä kanssa, sillä se on heille nautinnollista. Muistot menneistä teoista ovat hyveelliselle ihmiselle ilahduttavia ja tulevaisuuden odotukset hyviä (των μελλόντων ἐλπίδες ἀγαθαί) (NE 1166a23-26). Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles ei käsittele toivoa tunteeksi eriteltynä, kuten hän käsittelee esimerkiksi suuttumusta ja pelkoa, vaan toivo tulee esiin hyveiden ja paheiden kautta. Selvästikin Aristoteles on näiden pohjalta pitänyt positiivista suhtautumista tulevaisuuden tapahtumiin hyveellisenä ja negatiivista suhtautumista tulevaisuuden tapahtumiin paheellisenä. Molemmissa kuvauksissa ἐλπίς, on itsessään neutraali, mutta sitä voidaan käyttää hyvän tai pahan odottamiseen. Toivo on siis enemmänkin asenne Aristoteleen maailmankuvassa.

Merkittävä osuus positiivisesta, rationaalisesta hyvän odotuksesta, josta käytetään kreikan termiä βούλησις¹³ sisältyy *Nikomakhoksen etiikan* toiseen ja kolmanteen kirjaan. Toisessa kirjassa Aristoteles puhuu lähinnä valinnoista. Aristoteleen mukaan valinta (προαίρεσις) näyttää koskevan vain vallassamme olevia asioita, se ei siis voi liittyä mahdottomiin asioihin. Koska mahdottomat asiat eivät ole vallassamme, ei ole järkevää myöskään toivoa niiden tapahtuvan, ellei se ulkoisista tekijöistä johtuen ole mahdollista. Toive voi silti järkevyydestä huolimatta kohdistua myös mahdottomiin asioihin. Toive siis kohdistuu päämäärään, ja valinta keinoihin (NE 1111c-1112a).

Tämä käy ilmi myös siitä, kuinka Aristoteles suhteuttaa toivon, tai pikemmin odotuksen, muistiin. Muistia Aristoteles pitää menneisyyttä koskevana vastineena toivolle ja odotukselle, vaikka näillä on myös eroavaisuuksia. Pieniä tutkielmia osassa, joka käsittelee muistia, Aristoteles esittää seuraavaa (Pieniä tutkielmia 449b 24-28): ”Muistaminen ei siis ole aistimus eikä käsitys, vaan näistä jompaankumpaan liittyvä ajallisesti myöhempi tila tai vaikutus. Kuten on todettu, nykyisyyttä koskevaa muistamista ei ole nykyisyydessä, vaan aistimus kohdistuu nykyisyyteen ja ennakointi tulevaan mutta muistaminen menneeseen.”¹⁴ Aristoteles myös esittää samalla, että toivolla on järkeen pohjautuva toimintansa, joka vetoaa myös mielikuvitukseen. Koska ihminen kykenee päässään luomaan erilaisia skenaarioita, voi hän samalla myös oppia niistä. Muisti koskee siis menneisyyttä, aistimus nykyisyyttä ja ennakointi tulevaisuutta.

Nykyisyyden ja tulevaisuuden, mutta myös muistojen sekoittumisesta Aristoteles kuvailee tilannetta, jossa voidaan kuvitella seuraavamme jotakin mittelöä. Voitto on aina mielekäs, mutta ei ainoastaan kilpailevalle vaan kaikille. Voiton yhteydessä heijastamme ylemmyyttä mieleemme ja

¹¹ ἐλπίς-muoto

¹² Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. (Suom. Simo Knuuttila 2005, 173)

¹³ Suomeksi yleensä *toive*, englanniksi yleensä *wish*. βούλησις on merkittävä termi myös stoalaisessa tunneteoriassa

¹⁴ Aristoteles, *pieniä tutkielmia*. (Suom. Kati Näätsaari 2006, 96)

lähes kaikki sitä Aristoteleen mukaan haluavat. Kunnia ja hyvä maine ovat mieluisimpien asioiden joukossa, sillä ne saavat itsen vaikuttamaan erinomaiselta (Ret. 1370b32-1371a20). Yleensäkin vastaavat tavoiteltavat ja haluttavat asiat luovat Aristoteleen mukaan nautintoa niiden ilmentyessä, sillä niiden kautta voi kokea persoonan kehitystä ja tämä puolestaan luo nautinnon tunnetta.

Aristoteles on myös maininnut (PT 449b 11-13): ”Tulevaisuutta on mahdotonta muistaa; sitä koskee uskominen ja ennakointi - -”.¹⁵ Alkuperäisessä kreikkalaisessa tekstissä Aristoteles on käyttänyt myös ἐλπίς-sanana muotoa, joka englanniksi kääntyy ”to be expected”. Näätsaaren suomenkielisessä käännöksessäkin puhutaan ennakoinnista, vaikka kyseessä on yleisimmin toivosta käytetyn ἐλπίς -sanana muoto. Tämä entisestään korostaa Aristoteleen suhtautumista ἐλπίς sananaan neutraalina terminä tulevaisuuden odottamiselle, mutta silti sana ἐλπίς on Aristoteleen teksteissä merkitsemässä useampaa eri tilaa.

Aristoteleella ἐλπίς-muodon toivoon ei siis liity varsinainen hyvän odottaminen, kuten 2000-luvun toivokontekstissa yleensä liittyy. Merkittävää on erityisesti Aristoteleen kohdalla huomioida alkuperäinen kreikankielinen sana. Tähän mennessä toivoa on käsitelty vain kreikan sanana ἐλπίς kontekstissa, mutta toisaalla, teoksessa Sielusta, Aristoteles pohtii toisenlaista tuntemusta, joka voidaan yhtä hyvin kääntää suomen kielen toivoa tarkoittavaksi kokonaisuudeksi.

Sielumalliinsa pohjautuen Aristoteles esittää, että jokaisella sielunosalla kuuluvat tietyt ominaisuudet ja kyvyt, jotka ovat kyky käyttää ravintoa, aistimiskyky, kyky haluta, kyky liikkua paikan suhteen ja ajattelukyky. Näistä keskityn nyt aistimiskykyyn ja kykyyn haluta. Kykyyn haluta sisältyy himo, suuttumus ja tahto. Aristoteleen mukaan kaikilla eläimillä on myös ainakin aistimiskyvyn yksi osa, tuntoaisti. Tälle luonnollisena jatkumona hän pitää sitä, että jolla on kyky aistia tuntemuksia, on myös kyky tuntea tuskaa ja nautintoa sekä himoa, sillä jälkimmäinen kohdistuu nautinnon haluamiseen. Merkittävää on, että Aristoteles (Sielusta 414b 4) esittää kykyyn haluta kuuluvan himon, suuttumuksen ja tahdon¹⁶. Tahto on kyky haluta hyvää tulevalta. Haluamiselle, joka sisältää nämä kolme piirrettä, Aristoteles on käyttänyt kreikan sanaa ἐπιθυμία. Samaa sanaa käytti myös Platon sieluteoriansa yhteydessä, puhuessaan himosielusta. Ἐπιθυμία sanaa voitaisiinkin siis kuvailla haluamiseksi siinä missä toivoakin, mutta ilman hyveellisyyttä. Tällainen haluaminen on ikään kuin ainoastaan omien alkukantaisten vaistojen tai halujen takia ilmenevää tahtomista. Myöhemmin tätä sanaa on käännetty lähinnä himoitsemiseksi, haluamiseksi tai tahtomiseksi, hieman negatiiviseen sävyyn, verrattuna siihen, miten Aristoteles on tähän mennessä käyttänyt ἐλπίς-muotoa.

¹⁵ Aristoteles, pieniä tutkielmia. (Suom. Kati Näätsaari 2006, 96)

¹⁶ Englanniksi näille sanoille esiintyy useita käännöksiä, kuten esimerkiksi *wanting*, *passion* ja *wishing* (Gendlin 2012, II-3, 2-3) TAI *desire*, *anger* ja *wish* (Hicks 1907, 59).

Sielusta voidaan vielä mainita Aristoteleen jaotelleen tunteita eri sielun osiin. Häpeän Aristoteles asettaa järkisieluun, pelon ja vihan intosieluun ja kivun sekä nautinnon himosieluun (Organon 126a8-10). Eräänlainen rakkaus, vihan vastakohtana, kuuluu myös Aristoteleen jaottelussa intosieluun. Näin ollen toivo voisi pelon vastakohtana kuulua intosielun kategoriaan.

On kuitenkin tutkittava toivoa vielä yhdestä Aristoteleen teoksesta käsin, jota on jo lyhyesti sivuutettu: *Retoriikka*. Aristoteles puhuu nuorista ihmisistä erityisen toiveikkaina, johtuen heidän iästään ja kokemattomuudestaan. Aristoteleen mukaan nuoren persoonaan kuuluu valmius tavoitella omia haluja. He toimivat usein impulsien varassa ja suuttuvat nopeasti, mutta samoin myös leppyvät nopeasti. Tätä he eivät Aristoteleen mukaan voi kontrolloida. Yksinkertaiset halut kuten kunnia raha ja nautinto pitävät nuoria vallassaan. Heitä ei ole vielä petetty, joten he eivät tiedä asioiden kääntöpuolta. Tästä syystä he elävät toiveikkaina, sillä toivo liittyy tulevaisuuteen kuten muisti liittyy menneeseen. Nuorien eletty elämä on ollut lyhyt, mutta tulevaisuus on pitkä. Heillä ei ole paljoa muistettavaa, mutta paljon toivottavaa. Tästä syystä he ovatkin niin toiveikkaita. Nuoret ovat rohkeita, sillä he ovat täynnä intohimoa ja toivoa. Näistä intohimo estää pelkäämästä ja toivo rikastuttaa itsevarmuudella (Ret. 1389 a 3-9). Tässä Aristoteles siis asettaa toivon jälleen kokemukseen ja muistiin suhteellisenä käsitteenä. Toivo esiintyy naiivina haaveiluna, mutta samalla itsevarmuutta antavana voimana. Bekkerin numeroinnin kahdeksas rivi on poikkeuksellinen, sillä Aristoteles käyttää tässä termiä εὐελπις, joka viittaa jo valmiiksi hyvän odottamiseen, optimistiseen aktiiviseen asenteeseen. Rivien välistä voidaan tulkita, että vanhemmat ihmiset ovat jo kokeneet pettymyksiä, eivätkä siksi toivo liikoja. Tätä toivomattomuutta Aristoteles tuntuu pitävän hyveellisenä, vaikkakaan ei tuomitse suoraan nuorten toiveikkuutta.

Aristoteles on jatkuvasti sivunnut itsevarmuutta ja rohkeutta (ἀνδρείος) puhuessaan toivosta ja pelosta. Itsevarmuus onkin hänen mukaansa pelon vastakohta ja toivo uskomusta siitä, että pelon aiheuttajat ovat joko olemattomia ja epätodennäköisiä. Itsevarmuutta ruokkii pelottavien asioiden poissaolo ja itsevarmimmillaan ollaan kun yksilä on ennenkin onnistunut eikä ole kokenut kärsimyksiä tai jos vaara on ollut lähellä, mutta se on onnistuttu välttämään. Pelko voi siis olla poissuljettu kahdesta syystä; joko koettelemuksia ei ole ollut tai niiden ylitsepääsemiseksi on tiedossa oikeat keinot. Esimerkkinä Aristoteles käyttää merenkulkua; pelkoa ei ole jos myrskyä ei ole ennen ollut vastassa tai jos on tieto avusta lähellä (Ret. 1383 a 16-18). Samoin Aristoteles jatkaa merenkäyntiä metaforana käyttäen toisaalla. Aristoteleen mukaan kuolema on kaikista kauhein asia mitä voi tapahtua. Se kuitenkin ei anna aina tilaa rohkeudelle: ei vaadi rohkeutta kuolla hukkumalla tai sairauteen. Taistelussa kuoleminen sen sijaan on kunniakasta ja vaatii rohkeutta. Rohkea on siis hän, joka tietoisesti kohtaa kuoleman. Rohkea mies on myös peloton myrskyssä merellä, mutta kuitenkin hän on eri tavalla peloton kuin merimiehet, jotka luottavat kokemukseensa

(ἐμπειρία). Rohkeus tulee esiin ilmi myös tilanteissa, joissa yksilö voi puolustautua ja kuolla jalosti, mutta ei tilanteissa kuten karilleajossa, joka on itsen ulkopuolinen muuttuja (NE 1115b).

Aristoteleen retoriikassa käy ilmi jälleen Aristoteleen neutraali suhtautuminen ἐλπίς-muotoon. ἐλπίς-sanaa käytetään joko olettamisena tai odottamisena, joka voi kohdistua niin hyvään kuin pahaan, kadotukseen tai pelastukseen. Hän kuitenkin erottaa pelon toivosta. (Ret. 2.5, 1383 a 18)

2.4 Klassisen filosofian päälinjat

Sokrates, Platon ja Aristoteles pitivät kaikki tunteita luonnollisina asioina, joita ei voi erottaa muusta toiminnasta. Tämä on mahdollisesti merkittävin yhtenevä näkemys tunteista näiden kolmen filosofin välillä. Tunteista tulisi ainakin Sokrateen ja Platonin mukaan niistä päästä eroon tästä huolimatta.

Ensimmäisen klassisen filosofian edustan, Sokrateen, voidaan todeta olleen rationalisti, joka esitti tunteet täysin kognitiivisina toimintoina. Sokrateen mielestä tunteista kärsivälle henkilölle voi rationaalisesti dialogin kautta perustella, miksi hänen tuntemuksillaan ei ole rationaalista oikeutusta, ja siksi tunteet ovat yhdentekeviä.

Platonilta voidaan löytää joitakin positiivisia ajatuksia tunteista, mutta silti hän oppi-isänsä mukaan pitää tunteita suhteellisen turhina asioina. Risto Saarinen tiivistää Platonin ajatukset toivosta seuraavasti: ”Platon kutsuu toivoa petolliseksi tunteeksi”.¹⁷ Sokrateen rooli jää epäselväksi Platonin teoksissa, mutta ne teokset, joissa Platon esiintyy itsenäään, on sävy kieltämättä negatiivinen toivosta puhuttaessa. Toisaalta Platonin mukaan intosielu, jossa tunteet esiintyvät, voidaan valjastaa taisteluun himosielua vastaan, jolloin tunteiden motivoima ihminen ei alistu yksinkertaisille haluille.

Sokrateen toivonäkemyksestä toivo tunteena voitaisiin sijoittaa Platonin teorian järkisieluun, sillä se kuitenkin on jokseenkin älyllinen, tulevaisuuteen suuntautunut tunne, jota voidaan kognitiivisesti hallita sellaisenaan. Samoilla perusteluilla, vaikkakin hieman negatiivisemmalla suhtautumisella, Platonin omissa teksteissä se vaikuttaa lokeroituvan selvästi intosielun puolelle, johon sisältyvät halut, joihin Platon vahvasti liittyy kaikki tunteet. Kumpikaan filosofi ei itsessään ole kuitenkaan tehnyt suoraa jakoa, joten toivon luonne jää tulkinnanvaraiseksi sielujen kontekstissa, mutta yleisesti he eivät pidä toivoa tai vastaavia toivomuksia ainakaan puhtaasti hyveellisenä tunteena. Sokrates kuitenkin rivien välistä *Filebosissa* esittää, että ihminen voi menneisyyden muistikuvien avulla

¹⁷ Saarinen 2020, 23

saada nautintoa eikä pidä tätä ainakaan pahana nautintona. Tämä kuulostaa kovin epikurolaiselta ajatukselta, mutta samalla rationaalisuuden korostaminen on stoalaisten korostama asia.

Platonin osalta moni tutkija, kuten muun muassa William Fortenbaugh (*Aristotle on Emotion*, 1975) ja Martha Nussbaum (*The Fragility of Goodness*, 1986) esittävät, että *Valtion* kirjoittamisen jälkeen Platonin suhtautuminen tunteisiin olisi merkittävästi muuttunut. Erityisesti Nussbaum ehdottaa tämän johtuneen Platonin keskusteluista ystäviensä Sirakusan ja Dionin kanssa. Platonin asenteen muutoksen seurauksena hän olisi voinut myös Aristoteleelle opettaa positiivisempaa suhtautumista tunteita kohtaan. Aristoteles keskittyykin omassa filosofiassaan enemmän myös tunteisiin. *Filebos*issa kuvaillaan myös aitoja nautintoja, joissa kaikki ennakko-oletukset ovat oikeanlaisia. Nämä ovat hyvin yksinkertaisia nautintoja: näön ja muiden aistien tuottamat asiat sekä oppimisen ilo (*Filebos* 50-55). Tunteita ei varsinaisesti tämän ilon lisäksi ole mainittu tässä listauksessa. Toisaalta *Filebos*issa on jo liitetty kipu ja nautinto hyvin läheisiksi konsepteiksi tunteille ja tämän kautta Aristoteles jatkaakin Sokrateen ja Platonin näkemyksiä tunteista. Platonin ja Aristoteleen filosofiassa tunteiden ajatellaan kuitenkin lopulta perustuvan luonnollisiin kykyihin, ja että tunteiden muodostumisessa välitön arvostelma tilanteen luonteesta itselle tai läheisille ihmisille on merkittävä osatekijä, aivan kuten fysiologiset seurauksetkin. Toivo ei kuitenkaan konkreettisesti vaikuta ihmisiin, eikä se fysiologisesti aiheuta yhtä selviä muutoksia kuin esimerkiksi suuttumus tai rakkaus.

Aristoteles esitti kaikkien päätösten johtavat joko nautintoon tai tuskaan, jotka johtuvat valitsevista premisseistä tunteiden muodostuksessa. Yleisesti hyveellinen käytös on hänen mukaansa harjaannutettavissa ja erityisesti Aristoteles haluaa korostaa nuoruuden roolia, sillä silloin hänen mukaansa sielun kouluttaminen on kriittisimmässä vaiheessaan ja hyveellisten tapojen muodostaminen on helpointa. Aristoteles myös jakaa lähes kaikki teot ja tunteet hyviin tai pahoihin asioihin, mutta tunteista ottaa myös esimerkiksi välitilat huomioon (kuten närkästys kateuden ja vahingonilon välitilana). Näistä moneen jakoon vaikuttaa niiden rationaalisuus, liiallisuus tai jokin muu merkittävä attribuutti. Toisaalta Aristoteleen mukaan tunteista voi tehdä rationaalsiakin johtopäätöksiä joissain tilanteissa.

Aristoteleella on paljon toivoa käsittelevää tekstiä. Hän kieltämättä piti toivoa tunteena, mutta ei ottanut suoranaisesti kantaa, millainen toivo on liiallista tai liian vähäistä, vaikka hänen teksteisensä on jonkin verran kuvailua aiheesta. Aristoteleen teleologinen katsomus korostaa tiettyjen asioiden absoluuttista itseisarvoa, johon kaikkien tulisi pyrkiä. Näihin voidaan lukea esimerkiksi hyveet, joista yksi on rohkeus. Aristoteles myös erottelee toivokäsitystä ero termein: *ἐλπίς* on neutraali toivo, *εὐἐλπίς* on positiivinen toivo, joka muistuttaa nykyajan käsitystä toivosta siinä, että 2020-luvun toivossakin on implikoituna jo positiivinen lopputulema odotuksen kohteena. Aristotelestä tutkiessa ei voida siis katsoa vain termiä *ἐλπίς*, joka muiden filosofien teksteissä on rinnastettu suoraan

toivoon käännöksien osalta. Aristoteles myös liittää toivoon vahvasti rohkeuden ja itsevarmuuden, sillä näillä kaikilla on rinnastuneisuus tulevaisuuden odotuksiin ja omaan kykyyn selviytyä tai kohdata haasteita. Toisaalta Aristoteles on ottanut huomioon myös vähemmän rationaaliset ja enemmän alkukantaiset halut ja puhuu niistä termillä ἐπιθυμία.

Toivon voitaisiin laskea kuuluvan molempiin, sekä kipuihin että nautintoihin, riippuen sen lähtökohdista ja lopputulemasta. Johtopäätöksenä Aristoteleen osaltaan voidaan todeta, että toivo on osittain hyvä asia, sillä se johtaa itsevarmuuteen. Tulee kuitenkin huomioida, että tässä käytän laajassa kontekstissa suomen kielen merkitystä toivolle, joka parhaiten Aristoteleen termistössä kääntyy εὐέλπις. Toisaalta Aristoteles puhuu myös toiveesta, eli kreikan termistä βούλησις. Tällainen toive voi olla järkevä tai järjetön, ja juuri järkevyyden ja faktoihin perustuvat asiat vaikuttavat tämän toivon ”hyvyyteen”. Toive, josta Aristoteles puhuu positiiviseen sävyyn, onkin tulkittu positiiviseksi antiikin aikoina sen takia, että se ei ole vain eläimellinen halu, vaan se voi saada yksilön ajattelemaan, kuinka voisi saavuttaa haluamansa asian. Tällaisen toiveen kohde on usein myös konkreettisesti etäinen, sillä eläimellinen halu yleensä seuraa välittömästä havainnosta.

Kuten jo mainittiin, toivo Aristoteleella liittyy vahvasti rohkeuteen ja itsevarmuuteen. Jos itsevarmuus koostuu toivon lisäksi muistakin oikeista ja hyveellisistä taustavaikuttajista, se johtaa aitoon ja hyveelliseen rohkeuteen, joka on itseisarvo aristoteellisessa maailmankuvassa. Persoonan kehitykselle riittävä rohkeus on oleellista, jotta ympäröiviin tekijöihin osataan suhtautua riittävän aktiivisesti ja edelleen vaikuttaa muun elämän parantamiseen. Aristoteles asetti toivon myös muistin vastinkappaleeksi ensimmäistä kertaa, ja hänen jälkeensä ovat muutkin filosofit käyttäneet tätä ajattelumallia. Toisaalta tämä johtaa myös kyseenalaistamaan sen, pitikö Aristoteles toivoa tunteena. Muistiin liittyvät mielikuvat, jotka luovat hyvää oloa, eivät kuitenkaan itsessään ole tunteita. Näin ollen tulevaisuudesta luotu mielikuvakaan ei itsessään ole tunne, vaikka sen seurauksena henkilö kokisi mielihyvää.

Aristoteles korostaa filosofiassaan hyveitä ja hän onkin kuuluisa juuri hyveopistaan. Mikäli hänen hyveopilleen voidaan antaa erityinen painoarvo, voidaan myös tunteiden suhdetta hyveisiin ottaa enemmän huomioon. Aristoteleen voidaan nähdä pitävän hyveellisenä sitä, että oppii elämään tunteiden kanssa, eikä ole niiden vietävänä.

3 HELLENISTINEN FILOSOFIA

Edellä olevassa klassisen filosofian osuudessa luotiin pohja tunteiden, erityisesti toivon, ymmärrykselle antiikin filosofiassa. Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen jälkeen tuli kuitenkin monia filosofi, jotka jakaantuivat eri koulukuntiin. Hellenistinen filosofia lasketaan alkaneeksi Aristoteleen jälkeisistä filosofeista, eli n. 300 eaa. Hellenistinen aikakausi päättyi Rooman keisariaikaan.

Hellenistisellä aikakaudella erityisesti etiikka oli keskeinen tutkimuksen kohde. Tärkeää oli onnellisuuden saavuttaminen ja ihmisen ulkopuoliset asiat, kuten juuri tunteet. Hellenistisellä aikakaudella vaikuttivat kyynisyys ja siihen pohjautuva stoalaisuus, kyreneläisyys ja siihen pohjautuva epikurolaisuus, sekä skeptisyys. Samalla myös aristoteellista ajattelua jatkanut peripateettinen koulukunta jatkoi toimintaansa. Nämä koulukunnat tulkittivat kuitenkin klassisen aikakauden filosofien ajatuksia eri tavoin.

Tässä tutkielmassa perehdyn epikurolaiseen ja stoalaiseen koulukuntaan, jotka olivat aikansa suurimpia ja merkittävimpiä. Kuten Sokrates, myös hellenistiset filosofit pyrkivät eroon epärationaalisista tunteista ja haluista. Toivo voi kuitenkin olla rationaalisesti oikeutettu, mutta kuinka hellenistisen aikakauden filosofit näkivät toivon? Oliko siihen mahdollista suhtautua rationaalisena tunteena, joka voisi viedä ihmisen kohti suurempaa onnellisuutta?

3.1 Epikurolainen ja kyreneläinen hedonismi

Hedonismi, joka juontaa juurensa kreikan sanasta ἡδονή, nautinto, on filosofian suuntaus, jonka mukaan nautinto ja mielihyvä ovat korkein tavoiteltava asia. Utilitarismissa, joka pyrkii kaikkien etuun, on kuitenkin samoja piirteitä – siinä tosin pyritään toimijan ulkopuoleiseen, kaikkien suurimpaan mielihyvään. Kyrenessä syntynyt Aristippos, Sokrateen oppilas, perusti hedonistisen ajatuksen pohjalta kyreneläisen koulukunnan. Merkittävä piirre kyreneläisyydessä oli perustilojen erottelu nautintoon ja tuskaan. Aristippoksen kolme oppilasta, Hegesias, Annikeris ja Theodoros jatkoivat hänen työtään, mutta lähtivät kaikki hieman erilaisille filosofisille poluille Diogenes Laertioksen mukaan (Merkittävien filosofien elämät ja opit, 2.8). Kyreneläisyyteen liittyvä kirjallisuus on erittäin merkittävää sen takia, että Diogenes Laertios tekee kriittisen erottelun epikurolaisuuden ja kyreneläisyyden välille liittyen toivoon, mutta tähän palaan tulevissa kappaleissa.

Todettakoon epikurolaisuudesta heti alkuun siihen liittyvän paljon väärinkäsityksiä. Epikurolaisuuden perusti Epikuros (341 eaa. – 270 eaa.) noin vuonna 307 eaa. Hänen eläessään

epikurolainen koulukunta oli pieni. Hänen merkittävimpiä oppilaitaan olivat Hermarkhos, Idome-neus, Kolotes, Polyainos, Metrodoros ja Leonteus, mutta myös muita nimeämättömiä oppilaita kuu-lui alkuperäiseen koulukuntaan. Epikurolaisista teksteistä on kuitenkin säilynyt vain hyvin vähän. Näin ollen tässä tutkielmassa joudun suhtautumaan hyvin kriittisesti lähteisiin: monet epikurolaiset tekstit eivät ole kokonaisia ja teksteihin, jotka viittaavat näihin alkuperäisiin epikurolaisiin teksteihin voi liittyä argumentoijan omaa suhtautumista epikurolaiseen filosofiaan. Näin on käynyt esimer-kiksi Ciceron kohdalla, joka kritisoi epikurolaisuutta ankarasti, sekä usein kristillisten tutkijoiden kanssa: stoalaisuudessa oli enemmän samanlaisia piirteitä kuin kristinuskossa, mutta epikurolaisuu-desta korostui vain nautintojen tavoittelu, koska epikurolaisuus sulki kuoleman jälkeisen elämän niin selkeästi pois. Tämä johti kristinuskon negatiiviseen suhtautumiseen epikurolaisuutta kohtaan. Toisaalta toinen merkittävä epikurolaisuuden edustaja, Lucretius, esittää monia hyviä tunteiden filo-sofian näkökulmia. Ongelmana hänen teoksissaan on hänen kääntökykynsä kreikasta latinaksi, sillä käännöksiä ydinasiat ovat paikoitellen vajavaisia.

Epikurolainen filosofia koostuu kolmesta osasta, jotka ovat metafysiikka, etiikka ja episte-mologia. Nämä kaikki kolme osa-aluetta ovat vahvasti sidoksissa toisiinsa. Oletuksena epikurolaiset myös pitävät kivun ja nautinnon olevan kaksi ensisijaista tuntemusta, joita ihmiset kokevat. Epiku-rolainen *telos* eli elämäntavoite on elää ilman tuskia ja epämiellyttäviä asioita, ja tätä vahvistaa hei-dän empiristinen tieto-oppinsa. Empiristisyys puolestaan johtuu vahvasti materialistisesta maail-mankuvasta, joka perustuu Epikuroksen teoriaan atomeista ja tyhjiydestä, jota hän kuvailevasti esit-telee *kirjeessään Herodotokselle*. Tämä on yksi harvoista teoksista, joita Epikurokselta on säilynyt, vaikkakin vain osana Diogenes Laertioksen teosta.

Kyreneläisiä seuraten Epikuros katsoi, että korkein hyvä oli maltillisten nautintojen tavoit-telu ja kivun poissaolo, jonka avulla ihminen saattoi saavuttaa mielenrauhan (*ἀταραξία*) ja poistaa ruumiillisen kärsimyksen (*ἄπονία*). Epikuros asetti hyvän elämän määritelmäksi nautinnon tavoitte-lun, mutta nautinnon tavoittelulla hän tarkoitti myös kivun poissaoloa ja ylimmäksi nautinnoksi Epikuros onkin määritellyt kärsimyksen puutteen. Nautinnoiksi Epikuros itse hyväksyi luonnolliset ja välttämättömät tarpeet kuten syömisen ja juomisen, mutta ei välttämättömiä, kuten herkuttelua ja ylenpalttista syömistä. Hän vastusti luonnottomia ja tarpeettomia nautintoja, kuten rikkauksien hankkimista. Epikurolaiset pitivät myös filosofiaa elämän nautinnollisimpana osana. Tämä piirre on selvästi periytynyt suoraan Sokrateelta. Epikurolainen hedonismi ei myöskään ole itsekästä eli egoistista. Usein epikurolaisuuteen liitetään myös kieltäytyminen politiikasta, mutta tämäkin on har-haluulo. Tätä käsittelen myöhemmin. Todellisuudessa Epikuros opetti miettimään myös amoraali-sen ja antisosiaalisen käytöksen seurauksia ja tätä myötäillen hän opetti myös oikeudesta ja ystä-vyydestä, sillä aito epikurolainen elämä tähtää lainmukaiseen, rauhaan tähtäävään ja myös itsen

ulkopuolisten hyvinvointia edistävään elämään. Epikurolaisiksi hyveiksi lasketaan kohtuullisuus, rohkeus, ystävyys ja oikeus. Nämä kuitenkin ovat vain instrumentaalisia, sillä niillä tosiasiasa tavoitellaan nautintoa.

Epikurolaiset luottivat fysikalistiseen maailmankuvaan, jonka Epikuros omaksui Demokritokselta hieman modifioituna. Demokritoksen teoria atomeista oli fatalistinen ja skeptinen, eli kohtaloon sidotun maailmankuvan sisältävä teoria, joka lopulta väitti, ettei ihminen voi saavuttaa mitään varmaa tietoa. Epikuros kuitenkin uskoi, että aistien avulla voidaan saada tietoa ja näin hän poisti skeptisyyden osuuden omasta teoriastaan. Fatalistisuuden hän kumosi teorialla atomeiden sattunnaisesta ajalehtimisestä. Tiivistettynä epikurolainen fysikalismi redusoi kaikkeuden vain atomien liikkeeksi laajassa avaruudessa. Tämän aatteen pohjalta he myös olivat ateisteja. Jumalien poissaolo ei ollut heille kuitenkaan harmi, päinvastoin he iloitsivat siitä. Koska tuonpuoleista ei fysikalismin mukaan ole, olemuksemme on ainoastaan osa biologista luonnon kiertokulkua. Jos olemme vain fysikalistisia olemuksia, meidän ei myöskään tarvitse pelätä sitä, mitä kuoleman jälkeen seuraa.

Pelottomuus on linkitettävissä toivoon. Toisaalta epikurolaiseen maailmankuvaan kuuluu edelleen käsitys siitä, että asioiden syyt ja alkuperät johtuvat joko väistämättömyydestä (ανάγκη) tai sattumasta (τύχη). Näiden lisäksi Epikuros on kuitenkin esittänyt myös kolmannen vaihtoehdon (Kirje Menoikeukselle 133-134):

Sillä kuka on sinun mielestäsi mahtavampi kuin se, jonka uskomukset jumalista ovat hurskaita ja joka on täysin vailla pelkoa kuolemaa kohtaan ja on järjellään ymmärtänyt luonnon asettaman päämäärän? Hän on käsittänyt, että hyvien asioiden raja on helppo täyttää ja saavuttaa ja että pahat asiat ovat joko lyhytkestoisia tai vähäisiä. Hän nauraa kohtalolle, jonka jotkut ovat asettaneet valtiattareksi. Hän uskoo, että asiat tapahtuvat joko välttämättömyydestä, sattumasta tai ovat meidän vallassamme ja hän näkee, että välttämättömyys kieltää kaitteen vastuun ja sattuma on epävakaa, mutta meidän vallassamme olevalla ei ole mitään herraa, ja niinpä moitittavuus ja sen vastakohta liittyvät luonnostaan siihen.¹⁸

Asiat voivat olla siis riippuvaisia myös yksilöstä, kuten Epikuros tässä suoraan toteaa, samalla kun puhuu pelkästään ihmisen kohtaloon uskovista kritisoivasti. Tällä tavoin hän saa filosofiaansa sisällytettyä järjen, moraalin ja tunteet. Myös toivo mahdollistuu, mutta samalla siitä tulee turha, sillä joko me toimimme oikein tai olemme sattuman varassa, jolloin toivolla ei ole konkreettista merkitystä. Toisaalta sattuman varassa ollessamme voimme vain toivoa, vaikka se olisikin turhaa.

Merkittävä osa epikurolaista filosofiaa onkin Epikuroksen nelijakoinen lääke eli tetrafarmakos (τετραφάρμακος), johon voisi kuvitella Epikuroksen tiivistän oman filosofiansa. Olen jo aiemmin sivunnut tässä tutkielmassa tetrafarmakonin osia, mutta tässä käyn osat eriteltyinä läpi. Antiikin

¹⁸ Ahonen 2002, 406-407

Kreikassa tetrafarmakos oli alun perin vahasta, talista, piestä ja pihkasta koostunut sekoitus, jonka piti toimia yleislääkkeenä. Epikuros oppilaineen käytti tätä metaforisesti neljänä keinona parantaa sielua. Epikuroalaisen Filodemoksen alkuperäisestä kopioima versio tetrafarmakoksesta löytyi niin kutsutun Papyrusten huvilan sisältä, joka Vesuviuksen purkautuessa vuonna 79 peittyi. Papyrusten huvilasta on löytynyt paljon antiikin tekstejä ja patsaita, mutta tekstit ovat niin hauraita, ettei niitä voi avata.¹⁹ Tässä Filodemoksen teoksessa *Sofisteja vastaan* tetrafarmakon esiintyy kreikaksi ja pääpiirteet ovat seuraavat: Jumalaa ei tarvitse pelätä, kuolemasta ei tarvitse olla huolissaan, hyvä on helposti saavutettavissa ja paha on helposti kestettävissä (Sofisteja vastaan, Pherc 1005, 4.9-14)²⁰.

Nelijakoisesta elämänohjeesta voi tehdä jo merkittäviä johtopäätöksiä: jumalat ovat ihmisen yläpuolella, eivätkä ole kiinnostuneita ihmisten tekemisistä. Niinpä ihmisen ei myöskään tarvitse pelätä tai miellyttää jumalia, eikä ole jumalien armoilla, vaan oman elämänsä herra. Tämä ei jätä tilaa ulkopuoliselle muuttujalle, jolloin ihminen voi rationaalisesti oikeuttaa monet tulevaisuuteen kohdistuvat odotuksensa.

Kuolemasta ei myöskään epikurolaisten mukaan tarvitse olla huolissaan, sillä kuoleman jälkeen yksilön eksistenssi lakkaa täysin olemasta. Emme tunne enää mitään kuoleman jälkeen. Epikurolaisuus tiivistääkin kuolemaan suhtautumisen yksinkertaisen loogisesti: kun olemme elossa, meidän ei tarvitse pelätä kuolemaa, sillä emme ole kuolleita. Kun olemme kuolleita, ei tarvitse murehtia, sillä kuolleena ei voi murehtia.

”Hyvä on helposti saavutettavissa” perustuu Epikuroksen ajatusmaailmassa kärsimyksen poissaoloon (ἀπορία). Nautintojen osalta tulee siis suosia kohtuutta, sillä monet nautinnolliset asiat liiallisina voivat aiheuttaa ihmiselle enemmän nautintoa kuin kärsimystä. Päihteet ovat hyvä esimerkki tästä. Monet päihteet ovat nykyisessä hetkessä miellyttävä, nautinnollinen kokemus ja tästä syystä niitä käytetäänkin. Seuraukset kuitenkin ovat usein negatiivisia jo tuntien jälkeen ja voivat kumuloitua pitkässä käytössä erittäin suuriksi haitoiksi. Tästä syystä myös seurauksia tulee ajatella.

Viimeinen teesi, ”paha on helposti kestettävissä”, yhdessä edellisen kanssa kohdistuvat selvästi tulevaan. Epikuros esittää, että ruumiillinen kärsimys ei kestä kauaa ja lopulta kaikki ruumiillinen kärsimys päättyy. Pitkäkestoinenkin kärsimys voidaan hänen mukaansa peittää nautintoihin. Epikuroksen mukaan kaikki kärsimys on joko vähäistä tai lyhytkestoista ja siksi helppo kestää. (Pääopit, 4)

¹⁹ Nykyteknologian, eritoten röntgenkerroskuvantamismenetelmän avulla joihinkin hyvin säilyneisiin kääroihin on kuitenkin saatu pääsy.

²⁰ Olen koonnut pääpiirteet The Imaging Papyri Project -sivuston tekstien kautta

3.2 Epikurolaisuus ja tunteet

Epikurolaiset korostivat nautinnon ja tuskan sijaa vallitsevina tiloina, joita voidaan verrata tunteisiin. Stoalaiseen tunneteoriana verrattuna epikurolainen vastine on jäänyt suhteellisen vähälle huomiolle. Osittain tätä saattaa selittää se, että epikurolaisista teksteistä monikaan ei ole säilynyt. Julia Annas esittää, että Epikuros ei itse ollut kiinnostunut tunteiden filosofiasta, mutta merkittävin epikurolaista tunneteoriaa edustava henkilö olisi ollut Filodemos Gadaralainen.²¹ Filodemos on kirjoittanut ainakin *Suuttumuksesta* ja mitä ilmeisemmin muistakin passioista, mutta näistä ei ole säilynyt kuin pieniä tekstin osia. Epikuros kuvailee sielua ja sen toimintaa lyhyesti kirjeessään Herodotokselle, mutta tästä ei varsinaisesti käy ilmi suuria näkemyksiä emootioiden luonteesta. Epikuros esittää mielen olevan myös materialistinen. Tämä poikkeaa vallitsevasta käsityksestä, jonka mukaan sielu on toisenlaista olemusta, mutta Epikuros toteaa mielen ja sielun olevan samanlaista fyysistä rakennetta kuin fyysinen kehokin, vaikka onkin luonteeltaan kevyempää ja liikkuvampaa. Epikuroksen mukaan mielen täytyy olla ruumiillinen, koska se on vuorovaikutuksessa kehon kanssa esimerkiksi näkönä, päihtyneisyytenä ja sairautena. Emootiot myös sallivat raajojen liikuttamisen. Ainoastaan kehot voivat vaikuttaa toisiin kehoihin, joten näinpä mielen täytyy olla keho (DL 10. 63-67). Tämä ei kuitenkaan sulje millään lailla emootioita pois. Päinvastoin niistä tulee yhä konkreettisempia liikuttajia.

Toisaalla Diogeneen koonnissa Epikuros toteaa (DL, 10. 127): ”Täytyy muistaa, että tulevaisuus ei ole meidän vallassamme, mutta ei myöskään valtamme ulkopuolella. Silloin emme ole täysin varmoja sen saapumisesta, mutta emme myöskään luovu toivosta varmoina siitä, ettei se saavu”²².

Tulevaisuuden luonne on siis ambivalentti, ihmisen hallitsemattomissa oleva asia, eikä sen sisältöä voi tiedostaakaan. Toivoa ei siis Epikuroksen mukaan tule hylätä. Osa haluista on tarpeellisia onnellisuudelle, kehon levolle ja elämälle itselleen. Epikuros jaottelee tässä halut luonnollisiksi ja tarpeellisiksi, luonnollisiksi ja tarpeettomiksi sekä luonnottomiksi ja tarpeettomiksi. Luonnolliset ja tarpeelliset halut ovat yksinkertaisia, kuten esimerkiksi ruoka ja suoja. Näitä voisi verrata Maslowin tarvehierarkian perusrakenteisiin. Luonnolliset mutta tarpeettomat halut ovat niitä, jotka tuovat variaatiota nautinnon tunteeseen, esimerkiksi yllellinen ruoka. Kolmantena kategoriana on luonnottomat sekä tarpeettomat halut, joihin voidaan lukea varakkuus, valta ja muut, jotka eivät

²¹ Annas 1989, 145.

²² Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 405)

todellisuudessa tuo keholle nautintoa, mutta aiheuttavat harmistusta. Kolmannen kategorian halut ovat negatiivisia haluja, jotka johtuvat väärästä käsityksestä siitä, mikä johtaa onnellisuuteen.

Oikeanlainen ymmärrys maailman luonteesta sallii Epikuroksen mukaan tehdä oikeita valintoja, jotka ehkäisevät pelkoa ja tuskaa. Joskus siis epikurolaiset joutuvat kieltäytymään nautinnoista, jos se sallii vielä suuremman nautinnon. (DL, 10. 128-130).

Erityisen valaisevia ovat Epikuroksen lähes peräkkäiset toteamukset, joista käy ilmi, kuinka hän kaikessa nautinnossa kuitenkin jatkuvasti korostaa kohtuullisuutta (DL 10. 131): “Yksinkertaiset maut tuottavat yhtä suuren nautinnon kuin ylellinen ruokavalio, kun kaikki puutteeseen²³ liittyvä tuska on poistettu. Myös leipä ja vesi tarjoavat korkeimman nautinnon, kun niitä nautitaan tarpeeseen.”²⁴ sekä (DL. 10.132) ”Kun sanomme, että nautinto on päämäärä, emme tarkoita mässäilijöiden nautintoja ja kuluttamalla saavutettavia nautintoja, kuten jotkut tietämättömät, eri mieltä olevat tai ymmärtämättömät luulevat, vaan ruumiin tuskattomuutta ja sielun rauhallisuutta.”²⁵

Jo epikurolaisuuden johdantokappaleessa mainitut epikurolaiset hyveet ovat kohtuullisuus, rohkeus, ystävyys ja oikeus. Nämä ovat kuitenkin vain instrumentaalisia välineitä nautinnon tavoittelussa. Tämä käy esimerkiksi ilmi pääoppien 33. artiklasta, jossa Epikuros sanoo: ”Oikeudenmukaisuus ei itsessään ole mitään, vaan se on ihmisten keskinäisessä yhteistoiminnassa missä tahansa paikassa ja ajassa eräänlainen sopimus siitä, etteivät he vahingoita toisia tai joudu vahinkoon.”²⁶ Tämän keskeisen artiklan ympärillä Epikuros esittää myös muita näkökulmia, jotka viittaavat siihen, ettei mikään ei Epikuroksen mukaan ole itsessään paha tai hyvää, vaan tämä mitataan asian kyyllä tuottaa nautintoa. Oikeus esimerkiksi lasketaan hyveeksi, sillä se ihmisten välisenä sopimuksena olla tekemättä vahinkoa toisilleen luo turvallisuuden tunteen ja siten nautintoa.

Samoin myös epikurolaisuuden kehoitus vetäytyä politiikasta liittyy nautinnon ja tuskan suhteeseen, kuten käy ilmi esimerkiksi Pääoppien seitsemännestä artiklasta: ”Jotkut ovat pyrkineet tulemaan maineikkaiksi ja kuuluisiksi saavuttaakseen siten turvan ihmisistä. Jos heidän elämänsä on turvallista, he ovat saavuttaneet luonnollisen hyvän, mutta jos se ei ole turvallista, heillä ei ole sitä, mitä he alun perin luontaisen vaistonsa varassa tavoittelivat”²⁷. Tie politiikkaan ja aseman säilyttäminen siellä on kovin työlästä, eikä siitä vastineeksi saa suurta nautintoa. Moni myös hakeutuu politiikkaan väärin asioiden motivoimana, lähinnä maineen ja vallan takia. Ei kuitenkaan ole mahdollisuus saavuttaa poliittista asemaa kivuita, sillä Epikurosinkin toteaa joidenkin voivan politiikan

²³ Alkuperäisteksti puhuu tässä nimenomaan *haluamisen* poistamisesta

²⁴ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 406)

²⁵ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 406)

²⁶ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 411)

²⁷ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 409)

kautta tavoittaa mielenrauhan, vaikka poliittinen asema pitkälti perustuukin ulkoisiin muuttujiin, eikä henkilö itse siihen kykene liioin vaikuttamaan.

Myös Filodemos on esittänyt poliittista toimintaa positiivisesti (Pherc 1426, 3.15a 16-31): ”Olisi myös hyvä, jos poliitikko olisi myös filosofisesti oppinut, jotta hän voisi entistä aktiivisemmin olla hyvä ihminen. Näin ollen sanommekin filosofian tekevän astronomisen eron sekä yleisesti, kun se vaikuttaa politiikkaan, että nimenomaan silloin, kun filosofian kautta poliitikolle tulee sopiva ehdotus mieleen.”²⁸ Filodemos ei siis esitä, että filosofia kehittäisi politiikkaa itseään, mutta pikemminkin ihmisiä, jotka toimivat politiikassa. Tällä johdannolla on hyvä siirtyä Filodemoksen tunteita käsitteleviin teksteihin.

Tämän tutkimuksen ja tunteiden osalta näistä merkittävin tähän päivään säilyneistä teksteistä on *Suuttumuksesta*.²⁹ Kuten aiemmin on mainittu, Filodemos on luultavasti kirjoittanut enemmänkin passioista, mutta kaikki tekstit eivät ole säilyneet tai ainakaan niitä ei ole saatu luettavasti esiin. Myös *Suuttumuksesta* on selvinnyt vain fragmentteina, joten käännöstyö on hankalaa ja ympäröivä konteksti on vaikea saada täysin selville. *Suuttumuksesta* löytyy The Imaging Papyri Project -sivuston kokoelmasta, kuten muutkin Filodemoksen teokset, mutta selvemmäksi nämä suuttumusta käsittelevät fragmentit on koonnut Theodoros Gomperz.

Suuttumuksessa Filodemos linkittää emootiot haluihin. Emootiot ovat siis seurauksia henkilöiden uskomuksiin liittyen ja sen pohjalta, ovatko heidän halunsa täyttyneet. Suuttumus esimerkiksi syntyy, kun he kokevat, että heidän haluamisensa toteuttaminen on jotenkin heiltä estetty. Koska haluamiset on kuitenkin epikurolaisuudessa lajiteltu kolmeen osaan, joissa on sekä luonnollista että luonnotonta haluamista, on Filodemoksen mukaan olemassa myös luonnottomia tunteita (Pherc. 182 37.32-38.10).

Filodemos toteaa fragmenteissa epikurolaisen tunneteorian kuulostavan stoalaiselta siinä osin, että hän esittää tunteiden johtuvan vääristä ajattelun lähtökohdista ja uskomuksista (Pherc. 182 6.14-15). Samalla siinä on kuitenkin vielä vahvempi yhteys Aristoteleen sanoihin. Hänkin esitti suuttumusta olevan kahdenlaista, kuten Filodemos esittää olevan. Toinen suuttumus pohjautuu tyhjiin oletuksiin, kuten edellä mainittu: esimerkiksi ulkopuolinen vahingontekijä ei toiminut tarkoituksen mukaisesti. Mikäli suuttumukselle ei ole rationaalista perustelua ja oikeutusta, on kyseessä eräänlainen järjetön raivo (κενή ὀργή). Mikäli vahinko edellä on kuitenkin tarkoituksellisesti suuttuun kohdistettu ilman oikeutuksia, on Filodemoksen mukaan kyse aidosta syistä suuttua, jolloin suuttumus on luonnollista suuttumusta (φυσικὴ ὀργή), eikä se yllä liian hurjaksi. Filodemos toteaa

²⁸ Filodemoksen tätä teosta ei ole käännetty suomeksi, joten olen itse kääntänyt tämän Juergen Hammerstaedtin saksan kielistä käännöstä apuna käyttäen

²⁹ Tätä teosta ei kuitenkaan ole suomennettu, joten käännöstyö pohjautuu omaan tulkintaani.

luonnollisesta suuttumuksesta sekä järjettömästä suuttumuksesta seuraavaa (Pherc. 182 37.46-38.11): ”Järjetön viha on paha, sillä se perustuu väärin olettamuksiin ja siksi sillä on huonoja seurauksia. Luonnollinen suuttumus ei ole paha, sillä vaikka se tuottaa kipua, on kipu vain hetkellistä.”

Suuttumuksesta ja vihasta Filodemos antaa ratkaisevia loogisia näkemyksiä teoksen lopussa. Hänen vasta-argumenttinsa suuttumukseen koostuu kolmesta premissistä ja johtopäätöksestä. Näistä merkittävin on johtopäätös, jonka mukaan viisaan henkilön tilanne on muuttumaton. (Pherc. 182 47.18-41). Sama pätee myös loogisesti toivon, kunhan premissit pohjautuvat rationaalisuuteen ja objektiivisiin faktoihin. Tätä voidaan vertailla Filodemoksen ajatukseen, jonka mukaan oikeutettu ja luonnollinen viha voi olla hyvä asia epikurolaisessa filosofiassa.

Suuttumuksen tunne on epikurolaisessa filosofiassa huono asia, sillä se on rasittavaa ihmisen mielelle. Toisaalta epikurolaisen filosofian mukaan viha, oikeilla taustoituksilla, voi olla hyvä, sillä se auttaa saavuttamaan asioita ja luo nautintoa. Tässä on kivun ja nautinnon ristiriita, mutta tärkeämpänä pidetään kivun poistamista. Jos tunteen kokijalla on tiedossa vihan syyt ja seuraukset, menetykset ja rangaistukset, on silloin Filodemoksen mukaan syy olla vihainen jopa niin pitkälle oikeutetusti, että se luo nautintoa (vihan kohteen aiheuttaman vahingon korjautuessa tämän tunteen välityksellä), jota epikurolainen filosofia tavoittelee (Pherc. 182 37.20-39). Onkin kyseenalaista, eläkö Filodemos tässä epikurolaisen filosofian rajojen mukaisesti. Tässä esiintyy myös stoalaisuuden kanssa selkeä ristiriita tunneteoriassa, sillä stoalaisten mukaan kaikki suuttumus on turhaa passiota, johon väärät taustaoletukset johtavat.

Mainittakoon myös Aristoteleen käsittelevän suuttumusta retoriikassa. Hänen mukaansa suuttumustakin seuraa aina tietty nautinto, joka liittyy tavoitteidemme saavuttamiseen ja ja tässä tapauksessa myös koston (Ret. 1378a31-1378b9):

Suuttumus on tuskan sävyttämä halu kostaa näkyvästi se, että joko ihminen itse on joutunut tai hänen läheisensä näyttävät joutuneen väheksymisen kohteeksi, vaikka tähän ei ole syytä. Jos siis suuttuminen on tällaista, suuttunut tuntee välttämättä suuttumusta aina jotakin yksittäistä henkilöä kohtaan, esimerkiksi Kleonia kohtaan, mutta ei ihmistä kohtaan yleensä, ja hän tuntee suuttumusta siksi, että joku on tehnyt tai aikoo tehdä jotakin hänelle tai hänen läheisilleen. Suuttumiseen liittyy aina myös jonkinlainen kostamisen toivon aiheuttama mielihyvä. On näet miellyttävää ajatella saavansa sen, mitä tavoittelee; kukaan ei tavoittele sellaista, mitä pitää itselleen mahdottomana, ja suuttunut tavoittelee itselleen mahdollista. Siksi siitä on hyvin sanottu *joka on valuvaa hunajaa paljon makeampaa ja kasvaa ihmisten sydämissä*. Siihen siis liittyy jonkinlainen mielihyvä, ja siksi ihmiset myös hautovat ajatuksissaan koston. Tällöin mielikuva siitä saa aikaan mielihyvää samoin kuin unissa.³⁰

Nämä eivät kuitenkaan epikurolaisuuden mukaan ole tavoiteltavia asioita, sillä koston seurauksena on vain enemmän harmia. Kosto on siis turhaa, koska se aiheuttaa kärsimystä. Samoin suuttumus voisi yleisesti ottaen olla turhaa, koska se aiheuttaa koston. Tässä kuitenkin tulee pohtia,

³⁰ Aristoteles, Retoriikka. (Suom. Paavo Hohti 1997, 61)

onko kosto nautinnollista ja kärsimyksiä minimoivaa. Aristoteles kuitenkin esitti (NE 1125b31-33): ”Sitä kiitetään, joka suuttuu oikeista asioista oikeille ihmisille oikealla tavalla oikeaan aikaan ja niin kauaksi aikaa kuin pitää.”³¹ ja (NE 1126a3-6) ”Ne näyttävät tyhmiltä, jotka eivät suutu asioista, joista tulee suuttua, samoin ne, jotka eivät tee sitä niin kuin pitäisi, silloin kun pitäisi ja niitä kohtaan, joille tulisi suuttua. Tällainen näyttää olevan kyvytön tuntemaan mitään tai kärsimään mistään, ja suuttumattomana hän ei puolusta itseään.”³²

Aristoteleen mukaan vihan menettäneet ihmiset ovat kykenemättömiä puolustamaan itseään ja muuttuvat palveleviksi mielistelijöiksi ja tätä ajatusta myös koko peripateettinen koulukunta edusti. Seurauksien tunteminen on myös häilyvää, mutta Filodemos vetoaa äärimmäiseen vihaan, jonka seuraukset voivat olla tuhoisat: niinpä hillityn vihan seuraukset eivät välttämättä ole tuhoisia. Epikuroolaisuudessa on kuitenkin luonnollista ja turhaa sekä luonnotonta ja turhaa tunnetilaa: näin ollen niin suuttumus, kuin toivokin, voi kuulua kumpaan vaan, riippuen sen taustoista. Toisaalta Filodemos tuo toivon toisaalla positiivisessa valossa esiin ja korostaa sen luonnollista olotilaa toisessa vähemmän tunnetussa teoksessaan.

Filodemos esittää näkemyksensä tulevaisuuden odottamisesta sanoen odotuksen ja toivon olevan hyviä asioita, kunhan ne ovat peräisin järkiperäisistä olettamuksista ja kohdistuvat myös oikeisiin kohteisiin. Tällaisia odotuksia ja toiveita voivat olla terveys, ystävyys (Pherc 1251 14. 5) sekä tietynlainen toimeentulo (Pherc 1251 22. 17-21) Epikuroolaisten pitäisikin hänen mukaansa ylläpitää toivoa tulevaisuuteen, sillä odotus sairaudesta parantumisesta tai terveenä pysymisestä luonautintoa (Pherc. 1251 23. 7-13). Filodemoksen mukaan (Pherc. 1251 18. 9-11): ”Oli tilanne mikä tahansa, ei ikinä tulisi luopua tulevaisuuden odotuksista, sillä silloin on riistetty kyky nauttia nykyyhetkestä ja ihminen lopettaa paremman elämän tavoittelun, samoin kuin kuolemaan tuomittu vanki”³³. Tässä Filodemos tuokin toivon välttämättömänä asiana esille, aivan kuin Aristoteles tuo suuttumuksen.

Lucretius syntyi reilu vuosikymmen Filodemoksen jälkeen ja esitti myös tunteisiin liittyvää teoriaa epikuroalaisesta näkökulmasta. Lucretiuksen omasta elämästä ei tiedetä paljoakaan. Hänen koko nimensä oli Titus Lucretius Carus ja hän oli roomalainen runoilija, jonka tähän mennessä esiin kaivetuista ainoa säilynyt teos, filosofinen runo, *De rerum natura*, löydettiin vasta 1500-

³¹ Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka. (Suom. Simo Knuutila 2005, 75)

³² Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka. (Suom. Simo Knuutila 2005, 75)

³³ Filodemoksen *Valinnoista ja välttelystä* ei ole käännetty suomeksi, eikä se esiinny The Imaging Papyrus Project -sivustolla, joten luotan Indellin ja Tsouna-McKirahan englanninkieliseen käännökseen (1998). Varsinaisen lainaus on suora käännös Tsounan (2007, 238) englanninkielistä artikkelista.

luvulla. Tässä teoksessa *spes*, toivo, mainitaan kaksi kertaa ja molemmat maininnat liittyvät rakkauteen ja eroottisuuteen.

Jälkimmäisessä maininnoista tämän epikurolaisuuden edustajan toivokäsitys on kovin erilainen kuin Filodemoksella. Lucretius kuvailee toivoa harhaiseksi intohimon tilaksi, joka on räikeässä kontrastissa todellisuuden kanssa (DRN 4.1085-1103):

Mutta Venus antaa kevyen tauon tuskalle rakkauden keskellä ja näin rauhoittava nautinto hillitsee kipua. Tässä onkin toivo siitä, että tuli voidaan sammuttaa siitä, joka on palon alkuperä, vaikka näin ei ole muutoin luonnomukaisesti mahdollista; rakkaus onkin ainoa, jota me voimme haluta vain lisää. Ruoka ja juoma imeytyvät ravinnoksi, ja siksi nälkä ja jano on yksinkertaisesti tyydytetty. Mutta ihmisen osalta tämä täyttyy vain heikkoina mielikuvina, ja toivo tästä täyttymyksestä on helposti tuulen vietävissä. Kuten janoinen ihminen haaveilee saavansa juotavaa, eikä vettä ole saatavilla, hän etsii veden lähteitä omassa mielessään, vaikka tämä on turhaa. Rakkaudessaakin Venus ivaa rakastuneita mielikuvilla, eivätkä kehot todellisuudessaakaan voi tyydyttää rakastuneita vain ulkonäöllä.³⁴

Tässä Lucretius esittää toivon ikään kuin tilana, joka voi korvata todellisuuden, johon henkilö on pettynyt. Teksti laajemmassa kokonaisuudessaan on hyökkäys rakkauden intohimoa vastaan, ja samalla Lucretius kritisoi myös toivoa.

Toisaalla Lucretius kuvailee toivoa hieman positiivisemmin. Hän kuvailee ensin, kuinka absurdeja nämä halut ovat, joita hän kokee, mutta silti hän on toivon ja rakkauden inspiroima vaelta-
maan tuntemattomille maille, jossa hän saavuttaisi sydämensä halut (DRN 1.921-928). Tässä tosin on myös rakkaus osallisena, joten yksin toivon varaan Lucretiuksen motivaatiota kulkea maiden halki ei voida laittaa. Lucretius liittää toivon rakkauteen esittämällä, että toivo on aina läsnä, vaikkei rakkauden kohde olisikaan ja samalla korostaa toivon fyysisen puolen läsnäolon puutetta: kun toivon kohde saavutetaan, olkoon se materiaalinen tai ei, ei ole enää tarvetta toivolle. Lucretius liittää toivon myös aina rakkauteen, eikä toivosta esiinny mainintaa ilman rakkautta.

Diogenes Laertios erotteli kriittisesti epikurolaisuuden ja kyreneläisyyden, kuten jo aiemmin epikurolaisuuden johdannossa mainitsin. Nämä olivat kaksi kilpailevaa koulukuntaa, joista molemmat kuitenkin painottivat nautintoa tavoittelua. Diogenes Laertios kyreneläisyydestä puhuessaan

³⁴ Olen kääntänyt tekstin Lucretiuksen alkuperäistekstin lisäksi apuna käyttäen Smithin (Lucretius 1975, 361-362) englanninkielistä käännöstä. Paavo Numminen on kääntänyt tämän aiemmin suomeksi, mutta korostan käännöksessäni eri asioita. Suomeksi Numminen on kääntänyt kohdan seuraavasti: ”Tuskan murtaa nyt kevyeen Venus aikana lemmen, hekuma hillitsee puremat sekottautuen niihin. Toivona tässä on näät, mikä ruumis on lähtemäkohta hehkun, sammumahan sama myöskin on saava liekin. Toisin kummin tämän käymään saattavi luonto. Muutapa ei olekaan, jota vaan kun saatu on paljon kiihtyy kiivaampaan yhä kimmään ihmisen rinta. Ruumiinhan sisustaan näet ruoka ja juomakin juotuu; koska ne valtaan siis osat ottavat tiedetyt, helppo siksi on tyydyttää halu leivän tai vesinesteen; kauniit kasvot taas, sekä myös värin viehkeän välke ihmisen ruumiiseen ohuet kuvat nauttia suovat ainoastaan; vaan toiveet nuo vie tuulien puuska. Niin kuin nukkuissaan janon kalvama koettavi juoda vaan ei saa mikä sammuttaa vois polttavan tuskan, ponnistain kuvihin veden kurkottautuvi turhaan, tyrskyvän virrankin jos on saartama, jää janon valtaan, niin kuin Venus pettää myös kuvin tyhjin lempivät kaikki, ei nämä kyllikseen voi katsoa muotoa ruumiin, ei käsin rahtuakaan jäsenten voi kaapata hentoin, vaikka he harhailen haparoivat ruumiin pintaa.” (Numminen 1965, 282-283)

esittää heidän korostaneen nautintoa itsessään tavoiteltavaksi ja onnellisuuden olevan tavoiteltava vain sen takia, että se on nautinnollista. Kyreneläiset eivät keskittyneet niinkään kivun poistamiseen, tämä oli vasta Epikuroksen esittämä ajatus. Tämä ei kuitenkaan kyreneläisille olisi ollut nautinto yhtään sen enempää kuin nautintojen poissaolo olisi ollut kipua. Kyreneläiset kieltävät tiettyjen yleisesti nautintoina pidettävien asioiden olevien nautintoja ja keskittyvät vain ruumiillisiin nautintoihin (DL 2.8 87-88):

Nautinto on kaikille eläimille mieluista ja tuska vastenmielistä. Nautinnolla he tarkoittavat ruumiin nautintoa, joka on myös päämäärä, kuten Panaitios sanoo teoksessa *Koulukunnista*, eivätkä sitä tasaista nautintoa, joka liittyy tuskien poistamiseen ja on ikään kuin vaivattomuutta ja jonka Epikuros hyväksyy päämääräksi. Heidän mukaansa päämäärä on eri asia kuin onnellisuus. Päämäärä on aina yksittäinen nautinto, kun taas onnellisuus on yksittäisten nautintojen summa, johon sisältyvät myös menneet ja tulevat nautinnot. Yksittäinen nautinto on tavoiteltava itsensä vuoksi. Onnellisuus ei ole tavoiteltava itsensä vuoksi, vaan yksittäisten nautintojen vuoksi. Sen, että nautinto on päämäärä, osoittaa se, että tavoittelemme sitä vaistomaisesti lapsuudesta alkaen emmekä sen saavutettuumme tavoittele enää muuta emmekä karta mitään niin kuin sen vastakohtaa tuskaa. Nautinto on hyvää, syntyi se kuinka sopimattomista asioista tahansa, kuten Hippobotos sanoo teoksessa *Koulukunnista*. Vaikka toiminta olisikin tavatonta, sen tuottama nautinto on tavoiteltavaa ja hyvää itsensä vuoksi. Tuskan poistaminen, josta Epikuros puhuu, ei heidän mielestään ole nautinto. Myöskään nautinnon puuttuminen ei ole tuskaa.³⁵

Diogenes korosti vielä ruumiillisten nautintojen olevan kyreneläisille paljon parempia nautintoja kuin henkiset nautinnot ja vastavuoroisesti ruumiillisten kipujen olevan paljon pahempia kuin henkiset kivut. Kyreneläisyyden ytimen sisäistänyt henkilö ei sorru kateuteen, rakkauteen tai taikauskoon, sillä ne ovat seurausta vääristä taustatiedoista (θυμός). Kipu ja pelko toisaalta ovat luonnollisia reaktioita ja niitä kyreneläinenkin saa oikeutetusti tuntea. Seuraava lainaus kyreneläisiä koskien sisältää myös Diogeneen kuvailun Epikuroksen suhteesta tuleviin ja menneisiin tapahtumiin (DL 2.8. 90):

Kaikki sielulliset nautinnot ja tuskat eivät liity ruumiillisiin nautintoihin ja tuskiin [kyreneläisessä filosofiassa]. Esimerkiksi isänmaan menestyminen sellaisenaan tuottaa samanlaista iloa kuin oma menestyminen. Heidän mukaansa nautintoa ei synny hyvien asioiden muistamisesta tai odotuksesta, kuten Epikuros on väittänyt. Sielun liike nimittäin raukeaa ajan mittaan. He sanovat myös, ettei nautintoa synny pelkästä näkemisestä tai kuulemisesta. ... Ruumiilliset nautinnot ovat paljon parempia kuin sielulliset, ja ruumiilliset kärsimykset ovat paljon pahempia kuin sielulliset. Niinpä myös rikkomuksista rangaistaan niillä. Heidän mukaansa ruumiillisen tuskan kokeminen on raskaampaa ja ruumiillisen nautinnon kokeminen aidompaa. Tästä syystä he pitivät enemmän huolta ruumiista kuin sielusta.³⁶

Lucretiuskin esitti, ettei nautintoa voi saada pelkästä näkemisestä ja kuulemisesta. Epikurosta koskeva osuus edellisessä lainauksessa on kuitenkin paljon merkittävämpi tämän tutkielman kannalta, sillä Epikuroksen todetaan pitävän muun muassa toivoa, muiden henkisten nautintojen ohella, tärkeämpänä kuin ruumiillisia nautintoja. Osittain myös Filodemoksen ajattelu tukee tätä,

³⁵ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 82-83)

³⁶ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 83)

kun hän ilmaisee mielikuvituksen ja vastaavien olevan tärkeitä itsensä hoitokeinona ja lepyttelynä suuttumuksesta (Pherc. 182 16. 18-26). Tämän kyreneläisyyden ja epikurolaisuuden vertailun kautta voimme ymmärtää epikurolaisuutta yhä paremmin ja siirtyä tekemään johtopäätöksiä toivosta epikurolaisuudessa.

3.3 Epikurolaisuuden päälinjat

Epikurolaisuuden tiivistämiseksi voidaan todeta Epikuroksen jättäneen varsinainen tunneteoriat, kuten sen nykyisellään käsittämme, vähemmälle huomiolle. Hän keskittyi ainoastaan kipuun ja nautintoon. Epikurolaisuus alkuperäisyydessään korostaa hetkessä elämistä ja halujen toteuttamista.

Epikurolaisuuden tunneteoriat ovat kuitenkin jatkaneet myöhemmät epikurolaiset, kuten keisariajalla eläneet Filodemos ja Lucretius, joiden tekstejä on löytynyt vasta hiljattain lisää. Papyrusien huvilassa on vielä paljon tutkimattomia tekstejä, joten mahdollisesti tulevaisuudessa materiaalia on yhä enemmän.

Tunteiden jaottelun luonnollisiin ja luonnottomiin, tarpeelliseen ja tarpeettomiin luo myös kiintoisan näkökulman, jonka Julia Annas on esittänyt: juominen ja syöminen ovat luonnollisia ja tarpeellisia haluja. Näin ollen myös suuttuminen voisi evolutiivisesti olla oikeutettua, sillä muutoin koemme kipua, ellemmme toteuta tällaista luonnollista tunnetta, kuten epikurolaisuus suuttumuksen määrittelee monissa osin.³⁷ Voisiko siis toivomista oikeuttaa tällaisesta evolutiivisesta näkökulmasta jo antiikin lähtökohdista? Tunteiden ilmaisu on kuitenkin merkittävä osa ihmisluontoa ja Annas rivien välistä esittää, ettei epikurolaisuudessa tule erota suuttumuksen tunteesta, vaan kanavoida se oikein.

Annas esittää myös toisen kiintoisan näkökulman: oletettavaa on, että viisas epikurolainen ei saa samanlaista adrenaliinipiikkiä suuttumuksesta kuin keskiverto kreikkalainen. Suuttumuksen aiheuttaneeseen tekoon reagoiminen kuitenkin voitaisiin nähdä asiana, johon tulee vastata teoin tai sanoin, koska niin on eettisesti oikein. Näin on myös kiitollisuuden suhteen: Kiitollisuuden tunne voi lopahtaa, mutta silti siihen johtaneita tekoja voidaan pitää hyveellisinä, koska ne vain ovat.³⁸ Näin Annas tulkitsi epikurolaisuuden ydintä.

Tämä sama ajatus voisi päteä myös toivoon. Toivo voi itsessään menettää mieltä nostattavan tunteensa, mutta sen taustojen muuttuessa tavoiksi käy kuten Aristoteleen toivokäsityksen

³⁷ Annas 1989, 160

³⁸ Annas 1989, 162

lähentyessä rohkeuden ja itsevarmuuden kolminaisuutta. Henkilö ei enää pelkäisi, mutta ei myöskään saisi ylenpalttista toivoelämystä.

Filodemoksen osalta samanlaista pohdintaa, mitä hän käyttää vihasta, voi myös soveltaa toivoon. Filodemus tekee selväksi, että tärkeintä epikurolaisuudessa on kivun välttäminen ja nautinto. Tämä on epikurolaisuuden universaali tavoite. Monet tunteet, kuten jopa stoalaisuudessa yksinkertaisesti passioksi määritelty viha, voivat epikurolaisuudessa olla hyvään johtavia tekijöitä. Filodemos esittääkin milloin suuttumus on hyvä ja nautintoa tuottava asia. Tämän jälkeen käsittelin lyhyesti, mitä Filodemos sanoo toivosta *Valinnoissa ja välttelyssä*. Filodemos luokii positiivisen kuvan toivosta itsestään, joten hänen osaltaan voidaan todeta epikurolaisuuden pitävän toivoa hyvänä asiana, joka ei välttämättä ehkäise kipua, mutta ei myöskään tuota sitä. Samalla toivo voi luoda äärimmäistä hyvän olon tunnetta ja olla jopa se tunne, joka pitää ihmisen elossa.

Lucretius korostaa puolestaan luonnon satunnaisuutta runoissaan. Hän ei liitä sitä suoraan toivoon, mutta sen pohjalta voidaan tehdä päätelmiä. Oletukseksi hän asettaa, että universumin liikkeet ovat satunnaisia. Tällainen sattuma (Lat. *casus*) onkin keskeisessä roolissa Lucretiuksen runoissa. Sattuman seurauksena hyvin harva asia on ihmisten hallussa, mutta hän korostaa kuitenkin sattuman olevan joskus puolellamme. Voimme sen satunnaisuuden takia nimenomaan vain toivoa, että se on eduksi. Toisaalta Lucretius korostaa myös järkeä ja hänen toivokäsityksensä voidaankin nähdä kuvastavan tyypillistä epikurolaista näkemystä: toivo on turha, ellei se tuota nautintoa.

Diogenes Laertioksen tekstistä löytyy kriittinen erottelu, jonka mukaan kyreneläiset eivät saa nautintoa henkisistä asioista kuten muistista, rakkaudesta tai toivosta, toisin kuin epikurolaiset. Tämä ei kuitenkaan valitettavasti ole kenenkään epikurolaisuuden edustajan sanoittama ajatus suoranaisesti, vaikka Filodemoksen sanoma liippaa läheltä monin osin, erityisesti *Valinnoissa ja välttelyssä*. Diogenes tiivistää kuitenkin tämän merkittävän piirre-eron yhteen lauseeseen, johon itsekin tiivistäisin epikurolaisen toivokäsityksen: ”Heidän [kyreneläisten] mukaansa nautintoa ei synny hyvien asioiden muistamisesta tai odotuksesta, kuten Epikuros on väittänyt.”³⁹

3.4 Kyyninen & stoalainen filosofia

Stoalaisuus on tunteiden osalta kiinnostava koulukunta. Yleisen harhaluulon mukaan stoalaisuus pyrkii sulkemaan pois kaikki tunteet. Näin ei kuitenkaan ole. Stoalaiset kehittivät varsin merkittävän ja mahdollisesti antiikin kattavimman tunneteorian. Toivo on kuitenkin suhteellisen hatarasti

³⁹ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 83)

käsitelty konsepti myös tässä kontekstissa. Perehdyn alla stoalaiseen filosofiaan, tunneteorian ja toivon osaan siinä.

Stoalaisuuden perusti Zenon Kitionilainen (n. 333 eaa. – 264 eaa.) vuosien 300 eaa. ja 200 eaa. välisenä aikana. Stoalaisuuden ytimeen kuuluu ajatus siitä, että intohimoiset tunteet ovat seuraamusta virheellisistä arvostelmista⁴⁰. Stoalaisen teorian mukaan tunteisiin liittykin välttämättä jo arvostelma ennen kuin tunne itsessään tulee esiin. Viisaalla stoalaisella, eli moraalisesti ja älyllisesti käyttäytyvällä ihmisellä, ei ole tällaisia tunteita, vaan ainoastaan tosia arvostelmia, joista ei voi seurata passioita.

Stoalaisuuteen kuuluu myös käsitys kosmisesta determinismistä samanaikaisesti ihmisen vapaan tahdon kanssa⁴¹, jotka molemmat vaikuttavat toivokäsitykseen olennaisesti. Stoalaiset tavoittelivat mielenrauhaa (ἀταραξία), joka onnistui passioiden hillinnän (ἀπάθεια) kautta. Epikuroolaisiin verrattuna ensimmäinen ero tuleekin juuri siinä, miten mielenrauha saavutetaan. Stoalaiset myös uskoivat kohtaloon sekä jumalallisuuksiin, jotka epikurolaiset kielsivät. Näistä syistä koulukunnat usein asetettiin kilpakumppaneiksi. Valitettavaa kuitenkin on, ettei myöskään stoalaisuudesta ole juuri säilynyt alkuperäisiä tekstejä. Antiikin filosofiaa tutkinut A. A. Long onkin todennut, ettei stoalaisuudesta ole säilynyt yhtäkään alkuperäistä tekstiä koulukunnan kahden ensimmäisen vuosisadan ajoilta.⁴²

Diogenes Laertios on jälleen arvokas toissijainen lähde stoalaisuuden alkuperille. Epikurolaisten filosofiset opit pohjautuivat kyreneläisiin, mutta stoalaiset opit pohjaavat kyynikoiden ajatuksiin. Kyynisen koulukunnan perustaja Antisthenes oli Sokrateen oppilas, ja jatkuvuus on paikoitellen nähtävissä. Zenonin opettajana puolestaan toimi kyynikko Krates Thebaslainen, joka hän oli kuuluisan Diogenes Koiran seuraaja. Diogenes oli Antistheneksen oppilas, ja näin yhteys Zenonista Sokrateeseen on selvä. Opettajaansa verrattuna Zenon oli häveliäisempi ja yhteiskuntakelpoisempi, kuten stoalainen filosofiakin oli kyyniseen filosofiaan verrattuna. Itseriittoisuus (αὐτάρκεια) sekä tunteista vapaaksi pääseminen (ἀπάθεια) yhdistettiin erityisesti kyynikoihin ja stoalaisiin.

Kyynikot olivat opeissaan jo muotoilleet passioiden syntyvän vääristä arvostelmista. Stoalaiset kuitenkin jalostivat tätä ajatusta pidemmälle. Stoalainen filosofia koostuu logiikasta, fyysikasta ja etiikasta. Stoalaiset kehittivät logiikkaa merkittävästi, mutta erityisesti he korostivat

⁴⁰ Stoalaisuuden osalta käytän *arvostelmaa* vastaamaan engl. *Judgement*, kreik. κρίσις

⁴¹ Vapaata tahtoa tuovat esiin mm. Khryssippos (DL 5. 85-86) ja Epiktetos (Keskusteluja, 3.22. 40-44). Stoalaisuutta on usein kritisoitu determinismin ja vapaan tahdon yhteensovittamisesta. Stoalaiset puolustavat tätä esittämällä, että ihmisen tulee toteuttaa yhteisössä sitä roolia, mikä hänelle on ”annettu”. Aristos Khioslainen esittääkin, että stoalainen viisas on kuin hyvä näyttelijä, joka kykenee näyttelemään niin hallitsijan kuin orjankin roolin (DL 7. 160).

⁴² Long 1987, 115

naturalistista etiikkaansa. Stoalaisten etiikka kuitenkin pohjautui monistiseen ja materialistiseen fyysikkään.

Maailmankuvan ollessa materialistinen sekä monistinen, mutta stoalaisten hyväksyessä jumaluudet, he loogisesti olivat panteistisia. Tämä puolestaan johtaa determinismin kanssa siihen, että jonkinlainen kaikkeus on vastuussa maailman liikkeistä. Tämän kautta stoalaiseen katsomukseen kuului eräänlainen universaali järki, kohtalo tai jumala, josta käytettiin sanaa logos (λόγος), joka esiintyy myös monessa teologisessa yhteydessä myöhemminkin. Tällainen jumalallinen lähestymistapa sai kristityt suhtautumaan stoalaisuuteen suopeammin. Stoalaisuuden mukaan ihmiset usein pitävät itseään maailmankaikkeuden keskipisteenä, eivätkä ota huomioon kaikkia tarpeellisia näkökulmia, ja tämä käytös johtaa väärin ajatuksiin siitä, mikä on luonnonmukaista. Kaikki toiminta on siis aiemmin mainitun kaikkeuden tahdon mukaista ja tähän virtaan stoalaisen tulee loikata. Samalla stoalainen filosofia sallii vapaan tahdon olemassaolon. Eläen hyveellisesti ihminen siis elää tämän luonnon tahdon mukaisesti.

Stoalaisuudessa nämä hyveet, joita tuli seurata, olivat viisaus (σοφία), rohkeus (ἀνδρεία), oikeudenmukaisuus (δικαιοσύνη) ja kohtuullisuus (σωφροσύνη). Ainoastaan ihmisen sisällä olevat asiat saattoivat olla hyvää tai pahaa. Ulkopuolisilla asioilla ei ollut merkitystä, niinpä niihin ei tullut suhtautua tunteikkaasti, koska seurauksena olisi vain virhepäätelmien takia kärsimystä. Stoalaiset, kuten kyynikotkin, luokittelevat asiat hyviin, pahoihin ja yhdentekeviin. Molemmilla, sen pidemmittä määrittelyittä, hyveet olivat hyviä asioita, ja paheet pahoja. Kaikki muut asiat jäivät kolmannen kategoriaan, jossa stoalaisilla ja kyynikoilla muodostuu ero: kyynikoille yhdentekevät asiat todella olivat yhdentekeviä: kivulla ja nautinnolla ei ollut merkitystä, kuin ei myöskään kuolemalla tai ihmisytyllä. Stoalaiset jakoivat yhdentekevät asiat kahteen kategoriaan: aidosti yhdentekeviin ja niihin, jotka eivät ole aidosti yhdentekeviä. Jälkimmäiset jaoteltiin vielä niihin, jotka ajavat kohti hyveitä, sekä niihin, jotka ajavat kohti paheita. Stoalainen viisas siis pyrkii tavoittelemaan esimerkiksi terveyttä ja hyvinvointia, ellei jokin painavampi syy johda häntä valitsemaan toisin.

Stoalaisessa etiikassa korostetaan turhista arvoasetelmista luopumista ja järjen korostamista. Hyveet ovat merkittävä osa tunteiden ymmärtämistä stoalaisessa filosofiassa. Logiikan stoalaiset laskivat myös hyveelliseksi, sillä oikeaoppinen ajattelu kuvaa viisaan mielentilaa. Stoalainen etiikka yleisesti pohjautuu hyveisiin, ei niinkään sääntöjen ja kieltojen noudattamiseen; kyseessä on siis seurausetiikka. Stoalainen viisas kykenisi siis tilanteessa kuin tilanteessa toimia oikein hyveiden perusteella. Päähyveiden lisäksi etiikassa vaikuttivat myös esimerkiksi oikea toiminta toisia kohtaan, mielenrauhan tavoittelu, sosiaalisen roolin mukainen toiminta, monen muun tekijän ohella.

Toinen merkittävä osa tunteiden ymmärtämisen edellytykseksi on stoalainen sielukäsitys. Antiikin stoalaiset olivat materialisteja, eli sielun olevan fyysinen, kolmiulotteinen entiteetti. Sielu

on heidän mukaansa *pneuma* (πνεῦμα), jota jo Aristoteles tutki. Tästä seuraa jo erilainen maailmankuva, mitä nykyään vallitsee. Sielu on stoalaisten mukaan kokeva. Jo Zenon, stoalaisuuden perustaja, oli tukemassa tätä ajatusta sielun luonteesta. Myöhemmät stoalaiset ajattelivat ovat myös esittäneet argumenttejaan materialismille, ja stoalainen teoria sielusta kehittyi ja sopeutui muun tieteen edetessä.

Aiemmin mainitsin järjen, *logoksen*. Tämä järki on samalle se, joka kokoaa kaiken materian yhtenäiseksi kappaleiksi, toisin sanoen antaa aineelle muodon. Antiikissa termi *pneuma* on lähes synonyymi sielulle. Pneuman luonne selittää monet asiat stoalaisuuden piirissä. *Pneuma* esimerkiksi vaikuttaa asioiden tiheyteen; kiven voidaan sanoa olevan pneumansa takia yhtenäinen kappale. Samoin kasvit ovat eläviä organismeja ja eläin aistiva sekä liikkuva otus. Ihminen koostuu korkeatasoisimmasta pneumasta, ja on siksi eläinten tavoin kykenevä impulsseihin reagoimiseen, mutta myös järjenkäyttöön. Impulsseihin reagoiminen ja järjenkäyttö yhdessä ovat ratkaisevia osia tunneteorian muodostamisessa. Sielu on stoalaisessa filosofiassa yhtä lailla kuolevainen kuin ruumiskin: se hajoaa osiksi, jotka myöhemmin voivat toimia muiden asioiden rakennuskappaleina.

Ihmisen sielu on siis kuin pieni osa maailman logosta ja koska näin on, pystyy se myös saamaan aikaan asioita ja vaikuttamaan, eikä pelkästään olemaan vaikutuksen kohteena. Nimenomaan ihmissielusta stoalaiset käyttivätkin nimitystä *psyche* (ψυχή). Julia Annas toteaa, että stoalainen sieluteoria muistuttaa paljon Aristoteleen jakoa: sielussa on useampia tasoja, joista ylemmät voivat ohjalla alempia.⁴³ Toisin kuin Platonin kolmijakoinen sielu, stoalaisessa käsityksessä kaikki halutkin kuuluvat rationaaliseen osaan sielua. Stoalaisissa jaoissa sielu onkin kaikkea ihmisen toimintaa hallitseva keskus (ἡγεμονικόν). Ei siis ole väärin rinnastaa stoalaisten sielukäsitystä nykyajan käsitykseksi *mielestä*. Erityisesti myöhemmät Seneca ja Aurelius erottavat rajustikin sielun roolin kehosta ja puhuvat kehosta mielen ja sielun vankilana.

Käsittelen ennen varsinaista tunneteoriaa vielä stoalaiseen epistemologiaan. Stoalaisuuden mukaan voimme aistia asioita, mutta samalla kaikki tieto on järjellistä. Näin stoalaisuus voidaankin nähdä sekä empiristisenä että rationalistisena tieto-opin osalta. Stoalaisen teorian mukaan hänen nähdessä ruokaa ja juomaa henkilö aistivat ulkoisen tapahtuman. Ruoasta ja juomasta tulee aistiville osille havainto (φαντασία)⁴⁴. Samalla kuitenkin henkilö tekee jo impulsiivisen päätöksen (ὁρμή)⁴⁵ tästä havainnosta, esimerkiksi päätöksen siitä, syökö hän leivän. Jo tässä vaiheessa vaikutelma voi kuitenkin olla erheellinen, sillä kyseessä voi olla esimerkiksi pilaantunut leipä. Khrysippoksen

⁴³ Annas 1992, 52

⁴⁴ Stoalaisuuden osalta käytän *havaintoa* vastaamaan engl. *impression, perception*; kreik. φαντασία

⁴⁵ Stoalaisuuden osalta käytän *impulssia* sekä *pyrkimystä* vastaamaan engl. *impulse*, kreik. ὁρμή. Marke Ahonen (2002, 539) esittää, että yleisesti tämä tutkimuskirjallisuudessa onkin käännetty impulssiksi. Tällainen impulssi voidaan määrittellä myös sielun liikkeenä kohti jotakin (kts. SVF 3.169)

mukaan aikuiset ihmiset ovatkin siitä erikoisia olentoja, että ne pystyvät järkensä avulla valitsemaan miten ne reagoivat tähän havaintoon, kuten Diogenes Laertios on Khrysippoksen *Päämääristä* -teosta lainannut (DL 7. 85-86):

He osoittavat vääräksi sen eräiden kannattaman käsityksen, että eläinten ensimmäinen pyrkimys tähtäisi nautintoon. He sanovat, että sikäli kuin nautintoa esiintyy, se on sivutuote, joka voi syntyä vasta sitten, kun luonto aivan itse on etsinyt ja saavuttanut eliön koostumuksen vaatimat tekijät. Tällä tavalla eläimet sitten iloitsevat ja kasvit kukoistavat. He sanovat, että luonto ei tee mitään eroa kasvien ja eläinten välillä, koska se säätelee myös eläimiä ilman pyrkimystä ja aistimusta, ja myös meissä tapahtuu eräitä kasvimaaisia toimintoja. Eläimillä on kuitenkin lisäksi pyrkimys, jota käyttäen ne hakeutuvat itselleen kuuluvan luo, joten luonnon mukainen liike on niille niiden oman pyrkimyksen mukaisesti määräytynyttä. Koska järjellisille olennoille on täydellisempänä varustuksena annettu järki, niille luonnon mukaista on elää oikein järjen mukaisesti. Järjestä tulee pyrkimystä säätelevä mestari.⁴⁶

Vaikka esimerkiksi ruoasta ja juomasta tulee impulssi syödä ja juoda ja ne ovat luonnonmukaisia, tavoiteltavia asioita, voi tätä halua silti lykätä myöhemmäksi, jotta voisi tavoitella jotakin muuta. Kypsä henkilö ymmärtääkin asioiden arvosuhteen ja kykenee asettamaan tavoitteensa niiden mukaisiksi. Terveys, varallisuus ja ystävät esimerkiksi ovat stoalaisten mukaan asioita, joita tulee tavoitella siksi, että ne kuuluvat ihmiselle luonnostaan. Näistä paitsi jääminen ei kuitenkaan vahingoita ihmistä, sillä tällaisista itsen ulkopuolisista asioista ei tulisi olla onneton, jos onnellisuus riippuu nimenomaan yksilön omasta tavasta suhtautua asioihin.

Verrattuna Platonin sieluteoriaan stoalainen versio onkin siitä poikkeava, että stoalaiset esittävät tunteidenkin sijaitsevan rationaalisessa sielussa. Stoalaisilla ei siis ole sielujen sisäistä taistelua, kuten Platonilla. Kaikki halut ovat seurausta impulsseista, jotka johtavat sielun liikkeeseen kohti jotakin haluttua asiaa. Stoalaiset korostavat järjen ylivoimaisuutta jo tässä vaiheessa, sillä vain järki voi sallia tämän liikkeen tapahtuvan. Impulssista ei siis välttämättä seuraa tapahtumaa kehon ulkopuolella, ellei järki sitä salli. Lopulta tämä voidaan johtaa siihen, etteivät halut ole niinkään järjen alaisia, vaan ne ovat järkeä, joka vain on vääristynyt.

3.5 Stoalainen tunneteoriat ja toivo

Stoalainen tunneteoriat, tai pikemminkin stoalainen teoria passioista (ja muutamasta hyvästä tunteesta), on niin merkittävä, että yhä nykypäivänä esimerkiksi kognitiivisbehavioraalinen terapia pohjautuu siihen. Stoalainen tunneteoriat vaikutti myös varhaiseen kristilliseen teoriaan ja pysyi sen kehityksessä mukana aina 1700-luvulle saakka.

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit.* (Suom. Marke Ahonen 2002, 259)

Stoalaisten tavoitteena mainitsen tunteettoman tilan (ἀπάθεια), joka on syy stoalaisuuden väärinymmärtämiseen. Stoalaiset eivät pyrkineet välinpitämättömyyteen tällä tunteiden karsimisella, vaan objektiivisuuteen ja mielenrauhaan. Tunteeton tilaa tarkoittava kreikan sana koostuu *a-*alkuliitteestä, joka voidaan kääntää olemaan negatiivinen sana, kuten *epä-* tai *ei*, sekä sanasta *πάθε*, tunne tai pikemminkin passio. Kirjaimellisesti *πάθε* tarkoittaakin asioita, joita joku kokee. Stoalaiset eivät kuitenkaan ole määritelleet tämän tunteiden hillinnän suhdetta hyveisiin, vaikka niillä on selvä kontekstuaalinen yhteys.

Stoalaisista teksteistä jotkut ovat säilyneet vain osittain, kuten esimerkiksi nähdään *Stoicorum Veterum Fragmenta* kokoelmassa. Säilyneiden tekstien pohjalta monet tutkijat ovat päässeet sopuun siitä, kuinka stoalaista tunneteoriaa tulisi tulkita. Jotkin asiat ovat jääneet hämärän peittoon, mutta tutkijat ovat tehneet yhteisesti yleisiä linjauksia, sillä uusien löydöksiä todennäköisyys on arvioitu minimaaliseksi. Marke Ahonen on kuitenkin loistokkaasti tiivistänyt stoalaisen tunneteorian jo suomeksi, joten lainaan häntä (DL. 7.86):

Jakson alussa on esitetty kaksi stoalaista tunteen (kr. pathos) määritelmää: ensimmäisessä tunne on pyrkimys (kr. hormē) ja toisessa liike (kr. kinēsis). Keskeistä on, että tunne asettuu vastakkain järjen (kr. logos) kanssa ja on siten luonnonvastainen häiriötila sielun toiminnassa, joka pakottaa ihmisen käyttäytymään ei-toivotulla tavalla ja jopa vastoin parempaa tietoaan. Stoalaisen jakoivat tunteet neljään pääryhmään, nautintoon (kr. hēdonē), tuskaan (kr. lypē), haluun (kr. epithymia) ja pelkoon (kr. fobos). Näistä nautinto ja tuska koskevat jotakin läsnä olevaa, halu ja pelko puolestaan jotakin ennakoitua. Nautinto ja halu koskevat hyvänä pidettyä asiaa, tuska ja pelko pahana pidettyä asiaa. Kun stoalaiset luonnehtivat tunteita järjettömiksi, he eivät tarkoita, että ne olisi tuottanut jokin järjen ulkopuolinen tekijä. Tunteet ovat järjen itsensä valitsevia reaktioita, mutta ne ovat ”oikean”, luonnon tarkoittamalla tavalla toimivan järjen vastaisia. Stobaioksen mainitsema sielun hallitseva osa (kr. to hēgemonikon, ”se mikä hallitsee”, lyhenne toisinaan esiintyvistä täydellisestä ilmauksesta to hēgemonikon meros / morion tēs psychēs, ”sielun hallitseva osa), jonka stoalaiset sijoittivat sydämen alueelle, on järjen tyyssija, ja siksi myös tunteet syntyvät siellä. Myöskään tunteiden pitäminen ”luonnonvastaisina” ei tarkoita, että tunnepitoinen reagointi olisi poikkeuksellista. Ainoastaan stoalainen viisas on tunteista vapaa (kr. apathēs), ja tavalliset ihmiset ovat alati tunteidensa ”hirmuvallan” alla. Järki ja luonto (kr. fysis) samastuvat usein, kuten tässäkin tekstissä. ... On syytä huomata, että stoalaiset tunnistivat myös toisenlaisen nautinnon, ”biologisen” nautinnon, joka ei ole uskomukseen liittyvä tunne. Eläimet kokevat tätä nautintoa toteuttaessaan luonnollista ”tehtäväänsä”.

Tämä nautinto ei ilmeisesti edellytä minkäänlaisia uskomuksia, koska stoalaisen opin mukaisesti järjettömät eläimetkin pystyvät sitä kokemaan, eikä tämä nautinto ole kielletty myöskään stoalaiselta viisaalta.”⁴⁷ Tässä on kootusti kaikki stoalaisen tunneteorian ydinasiat, paitsi hyvät tunteet. Seuraavaksi tarkastelen asioita yksityiskohtaisemmin.

Tunteet saavat stoalaisen teorian mukaan alkunsa havainnosta, josta seuraa jo alkava tunne ja ensimmäinen liike (προπάθεια). Tämä liike tapahtuu sielussa, kun aistivat osat vastaanottavat havainnon. Havainnon ja impulssin arvostelman jälkeen seuraa vielä päätös, antautuuko tälle halulle tehdä tai reagoida jotenkin (συνκατάθεσις).

⁴⁷ Ahonen 2004, 160-161

Stoalaisessa filosofiassa passiot jaetaan neljään luokkaan, jotka ovat pelko (Φόβος), halu (επιθυμία), tuska (λύπη) ja nautinto (ήδονή). Tämän jaon teki jo stoalaisuuden perustaja Zenon, ja monet muut kuten Khrysippos ovat jatkaneet sen analysointia. Näistä passioista kaikki on jo tässä tutkielmassa mainittu eri yhteyksissä, mutta stoalaisessa tunneteoriassa ne ovat kaikki passioiden kategoriassa. Lisäksi näiden kaikkien passioiden alle kuuluu vielä useita erilaisia tunteiden alalajeja (DL 7. 110-115). Passioiden hillitseminen oli stoalaisessa teoriassa erittäin kriittistä, sillä passioita pidettiin ehdottomana uhkana mielenrauhalle. Areios Didymokselta on säilynyt kokoava ydinajatus stoalaisten passioista (SVF 3. 378):

Emootio on joko liioiteltu impulssi, joka ei noudata järkeä, tai epärationaalinen luonnonvastainen liike sielussa. Tällaiset liikkeet johtavat pois ihmisen pois tolaltaan ja tämä puolestaan johtaa uusiin emootioihin. Emootioiden ollessa tällaisia, meidän täytyy olettaa joidenkin olevan ensisijaisia ja joidenkin liittyvän niihin. Ensisijaiset ovat halu, pelko, kipu ja nautinto. Halu ja pelko tulevat ensin. Halu suuntautuu hyvään ja pelko pahaan. Nautinto ja kipu seuraavat näistä. Nautinto, kun saamme mitä haluamme tai onnistumme pakenemaan pelkomme kohdetta, ja kipu, kun emme saa mitä haluamme tai meille tapahtuu mitä pelkäsimme.⁴⁸

Emootio on liioiteltu impulssi silloin, kun se ei seuraa loogista järkeä. Impulssi itsessään on Khrysippoksen mukaan rationaalinen, sillä se on henkilön järjen ohjailema toimintatapa (SVF 3. 75). Zenon on määritellyt, että nautinto seuraa luonnollisten halujen seuraamisesta (DL 7.86). On kuitenkin epäselvää, millaista nautintoa Zenon tässä tarkoittaa, sillä hän tuntuu puhuvan siitä positiiviseen sävyyn, vaikka stoalaisuudessa nautinto luetaan passioksi. Areios sanoo tässä tunteiden olevan joko uskomuksia (δόξαι) tai arvostelmia (κρίσεις). Zenon usein puhui myös uskomuksista, ja myöhemmät stoalaiset arvostelmista. Passiot ovatkin passioita, jos ne juontuvat joko liiallisesta impulssista, järjenvastaisesta impulssista, väärästä arvostelmasta tai mielipiteestä tai sielun ailahtelusta. Stoalainen viisas on kuitenkin vapaa näistä passioista, vaikka se kuulostaakin mahdottomalta ja voi esiintyä ristiriitaisesti samojen piirteiden perusteella kuin hyvän vastakohta (DL 7. 117):

He sanovat, että viisas on tunteeton, koska hän ei joudu tunteiden valtaan. Toisaalta myös paha ihminen on tunteeton, mikä tarkoittaa, että hän on kova ja paatunut. Lisäksi viisas on vapaa turhamaisuudesta, sillä hänelle hyvä ja huono maine ovat samanarvoisia. Toisaalta turhamaisuudesta vapaa on myös harkitsematon ihminen, joka on paha. He sanovat kaikkien hyvien ihmisten olevan tuimia, sillä he eivät mielistele eivätkä siedä mieliselyä muilta. Toisaalta tuimasta ihmisestä puhutaan myös toisessa merkityksessä samaan tapaan kuin viinin sanotaan olevan tuimaa silloin, kun sitä käytetään lähinnä lääkintätarkoituksiin eikä niinkään juotavaksi.⁴⁹

⁴⁸ Olen kääntänyt tekstin Arnimin kokoelman pohjalta itse suomeksi

⁴⁹ Diogenes Laertios, Merkittävien filosofien elämät ja opit. (Suom. Marke Ahonen 2002, 267-268)

Tämä ristiriita kuitenkin osoittaa, että tärkeintä, aivan kuten kaikissa tunteisiin reagoimisiin liittyvissä tilanteissa stoalaisesta näkökulmasta tarkastella ensin lähtökohtia ja vasta sen jälkeen lopputulosta.

Todellisuudessa stoalaisuudessa on ennakkoluuloista huolimatta olemassa hyviä tunteita, jotka pohjautuvat siihen, että niiden taustaoletukset ovat rationaalisia ja puhtaita. Tähän mennessä kaikki tunteet, joista stoalaisuuden osalta olen puhunut, ovat sisältäneet vääriä taustakäyttäytymiä. Stoalaisuuden mukaan en ole esimerkiksi oikeutettu suuttumaan, ellen kuvittele, että jonkun osoittama loukkaus minua kohtaan johtaa sosiaaliseen nöyryytykseen, tai että siitä yleensäkin seuraisi mitään pahaa. Stoalaisuuden mukaan sanat eivät voi näin käytännössä satuttaa. Passioiden, joita stoalaisuudessa paheksuttiin, jälkeen on luonnollista siirtyä puhumaan stoalaisten hyviksi tunteiksi (kreik. *εὐπάθεια*, lat. *constantiae*) luettavista tiloista.

Hyvät tunteet on jaoteltu kolmeen kategoriaan, vastaamaan niiden passioita ajallisin ja positiiviseen tai negatiiviseen suuntautuvien attribuuttien perusteella, kuten käy ilmi Diogenes Laertiokselta (DL 7. 116):

He sanovat, että on olemassa kolme hyvää tunnetilaa, ilo, varovaisuus ja tahtominen. Ilo on vastakohta nautinnolle, sillä se on järjenmukaista laajenemista. Varovaisuus on vastakohta pelolle, sillä se on järjenmukaista karttamista. Viisas ei ole koskaan peloissaan, mutta hän on varuillaan. Tahtomisen he sanovat olevan halun vastakohta, sillä se on järjenmukaista tavoittelua. Samoin kuin ensimmäisten tunteiden alaisuuteen kuuluu muita tunteita, myös ensimmäisten hyvien tunnetilojen alaisuuteen kuuluu muita. Tahtomisen alaisuuteen kuuluvat hyvänsuopuus, ystävällisyys, mieltymys ja kiintymys, varovaisuuden alaisuuteen kuuluvat kunnioittavuus ja siveellisyys, ja ilon alaisuuteen kuuluvat riemu, hyväntuulisuus ja hyvä mieli.⁵⁰

Hyvät tunteet ovat siis ilo (*χαρά*), varovaisuus (*εὐλάβεια*) sekä toive (*βούλησις*). Nämä ovat vastinkappaleita jo mainituille passioille tietyissä rajoissa. Ilo on nautinnon rationaalinen vastinkappale. Nautinto, stoalaisessa teoriassa, on usein yksinkertaisten maallisten nautintojen tavoittelua, mutta ilo on puolestaan abstraktimpi, henkisempi tunne. Varovaisuus on pelon vastine, sillä viisas ei pelkää asioita, mutta on kuitenkin varovainen, eikä myöskään uhkarohkea, jos jokin selvästi uhkaava asia on vastassa. Toive on asetettu halun vastinkappaleeksi, sillä se on rationaalista haluamista, eikä kaiken himoitsemista.

Kuten passioilla, myös hyvillä ja rationaalisilla tunteilla on alalajinsa. Ilon alalajeja ovat mielihyvä, hilpeys ja riemu. Varovaisuuden alalajeja ovat arvostus ja häveliäisyys. Toivomisen osalta, joka tässä tutkielmassa on merkittävin, näihin lukeutuvat hyvän toivominen muille eli suopeus (*εὐνοία*), hyväntahtoisuus (*εὐμέθεια*), universaali rakkaus, ystävällisyys tai mieltymys (*ἀγάπη*)

⁵⁰ Ahonen 2002, 267

sekä kunnioitus (ὄπασμός).⁵¹ Näitä tunteita siis voidaan tuntea, mikäli taustaoletukset ja perustelut ovat luonnonmukaisia sekä täysin järjen ja objektiivisten faktojen mukaan elettyjä. Viisas väistää, mutta ei säikähdä vaan on varuillaan. Viisas iloitsee, mutta ei liiaksi, vaan kohtuullisesti ja oikeista asioista. Toivominen puolestaan on järkeen perustuvaa, kohtuullista ja mahdollista haluamista.

Alla on sekä passioista että hyvistä tunteista havainnollistava taulukko, johon on listattuna positiivisen tai negatiivisen tulema pystysuunnassa ja vaakasuunnassa ajankohta, johon tunteet suuntautuvat.

Passiot/hyvät tunteet:

	Nykyinen	Tuleva
Positiivinen	Nautinto/Ilo	Halu/Toivominen
Negatiivinen	Kipu/-	Pelko/Varovaisuus

Kivulle ei luonnollisesti ole hyvissä tunteissa vastinetta, sillä viisas ei stoalaisuuden mukaan suhtaudu kielteisesti siihen, mitä maailman kohtalo on hänelle asettanut. Tunteesta, joka olisi kivun vastinkappale nykyhetkessä negatiivisena, ei voi stoalaisesti muodostaa järkeen perustuvaa analogiaa. Korostan tässä kuitenkin sitä, että stoalaisetkin varmasti tunsivat ainakin fyysistä kipua, mutta myös henkistä ja tunteellista kipuilua, sillä vain ideaalitulanteissa näihin hyvin tunteisiin päästäisiin, jolloin kivullekaan ei olisi sijaa.

Nämä hyvät tunteet eivät myöskään ole varsinaisesti tunnetiloja, sellaisia, joita voitaisiin kutsua impulsiivisiksi. Hyvät tunteet ovat pitkäaikaisen mielen harjoittamisen tuloksia, ja ideaalitila mielessä pitäen sielu ei ole myöskään ailahtelevainen, jolloin hyvistä tunteista tulee ikään kuin passiivinen jatkuva olotila. Viisas, joka on saavuttanut jo hyvät tunteet ja päässyt eroon passioista on jatkuvasti onnellinen, lisää hyvää omassa ja muiden elämässä, sekä pyrkii karttamaan kaikkea paha. Tästä syystä toive ja varovaisuuskin kohdistuvat hyveisiin ja paheisiin, sillä viisas stoalainen, joka on saavuttanut hyvät tunteet, pyrkisi varovaisuudellaan ennakoimaan kaiken pahan tapahtumista. Samalla stoalainen viisas toivoo kaikkea hyvää, mutta tiedostaa, ettei maailmankaikkeus ole hänen hallussaan, ja vaikka hän mitä tekisi, hän ei voi saavuttaa joitakin asioita.

On tärkeää myös huomioida kuinka tällaisen uskomuksen tuoreus (kreik. *προσπαθώ*, lat. *recens*) vaikuttaa. Areioksen teksti ei ole säilynyt yhtenä, mutta esimerkiksi eklektinen Cicero kommentoi selvästikin Areioksen ja Zenonin tekstien pohjalta ja esittää, että on oikein tuntea hädän tunteita, kun läsnä on jokin paha asia. Onkin Zenonin ajatuksia, että läsnä oleva paha asia on tuore. Cicero kuvailee myös Kuningas Carian vaimoa Artemisiaa, joka piti tehtävänänsä surra miehensä

⁵¹ Usean eri käännöksen pohjalta olen valinnut nämä suomenkieliset sanat kuvaamaan parhaiten toivomisen alalajeja.

kuolemaa koko elämänsä. Khrysippos Ciceron mukaan ohjeistaisi lohduttajaa poistamaan uskomuksen surun syystä tällaisen ikuisen murehtijan mielestä (Tusc. 3. 75-77). Galenos on kritisoinut myös samoja Khrysipposin tekstejä, jotka Cicero tässä mainitsee. Tunteiden osalta on kuitenkin käytännöllistä ottaa huomioon niiden tuoreus: vitsin kuullessamme se on hauska, mutta se ei enää naurata kuultuamme sen useasti. Erityisesti surun kohdalla on nähtävissä ajan vaikutus tunteeseen, taustakomuksien muuttuessa ja tunteen itsensä laantuessa.

Passioiden vietävänä oleminen on stoalaisten mukaan epäluonnollista ja aiheuttaa epätasapainon sielun hallitsevassa ytimessä, *hegemonikonissa* (ἡγεμονικόν). Tästä syystä on tärkeää hallita tunteet, sillä niiden hallintaa voi myös opetella, aivan kuten kehoa voi kehittää fyysisellä harjoittelulla. Vaikka aistivat elimet toimisivat täydellisesti ja oikea havainto välittyisi, voivat väärät uskomukset tai mielen heikkoluontoisuus viedä väärän johtopäätöksen hegemonikoniin asti. Näin käy esimerkiksi Menelaukselle, joka kohtaa Troijan Helenan. Menelaus oli valmis tappamaan Helenan, mutta hänen kauneutensa aiheutti Menelauksessa impulssin olla tappamatta häntä, kuten Khrysippos esimerkissään kuvailee (SVF 3. 473). Menelaus koki liiallisen impulssin, jota hänen sielunsa ei voinut vastustaa, mutta harjaantuneempi stoalainen olisi voinut olla antautumatta tälle impulssille.

Stoalaiset ovat sanoneet, että ihminen on usein hyvä eläin, mutta epätäydellinen ihminen. Tämä käy ilmi erittäin hyvin toisesta Khrysipposelta säilyneestä tekstistä, jossa hän toteaa rationaalisen eläimen noudattavan luonnollisia impulssejaan. Usein ihminen kuitenkin liikkuu johonkin toiseen suuntaan järjenvastaisesti, johtuen vääristä arvoista, joita on tarjolla myös muissa yhteyksissä (SVF 3. 462). Tässä yhteydessä järjenvastainen ei tarkoita kuitenkaan täysin perustelematonta tekoa, vaan pikemminkin kaikkien muuttujien vajavaista huomioonottamista. Kyynikotkin arvostivat tällaista luonnonmukaista elämää, mutta eivät pyrkineet siihen samoilla keinoilla kuin stoalaiset. Heille monet asiat olivat yhdentekeviä, kun taas stoalaiset pyrkivät usein valitsemaan tarkkaan suoremman hyvän. Tämän takia stoalaiset sanovatkin kyynikoiden ottavat oikotien hyveeseen.

Kyynikoilla ei uskota olleen varsinaisia tunneteorioita, mutta silti Diogenes Laertios mainitsee Antistheneen ihailleen Sokrateen tunteista etäännyttämistä (DL 6.2). Toisaalta tunteiden hillinnän voidaan katsoa kuuluneen osaksi kyynikoiden filosofiaa, sillä esimerkiksi ekklektinen Bion Borystheneslainen on Diogeneen kuvailujen mukaan päässyt eroon turhista tunteista tutkiessaan kyynikoiden filosofiaa (DL 4.52). Diogenes Koirakin tuntuu olleen tällä kannalla mainitessaan taistelevansa tunteita vastaan järjellä (DL 6.38). Kyynisen filosofian tunteiden hillintä vaikuttaa kuitenkin menevän hieman radikaalimmaksi kuin stoalainen tunteiden hillintä.

Senecalla, keisari Neron opettajalla ja neuvonantajalla, on ikonisia lainauksia, joista moni liittyy tunteisiin. Näistä eräs kuuluu (Kirjeet Luciliukselle, 1. 5. 7-8):

Mutta jokaakseni tämänkin päivän vähäisen tuoton kanssasi, olen löytänyt Hekatoniltamme, että pyyteitten loppu edistää myös pelon hoitoa. ”Pääset pelosta”, hän sanoo ”jos luovut toivosta”. ”Miten”, kysyt, ”niin kaukaiset asiat liittyvät yhteen?” Asia on näin, rakas Lucilius: vaikka ne näyttävät erillisiltä, ne ovat yhteydessä toisiinsa. Kuten sama ketju sitoo sekä vangin että vartiosotilaan, samoin nämä niin erilaiset asiat kulkevat yhdessä: pelko seuraa toivoa. Enkä ihmettele, että ne kulkevat siten: kumpikin on merkki epävakasta sielusta, kumpikin on levoton tulevaisuuden odotuksen takia. Molempien suurin syy on kuitenkin se, ettemme sopeudu nykyisyyteen vaan lähetämme ajatuksemme kauas edelle; niinpä ennakointi -ihmiskunnan suurin siunaus – on muuttunut vahingolliseksi.⁵²

Tässä kohdassa Seneca tuntuu tietyllä tavalla asettavan toivonkin negatiiviseksi asiaksi, sillä hänen mukaansa siitä välttämättä seuraa pelkoa. Tämä on kuitenkin osittain ristiriitainen skenaario, sillä viisaan, joka on saavuttanut hyvät tunteet ja kykenee rationaalisesti toivomaan hyvää, ei tulisi olla alttiina passioille, kuten pelolle. Seneca perustelee tätä sillä, ettemme lopulta voi itse vaikuttaa tulevaisuuteen juuri lainkaan. Toisaalta Seneca onkin merkittävistä stoalaisista selvästi eniten kaikkia tunteita vastaan – niistä on helppo erehtyä intohimojen tasolle.

Seneca kirjoittaa Luciliukselle (Kirjeet Luciliukselle. 85. 8-9):

Edelleen ei ole mitään väliä, miten voimakas intohimo on: olipa se miten voimakas tahansa, se ei osaa totella, se ei vastaanota neuvoja. Kuten yksikään eläin ei tottele järkeä, ei villi eikä kotoinen ja kesy (sillä niiden luonto on sen neuvonnalle kuuro), siten intohimot eivät tottele eivätkä kuuntele, olivatpa ne miten vähäisiä tahansa. Tiikerit ja leijonat eivät koskaan kadota villiyyttään, toisinaan ne rauhoittuvat, mutta sitten, kun sitä vähiten odotetaan, niiden lauhtunut raivokkuus hurjistuu. Paheet eivät koskaan kesyynny aidosti. Edelleen, jos järki tehoaa, intohimot eivät edes syty; jos ne syttyvät vastoin järjen tahtoa, ne jatkuvat vastoin sen tahtoa. On tosiaan helpompi estää niiden syttyminen kuin hallita niiden vimma. Mokoma kohtuus on siis erehdys ja haitallista – samassa arvossa pidettävää kuin se, jos joku väittäisi, että ihmisen on oltava kohtuullisesti hullu, sairastettava kohtuullisesti.⁵³

Seneca kyseenalaistaa tässä kaikki intohimot, pienimmätkin. Tällaisia irrationaalisia kokemuksia ei Senecan mukaan voi kesyttää, juuri sen takia että ne ovat irrationaalisia eivätkä tottele järkeä. Tästä syystä intohimot ovat vaarallisia. Koska intohimoja ei voida kesyttää, tulee ne puhtaasti korvata järjellä.

Otan vielä käsittelyyn kaksi Senecan lainausta (Kirjeet Luciliukselle, 59. 14.):

Opetan nyt, millä tavalla ymmärrät, ettet ole viisas. Mainittu viisas on iloa täynnä, hilpeä ja tyyni, järkähtämätön; hän elää tasavertaisena jumalten kanssa. Ajattele nyt omaa itseäsi: jos et milloinkaan ole synkkämielinen, jos mikään toivo ei vaivaa mieltäsi tulevaisuuden odotuksellaan, ..., silloin olet saapunut ihmisonnen hui-pulle.⁵⁴

sekä (Suuttumuksesta. 3. 31.):

Kukaan, joka tarkkailee muiden asioita, ei ole tyytyväinen omiinsa. ... Sellaista kuitenkin on ihmisten julkeus, että vaikka he saavat kuinka paljon, heille käy vääryydestä, jos he olisivat voineet saada enemmän. ”Hän antoi

⁵² Seneca. Kirjeet Luciliukselle. (Suom. Antti Oikarinen 2011, 25)

⁵³ Seneca. Kirjeet Luciliukselle. (Suom. Antti Oikarinen 2011, 241)

⁵⁴ Seneca. Kirjeet Luciliukselle. (Suom. Antti Oikarinen 2011, 145)

minulle pretoraatin, vaikka olin toivonut konsulaattia. Hän antoi minulle kaksitoista vitsakimppua, mutta ei tehnyt minusta vakituista konsulia. ...” Kiitä mieluummin siitä, mitä olet saanut, pidä kaikkea muuta tervetulleena ja iloitse siitä, ettet vielä ole täysi. Mielihyvien joukkoon kuuluu se, että on jäljellä jotakin, mitä toivoa.⁵⁵

Näitä kahta vertaillen Seneca tuntuu olevan ristiriidassa itsensä kanssa. Kirjeessä Luciliukselle Seneca suoraviivaisesti vetoaa toivon olevan negatiivinen asia, häiriö mielenrauhalle. Suuttumuksessa Seneca kuitenkin puhuu toivosta mielihyvänä, positiivisena kokemuksena. Toki suhde toivon suhde ja juuret haluamiseen ovat jälleen selviä. Suuttumuksen lainauksessa Seneca ei myöskään käytä toivoa samanlaisessa positiivisen odotuksen muodossa, millaiseksi se oli jo ehtinyt muodostua hänen aikanaan, vaan pikemminkin alkuperäisessä antiikin ”jonkin odottamisen” muodossa. Seneca ei tarkoita, että nautinto tulisi ”toivosta”, vaan ”odottamisesta”.

Tulee kuitenkin ottaa huomioon kohde: Luciliukselle kirjoittaessaan hän kirjoittaa ystävänsä, joka on jo omaksunut stoalaisen filosofian luonteen. On myös otettava huomioon, että Seneca oli nuori kirjoittaessaan esseitään, kuten Suuttumuksesta. Kirjeet Luciliukselle Seneca kirjoitti varttuneempana. Seneca itsekkin eräässä kirjeessään (Kirjeet Luciliukselle. 61. 1.): ”Lakatkaamme tahtomasta sitä, mitä olemme tahtoneet. Minä ainakin pyrin olemaan tahtomatta vanhana samaa kuin toivoin lapsena.”⁵⁶

3.6 Stoalaisuuden päälinjat

Kuten fyysisesti tapahtuvaa oppimista voidaan imitoida, voidaan stoalaisten mukaan myös tunteiden ja havaintojen kokemista harjoitella. Samanlaista ajattelua edusti myös Aristoteles ja moni muu hänen seuraajistaan, mutta muihin koulukuntiin verrattuna tämä on stoalaisille erityisen keskeistä. Mestarimaalari havaitsee maalauksen eri tavalla kuin amatööri, vaikka näkisi sen samasta pisteestä. Stoalaiset pyrkivät siis kehittämään itsessään tätä välttämätöntä reaktiota joka aistihavaintojen ohella tapahtuu, sellaiseen suuntaan, joka lisää rationaalista toimimista. Suurempi tietämys maailmasta lisää entisestään mahdollisuutta toimia mielenrauhassa. Tieto lisää tietoa ja tietämys lisää mahdollisuuksia reagoida tunteisiin järjellä. Vaikka stoalaisten filosofien ajattelussa esiintyy ristiriitoja, suuret linjanvedot ovat selviä. Senecankin kohdalla hänen oma suhtautumisensa toivoon on ristiriidassa jo hänen omana elinaikanaan. Tätä on kuitenkin usein tulkittu juuri elämäkokemuksella – varttuneempana hän oli kriittisempi toivoa kohtaan. Tähän iän tuomaan kokemukseen jo Aristoteleskin viittasi.

⁵⁵ Kaukua 2004, 255-256

⁵⁶ Seneca. Kirjeet Luciliukselle. (Suom. Antti Oikarinen 2011, 147)

Khryssippos laskee aikuiset ihmiset moraalisesti päteviksi yksilöiksi, sillä he kykenevät rationaaliin päätöksiin. Stoalaisessa tunneteoriassa on esitetty, että 14-vuotiaat ovat kehittyneet siinä määrin järkevaksi, että hänen toimintojaan voidaan loogisesti seurata. Tästä seuraakin monia kehityspsykologisia kysymyksiä, mutta tässä tutkielmassa käsittelem asioita vain täysikasvuisten ihmisten näkökulmasta.

Areiokselta jäljelle jäänyt teksti, jossa hän käsittelee tunteita, on merkittävä. Areioksen mukaan tunteet ovat joko uskomuksia tai arvostelmia. Tämä kuitenkin jättää joitakin asioita alttiiksi kritiikille, ja esimerkiksi Galenos on tarttunut tähän tilaisuuteen, ymmärtäen kuitenkin sisällön väärin.⁵⁷

Stoalaiset itse pitivät tunteiden hillintää tavoiteltavana, mutta eivät välttämättä mahdollisena, sillä yhteiskunnassamme on paljon kieroutumia ja houkuttelevia asioita. Täydellinen stoalainen ideaaleihin suuntautunut henkilö tavoittelisi ensisijaisesti neljää hyvettä, ja vasta sitten seuraisivat terveyden ja muiden tavoittelu.

Yhtä merkittäviä kuin passiot ovat kuitenkin hyvät tunteet, eupatheiat. Erityisesti tämän tutkielman kannalta merkittävää on huomioida tulevaisuuteen kohdistuva hyvä tunne, βούλησις, eli toivomus. Stoalaiset esittävät toivomuksen haluamisen passion vastinkappaleena, sillä sekin on tulevaisuuteen kohdistuva positiivinen asia. Tämä haluaminen on kuitenkin usein liioiteltua tai muutoin epärationaalista, ja siksi se lasketaan passioksi. Hillitympi haluaminen, toivominen, ilman premissiä, että toivomuksen kohde toteutuisi tai on muutoin todennäköisempää, on rationaalisempaa.

Stoalaisilla on samankaltainen ajatus kuin Aristoteleella siitä, että reaktioita impulsseihin voi harjaannuttaa ja näin on tärkeää tehdäkin, sillä impulssit voivat merkittävästi vaikuttaa elämään joko hyvällä tai huonolla tavalla. Khryssippos kuvailikin impulssien olevan kuin alamäkeen juokseminen, jolloin pysähtyminen on hyvin hankalaa. Mitä tuorempi passio, sitä suurempi impulssi.

Hyvien tunteiden kohdalla onkin merkittävää huomioida niiden tuoreus. Hyvät tunteet harvemmin ovat impulsiivisia tai uusia, ne ovat pysyvämpiä tiloja. Näin ollen ne ovat tasapainoisia ja ikivihreitä, kestäviä asioita, vaikka ne eivät olekaan uusia ja tuoreita, impulsiivisia kokemuksia.

Hegemonikon (ἡγεμονικόν), eli sielun hallitseva keskus, on rationaalinen. Se on silti altis erilaisille impulsseille, erityisesti jos näihin impulsseihin on jo yhtynyt koko keho erilaisten asteittaisten hyväksymien kautta. Näin ollen halukin voi olla liiallinen, eikä varsinaista järkevää toivomista pääse syntymään. Juuri tästä syystä, niin toivon kuin muidenkin hyvien tunteiden kannalta, tulisi päästä irti passioista, jotta aidosti hyvät tunteet saisivat vallan.

⁵⁷ Kts. Galenos PHP

Hegemonikoniin liittyy termistö, jota stoalaisista tunteista käytetään: laajeneminen sekä kutistuminen. Ahosen mukaan: ”Tuskaa luonnehditaan ’kutistumiseksi’ ja nautintoa ’laajenemiseksi’, mikä viittaa sekä näiden tunteiden tuntemuspuoleen, että niihin liittyviin fysiologisiin muutoksiin.”⁵⁸, jota hän toisaalla temaattisesti jatkaa: ”Tuskaa kuvataan kutistumiseksi ja nautintoa laajenemiseksi. Kuvaus on osin metaforinen ja se viittaa siihen, mitä sydämessä sijaitsevaksi ajatellussa sielun ”komentokeskuksessa” ajateltiin tapahtuvan fysikaalisesti. Pelko on puolestaan väistämistä ja halu tavoittelua.”⁵⁹ Näiden lisäksi Ahonen myös toteaa laajentumisen ja kutistumisen koskevat hyviä tunteita.⁶⁰ Kutistuminen (συστολή) ja laajeneminen (έπαρσις) ovat keskeinen osa stoalaisen tunneteorian terminologiaa, mutta en niitä itse tässä tutkielmassa suosi. Ensisijaisesti puhun positiivisista ja negatiivisista tunteista, sillä ne ovat 2000-luvulla ymmärrettävämpiä termejä ja ovat merkitykseltään identtiset kutistumisen ja laajenemisen kanssa tässä kontekstissa, pois lukien sielun komentokeskuksen vaikutus, jota ei enää nykytieteen pohjalta voida pitää tieteellisesti pätevänä.

4 CICERO

Stoalaisuutta ja epikuroalaisuutta ei seurattu täysin dogmaattisesti, vaan niitä sekä jalostettiin että kritisoitiin jo niiden kulta-aikoina. Mukaan sopii paljon väärinymmärryksiä sekä liioitteluja, mutta jotkut näistä filosofiista ovat kuitenkin ansioituneesti antaneet oman panoksensa toivon määrittelyyn.

Eräs stoalaisuuden, epikuroalaisuuden, ja aiempien filosofien koulukuntien jatkaja on Cicero (106 eaa. – 43 eaa. Cicero antoi jotain uutta toivon määritelmälle, mutta teki työnsä enemmän tai vähemmän edellä läpikäytyjen filosofien ajattelun pohjalta näiden koulukuntien yhä ollessa menestyksekkäitä ja relevantteja.

Ciceroa on käsitelty ohimennen tässä tutkielmassa, mutta nyt omana kappaleenaan, johtuen hänen eklektisestä filosofiastaan. Cicero oli ja on vaikutusvaltainen hahmo, jonka kirjallisuudesta paljon on säilynyt alkuperäisessä muodossaan yli kahdentuhannen vuoden ajan.

Marja Itkonen-Kaila määrittelee Cicerosta kertovassa johdannossaan, ettei Cicero varsinaisesti ollut minkään tietyn koulukunnan edustaja: hänet luokitellaan eklektiseksi ajattelijaksi, eli hänen filosofiansa edusti useamman koulukunnan oppeja. Näistä eniten esiin tulevat vanhan ja uuden Akatemian platonismi sekä stoalaisuus. Epikuroalaisuutta hän puolestaan vahvasti kritisoi, johtuen

⁵⁸ Ahonen 2002, 540

⁵⁹ Ahonen 2004, 161

⁶⁰ Ahonen 2004, 165

epikurolaisten ideologisesta politiikasta vetäytymisestä. Stoalaisten yhteisön toimintaan osallistuminen oli Cicerolle mieluisampaa. Cicerolle filosofia oli ennen kaikkea poliittisista syistä merkittävä ja tästä syystä hän ei hyväksynytäkään akatemialaista skeptisismää, joka hänen mukaansa johti toimettomuuteen. Etiikkaa ja politiikkaa koskevissa kysymyksissä Cicero ammensi stoalaista ja peripateettista filosofiaa, joiden hän katsoi olevan yhteensopivia.⁶¹

Platonin *Timaios* käännettiin ensimmäistä kertaa latinaksi Ciceron kautta juuri ennen hänen kuolemaansa, suunnilleen vuonna 45 eaa. Ciceron latinaksi kääntämä versio vaikutti muun muassa kirkkoisä Augustinuksen ajatteluun, sillä tämä ei tavoittanut Platonin alkuperäistä teosta.⁶² Tämä on osoitus Ciceron filosofisesta oppineisuudesta myös klassisten filosofien osalta.

Cicero määritteli toivoa edistyksellisesti, sitoutumatta varsinaisesti edeltävien filosofien ajatuksiin. Hänen mukaansa: ”jos toivo on jonkin hyvän odotusta, niin voimme päätellä pelon (*metum*) olevan jonkin pahan odotusta” (Keskusteluja Tusc. 4.80). Tästä lähtökohdasta toivoa ei tutkittaisi enää yksittäisenä tunteena, vaan se olisi tutkittavissa samalla skaalalla pelon kanssa. Cicerolla oli vahva side stoalaisuuteen ja stoalaisuuden kontekstissa pelko on yksi äärimmäisistä passioista. Toivon liittäminen pelon vastakkaiseksi tunteeksi samalla skaalalla poikkeaa kuitenkin stoalaisesta käsityksestä, vaikka Seneca kuitenkin jo viittasi tällaiseen skaalamaiseen ajatteluun. Latinalaisessa kirjallisuudessa *spes* ja *metus* ovatkin yleisesti kuvattu tunteiden vastakohtapareina, ja tähän Cicerolla on ollut oma vaikutuksensa. Kreikassa *ἐλπίς* ja *Φόβος* eivät olleet likimainkaan näin merkittävästi yhteydessä, kuin mitä ne satoja vuosia myöhemmin olivat. Yksi latinalaiseen kirjallisuuteen jälkensä jättänyt, Cicerolta peräisin oleva lausahdus kuuluu: ”Dum spiro spero”. Suomeksi tämä voitaneen kääntää ”Kun hengitän, toivon”. Tässä Cicero on jättänyt toivon elämään passiivisena mutta positii-visena piirteenä, jota hän toteuttaa elämänsä joka hetkellä.

Cicero kritisoi muun muassa Epikuroksen tunteiden jaottelua luonnollisiin ja välttämättömiin, luonnollisiin ja välttämättömiin sekä luonnottomiin ja välttämättömiin, perustellen että luonnollinen ja tarpeellinen ovat synonyymejä (Hyvän ja pahan korkeimmasta asteesta 2.26). Samoin Cicero yleisesti kritisoi epikurolaisuutta ja kaikkia koulukuntia, jotka pitivät nautintoa tavoitteenaan: se on hänen mukaansa vaarallista, sillä siitä väistämättä seuraa väärinkäyttöä ja vapaita tulkin-toja, kuten Rooman eliitti teki oikeuttaessaan yltäkylläistä elämäänsä. Cicero itse piti tällaisia valit-tuja nautintoja hyödyttöminä ja vaarallisina vähemmän älykkäille, sillä he olivat hyvin alttiita jää-mään niiden valtaan. (Pisoa vastaan 68-69). Cicero kuitenkin tuntuu ymmärtäneen epikurolaisuuden luonnetta näissä väärin, sillä monet nautinnot ovat myös tarpeellisia.

⁶¹ Cicero 1967. (Marja Itkonen-Kailan johdanto 1967, 14)

⁶² Hoenig 2018, 220

Epikuroksen perustelut kuitenkin kokonaisuudessaan tuntuvatkin yhä pitävän paikkansa, varsinkin jos niitä tutkailee hänen pääoppiensa pohjalta. Tämä kuitenkin luo hyvän pohjan Ciceron näkemykseen tunteiden luonteesta.

Cicero pitää toivoa paikoitellen hyvänäkin tilana. Erityisesti poliittisessa ympäristössä se hänen mukaansa on loistava työväline. Eräässä Ciceron kirjeessä hän kuvailee, kuinka Octavian on tulossa valituksi uudeksi johtajaksi ja Cicero kertoo hänellä itsellään olevan suuria toivoja tämän johtajan menestyksestä, johtuen siitä, että Octavian on täynnä suuria odotuksia ja tekee kaikkensa saadakseen kehuja ja kunniaa (Kirjeet ystäville 12.23). Suuret odotukset viittaavat tässä toivoon.

Tunteiden, erityisesti impulsiivisten sellaisten, osalta Cicero on hyvin kriittinen. Teoksessaan Hyvän ja pahan korkeimmasta asteesta hän pohtii käännöstyötään seuraavasti (Hyvän ja pahan korkeimmasta asteesta 3. 35):

Mielen liikkeet häiritsevät typeryksiä ja tekevät heidän elämästään katkeraa (Kreikankielinen termi näille on *pathos*, ja olisin saattanut kääntää tämän ”sairaudeksi”, mutta ”sairaus” ei sovi kaikkiin tilanteisiin: esimerkiksi säälistä tai vihasta ei voi puhua sairauksina, vaikka kreikkalaiset lukivat nämä passioiksi. Hyväksytään siis termi *emootio*, joka merkitsee jotain säälimätöntä, eivätkä nämä emootiot ole minkään luonnollisen vaikutuksen alaisia. Emootiot on jaoteltu neljään luokkaan useammilla alaluokilla. Pääluokat ovat suru, pelko, halu ja stoalaisten *hedoneksi*, ”nautinnoksi”, nimittämä ruumiillisen nautinnon tunne, jota itse tyylittelen mieluummin mielihyväksi⁶³, tarkoittaen mielen aistillista ylentymistä riemun tilassa.) nämä tunteet, sanon, eivät ole lainkaan luonnollisia; ne ovat vain mielikuvia ja hölmöjä mielipiteitä. Niinpä viisas on niistä aina vapaa.⁶⁴

Cicerolta käy vielä ilmi eräs näkemys arvostettavien ja halveksuttavien tunteiden suhteesta viisaaseen: ”- - voikin nähdä oikeamielisten kärsivän eniten epäoikeudenmukaisuuksista, urheiden arkuuden osoituksista, siivojen riettauksista. Oikealla tavalla kehittyneen mielen tunnusmerkki on siis, että se iloitsee hyvistä asioista ja kärsii päinvastaisista.”⁶⁵ Cicero antaa tässä eväitä loogisille seuraamuksille: jos joku kärsii jonkun toivosta, on kyseessä mahdollisesti järjetön ja paheellinen tunne. Näin ei kuitenkaan usein todellisuudessa ole, vaan yleensä toivo on inspiroiva voima, josta viisaat iloitsevat.

5 JOHTOPÄÄTÖKSET

Olen esittänyt jo joitakin johtopäätöksiä jokaisen kokonaisuuden koonnissa. On kuitenkin vielä joitakin näkökulmia, joita ei ole todettu. Edeltäviä johtopäätöksiä en myöskään ole keskenään

⁶³ Engl. Pleasure vs. Delight, Ciceron alkuperäistekstissä ἡδονή vs. laetitia

⁶⁴ Olen kääntänyt tekstin Ciceron alkuperäistekstin apuna käyttäen Rackhamin englanininkielistä käännettä (Cicero 1914, 255).

⁶⁵ Cicero. Ystävydestä. (Suom. Marja Itkonen-Kaila 1967, 69)

vertaillut tässä tutkimuksessa. Palaan siis jälleen klassiseen filosofiaan ja yhdistelen kunkin aikakauden ja koulukunnan ajatuksia alla.

Sokrates ja Platon eivät antaneet paljoakaan ajatusta tunteisiin, ainakaan toivoon liittyen. He kuitenkin loivat hyvän pohjan Aristoteleelle, joka jatkoi teoriaa tunteista yhä pidemmälle. Sokrates pyrki vahvasti eroon tunteista, sillä hänen mukaansa ne olivat yhdentekeviä, mutta samalla saattoivat häiritä tärkeämpiin asioihin, kuten filosofiaan, keskittymistä. Sokrates tuntuu välittäneen tämän välinpitämättömän asenteen myös oppilaalleen Platonille.

Platonin varhaisen elämän tavoite oli päästä tunteista eroon mahdollisimman paljon, toisaalta taas hän myöhemmissä teoksissaan näyttää esittävän hieman positiivisempaa suhtautumista tunteisiin. Tätä teoriaa tukevat myös monet antiikin tutkijat. Tästä huolimatta missään vaiheessa Platon ei pidä tunteita varsinaisesti aidosti hyvinä asioina, vaan hän vähintään korostaa niissä kohtuullisuutta ja järjenkäyttöä.

Aristoteles paikkasi edeltäjiensä tunneteorian vähyyttä hyvin ja hänen myötään kiinnostus käsitellä myös tunteita omana alanaan on selvästikin ollut yleisempää, kuten käy ilmi hänen jälkeisistään ajattelijoiden. Aristoteles mainitsee, että jotkut määrittelevät hyveet vapaudeksi tunteista (ἀπάθεια) sekä sielun tyyneydeksi (NE 1104b20-27). Oletettavasti Aristoteles viittaa tässä Speusippuksen ajatteluun. Tämä muistuttaa kuitenkin kovin paljon stoalaista ajatusta, joka muodostui koulukunnaksi vasta joitakin vuosikymmeniä Aristoteleen kuoleman jälkeen. Samalla klassisen aikakauden filosofit mainitsevat kaiken liittyvän kipuun ja nautintoon, aivan kuten epikurolaiset.

Epikurolaisuus ja stoalaisuus asetetaan usein kilpaileviksi koulukunniksi, mutta mielestäni niissä on myös hyvin paljon samaa, vaikkakin on paikoitellen selvää, ettei niiden edustajien filosofinen päämäärä täyty samoilla toimilla ja ehdoilla. Edellisestä kappaleesta käy kuitenkin ilmi, että molempien juuret ovat selvästikin klassisen ajan filosofien ajatuksiin pohjautuvia. Nykypäivän hyvinvointivaltion asukas pitäisi helposti molempia koulukuntia perin askeettisina ja rajoittavina, mutta ehkä juuri tällainen yksinkertaisuus onkin tie onnellisuuteen ja hyvään toivoon.

Epikurolaisilla on kiintoisa suhde toivoon. Epikurolaisuuden ytimeen kuuluu kivun poissaolon ja nautinnon maksimoimisen korostaminen. Tämä on melko generalisoiva tavoite, joten toivon olemassaoloa voidaan epikurolaisesti tulkita monin tavoin, mutta kärjistettynä totean, että epikurolaisuudessa toivo on hyvä asia, mikäli se tuottaa nautintoa eikä lisää kärsimystä. Tällä johtopäätöksellä pääsemme hyvin samanlaiseen näkemykseen kuin mitä Aristoteles toivosta esitti.

Jotkut epikurolaiset tuomitsevat toivon turhana, mutta samalla jotkut korostavat sen tärkeyttä. Nautinto on epikurolaisuuden lopullinen päämäärä tuskan välttelyn ohella. Toivo voi luoda sekä nautintoa että tuskaa, ja ehkä sen myötä selittyy epikurolaisten ambivalentti suhtautuminen toivoon. Toivo voi liiallisten passioiden ja epätodennäköisten oletuksien alla tuoda harmia ja

pettymystä, mutta muutoin lannistavassa tilanteessa toivo voi olla yksi elämän ainoista nautinnon lähteistä. Päälinjauksia noudattaen epikurolaiset voisivat mielestäni pitää toivoa hyvänä asiana, mikäli se edes välillisesti luo heille nautintoa.

Stoalaiset loivat oman tunneteoriansa, joka on yhä 2000-luvulla herättää keskustelua. Yleisesti stoalainen tunneteoriat on saanut osakseen kritiikkiä esimerkiksi Augustinukselta, Hegeliltä ja Nietzscheiltä. Stoalaista teoriaa ovat kommentoineet rakentavasti uuteen suuntaan myöhemmät stoalaiset, esimerkiksi Justus Lipsius 1500-luvulla teoksessaan *De Constantinia*. Keskeistä stoalaisessa tunneteoriassa on, että toivo/toivomus (βούλησις) on yksi kolmesta hyvästä tunteesta. Stoalaisessa tunneteoriassa voidaan todeta, että rationaalinen todennäköisen hyvän odottaminen on oikeutettua ja hyvää itsessään. Todellisuudessa kuitenkin ole selvää, mikä on varmaa. Stoalaisen ideaalin mukaisen viisaan arvioitavaksi jääkin, onko jokin asia toivomisen arvoista.

Antiikin filosofian päättää keisariajan filosofia, jonka aikana vaikuttivat Seneca, Aurelius ja Cicero. Cicero oli merkittävä kaikkien edeltävien koulukuntien kritisoija. Hän on tutustunut edeltäviin filosofiin, ja heidän pohjaltaan luonut oman eklektisen filosofiansa. Epikurolaisuutta hän kritisoi eniten, mutta ei hyväksynyt täysin stoalaisuuttakaan. Toivosta hän ei kuitenkaan anna yksiselitteistä näkemystä. Ciceron kautta on kuitenkin helppo huomata, että kaikki antiikin filosofian edustajat liittyvät toisiinsa jollakin tavoin – modernissa filosofiassa on vielä vaikeampaa välttää omien ajatusten liittämistä muiden jo historiassa esitettyihin näkemyksiin.

Toivoa on tulkittu sekä tutkittu monin tavoin, mutta silti toivon luonteesta jää paljon tutkimatta. Tutkimusta voi lähteä jatkamaan moneen suuntaan, sillä esimerkiksi keskiajalla toivokäsitys on vielä monipuolisempi tutkimuksen kohde kuin mitä antiikin toivokäsityksen tutkimus on. 2020-luvulla ilmastokriisin myötä toivo on myös noussut keskeiseksi käsitteeksi, jolle antiikin filosofialla on vielä annettavaa. Siinä missä toivo on antiikissa nähty ehkä turhana, hölmönä tai tarpeettomana, on sen merkitys nykyään muuttunut. Toivo ei monessakaan varhaisen antiikin filosofin kirjoituksessa ollut realistista odotusta, vaan se oli järjetöntä mahdottoman odotusta. Merkityksen käännekohta kuitenkin sijoittuu antiikin filosofiaan ja kristinuskon nousuun Lähi-Idässä ja Euroopassa, jonka aikana toivon käsitteeseen liitettiin realistisen hyvän odottaminen.

Lopuksi lainaus keskiplatonilaiselta Plutarkhokselta toivoon viitaten:

Kohtalo voi kietoa sairaudella, viedä omaisuuden, tuhota välit kansaan ja hallitsijaan, mutta se ei voi tehdä hyvästä, rohkeasta ja ylevästä ihmisestä katalaa, pelkurimaista, alhaista, kurjaa ja kateellista, eikä se voi ottaa pois jatkuvasti läsnä olevaa asennetta, josta on elämässä enemmän hyötyä kuin kapteenista merellä.⁶⁶

⁶⁶ Plutarkhos 2020, 68-69

6 LÄHTEET:

Primaariset lähteet:

Aristoteles

Nikomakhoksen etiikka (Lyh. NE)	(Alkuperäisteksti ” <i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i> ”)
Organon	(Alkuperäisteksti ” <i>Ὀργανον</i> ”)
Pieniä tutkielmia (Lyh. PT)	(Alkuperäisteksti ” <i>Μικρά φυσικά</i> ”)
Retoriikka (Lyh. Ret.)	(Alkuperäisteksti ” <i>Ῥητορική</i> ”)
Sielusta	(Alkuperäisteksti ” <i>Περὶ ψυχῆς</i> ”)

Cicero

Hyvän ja pahan korkeimmasta asteesta	(Alkuperäisteksti ” <i>De finibus bonorum et malorum</i> ”)
Keskusteluja Tusculumissa (Lyh. Tusc.)	(Alkuperäisteksti ” <i>Tusculanae disputationes</i> ”)
Kirjeet ystäville	(Alkuperäisteksti ” <i>Ad Quintum I–III</i> ”)
Pisoa vastaan	(Alkuperäisteksti ” <i>In Pisonem</i> ”)
Ystävydestä	(Alkuperäisteksti ” <i>De Amicitia</i> ”)

Diogenes Laertios

Merkittävien filosofien elämät ja opit (Lyh. DL)	(Alkuperäisteksti ” <i>Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων</i> ”)
--	--

Epikuros

Kirje Herodotokselle	(Alkuperäisteksti ” <i>Ἐπιστολὴ πρὸς Ἡρόδοτον</i> ”)
Kirje Menoekeukselle	(Alkuperäisteksti ” <i>Ἐπιστολὴ πρὸς Μενοικέα</i> ”)
Kirje Pythokleelle	(Alkuperäisteksti ” <i>Ἐπιστολὴ πρὸς Πυθοκλήν</i> ”)
Pääopit	(Alkuperäisteksti ” <i>Κύρια Δόξαι</i> ”)

Filodemos

Retoriikasta	(Pherc. 1426)
Sofisteja vastaan	(Pherc. 1005)
Suuttumuksesta	(Pherc. 182)
Valinnoista ja välttelystä	(Pherc. 1251) (Myös nimellä: Comparetti Ethics)

Galenos

Hippokrateen ja Platonin opeista (Lyh. PHP) (Alkuperäisteksti “De Placitis Hippocratis et Platonis”)

Lucretius

Maailmankaikkeudesta (Lyh. DRN) (Alkuperäisteksti “*De Rerum Natura*”)

Platon

Faidon (Alkuperäisteksti “*Φαίδων*”)

Filebos (Alkuperäisteksti “*Φίληβος*”)

Lait (Alkuperäisteksti “*Νόμοι*”)

Protagoras (Alkuperäisteksti “*Πρωταγόρας*”)

Timaios (Alkuperäisteksti “*Τιμαιος*”)

Plutarkhos

Mielen tyyneydestä (Alkuperäisteksti “*Περὶ εὐθυμίας*”)

Seneca

Kirjeet Luciliukselle (Alkuperäisteksti “*Epistulae morales ad Lucilium*”)

Suuttumuksesta (Alkuperäisteksti “*De Ira*”)

Sekundaariset lähteet:

Ahonen, Marke

2002 Merkittävien filosofien elämät ja opit. Helsinki: Summa.

Ahonen, Marke

2004 Varhaisstoalaisen tunneteorian tekstikatkelmia. Osana teosta Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. (Toim.) Kaarakainen, Teija; Kaukua, Jari. Helsinki: Gaudeamus University Press.

Annas, Julia

- 1989 Epicurean emotions. *Osana teosta Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 30. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Annas, Julia
1992 *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, CA: University of California Press, Ltd.
- Aristoteles
1907 *De Anima*. Engl. R. D. Hicks. Cambridge, MA: University Press.
- Aristoteles
1997 *Retoriikka. Runousoppi*. Suom. Hohti, Paavo; Myllykoski, Päivi; Sihvola, Juha. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles
2005 *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Knuuttila, Simo. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles
2006 *Sielusta. Pieniä tutkielmia*. Suom. Kati Näätsaari; Jatakari, Tuija; Knuuttila, Simo; Ahonen, Marke. Helsinki: Gaudeamus.
- Arnim, Hans Friedrich August von
1903-1905 *Stoicorum Veterum Fragmenta (Lyh. SVF)*. Leibzig: B. G. Teubner.
- Bury, Robert Gregg
1926 *Plato. With an English Translation IX. Laws*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cicero
1914 *De finibus bonorum et malorum*. Engl. Rackham, Harris. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cicero

- 1960 Tusculan Disputations. Engl. King, John. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cicero
- 1967 Cicero. Vanhuudesta. Ystävyydestä. Velvollisuuksista. Suom. Itkonen-Kaila, Marja. Porvoo: Werner Söderström osakeyhtiö.
- Eugene T. Gendlin
- 2012 Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima. Books I & II. 2012. Nyack, NY: Focusing Institute.
- Filodemos
- 1995 On Choices and Avoidances. Engl. Indelli, Giovanni; Tsouna-McKirahan, Voula. Napoli: Bibliopolis.
- Fortenbaugh, William
- 1975 Aristotle on Emotion. Lontoo: Bloomsbury Academic.
- Gomperz, Theodorus
- 1864 Philodemi Epicurei De Ira Liber. Bibliotheca Teubneriana.
- Hammerstaedt, Jurger
- 1992 Der Schlussteil von Philodems drittem Buch über Rhetorik. Osana Cronache Ercolanesi -julkaisua. Napoli: CISPE.
- Hoening, Christina
- 2018 Plato's Timaeus and the Latin Tradition. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Long, Anthony
- 1987 The Hellenistic Philosophers. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Lucretius

- 1975 De Rerum Natura. Englanninkielinen käännös Smith, Martin Ferguson. Kolmas painos. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lucretius
- 2015 De Rerum Natura. Lontoo: Andesite Press.
- Kaarakainen & al
- 2004 Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. (Toim.) Kaarakainen, Teija; Kaukua, Jari. Helsinki: Gaudeamus University Press.
- Kaukua, Jari
- 2004 Suuttumuksesta. Osana teosta Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. (Toim.) Kaarakainen, Teija; Kaukua, Jari. Helsinki: Gaudeamus University Press.
- Numminen, Paavo
- 1965 Maailmankaikkeudesta. Porvoo: Werner Söderström osakeyhtiö.
- Nussbaum, Martha
- 1986 The Fragility of Goodness. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Platon
- 1982 Teokset. Viides osa. Sofisti, Valtiomies, Timaios, Kritias, Filebos. Suom. Itkonen-Kaila, Marja; Anttila A.M.; Tyni Marianna. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset.
- Plutarkhos
- 2020 Mielen tyyneydestä. Suom. Juhana Torkki. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Saarinen, Risto
- 2020 Oppi toivosta. Helsinki: Gaudeamus.
- Seneca
- 2011 Kirjeet Luciliukselle. Suomentanut Oikarinen, Antti. Helsinki: Basam Books.

Tsouna, Voula

2007 Philodemus on Emotions. Osana teosta Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD: VOLUME 1. No. 94. Oxford: Oxford University Press.

Verkkojulkaisut:

Perseus Digital Library

Tufts University. Department of Classical Studies.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Jolkkonen, Jari

2007 Metodiopas: Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina. Joensuun yliopiston teologisen tiedekunnan julkaisuja. Joensuun yliopiston teologinen tiedekunta.

http://www.uef.fi/c/document_library/get_file?uuid=c0deff9e-0b92-480c-96b5-77e728732a79&groupId=134167&p_1_id=286780

The Imaging Papyri Project. University of Oxford. Faculty of Classics.

<http://163.1.169.40/cgi-bin/library?a=p&p=home&l=en&w=utf-8>

(Lyh. Pherc.)