



SAULI SALMELA

Vesitettyä skolastiikkaa?
Varhaismodernin subjektikäsityksen
aristoteelisesta perustasta

Tuomas Akvinolaisen ja John Locken
kognitioteorioiden vertailua



AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA
Esitetään Tampereen yliopiston
kasvatustieteiden yksikön johtokunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Tampereen yliopiston
Pinni B:n luentosalissa B1100, Kanslerinrinne 1, Tampere,
19. päivänä marraskuuta 2011 klo 11.

English abstract

TAMPEREEN YLIOPISTO



TAMPEREEN
YLIOPISTO

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Tampereen yliopisto
Kasvatustieteiden yksikkö

Myynti
Tiedekirjakauppa TAJU
PL 617
33014 Tampereen yliopisto

Puh. 040 190 9800
Fax (03) 3551 7685
taju@uta.fi
www.uta.fi/taju
<http://granum.uta.fi>

Kannen suunnittelu
Mikko Reinikka

Acta Universitatis Tamperensis 1665
ISBN 978-951-44-8592-3 (nid.)
ISSN-L 1455-1616
ISSN 1455-1616

Acta Electronica Universitatis Tamperensis 1128
ISBN 978-951-44-8593-0 (pdf)
ISSN 1456-954X
<http://acta.uta.fi>

Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print
Tampere 2011

ESIPUHE

Maamme hallitus on kirjannut tavoitteekseen “nostaa suomalaiset maailman osaavimmaksi kansaksi vuoteen 2020 mennessä”. Samaan aikaan se elävöittävä sivistys, jota latinan kielessä kutsutaan esimerkiksi nimellä *humanitas* ja joka kreikaksi on *παιδεία*, käy kuolinkamppailua talouselämän ohjaileman politiikan kuristuksessa. Koulutuspolitiikan nykyihanteita ovat tehokkuus ja hyödyllisyys, jotka tulkitaan tuotannollis-taloudellisiksi, kvantitatiivisiksi käsitteiksi. Tehokkuuden tavoittellessa alhaista huippuaan ylevä sivistys uhkaa vajota unohduksen hämärään vieden mukanaan kulmakivensä eli hyveen (lat. *virtus*, kr. *ἀρετή*) – joka Epikurosta lainatakseni erottaa ihmisen (muista) eläimistä, tai, kuten Aristoteles sanoo, viisaan sivistyksestä välinpitämättömästä rahvaan massasta (*οἱ πολλοί*).

Kansallisfilosofiksemmekin kutsuttu Snellman painotti sivistyksessä olevan Suomen ainoa pelastus. Sivistyksen olemuksen hän näki humanistiseksi sivistykseksi, jonka ytimessä on älyllisen kasvatuksen mahdollistama moraalinen sivistys. Ilman humanistista sivistystä syntyy vain puoli-ihmisiä, Snellman huomauttaa, eikä järjellistä yhteiskuntaa voi perustaa hyötyajattelun varaan ilman käsitystä oikeasta. Tänäpäin sitä vastoin humanististen alojen tutkimusta ja opetusta karsitaan, sillä kurssit eivät ole ensisijaisesti sivistyksellisiä vaan kustannusyksiköitä – edes yliopistolla. Innovatiivisissa strategioissa resursseja kohdennetaan uudelleen, jotta kysyntää vastaava asiakaslähtöinen osaajatuotanto voidaan maksimoida minimikustannuksin. Tutkimusalojen ja opiskelijoiden tasa-arvo uhrataan samalla tehokkuusajattelun alttarilla sivistyksen kanssa, kun konsultit ja poliitikot käsi kädessä yliopistohallintoon luikerrelleiden ulkoisten sidosryhmien edustajien kanssa huutelevat huippuosaajien perään – liikuttavan yksimielisinä siitä, että arvokasta ja kannattavaa on vain sellainen tutkimus, jonka tulokset voi muuttaa välittömästi rahaksi.

Ilmiö heijastuu opettajankoulutukseen, sillä harva ryhtyy kannattamattomiksi leimattujen humanististen aineiden opettajaksi, kun työtilanne on epävarma. Lopulta näitä aineita opettavat kouluissa epäpätevät tai niihin vain toissijaisesti keskittyvät opettajat, ja vähäisenkin opetuksen laatu kärsii entisestään. Ylipäänsä kasvatustiede näyttää redusoituvan sille ulkoisten päämäärien toteuttamisen instrumentiksi. Näin kasvatuksen käsitteeseen, päämääriin ja ihmiskäsityksiin liittyvä ynnä muu teoreettinen tarkastelu on korvautumassa enenevässä määrin empiirisellä sosiaalipoliittisella ja sosiologisella tutkimuksella tai oppimispsykologialla ja neurofysiologialla. Reduktion hintana on kasvatustieteen historiallisen ja teoreettisen itseymmärryksen väheneminen, ja jäljelle jää vain – Snellmanin ilmausta mukaillen – puolitedettä. Kasvatustieteestä tulee osaajentuottamiskoneen ratas, jonka arvo ja merkitys perustuvat siihen, miten tehokkaaksi ja

tarkoituksenmukaiseksi välineeksi se osoittautuu koneenkäyttäjän päämäärien saavuttamiseksi. Hyvekasvatuksen puusta lehti varisee, mutta laatujärjestelmät kukoistavat.

Tosiasioista ei eräiden näkemysten mukaan voi päätellä, miten niiden pitäisi olla, mutta moraalisuus edellyttää olemisen ja pitämisen erottamista. Arvotutkimus ei ole tosiasioita tutkivien luonnontieteiden tehtävä, eivätkä esimerkiksi hallinto- tai kauppatieteet voi sanoa arvoista mitään. Arvotutkimus eli aksiologia kuuluu filosofiaan ja edeltää kaikkea muuta tutkimusta. Sen piiriin kuuluu kysymys ihmisen korkeimmasta hyvästä (lat. *summum bonum*, kr. *κράτιστον*), joka on arvo itsessään ja jolle muut tavoitteet ovat alisteisia. Ihmisen ensisijainen suhde todellisuuteen on näet eettinen, sillä ihmistä motivoi tahto, ja tahtoa suuntaavat arvot. Siksi kasvatusta – myös tiedollinen – perustuu arvofilosofiaan, eikä tiedollista voi erottaa moraalisesta. Eurooppalainen sivistyskäsitys rakentui tälle tärkeälle oivallukselle antiikista romantiikkaan saakka. Postmoderni huippuosaaja sitä vastoin ei suuria kertomuksia kerro eikä kuuntele – ja on hylännyt sivistyksenkin yhtenä niistä.

Olen saanut viihtyä lukuisien sivistyneiden ihmisten seurassa akateemisissa hankkeissani, erityisesti Tampereen yliopiston filosofian ja opettajankoulutuslaitoksilla. Lausun näiden laitosten väelle yhteisen, suuren kiitoksen. Muutamien merkityksen arvioin edistymiseni ja tutkimustyöni kannalta niin ratkaisevaksi, että ajattelen heidän olevan *non sine quibus personae*.

Professori Tero Autiolle kuuluu ensimmäinen kiitos, sillä hän on eräässä mielessä paitsi tämän tutkimuksen myös kasvatustieteen kysymyksiin suuntautuvien intressieni *causa efficiens*. Hän innosti ja perehdytti minut curriculum-teoriaan ja osoitti filosofianhistoriallisen tutkimuksen tarpeellisuuden kasvatustieteen kannalta. Professori Autio kannusti järkähtämättömyyden ja hellittämättömyyden (lat. *perseverantia, constantia*, kr. *καρτέρησις, ἐμμονή*) hyvettä ilmentäen ja vapaa-aikaansakin säästelemättä minua väitöskirjatyöhön myös niinä hetkinä, kun oma jaksamiseni oli vähäistä. Hänen avara näkemyksellisyytensä ja suurten kokonaisuuksien hahmottamisen kykynsä on jotakin, mihin itsekkin haluan pyrkiä. Professori Aution kansainvälisestäkin arvostetun työn ansiosta curriculum-tutkimusta on alettu tehdä myös Suomessa, ja hän on määrätietoisesti korostanut teoreettisen tutkimuksen merkitystä kasvatustieteen kannalta. Kohdalleni lankesi suuri etuoikeus saada kuulua professori Aution tutkimusryhmään.

Myös dosentti Juhani Sarsilan erinomaisesta opetuksesta, laajasta – mahdollisesti pohjattomasta – sivistyneisyydestä ja pistämättömästä – ellei ylittämättömästä – huumorintajusta olen saanut nauttia koko akateemisten opintojeni ajan. Erityisesti kiitän häntä filosofianhistoriallisen tutkimustyöni innoittamisesta. Lukuisat keskustelumme ovat rikastaneet ajatteluani ja tietämystäni suunnattomasti. Dosentti Sarsilaa minun on myös kiittäminen klassisten kielten taidoistani, joita ilman tänäkään

tutkimuksen tekeminen ei olisi käynyt mahdolliseksi. Dosentti Sarsilan valtava retoriikan tradition sekä etenkin antiikin ja keskiajan filosofian tuntemus yhdistettynä hänen erinomaisuuteensa klassisten kielten taitajana tekevät hänestä lähes ainutlaatuisen, *primum sine paribus*, suomalaisen filosofian kentässä.

Tampereen yliopiston filosofian lehtori emeritus Lauri Mehtosen syvällisen oppinut ohjaaminen ja kannustava asennoituminen saivat minut pysyttämään aristoteelisen filosofian ja keskiajan tutkimuksen parissa jo filosofian kandidaatti- ja maisteriopintojeni kuluessa. Lehtori Mehtosella on ollut filosofiseen ajatteluuni ja filosofisten näkemysteni kehittymiseen sanoinkuvaamattoman suuri vaikutus. Lukemattomissa seminaareissa ja muissa yhteyksissä käymämme keskustelut olivat ehtymätön virikkeiden ja kysymysten lähde, josta pulppuavan veden ravitsemina tämänkin työn ajatukset ovat kasvaneet. Sikäli kuin hyvän opettajan voi tunnistaa hänen kyvystään aiheuttaa oppilaissaan äylyllistä innostusta, niin lehtori Mehtonen, *mentes ideis maxime philosophicis inflammans omnium*, on arvioitava ylivertaiseksi.

Kiitän myös professori Reijo Työrinojaa, joka on tukenut keskiajan filosofian tutkimustani eri tavoin maisteriopintojeni loppuvaiheista lähtien. Hänellä oli myös suuri, miltei ratkaiseva vaikutus siinä vaiheessa, kun aloitin jatko-opintojani ja hahmottelin väitöstutkimukseni aihetta. Koin tuolloin työskenteleväni koko lailla yksin, sillä Tampereen yliopistossa aristoteelista skolastiikkaa tutkitaan ja tunnetaan hämmästyttävän vähän. Yliopiston onneksi filosofian historian dosentiksi nimitettiin professori Työrinoja, tämä *nostris temporis scholasticus subtilis*, joka on suunnattomasti edistänyt keskiajan filosofian, erityisesti *imaginatio*- eli kuvittelukyvyyn tulkintojen tutkimusta maassamme. Juuri hänen kanssaan käymieni keskustelujen perusteella päädyin tutkimaan nimenomaan kognitioon ja tiedon metafysiikkaan liittyviä kysymyksiä, jotka ovat tämänkin tutkimuksen ydin.

Käsikirjoituksen alkutarkasti kasvatusfilosofian professori Veli-Matti Värrin, jota haluan kiittää innostuksesta ja kannustuksesta. Professori Värrin erityisalaa on moraalisubjektiivien filosofia, ja sain häneltä raikkaita ja hyödyllisiä näkökulmia ontologiapainotteiseen tutkimukseeni. Väitöskirjani esitarkastajia, dosentti Sarsilaa ja professori Työrinojaa kiitän huolellisesta työstä sekä arvokkaasta palautteesta. Sen perusteella, mutta erityisesti dosentti Sarsilan lukuisien kirjallisuusvinkkien, oivaltavien huomioiden, tarkkojen kriittisten kommenttien sekä etenkin retoriikkaan ja kieliasuun liittyvien parannusehdotusten ansiosta saatoin nähdä paremmin monia työhöni liittyviä ongelmia ja puuttua niihin. Dosentti Sarsila, *philosophus ille quam venerabilissimus*, on osoittanut työtäni kohtaan mitä suurinta mielenkiintoa ja paneutuneisuutta sekä tukenut sitä runsaasti ja monin tavoin varsinkin työn viimeistelyvaiheessa, mistä olen hänelle erittäin kiitollinen.

Dosentti Juha-Pekka Rentolle kuuluu kiitos Tuomas Akvinolaisen suomentamiseen liittyvistä arvokkaista neuvoista tutkimustyöni alkutaipaleella. Lisäksi kiitän liseniaatti Erna Oeschia saksalaisen ja englantilaisen filosofian suhteeseen liittyvistä neuvoista ja huomioista. Kiitoksin muistan myös lukioaikaista filosofianopettajaani Reijo Ylimystä. Hänestä kirposi kipinä, josta leimahtanut Joonian liekki on valaissut opin polkuani siitä lähtien. Sosionomi Ossi Muujärveä kiitän ikimuistoisista seminaareista, jotka perusteellisuudessaan etsivät yhä vertaistaan. Mankkaan piirin intellektuaalinen stimulaatio kantaa moraalifilosofista hedelmää *in dies singulos usque ad vivificantem mortem*.

Kohtalotovereiltani kuten Tuhkasen Olli-Pekalta, Järvisen Matilta, Kärnän Tommilta, Naukkarisen Jussilta, Vuorion Timolta, Hakkaraisen Janilta sekä Kiilakosken Tomilta olen saanut lukuisia, paikoin herätteleviäkin ajatuksia sekä akateemisissa että vähemmän akateemisissa olosuhteissa. Muutamat kollegoistani Sammon keskuslukiolla sekä Aikuislukiolla ilahduttivat kannustuksellaan välillä synkäksiin sävyttyneen väsymyksen koetellessa suorituskykyni rajoja.

Äitiäni haluan kiittää kaiken ohella tiedollisen uteliaisuuden herättämisestä, monista viisaista elämänohjeista sekä onnellisesta lapsuudesta. Isäni kiittäminen ei ole minulle enää mahdollista, mutta ajattelen häntäkin lämmöllä, ja olen tehnyt niin myös tätä työtä valmistellessani.

Terhille kuuluu aivan erityinen kiitos. Et kertaakaan valittanut niinä lukemattomina iltoina ja päättymättöminä öinä, joiksi piilouduin yläkertamme kirjaston rauhaan, missä sanat tuoksuvat, matto on pehmeä, ja ajatukset tervehtivät toisiaan. Et moittinut, vaikka käytin vapaa-aikani työskentelyyn lähes viimeistä hetkeä myöten. Ymmärsit myös, kun tutkimus lennätti minut fyysisestikin pois, aina ulkomaille asti. Kiitos, kulta!

En löytänyt tutkimusapurahaa silloin, kun sitä etsin, mikä hankaloittaa rahoituskiitosten kohdentamista tässä kohden. Keväällä Tampereen kaupungin lukio toimi mahdollisesti irrottautumiseni opetustyöstä New Orleansin -konferenssin ajaksi, mistä lausun kauneimmat kiitokseni. Tampereen yliopiston tukisäätiö ja kasvatustieteen tiedekunta avustivat tutkimukseni alkuvaiheessa esitelmämatkaani San Diegoon, minkä myös kiitoksin muistan.

Omistan tämän teoksen pojalleni Samulille. Hänessä toivoakseni representoituvat vain ne periytyvistä kvaliteeteistani, jotka ovat sen arvoisia.

Averroësin Córdobaassa, Loyolan aukiolla,
heinäkuun neljäntenä päivänä 2011

Sauli Salmela

Vesitettyä skolastiikkaa?

Varhaismodernin subjektikäsitteen aristoteelisesta perustasta

Tuomas Akvinolaisen ja John Locken kognitioteorioiden vertailua

Sauli Salmela

Tampereen yliopisto

TIIVISTELMÄ

Väitöstutkimukseni päämäärä (kr. *τέλος*, lat. *finis*) on osoittaa, että John Locken (1632-1704) filosofiasta rekonstruoitavaan varhaismodernin tietävän subjektin käsitteeseen sisältyy monia piirteitä, joiden synty tai huomattava kehittäminen ajoittuu korkea- ja myöhäiskolastiikkaan. Aristoteelisen skolastiikan paradigmana käytän Tuomas Akvinolaisen (1224-74) uusplatonisesti sävyttyneen Aristoteleen metafysiikan ja sieluteorian varaan rakentuvaa kognitioteoriaa. Aristoteles on – ehkä yllättävästikin – monessa mielessä Akvinolaisen ja Locken yhteinen nimittäjä, vaikka jälkimmäistä täysin perustein pidetään lähinnä nominalistisen, erityisesti okkamistisen filosofian kannattajana.

Filosofiaan on alusta lähtien kuulunut kasvatuksellinen pyrkimys, ja kasvatusteoria on filosofian osa. Kaiken kasvatuksen lähtökohtana on jonkinlaiseksi oletettu kasvatettava objekti eli kasvatuksen subjekti. Viimeisen vuosisadan ajan subjektin käsitettä on tulkittu lähinnä oppimispsykologisessa viitekehyksessä. Samaan aikaan postmodernin filosofian piirissä subjektin määrittämisen mahdollisuus on kyseenalaistettu. Tämä on johtanut sietämättömään tilanteeseen, sillä yleistä kasvatusteoriaa ei voi esittää, jos kasvatettavan määriteltävyys kiistetään. Kasvatustiede onkin paljolti redusoinut empiiriseksi sosiaalipoliittiseksi ja sosiologiseksi tutkimukseksi tai oppimispsykologiaksi ja neurofysiologiaksi. Reduktion hintana on kasvatustieteen historiallisen ja teoreettisen itseymmärryksen katoaminen. Nykyisyyden ymmärtämiseksi ja muuttamiseksi on selvitettävä, miten nykyiseen on päädytty.

Kasvatus on prosessi, jolla on suunta ja päämääriä. Päämäärien arvioiminen on arvofilosofian eli aksiologian tehtävä. Antiikista saksalaiseen romantiikkaan saakka moraalisen hyveen kehittäminen on nähty kasvatuksen tärkeimmäksi tehtäväksi, jolle muut arvot ovat alisteisia. Intellektuaaliset hyveet ovat arvokkaita sikäli kuin ne edistävät hyvettä, ja hyveellisyys on kasvatetun järjen ohjaamaa elämää eli sivistyneisyyttä. Viime vuosisadalta alkaen arvojen objektiivisuutta on kiistetty. Hyvettä ei enää opetussuunnitelmissa mainita, vaan kasvatuksen korkein arvo (*summum bonum*) on taloudellinen, mitattava tehokkuus, jonka edistämiseksi kasvatus suunnitellaan. Samalla kasvatukseen liittyvä keskustelu ja olennaisesti retoriikan piiriin kuuluva argumentointi sivistyksellisistä ihanteista ovat latistuneet oppimista mittaavien testien laatimiseksi ja standardiosaajia tuottavan prosessin seurantaindikaattorien tulosten tilastomatemattiseksi tarkasteluksi. Kasvatuksesta on tullut standardiosaamista tilaajan tarpeisiin tuottava talouden ja politiikan instrumentti.

Locken merkitys curriculum-teorialle on erityinen, sillä hänet voi nähdä sekä saksalaisen Bildung-että amerikkalaisen curriculum-tradition yhteiseksi lähtökohdaksi. Nämä huomattavimmat kasvatusteoreettiset paradigmat ovat vaikuttaneet maailmanlaajuisesti, myös Suomessa. Erityisesti Locken empirismiin, assosiaatiopsykologiaan, epikurolaisen mielihyvämoraalin rehabilitoimiseen, individualistiseen ihmiskäsitykseen sekä tiedollisesti autonomiseen järkeen liittyvät näkemykset ovat nykyisen kasvatustieteen filosofisia lähtökohtia. Locken filosofian tutkiminen on tarpeellista kasvatustieteen itseymmärryksen kannalta.

Metodologisesti tutkimus perustuu Locken ja Akvinolaisen primaarilähteistä abstrahoimiini kognitioteorioiden historiallisiin ja rationaalisiin rekonstruktioihin, joita suhteutan toisiinsa mutta myös Aristoteleen filosofiaan ja aristoteeliseen traditioon yleensä.

Johtopäätöksenä esitän, että lockelainen subjektikäsitys on luettavissa jo Akvinolaisen filosofiassa, mutta tietyin tärkein varauksin. Locken käsitykseen sisältyy esimerkiksi jumalapostulaattiin, havaittajasta riippumattoman ulkomaailmaan, korrespondentiaaliseen totuuskäsitykseen sekä muutoksen ja kvaliteettien alla konstanttina pysyväksi oletettuun substraatti-subjektiin liittyviä, jo Akvinolaisen esittämiä ontologisia perusratkaisuja. Locke suhtautui metafysiikkaan karsaasti, mutta hänenkin filosofiansa – kaiken filosofian tavoin – perustuu ontologisten premissien varaan. Niitä ei voi demonstroida, mutta niiden puolesta tai niitä vastaan voi esittää retorisia eli dialektisia argumentteja. Logiikka ja empirismi eivät voi oikeuttaa itseään omien menetelmiensä varassa.

Akvinolaisen tavoin Locke olettaa kognition subjektin tiedollisesti autonomiseksi, selittää kognition naturalistiseksi, kausaaliseksi prosessiksi, kieltää myötäsyttyisen tiedon ja edustaa aristoteeliseen tapaan empirismää. Molempien tiedonmuodostuskäsitystä voi perustellusti tulkita representatiiviseksi realismiksi, mihin liittyen molemmat selittävät ymmärryksen toimintaa sen kykyjä ja akteja analysoimalla. Locken terminologia ja käsitteistö periytyvät skolastiikasta, paljolti jesuiittojen tomistista aristotelismia edustaneiden oppikirjojen välityksellä. Usein Locke kuitenkin tulkitsee käsitteitä eri tavoin, mitä eksplikoin melko laajasti.

Tutkimus esittää selkeän jatkumon Aristoteleen filosofiasta Akvinolaisen kautta Locken filosofiaan, mistä antiikista periytyviä ideoita on siirtynyt nykyisiin kasvatusteorioihin. Vaikka tutkimuksen ensisijainen tarkastelukulma on epistemologinen ja ontologinen, niin kasvatuksen arvoihin liittyvä moraalifilosofinen aspekti kulkee kiinteästi mukana. Näkemys kreikkalaisesta filosofiasta ja *paideiasta* länsimaisen sivistyksen periaattina saa jälleen vahvistusta.

Avainsanat: keskiajan filosofia, kasvatustieteen filosofia, filosofia, curriculum, Akvinolainen, Locke, Aristoteles, subjekti, skolastiikka

Watered-down version of scholasticism?

On the Aristotelian foundations of the early modern conception of the subject

The theories of cognition of Thomas Aquinas and John Locke in comparison

Sauli Salmela

University of Tampere, Finland

ABSTRACT

The end (Gk. *τέλος*, Lat. *finis*) of my doctoral thesis is to show that in the early modern conception of the knowing subject, when reconstructed on the basis of John Locke's (1632-1704) philosophy, there are many features originating in or significantly developed during the period of scholasticism in the late thirteenth and fourteenth centuries. As the paradigm of the Aristotelian scholasticism I use Thomas Aquinas' (1224-74) theory of cognition founded on Aristotle's metaphysics and soul theory with neo-Platonic nuances. One may take Aristotle – even surprisingly – for a common background of both Aquinas and Locke in many ways, though the latter is, with good reason, primarily considered a supporter of nominalist, especially Ockhamist philosophy.

There has from its very beginning been an educational effort in the tradition of philosophy, and theory of education is a component of philosophy. In all education there is some kind of an idea required of the object to be educated, that is, the subject of education, as a starting point. From the 20th century on the concept of the subject has been interpreted mostly in the context of the psychology of learning. Simultaneously in the field of the post-modern philosophy the possibility of defining the subject has been denied. This has amounted to an intolerable situation, for unless the subject to be educated can be defined, it will not be possible to articulate a general theory of education. Consequently, educational science has largely been reduced to doing empirical research in the fields of social policy and sociology, or psychology of learning and neurophysiology. As a cost of this reduction, the historical and theoretical self-understanding of educational science has been diminishing. In order to understand and change the present, it is crucial to make clear, how we have ended up to the current situation.

Education is a process with direction and ends. Evaluating these ends is a task of the philosophical study of value, that is, axiology. From the Ancient up to the German romanticism promoting of moral virtue was considered the most important end of education, to which other values are subordinated. The intellectual virtues are of value inasmuch they promote virtue, and being virtuous means living under the guidance of the intellect, which equals to being educated. Since the last century the objectivity of values has been rejected. No more is virtue being mentioned in the curricula, but instead the highest value (*summum bonum*) is economical, measurable effectiveness, to the advancing of which education is being planned. At the same time the conversation around education and argumentation around educational ideals – art of argumentation essentially belonging to rhetoric – have flattened to preparing tests measuring learning, and scrutinizing statistically the indicators of the process producing standards-qualifying-experts. Education has become an instrument for economy and politics, producing standard expertise corresponding to the needs of the subscriber.

Locke is of especial importance for curriculum theory, for he can be seen as a common starting point for both the German *Bildung* and the American curriculum traditions. These are the most significant paradigms in the theory of education having influenced world-wide, and in Finland as well. Particularly Locke's views on empiricism, association psychology, rehabilitating the Epicurean moral philosophy based on pleasure, individualist conception of man and his epistemically autonomous reason are baselines of the current thinking in education. Studying Locke's philosophy is necessary for the self-understanding of the educational science.

Methodologically the study is based on historical and rational reconstructions I have abstracted using the corpora of Locke's and Aquinas' works. I relate these reconstructions one to another, but also to Aristotle's philosophy and to the Aristotelian tradition in general.

My conclusion is that the Lockean conception of the subject can be read in the philosophy of Aquinas, but there are certain important conditions to it. Locke's conception contains ontological presuppositions that Aquinas had stated, such as the God postulate, the idea of the external world existing independently of the perceiver, conception of correspondence truth, and the postulate of subject-substrate as an immutable core under all change and qualities. Locke regarded metaphysics with disapproval, but his philosophy – like all philosophy – however, rests on ontological premises. They cannot be demonstrated, but they can be argued for or against using rhetorical, that is, dialectical arguments. Logic and empiricism cannot legitimate themselves using their own methods.

Like Aquinas, Locke takes the subject of cognition to be epistemically autonomous, explains the cognition to be a natural, causal process, denies innate knowledge and is a representative of empiricism – as it has been common in the Aristotelian tradition. As to their views on the formation of knowledge both can be interpreted as representative realists, with respect to which both explain the functioning of the intellect by analyzing its potencies and acts. Locke's terminology and concepts stem from scholasticism, largely transmitted by the text books made by the Jesuits representing Thomistic Aristotelianism. However, Locke often gives these concepts different interpretations, which I explicate somewhat extensively.

The study presents a clear continuum from the philosophy of Aristotle via Aquinas to Locke's philosophy, whence ideas originating in the Ancient have been passed on to the educational theories of our days. Although the primary point of view of the study is epistemological and ontological, the moral philosophical aspect related to values is closely present as well. The idea of Greek philosophy and *paideia* as the principle of the Western education is being corroborated once again.

Key words: medieval philosophy, philosophy of education, philosophy, curriculum, Aquinas, Locke, Aristotle, subject, scholasticism

SISÄLTÖ

JOHDANTO	XIII
ENSIMMÄINEN LUKU: ALUSTAVIA HUOMIOITA	I
SUBJEKTIN HERMENEUTIikkaa	2
REPRESENTATIONALISMISTA JA SUORASTA REALISMISTA.....	14
<i>Representationalismista</i>	16
<i>Suorasta realismista</i>	21
SUBJEKTIN KÄSITTEEN ANAKRONISUUDESTA.....	25
KIELEN JA TODELLISUUDEN SUHTEESTA.....	35
TOINEN LUKU: SKOLASTIIKAN TIETÄVÄSTÄ SUBJEKTISTA	54
AKVINOLAINEN: KONTEKSTUALISOINTIA	54
<i>Totuuden ontologisesta perustasta</i>	60
<i>Ymmärryksen historiasta</i>	83
AKVINOLAISEN KOGNITIOTEORIASTA	102
<i>Muotojen ontologiasta</i>	104
<i>Aistikyvystä</i>	110
<i>Ymmärryskyvystä</i>	122
KOLMAS LUKU: VARHAISMODERNIN TIETÄVÄSTÄ SUBJEKTISTA	146
LOCKE: KONTEKSTUALISOINTIA.....	146
<i>Skeptisismistä</i>	150
<i>Mekanistisesta luonnonfilosofiasta</i>	153
<i>Pedagogiikasta yleensä</i>	159
<i>Locken ajan Oxfordista ja Oxfordin aristotelismista</i>	162
<i>Kognitiokykyihin liittyvästä keskustelusta</i>	176
LOCKEN KOGNITIOTEORIASTA	191
<i>Locke tiedosta ja totuudesta</i>	192
<i>Locken ideateoriasta</i>	206
<i>Representoimisesta</i>	233
<i>Kaltaisuudesta</i>	237
NELJÄS LUKU: KOKOAVIA HUOMIOITA	249
VESITETTYÄ SKOLASTIIKkaa?.....	249
LOCKEN KÄSITTEISTÄ	263
LOPUKSI	273
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	291

LYHENTEET

Aristoteles

<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>	<i>Kategoriat</i>
<i>de Int.</i>	<i>de Interpretatione</i>	<i>Tulkinnasta</i>
<i>An. pr.</i>	<i>Analytica priora</i>	<i>Ensimmäinen analytiikka</i>
<i>An. post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>	<i>Toinen analytiikka</i>
<i>de An.</i>	<i>de Anima</i>	<i>Sielusta</i>
<i>de Mem.</i>	<i>de Memoria et reminiscentia</i>	<i>Muistista ja mieleen palauttamisesta</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Nikomakhoksen etiikka</i>
<i>de Somno</i>	<i>de Somno et vigilia</i>	<i>Nukkumisesta ja valveillaolosta</i>
<i>de Gen. an.</i>	<i>de Generatione animalium</i>	
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>	<i>Metafysiikka</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	<i>Fysiikka</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i>	<i>Runousoppi</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>	<i>Retoriikka</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>	<i>Topiikka</i>
<i>Soph. el.</i>	<i>Sophistici elenchi</i>	<i>Sofistisia kumoamisia</i>

Tuomas Akvinolainen

<i>in de An.</i>	<i>Commentarium in libro Aristotelis de anima</i>
<i>in Met.</i>	<i>Commentarium in libro Aristotelis Metaphysicorum</i>
<i>in Perih.</i>	<i>Commentarium in libro Aristotelis Perihermeneias</i>
<i>in Phys.</i>	<i>Commentarium in libro Aristotelis Physicorum</i>
<i>in DSS</i>	<i>in De sensu et sensato</i>
<i>in DGC</i>	<i>in De generatione et corruptione</i>
<i>in BDH</i>	<i>Commentarium in libro Boëthii de Hebdomadibus</i>
<i>in BDT</i>	<i>Commentarium in libro Boëthii de Trinitate</i>
<i>in DDN</i>	<i>Commentarium in libro Dionysii de Divinis nominibus</i>
<i>in PA</i>	<i>Sententia super Posterior analytica</i>
<i>de Ente.</i>	<i>de Ente et essentia</i>
<i>de PN</i>	<i>de Principiis naturae</i>
<i>QDA</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
<i>QDM</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>QDP</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>QSC</i>	<i>Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis</i>
<i>QDV</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>QQ</i>	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
<i>in Sent.</i>	<i>Scriptum in IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>ST</i>	<i>Summa theologiae</i>

John Locke

<i>Essay</i>	<i>An Essay Concerning Human Understanding</i>
<i>W</i>	<i>The Works of John Locke in Nine Volumes</i>
<i>Thoughts</i>	<i>Some Thoughts Concerning Education</i>
<i>Conduct</i>	<i>On the Conduct of the Understanding</i>

JOHDANTO

“Philosophy may even be defined as the general theory of education.”

– John Dewey, *Democracy and Education*

“*Maailma on mielteeni*: tämä on totuus, joka soveltuu jokaiseen elävään ja tietävään olioon, vaikka ainoastaan ihminen voi tarkastella sitä reflektiivisesti ja abstraktisti tietoisuudessaan”, aloittaa Arthur Schopenhauer pääteoksensa *Die Welt als Wille und Vorstellung* vuonna 1818.¹ Schopenhauer edustaa niin sanottua saksalaisen idealismin perinnettä, missä idealismi on ymmärrettävä mieluummin epistemologiseksi kuin ontologiseksi: tiedon ei ajatella kohdistuvan ainakaan välittömästi ulkomaailmaan, vaan tieto oletetaan enemmän tai vähemmän ihmismielen luomukseksi.² Sellaista idealismin muotoa, jossa tiedon oletetaan välittömästi kohdistuvan tietävän subjektin ja maailman välissä oleviin, maailmaa edustaviin postulaatteihin, kutsutaan representationalismiksi. Se on perinteisesti liitetty 1600-luvulla syntyneeksi sanottuun “uuden ajan filosofiaan”³, jonka yhdeksi keskeiseksi piirteeksi on mainittu eron tekeminen tietävän subjektin ja tiedon objektin välille. Representationalismista seuraa, että ulkomaailma on vaarassa jäädä edustustensa varjoon jopa siinä määrin, että sen olemassaolon voi kyseenalaistaa. Sisäisen

¹ Schopenhauer 1966a, 3

² Schopenhauer Kantin tavoin kutsui idealismiaan “transsendentaaliseksi”. Tiivis esitys Schopenhauerin kognitioteoriasta esim. Petri Räsänen väitöskirjassa (Räsänen 2005, 50-75).

³ En kannata menneisyyden pilkkomista erillisiksi jaksoiksi vaan pyrin hälventämään rajoja ja osoittamaan ne harhaanjohtaviksi. Tekstin luettavuuden parantamiseksi puhun kuitenkin “varhaismodernista” ja “skolastiikasta” yms. liittämättä niihin joka yhteydessä määrettä “niin sanottu”.

kokemuksen ja ulkomaailman välille aukeaa kuilu, jonka ylittäminen minkään rationaalisen argumentin avulla ei tunnu mahdolliselta. Tämä huomio on saanut monet filosofit kyseenalaistamaan koko epistemologian mahdollisuuden. Esimerkiksi Richard Rorty on julistanut tietoteorian “kuolleeksi”. Quine puolestaan on esittänyt epistemologian “naturalisoimista” eli sen korvaamista empiirisellä psykologialla.⁴

Tietävän subjektin käsite on yksi niistä teoreettisista konstituenteista, jotka curriculum-teoriassa oletetaan valmiiksi tiedetyksi.⁵ Näiden julki lausumattomien ontologisten ja epistemologisten lähtökohtien varassa on hahmoteltu ihmiskäsityksiä (kuten kognitiivisen psykologian käsitys ihmisestä “aktiivisena tiedon käsittelijänä” tai kasvatustieteilijöiden käsitys “konstruktivistisesta oppijasta” ja niin edelleen). Käsitteen “tieteellisiä” tulkintoja on noin 1800-luvulta lähtien esitetty erityisesti psykologian ja sosiaalipsykologian piirissä. Niitä on suhteutettu erilaisiin teologisiin ja poliittisiin käsityksiin, joita eurooppalaisessa ajattelussa on virrannut useissa synkronisissa perinteissä antiikista lähtien. Kuitenkin niin psykologiset kuin teologisetkin subjektikäsitteet nojaavat joihinkin perustaviin esiyymmärrettyihin lähtökohtiin, joita erityistieteet tai ideologiat itse eivät voi todistaa eivätkä omine hyvineen arvioida. Näiden lähtökohtien eksplikoiminen, käsiteanalyysi ja arvioiminen on filosofian tehtävä. Empiirinen tiede on alisteista filosofialle ja tulee kuvaan mukaan vasta, kun filosofisen analyysin tuloksia ryhdytään soveltamaan. Empiirinen tutkimus on tyhjää ilman niitä filosofisia taustaoletuksia, joiden varassa tutkimusongelmien

⁴ Quine (1969) esitti ajatuksen esseessä “Epistemology naturalized”, joka julkaistiin vuonna 1969. Rorty esitti kritiikkinsä analyttisen filosofian metodia kohtaan kymmenen vuotta myöhemmin (Rorty 1979). Rortyn keskeinen teesi on, ettei looginen empirismi kyennyt lunastamaan lupastaan selvittää ilmausten merkityksiä kielellisen analyysin metodin mukaisesti, sillä kieli mieluummin konstituoii kuin heijastelee todellisuutta. Tästä syystä kielen merkitys ei perustu sen loogiseen rakenteeseen vaan kielen käyttämiseen, praksikseen. Rortyn ajatusten keskeinen innoittaja on arvatenkin Wittgenstein.

⁵ Käytän termiä “curriculum” anakronistisesti. Sitä ei käytetty korkeaskolastiikan aikaan, vaan opettavat tekstit määritettiin yliopiston asetuksissa (*statuta*). Kasvatuksellisessa merkityksessään curriculumista on alettu puhua vasta reformaation jälkeen (mahdollisesti ensimmäinen maininta on vuodelta 1576), ja termin käyttöön ottaminen liittyy kalvinistiseen pedagogiseen uudistusliikkeeseen kuudennentoista vuosisadan jälkipuolella. Ensimmäisinä curriculum-termiä näyttää käytetyn Glasgow'n ja Leidenin yliopistoissa. Curriculumin voi ajatella sisältäneen korkeaskolastiikan *disciplina*-, *ordo*- ja *methodus* -merkitykset. *Disciplina* tarkoitti opettavien tekstien ja asioiden rakenteellista koherenssia, *ordo* sitä järjestystä, minkä mukaan asioita opetettiin, ja *methodus* alun perin teksteihin kohdennettavaa analyttistä otetta. Curriculum ei ollut jotakin, mitä piti seurata, vaan se piti myös suorittaa loppuun eli toteuttaa (Hamilton 2009). Sittemmin termin palautti keskusteluun Franklin Bobbitt teoksessaan *The Curriculum* (1918). Curriculum on tekninen termi, eikä sille ole suomenkielistä käännösvastinetta. Käännökseksi on esitetty “opetussuunnitelmateoriaa”, mutta se ei sisällä kaikkia “curriculumin” historiallisia kerrostumia ja vivahteita. Curriculum onkin mieluummin käsite, jota tulkitaan, kuin sana, joka käännetään. Käytän sitä sellaisenaan.

Klassillisen latinan neutrisubstantiivi *curriculum* johtuu *currere*-verbistä ja merkitsee ensisijaisesti kilpajuoksua tai kilpa-ajoa sekä niihin käytettävää pyöreää tai soikeaa kilparataa. Abstraktissa merkityksessään *curriculum* voi tarkoittaa käyttäytymis- tai menettelytapaa mutta myös paikkaa tai tilaisuutta osoittaa kyvykkyyttään. Taivaankappaleenkin liike tai kiertorata voi olla *curriculum*. Kasvatusfilosofisessa kontekstissa kilparata symboloi oppimista hermeneuttisena kehämäisenä prosessina, joka ei koskaan tule valmiiksi, vaan ymmärrys syvenee tulkinnallisten horisonttien yhtyessä ja muuttuessa.

mielekkyyttä arvioidaan. Myös tutkimustulosten tulkinta tapahtuu välttämättä jossakin käsitteellisessä viitekehyksessä riippumatta siitä, onko tutkija tästä tietoinen vai ei.

William Doll puhuu teoksessaan *A Post-Modern Perspective on Curriculum* parhaillaan tapahtuvasta paradigmanvaihdoksesta curriculum-teoriassa. Modernille tyypillinen newtonilaisen kausaalisen determinismin sekä kartesiolaisen reduktionismin ja rationalismin varaan rakentunut paradigma on korvautumassa “post-modernismin megaparadigmalla”. Modernin arvoja ovat objektiivinen tieto, ilmiöiden ennustettavuus ja kontrolloitavuus. Descartesin dualistisessa ihmiskäsityksessä mekaaninen ja aineellinen *res extensa* ja ajatteleva *res cogitans* erotetaan toisistaan, ja tätä on ilmentänyt eron tekeminen havaittavaa ja aineellista tutkivien luonnontieteiden ja humanististen “hengentieteiden” välille. *Järjen käyttöohjeissa* Descartes esittää, että kun järkeä käytetään oikein, se kykenee introspektiivisesti ja deduktiivisen päättelyn avulla varmaan tietoon sekä vakuuttumaan aistitiedon riittävästä luotettavuudesta. Järjenkäyttö on metodi, ja metodi on välttämätön totuuden saavuttamiseksi. Descartes uskoi universaaliin tieteelliseen metodiin, jonka avulla voi selvittää toisiinsa liittyviä tieteellisiä totuuksia, joista muodostuu ristiriidaton totuuksien järjestelmä. Tämä pyrkimys muistuttaa Aristoteleen käsitystä tieteestä aksiomaattisena järjestelmänä ja sitä heijastelee myöhempi “tieteellisyyden” ihannoiminen niin psykologiassa, yhteiskuntatieteissä kuin curriculum-teoriassakin. Doll huomauttaa, että Descartesin dualismi ilmenee 1900-luvulla Amerikassa paitsi “mentalistien” (kuten Noam Chomskyn) myös “behavioristien” (kuten Burrhus F. Skinnerin) lähtökohtana. Newtonilaista mekanistista käsitystä universumista suljettuna systeeminä ja Descartesin tieteellisyyden ideaalia heijasteli suljettu “tieteellinen curriculum”, jota esimerkiksi Franklin Bobbitt ja myöhemmin Ralph Tyler hahmottelivat: opettaja opettaa lineaarisessa järjestyksessä asiantuntijoiden sanelemat opetettavat asiat tarkoin pieniksi yksiköiksi pilkottuina paketteina. Oikeutus tällaiselle reduktionismille on luettavissa Descartesin *Metodin esityksestä*, jonka toisen säännön mukaisesti ilmiöitä voi ymmärtää jakamalla ne yksinkertaisimpiin osiinsa.⁶ Opettaminen on tiedon välittämistä, ja oppiminen yksittäisten, mahdollisimman suoraan toimintaan liittyvien tosiasioiden omaksumista. Opettamisen ja oppimisen välille tulkitaan kausaalisuhte: opettaja “aiheuttaa” oppimista, ja koulutus on yksittäisten kausaalisten oppimistapahtumien muodostama kokonaisuus. Arviointi on opetetun ja omaksutun välisen erotuksen mittaamista. Arvioinnin perusteella voittajat voi erottaa häviäjistä. Curriculum ymmärretään kilparadaksi, joka on juostava, jotta pääsee ennalta asetettuun maaliin. Opiskelun edistymisen motiivi on mieluummin kilpailu kuin yhteistyö. Konkreettinen on abstraktia arvokkaampaa, ja yksittäinen olennaisempaa kuin yleinen.

⁶ *Metodin esitys* II.18 (eli Descartes 2001, 131)

Moderni paradigma on siis vaihtumassa post-moderniin, Doll huomauttaa, mutta post-modernismin tyhjentävä määrittelemisen ei ole mahdollista. Ensinnäkin ilmiö on niin uusi, että määrittelemisen edellyttämä perspektiivi puuttuu. Toiseksi, post-moderneiksi kutsutaan niin monenlaisia suuntauksia, ettei yhdestä post-modernismista ole mielekästä puhuakaan. Doll kuitenkin näkee, että post-moderni curriculum poikkeaa olennaisesti edeltäjästään. Newtonilainen, absoluuttinen ja vakaa kosmologia on korvautunut einsteinilaisella ja kvanttifysiikan suhteellisuuteen ja determinismin kyseenalaistamiseen perustuvalla kosmologialla. Curriculum ei voi perustua vain *a priori* tiedettävien päämäärien tavoittelemiseen, vaan päämäärät muovautuvat “transformatiivisessa prosessissa”, ja näin curriculumista tulee “konstruktiivinen”. Doll muistuttaa Deweyn luonnehtineen oppimista kasvatuksellisen prosessin “sivutuotteeksi”. Opiskelijan rooli ei ole passiivisen omaksujan vaan osallistuvan tulkitsijan rooli. Lineaarisuuden korvaa monikerroksisuus ja verkostoituneisuus. Tietoa välittävän opettajan sijaan tulee dialogi. Objektiivisuuden sijaan tulee eklektismi, ja logiikan sijaan metafora. Oppimisen arvo on oppimisprosessi itsessään, ei siitä irrallinen tuote.⁷

Doll kirjoittaa tahallisesti “post-modernin” väliviivan kera ilmentääkseen, että “tulevaisuus ei niinkään ole katkos menneeseen tai menneen antiteesi vaan menneisyyden muodonmuutosta [transformation]”. Menneen ja nykyisyyden jännitettä voi käyttää hyödyksi, kun niiden suhteesta saadaan käsitys. Se on hankalaa, sillä mennyt elää yhä kielessämme ja ajattelussamme, ja siksi monet modernin oletukset vaikuttavat edelleen itsestäänselvyyksiltä.⁸ Postmodernia voi lähestyä negaation kautta määrittelemällä mitä se ei ole. Tämä ei kuitenkaan ole tutkimus postmodernista vaan yritys osoittaa niitä taustoja, jotka mahdollistivat modernin käsityksen tietävästä subjektista, jota postmoderni sittemmin on kritisoinut ja jonka se jopa on julistanut kuolleeksi.

Arvokeskustelun käyminen on ainakin viimeisten parinkymmenen vuoden ajan ollut suoranainen muoti-ilmiö kasvatus- mutta myös yritysmaailmassa. Erityisen innokkaasti sitä ovat olleet käymässä teknokraatit ja erilaiset liike-elämän konsultit sekä muut hyöty- ja tehokkuusajattelun apostolit (kirkon apostoleja unohtamatta). Keskustelun perusteella kasvatukselle ja koulutukselle on asetettu tavoitteita, jotka on kirjattu opetussuunnitelmiin ja erilaisiin strategioihin. Tavoitteiden toteuttaminen on opettajien tehtävä, ja niiden toteutumista valvoo byrokraattinen koneisto. Korulauseiden ja strategioiden keskellä loistaa kuitenkin yksinäisenä vastaamatta jäänyt kysymys: mikä on se kasvatuksen objekti eli tietoja ja taitoja kartuttava subjekti, jonka toivotaan muuttuvan

⁷ Doll 1993, esim. s. 1-17, 52, 162, 168-9, 172-4, 181-2. Descartesin merkitystä curriculum-historian kannalta tarkastelee myös Autio (2006).

⁸ Doll 1993, s.8, 157

kasvatusprosessin kuluessa jonkinlaiseksi? Mitä tarkoitetaan, kun sanotaan ihmistä rationaaliseksi subjektiksi? Mitä rationaalisuus on? Kun luonnehdimme ihmistä tietoiseksi ja tietäväksi, niin miten tieto ja tietoisuus selitetään? Jos ihminen on subjekti, niin minkä subjekti se on? Onko se eri asia kuin objekti? Jos ne ovat eri asioita, niin mikä tiedon objekti sitten on? Miten subjektin ja objektin suhde selitetään? Onko psyykkinen kokemus yksityinen vai julkinen? Edeltääkö ajattelu kieltä vai päinvastoin? Onko kieli välttämätön ajattelemisen ja ajatusten ilmaisemisen kannalta? Jos pidämme esimerkiksi koulutuksen yhtenä tehtävänä saada opiskelija muodostamaan tosia uskomuksia maailmasta, niin mitä totuus tarkoittaa, ja miten uskomus oikeutetaan? Nämä ovat klassisia metafysiikan ja epistemologian alaan kuuluvia kysymyksiä, joita erityistieteet eivät tematisoi. Jokaisessa mahdollisessa tietävän subjektin käsitteen tulkinnassa oletetaan kuitenkin näihin ja moniin muihin filosofisiin kysymyksiin jokin vastaus – joskin niille ollaan enemmän tai vähemmän sokeita, yleensä enemmän. Mitä paremmin ymmärrämme näiden kysymysten ja vastausten historiaa, sitä enemmän meillä on edellytyksiä puhua oman aikamme käsityksistä. Kasvatuksen päämääristä voi keskustella vasta, kun kasvatettava subjekti on ymmärretty jonkinlaiseksi. Kuollutta subjektia ei voi kasvattaa.

Länsimaisten kasvatusteorioiden perusta on kreikkalaisessa filosofiassa, siihen sisältyvässä oletuksessa ihmisluonnosta ja sen kokonaisuvaltaiseksi kehittämiseksi tarvittavasta sivistyksestä, jota kreikkalaiset kutsuivat nimellä *paideia* (παιδεία). Dewey huomauttaa, että kreikkalaisen, erityisesti ateenalaisen filosofian syntymiseen vaikutti ”kasvatuksellisten kysymysten paine”.⁹ Ei ole olemassa filosofiaa ja kasvatusta vaan filosofia, johon sisältyvät kasvatukselliset kysymykset. Tietäminen on aina ollut filosofian ja kasvatuksen keskeinen arvo, mutta se on erityisesti epistemologian ensisijainen tutkimuskohde, johon läheisesti liittyvät esimerkiksi sellaiset mielen filosofian tutkimat ilmiöt kuin oppiminen, ymmärtäminen, muistaminen, ajattelu ja päättelu sekä kysymykset kielen ja ajattelun ja maailman suhteesta.

Esitän, että korkeaskolastiikan aristoteelisissa kognitioteorioissa on luettavissa monet niistä piirteistä ja käsitteistä, joita varhaismodernin ajan rationaaliseen subjektikäsitteeseen on liitetty. Olen valinnut Tuomas Akvinolaisen (n. 1224-74) aristoteelisen skolastiikan edustajaksi. Akvinolaisen vaikutushistoria ulottuu meidän päiviimme ja koko katoliseen maailmaan, jolle tomismi on ollut kirkon virallista filosofiaa vuodesta 1879 lähtien paavi Leo XIII:n määräyksestä. Seitsemännelletoista vuosisadalle tultaessa oli olemassa lukuisia skolastisia koulukuntia (*sectae scholasticae*) ihmiskäsityksineen paitsi katolisen kirkon piirissä myös sen ulkopuolella protestanttisessa skolastiikassa. Erilaisia aristotelismeja oli vielä enemmän kuin koulukuntia, sillä

⁹ Dewey 2010, 231

saman koulukunnan edustajatkin saattoivat keskenään olla tulkinnoissaan erimielisiä. Vaikutushistorialtaan merkittävimmiksi korkeaskolastiikan jälkeisistä koulukunnista ovat osoittautuneet Tuomas Akvinolaisen vaikutuksesta syntynyt tomismi, William Okkamilaisen (n. 1285-1349) mukaan nimetty okkamismi ja vähäisempänä Johannes Duns Scotuksen (n. 1266-1308) filosofialle perustuva skotismi. Tomismia edustivat Akvinolaisen jälkeiset dominikaanit, mutta myös 1500-luvulta alkaen Espanjan jesuiitat, joille Aristoteles ja Akvinolainen olivat *auctores maiores*. Jesuiittojen mittava työ koulutusjärjestelmän kehittämiseksi ja uudistamiseksi sekä kommentaari- ja oppikirjallisuuden tuottamiseksi vaikutti koko pohjoiseen Eurooppaan ja myös protestanttiseen Englantiin.¹⁰ Paavi Aleksanteri VI oli sopivasti vuonna 1493 jakanut Euroopan ulkopuolisen maailman Espanjan ja Portugalin kesken.¹¹ Siirtomaapolitiikan ja etenkin jesuiittojen käännytystyön ansiosta aristoteelisen metafysiikan kaikuja kuulivat niin Karibianmeren saaret kuin intiaanipäälliköt Meksikon atsteekkitemppeleissä.

Varhaismodernin filosofian tunnusmerkiksi mainitaan tavallisesti suuntautuminen uuteen ja eron tekeminen perinteeseen eli latinankieliseen aristoteeliseen skolastiikkaan. Se “aristotelismi”, johon hylkimisreaktio kohdistui, palautuu lähinnä Akvinolaisen Aristoteleen luonnonfilosofiasta ja katolisesta teologiasta esittämään synteisiin. Akvinolaisen valmistuminen Pariisin yliopistosta ja hänen tuotannollisen aikansa alkaminen tapahtui samaan aikaan kuin Aristoteleen tuotanto kokonaisuudessaan otettiin Pariisin yliopiston filosofisessa eli artistitiedekunnassa curriculumin rungoksi. Voi sanoa, että vuodesta 1255 lähtien Aristoteles on ollut pysyvä osa eurooppalaista koulujärjestelmää. Akvinolainen sopii hyvin edustamaan sitä skolastiikkaa, johon eron tekeminen on samastettu varhaismodernin filosofian synnyksi, sillä sellaiset modernille ajalle ominaisina pidetyt aatteet kuin nominalismi ja voluntarismi ovat syntyneet pian Akvinolaisen jälkeen. Näiden aatteiden varassa kehittyi eurooppalainen yhteiskunta-, talous- ja oikeusjärjestelmä. Ne olivat myös keskeisiä tekijöitä eksperimentaalisen luonnontieteen synnyn ja protestanttisen reformaatioliikkeen kannalta.

Akvinolaisen filosofista ihmiskäsitystä suhteutan varhaismodernin subjektikäsitteeseen, jonka muotoilen John Locken (1632-1704) filosofian varassa. Valitsin vertailuparadigmaksi Locken, jota

¹⁰ Tiivis mutta olennaisen sisältävä esitys tomismin historiasta esim. Paterson & Pugh 2006, xiii-xxiii. Varsinaisesti teos käsittelee analyttistä tomismia, jota tämäkin tutkimus suuresti edustaa. 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla syntyneelle analyttiselle tomismille on tyypillistä 1900-luvun angloamerikkalaisen filosofian metodien soveltaminen Akvinolaisen esittämiin ja kehittelemiin ajatuksiin. Erityisesti mielen filosofiaan analyttinen tomismi on tuonut mielenkiintoisen lisän. Suuntausta edustavat esimerkiksi Peter Geach, Elisabeth Anscombe, Anthony Kenny, John Haldane, Robert Pasnau, Eleonore Stump sekä monet muut. Akvinolaisen filosofiaa siis lähestytään analyttisen filosofian otteella ilman katolisen kirkon dogmaattista teologiaa.

¹¹ *Inter caetera* –bulla 4.5.1493. Espanja ja Portugali solmivat vielä 7.6.1494 Tordesillasin sopimuksen, jolla paavin asettamaa etelä-pohjoissuuntaista jakolinjaa siirrettiin hieman.

voi hyvällä syyllä sanoa merkittävimmäksi brittiläisen empirismin edustajaksi, johon George Berkeley ja David Hume kaltaisia empirismin myöhempiä suuria edustajia on mielekästä suhteuttaa. Lisäksi Locke asettautui latinankielistä aristoteelista skolastiikkaa vastaan englantilaisen yliopistollisen koulutuksen muodollisesti noudattaessa humanistista kieleen, retoriikkaan ja kirjallisuuteen sekä aristoteelis-skolastiseen maailmankatsomukseen perustuvaa curriculumia. Kolmanneksi, muun brittiläisen empirismin muassa myös Locken filosofiassa oli myöhemmin suuri vaikutus saksalaiseen Bildung-teoriaan (Bildungstheorie), missä kontekstissa esimerkiksi Kantin ja Schopenhauerin filosofiat muun saksalaisen idealismin ja romantiikan tavoin kypsyivät.¹² Locke tulee välittäneeksi saksalaiseen uushumanismiin, valistukseen ja hermeneutiikkaan skolastiikan traditioon sisältyneitä kreikkalais-roomalaisen sivistysihanteen arvoja. Hän toistaa klassisia ihmiskäsitykseen ja kasvatustehanteisiin liittyviä periaatteita mutta sanoutuu irti niistä teoreettisista lähtökohdista, joilla skolastiikka ne oikeutti. Bildung-teoria kulkeutui 1800-luvun loppupuolella amerikkalaisen curriculum-ajattelun yhdeksi lähtökohdaksi, joskin painotuksellisesti muuntuneena, ja tämänkin kytköksen perusteella Locke liittyy amerikkalaisen kasvatustehanteiden perinteeseen. Selkeimmällä tavalla amerikkalaisessa kasvatustehanteiden filosofiassa Locken ajatuksista ilmenevät kuitenkin hänen individualisminsa, assosiaatiopsykologiansa ja empirisminsä. Autio näkee erityisen tärkeäksi Locken mielihyvään ja itsehillintään perustuvan moraalikäsityksen skinneriläisen vahvistamiseen ja rankaisemiseen perustuvan käyttäytymispsykologian taustalla.¹³

Amerikkalainen curriculum-teoria opetusteknologisine käsitteistöineen omaksuttiin myös suomalaisen koulutussuunnittelun perustaksi Suomen 1960- ja 1970-lukujen suurten koulu-uudistusten ja opetussuunnitelmien laatimisen yhteydessä. Siksi Locken filosofian tarkastelu on myös suomalaisen kasvatustehanteiden analysoimista. Suomessa puhutaan saksalaisittain ”didaktiikasta”, mutta tämä puhetapa on pelkkä terminologinen kuori, jonka sisällä on amerikkalaista oppimispsykologiaa ja käyttäytymisteknologiaa. Se pyrkii näyttämään yleispätevänä ja objektiivisena koulutuksen logiikkana, joka ylittää poliittiset, moraaliset, kulttuuriset ja taloudelliset kiistat ja jonka ytimeen oletetaan hajuton ja mauton ”learner”,

¹² Saksan ”Bildung” on Snellmanin päivinä suomennettu ”sivistykseksi”, mutta käytän sitä teknisenä terminä sellaisenaan. Bildung tarkoittaa kasvattamista tai kasvatetuksi tuleamista ja sisältää oletuksen ihmisen sisäisestä luonnosta, jota kasvatetaan muovaamalla tai muotoilemalla (bilden) monipuolisesti erilaisia siihen sisältyviä kykyjä. Bildung tarkoittaa sekä ihmisluonnon muovaamisprosessia että prosessin lopputulosta. Se on kreikan *παιδεία*-substantiivin vastine ja jakaa latinan termien *forma*, *formatio* ja *formare* merkityksiä. Kts. esim. Westbury (2000, 24), Horlacher (2004).

¹³ Autio 2006, 98

eräänlainen “l’homme machine”. Tosiasiallisesti niin kasvatusta kuin oppimispsykologiaakin käytetään poliittisena instrumenttina.¹⁴

Yksi aikamme kasvatustajattelu ongelmissa on historian tajun puute. Tutkimuksellinen mielenkiinto kohdistetaan mieluummin esimerkiksi koulutuksen yhteiskunnallisten vaikutusten sosiologisiin analyysiin tai yksittäisten koulujen ongelmien kartoittamiseen. Kuitenkin muutoksen mahdollistavien vaihtoehtoisten menettelytapojen kehittäminen edellyttää historiallista perspektiiviä.¹⁵ Se on myös yksittäisen opettajan ajattelun kehittymisen ehto.

Tutkimuksen motiiveista

“Havaittavissa on kuitenkin vielä vakavampia merkkejä siitä, että ihminen saattaa suostua taantumaan ja on totta tosiaan taantumassa siksi eläinlajiksi, josta hän on Darwinista lähtien ajatellut kehittyneensä.”

– Hannah Arendt, *Vita activa*

“Kieltämättä tulee vielä tunnustaa, että filosofia yleensä, tarkoittipa sen alueella suoritettu tutkimustyö totuus- tai arvo-ongelmien selvittämistä, näitä yleisiä peruskysymyksiä pohtiessaan päätyy tuloksiin, joilla on kerrassaan ratkaiseva merkitys, kun tulee kysymykseen kasvatuksen tarkoituksen, sen päämäärän, sanalla sanoen ns. kasvatustehon määrittäminen.”

– Juho August Hollo, *Kasvatuksen teoria*

Tutkimuksen motiivit ovat kahtalaiset.¹⁶ Yhtäältä tutkimuksen voi mieltää Akvinolaisen aristoteelisen tiedonmetafysiikan eksplikaatioksi tai varhaismodernin tiedon subjektin käsitteen historialliseksi rekonstruktioksi ja siten osaksi genealogisen kysymyksenasettelun uudempaa perinnettä. Toisaalta tutkimus on myös curriculum- ja filosofianhistoriallinen, sillä tietävän

¹⁴ Autio on kiinnittänyt huomiota psykologian käyttämiseen poliittisena instrumenttina (2006, 99-124) mutta myös vertaillut saksalaista ja amerikkalaista kasvatusteorioita (2002). Amerikkalaisen “opetusteknologian” kytköksistä mm. turvallisuus- ja puolustuspolitiikkaan kts. esim. Miettinen 1990, 90-97.

¹⁵ Tähän kiinnittää huomiota myös Miettinen (1990, esim. s.199).

¹⁶ “Motiivi” (lat. *motivum*) tarkoittaa paitsi liikettä aiheuttavaa mentaalista tai ulkoista impulssia myös teemaa (< kr. *τιθημι*) eli koko esitystä jäsentävää keskeistä ideaa tai johtavaa ajatusta, johon pyritään. “Aihe” olisi väljempi ja määrätymättömämpi eikä “motiivin” ja “teeman” tavoin sisällä perustamisen ja vaikuttamisen merkityksiä. Aihe tulee näet rajata teemaksi, ja teema (sitä lähellä olevan “topoksen” tavoin) edelleen tees(e)iksi eli *propositio(i)*ksi.

subjektin käsitettä voi perustellusti pitää curriculum-teorian keskeisimpänä käsitteenä, johon suhteutettuna koko kasvatusteoreettinen struktuuri määritellään. Molemmista motiiveista ansaitsee tulla sanotuksi jotakin, vaikka ne lankeavatkin yksiin, eikä niitä viime kädessä voi analysoida erilleen. Pikemminkin samaa asiaa voi tarkastella eri suunnista, ja näkökulman vaihdoksen jälkeen jokin piirre näyttää etäisemmältä kuin toinen.

William F. Pinar kysyy curriculum-teorian olemusta teoksessaan *What is Curriculum Theory?* Pinarin mukaan “curriculum-teoria on kasvatuksellisen kokemuksen monitieteistä tutkimusta”.¹⁷ Pinar huomauttaa, että perinteisesti kasvatuksen yhteydessä mainittu monitieteisyys on käytännössä rajoittunut lähinnä behavioristisiin psykologiaan ja yhteiskuntatieteisiin. Pinar vaatii curriculum-teorian vapauttamista “käsitteellisestä imperialismista” ja sen “käsitteellistämistä uudelleen” (reconceptualization).¹⁸ Tämä tarkoittaa curriculum-teorian tarkastelua monenlaisista ja uusista (kuten filosofian, historian, teologian, estetiikan, politiikan ja post-strukturalismin) perspektiiveistä. Curriculum-teorian tulee olla “complicated conversation” eli monitasoista keskustelua, Pinar sanoo. Näin curriculum näyttäytyy historiallisena käsitteenä, jolle ei ole objektiivista tulkintaa, vaan tulkinta määrittänyt jatkuvasti erilaisissa diskursseissa, joihin liittyy esimerkiksi uskonnollisia ja poliittisia valtapyrkimyksiä. Curriculum on ensisijaisesti symbolinen käsite, johon tarvitaan ymmärtävää, historiallis-hermeneuttista otetta. Siinä tiivistyy se, mitä edelliset sukupolvet haluavat kertoa seuraaville. Sen tulisi olla sukupolvien välistä keskustelua, jossa uusi sukupolvi määrittää identiteettiään, “työmme tulos, joka muuttuu samalla kun itse muutamme siinä”. Pinar ilmaisee huolensa siitä, että ymmärtävän ja älyllisen, monitasoisen keskustelun sijaan curriculum on jähmettynyt kirjalistoiksi ja muodollisiksi kurssivaatimuksiksi, byrokraattisiksi abstraktioiksi vailla henkeä.¹⁹

Teoksessaan *Subjectivity, Curriculum and Society* Tero Autio jäljittää amerikkalaisen curriculum-ajattelun filosofianhistoriallisia taustoja ja korostaa Rene Descartesin merkitystä metodikeskeisen kasvatustieteen historiassa. Descartes jakaa Aristoteleen pedagogisen optimismin mutta katsoo, ettei vallitseva skolastinen metodi ole kyennyt tuottamaan tosia arvostelmia ensimmäisistä syistä deduktion premisseiksi. Autio esittää, että Descartesin metodin avulla ei pelkästään pyritty kehittämään tietävän subjektin filosofiseen ja tieteelliseen ajatteluun tarvittavia järjen kykyjä, vaan

¹⁷ “Curriculum theory is the interdisciplinary study of educational experience” (Pinar 2004, 2). Vrt. Dewey (2010, 60): “The idea of education - - is formally summed up in the idea of continuous reconstruction of experience, an idea which is marked off from education as preparation for a remote future, as unfolding, as external formation, and as recapitulation of the past.”

¹⁸ Myös Richard Rorty on vaatinut “curriculumin käsitteellistämistä uudelleen” (“The dangers of over-philosophication”, *Educational Theory*, 40(1), 41-44, Dollin (1993, 131) mukaan).

¹⁹ Pinar 2004, 185-188

tärkeimpänä tavoitteena oli tuottaa uskollisia ja rationaalisia kansalaisia. Ihminen ei luonnostaan ole taipuvainen rationaalisuuteen, vaan tarvitaan ulkoista ja sisäistä säätelyä, jotta ihminen toimisi järjen ohjauksessa. Descartesille rationaalisuus ei olekaan ensisijaisesti matemaattis-loogista rationaalisuutta vaan siinä on pragmaattinen perusvire: rationaalisuus on tarpeen luonnontieteen kehittämiseksi, ja luonnontieteen kehityksestä riippuu moraalitieteet. Autio näkee, että rationaalisuuden saavuttamiseksi tarvittavat säätelykeinot ovat nykyään kasvatus- ja oppimispsykologisia tekniikoita, joiden avulla tuotetaan yhteiskuntaan soveltuvia kansalaisia, joiden käyttäytyminen on mahdollisimman ennustettavaa ja ajattelemisen yhdenmukaista. Taustalla on oletus yhteiskunnallisen muutoksen mahdollistumisesta yksilöllisten muutosten ansiosta: suurten massojen manipuloimista kasvatusjärjestelmän avulla voi käyttää välineenä taloudellisten ja poliittisten etujen ajamiseksi. Tällaisen välinerationaalisuuden vuoksi “koulutusinstituutiosta on tullut jonkinlainen perinteisen byrokraattisen organisaation ja liikeyrityksen sekoitus”, Autio kirjoittaa.²⁰ Hän näkee Ralph W. Tylerin (1902-94) teoksessaan *Basic Principles of Curriculum and Instruction* (1949) hahmottelemassa kasvatusohjelmassa (“the Tyler Rationale”) kiteytyvän paitsi amerikkalaisen curriculum-ajattelun myös länsimaisen modernin rationaliteetin arvofilosofian: se kannustaa etsimään hyötyajatteluun perustuvaa curriculumia, joka vastaisi yhteiskunnallisiin ja taloudellisiin tarpeisiin ja tuottaisi kansalaisia, jotka kohtaavat nämä tarpeet.²¹

Curriculum-teorian redusoiminen yhteiskuntatieteisiin (kuten sosiologiaan ja uskontotieteeseen), ihmistieteisiin (kuten psykologiaan ja kulttuuriantropologiaan), neurofysiologiaan tai muuhunkaan filosofiasta irtaantuneeseen erityistieteeseen ei ole mielekästä. Se olisi pullotetun veden ostamista, sillä erityistieteet eivät kykene ottamaan kantaa lähtökohtiinsa saati perustelevaan niitä vaan ottavat ne annettuina. Erityistieteet tarkastelevat ihmistä jostakin abstraktiokulmasta ja olettavat ihminen esimerkiksi rationaaliseksi, tietäväksi, moraaliseksi, uutta luovaksi, yksilölliseksi, yhteisölliseksi, jumalalliseksi tai eläinlajiksi ja niin edelleen. Oletusten takana on eksistentiaalinen kysymys ihmisestä näitä kysymyksiä esittävänä, tietävänä subjektina. Pinarin vaatima curriculum-teorian uudelleen käsitteellistäminen edellyttää käsitehistoriallista tutkimusta. Ei riitä, että ihminen todetaan “rationaaliseksi”, vaan tarvitaan rationaalisuuden sekä tietämiseen liittyvien käsitteiden filosofista eksplikaatiota. On kysyttävä, mitä rationaalisuus on ja millä kriteereillä sen voi erottaa irrationalisuudesta? Mitä tarkoitetaan tiedolla ja sillä, että ihminen voi tietää? Mitä moraalitieteet on? Onko sillä jokin perusta? Jos moraalitieteet on olemassa, niin missä ja miten se on olemassa? Jos sen

²⁰ Autio 2006, 29-52 ja 121. Charles Taylor (1995, 36) määrittelee välinerationaalisuuden sellaiseksi rationaalisuudeksi, “johon turvaudumme, kun laskemme tiettyyn päämäärään johtavien keinojen mahdollisimman taloudellisen käytön. Maksimaalinen tehokkuus, paras panos-tuotos -suhde, on silloin menestyksen hinta”.

²¹ Autio 2006, 108-113

olemista ei kyetä selittämään, niin miten sitä voi opettaa? Pullotetun veden ostamisen sijaan on mentävä *ad fontes* ja arvioitava niitä filosofisia perusteita, joiden varaan rakentuvat ja joita edellyttävät ne monet tieteet, joiden näkökulmia curriculum-teoriassa tarvitaan.

Tutkimukseni keskeisin käsite on ‘tietävä subjekti’, jonka tietämistapaa, kykyä ja intressejä on kysytty antiikista lähtien. Tuloksena on syntynyt teorioita sielusta eli *psykhestä* (kr. *ψυχή*, lat. *anima*), sananmukaisesti psykologisia teorioita. Termin “psykologia” lienee keksinyt saksalainen humanisti Johannes Thomas Freigius vuonna 1575 viittaamaan keskusteluun Aristoteleen *Sielusta ja Pieniä tutkielmia* -teosten ympärillä.²² Psykologian lähtökohdat ovat aristoteelisessa perinteessä, tarkemmin ottaen Aristoteleen luonnonfilosofiassa. Psykologia tässä perustavassa ja teoreettisessa merkityksessään on olennaisesti eri asia kuin nykyinen empiirinen “tieteellinen” psykologia, jonka kognitiivinen suuntaus tutkii inhimillisen tieto- ja aistikyvyn joitakin аспектеja (kuten muistamista tai havaitsemista) kokeellisen menetelmän avulla ja muotoilee havaintojen perusteella induktiivisia, tilastomatemattisia yleistyksiä. Empiirinen psykologia on kiinnostunut ajattelusta myös silloin, kun ihminen ajattelee, muistaa tai havaitsee “väärin”. Filosofisissa kognitioteorioissa esitetään perustavampia kysymyksiä: mitä tarkoittaa olla rationaalinen tietävä subjekti, ja miten rationaalisuus mahdollistaa tiedon saamisen maailmasta mielen ulkopuolella? Filosofinen, rationaalinen psykologia keskittyy niihin kysymyksiin, jotka empiirinen psykologia ottaa annetuiksi lähtökohdiksi yrittämättäkään selittää niitä.²³

Tietävän subjektin käsitteen tulkinnassa voi nähdä suuren linjan Aristoteleesta valistukseen saakka.²⁴ Tämän tulkintaperinteen kantavina oletuksina ovat oletukset yhteisestä ihmisluonnosta, universaalista järjestä sekä ihmisen episteemisestä autonomiasta eli mahdollisuudesta saavuttaa tietoa – myös moraalitietoa – itsensä varassa. Nämä oletukset ovat säilyneet huolimatta radikaaleista muutoksista konteksteissa: antiikin kreikkalais-roomalaisesta maailmasta keskiajan katolisen ja protestanttisen Euroopan välittämänä aina sekulaariin, jopa ateistiseen valistukseen asti.

²² Park & Kessler 2009, 455. “Psykologian” voi kääntää myös “*psykhestä* puhumiseksi”, *περί τήν ψυχήν λέγω*.

²³ Äärimmäinen behaviorismi kieltää *psykhen* tai mielen olemassaolon tyystin. Oleva on havaittavaa, ja havaittava on olevaa. Käyttäytyminen redusoidaan ärsyke-responssi -suhteiksi. Kts. esim. Skinner (1974, 17): “Voimme seurata fysiikan ja biologian jalanjälkiä käymällä suoraan käsiksi käyttäytymisen ja ympäristön väliseen suhteeseen ja jättämällä pois kaikki sielulliset välivaiheet.” Skinnerin keskeinen väite on, että itsenäistä ja tahtovaa ihmistä ei ole. Tieteen tehtävä on käyttäytymisen ennustaminen ja kontrollointi.

²⁴ Luonnollisesti on myös muita tulkintalinjoja kuten platonistinen perinne, johon esimerkiksi kristillisen mystiikan ja luterilaisuuden voi nähdä perustuvan. Nämä rajautuvat tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

Nykyisen, amerikkalaisperäisen koulutusjärjestelmän ongelmia ovat anti-intellektuaalisuus ja managerialismi.²⁵ Tilanteen tausta on tiivistettynä seuraava. Koulutusajattelun perustana on Frederic Winslow Taylorin (1856-1915) “tieteellisen liikkeenjohdon” (scientific management) malli, johon on liitetty Edward Lee Thorndiken (1874-1949) psykologinen näkemys ihmisestä käyttäytymisreaktioiden kimpuna, jonka oppiminen ei periaatteessa poikkea eläinten oppimisesta. Ihminen on biologinen organismi, ja oppiminen on käyttäytymisreaktioiden muovautumista mekaanisia suoritteita toistamalla. Reaktioita voi Thorndiken “vaikutuksen lain” mukaan kontrolloida toistamalla ja vahvistamalla. Varhaiset curriculum-teoreetikot kuten Franklin Bobbitt (1876-1956), Ellwood Cubberley (1868-1941) ja Werrett Wallace Charters (1875-1952) sovelsivat tietoisesti Taylorin liikkeenjohdon periaatteita ja käytännön menetelmiä opetuksen suunnitteluun. Bobbittin *The Supervision of City School* vuodelta 1913 oli ensimmäinen esitys Taylorin periaatteiden soveltamisesta kouluhallintoon. Syntyi “rationaalinen curriculum”, jonka keskeisimpiä arvoja ovat taloudellisuus, tehokkuus ja tieteellisyys. Koulu samastetaan tehtaaseen, jonka tuotteille on määriteltävä määrälliset ja laadulliset standardit, jotta tuotantoprosessia voi valvoa ja kontrolloida. Tehokkuus on maksimoitava, mutta ajan ja resurssien hukkaaminen minimoitava. Tehdas-koulun talonmiehestä tehdään “educational engineer”. Opetus on muokkausprosessi samalla tavalla kuin rautatiekiskojen valmistaminen, Bobbitt esittää. Standardien toteutumisen arvioimiseksi on kehitettävä mitta-asteikkoja, ja suoritukset on saatettava mitattavaan muotoon. Opetuksen suunnittelu irrotetaan opetustyöstä, ja opettajasta tulee suunnitteluportaan asiantuntijoiden tai kehittämysyksiköiden sanelemien ohjeiden mahdollisimman tehokas toteuttaja. Kasvatuksesta tehdään vaihe vaiheelta etenevä liukuhihnaprosessi, ja näin tuotantolinjan yhtä vaihetta tekevä opettaja on helposti korvattavissa toisella.²⁶ Tieteellisen liikkeenjohdon keskeisen periaatteen

²⁵ Ojala (2003, 27) määrittelee managerialismin länsimaisille hyvinvointivaltioille tyypilliseksi “yksilöjohtamisen alan laajentamista korostavaksi ideologiaksi, joka heijastuu yksilöiden arvoihin, asenteisiin ja käyttäytymiseen, poliittis-hallinnollisten ohjelmien tavoitteisiin, organisaatioiden rakennepiirteisiin ja toimintakäytäntöihin”. Sen alkuperä on liike-elämän johtamisteorioissa aikana, jona omistajuus ja palkkajohtajuus eriytyivät. 1990-luvulta alkaen managerialismia on Suomessa sovellettu myös julkiseen hallintoon ja palveluntuotantoon tuomalla sinne markkinamekanismit ja ammattijohtaminen. Managerialismia perustellaan tuottavuuden lisäämisellä ja kustannustehokkuudella. Managerialismissa keskeistä on “tilivelvollisuuden” eli toiminnan tuloksellisuuden vaatimus, mikä ilmenee “virkavastuun täydentämisenä tehokkuus- ja tarkoituksenmukaisuusvastuulla”.

²⁶ Taylor esitti tieteellisen liikkeenjohdon mallin ja sen neljä periaatetta teoksessa *The Principles of Scientific Management* (1911, suomeksi *Tieteellinen liikkeenhoito*, suom. Manu Jääskeläinen, 1914). Taylorin mallissa kiteytyy kreivi Henri de Saint-Simonin (1760-1825) teknokraattisen rationaalisuuden visio: tehokas tuotanto ja “tieteellinen” päätöksenteko auttavat luomaan uuden yhteiskunnan, missä taloudellista ja sosiaalista hyvinvointia riittää kaikille, kun asiantuntijat johtavat kansaa (Doll 1993, 39-40). Muita Bobbittin keskeisiä teoksia olivat *The Curriculum* (1918) ja *How to Make a Curriculum* (1925). Chartersin teoksia ovat *Methods of Teaching Developed from a Functional Standpoint* (1909) ja *Curriculum Construction* (1923), missä hän luettelee seitsemän “sääntöä” curriculum-suunnittelun perustaksi. Cubberleyn mukaan koulutus on “social engineering” -väline. Hänen teoksistaan Doll mainitsee *Public School Administration* (1916). Thorndiken *Educational Psychology* (1913) on esitys konnektionismin soveltamisesta koulumaailmaan. Amerikkalaisen

mukaisesti työn tekijä ei kykene tieteellisesti ymmärtämään saati johtamaan omaa työtään. Näin tieteellisen liikkeenjohdon arvot, käsitteistö ja menetelmät tulivat kasvatusajattelun perustaksi. Tuotantoprosessi suunniteltiin vastaamaan yhteiskunnan, ei kasvatettavan tarpeisiin. Kasvatuksesta haluttiin tehdä positivistista tiedettä, joka tutkii havaittavia, tarkasti mitattavia tosiasioita ja suhtautuu karsaasti historialliseen, ymmärtävään ja filosofiseen lähestymistapaan. Liukuhinnamalli tuottaa pirstaloitunutta maailmankuvaa niin opettajalle kuin opiskelijallekin. Kokonaisnäkemys on koulun ulkopuolella asiantuntijoiden ja kehitysyksiköiden käsissä.

Bobbittin ja Chartersin hahmottelema curriculum teki läpimurron opetusteknologian nimellä 1960- ja 1970-luvuilla paitsi Amerikassa myös Ruotsissa ja Suomessa ja koko teollistuneessa läntisessä maailmassa. Chartersin oppilaan Ralph Tylerin *Basic Principles of Curriculum and Instruction* (1949) on tämän renessanssin symboli. Tyler esittää siinä oppinsa tavoitteiden määrittelystä opetuksen suunnittelun ja arvioinnin perustana. Tavoitteiden muotoileminen on curriculumin kulmakivi: opetuksen tasoa voi parantaa lausumalla tavoitteet täsmällisesti. Tylerin teoriaan liitettiin Skinnerin behavioristisia näkemyksiä “ohjelmoidusta oppimisesta”. Opetuksen tavoitteet on jaettava pieniin, täsmällisesti määriteltyihin osatavoitteisiin, joiden oppimista kontrolloidaan vahvistamisen avulla ja mitataan huolellisesti. Tavoitteet on kuvattava tarkasti, jotta niiden mittaaminen on mahdollista. 1950- ja 1960-luvuilla muotoiltiin tavoitteiden määrittelyn kuvausjärjestelmiä, joista Suomessa eniten on vaikuttanut Benjamin Bloomin “opetustavoitteiden taksonomia”. Sen tarkoitus oli olla väline opetuksen suunnittelun, oppimistulosten mittaamisen ja opettajien työn tehokkuuden arvioinnin kytkemiseksi toisiinsa positivistisen tradition hengessä: tavoitteet ilmaistaan “oppilaiden reaktioina, jotka on tarkennettu opetuksen *toivotun tuloksen* muotoon”, Bloom toteaa. Bloomin järjestelmä kaavan muodossa on paljastava: “tavoite = käyttäytyminen = arviointitekniikka = koetehtävä”.²⁷

Koulutuksen funktio nähdään instrumentaaliseksi: keskeisin tavoite ja onnistumisen kriteeri on standardisoiduissa testeissä menestyminen. Testejä operationalisoidaan, ja tulokset saatetaan numeeriseen muotoon, jotta niistä saadaan näennäisesti vertailukelpoisia. Tulokset ovat sitä parempia, mitä lyhyemmässä ajassa ja vähemmin kustannuksin ne on saatu aikaan. Suunnitteluun, tavoitteiden ja oppisisältöjen kuvauksiin ja luettelointiin, valvontaan ja raportointiin tarvitaan

curriculum-teorian historiasta 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla kts. Kliebard (2004, erityisesti s. 76-104), suppeammin Doll (1993, 39-54) ja Miettinen (1990, 58-71 et passim). Taylorismin historiasta Suomessa kts. Seeck (2008). Myös Erik Ahlman (1976, 117-118) mainitsee “amerikkalaisen Taylor-järjestelmän”, jossa standardisoinnin avulla pyritään tehokkuuden, energian säästön ja nopeuden lisäämiseen. Standardisointi edellyttää konstanttisuutta: “ihmisen pitää sanalla sanoen toimia kuin kone”.

²⁷ Miettinen (1990, 88-9) kuvailee Bloomin ajattelua tämän toimittamien teosten *Taxonomy of Educational Objectives. The Classification of Educational Goals. Handbook I: Cognitive Domain* ja *Handbook II: Cognitive and Affective Domain*, David McCay Company, New York, 1956 (I) ja 1964 (II) pohjalta.

valtavasti työtunteja. Opetusteknologia vaikuttaa koulutiedon rakenteeseen, opettajien työhön, oppimiseen ja oppikirjoihin, joiden on perustuttava suunnitelmiin, jotta ne täyttävät tavoitevaatimukset. Käytännössä oppikirjoista oheismateriaaleineen tuleekin tosiasiallisia opetussuunnitelmia.²⁸ Samalla oppikirjojen taso laskee. Opettaja opettaa kokeita varten. Koululaitoksia kannustetaan tehokkuuteen, ja siitä palkitaan ekonomisilla subventioilla. Niistä päättävät poliitikot, joiden päätöksiin vaikuttavat talouselämä sekä muut sidosryhmät esimerkiksi vaaliavustuksin ja muutoin “lobbaamalla”. Liike-elämä ostaa koulutussektorilta palveluja, ja koulutussektori on palveluntuottaja. Koulutettavista on tullut kuluttajia tai asiakkaita, ja ostettavaa tuotetta vastaavat testeistä saatavat arvosanat ja tutkintotodistukset. Koulutukselle määritellään laatustandardeja, jotka hyvän oppilaitoksen tulee täyttää; onhan laatutietoinen asiakas aina oikeassa. Opettajat tekevät tulovastuullista työtä palvelualalla.

Opettajankoulutuksessa anti-intellektuaalisuus ilmenee kurssisisältöjen ahistoriallisuutena ja metodikeskeisyytenä. Tuleville opettajille opetetaan niksejä opetussuunnitelmien toteuttamiseksi sen sijaan, että heissä herätettäisiin älyllinen, ymmärtävä ja reflektiivinen suhde siihen.²⁹ Kasvatusteorian historiallisista ja filosofisista lähtökohdista puhutaan vain vähän tai ei lainkaan. Metodista on tullut itseisarvo sisällön kustannuksella. Esimerkiksi tietotekniikan hyödyntäminen opetuksessa esitetään itseisarvoksi. Siihen budjetoidaan valtavasti rahaa, mutta samanaikaisesti lakkautetaan kursseja sillä perusteella, että pienelle opetusryhmälle “ei kannata” palkata opettajaa. Opiskelijan kannalta tehokkuusvaatimus tarkoittaa esimerkiksi, että jo lukiossa häntä ohjataan laajan sivistyksen sijaan keskittymään niihin oppiaineisiin, jotka hän kirjoittaa ainereaalikokeessa. Muita aineita ei tarvita, ja ne ovat turhia. Ylioppilastutkinnon jälkeen pitäisi siirtyä suoraan jatko-opintoihin. Väli vuoden pitäminen on kielteinen asia. Akateemiset opinnotkin on paketoitu maisteriohjelmiksi, joihin kuuluvat kurssit pitäisi suorittaa muutamassa vuodessa ja siirtyä mahdollisimman pian työelämään hyödyttämään yhteiskuntaa. Opinnoissa viipymisestä rangaistaan,

²⁸ Miettinen 1990, 90

²⁹ Doll jäljittää “teknokraattiseen rationaalisuuteen” ja “tieteelliseen johtamiseen” perustuvan koulutuspolitiikan juuret 1900-luvun alkuun amerikkalaisen industrialismin tuotannon tehostamisen pyrkimyksiin. 1800-luvulla curriculumissa keskeiseksi nähtiin opettaja persoonallisine ominaisuuksineen ja osaamisineen. Tämä jäi, kun Franklin Bobbittin ja Elwood Cubberleyn kaltaiset uudistajat toivat tehokkuuden ja tieteellisen suunnittelun ideat curriculum-teoriaan 1910-luvun lopulla. Curriculum rakennettiin “liukuhihnamallin” varaan, ja keskeisimmäksi kysymykseksi nousi metodi: millaista reittiä liukuhihnan tulee kulkea, jotta sen päässä on haluttu “tuote” mahdollisimman nopeasti ja vähin kustannuksin. Tämä johti ongelmien ratkaisukeskeiseen lähestymiseen mieluummin kuin kysymään, mikä ongelma on ja miten se muotoillaan. (Doll 1993, 39-47) Tuloksena on lineaarinen curriculum, jossa opetus on järjestetty peräkkäisiksi opiskeluvuosiksi (maisteriohjelmiksi) ja yksiköiksi (kursseiksi), jotka läpäistyään opiskelija on “valmis”. Curriculum on määrällinen ja yksitasoinen mieluummin kuin laadullinen ja monikerroksinen. Se ei ohjaa kokonaisnäemyksen kehittämiseen tai näyttäytyä opiskelijan kannalta transformatiivisena prosessina. Tehokkuudeksi eufemistisesti kutsuttava kiire hankaloittaa ymmärtävän suhteen syntymistä omaksuttavaan, ja tietäminen jää pinnalliseksi ja jäsentymättömäksi.

sillä opintotukea ei makseta kuin siksi ajaksi, minkä opintokokonaisuuden tehokas suorittaminen vaatii. Oppineisuuteen ja sivistyneisyyteen pyrkivät saavat kuulla olevansa vastuuttomia lorvailijoita, häpeätahroja tehokkuustilastoissa. Tärkeää on, että kansainvälisesti vertailukelpoiset tilastot näyttävät hyviltä. Yliopistoa uudistetaan lisäämällä yritysmaailman ja poliittisen kentän edustajia yliopistohallintoon. Tämä tapahtuu luonnollisesti yliopiston autonomian kustannuksella. Sivistysyliopisto (Bildungsuniversität) taantuu huippuosaajia konsulttien tahdissa tuottavaksi yritysyliopistoksi. Akatemia suljetaan jälleen.

Managerialismin hintana on Bildung- tai *παιδεία*-sivistyksen katoaminen. Koulutus järjestetään vastaamaan yritysmaailman haasteisiin ja yhteiskunnan tehokkuusvaatimuksiin: koulutussektori tuottaa sitä, mitä palvelun tilaaja pyytää. Näin syyllistytään naturalistiseen virhepäätelmään, ja pitäminen päätellään olemisesta. Asiakaslähtöisen koulutuksen motiivit ovat oppimisen subjektiin nähden ulkoisia, eivät sisäisiä. Subjekti nähdään heteronomiseksi, ei autonomiseksi. Opinnot koostuvat opintosuunnitelmissa määriteltujen tietojen tehokkaasta eli nopeasta keräämisestä ennemmin kuin ymmärtävän ja laajan yleisnäkemyksen muodostamisesta, ja näin sivistyksestä tulee mieluummin kvantitatiivinen kuin kvalitatiivinen määre. Sivistys tulkitaan tänään lähinnä tiedolliseksi käsitteeksi sen sijaan, että tieto nähtäisiin vain yhdeksi sivistyksen konstituentiksi eettisen ja esteettisen erinomaisuuden ohella. Taideaineiden opetusta vähennetään. Koulutodistuksista on poistettu käytös- ja huolellisuusarviointi. Tällaisen ajattelun taustalla on erityisesti amerikkalainen uusliberalismi, joka korostaa taloudellisen hyödyn merkitystä suositeltavan toiminnan – ja jopa (moraalisten) propositioiden totuuden arviointiperusteena.

Toinen postmodernin ajan kasvatukseen liittyvä ongelma liittyy traditiosta irtautumiseen. Opiskeltavat käsitteet ovat vaarassa jäädä tyhjän päälle, ja opiskeltavat tiedot sekä teoreettiset oletukset irrallisiksi, kun ne filosofiset ja aatehistorialliset perinteet, joissa käsitteet ovat syntyneet, on hylätty. Valinnaisuudesta on tehty arvo, ja sitä pyritään lisäämään jo alaluokilla. Lapsen pitää saada “toteuttaa itseään”. Liian varhaisessa vaiheessa alkava valinnaisuuden maksimointi vähentää kaikille yhteisen yleissivistyksen toteutumista. Tämän kehityksen vaarallisena ääripäänä on atomistinen tilanne, jossa yksilöiden kyky ymmärtää toisiaan on rajoittunut, sillä yhteisen yleissivistyksen puuttuessa yhteinen merkitys ja konteksti ovat kateissa. Valintojen hyvyttä ei liioin voi arvioida järkiperustein. Monikulttuuristumisen tendenssi mutkistaa tilannetta edelleen. Suomeen kulkeutuu yhä enemmän erilaisia arvoja, yhteiskuntaa, luontoa, ihmistä ynnä muuta koskevia näkemyksiä, mikä heijastuu erityisesti katsomusaineiden opetukseen. Elämäkatsomustietoon osallistuvien määrä kasvaa tasaisesti. Viime aikoina onkin keskusteltu uskonnonopetuksen tarpeellisuudesta ja muun muassa esitetty, että sen sijaan pitäisi opettaa kaikille

yhteistä etiikkaa tai uskontotietoa. Emotionaaliset ja valta-aseman säilyttämiseen liittyvät motiivit ovat olleet keskustelussa ilmeisiä. “Argumenttina” on jopa kiistetty eettisen kasvatuksen olevan ensinkään mahdollista, jos uskonnonopetus lakkautetaan.

Analogiaa voi hakea hellenistiseltä ajalta, johon institutionaalisen kasvatusjärjestelmän alkamisen vakiintuvine oppikirjoineen voi sijoittaa. Varhaisemmassa, esimerkiksi Platonin ja Aristoteleen filosofiassa kasvatusta kuului osaksi politiikan tiedettä. Hellenistisen ajan filosofit alkoivat laatia pelkästään kasvattamiseen keskittyviä tutkielmia otsikoiden ne esimerkiksi *περὶ παιδείας* (“sivistyksestä”) tai *περὶ παιδων ἀγωγῆς* (“lasten kasvattamisesta”). Monikulttuurinen maailma synnytti elämänfilosofioita, joille yhteistä oli ataraksian (*ἀταραξία*) eli tyyneyden tai mielenrauhan (tarkemmin “tärähtämättömyyden” tai “kiihtymättömyyden”) etsintä. Tietoteoreettisia ja luontoa koskevia kysymyksiä tärkeämmiksi nähtiin onnellisuuden ja hyveen problematiikka. Spekulaatiota alkoi edeltää praksis. Filosofian pyrkimykseksi tuli elämäntaitojen kehittäminen muuttuvassa maailmassa. Aleksanterin jälkeisestä maailmasta puuttui poliittinen yhtenäisyys, mutta yhteinen ihmisen ideaali ja sen saavuttamiseen tähtäävä *παιδεία* toimi koherenssin perustana. *Παιδεία* ei enää tarkoittanut tekniikkaa, jolla pojasta (*παῖς*) tehdään mies, vaan koko elämän mittaista kasvatuksellista ihmisyyden mahdollisimman täydellistä toteuttamista. Näin Varron ja Ciceron tapa kääntää *παιδεία* vastineella *humanitas*, joka tarkalleen käännettynä olisi “ihmisyyttä” tai “inhimillisyyttä”, tulee ymmärrettäväksi.³⁰ Kasvatuksen painopisteenä oli moraalinen kasvatusta. Hyvän elämän tavoitteluun tähtäävä praksis ei suuntautunut egoistiseen taloudellisten voittojen tavoitteluun vaan hyveen etsintään ja toteuttamiseen, missä kohtuullisuus ja itseriittoisuus nähtiin arvoksi, etenkin stoalaisessa perinteessä. Omaisuuden arvo ymmärrettiin pelkästään välineelliseksi, ei ihmisen identiteettiä määrittäväksi tekijäksi. Tänäpäin moraalikäsitteitä ei perusteta järkeen eikä olioiden luontoon vaan ne valitaan mieltymysten mukaisesti – esimerkiksi kaukosäätimellä. Tästä seuraa relativismi, eikä moraalisia erimielisyyksiä nähdä mahdolliseksi ratkaista järjen avulla.

Pinar vertaa opettajia postinkantajiin: heistä tehdään toisten asettamien tavoitteiden toteuttajia, jotka paketoivat ja kantavat muiden sanelemia asioita opiskelijoille ja kontrolloivat niiden omaksumista kokein. Tämä seuraa, kun curriculum sidotaan standardoituihin testeihin, joissa menestyminen on koulutuksen päämäärä. Tämä, Pinar jatkaa, “tekee kasvatuksesta painajaisen”: standardoiduista testeistä seuraa standardoitu älyllisyys. Tällainen tukahduttaa akateemista vapautta, omaperäisyyttä,

³⁰ Hellenistisen ajan kasvatustutkimusta tutkielmia kirjoittivat esimerkiksi kyreneläinen Aristippos, aristoteelikit Theofrastos ja Aristoksenos, stoalaiset Zenon, Kleanthes ja Khrysispos sekä Klearkhos Soloilainen ja Kleomenes. Hellenistisen ajan kasvatustutkimusta kts. esim. Marrou 1956, 95-115.

luovuutta, toisin ajattelemista, keksimistä – kaikkea, minkä tulisi olla kasvatuksen päämäärä.³¹ Postinkantaja ei välttämättä pidä kantamistaan paketeista. Värrä kiinnittää samaan ilmiöön huomiota fenomenologis-eksistentiaalisen ja dialogisen filosofian näkökulmasta. Hän näkee aidon kasvatuksellisen tilanteen dialogiseksi kohtaamispaikaksi, johon kasvattaja ja kasvatettava tulevat omine (esi)ymmärryksineen ja merkityssuhteineen omista horisonteistaan (rauhalalaisittain “situaatioistaan”). Kasvatustilanteet ovat ainutlaatuisia, mistä seuraa, “että kasvatuksessa on kartettava ennalta määrättyjä, kasvatettavan kohtaloa sitovia pragmaattisia ideaaleja”, Värrä kirjoittaa. Kasvattajalle tästä voi aiheutua ristiriitoja, sillä “kasvatuksen päämääriin pyrkivät usein vaikuttamaan sellaiset tahot, esimerkiksi talouselämän puolestapuhujat, joiden ensisijaiset tarkoitukset eivät ole lainkaan kasvatuksellisia”. Esimerkiksi opettajan omien arvojen ja kasvatusinstituution virallisen ideologian tai yhteiskunnallisten normien välillä voi olla jännitettä, jopa ristiriitoja.³²

Postinkantaja-opettajuus edistää myös sirpaloituneen maailmankatsomuksen syntymistä, Pinar jatkaa. Yksittäisen aineen (kuten matematiikan tai suomen kielen) opettaja kysyy, miten voi tulla paremmaksi oman aineensa opettajaksi (eli parempien testitulosten tuottajaksi) sen sijaan, että pyrkisi tukemaan kokonaisnäkemysten syntymistä.³³ Curriculum-ajattelun tavoitteena tulisi olla, että opiskelijan itseymmärrys lisääntyy, asettautuu historialliseen kontekstiin, ja irrallisista tiedonjyväsistä muodostuu maailmankatsomus. Sivistynyt kykenee ohjaamaan elämäänsä arvojensa perusteella ja on ennen kaikkea moraalisesti autonominen. Sivistyneisyys merkitsee vapauden lisääntymistä, sillä vaihtoehtoisten ajattelu- ja toimintatapojen tiedostaminen on positiivista vapautta. Kyky tehdä valintoja ei ole synnynnäinen vaan edellyttää monenlaisten tietoja ja taitoja. Erityisesti filosofian harjoittaminen edistää intellektuaalisen vapauden ja autonomian lisääntymistä. Tällaista riippumattomuuden ja itsestä lähtevän määräytyneisyyden ihannetta kreikkalaiset kutsuivat autarkiaksi (*αὐτάρκεια*). Klassisen *paideian* ja Bildungin hengessä tavoite ei ole vain tiedollinen, vaan siihen sisältyy myös eettinen ja esteettinen kasvatusta. Ihminen ja yhteiskunta ovat historiallisia olioita, joiden ymmärtäminen edellyttää niiden historian ymmärtämistä. Myös sanoilla ja niiden referenteillä eli käsitteillä on historiansa. Postmoderni tendenssi kumota ne metanarratiivit, joissa käsitteiden tulkinnat ovat tapahtuneet, johtaa pelottavimmillaan Alasdair MacIntyren kuvaamaan tilanteeseen, jossa väittämät ovat irrallisia, sillä mikään ei suhteuta niitä toisiinsa. Juhani Sarsila

³¹ Pinar 2004, 210. Yksi amerikkalaisen curriculum-teorian ja saksalaisen Didaktik-perinteen eroista liittyy opettajan roolin erilaiseen tulkintaan. Saksalaisessa perinteessä opettajan rooli on nähty itsenäiseksi ja luovaksi eikä vain “postinkantaksi”, byrokraattien sanelemien strategioiden toteuttajaksi. Tätä on tarkastellut esim. Autio (2002, 12 ja passim) sekä Westbury (teoksessa Westbury & Hopmann & Riquarts 2000, 15-40).

³² Värrä 2002, s. ix, 21-22

³³ Pinar 2004, 229-30

huomauttaa, että strukturalistit, joita voi pitää antihumanisteina, selittävät tietoisuuden kausaalisesti tai rakenteellisesti determinoiduksi. Näin kreikkalainen itseohjautuvuuden ja riippumattomuuden ihanne arvoineen ja hyveineen osoittautuisi pelkäksi illuusioksi ja itsepetokseksi. Sen sijaan, että ihminen ohjaisi itse itseään, häntä ohjaavat sosiaaliset, ekonomiset ja psykologiset struktuurit, jotka määräävät yksilöiden käyttäytymistä.³⁴ Tällaista ihmisten ohjailua tutkitaan 2000-luvun yliopistossa käyttäytymistieteiden laitoksilla. Postmoderni ajattelutapa ei kuitenkaan kykene selvittämään niitä ristiriitoja, joita se synnyttää. Yksilöllinen ja kulttuurinen itseymmärrys ei kumpua subjektin eikä subjektia koskevan tiedon kieltämisestä. Kielellinen, episteeminen ja moraalinen relativismi johtavat apaattisen skepsiksen tilaan, missä “anything goes”. On selvää, ettei tiedollisten ja moraalisten fundamenttien löytäminen saati perustelemineen ole ongelmatonta. Olennaista on, ettei niiden mahdollisuutta kiistetä *a priori*, sillä kiistämisestä seuraa joko keskustelemattomuus tai emotionaalisuudesta kumpuava dogmaattinen fanatismi, jonka seuraukset manifestoituvat sankarihaudoissa.

Nykytilanteen ymmärtämisen ja vaihtoehtojen hahmottamisen kannalta on tarpeellista katsoa taaksepäin aikaan, jolloin tietävä subjekti ei ollut “kuollut”. Kasvatusfilosofianhistoriallisesti liikumme kreikkalaisen *paideian* ja saksalaisen Bildungin välillä. Yhteistä näille on tiedollisten sivistyspyrkimyksen lisäksi näkemys, että kasvatuksen tiedollinen, esteettinen ja eettinen aspekti kietoutuvat toisiinsa. Werner Jaeger esittää, että humanistisia ihmiskäsityksiä yhdistää oletus ihmisille yhteisestä luonnosta (lat. *natura*, kr. *φύσις*). Oletus on peräisin kreikkalaisesta, erityisesti Aristoteleen filosofiasta, ja siitä seuraa erityinen “mentaalinen lähestymistapa todellisuutta kohtaan”. Siitä seuraa paitsi ihmisluonnon rationaalisuuden ihannointi myös sen muiden kykyjen eli potentioiden aktualisoimisen arvostus eli kokonaisvaltaisen täydellistymisen ihanne.³⁵ Elämä ihmisluonnon mukaan (*secudum naturam*, *κατὰ τὴν φύσιν*) on objektiivisesti tiedettävää hyvää elämää. Ihmisen on kehitettävä ja jalostettava itsensä ihmiseksi. Jo sofisti Protagoras teki eron kahden luonnon välillä: valmiiksi ihmisellä on luonnollinen luonto (*φύσις*), joka on myös eläimellä, mutta sen lisäksi ihmisellä on keinotekoinen, muovaamalla (*πλάσσω*) tehty luonto (*πλάσμα*).³⁶ *Paideia* tarkoittaa keinotekoisien luonnon muovaamista kasvattamalla ja sivistämällä – ja myös saksan Bildung tarkoittaa sisäisen luonnon holistista muovaamista.³⁷ “Kaikki taito ja kasvatus”,

³⁴ Sarsila (2006, 9). Sarsila tarkastelee *virtus*-käsitettä roomalaisessa kirjallisuudessa sekä käsitteen suhdetta moraalifilosofiaan. Tavallisesti “hyveeksi” käännetty latinan *virtus* johtuu ensisijaisesti miestä tarkoittavasta substantiivista *vir*. Abstraktio *virtus* sisältää yhtenä keskeisenä aspektinaan ajatuksen autonomisuudesta (s.25-30).

³⁵ Jaeger 1980, 16-19

³⁶ Harva 1983, 47. Teos on melko kattava humanismin historiallinen tarkastelu.

³⁷ Bildung-käsitteen historiasta kts. Horlacher 2004

Aristoteles sanoo, “pyrkivät täydentämään luonnon puutteellisuuksia”.³⁸ Kant korosti kasvatuksen pyrkimystä saattaa kaikki ihmiset toimimaan samojen periaatteiden varassa ja saada niistä sisäistymään “toinen luonto”. Tämän toteuttamiseksi on kehitettävä arvostelukykä, jonka avulla ihminen soveltaa yleistä yksityiseen, eikä ilman arvostelukykä ymmärrys kykene tuottamaan “kuin typeryyksiä”. Kasvatus voi kehittää koko ihmiskuntaa paremmaksi ja saattaa sitä lähemmäs täydellistymistä.³⁹ Kantin ajatukset tuovat mieleen esisokraattikko Demokritoksen, jonka mukaan “oppineisuus saa aikaan hienoja asioita kovan työn ansiosta, kun taas alhaiset asiat kukoistavat itsestään ja ilman ponnisteluja”. “Luonto ja opettaminen ovat samanlaisia”, sanoo Demokritos, “sillä opettaminen muovaa ihmistä, ja luonto toimii muovaamalla”.⁴⁰

Myös Akvinolainen korosti ihmisluonnon kultivoimisen arvoa. Vaikka ihmiselämän lopullinen ja yliluonnollinen päämäärä (*finis ultimus supernaturalis*) onkin täydellinen autuus (*beatitudo perfecta*) eli Jumalan näkeminen (*visio Dei*), ihmisellä on myös luonnollinen päämäärä (*finis naturalis*), joka perustuu ihmisluontoon ja siitä määräytyviin luonnollisiin taipumuksiin.⁴¹ Luonnollisten taipumusten seuraaminen on siveellistä, ja ihmisellä on luontainen halu (*appetitus naturalis*) myös maalliseen onnellisuuteen. Tässä elämässä inhimillinen hyvä (*bonum humanum*) ilmenee ihmisluonnon mukaisena elämänä, jonka arvokkain muoto on kontemplatiivinen, teoreettinen elämä (*vita contemplativa, βίος θεωρητικός*). Aristoteeliseen tapaan Akvinolainen ajattelee, että todellisuuden pysyvän rakenteen spekulatio mahdollistaa ikuisuuden tavoittamisen jo tässä elämässä, vaikka ikuisuuden jano tyydyttyikin vasta tuonpuoleisessa. Kontemplatiivinen elämä on arvokkaampaa kuin yhteiskunnallinen, käytännöllinen elämä (*vita activa, βίος πολιτικός*), sillä käytäntö ei koskaan ole itsetarkoitus vaan tähtää aina johonkin muuhun. Käytännöllisellä elämällä on instrumentaalista arvoa: se on arvokasta sikäli kuin se tekee kontemplatiivisen elämän mahdolliseksi. Kontemplatiivisessa elämässä tieto, moraalinen hyvyys, kauneus ja vapaus yhtyvät. Vain tietoon ja itseisarvoiseen sivistykseen tähtäävät taidot ovat vapaita. Nämä käytännöllisen elämän hyötynäkökohdista vapaat ja teoreettiset *artes liberales* mahdollistavat yhteiskunnan älyllisen täydellistymisen, ja siksi on välttämätöntä, että jotkut omistautuvat kontemplatiiviselle elämälle. Aktiivisesta elämästä koituvii välinearvoisiin hyötyihin tähtäävät taidot taas eivät kuulu

³⁸ *Pol.* VII.17, 1337a1

³⁹ Kant, Immanuel, *Education*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1991, s. 7-9 ja 71, lainannut Autio 2006, 102.

⁴⁰ Barnes 2001, 232

⁴¹ Myös Locke ajatteli, että Jumala on asettanut ihmiselle tarkoituksen, jota ihmisen tulee toteuttaa elämässään. Tarkoituksen Locke tuki ajatteli erilaiseksi.

vapaille vaan ovat orjuutettujen taitoja, *serviles artes*.⁴² Akvinolainen edustaa selkeällä tavalla antiikin humanistista ajattelua ainakin siltä osin kuin se koskee tämänpuoleista elämää.

Kreikkalaiseen ja humanistiseen ajatteluun sisältyvät arvot eivät suinkaan katoa renessanssihumanismin jälkeen mutta ne riisutaan metafyyysisistä perusteistaan. Havaitsemme tuonnempana kuinka Locke – hirvittävää neologismia käyttääkseni – de-metafyysoi epistemologiaa ja luonnonfilosofiaa mutta säilyttää kreikkalaiseen *paideiaan* sisältyvät ihanteet, jotka löydämme sittemmin Bildung-teorian ytimestä. John Stuart Mill (1806-1873) siteeraa *On Liberty* –esseessään Wilhelm von Humboldtia (1767-1835), jonka mukaan “ihmisen päämäärä on hänen kykyjensä mahdollisimman suurta ja sopusuhtaista kehittämistä kohti täydellisyyttä ja kokonaisvaltaisuutta”.⁴³ Toisin sanoen: kreikkalaisen ihmisluonto-käsityksen arvot kulkeutuvat antiikista romantiikan vuosisadalle asti. Ne vain perustellaan eri tavoin eri aikoina. Antiikissa perustana on metafysiikka, keskiajalla teologiaan yhdistetty kreikkalainen käsitys ihmisluonnosta, Locken päivinä korpuskularistinen tai mekanistinen materialismi. Saksalainen Bildung ottaa vihdoin askeleen taaksepäin. Se rakentuu olennaisesti uushumanistisen ajattelun varaan, jonka keskeinen hahmo oli Johann Gottfried Herder (1744-1803), jonka filosofiassa Humboldtin filosofian tavoin on aineksia paitsi brittiläisestä empirismistä myös uusplatonismista. Ihmisluontoa koskeviin teorioihin tulee jälleen metafyyysisempi sävy. Bildung-ajattelu rajautuu kuitenkin tämän tutkimuksen ulkopuolelle, ja esitän siihen liittyen vain muutamia huomioita.

Akvinolaisen aika on yliopistolaitoksen syntymisen, muotoutumisen ja ensimmäisten systemaattisten curriculumien sekä opetusohjelmien aikaa. Koulutus järjestettiin tiedekunnissa tapahtuvaksi, ja syntyi ammattiopettajakunta. Tuolloin saivat alkunsa monet niistä pedagogisista menetelmistä ja perinteistä, jotka ovat vieläkin käytössä länsimaisessa yliopisto- ja koululaitoksessa. Pariisin yliopisto oli pohjoisessa Euroopassa eräänlainen normaalikoulu, jonka mukaisesti curriculum muualla järjestettiin.⁴⁴ Curriculum-teorian kannalta mielenkiintoinen prosessi on opetusohjelmien hidas irtautuminen *artes liberales* -perinteestä valistusajankäytön lähestyessä. Bildung korosti nimenomaan klassisten yliopistollisten oppiaineiden ulkopuolelle jääneitä alueita kuten estetiikkaa, historiaa, kielitieteitä ja hyvän maun filosofiaa, joista alettiin käyttää nimitystä “Schöne Wissenschaften”. Ne ovat Herderin mukaan *artes quae ad humanitatem pertinent, ad*

⁴² Nimitykset *artes liberales* ja *artes serviles* ovat peräsin Cicerolta (*de Oratore* I.16.72), missä tehdään ero vapaille miehille sopivien älyllisten taitojen (*artes quae libero sunt dignae*) ja orjille soveltuvien fyysisten taitojen (*artes serviles* tai *vulgares*) välille.

⁴³ *On Liberty*, toim. R.B. McCallum, Oxford, 1946, s. 9, alun perin 1859; lainannut Copleston, *History* VIII, 31. Mill siteeraa Humboldtin teosta *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), joka jäi vähälle huomiolle Saksassa mutta tuli Englannissa merkittäväksi liberalististen ajatusten lähteeksi.

⁴⁴ Kts. esim. Tuck 1998, 15

humanitatem informant, eli niitä taitoja ja taiteita, jotka kultivoivat ihmisyyttä ja kuuluvat inhimilliseen olemiseen. Herder esittää platonilaisittain, että se, mikä kultivoi ja ylevöittää ihmistä, on “kaunista” (saks. Schöne, kr. *το καλόν*).⁴⁵

Viime vuosikymmeninä ahkera keskiajan filosofian tutkimus editointi- ja käännöstöineen on johtanut siihen, että pitkään vallinnut käsitys “uuden ajan alkamisesta” seitsemännellätoista vuosisadalla on kyseenalaistettu samalla, kun niin sanottu jälkistrukturalistinen filosofia on kyseenalaistanut menneisyyden jaotteleminen toisistaan erotettuihin ajanjaksoihin ylipäänsä. Esimerkiksi Stone huomauttaa, että vasta noin viimeisten kolmen vuosikymmenen aikana filosofianhistorioitsijat ovat alkaneet kiinnittää huomiota skolastiikan perintöön niin eurooppalaisessa kuin amerikkalaisessakin filosofiassa. Sellaisten filosofien kuin Descartesin, Baconin, Hobbesin, Locken, Spinozan ja Leibnizin ymmärtämisen kannalta ei ole pidetty ratkaisevana renessanssin ja myöhäisskolastiikan filosofian tuntemista. Skolastiikka, skolastiikan henki, menetelmä ja käytänteet on haluttu nähdä varhaismodernille filosofialle vastakkaisiksi, ja niiden tutkiminen koko lailla toisarvoiseksi.⁴⁶ Keskiajan yli on hypätty suoraan antiikkiin, mistä on etsitty varhaismodernin filosofian aatehistoriallisia lähtökohtia. Näin tekivät toki monet varhaismodernin filosofeista itse. Esimerkiksi Gassendin filosofian taustalla vaikutti Epikuroksen atomismi, mutta Moren ja Cudworthin taustalla Platon. Leibniz oletti, että perustavalla tasolla Aristoteleen filosofia ja uusi tiede asettuvat sopusointuun. Tämän tutkimuksen yksi motiivi on osoittaa ihmiskäsityksessä ilmenevä aatteellinen jatkumo keskiajalta moderniin aikaan siirryttäessä.

⁴⁵ Herder esitti ajatuksen vuonna 1782 tekstissään “Begrif de Schönen Wissenschaften”. Lainannut Horlacher 2004, 423.

⁴⁶ Stone 2006, 299-301

Teesistä ja tutkimusotteesta

Teesinäni pyrin osoittamaan, että John Locken filosofian mukainen varhaismodernin “tietävä subjekti” oli keskeisissä piirteissään olemassa jo 1200-luvun lopulla Tuomas Akvinolaisen aristoteelisessa filosofiassa.

“Tietävää subjektiä” voisi täsmällisemmin kutsua “kognition subjektiä”, mutta päädyin edelliseen sen tuttuuden vuoksi enkä oleta lukijan valmiiksi tekevän eroa käsitteiden välillä. Ero on määritelmällinen eikä sitä aina edes tehdä. Tässä tietäminen on yksi kognition lajeista.

Tietoisien provokatiivinen teesini kumpuaa siitä huomiosta, että Locken tieto-opilla ja Akvinolaisen kognitioteorialla näyttää olevan paljon yhteistä. Ratkaiseva onkin ilmaus “keskeisissä piirteissään”, jolla tarkoitan seuraavaa. Molempien lähtökohtana on empiristinen periaate, jonka mukaan kaikki tieto on peräisin kokemuksesta, eikä myötäsyttyistä tietoa ole. Molempien kognitioteorioita on tulkittu ja kutsuttu representatiivisiksi, ja molempien kohdalla tämän tulkinnan oikeellisuudesta on kiistelty. Ainakin pintapuolisesti kummankin keskeinen käsitteistö vaikuttaa aristoteeliselta. Myös molempien teorioiden haavoittuvat kohdat ovat samat: skeptismin haaste ja vaara reaalityodellisuuden pakenemisesta ideoiden tai olemismuotojen verhon taakse, jolloin tieto ei kohdistuisi maailmaan vaan mielen sisäisiin ideoihin ainakin jollakin tavalla. Locke kuitenkin tekee eksplisiittisesti eroa aristotelismiin sekä skolastiikkaan ja suhtautuu karsaasti metafysiikkaan. Kaikesta huolimatta hänen filosofiaansa sisältyy joukko metafysisiä oletuksia, joilla on vastineensa keskiajan skolastiikassa. Näitä ovat esimerkiksi oletus havaitsemattomista mutta reaalisista materiaalisista substansseista ominaisuuksien kantajina sekä oletus Jumalasta ja tämän olemassaolon todistettavuudesta kausalityyteen vetoamalla, vaikka häntä ei voi havaita. Tällaisten seikkojen perusteella Frederick Copleston on esittänyt ajatuksen Locken filosofian mieltämisestä “vesitetyksi skolastiikaksi”.⁴⁷ Akvinolaisen ajatukset vaikuttavat kovin moderneilta, suorastaan nykyaikaisilta. Hän esimerkiksi korostaa ihmisen kykyä saada maailmaa koskevaa objektiivista tietoa itsensä varassa ilman uskonnollisia rituaaleja tai muita taikatemppuja. Sekä Akvinolaiselle että Lockelle – kuten myöhemmin myös Kantille – oli yhteistä selvittää, millä ehdoin ihminen voi tietää, mitä tietää.

⁴⁷ Copleston (*History IV*, 26) toteaa, että Locke, brittiläisen empirismin isä, itse asiassa vain yhdisti skolastiikkojen empiristisen teesin (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*) ja myötäsyttyisen tiedon kieltämisen hillitympään metafysiikkaan ja “heitti sekaan kartesiolaisia elementtejä”. Jos Berkeleyyn ja Humen kaltaisia filosofeja ei olisi ilmaantunut jatkamaan Locken työtä, “saattaisimme olla taipuvaisia pitämään Locken filosofiaa vesitettynä skolastiikan muotona [watered-down form of Scholasticism]”. Akvinolaisen ja Locken kognitioteorioiden sukulaisuuteen kiinnittävät huomiota myös esimerkiksi Pasnau (1997) ja Carriero (2009, esim. s.16).

Lähestymistapani on historiallinen ja vertaileva mieluummin kuin yksittäisten argumenttien analysoimiseen keskittyvä. Akvinolaisen kognitioteorian muotoilen lähinnä teosten *Quaestiones disputatae de veritate*, *Summa theologiae* ja *Commentarium in de Anima* pohjalta, ja Locken “kognitioteorian” pääosin teosten *Essay Concerning Human Understanding* mutta myös alun perin sen jatkoksi suunnitellun *Of the Conduct of the Understanding* sekä *Some Thoughts Concerning Education* perusteella. Akvinolaisen filosofisista näkemyksistä keskusteltaessa on usein tapana etsiä eroja varhaisen ja myöhäisen tuotannon välillä. Nyt tällainen vertaileminen ei kuitenkaan ole välttämätöntä, vaan riittää, että muotoilen yhden konventionaalisen tulkinnan Akvinolaisen kognitioteoriasta. Vaihtoehtoisista tulkinnoista kiinnostunut pääsee liikkeelle alaviitteisiin sisällyttämistäni referensseistä. Sama koskee Locken filosofiaa. Siihen liittyen tosin esittelen Michael Jacovidesin tulkintaa, jonka mukaan Locken näkemys aistikuviasta onkin aristoteelisempi kuin ehkä yleensä ajatellaan, ja oikeaan osuessaan tulkinta hälventäisi usein jyrkäksi ajateltua eroa aristoteelisten intentionaalisten muotojen ja Locken ideoiden välillä.

*Tutkimus rajautuu siis tiedollisesti autonomisen subjektin filosofianhistorialliseksi tarkasteluksi ja on sellaisena osa suurempaa subjektikäsitteeseen kohdistuvan tutkimuksen kokonaisuutta. Tutkimuksen piiriin eivät kuulu esimerkiksi kysymykset subjektista kulttuurisena tai yhteiskunnallisena olentona tai puhetaipojen (diskurssien) konstituoimana subjektina, vaan ainoastaan tietokyvyltään autonomisena subjektina erotuksena jollakin tavoin tiedollisesti riippuvaisesta subjektista.*⁴⁸

Täsmennän lähtökohtaani kahden subjektin käsitteeseen liittyvän erottelun avulla.⁴⁹ Ensinnäkin subjektin käsitettä voi lähestyä metafysis-biologiselta tai psykologis-empiristiseltä suunnalta. Sovellan edellistä, missä keskitytään tarkastelemaan subjektin luonnollisia ominaisuuksia mieluummin kuin kokemuksellisia tai kulttuurisia piirteitä, kuten jälkimmäisessä. Toiseksi subjektikäsitteet voi jakaa substantiaaliin tai normatiivisiin. Substantiaaliseen subjektikäsitteeseen sisältyy ajatus yksilöstä sekä lajiolentona että rationaalisen ja moraalisen olentona. Normatiivisen näkemyksen mukaan subjektissa olennaista on itsetietoisuus, rationaalisuus ja moraalinen autonomia. *Kun sanon lockelaisen subjektin peruspiirteiden löytyvän skolastiikasta, tarkoitan, että Locken subjektikäsite rakentuu metafysis-biologisena aristoteelisen käsityksen*

⁴⁸ Modernin subjektikäsitteiden syntyä tarkastelee esimerkiksi Lehtonen väitöskirjassaan (1994). Erityisesti teoksen alkuosa sisältää runsaasti tämänkin tutkimuksen kannalta hyödyllisiä historiallisia ja kontekstuaalisia huomioita. Subjektin tietokykyyn liittyviä kysymyksiä Lehtonen ei kuitenkaan käsittele lainkaan. Hyödyllinen on myös Kotkavirran (2007) toimittama *Persoonia vai ihmisiä*, joka käsittelee ensisijaisesti persoonan käsitteen historiaa mutta samalla myös subjektia, joka määritellään yhdeksi “persoonan käsitteen käyttötavaksi” (s. 13-18).

⁴⁹ Erottelujen perustana on Kotkavirran (2007, 187-189) persoona-käsitteen tulkintojen analyysi.

varaan, joskin skeptisin varauksin, ja tätä näkemystä puolustan. Sen sijaan jälkimmäisen jaottelun kohdalla Akvinolainen ja Locke poikkeavat ratkaisevasti toisistaan: Akvinolaisen subjektikäsitys on substantiaaalinen, ja Locken normatiivinen, mutta tämän selvittämisen rajaan tutkimukseni ulkopuolelle.

Teesin aikajänne on pitkä ja sen muotoilu rajoittaa pysyttelemään melko yleisellä tasolla. Kun vertailee kahta filosofia, joita erottaa esimerkiksi äidinkieli, asuinpaikka, uskonnolliset käsitykset ja muu intellektuaalinen konteksti sekä neljäsataa vuotta, vertailtavana on kaksi yhden tutkijan lukuisista tulkinnoista muodostamaa abstraktiota. Tällaisessa tutkimuksessa on myös selvitettävä keskeisten käsitteiden synty- ja merkityshistoriaa siinä määrin kuin Akvinolaisen ja Locken filosofioiden vertaileminen edellyttää. Tutkimusmenetelmäni voisi luonnehtia rortylaisittain historialliseksi ja rationaaliseksi rekonstruktioksi, sillä pyrin ymmärtämään ja kuvaamaan tarkastelemieni filosofeja heidän omassa aatteellisessa ja käsitteellisessä kontekstissään, mutta sen lisäksi suhteutan heitä toisiinsa nykyajan perspektiivistä ja käsitteistöä katsoen.⁵⁰ Tutkimus sisältää melko runsaasti filosofianhistoriallisia ja aristoteelista metafysiikkaa selittäviä huomioita, joista jotkut ovat jokseenkin laajoja. Yhden asian esittäminen edellyttää toisen lausumista, perustelu vaatii perustelemista, ja olennaisen abstrahointi osoittautuu tasapainoiluksi sen välillä, mikä on ehdottomasti sanottava ja mitä saattaa jättää sanomatta kokonaisuuden liikaa kärsimättä. Olen kiusallisen tietoinen siitä, miten paljon jää lausumatta. Suhtauduttakoon asiaan sarrelaisittain ja valittakoon tämänkin teoksen täyttyvän toteutumattomista mahdollisuuksista (*potentiae non factae*).

Valitsin runsaaseen alaviitteistöön tuketutumisen eräänlaiseksi kompromissiksi, sillä se mahdollistaa sivujuonteiden ja yksityiskohtien mainitsemisen varsinaisen tekstin etenemistä häiritsemättä. Alaviitteiden käyttäminen loppuviitteiden sijaan oli selkeä valinta, sillä lukiessani koen itse turhauttavaksi pitää kaksi aukeamaa jatkuvasti merkittynä ja vaihdella alituisesti niiden välillä. Erityisen turhauttavaa se on, kun kyseessä on tutkijayhteisölle suunnattu tieteellinen teksti. Käsitteet ja termit määrittelen mahdollisimman tarkasti, jotta Locken ja Akvinolaisen käsitteistöjä voisi verrata. He näet puhuvat samoista asioista usein eri nimillä, mutta välillä käyttävät samoja sanoja eri merkityksissä. Tämä on tärkeä ymmärtää, sillä käytettävä käsitteistö vaikuttaa luonnollisesti siihen, millaisia kysymyksiä ylipäänsä voi esittää, ja millaiset perustelut ovat mahdollisia niihin vastatessa.

⁵⁰ Rorty tarkastelee historiankirjoituksen metodologiaa vuonna 1984 ilmestyneessä ja Suomessakin vilkasta keskustelua herättäneessä artikkelissaan "The Historiography of Philosophy: Four Genres" (Rorty 1984). Nähdäkseni historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion jyrkkä erottaminen ei kuitenkaan ole mahdollista, vaan ne edellyttävät toisiaan. Reijo Työriñojaa kiitän huomioni kiinnittämisestä Rortyn artikkeliin.

Akvinolaisen ja Locken filosofioista – kaiken filosofian tavoin – on erilaisia tulkintoja. Mainitsen ja kuvailenkin joitakin niistä. En kuitenkaan sitoudu vahvasti mihinkään tiettyyn tulkintaan, enkä pyri ratkaisemaan paremmuutta vaihtoehtoisten tulkintojen välillä, vaan pyrin osoittamaan teesini mukaisen luennan mahdolliseksi. Tämä edellyttää niin Akvinolaisen kuin Lockenkin kognitioteorian representationalistista tulkintaa. Valtava skolastiikan tekstien määrä odottaa kriittistä editointia, kääntämistä ja tutkimusta. Edistääkseni asiaa pyrin eksplikoimaan Locken filosofian suhdetta Akvinolaisen aristotelismiin ja selvittämään, miksi Locke poikkeaa Akvinolaisesta milläkin kohdalla. Erityisen mielenkiintoinen kysymys on, millä kohden Locke nojaa avoimesti moittimaansa aristotelismiin tai skolastiikkaan kenties niin, ettei huomaa sitä itse.

Viimeisten noin kolmen vuosikymmenen ajan on keskusteltu amerikkalaisen curriculum-ajattelun suhteesta saksalaiseen Didaktik-perinteeseen. Vertailemisen lisäksi on haluttu selvittää, mitä annettavaa näillä suurilla paradigmoilla voisi olla toisilleen.⁵¹ Tutkimukseni valottaa molempien paradigmojen filosofianhistoriallisia taustoja, sillä Locken voi nähdä niiden yhteiseksi nimittäjäksi. On yleisesti tiedossa, että klassisen Bildung-käsityksen syntyyn vaikutti voimakkaasti brittiläinen empirismi ja yhtenä sen edustajana Locke.⁵² Sen sijaan lockelaisen tietävän subjektin käsitteen skolastista taustaa ei tietääkseni ole eksplikoitu, ja tutkimukseni on vastaus tuohon tarpeeseen. Kontribuutioni ei ole se huomio, että Locken ja Akvinolaisen aristoteelisen subjektikäsitteiden välillä on kaltaisuuksia, sillä se on todettu monessa yhteydessä. Jo Leibniz vertaa Lockeaa Aristoteleeseen ja itseään Platoniin *Essaylle* vastineeksi kirjoittamansa teoksen *Nouveaux essais sur l'entendement humain (Uusia esseitä inhimillisestä ymmärryksestä)* johdannossa myötäsyttyisen tiedon mahdollisuuden liittyvissä näkemyksissä.⁵³ Sen sijaan tiedossani ei ole, että kysymystä aristoteelis-skolastisen filosofian periaatteiden ilmenemisestä Locken filosofiassa olisi tematisoitu ja lausuttu yksissä kansissa sen enempiä curriculum- kuin filosofianhistorian piirissä, ja sikäli paikkaan tätä aukkoa. Olkoon tutkimukseni palanen siinä palapelissä, josta toivottavasti syntyy mahdollisimman tarkka kuva varhaismodernin filosofian skolastisista taustoista.

Curriculum-teorian kannalta Locken filosofia on erityisen mielenkiintoista. Siinä ovat samanaikaisesti luettavissa antiikin ihmiskäsityksistä periytyvät arvot, mutta myös myöhempien yhteiskuntafilosofisten aatteiden perusteet. Ensinnäkin ihmisoikeuksia, yksilönvapautta ja ideologista suvaitsevuuutta puolustanut Locke mainitaan usein liberalistisen ajattelun ensimmäiseksi keskeiseksi edustajaksi. Ihminen on Locken mukaan luonnostaan vapaa ja tavoittelee omaa

⁵¹ Esim. Autio (2006); Westbury & Hopmann & Riquarts (toim.) (2000),

⁵² Kts. esim. Norton 1991, 11-50; Zammito 2002, 309-346; Horlacher 2004

⁵³ Leibniz sai teoksen valmiiksi vuonna 1704 mutta menetti mielenkiintonsa sen painattamiseen Locken kuoleman vuoksi. Teos julkaistiin postuumisti 1765.

parastaan.⁵⁴ Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus (Declaration of Independence, 1776) sekä perustuslaki (Constitution, 1787) ovatkin rakentuneet paljolti lockelaisen vapausihanteen varaan. Vapauden käsite on keskeinen myös saksalaisessa Didaktik-traditiossa, jossa se tulkitaan eri tavoin. Esimerkiksi Herbart kehitti Kantin dualistisen ihmiskäsityksen varaan kasvatusfilosofiaa, jossa vapaus tulkittiin sisäiseksi, moraaliseksi transsendentaaliseksi vapaudeksi. Toiseksi Locken poliittisella filosofialla on myös välillinen vaikutus amerikkalaiseen curriculum-teoriaan juuri liberalistisen, arvopluralistisen lähtökohtansa vuoksi. Eurooppalainen yhtenäisen kansallisvaltion ja yksilöiden tahtojen sopusoinnun ajatus ei voinut toteutua monien kansojen ja kulttuurien Amerikassa. Siksi amerikkalaisesta curriculum-teoriasta oli tehtävä poliittisen hallinnan instrumentti, jonka keskeisimmäksi metodiksi otettiin behavioristinen psykologia. Kasvatuksen tehtävä oli mahdollistaa ihmismassojen käyttäytymisen ennustaminen ja kontrolloitavuus. Euroopassa ihanteena oli yhtenäinen kansallisvaltio, jonka kehityksen ajateltiin tapahtuvan vuorovaikutuksessa kasvatuksen kanssa. Saksalaisissa ihmistieteissä ja didaktiikassa päämäärä ja perusta oli vapaus (Friiheit), jonka ymmärrettiin myös hegeliläisittäin toteutuvan kansallisvaltiossa, jossa yksilö on vapaa alistuessaan oman valtionsa lainsäädäntöön. Kolmanneksi Locken ajatus mielihyvästä moraalisen hyvän kriteerinä yhdistää häntä niin menneeseen kuin tulevaankin. Locken mielihyvämoraali vastaa epikurolaista ja aristoteelista käsitystä mielihyvästä sikäli, että mielihyvän tavoittelu ei perustu hillittömyyteen vaan kohtuullisuuteen pyrkimyksenä staattinen mielihyvä, joka saavutetaan, kun passiot noudattavat järjen ääntä. Myös postmodernin ajan moraalikäsitteet perustuvat mielihyvän varaan, jos ja kun ajatukset kaikille yhteisestä hyvästä kielletään ja tahtojen yksilöllisyyttä korostetaan. Esimerkiksi Autio näkee lockelaisen mielihyvämoraalin “jättäneen jälkensä postmoderniin relativismiin”.⁵⁵ Tässä en voi syventyä näihin piirteisiin mutta mainitsen ne, sillä ne korostavat Locke-tutkimuksen merkitystä curriculum-teorian kannalta, sekä siksi, että näen niissä hedelmällisiä aiheita myöhemmälle tutkimukselle.

⁵⁴ *Treatise on Government* II § 4

⁵⁵ Autio 2006, 11

Teoksen rakenteesta

Neljästä pääluvusta ensimmäisessä selvitän keskeisiä subjektiin, totuuteen, tietoon sekä kieleen liittyviä käsitteitä. Kognitioteorioissa nämä suhteutetaan toisiinsa, mitä tarkastelen kielen ja todellisuuden suhdetta koskevassa alaluvussa. Ensin teemme kuitenkin Foucault'n mukana matkan antiikkiin länsimaisen ihmiskäsityksen lähteille. Subjektin käsitteen projisoiminen kreikkalaiseen filosofiaan on anakronismia, sillä kreikkalaiset eivät puhuneet "subjektista" lainkaan siinä merkityksessä kuin käsite myöhemmin on ymmärretty. Kysymys ihmisen tietokyvystä ja rationaalisuudesta on silti kuulunut filosofiseen keskusteluun lähes sen alusta alkaen. Kreikkalaisessa perinteessä kulkee kaksi erilaista näkemystä ihmisen tietokyvystä. Niitä voi kutsua platonismiksi ja aristotelismiksi, ja ne poikkeavat siinä, edellyttävätkö ne ihmiseltä moraalisia ponnisteluja tiedon saavuttamiseksi vai eivät. Korrespondentiaalinen totuus käsitys palautuu Platonin filosofiaan, ja sitä esittävät Aristoteles, Akvinolainen ja myös Locke, joka joutuu perustelemaan adekvaation ilman metafysiikkaa. Tärkeäksi muodostuu kysymys siitä, mikä on korrespondentiaalisessa suhteessa mihin, ja mitä uskomuksemme koskevat. Näihin kysymyksiin liittyviä representatiiviseksi ja suoraksi realismiksi kutsuttuja teorioita hahmottelen alustavasti omassa alaluvussaan. Akvinolaisen filosofia on enimmiltään aristoteelista, ja siksi katsomme lisäksi, mitä Aristoteles sanoi ristiriidan laista, abstraktiosta, yleiskäsitteistä ja demonstratiivisesta tiedosta. Aristoteeliset tulkinnat ovat keskeisiä, sillä sekä Akvinolainen että Locke pitää suhteuttaa niihin: edellinen kannattajana, jälkimmäinen omasta mielestään vastustajana. Locke ei voi ymmärtää ellei tunne sitä terminologiaa, jolle hän antoi uusia merkityksiä tai jonka mielekkyyden hän kiisti kokonaan.

Toinen luku jakautuu kahteen osaan. Ensimmäisessä osassa kontekstualisoin skolastiikan, erityisesti aristoteelikoiden kognitioteoreettista keskustelua. Se rakentui Aristoteleen *Tulkinnasta* luetun merkitysteorian ja *Sielusta*-teoksen ympärille ja sai voimakkaasti ontologisen sävyn. Totuus paljastuu ensisijaisesti olemiseksi. Tämä ajatus on lähtöisin Aristoteleelta, mutta skolastikot liittivät totuuteen ja olemiseen teologisia merkityksiä niin platonis-augustinolaisessa kuin aristoteelisessäkin perinteessä. Aristoteelisen perinteen suureksi kysymykseksi nousi ihmisen yksilöllisen ymmärryskyvyn mahdollisuus. Ihmisen tiedollisen autonomisuuden lisäksi kysymys oli tärkeä kirkon kuolemattoman sielun dogmin kannalta. Luomme lyhyen historiallisen katsauksen joihinkin ymmärryskykyyn liittyviin näkemyksiin, jotta antiikin ja skolastiikan teorit näyttäytyisivät paremmin suhteessa toisiinsa. Luvun jälkimmäisessä osassa hahmottelen Akvinolaisen kognitioteoriaa aisti- ja ymmärryskyvyn keskeisine piirteineen. Se rakentuu

Aristoteleen psykologian varaan, mutta Akvinolainen liittää siihen erityisesti arabifilosofi Avicennalta omaksumiaan yksityiskohtia. Akvinolaisen teorian lähtökohtana on Aristoteleen oppi metafyyysisistä muodoista, ja sen tulkitseminen representatiiviseksi riippuu siitä, miten ja millaiseksi muotojen funktio ja ontologia selitetään. Akvinolaisen filosofiassa tietävä subjekti on itsessään kykenevä tietoon eli kykenee muodostamaan käsitteitä ja arvostelmia aistihavainnon perusteella.

Kolmannessa luvussa siirrymme renessanssin ja Iberian niemimaan kautta 1600-luvun Oxfordiin, missä Locke opiskeli. Luvun alkupuolella tarkastelen varhaismodernin ajan aatteellisen ilmapiirin kannalta keskeisten piirteiden kuten skepsiksen ja korporalistisen luonnonfilosofian suhdetta edeltäviin vuosisatoihin. Toinen teema liittyy skolastiikan aristotelismin välittymiseen varhaismodernille ajalle. Hahmottelen myös Oxfordin yliopiston curriculumia pyrkimyksenäni osoittaa Locken filosofian aristoteelinen lähtökohta. Luvun loppuosassa kuvailen Locken ideateoriaa, johon sisältyy se, mitä sanottavaa Lockella on kognitiosta. Locke on perinteisesti pidetty representationalistina, mikä perustuu hänen ideateoriaansa: tieto kohdistuu välittömästi ulkomaailman olioita ja niiden ominaisuuksia representoiiviin ideoihin. Locke puhuu “kuvista” ja “kaltaisuuksista” ideoiden roolia selittäessään. Samat termit esiintyvät myös Akvinolaisen olemismuotoihin perustuvassa teoriassa. Locken kognitioteorian perustana on *An Essay Concerning Human Understanding*, jonka pohjalta muotoilen “varhaismodernin tiedon subjektin”, johon Akvinolaisen “subjektikäsitystä” vertaan. Locke otti tietoista eroa skolastiikkaan ja monien aikalaistensa tavoin aloitti mielestään jotakin uutta. Pyrin paljastamaan niitä Locken ja skolastiikan yhteyksiä, joista Locke ei itsekään ehkä aina ollut täysin tietoinen.

Neljännessä luvussa on yhteenvetoa ja arviointia. Vertailen kokoavasti Akvinolaisen ja Locken kognitioteorioiden yhteneväisyyksiä ja eroavaisuuksia sekä osoitan Locken käsitteistön aristoteelisia lähtökohtia. Suhteutan lopuksi Locken filosofiaa uushumanismiin ja saksalaiseen Bildung-teoriaan, sillä Locken vaikutus välittyy amerikkalaiseen ja suomalaiseen curriculum-teoriaan myös saksalaisen perinteen välityksellä, mikä on jäänyt curriculum-historiallisessa tutkimuksessa vähälle huomiolle. Kreikassa syntynyt kasvatuskäsitys kukoistaa valistus- ja romantiikan ajan saksalaisessa ajattelussa, mutta sen arvot ovat olleet olemassa myös roomalaisen antiikin aikana, keskiajalla, renessanssissa sekä Locken ajan Englannissa. Kreikkalaisia arvoja on vain perusteltu erilaisin filosofisin ja/tai teologisin argumentein.

Käännöksistä

Varsinainen teksti on pääosin suomenkielistä. Vieraskielisiä, lähinnä alkukielisiä lainauksia voi lukea alaviitteistä. Olen hyödyntänyt Platonin, Aristoteleen ja Descartesin teosten suomennoksia. Samoin Akvinolaisen *Summa theologiae* -suomennokseen olen tukeutunut ensimmäisen osan kysymysten 75-88 kohdalla. Koska teoksesta on valitettavasti suomennettu vain osa, olen kääntänyt muut sitaatit itse. Noudattelen pääsääntöisesti Juha-Pekka Renton suomennoksen käännöstapaa ja sanavalintoja; en ainoastaan siksi, että Renton käännös on varsin hyvä, vaan myös siksi, että maassamme valitettavan tuntemattomalle ja vähän käännetylle skolastisen latinan terminologialle muodostuisi vakiintuneita käännöstapoja. Muilta osin sitaattien suomennokset ovat omiani, ellen toisin mainitse.

Skolastikkojen henkilönnimet olen suomen kieleen vakiintuneita muotoja (kuten Tuomas Akvinolainen, William Okkamilainen) lukuun ottamatta muodostanut latinankielisestä etunimestä ja suomalaismuotoisesta lisänimestä, joka yleensä perustuu henkilön asuin- tai kotipaikkaan. Esimerkiksi Henricus Ghentiläinen on vastine latinankieliselle muodolle Henricus Gandavensis, joka on englanniksi Henry of Ghent. Olen suosinut latinankielisiä nimiä mieluummin kuin niiden englanninnoksia (esimerkiksi Petrus Aureolus mieluummin kuin Peter Auriol, Johannes pikemmin kuin John). Paikannimien käyttämisestä ”sukunimenä” arvatenkin seuraa, että samannimisiä henkilöitä (esimerkiksi Robertus Anglicus, Petrus Hispanus) on useita, ja sekaannusten vaara hankaloittaa historiantutkimusta. Poikkeuksetta en kuitenkaan ole onnistunut noudattamaan tätä nimenmuodostusperiaatetta, sillä kaikissa tapauksissa en ole löytänyt nimen latinankielistä versiota. Käyttämäni kirjallisuus on paljolti englanninkielistä, eikä englanniksi käännettyistä nimistä aina voi päätellä lähtökohtana ollutta kieliasua. Nimien kääntäminen on osoittautunut hankalaksi, ja epäilemättä monissa kohden olisi ollut perusteita päätyä erilaisiin ratkaisuihin. Toivottavasti keskiajantutkimus tuo selkeyttä tällaisiin kysymyksiin.

Sanat, käsitteet ja niiden merkitykset sekaantuvat helposti keskenään. Pääsääntöisesti noudatan tavanmukaisten suomen kielen oikeinkirjoitussääntöjen lisäksi sitä periaatetta, että mentaalisista käsitteistä eli tarkoitteista tai niiden merkityksistä puhuessani käytän puolilainausmerkkejä. Kun käsitteelle annetaan nimi, käytän tavallisia lainausmerkkejä. Siten esimerkiksi ’kissa’ tarkoittaa ymmärryksessä olevaa käsitettä, ’viiksekäs ja teräväkyntinen varvasastujapeto’ tuon käsitteen merkitystä, ja ”kissa” käsitteelle annettua nimeä. Aristoteelisessa perinteessä merkityksen paikalle voi ajatella reaalityökalun, joka on eräänlainen metafysisen olemuksen lausuva sanallinen kaava.

Monia termejä olen jättänyt tahallisesti kääntämättä. Tällaisia ovat esimerkiksi *operatio*, jonka olen jättänyt yksinkertaisesti “operaatioksi”. *Operatio* voi tietysti olla “toiminta” tai “teko”, mutta näin kääntäessä termi olisi vaikea pitää erillään esimerkiksi substantiiveista *actus* ja *actio*, jotka voisivat saada saman käännöksen. Tässä *actus* on “akti” ja *actio* on “toiminta”. “Toiminta” voi olla myös passiivista. Tarkalleen ottaen *operatio* kattaa sekä aktiivisen että passiivisen toiminnan, mutta *actus* on aina aktiivista toimintaa. *Actus* on kyvyn toimintaa tai mahdollisuuden eli potentian toteutumista. Yksi yleinen “aktien” luokka on “teot”, joista puhutaan esimerkiksi *ST Ia IIae:n* alussa. *Intentio* on “intentio”, ja vastaavasti *disputatio* on “disputaatio”, ja saman periaatteen mukaan kääntyvät *habitus* ja *dispositio*. Silloin, kun *imaginatio* on suomennettu, se on “kuvittelukyky” tai “mielikuvitus”, ja sen toiminnan tuloksena syntyvä *phantasma* on “aistikuva” tai “aistihahmo”, mitä Rentto käyttää. Akvinolaisen *assentio* ja Locken “assent” voivat olla “myöntö” tai “assentio”.

Verbin *significare* olen pyrkinyt johdonmukaisesti kääntämään “merkitsemiseksi” erotuksena esimerkiksi “viittaamisesta”, jolla on erityinen konnotaationsa toisaalla. Saman periaatteen mukaisesti olen kääntänyt gerundi-ilmauksen *modus significandi* “merkitsemistavaksi”. Edelleen *significatio* on “merkitys”, ja *signum* on “merkki”. Tämä ei ole kuitenkaan aivan ongelmaton, sillä sanan *significatio* kirjaimellinen käännös “merkitys” ei ilmaise joitakin aristoteelisen kognitioteorian kannalta keskeisiä vivahteita.⁵⁶ Lähtökohtaisesti *significare* tarkoittaa merkin tai merkityksen antamista, laittamista tai tekemistä.

Synonyymisesti käytän sanoja *esse*, “eksistenssi” ja “olemassaolo”. Olla-verbin teoreettisen partisiipin presensmuodosteen *ens* olen kääntänyt sanalla “oleva”. Sen voisi yhtä hyvin suomentaa “se, mikä on”. Myös on syytä mainita, että toisinaan pelkkä “oleminen” riittää, kun taas välillä on puhuttava “olemassa olevasta” tai “jollakin tavalla olemassa olevasta” ja niin edelleen. Tämä johtuu siitä, että usein Akvinolainen kahdentaa olla-verbin (esim. *est ens*).⁵⁷

Species on “muoto” tai “olemismuoto”. Akvinolaisen käytössä *species* voi tarkoittaa paitsi olion substantiaalista muotoa myös aksidentaalisten kvaliteettien muotoja. “Olemismuoto” tai “muoto” sopivat käännöksiksi kummassakin tapauksessa. Harkitsin myös “lajimuotoa” substantiaalisia muotoja tarkoittavan *species*-sanan käännökseksi, mutta pitäydyin yhdessä vastineessa, koska Akvinolainenkin tekee niin. Lisäksi ongelmallista on, että *species* voi tarkoittaa paitsi universaalia lajia (‘ihmisyys’) myös yksilöllistä muotoa (‘Sokrateen ihmisyys’). *Species* voisi toki jäädä

⁵⁶ Kts. luku “Locke tiedosta ja totuudesta” s. 192.

⁵⁷ Kts. *ST*-suomennoksen selitykset.

latinankielisessä asussaan tekniseksi termiksi, mutta sen taivuttelemisen suomen kielen sijoissa olisi kömpelöä.⁵⁸

Intellegere-verbin sekä sen johdokset *intellectus* ja *intelligentia* (joskus *intellegentia*) on käännetty “ymmärtämiseksi” tai “ymmärrykseksi” tai latinaa mukailleen “intellektiksi”. “Järki” on pääsääntöisesti *ratio*, vaikka *ratio* saa monia muitakin merkityksiä. “Ymmärrys on - - korkeampi osa järjestä, joka ymmärtää välittömästi eli intuitiivisesti (*intelligit*), kun taas järki on alempi osa, joka tajuaa ajattelemalla (*cogitat*) asiasta toiseen edeten (päättelemisen eli järkeileminen eli *ratiocinatio*)”, Rentto esittää. Ymmärryksen kohteesta Akvinolainen käyttää sanaa *quidditas*, joka tässä on “mikäisyys”. Skolastikkojen *mens* käsittää sekä ymmärtävän (*intellectiva*) että tahtovan (*appetitiva*) sielunosan. Aristoteleen kieleen suhteutettuna *intelligentia* vastaa termiä *τὸ νοεῖν*, joka voi myös olla “ajattelu”. Aristoteleelle “järki” on *νοῦς*, mutta se voi olla myös *τὸ φρονεῖν*, etenkin käytännöllisen järjen merkityksessä etiikkaan liittyvissä yhteyksissä. Myös *λόγος* voi kääntyä “järjeksi”, erityisesti silloin, kun sillä viitataan ihmisen muista eläimistä erottavaan piirteeseen.⁵⁹ Ymmärrys on näistä ylin kyky. *Apprehensio* on “oivaltamista”, mutta olen jättänyt sen paljolti kääntämättä.⁶⁰ *Apprehensio* ja *cognitio* poikkeavat toisistaan siinä, että edellinen ei edellytä käsitteenmuodostusta, ja näin tapahtuu sensorinen *apprehensio* eli aistittavan muodon vastaanottaminen aistielimeen.

Renessanssiplatonikko Nicolaus Cusanus (1401-1464) säilytti käsitteiden *ratio* ja *intellectus* eron mutta tulkitsi ymmärryksen vastakohtien ykseyden (*coincidentia oppositorum*) havaitsemiseksi. Cusanuksen *intellectus*-tulkinta on voimakkaasti mystistisesti sävyttynyt ja apofaattinen: se on korkeinta tietoa, mutta samalla tietämättömyyttä, sillä sitä ei voi lausua positiivisin termein. Todellinen tieto on sokraattista oppinutta tietämättömyyttä, *docta ignorantia*. Kantilaisessa kielenkäytössä “järki” on “Vernunft” ja ymmärrys “Verstand.” Kantilainen ymmärrys ei kuitenkaan ole skolastikkojen aineettomaan ja yleiseen suuntautuva tietokyvyn korkein osa, vaan siihen kuuluvat aistikokemusta strukturoivat käsitteet eli kategoriat. Kantilainen ymmärrys ilmenee kykynä lausua empiirisiä seikkoja koskevia arvostelmia. Järki sen sijaan pyrkii ylittämään kokemuksessa annetun ja suuntautumaan yleiseen, yliaistilliseen, ja muodostaa kokemuksen ylittäviä ideoita. Näin skolastisesta tulkinnasta Kantiin siirryttäessä järki ja ymmärrys vaihtavat

⁵⁸ Kts. luku “Muotojen ontologiasta” s. 104.

⁵⁹ Termien käänkösvastineista kts. Sarsilan selitykset (Boëthius 2001, 182) ja Sihvolan selitykset *de An.* -suomennoksessa s. 207-210.

⁶⁰ Rentto kääntää *apprehension* “käsittämiseksi”. Poikkean tästä, jotta “käsittäminen” ei assosioituisi käsitteenmuodostukseen, mitä *apprehensioon* ei liity.

paikkaa kognitiokykyjen hierarkiassa.⁶¹ Schopenhauer katsoi Kantin virheellisesti erottaneen aistihavainnon eli intuition (*Anschauung*) ja ymmärryksen (*Verstand*) jyrkästi toisistaan. Hän yhdisti intuition ja ymmärryksen “intellektuaalisen intuition” (*Intellektualität der Anschauung*) käsitteeksi korostaakseen, että tarvitsemme molempia voidaksemme tietää objekteja. Schopenhauer viittaa termillä “Intellekt” intellektuaalisesta intuitiosta puhuessaan ymmärrykseen (*Verstand*), mutta hän voi tarkoittaa termillä myös tietävää subjektia sellaisenaan.⁶² Locken “understanding” on “ymmärrys” – jopa *intellectus*, sillä *Essay* sai Ezekiel Burridgen latinaksi kääntämänä otsikon *De intellectu humano* (1701, toinen painos 1709).

“Prinsiippiä” en ole yrittänyt kääntää. Niinpä se tarkoittaa samaa kuin latinan *principium* ja kreikan *ἀρχή*: alkua, alkuperää, perustaa tai periaatetta. Rentto huomauttaa, “ettei prinsiippi milloinkaan merkitse periaatetta ilman lähtökohdan tai ensimmäisen merkitysvivahdetta: olennaista prinsiipissä on sen ensimmäisyys ja vaikuttavuus suhteessa siihen, jonka prinsiippi se on”.⁶³ Sekä “sana” että “termi” tarkoittavat intellektissä olevaa mentaalista käsitettä merkitsevää nimeä. Etymologisesti “termi” tietysti sisältää korostuneesti ajatuksen tarkasta rajaamisesta ja määrittämisestä, mutta tässä niiden erottelemiseen ei ole erityistä perustetta, ja käytän niitä synonyymisesti.

Locken ideateoriaan liittyvät “simple ideas”, “complex ideas” ja “compound ideas” olen kääntänyt “yksinkertaisiksi”, “kompleksisiksi” ja “yhdistetyiksi ideoiksi”, jotta kaksi jälkimmäistä eivät sekoittuisi keskenään. “Ideas of mixed modes” ovat “sekoittuneita modien ideoita”. Sekaannuksia saattavat aiheuttaa termit “power”, “faculty” ja “ability” etenkin, kun Locke käyttää niitä puhuessaan mielen kyvyistä tavalla, joka muistuttaa Akvinolaisen tapaa puhua sielun kyvyistä (*facultates animae*). Asiaa hankaloittaa edelleen, että “power”, “faculty” ja “ability” voivat kaikki olla suomeksi “kykyjä”. On lohdullista muistaa, että Locke sanoo pitävänsä niitä synonyymisinä.⁶⁴ En siksi ole yrittänyt tehdä systemaattisesti eroa näiden välille käänöksissäni. Locken kulloinkin käyttämän termin voi tarkistaa alaviitteistä.

Presentaation ja representaation käsitteillä on pitkä historia, joka ulottuu saksalaiseen idealismiin ja sen jälkeiseen kielifilosofiaan, mielen filosofiaan ja kognitiotieteeseen. Etymologisesti sekä “presentaatio” että “representaatio” palautuvat verbiin *praesentare*, joka puolestaan johtuu olla-verbin modifikaatiosta *prae-esse*, johon liittyy ajatus läsnä tai käsillä olemisesta sekä temporaalinen nykyisyyden ja välittömyyden aspekti. Tarkalleen ottaen presentaatio tarkoittaa itsensä asettamista

⁶¹ Cusanuksesta ja Kantista kts. esim. Aspelin 1997, s. 248, 403

⁶² Räsänen 2005, 50

⁶³ *ST*-selitykset, s. 22-27

⁶⁴ “For *Faculty, Ability, and Power*, I think, are but different names of the same things” (*Essay* II.xxi.20)

tai läsnä olevaksi tekemistä (*praesens*), kun taas representaatioissa on uudelleen esittämisen, esittämisen, edustamisen tai esittelemisen merkitys. Presentaatioon sisältyy näin ajatus alkuperäisyydestä ja ensisijaisuudesta, kun taas representaatioon kuuluu vivahde jonkin jo olemassa olevan esittämisestä uudelleen, esimerkiksi siten kuin valokuva esittää kohdettaan. Quintilianus (n. 35-95) käyttää termiä *repraesentatio* retoriikan oppikirjassaan *Institutio oratoria* merkityksessä ‘jokin, joka selkeästi esittelee itsensä mielelle’. Elävillä representaatioilla Quintilianus tarkoittaa, että puhuja kykenee kuvailemalla tekemään tilanteita kuulijoille niin läsnä oleviksi, etteivät nämä voi kuin vakuuttua. Puhuja toimii kuin taiteilija, joka on piirtänyt epätavallisen selkeän ja uskottavan kuvan, representaation.⁶⁵

Aristoteelisessa kontekstissa tietäminen selitetään ontologisesti: tiedettävän, ulkoisen olion muoto on samanaikaisesti läsnä tietävän subjektin ymmärryksessä. Tällä perusteella voisi sanoa, että olio “presentoi” itsensä ja on ymmärryksessä “presentaationa”. Kun subjekti muodostaa ymmärryskykynsä avulla muodon perusteella käsitteen muodon merkiksi, käsite “representoi” mielenulkoisen olion vaikutuksesta ymmärryksessä aktualisoitunutta muotoa.

Terminologista hajaannusta aiheuttaa saksalaisessa idealismissa keskeisen termin *Vorstellung* kääntäminen “representaatioksi”. Esimerkiksi Kantin filosofiassa representaatio (*Vorstellung*) voi olla tietoinen tai ei-tietoinen. Tietoisella representaatiolla Kant tarkoittaa kokemuksellisia ja tiedollisia elementtejä. Representaatio on sidoksissa havaintoon eli perseptioon, joka voi olla subjektiivinen “sensaatio” eli aistimus tai objektiivinen “kognitio”, joka Kantin mukaan voi olla “intuitio” tai “käsite”.⁶⁶ Samoin Schopenhauerin teos *Die Welt als Wille und Vorstellung* on käännetty englanniksi *The World as Will and Representation* esimerkiksi Dover-editiossa. Schopenhauer korostaa perseption intellektuaalista luonnetta ja selittää, kuinka kognitiivinen kykyimme muodostaa aistihavainnossa annetun niukan informaation perusteella mentaalisen kuvan ulkomaailmasta. Tämä mentaalinen kuva on intellektin “*Vorstellung*” eli representaatio havainnossa annetusta.⁶⁷ “Representaatio” lienee yleisin vastine termiä “*Vorstellung*” käännettäessä, mutta poikkeuksiakin on. Esimerkiksi Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* Hackett-englanninnoksessa “*Vorstellung*” on käännetty vastineella “presentation”, mikä myös annetaan teoksen loppuun laaditussa saksa-englanti -sanastossa.⁶⁸ Kant itse kuitenkin käytti sanaa *repraesentatio*, jonka esimerkiksi kääntäjä Vesa Oittinen on suomentanut “mielteeksi”.⁶⁹

⁶⁵ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

⁶⁶ *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (2009, 603)

⁶⁷ Esim. kääntäjä E. F. J. Paynen “Translator’s Introduction” s. vi teoksessa Schopenhauer (1966a).

⁶⁸ Kant (1966)

⁶⁹ Selitykset teoksessa Kant (1997, 236)

Puhun tässä ainoastaan “representaatiosta” ja sille sukua olevista “representatiivisuudesta”, “representationalismista” ja muista sen kaltaisista. “Representoimisella” tarkoitan lähtökohtaisesti “edustamista”. Perustelen valintani seuraavilla seikoilla: 1) Akvinolainen ei puhu “presentaatiosta” kognitioteoriansa yhteydessä lainkaan, mutta “representaatiosta” kylläkin.⁷⁰ *Repraesentatio* ei kuitenkaan ole yleinen termi Akvinolaisen käytössä, vaan useammin hän käyttää esimerkiksi sanoja *imago* ja *similitudo*. 2) Akvinolaisen jälkeen “representaatio” yleistyi skolastikkojen kielenkäytössä, ja esimerkiksi Francisco Suárez (1548–1617) puhuu “representoivista muodoista” (*formae repraesentantes*). 3) Myös Locke puhuu “representoimisesta” (represent) ja “representaatiosta” (representation).⁷¹ 4) Nykyepistemologiassa “representation(al)ismi” on yleisesti käytössä kausaalisen havaintoteorian yhteydessä, ja tällöin representationalismi halutaan erottaa lähinnä suorasta realismista tai fenomenalismista. Juuri kausaalinen havaintoteoria yhdistää Akvinolaista ja Lockeä. Keskeinen kysymys kuuluu, miten heidän kognitioteoriansa suhtautuvat representationalismiin tai suoraan realismiin. Tarkastelen jossain määrin tätä kysymystä mutta jätän presentaatio–representaatio -keskustelun tematisoimatta, sillä se ei nyt ole ratkaisevan tärkeä.

⁷⁰ Esim. *in IV Sent.* d.8, q.2, a.1 qc. 4 ad 1: “Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut repraesentatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus”; *QDV* q.3, a.1 ad 2: “[A]d speciem quae est medium cognoscendi duo requiruntur: scilicet repraesentatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. Unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in sensu, quia est immaterialior.”; *QDV* q.7, a.1 ad 14: “[R]epraesentatio speculi in hoc differt a repraesentatione libri, quod repraesentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione. Continentur enim in libro figurae, quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, qui sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsae rerum formae resultant”

⁷¹ “Those [of our real *Ideas*] I call *Adequate*, which perfectly represent those Archetypes, which the Mind supposes them taken from; - - *Inadequate Ideas* are such, which are but a partial - - representation of those Archetypes” *Essay* II.xxxi.1

ENSIMMÄINEN LUKU

ALUSTAVIA HUOMIOITA

Tämän päivän epistemologiassa subjektin, objektin, totuuden ja tiedon käsitteet on erotettu tarkasti toisistaan. Subjektin ja objektin suhde tulkitaan yleensä dualistiseksi kartesiolaiseksi perspektivismiksi: subjekti on kokemuksen subjekti ja suhteessa maailmaan, joka on kokemuksen objekti. Tulkinnassa piilee ongelma, sillä subjektin ja objektin suhteesta on vaikea antaa tyydyttävää selitystä: millainen tarkalleen ottaen on tiedollinen suhde subjektin ja objektin välillä? Vastausta on tavallisesti etsitty idealismin (fenomenologian) tai jonkinlaisen materialismin (fysikalismin) suunnasta. Edellinen selittää kokemuksen objektit subjektista ja tämän mielestä käsin, jälkimmäinen näkee subjektin objektiksi objektien joukossa ja vetoaa aineen kykyyn tuottaa supervenientti olemistapa. Tieto määritellään edelleenkin yleensä Platonin tapaan oikeutetuksi käsitykseksi, jonka kriteerinä on totuus. Totuus nähdään proposition tai lauseen ominaisuudeksi, ja totuuden käsitteen selventämiseksi on muotoiltu totuusteorioita. Filosofianhistoriallisesti tietäminen ja totuus ovat kuitenkin kietoutuneet yhteen olemisen kanssa niin platonisessa kuin aristoteelisessäkin perinteessä. Tietoon ja totuuteen on usein liitetty myös moraalinen ja/tai pelastuksellinen ulottuvuus. Kun halutaan selittää “modernin subjektin” syntyä, tämä subjektin ja objektin kartesiolainen vastakkainasettelu mainitaan tavallisesti tärkeäksi kriteeriksi.¹ Tällöin usein sivuutetaan, että antiikin ajattelu ei ollut homogeenista vaan siinä on nähtävissä kaksi suurta linjaa, joissa “subjektin”, tiedon ja olemisen suhde selitettiin eri tavoin. Niitä voi kutsua aristoteeliseksi ja platoniseksi perinteeksi, vaikka jälkimmäisen voi nähdä pythagoralaisuuden ja orfilaisuuden, ja mahdollisesti sitäkin varhaisemman ajatteluperinteen jatkoksi.

¹ Kts. esim. Lehtonen 1994, s. 17-18, 120-128. Dennett vastustaa voimakkaasti kartesiolaista subjektikäsitystä. Hän tarjoaa vaihtoehdoksi “monivedosmallin”: tietoisuutta ei voi paikallistaa mihinkään kiinteään kohtaan tai edes aikaan vaan se syntyy “aivoissa rinnakkaisina, moniraitaisina aistisyötteitä tulkitsevinä ja työstävinä prosesseina” (1999, 131).

Subjektin hermeneutiikkaa

Teoksessaan *Herméneutique du sujet* Michel Foucault (1926-84) tarkastelee subjektin (tai “itsen”, ransk. soi) käsitteen genealogiaa antiikin kreikkalaisesta kulttuurista keisariajan Roomaan asti.² Foucault vertailee kolmelta aikakaudelta abstrahoimaansa subjektikäsitystä.³ Temaattisena kysymyksenä on Delfoin oraakkelin kehotuksen *γνῶθι σεαυτόν*, “tunne itsesi” (lat. *nosce te ipsum*) merkitys. Itsensä tuntemisen ja sen vaikeuden teema on kreikkalaisessa filosofiassa läsnä alusta lähtien.⁴ Foucault liittyy kysymyksen laajempaan kontekstiin, jossa subjekti ja tieto suhteutetaan toisiinsa. Näin *γνῶθι σεαυτόν* liittyy itsestä huolehtimisen (kr. *ἐπιμέλεια ἑαυτου*, lat. *cura sui*) vaatimukseen, eikä subjektia ja tietoa voi irrottaa toisistaan, vaikka eri aikoina itsetuntemukseen on pyritty eri tavoin. Foucault’n varhaisemman tuotannon teemana oli ollut vallan ja valtapoliittikan konstituiva asema tietoon ja subjektiin nähden. Nyt Foucault kysyy, miten subjektin on ollut muutettava itseään eli “huolehdittava itsestään” voidakseen saada tietoa. Subjektikäsitteen vaihdellessa myös tiedon käsitteen tulkinta muuttuu.

Foucault’n mukaan antiikissa tiedon ajateltiin liittyvän käytäntöön, moraalisuuteen ja elämäntaidollisuuteen. Tiedolla on myös pelastuksellinen rooli, ja sikäli se muistuttaa gnostilaisten ja uusplatonikkojen *γνῶσις*-tietoa. Gnostilaisuudessa ja platonismissa on paljon yhtymäkohtia. Platonismin mukaan ihmisen jumalallista alkuperää oleva sielu on vaipunut unohduksen tilaan jouduttuaan aineelliseen ruumiiseen aistimaailmaan. Tästä tilasta ja jälleensyntymisen kierteestä voi vapautua vain pohdiskelemalla ikuisia ideoita. Pelastuminen edellyttää ymmärtämistä. Myös gnostilaisissa teksteissä erotetaan ikuinen, täydellinen ja näkymätön maailma eli *πλήρωμα* muutoksen alaisesta, näkyvästä maailmasta. Platonin tavoin gnostilaiset uskoivat, että jokin ihmisessä on peräisin ikuisesta maailmasta mutta aistittavaan maailmaan tultuaan vajonnut uneen, josta vain tieto, *γνῶσις* saattoi herättää. Subjektin oli “tunnettava itsensä” tietoa saadakseen. Tällaista tietoa Foucault kutsuu “totuudeksi” erotuksena modernin ajan “tiedosta”, johon liittyy erilainen subjektikäsitys. Foucault abstrahoi antiikin subjektin siten, että Aristoteleen näkemykset rajautuvat ulkopuolelle, eikä aristoteelinen metafyyssiseen biologiaan perustuva tietokäsitys vastaa tätä *γνῶσις*-tietoa.

² Engl. *The Hermeneutics of the Subject* (Foucault 2004) on koottu Foucault’n vuosina 1981–1982 Collège de Francessa pitämistä luennoista.

³ Tarkalleen ottaen hän sanoo vertaavansa mutta ei tee niin. Luentosarja ei ehtinyt niin pitkälle. Foucault tosin ennakoi luentojen edetessä siinä määrin tulevaa, että jonkinlaisen käsityksen voi muodostaa.

⁴ Diogenes Laërtios kertoo, että kun Thaleelta kysyttiin, mikä on vaikeaa, tämä vastasi “itsensä tunteminen”, ja kun tältä kysyttiin, mikä on helppoa, niin hän sanoi “toisille neuvojen antamisen” olevan sitä. Plutarkhoksen mukaan Herakleitos piti itsensä tuntemisen ohjetta kaikkein korkeimpana. Myös kynnököt kuten Antisthenes keskustelivat aiheesta, samoin monet muut. (Barnes 2001, s.16-17, 69 ja passim)

Itsensä huolehtimisen motiivit ja menetelmät ovat muuttuneet aikojen kuluessa ja heijastelevat subjektikäsityksen muutosta. Foucault aloittaa tarkastelunsa Platonin *Alkibiadeen* pohjalta.⁵ Dialogin teemana on *γνώθι σεαυτόν*. Itsetuntemuksen kysymys liitetään siihen elämänvaiheeseen, jossa nuorukainen aikuistuu ja siirtyy julkiseen, poliittiseen elämään. Dialogin Alkibiades, Perikleen sukulainen, on 18-vuotias poikainen, joka haluaisi päästä johtavaan asemaan Ateenassa. Sokrates saa Alkibiadeen ymmärtämään, että tältä puuttuu tehtävään tarvittava tieto mutta myös itsetuntemus. Itsestä huolehtiminen on välttämätöntä, jotta kykenee huolehtimaan kaupunkivaltiosta ja sen asukkaista. Itsetuntemuksen avain on *ἀνάμνησις*, latinaksi *memoria*, oman jumalaisen alkuperän muistaminen ja mieleen palauttaminen. Filosofikuninkaan kasvatusta ei saa rakentua perinteisten arvostusten vaan itsetuntemuksen varaan.⁶

Ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla menetelmä on *meditatio*, elämyksellinen, introspektiivinen syventyminen itseensä ja tulevaisuuden koetteleviin elämäntilanteisiin muuttuneessa maailmassa. Itsestä huolehtiminen on elämäntaitoa (*ἡ τέχνη τοῦ βίου*), Foucault sanoo, ja osoittaa tämän stoalaista ja epikurolaista ajattelua esittelemällä. Itsestä tulee huolehtia itsensä vuoksi, ja muista huolehtiminen on itsestä huolehtimisen suotuista sivutuotteita. Foucault palauttaa introspektio-menetelmän Platonin *ἐπιστροφή*-käsitteeseen ja tulkitsee, että sisäänpäin kääntyminen on yksi menetelmä totuuden saavuttamiseksi.⁷

Augustinuksen (354-430) aikana *memoria* ja *meditatio* saavat rinnalleen ilmoituksen ja siihen uskomisen kolmanneksi elementiksi. Tätä Foucault kutsuu ”kristillisen asketismin ajaksi”. Kirkollinen saarna ei ole vain retorinen taidonnäyte vaan myös spirituaalisen totuuden opettamista. Katoliseen teologiaan liittyy lisäksi rippi, joka tarkoittaa itseä koskevan totuuden lausumista ääneen.⁸

Foucault tekee eron ”filosofisen” ja ”spirituaalisen” ajattelutavan välille. Filosofiseen ajatteluun hän liittyy esimerkiksi totuuden ja epätotuuden käsitteiden määrittämisen ja kriteerit sekä kysymyksen siitä, miten subjekti voi tavoittaa totuuksia, ja millaisia rajoituksia niiden saavuttamiselle on. Nämä kysymykset ovat nykyepistemologiassa keskeisiä. Spirituaalisuus tarkoittaa kaikkea ponnistelua ja harjoitusta, mihin subjekti on ryhtyttävä muuttaakseen itsensä sellaiseksi, jolle pääsy totuuteen on

⁵ *Teokset VII*. Samannimisiä dialogeja on kaksi. Foucault tarkoittaa niistä ensimmäistä, joka lienee varhaisempi ja laajempi. Dialogia on arvostettu erityisesti uusplatonikkojen piirissä. He pitivät sitä hyvänä johdatuksena Platonin filosofiaan. Kts. Holger Thesleffin laatimat selitykset. Thesleff olettaa dialogin ”puoliautenttiseksi” tai epäaidoksi ja ajoittaa sen ”todennäköisesti 370-luvulle ja 360-luvun alkuun” eräiden muiden tekstien ohella. Kts. Thesleff 1989, 263-278. Alkibiadeen elämänvaiheista *ibid.* s. 23-36

⁶ Foucault 2004, 454-5

⁷ *Ἐπιστροφή* tarkoittaa esim. takaisin kääntymistä tai ympäri pyörähtämistä.

⁸ Foucault 2004, 365

mahdollista. Spirituaalisuus on “hinta, joka subjektin on maksettava päästäkseen kiinni totuuteen”.⁹ Kolme tärkeintä spirituaalisuuden filosofisesta ajattelusta erottavaa oletusta ovat:

- 1) Subjekti ei sellaisenaan kykene saavuttamaan totuutta eikä saa totuutta “annettuna”.
- 2) Subjektin on muutettava itseään saavuttaakseen totuuden.
- 3) Kun subjekti lopulta saavuttaa totuuden, spirituaalisuus on vaikuttanut häneen niin, että hän on jotenkin täydellistynyt tai pelastunut.

Kautta antiikin ja keskiajan subjektin oli muututtava voidakseen päästä totuuteen. Platonismissa totuus ymmärrettiin *γνώσις*-tyyppiseksi totuudeksi omasta alkuperästä (*ἀνάμνησις*), hellenistisellä ajalla esimerkiksi stoalaisittain filosofisen meditaation tuottamaksi ymmärrykseksi maailman tapahtumien deterministisestä luonteesta ja ihmisen asemasta välttämättömyyksien edessä. Augustinuksen Foucault näkee päätepisteeksi Platonista alkaneeseen kehitykseen *memoria-*menetelmästä *meditatioon*. Foucault kuvaa “platoniseksi kehäksi” ajattelutapaa, jonka mukaan vain itsetuntemus avaa pääsyn totuuteen. Totuus vaikuttaa subjektin olemistapaan, ja subjekti kohoaa samalle tasolle jumalan kanssa.¹⁰ Subjekti, objekti ja totuus ovat kolme lähestymiskulmaa samaan asiaan, joista koostuu *unio mystica*.

Descartes (1596-1650) merkitsee käännekohtaa, Foucault sanoo, sillä häneen tultaessa Augustinuksesta alkanut siirtymä meditaatiosta metodiin valmistuu. Totuuden saavuttaminen ei enää edellytä subjektilta itsensä muokkaamista, eikä “totuuden tavoittelusta” samassa mielessä puhuta. Kontemplatiivinen ja pelastuksellinen totuuskäsitys korvautuu metodologisen totuuden käsityksellä, ja nyt puhutaan subjektin “tiedosta”, joka kohdistuu objekteihin. “Totuudesta” tulee “tietoa”, jota arvioidaan erilaisin kriteerein. Subjekti voi tavoittaa varman tiedon perustan oman ajattelunsa varassa.¹¹ Järkeä on metodi tiedon saavuttamiseksi, kunhan järkeä käytetään “oikein”. Filosofia itsessään on tiedon saavuttamiseksi riittävää, eikä subjektin transformaatiota ja spirituaalisuutta tarvita. “Tunne itsesi” ei ole moraalisen-ontologinen vaan epistemologinen kehotus: ulkomaailmaa koskeva tieto on välillistä, ja välittömästi subjekti tietää omat ideansa ulkomaailman olioiden representaatioina. Kant täsmentää, että jos tiedolla on rajat, niin ne ovat tietävän subjektin rakenteissa eli siinä, mikä tekee tiedon mahdolliseksi.¹² Moderni subjekti ei tarvitse askeesia, puhdistautumista tai tekniikoita tietääkseen vaan kykenee siihen *a priori*. Moderni subjekti on siis

⁹ Foucault 2004, 189

¹⁰ Foucault (2004, 191) viittaa *Theaitetokseen* (176a-b), missä Platon puhuu “jumalan kaltaiseksi tulemisesta”, *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*. Ajatus lienee Pythagoraan peruja. Vrt. *Timaios* 47c. Kts. Thesleff 1989, 105.

¹¹ Foucault 2004, 191 ja 460-1

¹² Foucault 2004, 26

ensisijaisesti tiedon ja vasta sen jälkeen moraalisesti oikean toiminnan subjekti. Antiikissa eettisyys edelsi tietoa, mutta modernissa tieto edeltää eettisyyttä.

Tämän tutkimuksen kannalta Foucault'n näkemyksistä keskeisimpiä ovat, että

- Aristoteles oli poikkeus kreikkalaisten joukossa, sillä hän piti spirituaalisuutta vähiten tärkeänä. Kuitenkin filosofia modernissa merkityksessään on suuresti Aristoteleen tai ainakin aristotelismin sävyttämää.¹³
- skolastiikan rationaalinen teologia oli ratkaiseva vaihe kartesiolaista subjektikäsitystä lähestyttäessä ja antiikin totuus käsityksestä irtauduttaessa: subjekti oletetaan Jumalaan kuvaksi, joka voi saavuttaa tietoa ja pelastavan totuuden itsenäisesti (joskin tietysti uskon varassa).¹⁴
- Akvinolaisella oli huomattava rooli tässä prosessissa, sillä hän rakensi Aristoteleen filosofian varaan. Platonis-augustinolainen subjekti sai väistyä, kun tietämiseen tarvittava *illuminatio* tulkittiin ihmisen omasta ymmärryksestä, ei Jumalalta tai muutoin ihmisen ulkopuolelta tulevaksi.¹⁵

Kyseessä on platonismin ja aristotelismin näkemysero. Foucault'n kuvailemassa platonisessa perinteessä subjektin oli muutettava itseään saavuttaakseen esoteerisen totuuden. Totuuden saavuttaminen vaikutti subjektin olemiseen, ja näin syntyi kehämäinen prosessi. Augustinus välitti tämän perinteen keskiajalle ja kristinuskoon, jonka piirissä erilaiset mystiset ja kontemplatiiviset aktit heijastelevat vieläkin gnostilaisia ja uusplatonisia *unio mystica* -kokemuksia. Sosiologi Max Weber on esittänyt, että länsimainen "kapitalismin henki", toimeliaisuuden ja tehokkuuden kulttuuri eli "talouseetos" perustuu itsestä huolehtimisen motiiville, ja sen juuret ovat kalvinistisessä etiikassa.¹⁶

Ontologista ja eettistä dualismia esiintyi itämaisessä ajattelussa, esimerkiksi zarathustralaisuudessa ja manikealaisuudessa jo ennen kreikkalaisen filosofian syntyä. Randall muistuttaa "itämaisestä käsityksestä", jonka mukaan "ihmisen tärkein tarve" on "ihmisluonnon maagillinen transformaatio, joka mahdollistaa lihan hylkäämisen hengen ansioksi".¹⁷ Harjoitus eli askeesi (kr. *ἀσκησις*) on tarpeellista, sillä liha ja ruumis pitää "voittaa" hengen, järjen tai sielun voimalla. Hellenistisellä ajalla tämä dualismi suorastaan riivasi esimerkiksi Paavalia, joka näki ruumiinsa synnin

¹³ Foucault 2004, 17

¹⁴ Foucault 2004, 26 ja 190-1

¹⁵ Foucault 2004, 26

¹⁶ *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (1904-6), suomeksi *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*, suom. Timo Kytäjä, WSOY, Juva 1980

¹⁷ Randall 1976, 47-48

prinsiipiksi.¹⁸ Lähes yhtä paljon se riivasi neljänneltä kahdeksannelle vuosisadalle ekumeenisiin kirkolliskokouksiin osallistuneita piispoja, jotka kiistelivät Kristuksen luonnosta.¹⁹ Vasta reformaatio merkitsi “moraalista yhtä lailla kuin uskonnollista kapinaa”, Randall jatkaa. “Se hylkäsi keskiaikaisen dualismin sekä siihen liittyvän asketismin ja tuonpuoleisuuden, ja se hylkäsi formalismin ja eksternalismin, joka seurasi siitä, että kirkko säänteli moraalista elämää.”²⁰

Aristoteleen mukaan tietäminen on erityinen olemistapa: tietäminen tarkoittaa tiedettävän olion metafyyssisen muodon aktuaalisuutta tietävän subjektin ymmärryksessä. “Tiedon metafysiikasta” puhuminen “epistemologian” sijaan onkin kohdallista. Ero Platoniin on ratkaiseva: Platonille tietämiseen tarvitaan tiedolle subjekti mutta myös objekti eli transsendentti Idea. Subjekti voi tavoittaa Idean kohoamalla sitä kohti dialektisen prosessin edetessä, mikäli on sopiva ja harjoittanut itsensä filosofiksi, mutta lähtökohtaisesti subjekti ei itsensä varassa voi tavoittaa totuutta. Tietämiseen ei myöskään tarvita aisteja, eikä niiden välityksellä tietoa edes voi saada. Tietäminen perustuu järkeen, ja platonisessa perinteessä on tämän intellektuaalisen intuition lisäksi oletus myötäsyttyisistä tiedosta. Aristoteleen mukaan tietämistapahtuma taas perustuu samuuteen, yhden metafyyssisen muodon samanaikaiseen aktualisoitumiseen kahdella eri olemistavalla. Aristoteelisen subjektin ei tarvitse transformoida itseään päästäkseen tietoon, vaan tietäminen on pohjimmiltaan biologinen ja luonnollinen, kausaalinen prosessi, jossa aistikyvyllä on välttämätön osa. Aristoteles on naturalisti, mutta aristoteelisen luontokäsityksen ymmärtäminen edellyttää sen metafyyssisten lähtökohtien huomioon ottamista.

Lonergan on kuvannut aristoteelista viitekehystä nelitasoiseksi. Ensimmäinen se on yleinen teoria olevaisesta eli ontologiaa. Toiseksi se on yleinen teoria liikkeestä ja muutoksesta eli fysiikkaa. Kolmanneksi se on yleinen teoria elollisuudesta eli biologiaa. Neljänneksi se on yleinen teoria aistimisesta ja ymmärryksestä eli psykologiaa. Aiemmat tasot ovat perustavia seuraaviin nähden, eikä biologiaa ja psykologiaa siksi voi tarkastella kuin suhteessa metafysiikkaan ja fysiikkaan. Biologia ja psykologia ovat kumuloitumia, eivät itsenäisiä ja riippumattomia tutkimusaloja. On selvää, että liikettä ja muutosta on olemassa. Koska näin on, fysiikan väittämät eivät ole vain fysiikan väittämiä vaan metafysiikan väittämiin liitettyjä määreitä ja olemistapojen kuvauksia. Koska elollisissa olioissa tapahtuu liikettä ja muutosta, biologian väittämät eivät ole vain biologian

¹⁸ Esim. *I ad Cor. IX, 27; ad Rom. VII, 17-20*

¹⁹ Vihdoin he vuonna 553 saivat sovittua Jumalan pojan (jonka oli jo aiemmin sovittu olevan samaa olemusta kuin Jumala) ontologisesta statuksesta, ja Kristuksen kahden luonnon “yhdistymisestä yhdeksi persoonaksi ja hypostaasiksi” muotoiltiin dogmi, josta poikkeaminen tuomittiin hereettiseksi. Tämä Konstantinopoliin viides synodi vahvisti sen, mitä Efeson kolmas (v. 431) ja Khalkedonin neljäs (v. 451) kokous olivat päättäneet Kristuksen jumalallisesta ja inhimillisestä luonnosta. Kolminaisuudesta sekä Isän ja Pojan konsubstantiaalisuudesta piispat olivat sopineet jo edellisellä vuosisadalla. Kts. esim. Annala 2001, 163-165.

²⁰ Randall 1976, 155

väittämiä vaan metafysiikan ja fysiikan väittämiin liitettyjä määreitä. Lopulta, koska aistivat ja rationaaliset oliot ovat elollisia, niin myöskään psykologiset väittämät eivät ole vain psykologisia väittämiä vaan rakentuvat sen varaan, mitä metafysiikassa, fysiikassa ja biologiassa on selvitetty. *Sielusta* on sekä biologinen että psykologinen tutkielma.²¹

Skolastikot eivät yleisesti määritelleet tietoa (*scientia*) todeksi uskomukseksi, johon liittyy jotakin muuta, sillä *Theaitetos* ja lähes kaikki muukin Platonin tuotanto saatiin latinankieliseen Eurooppaan luettavaksi vasta 1400-luvun lopulla. Tiedettävänä pidettiin asiaa, jolle saattoi muotoilla (mieluiten) demonstratiivisen argumentin. Tiedolle ei yritetty määrittellä välttämättömiä ja riittäviä ehtoja, kuten nykyään tehdään. Siksi nykyepistemologian termit (kuten foundationalismi, koherentismi, internalismi, reliabilismi jne.) eivät sovellu luontevasti skolastisten teorioiden kuvailemiseen. Skolastikkojen pyrkimykset suuntautuivat päättelyn ja deduktion logiikan kehittämiseen sekä kognitioprosessien kuvailemiseen. Varhaismodernille tyypillinen skeptisismi ei ollut keskeinen teema skolastikoille ennen kuin Akvinolaisen jälkeen.²² Skeptisiä näkemyksiä alkoi ilmaantua vasta 1300-luvulla nominalistisessa filosofiassa, joka kyseenalaisti aristoteelisen oletuksen todellisuuden objektiivisesta rakenteesta.

Robert Pasnau *Theories of cognition in the later Middle Ages* käsittelee vuosien 1250–1350 teorioita ihmisen tietokyvystä ja kognitiotapahtumasta. Tuolloin Akvinolaisen teorialle (jota voi luonnehtia uusplatonisesti sävyttyneen arabifilosofian ja Aristoteleen psykologian synteesiksi) alkoi ilmaantua haastajia. Pasnau osoittaa, että tuolloin käytiin se keskustelu, joka yleensä on ajoitettu 1600-luvulle ja joka nykytermein koskee suoran realismin ja representationalismin mahdollisuuksia. Tuomaan kognitioteoria perustui oletukselle reaalisista aistittavista ja ymmärrettävistä olemismuodoista (*species sensibiles et intelligibiles*). Jos tieto kohdistuu ensisijaisesti muotoihin eikä olioihin mielen ulkopuolella, maailma on vaarassa kadota “muotojen verhon” (veil of species) taakse. Pasnau esittää, että Akvinolaisen teoriaa haastoivat erityisesti Petrus Johannes Olivi (n. 1248-98) ja William Okkamilainen (n. 1285-1347), jotka selittivät kognition ilman oletusta muodoista. Akvinolaista on tulkittu monin tavoin, ja keskustelua on käyty esimerkiksi siitä, mikä on ymmärrettävien muotojen rooli tietoaktissa, eli voiko tiedon sanoa kohdistuvan muotoihin. Pasnau arvioi Akvinolaisen “representationalismia” uudelleen. Lisäksi Pasnau mainitsee ohimennen, että Locke kohtaa samankaltaisia ongelmia.²³ Locke haluaa tietoisesti irrottautua skolastis-

²¹ Lonergan 1997, 3-4

²² Henricus Ghentiläinen (k. 1293) oli huomattava filosofi Pariisin yliopistossa heti Akvinolaisen kuolemaa seuraavina vuosina. Hän on mahdollisesti ensimmäinen skolastikko, joka kiinnitti skeptisismiin varsinaista huomiota (Pasnau 1997, 222).

²³ Pasnau (1997, s.15, 244, 293) tulkitsee Locken representationalistiksi.

aristoteelisesta perinteestä ja nominalistina hylkää reaaliset olemismuodot. Hän selittää tietomme kohdistuvan ideoihin mutta päätyy myös ongelmiin: maailma on vaarassa kadota “ideoiden verhon” taakse. Pasnaun tarkasteleman ajanjakson skolastikot kohtasivat ne kysymykset, jotka on totuttu liittämään varhaismoderniin filosofiaan: Miten vastata skeptisismien haasteeseen? Miten pelastaa ulkomaailmaa koskevat arvostelmat relativismilta? Miten maailmasta voi tietää mitään, jos tiedettäviä ovat vain olemismuodot tai ideat? Voiko aineellisia yksilöolioita lopulta tietää lainkaan?

Foucault'n jälkistrukturalistinen ajattelu on modernismin ja sen subjektikäsitteen kritiikkiä. Modernismilla tarkoitetaan yleensä liikettä tai aatteellista ilmapiiriä, joka hylkää traditionaalisen ja kannattaa uuden esiin astumista. Modernista puhuminen implikoi keskiaikaisen ja keskiajan jälkeisen filosofian väliin katkoksen, jonka molemmilla puolilla on jotakin, mitä toisella puolella ei ole. Näin ajattelivat myös Descartes ja Francis Bacon (1561-1626), jotka aloittivat omasta mielestään jotakin uutta.²⁴ Lehtonen tiivistää “uuden intellektuaalisen maailman muotoutumisen 1400- ja 1500-lukujen renessanssin, 1500-luvun uskonpuhdistusten, 1600-luvun tieteellisen vallankumouksen ja 1700-luvun valistuksen myötä” syntyneen subjektikäsitteen kolmeen dikotomiaan perustuvaksi. Ensinnäkin ihminen on luonnosta erillinen subjekti, ja luonto hänen objektinsa. Toiseksi ihmisyksilö on toisista ihmisistä erillinen subjekti, jota vastassa ovat toiset ihmiset hänen objekteinaan. Vaikka ihmisyyttä esitetään universaaliksi, tosiasiallisesti yksilöt eroavat niin etnisiltä piirteiltään, sukupuoleltaan kuin sosiaaliselta asemaltaankin. Kolmanneksi ihminen on itsessään jakautunut sikäli, että subjekti samastuu järkeen, jolle aistimukset ja tunteet ovat alisteisia objekteja. Tämän subjektikäsitteen Lehtonen sanoo ohjanneen “moderneja kulttuuri- ja kirjallisuusteorioita – muiden teorioiden ohella – ratkaisevasti 1800-luvun alusta lähtien”.²⁵

Modernin synnyn Lehtonen jäljittää noin 1500- ja 1600-lukujen taitteeseen, jolloin feodaalisesta yhteiskunnasta alettiin siirtyä jälkitraditionaalisiin yhteiskuntiin. Hän liittää moderniin neljä piirrettä: (i) kansallisvaltioiden vähittäisen syntymisen ja maallisen poliittisen vallan hallitsevuuden, (ii) yksityisomistukseen, kauppatavaratuotantoon ja kulutukseen perustuvan monetaarisen vaihtotalouden, (iii) traditionaalisen yhteiskuntajärjestyksen ja siihen liittyvien sosiaalisten hierarkioiden purkautumisen sekä uuden työnjaon ilmaantumisen, mutta myös (iv) uskonnollisen maailmankuvan hajoamisen ja uuden maallisen, individualistisen ja rationalistisen ja välineellisen kulttuurin syntymisen.²⁶

²⁴ Kts. esim. Copleston, *History IV*, 1-2

²⁵ Lehtonen 1994, 17-18

²⁶ Lehtonen 1994, 17

“Uusi aika” ei ilmestynyt aatteineen ja filosofioineen tyhjästä, vaan kyseessä on mieluummin jatkumo, hitaan muutoksen liike: 1600-luvun yhteiskuntamalleilla ja poliittisilla organisaatioilla oli edeltäjänsä. Kansallisvaltiot ja uusi keskiluokka ilmaantuivat asteittain. Esimerkkejä eksperimentaalista tieteestä löytyy keskiajalta. Filosofian vapautuminen teologialle alistaisesta roolista alkoi jo 1200-luvun viimeisellä neljänneksellä.²⁷ 1300-luvun alkupuolen nominalistisia ajatuksia omaksuttiin brittiläiseen empirismiin. Nicolaus Cusanuksen (1401-64) spekulatiivisia ajatuksia toistaa Leibniz, jonka rationalismia välittyi Wolffin (1679-1754) välityksellä saksalaiseen filosofiaan ylipäänsä, ja erityisesti Kantiin (1724-1804).²⁸ Menneisyys vaikutti varhaismodernin filosofien ajatteluun enemmän kuin he itse ymmärsivätkään. Skolastikkojen tavoin he sovelsivat teorioissaan substanssin kategoriaa. He olettivat Jumalan filosofisten systeemien periaateiksi. Nominalismin perintönä välttämättömyyden ja tahdon suhteen problematiikka esiintyy niin Spinozan kuin Leibnizinkin filosofiassa. Esimerkiksi tällaiset seikat puolustavat sitä postmodernia näkemystä, että keskiajan ja uuden ajan toisistaan erottamista olisi syytä harkita uudelleen.

Valistusfilosofia näki maailmanhistorian vääjäämättömäksi liikkeeksi kohti suurempaa järjestäytystä ja vapautta.²⁹ Yksilöiden askeleet ovat lyhyitä, mutta ihmiskunta kokonaisuutena kulkee kohti ihmislunnon täydellistymistä.³⁰ Kasvatusfilosofiset kysymykset nousivat valistuksessa keskeisiksi. Kant kuvasi 30.9.1784 päivätyssä artikkelissaan “Mitä on valistus?” valistusta (Aufklärung) ihmisen pääsemiseksi “ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta”. Alaikäisyys “on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään [Verstand] ilman toisen johdatusta. *Itseaiheutettua* tämä alaikäisyys on silloin, jos sen syynä ei ole järjen puute, vaan päättämisen ja rohkeuden puute

²⁷ Pariisin yliopiston artistitiedekunnassa vannottiin v. 1272 vala olla käyttämättä teologiaa luonnon ilmiöitä tarkasteltaessa. Luonnonfilosofiasta tuli itsenäinen, teologiasta irrallinen tutkimusala. Teologia sen sijaan tarvitsi luonnonfilosofiaa ja logiikkaa käsitystensä perusteluissa. Akvinolainen esitti (ST Ia, q.1) teologian sittemmin yleisesti hyväksymän näkemyksen, jonka mukaan teologia on *scientia*, ja vieläpä korkein *scientia*, sillä sen varmuuden takaa ilmoitus ja se kohdistuu ihmisjärjen ylläviin asioihin. (Kts. esim. Grant 2004, 176-190.) Akvinolainen katsoi, että monet teologian totuuksista (kuten Jumalan olemassaolon) voi todistaa järjellä. Johannes Duns Scotuksesta alkaen järjellä todistettavien teologian totuuksien luettelo alkaa karsiutua, ja samalla ilmoitettujen uskontotuuksien (*credibilia*) suhteellinen osuus kasvaa. Okkamilaisen maailmasta välttämättömyksiä ei ole lainkaan, vaan ainoa kontingenssia rajoittava periaate on ristiriidan laki. Koska maailmassa ei ole mitään välttämätöntä, niin pelkän järjen varassa siitä ei voi lausua mitään, vaan aistihavainto ja empiirinen tutkimus on ainoa mahdollisuus saada maailmasta tietoa.

²⁸ Leibniz esitti esimerkiksi, että avaruuden, hahmon, levon ja liikkeen ideat eivät muodostu ikään kuin yhteenvetona eri aistien kokemuksista vaan ovat lähtöisin yhteisaistista eli itse tajunnasta. Kantin esitys ajan ja avaruuden apiorisista havainnon muodoista palautuu Leibnizin yhteisaistiin. Kts. Kant, *Prolegomena*, suomentajan esipuhe s. 7–11.

²⁹ Valistukseen sisältyi myös skeptinen juonteensa, jota skottilainen valistus etenkin Humen filosofiassa edustaa.

³⁰ Kts. Randall 1976, 458-94

käyttää järkeään ilman toisen johdatusta”.³¹ Kahdeksan vuotta myöhemmin Wilhelm von Humboldt (1767-1835) sanoi Bildungin päämäärästä: “Ihmiskunnan todellinen päämäärä – jota eivät sanele satunnaiset päänäpistot vaan ikuinen ja muuttumaton järki – on sen kykyjen korkeinta ja tarkoituksenmukaisinta kultivoimista [Bildung] täydellistymisen saavuttamiseksi.”³² Järki asettaa päämäärät, ei jumala, ei hallitus, eivät lait tai asetukset. Kant korostaa Aristoteleen tavoin rationaalisuutta ihmisen olemuksellisena piirteenä ja järjettömyyttä kyvyttömyytenä hallita ei-järjellistä sielunosaa. Aristoteleesta poiketen Kant korostaa järjen yksilöllisyyttä. Sivistyksen tavoitteeksi hän näkee, että yksilöllinen järki kykenee kyseenalaistamaan vallanpitäjien väitteet. Epäonnistuneena järkeä voi pitää silloin, kun yksilöllinen järki tekee itsensä tyhjäksi omaksumalla vallitsevat käsitykset kyseenalaistamatta niitä ja alistuu toisen järjen alaiseksi. Humboldtin idea sivistysyliopistosta (Bildungsuniversität) heijastelee kantilaista ihmiskäsitystä: Bildung tarkoittaa ihmisluonnon muovaamista järjen avulla, eli moraalilakia noudattavan käytännöllisen järjen sekä ajattelulakeja noudattavan teoreettisen järjen kultivoimista.³³

Valistuksen voi katsoa orastaneen Englannissa 1600-luvulla edustajinaan esimerkiksi Francis Bacon, Thomas Hobbes ja John Locke, sekä Ranskassa esimerkiksi Pierre Gassendin ja Descartesin johdolla. Varsinaisesti valistus kukoisti 1700-luvulla Skotlannissa (Ferguson, Hume, Smith), Ranskassa (ensyklopedistit) ja Saksassa (Kant). Valistus on laaja kulttuuri-ilmiö, mutta filosofian kannalta sen keskeisiä ajatuksia olivat materialismi, empirismi (tai sensibiliismi) ja luonnontieteen kokeellinen menetelmä, luottamus järkeen sekä epäluottamus auktoriteetteihin, erityisesti tiedettä rajoittavaan kirkkoon ja absoluuttiseen valtioon, jota kirkko tuki.³⁴ Valistus halusi korvata ihmisten hallitsemiseksi käytetyt perinteet ja uskonnolliset uskomukset universaaliin järkeen perustuvalla moraalilla. Yrjönsuuri korostaa Locken merkitystä myöhemmän valistuksen kannalta ja muistuttaa, että valistusta on luonnehdittu “mannermaiseksi reaktioksi Locken filosofiaan”. Locken teoksia luettiin manner-Euroopassa toki ahkerasti, ja niille on yhteistä vaatimus käyttää omaa järkeä kaikilla filosofian alueilla. Kantin kehoitus *sapere aude* toistaa Locken aiemmin esittämän vaatimuksen.³⁵ Valistukseen kuuluu myös perinteiden ja auktoriteettien kyseenalaistamisesta seuraava skeptisismi. Erityisesti skotlantilainen David Hume on tunnettu skeptisestä asenteestaan.

³¹ Kant (1995), suom. Tapani Kaakkuriniemi, teoksessa Koivisto & Mäki & Uusitupa (1995), joka sisältää suomennettuja valistukseen liittyviä artikkeleita sekä hyödyllisen johdannon, jossa luonnehditaan ja hahmotellaan valistusajalle ominaisia piirteitä. Kts. myös Schneewind (2006).

³² Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 1792; siteerannut englanniksi Lüth (2000, 79).

³³ Humboldtin kasvatustilfilosofiasta kts. Lüth (2000).

³⁴ Filosofiksi kutsutun ala oli 1600- ja 1700-luvuilla huomattavasti nykyistä laajempi, ja “filosofiaa” oli myös se teoretisointi ja eksperimentaalinen tutkimus, jota nykyään kutsutaan luonnontieteeksi. Sensibilismistä luvussa “Vesitettyä skolastiikkaa?” s. 252-3.

³⁵ Johdanto teokseen *Tutkielma hallitusvallasta*, s. 11-12

Hän ei jakanut valistukselle yleensä ominaista edistysoptimismia. Humeen skeptismin epistemologisen perustana on metafyyssisen realismin kysymys.³⁶ Kartesiolaisen rationalismin hengessä valistunut järki nähtiin kykeneväksi hankkimaan tietoa itsensä varassa ilman holhoajia. Kirkkoon, teologiaan ja perinteiseen metafysiikkaan suhtauduttiin karsaasti niiden dogmaattisuuden vuoksi. Tiedon saavuttaminen ei edellyttänyt antiikin esoteeristen ryhmien salaisuuksia eikä jumalallista *illuminatiota*. Foucault'n käsittein ilmaistuna spiritualistinen ajattelu väistyi filosofisen ajattelun tieltä. Tiedosta oli tullut ontologiaa keskeisempi teema.

Kant ei hyväksynyt Descartesin rationalismia sellaisenaan vaan katsoi kumonneensa sen.³⁷ Kant huomautti, että järjellä (saks. *Vernunft*) on taipumus muodostaa kokemuksellisesta aineksesta "tyhjiä" käsitteitä. Tällainen kokemuksen ylittävien arvostelmien esittäminen on tiedon rajojen ylittämistä, ja metafysiikan tehtävä on tietomme rajojen määrittäminen.³⁸ Paradoksaalisesti, Foucault sanoo, tiedon subjektin tietokyvyn rakenteesta oli tullut ongelma, eli subjekti ei tiennyt itseään.³⁹ Seurauksena oli järjen itsekritiikki ja tiedon rakenteen eksplikaatio. Kantin mukaan ihmisen maailmaa koskeva tieto on konstruktio, jossa subjektin tietoisuuden aktiivinen toiminta on tiedon edellytys, ja sen tuloksena syntyy käsitteellistetty havainto. Ontologisesti Kant edustaa metafyyssistä realismia, mutta hänen epistemologiansa on idealistista. Kantin pyrkimys määrittellä inhimillisen tietokyvyn rajat *Puhtaan järjen kritiikissä* on sama kuin aiemmin Lockella teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding*. Locke ja Kantia yhdistää myös klassinen Bildung-teoria, jonka syntyyn Lockella oli vaikutus ja johon Kant kasvoi. Klassiseen Bildung-ideaan sisältyi ihmisen kokonaisvaltaisen kehittymisen ihanne, johon liitettiin neljä ulottuvuutta: praktinen, esteettinen, tiedollinen ja tärkeimpänä moraalinen. Klassisessa Bildung-teoriassa voikin nähdä Kantin kolmen kritiikin teemojen nivoutuvan yhteen.⁴⁰ 1700-luvulla brittiläisten empiristien tekstejä käännettiin lyhyessä ajassa runsaasti saksan kielelle. Käännöksistä saivat paljon vaikutteita saksalaisen Bildung-teorian keskeiset hahmot kuten Herder (1744-1803), joka aikalaisensa Georg Friedrich Meierin (1718-1777) tavoin mainitsee usein myös Locken. Alexander Gottlieb Baumgartenin (1714-1762) oppilas Meier yhdisteli Christian Wolffin (1679-1754) akvinolais-

³⁶ Hume suhdetta metafyyssiseen realismiin tarkastelee esim. Jani Hakkarainen väitöskirjassaan (2007).

³⁷ *Prolegomena* § 49. "Formaalinen idealismi (jota toisaalla olen kutsunut transsendentaaliseksi) todellakin kumoaa materiaalisen eli *kartesiolaisen* idealismin."

³⁸ Tämä ns. yleinen metafysiikka (*metaphysica generalis*) eli ontologia on Kantin mukaan ainoa mahdollista metafysiikkaa. Erityinen metafysiikka (*metaphysica specialis*) tarkastelee erityistä olevaa eli Jumalaa eikä se ole mahdollista. Vrt. Aristoteles, joka tekee eron "olevaa olevana" ja "korkeampia substansseja" tarkastelevan metafysiikan välille. *Met.* VI.1

³⁹ Foucault 2004, 190

⁴⁰ Kantin "kriittisen kauden" pääteokset ovat *Kritik der reinen Vernunft (Puhtaan järjen kritiikki)* 1781/ 2. p. 1787, *Kritik der praktischen Vernunft (Käytännöllisen järjen kritiikki)* 1788 ja *Kritik der Urteilkraft (Arvostelukyvyn kritiikki)* 1790. *Puhtaan järjen kritiikin* osittainen suomennos ilmestyy joulukuussa 2011 (Gaudeamus).

leibnizilaiseen rationalismiinsa Locken empirismää. Herderin ja Locken vaikutus näkyy sekä Wilhelm von Humboldtin (1767-1835) että Wilhelm Diltheyn (1833-1911) hermeneutiikassa, jossa eettisyyden ja vapauden näkökulma olivat merkittäviä samoin kuin Herderin ajattelussa. Keskeisimpiä Bildung-ajatteluun vaikuttaneita empiristejä ovat kuitenkin Hume, Thomas Reid (1710-96) ja lordi Kames (eli Henry Home 1696-1782).⁴¹

Postmoderni kritiikki on usein reaktio modernin “naiivia” kehitysoptimismia kohtaan. Filosofissa postmoderni ilmenee esimerkiksi epäluottamuksena “suuriin kertomuksiin” (kuten uskontojen myytteihin, perinteisiin, auktoriteetteihin) sekä “objektiivisiin tieteellisiin totuuksiin”. Usko länsimaisen yhteiskunnan yliveraisuuteen, esimerkiksi kantilainen, hegeliläinen tai marxilainen luottamus moraaliseen ja tiedolliseen edistykseen sekä visio ihmislajin täydellistymisestä evoluution ja koulutuksen avulla ovat tyypillisiä postmodernismin kritisioimia piirteitä. Postmodernin piirissä on puhuttu epäonnistuneesta “valistuksen projektista”. Esimerkiksi McIntyre tarkoittaa valistuksen projektilla (enlightenment project) valistuksen jälkeisen moraali- ja yhteiskuntafilosofian taustalla vaikuttavaa ajattelumallia etenkin liberalistisissa ja individualistisissa yhteiskunnissa. Se lupaa puolueettoman perustan moraalisuudelle ja politiikan periaatteille. Valistuksen projekti korostaa yksilön oikeuksia ja vapauksia mutta lähes sivuuttaa sen sosiaalisen ja historiallisen tilanteen, jossa yksilö on. Se vetoaa järkeen ja rakentaa abstraktia sääntöetiikkaa, joka pyrkii oikeuttamaan yksittäisiä tekoja, mutta hylkää teleologisen ajattelun ja oletuksen kaikille yhteisistä päämääristä. Valistuksen projekti on McIntyren mukaan epäonnistunut ja johtanut länsimaisen kulttuurin moraaliarvojen kaaokseen, kun valistuksen projektin tuottama moraalifilosofia ei kykene tarjoamaan kriteeriä moraaliarvojen valitsemiseksi. McIntyre tarjoaa individualismille ja sääntöetiikalle vaihtoehdoksi kommunitarismia ja hyve-etiikkaa, jossa aristoteeliseen tapaan lähdettäisiin ihmisten yhteisestä hyvästä, joka auttaisi arvovalinnoissa ja valintojen perustelemissa. McIntyre siis katsoo, että valistus sanoutui irti traditiosta ja arvoperustasta, ja näin arvot relativitoituivat. Liberalismi hylkäsi käsitykset kaikille yhteisestä hyvästä, mistä kumpuaa nihilismi, joka lopulta tuhoaa yhteiskuntamme. Lääkkeeksi hän tarjoaa

⁴¹ Locken ja saksalaisen filosofian kytköksiin liittyvistä huomioista olen kiitollinen Tero Autiolle ja Erna Oeschille. Wolffin rooli curriculum-historian kannalta ansaitsisi tulla selvitettyksi. Wolff välitti skolastista rationalistista psykologiaa, erityisesti teoriaa sielun kyvyistä, saksalaiseen filosofiaan. Wolffin filosofia systemaattisine kokonaisesityksineen rakentuu paljolti Akvinolaisen ja Leibnizin varaan ja siitä tuli saksalaisen yliopistofilosofian paradigma aina Kantiin saakka. Kant suuntaakin “metafysiikkaa” koskevat huomautuksensa wolffilaista filosofiaa kohtaan (esim. Schönfeld 2008, 552-556). Kliebard (2004, 4-6) toteaa amerikkalaisen curriculumin perustuneen nimenomaan Wolffin sieluteoriaan ennen 1800-luvun lopulla alkanutta uudistuskeskustelua. Wolffin filosofialle rakentunutta “mental disciplinarianism” -ajattelua edustaa ns. Yalen-raportti vuodelta 1828. Myöhempi kehityspsykologinen ja (evoluutio)biologistinen lähestymistapa on wolffilaisen teorian jatketta. Sielun kykyjen ja niiden toimintojen kuvailemisen traditio palautuu kuitenkin skolastiikan aristotelismiin, jonka näin katsoen voi esittää myös 1890-luvulla alkaneen amerikkalaisen curriculum-keskustelun perimmäiseksi lähtökohdaksi.

paluuta objektiivisten arvojen suuntaan. Myöhemmin McIntyre on eksplisiittisesti kannattanut tomismia.⁴²

Chantal Mouffe huomauttaa, että eettistä ja poliittista ei ole välttämätöntä samastaa siten kuin tekevät McIntyre ja Michael Sandel, jotka hylkäävät liberaalin pluralismin kaikille yhteisen hyvän nimissä ja näkevät Aristoteleen tapaan, että politiikan tulisi olla etiikalle alisteista yhteisten moraaliarvojen ilmausta. McIntyre ja Sandel hylkäävät individualistisen liberalismien ja näkevät välttämättömäksi hylätä myös poliittinen liberalismi. Vaihtoehdoksi Mouffe tarjoaa Charles Tayloria ja Michael Walzeria, jotka yrittävät yhdistää poliittista liberalismia ihmisoikeusajatteluun. “Väitän”, Mouffe sanoo, “ettei poliittisen liberalismien hyväksyminen vaadi meitä kannattamaan individualismia tai taloudellista liberalismia eikä se vaadi meitä puolustamaan universalismia ja rationalismia”.⁴³

Postmodernissa kritiikissä valistuksen projekti on nimetty pejoratiivisesti “logosentriseksi” samalla, kun universaalien rationaliteetin mahdollisuus on haluttu kiistää: kielen keinotekoiset luokittelut eivät tavoita todellisuutta, eivätkä “totuudet” ole kuin valtapeliä ja yhteismitattomia diskursseja. Subjektin autonomisuus ja objektiivinen järki ovat illusoria.⁴⁴ Kant oli väärässä puolustaessaan käsitystä universaalista järjestä. Kantin voi nähdä myös kritiikin aloittajaksi, sillä

⁴² *After Virtue* (1981) on suomennettu: *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*, suomentanut Niko Noponen, Gaudeamus, Helsinki 2004. Kts. myös. Taylor 1995, 88-9 ja 94.

⁴³ Ihmisestä voi Taylorin mukaan kehittyä rationaalinen ja moraalinen subjekti ainoastaan kieliyhteisöön osallisena. Kieli tulee ymmärtää laajassa merkityksessä, ja siihen sisältyvät sanojen lisäksi muut ilmaisumenetelmät kuten taide, tunteet, eleet jne. Voimme omaksua oikeudenmukaisuuden ja oikeuden käsitteet vain yhteisössä, joka määrittelee hyvän. Oikeudenmukaisuus ja oikeudet saavat merkityksensä suhteessa hyvään eivätkä siksi voi edeltää sitä. Liberalismi tekee virheen: se unohtaa, että myös moderni, omia päämääriään tavoitteleva ja sitä oikeutenaan pitävä subjekti on mahdollinen vain tietynlaisessa sivilisaatiossa, joka instituutioineen ja käsitteineen on kehittynyt pitkän historian kuluessa. (Taylor 1995, s. 61-2, 71-82; Mouffe 2005, s.19, 28, 46, 64)

⁴⁴ Näin jyrkkiä näkemyksiä esittävät esimerkiksi Lyotard ja McIntyre. “Postmodernista kritiikistä” puhuminen on ongelmallista, sillä “postmodernismia” yhtenäisenä ajattelutapana ei ole, ja jotkut postmoderneiksi nimetyt ajattelijat ovat jopa puolustaneet essentialismia, Mouffe huomauttaa. Valistuksen aatteiden, esimerkiksi universalismin, humanismin ja rationalismin kritiikkiä on 1900-luvulla esitetty laajalla rintamalla. “Postmoderneiksi” ja “jälkistrukturalisteiksi” kutsuttujen lisäksi sitä ovat esittäneet esimerkiksi Heidegger, Gadamer hermeneuttisesta näkökulmasta, myöhäinen Wittgenstein ja tähän liittyvän kielifilosofian edustajat, freudilaiset psykoanalytikot kuten Lacan, sekä amerikkalaiset pragmatistit. Nämä kaikki ovat kritisoineet universaalien ihmisluonnon ideaa sekä traditionaalista totuuskäsitystä eri näkökulmista. Jos “postmoderni” tarkoittaa valistuksen universalismin ja rationalismin kritiikkiä, myös nämä on luettava postmodernin filosofian piiriin (Mouffe 2005, 74-75). Anthony Flew kuvailee toimittamassaan filosofian sanakirjassa rationalismia suppeassa merkityksessään 1600-1700 -luvun ajatteluksi, jonka tärkeimpiä edustajia ovat Descartes, Spinoza ja Leibniz. Flew mainitsee neljä tällaiselle rationalismille tyypillistä piirrettä: (1) On mahdollista saavuttaa tietoa olevaisen luonteesta pelkästään järjestyksen avulla. (2) Tieto muodostaa yhden kokonaisuuden, (3) joka on deduktiivinen järjestelmä, ja (4) kaikki on selitettävissä ja saatettavissa tämän kokonaisuuden piiriin (Flew, Anthony (toim.), *A Dictionary of Philosophy. Revised Second Edition*, Gramercy Books, New York 1999). Postmoderni kritiikki kohdistuu juuri näin ymmärrettyä rationalismia kohtaan. Isaiah Berlin on kuvaillut länsimaista ajattelua hyvin samaan tapaan ja puhuu “kolmesta kyselemättä hyväksytystä dogmista”, joiden varaan on rakennettu Platonista tai “ehkä jo Pythagoraasta lähtien”. Kts. esim. Berlin 2001, 200-201 ja 143-145.

hän nimenomaan haluaa osoittaa, että järki pyrkii ylittämään mahdollisen tiedon rajat, ja puhtaan järjen kritiikin tarkoitus onkin hillitä järkeä ja suojella sitä itseltään. Valistuksen ja rationaalisuuden vastaliikkeeksi voi nähdä irrationalismin perinteen, johon lukeutuvat esimerkiksi Arthur Schopenhauer (1788–1860) ja varsinkin Friedrich Nietzsche (1844–1900) – joka kirjoitti irratiionalisuuden filosofian loppusanat länsimaisen järjen tuolta puolen.

Representationalismista ja suorasta realismista

Representationalismin ja suoran realismin välinen keskustelu on tänään epistemologiassa ja mielen filosofiassa vilkasta. Representationalismi liitetään tavallisesti varhaismoderniin, varsinkin Descartesin, Malebranchen ja Locken filosofiaan.¹ “Epistemologisen käänteen” jälkeen lähtökohtana on pidetty subjektin mielessä olevia ideoita tai mielteitä eli representaatioita, joiden on oletettu edustavan ulkomaailmaa. Koska representaatiot on käsitetty ensisijaisesti tiedetyksi, ulkomaailman suhde niihin on muodostunut ongelmalliseksi.² Ulkomaailmaa koskevan tiedon varmuus kyseenalaistuu, ja äärimmillään skeptinen idealismi päättyy solipsismin umpikujaan. Luonnontieteessä suosittu tieteellinen realismi olettaa ulkomaailman ongelmattomasti annetuksi, ja subjektin vaikutus tiedon objektiivisuuteen pyritään minimoimaan. Tieteen lauseet kuvaavat subjektista riippumatonta maailmaa, ja tieteen edistyessä kuvaukset tulevat paremmiksi eli lähestyvät totuutta, joka ymmärretään korrespondentiaaliseksi. Yksilötasolla tieteellistä realismia vastaa suora realismi, joka näyttää välttävän monia kartesiolaisesta subjekti-objekti –dikotomiasta seuraavia ongelmia. Neurofysiologisesti ihmisen suhde ulkomaailmaan kuitenkin on erilaisten neuraalisten tapahtumien ja aistiprosessien varassa, ja tietoisuus on tietoisuutta aivojen muodostamista havaintotulkinnoista.

Viime vuosikymmeniin asti esitettiin modernin keskustelun saaneen alkunsa Descartesin ja Locken filosofioista sekä niihin kohdistuneesta kritiikistä. Esimerkiksi Richard Rortyn mukaan modernia on hallinnut käsitys tietoisuudesta “luonnon suurena peilinä” (mirror of nature), joka sisältää

¹ Kaikkien representationalismia on myös kiistetty. Kts. esim. Chappell (1994), Yolton (1984).

² Edmund Husserlin (1859-1938) fenomenologiassa pidetään kartesiolaiseen tapaan ulkomaailma ja subjektille välittömästi ilmenevä erillään. Descartesin tavoin Husserl toteaa, että varmasti ja välittömästi voi tavoittaa vain omat aktuaaliset ajatuksensa, *cogitationes*. Tähän Husserl viittaa immanenssin käsitteellä. Immanenssia vastassa on transsendenssi, millä Husserl tarkoittaa tieteen olettamaa objektiivista todellisuutta ja (sittemmin moorelaista) terveen järjen olettamaa ulkoista todellisuutta – jonka olemassaoloa eivät kyseenalaista kuin filosofit. Kts. Husserl 1995, 46-59.

representaatioita todellisuudesta, ja jotkut representaatioista ovat tarkempia kuin toiset.³ Mielen filosofiassa Daniel Dennett ja Patricia Churchland ovat kritisoineet representationalismia. Dennett puhuu “kartesiolaisen teatterin illuusiosta”, missä mielensisäinen yleisö seuraa sille esitettävää representaatioiden teatteria.⁴ Locke kertoo “yleisöstä aivoissa”, jolle hermot ja aistielimet kuljettavat värejä, ääniä, makuja ja hajuja “mielen olohuoneeseen” esitettäväksi.⁵ Churchlandin metafora on pikku-ukko *homunculus*, joka katselee mielen sisäistä televisioruutua.⁶ Samaa keskustelua käytiin kuitenkin jo skolastiikan aikana.⁷ Tuolloin representationalistiset näkemykset perustuivat aristoteeliseen oletukseen olemismuodoista, jotka aktualisoituvat tietoisuudessa ja edustavat mielenulkoisia olioita. Tätä näkemystä vastustivat esimerkiksi Petrus Johannes Olivi ja William Okkamalainen, jotka kannattivat suoraa realismia. Skolastiikan keskustelun taustalla oli 1100-luvulla käyty universaalikiista yleiskäsitteiden ontologiasta. Siinä vastakkain olivat platonismi ja aristotelismi, joita yhdisti oletus maailman yleisestä ja tiedettävästä rakenteesta. Ero liittyi tuota rakennetta koskevan tiedon selittämiseen. Keskustelu sai uutta pontta latinankielisten Aristoteleen teosten ilmestyessä.⁸ Aristoteelikoille Platonin käsiterealmismi ei kelvannut. Syntyi lukuisia teorioita, joille oli yhteistä, että niissä oletettiin kognition olevan prosessi, jonka lähtökohtana on mielenulkoista oliota koskeva aistihavainto, ja lopputuloksena ymmärryksessä oleva käsite. Kognitio tarkoittaa siis koko tietämisprosessia eli kaikkia aktiviteetteja, joita tarvitaan, kun ihminen hankkii informaatiota maailmasta.

Akvinolaisen aristoteelinen kognitioteoria on tulkintani mukaan representationalismin ja suoran realismin yhdistelmä. Sen mukaan kognitio on formaalisen kausaation prosessi, johon liittyy oletus metafyyysisistä olemismuodoista tietämistapahtuman syinä. Foucault’n sanoin Akvinolaisen teoria on “filosofinen” eikä “spirituaalinen”, sillä tietokyky nähdään siinä biologiseksi ominaisuudeksi, eikä tietäminen vaadi moraalisia ponnisteluja tai transformaatiota. Skolastikkojen kognitioteorioiden ympärillä käyty keskustelu ei kuitenkaan ollut puhtaasti “filosofista” vaan sitä sävytti Ilmoituksen teologia, josta varhaismodernikaan filosofia ei ollut vapaa.

³ Rorty (1979)

⁴ Dennett (1991)

⁵ “... Nerves which are the Conduits, to convey them from without to their Audience in the Brain, the mind's Presence-room...” (Essay II.iii.1)

⁶ Churchland (1986)

⁷ Pasnau (1997)

⁸ Aristoteleen renessanssiksiin kutsuttu Aristoteleen teosten käännöstyö tapahtui noin 150 vuoden aikana. Aikaisemmin ainoastaan Boëthiuksen (480-524) kääntämät *Categoriae* ja *de Interpretatione* olivat luettavissa latinaksi, mutta 1200-luvun alkuun tultaessa koko Aristoteleen tuotanto oli käännetty arabiasta tai suoraan kreikan kielestä. Kuuluisimmat käännökset teki Wilhelm Moerbekelainen, jonka käännöksiä Akvinolainen käytti. Aristoteleen renessanssi tapahtui samaan aikaan eurooppalaisen yliopiston syntymisen kanssa, ja yliopistollinen opetus rakentui Aristoteleen teosten ympärille. Aristoteleen käännöksistä kts. esim. Dod (1982). Aristoteleen tutkimuksesta esim. Lohr (1982).

Representationalismista

Representatiivisen eli epäsuoran realismin mukaan mieli ei ole ainakaan välittömästi tekemisissä ajattelemiansa tai havaitsemiensa olioiden vaan niitä edustavien mentaalisten tilojen (tai aivotilojen) kanssa. Havaitsemme arkipäiväisiä objekteja (kuten rakennuksia ja puita) välillisesti. Välittömästi havaitsemme niitä representoivia ideoita. Ahtaasti tulkiten representationalismi vaikuttaa ainoalta mahdollisuudelta, sillä kaikki ulkomaailmaa koskeva informaatio ilmeisestikin välittyy neuraalisten tapahtumien ja aivoprosessien avulla, ja “suora pääsy” maailmaan tuntuu mahdottomalta. Mielen ja maailman välissä on jokin, minkä avulla maailmaa koskeva aistimus, havainto tai tieto syntyy. Epistemologiassa representationalismilla kuitenkin oletetaan maailman ja mielen väliin aivoprosessien lisäksi jokin aivoprosessien tuottama idea tai muu välittävä edustus. Representatiivisia teorioita voi edelleen jakaa idealistisiin ja realistisiin sen perusteella, ajatellaanko havainnon kohdistuvan pelkästään ulkomaailman edustukseen (idealismi) vai sekä edustukseen että ulkomaailmaan (realismi).

The Blackwell Companion to Epistemology määrittelee representatiivisen realismin oletettavan, että:

- (1) on olemassa havaintokokemuksestamme riippumaton ulkomaailma.
- (2) ulkomaailman objektin havaitseminen edellyttää kausaalista vuorovaikutusta objektin kanssa.
- (3) Havainnossa objektista saatu informaatio on epäsuoraa. Välittömästi informaatio koskee objektin aiheuttamaa havaintokokemusta, mutta objektia vain välillisesti.

Teesi (1) tekee representatiivisesta realismista realismin lajin, (2) tekee siitä kausaalisen havaintoteorian, ja (3) erottaa sen suorasta realismista.⁹

Descartesin filosofia on selkeästi representationalismia: Subjekti on välittömästi tietoinen omasta ajattelustaan ja mielensisällöistään kuten aistimuksista, muistoista, käsitteistä, aikomuksista ja niin edelleen. Ajatukset edustavat ajatuksista erillisiä, usein mielenulkoisia asioita. Maailma ja mieli irtoavat toisistaan, ja oletukselle, että maailmaa edustavat ajatukset vastaavat maailmaa, on muotoiltava filosofinen oikeutus.¹⁰ Representationalismiin sisältyy tavallisesti oletus kausaatiosta: objektit ovat mentaalisten representaatioiden syitä.¹¹ Subjektin ja objektin suhteen voi kuitenkin ymmärtää myös ei-kausaaliseksi. Esimerkiksi Schopenhauerin mukaan subjektin ja objektin suhde

⁹ Dancy & Sosa & Steup (2010, 702); Dancy (1985) nimittää representatiivista realismia epäsuoraksi realismiksi (indirect realism).

¹⁰ Kts. esim. *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (1641), meditatio secunda

¹¹ Kts. esim. *Oxford Dictionary of Philosophy* (2008); *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (2009).

on korrelatiivinen. Se perustuu subjektin ja objektin samanaikaiseen eksistenssiin toisin kuin kausaalisuhte, jossa syy eksistoi ennen vaikutusta. Subjekti ja objekti eivät voi eksistoida toisistaan riippumattomalla tavalla, vaan “objektina oleminen tarkoittaa subjektin tietämänä olemista”. Kausaalilaki ei siis selitä subjektin ja objektin suhdetta vaan antaa kognition objekteille sisällön.¹²

Havaitsemisesta puhuttaessa representationalismi liitetään yleensä Malebrancheen (1638-1715) ja Lockeeseen, joka kirjoittaa:

Reaalisista ideoistamme jotkut ovat adekvaatteja ja jotkut inadekvaatteja. Kutsun adekvaateiksi niitä ideoita, jotka representoivat täydellisesti niitä arkkityyppejä, joista mieli olettaa ne saaduiksi, joita mieli olettaa niiden edustavan ja joista mieli katsoo niiden johtuvan. Inadekvaatteja ovat sellaiset ideat, jotka ovat vain osittaisia tai epätäydellisiä representaatioita niistä arkkityypeistä, joista ne johtuvat.¹³

Berkeley jatkoi kyseenalaistamista pidemmälle kuin Locke. Jos havainto kohdistuu välittömästi ideaan, niin mikä oikeuttaa väitteen idean “takana” olevasta oliosta eli “arkkityypistä”? Mieli olettaa idean edustavan jotakin mielenulkoista mutta ei tavoita tätä mielenulkoista olevaista muutoin kuin muodostamalla uuden idean edustamaan idean ja ulkomaailman olioin välistä suhdetta ja niin edelleen. Näin mielestä tulee omien representaatioidensa vanki. Berkeleyyn argumentin voi muotoilla seuraavalla tavalla:

- (1) Havaitsemme arkipäiväisiä objekteja (kuten rakennuksia ja puita jne.).
- (2) Havaitsemme ainoastaan ideoita.
- (3) Siis: arkipäiväiset objektit ovat ideoita.

Ideoiden sisältöä on vaikea perustella millään muulla kuin ideoilla itsellään, ja seurauksena on jonkinlainen antirealistinen koherentismi. Tilannetta voi verrata siihen, että kysyttäisiin, onko jotakin ihmistä esittävä piirros tämän ihmisen näköinen, mutta vaadittaisiin, että kysymykseen vastataan pelkän piirroksen perusteella näkemättä itse ihmistä lainkaan. Berkeleyyn filosofiasta seuraa metafyyminen idealismi sikäli, että fyysiset objektit selitetään siinä vain aktuaalisten ideoiden kimpuiksi. Näin *esse est percipi*. Oliot ovat olemassa aktuaalisesti havaittuina ideoina ja voivat tulla uudelleen oleviksi, kun ne havaitaan uudelleen – joskin havaitsemisten ja uudelleen havaitsemisten samuus jäänee perustelematta. Tässä kohden Berkeley vetoaa Jumalaan, joka havaitsee jatkuvasti

¹² Kts. esim. Räsänen 2005, 56-61.

¹³ “Of our real Ideas some are Adequate, and some are Inadequate. Those I call Adequate, which perfectly represent those Archetypes, which the Mind supposes them taken from; which it intends them to stand for, and to which it refers them. Inadequate Ideas are such, which are but a partial, or incomplete representation of those Archetypes to which they are referred.” *Essay II.xxi.1*

kaiken, ja näin maailman oliot pysyvät jatkuvasti olemassa. Berkeley on silti idealisti: olioiden oleminen ei ole havainnosta riippumatonta vaan riippuvaista.

Aristoteleen kognitioteoria on yleisimmin tulkittu representatiiviseksi.¹⁴ Havaitseminen ja ajattelu perustuvat aistittavien tai ymmärrettävien muotojen (*species sensibiles aut intelligibiles*) vastaanottamiseen, ja muodot edustavat maailman olioita, kvaliteetteja ja tapahtumia. Ihminen tavoittaa riippumattomasti olemassa olevan maailman näiden edustusten avulla. Edustukset välittävät subjektille tietoa maailmasta. Descartes ottaa tiedon lähtökohdaksi oman ajattelunsa.¹⁵ Sitä vastoin Aristoteles edellyttää tiedolle kohteen ennen kuin tieto käy mahdolliseksi. Tämän realistisen periaatteen voi lukea *Kategorioiden* seitsemännestä luvusta:

Tiedettävä näet näyttää olevan olemassa ennen tietoa. Saamme näet enimmäkseen tietoa asioista, jotka ovat olemassa edeltä käsin; vain harvoissa tapauksissa jos missään nähdään tiedon syntyvän yhtä aikaa tiedettävän kanssa. Edelleen, jos tiedettävä häviää, se poistaa mukanaan tiedon, mutta tieto ei vie hävitessään mukanaan tiedettävää. Kun ei ole tiedettävää, ei ole tietoaakaan (tieto ei näet koskisi mitään), mutta tiedon puuttuessa mikään ei estä tiedettävää olemasta olemassa.¹⁶

Tulkinnasta alussa on viittaus *Sielusta*-teokseen, ja sen jälkeen Aristoteles lausuu näkemyksensä kielen, ajattelun ja maailman suhteesta: maailman oliot aiheuttavat havaitsevan ja ajattelevan subjektin mieleen edustuksia (*ὁμοιώματα*), ja kielen sanat ovat näiden edustusten merkkejä.¹⁷ Aistiminen perustuu siihen, että "aisti on kykenevä ottamaan vastaan aistittavat muodot ilman ainetta" samaan tapaan kuin vaha kykenee ottamaan vastaan pronssisen sormuksen kuvion ilman pronssia.¹⁸ Järjen (*νοῦς*) todetaan olevan

potentiaalisesti jollakin tavalla ajattelunsa kohteet, mutta ei aktuaalisesti mikään niistä, ennen kuin se ajattelee. Se on potentiaalisesti siten kuin kirjoitus taulussa, johon ei ole kirjoitettu mitään aktuaalisesti.¹⁹

Sielu on *tabula rasa* ennen kuin se ottaa vastaan aistivaikutelmia. Aistiminen on liikutetuksi tulemista ja vaikutuksen kohteena olemista.²⁰ Aistiminen on kausaalinen prosessi, ja sen aiheuttavat

¹⁴ Myös suoran realismin mukainen Aristoteles-tulkinta on esitetty. Siihen palaamme seuraavassa alaluvussa "suorasta realismista" s.21.

¹⁵ Ajattelu (lat. *cogitatio*) on Descartesin dualismissa ulottuvuuden ohella toinen differentioiva attribuutti ja tarkoittaa esimerkiksi tahtomista, mielikuvitusta, ajattelua ja ylipäänsä kaikkea tietoista mentaalista tapahtumista aistimisesta abstraktiin ajatteluun.

¹⁶ *Cat.* 7, 7b23-32

¹⁷ *de Int.* 1

¹⁸ *de An.* II.12, 424a17-24

¹⁹ *de An.* III.4, 429b31-430a2

ulkoiset objektit.²¹ Aistimistapahtumassa aistikyky “muuttuu samanlaiseksi” ja “tulee sellaiseksi” kuin kohde ottamalla kohteelta vastaan muodon ilman ainetta.²² Tämä muoto on aistittava muoto.²³ Samoin ajattelu on muodon vastaanottamista ja “jollakin tavalla sama kuin ajattelunsa kohteet”.²⁴ Ajattelemisen on analogista aistimiseen nähden: se on passiivinen (πάσχειν) prosessi, jossa tullaan samanlaiseksi kohteen kanssa siten, että otetaan vastaan muoto.²⁵ Tällaisten huomioiden perusteella Aristoteleen kognitioteoriaa on tulkittu representatiiviseksi. Tavoitamme maailman aistimistapahtumassa aistivaikutelmien perusteella, emme suoraan. Aistivaikutelmat ovat episteemisiä välittäjiä.

Representatiiviset teoriat voivat olla realistisia eli heikkoja tai idealistisia eli vahvoja. Representatiivisen realismin (eli heikon representationalismin) mukaan kognitiiviset aktit kohdistuvat maailmaan, mutta aktin toteutumiseksi tarvitaan mentaalinen representaatio, joka avaa pääsyn mielenulkoiseen todellisuuteen ja on kognition välttämätön mutta ei riittävä ehto. Representatiivinen idealismi (eli vahva representationalismi) väittää, että representaatiot itsessään ovat kognitiivisten aktien objekteja. Ulkomaailma jää tavoittamattomaksi, vaikka se oletetaan subjektista riippumattomaksi. Representationalistiset Aristoteles-tulkitsijat kuten Deborah Modrak ja Victor Caston edustavat heikkoa representationalismia, kun taas Stephen Everson on esittänyt vahvan representationalistisen tulkinnan. Michael Esfeld on argumentoinut Aristoteleen suoran realismin mukaisen luennan puolesta.²⁶ Akvinolaisen filosofian heikkoa representationalistista tulkintaa esittää esimerkiksi Robert Pasnau.²⁷ Etienne Gilson kiistää metafyyssisessä tulkinnassaan muotojen representatiivisuuden vedoten niiden identtisyteen objektissa ja subjektissa: ymmärryksessä oleva muoto ei ole mielenulkoisen olion luonnon representaatio vaan “jatke”. Vasta ymmärryksen muodostaman käsitteen Gilson tulkitsee representaatioksi.²⁸ Eleonore Stump toteaa jonkinlaisten representaatioiden olevan välttämättömiä mutta ei kannata representaatioiden kuvallista tulkintaa. Hän esittää niiden voivan perustua hyvin erityyppiseen, esimerkiksi

²⁰ *de An.* II.5, 416b33, 418a5; II.7, 419a17; II.11, 424a1

²¹ *de An.* II.5, 417b20; II.10, 422b15-16; III.7, 431a4-5; *de Sensu* 2, 438b22

²² *de An.* II.5, 418a3; II.11, 424a1

²³ *de An.* II.12, 424a18; III.8, 432a2-5, III.2, 425b23

²⁴ *de An.* III.4, 429b31. Tarkalleen ottaen noeettinen ajattelu on muodon vastaanottamista. Noeettinen ajattelu edeltää predikaatiota ja tarkoittaa passiivista prosessia, jossa ymmärrys tulee objektinsa kaltaiseksi vastaanottamalla ymmärrettävän muodon, ja tuloksena syntyy tietoisia käsitteitä (νόηματα). Predikaatio perustuu dianoeettiselle ajattelulle, jossa käsitteitä yhdistellään ja erotellaan toisistaan. Vrt. Akvinolainen: SCG III.49.5; *in III de An.* 9; QQ VIII, q.2, a.2c

²⁵ *de An.* III.3, 427a19; III.4, 429a13-17, 429b24-25

²⁶ Kts. esim. Caston, Victor, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998), s. 249-98; Modrak, Deborah, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago University Press, Chicago 1987; Everson, Stephen, *Aristotle on Perception*, Oxford University Press, Oxford 1997, luku 5.; Esfeld (2000)

²⁷ Pasnau 1997, 243-244 et passim

²⁸ “Jatkeeksi” käännetty “prolongation”. Gilson 1994, 227-230

neuraaliseen “koodaamiseen” siihen tapaan kuin kirjoja tai musiikkia koodataan digitaaliseen muotoon tai maastoa paperikartalle, tai kuten DNA-juosteessa geenin emäsjärjestys sisältää proteiinisynteesiin tarvittavan informaation ilman ainetta. Representaation ei tarvitse olla kognition objekti, vaan se voi olla kognition mahdollistava väline tai keino.²⁹ Suoraa realismia kannattaa Norman Kretzmann.

Skolastiikan filosofit lähes poikkeuksetta hyväksyivät sen Aristoteleen ajatuksen, että kognitioaktissa tiedetyn olion representaatio, kaltaisuus (*similitudo* < adj. *similis* – ‘samanlainen’, ‘kaltainen’) on jollakin tavalla tietäjässä. Representaatioiden kaltaisuus on formaalista ja perustuu metafysisen muodon erityiseen olemistapaan. Kun aristoteelista muotojen metafysiikkaa alettiin kyseenalaistaa, representaatioiden kaltaisuudelle piti antaa uusi selitys. Kaltaisuuden voi tulkita enemmän tai vähemmän kirjaimelliseksi. Näin representaatiot ovat kuvia tai muita sellaisia kaltaisuuksia, joissa olioiden kvaliteetteja on jollakin tavalla läsnä. Tätä on kutsuttu “naiiviksi” representationalismiksi.³⁰ Toista ääripäätä edustaa puhdas kausaalinen representationalismi, missä edustus ei ole kuin vaikutus. Aistielimiä pommittaa eri muodoissaan fysikaalinen energia, joka kontaktihetkellä muuntuu neuraaliseksi impulsseiksi, jotka kulkeutuvat aivoihin. Ulkoa sisälle kulkee vain informaatiota, ja vaikka informaation vastaanottaminen voi aiheuttaa fenomenologisten olioiden syntymisiä, informaatio itsessään ei ole fenomenologinen olio. Se on vain abstraktio, joka konkretisoituu jossakin fysikaalisessa väliaineessa, jota se muovaa.³¹ Schopenhauer on tulkinut Lockeaa tämän mukaisesti:

Vaikka Locken opetuksen mukaan ulkoisten olioiden oletetaan varmasti olevan aistimuksien syitä, niin aistimus, joka on vaikutus, ei voi olla lainkaan tämän aistimuksen aiheuttaman syyn objektiivisen luonnon tai kvaliteetin kaltainen. Eritoten aistielintemme keinotekoinen ja monimutkainen luonto determinoi aistimista elimellisenä tapahtumana. Niinpä ulkoinen syy pelkästään stimuloi aistimuksen, joka sen jälkeen tulee saatetuksi loppuun kokonaan omien lakiansa mukaisesti ja on siten täysin subjektiivinen.³²

Suárez esitti samantapaista. Hän kutsui representaatioiden kaltaisuutta “efektiiviseksi”.³³ Schopenhauerin näkemys muistuttaa Aristoteleen filosofiaa siinä, että Schopenhauer korostaa aistittavan, aineellisen maailman ja intellektin olevan “yksi ja sama asia, eri näkökulmasta arvioituna”. Aristoteleesta Schopenhauer kuitenkin poikkeaa selittämällä materian kokemuksen ehdoksi. Materia samastuu kausaalilakiin, jonka alaisia empiiriset representaatiot ovat. Locken

²⁹ Stump 2003, 244-276

³⁰ Esim. Dancy 1985, 158

³¹ Dennett 1999, 70

³² Schopenhauer 1966b, 11

³³ Esim. Aho 2007, 191-196

tavoin Schopenhauer korostaa, että käsitteiden alkuperä on selvitetävä ennen kuin niistä aletaan johtaa päätelmiä. Lähes kaikki käsitteet perustuvat Schopenhauerin mukaan ilmiöihin eivätkä siitä syystä mahdollista pääsyä “olioon sinänsä”.³⁴

Suorasta realismista

Suoran realismin (direct realism) mukaan aistimis- tai ajatteluaktien ja ulkoisten objektien välillä ei ole episteemisiä välittäjiä. Havaitsemisen tilassa oleminen oikeuttaa objektia koskevat havaintoarvostelmat ilman, että itse havaitsemisaktia koskevat uskomukset vaikuttaisivat arvostelmiin millään tavoin. Ihminen ei tavallisesti muodosta uskomuksia sisäisistä tiloistaan vaan suoraan havaittavasta fyysisestä kohteesta. Kausaatiota suora realismi ei kuitenkaan sulje pois. Esimerkiksi puuta koskeva näköhavainto selittyy siten, että valo ja mahdolliset muut aistiärsykkeet, hermoimpulssit, aivoprosessit ja muut sellaiset ovat kausaalisina välittäjinä puun ja sitä koskevan havainnon välillä. Kaikki nämä aiheuttavat, että havaitsija on puun havaitsemisen tilassa. Havainto on suorassa suhteessa ulkona olevaan puuhun, eivätkä kausaaliset välittäjät ole millään tavoin tiedollisessa mielessä aistimuksen ja puun “välissä”. Suoraa realismia voi luonnehtia “perustateoriaksi” (engl. foundationalism), sillä siinä oletetaan, että ainoa tiemme ulkomaailmaan käy aistien kautta ja aistihavainnon perusteella muodostamme siitä episteemisesti perustavia uskomuksia. Se on myös ei-doksastinen teoria, sillä sen mukaan uskomusta ei voi oikeuttaa pelkästään subjektin uskomusten eli “doksastisten tilojen” vaan myös ulkoisen havainnon perusteella, ja havaitseminen on ei-doksastinen prosessi.³⁵

Skolastikoista ensimmäinen “suora realisti” näyttäisi olleen Petrus Johannes Olivi (1248-98), Pariisin yliopistossa filosofiaa ja teologiaa Bonaventuran johdolla opiskellut fransiskaani. Hän vastusti aristotelismia ja muotoili sen sijaan uutta augustinolaista systemaattista filosofiaa. Olivi syytti kristittyjä ammattiteologeja ja sääntökuntien jäseniä epäjumalanpalveluksesta: he ovat tehneet Aristoteleesta tämän maailman jumalan ja erehtymättömän totuuden mittapuun.³⁶ Ymmärrettävästi Olivi hylkäsi myös aristoteelikkujen terminologian ja esimerkiksi erottelun aktiivisen ja passiivisen ymmärryksen välillä samoin kuin aristoteelikkujen oletukset reaalisista muodoista kognition välittäjinä. Olivi esiintyy mitä esimerkillisimpänä suorana realistina hylätessään paitsi episteemiset

³⁴ Räsänen 2005, 47-88 ja 59-61

³⁵ Suorasta realismista (ja tämän päivän epistemologisten näkemysten luokitteluista ylipäänsä) kts. esim. Pollock & Cruz 1999, 191-194; Lammenranta 1994; Dancy 1985, 144-7

³⁶ Putallaz 2006, 517

myös kausaaliset välittäjät: mitään muotoja, *species*, ei tarvita, mikäli havainnon kohde on läsnä.³⁷ Jos ihminen aristoteelikkojen opetuksen mukaisesti ymmärretään osaksi luontoa, Olivi ajatteli yllättävän nykyaikaisella tavalla, niin tietoisuuden subjektiivisuus, yksilöllinen itsemäärääminen ja toiminnanvapaus hämärtyvät. Ihmisen erikoislaatuisuus ei perustu rationaalisuuteen vaan vapauteen. Vapaus ilmenee kykynä voittaa itsekkyytensä, esittää Olivi ajatuksen, jota Locke oli korostava neljänsadan vuoden kuluttua.³⁸

Olivi lausuu aristoteelisen formaalikausaation vastaisen käsityksensä selvästi eräässä kirjeessä, jossa puolustaa omaa teostaan. Moitittuaan opponenttejaan käsitystensä vääristelemisestä Olivi selittää, mitä hän oikeasti tahtoi teoksessaan sanoa:

- - esitän seikkaperäisesti näkemyksen, jonka mukaan ymmärtävän sielunosan kyvyt ovat täysin sen omien toimintojen aikaansaavia syitä, vaikka objektit tekevätkin sen kanssa yhteistyötä: eivät kuitenkaan aikaansaavien syiden tapaan vaan objektien tapaan. Samassa kohdassa näiden sielunkykyjen aktien ja ymmärryksessä olevien muotojen sanotaan olevan yksi ja sama asia.³⁹

Olivi esittää kaksi vahvaa väitettä. Ensinnäkään ulkoiset objektit eivät ole kognition aiheuttajia vaan sen objekteja. Toiseksi hän samastaa lajimuodot kognitioaktin kanssa. Aristoteelikot erottavat toisistaan

- 1) kognitiivisen kyvyn,
- 2) tiedettävän olion muodon subjektin sisäisenä representaationa ja
- 3) kognitiivisen aktin.

Olivi ei hyväksy erottelua (2) ja (3) välillä vaan toteaa sisäisen representaation olevan tuo kognitiivinen akti.

Sentenssikommentaarissaan Olivi esittää kysymyksen, miten sielu tietää itsensä. “Aristoteleen palvojat” kannattavat virheellistä näkemystä olettaessaan, että sielu tietää itsensä “kaltaisuuden kautta” eli “ensin suunnaten katseen mielikuviin eli siis ulkoisten aistien kautta saatuihin kuviteltuihin kaltaisuuksiin”. Totuuden etsijöiden on erotettava “tällaiset erheet” totuudesta “niin

³⁷ Edustus tarvitaan silloin, kun objekti ei ole läsnä ja havaittavana, esimerkiksi muistiin ja kuvittelukykyyn liittyvissä tilanteissa.

³⁸ Kotkavirta 2007, 23 ja Yrjönsuuri teoksessa Kotkavirta 2007, 95-102. Olivin kognitioteoriaa tarkastelee myös Juhana Toivanen väitöskirjassaan *Animal Consciousness. Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2009.

³⁹ “In questione vero: an voluntas sit potentia activa - - recito diffuse quendam positionem que dicit: quod potentie anime apprehensive sint tota causa efficiens actuum suorum: quanvis obiecta eis cooperentur: non per modum efficientis: sed per modum obiecti. Ibidemque dicitur: quod actus potentialium et species que sunt in acie intelligentie sint omnino idipsum.” (*Epistola ad R*, no. 12; Quod. f. 64r. Lainannut Pasnau 1997, 22)

kuin sumu valosta”. Sielun voi tietää kahdella tavalla: kokemukselliseen tajuamiseen ja järkeilyyn perustuen. Edellistä Olivi kuvailee varsin kartesiolaisin sanakääntein:

Ensimmäinen on kokemuksellisen tajuamisen eli ikään kuin tuntoaistin tapa. Tällä tavalla sielu aistii epäilyksettömästi olevansa olemassa, elävänsä, ajattelevansa, tahtovansa, näkevänsä, kuulevansa ja liikuttavansa ruumista; tämä koskee muitakin sen toimintoja, joiden prinssiippi ja subjekti se tietää ja aistii olevansa. Näin on niin pitkälti, ettei se voi aktuaalisesti tietää tai tarkastella mitään objektia tai mitään toimintaa tietämättä ja tajuamatta aina tuolloin itse olevansa se, jossa tuo tietämisen tai tarkastelun toiminto tapahtuu. Niinpä se myös aina muotoilee ajatteluaan koskien tällaisen proposition sisällön: “minä tiedän tai olen tätä mieltä, tai minä epäilen tätä”.⁴⁰

Fransiskaanijohto tuomitsi Olivin ja hänen teoksensa jo tämän elinaikana, ja hänen kuoltuaan sääntökunnasta luvattiin erottaa jokainen, joka omisti tai luki Olivin mitä tahansa tekstiä.⁴¹ Osittain tästä syystä Olivin ajatuksia ei kehitelty edelleen ennen kuin seuraavalla vuosisadalla, jolloin esimerkiksi Gerardus Bolognalainen, Durandus St. Pourçainilainen, Johannes Mirecourtlainen ja erityisesti William Okkamilainen tarttuivat niihin systemaattisesti.

Aristoteleen kognitioteoria on tavallisimmin tulkittu representatiiviseksi realismiksi, mutta ainakin Michael Esfeld on esittänyt suoran realismin mukaisen luennan *de Animan* perusteella.⁴² Esfeldin argumentin voi tiivistää seuraavasti: Aristoteleen lähtökohtana on luonnonolioiden hylemorfinen ontologia. Olioiden metafysiset muodot ovat kvalitatiivisesti identtisiä havaintojemme ja käsitteidemme kanssa. Näin subjektin mielen rakenne vastaa maailman rakennetta. Tästä syystä Aristoteleen teoria ei tarvitse oletuksia episteemisistä välittäjistä sitomaan havaintojamme tai ajatteluaamme niiden ulkoisiin objekteihin. Esfeldin tulkinnan mukaan aistimis- tai ajattelemisakti on yhtä kuin ymmärrettävä tai aistittava muoto. Tätä tulkintaa voi perustella Aristoteleen tavalla tehdä ero ensimmäisen ja toisen potentiaalisuuden (*δύναμις*) ja aktuaalisuuden (*ἐνέργεια*) välillä. Aistielimen ensimmäinen aktuaalisuus tarkoittaa, että aine on järjestynyt siten, että aistimiseen

⁴⁰ *Sentenssikommentaari II*, q.76, suom. Mikko Yrjönsuuri teoksessa Kotkavirta 2007, 111-112. Yrjönsuuri on suomentanut teokseen myös kysymystä 57 ja kirjoittanut lisäksi lyhyen artikkelin.

⁴¹ Vihamielisyys Olivia kohtaan ei ilmeisesti johtunut ensisijaisesti hänen filosofisista näkemyksistään vaan mieluummin hänen sekaantumisestaan Spirituaaliseen liikkeeseen, joka kritisoi valtavirran fransiskaaneja köyhyyslupauksen liian väljästä tulkinnasta. Fransiskaaniensa johtajista ja monista veljistä oli tullut varakkaita, ja fransiskaaniensa rakennusten mahtavuus ja koristeellisuus saivat monet kritisoimaan fransiskaaneja maallisen mammonan tavoittelijoiksi. Monet pitivät Olivia pyhimyksenä (jota ei kanonisoitu) ja tekivät tämän kuoleman vuosipäivänä pyhiinvaellusmatkoja hänen haudalleen runsaslukuisempina kuin pyhän Fransiskuksen haudalla oli kävijöitä, sanotaan. Lopulta vuonna 1318 fransiskaanijärjestö päättäväisyydessään siirretti Olivin jäännökset ja tuhosi haudan. Samana vuonna toukokuun seitsemäntenä päivänä neljä Spirituaalista liikettä kannattanutta ja Olivin seuraajiksi väitettyä fransiskaania poltettiin Marseillessa roviolla. Paavi Johannes Paavali XXII tuomitsi Olivin *Ilmestyskirja-kommentaarin* helmikuun kahdeksantena 1326. Kts. esim. Pasnau 1997, 19-23; Putallaz 2006, 516-523.

⁴² Esfeld (2000)

kykenevä elin on olemassa ja sillä on kyky ottaa vastaan aistittavia muotoja. Tämä potentiaalisuus aktuaalistuu, kun aisti ottaa aistittavan muodon vastaan, ja näin ensimmäinen aktuaalisuus muuttuu toiseksi aktuaalisuudeksi. Ulkoinen ärsyke siis liikuttaa aistielimen ensimmäisen aktuaalisuuden tilasta toisen aktuaalisuuden tilaan. Aristoteleen mukaan

aistittavan ja aistin aktuaalisuus on yksi ja sama asia, mutta niiden oleminen [*εἶναι*] ei ole sama asia. Tarkoitan esimerkiksi aktuaalista ääntä ja aktuaalista kuuloa, sillä kuulevan on mahdollista olla kuulematta, ja se, joka voi tuottaa äänen, ei aina tuota sitä. Mutta kun se, joka on kykenevä kuulemaan, aktuaalisesti kuulee, ja se, joka on kykenevä tuottamaan äänen, aktuaalisesti tuottaa sen, silloin aktuaalinen kuuleminen on samanaikainen kuin aktuaalinen ääni, ja näistä toista voi sanoa kuuntelemiseksi ja toista äänen tuottamiseksi.⁴³

Esfeld esittää, että äänen tuottamisen toinen aktuaalisuus toteutuu, kun aistielin ottaa äänen muodon vastaan ilman ainetta. Lopputuloksena myös aistittavan aktuaalisuus on aistikyvyssä. Esfeld argumentoi seuraavasti: Toinen aktuaalisuus on identtinen havaitsemisaktin kanssa, sillä liikuttajan ja liikutettavan aktuaalisuus on sama.⁴⁴ Mikään tässä fragmentissa ei viittaa siihen, että aistittava muoto olisi episteeminen välittäjä havaintoaktin ja mielenulkoisen olion välillä. Analogisesti myös noeettinen ajattelu on ajateltavan ja ajattelun aktuaalisuuden identtisyttä, ja siten suoran realismin mukaista.⁴⁵

John McDowell kannattaa suoraa realismia, sillä sen avulla on mahdollista ylittää ajattelun ja maailman välinen ongelmallinen kuilu. Hän luonnehtii modernia epistemologiaa epäröinniksi koherentismin ja sellarsilaisen “annetun myytin” välillä. Suora realismi edellyttää, että maailmassa on käsitettävä rakenne, jonka perusteella voimme muodostaa maailman tosiasioita vastaavia tosia propositioita. Muutoin päädyimme koherentismiin, missä tapauksessa maailmalle jää korkeintaan kausaalinen rooli ajatuksiemme aiheuttajina eikä ajatustemme ja maailman korrespondentiaaliselle suhteelle olisi perustetta.⁴⁶ Suoralla realismilla on hintansa. On joko hyväksyttävä maailman käsitettävän rakenteen ontologia tai perusteltava ajatusten ja maailman suora suhde muilla tavoin. John Locke kieltää aristoteelisen oletuksen maailman objektiivisesta rakenteesta tai ainakin sen tiedettävyydestä. Hän joutuu koherentismin välttääkseen turvautumaan supernaturalistiseen oletukseen Jumalasta, joka turvaa ihmisen tiedonsaantimahdollisuudet.

⁴³ *de An.* III.2, 425b26-426a2

⁴⁴ *de An.* III.2, 426a10-11. *Phys.* III.3, 201a14-22

⁴⁵ *de An.* III.4, 429b30-31 ja 430a3-5; III.5, 430a20; III.7, 431a1-2 ja 431b17; *Met.* XII.7, 1072b21-22

⁴⁶ *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994, parafraaseerannut Esfeld 2000, 10-11.

Subjektin käsitteen anakronisuudesta

“Subjektille” voi löytää sivistyssanakirjasta esimerkiksi seuraavan määritelmän:

- 1) Filosofiassa: keskiajalla substanssi, ajattelun tai toiminnan kohde eli sama kuin nyk. objekti; tämä merkitys vielä logiikassa. Nyk. elävä, ajatteleva tai toimiva olento vastakohtana ajattelun kohteelle eli objektille. 2) Kielitieteessä: alus, lauseenjäsen, joka ilmaisee tekijän.¹

Subjektin käsitteen tulkinta on vaihdellut aikojen saatossa. Sen vuoksi tietävän subjektin käsite on konstruoitava aina, kun sitä käytetään historiallisissa yhteyksissä. Francis Baconista mutta erityisesti Charles Sanders Peircestä (1839-1914) lähtien on korostettu tiedeyhteisön eikä yksittäisen tutkijan olevan tiedon aito subjekti.² Nyt en kuitenkaan käsittele subjektia tässä tiedonsosiologisessa tai kollektiivisessä merkityksessä. “Subjektin hermeneutiikkaa” -luvussa viittasin yleiseen tulkintaan, jonka mukaan yksilöllinen, moderni subjekti eräässä mielessä syntyy 1500- ja 1600-lukujen vaihteessa. Sanakirjan ensimmäisen määritelmä heijastelee tätä tulkintaa. Puhuessani antiikin ja keskiajan “tietävästä subjektista” tarkoitan kognition subjektia, joka saa informaatiota ulkomaailmasta. En tematisoi kysymystä itsensä tietoisesti erilliseksi mieltävästä subjektista vaan keskityn joihinkin niistä filosofisista perusteista, jotka tekivät mahdolliseksi modernin käsityksen tiedollisesti autonomisesta subjektista. Toisin sanoen kytken subjektiuden mieluummin luonnollisiin ominaisuuksiin kuin itsetietoisuuteen, järkeen tai moraalisuuteen, jotka perustuvat edellisiin olematta kuitenkaan niistä irrotettavia. Kotkavirta esittää tämänkaltaisen kahtiajaon persoona-käsitteen kohdalla. ‘Persoonaa’ voi lähestyä “metafyysis-biologisesti” luonnontieteellisin käsittein ja puhua esimerkiksi aivojen synaptisista yhteyksistä ja niiden yksilöllisistä rakenteista. Yleensä persoonuus määritellään kuitenkin psykologisten tai kulttuurisesti rakentuvien ominaisuuksien perusteella “empiiris-psykologiseksi”. Subjektin oletetaan tavallisesti olevan tietoinen objektista sekä itsensä ja objektin välisestä erosta. Subjekti on myös eri tavoin

¹ Turtia, Kaarina (toim.), *Sivistyssanasto ja lyhenteet*, Otava 1995. Tämä sivistyssanakirja sattui ensimmäisenä käteeni.

² Sittemmin esimerkiksi Karl Popper ja Thomas Kuhn ovat korostaneet tiedeyhteisön roolia, joskin hieman eri merkityksessä. Kts. esim. Sintonen (1987).

tietoinen itsestään kuin objektista.³ Näin määritelty subjekti on eri asia kuin ihmisyksilö, joka on potentiaalinen subjekti.

Etymologisesti “subjekti” palautuu latinan *subicere*-verbiin, joka merkitsee tarkalleen ottaen alle heittämistä, alapuolelle asettamista tai alistamista. Näin ollen verbin supiinivartalosta substantivoitu *subiectum* voi saada käännökset “alle heitetty”, “alapuolelle asetettu” tai “alistettu”. Sanakirjan ensimmäinen, filosofiaan liitetty merkitys on luonteeltaan ontologinen: subjekti on se, joka elää, ajattelee tai toimii. Toisessa merkityksessään subjekti on kielellis-looginen. Molemmat merkitykset ovat jo Aristoteleen käytössä.

Aristoteleen suomennoksissa “subjektiksi” käännetty neutrisubstantiivi on *ὑπόκειμένων*, ‘se, mikä on alla’. *ὑπόκειμένων* tarkoittaa Aristoteleen filosofiassa lähinnä kolmea asiaa. Ensimmäinen *ὑπόκειμένων* tarkoittaa predikaation subjektia. Tämä merkitys on luonteeltaan looginen ja kielellinen. *Kategorioiden* viidennessä luvussa subjektia tarkastellaan predikaation subjektina eli sinä, mistä voi predikoida lajin (“on ihminen”) ja määritelmän (“on järjellinen eläin”). Se on looginen subjekti, jolle kuuluvaksi voi lukea määreitä kuten yleiskäsitteiden tarkoittamia asioita ja aksidensseja.⁴ Tätä semanttis-loogista subjektia vastaa ontologiassa *πρῶτη οὐσίᾳ*, joka on käännetty “ensimmäiseksi substanssiksi”.⁵ “Substanssi” taas on preesensin partisiippijohdos latinan *substare*-verbistä, joka merkitsee ensisijaisesti alla seisomista ja alla olemista. Akvinolainen toteaaakin, että “substanssi” johtuu “alla seisomisesta” ja substanssin “akti on olla alla”.⁶ Latinan *substantia* korostaa selkeästi eri aspektia kuin kreikan *οὐσίᾳ*. *Substantia* ei tarkoita ei-tiedettävää muutoksen alla pysyvää substraattia, josta tehdään oletuksia ainoastaan modifikaatioidensa eli aksidenssiensa perusteella.⁷ Termin *οὐσίᾳ* latinantamiseen liittyy monenlaisia vaihteita, ja sekaannusta aiheuttivat teologiset kolmiyhteyteen ja Kristuksen luontoon liittyvät puhetavat. Seneca pohti, kuinka kääntää Platonin “ousia, välttämätön olio, kaikkien olioiden perustan sisältävä luonto”.⁸ Hän sanoi Ciceron keksineen vastineen *essentia* *Kategorioita* kääntäessään, mutta Quintilianuksen mukaan *essentia* on peräisin Plautukselta. Myöhemmin Apuleiuksen kääntämänä *οὐσίᾳ* saattoi olla *essentia*

³ Kotkavirta 2007, s.16, 27, 30-31, 33

⁴ *Cat.* 1–5. Myös Loeb-edition ja Jonathan Barnesin toimittaman Oxford-laitoksen *Kategorioissa ὑπόκειμένων* on käännetty vastineella “subject”.

⁵ “Ensimmäisillä substansseilla” Aristoteles tarkoittaa yksilöolioita eli partikulaareja erotukseksi lajeja tarkoittavista “toisista substansseista”. *Kategorioiden* jälkeen, esimerkiksi *Metafysiikassa* Aristoteles ei jaottele substansseja ensimmäisiin ja toisiin.

⁶ “Nomen enim substantiae imponitur a substando” (*in I Sent.* d.8, q.4, a.2 sc 2); “Unde dico, quod essentia dicitur cujus actus est esse, subsistentia cujus actus est subsistere, substantia cujus actus est substare.” (*in I Sent.* d.23, q.1, a.1)

⁷ *In DGC* I, c.3, lectio 8

⁸ “[Q]uomodo dicitur ousia, res necessaria, natura continens fundamentum omnium?” (Seneca, *Epistolae* 58.6, lainannut Brown 1996, 274)

tai *substantia*. Tertullianuksen käytössä *οὐσία* on tavallisesti *substantia*, ja *ὑπόστασις* on *persona*. Hänen vaikutuksestaan kolmiyhteisyyden ilmaukseksi vakiintui *una substantia, tres personae* vastineeksi Basileios Suuren (330-379) määritelmälle *μία οὐσία και τρεις ὑποστάσεις*. Augustinus kuitenkin muutti vakiintuneen ilmauksen muotoon *una essentia, tres substantiae*. En käsittele *οὐσία*-käännösten historiaa nyt laajemmin, mutta ymmärrämme, että kirkkoisät jättivät skolastikoille perinnöksi varsin jäsentymättömän tavan käyttää termejä *essentia, natura, persona* ja *substantia*.⁹ Akvinolainen selittää “persoonan” merkitsevän Jumalasta puhuttaessa subsistoivan (eli itsenäiseen olemiseen kykenevän) olion suhdetta jumalaiseen luontoon. Näin jumaluudessa on useita persoonia. Tuomas korostaa, että substanssi (*substantia*) ei merkitse persoonan määritelmässä olemusta (*essentia*) vaan sitä, mistä kreikaksi käytetään sanaa *hypostasis*, ja näin *tres personae* on yhtä kuin *tres hypostases*.¹⁰

Toiseksi, *ὑπόκειμένων* voi Aristoteleen filosofiassa tarkoittaa muutoksen subjektia eli sitä substanssia, joka pysyy samana ominaisuuksien vaihdellessa. Tämä merkitys on ontologinen. Kategorioopissa kuvaillaan yhdeksän määrettä eli predikaattia, jotka voi “sanoa substanssista” eli predikoida siitä.¹¹ Näin esimerkiksi substanssi Sokrates voi saada määreitä “on istuva”, “on seisova”, “on kalpea” tai “on väsynyt” ja niin edelleen.¹² Aristoteleen kategoriat ovat olemisen kategorioita. Olevaisella on järjestynyt, objektiivinen ja ymmärrettävä olemistapansa, ja kategoriooppi paljastaa tätä olemisen loogista rakennetta, jota kieli noudattelee. Kategoriat ovat *summa genera*, olevaisen ylin luokitus, ja olemisella on yhtä monta merkitystä kuin on kategorioita.¹³ Vaikka subjekti voikin olla predikaation subjekti, tämä predikaatio perustuu ontologiaan. Aristoteleen kategoriooppia ei pidä sekoittaa kantilaisiin ajattelun kategorioihin tai

⁹ Quintilianuksen ajatus löytyy Brownin mukaan teoksesta *Institutio oratoria* 2.14.2, 3.6.23, 8.3.33. Brown 1996, 274-278; Augustinus, *de Trinitate* V.8. Käännösten historiallisista vaiheista enemmän kts. Brown, *ibid.*

¹⁰ “[N]omen persona significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. - - [S]unt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis. - - [S]ubstantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum, quod patet ex hoc quod additur individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Graeci nomen hypostasis, unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem.” (*ST Ia*, q.30, a.1c ja ad 1)

¹¹ “Predikaatti” perustuu latinan verbiin *praedicare*, ‘julistaa’, ‘lausua julkisesti’. “Kategoria” taas palautuu kreikan verbiin *κατηγορέιν*, ‘lausua jostakin jotakin’.

¹² Asiaa voi lähestyä myös suomen kielioppiin suhteuttamalla. Kieliopissahan subjekti ja predikaatti ovat lauseenjäseniä, kun taas substantiivi, adjektiivi ja verbi ovat sanaluokkia. Vieläpä suomen kieliopin substantiivi eli nimisana on etymologisesti *nomen substantivum*. Lauseen kieliopillisena subjektina on yksinkertaisimmassa ilmaisussa jokin substantiivi.

¹³ Aristoteles mainitsee usein “olemisen” monimerkityksisyyden. Esim. *Met.* IV.2, 1003a33-35: “Sanaa ‘oleva’ käytetään monella tavalla, mutta eri käytöt ovat suhteessa yhteen määrättyyn asiaan - -:” Kategorioopin mukaisesti ensisijaisesti oleva on substanssi, ja muiden kategorioiden oleminen sanotaan suhteessa siihen.

nominalistisiin näkemyksiin kielellisistä kategorioista. Oleminen on ensisijaista tietämiseen ja kieleen nähden.

Kolmanneksi, monikollisena *ὀπόκειμενα* tarkoittaa tieteen tutkimuskohdetta eli objektia. Tämä vastaa sivistyssanakirjan “keskiaikaista” merkitystä. Tällä kohden on helppo sekoittaa “subjekti” ja “objekti” keskenään. *Metafysiikan* XI kirjan neljännessä luvusta luemme: “ensimmäinen tiede käsittelee näitä [olioiden määreitä ja prinssiipejä] vain sikäli kuin tarkastellut asiat [*τὰ ὀπόκειμενα*] ovat olevia, ei missään muussa suhteessa”.¹⁴ Owens huomauttaa, ettei Aristoteles tässä eikä yleensä puhu tieteen “objektista” vaan nimeää tieteen käsittelemät asiat (joko akkusatiivissa verbin jälkeen tai genetiivissä substantiivin jälkeen) mutta useimmiten ilmaisee asian kuitenkin preposition *περί* avulla. Arabit käänsivät tieteen tutkimuskohdetta tarkoittavan termin *ὀπόκειμενα* arabian kielelle samalla käännösvastineella kuin sanan *ὀπόκειμένων* silloin, kun Aristoteles tarkoittaa sillä predikaation subjektia. Latinankielinen vastine arabiankieliselle partisiipille *mawdû* molemmissa tapauksissa oli *subiectum*.¹⁵ Tästä syystä skolastikot tuntuivat käyttäneen “subjektia” ja “objektia” epäjohdonmukaisella tavalla ja puhuivat “tieteen subjektista”, vaikka nykyään tuntuisi kohdalliselta puhua “tieteen objektista”.¹⁶ “Objektiksi” (*obiectum*) taas oli kutsuttu niin geneerisen habituksen kohdetta kuin myös kyvyn (*facultas*) kohdetta, mistä Aristoteles käytti termiä *ἀντικείμενον*. Akvinolainen näyttää olevan sikäli johdonmukainen, että käyttää termiä *subiectum* tieteen kohteesta, ja *obiectum* tarkoittaa habituksen kohdetta tai kyvyn kohdetta.¹⁷ Näin Akvinolaisen käytössä tietämisellä voi olla *obiectum* mutta, Rentto huomauttaa, usein “tietämisen objekti” viittaa kuitenkin tietämiskyvyn luonnolliseen tehtävään eli tiedettävän asian tietämiseen.¹⁸ Esimerkiksi “*Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum*”

¹⁴ *Met.* XI.4, 1061b31. “Tarkastellut asiat” on Loeb-editiolla “the subjects which underlie” ja Barnesin toimittaman Oxford-laitoksen mukaan “the underlying subjects”.

¹⁵ “Ensimmäiseksi arabifilosofiaksi” usein esitetty Alkindius (al-Kindi, n. 800-870) teki eron luotuisuuden eli autenttisen alkamisen ja syntymisen välille sillä perusteella, että jälkimmäinen edellyttää aina substraatin (*mawdû*) eli aiemmin olemassa olevan aineksen, joka voi omaksua muodon ja määräytyä sen perusteella joksikin tietyksi olioksi. (Kukkonen 2010, 49)

¹⁶ Johannes Duns Scotus näyttää kiinnittäneen asiaan huomiota ja todenneen, että tieteen tutkimuskohdetta olisi parempi kutsua “objektiksi” kuin “subjektiksi”: “Sed loquimur de materia circa quam est scientia, quae dicitur a quibusdam subjectum scientiae, vel magis proprie objectum, sicut et illud circa quod est virtus, dicitur objectum virtutis proprie, non subjectum.” (*Quaest. Metaph.*, Prologus, 10; teoksessa *Op. Om.*, VII, 7a; lainannut Owens 1957, 304). Kuitenkin, Owens sanoo, vielä peripateetikko Jacobus Zabarella (1533-1589) puhuu “tieteen subjektista” teoksissaan *de Natura logicae* ja *Opera logica*. Zabarella oli maineikas loogikko, jonka ajatuksia levittivät hänen omien, moneen kertaan julkaistujen teoksiensa lisäksi erilaiset logiikan oppikirjat, erityisesti Bartholomeus Keckermannin oppikirja, missä Zabarellan metodi esiteltiin auktoritatiivisena. Keckermann oli Franco Burgesdijkin ohella merkittävin protestanttisen skolastiikan oppikirjailija.

¹⁷ Owens (1957, 304)

¹⁸ *ST-suomennoksen selitykset*, s. 25

kääntyy suomeksi “subjekti näet suhtautuu tieteeseen samoin kuin objekti kykyyn tai habitukseen”.¹⁹

Metafysiikassa “subjektiksi” suomennettu *ὑπόκειμένων* on käännetty myös “substraatiksi” siitä syystä, että *ὑπόκειμένων* merkitsee kahta asiaa. Yhtäältä se tarkoittaa subjektia, joka pysyy samana attribuuttien kantajana aksidentaalisten ominaisuuksien vaihdellessa. Toisaalta *ὑπόκειμένων* viittaa siihen, mikä voi ottaa vastaan muodon. *Metafysiikassa* substraatti kuvaillaan täysin määrätymättömäksi vastaanottajaksi, jonka olemista ei voi kuvata kategoriaalisin määrein. Se on jokin “perimmäinen itsessään” (*τὸ ἔσχατον καθ’αυτό*). *Fysiikan* viidennen kirjan ensimmäisessä luvussa substraatiksi käännetty *ὑπόκειμένων* ei kuitenkaan tarkoita ominaisuuksien tai muutoksen subjektia vaan positiivisella termillä ilmaistavaa lähtökohtaa (*terminus a quo*) tai päämäärää (*terminus ad quem*).²⁰ Tätä kutsutaan aristoteelisessa traditiossa nimellä *materia prima*. John Locken käytössä “substanssilla” on samankaltainen merkitys: aistittavalle objektille kuuluvat ominaisuudet edellyttävät kannattajakseen subjektin, mutta tämä subjekti on postulaatti, “jokin, mistä ei tiedä, mikä se on”.²¹

“Tietävästä subjektista” puhuminen Aristoteleen ja skolastikkojen yhteydessä on anakronista. Aristoteles ei nähnyt modernia kartesiolaista *res cogitansia*, maailmaa objektinaan tarkastelevaa ja itsensä suoraan tietävää substanssia subjektiksi. Ihminen on Aristoteleelle luonnollinen substanssi, jolla on sekä ruumiillisia että mielellisiä ominaisuuksia. Tämä luonnonolio on sekä ihminen että se, mitä myöhemmin on kutsuttu subjektiksi tai persoonaksi. Mielellisillä ominaisuuksilla on naturaalin perusta, eikä niihin liity mitään ihmeellistä.²² Ihmisestä ihmisen tekevä sisäinen

¹⁹ *ST* Ia, q.1, a7c. *Habitus* on suhteellisen pysyvä eli vaikeasti muuttuva *dispositio* eli taipumus tai valmius. *Habitus* vastaa usein sitä, mistä Aristoteles käyttää termiä *ἔξις* viitattaessaan siihen tilaan, missä jokin ei ole puhtaasti potentiaalinen mutta ei myöskään aktuaalisesti toteuta kykyään. Yleisesti esimerkkinä käytettiin nukkuvaa ihmistä, joka on tietävä, vaikka ei nukkuessaan aktuaalisesti käytäkään tietokykyään eli ajattele. *Habitus* ja *dispositio* ovat molemmat subjektin ominaisuuksia, jotka tekevät subjektille mahdolliseksi toimia jollakin tavalla. Jos niiden välille tehdään ero, se on pysyvyydessä: edellinen on melko pysyvä, *qualitas stabilis*, mutta jälkimmäinen on muuttuvaisempi, *facile mobilis*. Puhetapa muistuttaa Aristoteleen erottelua kahdenlaisen aktuaalisuuden välillä. Sielu on ruumiin ensimmäinen aktuaalisuus eli valmius (*ἔξις*), sillä se tekee ihmisen kykeneväiseksi niihin operaatioihin (kuten tietämiseen), joihin sielussa on kykyjä. Toisella tavalla aktuaalisuus tarkoittaa näiden kykyjen tosiasialista käyttämistä eli aktualisoimista (esimerkiksi ajattelemalla). Aleksanteri Afrodisialainen ja eräät muut myöhemmät aristoteelikit alkoivat kutsua toiseksi aktuaalisuudeksi tällaista ensimmäisen aktuaalisuuden toteuttavaa toimintaa (*ἐνέργεια*). Aristoteleen käytössä *ἐντελέχεια* ja *ἐνέργεια* ovat usein synonyymejä, mutta silloin kun niiden välille tehdään ero, *ἐνέργεια* viittaa toiseen aktuaalisuuteen. Sielun kyvyn käyttäminen on *actus operationis*. (*de An.* II.1, kts. myös suomennoksen selitykset.)

²⁰ *Met.* VII.3, 1029a22-26; *Phys.* V.1, 225a1-7. Kts. selitykset.

²¹ *Essay* II.xxiii.6 ja II.xxiii.2

²² Hermeneuttinen ihmiskäsitys muistuttaa Aristoteleen näkemystä sikäli, että koko ihminen eli kehollinen persoona nähdään ajattelun subjektiksi, ei pelkästään ihmisen mentaalinen, ajatteleva osa. Myös Peter Strawson (*Individuals*, 1959) esittää, että ilman materiaalisia attribuutteja ajattelevia substansseja ei voisi identifioida. (Arto Laitinen teoksessa *Kotkavirta* 2007, 145)

prinsiippi on $\psi\bar{\nu}\chi\eta$, jonka Aristoteles Platonin *nauta in navi* -tulkinnasta poiketen määrittelee muun muassa elävän ruumiin syyksi ja prinsiipiksi sekä muodoksi.²³ Tämä *forma corporis* ei asetu konfrontatiivisesti “tietävänä subjektina” maailmaa vastaan, vaan on osa maailman objektiivista rakennetta. “Tietävän subjektin” rationaalinen sielunosa ei ole maailmasta irrallinen kyky eikä tarkkailija, eikä se ole itsenäinen sen enempää kuin yksilöllinenkään. Tässä kohden on hyödyllistä palauttaa mieleen, että ennen Aristoteleen ja Platonin aikaa $\psi\bar{\nu}\chi\eta$ sai lähes poikkeuksetta materialistisia tulkintoja eikä se periaatteellisessa mielessä poikennut muista aineellisista ja empiirisistä objekteista muutoin kuin olemalla esimerkiksi “hienojakoisin tai vähiten kappaleen kaltainen kappale”.²⁴ *Sielusta* onkin yksi Aristoteleen luonnonfilosofian alaan kuuluvista tutkielmista. Fysiikka eroaa matematiikasta ja metafysiikasta siinä, että sen tutkimuskohteisiin kuuluu aina määritelmällisesti materia, kun taas matematiikan ja metafysiikan kohteisiin määritelmällisesti materiaa ei kuulu. Luonnonfilosofia tutkii muutoksen tuloksena syntyneiden, aineesta ja muodosta koostuvien substanssien yleisiä piirteitä eli liikettä ja liikkeen prinsiippiä. Luonnonoliot jakaantuvat edelleen elottomiin ja elollisiin. *Sielusta* on eläviä olioita tarkasteleva tutkielma ja käsittelee sielua elämän prinsiippinä abstraktilla tasolla.²⁵

Kaikilla elollisilla olioilla on sielu, niin kasveilla kuin ihmisilläkin. Erilaisilla elollisilla olioilla on erilaiset sielut. Erilaisten sielujen välille voi tehdä eroja niiden erilaisten kykyjen perusteella, ja kyvyt voi tunnistaa niiden toteutumien eli aktualisoitumien perusteella. Näin esimerkiksi ajattelukyky aktuaalistuu ajattelutapahtumassa. Aktuaalistumiset taas eroavat toisistaan kohteidensa perusteella.²⁶ Kysymys sielun kykyjen kohteista on ratkaiseva: kohteiden perusteella voi erotella aktuaalistumiset toisistaan, aktuaalistumisten väliset erot selittävät sielun kyvyt, ja sielun kykyjen

²³ *de An.* II.4, 415b9. Vrt. Akvinolainen Platonista: “Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi - - unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore.” (*in II Sent.* d.1, q.2, a.4 ad 3); “Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam” (*ST I*, q.76, a.1c); kts. myös *ST I*, q.70, a.3c; *SCG II*, 82. Muita Aristoteleen *de Animassa* esittämiä luonnehdintoja sielusta: “Sielu on elävien olentojen prinsiippi” (I.1, 402a7). Sielu muotona ja aktuaalisuutena: II.1, 412a20-21 ja 412a27-28 ja 412b5-6. Sielua ruumiin muotona ei voi irrottaa ruumiista: II.1, 413a3-5. Sielu ei ole ruumis, koska sielu ei ole substraatti: II.1, 412a15-19.

²⁴ *de An.* I.5, 409b20-23. Teoksen alkuluvuissa Aristoteles kuvailee edeltäjiensä näkemyksiä. Esimerkiksi voimme lukea, että Demokritos ja Leukippos selittivät sielun jonkinlaiseksi tuleksi (joka tietysti koostui atomeista), mutta pythagoralaiset muun muassa ilmassa oleviksi hiukkasiksi (joskin pythagoralaisilla oli ilmeisesti monenlaisia tulkintoja tästäkin asiasta). Anaksagoras ja Demokritos samastivat sielun järjen kanssa. Empedokleen mukaan sielu koostuu elementeistä, mutta jokainen elementti itsessäänkin on sielu. Thales oletti magneetin sielulliseksi siitä syystä, että magneetilla on kyky liikuttaa muita olioita. Diogenes Apollonialainen ja Herakleitos liittivät sielun ilmaan tai jonkinlaiseen höyryyn. Hipponin sielu oli vettä. Kritiaan sielu oli verta. Kattava fragmenttikokoelma hyödyllisine johdantoineen on esim. Barnes (2001).

²⁵ Aristoteleen tieteiden jaottelusta esim. *Met.* VI.1, missä luonnontiede määritellään teoreettiseksi tieteksi, joka tarkastelee sellaista olevaa, joka voi liikkua ja jonka kohteet eivät ole aineesta erillisiä. Lisäksi “luonnontieteilijän on tarkasteltava jossain määrin myös sielua sikäli kuin se ei ole aineesta riippumaton”. *Met.* XI.7, 1064a31: “Luonnontiede käsittelee olioita, joilla on itsessään liikkeen prinsiippi”.

²⁶ *de An.* II.4, 415a14-20

perusteella voi lausua olemuksellisia eroja erilaisten elollisten olioiden eli kasvien, eläinten ja ihmisten välillä. “*Obiecta sunt priora operationibus animae in via definiendi*”, kirjoittaa Akvinolainen, eli määritelmiä etsittäessä on tarkasteltava ensin sielun kykyjen kohteita ja sielun toimintoja vasta sen jälkeen.²⁷ Mikä järkisielun kohde eli “ajateltava” Aristoteleen mukaan on?

Meidän aikamme lukija, Lonergan huomauttaa, luultavimmin olettaisi Aristoteleen tarkoittavan järkisielun kohteella mentaalisen, tietoisin aktin intentionaalista kohdetta. Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Esimerkiksi Akvinolainen määrittelee kohteen myös kausaalisuuden eikä ainoastaan intentionaalisuuden periaatteeseen vedoten: järkisielun objekti on potentian aktualisoitumisen aikaansaava tai finaalin syy.²⁸ Aristoteles ei itse sano näin, mutta *Metafysiikan* sanakirjana tunnetussa viidennessä kirjassa hän osoittaa, että objektia tarkoittavalla termillä *ἀντικείμενων* on lukuisia merkityksiä. *Sielusta* Aristoteles ei puhu ainoastaan aistikyvyn ja rationaalisen kyvyn vaan myös ravinnonottokyvyn objekteista – eikä kasvien ja ravinnon suhde ole intentionaalinen vaan kausaalinen.²⁹

Aristoteles opetti, että ihminen eroaa muista kuunalisen maailman olioista rationaalisuutensa eli järkensä perusteella, ja järjen kohteena on maailman objektiivinen rakenne. Knuuttila luonnehtii Aristoteleen näkemystä seuraavalla tavalla. Järki on kyky, joka voi aktualisoitua niin kuin muutkin kyvyt. Järjen aktualisoituessa ihminen alkaa ymmärtää ulkoisessa maailmassa olevaa objektiivista rakennetta ja järjestystä. Maailma kokonaisuudessaan on järjestäytynyt pysyvien ja reaalisten olemismuotojen mukaiseksi kosmokseksi, ja yksittäiset oliot edustavat jotakin näistä olemismuodoista. Järjen aktualisoituessa ihmisen rationaaliseen sielunosaan muodostuu käsitteellinen kopio mielen ulkopuolisesta todellisuudesta. Tämä käsitteellinen kuva ei pelkästään ole maailman rakenteen oikea kopio vaan erityisellä olemistavallaan on muodoltaan tuo maailma, sillä olemismuotoihin perustuvan rakenteen ominaisuus on myös sen käsitettävyyden mielessä

²⁷ *in II de An.* 6, n.7 eli Dumb Ox -editiossa § 305

²⁸ “Omnis enim animae operatio, vel est actus potentiae activae, vel passivae. Obiecta quidem potentialium passivarum comparantur ad operationes earum ut activa, quia reducunt potentias in actum, sicut visibile visum, et omne sensibile sensum. Obiecta vero potentialium activarum comparantur ad operationes ipsarum ut fines. Obiecta enim potentialium activarum, sunt operata ipsarum. Manifestum est autem, quod in quibuscumque praeter operationes sunt aliqua operata, quod operata sunt fines operationum, ut dicitur in primo Ethic.: sicut domus quae aedificatur, est finis aedificationis. Manifestum est igitur, quod *omne obiectum comparatur ad operationem animae, vel ut activum, vel ut finis*. Ex utroque autem specificatur operatio. Manifestum est enim, quod diversa activa secundum speciem, habent operationes specie differentes, sicut calefactio est a calore, et infrigidatio a frigore. Similiter etiam ex termino et fine specificatur operatio; sicut sanatio et aegrotatio differunt specie, secundum differentiam sanitatis et aegritudinis. Sic igitur obiecta sunt priora operationibus animae in via definiendi.” (*in II de An.* 6, n.7 eli § 305, kursivointi minun).

²⁹ Lonergan 1997, 4-5; *Met.* V.10 tarkastelee “vastakohtia”, kr. pl. *ἀντικείμενα*. Sekä latinan *obiectivum* että kreikan *ἀντικείμενων* palautuvat eteen tai vastapäätä heittämistä tarkoittavaan verbiin (lat. *obicere*, kr. *ἀντικείσθαι*). Vastakohdat ovat vastakohtia, koska vastakohtaiset asiat on “heitetty” toistensa “eteen”. Tämän merkityksen vuoksi myös *ἀντικείμενα* käännettynä “kohteiksi” eli nykykielellä “objekteiksi” ovat jotakin subjektin “edessä” eli kohteena.

aktuaalistuu juuri samoja olemismuotoja, jotka mielen ulkopuolella tekevät olioista niitä, mitä ne ovat. Ihminen voi näin järkensä avulla tavoittaa universaalista tietoa todellisuuden perimmäisestä olemuksesta ja tietää periaatteessa kaiken, mitä voi tietää – ja juuri tämä intellektuaalinen täydellistyminen on filosofisen ajattelun motivaation perusta. Tiedekäsityksen kannalta tästä seuraa, ettei Aristoteles ensisijaisesti pidä tiedettä uuden tiedon etsintään suuntautuvana järjestelmällisenä tutkimustoimintana, vaan tiede kuvaa lähinnä fenomenologista elämismaailmaa ja tarkoittaa sitä todellisuuden kuvaa, joka täydellistää ihmisen intellektuaalisesti. Tieteen päämääränä on, että intellekti kohoo luonnon invariantin rakenteen yläpuolelle sen teoreettiseen tarkasteluun. Vieläpä Aristoteles ajatteli, että tieteellisen tiedon koko järjestelmä oli hänen aikanaan lähellä valmistumistaan.³⁰

Aristoteleen mukaan tutkimusmenetelmät ovat erilaisia, jos tutkimuskohteet ovat erilaisia. Tästä näyttäisi seuraavan, että kyvyiltään ja olemukseltaan erilaisia sieluja on tutkittava eri menetelmin. Aristoteles pohtii menetelmiä *Sielusta* ensimmäisessä luvussa mutta ei ota selkeää kantaa kysymykseen oikeista tutkimusmenetelmistä. Kukaan ei pitäne omituisena sitä, ettei Aristoteles sovelta introspektiivistä menetelmää kasvisielun tutkimiseen, vaan kasvisielua on tutkittava eri tavoin – lähinnä kausaalisuhteita eksplikoimalla. Sen sijaan aistivan ja rationaalisen sielun tutkimisen menetelmäksi introspektio tuntuu soveltuvan luontevasti, sillä sensitiiviset ja intellektuaaliset aktit ovat intentionaalisia. Ne näyttäytyvät välittömästi tietoisuudelle, eikä niiden selittämisen tarvitse perustua ainoastaan niiden objekteista tapahtuvaan deduktioon.

Aristoteleen subjektikäsityksen lausumisen kannalta ongelmallista on seuraava: kun tarkastelee tietoisuuden akteja introspektiivisesti, ei koe havaitsevansa pelkästään tietoisuuden akteja vaan myös akteja tarkkailevan subjektin, “minän”. Tästä seuraa ongelmallinen kysymys: mikä on sielun ja subjektin suhde?³¹ Aristoteles – sen enempiä kuin Akvinolainenkään – ei esitä tähän ongelmaan selkeää ratkaisua. Aristoteellinen sielu ei ole sama asia kuin tietoisuus, vaan sielu on se kyky tai kykyjen joukko, joka erottaa ihmisen (muista) eläimistä. Eläimet kykenevät näkemään, kuulemaan ja tuntemaan, mutta ainoastaan ihminen kykenee ajattelemaan abstrakteja asioita ja tekemään rationaalisia päätöksiä. Ihmisen ymmärryskyky ja tahtova sielunosa erottavat ihmisen (muista) eläimistä, ja näiden kykyjen perusteella rationaalisen ihmissielun voi olemuksellisesti identifioida. Kant otti käyttöön transsendentaalisen egon käsitteen, millä hän tarkoittaa juuri ajatusten ajattelijaa, tietoisten kokemusten subjektia, tahdon aktien tahtojaa sekä inhimillisen kokemusmaailman syntetisoijaa ja konstituojaa. Transsendentaalinen ego on transsendentaalinen juuri siitä syystä,

³⁰ Knuutila 1998, 9-12

³¹ Lonergan 1997, 5

ettei sitä voi koskaan havaita, vaikka sen oletaminen tuntuu välttämättömältä. Ainoastaan empiirinen ego on havaittavissa, ja sillä Kant tarkoittaa kaiken ajattelun ja kokemuksen kokonaisuutta, minkä introspektiossa voi havaita.³²

Mitä on sanottava Locken “tietävän subjektin” käsitteestä? Kysymys on hankala, sillä *Essayssa* hän näyttää esiintyvän sekä dogmaattikkona että skeptikkona. Tämä ei sikäli ole Locken yhteydessä tavatonta, että hän skolastisen perinteen mukaisesti teoretisoi substanssista, olemuksesta ja kvaliteeteista. Jumalatodistuksensa yhteydessä Locke puolustaa metafyyysisiä väitteitä, joiden mukaan (i) ikuinen ja voimallinen ajatteleva olio on olemassa ja (ii) tämä ajatteleva olio eli Jumala ei ole aineellinen. Samassa yhteydessä Locke toteaa selkeästi, ettei aineellinen voi tuottaa ajattelua.³³ Tähän perustuu Locken pitäminen dualistina. Toisaalta hän hieman aiemmin (*Essay* IX.iii) samoin kuin kirjeenvaihdossaan Stillingfleetin kanssa esittää, ettei ajattelun materialistista selittämistä voi sulkea pois.³⁴ Nyt Locke suhtautuu skeptisesti ja pessimistisesti ihmisen tiedollisiin varmuuspyrkimyksiin ja pidättäytyy lausumasta varmoja arvostelmia sikäli kuin ne edellyttäisivät metafyyysisiä kannanottoja. Locke ei ota kantaa kysymykseen ymmärryksen aineellisuudesta tai aineettomuudesta. Locke kyllä puhuu substanssista mutta toteaa sen olevan jotakin, mistä “ei tiedä mikä” se on. Substansseissa on materiaallinen substraatti (*substratum*) havaittavien kvaliteettien kantajana. Se on tuntematon mutta reaalin, substanssin sisäinen rakenne, jossa kvaliteetit ovat ja josta ne “virtaavat”. Emme voi tietää materiaalisen substraatin ominaisuuksia, mutta kyse on luultavimmin korpuskularismista. Se, mitä ihminen sanoo substraatista, perustuu siihen, että

³² “Transsendentaalinen ego” lienee sama kuin “noumenaalinen minä”. *Puhtaan järjen kritiikissä* (A492/B520) “transsendentaalinen subjekti” samastetaan “varsinaiseen minään”. Humeen kuuluisa huomio oli, ettei hän introspektiossa voi koskaan tavoittaa sitä, mitä kutsutaan “minuksi itsekseeni” (myself) vaan hän voi havaita ainoastaan yksittäisiä kylmän, kuumaa, mielihyvän, tuskan, rakkauden, vihan, valon ja varjon ja niin edelleen havaintoja (*Treatise of Human Nature* I.iv.6 eli Hume 1978, 251-). Kantilaisittain voisi lausua, että Hume kuvaili empiiristä egoa mutta empiristinä ei olisi hyväksynyt väitettä transsendentaalisesta egosta. Värrä huomauttaa, että myöhemmin fenomenologisessa perinteessä Husserl katsoi voivansa löytää “transsendentaalisessa reduktiossa” transsendentaalisen egon epäilyksettömäksi lähtökohdaksi filosofiselle rationaaliselle järjenkäytölle ja erityistieteiden oikeuttajaksi. Näin husserlilainen transsendentaalinen ego vastaa paljolti kartesiolaista tietävää subjektia. Maurice Merleau-Ponty on kritisoinut voimakkaasti husserlilaisen fenomenologian kartesiolaisia piirteitä. Kts. Värrä 2002, 39-41.

³³ *Essay* IV.x.16-17

³⁴ Locken kirjeenvaihto Edward Stillingfleetin kanssa ei ollut yksityistä, vaan kirjeet julkaistiin kirjoina. Stillingfleet oli Worcesterin piispa ja korkeassa asemassa anglikaanisessa kirkossa. Hän oli älykkönä tunnettu uuden tieteen ystävä ja näkyvä hahmo julkisessa keskustelussa. Stillingfleet julkaisi kolme kritiikkiä Lockeä kohtaan teologisin perustein. Locken materialismi näytti olevan ristiriidassa kuolemattoman ja aineettoman sielun dogmin kanssa. Locken empiristinen tieto-oppi ei tuntunut oikeuttavan uskomista teologisiin mysteereihin, jotka ylittävät järjen ja kokemuksen. Lisäksi Stillingfleet syytti Lockeä kolminaisuusopin hylkäämisestä. Kirjeitä Stillingfleetille on tavallisesti liitetty *Essayn* editioihin. Yhteensä niistä voisi koostaa 500-sivuisen kirjan.

ihminen muodostaa substraatista idean kokemuksessa saatujen ideoiden perusteella. Locke ei kuitenkaan sulje pois sitä mahdollisuutta, että aine kykenisi ajattelemaan.³⁵

Locke näyttää Aristoteleesta ja Akvinolaisesta poiketen epäröivän skeptisen ja dualistisen käsityksen välillä inhimillistä tietokykyä selittäessään. Aristoteleen metafysiset perustelut Locke hylkää, ja samalla tietenkäin myös ne Akvinolaisen perusteista, jotka selkeästi johtuvat Aristoteleen filosofiasta. Kuitenkin Locke sitoutuu jumalapostulaattiin – kuten Akvinolainenkin – mutta sen lisäksi myös muihin metafyyisiin oletuksiin, jotka koskevat esimerkiksi reaaliolemuksia (real essences) ja primaarisia kvaliteetteja (primary qualities). Skolastiikan supernaturalismin rinnalla Locken ajattelussa kulkee uusi korpuskulaarinen luonnonfilosofia, jota Locke pitää kenties lupaavana yrityksenä mutta ei missään nimessä lopullisia vastauksia antavana teoriana. Se ei kykene selittämään esimerkiksi mielen ja ruumiin vuorovaikutusta ja eräitä muita suuria kysymyksiä.³⁶

Persoonallisen identiteetin analyysissään Locke on selkeämpi. Hän erottaa persoonan identiteetin sekä ihmisen identiteetistä että minän identiteetistä ajattelevana sieluna, Kotkavirta huomauttaa. Ihmisen identiteetti perustuu ruumiilliseen pysyvyyteen, mutta minän identiteetti perustuu samuuteen ajattelevana substanssina (vaikka ajattelun syntyä ei voikaan selittää). Persoonallinen identiteetti perustuu kokemukselliseen jatkuvuuteen. Se on “itsetietoisuuden rakenne, jonka puitteissa kulloinenkin koettu nykyisyys kytkeytyy aiemmin koettuun ja muistiin tallentuneeseen”. Persoonaa voi tulla olemaan ja lakata olemasta tai muuttua, vaikka ihminen pysyy samana. Ihmisen identiteetti määrittyy elollisen ruumiin, mutta persoonuus tietoisuuden ja muistin perusteella. Persoonuuden keskeisiä tunnusmerkkejä ovat moraalisuus ja vapaus.³⁷ Locken persoonakäsitys ei ole tämän tutkimuksen varsinainen kysymys. Sitä perustavampi kysymys muistista kognitiivisena kykynä mieluummin on, vaikka Lockella siihen ei paljon sanottavaa olekaan.

³⁵ *Essay IV.iii.6*; Bolton 2007, 89

³⁶ *Essay IV.iii.11*

³⁷ Locken persoonakäsitykseen liittyviä ajatuksia ovat kehittäneet esimerkiksi John Rawls, Bernard Williams, Harry Frankfurt ja Charles Taylor. He tulkitsevat persoonan rationaaliseksi, omaa elämänsuunnitelmaansa toteuttavaksi toimijaksi, joka on haluihinsa nähden autonominen, tulkitsee itseään ja muodostaa arvostelmia. Kotkavirta 2007, s. 27-8, 35-6.

Kielen ja todellisuuden suhteesta

*ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρότως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς,
καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα, ἤδη ταῦτα.*

“Mutta alkuperäiset sielulliset vaikutukset, joiden merkkejä ne ovat, ovat kaikilla samat; ja asiat, joiden jäljitelmiä nämä vuorostaan ovat, ovat varsinkin samat.”

– Aristoteles, *de Interpretatione* I

“Niinpä melkein kaikkien ihmisten ajatukset koskevat enemmän sanoja kuin asioita.”

– René Descartes, *Filosofian periaatteet* I.lxxiv

Nykyajalle tyypillistä kielikäsitystä voi luonnehtia esimerkiksi nominalistiseksi, pragmatistiseksi, postmoderniksi, jälkistrukturalistiseksi tai vaikkapa behavioristiseksi. Kieli nähdään osaksi inhimillistä praksista eikä millään tavoin muodollisesti välttämättömäksi. Kielestä voi esittää kuvauksen, deskription, mutta kuvauksella ei ole preskriptiivistä, normatiivista luonnetta. Kieli on kontingentti abstraktio. Kieltä koskevat käsitykset ovat vaihdelleet suuresti, ja kielikäsitksessä tapahtuva muutos heijastuu vääjäämättä käsitykseen tietävästä subjektista, sillä ainakin kommunikaatio ja tietäminen sekä mahdollisesti myös ajattelu ovat kielellisiä ilmiöitä.

Postmodernismin ja jälkistrukturalismin keskeisimmät teesit koskevat kieltä ja niiden lähtökohdaksi mainitaan yleensä strukturalismi ja erityisesti sveitsiläisen Ferdinand de Saussuren (1857–1913) näkemykset kielestä merkkijärjestelmänä. Yksi Saussuren ajatuksista oli, että kieltä voi tarkastella abstraktina, normeista ja merkeistä koostuvana järjestelmänä, mistä Saussure käytti nimitystä *langue* erotuksena kommunikaatitarkoituksessa käytettävästä puheesta (*parole*). Merkkijärjestelmässä ratkaisevaa on merkin eli sanan ero toisesta merkistä. Merkillä ja asialla ei tarvitse olla kuin konventionaalinen, mielivaltainen yhteys, ja näin merkityksen voi selittää pelkän järjestelmän avulla. Saussure ei itse ollut sitä mieltä, että kieli ei tavoita todellisuutta, mutta hänen seuraajansa kuten ranskalainen Roland Barthes (1915–1980) esittivät näkemyksiä täysin autonomisesta kielestä, joka ei tavoita maailmaa millään tavalla, sillä sanoilla ei ole muita referenttejä kuin toiset sanat. Näin ajatellen filosofia ei puhu todellisuudesta vaan kielestä.

Ajatukset eivät kohdistu olioihin vaan sanoihin. Kielen ja todellisuuden väliin ilmestyy ylittämätön kuilu.

Foucault liitti vallankäytön kielen autonomiaan. Barthesin tavoin myös Foucault jakaa saussurelaisen oletuksen kielijärjestelmästä kielen merkitysten alkuperänä. Koska merkitykset tulevat kielijärjestelmästä, niin ratkaisevaa on kielen käyttäminen. Kieli ja sen käyttö on väline kieliyhteisön päämäärien toteuttamiseksi. Yhteisö valitsee kielijärjestelmästä päämääriinsä sopivat sanat ja kielipelin säännöt. Näin syntyy diskurssi eli pienen kieliyhteisön väline, jolla yhteisö pyrkii perustelemaan valtaansa. Foucault'n mielenkiinto kohdistuikin erilaisten diskurssien analyysiin, joiden tarkoituksena oli eksplikoida latenttia vallankäyttöä. Foucault'n tutkimia diskursseja ovat esimerkiksi mielisairaaloiden, seksuaalisuuden, lääketieteen, rikosoikeuden ja teologian diskurssit. Hän ajatteli, että vapaassa yhteiskunnassa tulee luopua suurista kertomuksista ja antaa kaikille diskursseille tilaa. Esimerkiksi terveyttä ja sairautta, hulluutta ja rationaalisuutta sekä oikeaa ja väärää koskevat käsitykset ovat kielellisen vallankäytön ilmentymiä. *Tiedon arkeologiassa* Foucault selventää, ettei diskurssi ole "todellisuuden ja kielen tai sanaston ja kokemuksen sekoittumisen kapea kosketus- tai kohtaamis-pinta", vaan diskursseja tulee kohdella "käytäntöinä, jotka muotoilevat järjestelmällisesti kohteet joista puhuvat".¹ Sanoilla ei ole muuttumattomia merkityksiä vaan ne voivat saada eri diskursseissa eri merkityksiä. Sanojen "voi ajatella olevan diskursiivisten prosessien tärkeitä yksiköitä".²

Jean-Francois Lyotard (1924-98) kirjoittaa teoksensa *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* aluksi:

Työhypoteesinamme on, että samanaikaisesti, kun yhteiskunnat tulevat jälkitekolliseksi nimitettyyn kehitysvaiheeseen ja kulttuurit postmoderniksi sanottuun aikaan, tiedon asema muuttuu.³

Tiedon aseman muuttuminen perustuu muuttuneeseen kielikäsitteeseen, ja Lyotard näkee postmodernismin erityisesti kielelliseksi käännteeksi. Saussure ja ranskalainen strukturalismi olivat muuttaneet kielen luonteeseen ja kielellisten merkitysten muodostumiseen liittyviä käsityksiä. Lyotard lainasi Wittgensteinilta kielipelin käsitteen kuvaamaan sitä tapaa, jolla yhteiskunnallista keskustelua käydään. Myös Lyotardille keskeinen käsite on diskurssi, jolla hän tarkoittaa kielipeliä, johon liittyy valtapyrkimyksiä. Kielen merkitykset eivät ole kiinteitä ja kaikille ihmisille samoja, vaan kieli on osa inhimillistä praksista. Näin kieli ei varsinaisesti puhu ulkoisesta todellisuudesta lainkaan vaan ilmentää kieltä käyttävän ryhmän merkityksiä. Tällaisesta kielikäsitteestä

¹ Foucault 2005, 68-9

² Lehtonen 1994, 36-7

³ Lyotard 1985, 10

luonnollisesti seuraa, että totuutta ei perinteisessä mielessä ole. Totuus relativoituu kieltä käyttävien yhteisöjen totuuksiksi, ja yhteiskunnallinen keskustelu on erilaisten diskurssien välistä kamppailua. Kielen ulkopuolista totuutta ei ole. Totuus on kielessä, ei maailmassa.

Yhteiskunnassa diskurssit ovat perinteisesti rakentuneet erilaisten suurten kertomusten eli metanarratiivien varaan. Ne ovat laajoja, yleispäteviksi eli universaaleiksi oletettuja maailmaa selittäviä aatteita, ideologioita tai filosofioita kuten erilaiset uskonnot, humanistinen ihmiskäsitys, poliittiset ideologiat (esimerkiksi kapitalismi tai sosialismi), emansipaatioliikkeet, teollisen vallankumouksen aatteet, tieteooptimismi ja muut sen kaltaiset järjestelmät, joilla erilaisia käytänteitä, instituutioita ja intellektuaalisia rakennelmia on perusteltu. Kaikkiin näihin on liittynyt oma diskurssinsa. Postmoderni aika on hylännyt tällaiset metanarratiivit, mistä on seurannut lukuisten samanaikaisten diskurssien yhteismitaton kaaos – mistä edelleen seuraa, ettei konsensusta esimerkiksi totuuden, oikeudenmukaisuuden tai sivistyksen käsitteiden merkityksestä voi edes periaatteessa saavuttaa, vaan ne voivat tarkoittaa jotakin vain diskurssien sisällä:

Aikamme yhteiskunnassa ja kulttuurissa – jälkiteollisessa yhteiskunnassa, postmodernissa kulttuurissa – kysymys tiedon legitimoinnista asettuu toisin. Suuri kertomus on menettänyt uskottavuutensa, mihin yhdistämisen muotoon se sitten turvautuukin; niin spekulatiivisessa kuin vapautuksesta kertovassa muunnelmassakin.⁴

Tieteen ja teknologian kaikkivoipaisuuden kertomus on kuollut. Tiede ei ratkaise ihmiskunnan ongelmia vaan aiheuttaa niitä mielummin lisää. Kuolleiden suurten kertomusten tilalle on hyväksyttävä monia pieniä aatteita. Näin yksilöt voivat kokea itsensä vapaiksi yhteisöissään, ja yhteisöjen välillä vallitsee kielipelien kamppailu vallasta.

Mielenkiintoinen on myös Donald Davidsonin (1917-2003) uuspragmatistinen näkemys, jonka mukaan “kieltä ei ole”. Kielellä, jota ei ole, Davidson ei tarkoita arkisessa kommunikaatiossa käytettävää puhekieltä vaan siitä abstrahoitua erilaisten skeemojen ja kielioppisääntöjen joukkoa, jonka ovat luoneet teoretikot ja joka elää filologien kammioissa ja kielioppikirjoissa kaukana aidoista kielenkäyttökonteksteista. Davidsonin näkemysten filosofisena lähtökohtana on individualismi sekä nominalismi, jonka mukaan kielen sanat eivät viittaa reaaliin olioihin vaan ovat kielitieteilijöiden muotoilemia keinotekoisia abstraktioita arkipuheesta, jonka ainoa funktio on palvella käytäntöä. Kielenkäyttö on praksista, ja kielen merkitykset syntyvät yksittäisissä kielenkäyttöakteissa, joissa ihmiset yrittävät arvailla toisten ihmisten tarkoituksia heidän kuultavien ja näkyvien merkkiensä perusteella. Koska pysyviä ja kiinteitä merkityksiä ei ole, kielenkäytöstä

⁴ Ibid. s. 60-61

tulee ohikiitävän arvailun peliä, “passing theory”. Jos Westermarck naturalisoi etiikan, ja Quine epistemologian, niin Davidson naturalisoi kielen.⁵

Edellä kuvattujen kaltaiset äärimmäiset ajatukset kielen konventionaalisuudesta ja sattumanvaraisuudesta tunnettiin jo antiikissa. Etenkin sofistit ulottivat relativistisia näkemyksiään paitsi moraalin ja tiedon myös semantiikan alueelle. Ylipäänsä kiinnostus kieltä kohtaan on yhdistänyt grammatikkoja, luonnonfilosofoja ja metafysiikkoja antiikista lähtien. Antiikin luonnonfilosofoja kiinnosti kieli äänenä, jonka elollinen olio muodostaa hengityselimien ja ilman avulla. Viime kädessä sielu on hengityselimien liikkumisen syy, ja ääni on vaikutus.⁶ Tässä ei kuitenkaan ole kysymys varsinaisesta merkityksellisestä kielestä vaan mistä tahansa ääntelystä fyysisenä ilmiönä. *Kratylos*-dialogissa Platon käsittelee antiikin kielifilosofiassa tärkeää kysymystä kielellisten merkitysten luonnonmukaisuudesta tai konventionaalisuudesta. Dialogissa sofistit kannattavat käsitystä, etteivät sanat ja nimet luonnostaan kuulu yhteen kuvaamiensa kohteiden kanssa vaan niiden merkitys riippuu sopimuksesta, ja oikeastaan mitä tahansa sanaa voi käyttää mistä tahansa asiasta. *Kratylos* puolustaa vastakkaista näkemystä, jonka mukaan sanat kuuluvat luonnostaan yhteen kohteidensa kanssa. Dialogissa ei päädytä selkeään ratkaisuun, mutta Sokrates toteaa, että tieto – tässä *γνῶσις* – voi koskea vain muuttumattomia entiteettejä eli ideoita, kun taas sanat ovat alemmalla tasolla, jolle alinomaiset muutokset ovat ominaisia. Kysymys, voiko kieltä käyttää tiedon etsimisessä, jää dialogissa avoimeksi mutta on noussut esiin myöhemmin monta kertaa filosofian historiassa.

Skolastiikka synnytti eron korrespondenssiteorian metafyyssisen ja semanttis-loogisen tulkinnan välille. Kolmannentoista vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla Pariisin yliopistossa oli kaksi kilpailevaa loogikkojen koulukuntaa: aristoteelisen logiikan kannattajat ja niin sanottu terministisen logiikan koulukunta, jonka aloittajaksi mainitaan yleensä Petrus Abaelardus (1079–1142). Muita terministejä ovat esimerkiksi Guillelmus de Shyreswood (eli William of Sherwood, s. n. 1200/1210, k. n. 1266-1272) ja Johannes Buridanus (1295–1356). Aristoteelinen logiikka eli syllogistiikka saattoi tarkastella ainoastaan lauseiden välisiä päättelysuhteita, mutta sen avulla ei ollut mahdollista analysoida yksittäisen väitelauseen sisältöä muutoin kuin kielellisiä virhepäätelmiä (*fallaciae in dictione*) tutkimalla.⁷ Terministinen logiikka sen sijaan keskittyi lauseiden sisäisten

⁵ Avicenna puolestaan oli jo tuhat vuotta aiemmin naturalisoinut ihmeet ja profetoimiskyvyn, jotka perustuvat ihmissielun kykyihin eivätkä edellytä jumalaista interventiota. Davidson esittää “no language” -teesinsä vuonna 1986 julkaistussa artikkelissa “A Nice Derangement of Epitaphs”, joka on julkaistu teoksessa *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, toim. Ernest LePore, Blackwell, Oxford 1986. Kts. Seppänen (2004), jossa esitellään Davidsonin ja Rortyn “uuspragmatistista kielifilosofiaa”.

⁶ *in II de An.* 18, n.11-13 eli § 476-478

⁷ Aristoteles kielellisistä virhepäätelmistä kts. *Soph. el.*, erityisesti 4 luku.

viittaussuhteiden määräytymiseen, minkä on nähty ennakoineen myöhemmän logiikan kvanttoriteoriaa.⁸

Kenties tunnetuin terministisen logiikan systemaattinen esitys on William Okkamilaisen *Summa totius logicae*. Terministit näkivät logiikan tieteen kielestä ja kaiken tiedon edellytykseksi. Terministiseen logiikkaan kuuluu oppi lauseista ja oppi merkeistä. Väitteet koostuvat lauseista, ja lauseet termeistä. Totuus määräytyy lauseen kielellisten ominaisuuksien perusteella sen sijaan, että yhdistettäisiin todet lauseet olevaisen ontologisiin kategorioihin ja katsottaisiin totuus kielen ulkopuolisesta maailmasta riippuvaiseksi. Näin lauseen totuusehdot ovat luonteeltaan semanttiset ja loogiset. Semanttis-looginen totuuskäsitys sopii yhteen nominalismin kanssa, ja näin tulkitsivatkin esimerkiksi Okkamilainen sekä Buridanus. Tämän ajattelutavan mukaan lause on tosi, mikäli sen merkitys vastaa sitä miten asiat ovat. Terministit tekivät eron sanan *supposition* ja signifiikaation välille. *Significatio* tarkoittaa sanan luonnollista, itsenäistä merkitystä (”sanakirjamerkitystä”) riippumatta sen käytöstä lauseessa eli se on ikään kuin käsitteen sisällön vastine ja tarkoittaa olemista kategorioissa. *Suppositio* voi tarkoittaa myös sanan merkitystä kielellisessä käyttökontekstissaan. Esimerkiksi propositioissa ”eläin on kaksitavuinen” ja ”eläin juoksee niityllä” sana ”eläin” merkitsee (*supponit*) eri asioita: ensimmäisessä tapauksessa sanaa ”eläin” lauseessa, jälkimmäisessä substanssin kategoriaan kuuluvaa partikulaarista elävää oliota. Tässä tapauksessa teimme eron kahden termin ”eläin” *supposition* välille. Termillä on oltava *significatio*, jotta sillä voi olla *suppositio* eli sitä voi käyttää edustamaan jotakin käsitteen alaan kuuluvaa oliota. Terministit kehittivät myös teorian synkategoremaattisista termeistä (kuten ”jokainen”, ”ei mikään”, ”ja”, ”jos” jne.), joilta puuttuu *significatio*, sillä ne eivät edusta mitään kielen (tai mielen) ulkopuolista.⁹ Synkategoremaattiset termit (*syncategoremata*) siis eivät voi esiintyä lauseessa subjektina tai predikaattina toisin kuin kategoremaattiset termit (*termini categorematica*), jotka ilmaisevat kategorioissa olemista. Kategoremaattisilla termeillä on *significatio* itsessään eli ne ovat *significantes*, kun taas synkategoremaattiset termit saavat merkityksensä vain muihin termeihin liittyessään eli ovat *termini consignificantes*.¹⁰

Semanttisessa totuuskäsityksessä totuus ei edellytä kielellisten ilmaisujen välttämätöntä luonnetta. Termien merkitykset ovat sopimuksenvaraisia tai niiden kulloinenkin merkitys riippuu niiden asemasta lauseessa. Havainto mielletään suhteellisen ongelmattomaksi tapahtumaksi. Totuuden käsite ei ole episteeminen sikäli, että jokin asia voi olla totta riippumatta siitä, voiko joku sen tietää.

⁸ Modernin logiikan myöhäisskolastisista lähtökohdista esim. Leila Haaparannan artikkeli ”Moderni logiikka”, erityisesti s. 383-387, teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (1998).

⁹ Colish 1983, 110-112

¹⁰ Brown 1996, 280

Lause yksinkertaisesti on totta, jos sen merkitys vastaa maailmassa vallitsevaa asiointilaa. Terministit katsoivat aristoteelikkojen jättäneen liian vähäiselle huomiolle tutkia termien syntaktista käyttöä ja termien käyttämistä propositionaalisissa lauseissa. Terministit eivät kuitenkaan pitäneet koulukuntaansa aitona tai diskluusiivisena vaihtoehtona aristoteeliselle logiikalle vaan katsoivat mieluummin täydentävänsä sitä tarpeellisin osin. Aristoteelikit taas pitäytyivät käsityksessään, että logiikka on metodi järjestää sitä tietoa, jota ihmisen ymmärrys voi saada todellisuuden objektiivisesta, käsitettävästä rakenteesta. Pariisin yliopistossa aristoteelisen logiikan aseman takasi vuoden 1215 säädös, joka määräsi Aristoteleen logiikkaa käsittelevät teokset pakollisiksi artistitiedekunnan curriculumiin.

Vuosisadan puolivälissä syntyi terministisen ja aristoteelisen logiikan koulukunnat yhdistävä uusi koulukunta, niin sanotut modistit (*modistae*) eli *modus significandi* -teorian kannattajat. Modistien teoria tunnettiin spekulatiivisena kielioppina (*grammatica speculativa*), ja sen alulle panijaksi on mainittu Petrus Hispanus ja erityisesti hänen teoksensa *Summulae logicae*, joka ilmestyi Pariisiin vuoden 1250 paikkeilla – eli juuri siihen aikaan, kun Akvinolainen opiskeli Pariisin yliopistossa – “ja oli dominoiva logiikan kenttää seuraavan neljännesvuosisadan ajan”, Colish kirjoittaa.¹¹ Tunnettuja modisteja olivat esimerkiksi Boëthius Daakialainen, Martinus Daakialainen, ja Johannes Daakialainen.¹² Modistit olivatkin lähinnä pariisilaisia grammaatikkoja, loogikkoja ja metafysiikkoja, joiden käsityksellä kielen ja todellisuuden suhteesta on keskeinen osa Akvinolaisen metafysiikassa.

Jan Pinborg näkee Aristoteleen renessanssin tärkeimmäksi tekijäksi modistisen logiikan kehittymisen kannalta. Erityisesti *Metafysiikka*, *Sielusta* ja *Toinen analytiikka* tuntuivat vaativan uudenlaisen teorian selittämään todellisuuden, ymmärryksen ja kielen välisiä suhteita. Modismi liitettiin nimenomaan aristoteeliseen filosofiaan.¹³ Aristoteleen metafysiikkaa ja loogisia teoksia kommentoitiin ahkerasti, ja Akvinolainenkin kirjoitti kommentaarin myös kahteen loogista teoksista, *Toiseen analytiikkaan* sekä *Tulkinnasta*.¹⁴ Modistit tutkivat ja siteerasivat myös ahkerasti arabikommentaattoreita, lähinnä Avicennaa ja Averroësia. Grammatiikasta tuli teoreettinen (*speculativa*) tiede, kun sen tehtäväksi tuli opettamisen sijaan todellisuuden pysyvien ominaisuuksien kuvaaminen. Olihan Aristoteles opettanut, että tiede ei ole tiedettä ennen kuin sillä

¹¹ Colish 1983, 112; Pinborg (1982, 254-255) ajoittaa modistien “teoreettisen viitekehäksen” valmistumisen noin vuoteen 1270.

¹² Toisen sukupolven modisteja olivat esimerkiksi Radulfus Brito ja Tuomas Erfurtilainen, jotka vaikuttivat vuoden 1300 tietämillä (*The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, s.153).

¹³ Colishin mukaan modismi assosioitui aristoteeliseen filosofiaan siinä määrin, että hän näkee tämän assosiaation yhdeksi syyksi, miksi skolastikot hylkäsivät herkästi modismin suoralta kädeltä 1300-luvulla, kun aristoteelista metafysiikkaa alettiin kyseenalaistaa.

¹⁴ Kommentaarit ovat varttuneelta iältä v. 1268-1272. *Tulkinnasta*-kommentari jäi kesken.

on muuttumaton ja universaali kohteensa.¹⁵ Colishin mukaan nimenomaan modistit esittivät sen ajatuksen, että kielen tarkoitus on merkitä (*significare*) reaalisesti olemassa olevaa todellisuutta. Kun ihminen on saanut selville todellisuuden rakenteen ja ominaisuudet, hän nimeää sen, minkä jälkeen nimi alkaa merkitä todellisuuden rakenteita ja ominaisuuksia. Nimi lakkaa olemasta pelkkä nimi ja siitä tulee edustamansa asian käsitteellinen merkki tai vastine (*ratio significandi*). Ihminen käyttää merkkejä eri tavoin puhutuissa ja kirjoitetuissa ilmauksissaan, ja sama merkki voi olla osana erilaisissa merkitsemistavoissa (*modi significandi*), joiden vakioisuus perustuu kieliopillisiin sääntöihin. Siten jokainen sana merkitsee reaalista kohdetta eli yksilöoliota tai pysyvää olemismuotoa, ja vastaavasti sana voi olla partikulaari tai universaali. Ilmausten merkitykset ovat muuttumattomia, sillä muodot ovat ikuisia, eivätkä kielioppisäännöt muutu. Näin ollen kieli, ajattelu ja oliot ovat keskenään samanmuotoisia eli isomorfisia.¹⁶

Akvinolaisen metafysiikan kehittymisen kannalta Colish näkee modistisen logiikan erityisen sopivaksi kolmestakin syystä.¹⁷ Ensinnäkin se antoi Tuomaalle perusteen pitää käsitteitä ja sanoja autenttisina tutkimuskohteina, sillä ne ovat reaalisten olioiden merkkejä. Toiseksi, modistinen logiikka oli sopusoinnussa Aristoteleen filosofian kanssa: ymmärrys voi abstrahoida olioista niiden pysyviä olemuksia empiirisen havainnoinnin perusteella. Kolmanneksi, modistinen logiikka teki mahdolliseksi soveltaa tiukkaa logiikkaa myös yleiskäsitteisiin ja syihin sekä metafysiisiin ja teologisiin periaatteisiin, joita ei voi havaita empiirisesti tai suoraan vaan ainoastaan vaikutustensa perusteella.¹⁸ Alain de Libera kirjoittaa modistisesta logiikasta:

Kolmannentoista vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla logiikkaa hallitsi Pariisissa “modistinen” suuntaus. Modistien perusvaatteet ovat - - nämä: (1) logiikan uusi jaottelu sielun kolmen operaation mukaisesti Aristoteleen *Sielusta* omaksutulla tavalla, (2) terministien “luonnollisten” ja “aksidentaalisten” suppositioiden muotoileminen uudelleen suppositioiksi “puheen nojalla” [*de virtute sermonis* tai *locutionis*] ja “totuuden vuoksi”, (3) tyhjien luokkien probleeman asteittainen painottaminen, (4) sen kysymyksen yleistäminen, voivatko termit

¹⁵ Pinborg 1982, 255; Aristoteles tiedosta kts. esim. *An. post.* I.24; *Met.* I. 2-3.

¹⁶ Colish 1983, 112-113

¹⁷ Akvinolainen ei ollut vain modisti vaan omaksui vaikutteita ainakin stoalaisesta semantiikasta, merkkiteorian augustinolaisesta traditiosta sekä hyödynsi syllogistiikkaa painottavaa ei-modistista logiikkaa. Syllogismit jaettiin siinä demonstratiivisiin, dialektisiin ja sofistisiin. Vain demonstratiivinen syllogismi tuottaa varmaa *scientia*-tietoa. Dialektinen syllogismi operoi todennäköisyyksillä ja tuottaa todennäköistä tietoa. Sofistinen syllogismi ei pyri tietoon vaan menestymiseen väittelyssä. Myös dialektiset syllogismit luettiin logiikan alaan kuuluviksi. Tämä tekee ymmärrettäväksi Akvinolaisen tavan käyttää syllogistista esittämistapaa teologiaa koskevilla esityksissään. Dialektinen syllogismi on sama kuin Aristoteleen “retorinen syllogismi” tai *enthymema*. (Colish 1983, 114-115) Retorisesta syllogismista *Rhet.* I.2; kts myös suomennoksen selitykset s. 198-200 sekä Sihvola 1997.

¹⁸ Colish 1983, 113. Logiikasta tarkemmin esim. Rijk, L. M. de, “The Origins of the Theory of the Properties of Terms” teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg 1982, kts. myös samassa teoksessa Pinborg, Jan, “Speculative grammar”.

menettää merkityksensä, (5) vakaasti ontologiaan ja epistemologiaan perustuvan yksimerkityksisyyden [doctrine of univocation] kehittäminen ja (6) niin sanottujen ymmärtämis-, merkitsemis- ja olemistapojen [*modi intellegendi, significandi, essendi*] käyttö logiikassa - -. Yksi pariisilaiselle logiikalle erityisistä piirteistä vuosina 1250-1300 on, että tämä uusi oppi univookkisesta merkityksestä ja viittaamisesta sisältää semanttisen kysymyksen, aiheuttavatko erilaiset kontekstuaaliset tavanomaiset merkitykset (aiemmin “aksidentaaliset suppositiot”) monimerkityksisyyttä. Tämä monimerkityksisyyden ja yksimerkityksisyyden käsitteiden käyttö on erilaista kuin varhaisessa Oxfordin terminismissä. Se kytkeytyy monimerkityksisyyteen, yksimerkityksisyyteen ja analogiaan liittyviin keskusteluihin, jotka ovat peräisin pohdinnoista, jotka koskevat Aristoteleen teoriaa olemisesta sellaisena kuin se löytyy *Metafysiikasta* mutta myös arabikommentaattorien kehittelemässä muodossa.¹⁹

Ralph McInerny huomauttaa, ettei Akvinolainen oikeastaan missään varsinaisesti pysähdy pohtimaan, miten grammatikon suhde kieleen poikkeaa loogikon suhteesta siihen, vaan puhuu asiasta “ohimennen”, *obiter*. Akvinolaisen mielipide on kaikesta huolimatta selvä. Grammatiikka on tiedettä oikeasta ilmaisusta tai oikein puhumisesta (*scientia recte loquendi*), mistä syystä sen muiden tieteiden tavoin on tarkasteltava myös oikeaoppisen puheen vastakohtaa eli virheellisiä kielellisiä konstruktioita. Grammatikko on loogikon tavoin kiinnostunut sanoista ja niiden yhdistelemisestä, mutta pinnallisemmalla tasolla. Loogiset suhteet perustuvat käsitteisiin, ja sen vuoksi käsitteiden luonne määrää myös loogisten relaatioiden luonteen. Grammatiikan tutkimuskohteena ovat konventionaaliset ilmiöt, mutta loogikko on tekemisissä välttämättömyyksiä kanssa. Ajatus on, että loogisia suhteita merkitsevät puhutut ja kirjoitetut sanat ovat sopimuksenvaraisia ja keinotekoisia nimityksiä. Loogiset suhteet kuitenkin ovat välttämättömiä, sillä niiden perustana on mielenulkoisen todellisuuden luonto sellaisena kuin se on ihmiselle tiedetty. Välttämättömyyksiä tutkiminen tekee logiikasta tiedettä (*scientia*), kun taas grammatiikka on taitoa (*ars*). Logiikka kohdistuu reaaliin olioihin, grammatiikka kirjoitettuihin tai puhuttuihin sanoihin ja sanojen merkitsemistapaan (*modus significandi*).²⁰ Nimisanan aktuaalinen merkitys eli sen merkitys yksittäisessä ilmauksessa palautuu nimen “fundamentaalisesta merkityksestä [*significatio*]”. *Significatio* on nimisanan luonnollinen ominaisuus, joka sisältää ikuisen olemismuodon, ja tästä syystä *significatio* on jokaisen yksittäisen aktuaalisen ilmauksen merkityksen perustana.²¹ Substantiivi on substantiivi, koska se imitoi substanssia *per modum substantiae*.²² Keskiajan semantiikassa substantiivi eli nimisana määriteltiin sanaksi, joka merkitsee

¹⁹ Libera 1982, 183-184; numerointi minun.

²⁰ McInerny 1996, 62-63

²¹ Rijk 1982, 162

²² McInerny 1996, 62-63

substanssia yhdessä kvaliteetin kanssa: *proprium est nominis significare substantiam cum qualitate*. Tässä määritelmässä substanssi tarkoittaa partikulaaria, ja kvaliteetti sitä universaalialista olemusta, johon yksilöolio on osallinen partisipaatiassa. Skolastikot tarkoittivat verbillä *supponere* samaa kuin ilmauksella *significare substantiam* (‘merkitä substanssia’) ja nimisanalla *suppositum* partikulaarista substanssia lajinsa edustajana.²³ *Suppositum* muodostuu useista metafyyysisistä konstituenteista: substantiaalisesta muodosta, materiasta sekä partikulaarille kuuluvista aksidentaalisista muodoista.²⁴

Metafysiikka-kommentaarissa Akvinolainen tarkastelee substantiivia “valkoisuus” ja kiinnittää huomion siihen, että vaikka se kieliopillisesti onkin substantiivi, se on todellisuudessa aksidenssi.²⁵ Kielen tasolla operoivan grammatikon käytössä substanssit (ja substantiivit niiden nimisanoina) ja aksidenssit eivät ilmaise ja tavoita olemisen kategorioita siten kuin ne loogikolle paljastuvat. Tuomas kehottaa aloittamaan siitä, mikä on ilmeisintä, ja siksi grammatiikkaa tulee opiskella ennen kuin perehtyy logiikkaan. Tämä koskee myös metafysiikkaa, joka “ensiksi erottelee niiden nimisanojen merkityksiä, joita tämän [Ensimmäisen] tieteen kuuluu tarkastella. Toiseksi hän alkaa käsitellä niitä asioita, joita tämän tieteen kuuluu tarkastella”.²⁶ Metafyysikon on aloitettava nimisanojen eri merkitsemistapojen tarkastelemisesta. Käsitteitä merkitsevät nimisanat voi jaotella kontekstista riippumatta kolmeen luokkaan: yksimerkityksisiin (eli univookkisiin), monimerkityksisiin (ekvivookkisiin) ja analogisiin. Yksimerkityksisiä sanoja käytetään aina samassa merkityksessä. Monimerkityksisillä sanoilla on kaksi tai useampia toisiinsa palautumattomia merkityksiä, mutta analogisesti käytettävien sanojen merkitykset eivät ole täysin poikkeavat vaan niissä on jotakin yhteistä. Kun siis kutsumme joitakin sanoja analogisiksi, tulemme sanoneeksi jotakin sanojen merkitsemistavasta (*modus significandi*). Merkitsemistapa seuraa ymmärtämistavasta (*modus intelligendi*). Inhimillinen ymmärtämistapa ei voi ylittää aistittavien partikulaarien hylemorfista olemistapaa. Sama nimisana voi merkitä muodon ja materian

²³ Rijk 1982, 163-164

²⁴ *Suppositum* on nimenomaan substanssin kategoriaan kuuluva partikulaari, jolla on aksidensseja. Akvinolaisen metafysiikan mukaan jokaisella oliolla, jossa on substantiaalinen muoto, on myös aksidensseja. Esimerkiksi “tämä punaisuus” ei ole *suppositum*, sillä se kuuluu kvaliteetin kategoriaan. Akvinolaisen mukaan on myös materiattomia substansseja. Niissä ei tietenkään ole materiaa metafyyysisenä konstituenttina. *Suppositum* on latinannos kreikan termille *ὑπόστασις*, joskin edellinen on toisen, jälkimmäinen ensimmäisen intention termi. Kts. esim. Stump 2003, 50-51.

²⁵ “Nam album ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem significat. Hoc autem nomen album significat subiectum ex consequenti, in quantum significat albedinem per modum accidentis. Unde oportet, quod ex consequenti includat in sui ratione subiectum. Nam accidentis esse est inesse. Albedo enim etsi significet accidens, non tamen per modum accidentis, sed per modum substantiae. Unde nullo modo consignificat subiectum. Si enim principaliter significaret subiectum, tunc praedicata accidentalia non ponerentur a philosopho sub ente secundum se, sed sub ente secundum accidens.” (*in Met. V, l.9, n.10*)

²⁶ “[Philosophus] incipit determinare de rebus, quas scientia ista [i.e. Philosophia prima] considerat. - - [I]deo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt. Secundo incipit determinare de rebus, quae sub consideratione huius scientiae cadunt - -.” (*in Met. V, l.1, n.1*)

komposiittia, mutta myös muotoa ilman materiaa. Tässä nimisanalla on erilaiset merkitsemistavat, jotka perustuvat inhimilliseen ymmärtämistapaan: ihminen ymmärtää partikulaarisia olioita, joissa ymmärrettävä on sisäisesti (*inhaerens*) läsnä.

Kolmannellatoista vuosisadalla syntyi keskustelu nimisanojen, etenkin yleisnimien (kuten “ihminen” tai “eläin”) merkityksestä: merkitsevätkö ne mielenulkoista oliota vai mielenulkoisen olion mentaalista representaatiota.²⁷ Suuri keskustelu perustui pieneen fragmenttiin Aristoteleen *Tulkinnasta* alussa:

Ääneen puhutut sanat [*ea quae sunt in voce*] ovat sielullisten vaikutusten [*passionum*] symboleja [*notae*] ja kirjoitetut sanat puhuttujen. Kuten kirjaimet eivät ole kaikilla samat, niin eivät äänneetkään [*voces*] ole. Mutta alkuperäiset sielulliset vaikutukset [*passiones animae*], joiden merkkejä ne ovat, ovat kaikilla samat; ja asiat [*res*], joiden jäljitelmiä [*similitudines*] nämä [sielulliset vaikutukset] vuorostaan ovat, ovat varsinkin samat. Tästä on ollut puhe sielua koskevissa kirjoituksissa, sillä se kuuluu toiseen alaan.²⁸

Traditionaalisen tulkinnan oli esittänyt Boëthius, ja siinä tehdään ero sanojen ensisijaisen ja toissijaisen merkityksen välille. Tämän mentalistisen tulkinnan mukaan sanat merkitsevät ensisijaisesti mielessä olevia käsitteitä ja toissijaisesti mielenulkoisia olioita, joiden representaatioita käsitteet ovat. Tätä tulkintaa näyttävät kannattaneen esimerkiksi Lambertus Auxerrelainen (vaikutti n.1250), Robertus Kilwardby (1215-79), Albertus Magnus (1200-80) ja Petrus Irlantilainen (Petrus de Hibernia, 1200-1265).²⁹ Vaihtoehtoinen tulkinta on realistinen ja sen mukaan nimet merkitsevät ensisijaisesti mielenulkoisia olioita, ja käsitteet ovat enintään tämän merkitysfunktion välttämätön ehto. Näin ajattelivat Rogerius Bacon ja William Okkamalainen.³⁰

²⁷ Semanttiseen debattiin liittyi myös toinen kysymys, merkitsevätkö nimisanat ainoastaan olioiden muotoja vai aineen ja muodon yhdelmää. En puutu siihen tässä.

²⁸ *de Int.* 16a3-8. Viittaus “sielua koskeviin kirjoituksiin” lienee *de An.* III.3-8. Latinannokset ovat Boëthiuksen käännöksestä (Boëthius 1877): “sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec voces eadem. quorum autem haec primorum notae, eadem omnibus passionibus animae et quorum haec similitudines, res etiam eadem. de his quidem dictum est in his quae sunt dicta de anima, alterius est enim negotii.”

²⁹ Lambertuksen identiteetti ei ole täysin varma, mutta Lambertus Auxerrelaisen oletetaan olevan terministisen logiikan esityksen *Summa Lamberti* kirjoittaja. Kilwardbyn viitataan toisinaan nimellä Robertus Anglicus, mutta ilmeisesti useita englantilaisia Roberteja kutsuttiin tuolla nimellä, ja siksi Kilwardby on turvallisempi valinta. Petrus Irlantilaisen on esitetty opettaneen Akvinolaiselle filosofiaa tämän Napolin-aikoina 1240-luvulla, mutta tämä on kyseenalaistettu. (Pasnau & Van Dyke 2010, osa II, s. 920, 943 ja 964; Dunne 1996)

³⁰ Kts. Pini (1999), joka arvioi artikkelissaan varsinaisesti Johannes Duns Scotuksen roolia tässä keskustelussa mutta kuvaa kontekstia melko laajasti.

Entä mikä oli Akvinolaisen näkemys? Luultavasti hänen varhainen näkemyksensä edusti traditionaalista tulkintaa. Hän ei suoranaisesti käsittele asiaa mutta erottelee esimerkiksi *Sentenssikommentaarissa* kolmenlaisia nimisanoja niiden merkityksen perusteella. Ensinnäkin sellaiset kuin “ihminen” merkitsevät käsitteitä (*conceptiones*), jotka ovat mielenulkoisten olioiden kaltaisuuksia (*similitudines*) ja joiden perusta on mielenulkoisissa olioissa. Toiseksi ovat sellaiset kuin “suku” ja “laji”, jotka seuraavat ymmärtämistavastamme ja joilla on vain etäinen perusta (*fundamentum remotum*) olioissa mielen ulkopuolella. Kolmanneksi nimisanat voivat merkitä myös sellaisia olioita, jotka eivät ole olemassa mielen ulkopuolella.³¹ Akvinolainen näyttää tämän perusteella samastavan käsitteet ja lajimuodot (*similitudines rerum*). Huomattakoon silti, että vaikka ensimmäisen tyyppin nimisanat merkitsevätkin käsitteitä, niin tästä ei seuraa, että ne eivät voisi myös merkitä mielenulkoisia olioita. Toisaalla Akvinolainen näet sanoo “ihmisen” voivan merkitä asioita jotka “täydellisen olemisen mukaisesti” (*secundum esse totum completum*) ovat mielen ulkopuolella.³² Varhaisemmassa tuotannossaan Akvinolainen näyttää kuitenkin samastavan käsitteet, intentiot ja ymmärrettävät muodot.³³

Ylipäänsä traditionaalinen tulkinta näyttää olleen hallitsevassa asemassa, kunnes Akvinolainen otti asiaan varsinaisesti kantaa *verbum mentis* -teoriansa muotoiltuaan eli noin vuodesta 1260 alkaen. Lopulliseksi jääneen näkemyksensä hän kirjoitti teoksiinsa *Summa contra gentiles* ja *Quaestiones disputatae de potentia*.³⁴ Akvinolaisen kypsä tulkinta on tärkeä siksi, että hän ensimmäisten

³¹ (1) Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et *talīs conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate*, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. (2) Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet *proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa*. - - (3) Aliquando vero id quod significatur per nomen, *non habet fundamentum in re*, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae (*in I Sent.*, d.2, q.1, a.3c, numerointi ja kursivointi minun)

³² [E]orum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt (1) quae *secundum esse totum completum sunt extra animam*; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt (2) quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio Chimerae. Quaedam autem sunt (3) quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. (*in I Sent.* d.19, q.5, a.1c, numerointi ja kursivointi minun)

³³ Pini 1999, 35-39. *Sentenssikommentaarissa* Akvinolainen esittää toistuvasti, että *species* eli *similitudo* voidaan ymmärtää joksikin intellektissä olevaksi olioksi mutta myös mielenulkoisen olion kaltaisuudeksi, ja kun se ymmärretään jälkimmäisellä tavalla, niin se on jotakin, minkä avulla mielenulkoinen olio ymmärretään. Kts. esim. *in I Sent.* d.27, q.2, a.3; *in II Sent.* d.12, q.1, a.3 ad 5

³⁴ Kts. esim. SCG I.53; II.75; IV.11. Teos on kirjoitettu vuosien 1261 ja 1264 välillä, ja *QDP* lienee dispuoitu Roomassa noin 1265 tai sen jälkeen. (Eschmann 1994, 385-6). Pinin (1999) mukaan tulkinnan kehittyminen on havaittavissa jo 1250-luvun lopulla teoksessa *QDV*. Kts. esim. *QDP* q. 7, a. 7 ad 2: “[M]odus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Perihier. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse

joukossa tekee eron olemismuodon (*species*) ja käsitteen välille. Tämä on luettavissa kommentaarista Aristoteleen *Tulkinnasta*-teokseen, vaikka kommentaari jäikin keskeneräiseksi. Se lienee kirjoitettu vuosien 1268 ja 1271 välisenä aikana, kun Akvinolainen oli toista kertaa Pariisin yliopistossa professorina. Kommentaarissa Akvinolainen sanoo, että ”ihminen” ei merkitse ensisijaisesti ihmisyksilöä vaan partikulaarisesta ihmisestä abstrahoitua käsitettä (*conceptio intellectus*) eli ihmisluontoa: *significat enim hoc nomen “homo” naturam humanam in abstractione a singularibus*.³⁵ *Summa theologiae*ssa ero käsitteen ja ymmärrettävän muodon välillä lausutaan selvästi: sanat eivät merkitse ymmärrettäviä olemismuotoja vaan ymmärryksen tuottamia käsitteitä, joita ymmärrys käyttää muodostaessaan arvostelmia mielenulkoisista olioista. Tässä *verbum* on siis kognitioprosessin lopputuote, havaittavan olion metafyyssisen muodon käsitteellinen vastine. Se on potentiaalisen ymmärryksen muodostama käsite, joka on tavallaan sama asia kuin ymmärryksen partikulaareista abstrahoima olemus eli luonto eli *quidditas*, joka määritelmän muodossa kertoo, mikä olio on ja mikä sen paikka on todellisuuden käsitettävässä rakenteessa (esimerkiksi ”rationaalinen eläin”). Akvinolaisen näkemyksiä omaksuttiin nopeasti paitsi Pariisin filosofisessa tiedekunnassa myös Oxfordissa, esimerkiksi Sigerus Brabantilainen edellisessä ja Petrus Cornwallilainen jälkimmäisessä.³⁶

Termi *verbum mentis* on peräisin Augustinukselta, mutta Tuomas antaa sille väljemmän merkityksen. Augustinukselle se on ainoastaan intellektuaalisesti tiedettävien olioiden (kuten sielun ja muiden ei-havaittavien asioiden) merkki, mutta Akvinolaisen käytössä *verbum mentis* merkitsee mitä tahansa tietämisen kohdetta.³⁷ *Verbum* voi olla kahdentyyppinen: käsitteellinen reaalmääritelmä (*definitio*) tai arvostelma (*compositio et divisio*).³⁸ Käsite syntyy automaattisesti ja virheettömästi ymmärryskyvyn ensimmäisessä operaatiossa eli oivallusaktissa (*apprehensio*). Käsite on ontologisessa mielessä tosi ja perustuu intellektuaaliseen intuitioon ja sen materiaalisena syynä on imaginaation tuottama aistikuva. Toisentyypinen *verbum* on nimeltään *compositio et*

quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens”.

³⁵ “[O]portet passionem animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significanti apparet: *significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus*. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem;” (*in Periyermenias* lib.1, lect. 2, n.5, kursivointi minun)

³⁶ Pini 1999. Käsitteenmuodostuksesta enemmän luvussa ”Akvinolaisen kognitioteoriasta” (alk. s. 102). Mikäli käsitteen ja olemuksen välille tehdään ero, niin olemuksessa korostuu määritelmällisyys. Olemus paljastaa olevaa määritelmän muodossa. Tällöin käsite ikään kuin edeltää olemusta. Olemuksessa käsite on ilmaistuna, ja käsite on metafyyssinen kopio mielenulkoisesta olevasta.

³⁷ Colish 1983, 119

³⁸ Määritelmä ei ole ensisijaisesti kielellinen entiteetti. Entiteetit eivät tarkalleen ottaen ole muodoltaan propositioita. Esimerkiksi propositio ’ihminen on rationaalinen eläin’ ei ole varsinaisesti määritelmä, vaan siinä predikaatti ilmaisee subjektin määritelmän. Kts. *in PA* I.10 ja I.33.

divisio, ja se tarkoittaa ymmärryksen synteettistä kykyä yhdistellä käsitteitä. Akvinolaisen metafysiikka on realistista: ymmärrys paljastaa arvostelmissaan todellisuuden reaalisia piirteitä. Ymmärryksen arvostelmalla ‘Sokrates on kalpea’ on syy ja perusta reaaliossa Sokrates-substanssissa ja reaaliossa kalpeuden aksidenssissa. *Compositio* eli yhdelmä kuuluu todellisuuden objektiiviseen rakenteeseen. Oliot ovat substanssien ja aksidenssien yhdelmiä, ja näin *compositio* on *in re reali*. Ymmärryksen *verbum* representoi yhdelmää *in verbo interiori*. Lopulta yhdelmä on kielellisissä ilmaisuissa *in voce*. Kielellisiä yksinkertaisia ja yhdistettyjä ilmauksia tarkastellaan Aristoteleen *Kategorioissa*, ja *Tulkinnasta* tähän lingvistiseen synteesiin liitetään mentaalinen totuus ja epätotuus.³⁹ Oleminen merkitsee yhtäältä totta (*verum*), toisaalta kymmeneen kategoriaan jakautuvaa olemista. Totuus tarkoittaa mentaalisen ja reaalisen synteessin vastaavuutta. Tämän vastaavuuden toteaminen on *assentio*. Siinä ei ole kysymys tiedon totuudesta tai epätotuudesta vaan tiedon totuuden tai epätotuuden tietämisestä. *Assentio* eli myöntäminen on potentiaalisen ymmärryksen reflektiivinen akti, jossa aistihavainnossa oivallettu käsite myönnetään todeksi. Se on subjektiivinen arvostelemisen akti, jossa tietävä subjekti sitoutuu oivalluksen tarjoamien ilmeisten todisteiden valossa ymmärryksen totuuteen. Arvostelman ymmärrys tuottaa aktiivisesti, ja arvostelman on mahdollista olla epätosi. Arvostelman tuottaminen perustuu reflektiiviseen ymmärtämiseen. Siinä ymmärrys kääntyy tarkastelemaan imaginaation toimintaa ja aistikokemusta yleensä, mutta myös suoria ymmärryksen akteja ja niissä muodostuneita käsitteitä. Lopulta, kun ymmärrys on suorassa oivallusaktissa muodostanut aistikuvan käsitettävyyden ilmaisevan määritelmän, niin ymmärryksen reflektiivinen akti muodostaa arvostelmassa tietoisien käsityksen määritelmän totuudesta.⁴⁰

Merkitysteorian kannalta käsite on siis vasta ensimmäinen vaihe, sillä tietävän subjektin on vielä myönnettävä (*assentire*) käsitteen totuus voidakseen hyväksyä käsitteen havaitun olion representatiiviseksi merkiksi. Vasta tämän jälkeen ymmärryskyky voi käyttää merkkiä muodostaessaan propositioita objektista. Tämä rationaalisen myönnön (*assentio*) tarve muistuttaa stoalaista tieto-oppia, jonka mukaan käsitys (*κατάληψις*) on sellainen uskomus, jonka totuus on jollakin tavalla varmistettu.⁴¹

³⁹ *Cat. 2; de Int. 3-6*

⁴⁰ Lonergan 1997, 60-78; QDV q.14, a.1c

⁴¹ Stoalainen tieto-oppi on lähtökohdiltaan empirististä. Havainnossa tiedon subjekti ottaa vastaan vaikutelman (*φαντασίᾱ*), joka on fyysikaalinen entiteetti. Vaikutelma painaa sielun hallitsevaan keskukseen (*ἡγεμονικόν*) jäljen. Vaikutelmat ovat valmiiksi käsitteellistettyjä siten, että mieli kykenee artikuloimaan niitä propositionaalisessa muodossa. Kaikki vaikutelmat eivät ole samanlaisia, vaan ainoastaan jotkut niistä ovat käsitettäviä (*καταληπτικαὶ φαντασίαι*). Mielen täytyy hyväksyä tai hylätä jokainen vaikutelma erikseen. Hyväksymisestä (lat. *assentio*, kr. *συνκατάθεσις*) seuraa mielipide (*δόξα*), jos hyväksytään epätosi tai totuudeltaan epäselvä vaikutelma, mutta siitä seuraa käsitys (*κατάληψις*), jos hyväksyntä suuntautuu

Akvinolainen ja muut modistit eivät pitäneet kieltä vain ajattelun ja kommunikaation välineenä vaan aitona todellisuutta koskevan tiedon lähteenä. Aristoteleen, Boëthiuksen ja Augustinuksen tavoin Akvinolainen ja muut modistit olettivat, että on olemassa universaali, kaikille ihmisille yhteinen mentaalinen kieli. He olettivat ajattelun tapahtuvan tämän universaalikielen avulla ja kielellisten ilmaisujen olevan tämän mentaalisen kielen merkkejä. Rijkin mukaan keskiaikaisessa ajattelussa loogis-semanttiset ja metafysiset näkökohdat olivat “täysin sekoittuneet toisiinsa”.⁴² Merkitsemistapaa *modus significandi* vastasi ymmärtämistapa *modus intelligendi*, ja ymmärtämistapaa vastasi olemistapa *modus essendi*. Olemistavalla tarkoitettiin olioiden aksidentaalisia ominaisuuksia (*proprietas rerum*) substantiaaalisten muotojen sijaan. Aksidentaalisten ominaisuuksien välityksellä voi saada tietoa myös olioiden olemuksista.⁴³

Locken voi nähdä liittyvän renessanssihumanismin piirissä syntyneeseen luonnollisen kielen tutkimusperinteeseen. Laurentius Vallan (1407–57) kaltaiset humanistit käänsivät selkensä skolastiselle formaalille logiikalle, koska sillä ei ole mitään tekemistä todellisen kielenkäytön (*usus loquendi*) kanssa. Jo Petrarca (1304–74) oli vaatinut, että filosofian pitäisi keskittyä tyhjen käsitteiden sijaan eläviin ihmisiin ja elävään elämään ja etsiä uudelleen *sapientia*, jonka *recentiores* ovat hävittäneet käsitesotkuihinsa.⁴⁴ Bacon kehotti kitkemään pois ajattelua himmentävät ennakkoluulot eli idolit, joista yhtä ryhmää hän nimitti torin idoleiksi, *idola fori*. Bacon varoitti kielen ajattelua hallitsevasta luonteesta. Olemme taipuvaisia olettamaan sanoille (kuten *fortuna* ja *primum mobile*) reaalisen vastineen, mikä on johtanut hyödyttömiin kiistelyihin ja estänyt lähestymästä totuutta.⁴⁵ Locken nominalistinen käsitys poikkeaa aristoteelisesta realismista (tai konseptualismista) jyrkällä tavalla. *Essayn* kolmannessa kirjassa tarkastellaan kieltä, sanojen merkitystä ideoiden merkkeinä, abstrakteja ja konkreettisia termejä sekä sanojen virheellistä käyttöä. Locke päätyy Thomas Hobbesin (1588–1679) tavoin siihen näkemykseen, että mieli on riippuvainen kielestä. Molemmat myös olettavat sanan ja sen viittauskohteen suhteen sopimuksenvaraiseksi ja keinotekoiseksi. Tällainen näkemys oli radikaali verrattuna ajan

käsitettävään vaikutelmaan, joka ei voi olla epätos. Näin mielipide ja käsitys ovat toisensa poissulkevia kategorioita. Tieto (*ἐπιστήμη*) on täydellisesti ymmärrettyjen käsitysten systemaattinen kokonaisuus. Kts. esim. Frede (2010, 301 ja 313-316); Schofield (2010, 334-338); Long (2010, 572-580)

⁴² “[E]ntirely interwoven”, Rijk 1982, 161. Tämä ilmenee selvästi myös teoksen *de Ente*. alkusanoista: “Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae, ideo *ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam*. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facillioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.” (*de Ente.*, proemium, kursivointi minun)

⁴³ Pinborg 1982, 262

⁴⁴ Vasoli 2009, 62-3

⁴⁵ Esim. Copleston, *History III*, 304

uskonnollisiin käsityksiin, joiden mukaan Aadam kiinnitti sanojen ja olioiden välttämättömän suhteen nimetessään oliot *Genesiksen* kertomuksen mukaisesti.⁴⁶ Locke ei vaivaudu pohtimaan kielen aikaansaavia syitä vaan muistuttaa itseään Filosofia teleologisine selityksineen *Essayn* kolmannen kirjan alussa: Jumala on tehnyt ihmisestä yhteisöllisen luomuksen, jolla on taipumus, suorastaan välttämätön tarve ystävyyttä kaltaistensa kanssa, ja tätä tarkoitusta varten Jumala varusti ihmiset kielikyvyllä. Näin Locke Aristoteleen ja skolastikoiden tavoin lähtee metafyyisistä ihmisen yhteisöllisyyden oletuksesta mutta vetoaa mieluummin transsendenttiin kuin immanenttiin periaatteeseen.

Locke yhdistää semanttisen tutkimuksen epistemologiaan hyvin samaan tapaan kuin skolastiikan modistit käyttivät kielen tutkimista metafysiikan apuvälineenä. Kielen tutkiminen on hänelle niin tärkeää, että *Essayn* viimeisessä kappaleessa Locke asettaa semiotiikan, *σημειωτική*, eli “doktriinin merkeistä, joista yleisimpiä ovat sanat”, luonnonfilosofian, *φυσική*, ja käytännöllisen filosofian, lähinnä etiikan, *πρακτική*, rinnalle. *Σημειωτική* on toiselta nimeltään logiikka, *λογική*, joka tutkii niiden merkkien luonnetta, joita mieli hyödyntää ymmärtääkseen olioita ja välittääkseen tietoa toisille. Oliot eivät kuitenkaan ole tarjolla ymmärrykselle mietittäväksi, sillä ymmärrys ei tiedä suoraan kuin itsensä. Siksi “on välttämätöntä, että jokin muu tarkasteltavan olion merkki tai representaatio on läsnä ymmärrykselle, ja näitä ovat ideat”. Tämä *divisio scientiarum* on “ensimmäinen, yleisin ja luonnollinen ymmärryksemme objektien jaottelu”, ja nämä tieteen lajit edustavat “intellektuaalisen maailman kolmea suurta provinssia” eli olioita, toimintaa ja merkkejä.⁴⁷

Essayn toisessa kirjassa “Ideoista” epistemologia johtaa psykologiaan. Alun perin Locken tarkoitus oli käsitellä seuraavassa luvussa tieto-oppia mutta hän muutti suunnitelmiaan. “Ideoiden ja sanojen välillä on niin läheinen yhteys”, Locke kirjoittaa, “ja abstraktit ideamme ja yleiset sanamme ovat niin perustavassa suhteessa toisiinsa nähden, että on mahdoton puhua selkeästi tiedostamme – joka koostuu sanallisista propositioista – tarkastelematta ensin kielen luontoa, käyttöä ja merkitystä. Näiden tarkastelemisen on oltava seuraavan kirjan aihe”.⁴⁸ Seuraava, *Essayn* kolmas kirja on “Sanoista”, ja näin psykologia johtaa kielen tutkimiseen.

Inhimillinen tieto “koostuu sanallisista propositioista”, sillä ihmiset ajatellessaan ja järkeillessään käyttävät sanoja eivätkä ideoita.⁴⁹ Näin tapahtuu erityisesti silloin, kun ajatellaan kompleksisia

⁴⁶ Locke esittää oman tulkintansa Aadam nimeämiprojektista *Essay* III.vi.44-51

⁴⁷ *Essay* IV.xxi

⁴⁸ “- - there is so close a connexion between Ideas and Words; and our abstract ideas, and general Words have so constant a relation one to another, that it is impossible to speak clearly and distinctly of our Knowledge, which all consists in verbal Propositions, without considering, first, the Nature, Use, and Signification of Language - -.” (*Essay* II.xxxiii.9; kts. myös III.ix.21)

⁴⁹ *Essay* IV.v.4

ideoita, jotka ovat ymmärryksen tuotoksia toisin kuin yksinkertaiset ideat, jotka otetaan vastaan passiivisesti.⁵⁰ Kompleksisia ideoita ovat kaikkien substanssien ideat (joihin lukeutuu myös kyvyn, power, idea) samoin kuin avaruuden, keston, luvun (yksinkertaisen modin ideoita) ja kausaliteetin (suhteen idea), joissa kaikissa monta yksinkertaista ideaa on kiedottu yhteen muodostamaan uusi idea. Kompleksisten ideoiden ongelma on niiden epävakaus: ne ovat useimmiten epätäydellisiä, sekavia ja määrätymättömiä. Niiden koostumus on erilainen eri yksilöillä, mutta myös yksilö muodostaa ne eri aikoina eri tavoin. Locke turvautuu kieleen, joka voi kompensoida ideoiden epävakautta – mikä ajatus on peräisin Hobbesilta, joka ei kuitenkaan muotoillut siitä teoriaa.⁵¹ Ideoiden epävakauden vuoksi ihmiset yleensä käyttävät ajattelussaan kielen sanoja ideoiden sijaan, sillä ne ovat selvempiä, varmempia ja selväpiirteisempiä ja helpommin saatavilla ajatuksiin kuin ideat.⁵² Sanat “asettautuvat ymmärryksemme ja totuuden [eli ideoiden yhteensopivuuden mietiskelyn] väliin” ikään kuin “välittäjiksi, joiden kautta näkyvät objektit kulkevat” ja “tunkeutuvat ymmärrysiimme”.⁵³ Kielellisessä ajattelussamme tukeudumme sanojen ideoihin mieluummin kuin objektien ideoihin. Sanoja tarvitsemme myös kommunikoidaksemme. Kommunikoiminen ei voi koskaan tapahtua täydellisesti, sillä sanat ovat jokaisen omien ideoiden merkkejä. Eri ihmisten käytössä sama sana ei ehkä koskaan saa täysin samaa yhteistä merkitystä, sillä eri ihmisten ideat eroavat laadullisesti toisistaan. Koska nimenomaan kompleksiset ideat tarvitsevat kielestä tukea määrätymättömydessään, niin kielen rooli kognitiossa korostuu luokittelemisessa. Aristoteelisen tradition olettamista reaalisista olemismuodoista Locke toteaa, että “koko tämä *genera-* ja *species-*mysteeri, joka nostatti niin paljon meteliä kouluissa - - ei ole mitään muuta kuin enemmän tai vähemmän kattavia abstrakteja ideoita, joille annettiin nimiä”.⁵⁴

Locke huomauttaa, että “kielessä luonnostaan olevat epätäydellisyydet” aiheuttavat ongelmia, sillä monien sanojen merkitykset ovat epävarmoja. Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että äänneillä ei ole luonnollista yhteyttä ideoihin, vaan sanojen merkitykset ovat ihmisten antamia ja konventionaalisia. Toiseksi sanojen merkitsemät (kompleksiset) ideat ovat itsessään epävakaita ja epämääräisiä.

⁵⁰ *Essay* II.xii.1

⁵¹ Losonsky (2006, 188). Kompleksisista ideoista tarkemmin luvussa “Kompleksisista ideoista” s. 216.

⁵² “Because the *Ideas* these *Names* stand for, being for the most part imperfect, confused, and undetermined, we reflect on the *Names* themselves, because they are more clear, certain, and distinct, and readier occur to our Thoughts, than the pure *Ideas*: and so we make use of these Words instead of the *Ideas* themselves, even when we would mediate and reason within our selves, and make tacit mental Propositions.” (*Essay* IV.v.4)

⁵³ “[Words] interpose themselves so much between our Understandings, and the Truth, which it would contemplate and apprehend, that like the *Medium* through which visible Objects pass, their Obscurity and Disorder does not seldom cast a mist before our Eyes, and impose upon our Understandings.” (*Essay* III.ix.21)

⁵⁴ “[T]his whole *mystery* of *Genera* and *Species*, which make such a noise in the Schools, and are, with Justice, so little regarded out of them, is nothing else but abstract *Ideas*, more or less comprehensive, with names annexed to them.” (*Essay* III.iii.9)

Erityisen epämääräisiä ovat moraalialueita koskevat ideat. Luonnontieteen tutkijain substanssien ideoiden epämääräisyyttä vähentää hieman se, että ideat perustuvat vakioisiin ja toistuviin, yksinkertaisten ideoiden yhdessäoloon. Yksinkertaisia ideoita on kaikesta huolimatta “lukuisia, ellei loputon määrä”, ja siksi erilaisia kompleksisia ideoita voi muodostaa lähes rajattomasti. Ihmiset nimittävät keskenään erilaisia kompleksisia ideoita kuitenkin samalla nimellä, ja siksi näiden nimien merkitykset vääjäämättä ovat summittaisia.⁵⁵ Tästä myös seuraa, ettei sanoilla ole yhteisiä merkityksiä, vaan jokainen puhuu omaa yksityistä kieltään. Sittemmin Wittgenstein myöhäisfilosofiassaan kritisoi tällaista yksityisen kielen ajatusta, joka oli yksi loogisen positivismin keskeisistä oletuksista.⁵⁶ *Essayn* III kirjan ix kappaleessa Locke analysoi kielen käyttötarkoituksia ja näkee niitä olevan kaksi (double use of words). Ensimmäinen on omien ajatusten tallentaminen muistin tueksi. Tässä kielen kanssa ei ole ongelmia, sillä ihminen voi käyttää mitä tahansa sanoja merkitsemään omia ideoitaan itselleen, ja niin kauan kuin hän on johdonmukainen merkin ja merkityksen kanssa, mitään ongelmia ei ole. Toinen käyttötarkoitus on kielellinen kommunikaatio, ja sen Locke jakaa edelleen arkiseen ja filosofiseen. Esimerkkejä arkikommunikaatiosta ovat jokapäiväinen keskustelu ja kaupankäynti, ja filosofinen kommunikaatio poikkeaa arkisesta käsitteiden ja propositioiden ilmaisemiseen liittyvän täsmällisyysvaatimuksen vuoksi. Locken pessimistinen tuomio kuuluu: “Kielen tärkein tehtävä kommunikaatiossa on mahdollistaa ymmärretyksi tuleminen, mutta sanat eivät sovellu hyvin tähän tarkoitukseen arkisessa eivätkä filosofisessa keskustelussa, sillä yksikään sana ei kirvoita kuulijassa samaa ideaa, jota se edustaa puhujan mielessä”.⁵⁷ Koska sanoilla ei ole luonnollisia merkityksiä, ne pitää oppia. Koska jokaisella on omanlaisensa ideat, ja sanat ovat niiden merkkejä, niin jokaisella on omanlaisensa kieli. Kommunikaatio on tuomittu epäonnistumaan, ja päädyimme jälleen ikään kuin davidsonilaisittain

⁵⁵ *Essay* III.ix.13; III.vi.44-47. Kts. myös luku “Kolme tiedon lajia” s. 199.

⁵⁶ Myös Descartes oletti yksityisen kielen. Hän ei ulottanut metodista skeptisistään oman kielensä merkityksiin asti, mitä on kritisoitu. Hume katsoi voivansa luokitella ja tunnistaa ajatuksiaan ja kokemuksiaan, vaikka ulkomaailman olemassaolosta ei olisi varmuutta. Mill ja Schopenhauer esittivät, että on mahdollista esittää ajatuksiaan kielellisesti ja samalla epäillä muiden mielten olemista. Kts. esim. Kenny 2007, 141-143.

⁵⁷ “The chief End of Language in Communication being to be understood, Words serve nor well for that end, neither in civil, nor philosophical Discourse, when any Word does not excite in the Hearer, the same Idea which it stands for in the Mind of the Speaker.” (*Essay* III.ix.4) Kts. myös Työrinoja (1984, 140), joka kiinnittää huomion tähän tarkastellessaan Wittgensteinin ajatuksia yksityisen kielen mahdollisuudesta. Locke ei tematisoi yksityisen kielen mahdollisuutta, ehkä siksi, että hän ajattelee Jumalan luoneen ihmiset kommunikoidaan keskenään (*Essay* III.1.1). Locke ottaa kyllä huomioon, että kieltä voi käyttää salaa tai ääneti ajatuksissaan, ja ihminen voi jopa keksiä omia sanoja nimiksi ideoilleen. Locke ei kuitenkaan kysy, millä edellytyksillä voimme puhua kielestä. Wittgenstein tunnetusti asetti kielen vaatimukseksi säännönmukaisuuden, ja säännönmukaisen kielen sääntöjä on mahdollista rikkoa ja tunnistaa tehneensä niin. Kieli, jolla on merkitys vain yhdelle ihmiselle, ei Wittgensteinin mukaan ole kieli, sillä kielen säännöt määrittyvät kielipeleissä. Kts. Työrinoja 1984, 133-154; *Filosofisia tutkimuksia* § 199 ja passim (eli Wittgenstein 1999, 135).

toteamaan, ettei kieltä ole, on vain “ohikiitävän arvailun peliä”, joka onnistuu joskus paremmin, toisinaan huonommin.

* * *

Ensimmäisessä luvussa havaitsimme ihmistä koskevan filosofisen kysymyksen kannatelleen niin olemiseen, tietämiseen kuin kasvattamiseenkin liittyvää keskustelua. Erityisesti keskityimme tietävän subjektin käsitteen teoreettisiin lähtökohtiin. Antiikin ja keskiajan “tietävästä subjektista” puhuminen on anakronistista, sillä ihmisyksilö ei vielä asettanut itseään erillisenä tiedettävää maailmaa vastaan tästä vastakkainasettelusta tietoisena vaan mielsi itsensä osaksi maailmaa ja selitti tietämisen olemistavaksi. Itsetuntemus nähtiin ihmisluonnon toteutumisen ehdoksi jo antiikissa. Tuolloin vallitsi kaksi suurta tulkintalinjaa, joissa itsetuntemus saa erilaisen merkityksen. Pythagoralais-platonisessa perinteessä itsetuntemuksen edellytyksenä on moraalinen edistyminen, joka on hyvän elämän ehto. Aristoteelisessa perinteessä itsetuntemus on osa järjen täydellistymisprosessia, jota voi selittää metafysis-biologisten kognitioteorioiden avulla ja joka ei edellytä subjektilta moraalisia harjoitteita tai muutosta. Aristoteelisessa perinteessä ihminen nähdään luonnostaan kykeneväksi oivaltamaan luonnossa oleva tieto objektiivisesta hyvästä sekä tavoittamaan olevaisen ymmärrettävä rakenne. Myös antiikin jälkeisessä humanistisessa perinteessä saksalaiseen Bildung-ajatteluun saakka liike on nähty luonnon perustavaksi periaateksi. Tämän ontologisen periaatteen varaan rakentuvat myös kasvatusteoriat, sillä kasvatuksen pyrkimys on saada kasvatettavassa aikaan muutos. Muutokselle pyritään osoittamaan suunta, ja tällä kohden kasvatuksesta tulee arvofilosofinen kysymys: mihin tavoitteisiin kasvatuksella tulee pyrkiä, eli mitkä ovat kasvatuksellisia arvoja ja kuinka ne oikeutetaan? Arvo- ja moraalitieto perustui pitkään essentialistisen ihmiskäsityksen varaan. Sen mukaan ihminen on luonnostaan utelias ja haluaa saada tietoa ympäröivästä todellisuudesta. Lisäksi ihmisellä on kyky kommunikoida sekä erilaisten symbolijärjestelmien avulla kodifioida ja välittää käsityksiään tuleville sukupolville. Näin kulttuurievoluutio on tullut mahdolliseksi. Samalla ihmisyksilö ja kokonainen kulttuuri saavat kasvatuksellisissa pyrkimyksissään kaksoisluonteen: ihminen on oman kasvatuksensa subjekti mutta myös objekti. Tämän tiedostavassa uushumanistisessa filosofiassa kasvatusta mielletään hermeneuttiseksi prosessiksi, jossa ymmärrys tulkitsee itseään ja muuttuu ymmärrysprosessin edetessä. Curriculum-teoria analysoi ja arvioi tämän prosessin historiaa, ohjailua ja menetelmiä. Curriculum- ja kasvatusteoria eivät kuitenkaan ole mahdollisia ennen kuin ihmisen tiedollinen suhde maailman on oletettu jonkinlaiseksi. Maailman, mielen ja kielen suhteeseen on otettava jonkinlainen kanta, eikä yksikään kasvatusteoria seiso itsensä varassa vaan edellyttää ontologisia oletuksia. Humanistisen kasvatustieteen lähtökohtana oli Boëthiuksen keskiajalle välittämä

aristoteelinen näkemys maailman objektiivisen rakenteen, mentaalisten käsitteiden ja kielen rakenneyhtäläisyydestä eli isomorfiasta. Käsitteet representoivat olioita, ja sanat ovat käsitteiden nimiä. Akvinolaisen jälkeinen nominalismin ja terministisen logiikan aika merkitsi tämän yhteyden purkautumista. Seuraavan luvun aluksi tarkastelemme lähemmin aristoteelisen kognitioteorian ontologista perustaa.

TOINEN LUKU

SKOLASTIIKAN TIETÄVÄSTÄ SUBJEKTISTA

*“Studium philosophiae non est ad sciendum quid homines senserint,
sed quomodo se habeat veritas rerum”¹*

– Tuomas Akvinolainen, *Expositio in libros Aristotelis de Caelo et mundo* l.22

Akvinolainen: kontekstualisointia

Todellisuuden perimmäinen luonne kiinnosti skolastikkoja samoin kuin kreikkalaisia, varhaismodernin tai meidän aikamme ihmisiä. Tänään luonnontieteellinen mielenkiinto kohdistuu esimerkiksi kvantti-ilmiöihin ja alkuräjähdyksen jälkeisiin ensihetkiin, sillä näiltä tutkimusalueilta toivotaan vastauksia perustavimpiin ontologisiin kysymyksiin. Aikalaistensa tavoin Akvinolainen oletti todellisuuden perustan olevan Jumala ja jumalatiedon avaimeksi todellisuuden perimmäisen luonteen ymmärtämiseen. Luonnontieteen sijaan teologia oletettiin perustavimmaksi ja korkeimmaksi tieteeksi.² Sillä ajateltiin olevan korkein mahdollinen tutkimuskohde. Aristoteleen mukaan jokaisella tieteellä on oma tutkimuskohteensa, ja niiden perusteella tieteet voi erottaa toisistaan. Mikään tiede ei kuitenkaan voi todistaa lähtökohtiaan vaan

¹ “Filosofiaa ei harjoiteta sen selvittämiseksi, mitä mieltä ihmiset ovat olleet, vaan miten asiat todella ovat.”

² Yleiskatsaus keskiajan platonismiin ja aristotelismiin esim. Työriñoja 1998, 117-139.

ottaa ne annettuina.³ Kysymystä jumalatiedon mahdollisuudesta seurasi kysymys inhimillisen tiedon mahdollisuuksista: ennen kuin voi ottaa kantaa jumalatiedon mahdollisuuteen tulee selvittää, mitä ihminen yleensä voi tietää. Toinen motiivi perustui Paavalin väitteeseen, jonka mukaan transsendenttia voi ymmärtää luotua tarkastelemalla, ja tämä oikeuttaa “luonnollisen teologian”.⁴ Näin ihmisen ja maailman tiedollinen suhde nousee tärkeäksi kysymykseksi: skolastikot olettivat ihmisen Jumalan kuvaksi, jonka muista hylemorfisista olioista erottava elementti on sielu ihmisen spirituaalisena konstituenttina. Akvinolainen toteaa, että “meissä oleva intellektuaalinen valo ei ole muuta kuin luomattomaan valoon osallistuvaa kaltaisuutta”.⁵ Oletus ihmisen jumalallisesta alkuperästä esiintyy myös varhaisessa, esimerkiksi Platonin filosofiassa – joskin jumaluuden käsitteen tulkinnassa on ratkaisevia eroavaisuuksia.

Ihmisen tietokyvyn teoreettista tutkimusta harrastettiin 1200-luvulla yliopistojen filosofisessa ja teologisessa tiedekunnassa. Filosofisessa tiedekunnassa tietokyvyn selvittäminen liittyi niin merkitysteoreettiseen kuin sielua koskevaan spekulointiin. Aristoteelisen logiikan ja modistisen “spekulatiivisen kieliopin” edustajat kysyivät maailman objektien, kielen ja ajatusten suhdetta. Sielukeskustelu perustui Aristoteleen *Sielusta*-teokseen, jota käytettiin oppikirjana ja jonka tueksi opiskeltiin kommentaarikirjallisuutta. Filosofisessa tiedekunnassa tutkimusta motivoi se, että auktoritatiiviset tekstit tematisoivat sieluun liittyviä kysymyksiä. Teologisessa tiedekunnassa taas motiivit nousivat katolisesta uskosta: Ensinnäkin, Augustinuksen mukaan ihmissielu on analoginen kolmiyhteisen jumaluuden kanssa, ja siksi sielun tunteminen voi lisätä ymmärrystämme siitä. Aristoteleesta poiketen Augustinus ei erota ymmärryskykyä sielusta: “Muisti, ymmärrys ja tahto eivät ole kolme elämää vaan yksi elämä, eivätkä kolme mieltä vaan yksi mieli. Sen tähden ne eivät myöskään ole kolme substanssia vaan yksi substanssi.”⁶ Toiseksi, inhimillisen tietokyvyn oletettiin muistuttavan aineettomien olioiden (eli ruumiittomien sielujen, enkelien ja Jumalan) tietämistapaa. Aineettomilla olioilla ei ole aisteja, vaan niiden tietokyvyn on oltava pelkän aineettoman ymmärryksen varassa. Kun skolastikot pyrkivät kognitioteorioillaan selittämään, miten ihmisen

³ Siten esimerkiksi luonnon olemassaolo tekee fysiikka-tieteen mahdolliseksi, mutta fysiikka ei voi lausua, miksi luonto ylipäänsä on ja miksi se on ymmärryksen käsitettävissä. Tieteen lähtökohdat voi mahdollisesti todistaa metafysiikassa tai jossakin toisessa erityistieteessä, jolle se on alisteinen. *Phys.* I.2, 184b25-185a4; *Met.* VI.1; *An. Post.* I.7, 75b12-17.

⁴ “Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur - - .” (*Ad Romanos* I, 20)

⁵ “Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati - - .” (*ST* Ia, q.85, a.5c)

⁶ “Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia.” *de Trinitate libri XV*, X.xi.18, toim. W.J. Mountain, Turnhout 1968 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 50, 330), lainannut Pasnau 2007, 9.

ymmärryksen sisällöt syntyvät, he toivoivat samalla valottavansa kysymystä “erillisten intelligenssien” tietämistä.

Kristinopin vaikutus käsityksiin sielusta tietävänä subjektina oli mullistava. Aristoteleen tai esisokraatikkojen filosofiassa ei asetettu tietävää subjektia ja objektia vastakkain, vaan *ψῶχη* nähtiin osaksi maailman objektiivista rakennetta – ei yksilölliseksi tietoisuuden periaateksi. Ihmisen ajateltiin saavan ongelmattomalla tavalla tietoa aistittavista objekteista sekä maailman metafysisestä rakenteesta. Keskiajalle siirryttäessä kristillis-uusplatonistinen ajattelu nosti sielun aistittavasta maailmasta taivaallisiin korkeuksiin ja jätti aistittavan maailman pelkäksi näyttämöksi, josta aineeseen vangittu sielu kieltämyksen ja *askesiksen* avulla pyrki pois tuonpuoleiseen aineettomaan ikuisuuteen. Oikeastaan aineellinen aistimaailma ei ollut edes tiedettävissä. Moraalisessa katsannossa aineellisen ja aistittavan ajateltiin mieluummin houkuttelevan ihmistä pois pelastavasta tiedosta kuin tuovan häntä sitä lähemmäs. Aineellista saatettiin väheksyä niin uusplatonisin perustein kuin erilaisten synnillisyyden teologioiden “oikeutuksella”.⁷ Fysiikka tieteenä olisi ollut mieletöntä, mahdotonta tai vähintään turhaa. Keskiakaisessa uusplatonisessa mystiikassa sielun intellektuaalinen täydellistyminen perustui ei-rationaalisiin menetelmiin saavutettavaan valaistuneisuuteen ja ykseyteen näkymättömän todellisuuden kanssa.

Kuitenkin jo Augustinus tunnisti inhimillisen kognition selittämisen tarpeellisuuden. “Kristilliselle filosofialle” piti saada epistemologinen oikeutus, ja jumalatiedolle tuli esittää filosofinen perustelu. Varhaisessa teoksessaan *Contra academicos* Augustinus kiistää akatemialaisten skeptisiä argumentteja ja pyrkii raivaamaan tietä rationaaliseen totuuksien tavoitteluun. Erityisesti Augustinus haluaa kiistää globaalien skeptisismien mahdollisuuden. Myöhemmässä *de Trinitate* -teoksessaan hän tarkastelee ihmisen mieltä sikäli kuin sen tarkasteleminen auttaa ymmärtämään väitettä Jumalan kolmiyhteydestä, mistä Petrus Lombardialaisen (1100-1160) *Sententiaehin* sisältyvä lyhyt kuvaus tarjosi skolastikoille perustan ymmärrystä koskeville jatkotutkimuksille.⁸

⁷ Esim. uusplatonikko Plotinos (n. 204-270) piti materiaa emanaation alimpana tasona ja orfilais-uuspythagoralaiseen tapaan pahan periaateksi. Tällöin hän tarkoitti kuitenkin täysin vailla muotoa olevaa kaoottista “puhdasta” ainetta, jota ei tosiasiallisesti ole olemassa. Puhdas aine ja paha on ymmärrettävä negatiivisin määrein muodon ja hyvyyden poissaoloksi (*στέρησις*) samaan tapaan kuin pimeys valon puutteeksi. Paha on hyvän antiteesi eikä positiivinen kvaliteetti, ja siksi havaittavan maailman aineellisetkin oliot ovat “hyviä” sikäli kuin ne ovat olemassa. Ihmissielussa on kolme osaa, joista ylintä vastaa suunnilleen Aristoteleen *νοῦς*. Sen perusta on ymmärrettävyyden aineettomuus maailmassa mutta sen yhdistyttyä ruumiiseen materia ikään kuin saastuttaa sen. Ihmisen eettinen tehtävä on kohota aistein havaittavasta maailmasta kohti Yhtä (eräänlaista jumaluutta tai platonista Hyvän Ideaa) ja päätyä ekstaattiseen mystiseen ykseyteen Yhden kanssa dualismin ja materian tuolle puolen. Tämä edellyttää intellektuaalista itsensä kehittämistä filosofiaa harjoittamalla. Kts. esim. Copleston, *History* I, 469-70; II, 42-43. Tenkku 1981, 163-167.

⁸ Dist. III, sectio 2. *Sententiaehin* eli *Sententiae in quattuor libris distinctae* oli teologisen tiedekunnan neliosainen standardioppikirja 1200-luvulta 1500-luvulle saakka. Se oli eräänlainen systemaattisen teologian

Augustinuksen *illuminatio*-teoria onkin eräänlainen muunnos Platonin *ἀνάμνησις*-teoriasta. Augustinuksella oli kuitenkin selvä näkemys siitä, miten ja mistä tietoa tulee etsiä: “*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*”.⁹

Augustinus ja sittemmin augustinolaiset ja fransiskaanit olettivat koko luodun maailman olevan Jumalan ajatusten, ideoiden heijastelua. Paitsi, että maailma on kerran luotu ihmisen ulkopuolelle, se on luotu toisen kerran myös ihmissieluun, joka on yhtä laaja kuin koko universumi. Sielu sisältää tiedon koko luomakunnasta. Siitä tuli tiedon etsimisen subjekti, jonka tehtävä oli introspektiossa ja mystillissävytteisessä kontemplaatiossa tutkia ja ymmärtää tiedollisesti objektia eli ihmisen ulkopuolista olevaista. Näin saatua tietoa saattoi ilmaista kielellä, jonka lauseiden ajateltiin ilmaisevan sieluun kätkeytyä Jumalan ajatuksia.¹⁰ Augustinuksen käsitys tietävän subjektin tiedollisen täydellistymisen mahdollisuuksista oli kuitenkin pessimistinen: kasvatus, koulutus ja opiskelu eivät pysty mihinkään, jos Jumalan armo puuttuu. Ja *praedestinatio*-opin mukaisesti enemmistö on ennalta määrätty kadotukseen, mutta vain harvat on Jumala valinnut vapautumaan perisyntistä ja pääsemään osalliseksi ikuisesta autuudesta. Onkin yllättävää, että Augustinus käsitteli kasvatuskysymyksiä useimmissa kirjoituksissaan.

Augustinolainen maailmankatsomus välittyi Hippon katekeetikoulusta luostarien, katedraalikoulujen ja niiden ympärille muodostuvien varhaisten yliopistojen opetusohjelmiin. Teoksensa *de Doctrina christiana* toisessa luvussa Augustinus asettaa pakanallisen oppineisuuden paikalleen tiedollisessa hierarkiassa: jos sitä tutkii vilpittömin sydämin, se voi hyödyttää niitä, jotka pyrkivät ymmärtämään Pyhissä kirjoituksissa olevaa jumalaista viisautta. Vapaat taiteet, *septem artes liberales*, ovat arvoton tie arvokkaaseen päämäärään sikäli, että ne harjoittavat älyä sopivaksi teologisia opintoja varten. Pappaja kannatti kuitenkin kouluttaa, vaikka maailma ei säilykään kuin

kokonaisesitys, johon oli koottu huolellisesti harkitun järjestyksen mukaisesti Raamatun tekstien lisäksi arvostettujen eksegeettien reunamerkintöjä (*glossa*) ja auktoritatiivisia tulkintoja esimerkiksi Augustinukselta. Teologisen tiedekunnan opiskelijat luennoivat *Sentenssien* perusteella opintojensa loppuvaiheessa. Jokseenkin nykyistä väitöskirjaa vastaavaksi opinnäytetyöksi opiskelijat kirjoittivat luentojensa perusteella *Sentenssikommentaareja*, mistä syystä niitä on luettavissa hyvin monelta skolastiikan auktorilta. Akvinolainen luennoi tässä *baccalaureus sententiarum* -vaiheessaan *Sentensseistä* 1252-1254, ja kommentaari valmistui vuoden 1256 jälkeen. Kts. esim. Rosemann 2006, 514.

⁹ “Haluan tuntea Jumalan ja sielun. Etkö mitään sen lisäksi? En kerrassaan mitään” (*Soliloquia* I.7). Myös Seppänen (2004, 16-17) kiinnittää tähän huomiota uuspragmatistista kielifilosofiaa käsittelevässä teoksessaan. Hän liittää meidän aikanamme tunnetun transformaatiokielioppi-teorian augustinolaiseen perinteeseen. Transformaatiokieliopin premissinä on oletus ihmismielen universaaleista kielellisistä rakenteista, joita kaikki puhutut kielet representoivat. Siinä on yhtymäkohtia skolastikkojen erityisesti 1300-luvulla käymään keskusteluun “mielen kielestä”, jonka ajateltiin määrittelevän ainoastaan lauseen välttämättömät totuusehdot mutta joka ei puhutun kielen tavoin sisältäisi esimerkiksi retorisia kuvioita tai ornamentteja. Myös Aristoteles esittää *Tulkinnasta* ajatuksen kaikille ihmisille yhteisistä käsitteistä, mutta augustinolaisesta perinteestä poiketen hän ei jakanut myötäsyttyisten kielirakenteiden oletusta vaan perusteli näkemyksensä tiedon metafysiikan avulla.

¹⁰ Kts. alav. 21 s. 61.

kenties sata vuotta, Augustinus ajatteli.¹¹ Augustinolaisen mallin mukaisesti varhaisten yliopistojen toiminnan korkein päämäärä olikin yrittää ymmärtää, millaiseksi Jumala maailman näkee, ja tämän näkökulman tavoittamiseksi Kirjoitusten tutkiminen oli tärkein instrumentti. Toissijainen tie ymmärrykseen kävi luodun maailman kautta, sillä luodusta voi analogisesti päätellä jotakin Luojusta. Pyhiä kirjoituksia lukuun ottamatta kaikki muu opiskelu saattoi korkeintaan olla avuksi, kun etsittiin Kirjoituksiin kätettyä Jumalan viisautta, joka jollakin tavalla manifestoituu luodussa luonnossa Jumalan ajatusten kuvina. Filosofia eli *artes liberales* oli teologian palvelustyttö, *ancilla theologiae*.¹² Tämä *ancilla* sai odottaa emansipoitumistaan aina 1300-luvulle asti, kunnes *via moderna* irrotti filosofian teologian ikeestä.

Augustinuksen uusplatonisesti sävyttynyt filosofia dominoi eurooppalaista ajattelua noin viidenneltä kolmannelletoista vuosisadalle, aina Aristoteleen tekstien renessanssiin saakka. Albertus Magnusin (1200-80) ja Rogerius Baconin (1214-92) ohella Akvinolaisen työn voi nähdä osaksi sitä projektia, missä Aristoteleen filosofiaa saatettiin yhteen katolisen teologian kanssa. Myös muita eikristillisiä kirjoittajia ja kommentaareja luettiin ahkerasti. Konservatiiviset perinteen kannattajat vastustivat aristoteelista liikettä, ja keskeinen metodologinen kiista koski suhtautumista ”pakanafilosofiaan”. Esimerkiksi Bonaventura ja Petrus Johannes Olivi moittivat Aristoteleen ohella varsinkin arabifilosofeja Averroësia ja Avicennaa (joita Dante ei *Divina Commediassaan* sijoittanut helvettiin vaan Limbukseen) koko filosofian turmelemisesta. Esimerkiksi Olivi kirjoittaa *Sentenssikommentaarissaan*:

Aristoteles ei näytä ajattelevan tällä tavalla siinä kohden, eikä minua liikuta, mitä hän siinä tai muualla ajattelikin. Hänen tai kenen tahansa epäuskoisen ja epäjumalanpalvelijan auktoriteetti on minulle olematon, etenkin kristinuskoa koskevissa tai sille läheisissä asioissa.¹³

¹¹ Sitä suuremmalla syyllä kasvatusfilosofinen ja curriculum-teoreettinen tutkimus on meidän päivinämme sopivaa.

¹² Ensimmäisenä termiä *ancilla* tässä merkityksessä lienee käyttänyt Petrus Damianus (1007-72), joka julisti, ettei maallinen oppineisuus tarjoa todellista viisautta vaan on parhaimmillaankin palvelijattaren roolissa kristinoppiin nähden. 1200-luvun lopulla keskusteltiin, onko filosofian ja teologian suhde tottelevaisuus- tai palvelemissuhde (*subministratio, famulatus*) vai alemmuussuhde prioriteettijärjestyksessä (*subalternatio*). Esimerkiksi Henricus Ghentiläinen totesi *Summassaan* (a.7, q.5): ”Subministratio enim et famulatus omnino aliud est a subalternatione; et est fatuum dicere quod subministratio sit aliquis modus subalternationis.” Kts. Brown 1996, 273-4. Damianus myös esitti (*de Divina omnipotentia*, v. 1065), että Jumala voi tehdä menneitä asioita tapahtumattomiksi, esimerkiksi saada aikaan, ettei Rooma koskaan tullut perustetuksi. Varsinaisesti hän ei väitä Jumalan voivan rikkoa ristiriidan lakia vaan selittää asian sillä, että Jumalalle mennyt ja tuleva ovat aina läsnä. (McKitterick & Marenbon, ”Philosophy and its background in the early medieval West”, teoksessa Marenbon 1987, 112-3).

¹³ ”Aristoteles etiam non hoc videtur ibi sentire, licet mihi non sit cura quid hic vel alibi senserit; eius enim auctoritas et cuiuslibet infidelis et idolatrae mihi est nulla, et maxime in iis quae sunt fidei christianae aut multum ei propinqua.” (*II Sent.* q.16 ad 6; I, 337. Lainannut Pasnau 1997, 10 lähteenään Burr, David (1971), ”Peter John Olivi and the Philosophers”, *Franciscan Studies* 31:41-71)

Akvinolainen suhtautui “pakanafilosofiaan” hyvin eri tavalla. Hän oletti, että filosofian järjellinen totuus ja Ilmoituksen totuus eivät voi olla ristiriidassa kuin näennäisesti.¹⁴ Näin Tuomas korostaa uuden ajan rationalisteillekin tyypillistä oletusta, että jokaisesta asiasta on vain yksi totuus, eivätkä asiat voi olla kuin yhdellä tavalla. Näin ollen, jos filosofia näytti olevan ristiriidassa Ilmoituksen kanssa, kyse oli vain inhimillisen ymmärryskyvyn rajallisuudesta ja siitä, että filosofiaa ei ymmärretty oikein.¹⁵

¹⁴ 1260- ja 1270-luvuilla Pariisin yliopiston filosofisessa tiedekunnassa eräiden “latinalaisten averroistien” (kuten Sigerus Brabantilaisen ja Boëthius Daakialaisen) väitettiin kannattaneen niin sanottua kahden totuuden oppia (*duplex veritas*), jonka mukaan filosofinen (rationaalinen) ja Ilmoituksen (uskon) totuus ovat keskenään ristiriidassa mutta silti yhtä aikaa tosia. Ilmeisesti yhtään kahden totuuden oppia eksplisiittisesti puolustavaa käsikirjoitusta ei kuitenkaan ole löydetty latinankielisestä lännestä (kts. esim. Wippel 2006, 68). Averroësin väitetään opettaneen kahden totuuden oppia siitä syystä, että hänen kunnioituksensa Aristotelesta kohtaan oli niin suuri, ettei hän voinut hyväksyä sellaista ajatusta, että Filosofi olisi ollut väärässä. Näin ollen Averroës puolusti sellaista Aristoteles-tulkintaa, jonka mukaan esimerkiksi maailma on ikuinen eikä luotu, ihmisielu on katoavainen eikä kuolematon, ihmisen lajimuoto on ikuinen eikä luotu, koko ihmiskunnalla on yksi ja yhteinen intellekti yksilöllisen ymmärryksen sijaan, jumala on itse itseään ajatteleva substanssi eikä voi tietää partikulaarisia olioita lainkaan, tahto ei ole vapaa eikä ihmeitä ei tapahdu (kts. esim. Taylor 2006, 183). Latinalaisessa lännessä averroistista ajattelua kutsuttiin “radikaaliksi aristotelismiksi”. Albertus Magnus, Bonaventura ja Akvinolainen hyökkäsivät radikaalia aristotelismia vastaan, mikä lisäsi averroistien pyrkimyksiä puolustaa aristoteelista filosofiaa katolista teologiaa vastaan ja irrottaa filosofia itsenäiseksi tutkimusalueeksi ja pois teologialle alistaisesta “piikatyön” (*ancilla theologiae*) roolista. Pariisin suuri oppituumio vuonna 1277 oli suunnattu paljolti juuri radikaalia aristotelismia vastaan. Esimerkiksi Bazánin mukaan väite kahden totuuden opin kannattamisesta on vain piispa Stephen Tempierin syytös suuren oppituumion yhteydessä (Bazán 2006a, 228-9). Kahden opin kannattamisesta syytetty Brabantilainen piti filosofian katolisen uskon vastaisia propositioita ainoastaan todennäköisinä tulkintoina. Aristoteleskin oli ihminen ja siitä syystä erehtyväinen. Ilmoituksen totuudet ovat absoluuttisia, filosofian eivät (Bazán 2006b, 635).

¹⁵ “Unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis - -. Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.” (*In DT 2.3c*)

Isaiah Berlin kritisoi utoopista ajattelua. Esseessä “Utopismin kuihtuminen länsimaisessa ajattelussa” (“The Decline of Utopian Ideas in the West”, 1978) Berlinin kritiikki kohdistuu utopistien oletukseen kaikille ihmisille kaikkialla ja kaikkina aikoina yleisesti pätevistä totuuksista. Utopiat eivät ole mahdollisia, sillä ihmisten perimmäiset arvot ovat lähtökohtaisesti erilaisia. Niin kristilliset kuin pakanallisetkin utopiat olettavat, että muinoin on vallinnut täydellisyyden tila, kunnes sattui jokin hirveä onnettomuus kuten tottelemattomuus jumaluutta kohtaan, ihmisen hybriksen aiheuttama kosminen rangaistus tai luonnonkatastrofi. Näin alkuperäinen yhtenäisyys särkyi, ja siitä lähtien ihmisen historia on jatkuvaa yritystä liittää sirpaleet yhteen. “Tämä eurooppalaisessa ajattelussa sen varhaisvaiheista saakka toistunut näkemys antoi perustan kaikille vanhoille utopioille ja on syvästi vaikuttanut länsimaiseen metafyyseen, eettiseen ja poliittiseen ajatteluun. Tästä syystä utopismi – käsitys särkyneestä yhteydestä ja sen palauttamisesta – on keskeinen piirre koko länsimaisessa ajattelussa”, Berlin kirjoittaa ja kuvailee sen jälkeen kolme väitettä, “joiden varassa länsimaisen poliittisen ajattelun keskeinen perinne - - lepää kuin kolmijalkaisella alustalla”: (1) Kuhunkin aitoon kysymykseen voi olla vain yksi oikea vastaus, jolloin kaikki muut vastaukset ovat vääriä. Jokaiseen aitoon kysymykseen täytyy ainakin periaatteessa voida vastata. Oikean vastauksen perusteiden täytyy olla tosia. Kaikkien muiden vastausten täytyy ilmentää epätotuutta tai perustua epätotuuteen. (2) On olemassa menetelmä oikeiden vastausten löytämiseksi. (3) Kaikkien oikeiden vastausten täytyy sopia yhteen toistensa kanssa, sillä totuus ei voi olla ristiriidassa toisen totuuden kanssa. Nämä oletukset koskevat paitsi luonnontieteen tosiasioita myös arvoja. Kun löydetään oikeat vastaukset kaikkiin keskeisiin ihmiselämään koskeviin kysymyksiin ja liitetään ne yhteen, syntyy täydellisen elämän mahdollistava tiedollinen kokonaisrakenne. Tieto ei merkitse vain deskriptiivistä tietoa maailmankaikkeudesta vaan myös arvoja koskevaa tietoa. Oikeita vastauksia voi verrata piilotettuihin aarteisiin, jotka vain tulee löytää. Vastaukset ovat kuin palapelin paloja, joista kokoamalla syntyy kokonaiskuva. (Berlin 2001, 143-148)

Akvinolaisen kognitioteoria on luonteeltaan synteettinen. Se rakentuu Aristoteleen filosofian varaan, mutta siihen on vaikuttanut myös Aristoteleen filosofiaan liittyvä myöhempi kommentointi ja keskustelu. Lienee mahdotonta osoittaa, mikä Akvinolaisen filosofiassa on aidosti hänen omaansa, enkä tiedä tästä asiasta olevan systemaattisia tutkielmia. Sellaisen tekeminen olisi valtava projekti ja edellyttäisi Aristoteleen lisäksi esimerkiksi Theofrastoksen, Aleksanteri Afrodisialaisen, Themistioksen, Augustinuksen, Avicennan, Averroësin, Guillelmus Auvergnenlaisen, Rogerius Baconin, Albertus Magnusin ja lukemattomien muiden auktorien tekstien läpi käymistä ja näkemysten rekonstruoimista. Jotakin Akvinolaisen filosofisista lähtökohdista on kuitenkin sanottu. René Gauthier esipuheessaan Akvinolaisen *Sielusta-kommentaariin* selvittää Akvinolaisen kytköksiä edeltäviin skolastisiin lähteisiin sekä Averroësiin ja Themistiokseen.¹⁶ Kukzsewicz on kirjoittanut artikkelin potentiaaliseen ja aktuaaliseen intellektiin liittyvien käsitysten historiasta.¹⁷ Hugh Lawson-Tancredin kirjoittamassa johdannossa Aristoteleen *Sielusta*-englanninnokseen kuvaillaan myös teoksen vaikutushistoriaa ja sen ympärillä käytyä keskustelua.¹⁸

Totuuden ontologisesta perustasta

Antiikissa sen enempää kuin skolastiikassakaan ei erotettu epistemologiaa omaksi tutkimusalueekseen vaan lähdettiin siitä, että ihmisellä voi olla tosia uskomuksia maailmasta.¹⁹ Aristoteles esitti, että käsitettävyyden ominaisuus on maailman objektiivinen ominaisuus, ja ihminen kykenee luonnostaan tavoittamaan järjellään tietoa maailmasta, ja ajattelemalla maailman käsitettävää rakennetta tuo rakenne aktuaalistuu järjessä.²⁰ Metafyysinen realismi tekee yksittäisen järjen tiedollisen täydellistymisen mahdolliseksi. Ymmärryskyvyn toiminnan selittämiseen palaamme myöhemmin, kun keskitymme tiedon metafysiikkaan yksityiskohtaisemmin. Ensin on sanottava jotakin tiedon ja totuuden käsitteistä sekä kontradiktion periaatteesta.

Berlinin luonnehdinta soveltuu huomattavan hyvin varhaismoderniin rationalismiin. On mielenkiintoista verrata niitä Anthony Flew'n toimittamassa filosofian sanakirjassa olevan rationalismin määritelmään: "In a narrow sense, the doctrines of a group of philosophers of the 17th and 18th centuries, whose most important representatives are Descartes, Spinoza, and Leibniz. The characteristics of this kind of rationalism are: (a) the belief that it is possible to obtain by reason alone a knowledge of the nature of what exists; (b) the view that knowledge forms a single system, which (c) is deductive in character; and (d) the belief that everything can in principle be brought under the single system."

¹⁶ *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 45/1: *Sentencia libri de anima*, ed. Dominikaanit. Rooma: Commissio Leonina; Pariisi: J. Vrin, 1984. s. 294, 311

¹⁷ Kukzsewicz 1982

¹⁸ Aristotle, *De Anima (On The Soul)*, translated, with an introduction and notes, by Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books 1986

¹⁹ Owens (1992, 25) jäljittää termin "epistemologia" alkuperän James Frederick Ferrierin teokseen *Institutions of Metaphysic* (1854).

²⁰ *Met. X.7*, 1072b17-23

Tieteellinen tieto eli *ἐπιστήμη* on yleistä, välttämätöntä ja analyttisin argumentein demonstroitavissa. Keskiajalla latinan nimisana *scientia* oli varattu tämänkaltaiselle tiedolle. *Toisessa analytiikassa* Aristoteles soveltaa syllogistista päättelymetodiaan tieteenteoriaan. Tässä teoksessa Aristoteles käyttää ainoastaan tieteellisestä tiedosta substantiivisia *ἐπιστήμη*, kun taas *γνώσις* tarkoittaa niitä tosia uskomuksia, joita ihminen maailmasta suhteellisen ongelmattomasti saavuttaa.²¹ Juha Sihvolan laatimissa selityksissä todetaan:

²¹ Tänäpä erityisesti kognitiivisen psykologian viljelemä latinan *cognitio* vastaa kreikan sanaa *γνώσις*, kun taas *scientia* (miksei myös *ratio*) on substantiivin *ἐπιστήμη* (harvemmin *εἶδησις*) vastine. Sanojen tekniset merkitykset poikkeavat useimmiten ja myös tässä sanakirjamerkityksistä, eikä niitä välttämättä sanakirjoista löydä ensinkään.

Sanakirjamerkityksessään (Smith & Lockwood 2001) *cognoscere*-verbistä substantivoitu *cognitio* voi kääntyä esimerkiksi ”tutustumiseksi”, ”oppimiseksi”, ”tuntemiseksi”, ”tunnistamiseksi”, ”tiedoksi” tai ”tiedon hankkimiseksi”, mutta se saattaa tarkoittaa myös oikeudellista tutkimusta. Cicero (*de Natura deorum* I.44) käyttää sitä myös idean tai käsitteen merkityksessä, esimerkiksi jumalan idean (*innatas cognitiones [deorum] habemus*). Keskiajalla *cognitio* tarkoitti myös yliopistollista tutkintoa, esimerkiksi juridiikan alalta (esim. Heikel 1935).

Scientia, joka palautuu *scire*-verbiin, merkitsee klassisessa latinassa tietoa, perehtyneisyyttä, taitavuutta, tietämystä tai tiedettä, mutta myös käytännöllistä perehtyneisyyttä (esimerkiksi purjehtimiseen, lainoppiin tai sotimiseen). Augustinuksen käytössä, kuten Kenny (2005, 219) kertoo, *scientia* jopa tarkoittaa lähes samaa kuin Aristoteleen ”käytännölliseksi järjeksi” suomennettu *φρόνησις* (lat. *prudentia*), eli jokapäiväisten asioiden hoitamisen kannalta välttämätöntä, ajallisia ja muuttuvaisia asioita koskevaa tietoa, mutta *scientia* – kuten *φρόνησις* – on myös välttämätöntä moraalisten hyveiden kehittämiseksi.

Scientia-termille sukua on *conscientia*, joka sekin voi kääntyä ”tiedoksi” mutta myös ”osallisuudeksi tietoon”, ”tietoisuudeksi”, ”vakaumukseksi”, ”tunnoksi” sekä ”omatunnoksi”. Augustinus käyttää termiä, Juhani Sarsila huomautti minulle, puhuessaan muistin (*memoria*, jota Augustinus käyttää hyvin väljästi tarkoittaen sillä jokseenkin mieltä) äärettömyydestä ja pohjattomasta inhimillisen tiedon (tai omatunnon) kuilusta (*abyssus humanae conscientiae*, *Conf. X.2*). Totuutta etsiessä on palattava ”sisäiseen ihmiseen”: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (*de Vera religione XXXIX.72*). Jumala loi maailman vapaasta tahdostaan ja *ex nihilo*, Augustinus esittää, luotujen olioiden eksemplaareina palvelleiden ideoiden mukaiseksi. Jumalainen *illuminatio* valaisee ihmisiellun näkemään näiden Jumalan mielessä olevien ikuisten ideoiden totuudellisuuden ja muuttumattomuuden, ja näin maailma tulee ikään kuin luoduksi toiseen kertaan ihmisen sisälle (kts. esim. Copleston, *History* II, 60-67). Tämä saa freudilaisen dynaamisen tiedostamattoman näyttäytymään aivan uudessa valossa (joskin suomalaisen juhla-kulttuurin kohdalla ”staattinen tiedostamaton” lienee kuvaavampi ilmaus).

Liddell & Scott (1975) antaa verbistä *γινώσκω* johtuvalle *γνώσις*-termille ensimmäiseksi oikeudellisen tutkimuksen, toiseksi tiedon ja tuntemisen (mm. Platonin filosofiassa), ihmisen tuntemisen tai ihmiseen tutustumisen sekä tunnistamisen merkityksen. Kolmanneksi se voi (esimerkiksi Lukianoksen käytössä) tarkoittaa myös mainetta tai ansioituneisuutta tai ylipäänsä sitä, että on tunnettu jostakin.

Saman sanakirjan mukaan *ἐπίσταμαι*-verbien johdos *ἐπιστήμη* merkitsee yleensä ja esimerkiksi Sofokleen käytössä tietoa, ja Platonin [sekä Aristoteleen, voimme lisätä] kielessä erityisesti tieteellistä tietoa. Se voi tarkoittaa myös jonkin asian tuntemista, taitavuutta ja kokeneisuutta, esimerkiksi sellaista kuin jousiampujalta edellytetään.

Sanaperheeseen kuuluu myös *ὁ ἐπιστήμων*, joka kääntyy konsulttikielelle ”osaajaksi”, mutta nominalistisesti ja attribuutin kera edelleen myös ”huippuosaajaksi” (*ὁ ἄριστος ἐπιστήμων*) – joita osaamiskeskuksiksi muutetuissa oppilaitoksissa tuotetaan asiakkaan eli tilaajan tarpeita vastaamaan. Yliopiston nykykreikankielinen nimi on *πανεπιστήμιον*, ja se merkitsee kaiken käsittävää tai kaikkiallista osaamiskeskusta. Se on iskevämpi kuin latinan *universitas magistrorum et scholarium*, joka alkuperäisessä arkisuudessaan tarkoittaa vain samaan suuntaan tai yhtä kohden kääntyneisyyttä (niin hyvässä kuin pahassa) eli opettajien ja opiskelijoiden yhteisten intressiensä ajamiseksi muodostamaa korporaatiota. Sitä vastoin tämän päivän osaamiskeskuksissa laatujohtaminen ja sertifioitujen laatu-järjestelmät varmistavat osaajatuotannon tasalaatuisuuden, ja tuotantoprosessia valvotaan erilaisten seurantaindikaattorien avulla. Kustannustehokkuuden maksimoimiseksi resursseja on tietenkin kohdennettava tämän tästä uudelleen, jotta

Toisessa analytiikassa substantiivilla *episteme* [ἐπιστήμη] ja verbillä *epistasthai* [ἐπιστάσθαι] on rajattu erityismerkitys. Yhtäältä ne viittaavat tieteeseen, syllogistisen mallin mukaan järjestettyyn joukkoon välttämättömiä totuuksia ilmaisevia lauseita, jotka systematisoivat ja selittävät kutakin todellisuuden osa-aluetta koskevia asioiden välisiä välttämättömiä yhteyksiä ja yleisiä säännönmukaisuuksia. Toisaalta ne viittaavat tieteelliseen tietämykseen, perinpohjaiseen systemaattiseen ymmärrykseen ja asiantuntemukseen, sellaisen yksittäisen henkilön kognitiiviseen tilaan, joka hallitsee jonkin tieteen. Tieteellistä tietoa koskevassa teoriassaan Aristoteles yhdistää kaksi nykyään yleensä erillään pidettyä kysymyksenasettelua: tieteenfilosofisen kysymyksen tieteen rakenteesta ja epistemologisen kysymyksen tietävän henkilön kognitiivisen tilan ehdoista.

Termin *episteme* rajaukseen liittyy kaksi olennaista piirrettä. Ensiksi, Aristoteleen *episteme* tarkoittaa vain teoreettista tietoa, kun sen sijaan esimerkiksi Platonilla sama termi oli kattanut sekä tietämisen että käytännöllisen osaamisen. Toiseksi, *Toisen analytiikan episteme* ei viittaa mihin tahansa tosiasioita koskevaan tietoon merkityksessä “perustellusti varmana pidetty tosi uskomus”, vaan se edellyttää paljon enemmän.²²

Aristoteleen käytössä ja antiikin perinteessä totuus (*ἀλήθεια*) on sekä totuutta olemisena että arvostelmien totuutta eli vastaavuutta. Tämän mukaisesti voi puhua totuuden eksistenssiteoriasta ja korrespondenssiteoriasta. Molemmat ajatukset löytyvät Platonin filosofiasta. *Theaitetos*-dialogissa Platon sanoo, että tosi mielipide on sen ajattelemista, mikä on, ja epätosi mielipide on sen ajattelemista, mikä ei ole.²³ Epätosi mielipide on mahdoton, sillä sen ajatteleminen, mikä ei ole, olisi ei-minkään ajattelemista, eikä se olisi mahdollista sen enempää kuin olisi nähdä ei-mitään. Näin totuus on olemista. *Sofistissa* Platon esittää toisen totuusteorian, jonka mukaan ajatus muistuttaa väitelausetta sikäli, että molemmissa on tekijä ja teonsana. Ajatus voi kohdistua johonkin, vaikka se on epätosi, koska substantiivi viittaa ajatuksen kohteeseen, vaikka teonsana kuvaakin kohdetta väärin.²⁴

Akvinolaisen totuuskäsitys on paljolti samanlainen kuin Aristoteleen, mutta olemisen totuuden perustaksi hän esittää teorian olemisen analogiasta, josta enemmän tuonnempana.²⁵ “Oleminen” ja “tosi” ovat transsendentaalitermejä, jotka ylittävät olemisen kategoriat: olio on tosi sikäli kuin se on, ja se on sikäli kuin siinä on aktualisuutta. Oleminen on ensimmäinen ymmärrettävä asia, ja

mahdollisimman standardilaatuisia mutta ehdottomasti asiakaslähtöisiä huippuosajia voidaan tuottaa mahdollisimman suuri määrä mahdollisimman lyhyessä ajassa ja mahdollisimman vähäisin kustannuksin.

²² Selitykset Aristoteleen *Toiseen analytiikkaan*, teoksessa Aristoteles *Teokset osa I*, s. 286. Laatinut Juha Sihvola.

²³ *Theaitetos* 188c-189b

²⁴ *Sofisti* 240d-241a ja 260c-263d

²⁵ Luvussa “Akvinolainen totuudesta” s. 76 alkaen

kaikki, mikä on, on tosi. Totuus on ajattelun ja olion formaaliseen identiteettiin perustuvaa vastaavuutta. Aristoteleen ja Akvinolaisen maailma näyttäytyy tietävälle subjektille ongelmattomasti sellaisena kuin se on. Tietävä subjekti tulkitaan empiristisen tradition mukaisesti passiiviseksi muotojen vastaanottajaksi. Ymmärrettävä maailma aktuaalistuu tietävässä subjektissa, ja tuloksena on suorastaan hegeliläinen ajatus: oleva tiedostaa itse itsensä. Kysymys siitä, onko maailma todella sellainen kuin ymmärrys sen käsittää, ei nouse lainkaan. Maailman ja ymmärryksen käsittämän maailman vertaileminen ei ole mahdollista, sillä ne ovat yksi ja sama asia. Vasta myöhäiskeskiajan nominalismi horjutti tätä aristoteelista näkemystä, kun ihmisjärjen merkitystä todellisuuden käsitteellistäjänä alettiin korostaa.

Yksi “tiedoksi” käännettyistä Akvinolaisen termeistä on *scire*-verbistä johdettu *scientia*. Se on totuuteen suhteessa oleva tietokyvyn habitus, jonka vastine Aristoteleen filosofiassa on *ἐπιστήμη*. Sille ei ole vastinetta suomen kielessä. *Scientia* koskee vain demonstratiivisesti todistettavia asioita. Koska demonstraation täytyy perustua universaaleihin, niin *scientia* ei kohdistu yksilöllisiin, häviäviin ja kontingentteihin asioihin. Ihminen voi kyllä tietää myös yksilöllisiä ja kontingenteja asioita, mutta tällaisesta tietämisestä samoin kuin intellektin itseään koskevasta tiedosta Akvinolainen käyttää verbiä *cognoscere*. Hän ei vähättele aistitietoa vaan itse asiassa pitää sen perusteella muodostettuja propositioita “parhaiten tiedettyinä” (*notissima*). Jonkin asian *scire* merkitsee, että siitä on täydellinen *cognitio*. Suomen kielen “tietoa” lähinnä vastaa sukukäsitteen kaltainen *cognitio*, jonka viidestä lajista eli habituksesta *scientia* on yksi.²⁶ Muut *cognition* habitukset ovat taito (*ars*), käytännöllinen järki (*prudentia*), viisaus (*sapientia*) ja ymmärrys (*intellectus*). Käytännöllinen järki ja taito ovat käytännöllisen sielunosan habituusia ja koskevat asioiden tekemistä. Viisaus, ymmärrys ja *scientia* ovat teoreettisen sielunosan habituusia. Ymmärtäminen on demonstraation ensimmäisten periaatteiden totuutta koskeva ymmärryskyvyn habitus. Myös viisaus ja *scientia* ovat ymmärryskyvyn habituusia, mutta ne koskevat asioiden syihin liittyvää totuutta: edellinen perimmäisten (jumalaisten) syiden, jälkimmäinen alempien syiden totuutta.²⁷

²⁶ *Cognitio* on sikäli ongelmallista kääntää “tiedoksi”, että se Akvinolaisen mukaan voi olla myös väärä. Kts. luku “Akvinolaisen kognitioteoriasta” s. 102.

²⁷ “[S]apientia et scientia et intellectus sunt circa partem animae speculativam, quam ibi scientificum animae appellat. Differunt autem, quia intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis. Scientia vero est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas. Unde ibidem dicitur caput scientiarum. Prudentia vero et ars est circa animae partem practicam, quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis. Et differunt: nam prudentia dirigit in actionibus quae non transeunt ad exteriorem materiam, sed sunt perfectiones agentis: unde dicitur ibi quod prudentia est recta ratio agibilium. Ars vero dirigit in factionibus, quae in materiam exteriorem transeunt, sicut aedificare et secare: unde dicitur quod ars est recta ratio factibilium.” (*in Met. I, l.1, n.34*); Kts. Stump 2003, 223-226.

Totuuden korrespondenssiteoria lienee filosofianhistoriallisesti eniten kannatettu teoria. Sen lähtökohdat voi lukea Aristoteleen filosofiasta ja selkeämmin muotoiltuna myös Akvinolaiselta. Modernilla ajalla korrespondenssiteoriaa pidettiin jopa niin itsestään selvänä, ettei siitä edes paljon keskusteltu. Sitä ovat kannattaneet esimerkiksi Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume ja Kant.²⁸ Sen sijaan korrespondenssisuhteen selittämisessä on tapahtunut huomattavia muutoksia, jotka tulivat tarpeellisiksi siinä vaiheessa, kun aristoteelisten lajimuotojen reaalisuus kiistettiin, eikä vastaavuutta voinut selittää ymmärryksen ja olion muodolliseksi identiteetiksi. Niinpä esimerkiksi Locke sanoo, että voimme tietää ainoastaan olioita koskevat ideamme mutta emme koskaan olioita itsessään. Samoin kantilainen idealismi tekee eron olioiden itsessään (noumenaalisen) ja meille kokemuksessa ilmenevien olioiden (fenomenaalisen) välille.

Postmodernissa maailmassa korrespondenssiteoria on menettänyt etuoikeutetun asemansa. Tämä johtuu siitä, että postmodernin näkemyksen mukaan ei ole olemassa objektiivista todellisuutta, johon ideoita tai uskomuksia voisi verrata niiden totuuden määrittämiseksi. Myös kielen universaali apriorinen struktuuri on kiistetty postmodernissa ajattelussa ja uuspragmatistisessa filosofiassa.²⁹ Kielifilosofian ja kulttuuriantropologian piirissä on myös esitetty, että kieli muokkaa ajatteluumme ja määrää sitä kenties enemmän kuin ulkomaailma ja sen oliot. Äärimmillään tällaisesta seuraa kielideterminismi. Kristillinen traditio luonnollisesti vetoaa hyväntahtoiseen Jumalaan, joka ei petä ihmistä vaan varustaa tämän sellaisilla kielellisillä ja kognitiivisilla kyvyillä, että riittävä tieto maailmasta on mahdollinen. Locke olisi luultavasti hyväksynyt tämän luonnehdinnan.

Aristoteles totuudesta

Metafysiikan yhdeksännessä kirjassa Aristoteles kuvailee kaksi tapaa puhua totuudesta. Tosia voivat olla yhdistämättömät ja yhdistetyt asiat, joista edelliset liittyvät noettiseen ja jälkimmäiset dianoeettiseen ajatteluun.³⁰ Yhdistämättömien asioiden totuus tarkoittaa, että tietokyvyn suuntatuessa johonkin tiedettävän olion muoto on aktualisoituneena ymmärryksessä. Aristoteles puhuu aktuaalisesti olevista olemuksista, joiden kohdalla ei voi erehtyä. Oliot "ilmaisevat" itsensä

²⁸ Descartes: "Letter to Mersenne"; Spinoza: *Etiikka*, I aks. 6; Locke: *Essay*, IV.v.5; Leibniz: *New Essays*, IV.v.ii; Hume: *Treatise*, III.i.1; Kant, *KrV*, B82-83. Johdannossaan transsendentaaliseen logiikkaan Kant sanoo "loogikkojen" pitävään totuutta "itsestään selvästi" "kognition ja objektin vastaavuutena". Kant tarkoittaa objektilla luonnollisesti fenomenaalisen maailman objektia. Berkeley ei käsittele totuutta lainkaan.

²⁹ Jean-Francois Lyotard ja Michel Foucault ovat ahkerasti esittäneet kielen relatiivisuutta puolustavia näkemyksiä. Uuspragmatisteista etenkin Donald Davidson ja Richard Rorty ovat esittäneet nominalistisen manifestin, että kieli ei ole muuta kuin inhimillistä praksista, ja kaikki kieltä koskevat syntaktiset ja semanttiset säännöt ovat olemassa vain tutkijoiden abstraktioina vailla kytköstä todelliseen kielenkäyttöön arjessa. Sekä postmodernistien että uuspragmatistien yllä leijuu Wittgensteinin haamu. Peirce useimmista muista pragmatisteista poiketen kuitenkin puolustaa tieteellistä realismia ja totuuden korrespondenssiteoriaa.

³⁰ *Met.* IX.10, 1051b33-1052a3

ongelmattomalla tavalla, ja näin ihminen tietää, “mikä jokin on”. Aktualisoitumisen tapahtumatta jääminen ei kuitenkaan ole epätotuutta vaan tietämättömyyttä. Yhdistämättömien asioiden totuus ei ole totuutta ymmärryksessä, jonka tehtävä on muodostaa arvostelmia yhdistämällä ja erottamalla asioita ja niiden ominaisuuksia, vaan kyseessä on formaaliseen identiteettiin perustuva ontologinen totuus.³¹

Yhdistettyjen asioiden totuus tarkoittaa arvostelmien totuutta. Arvostelmassa predikaatti myönnetään tai kielletään subjektista, ja näin syntyvä arvostelma voi olla tosi tai epätosi. Esimerkiksi arvostelma “Sokrates on sivistynyt” on totta, sillä predikaatti “olla sivistynyt” ilmaisee, millainen substanssi on. Tässä merkityksessä olemisesta puhutaan kategorioiden osoittamalla tavalla.³² Aristoteles sanoo totuuden ja epätotuuden olevan ajattelussa.³³ Tosi ajatus liittyy subjektiin sille kuuluvan tai kieltää sopimattoman predikaatin. Ajattelussa oleva totuus on ensisijaisesti riippuvainen olioista. Ajattelu voi olla tai olla olematta totuudenmukaista, eli totuus on jotakin, mitä ajatus voi mukailla: “Et ole valkoinen sen vuoksi, että ajattelemme totuudenmukaisesti sinun olevan valkoinen, vaan me sanomme totuuden todetessamme tämän sen vuoksi, että sinä olet valkoinen”.³⁴ Maailmassa siis vallitsee tosiasioita eli olioiden ja ominaisuuksien olemista yhdessä. Tämä ilmentää ontologian ja predikaation ykseyttä. Kielelliset kategoriat perustuvat realistisen metafysiikan varaan, ja tämä on totuuden korrespondenssiteorian edellytys. Palaamme korrespondentiaaliseen totuuskäsitykseen myöhemmin, mutta sitä ennen on sanottava jotakin ristiriidan laista totuuden kriteerinä.

Metafysiikan neljännessä kirjassa Aristoteles kuvailee kontradiktion lakia “varmimmaksi kaikkea koskevaksi periaateksi”, jonka kohdalla ei voi erehtyä.³⁵ Se on tunnetuin periaate, joka jokaisen ylipäänsä jotakin käsittävän täytyy tietää. “Jotkut tosin vaativat oppimattomuuttaan tällekin todistusta”, Aristoteles sanoo, ja “on oppimattomuutta, ettei ymmärrä, mille voi vaatia todistusta ja mille ei. On näet mahdotonta, että kaikelle olisi todistus, sillä yritys jatkuisi äärettömästi, joten näin ei syntyisi todistusta”.³⁶ Miten ristiriidan laki tiedetään? Aristoteles ei ilmaise itseään yksiselitteisesti, ja tulkintoja on erilaisia. Esimerkiksi Terence H. Irwin on esittänyt, että ainakin *Toisessa analytiikassa* Aristoteles esiintyy foundationalistina. Irwin tulkitsee Aristoteleen sanovan, että meillä on tietoa “ensimmäisistä periaatteista”. Tällä tiedolla Aristoteles tarkoittaa perusteltuja tosia uskomuksia, jotka oikeuttavat itsensä sen sijaan, että ne olisi oikeutettu muista uskomuksista

³¹ *Met.* IX.10, 1051b21-32

³² *Met.* V.7, 1017a23-36

³³ *Met.* VI.4, 1027b17-28

³⁴ *Met.* IX.10, 1051b2-8

³⁵ Kontradiktio < lat. *contra* + *dicere* – ‘lausua päinvastaista’. Ristiriidan laista kts. esim. Politis 2004, 122-155

³⁶ *Met.* IV.4, 1006a6-10

johtamalla. “Aristoteleen näkemys tieteellisestä tiedosta perustuu hänen metafyyssiseen realismiinsa ja foundationalistiseen epistemologiaansa”, ja “[*Analytiikassa*] hän piti foundationalismia ainoana vaihtoehtona skeptisismille”.³⁷ Foundationalistinen luenta on kuitenkin kiistanalainen. Aristoteles näyttää myös sanovan, ettei synnynnäinen tieto ole mahdollista, mutta meillä on synnynnäinen kyky (*δύναμις*) tieteen lähtökohtia (*ἀρχαί*) koskevan tiedon hankkimiseen. Tästä tiedosta Aristoteles käyttää tavallisesti sanaa *γνώσις* eikä *ἐπιστήμη*. Ihminen kykenee aistimaan ja muistamaan aistimansa asiat. Muistumien perusteella syntyy kokemus (*ἐμπειρία*), ja kokemuksen perusteella ihminen kykenee muodostamaan yleiskäsitteitä ja yleistyksiä. Viimeisestä vaiheesta Aristoteles käyttää nimitystä *ἐπαγωγή*, joka on käännetty “induktioksi”.³⁸ Esimerkiksi Jonathan Barnes ei kannata foundationalistista tulkintaa.³⁹

Myös Locke käyttää ristiriidan lakia esimerkkinä sellaisista itsestään selvistä teoreettisista periaatteista, joita yleisesti pidetään myötäsyttyisesti tiedettynä.⁴⁰ Locke ei näe periaatetta hyödylliseksi tiedon hankkimisessa vaan lähinnä aseeksi skolastisissa disputaatioissa (joissa menestymistä hän luonnehtii “varsin hyödyttömäksi taidoksi” ja tiedon hankkimisen “täydeksi vastakohtaksi”).⁴¹ Nykyään kontradiktio liitetään lähes yksinomaan logiikkaan kuuluvaksi termiksi, mikä ilmentää muuttunutta käsitystä kielen ja maailman suhteesta. Aristotelesta lukiessa on pidettävä mielessä hänen käsityksensä olemisen ensisijaisuudesta kieleen nähden. Kielen ilmaisut ovat eräissä mielessä välttämättömiä ja heijastelevat olevaisen objektiivista rakennetta. Luonnon välttämättömyyksiä ei antiikissa erotettu loogis-käsitteellisistä välttämättömyyksistä. Luonnon säännönmukaisuudet ja loogis-käsitteelliset välttämättömyydet alettiin varsinaisesti erottaa toisistaan vasta 1300-luvulla nominalistisessa filosofiassa.⁴²

Aristoteles muotoilee ristiriidan lain esimerkiksi seuraavasti:

On mahdotonta, että jokin sama kuuluu ja ei kuulu jollekin samalle samassa suhteessa.⁴³

³⁷ Irwin, Terence H., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988, s. 134 ja 197, lainannut Stump (2003, 219-220).

³⁸ *An. post.* II.19, 99b14-100a11 ja 100b3-5; vrt. *Met.* I.1, 980a27-981a3. Kts. myös Juha Sihvolan laatima johdanto *An. post.* -suomennokseen s. 286-291.

³⁹ Barnes, Jonathan, “Aristotle's Theory of Demonstration”, teoksessa Barnes, Jonathan & Schofield, Malcolm & Sorabji, Richard (toim.), *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1975, s.65-87 Stumpin (2003, 520) mukaan

⁴⁰ “I shall begin with the Speculative, and instance in those magnified Principles of Demonstration, *Whatsoever is, is; and 'Tis impossible for the same thing to be, and not to be*, which of all others I think have the most allow'd Title to innate.” *Essay* I.ii.4

⁴¹ *Essay* III.x.8

⁴² Kts. s. 146-8. Aristoteleen modaalikäsitteiden tulkinnasta lyhyt esitys esim. Knuutila 1998b, 63-66; Knuutilan laatimat *An. pr.* -suomennoksen selitykset s. 258-262

⁴³ *Met.* IV.3, 1005b20-21. Platon muotoilee myös kontradiktion periaatteen. Kts. *Valtio* IV.436b-437a

Tämän aksiooman mukaan ei ole mahdollista, että jokin ominaisuus samanaikaisesti sekä kuuluu että on kuulumatta samalle asialle. Esimerkiksi “kukaan ei voi uskoa saman olevan ja olevan olematta, kuten jotkut ajattelevat Herakleitoksen sanoneen”.⁴⁴ Ristiriidan laki koskee kontraarisia ominaisuuksia, mutta Aristotelesta kiinnostavat erityisesti kontradiktoriset ominaisuudet, jotka eivät voi kuulua samalle oliolle yhtä aikaa vaan ovat loogisesti toisensa poissulkevia.⁴⁵ Lisäksi tarvitaan lisämääreitä, jotta periaate ei kumoutuisi erilaisin vastaesimerkein. Esimerkiksi sama seinä voi olla sekä ei-maalattu yhdellä hetkellä että maalattu toisella hetkellä, ja sen vuoksi tarvitaan lisämääre “samana ajankohtana” ristiriidan lain pelastamiseksi. Ristiriidan laki on todellisuuden perusrakenteeseen kuuluva metafyyssinen periaate, sillä se kertoo jotakin asioiden olemisesta. Aristoteles liittyy ristiriidattomuuden myös väitelauseiden totuuden kriteeriksi: “ei ole mahdollista sanoa totuudenmukaisesti, että jokin sama sekä on että ei ole ihminen”.⁴⁶

Aristoteles tekee vielä yhteenvedon edellisissä luvuissa sanotusta.⁴⁷ Ensinnäkin mielipiteistä kaikkein varmin on ristiriidan laki. Se on oletettava kaiken rationaalisen ajattelun lähtökohdaksi.⁴⁸ Toiseksi, mikäli ristiriidan laki kiellettäisiin, olioiden ajattelemisen ja niistä puhuminen olisi mahdotonta.⁴⁹ Kolmanneksi Aristoteles puolustaa ristiriidan lakia metafyyssisenä periaatteena sellaisia relativistisia, sensualistisia ja fenomenalistisia näkemyksiä vastaan, joita esimerkiksi Herakleitos, Protagoras, Demokritos, Empedokles ja Anaksagoras ovat esittäneet. “On selvää, että voimme sanoa noille ajatteliijoille saman, mikä on sanottu jo aiemmin”, Aristoteles toteaa, “heille on osoitettava vakuuttavasti, että on olemassa jokin liikkumaton luonto”. Luonto on määrätynyt eikä epämääräinen. Luonnossa kaikki ei virtaa, eikä siellä vallitse vastakohtien ykseys vaan kontradiktion periaate, joka on totta olioista itsestään lisämääreittä eikä ainoastaan sikäli kuin ne näyttävät meille ja ne havaitsemme.

Ristiriidan lain taustalla on kysymys olemisen ja ajattelun suhteesta. *Metafysiikan* kolmannen kirjan alussa Aristoteles esittää luettelon metafysiikkaan liittyvistä ongelmista. Ongelma eli *ἀπορίᾱ* on kysymys, johon voi esittää useita uskottavan tuntuisesti perusteltuja mutta keskenään ristiriitaisia

⁴⁴ Hegel tunnetusti oli eri mieltä.

⁴⁵ Kontradiktoriset ominaisuudet eivät voi yhtä aikaa olla tai olla olematta samassa oliossa. (Esimerkiksi jos seinä on maalattu, niin se ei samanaikaisesti voi olla maalaamaton ja päinvastoin.) Kontraariset ominaisuudet eivät voi yhtä aikaa olla oliossa mutta voivat kylläkin samanaikaisesti olla olematta. (Esimerkiksi samanaikaisesti seinä ei voi olla sekä sininen ja punainen mutta sinisyyden ja punaisuuden ominaisuudet voivat molemmat olla vallitsematta yhtä aikaa. Seinä voi esimerkiksi olla valkoinen.) Kts. esim. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (2009)

⁴⁶ *Met.* IV.4, 1006b33-35

⁴⁷ *Met.* IV.6, 1011b13-16

⁴⁸ Perustelut kts. *Met.* IV.3

⁴⁹ Tätä perustellaan varsinkin *Met.* IV.4.

vastauksia.⁵⁰ *Ἀπορίαι* on kaikkiaan neljätoista, ja niistä toinen liittyy logiikan ja metafysiikan suhteeseen. Aristoteles kysyy, kuuluuko ristiriidan lain kaltaisten “todistusten perinoppien” tarkasteleminen ja substanssien tarkasteleminen yhdelle ja samalle tieteele, vai onko kumpaakin varten erillinen tiede. Toisin sanoen: sisältääkö metafysiikka logiikan, vai onko logiikka metafysiikasta riippumaton, ja jos on riippumaton, niin onko logiikka metafysiikkaa perustavampi tiede?⁵¹ Aristoteleen mukaan “on selvää, että filosofin ja sen, joka tarkastelee koko olevaisen luontoa, on tarkasteltava myös syllogismin perinoppijä. Sen, joka parhaiten on selvillä kustakin suvusta, täytyy myös kyetä esittämään sitä koskevat perinoppiit; siis sen, joka tutkii olevaa olevana, tulee kyetä esittämään kaikkien asioiden varmimmat perinoppiit. Tällainen on filosofi”.⁵² Aristoteleen kanta on selvä: metafysiikka sisältää logiikan. Ristiriidan laki pitää paikkansa nimenomaan olioista sikäli kuin ne ovat olevaisia. Se on myös logiikan ja rationaalisen päättelyn periaate, mutta ensisijaisesti se on metafysiikan aksioma, jonka varassa olioista ja asioista puhuminen ja niiden ajatteleminen on mahdollista. Tällainen näkemys puoltaa Aristoteleen antifoundationalistista tulkintaa: ihminen oivaltaa ristiriidan lain välttämättömäksi, mutta tämä oivallus edellyttää aistihavaintoa.⁵³ Ristiriidan lain metafysiinen luonne mahdollistaa myös totuuden käsitteen korrespondentiaalisen tulkinnan.

Ristiriidan lain kaltaisten intuitiivisten itsestäänselvyksien kyseenalaistaminen tekee välttämättömäksi erilaisiin argumentaatiotekniikoihin eli retoriikkaan turvautumisen. Kantin jälkeisen logiikan piirissä on jätetty huomiotta, että Aristoteles ei tutkinut ainoastaan *Analytiikoissa* käsittelemiään pätevän päättelyn ja syllogismin muotoja vaan *Topiikassa*, *Retoriikassa* ja *Sofistisissa kumoamisissa* myös dialektista päättelyä. Puhtaan muodollinen analyttinen päätelmä on demonstratiivinen ja yleispätevä, sillä sen totuus on lausuman ominaisuus ja siitä syystä subjektiivisista mielipiteistä riippumaton. Dialektista päättelyä tarvitaan, kun haetaan hyväksyntää tai kannatusta kiistanalaisille väitteille tai kun halutaan muodostaa keskustelutilanteessa paras mahdollinen argumentti tavoitellun johtopäätöksen lähtökohdaksi.⁵⁴ Tällöin premisseinä ei käytetä intuitiivisia itsestäänselvyksiä vaan yleisesti hyväksytyjä, filosofien tai arvostetuimpien hyväksymiä mielipiteitä.⁵⁵ Huomio on kiinnitettävä argumenttien valintaa ohjaaviin näkökohtiin eli

⁵⁰ Vastakkaisten näkemysten harkitseminen on ollut länsimaisessa filosofiassa tapana. Platonin tekstien dialogimuoto mahdollistaa keskustelukumppaneiden näkemysten punnitsemisen. Skolastiikan *quaestio* lähtee liikkeelle kirjoittajan näkemysten kannalta vastakkaisten mielipiteitten esittelemisellä. Myös Kantin puhtaan järjen antinomioihin liittyvä esitys perustuu sille ajatukselle, että puhdas järki kykenee “näennäisin perustein” todistamaan vastakkaisia väittämiä.

⁵¹ *Met.* III.2, 996b26-997a15

⁵² *Met.* IV.3, 1005b6-11

⁵³ Politis 2004, 128-138

⁵⁴ *Top.* I.1, 100a18-21

⁵⁵ *Top.* I.1, 100a29 ja b21

topoksiin (sg. *τόπος*), ja *Topiikassa* Aristoteles pyrki esittämään järjestelmällisesti säännöt parhaan argumentin muodostamiseksi. Dialektinen päättely ei pyri yleispätevyyteen vaan suostutteluun ja vaikuttavuuteen. Aristoteles siis näkee, että päättelyä on kahdenlaista, ja ainoastaan toinen päättelyn muodoista koskee totuutta.⁵⁶

Aristoteles esittää ehkä parhaiten tunnetun totuuden määritelmänsä *Metafysiikan* neljännen kirjan seitsemännessä luvussa, missä hän argumentoi kolmannen poissuljetun lain puolesta:

Epätotta on sanoa, että se ei ole, mikä on, tai että se on, mikä ei ole, ja vastaavasti totta on sanoa sen olevan, mikä on, ja sen olevan olematta, mikä ei ole.

Tätä on pidetty totuuden korrespondenssiteorian varhaisena muotoiluna.⁵⁷ Totuuden kriteeri on määritelmän mukaan sanomisen ja olemisen suhde, mutta Aristoteles ei täsmennä mitä tässä tarkoittaa sillä “mikä on” tai “ei ole” eikä hän lausu sanomisen ja olemisen välistä relaatiota millään tavoin. Jostakin sanotaan jotakin, ja tämän voi ajatella sisältävän implisiittisen viittauksen relaatioon. Edelleen, jostakin sanotaan, “että se on”, mikä viittaisi siihen, että on jokin todellisuus, josta jotakin sanotaan. *Kategorioista* voi lukea selkeämpiä esimerkkejä, esimerkiksi

ihmisen olemassaolo nimittäin on käännettävässä seuraussuhteessa häntä koskevan toden väitteen kanssa. Jos näet ihminen on olemassa, on totta väite, jolla sanomme, että ihminen on olemassa [*ἀληθῆς ὁ λόγος ὃν λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος*], ja kääntäen: jos se väite on tosi, jolla sanomme ihmisen olevan olemassa, ihminen on olemassa. Mutta tosi väite ei mitenkään ole syy itse asian olemassaoloon, kun taas itse asia näyttää jollain tavalla olevan syy siihen, että väite on epätosi. Väitettä näet sanotaan todeksi tai epätodeksi sen perusteella onko asia niin tai ei.⁵⁸

⁵⁶ Näitä ajatuksia esittää Perelman (1996, 7-11), joka kannattaa logiikan, retoriikan ja dialektiikan suhteiden määrittelemistä uudelleen väärinkäsitysten oikaisemiseksi. Muodollinen logiikka, hän sanoo, on vain yksi päättelyn ala. Kaikki päättelyämme ei kuitenkaan ole kalkyloimista tai matemaattista todistelua vaan paljolti myös argumentointia eli mielipiteisiin vaikuttavaa perustelua. “Jos haluamme ymmärtää logiikan kaikkien päättelyn muotojen tutkimiseksi, muodollisessa logiikassa kehitettyä todisteiden esittämää teoriaa on täydennettävä argumentaatioteorialla, jossa tutkitaan Aristoteleen dialektisiksi kutsumia päätelmiä.” Dialektiikka käsittelee kiistoissa tai kahdenvälisissä keskusteluissa käytettäviä argumentteja. Retoriikka poikkeaa dialektiikasta siinä, että retoriikassa keskitytään julkisen puhujan tekniikoihin, kun tämän yleisönä on maallikoita, “jotka eivät kykene seuraamaan pitkiä päättelyketjuja” (*Rhet.* I.1, 1357a1). Retoriikka ja dialektiikka ovat Aristoteleen mukaan “rinnakkaisia taitoja” (*Rhet.* I.1, 1354a1). Toulmin (2008) esittää samansuuntaisia huomioita. Kiitän Juhani Sarsilaa, joka lukuisissa keskusteluissamme auttoi näkemään dialektisen argumentaation tärkeyden paitsi aristoteelisessa perinteessä myös nykyisen ajattelun kannalta.

⁵⁷ Platon esittää samankaltaisia ajatuksia väitteen totuudesta ja epätotuudesta: “[P]uhe, joka esittää asiat niin kuin ne ovat, on totta, se taas joka esittää ne niin kuin ne eivät ole, on valhetta” (*Kratylos* 385b); “[T]osi väittäjä esittää - - olevia asioita niin kuin ne ovat.” (*Sofisti* 263b).

⁵⁸ *Cat.* 12, 14b14-24. Kts. myös 10, 12b7-16; 13b9-35

Kategorioissa Aristoteles tarkastelee lähinnä subjekti-predikaatti -muotoisten väitteiden eli yhdistettyjen ilmausten loogista muotoa. Tositä tai epätositä voivat olla ainoastaan yhdistetyt ilmaukset (kuten “ihminen juoksee”), mutta yhdistämättömät ilmaukset (kuten “ihminen” tai “juoksee”) eivät ole totitä tai epätositä. Aristoteleen ajattelu on metafysiistä realismia: asiat (*πραγματα*) ovat jollakin tavalla, ja kielen väitteet ovat totitä tai epätositä sen mukaan vastaavatko ne asioiden olemista vai eivät. Tässä on mahdollista nähdä kieli eräässä mielessä todellisuuden kuvaksi: substanssien olemistapoihin liittyvä rakenne ilmaistaan kategorioopissa, ja kielessä se ilmenee kielen loogisessa rakenteessa.

Tulkinnasta alussa Aristoteles esittää merkitysteorian, jonka mukaan kielen sanat ovat “sielullisten vaikutusten symboleja” (*τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα*), ja nämä sielulliset vaikutukset eli ajatukset ovat “asioiden jäljitelmiä” (*ὁμοιώματα*).⁵⁹ Totuudesta ei nyt puhuta vastaavuutena, mutta oletus on implisiittisesti läsnä. Aristoteles esittää tässä tiedon metafysiikan formaalikausaliiteetin periaatteen: oliot aiheuttavat ajatteluun kaltaisuuksia, ja puhe on ajatusten tulkintaa. Suoran realismin ja representationalistien kiistely koskee juuri näiden kaltaisuuksien luonnetta, alkuperää ja syntyä. Erityisesti kolmannentoista vuosisadan loppupuolella keskusteltiin yleisnimien semantiikasta, ja Johannes Duns Scotus oli tässä keskustelussa keskeinen hahmo. Kysymys kuului: Mitä puhutut tai kirjoitetut yleisnimet kuten “ihminen” ja “eläin” tarkoittavat? Ovatko ne mielenulkoisten olioiden vai niiden mentaalisten representaatioiden merkkejä? Myös erilaisten John Locken ideateorian tulkintojen eroavaisuudet palautuvat tähän keskusteluun.⁶⁰

Aina 1200-luvulle noudateltiin Boëthiuksen mentalistista tulkintaa. Siinä tehdään ero nimisanojen primaarisen ja sekundaarisen merkityksen välille. Ensisijaisesti nimet merkitsevät mielessä olevia käsitteitä. Koska käsitteet ovat mielenulkoisten olioiden representaatioita, nimet merkitsevät toissijaisesti myös niitä mielenulkoisia olioita, joita käsitteet edustavat. Kolmannellatoista vuosisadalla alkoi yleistyä uudenlainen, realistinen tulkinta, jonka mukaan nimisanat merkitsevät ensisijaisesti mielenulkoista oliota. Realistisen tulkinnan nimisanat eivät merkitse ensisijaisesti käsitteitä, mutta käsitteiden olemisen saattaa kuitenkin olla merkityssuhteen välttämätön ehto. Näin tulkinten käsitteiden rooli ei siis olisi representatiivinen vaan esimerkiksi kausaalinen. Akvinolainen kannatti realistista tulkintaa. Akvinolaisella oli keskeinen asema 1200-luvun lopun semantiikassa, sillä hänen näkemyksiään toistettiin niin Pariisissa kuin Oxfordissakin, kuten esimerkiksi Sigerus

⁵⁹ *de Int.* 16a3-6. “Jäljitelmiksi” suomennettu *ὁμοιώματα* on neutrisubstantiivin *ὁμοίωμα* monikon nominatiivi. Liddell & Scott (1975) antaa sille englanninnokset “likeness”, “image”, “resemblance” ja “counterfeit”.

⁶⁰ Kts. luku “Representoimisesta” s. 233.

Brabantilaisen ja Peter Cornwallilaisen tapaukset osoittavat. Giorgio Pini on esittänyt, että myös Johannes Duns Scotuksen ajatukset ovat Akvinolaisen näkemysten rekonstruktioita.⁶¹

Akvinolainen totuudesta

Akvinolaisen filosofiassa totuus ei ole ainoastaan tiedollisen proposition epistemologinen ehto, vaan myös transsendentaalikäsité eli vaihtoehtoinen olemisen käsitteen kanssa: oleva on totta, ja tosi on olemista. Totuus on lisäksi moraalinen hyve. Ymmärryksen objekti on olion mikäisyys (*quidditas*), jonka ymmärrys tavoittaa välittömässä ja erehtymättömässä oivallusaktissa. Tämän intellektuaalisen *apprehension* tuloksena subjekti tietää, mikä jokin on. Ymmärryksen päämäärä on totuus, *verum*, jonka Akvinolainen määrittelee ymmärryksen ja olion muodolliseksi vastaavuudeksi. Aistihavainto on sikäli ongelmaton, ettei esimerkiksi aistielinten toimintaa yleensä ottaen ole tarpeen kyseenalaistaa.

Aristoteleen tavoin Akvinolainen sanoo tietävän eroavan ei-tietävästä oliosta siinä, että tietävässä oliossa on läsnä sen oman substantiaalisen muodon lisäksi tiedettävän asian muoto. Sielu on “jollakin tavalla kaikkia asioita”, *quodammodo omnia*:

Ymmärryskykyiset oliot eroavat ymmärryskyvyttömistä siinä, että ymmärryskyvyttömillä ei ole kuin oma muotonsa. Ymmärryskykyisissä taas voi luonnostaan olla myös toisen olion muoto, ja tällöin ymmärretyn olion muoto on ymmärryskykyisessä. On siten ilmeistä, että ymmärryskyvyttömän olion luonto on suppeampi ja rajoitetumpi, kun taas ymmärryskykyisten luonnolla on enemmän laajuutta ja ulottuvaisuutta. Tämän vuoksi Filosofi sanookin III kirjassa *Sielusta*, että sielu on tavallaan kaikki olevat asiat.⁶²

Ymmärryskyvyn rajoittuneisuus tai ulottuvaisuus määrittyy olion materiaalisuuden perusteella: aineellisuus rajoittaa ymmärryskykyä. Akvinolaisen maailmassa ymmärryskyvyltään rajoittuneimpia ovat mineraalit, jotka eivät kykene olemaan muuta kuin ovat. Toista ääripäätä

⁶¹ Kts.Pinin artikkeli (1999). Akvinolaisen lopullinen kanta on muodostunut noin vuoden 1260 jälkeen ja on luettavissa jo teoksessa *QDV*, mutta selkeästi *SCG* I.53 ja II.75 ja IV.11 sekä *ST* Ia, q.85, a.2 sekä *QDP* q.8, a.1c. Kts. tämän teoksen s. 45-6. Scotus mainitsee teoksessaan *Ordinatio* “suuren muutoksen” (*magna altercatio*) aikalaistensa merkitysteorioihin liittyvässä keskustelussa ja kuvailee *Tulkinnasta*-kommentaarissaan kaksi vastakkaista näkemystä (*Super Peri hermeneias* 1.2 ja 2.1). Pini esittää, ettei Scotus muotoillut teorioitaan itse vaan lausuu aiemmin esitettyjä, lähinnä Akvinolaisen ajatuksia.

⁶² “[C]ognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod *anima est quodammodo omnia*.” (*ST* Ia, q.14, a.1c); vrt. *de An.* III.8, 431b21; III.4, 429b31

edustaa Jumala, jonka ymmärryskyky on rajaton. Siinä kaikki ymmärrettävä on aktualisoituneena jatkuvasti yhtenä suurena ajattelun aktina. Ihmisen aisti- ja ymmärryskyky tekevät hänelle mahdolliseksi ottaa vastaan muidenkin olioiden muotoja. Se, mitä Akvinolainen sanoo totuudesta, perustuu tämän aristoteelisen prinssiipin varaan.

Akvinolainen tematisoi totuuden käsitteen useassa kohdin tuotannossaan. Varhainen käsitys löytyy teoksesta *Quaestiones disputatae de veritate*, ja myöhempi *Summa theologiae* ensimmäisestä osasta.⁶³ Edellisessä on luettavissa hänen täydellisin esityksensä transsendentaalikäsitteistä, joista erillistä tutkielmaa ei olekaan. Myös Akvinolainen puhuu totuudesta kahdessa eri merkityksessä. Ensimmäinen perustuu Aristoteleen näkemykseen, jonka mukaan totuus ei ole asioissa vaan ajattelussa.⁶⁴ Toinen merkitys on ontologinen: totuus on olemisen aktualisuutta, ja oleva aiheuttaa inhimillisen tiedon. Koska Jumala on *actus purus*, hän on yhtä kuin Totuus.⁶⁵ Teoksessa *QDV* totuus määritellään korrespondentiaaliseksi: se on ymmärryksen ja olion vastaavuutta, *adaequatio intellectus et rei*.⁶⁶ Näin määriteltynä sekä ymmärrys että olio voivat olla ”tosia”, kun totuus määritellään niiden väliseksi relaatioksi. Ensimmäisen kysymyksen ”Mitä totuus on?” responsiossa Tuomas selostaa useita totuuden määritelmiä filosofian historian varrelta: Aristoteleen, Hilarius Poitierslaisen, Augustinuksen, Avicennan, Anselm Canterburylaisen ja lopulta *adaequatio*-määritelmän, jonka Akvinolainen mainitsee Isaac Israelitan esittämäksi.⁶⁷ Näiden joukossa Tuomas

⁶³ *QDV* lienee noin vuodelta 1256. Kts. Eschmann (1994)

⁶⁴ *Met.* VI.4, 1027b25

⁶⁵ Kts. esim. *SCG* I, 60

⁶⁶ ”Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in *Lib. Solil.: verum est id quod est*; et Avicenna in sua *Metaphysic.: veritas cuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei*; et quidam sic: *verum est indivisio esse, et quod est*. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in *Lib. de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit in *IV Metaphysic.*, quod definiens verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod *verum est declarativum et manifestativum esse*; et Augustinus in *Lib. de vera Relig.: veritas est qua ostenditur id quod est*; et in eodem libro: *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.*” (*QDV* q.1, a.1c); Kts. myös. *SCG* I, 59.2

⁶⁷ Isaac Israelita eli Isaac Ben Salomon (855–955) oli juutalaisfilosofi ja uusplatonisti. *Adaequatio*-määritelmää ei kuitenkaan ole löydetty hänen kirjoituksistaan. Ajatuksen esittää 100-luvun lopulla Sekstos Empeirikoksen (*Adversos mathematicos*, vii, 168) mukaan akatemialainen skeptikko Karneades (214–129) niin, että esitys on ”tosi, kun se on sopusoinnussa [*σύνφωνος*] kohteen kanssa ja epätos, kun se on epäsovussa sen kanssa”. Samantyyppisiä ajatuksia löytyy monilta varhaisilta Platonin ja Aristoteleen kommentaattoreilta ja uusplatonisteilta kuten Proklokselta ja Filoponokselta. Myös Averroës ja Avicenna muotoilivat korrespondenssimääritelmiä. Kts. esim. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Anton C. Pegis

mainitsee anonyymien määritelmän, jonka mukaan totuus on *indivisio esse et quod est* eli olemisen ja sen-mikä-on erottamattomuutta. Sentenssikommentaarissa tätä määritelmää kutsutaan “magistraaliseksi” (*magistralis*), koska opettajat opettivat sitä yliopistossa. Tämä Tuomaan esittämistä määritelmistä uusin löytyykin esimerkiksi Albertus Magnusin, Aleksanteri Halesilaisen ja Bonaventuran käytössä.⁶⁸

Summa theologiae ensimmäisen osan kuudestoista kysymys käsittelee kokonaisuudessaan totuutta. Kysymyksen kahdeksassa artiklassa kysytään, (i) onko totuus oliossa vai ainoastaan ymmärryksessä, (ii) onko totuus ainoastaan ymmärryksen yhdistelevässä ja erottelevassa osassa, (iii) mikä on totuuden ja olemisen käsitteiden suhde, (iv) mikä on totuuden ja hyvän käsitteiden suhde, (v) onko Jumala totuus, (vi) ovatko kaikki todet asiat tosia yhden yhteisen totuuden perusteella, (vii) onko totuus ikuista ja (viii) onko totuus muuttuvainen. Meitä kiinnostaa erityisesti neljä ensimmäistä.

Ensimmäinen artikla perustuu Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämään näkemykseen, jonka mukaan totuus tai epätotuus ei ole asioissa vaan ajattelussa.⁶⁹ Akvinolainen vastaa, että ymmärrys (*intellectus*) tavoittelee totuutta (*verum*) samalla tavoin kuin haluava sielunosa (*appetitus*) tavoittelee hyvää (*bonum*). Haluavan ja ymmärtävän sielunosan välillä on kuitenkin se ero, että haluavan sielunosan tavoittelema hyvä on haluttavassa oliossa, ja haluavaa sielunosaa sanotaan hyväksi sikäli kuin se tavoittelee kohdetta, joka on hyvä. Haluavan sielunosan hyvyys määrittyy näin ollen sen kohteesta käsin. Sen sijaan, Tuomas jatkaa, *cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur*. Aristoteleen tiedon metafysiikan keskeinen periaate on, että ymmärtävä sielunosa kykenee “olemaan tiedetty asia”.⁷⁰ Tähän vedoten Akvinolainen voi sanoa totuuden olevan ymmärryksessä sikäli kuin ymmärrettävän olion muoto (*forma*) on ymmärryksessä (eli “ymmärrys tulee ymmärrettävän asian muovaamaksi”, *conformatur*). Siksi “on välttämätöntä”, että ymmärrettävän olion totuus määräytyy ymmärryksestä käsin (*ab intellectu derivetur*). Olion totuus määrittyy sen suhteen perusteella, mikä sillä on ymmärrykseen. Tämän suhteen voi ymmärtää kahdella tavalla. Olio voi olla suhteessa ymmärrykseen joko varsinaisesti ja itsessään (*per se*) tai aksidentaalisesti ja satunnaisesti (*per accidens*). Edellinen on ensisijainen, sillä se tarkoittaa riippuvuussuhdetta. Akvinolaisen esimerkkinä on talon suhde arkkitehdin ymmärrykseen. Talon

huomauttaa alaviitteessä SCG I, 59.2, että Akvinolaiselle *adaequatio*-määritelmä olisi välittynyt Guillelmus Auvergnelaiselta ja hänelle Avicennan *Metafysiikasta* I, 9 fol. 74rb.

⁶⁸ Aertsen (1992)

⁶⁹ *Met.* VI.4, 1027b25

⁷⁰ *de An.* III.4, 430a1-5

totuus on ensisijaisesti vastaavuutta arkkitehdin ymmärryksen ja toteutuneen talon välillä, kun toteutunut talo on suunnittelijan ymmärryksessä olleen idean kaltainen. Aksidentaalinen suhde on toissijainen ja tarkoittaa sellaista suhdetta, joka jonkin muun havaittajan kuin talon suunnittelijan ymmärryksellä on taloon. Talon oleminen ei riipu satunnaisen havainnoijan ymmärryksestä, mutta arkkitehdin ymmärryksestä se on riippuvainen.

Totuus on siis *secundum sui primam rationem* eli ensisijaisesti ymmärryksessä – nimittäin Jumalan ymmärryksessä – sikäli, että se on kaikkien luonnonoloiden periaate. Ihmisen ymmärryksen suhde luonnonoloihin on aksidentaalinen. Tästä seuraa Akvinolaisen modifikaatio Aristoteleen formaalikausaliteetin teoriaan: Luonnonolion oleminen on inhimillisessä ymmärryksessä olevan totuuden aiheuttaja. Totuus ei kuitenkaan ole ensisijaisesti luonnonoliossa, vaan luonnonolion suunnittelijan eli Jumalan ymmärryksessä.⁷¹ Akvinolaisen totuus käsitys tulee siis käsitettäväksi analogian avulla. Jumalan ymmärrys on luonnonoloiden “syy”, mutta luonnonoloiden oleminen on “syy” sille, että niiden metafyyminen muoto aktualistuu inhimillisessä ymmärryksessä. Kausaatio ilmentää tässä olemisen analogiaa (*analogia entis*), josta enemmän alempana.⁷²

Toisessa artiklassa kysytään, onko totuus ainoastaan ymmärryksen yhdistelevässä ja erottelevassa osassa. Akvinolainen tekee eron kahden ymmärryksen operaation välille. Ensimmäinen on *apprehensio* eli *intelligentia indivisibilium* eli analysoimattomien kokonaisuuksien välitön oivaltaminen. Sen avulla ymmärrys “tietää, mikä jokin on” (*cognoscit quod quid est res*) eli tavoittaa olion metafyyminen olemuksen, *quidditatem rei*. Tämä operaatio on ihmiselle luontainen ja tapahtuu spontaanisti mieluummin kuin tietoisesti. *Apprehensio* on myös suhteellisen erehtymätön. Akvinolainen vertaa sitä aistiin:

Ymmärryksen varsinainen objekti näet on olion mikäisyys [*quidditas rei*]: samoin kuin aistihavainto on aina totuudenmukainen aistittavien asioiden kohdalla, niin myös ymmärrys on totuudenmukainen ymmärtäessään, mikä jokin on.⁷³

⁷¹ “[L]icet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.*” (ST Ia, q.16, a.1 ad 3).

⁷² Akvinolainen näkee ontologian ja logiikan isomorfisiksi, mutta hän tekee niiden välille eksplisiittisesti eron. Predikaatio (*praedicatio*) on eri asia kuin reaalin vaikuttaminen (*actio*). Paitsi, että syitä sanotaan jonkinlaisiksi, ne myös ovat jonkinlaisia. Kts. esim. ST Ia, q.13 a.5 ad 1.

⁷³ “Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper verus est, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ut dicitur in III de anima.” QDV q.1, a.12c

Apprehensio on totuutta eräässä mutta ei varsinaisessa mielessä, sillä näin ajateltuna ymmärryksen totuus ja aistien totuus ovat samankaltaisia: molemmat ottavat vastaan olioiden kommunikoimia muotoja, ja kun muoto aktuaalistuu, niin aistissa tai ymmärryksessä ontologisessa mielessä on totuus. Aisti tai ymmärrys ei kuitenkaan “tiedä”, vastaako aktualisoitunut muoto aistittavaa tai ymmärrettävää oliota. *Apprehensioon* ei siis liity käsitteen eikä uskomuksen muodostamista. Tämän vuoksi tarvitaan ymmärryksen toinen operaatio, joka yhdistelee ja erottelee (*componit et dividit*) käsitteitä eli myöntää ja kieltää subjektista predikaatteja. Aluksi ymmärryksen ensimmäinen operaatio oivaltaa (*apprehendit*) olion (kuten puun) olemuksen. Seuraavaksi toinen operaatio muodostaa oliosta proposition eli arvostelman (*iudicium*), jossa ensimmäisessä operaatiossa tavoitettuun asiaan liitetään predikaatteja (‘tämä puu on vihreä’). Tällä kohden ymmärrys tuo tapahtumaan jotakin ymmärrettävän muodon lisäksi: arvostelman, joka ei sijaitse oliossa vaan ymmärryksessä. Arvostelmassa aistittavaan partikulaariin liitetään universaali predikaatti.⁷⁴ Tästä arvostelmasta voi kysyä, vastaako se todellisuutta vai ei, sillä nyt erehtyminen on mahdollista.⁷⁵ Totuuden kriteeri on ymmärryksen muodollinen vastaavuus olioon nähden, *conformitas ad rem*. Tällä perusteella totuus on varsinaisesti (*proprie loquendo*) yhdistelevässä ja erottelevassa ymmärryksessä.⁷⁶

Totuus voi siis Akvinolaisen käytössä merkitä kahta asiaa. Korrespondentiaalisen *adaequatio*-totuuden lisäksi on perustavampi ontologinen totuus, joka perustuu siihen, että tosi on transsendentaalikäsite. Aristoteelisessa skolastiikassa kategoriat nähtiin olevaisen ja olevaisesta puhumisen ylimmiksi luokiksi. Transsendentaalikäsitteet ovat olemisen kategorioita laajempia käsitteitä, jotka ylittävät (lat. *transcendere* – ‘kulkea yli’) Aristoteleen kategoriat.

⁷⁴ Vrt. *de An.* II.5, 417b21-23

⁷⁵ “[U]bi est compositio intellectuum, ibi iam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.” QDV q.1, a.12sc

⁷⁶ “[V]erum - - secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removel ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, *veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.*” (ST Ia, q.16, a.2c, kursivointi minun)

Transsendentaalikäsitteitä Akvinolaisen mukaan ovat oleva, hyvä, yksi ja tosi.⁷⁷ Ne ovat keskenään vaihtokelpoisia, sillä ne merkitsevät viime kädessä samaa. Seuraavat kaksi artiklaa liittyvätkin transsendentaalikäsitteisiin.

Kolmannessa artiklassa Akvinolainen sanoo, että termejä “oleva” ja “tosi” voi käyttää toistensa sijasta – *ens et verum convertuntur* – sillä mikä tahansa, mikä on, on ymmärrettävä eli toden tiedon aktuaalinen tai potentiaalinen objekti.⁷⁸ Neljännessä artiklassa kysytään, onko transsendentaalikäsite ‘hyvä’ loogisesti ensisijainen ‘toteen’ nähden. Responsiossa todetaan, että ei ole. Vaikka “hyvä” ja “tosi” ovat molemmat vaihtokelpoisia nimityksiä “olemisen” kanssa, niin totuus edeltää loogisesti hyvää kahdella perusteella: Ensinnäkin totuus on olemiseen läheisemmässä suhteessa kuin hyvä. Totuus liittyy olemiseen välittömästi ja lisämääreittä, mutta hyvyys liittyy johonkin oloon vain siinä määrin kuin se jossakin suhteessa on täydellinen ja siksi haluttava. Toiseksi, ymmärtävä sielunosa on luonnostaan ensisijainen haluavaan sielunosaan nähden, ja siksi ymmärtävän sielunosan päämäärä (*verum*) on ensisijainen haluavan sielunosan päämäärään (*bonum*) nähden. Totuuden ontologia liittyy siis analogiaan, jota pysähdymme tarkastelemaan hetkeksi.

Metafysiikan neljännen kirjan alussa Aristoteles kertoo tieteestä, “joka tarkastelee olevaa olevana ja sille itsessään kuuluvia määreitä. Se ei ole sama kuin yksikään niin sanotuista erityistieteistä. Mikään niistä ei näet tarkastele yleisesti olevaa olevana, vaan ne ottavat siitä osan ja tarkastelevat sille kuuluvaa”.⁷⁹ Aristoteles koki ongelmalliseksi ensimmäisen filosofian tutkimuskohteen määrittämisen, sillä “sanaa ‘oleva’ käytetään monella tavalla [*λέγεται πολλαχῶς*], mutta eri käytöt ovat suhteessa yhteen [*πρὸς ἓν*] määrättyyn asiaan, eikä niissä ole kysymys aidosta monimerkityksisyydestä”, ja sen vuoksi “oleva” tuntui liian epämääräiseltä tutkimuskohteelta.⁸⁰

⁷⁷ “[I]sta nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate” (*in I Sent.* d.8, q.1, a.3). Myös Kantin käytössä “transsendentaalinen” tarkoittaa sitä, mikä ylittää kategorioiden sovellusalueen, mutta hänelle kategoriat eivät ole olemisen vaan ymmärryksen kategorioita, ja transsendentaalinen tarkoittaa sellaista, mikä ei ole kokemukselle mahdollinen objekti.

⁷⁸ “Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.” (*ST Ia*, q.16, a.3c) Transsendentaalikäsitteiden keskinäisen vaihdettavuuden korkein ilmentymä Akvinolaisen universumissa on tietenkin Jumala, joka on sekä *actus purus*, *ipsum esse subsistens*, *summum bonum* ja *veritas*.

⁷⁹ *Met.* IV.1, 1003a21-26

⁸⁰ *Met.* IV.2, 1003a33. Aristoteles käyttää ilmauksia kuten “sanotaan monella tavalla” (kr. *λέγεται πολλαχῶς*, lat. *multis modis dicitur*) ja “sanotaan suhteessa yhteen” (*πρὸς ἓν λεγόμενα*, *ad unum*). Akvinolainen kutsuu analogisiksi termejä, jotka *πολλαχῶς λεγόμενα* eli *analogice dicuntur*. Hän puhuu analogisista nimistä Aristoteles-kommentaareissaan siellä, missä Aristoteles ei käytä sanaa *ἀναλογία* lainkaan. Tavallisesti Aristoteles puhuu monimerkityksisyydestä eli asioista, joista sanotaan monella tavalla, mutta kuitenkin “suhteessa yhteen” (*πρὸς ἓν*) tai “suhteessa yhteen periaattiin” (*πρὸς μίαν ἀρχήν*). Akvinolaisen “nimien analogia” vastaa Aristoteleen monimerkityksisyyttä “suhteessa yhteen”. Teoretisointi nimien analogiasta palautuu *Kategorioiden* ensimmäiseen lukuun, missä Aristoteles tekee eron homonymian, synonymian ja

Tieteen on oltava tiedettä substansseista, sillä substanssit ovat ensisijaisesti olevaa.⁸¹ Teoksessa *de Ente et essentia* Akvinolainen viittaa Aristoteleeseen ja sanoo, että “yhdellä tavalla oleva itsessään jakautuu kymmeneen kategoriaan”.⁸² Termiä “oleva” (*ens*) käytetään sekä substansseista että aksidensseista.⁸³

Aristoteleesta poiketen Akvinolainen näkee analogian ilmenevän kahdella ontologisella tasolla, jotka heijastelevat aristoteelisia ja platonisia vaikutteita Akvinolaisen metafysiikassa: horisontaalisella (eli predikamentaalaisella) sekä vertikaalisella (eli transsendentaalisella).⁸⁴ Analogialla on myös kahtalainen tehtävä. Yhtäältä se predikaation käsitteellis-loogisella tasolla on yritys vastata Jumalasta puhumisen ongelmaan: kuinka ihminen voi omilla sanoillaan puhua yhteismitattomasta ja transsendentista oliosta syyllistymättä jumalanpilkkään tai antropomorfismiin? Toisaalta Akvinolainen muiden modistien tavoin korostaa kielen ja todellisuuden vääjäämätöntä yhteyttä ja sanoo asioiden olevan yksimerkityksisiä, monimerkityksisiä tai analogisia sen lisäksi, että niitä sanotaan sellaisiksi. Kielen rakenne vastaa maailman metafyyssistä rakennetta, ja analogiaopin avulla Akvinolainen valaisee kausaalisuuden ja partisipaation ontologiaansa.

paronymian välille. Homonymyisiä (*ὁμώνυμα*) eli ekvivookkisia eli monimerkityksisiä ovat “sellaiset, joilla on yhteistä vain nimi, mutta nimeen liittyvä asian määritelmä eri”. Sanakirjassa *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works* mainitaan sekä substantiivi “ekvivokaatio” että adjektiivi “ekvivookkinen”. Substantiivista sanotaan: “*aequivocatio, -onis, f.*, (1) same name or title, same name or two or more things which in their concept and essence are different; the opposite of univocatio, in which not only the name but the thing signified by the name is the same. This diversity may be (2) ambiguity, a complete difference or (3) analogy, a relative or proportional difference. It does not only imply the pejorative and malicious sense or our English equivocation.” Adjektiivi on määritelty näin: “*aequivocus, -a, -um, adj.*, (1) homonymous, of like name in the broad sense of the word; all things are so called which share the same name but not the same idea and essence, whether they are like or not; opposite of univocus, and therefore inclusive of analogous, see below, (2) homonymous, of like name in the narrow sense of the word, applied to those things which bear the same name but are not only different in idea and essence, but are not similar to each other, a synonym of *aequivocus*.” (Deferrari et alii 1948)

⁸¹ *Met.* XII.1, 1069a18. Aristoteleen käsityksestä metafysiikan tutkimuskohteesta on ollut erimielisyyttä. *Metafysiikan* IV kirjan ensimmäisessä ja toisessa luvussa puhutaan tieteestä, joka “tarkastelee olevaa olevana ja sille itsessään kuuluvia määreitä”, kun taas VI.1, erityisesti 1026a29-32, puhuu “teologiasta”, “ensimmäisestä filosofiasta” ja “liikkumatonta substanssia koskevasta tieteestä”. Edellisestä on käytetty nimeä *metaphysica generalis* tai ontologia, ja jälkimmäisestä *metaphysica specialis*. Kts. esim. Wippel 1993, 85; Simo Knuuttilan laatimat *Metafysiikan* suomennoksen selitykset; Owens 1957, 22.

⁸² “[E]ns per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera - -.” (*de Ente*. I). Akvinolainen viittaa *Met.* V.7.

⁸³ Kts. *de Ente*. VI. Termiä “oleva” käytetään analogisesti. Se on “terveen” ohella toinen niistä esimerkeistä, jotka Akvinolainen lainasi Aristoteleelta ja jotka ovat aina esillä, kun Tuomas puhuu analogiasta. Substanssin kategorian lisäksi Akvinolainen Aristoteleen tavoin luettelee yhdeksän aksidenssin kategorioita: kvantiteetin (*quantitas*), kvaliteetin (*qualitas*), ajan (*quando*), paikan (*ubi*), tilanteen (*situs*), suhteessa olemisen (*relatio*), tilan (*habitus*), toimimisen (*actio*) ja toiminnan kohteena olemisen (*passio*) kategoriat. Aksidenssien olemisesta puhutaan analogisesti “suhteessa yhteen” eli substanssiin. Akvinolaisen analogiakäsityksestä kts. esim. McInerney (1996).

⁸⁴ Mondinin (1975, 122) mukaan nimitykset “predikamentaalinen” ja “transsendentaalinen” analogia ovat peräisin Bernard Montagnes’n esseestä “*La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*”, Publications Universitaires, Louvain 1963. Nimityksiä käyttää myös John F. Wippel.

Analogian horisontaalinen taso käsittää olevan sellaisena kuin sen voi aistia. Tämä oleva Aristoteleen kategoriaopin mukaisesti “jakautuu kymmeneen kategoriaan”, ja siksi horisontaalista tasoa kutsutaan myös predikamentaaliseksi tasoksi.⁸⁵ “Oleva” sanotaan ensisijaisesti substanssista substanssin kategoriassa, ja sekundaarisesti muissa kategorioissa aksidensseista, koska ne ovat suhteessa substanssiin. Termin “oleva” *res significata* on *esse*, ja sen *modi significandi* vaihtelevat eri kategorioissa. “Oleva” sanotaan substanssista *per prius* ja aksidensseista *per posterius*. Substanssin oleminen on ensisijaista, sillä substanssille kuuluu olevan varsinainen merkitys, *ratio propria*: sen olemassaolo on sen itsensä varassa eikä toisesta riippuvaista. Kategoriat on nimetty siten kuin on, sillä kukin kategoria ilmaisee erityisen olemistavan. Oleminen ei kuitenkaan ole *genus*, jonka lajeja (*species*) kategoriat olisivat, sillä olemiseen ei voi lisätä mitään sen ulkopuolelta siten kuin sukuun lisätään *differentia specifica*.⁸⁶

Aristoteles ja Akvinolainen kiinnittävät huomionsa substanssiin painotuksellisesti eri syistä. Aristoteles näkee metafysiikan keskeisimmäksi tehtäväksi analysoida, mitä ja miten on tai voi olla. Se tutkii ensisijaisesti olevia eli substansseja ja niiden modifikaatioita olemisen eri kategorioissa.⁸⁷ Aksidenssit ja substanssit “ovat”, mutta erimääräisesti ja eri tavoin. *Metafyysikka-kommentaarissa* Tuomas luettelelee olemistapoja (*modi essendi*) kasvavassa täydellisyyden järjestyksessä. Vähiten täydellisiä ovat mentaaliset negaation ja privaation olemistavat. Hieman täydellisemmin ovat syntyminen, häviäminen ja liike, sillä niiden seurauksena substanssit alkavat olla tai lakkaavat olemasta. Liike on “epätäydellistä aktuaalisuutta”, sillä se tarkoittaa aina potentiaalisen aktualisoitumista tai asteittaista muutosta aktuaalisuutta kohti.⁸⁸ Syntymisen ja häviämisen oleminen on epätäydellistä, sillä niissä on läsnä negatiota tai privaatiota. Kolmanneksi Akvinolainen mainitsee aksidenssien olemisen, “jossa ei ole ei-olemista mutta joka on silti epätäydellistä olemista”. Aksidenssi ei ole itsensä vaan substanssin varassa sen ominaisuutena.⁸⁹

⁸⁵ “Kategoriat” on latinaksi *praedicamenta*.

⁸⁶ “Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.” (QDV q.1, a.1c)

⁸⁷ Kts. esim. *Met.* IV.2; VII.1.

⁸⁸ Akvinolaisen käsitys liikkeestä potentiaalisuuden aktualistumisena on periaatteeltaan Aristoteleen filosofian mukainen. Klassinen esimerkki aktualisoitumisesta liittyy uuden tiedon oppimiseen. Uuden tiedon oppiminen edellyttää olemassa olevan ymmärryksen, joka valmiiksi tietää jotakin. Sikäli kuin ymmärrys on olemassa ja tietää, se on aktuaalinen. Samalla se on potentiaalinen uuteen tietoon nähden. Oppimisprosessissa tiedon omaksumisen kyky aktualistuu. Näin oppiminen on liikettä eli potentiaalisuuden aktualisoitumista. Akvinolaisen liiketeoriasta tarkemmin esim. *in Phys.* III.2. Vrt. Aristoteles esim. *Met.* IX.3, 1047a30-b3.

⁸⁹ “Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates.” (*in Met.* IV, l.1, n.14).

Ylimpänä on substanssin olemistapa: se ei riipu mistään muusta vaan on olemassa *per se*.⁹⁰

Akvinolainen kirjoittaa:

Neljäs olemistapa on täydellisin, se näet on reaalista olemista ilman siihen sekoittunutta puuttumista, ja se on vakaata ja aitoa, ikään kuin itsensä varassa olemista siten kuin substanssit ovat. Kaikki muut olemistavat ovat suhteessa tähän kuin ensimmäiseen ja pääasialliseen olemistapaan. Kvaliteettien ja kvantiteettien nimittäin sanotaan olevan sikäli kuin ne ovat substanssissa. Liikkeen ja syntymisten sanotaan olevan sikäli kuin ne suuntautuvat kohti substanssia tai jotakin edellä mainituista, ja puuttumisten ja negatioiden sikäli kuin ne ottavat pois jonkin kolmesta edellä mainitusta.⁹¹

Aksidenssien kuten kvaliteetin ja kvantiteetin olemisesta voi puhua analogisesti, sillä ne ovat suhteessa substanssin olemiseen, mutta eri tavoin. Ne ovat määritelmällisesti “substanssissa”.⁹² Aristoteelisen fysiikan mukaan materia ei voi esiintyä luonnossa ilman kvantiteettia, mutta materia ja kvantiteetin välille tehdään ero, sillä kvantiteetit eivät ole substansseja. Oliota voi ajatella ilman muita määreitä kuin sen ulottuvuuksia eli hahmoa ja kokoa, jotka ovat kvantiteetteja.⁹³ Matemaatikko tarkastelee Akvinolaisen mukaan “ymmärrettävää” eli aistittavaa materiaa, josta on abstrahoitu muut paitsi kvantiteetin aksidenssi.⁹⁴ Kvantiteetti itsessään on passiivinen, kun taas materiaalisten olioiden aktiiviset kyvyt ovat kvaliteetteja.

Olemistavat ja kategoriat ovat ymmärtämisen ja analogisen predikaation perusta. Nimeämme sen mukaan kuin tiedämme: *unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus*.⁹⁵ Oleminen ilmenee eri tasoilla, ja substansseista muodostuu olevan hierarkkinen järjestys, jonka huipulla on puhdas, aktuaalinen, infiniittinen *esse* kaiken muun olevan syynä. *Esse* on enemmän kuin eksistenssi. Se on kaikkien olioiden sisäinen, perimmäinen täydellisyyden

⁹⁰ Substanssi on itsensä varassa eli *per se*. Ilmaus *per se* edellyttää huolellisuutta. Se ei tarkoita, että jokin olisi olemassa itsessään siinä mielessä, ettei sillä olisi syytä. Vain Jumala on kausaalisesti riippumaton, eikä Akvinolaisen Jumala ole substanssi, sillä substanssi on määritelmällisesti aina koosteinen. Jumalaa voi sanoa substanssiksi vain analogisessa mielessä.

⁹¹ “Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, in quantum insunt substantiae; motus et generationes, in quantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, in quantum remouent aliquid trium praedictorum.” (*in Met.* IV, l.1, n.15)

⁹² Määritelmällisesti kvaliteetit sen enempää kuin muutkaan aksidenssit eivät voi olla olemassa ilman substanssia, jonka aksidensseja ne ovat. Kuitenkin transsubstantiaatio-oppi edellyttää viinin ja leivän aksidenssien säilyvän ilman substanssia. Akvinolainen puolusti tällaista reaalisten kvaliteettien mahdollisuutta, mistä syystä Descartes ja Boyle aiheellisesti moittivat Akvinolaisen ajattelua käsittämättömäksi. Aksidenssi ilman substanssia on ilmauksena kontradiktorinen. Kts. esim. Des Chene 2006, 73.

⁹³ *Met.* VII.3. Vrt. Descartes, joka samasti substanssin ja ulottuvaisuuden.

⁹⁴ Abstraktiosta ja sen lajeista kts. *in BDT* q.5 (erityisesti a.3) ja q.6

⁹⁵ *ST* Ia q. 13 proemium

prinsiippi, joka aktualisoi ne eksistoimaan. Se on “kaikkien aktien aktuaalisuus ja siten kaikkien täydellistymien täydellisyys”.⁹⁶ Tämä ajattelutapa heijastelee uusplatonista emanaatioajattelua ja Pseudo-Dionysiuksen näkemystä hyvyttään itsensä ulkopuolelle levittävästä jumalasta, *bonum diffusivum sui*.⁹⁷ Erilaisista olevista ei voi puhua yksimerkityksisesti vaan analogisesti “suhteessa yhteen” eli Jumalaan, johon nähden kaikki muu on ja siitä puhutaan vajavaisena imitaationa. Tätä tarkoittaa olemisen analogia, *analogia entis*. Ajatus olevaisen hierarkiasta esiintyy jo Akvinolaisen varhaistuotannossa, kuten teoksessa *de Ente et essentia* sekä *Sentenssikommentaarissa*, jossa hän kirjoittaa: “silloin kun nimen merkitsemä muoto on itse oleminen [*ipsum esse*], niin se [nimi] ei sovellu yksimerkityksisesti, mistä syystä myöskään [sanaa] ‘oleva’ [*ens*] ei sanota yksimerkityksisesti”.⁹⁸

Akvinolainen Aristoteleen tavoin näkee kielen avaimeksi metafyyssiseen tietoon. Hän määrittelee *de Enten* tarkoitukseksi tutkia nimisanoja, jotta voisi välttää metafysiikan käsitteiden väärin ymmärtämisestä seuraavia virheitä.⁹⁹ Metafysiikan termejä eksplikoitaessa ei olla tekemisissä pelkästään nimisanojen vaan myös merkitysten (*significationes*) kanssa. Sen vuoksi Akvinolainen käyttää sanaa *nomen*, “nimi”, viitatessaan esimerkiksi metafysiikan käsitteisiin *ens* ja *essentia*. Nimi ei ole pelkkä sana vaan merkityksellinen sana eli merkki (*signum*).¹⁰⁰ Nimi merkitsee (*significat*) ensisijaisesti käsitettä, mutta se merkitsee (*supponit pro*) myös välillisesti mielenulkoisia substansseja, joissa käsitettävät muodot ovat aktualisoituneina, ja niin se voi antaa tietoa siitä todellisuudesta, johon se viittaa. Samat olemismuodot ovat materiaan yhdistyneinä olioissa ja materiattomina intellektissä.¹⁰¹ Myötäsyttyisiä käsitteitä ei ole, vaan käsite edellyttää kokemusta.¹⁰² Intellekti muodostaa käsitteen aistihavainnon perusteella mielenulkoisen todellisuuden kausaalisen vaikutuksen vuoksi. Nimi on verrattavissa osoittamiseen, ja ääntä sanotaan nimeksi vain, jos ääni antaa tietoa oliosta: *nomen non competit voci, nisi secundum quod facit notitiam de re, nomen enim dicitur quasi notamen*.¹⁰³ Nimien merkitysten selvittäminen lisää tietämystämme olioista ja mielenulkoisesta todellisuudesta. Skolastikot eivät tunteneet uudelle ajalle ominaista subjektin ja objektin välistä erottelua. He ajattelivat, että koska oleminen on tietämisen ensimmäinen objekti, niin ajattelua ei ole, ellei se kohdistu johonkin. Tietäminen tarkoittaa, että jokin tiedetään, ja

⁹⁶ “[E]sse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.” QDP q.7, a.2 ad 9

⁹⁷ QDP q.7, a.5 ad 7. Kts. O’Rourke (2005), erityisesti yhdeksäs luku.

⁹⁸ “- et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur.” / *Sent.* d.35, q.1, a.4c

⁹⁹ *de Ente.*, ensimmäinen kappale

¹⁰⁰ Modistisesta kielikäsitystä kts. s. 40-1.

¹⁰¹ Kts. esim. *in II de An.* 12, n.6-8 eli § 378-380.

¹⁰² Toisin sanoen käsite ilman havaintoa on Akvinolaisen mukaan tyhjä.

¹⁰³ *in IV Sent.* d.3, q.2, a.1 ad 9; ed. Moos, IV, p. 121. Lainannut Maurer, *de Ente.*, esipuhe, s. 13.

tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin. Tämän vuoksi myös käsitteellistäminen tapahtuu aina olemiselle alisteisesti, sillä ei ole mahdollista käsitteellistää sitä, mitä ei ajattele, eikä voi ajatella sitä, mitä ei ole. Skolastikot siis pitivät ajattelua intentionaalisenä, sillä intentiolla he tarkoittivat välittömästi mielelle ilmenevää kohdetta. Myös propositiot he selittivät intentionaaliseksi, sillä propositio on intentioista koostuva mentaalinen olio.¹⁰⁴

Kirjoitetut ja puhutut nimet eli kielen sanat viittaavat olioihin epäsuorasti käsitteiden välityksellä.¹⁰⁵ Käsitteet Akvinolainen jakaa “ensimmäisen ja toisen intention” käsitteisiin.¹⁰⁶ Ensimmäisen intention käsitteet (kuten ‘mies’ tai ‘eläin’) viittaavat suoraan mielen ulkopuolelle, missä niillä on perustansa. Toisen intention käsitteet (esimerkiksi matematiikan ja logiikan käsitteet) eivät suoraan viittaa eivätkä perustu mielenulkoiseen kategorioissa olemiseen, vaan ovat “järjen olevia”, *entia rationis*. Ainoastaan ensimmäisen intention käsitteillä on näin ollen merkitys, *significatio*.¹⁰⁷ Toisen intention käsitteet perustuvat mielen toimintaan ymmärrysaktissa. Intellekti muodostaa ne reflektoidessaan itseään ja ymmärtämistapaansa. Esimerkiksi *genus* ei viittaa mihinkään mielen ulkopuoliseen suoraan, vaan ymmärryksessä abstraktion tuloksena syntyvään käsitteeseen, jonka voi predikoida monesta lajista (*species*). Kun huomataan, että sekä ‘kissasta’ että ‘koirasta’ voi predikoida ‘on eläin’, tälle ‘eläimelle’ voi antaa nimen *genus*.¹⁰⁸ Metafysiikan käsitteet ovat ensimmäisen intention käsitteitä. Ne viittaavat mielen ulkopuoliseen ja niillä on siinä välitön perustansa. Sen vuoksi metafysiikan käsitteiden merkityksen analyysi koskee todellisuutta itseään.

Intellektillä on kyky tulla muodollisesti identtiseksi objektin kanssa tietämistapahtumassa. Muutos tapahtuu kuitenkin vain intellektissä, sillä tiedon kohteeseen kognitioprosessi ei vaikuta. Intellekti

¹⁰⁴ Vrt. intentionaalisuus Franz Brentanon käytössä tai Edmund Husserlin fenomenologiassa. Colish (1983, 254) mainitsee Alfons Hufnagelin sanoneen Akvinolaista “esihusserliaaniseksi” (proto-Husserlian). Owens (1992, 57) huomauttaa, että “intentionaalisuus” merkityksessä ‘tiedettävyys’ tai ‘kognitionaalisuus’ on peräisin skolastikkojen Avicenna-käännöksistä, joissa *intentio* oli latinannos ideaa tarkoittavalle arabiankieliselle sanalle. Kuitenkin jo Akvinolaisen aikana *intentio* sisälsi etymologisen ajatuksen ojentautumisesta tai suuntautumisesta johonkin tai jotakin kohti (*in + tendere*).

¹⁰⁵ Augustinuksen tavoin Tuomas kutsuu käsitteitä (*conceptiones, rationes, intentiones*) myös nimillä *verba mentis* tai *verba cordis*.

¹⁰⁶ Oudolta tuntuva sanavalinta selittyy sillä, että skolastikot käänsivät arabian käsitettä tai ideaa tarkoittavan sanan *ma’na* latinan vastineella *intentio*. Ainakin Avicennan kääntäjät ymmärsivät sen tarkoittavan “intellektuaalisen aktiviteetin dynaamista funktiota”. Kts. Owens 1957, s. 337. Ensimmäisen ja toisen intention käsitteet tunnetaan nykyään ehkä paremmin “kategoremaattisina” ja “synkategoremaattisina” termeinä. Knudsen (1982, 479) määrittelee intention siksi, “mikä ilmenee mielelle välittömästi. Intention objekti voi olla mielen ulkopuolella (missä tapauksessa intentio on *ensimmäinen* intentio) tai intention objekti voi olla jokin intentio (missä tapauksessa intentio on *toinen* intentio)”. Kts. myös Aho 2007, 183-184.

¹⁰⁷ *Significatio* siinä mielessä, että sillä tarkoitetaan jotakin intellektin ulkopuolista merkitystä. Synkategoremaattisten sanojen kuten prepositioiden ja konjunktioiden merkityksestä käytiin vilkasta keskustelua noin 1100-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta alkaen ja varsinkin myöhäisskolastiikan aikana. Ne ovat synkategoremaattisia (kr. *σύν + καθήγεμαι*), sillä ne voivat esiintyä arvostelmissa vain kategoremaattisten sanojen kanssa. Erilaisia teorioita siitä, mitä tai miten ne merkitsevät, oli lukuisia. Kts. esim. Spade 1982, 190-191 ja Kretzmann 1982, 211-241.

¹⁰⁸ Maurer 1968, 28 alav., teoksessa Thomas Aquinas (1968)

tavoittaa ensin olion eksistenssin, ja vasta sen jälkeen käsitteen ja nimen. Intellekti ei oikeastaan ajattele käsitteellisesti, vaan käsite seuraa abstraktion tuloksena siitä, että intellektissä aktuaalistuu tiedettävän olion muoto.¹⁰⁹ Olioita tutkiva tiede voisi periaatteessa hylätä sanat ja käsitteet, vaikka se niitä käytännössä tarvitseekin. Sen sijaan grammatiikka käsittelee sanoja. Myöhemmin logiikkana tunnettu on taas se tiede, joka on tekemisissä käsitteiden kanssa – vaikka Aristoteles ei koskaan sisällyttänytään logiikkaa tieteiden jaotteluunsa. Luonnonfilosofia ja ensimmäinen filosofia vihdoinkin tutkivat olioita, edellinen liikkuvia ja jälkimmäinen erillisiä. Suoraan tutkittavia ja tiedettäviä ovat siis oliot. Käsitteitä ja sanoja niiden niminä tarvitaan olioiden ryhmittelemiseen ja niistä puhumiseen. Käsitteet saattavat kuulijan suoraan kontaktiin olioiden itsensä kanssa.¹¹⁰

Sentenssikommentaarin ensimmäisen kirjan XXIV distinktiossa Akvinolainen liittää analogian reaaliin olioihin ja niiden syihin. Ensimmäisen kysymyksen ensimmäisessä artikkelissa hän kysyy, voiko Jumalaa sanoa yhdeksi, ja vastaa, että kyllä voi. Luojan ja luodun analogisuus perustuu siihen, että luodut imitoivat Luojaansa parhaansa mukaan. Tässä analogiaa ei nähdäkseen voi tulkita *analogia nominum* -tyyppiseksi.¹¹¹ Kirjan johdannossa Akvinolainen lisäksi sanoo imitaation olevan luotujen olioiden nimeämisen ontologinen perusta. “Luodun analogia luojaan” (*analogia creaturae ad creatorem*) perustuu siihen, että luodun olemassaolon ehto on, että se on peräisin “ensimmäiseltä olevalta” (*a primo ente*). Luotua nimitetään (*nominatur*) olevaksi vain “sikäli kuin se imitoi ensimmäistä olevaa”.¹¹² Analoginen predikaatio perustuu ontologiseen imitaatioprinssiipiin, ja näin analogia on enemmän kuin kielellis-looginen.

Myös syyt Akvinolainen jakaa yksimerkityksisiin ja monimerkityksisiin. Monimerkityksiset syyt hän jakaa edelleen puhtaasti monimerkityksisiin ja analogisiin syihin. Jaottelu on sama kuin termeistä puhuttaessa: paitsi että syitä sanotaan jonkinlaisiksi, ne myös ovat jonkinlaisia. Akvinolainen myös tekee eksplisiittisesti eron predikaation (*praedicatio*) ja reaalisen vaikuttamisen (*actio*) välille.

¹⁰⁹ Kts. esim. *de An.* II.5, 417b19-29; *in II de An.* 12, n.6-8 eli § 378-380.

¹¹⁰ Augustinuskin kertoi esimerkin opettajasta, jonka sanat saattavat oppilaan välittömään kontaktiin sen yhden ja ainoan Totuuden kanssa, joka on kaikille sama. Owens 1957, s. 62

¹¹¹ “[Q]uamvis Deus et creatura non convenient in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. “(*in I Sent.* d.24, q.1 ad 4)

¹¹² “[C]reator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur, et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.” (*in I Sent.*, prol., q.1, a.2, ad 2; kursivointi minun)

Vaikka puheessa monimerkityksisyydet perustuisivatkin yksimerkityksisyyksiin, niin akteissa ei-yksimerkityksinen syy välttämättä edeltää yksimerkityksistä syytä. Ei-yksimerkityksinen syy on koko lajin universaali syy, kuten aurinko on kaikkien ihmisten syntymisten syy. Yksimerkityksinen syy taas ei ole koko lajin universaali syy (muutoin se olisi itsensä syy, koska se on saman lajin jäsen), vaan on partikulaarinen syy sille, että jokin yksilö on jonkin lajin jäsen. Universaali syy edeltää partikulaarista syytä eikä ole koko lajin yksimerkityksinen syy. Tämä universaali syy ei ole yksimerkityksinen mutta ei myöskään täysin monimerkityksinen, sillä siinä tapauksessa se ei voisi aiheuttaa itsensä kaltaisia vaikutuksia. Sitä voi kutsua analogiseksi syyksi samoin kuin predikaatioissa kaikki yksimerkityksiset predikaatiot perustuvat yhteen ja ensimmäiseen, ei-yksimerkityksiseen vaan analogiseen predikaattiin eli olevaan.¹¹³

Ontologia ja logiikka ovat isomorfisia. Yksimerkityksiset predikaatiot redusoituvat olemiseen, ensimmäiseen analogisesti sanottavaan predikaattiin, ja kaikki aktit palautuvat ensimmäiseen syyhyn, joka on *actus purus*.

Yllä mainituissa esimerkeissä olemista tarkastellaan vertikaalisesti eli transsendentaalisella tasolla. Mielenkiinto kohdistuu sen selittämiseen, miten kaikki finiittiset oliot ovat osallisia infiniittiseen *esseen* olemassaolonsa syynä. Olemisen analogian kannalta ominaisuuksien jaottaminen sisäisiin (*intrinseca*) ja ulkoisiin (*extrinseca*) tekee eron puhtaaseen predikamentaaliseen analogiaan nähden. *Esse* on olioiden sisäinen, nimeämisestä ja predikaatiosta riippumaton tosiasia. Se perustuu kausaliteetin ja partisipaation metafysiikkaan. Akvinolaisen käsitykset analogiasta ja partisipaatiosta kietoutuvat toisiinsa.

Ymmärryksen historiasta

Skolastikkojen tapa tehdä ero aktuaalisen ja potentiaalisen ymmärryksen välille perustuu Aristoteleen *Sielusta* esittämään psykologiaan, erityisesti sen kolmannen kirjan neljänteen ja viidenteen lukuun. Teoksen ytimessä kulkee kysymys, kykeneekö sielu joihinkin toimintoihin itsenäisesti, vai edellyttävätkö kaikki sielulliset tapahtumat myös ruumiillisia muutoksia. *Sielusta*

¹¹³ “[L]icet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedat agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.” (ST Ia q.13, a.5 ad 1)

lisäksi Aristoteles käsittelee psykologiaansa *Pieninä tutkielmina* tunnetun kokoelman luonnonfilosofisissa teksteissä sekä *Metafysiikassa* mutta sivuaa aihetta myös esimerkiksi *Nikomakhoksen etiikassa*, *Fysiikassa*, *Toisessa analytiikassa* ja *Retoriikassa*.¹¹⁴ Ennen Aristotelesta varsinaista teoriaa ymmärryskyvyn ja sielun suhteesta ei tiettävästi ole. Esimerkiksi Platon väistää sielun tarkastelemisen ja piiloutuu erilaisten metaforien taakse. “Mitä sen olemuksen tulee”, Platon huomauttaa sielusta, “on sanottava että sen luonnehtimiseksi oli tarpeen hyvin laaja ja suorastaan jumalallinen esitys”.¹¹⁵

Yksi Aristoteleen psykologiaan liittyvä keskustelun juonne perustuu siihen, että *Nikomakhoksen etiikassa* puhutaan intellektistä (*voῦς*) erikoisella tavalla. Sitä ei – toisin kuin *Sielusta* – kuvata ajattelamisen mahdollistavaksi ymmärryskyvyksi vaan aktiiviseksi kyvyksi tavoittaa *Toisessa analytiikassa* käsiteltyjen tieteiden aksioomia eli ensimmäisiä, todistamattomia periaatteita. Tässä *voῦς* käännetäänkin joskus “intuitioksi”. Suomalaisessa laitoksessa vastineena on “intuitiivinen järki”, ja Oxford-editiossa “comprehension”.¹¹⁶ Muutoin Aristoteles esittää ymmärryskyvyn pääasialliseksi tehtäväksi ajattelun. Ymmärtävälle sielunosalta on ominaista kyky ottaa vastaan ymmärrettäviä muotoja, joihin nähden sen on oltava potentiaalinen. Useissa kohdin tätä passiivista järjen kykyä kutsutaan nimellä *τὸ ποιοῦν*, ja sen toimintaa kuvaillaan erityisesti III kirjan *Sielusta* neljännessä luvussa. Sittemmin tämän kyvyn nimeksi vakiintui Aleksanteri Afrodisialaisen termi *voῦς πάθητικός*, joka on latinaksi *intellectus possibilis*.¹¹⁷ Kognitioprosessin lähtökohta on sensorisessa kognitiossa, joka ei kohdistu yleiseen vaan yksilölliseen. Aisti-informaatiosta on abstrahoitava ymmärrettävä ja yleinen, jotta potentiaaliselle ymmärrykselle saadaan yleinen muoto abstraktin käsitteen muodostamiseksi. Abstraktion mahdollistajaksi Aristoteles oletti ymmärrykseen myös aktiivisen osan, jota myöhemmät kreikkalaiset kommentaattorit kutsuivat nimellä *voῦς ποιητικός*, latinaksi *intellectus agens*. Erottelu passiivisen ja aktiivisen järjen välille tehdään *Sielusta* viidennessä kirjassa, mutta niiden täsmällisen toiminnan selittäminen ja suhteen lausuminen jää hämäräksi. Yleensä Aristoteles kuvailee ymmärryksen sielun osaksi ja sielun ruumiin substantiaalisesti muodoksi tai “luonnollisen kappaleen ensimmäiseksi aktuaalisuudeksi” (*ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ*) tai “elävien olentojen periaateksi” (*ἀρχὴ τῶν ζῴων*), kuten

¹¹⁴ Esim. *Phys.* VII.2, 244b10-245a10; *An.Post.* II.19, 99b35-

¹¹⁵ *Faidros* 246a

¹¹⁶ Esim. *EN* VI.6.1141a2-9. Knuutila toteaa selityksissä: “Termillä *nus* näyttää *Nikomakhoksen etiikassa* olevan kolme käyttöä. Laajassa ei-teknisessä mielessä se tarkoittaa ylipäänsä järkeä, jonka tehtävä on ajattelu [*διάνοια*] - -. Sen kaikkein kapea-alaisin käyttö - - intuitiivisena järkenä tarkoittaa sitä dispositiota, joka tavoittaa niiden todistamattomien alkupremissien totuuden, joista tieteelliset syllogismit lähtevät. - - [J]onkin yksityisen olion kuuluminen johonkin lajiin on myös eräänlaisen intuitiivisen todistamattoman tiedon kohteena - - .”

¹¹⁷ Copleston, *History I*, 329

teoksen alussa sanotaan.¹¹⁸ Sielu ei ole pelkästään ihmisille vaan myös eläimille ja kasveille kuuluva elollisuuden periaate. Ainoastaan rationaalinen sielunosa ymmärryskykyineen on vain ihmisille kuuluva olemuksellinen ominaisuus. Järkeä (*νοῦς*) Aristoteles ei määrittele ruumiin aktuaalisuudeksi, vaan se “näyttää - - olevan jonkinlainen synnynnäinen ja häviämätön substanssi”.¹¹⁹ Kuitenkin se on “sielun osa, jolla sielu tietää ja ymmärtää”.¹²⁰ Ikään kuin tämä ei olisi riittävän monimutkaista, voimme vielä lukea, että ajattelun aineettomuudesta näyttäisi seuraavan sielun erillisyyttä.¹²¹

Aristoteles käyttää psykologiassaan *Metafysiikasta* ja *Fysiikasta* tuttua terminologiaa, jossa keskeisiä ovat aineen (*ὕλη*) ja muodon (*μορφή*) sekä potentiaalisuuden (*δύναμις*) ja aktuaalisuuden (*ἐνέργεια*) käsitteet. Sikäli kuin sielu ymmärretään hylemorfisen olion muodoksi eli aktuaalisuudeksi, sen ei tulisi voida kyetä itsenäiseen eksistenssiin ruumiista irrallaan, ja näin ajatellen Aristotelesta voisi ehkä pitää jonkinlaisena materialistina.¹²² Toisaalta Aristoteles kuitenkin huomauttaa, ettei sielu ole ruumis, sillä ruumis on substraatti, mutta sielu ei, ja siksi “sielun on siis oltava substanssi sellaisen luonnollisen kappaleen muotona, joka kykenee elämään”.¹²³ Se ymmärrys, mistä Aristoteles *Sielusta* yleensä ottaen puhuu, “on kaikki asiat potentiaalisesti”. Tämä kyky muistuttaa aistivia kykyjä, jotka ovat olemassa vain potentiaalisesti niitä informoiviin muotoihin nähden. Tästä syystä skolastikot kutsuivat tätä ymmärrystä nimellä *intellectus possibilis*.

Kiistellyssä kolmannen kirjan *Sielusta* viidennessä luvussa ymmärryksen luonto näyttäisi kuitenkin olevan jotakin muuta kuin ruumiin muoto ja ruumiista erottamaton metafyyminen konstituentti:

Koska luonnossa ylipäänsä on jokin, joka on aineena kaikissa lajeissa (tämä on kaikki nuo asiat potentiaalisesti), ja jokin muu, joka on syy [*αἴτιον*] ja kykenee tuottamaan ja tuottaa ne kaikki - - myös sielussa on oltava nämä erottavat puolet. Siten on olemassa järki, joka on tällainen tulemalla kaikeksi, ja järki, joka on tällainen tuottamalla kaiken eräänlaisena valmiutena [*ἔξις*] kuten valo, sillä tietyllä tavalla valo tekee potentiaaliset värit aktuaalisiksi väreiksi. Tämä järki on erikseen oleva [*χωριστός*] ja sellainen, joka ei ole vaikutuksen kohteena [*ἀπαθής*], ja sekoittumaton [*ἀμιγής*], koska se on olemuksellisesti aktuaalisuus [*τῆ οὐσίας ἐνεργεία*]; vaikuttaja

¹¹⁸ *de An.* I.1, 402a6-7; II.1, 412a27-29; 412b5-6

¹¹⁹ *de An.* I.4, 408b18-19

¹²⁰ *de An.* III.4, 429a10

¹²¹ *de An.* I.1, 403a6-13

¹²² Kts. esim. *de An.* II.1, 413a3-7: “Mutta siten kuin silmäterä ja näkökyky ovat yhdessä silmä, siten vastaavasti sielu ja ruumis ovat eläin. On siis selvää, ettei sielu ole erotettavissa ruumista, eivätkä jotkin sen osat, mikäli sielu on luonnostaan jaettava, sillä joidenkin sielun osien aktuaalisuus on ruumiin aktuaalisuutta.” Kts myös II.1, 412a20-21 ja 27-28; II.1, 412b5-6.

¹²³ *de An.* II.1, 412a15-19

on näet aina vaikutuksen kohteena olevaa arvokkaampi ja periaatepi ainetta arvokkaampi. Aktuaalinen tieto on sama kuin sen kohde, mutta potentiaalinen tieto on ajallisesti aikaisempi yksilössä, ei kuitenkaan yleisesti aikaisempi edes ajassa. Eikä myöskään ole niin, että järki toisinaan ajattelee ja toisinaan ei.

Vain erikseen olevana järki on juuri se, mikä se on, ja ainoastaan tämä on kuolematon [ἀθάνατον] ja ikuinen [αἰδιον] (mutta me emme muista, koska tämä ei ole vaikutuksen kohteena, kun taas järki, joka on vaikutuksen kohteena, on häviävä), ja ilman tätä mikään ei ajattele.¹²⁴

Sielussa on oltava jokin, joka materian tavoin kykenee olemaan kaikkia asioita potentiaalisesti. Lisäksi sielussa on oltava “syy”, joka kykenee aktualisoimaan nämä potentiat. Tämä syy eli aktiivinen järki on analoginen valon kanssa: se on potentiaalisesti ajateltavalle sitä, mitä valo on väreille. Valo tekee potentiaalisesti nähtävät värit aktuaalisesti nähtäviksi, ja aktiivinen järki tekee potentiaalisesti ajateltavat muodot aktuaalisesti ajateltaviksi. Lisäksi aktiivisen järjen sanotaan olevan “valmius”, “erikseen oleva”, “ei vaikutuksen kohteena”, “sekoittumaton” ja “olemuksellisesti aktuaalisuus”. Puhtaana aktuaalisuutena se on aineeton ja ajattelee koko ajan. Viimeinen virke on osittain turmeltunut, ja sen lukutavasta on esitetty erilaisia näkemyksiä. Siinä aktiiviseen järkeen liitetään määreet “kuolematon” ja “ikuinen”. Tämän perustella on yritetty oikeuttaa väite yksilöllisen ihmissielun kuolematomuudesta, joskaan näitä väitteitä ei pidetä vakuuttavasti perusteltuina. Aristoteles hakee ymmärrykselle aktiivista periaatepiä, ehkä siitä syystä, että analogia aistimisen kanssa toteutuisi, sillä aistimiseen tarvitaan aina sekä aktiivinen että passiivinen elementti. Aristoteleen esitys muistuttaa Platonin filosofiaa, erityisesti *Valtion* VI kirjan kuuluisaa aurinkovertausta, jossa jokin suprafysikaalinen syy valaisee mielen samaan tapaan kuin aurinko valaisee luonnonoliot.¹²⁵ Toisaalta myös passiivista järkeä luonnehditaan *Sielusta* (III.4) “sekoittumattomaksi” ja “sellaiseksi, mikä ei ole vaikutuksen kohteena”. Sekoittumattomuus perustellaan sillä, että jos passiivisella järjellä olisi jokin oma muotonsa, tämä muoto voisi haitata passiivisen järjen kykyä ottaa vastaan muita muotoja, joihin nähden se on potentiaalinen.

¹²⁴ *de An.* III.5

¹²⁵ Kts. suomennoksen selitykset. Aktiivista järkeä (νοῦς θύραθεν – ‘ulkoinen järki’) kutsutaan toisaalla myös “jumalalliseksi” (θεῖον). Kts. *de Gen. an.* II, 3, 736b27-29, missä Aristoteles tarkastelee rationaalisen sielun suhdetta ihmisen biologiseen kehitykseen. Aristoteles pitää melko selvänä, että pelkkä fysikaalinen ruumis ei riitä selittämään ihmisen intellektuaalisia kykyjä, vaan niille tarvitaan ulkoinen syy, νοῦς θύραθεν, joka on jumalallinen, θεῖον. Esimerkiksi Seymour Feldman (1992, 255-257) näkee tässä *de Gen. an.* -huomautuksessa olevan Aleksanteri Afrodisialaisen peruste tulkita *de An.* III.5:n aktiivinen intellekti transsendentiksi. Aleksanterin tulkinta vaikutti myöhempään traditioon, johon kuuluvat esimerkiksi Alfarabius, Avicenna, Maimonides ja Gersonides sekä tietysti Plotinos.

Sielu joka tapauksessa on ruumiin aktuaalisuus. Sellaisena sielua ei voi erottaa ruumiista, ja näin ollen sielun pitäisi olla katoavainen. Myös toisenlaiselle, enemmän tai vähemmän tarkoitushakuiselle tulkinnalle on kuitenkin varaa, sillä Aristoteles näyttää vihjaavan, että jokin sielun osa eli aktiivinen intellekti ei olisikaan ruumiin aktuaalisuus ja sikäli saattaisi kyetä itsenäiseen olemassaoloon. Jos aktiivinen intellekti kuuluu jokaiselle ihmisyksilölle erikseen, niin jokaiselle sielulle voidaan perustella kuolemattomuus. Jos taas aktiivinen intellekti selitetään erilliseksi yksilöllisiin sieluihin nähden, niin yksilöille jäävät vain vegetatiiviset ja sensitiiviset sielunosat sekä potentiaalinen intellekti, ”joka on vaikutuksen kohteena” ja joka myös ”on häviävä”. Tällaiset kysymykset eivät kuitenkaan vaivanneet Aristotelesta. Marenbon esittää, että Aristoteles oletti aktiivisen intellektin hahmotellessaan ajattelun ehtoja, ei kuvaillessaan sen mekanismia. Aktiivinen intellekti olisi näin ollen ajattelemisen välttämätön mutta ei riittävä ehto.¹²⁶

Epäselvyydet Aristoteleen tekstissä johtivat tulkinnallisiin erimielisyyksiin Aleksanteri Afrodisialaisen (155-220) ja Themistioksen (317-388) kaltaisista kreikkalaisista kommentaattoreista arabi-aristoteelikkojen kuten Avicennan (eli Ibn Sinan 980-1037) ja Averroësin (Ibn Rushdin 1126-1198) psykologioihin ja skolastikkojen kognitioteorioihin saakka. Aleksanteri Afrodisialaisen tulkinnan mukaan aktiivinen intellekti on yhtä kuin ensimmäinen syy eli jumala, joka on ymmärrettävyyden perimmäinen aiheuttaja mutta ei ole suoranaisesti läsnä inhimillisessä tietämistapahtumassa. Ihmisellä on vain potentiaalinen eli ”materiaalinen intellekti”, jolla on kyky abstrahoida universaali partikulaarisesta ja joka tuhoutuu ruumiin mukana. Skolastikot assosioivat Aleksanterin oppiin kuolevaisesta sielusta, ja esimerkiksi Guillelmus Auvergnelainen, Albertus Magnus sekä Akvinolainen kritisoivat häntä siitä syystä. Aleksanteri sai kannattajia esimerkiksi Johannes Buridanuksesta sekä Blasius Parmalaisesta, joka esitti, että koska sielulla ei ole ruumiista riippumattomia operaatioita, niin ei ole perusteita väittää sielun voivan jatkaa olemistaan ruumiin kuoltua. Blasius päätyi Pavian piispan nuhdeltavaksi vuonna 1396 ja hänet pakotettiin perumaan puheensa, ettei sielun kuolemattomuutta voi demonstratiivisesti osoittaa. Aleksanterin näkemyksistä käytiin keskustelua myös renessanssiaikana, sillä Hieronymus Donatus (Girolamo Donato) käänsi Aleksanterin *de Animan* latinaksi vuonna 1495, ja esimerkiksi Petrus Pomponazzi (tai Pomponatius, 1462-1525) arvioi Aleksanterin tulkinnan oikeaksi Aristoteles-tulkinnaksi.¹²⁷

Themistios lukee sekä aktiivisen että potentiaalisen intellektin ihmisyksilölle kuuluvaksi mutta olettaa näiden lisäksi erillisen ensimmäisen aktiivisen intellektin, joka valaisee yksilölliset aktiiviset intellektit. Yksilöllinen aktiivinen intellekti edelleen valaisee potentiaalisen intellektin sekä

¹²⁶ Marenbon 1987, 100-101. Kts. myös tämän teoksen alav. 15 s. 267.

¹²⁷ Casini 2007, 131-132 ja 136-147

aistittavat muodot. Ensimmäisestä aktiivisesta intellektistä Themistios selkeästi sanoo vain, että se ei voi olla jumala.¹²⁸ Kommentaattoreiden yksi motiivi oli varmastikin hälventää sitä epäselvyyttä, mikä Aristoteleen ymmärrysteoriaan liittyi. Aristoteleen ilmeinen pyrkimys oli analysoida tietämistapahtuma aktuaalisuuden, potentiaalisuuden ja disposition käsittein. Se ei edellyttänyt aktiivisen ymmärryksen seikkaperäisempää eksplikaatiota, vaan riitti, että aktualisoiva prinssiipi sisältyi teoriaan. Kommentaattorit sen sijaan pyrkivät lausumaan aktiivisen ja potentiaalisen intellektin välisen suhteen täsmällisesti, mutta Aristoteleen epämääräinen esitys jätti paljon tulkinnanvaraa. Erityisen tavallista oli tulkita (vähintään aktiivinen) järki joksikin ihmisen sieluun nähden ulkopuoliseksi substanssiksi. Akvinolainen oli perillä tästä ja kirjoitti varhaisessa *Sentenssikommentaarissaan*, “että lähes kaikki Aristoteleen jälkeiset filosofit” kannattivat tällaista näkemystä.¹²⁹

Sielusta ilmestyi skolastikkofilosofeille luettavaksi yhtä aikaa varhaisten tulkintojen ja kommentaarien kanssa. Niistä tärkeimpiä olivat Averroësin ja Avicennan tekstit. Tietävästi ensimmäisen latinannoksen teki Konstantinopoliissa oppinsa saanut Jacobus Venetsialainen noin 1125–1150 kreikan kielestä. Michael Skotlantilainen käänsi teoksen arabian kielestä noin 1220–1235 Bolognassa keisari Fredrik II:n suojeluksessa, ja kreikkalaistunut belgialainen Guillelmus Moerbekelainen teki Akvinolaisen käyttämän käännöksen noin vuonna 1260 tai mahdollisesti vasta vuosikymmenen loppupuolella kreikan kielestä. Skotlantilaisen “arabo-latinalaisena” tunnettu käännös oli oikeastaan Averroësin *Suuren kommentaarin* käännös, johon oli sisällytetty Aristoteleen teksti, joten Skotlantilainen tuli kääntäneeksi samalla sekä kommentaarin että Aristoteleen *Sielusta*.¹³⁰

¹²⁸ Marenbon 1987, 102. Aleksanteri Afrodisialaisen filosofian on esitetty innoittaneen Plotinosta (esim. Mautner 2005). Hän kannatti myös jonkinlaista nominalismia pitäessään partikulaarista ensisijaisena universaaliin nähden (Copleston, *History I*, 329-331, 426-7).

¹²⁹ “[I]n hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium” (*in II Sent.* d.17, q.2, a.1c). Akvinolainen argumentoi monopsykismiä vastaan *Sentenssikommentaarissaan* ja sen jälkeen esimerkiksi *ST* q.79, a.4-5. Teos *de Unitate intellectus contra Averroistas* on kokonaisuudessaan argumentointia monopsykismiä vastaan.

¹³⁰ Dod 1982, 74-78. Steven P. Marrone pitää luultavana, että Skotlantilaisen käännöstä opiskeltiin Pariisissa jo vuonna 1225. (Pasnau & Van Dyke 2010, osa I, 53); McInernyn mukaan Skotlantilaisen käännöstä käytettiin paljon, kunnes Jacobus Venetsialaisen *vetus*-käännös ilmestyi noin 1250-luvun puolivälissä. McInerny siis ajoittaa *vetus*-käännöksen noin sata vuotta myöhemmäksi kuin Dod. Edelleen McInerny esittää, että juuri Skotlantilaisen käännös ja sen suosio selittävät Averroësin suurta merkitystä latinankielisten Aristoteles-opiskelijoiden oppaana. Moerbekelaisen *nova*-versio ilmestyi McInernyn mukaan vuosien 1265 ja 1268 välillä. Kts. Thomas Aquinas 1994, johdanto s. x. Marenbon (1987, 100) sanoo Moerbekelaisen käännöksen olleen “huomattavan lähellä modernia käännöstä” ja Jacobus Venetsialaisen käännöstä “mieluummin hämäräksi [obscure] kuin harhaanjohtavaksi”.

Niin Avicenna kuin Averroëskin esittivät, että ymmärryksessä on kaksi osaa, jotka poikkeavat luonnoltaan (eli toinen on aktuaalinen ja toinen potentiaalinen) sekä tehtävältään (sillä toinen on aktiivinen ja toinen passiivinen). Tästä eteenpäin arabifilosofien näkemykset poikkeavat. Avicennan mukaan ihmisellä on ainoastaan ymmärryksen potentiaalinen osa. Se on spirituaalinen substanssi, joka on aksidentaalisesti liittynyt ruumiiseen sen korkeimpana sielunosana. Aktiivinen ymmärrys on myös spirituaalinen mutta erillinen substanssi ja kaikille ihmisille yhteinen “käsitevarasto”, jonka tehtävä on välittää ihmisyksilöiden potentiaalsiin ymmärryksiin ymmärrettäviä muotoja eli käsitteitä.¹³¹ Tämä *intellectus agens* aktualisoi ihmisen ymmärryksen ajattelemaan tarjoamalla sille ymmärrettäviä muotoja. Se ei kuitenkaan ole jumala vaan alin eli kymmenes jumalasta emanoituvista aineettomista intelligensseistä. Avicennan emanaatioteoria onkin yksi versio uusplatonismissa tavallisesta hypostaasiopista, joka tunnetaan parhaiten Plotinoksen filosofiasta mutta on peräisin varhaisemmasta keskiplatonismista ja uuspythagoralaisuudesta.¹³² Kaukia kuvaa Avicennan ontologiaa aristoteelisin termein lausutuksi dualismiksi. Sielu on ruumiin tavoin substanssi, koska se on “puhdas muoto” eli ei ole substraatissa. Ruumiin ja sielun suhdetta Avicenna kutsuu aksidentaaliseksi, eikä suhde ole yhtä vahva kuin substraattia muovaavan muodon ja potentiaalisen materian kytkös. Yksilöllinen sielu emanoituu eli virtaa kaikille yhteisestä aktiivisesta intellektistä ja liittyy nimenomaan siihen materiaaliseen ruumiiseen, joka sille erityisesti sopii. Yksilöllinen sielu alkaa kuitenkin eksistoida vasta, kun sille sopiva materiaallinen ruumis on löytynyt. Sielun ja ruumiin yhteys on kahden individuaalisen substanssin yhteen liittymistä erityisen toisilleen sopivuuden perusteella.¹³³ Emanatio-opista seurasi oppimisen kannalta erikoinen kysymys: jos ymmärrettävä tieto on peräisin erillisestä aktiivisesta intellektistä, niin mikä rooli ihmisellä voi olla oppimisessa? Tämän selvittämiseksi Avicenna kehitti teoriansa sisäisistä aisteista. Aistihavainnon perusteella sisäiset aistit operoivat partikulaarisia olioita edustavilla mentaalisisillä kuvilla. Aistikuvia yhdistelemällä ja erottelemalla sisäinen aisti muodostaa propositioita ja kykenee abstrahoimaan yleisen yksityisestä. Aistikuvat eivät kuitenkaan informoi potentiaalista intellektiä.

¹³¹ Akvinolainen Avicennan teoriasta kts. *ST Ia*, q.84, a.4c

¹³² Kts. esim. Copleston, *History I*, 451-456. Plotinoksen filosofian yleisesitys on esimerkiksi Gerson (1994). Gerson peilaa Plotinoksen filosofiaa erityisesti Avicennan ja Akvinolaisen metafysiikoihin ja esittää vaikutushistoriallisia huomioita esimerkiksi *esse-essentia* -distinktion ja Yhden predikoitavuuden ylittävään (apofaattiseen) olemistapaan liittyen. Teosta on myös kritisoitu tästä syystä. Esimerkiksi Donald R. Ross (1996) katsoo Gersonin tulkinnan antavan vääristyneen kuvan Plotinoksesta, sillä Gerson jättää suhteuttamatta Plotinoksen ajattelua gnostisismiin, keskiplatonismiin ja uuspythagoralaisuuden kaltaisiin 200-luvulla merkittäviin aatteisiin. Gersonin ansio nähdäkseni on sen osoittaminen, miten Plotinos selittää ja puolustaa platonismia aristoteelisin, erityisesti *Metafysiikan* käsittein.

¹³³ Kaukia 2007, 19-26. Sielu ei Avicennan mukaan kuitenkaan voi olla olemassa ennen kuin se liittyy ruumiiseen, sillä ruumis on sielun olemaan tulemisen edellytys. Kuitenkin sielun ja ruumiin suhde on aksidentaalinen, mistä syystä ruumiin hajoaminen ei merkitse sielun kuolemista. Sielu ja ruumis yksinkertaisesti tarvitsevat alun perin toisiaan: sielu tarvitsee ruumiin voidakseen eksistoida, ja ruumis tarvitsee sielun elävöittämään itsensä.

Abstraktioprosessi on pohjustavaa työtä, se valmistaa ja valaisee potentiaalisen intellektin vastaanottamaan muodon suoraan aktiivisesta intellektistä. Aineettoman muodon yksilölliseen ymmärrykseen antaa siis tämä erillinen intellekti, *dator formarum*.¹³⁴

Avicennan pääteos *Al-Shifa* (*Sielun tervehtymisen kirja*, tunnettiin keskiajalla nimellä *Sufficientiae*) oli yritys yhdistää platonista ja aristoteelista filosofiaa. Avicennan filosofia innoitti Akvinolaista, joka jo varhaisessa tutkielmassaan *de Ente et essentia* viittaa Avicennaan, jonka erottelulla olion ja sen määritelmän välillä oli ilmeinen vaikutus Akvinolaisen metafysiikkaan. Avicennan mukaan olemus on se, minkä voi artikuloida määritelmässä, ja näin saa oikeutuksensa asioiden ja niistä puhumisen välinen kytkös. Aristoteleen ensimmäisen ja toisen substanssin välinen ero tulee ymmärrettäväksi, kun otetaan huomioon olemusten erilaiset olemistavat. Ensimmäinen ja toinen substanssi eivät eroa toisistaan olemuksen perusteella vaan siitä syystä, että olemus on niissä eri tavoin: olemus on ymmärryksessä universaalina (eli toisen substanssin merkityksessä), kun taas olioissa ymmärryksen ulkopuolella se on yksilöllisenä (eli ensimmäisen substanssin merkityksessä) olion luontona. Olemus kertoo, mikä jokin on, mutta se ei perustele, että jokin on. Olemus (*essentia*) täytyy aktualisoida olemassaoloon (*esse*).¹³⁵ Tämä ajatus esiintyy myös Akvinolaisen metafysiikassa ja siihen viitataan *de Enten* alussa. Akvinolainen ei tosin pidä olemassaoloa Avicennan tavoin aksidenssina vaan lausuu selvästi, että *essentia* on potentiaalisuutta ja *esse* aktuaalisuutta.

Akvinolaisen metafysiikkaa on kutsuttu “eksistentiaalistiseksi metafysiikaksi”, sillä siinä keskeisin on olemassaolon käsite *esse*, johon kaikki on suhteessa sekä reaalisesti että formaalisesti.¹³⁶ Teoksessaan *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* Etienne Gilson katsoo länsimaisessa metafysiikassa olleen neljä traditiota. Platonin edustama ensimmäinen traditio tulkitsee olemisen Ideoiden ikuisuudeksi ja pysyvyydeksi, eikä yksilöiden oleminen sen mukaan ole todellista olemista. Toisessa traditiossa eli Aristoteleen metafysiikassa oleminen tarkoitti ensisijaisesti

¹³⁴ Kts. esim. Marenbon 1987, 104; Copleston, *History* II, 190-195

¹³⁵ Kts. esim. Burrell 2006, 198-201

¹³⁶ Esimerkiksi Copleston (1991, 82-83) tekee eron metafysiikan “essentialististen ja eksistentiaalististen aspektien” välillä. Akvinolainen kehittää metafysiikan teoriaa pidemmälle kuin Aristoteles juuri sillä perusteella, että korostaa eksistentiaalistista aspektia metafysiikassaan. Aristoteleen metafysiikassa olemus ja muoto ovat aktuaalisuutta, ja materia potentiaalinen. Akvinolainen esittää ikään kuin korkeamman tason erottelun olemuksen ja olemassaolon välille, ja siinä *essentia* on potentiaalinen *esseen* nähden. Myös W. Norris Clarke puhuu “eksistentiaalistisesta tomismista” tai “tomistisesta eksistentiaalistisesta” johdannossaan James F. Andersonin toimittamaan teokseen *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*: “This powerfully integrated metaphysical vision of all reality as both One and Many is without a doubt St. Thomas’s most original and significant contribution to the history of Western philosophy, one without close parallel in any philosophical thinker either before or after him. That is why this unique metaphysical vision centered around participation in the act of existence has been aptly called ‘existential Thomism’ or ‘Thomistic existentialism’, and why it is quite inaccurate and misleading to identify St. Thomas as simply a disciple of Aristotle, as some tend to do.” (Anderson 1997, xvi)

substanssin olemista. Platon ja Aristoteles eivät problematisoineet eksistenssiä lainkaan. Vasta kolmannessa traditiossa Avicenna teki eron olemuksen ja olemassaolon välille, mutta kuitenkin vielä niin, että *essentia* on primaarinen ja *esse* aksidenssi. Vihdoin neljännessä eli Akvinolaisen traditiossa metafysiikka saavuttaa huippunsa, kun *esse* tulkitaan olemassaolon aktuaalisuudeksi. Metafysiikka lakkaa olemasta “essentiaalista” ja siitä tulee “eksistentiaalista”. *Esse* ei ole käsitteellistettävissä, eikä sitä voi määrittellä tyhjentävästi ja *a priori*, vaan siinä on mystisiä piirteitä. Gilsonin mukaan “vain analogia mahdollistaa ymmärryksemme yltämisen transsendenttiin aistittavan perusteella” ja “vain analogia oikeuttaa meidät sanomaan, että universumin eksistenssi on peräisin transsendenttisesta periaatista”.¹³⁷ Akvinolaisen metafysiikassa olemassaolon ja olemuksen välinen jaottelu ilmenee myös ymmärryksen toiminnassa, sillä molemmille on oma operaationsa: “*prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius*”.¹³⁸ *Esse-essentia* -erottelun Akvinolainen omaksui Avicennalta. Tuonnempana tarkastelemme Akvinolaisen sisäisten aistien teoriaa, joka myös rakentuu paljolti Avicennan esityksen varaan. “Mikään muu

¹³⁷ Gilson 1994, 36-40 ja 357-378, myös 160-173

¹³⁸ *in I Sent.* d.19, q.5, a.1 ad 7. Akvinolainen esittää distinktion jo varhaisen teoksensa *de Ente* neljännessä luvussa. Reaalinen distinktio on partisipaation edellytys. Tuomas korostaa usein, ettei mikään olio Jumalaa lukuun ottamatta ole identtinen *essen* kanssa vaan sillä “on” (*habet*) *esse* tai se on siitä osallinen (esim. SCG I.22). Olion potentiaalinen *essentia* ottaa vastaan aktuaalisen *essen*. Finiittinen *essentia* rajoittaa infiniittistä *esseä*. Partisipoivan on oltava reaalisesti eri asia kuin mihin se on osallinen (Wippel 1982, 395-396). Tutkijat ovat aina olleet eri mieltä siitä, tarkoittiko Akvinolainen *esse-essentia* -distinktionsa reaaliseksi vai ei. Tulkinnallisia erimielisyyksiä näet ilmeni jo ennen kuin Akvinolainen oli kuollut, eikä yksimielisyyttä ole tänäkään päivänä. Wippelin mukaan Sigerus Brabantilainen esitti jo 1270-luvun alussa reaalisen distinktion vastaisia näkemyksiä. Okkamilainen (kuoli n. 1350) vastusti reaalista distinktiota. Aegidius Romanus (n. 1243-1316) oli reaalisen distinktion kannalla. (Wippel 1982, 396-407) Aristoteles ei tehnyt eroa olemuksen ja olemassaolon välille: “[S]illä yksi ihminen ja ihminen ovat sama asia, samoin kuin oleva ihminen ja ihminen, eikä lisäys sanottaessa ‘hän on yksi ihminen’ tai ‘hän on yksi oleva ihminen’ tuo mukanaan mitään uutta - -” (*Met.* IV.2, 1003b26). Fransiskaani Johannes Duns Scotuksen (1266/1274-1308) mukaan *esse* ja *essentia* ovat formaalisesti erilaisia yhden ja saman todellisuuden aspekteja, mutta ne eivät ole reaalisesti erillisiä. Scotuksen kanta tunnetaan nimellä *distinctio formalis (a parte rei)*. Myöhemmin Fransisco Suárez (1548-1617) sanoi eron olevan *distinctio rationis*. Suárezin mukaan on selvää, että mahdollisesta oliosta puhuttaessa *esse* ja *existentia* ovat eri asioita, mutta aktuaalisen olion kannalta ero ei voi olla kuin konseptuaalinen. Kuitenkin *existentia* on Suárezin mukaan jotakin oliossa itsessään (*in re*) olevaa – toisin kuin Kant myöhemmin sanoi. Heideggerin Kant-tulkinnan mukaan eksistenssi ei Kantille merkitse kuin että reaalinen olio on suhteessa tietävään subjektiin. Eksistenssi ei siis ole reaalinen vaan transsendentaalinen (kts. Caputo 1982, 67-72). Reaalisen distinktion kannalla on esimerkiksi John F. Wippel (1993, 99-100, missä on myös viitteitä vastakkaisiin tulkintoihin). Myös Etienne Gilson näkee eron reaaliseksi: “It cannot be doubted that this distinction is real, but it arises in the metaphysical order of act and potency, not in the physical order of the relation of parts within a material whole. This distinction is real in the highest degree, since it expresses the fact that a being whose essence is not its act of being has not of itself the wherewithal to exist.” (Gilson 1994, 35–36). Aristoteles esittää, että olion määritelmä ja olemassaolo ovat eri asioita, eikä määritelmästä voi päätellä, että jokin on olemassa (*An. Post.* II.7). Schopenhauerin mukaan tämä Aristoteleen *Organonin* luku on “niin sopiva ontoteologisen todistuksen kumoamiseksi, että se on kuin kirjoitettu juuri sitä tarkoitusta varten. Siinä muun muassa sanotaan selvästi: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδὲνί, toisin sanoen *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet*” (Schopenhauer 1966a, 511).

piirre hänen ihmisluontoa koskevassa ajattelussaan”, Pasnau sanoo Akvinolaisen aistiteoriasta, “ei ole niin suuresti velkaa aikaisemmille ajattelijoilta, ja erityisesti Aristoteleelle ja Avicennalle”.¹³⁹

Tietävän subjektin tietoisuudesta tuli keskeinen filosofinen teema vasta varhaismodernilla ajalla, ja varsinkin Descartesin ansiosta. Keskiajan filosofit, etenkin aristoteelisen perinteen edustajat, eivät käsitelleet tietoisuutta paljonkaan, mikä on sikäli ymmärrettävää, että Aristoteles oli sanonut, että järki, “jolla sielu ajattelee ja muodostaa käsityksiä”, “ei ole aktuaalisesti mikään olevista ennen kuin se ajattelee”.¹⁴⁰ Järjellä itsellään ei ole muotoa vaan se on puhdasta potentiaalisuutta ennen kuin se aktuaalistuu jonkin objektin liikuttamana. Tästä syystä kysymys ihmisen tietoisuudesta – sikäli kuin se tarkoittaa sielun rationaalista osaa – ei vaikuttanut erityisen hedelmälliseltä. Se, mitä tietoisuudesta saattaa sanoa, on johdettava tietoisuuden sisältöinä eli sitä aktualisoivina muotoina olevista ajateltavien olioiden yleisistä olemismuodoista.¹⁴¹ Kun skolastikot muotoilivat sielun ymmärrys- ja aistikykyjä eksplikoiivia kognitioteorioitaan, he luultavasti pitivät itsestään selvänä, että selittivät juuri sitä, mitä myöhemmin alettiin kutsua tietoisuudeksi. Tietoisuudelle ei skolastikkojen latinassa ollut omaa sanaakaan. Lähin termi olisi *conscientia*, joka joissakin yhteyksissä saattaa tarkoittaa itsetietoisuutta – mutta ei siinä merkityksessä, että subjekti olisi tietoinen sisäisistä tiloistaan, vaan siinä reflektiivisessä merkityksessä, että subjekti on tietoinen oman mielensä aktiviteeteista (kuten esimerkiksi tietää ajattelevansa jotakin tai tietää muistelevansa). Esimerkiksi Akvinolainen ei tematisoi tietoisuutta lainkaan. Termillä *conscientia* hän tarkoittaa ensisijaisesti omatuntoa, jota ei pidä kykynä vaan aktina. Etymologisesti *conscientia* Akvinolaisen mukaan “varsinaisesti merkitsee” tietoa toisen kanssa, *cum alio scientia*, ja “sisältää ajatuksen, että tieto on suhteessa johonkin”.¹⁴²

Avicennan “lentävän miehen argumentti” on mielenkiintoinen poikkeus keskiaikaisessa filosofiassa. Se on yritys osoittaa, että sielu on tietoinen itsestään ruumiista riippumattomalla tavalla. Avicenna näki aristoteelikoiden teorioissa ongelmalliseksi, ettei niissä tunnu olevan erilaisille sielun operaatioille mitään yhdistävää tietoisuuden periaattia. Ihminen voi kyllä olla tietoinen itsestään reflektoidulla muihin olioihin suuntautuvaa tietoisuuttaan ja sikäli esimerkiksi tietää, että tietää. Ihminen voi myös olla tietoinen aistimisestaan sekä siitä, että tietää olioiden olemuksia teoreettisen järjensä avulla. Mutta näiden tietämisten (kantilaisittain transsendentaalinen) subjekti tuntuu jäävän olemattomaksi tai ainakin selittämättömäksi.

¹³⁹ Pasnau 2002, 172

¹⁴⁰ *de An.* III.4, 429a23-24

¹⁴¹ *de An.* III.4, 430a1-2

¹⁴² *ST* Ia, q.79, a.13

“Kartesiolainen teatteri” puuttuu.¹⁴³ Argumentissa lukijaa kehoitetaan kuvittelemaan itsensä tilaan, missä kaikenlainen aistihavainto on mahdotonta. Lisäksi kaikki aiemmin kokemuksessa saatu muistaminen sekä imaginatiivinen aines ja kaikki muut mahdolliset tuntemukset on sulkeistettava. Tämän onnistumiseksi on kuviteltava itsensä (i) juuri luoduksi, jotta empiiristä informaatiota ei voisi olla vaikuttamassa järkeen, jonka oletetaan kuitenkin toimivan niin kuin aikuisen rationaalinen sielu toimii. (Kantilaisittain sanoen tulisi siis kuvitella itselleen kaikesta mahdollisesta kokemuksesta “puhdas järki”.) Lisäksi pitää kuvitella (ii) olevansa tyhjiössä niin, etteivät ruumiinjäsenet kosketa toisiaan, eikä tällöin näe, kuule, tunne, haista tai maista mitään. Tämä asetelma estäisi tuntemasta oman ruumin tuntemuksia sekä aistimasta ulkoisia objekteja. Avicenna kysyy, olisiko ihminen tietoinen itsestään tällaisissa olosuhteissa, ja vastaa myöntävästi. On mahdollista olla olematta tietoinen ruumiistaan mutta samanaikaisesti tietoinen itsestään. Tästä Avicenna päätelee, ettei tietoisuus omasta olemassaolosta riipu ruumista koskevasta tietoisuudesta. Lisäksi siitä seuraa yllä mainittu dualistinen ontologia.¹⁴⁴ Argumentti kumoaa sen Aristoteleen periaatteen, että “sielu ei koskaan ajattele ilman vaikutelmaa” eli aistikuvaa.¹⁴⁵ Avicennan johtopäätös tuo mieleen Augustinuksen käsityksen sielusta subjektin välittömänä sisäisenä tiedon lähtökohtana, sekä Descartesin *cogiton*, mikä ei toki ole jäänyt myöhemmiltä kommentaattoreilta huomaamatta. Empiirisessä psykologiassa se löytää sukulaisensa erilaisissa sensorisen deprivaaation eksperimenteissä – joissa tosin ei voine toteuttaa Avicennan muistojen sulkeistamisen vaatimusta. Avicennaa vastaan saattaa huomauttaa, että lentävän miehen argumenttiin näyttää sisältyvän seuraava oletus: “jos tiedän x, mutta en tiedä y, niin x ei voi olla sama kuin y”. Tämä päätelmä on ilmeisen virheellinen. Akvinolainen ei käsittele Avicennan argumenttia lainkaan – mikä on yllättävää, kun ottaa huomioon, miten paljon hän muuten argumentoi platonismia ja Avicennaakin vastaan. Artikkelissaan “Aquinas’s missing flying man” Deborah J. Brown pitää “lähes varmana”, että Akvinolainen tiesi argumentin, sillä hän tunsi Guillelmus Auvergnelaisen (1180-1249) teokset, joissa tätä ajatuskoetta käsitellään. Ei tunnu uskottavalta, että Akvinolainen olisi noin vain sivuuttanut Avicennan kekseliään argumentin Aristotelesta vastaan. Brown tulkitsee, että Akvinolaisen on selitettävä yksilön itseään koskeva tieto habituaaliseksi tiedoksi, sillä se muista kognitiivisista kyvyistä poiketen virtaa suoraan sielun olemuksesta eikä edellytä kokemusta eikä harjoitusta. Ymmärryksen itseä koskeva habituaalinen tieto ei ole samalla tavoin aistikuvista

¹⁴³ Black (2008)

¹⁴⁴ Black (2008). Argumentin nimesi “lentäväksi mieheksi” mahdollisesti Etienne Gilson. Avicennan filosofisissa kirjoituksissa argumentti esiintyy kahdesti teoksessa *Psychology of Healing* (1.1, 13 ja 5.7, 225) sekä kerran teoksessa *Directives* (119). Black valitettavasti antaa teosten nimet vain englanniksi.

¹⁴⁵ *de An.* III.7, 431a17; kts. tämän teoksen s. 135-7

riippuvaista kuin tavanomainen empiirinen tieto. Aktuaalisesti ymmärrys sen sijaan tietää itsensä epäsuorasti aistikuvien välityksellä.¹⁴⁶

Averroës meni Avicennaa pidemmälle ja esitti, että ei ainoastaan aktiivinen vaan myös passiivinen ymmärrys on erillinen substanssi. Averroës muotoili kantaansa uudelleen ja uudelleen, mutta hänen lopullinen näkemyksensä lienee, että *intellectus agens* on “olemuksellisesti” erillinen, aineeton ja aktuaalinen substanssi, joka on potentiaalisena tai materiaalisena intellektinä “aksidentaalisesti” suhteessa moneen ihmiseen.¹⁴⁷ On siis vain yksi yhteinen ymmärrys, johon ihmisyksilöt ovat suhteessa sensorisen kognitionsa välityksellä. Aisti-informaatio välittyy erilliseen potentiaaliseen eli “materiaaliseen” ymmärrykseen, missä aktiivinen ymmärrys valaisee eli illuminoi aistikuvat ja erottaa yleisen sisällön yksilöllisistä piirteistä ja tuottaa universaalien käsitteen, jonka potentiaalinen ymmärrys lopulta ottaa vastaan. Averroësin mukaan koko kognitioprosessi siis tapahtuu ihmisistä erillisissä substansseissa, ja kognitioprosessin lopputulos vain välitetään ihmisyksilöille, ja näin yksittäinen ihminen ei varsinaisesti ajattele, *hic homo [singularis] non intelligit*.¹⁴⁸ Averroës erottaa Aleksanteri Afrodisialaisen tavoin aktiivisen ja materiaalisen intellektin toisistaan, mutta Aleksanterista poiketen ei pidä materiaalista intellektiä häviävänä. Averroësin näkemys seuraa johdonmukaisesti niistä Aristoteleen periaatteista, että olioiden yksilöllisyys perustuu aineeseen, ja intellekti on aineeton. Kuinka näistä periaatteista voisi muuta seuratakaan kuin Averroësin opettama intellektuaalinen monismi. Jos *principium individuationis* on materia, niin ainoastaan aineelliset oliot voivat olla yksilöllisiä, ja sielun kyvyistä ainoastaan vegetatiiviset ja sensitiiviset ovat aineellisia.

Nykyihminen voi yrittää seurata Averroësin ajattelua tähän tapaan: Aistimus on ajatusta henkilökohtaisempi asia. Kukaan muu ei esimerkiksi voi kokea minun kipuani, eikä kenenkään muistikuva jostakin tapahtumasta voi vastata täysin minun muistikuvaani siitä. Sen sijaan jos käyn ystäväni kanssa keskustelua, niin sekä ystävälläni että minulla on yhteinen käsitys siitä, että keskustelemme sillä hetkellä keskenämme. Kun molemmat tiedämme, että keskustelemme parhaillaan keskenämme, niin eikö ymmärryksessämme täydy silloin olla sama asia, sama ajatus? Nykyfilosofia kysyisi, mikä on tuo *res intellecta*, ja selittäisi, että jos molemmat tiedämme, että

¹⁴⁶ Brown 2001; QDV q.10, a.8: “quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere”. Brown nostaa esiin neljä Akvinolaisen periaatetta, jotka tekevät ymmärryksen itseään koskevan tiedon ongelmalliseksi: (1) aristoteelinen empirismi, (2) ymmärryksen aineettomuus, (3) aine individuaatioprintsiippinä ja (4) averroistisen intellektuaalisen monismin hylkääminen.

¹⁴⁷ Ivry 1998, 54

¹⁴⁸ Vielä 1640-luvulla Descartesin *Meditaatioiden* viidensissä vastaväitteissä kuudenteen meditaation “Aineellisten olioiden olemassaolosta ja mielen ja ruumiin reaalisesta distinktiosta” Pierre Gassendi esittää, että *res cogitans* averroësilaisittain tulkittuna saattaisi helpottaa ruumiista riippumattoman substanssin selittämistä. (Descartes 2002, 259)

kaksi ihmistä keskustelelee keskenään, niin silloin tiedämme saman tosiasian. Kun ajattelemme tuota tosiasiaa, ajattelemme samaa totta propositiota. Averroës selitti aristoteelisesti, että tieto edellyttää kahta asiaa. Ensinnäkin se edellyttää imaginaation tuottamia aistikuvia, jotka ovat ontologisesti tosia. Toiseksi se edellyttää materiaalisen (eli potentiaalisen) intellektin, jossa tiedosta tulee olemassa oleva. Materiaalinen intellekti on kaikille yhteinen, *unum entium in mundo*. Tämän oletuksen varassa Averroës voi sanoa, että jakamamme tieto on sekä sama että eri: materiaalisessa intellektissä se on sama, mutta imaginaation aistittavissa muodoissa se on numeerisesti eri. Kaikille yhteisen materiaalisen intellektin lisäksi Averroës olettaa Avicennan tavoin myös yhteisen aktiivisen intellektin, joka saa imaginaation potentiaalisesti materiaalista intellektiä liikuttavat aistittavat muodot aktuaalisesti liikuttamaan materiaalista intellektiä. Kun materiaalinen intellekti on aktualisoitunut aktiivisen intellektin valaisemana, sitä voi kutsua “spekulatiiviseksi” tai “valmiiksi” intellektiksi.¹⁴⁹ Averroësin tulkintaa arvioidessa on huomattava, että hänen käytössään ollut *Sielusta*-käännös (joka on käännetty latinaksi Averroësin kommentaarin kanssa) ei ollut aivan tarkka. Siinä erotellaan näet kolme intellektiä kahden sijaan: yksi, joka “tulee kaikeksi”, ja toinen, joka “saa ymmärtämään kaiken” (*facit ipsum intelligere omne*) ja kolmas, joka tietää (*intelligit*) kaikki asiat.¹⁵⁰

Ennen latinankielisen *Sielusta* ja siihen liittyvän kommentaarikirjallisuuden ilmestymistä keskiajan filosofiset käsitykset rakentuivat platonisen, etenkin Augustinuksen ja Boëthiuksen välittämän tradition varaan. Ihmisen sielu oletettiin spirituaaliseksi substanssiksi, jolla on myötäsytystä tietoa, josta tietoiseksi tuleminen edellyttää Jumalan *illumination*. Sielun oletettiin koostuvan ylemmästä spirituaaliseen maailmaan suuntautuvasta osasta (*ratio superior*) sekä alempiin substansseihin suuntautuvasta alemmasta sielunosasta (*ratio inferior*). Sielustubstanssi oli tämän näkemyksen mukaan riippumaton ruumiista ja kykeni kognitiivisiin toimintoihin ilman sitä. Aineettomia substansseja, “intelligenssejä” saatettiin olettaa useita samaan tapaan kuin uusplatonistien filosofiassa, missä olevan sanottiin emanoituvan erilaisten hypostaasien kautta. Korkeaskolastiikan aikana tapahtunut aristoteelisen ja platonisen tradition kohtaaminen johti konfliktiin, jota ei koskaan ratkaistu mutta joka antoi sysäyksen uudenlaisten sielu- ja kognitioteorioiden muotoilemiselle. Näihin teorioihin sisältyi myös käsitys aktiivisesta ja potentiaalisesta intellektistä.

Syvään juurtunut platoninen perinne näkyi varsinkin siinä, että varhaisissa uusissa teorioissa intellekti oletettiin yleensä transsendentiksi samaan tapaan kuin arabifilosofit olivat aiemmin

¹⁴⁹ Marenbon 1987, 107-108

¹⁵⁰ Marenbon 1987, 100

esittäneet. Ensimmäisen läntisen aristoteelisia ja platonisia käsityksiä yhdistelevän teorian muotoili luultavasti Dominicus Gundissalinus, joka kirjoitti teoksensa *de Anima* vuosien 1142 ja 1152 välillä.¹⁵¹ Hän vaikutti Espanjan Toledossa, joka oli tärkeä käännöskeskus. Gundissalinus käänsi yksin tiettävästi ainakin Avicennan *Metaphysican*, osan *Physicasta* sekä teokset *de Sufficientia*, *de Caelo et mundo* ja *de Mundo*. Yhdessä “Mestari Johanneksen” kanssa Gundissalinus käänsi Avicebronin (arab. Ibn Gabirolin) teoksen *Fons vitae* ja Algazelin (al-Ghazalin) *Summa theoriae philosophiae*. Luultavasti Gundissalinus käänsi myös Alfarabiusin (Abu Nasr al-Farabin), Alkindiusin (al-Kindin) ja Isaac Israelitan tekstejä. Gundissalinus pyrki tarkkuuteen, ja hänen käännöksensä olivat äärimmäisen kirjaimellisia ja siitä syystä vaikeasti lähestyttäviä. Sanasta sanaan kääntämisen menetelmä (*de verbo ad verbum*) oli skolastikkojen yleinen ja tietoinen valinta, jota perusteltiin läpinäkyvyydellä.¹⁵² Sellaiset tarkat lukijat kuin Albertus Magnus ja Akvinolainen saattoivat niiden perusteella tavoittaa alkukielistä ajattelua täsmällisesti. *De Animassa* esitetty teoria noudattelee Avicennan filosofiaa, mutta aktiivisen intellektin Gundissalinus kuitenkin tulkitsee augustinolaisesti Jumalaksi Avicennasta poiketen. Sielu on spirituaalinen substanssi, ruumiin liikuttaja ja ruumiin muodon täydellistäjä. Ihmissieluun sisältyy ainoastaan potentiaalinen intellekti, ja aktiivinen intellekti on yli-inhimillinen erillinen spirituaalinen substanssi eli Jumala. Potentiaalinen intellekti kohdistaa huomionsa sensorisessa kognitiossa saatuihin aistikuviin (*phantasmata*), ja tämä huomion kiinnittäminen eli *attentio* valmistaa potentiaalisen intellektin ottamaan vastaan aktiivisesta intellektistä tulevan valaistumisen. Aktiivinen intellekti siis illuminoi aistikuvat ja muodostaa abstrakteja käsitteitä potentiaaliseen intellektiin. Teoksessaan Gundissalinus toistaa myös Avicennan lentävän miehen argumentin.¹⁵³

Tähän aristoteeliseen tai avicennalaiseen teoriaan voi osoittaa palatun Pariisin artistitiedekunnassa, kun siellä opiskellut ja myöhemmin opettanut Johannes Blundus (1175-1248) kirjoitti

¹⁵¹ Editio on olemassa: Muckle, J.T., *Mediaeval studies* 2 vuodelta 1940, s. 23–103. Domingo Gonzáles Gundissalinus, joka tunnetaan myös nimellä Gundisalvi, pitäytyi ainoastaan filosofisten tekstien kirjoittamisessa. *De Divisione philosophiae* on filosofian kentän yleisesitys arabialaisen Aristoteles-tulkinnan hengessä, *de Unitate* on esitys luodun emanatiivisesta, transsendentaalisesta yhteydestä Jumalaan. *De Processione mundi* on yksityiskohtainen esitys tuosta prosessista, missä oleva virtaa kuin vesi lähteestä alkuperästään. Coplestonin mukaan se on “yritys saattaa Avicennan kosmogonia sopusointuun kristinopin kanssa”. Kts. esim. Houser 2003, 247-8; Copleston, *History* II, s. 194, 205-211

¹⁵² Kts. esim. Wallis 1996, 343; Sylla 1996, 355

¹⁵³ Kuzsewicz (1982, 597). Erigenan aikainen Alkindius (n. 800-870) esitti vaikutusvaltaisessa teoksessaan *de Radiis stellarum* matematiikkaan ja geometriaan perustuvan teorian luonnonolioiden vuorovaikutuksesta. Matemaattisen varmuuden ihannoimisen Alkindius omaksui ilmeisesti uusplatonikko Proklokselta (Gutas 2010, 21-24). Sekä Alkindius että Alfarabius esittivät aristoteelisen astronomian hengessä, että kaikilla yhdeksällä taivaansfäärillä on rationaalinen sielu, ja niistä jokaista liikuttaa oma aineeton liikuttajansa eli intelligenssinsä. Intelligenssit emanoituvat toinen toisistaan alenevassa sarjassa, jonka ylimpänä on ensimmäinen liikuttaja eli jumala. Yhdeksännestä eli Kuun sfäärin intelligenssistä emanoituu kymmenes eli Aristoteleen aktiivinen intellekti. Avicenna jakaa nämä näkemykset mutta selittää aktiivisen intellektin toimintaa eri tavoin. Kts. esim. Kenny 2005, 223-5.

kommentaarin Aristoteleen *Sielusta* kolmannentoista vuosisadan alussa, ennen vuotta 1210.¹⁵⁴ Blundus oli ensimmäisiä “uuden Aristoteleen” opettajia, ja tämä hänen ilmeisesti Oxfordissa kirjoittamansa teos on esimerkki Aristoteleen ja Avicennan varhaisimmista esiintymistä yliopistojen curriculumissa. Blundusin pääasiallisia lähteitä olivat Augustinus, Boëthius ja Avicenna. Näiden tavoin Blundus tulkitsee sielun spirituaaliseksi substanssiksi, ikään kuin ruumiittomaksi ymmärrykseksi, joka kuitenkin on jollain tavoin yhdistynyt ruumiiseen ja jolla on ylempi spirituaaliseen suuntautuva ja alempi aistittavaan suuntautuva osa.¹⁵⁵

Vuonna 1210 Pariisin artistitiedekunnassa julistettiin kirkonkirouksen uhalla kielto lukea ja opettaa Aristoteleen luonnonfilosofiaa käsitteleviä tekstejä salaa tai julkisesti.¹⁵⁶ Tämä tuomio lopetti – ainakin periaatteessa ja julkisuudessa – aristoteelisten teorioiden ympärillä tapahtuneen keskustelun ja prosessin kolmeksi kymmeneksi vuodeksi. Tässä on selkeä mutta valitettava esimerkki tieteellisen ja tutkimuksellisen vapauden rajoittamisesta. Kielto ei kuitenkaan koskenut teologista tiedekuntaa, missä kiellettyjä tekstejä ei ollut koskaan opetettukaan. Niinpä sellaiset miehet kuin Guillelmus Auvergnelainen, Filip Kansleri (n. 1160-1236) sekä Johannes La Rochellelainen (1190/1200-1245) saattoivat jatkaa keskustelua teologisessa tiedekunnassa. Esimerkiksi vuonna 1230 Guillelmus Auvergnelainen vastusti Aleksanteri Afrodisialaisen käsitystä ihmisluonnosta (sillä tämä opetti kuolevaista sielua) sekä Avicennan teoriaa ymmärryksestä (sillä siinä oletettiin erillinen aktiivinen intellekti ja intelligenssejä ylipäänsä) voidakseen puolustaa traditionaalista kristillistä ihmiskäsitystä. Auvergnelainen hylkäsi aristoteeliset muodot ja esitti, että ymmärryksellä on luonnollinen kyky muodostaa aistiärsytyksen perusteella mielenulkoisten olioiden “merkkejä”, *signa*.¹⁵⁷ Filip Kansleri sisällytti aristoteeliset potentiaalisen ja aktuaalisen ymmärryksen käsitteet kristilliseen ihmiskäsitykseen. Viimein Johannes La Rochellelainen teoksessaan *Summa de anima* esitti uudenkaltaisen synteesin: Avicennan aktiivinen intellekti tarkoittaa enkelien ymmärrystä, joka illuminoi ihmissieluja ja antaa näille tietoa ei-aistittavista olioista. Ihmisen itsensä ymmärrykseen sisältyy kuitenkin sekä aktiivinen että potentiaalinen osa. Aktiivinen sielunosa on luonnostaan aktuaalinen ja ilmentää ihmissielun jumalaista alkuperää, kun taas potentiaalinen ymmärrys on *tabula non scripta* aristoteeliseen tapaan. Ymmärryksen molempien osien toiminta kuvataan Aristoteleen esittämällä tavalla: aktiivinen intellekti puhdistaa

¹⁵⁴ Editio on olemassa: Callus, D.A. ja Hunt R.W. (toim.), *Johannes Blund. Tractatus de Anima*, British Academy 1970. Blundus opetti sekä Pariisissa että Oxfordissa.

¹⁵⁵ Kuzzewicz 1982, 597; Pasnau & Van Dyke 2010, osa II, s. 902; Hasse 2010, 310-17

¹⁵⁶ *Chartularium* § 11, s. 70: “... nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub penae [e]xcommunicationis inhibemus.” “Kommentareilla” tarkoitetaan erityisesti Averroësia laitoksen alaviitteen mukaan.

¹⁵⁷ Kts. esim. Pasnau 1997, 101-105; Marenbon 1987, 109-115. Marenbon huomauttaa, että Auvergnelainen väitti Avicennan intellektiteorian olevan Aristoteleelta, vaikka Auvergnelainen tunsikin Aristoteleen *Sielusta*.

aistikuvat niiden yksilöivistä piirteistä ja tuottaa universaaleja potentiaaliseen ymmärrykseen vastaan otettavaksi.¹⁵⁸

Ihmiskäsitys muotoutui sellaiseksi, että ihmisellä itsellään on yksilöllinen ymmärrys ja kyky muodostaa käsitteitä aistihavainnon perusteella. Aristoteles oli esittänyt aktiivisen intellektin hämärällä tavalla niin, että paikoin se näytti olevan ihmisyksilölle kuuluva, paikoin ihmisyksilöstä erillinen substanssi. Avicenna edusti yhden ja kaikille yhteisen erillisen aktiivisen ymmärryksen tulkintaa. Viimein tämä avicennalainen intellekti jaettiin kahtia niin, että yksi osa siitä tulkittiin yksilöllisen ihmissielun osaksi ja toinen osa samastettiin enkelien kaltaiseksi erilliseksi substanssiksi.

Pariisin yliopiston artistitiedekuntaan Aristoteleen *philosophia naturalis* palasi kolmenkymmenen vuoden tauon jälkeen vuonna 1240, ja Rogerius Bacon kommentoikin sitä ahkerasti vuosien 1240 ja 1247 välillä. Baconin näkemykset Aristoteleen psykologiasta vaihtuivat niin, että aluksi hän oletti aktiivisen ymmärryksen olevan ihmisyksilölle kuuluva, mutta myöhemmin hän Avicennan tavoin oletti sen erilliseksi substanssiksi. Baconin lähtökohtana oli avicennalainen käsitys sielusta ruumiiseen yhteydessä olevana spirituaalisena substanssina, mutta hän hylkäsi oletukset erillisestä yhteisestä aktiivisesta ymmärryksestä. Ruumiiseen liittyneenä sielussa voi erottaa aktiivisen ja potentiaalisen ymmärryksen, ja näistä edellinen on korkeampi, jälkimmäinen alempi sielunosa. Potentiaalinen ymmärrys tarvitsee toimiakseen aisteja ja sen kohteita ovat aineelliset oliot. Aktiivinen ymmärrys taas suuntautuu spirituaalisiin objekteihin, jotka se voi tietää oman olemuksena perusteella eikä siten tarvitse ruumiin aisteja. Platonis-augustinolaisen tradition mukaisesti Bacon olettaa sieluun *exempla* eli jonkinlaista sekavaa ”sisäistä tietoa”, jonka Bacon myöhemmin täsmentää tarkoittavan sielun dispositioita, taipumuksia saavuttaa totuus. Partikulaarisilla olioilla Bacon klassisesti sanoo olevan yhteinen luonto, jonka ymmärrys kuitenkin voi tietää vain yleiskäsitteiden avulla. Aktiivinen ymmärrys illuminoi aistikuvat (*fantasmata*), joiden materiaalisista ominaisuuksista suuri osa on suodattunut jo sensorisessa prosessissa. Aktiivinen ymmärrys erottaa aistikuvista loputkin niiden aineellisista, yksilöivistä piirteistä ja painaa ne potentiaaliseen ymmärrykseen universaaleina. Kognitioprosessi ei kuitenkaan ole vielä valmis, vaan aktiivisen ymmärryksen on vielä illuminoitava universaali eli sovellettava siihen ”sisäistä tietoa” kognition totuudenmukaisuuden toteamiseksi ja takaamiseksi.¹⁵⁹

Baconin tulkinta muuttuu myöhemmin siten, että hän erottaa aktiivisen ymmärryksen ihmisen rationaalisen sielunosasta kokonaan, ja näin ihmisen ymmärtävä sielu tarkoittaa pelkästään

¹⁵⁸ Kukzsewicz 1982, 598

¹⁵⁹ Kukzsewicz 1982, 599

potentiaalista ymmärrystä. Potentiaalista ymmärrystä on näin ollen tarkasteltava kahdesta näkökulmasta: yhtäältä se on spirituaalinen substanssi, toisaalta ruumiin muoto. Substanssina sillä on “sisäistä tietoa” ja se kykenee tietämään spirituaalisia substansseja. Ruumiin muotona potentiaalinen ymmärrys ei kuitenkaan kykene tietämään spirituaalisia substansseja. Vaikka se luotiin “sisäisen tiedon” kantajaksi, se on kadottanut tämän tiedon Jumalan vaikutuksesta ja siitä on tullut *tabula rasa*. Aktiivinen ymmärrys, joka siis on erillinen substanssi, antaa potentiaaliselle ymmärrykselle tuon kadotetun “sisäisen tiedon” ikään kuin takaisin painamalla ymmärrettäviä lajimuotoja potentiaaliseen ymmärrykseen. Kun potentiaalinen ymmärrys on näin saanut “sisäisen tietonsa” aktiiviselta ymmärrykseltä, se voi jatkaa kognitiivisia prosessejaan edelleen. Edellä kuvailtuja näkemyksiä voi lukea Baconin Aristoteleen *Fysiikka-* ja *Metafysiikka-*kommentaareista *Quaestiones* ja *Quaestiones alterae*. Kognition käsitteen ja potentiaalisen ymmärryksen toimintojen yksityiskohtaisia selvityksiä Bacon tekee vasta noin 1265–1268 teoksissaan *Opus maius* ja *Communia naturalium*.¹⁶⁰ Rogerius Bacon on huomattava sikäli, että hän piti (ainakin aistittavia) muotoja kuvien kaltaisina, kirjaimellisina representaatioina, joilla on edustamiensa olioiden kanssa sama muoto ja konfiguraatio.¹⁶¹

Akvinolainen lienee aloittanut opintonsa Pariisissa Albertus Magnusin johdolla vuonna 1245 mutta poistui välillä Kölniin. Vuosien 1252 ja 1259 välillä Tuomas suoritti opintonsa valmiiksi ja aloitti opettamisen teologisessa tiedekunnassa.¹⁶² Tuohon aikaan Aristoteleen corpusen uudet käännökset ja niihin liittyvät kommentaarit olivat jo laajalti tunnettuja. Pariisin yliopiston perustussäännöissä vuosina 1252 ja 1255 itse asiassa säädettiin, että filosofisessa tiedekunnassa curriculum käsittää koko tuohon aikaan tunnetun Aristoteleen tuotannon.¹⁶³ Tuohon aikaan mennessä myös Oxfordissa Aristoteles oli saavuttanut saman aseman.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Pasnau 1997, 101

¹⁶² Välillä 1257 - kesäkuu 1259 Akvinolainen opetti Pariisissa ensimmäisen, tammikuu 1269 - toukokuu 1272 toisen kerran.

¹⁶³ Vuoden 1252 alussa säädettiin, että artistitiedekunnasta valmistuvan englantilaisen osakunnan opiskelijajäsenen tulee osallistua luennoille, joissa Aristoteleen teksteistä käsitellään *Categoriae*, *de Interpretatione*, *Analytica priora* sekä *Analytica posteriora* ja näiden lisäksi *Topica*, *Elenchi sophistici* sekä *de Anima* (*Chartularium* § 201, s. 227-230). Säännös 19.3.1255 “artistitiedekunnan opetustavasta ja opetuksen ohjaamisesta sekä teksteistä, jotka on luennoitava” (vastaa suunnilleen meidän aikamme tutkintovaatimuksia) määräsi, että edellisten lisäksi on luennoitava *Ethica Nichomachea*, *Physica*, *Metaphysica*, *de Animalibus* (käsitti tekstit *Historia*, *de Progressu*, *de Motu*, *de Partibus* sekä *de Generatione* tai ainakin joitakin niistä), *de Caelo et mundo*, *Meteorologica* (I ja IV kirja), *de Generatione et corruptione*, *de Causis* (pidettiin aitona, mutta on itse asiassa koottu Prokloksen kirjoituksista), *de Sensu et sensato*, *de Somno et vigilia*, *de Plantis*, *de Memoria et remiscencia*, *de Differentia spiritus et animae* (ei aito) sekä *de Morte et vita*. (§ 246, s. 277-279). Kts. esim. Rashdall (1936, 356-360), Brown (1998, 190-193), Dod (1982)

¹⁶⁴ Dod 1982, 73

Kuuluissa fransiskaani Bonaventura (eli Johannes Fidanzalainen, 1217-1274) muotoili synteessin liittämällä aristoteelisiin ja avicennalaisiin elementteihin platonis-augustinolaisia ja kristillisiä piirteitä. Bonaventura vastusti Aristoteleen ajatusten sekoittumista kristilliseen traditionaaliseen oppiin. Keskeisiä ovat hänen vuosien 1250 ja 1257 välillä kirjoittamansa teokset *Commentarium in II Sententiarum* ja *Breviloquium*. Erillistä aktiivista intellektiä ei ole, Bonaventura sanoo, sillä ainoa illumination lähde on Jumala, joka tekee sielulle mahdolliseksi saavuttaa tietoa. Sielussa on korkeampi ja alempi osa. Korkeampi sielunosa tavoittaa tiedon itsestään ja aistikyvyn ylittävistä asioista, mutta tämän selittämiseksi ei tarvita aristoteelisia aktiivisen ja potentiaalisen ymmärryksen käsitteitä. Sen sijaan alemman sielunosan toimintoja selittäessään Bonaventura käyttää niitä, joskaan hän ei tarkoita niillä sielun erillisiä osia vaan yhden sielun kahta erilaista aktiviteettia. Bonaventuran käytössä aristoteeliset käsitteet myös näyttäytyvät varsin epäortodoksisessa valossa. Alempi sielunosa joka tapauksessa suuntautuu materiaalisiin objekteihin. Siihen kuuluva potentiaalinen ymmärrys ei ole puhtaasti potentiaalinen, sillä se ei kykene pelkästään ottamaan vastaan vaan myös tuottamaan tietoa: se kykenee abstrahoimaan aistien välityksellä saatujen partikulaaristen aistikuvien perusteella. Abstraktio ei kuitenkaan tarkoita aistikuvien puhdistamista niiden yksilöivistä piirteistä – kuten aristoteelikot sanovat – vaan yksinkertaisesti huomion kiinnittämistä tiettyyn piirteeseen aistikuvassa. Näin ollen Bonaventura saattoi väittää, ettei abstraktion toteuttajaksi tarvita mitään ihmisen ulkopuolista abstraktion agenttia.¹⁶⁵

Noin vuosina 1260-1277 Pariisin yliopiston artistitiedekunnassa vaikutti averroistinen liike, jonka tunnetuimpia edustajia olivat Sigerus Brabantilainen ja Boëthius Daakialainen. He pyrkivät selvittämään Aristoteleen alkuperäisiä ajatuksia perehtymällä Aristoteleen lisäksi varsinkin Averroësin kommentaareihin. He kannattivat monopsykismiä. Averroësin monopsykistisen filosofian vuoksi keskustelun ytimessä oli myös kysymys ihmisen kyvystä saavuttaa itsensä varassa (pelastavaa) tietoa. Albertus Magnus ja Akvinolainen taas pyrkivät nykyaikaistamaan kristinoppia analysoimalla ja tutkimalla huolellisesti Aristotelesta ja hänen kommentaattoreitaan. Akvinolainen puolusti katolisen teologian mukaista Aristoteles-tulkintaa averroisteja vastaan ja kirjoitti vuonna 1270 teoksen *de Unitate intellectus contra Averroistas* kumotakseen Sigerusin näkemykset. Katolisen uskon miehet hyökkäsivät artistitiedekunnan “radikaalia aristotelismia” vastaan laajalla rintamalla. Akvinolaisen lisäksi esimerkiksi Albertus Magnus otti kantaa “vääriin” Aristoteles-tulkintoihin teoksellaan *de XV problematibus* ja Aegidius Romanus (eli Giles Roomalainen) teoksellaan *de Erroribus philosophorum*.¹⁶⁶ Radikaali “latinalainen averroismi” johti

¹⁶⁵ Kuzsewicz 1982, 601

¹⁶⁶ Lohr 1982, 91

oppituomioihin vuosina 1270 ja 1277.¹⁶⁷ Nämä oppituomiot koskivat (onneksi) vain Pariisia. Tosin muuallakin esitettiin samantyyllisiä rajoituksia. Averroismia oppituomiot eivät kuitenkaan onnistuneet hävittämään, vaan 1300-luvun alussa monopsykismiä kannatti esimerkiksi Johannes Jandunlainen. Seuraavalla vuosisadalla averroismia kannatettiin pohjoisessa Italiassa, erityisesti Paduassa, missä renessanssin aristoteelikot kuten Paulus Venetsialainen, Alessandro Achillini ja Nicoletto Vernia ja eräät muut kannattivat averroismia ainakin jossakin vaiheessa.¹⁶⁸ Ylipäänsä voi varovaisen yleistävästi todeta, että Italiassa kritisoihin tomistista aristotelismia, jota Espanjassa kannatettiin. Italialaiset näkivät, että Aristoteleen filosofia ei tue katolisia luomiseen ja häviämättömään ihmissieluun liittyviä uskonkappaleita. Petrus Pomponazzin *Tractatus de immortalitate animae* on esitys niistä tomistisista Aristoteles-tulkinnosta, jotka italialaiset aristoteelikot yleisesti näkivät perusteettomiksi tai virheellisiksi. Pomponazzi oli alun perin tomisti mutta ryhtyi kannattamaan averroismia.¹⁶⁹ Kaikesta huolimatta monopsykismistä kiisteltiin vielä Locken päivinä. Esimerkiksi Leibniz vastusti averroismia (jota katsoi Spinozankin edustavan) ja teki niin puolustaakseen kristinopin dogmia yksilöllisestä kuolemattomasta sielusta.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Pariisin vuoden 1270 oppituomiolla kiellettiin 13 asian opettaminen. Kiellon takana oli kirkon ideologinen ja poliittinen motiivi. Esimerkiksi seitsemäs kielletty oppi on, "että sielu, joka on ihmisen muoto, häviää ruumiin hävittyä". Seuraavaksi kielletään opettamasta, "että kuoleman jälkeen ruumiista erillinen sielu ei kärsi tulesta" (*Chartularium* § 432, s. 486-487). Vuoden 1277 maaliskuun 7. päivän "suuressa kondemnaatioissa" kiellettiin peräti 219 opetusta (*Chartularium* § 473, s. 543-558). Seuraavaksi (§ 474) luetellaan Canterburyn arkkipiispa Robertus Kilwardbyn Oxfordissa kieltämiä kielioppiin, logiikkaan sekä luonnonfilosofiaan liittyviä "virheellisiä" opetuksia. Kondemnaatioista kts. esim. Putallaz (2010) ja Wippel (2006).

¹⁶⁸ Casini 2007, 132

¹⁶⁹ Renessanssin aristotelismista niin Italiassa kuin Espanjassakin kts. esim. Menn (1998, 47-53), joka sisältää myös kuvauksen Pomponazzin teoksen keskeisistä ajatuksista.

¹⁷⁰ Thiel 1998, s. 214, 231

Akvinolaisen kognitioteoriasta

“[C]ognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente; oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente”¹

– Tuomas Akvinolainen, *Commentarium in Aristotelis de Anima* I.4

Kognitioksi (*cognitio*) Akvinolainen nimittää kaikkein yleisimmällä tasolla sitä prosessia, missä subjekti saa informaatiota maailmasta aistiensa ja ymmärryksensä välityksellä. Kognitio käännetään toisinaan “tietämiseksi”, mikä on ongelmallista, sillä kognitio voi olla myös epätosi, vaikka nykyään tiedolta tavallisesti edellytetään totuutta.² Demonstratiivisen varmaa tietoa on ainoastaan *scientia*, joka on yksi kognition lajeista.³ Ymmärtävä kognitio voi olla sekä tosi että epätosi, vieläpä samanaikaisesti. Ymmärryskyky ei voi erehtyä tietäessään, mikä oli olemuksellisesti on, ja sikäli kognitio on tosi. Olemus (*quidditas*) sisältyy olion metafyyssiseen “kaltaisuuteen” (*similitudo*), joka representoi tiedettävää oliota sikäli kuin se on ymmärrettävä, mutta myös on tuo ymmärrettävä prinsiippi. Tämä on ontologista totuutta, jonka ymmärrys oivaltaa (*apprehendit*) virheettömästi. Epätotuuden mahdollisuus on ymmärryksen arvostelmia muodostavassa aktissa, jos tiedettävään asiaan liitetään sille kuulumattomia predikaatteja niin, että arvostelma (*iudicium*) on epätosi. Epätotuus ei liity tiedettävän olemuksellisiin vaan aksidentaalisiin ominaisuuksiin.⁴

Kognitioteorian täytyy selvittää ainakin kaksi asiaa: miten kognitiotapahtuma kuvataan, ja mitkä ovat tiedon mahdollisuudet, mikäli kognitio tapahtuu kuvatulla tavalla. Lähtökohdat ovat hyvinkin kantilaiset – mutta myös lockelaiset. Akvinolainen käsittelee kognitioon liittyviä asioita esimerkiksi *Sentenssikommentaarisissaan* sekä kokonaisesityksissään *Summa contra gentiles* ja *Summa theologiae*, disputaatioiden perusteella laadituissa teoksissa *Quaestiones disputatae de veritate*, *Q. D. de anima*, *Q. D. de potentia* sekä Aristoteleen *Toinen analytiikka-*, *Sielusta-*, *Tulkinnasta-* sekä

¹ “[T]ietäminen tapahtuu siten, että tiedetyn asian kaltaisuus on tietäjässä; tiedetyn asian on näet jollakin tavalla oltava tietäjässä”. “Kognitio” ja “tieto” eivät ole synonyymejä, eikä yksiselitteinen suomentaminen ole mahdollista.

² *ST* Ia. q.17, a.3; Kts. Pasnau 1997, 4-7

³ *in PA* I.1

⁴ Kts. esim. *ST* Ia, q.17, a.3c: “- ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei.” Kts. luku “Akvinolainen totuudesta” s. 71.

Metafysiikka-kommentaareissaan samoin kuin arabitulkintaa vastustavassa kirjoituksessaan *de Unitate intellectus contra Averroistas*. Kognitio on vaiheittain etenevä kausaalinen aktuaalistumisten prosessi, jonka lähtökohtana on aistittava ulkomaailman olio ja lopputuloksena käsite. Prosessia kutsutaan formaalikausaatioksi, sillä siinä muoto ikään kuin automaattisesti etenee kausaalisesti tiedetystä objektista tietävään subjektiin, ja näin todellisuuden rakenne siirtyy osaksi subjektin mielen rakennetta. Olen laatinut tämän luvun loppuun kaavion, josta ilmenevät formaalikausaatioprosessin vaiheet ja keskeiset käsitteet.⁵

Boëthiuksen *de Trinitate* -kommentaarissa Akvinolainen kirjoittaa:

[K]aikessa tietämisessä [*cognitione*] on tarkasteltava kahta asiaa, nimittäin sen lähtökohtaa ja päättymistä. Lähtökohta kuuluu ymmärryksen oivaltavalle kyvyille, mutta päättymisen arvostelmia muodostavalle kyvyille, sillä siinä tietäminen [*cognitio*] saatetaan valmiiksi. Aistikyvyyssä on kaiken tietämisemme [*cognitionis*] lähtökohta, sillä aistien apprehensiosta saa alkunsa mielikuvituksen apprehensio, joka on *aistin aiheuttama liike*, kuten Filosofi sanoo, josta meihin syntyy ymmärryksellinen apprehensio, koska aistikuvat ovat ymmärtävälle sielunosalle kuin objekteja, kuten III kirjassa *Sielusta* ilmenee.⁶

Kognitioprosessi tapahtuu kahdella huomattavan erilaisella tasolla: sensorisella (*cognitio sensitiva*) ja intellektuaalisella (*cognitio intellectiva*). Sensorinen kognitio tapahtuu aistielimissä ja on fysiologinen tapahtuma. Aistimellinen aktiviteetti tapahtuu ulkoisissa aisteissa sekä aivojen sisäisissä aisteissa, joiden ansiosta ulkoisten aistielinten välityksellä vastaan otetut aistikuvat säilyvät ja yhdistyvät uusiksi aistikuviksi. Sensorinen kognitio tunnistaa partikulaarisia olioita kuten ‘tämän nimenomaisen ihmisen’ erotuksena ihmisen universaalista eli yleiskäsitteestä.⁷ Aistimistapahtumat ovat materiaalisia ilmiöitä, ja *similis simili gaudet* -periaatteen⁸ mukaan aineelliset partikulaarit liikuttavat aineellisia aistielimiä, joilla puolestaan on kyky tulla olioiden liikuttamaksi. Aistien tavoittamassa maailmassa *πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει* eli kaikki on jatkuvassa muutoksen tilassa, eikä mikään ole pysyvää.⁹

Intellektuaalinen kognitio ei edellytä aineellisten elinten toimintaa. Se kohdistuu universaaliin, ei partikulaariseen. Kun sensorinen kognitio tavoittaa esimerkiksi ihmisyyksilön kontingentteine

⁵ Kts s. 143-4.

⁶ “[I]n qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium et terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium; ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est *motus a sensu factus*, ut dicit philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta, ut patet in III de anima.” (*in BDT* III, q.6, a.2c)

⁷ Aisteista kts. *in de An.* II.10–III.6; *ST* Ia, q.17, a.2 ja q.78, a.3-4; *QDA* 13c

⁸ “Samanlainen vaikuttaa samantylaiseen.”

⁹ *Kratylos* 401d ja 402a

piirteinen, niin intellekti käsittää ihmisyyden universaalien eli ymmärtää havaitun olion ihmisyyden siinä olevan metafyyssisen luonnon perusteella.¹⁰ Aistit tavoittavat maailmasta sen yksilölliset ja aksidentaaliset kvaliteetit, mutta intellekti kategorisoi ja käsitteellistää aisti-informaation.¹¹ Aistimiseen kykenee synnynnäisesti ja se on passiivinen tapahtuma, mutta ajatteleva perustuu oppimiseen ja edellyttää ajattelevan subjektin aktiivisuutta. Näyttää, että kognitioprosessin sensorinen ja intellektuaalinen taso ovat yhteen sovittamattoman erilaisia, mutta ihmisen kognitiiviset prosessit perustuvat sensoristen ja intellektuaalisten tapahtumien vuorovaikutukseen. Molemmat näet perustuvat muodon vastaanottamiseen ilman ainetta.¹²

Akvinolaisen kognitioteoria sisältää seuraavat keskeiset periaatteet:

- 1) Kognitio on kyky ottaa vastaan muiden olioiden intentionaalisia muotoja oman muodon lisäksi.
- 2) Kognitio on formaalikausaation prosessi.
- 3) Inhimillinen kognitio tapahtuu aineellisella ja aineettomalla tasolla.

Selittämisen kannalta kognitioprosessin haasteellisin vaihe on aineelliselta sensoriselta tasolta aineettoman intellektin tasolle siirtyminen. Tämän kuvaamiseksi Akvinolainen esittää abstraktiteorian, jonka ymmärtäminen edellyttää maailman objektiivista rakennetta konstituovien olemismuotojen ontologiasta analyysia.

Muotojen ontologiasta

Aristoteleen tavoin Akvinolainen näkee tietämisen yhdeksi olemistavaksi. Sen eksplikoiminen edellyttää eron tekemistä naturaalisesta ja intentionaalisen eksistenssin välille. Hylemorfisessa oliossa muodon eksistenssi on naturaallinen. Naturaallinen eksistenssi tarkoittaa muodon olemistapaa (*modus essendi*) luonnonoliossa kuten kivessä. Tietämisaktissa subjektista tulee eräässä mielessä tiedettävä asia, kun tiedettävän asian muoto aktuaalistuu samanaikaisesti myös tiedon subjektin ymmärryksessä.¹³ Tietämistapahtumassa muoto välittyy aistien kautta, ja ymmärrys on *tabula rasa*

¹⁰ Intellekti voi tavoittaa yksilölliset oliot, mutta vain epäsuorasti refleктоimalla aistikuvia. Palaamme tähän luvussa "Ymmärryskyvystä".

¹¹ *ST* Ia q.86, a.1; *QQ* VII, q.1, a.3c

¹² Kts. esim. *de An.* III.4-5

¹³ *ST* Ia, q.14, a. 2c: "Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informat in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis."

– toisin kuin Kantin filosofiassa, jonka mukaan muoto on peräisin tietokyvyn apriorisista elementeistä eli puhtaista havainnon muodoista ja ymmärryksen käsitteistä.

Formaaliseen identtisyyteen perustuvaa olemistapaa Akvinolainen kutsuu intentionaaliseksi. Intentionaalisuus tarkoittaa skolastiikan kontekstissa eri asiaa kuin nykyään. Nykymerkityksessä intentionaalisuudella ymmärretään tavallisesti olion mentaalista tilaa, tietoista suuntautuneisuutta (engl. *directedness*, *aboutness*) jotakin (representatiivista) objektia kohti. Nyt tarkoitamme intentionaalilla eksistenssillä muodon olemista välittäjäaineessa (kuten ilmassa tai vedessä) tai tietävän (subjektin) ymmärryksessä eri tavalla kuin objektissa: “*lapis non est in anima sed species lapidis*”.¹⁴ Kukassa punainen väri on naturaalisesti. Värikvaliteetin muotoa välittävä ilma ja kukkaa tarkastelevan subjektin silmä tai ymmärrys eivät kuitenkaan muutu punaisiksi, koska ne ottavat kvaliteetin vastaan intentionaalisen olemistavan mukaisesti.

Muodon vastaanottaminen on yksi liikkeen (kr. *κίνησις*, lat. *immutatio*) laji, missä jokin potentia aktuaalistuu:

Aistimisessa jokin tulee liikutetuksi ja on vaikutuksen kohteena, kuten on todettu, sillä se näyttää olevan jonkinlainen muuttuminen.¹⁵

Kun aistielin tai välittäjäaine ottaa muodon vastaan intentionaalisesti, niissä tapahtuu henkinen eli spirituaalinen muutos. Akvinolaisen sanoin

[s]pirituaalinen muutos tapahtuu, kun aistielin tai välittäjäaine ottaa muodon vastaan intentionaalisesti eikä naturaalisesti. Aisti ei näet ota vastaan muotoa sen olemistavan mukaan, joka muodolla on aistittavassa oliossa.¹⁶

Aristoteles toteaa:

Puhuttaessa yleisesti kaikesta aistimisesta on ajateltava, että aisti on kykenevä ottamaan vastaan aistittavat muodot ilman ainetta. Siten kuin vaha ottaa vastaan sormuksen kuvion ilman rautaa tai kultaa ottamalla itseensä kultaisen tai pronssisen kuvion, mutta ei kultaisena tai pronssisena, samalla tavalla aisti on kulloinkin sellaisen vaikuttama, jossa on väri tai maku tai ääni, mutta ei siinä mielessä kuin niiden sanotaan olevan kukin näistä, vaan siinä mielessä kuin ne ovat tietynlaisia ja niiden määritteen mukaan.¹⁷

¹⁴ “Sielussa ei ole kivi vaan kiven muoto.” (ST Ia, q.76, a.2 ad 4). Akvinolainen siteeraa Aristotelesta (*de An.* III.8, 431b28-432a3) ja tarkoittaa, että tietämistapahtumassa tietävä tulee tiedetyn kaltaiseksi eli “*cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*”.

¹⁵ *de An.* II.5, 416b33-35

¹⁶ “*Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis et non per modum naturalis formae: non enim sic recipitur species in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili.*” (*in II de An.* 14, n.20 eli § 418)

¹⁷ *de An.* II.12, 424a17-24

Akvinolainen määrittelee kognitiokyvyn siten, että kognition subjektissa voi sen oman muodon lisäksi olla läsnä myös tiedettävän asian muoto:

Tietokyvylliset oliot [*cognoscentia*] eroavat tietokyvyttömistä siinä, että tietokyvyttömillä ei ole kuin oma muotonsa, mutta tietokyvylliset voivat pitää hallussaan myös toisen olion muodon, sillä tiedettävän olion muoto on tiedettävässä.¹⁸

Jokaisessa oliossa on tietenkin läsnä sen oma substantiaaalinen muoto, jonka perusteella olio on se, mikä se on ja toimii siten kuin toimii. Kiven muoto on yksinkertaisesti se, mitä kivenä oleminen tarkoittaa. Aristoteelisen hylemorfisen metafysiikan mukaan luonnonoliot ovat fysikaalisia eli materian (*ἔλη, materia*) ja muodon (*μορφή, forma*) yhdelmiä. “Fysikaalinen” ei tarkoita samaa kuin “aineellinen”, sillä luonnonolioissa on läsnä myös aineeton muoto.¹⁹ Kiven metafysiset konstituentit ovat yksilöivä aine (puhtaasti potentiaalinen, ei-määräytynyt ja ei-tiedettävä *materia prima*) sekä substantiaaalinen muoto, joka aktuaalisena määrittää materian, ja näiden ollessa yhtä aikaa läsnä syntyy luonnonolio kuten kivi. Luonnonoliot kuuluvat johonkin lajiin ja niillä on lajinsa mukainen luonto. Kivessä ei kuitenkaan voi olla muita muotoja kuin sen oma muoto. Sen sijaan rationaalisilla olioilla kuten ihmisellä voi oman muotonsa lisäksi olla ajateltavan asian muoto, ja esimerkiksi kiveä ajattelevassa ihmisessä on samanaikaisesti ihmisen muodon lisäksi kiven muoto. Ihminen – toisin kuin kivi – voi siis tulla kirjaimellisesti informoiduksi. Partikulaarisessa luonnonoliossa olevan muodon ja välittäjäaineessa, aistielimessä tai ymmärryksessä olevan muodon välille tehdään ontologinen distinktio. Edellistä Akvinolainen kutsuu naturaaliseksi ja jälkimmäistä intentionaaliseksi tai spirituaaliseksi eksistenssiksi. Spirituaalisuus ei kuitenkaan tarkoita aineettomuutta, vaan *spiritus* voi olla myös *corporeus* eli aineellinen tai “ruumiillinen”: “*spiritus corporeus invisibilis parum habet de materia*”.²⁰

Kognitio on prosessi, jossa tiedettävän olion muoto välittyy intentionaalisena välittäjäaineen ja aistielinten kautta ymmärrykseen.²¹ Intentionaalisen olemistavan ansiosta tietävä ei muutu tiedettävän kaltaiseksi (esimerkiksi inhimillinen ymmärrys ei muutu kiveksi): “Käsittävä kyky ei

¹⁸ “[C]ognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente.” (ST 1a q.14, a.2c)

¹⁹ Luonnonolioden lisäksi on olemassa aineettomia, erillisiä substansseja, joita Akvinolaisen mukaan ovat Jumala ja enkelit. Enkelissä muoto on naturaallinen mutta ei-fysikaalinen, sillä siinä ei ole ainetta. Fysikaalisella muodolla sen sijaan voi olla naturaallinen tai intentionaalinen eksistenssi.

²⁰ ST 1a, q.36, a.1c ja ad 1

²¹ in II de An. 14, n.20 eli § 418

tavoita oliota siten kuin olio itsessään on olemassa vaan se käsittää olion intention mukaisesti, joka käsittävällä kyvyllä on tai jonka se ottaa vastaan omalla tavallaan.”²²

Intentionaalisissa muodoissa materian täytyy jotenkin olla läsnä, sillä aistikyvyyssä muodot ovat *cum condicionibus materialibus*, “materiaalisine ehtoineen”, ja käsitteenmuodostusvaiheessa materiaaliset ehdot abstrahoidaan pois.²³ Intentionaalisesti eksistioivissa muodoissa materia on *in diffinitione*, määritelmällisesti. Akvinolainen tekee eron “osoitetun” ja “osoittamattoman materian” välille (*materia signata* ja *materia non signata*). Yksittäisissä olioissa materian voi “osoittaa”, ja siten *materia signata* tarkoittaa yksilöivää materiaa partikulaareissa. Sen sijaan intentionaalisissa muodoissa ja niistä abstrahoiduissa olemuksissa (*essentiae*) materia on “osoittamaton” eli määritelmällisesti.²⁴

Intentionaalinen olemassaolo ei ole “todellista” (*vere*).²⁵ Todellinen olemassaolo tarkoittaa ymmärryksen ulkopuolella olemista. “Intention mukaisessa” olemisessä tiedettävän olion *intentio* eli *species* on välittäjäaineessa tai ihmisen käsittävässä kyvyssä. *Species* on keskeinen käsite

²² “Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum.” (ST Ia IIae q.22, a.2c)

²³ Esim. ST Ia, q.84, a.2c

²⁴ Esim. *de Ente*. II: “Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. - - Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. - - In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.”

Aristoteleen mukaan vain materia on potentiaalinen ja muoto aktuaalinen. Akvinolaisen metafysiikassa materian lisäksi myös muoto on potentiaalinen, sillä määritelmällisen materian sisältävä *essentia* on potentiaalinen *esseen* nähden. Akvinolainen ei olisi voinut selittää materiasta erillisten substanssien potentiaalisuutta ilman tätä metafysistä oletusta. Hänen oli voitava perustella, että enkelit ovat olevaisen hierarkiassa ihmisen yläpuolella mutta Jumalaa vähäisempiä, että enkelit ovat aineettomia mutta eivät silti täydellisiä, ja että enkelit on luotu. Tuomas vastusti oppia “universaalista hylemorfismista”, jota Pariisin yliopiston filosofisessa tiedekunnassa oli opettanut ainakin Rogerius Bacon 1240-luvulla. Universaalien hylemorfismin isänä pidettiin espanjanjuutalaista Solomon Ibn Gabirolia (1021-1058), jota skolastikot luulivat arabiksi ja antoivat hänelle latinankielisen nimen Avicbron (tai Avencebrol). Avicbron oli uusplatonisen emanaatiofilosofian kannattaja, ja hänen tunnetuin teoksensa on alun perin arabiaksi kirjoitettu *Fons vitae*. Avicbron katsoi, että jumalaa lukuun ottamatta kaikki oliot koostuvat materiasta ja muodosta, myös ihmisen sielu ja enkelit. Tällä tavoin näytti olevan mahdollista selittää enkeleiden koosteisuus ja se, että niissä on potentiaalisuutta. Universaalien hylemorfismi perustuu Plotinoksen filosofiaan ja sillä oli suuri vaikutus kolmannentoista vuosisadan filosofiseen keskusteluun. Avicbronin materia ei kuitenkaan ole aineellista vaan spirituaalista materiaa, joka emanoituu Maailmansielusta samalla tavoin kuin yksilölliset muodot. Tämä materia ei edellytä ulottuvaisuutta eikä ole ulottuvaista vaan se on olioiden finiittisyyden prinssiippi, joka erottaa luodut luojasta, sillä vain jumala ei ole koosteinen. Universaalien hylemorfismia kannattivat Akvinolaisen päivinä eritoten fransiskaanit kuten Aleksanteri Halesilainen, Rogerius Bacon ja Bonaventura. Myös jotkut dominikaanit kuten Rolandus Cremonalainen, Petrus Tarantsialainen, Robertus Fishacre, Robertus Kilwardby ja Gerardus Abbeyvilleläinen kannattivat sitä. Opin on myös väitetty palautuvan Augustinukseen. Ennen Akvinolaista universaalien hylemorfismia olivat vastustaneet esim. Albertus Magnus ja Guillelmus Auvergnelainen. Kts. Wippl 1982, 408-410; Copleston. *History II*, 201-202; Gilson 1994, 166-167; Maurer, *de Ente*. selitykset s. 51 alav.; Akvinolainen universaalista hylemorfismista kts. *de Ente*. IV.

²⁵ “Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium.” (*in I Sent.* d.8, q.5, a.2 ad 4)

keskiaikaisissa kognitioteorioissa, mutta sitä käytetään eri yhteyksissä hieman eri tavoin. Loogisessa mielessä *species* on suvun laji. Esimerkiksi ihminen on eläinten sukuun (*genus*) kuuluva laji (*species*) eli luokka, ja näin *animal rationale* eroaa omaksi järjellisten luokakseen muista samaan sukuun kuuluvista eläimistä. Rationaalisuus on ihmisen järjettömistä eläimistä erottava *differentia specifica*. *Species* on vastine Aristoteleen termille *εἶδος* ja voi tarkoittaa sekä partikulaarisen olion (kuten Sokrateen) muotoa (*forma*), jossa ei ole yksilöivää materiaa (*materia individualis*, *materia designata*, *materia signata*) että universaalia (kuten ihmislajia, kun Sokrateen sanotaan olevan ihminen), jolloin siinä on yhteistä (*communis*) vaan ei yksilöivää materiaa.²⁶ Partikulaarisen muodon merkityksessä *species* voi tietää ainoastaan metafyyssisen analyysin perusteella, mutta universaalit *species* tietää jokainen kognitioprosessissa. Akvinolaisen kognitioteoriassa *species* ovat eräänlaisia tiedettävien olioiden representaatioita, ja *species* voi tarkoittaa partikulaaria tai universaalia.²⁷ Termillä on tässä tekninen merkitys, jota on vaikea analysoida ja mahdoton kääntää. Englanninkielisissä esityksissä *species* jätetään tavallisesti kääntämättä, kun taas suomen kielen yleisin vastine lienee “lajimuoto” tai “(olemis)muoto” kuten tässä teoksessa.²⁸ Keskiajalla eroteltiin tavallisesti kolme erilaista *species*: havaitsijan ja olion välillä välittäjäaineessa kuten ilmassa oleva *species in medio*, aistielimessä oleva *species sensibilis* ja ymmärryksessä oleva *species intelligibilis*. Havaittava objekti oletettiin näiden aiheuttajaksi. Objektia ja havaitsijaa yhdistää muotojen kausaalinen ketju, jossa edellinen aiheuttaa seuraavan.²⁹

Muodon vastaanottaminen tarkoittaa aristoteelisessa perinteessä muutosta (*immutatio*). Muutoksen näkökulmasta muodon vastaanottaminen voi tapahtua kahdella tavalla. Paradigmaattinen tapaus on kuumuuden vastaanottaminen, joka voi tapahtua siten, että vastaanottaja lämpenee. Tämä muutos on naturaallinen, sillä kuumuus on naturaalisesti eli materiaalisesti vastaanottajassa. Kuumuuden voi

²⁶ “Sciendum tamen est, quod nulla materia, nec communis, nec individuata, secundum se, se habet ad speciem prout sumitur pro forma. Sed secundum quod species sumitur pro universalis, sicut hominem dicimus esse speciem, sic materia communis per se pertinet ad speciem, non autem materia individualis, in qua natura speciei accipitur.” (*In VII Met.* l.9, n.14)

²⁷ Partikulaaria se tarkoittaa esim. *ST* Ia, q.85, a.2c: “- - similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit”. Universaalia se tarkoittaa esim. *ST* Ia, q.85, a.1 ad 2: “- - intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi”. Kts. Lonergan 1997, 133.

²⁸ Sanakirjassa *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works* sanotaan hakusanan *species* kohdalla seuraavaa: “species, ei, f., (1) spectacle, sight, vision, (2) outward appearance, shape, form, (3) beautiful appearance, splendor, beauty, (4) seeming, semblance, appearance, (5) a form of knowledge, a representation of an object in a faculty of knowledge, synonym of intentio, (6) species, in ontological sense, synonym of essentia, not exact synonym of species, as distinct from genus, (7) essence in the general and broader sense of the word, (8) a particular sort, kind, or quality, a species in the logical or proper and in the improper sense of the word, the opposite of individuum and tenus. Species in this sense exists only in the mind.” (Deferrari et alii, 1948)

²⁹ Akvinolaisen mukaan *causa efficiens* -prosessin suunta tosin muuttuu, kun tiedonmuodostustapahtuma etenee sensoriselta tasolta aktiiviseen ymmärrykseen. Tästä enemmän luvussa “Ymmärryskyvystä”.

vastaanottaa myös ajattelemalla kuumuutta. Tällöin ymmärrys ei muutu kuumaksi, vaan muutos on henkinen eli spirituaalinen eli intentionaalinen, kvalitatiivisen muutoksen erityinen tapaus, joka ilmenee aistimellisen tietoisuuden syntymisenä.³⁰ Tähän eroon Akvinolainen viittaa ilmauksella *modus recipiendi*, “vastaanottamistapa”: naturaalisesti muoto on vastaanottajassa samalla tavalla kuin objektissa, mutta intentionaalisesti (eli spirituaalisesti) muoto on vastaanottajassa eri tavoin kuin objektissa. Toinen yleinen esimerkki on värin näkeminen: kun värikvaliteetin muoto liikuttaa silmää, niin silmä ei muutu väriltään vaan ottaa intentionaalisesti vastaan kvaliteetin muodon.³¹ Aistiminen perustuu intentionaalisten muotojen vastaanottamiseen. Vastaanottamistapojen välille on tehtävä distinktio, jotta aistimisen voi erottaa muista muutoksista: “jos pelkkä luonnollinen muuttuminen riittäisi aistimiseen, kaikki luonnolliset kappaleet aistisivat kokiessaan muutoksia.”³²

Filosofian fenomenologisen suuntauksen aloittajaksi mainittu Franz Brentano (1838-1917) sanoo lainanneensa intentionaalisuuden käsitteen skolastikoilta ja erityisesti Akvinolaiselta. Brentanon kriteeri mentaalisille ilmiöille on ilmiöiden “ineksistenssi”, sananmukaisesti “sisällä eksistoinen”: tiedettävä asia on tiedon subjektissa. Akvinolaisen tavoin Brentano tulkitsee intentionaalisuuden eksistentiaalisesti: se on olemistapa. Näin mentaalinen ja fysikaalinen näyttävät asettuvan vastakkain. Brentanon teoksessaan *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) esittämän teesin mukaan juuri intentionaalisuus erottaa mentaalisen fysikaalisesta. Akvinolaisen käytössä *mentalis* viittaa ymmärryksen operaatioihin erotuksena aistitapahtumista:

Inhimillisen tietämisen luonnollinen tapa on tietää samanaikaisesti mentaalisen kyvyn kautta, joka on intellekti, ja ruumiillisen kyvyn [*vim corporalem*] kautta, joka on aisti.³³

Intentionaalisuus ei rajoitu mentaaliin ilmiöihin, sillä ruumiilliset eli fysikaaliset aistitapahtumat välittävät intentionaaliset muodot ymmärrykseen. Fysikaaliset oliot ja tapahtumat koostuvat aineesta ja muodosta. Mentaaliset tapahtumat, kuten ihmisen ymmärryskyvyn toiminta, ovat ei-fysikaalisia tapahtumia. “Fysikaalinen” ei tarkoita samaa kuin “materiaalinen”, sillä materian lisäksi

³⁰ *Fysiikan* viidennessä kirjassa Aristoteles erottelee muutoksen lajeja. Kontraaristen vastakohtien välillä tapahtuvan muutoksen eli liikkeen (*κίνησις*) lajeja ovat kvantitatiivinen muutos eli kasvu (*ἀύξησις*) ja väheneminen (*φθίσις*), kvalitatiivinen muutos (*ἀλλοίωσις*) sekä muutos paikan suhteen (*κίνησις κατα τόπον*). Aistimista Aristoteles luonnehtii kvalitatiiviseksi muutokseksi sanan erityismerkityksessä: *ἀλλοίωσις τις* (de An. II.5, 416b34). Aristoteleen käytössä liike (*κίνησις*) on muutoksen (*μεταβολή*) laji. Jälkimmäinen sisältää liikkeen lisäksi myös kontradiktoristen vastakohtien väliset muutokset eli substanssin syntymisen ja häviämisen. Tätä *Fysiikan* V kirjan tulkintaa pidetään uudempana kuin III kirjassa esitettyä luokittelua, missä ei tehdä eroa *κίνησις*- ja *μεταβολή* -muutosten välillä vaan kaikkiin muutoksiin viitataan termillä *κίνησις*. Kts. *Phys.* selitykset suomennoksen s. 192.

³¹ ST 1a q.78 a.3c. Rentto suomentaa “luonnollinen” ja “henkinen”.

³² “Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.” (ST 1a q.78 a.3c)

³³ “Sed sciendum quod modus naturalis humanae cognitionis est, ut cognoscat per vim mentalem quae est intellectus, et corporalem quae est sensus.” (in II Cor. 12.1)

luonnonolioissa on myös aineettomia muotoja, joiden kanssa ymmärrys operoi. Intentionaalinen eksistenssi tarkoittaa muodon erilaista olemistapaa siihen verrattuna, miten muoto on luonnonoliassa. Koska aistielin kykenee ottamaan vastaan esimerkiksi värikvaliteetin muodon muuttumatta itse väritään, niin intentionaalisuus on mahdollinen fysikaalisissa olioissa kuten ruumiin aistielimissä. Intentionaalisuudesta seuraa kognitiokyky eli kyky ottaa oman muodon lisäksi intentionaalisesti vastaan toisia muotoja. Kutsun semimaterialismiksi näkemystä, jonka mukaan kognitio on mahdollinen aineellisissa olioissa. Kaikkien eläinten aistimistapahtuma on täysin fysikaalinen, ja näin ollen Akvinolainen on semimaterialisti.³⁴

Aistikyvystä

Tietäminen on aistinvaraista ja sen *terminus a quo* on tietävästä subjektista riippumaton maailma. Empiria, oikeastaan aistihavainto on tietämisen edellytys, eikä myötäsyttyistä tietoa ole. Nämä aristoteeliset periaatteet ovat osoittautuneet kestäviksi, ja Lockekin toistaa ne sellaisinaan. “Aisti”, Akvinolainen sanoo, “on eräänlainen passiivinen kyky, joka on luotu muuttumaan ulkoisen aistittavan asian vaikutuksesta. Ulkoinen muutoksen aiheuttaja on siis se, minkä aisti itsessään havaitsee, ja sen erojen mukaan aistikyvyt erotetaan toisistaan”.³⁵ Sensoriset kyvyt perustuvat ulkoisten ja sisäisten aistien toimintaan, ja aistit erotetaan toisistaan niitä liikuttamaan kykenevien objektien perusteella. Kaukovaikutusta ei ole, vaan aistiminen on kontaktivaikutukseen perustuva materiaalinen ja mekaaninen tapahtuma: “kappaleet eivät aiheuta toisiinsa muutoksia muutoin kuin koskettamalla”.³⁶

Akvinolainen tarkastelee aistikykyä vähän verrattuna siihen miten paljon hän käsittelee ymmärryksen operaatioita ja sielun haluavaa kykyä. Esimerkiksi *Summa theologiae* ensimmäisessä osassa aisteja tarkastellaan vain kahden artiklan verran (q.78, a.3-4), mutta sielun haluaville kyvyille on omistettu neljä kysymystä (q. 80-83). Ymmärtäville kyvyille Akvinolainen omistaa peräti 13 artiklan mittaisen 79. kysymyksen ja ymmärryksen operaatioille kuusi kysymystä (q. 84-89). Teoksen *Summa contra gentiles* toisessa osassa hän ei omista aisteille yhtään kappaletta mutta tarkastelee intellektiä tai sen operaatioita ainakin kappaleissa 59-78. Aristoteleen ja Akvinolaisen painotusten välillä on huomattava ero: Suurin osa Aristoteleen *Sielusta* keskittyy

³⁴ Nimityksen “semimaterialisti” olen omaksunut Pasnaulta (1997, 31-36).

³⁵ “Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.” (*ST* Ia, q.78, a.3c); *Phys.* VII.2, 244b10-13

³⁶ *in II de An.* 15, n.6 eli § 432: “Corpora enim non se immutant, nisi se tangant.” Vrt. *de An.* II.7.

aistikykyyn, kun taas intellektin tarkasteleminen jää melko vähälle (varsinaisesti vain III kirjan luvut 4 ja 5 sekä vähemmässä määrin luvut 6 ja 7 tarkastelevat järkeä ja ajattelemista). *Pienissä tutkielmissa* on nimenomaan aistimista käsitteleviä tarkasteluja, mutta intellektiä ei tematisoida lainkaan. Akvinolainen perustelee painoituksensa sillä, että “teologin tehtäviin kuuluu erityisesti tutkia vain ymmärtäviä ja haluavia kykyjä, joissa hyveet sijaitsevat”.³⁷ Tämä selittää, että Tuomas tulee kiinnittäneeksi aisteihin vähemmän huomiota kuin (post)moderni lukija saattaisi odottaa. Aistien tarkastelussaan Akvinolainen ei ole omaperäinen vaan vain tekee synteesiä edeltäjiensä, lähinnä Aristoteleen ja Avicennan näkemyksistä.³⁸

Ulkoisista aisteista

Aistiminen on passiivinen tapahtuma, jossa aisti tulee aistikohteensa liikuttamaksi.³⁹ Jokainen ulkoinen aisti on erityisaisti (*sensus proprius*), ja kullakin on ominainen aistikohteensa, *proprium sensibile*, jonka aistittavia muotoja (*species sensibiles*) aisti kykenee ottamaan vastaan.⁴⁰ Ulkoiset aistit, *sensus exteriores*, erotetaan toisistaan varsinaisten aistikohteidensa perusteella. Viisi ulkoista aistia ovat näköaisti (*visus*), kuuloaisti (*auditus*), hajuaisti (*olfactus*), tuntoaisti (*tactus*) ja makuaisti (*gustus*). Niistä jokainen on “kyky [*virtus*] ruumiillisessa elimessä”.⁴¹

Aristoteleen tavoin Akvinolainen jaottelee aistikohteet (*sensibilia*) varsinaisiin, aksidentaalisiin ja yhteisiin. Varsinaisesti aistittavat kohteet (*propria sensibilia*) ovat aineellisten olioiden aksidentaalisia kvaliteetteja, joita sanotaan varsinaisesti aistittaviksi siitä syystä, että erityyppisille kvaliteeteille on oma aistielimensä, kuten näköaistilla värien tai kuuloaistilla äänien aistimista varten. Aistikohde kykenee liikuttamaan aistielintä eli aiheuttamaan siinä muutoksen (*immutatio*), joka voi olla luonnollinen (*naturalis*) tai intentionaalinen (*spiritualis*).⁴² Tähän perustuu näköaistin erityinen asema ulkoisten aistien hierarkiassa.

Näköaistia lukuun ottamatta aistittavat kohteet aiheuttavat aistielimessä paitsi intentionaalisen myös luonnollisen muutoksen. Esimerkiksi tuntoaistin välittäjäaine eli ihon liha lämpenee aistiessaan kuumien kohteiden, ja makuaistikin on “eräänlainen tuntoaistimus” (*tactus quidam*). Hajuaistimuksen Akvinolainen selittää höyryjen haihtumisen (*evaporatio fumalis*) vaikutukseksi, ja

³⁷ “Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur.” (*ST Ia*, q.78 pr.)

³⁸ Pasnau 2002, 172. Avicennan sieluteoriasta ja sen vaikutushistoriasta lyhyesti esim. Hasse 2010.

³⁹ “Passiivinen” johtuu latinan deponenttisesta *patior*-verbistä (kr. *πάσχειν*), joka merkitsee esimerkiksi tekemisen kohteena olemista, kokemista, sallimista ja kärsimistä. Vrt. kieliopillinen passiivi, *modus patiendi*.

⁴⁰ *in II de An.* 24, n.3 eli § 553; *de An.* II.12, 424a17-19

⁴¹ *in II de An.* 12, n.5 eli § 377; *ST Ia*, q.78, a.3c

⁴² “Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. - - Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis.” (*ST Ia*, q.78, a.3c)

kuuloaistimuksessa ilman liike aiheuttaa sisäkorvassa liikettä paikan suhteen. Näköaisti poikkeaa muista ulkoisista aisteista, sillä “näköaistissa tapahtuu ainoastaan spirituaalinen muutos. Siksi syystä näköaisti on aisteista spirituaalisin”. Ainoastaan näköaistimuksen kohdalla ei ole mahdollista havaita välittäjäaineessa mitään naturaalista muutosta, sillä ilma ei näytä muuttuvan värilliseksi tai liikkuvan millään tavoin. Spirituaalisuuden perusteella näköaisti ja kuuloaisti, jonka Akvinolainen sijoittaa toiseksi ulkoisten aistien hierarkiassa, ovat ihmisen kontrollin alaisia (*disciplinabiles*).⁴³ Näköaisti on korkein siitäkin syystä, että nähtävien objektien eli värien nähtävyys perustuu kirkkauteen (*lumen*), ja valo (*lux*) on myös taivaankappaleiden ominaisuus ja aktiivinen kvaliteetti (*qualitas activa corporis caelestis, per quam agit*). Kirkkaus (*lumen*) on valon (*lux*) osallisuutta tai vaikutusta läpinäkyvään ilmaan, *participatio vel effectus lucis in diaphano*. Valolla (*lux*) ei myöskään ole positiivista kontraarista vastakohtaa (toisin kuin esimerkiksi kuumuudella on kylmyys).⁴⁴

Erityinen aisti havaitsee varsinaisten kohteidensa lisäksi myös aksidentaalisesti havaittavia kvaliteetteja, *secundum accidens sensibilia*. Esimerkiksi väri on näköaistin ominainen kohde, joka aistitaan absoluuttisesti tai itsessään, *sentitur per se*. Jos vaalea ihminen havaitaan Sokrateeksi, niin näköaistin kannalta on yhdentekevää, mikä vaaleaksi havaittu olio on, sillä varsinaisesti nähtävään väriin on vain aksidentaalisesti liittynyt se seikka, että olio sattuu olemaan Sokrates. Näköaisti

⁴³ “[S]ensus visus est spiritualior, ex modo immutationis. Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid in frigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis; calefit enim et in frigidatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione: immutatio autem soni, cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis: unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinabiles; et his quae ad eos pertinent, utimur in intellectualibus, et praecipue his quae pertinent ad visum.” (*in II de An.* 14, n. 20 eli § 418); Äänen välittäjäaineesta kts. *in II de An.* 16, maku- ja tuntoaistin lect. 21, haju- ja muiden aistien kts. lect. 23.

⁴⁴ “Nam aliqua cadunt sub visu, secundum proprietates in quibus communicant inferiora corpora cum caelestibus: tactus autem est perceptivus proprietatum quae sunt propriae elementis, scilicet calidi, et frigidi, et similibus; gustus autem et olfactus, proprietatum quae competunt corporibus mistis secundum diversam rationem commistionis calidi et frigidi, humidi et sicci. Sonus autem causatur ex motu locali, qui etiam communis est corporibus caelestibus et inferioribus, licet species motus quae causat sonum, non competat corporibus caelestibus secundum sententiam Aristotelis. Unde ex ipsa natura obiecti, apparet quod visus est altior inter sensus, et auditus propinquior ei, et alii sensus magis remoti.” (*in II de An.* 14, n.19 eli § 417); “Unde dicimus, quod sicut corpora elementaria habent qualitates activas, per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis caelestis, per quam agit - -. Sed in hoc differt a calore, quia lux est qualitas primi corporis alterantis, quod non habet contrarium; unde nec lux contrarium habet: calori autem est aliquid contrarium. Et quia luci nihil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem: et propter hoc suum passivum, scilicet diaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam; et propter hoc statim illuminatur; non autem calefactibile statim calefit. Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in diaphano, vocatur lumen. - - Lumen autem commune est ad omnem effectum lucis in diaphano.” (*in II de An.* 14, n.22-23 eli § 420-421).

havaitsee vaaleuden, joka itsessään kykenee liikuttamaan aistikykyä. Sokratesta ei nähdä siksi, että hän on Sokrates, vaan koska hän on vaalea. Ihmisen henkilöllisyyttä ei voikaan varsinaisesti aistia, vaan tunnistaminen perustuu siihen, että aisti kykenee erottamaan partikulaarisia olioista toisistaan vertailemalla niistä muodostuvia erilaisia aistikuvia.⁴⁵ “Sokrateena-oleminen” ei aiheuta muutosta näköaistissa, vaan se havaitaan aksidentaalisesti, *sentitur per accidens*.⁴⁶ Distinktio varsinaisten ja aksidentaalisesti havaittavien kvaliteettien välillä heijastelee *Fysiikan* syiden luokittelua varsinaisiin ja aksidentaalisiin syihin ja vaikutuksiin.⁴⁷ Kun aksidentaalinen havaittavuus otetaan mukaan aistiteoriaan, on mahdollista selittää havaittavien asioiden ala paljon laajemmaksi kuin pelkästään erityisaistien varsinaisesti aistittaviin objekteihin pitäytyttäessä olisi.

Varsinaisesti ja aksidentaalisesti havaittavien asioiden lisäksi ovat usealla aistilla havaittavat eli yhteisesti aistittavat asiat, *communia sensibilia*: liike (*motus*), lepo (*quies*), lukumäärä (*numerus*), ulkomuoto (*figura*) ja koko (*magnitudo*). Nämä eivät ole minkään aistin varsinaisia objekteja vaan sellaisia aksidentaalisia muotoja, jotka ovat useamman kuin yhden erityisaistin kohteena. Yhteisesti aistittavat eivät ole aktiivisia kvaliteetteja eivätkä itsessään “luonnostaan” liikuta aistikykyä vaan vaikuttavat varsinaisesti aistittavien objektien avulla. Luku, liike ja lepo aistitaan kaikilla erityisaisteilla. Tunto- ja näköaisti havaitsevat kaikki yhteisesti aistittavat asiat (kuten esimerkiksi pyöreiden voi sekä nähdä että tuntea).⁴⁸ Yhteisesti aistittavat kohteet palautuvat kvantiteetin kategoriaan, jonka modifikaatioita ne ovat, ja kvantiteetti on kategoriaopissa ensimmäinen aksidenssi.

Aristoteelisessa metafysiikassa substanssien ja aksidenssien välille oletetaan reaalin distinktio: maailmassa on todellisten substanssien lisäksi niiden reaalisia kvaliteetteja eli aksidensseja. Esimerkiksi kappaleen pituus on yksi kvantiteetin kategoriaan palautuva reaalin aksidenssi. Descartes eräiden antiikin ja oman aikansa mekanistisen luonnonfilosofian edustajien tavoin piti kiinni substanssista olevaisen perustana mutta kielsi reaaliset aksidenssit ja samasti korporaalisen substanssin ulottuvaisuuteen, ja näin syntyi kartesiolaisen dualismin *res extensa*. Jacques Maritain on huomauttanut, että Descartesin tapa kieltää reaaliset kvaliteetit johtaa panteismiin: Substanssi on määritelmällisesti olio tai luonto, joka on olemassa itsensä varassa eikä jossakin muussa. Aksidenssi on luonto tai olemus, joka on olemassa jossakin muussa. Jos reaalisia aksidensseja ei ole, vaan

⁴⁵ *ST Ia*, q.78, a.3; *in III de An.* 1; Aristoteles käyttää “Kleonin poika” -esimerkkiä *de An.* III.1, 425a21-24 ja “Diareksen poikaa” *de An.* II.6. Yhteisesti aistittavista vrt. *Essay II.v*, missä Locke luettelee “simple ideas of divers senses”, joita ovat ideat seuraavista: space, extension, figure, rest ja motion. Aristoteleen yhteisesti aistittavat vastaavat Locken primaarisia kvaliteetteja, ja varsinaisesti aistittavat sekundaarisia kvaliteetteja. Kts. Owens 1992, 130.

⁴⁶ *in II de An.* 13; *de An.* II.6

⁴⁷ *Phys.* II.3, 195a27-195b13; suunnilleen sama toistuu *Met.* V.2, 1013b3-1014a7.

⁴⁸ *in II de An.* 13, n.3-4 eli § 385-386

kaikki oleminen on substanssin olemista, niin kaikki on itsensä varassa. Näin substanssin ja jumalan käsitteet lankeavat yhteen, ja kaikki on jumaluutta.⁴⁹ Myös Locken tekemä primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien distinktio kyseenalaistaa aristoteelisen oletuksen reaalista kvaliteeteista – ainakin osittain. Locke piti kiinteyttä kappaleen tärkeimpänä ominaisuutena. Tänä aineen ymmärtämisen kannalta keskeisintä lienee, että aine voi muuttua energiaksi, eikä energian määrä suljetussa systeemissä muutu. Tavallaan Aristoteles oli oikeassa: aine on ikuista.

Sisäisistä aisteista

Ulkoisten aistien lisäksi aistivaan sielunosaan kuuluu neljä sisäistä aistia (*sensus interiores*), joita Akvinolainen tarkastelee *Summa theologiae* ensimmäisen osan 78. kysymyksen neljännessä artiklassa. Sisäisiä aisteja ovat yhteisaisti (*sensus communis*), mielikuviutus (*imaginatio* eli *phantasia*), arvostelukyky (*vis aestimativa*) sekä muisti (*memoria*). Myös Aristoteles olettaa sisäiset aistit ja käsittelee niitä kolmannessa kirjassa *Sielusta, Aistimisesta ja aistittavista* sekä *Muistista ja mieleen palauttamisesta*. Systemaattista ja seikkaperäistä sisäisten aistien teoriaa Aristoteles ei kuitenkaan esitä. Akvinolaisen teoria muistuttaakin enemmän Avicennan teoriaa, joka oli keskiajalla Aristoteleen jälkeen vaikutusvaltaisin sielun kykyjen kuvaus.⁵⁰

Ylipäänsä kysymys ajattelun fysiologisesta perustasta oli tyypillinen arabifilosofialle, ja Avicenna – joka oli koulutukseltaan lääkäri – paikansi sisäisten aistien toimintoja aivojen alueelle. Latinankielisen skolastiikan kiinnostus sielun kykyjä ja niihin perustuvaa psykologiaa kohtaan heräsikin Aristoteleen teosten ja arabikommentaarien käännösprosessin ansiosta. Kristillisessä perinteessä oli varhaisemmalla keskiajalla vallinnut Augustinuksen näkemys sielusta jakamattomana ykseytenä, jossa sielua ei voinut erottaa sen kyvyistä.⁵¹ Oletus sisäisistä aisteista oli tavallinen aina 1500-luvulle, milloin sisäisten aistien lukumäärä alettiin olettaa pienemmäksi. Suárez esittääkin, että on vain yksi sisäinen aisti, jolla on erilaisia funktioita.⁵²

⁴⁹ Maritain 2005, 143-150. Esimerkiksi Galilei oli kieltänyt reaaliset kvaliteetit. Hänen mukaansa kvaliteetit ovat havaitusijassa, eikä niitä siitä syystä voi kvantifioida.

⁵⁰ Skolastikot esittivät erilaisia näkemyksiä sisäisten aistien lukumäärästä ja toiminnoista. Akvinolainen nojaa eksplisiittisesti Avicennan *de Anima* -teokseen sisäisiä aisteja luettellessaan, mutta Avicennan viiden sisäisen aistin sijaan Akvinolainen postuloi neljä, sillä hän olettaa mielikuviutuksen operaatioksi sen, mitä Avicennan viidennen sisäisen aistin on määrä tehdä. Tarkastelen ainoastaan ihmisen sisäisiä aisteja, mutta sisäiset aistit kuuluvat myös (muille) eläimille. Ihmisen arvostelukyvyn (*vis cogitativa*) sijaan eläimellä on arviokyky (*vis aestimativa*), ja näiden välillä on ero. Kts. ST Ia, q.78, a.4c

⁵¹ Hasse 2010, 306

⁵² Aho 2007, 190-191; Hasse 2010, 305. Nominalistisen filosofian piirissä sisäisten aistien oletuksesta tavallisesti arvatenkin luovuttiin eikä sielun kykyjä pidetty kuin erilaisina nimityksinä sielulle, kun se toimii vaihtelevin tavoin.

Akvinolaisen mukaan kukin erityisaisti kykenee tekemään eroja varsinaisten kohteidensa välillä, ja esimerkiksi näköaisti voi erottaa valkoisen mustasta tai punaisesta. “Mutta”, Tuomas kirjoittaa,

sen enempiä näkö- kuin makuaistikaan ei pysty erottamaan valkoista makeasta: jotta jokin näet voisi erottaa kaksi asiaa, sen täytyy voida tuntea molemmat. Siksi erottavan arvioimisen täytyy olla yhteisaistin tehtävä, johon kaikki aistien havainnot palautuvat kuin yhteiseen määränpäähän ja joka myös havaitsee aistien aistimisen, kuten esimerkiksi kun joku näkee näkevänsä.⁵³

Yhteisaistissa (*sensus communis*) viiden erityisaistin vastaanottamat vaikutelmat yhtyvät sensoriseksi synteetiksi samaan tapaan kuin nykyinen neuropsykologia olettaa tapahtuvan talamuksessa. Aistimisen kannalta yhteisaisti on määränpää (*terminus*) – ainakin väliasema – josta prosessi etenee mielikuvitukseen tai sensoriseen muistiin arvostelukyvyn välityksellä. Lisäksi yhteisaisti kykenee erittelemään ja vertailemaan eri aistipiirien akteja sekä koordinoimaan eri aistien vaikutelmia, esimerkiksi yhdistämään ääni- ja näköhavainnon yhteen kuuluviksi. Formaalikausaation prosessissa yhteisaisti on ikään kuin toinen vaihe, sillä yhteisaisti toimii vasta sen jälkeen, kun aistiminen on tapahtunut aistielimissä, eli erityiset aistit ovat ottaneet vastaan ja välittäneet aistittavia muotoja yhteisaistille.⁵⁴

Aistikykyyn sisältyy myös kyky havaita aistiobjekti esimerkiksi hyödylliseksi tai haitalliseksi. Tämä mahdollistaa tarkoituksenmukaisen reagoimisen pelkän aistihavainnon perusteella ilman järkeilyä tai käsitteellistämistä. Näin esimerkiksi

lammas pakenee nähdessään suden tulevan, mutta ei siksi, että sen ulkomuoto tai väri on siivoton, vaan koska se on luontainen vihollinen. Ja samoin lintu kerää olkia, mutta ei siksi, että ne miellyttävät sen aisteja vaan koska ne ovat tarpeellisia pesän rakentamista varten. Eläimen täytyy siis voida havaita tällaisia sisältöjä, joita ulkoiset aistit eivät havaitse. Tällä havaitsemisella täytyy myös olla jokin toinen periaate: sillä aistittavien muotojen

⁵³ “Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre.” (*ST Ia*, q.78, a.4 ad 2); vrt. *de Somno* 2, 455a15-21

⁵⁴ Akvinolaisen yhteisaistia koskevat huomiot ovat niukkoja ja jättävät varaa monenlaisille tulkinnolle. Tämä selittyy osittain sillä, että Aristoteles esittää asian hämärästi. Pasnau esittää yhdeksi tavalliseksi tulkinnaksi, että *sensus communis* olisi tietoisuuden periaate, ja mainitsee tällaisen tulkinnan edustajiksi Edmund Ryanin, Francois-Xavier Putallazin ja Jörg Alejandro Tellampin sekä kääntäjät T. Suttorin ja P. Caramellon. Pasnau näistä poiketen esittää, että oletus yhteisaistista tietoisuuden keskuksiksi perustuu sille näkemykselle, että tietoisuudella ylipäänsä on jokin *locus* tai “kartesiolainen teatteri”. Akvinolainen ei sijoita tietoisuutta erityiseen paikkaan, vaan tietoisuus syntyy, kun sielun eri kyvyt toimivat yhdessä. Aristoteles oli sijoittanut yhteisaistin sydämeen (*de Somno* 2, 456a5-6; *de Part. an.* III.4, 666a13-19), kun taas Avicenna sanoi sen sijaitsevan “ensimmäisessä aivojen kammiossa” (*de Anima* I.5). Albertus Magnus esitti, että yhteisaisti levitti “animaalista henkeä” (*spiritus animalis*) erityisaistien elimiin (*Summa de homine* 35.2). Akvinolainen päätyy eräänlaiseen kompromissiin sanoessaan, että aistimisen periaate on sydämessä, mistä se kulkeutuu aivoihin ja sieltä edelleen erityisaistien elimiin. (*in DSS* 4, *in III de An.* 3). Kts. Pasnau 2002, 190-199.

havaitseminen johtuu aistittavien aiheuttamista muutoksista, kun taas sanotunlaisten sisältöjen havaitseminen ei johdu siitä.⁵⁵

Eläimillä tämä arviokyky (*vis aestimativa*) vaistoaa aistiobjektista sellaisia informatiivisia sisältöjä (*intentiones*), joita ulkoiset aistit eivät havaitse (kuten petoeläimen pelottavuuden). Arviokyky liittyy toimintaan: intentiot ovat aina eläimen toiminnan aloittajia tai päämääriä. Ihminen ei ainoastaan vaistoa tällaisia sisältöjä vaan yhdistelemällä (*per collationem*) “päätyy puheena oleviin sisältöihin jonkinlaisen kokoamisen ja vertailemisen avulla”. Eläimen arviokykyä vastaa ihmisellä arvostelukyky (*vis cogitativa*), jota sanotaan myös partikulaariseksi järjeksi (*ratio particularis*), sillä se “kokoaa ja yhdistelee yksittäisiä sisältöjä samoin kuin ymmärtävä järki universaalisia sisältöjä”.⁵⁶ Tämän kyvyn ansiosta ihminen tunnistaa esimerkiksi tämän ihmisen täksi ihmiseksi tai tämän puupalasen täksi puupalaksi. Partikulaari tunnistetaan jonkin yleisen luonnon edustajaksi.⁵⁷

Aistikyvyn muisti (*vis memorativa*) “hetkellisesti muistuttaa menneistä asioista”. Ihmisen muistiin liittyy myös muistelukyky (*reminiscentia*), “joka ikään kuin syllogistisesti etsii muistikuvia menneistä asioista yksittäin”.⁵⁸ Muistissa säilyvät niin arvostelukyvyn tunnistamat intentiot kuin imaginaation tuottamat aistikuvatkin. Sen sijaan ajatuksia koskeva muisti kuuluu ymmärryskykyyn, eikä sitä pidä sekoittaa nyt puheena olevaan aistilliseen muistiin.

Mielikuvitus (kr. *φαντασία*, lat. *phantasia, imaginatio*) toimii aistihavainnon ja ajattelun välittäjänä. Sillä on kolme keskeistä operaatiota. Ensinnäkin se tuottaa aistikuvia eli fantasmaja (*φάντασματα, phantasmata*) aistittavien objektien representaatioiksi. Fantasma on aistikyvyn lopputuote samaan tapaan kuin ymmärryskyky tuottaa lopulta käsitteen. Formaalikausaatioprosessin lähtökohtana on mielenulkoinen olio, jonka aistittava muoto on siirtynyt spirituaalisesti välittäjäaineeseen. *Species sensibilis* on kulkeutunut välittäjäaineessa aistielimeen ja liikuttanut sitä eli aiheuttanut siinä

⁵⁵ “[O]vis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum.” (ST Ia, q.78, a.4c)

⁵⁶ “Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.” (ST Ia, q.78, a, 4c) Kts. myös. Ia, q.81, a.3c ja ad 1 ja ad 2.

⁵⁷ Hasse (2010, 314), missä kuvaillaan myös esimerkiksi Albertus Magnusin, Johannes Blundusin ja Averroësin *vis aestimativa* -tulkintoja sekä keskustelua intentioiden ontologian ympärillä.

⁵⁸ “Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.” (ST Ia, q.78, a.4c)

materiaalisen muutoksen.⁵⁹ Aistielin on “painanut” (*impressit*) aistittavan muodon imaginaatiokyvyn aivoissa sijaitsevaan elimeen. Imaginaatio on tuottanut aistikuvan, joka ilmenee tietoisuutena aisti-informaatiosta. Pelkät aistittavat muodot eivät riitä aiheuttamaan tietoista aistikokemusta, vaan se edellyttää imaginaation toimintaa. Imaginaation mahdollistama tietoinen aistikokemus ei kuitenkaan ole vielä käsitteellinen havainto. Vaikka ihminen on tietoinen aistihavainnosta, hän ei pelkän aistikuvan perusteella osaa kertoa, mitä havaitsee (esimerkiksi että havaitsee “valkoisen talon”). Käsitteellinen ajattelu edellyttää intellektin toimintaa.

Toiseksi imaginaatio kykenee säilyttämään muodostamansa aistikuvat ja on “kuin jokin aistien vastaanottamien muotojen varasto”.⁶⁰ Ulkoisista aisteista poiketen mielikuvituksessa aistikuvat voivat olla aktuaalisia silloinkin, kun itse aistimistapahtuma ei ole aktuaalinen.⁶¹ Näin ihminen voi esimerkiksi tuottaa uniinsa sisältöjä, joita nukkuessa ei aistein havaitse.

Kolmanneksi, aistikuvien muodostamis- ja säilyttämisooperaation lisäksi imaginaatiolla on formatiivinen tai konstruktiivis-produktiivinen funktio: se voi aistikuvia “jakaen ja yhdistäen muodostaa erilaisia mielikuvia [*imagines*] asioista, myös niistä, joita aistit eivät ole vastaanottaneet”. Tästä *exemplum classicum* on kultaisen vuoren aistikuva, jonka imaginaatio tuottaa yhdistämällä kultaisuuden ja vuoren aistikuvat.⁶²

⁵⁹ *in II de An.* 12, n.5 eli § 377

⁶⁰ “[E]st enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.” (*ST Ia*, q.78, a.4c)

⁶¹ “Mielikuvitukseksi” tai “kuvittelukyvyksi” käännetty latinan *imaginatio* on vastine kreikan substantiiville *φαντασία*, joka on hankala suomentaa tyydyttävästi. Etymologisesti *phantasia* johtuu verbistä *φάνεσθαι*, joka merkitsee ilmenemistä, jonkinlaisena näyttäytymistä tai valaistuksi tulemistä. Näin *φαντασία* laajassa merkityksessään kattaa kaikenlaiset vaikutelmat tai mielelle ilmenevät asiat, suppeammassa merkityksessään se tarkoittaa aistimussisältöjä eli aistikuvia. Kts. *de An.* selitykset suomennoksen s. 207. *ST*:ssa Akvinolainen soveltaa käsitettä laajassa merkityksessään ja toteaa, että imaginaatio eli fantasia “ovat sama asia”: “- - ad harum autem formarum [sensibilium] retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt - -” (*Ia* q.78 a.4). *Sielusta-kommentaarisissa* hän paikoittain (esim. III.4 ja 6) näyttää puhuvan fantasiasta suppeammassa merkityksessä ja esittää imaginaation fantasian osaksi. Tällöin imaginaatio tarkoittaa niitä aistihahmoin perustuvia fantasian operaatioita, jotka eivät tapahdu aktuaalisen aistihavainnon hetkellä vaan esimerkiksi nukkuessa tai silloin, kun mielikuvitus voluntaarisesti muodostaa uusia aistikuvia. Tähän kiinnittää huomiota myös Stump (2003, 256-259). Avicenna esitti, että imaginaatio kykynä tallentaa ja palauttaa ulkoisten aistien välityksellä saatuja aistikuvia on eläimillä, mutta kyky muodostaa uusia aistikuvia yhdistelemällä ja erottelemalla muotoja ja intentioita (*facultas cogitativa*) kuuluu vain ihmiselle (Kenny 2005, 226-7; Hasse 2010, 308-9). Liddell & Scott (1975) hakusanasta *φαντασία*: “imagination, the power by which an object is presented (*φάνεσθαι*) to the mind (the object being *φαντασμα*).” Aristoteles toteaa termistä: “Koska näkö on eniten aistimista, sana ‘kuvittelu’ [*φαντασία*] on johdettu sanasta ‘valo’ [*φῶς*], koska ilman valoa ei voida nähdä.” (*de An.* III.3, 429a2-4)

⁶² “[E]st quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae.” (*ST Ia*, q.84, a.6 ad 2; kts. myös q.78, a.4c.) “[A]liquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei.” (*Ia*, q.12, a.9 ad 2). “Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut

Imaginaatiolla on keskeinen rooli käsitteenmuodostusvaiheessa, ja aistikuvalla on kognitioprosessissa kaksi olennaista tehtävää:

Ymmärryksemme eristää [*abstrahit*] ymmärrettävät lajit aistikuista sikäli kuin se katsoo asioiden luontoja yleisesti, mutta se myös ymmärtää ne aistikuissa. Se ei näet voi ymmärtää niitäkään, joiden lajit se eristää muuten kuin kääntymällä edellä sanotuin tavoin aistikuvien puoleen.⁶³

Ymmärryksen täytyy saada yleiskäsitteiden muodostamiseen tarvittava informaatio jostain, ja Akvinolaisen empirismin mukaan se saadaan sensorisen sielunosan välityksellä. Imaginaation muodostamat aistikuvat palvelevat ymmärryksen raaka-aineena käsitteenmuodostusvaiheessa: “ymmärryksen kohde on aistikuva samalla tavalla kuin väri on näköaistin kohde”.⁶⁴ Aistikuva on ymmärryksen operaatioiden lähtökohta, ja jos aistikuviin kohdistuva kognitio häiriintyy, ymmärryksen toiminta estyy täysin.⁶⁵ Samalla kausaliteetin suunnassa tapahtuu abstraktiovaiheeseen tullessa muutos. Aistikuvan syntymiseen saakka prosessi on edennyt *causa efficiens* -tyyppisesti siten, että jokainen prosessin vaihe on aiheuttanut seuraavan olemalla sen syy, eikä fantasia ole kuin aktuaalisen aistimisen aiheuttama vaikutus, *motus causatus a sensu secundum actum*.⁶⁶ Fantasma ei kuitenkaan ole ymmärryskyvyn *causa efficiens*, vaan ymmärryskykyyn itseensä kuuluu aktiivinen osa, jonka toiminta kohdistuu aistikuvaan. Tähän palaamme tuonnempana.

Toiseksi ymmärryksen on “käännyttävä aistikuvien puoleen”. Akvinolainen toistaa sen Aristoteleen periaatteen, että intellekti tunnistaa käsitettävät muodot imaginaation aistikuista, ja kun intellekti myöhemmin ajattelee jotakin asiaa, sitä vastaava aistikuva aktuaalistuu samanaikaisesti aistivassa sielunosassa. Vieläpä Aristoteles sanoo niin, ettei ihminen voi ymmärtää mitään ilman aistikuvia.⁶⁷ Akvinolainen kirjoittaa:

imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes.” (QQ VIII, q.2, a.1c) “Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum.” (in *III de An.* 4, n.19 eli § 633)

⁶³ “[I]ntellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universalibus; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.” (ST Ia, q.85, a.1 ad 5). Olen muuttanut suomennoksen “aistihahmon” “aistikuvaksi”.

⁶⁴ “[Q]uia obiectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur III de anima. Phantasma autem non est sine organo corporali - -.” (QQ VII, q.5, a.1 ad 3)

⁶⁵ “[P]hantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio - - [Q]uando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus - -.” (in *BDT* q.6, a.2 ad 6). Sama ajatus esiintyy myös in *III de An.* 13.

⁶⁶ in *III de An.* 6, kts. myös II.4 ja III.13

⁶⁷ “Ajattelevassa sielussa vaikutelmat ovat aistimusten asemassa - -. Tämän vuoksi sielu ei koskaan ajattele ilman vaikutelmaa.” (de *An.* III.7, 431a15-18); “Ja kun ajatellaan jotakin, on välttämätöntä ajatella myös

[I]hmisen ruumiiseen liittyvälle ymmärrykselle tunnusomainen objekti on mikäisyys [*quidditas*] eli kappalemaisessa aineessa olemassa oleva luonto. - - Mutta tällaisen luonnon luonteeseen kuuluu, että se on olemassa yksittäisessä yksilössä, joka ei ole vailla kappalemaista ainetta. Esimerkiksi kiven luonnon luonteeseen kuuluu, että se on tiettyssä kivessä - -. [Y]ksilön me käsitämme aistein ja mielikuvituksin. Jotta siis ymmärrys aktuaalisesti ymmärtäisi oman tunnusomaisen objektinsa, sen on välttämättä käännyttävä aistihahmojen puoleen tarkastellakseen yksilössä olemassa olevaa yleistä luontoa.⁶⁸

Mikä aistikuva oikeastaan on? *Corpus Thomisticumissa* substantiivi *phantasma* esiintyy yksikön nominatiivissa tai taivutettuna kaiken kaikkiaan 1171 kertaa. Akvinolainen sanoo aistikuvaa esimerkiksi “partikulaarisen” ja “korporaalisen olion kaltaisuudeksi” sekä sen “kuvaksi, minkä ensimmäisenä aistimme”. Koska fantasma sijaitsee aineellisessa elimessä ja on elimen fyysikaalisen tilan aiheuttama, se ei voi olla kuin “singulaarisen olion kaltaisuus, joka on tässä ja nyt”.⁶⁹ Tavallisesti Akvinolaisen vastineita aistikuvalle ovat “kaltaisuus”, *similitudo* ja “kuva”, *imago*. Nämä kuvat rakentuvat aistittavien olioiden aksidentaalisista piirteistä, jotka ovat aistielinten ja imaginaation objekteja.⁷⁰

Fantasmat eivät kuitenkaan ole vain aistikuvia vaan aistikuvien jäänteitä:

Jokin voi tulla aistilla havaituksi kahdella tavalla. Yhdellä tavalla siten, että aistittavat asiat aiheuttavat muutoksen [*immutatio*] aistissa. Näin erityiset aistit voivat tietää omat aistittavansa, ja yhteisaisti voi tietää omansa. Toisella tavalla jonkin tiedetyksi tulemisen voi aiheuttaa eräänlainen sekundaarinen vaikutus [*motus*], joka jää jäljelle ensimmäisestä aistittavan asian aistiin aiheuttamasta muutoksesta. Tämä vaikutus jää pysymään senkin jälkeen, kun aistittavat

vaikutelmaa, sillä vaikutelmat ovat aistimusten kaltaisia lukuun ottamatta sitä, että ne ovat vailla ainetta.” (*de An.* III.8, 432a8); “Ajatteleminen ei ole mahdollista ilman vaikutelmaa - -. On siis ilmeistä, että muisti kuuluu samaan sielun osaan kuin kuvittelukyky.” (*de Mem.* 1, 449b31-450a24); “[Eläimillä] on synnynnäinen erottamisen kyky, jota kutsutaan havaitsemiseksi. Vaikka eläimet havaitsevat, toisille jää jälki aistihavainnosta, toisille taas ei. Niillä, joille ei synny jälkeä lainkaan tai ei siitä, jota havainto koskee, ei ole havaitsemisen ulkopuolelle ulottuvaa tietoa. Mutta jotkut havaitsijat pystyvät pitämään sen sielussaan. Kun niitä on saatu useita, syntyy eräänlainen ero siten, että toisille syntyy käsite tällaisten asioiden jäljistä, mutta toisille ei.” (*An Post.* II.19);

⁶⁸ “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; - - De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide - -. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.” (*ST Ia*, q.84, a.7c). “Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium.” (*in III de An.* 13, n.5 eli § 791)

⁶⁹ “...ipsum phantasma est similitudo rei particularis...” (*ST Ia*, q.84, a.7 ad 2); “...cum phantasma sit similitudo rei corporalis...” (*in DSS tr.2*, I.2, n.2); “...est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc...” (*in DSS tr.2*, I.2, n.4); “...phantasma, secundum quod est imago eius quod prius sensimus...” (*in DSS tr.2*, I.3, n.18)

⁷⁰ “Obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago, constituitur - -.” (*QDV I*, q.10, a.4 ad 1)

asiat ovat jo poissa, ja se kuuluu mielikuvitukselle, kuten sanotaan [Aristoteleen] kirjassa sielusta. Mutta sikäli kuin fantasma ilmenee tällaisesta sekundaarisesta vaikutuksesta, se on ”yhteisaistissa tapahtuva vaikutus” [*passio*], sillä se on seuraus kaikesta aistimuutoksesta, joka alkaa erityisistä aistittavista ja päättyy yhteisaistiin.⁷¹

Fantasmat ovat siis aistimisen jäänteitä tai ylijäämää. Ne ovat kyllä kuvia, mutta eivät parhailaan tapahtuvan aistimisaktin tuottamia aistikuvia vaan jotakin, mikä jää siitä jäljelle muiden sisäisten aistien käyttöön, sillä sensorisen kyvyn funktio on laajempi:

- - [A]jistiselun ei siis täydy ainoastaan vastaanottaa aistittavien lajit niiden paraikaa aiheuttaessa siinä muutoksia, vaan sen täytyy myös pitää ja säilyttää ne. - - Sen vuoksi, ja kun aistiva kyky on ruumiillisen elimen akti, täytyy olla eri kyvyt aistittavan lajin vastaanottamiseksi ja sen säilyttämiseksi.⁷²

Paitsi imaginaatiossa aistikuvat ovat läsnä myös arviointikyvyn ja muistin operaatioissa.⁷³ Imaginaatio on aistien välityksellä saatujen muotojen varasto ja säilyttää esimerkiksi visuaalisia kuvia, ääniä ja niin edelleen. Muistin funktio sen sijaan on säilyttää arvostelukyvyn käsittämiä intentioita. Koska menneisyydessä tapahtuminen itsessään on intentio, niin muistin voi sanoa säilyttävän vaikutelmia, joihin liittyy jokin intentio: menneisyydessä tapahtumisen, vaarallisuuden tai haluttavuuden intentio. Pasnau käyttää esimerkkinä muistoa elefantista. Kun palauttaa mieleensä visuaalisen kuvan elefantista tai sen äänen tai hajun, tulee käyttäneeksi imaginaatiota. Jos nämä vaikutelmat liittyy johonkin menneeseen tapahtumaan (kuten eläintarhassa käymiseen viime kesänä), hyödyntää sensorista muistia.⁷⁴

⁷¹ “Dupliciter autem aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsam immutationem sensus a sensibili et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu, qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibillum, et pertinet ad phantasiam, ut habitum est in libro de anima. Phantasia autem, secundum quod apparet per huius immutationem secundariam, est passio sensus communis: sequitur enim totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis, et terminatur ad sensum communem.” (in *DSS* tr.2, l.2, n.9) Akvinolainen viittaa *de Mem.* 1, 450a10.

⁷² “Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibillum, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. - - Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibillum, et quae conservet.” (*ST* Ia, q.78, a.4c)

⁷³ Esim. *ST* Ia, q.89, a.5c: “[Q]uidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; - - Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III de anima; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. - - Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Kts. myös *SCG* II.73

⁷⁴ Pasnau 2002, 281

Imaginaation lukeminen aistien joukkoon tuntuu nykynäkökulmasta erikoiselta. Sillä ei ole omaa elintä toisin kuin esimerkiksi näköaistilla on silmä, johon voi vaikuttaa ja jota voi esimerkiksi liikuttaa nähdäkseen paremmin. Imaginaatioon ei liity mitään elintä, jonka liikuttaminen auttaisi kuvittelemaan paremmin tai muodostamaan paremmin aistikuvia. Ulkoiisiin aisteihin verrattuna imaginaatio poikkeaa myös siinä, ettei sen tunnu olevan mahdollista erehtyä: toki voi erehtyä siinä, mitä väittää näkevänsä, mutta mitä erehtyminen omien kuvitelmiensa kohdalla voisi tarkoittaa?

Akvinolaisen päivinä imaginaatio herätti kuitenkin vilkasta keskustelua. Juutalaisessa mutta varsinkin arabialaisessa traditiossa profeetalliset unet tai näyt oletettiin mahdollisiksi, ja imaginaatiolle oletettiin rooli niiden synnyssä. Imaginaation avulla nähtiin myös mahdolliseksi kääntää profetioita kuvaannolliselle kielelle, jota oppimattomatkin saattoivat ymmärtää.⁷⁵ Kristillisessä perinteessä ajateltiin, että imaginaation avulla on mahdollista konstruoida synnillisiä tai kiusauksia herättäviä aistikuvia ja että demonit saattavat manipuloida imaginaation toimintaa. Mielikuvat seksuaalisesta tai rikkauksien mahdollistamasta mielihyvästä voivat aiheuttaa hillitöntä käyttäytymistä.⁷⁶ Renessanssifilosofi Petrus Pomponazzi esittää teoksessaan *de Naturalium effectuum causis sive de incantationibus* averroistista teoriaa ihmeiden selittämiseksi. Sen mukaan profeetat on henkeyttänyt taivaansfäärien intelligenssien ikuinen liike, joka fysikaalisen kausaation perusteella vaikuttaa koko sublunaarisessa maailmassa ja on myös aiheuttanut inspiroituneiden profeettojen imaginaatioon profeetallisia aistikuvia. Henkeytettyjen miesten profetioidensa vakuudeksi tekemät ihmeet selittyvät niin ikään imaginaation poikkeuksellisen voimakkaan toiminnan naturaalisiksi tuotteiksi.⁷⁷

⁷⁵ Kenny 2005, 228-9. Avicennan mukaan ihmeiden tekeminenkin on yksi profetoimisen kategoria, ja profeetta poikkeuksellisen suuren liikuttavan kykynsä ansiosta voi tahtomalla aiheuttaa materiaalisia vaikutuksia kuten sadetta tai sairauksien parantumisia (ibid.). Tämän valossa kustannussyistä tapahtuva taideaineiden karsiminen opetussuunnitelmista saattaa osoittautua suuremmaksi virheeksi kuin osaamme kuvitellakaan. Kts. myös Hasse 2010, 317-8.

⁷⁶ Burckhardt 2006, 280-285

⁷⁷ Menn 1998,65. Kuudennellatoista vuosisadalla raamatullisten ihmeiden historiallisuutta ei yleensä kiistetty, mutta niille haettiin luonnollisia selityksiä. Aristoteelikoille oli tyypillistä turvautua astrologisiin selityksiin, mutta platonistit vetosivat maagisiin taitoihin, joiden ajateltiin periytyneen Egyptistä esimerkiksi Moosekselle (ibid.).

Ymmärryskyvystä

Sielu on elollisen olion muoto eli aktiivisuuden periaate. Olemuksellisesti sielu on ruumiin ensimmäinen aktuaalisuus ja muoto eli se, minkä ansiosta ruumis on elossa ja on sellainen kuin on.⁷⁸ Vaikka sielu on ruumiin muoto, niin se kykenee myös itsenäiseen olemiseen (eli on *aliquid subsistens, aliquid subsistens per se ja hoc aliquid*). Sielu ei siis ole käsite eikä aksidenssi, ja näin Akvinolainen saattaa perustella olettamansa kuolemattoman sielun.⁷⁹ Sielulla on erityisenä operaationaan (*operatio propria*) ymmärtäminen (*intelligere*), johon se kykenee aineettomana ilman ruumiillista elintä.⁸⁰ Ymmärryskyvyn kohde on mielenulkoisesta oliosta abstrahoitu *quidditas* (eli määritelmällinen olemus), ja päämäärä on *verum* (totuus). Koska ymmärryskyky on ihmissielun hallitseva kyky, niin ”järkisielusta” puhumisen perusteeksi paljastuu *nominatio a potiori*.

Ymmärryskyky ei kuitenkaan ole osa sielun olemusta, sillä ymmärryskyvyn operatio ei ole ihmisen eksistenssin kannalta olemuksellinen.⁸¹ Katteoriaopin mukaan kaikki oleva kuuluu joko substanssin tai aksidenssin kategoriaan. Koska sielun kyvyt kuten ymmärryskyky eivät ole osa sielun olemusta, niiden on oltava aksidensseja ja kuuluttava kvaliteetin kategoriaan.⁸² Akvinolainen täsmentää, että sielun kyvyt ovat sielun erityisominaisuuksia (*propria*), sillä ne aiheutuvat lajimudon olemuksesta. Ne kuuluvat vain lajille mutta eivät kuulu osaksi sen olemusta ja ovat siten ikään kuin ”substanssin ja aksidenssin välimuotoja”.⁸³ Näin voi perustella, ettei ihminen jatkuvasti ole ajattelemisen tai aistimisen tilassa.

Aktiivinen ja passiivinen ymmärrys

Monien muiden skolastikkojen tavoin Akvinolainen erottaa ymmärryksen toiminnassa aktiivisen ja passiivisen kyvyn. Aktiivinen *intellectus agens* abstrahoi aistivaikutelmista ymmärrettäviä muotoja, ja passiivinen *intellectus possibilis* kykenee ottamaan ne vastaan. Ymmärtäminen tietokyvyn aktuaalistumisena tarkoittaa sitä tilaa, missä passiivinen ymmärrys aktuaalistuu otettuaan vastaan

⁷⁸ ST Ia, q.77, a.1c: ”anima secundum suam essentiam est actus”; q.76, a.1 ad 4: ”Anima secundum suam essentiam sit corporis forma.”

⁷⁹ ST Ia, q.75, a.2 ad 1; q.75, a.6; QDA q.14

⁸⁰ ST Ia, q.75, a.2-3; QDA q.1

⁸¹ ST Ia, q.79, a.1c: ”[N]ecessesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia.”

⁸² ST Ia, q.77, a.1 ad 5: ”Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis.”

⁸³ ST Ia, q.77, a.1 ad 5: ”Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.”; Vrt. *Top.* I.5, 102a18-30.

aktiivisen ymmärryksen abstrahoiman ymmärrettävän muodon ja muodostaa sen perusteella käsitteitä ja propositioita.⁸⁴

Ymmärryskyky on potentiaalinen siihen nähden, mitä se voi ymmärtää. Siihen täytyy kuitenkin sisältyä aktiivinen kyky, joka abstrahoi aistikuvaan sisältyvästä sensorisesta informaatiosta ymmärrettävän muodon. Taustalla on Aristoteleen esittämä Platonin transsendentaalisten ideoiden kritiikki, jonka mukaan ei “ole mitään erillisiä asioita niiden ulottuvien asioiden ohella, jotka ovat aistittavia”, vaan “ajateltavat asiat ovat aistittavissa muodoissa”.⁸⁵ Vaikka tiedon subjektin oletetaan tuovan positiivisia kvaliteetteja tietämistapahtumaan, ne eivät kuitenkaan ole myötäsentyisiä ideoita sen enempää platonisen *ἀνάμνησις*-opin kuin kartesiolaisuudenkaan hengessä. Akvinolainen ei liioin olisi hyväksynyt *via modernan* nominalistisia näkemyksiä, joiden mukaan “ideat” ovat vain partikulaaristen olioiden sopimuksenvaraisia nimiä, jotka muodostetaan aisti-informaation perusteella.

Akvinolainen eksplikoi tietämistapahtuman materian ja muodon sekä potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden käsitteiden avulla. Mikäli ideat olisivat myötäsentyisiä, niiden olisi oltava valmiiksi sielussa aktuaalisina tai odottamassa, että niiden saavuttamisen estävä tekijä poistuisi. Ymmärrettävät asiat ovat sielun ulkopuolella, mistä Platon ja Aristoteles ovat yhtä mieltä. Akvinolainen huomauttaa, että Platon virheellisesti oletti ymmärrettävien asioiden olevan ymmärryksen ulkopuolella samalla tavalla kuin ymmärryksessä eli universaaleina ja abstrakteina olemuksina. Aristoteles esitti, että ymmärryksen toiminnan selittämiseksi on tehtävä ero kahden olemistavan välillä: ymmärryksessä ymmärrettävä asia on abstraktilla ja universaalilla tavalla, mutta ymmärryksen ulkopuolella se on partikulaarinen.⁸⁶ Sielun ulkopuolella ymmärryksen kohteet ovat potentiaalisesti tiedettäviä, ja tiedon hankkiminen on potentiaalisesti tiedettävän saattamista aktuaalisesti tiedettäväksi. Kognitioprosessin päätteeksi intellekti muodostaa universaalin käsitteen olion olemuksen edustukseksi. Käsitteenmuodostus edellyttää imaginaatiossa aistimistapahtuman tuloksena syntyvän aistikuvan. Ymmärtäminen myös edeltää käsitteellistämistä.

”Ymmärrykseksi” käännetty latinan *intellectus* on *intelligere*-verbistä johtuva tekninen termi. Intellektillä on kolme operaatiota: (i) *apprehensio* eli havaittavan olion oivaltaminen joksikin, (ii) *iudicatio* eli arvostelmien muodostaminen predikoimalla ja (iii) *raciocinacio* eli diskursiivinen järjely, jossa tunnetuista pmissseistä päätellään kohti sitä, mikä ei ole tunnettua.⁸⁷ Anthony Kenny

⁸⁴ Akvinolainen ymmärryksestä ja sen toiminnasta kts. *ST Ia*, q.75-89; *in III de An.* 7-12

⁸⁵ *de An.* III.8, 432a2-3

⁸⁶ Esim. QSC a.9 ad 6

⁸⁷ “Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa;

huomauttaa, että intellektin ja ajattelun samastaminen on sikäli ongelmallista, että myös ymmärryskyvyttömät eläimet kykenevät yksinkertaisiin ajatuksiin. Siksi intellekti kannattaa samastaa vain kieltä käyttävien olioiden ajatteluun.⁸⁸ Intellektin täytyy kyetä tunnistamaan olio joksikin, ja tämä kyky ilmenee siten, että apprehensiossa oivalletaan olemus, ja ymmärrys tuottaa sen perusteella käsitteen. Lisäksi intellektin on kyettävä yhdistelemään ja erottelemaan käsitteitä voidakseen muodostaa arvostelmia mielenulkoisista olioista. Tämä predikoiva operaatio tunnetaan myös nimellä *compositio et divisio*. Kaikkien operaatioiden ontologisenä oikeutuksena on Akvinolaisen usein toistama assimilaatioprinsiippi *intellectus in actu est intelligibile in actu*.⁸⁹

Inhimillinen tietokyky on pikemmin rationaalista kuin intellektuaalista. Intellektuaalinen tietäminen kuuluu enkeleille ja tarkoittaa välitöntä ja erehtymätöntä intellektuaalista aktia, joka inhimillisestä järkeilystä (*raciocinacio*) poiketen ei perustu päättelyyn eikä etene ajassa.⁹⁰ Ihmisen kognitiokyky mahdollistaa kaksi intellektuaalista intuitiota. Ensimmäinen on ymmärryksen kohteena olevan olion olemuksen (*quidditatem rei*) välitön ja erehtymätön oivaltaminen (*apprehensio*). Oivaltaminen on akti, ei dispositio. Intellektuaalinen intuitio kohdistuu vain yhteen olemukseen kerrallaan, mutta tavoitetut *quidditates* säilyvät muistissa niin, että ensimmäisen oivalluksen jälkeen ihminen tietää habituaalisesti, mikä jokin on. Toinen mahdollinen intellektuaalisen intuition laji ilmenee tieteellisen syllogismin pmissenä olevien ensimmäisten ja todistamattomien prinssiippien oivaltamisena “intuitiivisen järjen” avulla.⁹¹ Intellektuaaliset intuitiot tapahtuvat välittömästi (*statim*) ja erehtymättömällä tavalla. Muilta osin inhimillinen tietokyky on rationaalista. Siihen liittyy yhdistelevä ja erittelevä, arvostelmien muodostamisen operaatio. Lisäksi ymmärrykseen liittyy diskursiivinen järkeily- eli päättelykyky, missä järki ikään kuin juoksee pmissistä toiseen edeten kohti vielä tuntematonta johtopäätöstä.

*Summa theologiae*en sisältyvässä ymmärryskykyjen tarkastelussaan Akvinolainen viittaa Aristoteleeseen ja toteaa ymmärtämisen olevan “jonkinlaista toiminnan vastaanottamista [*pati*

alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum.” (*in de Int.*, pr.)

⁸⁸ Kenny 2005, 236

⁸⁹ Esim. *ST* Ia, q.85, a.2 ad 1; q.87 a.1 ad 3. Akvinolainen kommentoi Aristoteleen *Sielusta* (431b21-23) ja toteaa kaiken olevaisen olevan joko aistittavaa tai ymmärrettävää. Sielu taas “on tavallaan kaikkia aistittavia ja ymmärrettäviä asioita”, aistikyky aistittavia ja intellekti ymmärrettäviä: “Omnia enim quae sunt, aut sunt sensibilia, aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia.” (*in III de An.* 13, n.1 eli § 787)

⁹⁰ Keskityn ainoastaan siihen, mitä Akvinolainen sanoo inhimillisestä tietokyvystä tämänpuoleisessa. Se, mitä hän katolisen uskonsa perusteella olettaa (ruumiin) kuoleman jälkeisestä tilasta, ei kuulu tämän tutkimuksen piiriin.

⁹¹ *ST* Ia, q.79, a.4c; *QDV* q.15, a.1

quoddam”.⁹² Toiminnan kohteena eli passiivisena olemisesta voi puhua kolmella tavalla. Varsinaisimmassa merkityksessään (*propriissime*) siitä puhutaan silloin, kun “jostakin otetaan pois jotakin siihen luonnostaan tai luontaisesta taipumuksesta kuuluvaa”. Siten esimerkiksi luonnostaan viileä vesi on kuumennettaessa toiminnan kohteena, sillä se menettää viileytensä, samoin ihminen, joka sairastuessaan menettää terveytensä (ja jolta “poistetaan” hänelle luonnostaan kuuluva terveyden ominaisuus). Kuitenkin myös sen, joka parannetaan, sanotaan olevan toiminnan kohteena, sillä passiiviseksi voi sanoa myös sitä, joka “millä hyvänsä tavalla kokee olotilan muutoksen tai tulee liikutetuksi”. Ymmärtämisen passiivisuus sen sijaan ei perustu minkään taipumuksen tai ominaisuuden pois ottamiseen vaan on passiivisuutta sikäli, että “se johonkin nähden potentiaalisena vastaanottaa sen, mihin nähden se oli potentiaalinen, menettämättä mitään”. Ymmärrys on “potentiaalinen suhteessa tiedettäviin asioihin. Aluksi se on kuin tyhjä taulu [*sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*], kuten Filosofi lausuu III kirjassaan *Sielusta*. Tämä ilmenee selvästi siitä, että olemme pelkästään potentiaalisesti ymmärrettäviä, mutta ajan myötä meistä tulee aktuaalisesti ymmärrettäviä”. Ymmärryskyvyn aktuaalistuminen on “täydellistymistä”, ja “sitien ymmärtämisemme on passiivista”.⁹³

Seuraavassa artiklassa on muissakin yhteyksissä esitetty Platonin transsendentaalisen realismin kritiikki: Platon oletti, että ideat ovat erillisinä olemassa ja siitä syystä intellekti voi tavoittaa ne suoraan. Platonin erehtyi arvioidessaan “kaiken tietämisen perustuvan jonkinlaiseen kaltaisuuteen” ja uskoessaan “tiedettävän muodon välttämättä olevan tietävässä samalla tavoin kuin se on tiedetyssä”.⁹⁴ “Mutta Aristoteles”, Akvinolainen jatkaa,

ei katsonut aineellisten esineiden muotojen olevan aineetta itsenäisesti olevia, ja koska aineessa olemassa olevat muodot eivät ole aktuaalisesti ymmärrettäviä, niin ymmärtämämme aistittavien asioiden luonnot tai muodot eivät ole aktuaalisesti ymmärrettäviä. Eikä mikään potentiaalisuus

⁹² Akvinolainen viittaa Aristoteleen *de An.* III.4, 429b22-26. Kts. *ST* Ia q.79, a2c.

⁹³ “[P]ati tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. - - [Intellectus] est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem effimur intelligentes in actu” (*ST* Ia q.79, a.2c). “Tabula rasa” -kommentissa viittaus *de An.* III.4, 429b29-430a2. Vrt. *Essay* II.i.2: “Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters without any ideas”. Kts. s. 207, alav. 71.

⁹⁴ “Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito.” (*ST* Ia, q.84, a.1c)

aktualisoidu muusta kuin jostakin aktuaalisesti olevasta, kuten aisti aktuaalistuu aktuaalisesta aistittavasta. Oli siis ajateltava ymmärrykselle jokin voima, joka tekee asioita aktuaalisesti ymmärrettäviksi eristämällä lajit aineellisista olosuhteista [*per abstractionem specierum a conditionibus materialibus*]. Ja tähän perustuu aktiivisen ymmärryksen olettamisen välttämättömyys.⁹⁵

Akvinolainen viittaa neljännessä artikkelissa jälleen Aristoteleeseen, jonka mukaan “sielussa on välttämättä oltava - - mahdollinen ja aktiivinen ymmärrys”.⁹⁶ Sieluun täytyy kuulua jokin, joka on kaikki asiat potentiaalisesti, mutta myös jokin aktiivinen syy (*αἴτιον*), joka aktualisoi nämä potentiat. Koska intellekti on aineeton, niin mikään aineellinen ei voi olla aktualisoiva syy, vaan on oletettava aktiivinen intellekti aineettomaksi aktuaalisuuden periaateksi. Ensinnäkin Akvinolainen torjuu alustavasti niitä tulkintoja, joiden mukaan aktiivinen intellekti olisi kaikille yhteinen ja “substantiaalisesti erillinen” illuminoiva substanssi tai hypostaasi. Varsinainen argumentointi on seuraavassa artikkelissa. Toiseksi Akvinolainen kuvaa aktiivisen intellektin toimintaa: sen tehtävä on abstrahoida aistikuvasta (jossa on “tiedetyn asian muoto kyllä ilman ainetta mutta aineellisten ehtojen alaisena”) ymmärrettävä lajimuoto (*species intelligibilis*) ja “painaa” se potentiaaliseen intellektiin, joka tavoittaa vastaanottamansa muodon informoimana olemuksellisen määritelmän.⁹⁷ Kun tämä *essentia* on tavoitettu, asian sanotaan olevan ymmärretty (*res intellecta*), ja ymmärretyn asian olemistapa (*modus essendi*) on *esse intelligibile*. Näin “ymmärrys vastaanottaa aineellisten ja muuttuvaisten kappaleiden lajit aineettomina ja muuttumattomina, oman olotapansa mukaisesti, sillä vastaanotettu on vastaanottajassa vastaanottajan olotavan mukaan”.⁹⁸

Kognitioprosessin päätteeksi ymmärrys tuottaa käsitteen, jota Akvinolainen kutsuu “sisäiseksi” tai “mielen sanaksi” (esimerkiksi *verbum interius / cordis / mentis / interim*), jota kielen sanat merkitsevät. *Verba interiora* ovat muodollisesti korrespondentiaalisessa suhteessa ulkomaailmaan. Ne voivat tarkoittaa paitsi olemuksellista määritelmää myös arvostelmaa, joskin jälkimmäistä harvemmin. Akvinolainen eksplikoi teoksessa *Quaestiones disputatae de potentia*:

⁹⁵ “Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.” (*ST Ia*, q.79, a.3c)

⁹⁶ *de An.* III.5, 430a15-14

⁹⁷ “Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuans, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus.” (*ST Ia*, q.84, a.2c)

⁹⁸ “Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis.” (*ST Ia*, q.84, a.1c)

Ymmärtävä [ihminen] voi ymmärtäessään suuntautua neljään asiaan: nimittäin ymmärrettävään olioon, intellektin aktuaaliseksi tekevään ymmärrettävään muotoon, omaan ymmärtämisaktiinsa sekä intellektin [muodostamaan] käsitteeseen. Käsite eroaa kolmesta edellä mainitusta: ymmärrettävästä oliosta, sillä ymmärrettävä olio on toisinaan intellektin ulkopuolella, mutta käsite on ainoastaan intellektissä. Edelleen, käsite ojentuu ymmärtämäänsä olioon kuin päämäärään: intellekti näet muodostaa itseensä olion käsitteen, jotta tietäisi ymmärtämänsä olion. Käsite eroaa myös ymmärrettävästä muodosta. Intellektin aktuaaliseksi tekevää ymmärrettävää muotoa pidetään ikään kuin intellektin toimimisen periaattina, koska jokainen toimija toimii sikäli kuin on aktuaalinen. Aktuaalistuminen taas tapahtuu jonkin muodon vaikutuksesta, ja tämän muodon on oltava toimimisen periaatti. Käsite eroaa myös intellektin toiminnasta, sillä käsitettä pidetään [tuon] toiminnan päätepisteenä ja ikään kuin eräänlaisena [intellektin toiminnan] itsensä tuotteena. Intellekti nimittäin omalla toiminnallaan muodostaa olion määritelmän sekä myöntävän tai kieltävän arvostelman. Tätä intellektin käsitettä meissä sanotaan varsinaisesti sanaksi, sillä sitä ääneen lausuttu sana näet merkitsee. Mielenulkoisen puhe ei nimittäin merkitse intellektiä itseään eikä ymmärrettävää muotoa eikä ymmärrysaktia vaan intellektin [muodostamaa] käsitettä, jonka välityksellä ulkoinen puhe viittaa olioon.⁹⁹

Aktiivinen ymmärrys abstrahoi aistikuvasta universaalien muodon riisumalla aistikuvasta yksilöivät piirteet. Näin ymmärrys muuttaa partikulaarisen, aineellisen ja aistittavan objektin universaaliksi, aineettomaksi ja ymmärrettäväksi muodoksi. Tämä on empirismiä, sillä aistihavainto on tiedon edellytys ja kognitioprosessin lähtökohta: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Aktiivinen ymmärrys “painaa kuin sinettisormus vahaan” aistikuvasta abstrahoisensa olemismuodon passiiviseen ymmärrykseen, joka tuottaa sen perusteella käsitteen. Ymmärrettävä muoto on havaittavan olion intellektuaalinen representaatio, ja *verbum* sen käsitteellinen vastine. *Verbum mentis* on analoginen aistikuvan kanssa: se syntyy automaattisesti ja käytännöllisesti katsoen erehtymättömästi.¹⁰⁰

Teoksessa *Quaestiones disputatae de veritate* Tuomas kuvaa tiedonhankkimisprosessia:

⁹⁹ “Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.” (*QDP* q.8, a.1c)

¹⁰⁰ Kts. esim. *ST* Ia, q.17, a.2c; q. 85, a.1c ja ad 1.

Samoin tiedon hankkimisesta on sanottava, että meissä on tiettyjä tietämisen kykyjä [*semina* – ‘siemeniä’], nimittäin ymmärryksen ensimmäisiä käsitteitä. Aktiivisen ymmärryksen valaisemina ne tunnustetaan aistittavista olioista abstrahoitujen muotojen välityksellä – ovat ne sitten kompleksisia käsitteitä kuten aksioomat, tai yksinkertaisia kuten olemisen idea, tai ykseys tai muut tämänkaltaiset, jotka ymmärrys oivaltaa välittömästi. Näihin yleisiin periaatteisiin perustuvat kaikki muut myöhemmät periaatteet ikään kuin idullaan oleviin siemeniin. Jonkun sanotaan siis hankkivan tietoa, kun hänen mielensä kehittyy näiden universaalien periaatteiden avulla tunnistamaan yksilöolioita, jotka se oli tunnistanut aiemmin vain potentiaalisesti ja yleiskäsitteinä.¹⁰¹

Abstrahointi- ja käsitteenmuodostustapahtumaa selittääkseen Akvinolainen esitti oman tulkintansa Aristoteleen psykologiasta. Akvinolaisen teorialle oli myös kirkollinen tilaus. Sitä tarvittiin kumoamaan niitä (erityisesti Averroësin ja Avicennan esittämiä) näkemyksiä, joiden mukaan koko ihmiskunnalle on yksi yhteinen intellekti eikä jokaisella ihmisellä omaansa.

Summa theologiaen ensimmäisen osan kysymyksissä 75-88 Tuomas tarkastelee laajasti ihmisen sensorisia ja intellektuaalisia kykyjä. Akvinolainen lausuu metodologisen periaatteensa seuraavasti:

[S]ikäli kuin kyky on kyky, se ojentuu aktiin, minkä vuoksi kyvyn käsite tulee johtaa aktista, johon se ojentuu. Tästä seuraa, että kykyjen käsitteiden erojen täytyy noudatella aktien käsitteiden eroja. Mutta aktit erottuvat käsitteellisesti toisistaan objektien käsitteellisten erojen mukaan.¹⁰²

Akvinolaisen *responsio* jatkuu esimerkillä näköaistista, joka on passiivinen sitä liikuttavaan värikvaliteettiin nähden. Analogisesti intellekti kykenee tulemaan objektinsa liikuttamaksi. Hieman aiemmin *sed contra* -väitteessä Tuomas siteeraa *Sielusta*, missä Aristoteles “tekee tärkeän erottelun, jonka mukaan tutkittaessa ajattelukykyä (*νοητικόν*), aistimiskykyä (*αἰσθητικόν*) ja kykyä ottaa ravintoa (*θρεπτικόν*) on ensin selvítettävä, mitä ovat näiden kykyjen toiminnot eli ajattelemisen, aistimisen ja ravinnon käyttö, koska aktuaalisuudet ovat potentiaalisuuksiin nähden ensisijaisia.

¹⁰¹ “Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incompleta, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur, sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.” (*QDV* q.11, a.1c)

¹⁰² “[P]otentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti.” (*ST* Ia, q.77, a.3c)

Ennen toimintoja on tutkittava toiminnan kohteita: ajateltavaa, aistittavaa ja ravintoa”.¹⁰³
Aristoteleen “tärkeä erottelu” kuuluu näin:

Jos aikoo tutkia näitä kykyjä, on käsitettävä, mikä kukin niistä on, ja sen jälkeen selvitettävä samalla tavoin sitä, mitä niistä seuraa, ja muita asiaan kuuluvia seikkoja. Mutta jos on sanottava, mitä kukin niistä on, esimerkiksi mitä on ajattelukyky tai aistimiskyky tai kyky käyttää ravintoa, silloin on ensin määriteltävä, mitä on ajatteleva ja mitä on aistiminen, sillä aktuaalisuudet ja toiminnot ovat määrittelyn kannalta ensisijaisia verrattuna potentiaalisuuksiin. Mutta jos asia on näin, silloin täytyy ennen näitä tutkia vielä niiden kohteita ja samasta syystä [on] määriteltävä ensin ne eli ravinto, aistittava ja ajateltava.¹⁰⁴

Keskeinen kysymys kuuluukin: mikä on intellektin objekti eli se, mitä ajatellaan? Akvinolainen toistaa usein, että se on *quidditas rei materialis*, “ymmärryksellemme tunnusomainen ja siihen oikeasuhtainen objekti” eli “aistittavan asian luonto”, joka on *primo et per se cognitum*.¹⁰⁵

On näet ilmeistä, että ihminen voi ymmärryksellään tuntea kaikkien kappaleiden muodot.

[I]hmisen ruumiiseen liittyvälle ymmärrykselle tunnusomainen objekti on se-mikä-jokin-on [*quidditas*] eli kappalemaisessa aineessa olemassa oleva luonto.¹⁰⁶

Aistittavan maailman kappalemaiset oliot ovat liikkeen ja muutoksen tilassa, kun taas olioiden metafysiset luonnot, *quidditates*, ovat vakioisia ja välttämättömiä. Varhaisteoksessaan *de Ente et essentia* Akvinolainen kirjoittaa:

Filosofit käyttävätkin sanan *essentia* sijaan sanaa *quidditas* siitä, minkä perusteella olio asettuu omaan sukuunsa tai lajiinsa ja mitä tarkoittaa se määritelmä, joka ilmaisee, mikä olio on [*quid est res*]. Juuri tätä Aristoteles usein kutsui nimellä *quod quid erat esse* eli se, minkä perusteella jollakin oliolla on jonkinlainen olemistapa.¹⁰⁷

¹⁰³ *de An.*, selitykset s. 193, laatinut Juha Sihvola.

¹⁰⁴ *de An.* II, 4, 415a15-23

¹⁰⁵ “- - proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis - -” (*ST* Ia, q.84, a.8c). Kts. myös *ST* Ia, q.85, a.8c. Akvinolainen puhuu nyt intellektin objektista *secundum praesentis vitae statum*, ei kuoleman jälkeisessä.

¹⁰⁶ “Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum” (*ST* Ia, q.75, a.2c). “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens” (*ST* Ia, q.84, a.7c). Kts. myös *ST* Ia, q.79, a.3

¹⁰⁷ “Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid.” (*de Ente*. 1)

Akvinolaisen *quidditas* on *ad hoc* -tyyppinen neologismi, jota ei esiinny klassisessa latinassa. Olen kääntänyt sen “mikäisydeksi” siitä syystä, että se johtuu interrogatiivisesta pronomista *quid*, “mikä”. Sanakirjassa (Deferrari et alii) sen synonyymeiksi mainitaan *essentia*, *forma*, *natura*, *quod quid est*, *quod quid erat esse*, *species* ja *substantia*. *Quidditas* tule ymmärtää vastaukseksi kysymykseen “*Quid est res?*”, mihin vastaaminen tarkoittaa olion metafysisen luonnon lausumista eli reaali-määritelmän esittämistä.

Summa theologiae 84. kysymys kuuluu, “millä tavalla ruumiiseen yhtynyt sielu ymmärtää itseään alemmat asiat?”.¹⁰⁸ Miten intellekti kykenee muodostamaan universaaleja käsitteitä alati muuttuvasta maailmasta? Ensimmäisissä artikloissa Akvinolainen tarkastelee kahta filosofianhistoriallista ratkaisuyritystä, joista ensimmäinen oli esisokraattisten luonnonfilosofien materialistinen, jälkimmäinen Platonin idealistinen teoria. Varhaiset luonnonfilosofit esimerkiksi pitivät olevana vain kappaleita ja olettivat kaikki liikuttajat liikutetuiksi. Sielunkin he olettivat liikutetuksi kappaleeksi. He eivät osanneet erottaa aktuaalisuutta ja potentiaalisuutta.¹⁰⁹ Antiikin “materialismi” on Tuomaan käytössä tarkasti harkittu ilmaus. Puheena olevat materialistit eivät suinkaan väittäneet, että kaikki oleva on ainetta vaan että kaikki oliot ovat korporaalisia. Antiikin korporalismo on vahvempi kanta kuin materialismi, sillä korporalismo olettaa olevaisen substanssiksi toisiinsa mekaanisesti vaikuttavia kappaleita. Materialismiin sen sijaan sisältyi usein oletuksia esimerkiksi “spirituaalisesta materiasta”, esimerkiksi stoalaisessa filosofiassa. Luonnonfilosofit tekivät Akvinolaisen mukaan virheen postuloidessaan ainoastaan materiaalisia syitä luonnon selittämiseksi.¹¹⁰

“Ensimmäiset asioiden luontoja tutkineet filosofit”, Tuomas kirjoittaa, “otaksuivat, ettei maailmassa ole muuta kuin kappaleita”. Kappaleet he olettivat alituisen muutoksen alaisiksi. Koska kaikki näin herakleitoslaisittain virtaa, maailma ei ole käsitettävissä, sillä “ennen kuin mieli sen arvioi, se jo katoaa”. Näille esisokraatikoille ymmärryksen toiminta ei noussut ongelmaksi siitä syystä, että ymmärrykselle ei näyttänyt jäävän omaa tehtävää, sillä alati liikkuvaisesta ei voi muodostaa varmoja käsityksiä.¹¹¹ Ajatteleminen ja aistimisen välille ei ole perustetta tehdä eroa. Aristoteles

Quidditas ja *quod quid erat esse* suhtautuvat toisiinsa kuin abstrakti ja konkreettinen sikäli, että edellinen esittää määritelmällisesti sen, mitä jälkimmäinen on. *Quidditas* paljastaa olion muodollisen mutta myös aineellisen syyn (*causa formalis et materialis*), sillä se sisältää muodon lisäksi määritelmällisen materian. Syllogistisessa demonstraatioissa *quidditas* on sekä lähtökohta että päämäärä. Olemukset esiintyvät niinä termeinä, joista johdetaan etsittävät syyt. Syistä merkittävin on muutosy, sillä se määrittää aineen joksikin olioksi – ja määritelmälliseen aineeseen yhdistettynä muodosta syntyy *quod quid est*. Kts. Lonergan 1997, 29-38.

Akvinolaisen *quidditas* on mahdollisimman tarkka käänös sille Aristoteleen ilmaukselle *τὸ τί ἦν εἶναι* (“se, mitä oleminen oli”), jolle roomalaiset kääntäjät keksivät vastineeksi termin *essentia* (esim. *Met.* VII.4, 1029). Aristoteles toteaa, että vain sellaisilla asioilla on olemus (*τὸ τί ἦν εἶναι*), joiden selittävä eksplikaatio eli määrite (*λόγος*) on määritelmä (*ὁρισμός*) (*Met.* VII.4, 1030a6). “Määritelmä (*ἄρος*) on määrite (*λόγος*), joka ilmaisee olemuksen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) - ” (*Top.* I.5, 101b39-102a1).

Akvinolainen tekee distinktion myös sen perusteella, onko puheena oleva *quidditas* aineellisessa partikulaarissa läsnä oleva vai siitä abstrahoitu, “puhdas” luonto. Edellinen on *quidditas recepta seu materialis*, jälkimmäinen *quidditas absoluta seu separata seu abstracta seu pura*. Kts. Deferrari et alii (1948).

¹⁰⁸ “Quomodo intelligat anima corpori coniuncta corporalia, quae sunt infra ipsam?”

¹⁰⁹ Kts. *ST* Ia, q.75

¹¹⁰ Akvinolaisen käsityksestä antiikin luonnonfilosofeista kts. Pasnau 2002, 30-34.

¹¹¹ “[P]rimi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile*

esitti vastaavaa kritiikkiä. Hänen edeltäjänsä kuten Empedokles, Parmenides, Anaksagoras ja Demokritos eivät olleet erottaneet aistimista (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) ja ajattelemista (*τὸ νοεῖν*) vaan tulkitsivat molemmat aineellisiksi prosesseiksi, joissa samanlainen vaikuttaa samanlaiseen ja *simile simili cognoscitur*. Akvinolainen oli luonnollisesti selvillä tästä.¹¹²

Seuraavaksi Akvinolainen harkitsee Platonin teoriaa, jonka mukaan varman tiedon voi perustaa transsendenttien ideoiden varaan. Eivät “tieteet ja määritelmät eikä mikään ymmärryksen toimintaan kuuluva” viittaa muuttuviin, aineellisiin kappaleisiin, vaan aineettomiin ja erillisiin olioihin. Näin Platon onnistuu välttämään varhaisten materialistien luonnonfilosofiasta seuraavan, väistämättömältä vaikuttavan relativismin. Erillisiin olioihin perustuva tieto on universaalia, muuttumatonta, ikuista ja välttämätöntä. Tässä Tuomas näkee kaksi virhettä. Ensinnäkään tällainen teoria ei kykene selittämään ainetta eikä liikettä, mitkä ovat “luonnontieteen tunnuspiirre”, eikä todistamaan “muuttuvilla ja aineellisilla syillä”. Erillisiin olioihin kohdistuva tieto ei auta ymmärtämään aistittavaa maailmaa ja sen tapahtumia. Toiseksi virheeksi Akvinolainen näkee, että “vaikuttaisi naurettavalta” olettaa toinen olioiden suku erilaisine olemistapoineen silloin, “kun etsimme tietoa meille ilmeisistä asioista”. Ajatus muistuttaa Okkamilaisen säästävyysperiaatetta.¹¹³

Kysymys siitä, miten ymmärrys voi käsittää alati virtaavan aistittavan maailman, on edelleen vastaamatta: miten aineettomat, universaalit ja välttämättömät käsitteet voivat edustaa aineellisia olioita, jotka eivät ole universaaleja eivätkä välttämättömiä? Akvinolainen vetoaa

aquam fluvii currentis bis tangere, ut recitat philosophus in IV Metaphys” (ST Ia, q.84, a.1c). Kts. myös *sed contra*.

¹¹² *de An.* III.3, 4427a17-29. Akvinolainen kirjoitti ST:n ensimmäistä osaa yhtä aikaa *de Anima* -kommentaarin kanssa eli vuosien 1267 ja 1272 välillä. Kts. Eschmann 1994. Pasnau (2002, 407) pitää jopa mahdollisena, että *de Anima* -kommentari on kirjoitettu valmistelevalle harjoitukseksi ST:n ensimmäistä osaa silmällä pitäen. Pasnaun viitteenä on Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas, vol I: The Person and His Work*, kääntänyt englanniksi R. Royal, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1996, s. 341. Ralph McInernyn (2004, 59) mukaan Akvinolainen aloitti *de Anima* -kommentaarinsa kirjoittamisen Roomassa 1268 ja sai sen valmiiksi myöhemmin Pariisissa.

¹¹³ “His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilibus dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse, et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.” (ST Ia, q.84, a.1c)

korrespondentiaaliseen suhteeseen. Ymmärryksen on vastattava objektiaan eli partikulaarisen olion mikäisyyttä:

Ymmärryksen varsinainen kohde on olion mikäisyys [*quidditas*], joka ei ole oliosta erillinen, kuten platonistit väittivät. Niinpä ymmärryksemme kohde ei ole aistittavien olioiden ulkopuolella, kuten platonistit väittivät, vaan se on aistittavissa olioissa.¹¹⁴

Koska aistittavissa partikulaareissa on substantiaalisten ja välttämättömien ominaisuuksien lisäksi myös aksidentaalisia ja kontingenteja ominaisuuksia, ymmärryksen täytyy karsia yksilöivät ja satunnaiset piirteet:

Ymmärrys käsittää olioiden mikäisyydet [*quidditates*] eri tavalla olevina kuin ne ovat aistittavissa olioissa. Se näet ei käsitä olioita niine yksilöivine piirteineen, jotka ovat liittyneinä aistittaviin olioihin.¹¹⁵

Akvinolainen esittää hypoteesin *ingelligere*-verbin etymologiasta ja olettaa sen johtuvan ilmauksesta *intus legere*, ”lukea sisälle” eli penetratiivisesti. Intellekti tunkeutuu olion ytimeen ja lukee sen olemukselliset piirteet, mutta aistikyvyn on tyytyminen pelkkiin ulkoisiin aksidenseihin.¹¹⁶

Kun yksilöivät piirteet on poistettu, niin jäljelle jää universaali luonto. Abstraktio tarkoittaa satunnaisten piirteiden karsimista, jotta vain olemuksellinen jää jäljelle. Intellekti on selektiivinen. Akvinolainen käyttää esimerkkinä omenaa:

Jos taas tarkastelisimme väriä ja sen ominaisuuksia kiinnittämättä huomiota omena, jossa väri on, ja myös ilmaisimme ääneen, mitä me siten ymmärrämme, käsitys ja väite olisivat virheettömät. Omena ei näet kuulu värin luonteeseen, eikä mikään sen tähden estä ymmärtämästä väriä ymmärtämättä mitään omenasta. – Vastaavasti sanon, että minkä hyvänsä aineellisen asian luonteeseen kuuluvia asioita, oli sitten kysymys kivistä tai ihmisestä tai hevosesta, voidaan tarkastella ilman yksilöiviä perusteita, jotka eivät kuulu lajin luonteeseen.

¹¹⁴ “[P]roprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens” (*in III de An.* 8, n.18 eli § 717)

¹¹⁵ “[L]icet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuandis, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur.” (*in III de An.* 8, n.18 eli § 717)

¹¹⁶ “[N]omen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit.” (*QDV* q.1, a.12c)

Ja juuri se on yleisen eristämistä erityisestä eli ymmärrettävän lajin eristämistä aistikuvista, että lajin luontoa tarkastellaan katsomatta yksilöiviä periaatteita, joita aistikuvat esittävät.¹¹⁷

Akvinolaisen kanta yleiskäsitteiden ontologiaan on selkeällä tavalla konseptualistinen. Hän ei ole platonisti: yleiskäsitteillä ei ole reaalista eksistenssiä *ante res*. Hän ei kannata myöskään immanenttia realismia: yleiskäsitteet eivät ole yksilöolioissa eivätkä muuallakaan intellektin ulkopuolella, vaan syntyvät ymmärryksen toiminnan tuloksena. Luonnossa on vain yksilöllisiä muotoja. Yleiskäsite on pidettävä erillään olioiden metafyyysisistä muodoista: “Sokrateessa ei ole mitään yleistä, vaan kaikki hänessä on yksilöityä.”¹¹⁸ Aistittavissa olioissa on metafyyminen ja objektiivinen rakenteensa sukuineen ja lajeineen ymmärryksen tavoitettavaksi.¹¹⁹ Koska aine on individuaatioperiaateksi ja luonnonolioissa määritelmällisesti on läsnä materiaa, niin luonnonolioissa ei ole yleisyyttä. Yleinen on olemassa vain aineettomasti. Universaalit ovat Akvinolaisen konseptualistisen näkemyksen mukaan olemassa ainoastaan ymmärryksessä, joka on aineeton ja abstrahoi ne aistittavissa olioissa olevista muodoista.¹²⁰

¹¹⁷ “Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.” (ST Ia, q.85 ad 1)

¹¹⁸ “[I]n Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuum.” (de Ente. II)

¹¹⁹ Akvinolaisen konseptualismia ei pidä samastaa käsitteelliseen, joka olettaa ykseyden moneudessa syntyvän ihmismielestä ja perustuvan käsitteisiin. Käsitteellismia edustaa selkeällä tavalla Okkamilainen, jonka mukaan universaalius on ainoastaan kielen nimisanojen ominaisuus. Aristoteellinen traditio olettaa maailman objektiivisen rakenteen. Realismin voikin määrittellä näkemykseksi, jonka mukaan todellisuus koostuu partikulaaristen olioiden lisäksi yleisyyksistä, universaaleista, kun taas nominalismi ja konseptualismi kiistävät universaalien itsenäisen, mielestä tai kielestä riippumattoman olemassaolon. Niinpä esimerkiksi Armstrong sijoittaa universaaliteorioiden taksonomiassaan “aristotelismin” yhdeksi käsitteellismien lajiksi ja nimittää sitä immanenttien universaalien teoriaksi (vrt. skolastiikan *universalia in rebus*). Armstrongin “aristotelismia” kannattaa niin sanottu “suuri realistinen traditio”, johon lukeutuvat mm. Aristoteles, Duns Scotus, W.E. Johnson, Gustav Bergman ja P.E. Strawson sekä Intian Nyaya- ja Vaisesika-koulukunnat. Elisabeth Anscombe kiistää tämän Aristoteles-tulkinnan, sillä *Kategorioiden* viidennessä luvussa Aristoteles sanoo, etteivät sekundaariset substanssit eivätkä yksilöivät piirteet (eli *differentiae specificae*) ole missään subjektissa. S. Albert Kivinen huomauttaa, että mikäli *universalia* eivät ole *in rebus* sen enempää kuin *ante res*, niin ehkä niiden on oltava *extra res*, tai kenties pitäisi sanoa universaalien olevan tosiasioissa, *in factis*. (Kts. Kivinen 1999, 27-28. Kivinen viittaa teoksiin Armstrong, D. M., *Universals and Scientific Realism, Vol. I: Nominalism and Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 sekä Anscombe, G.E.M. & Geach, P.T., *Three Philosophers*, 3rd impr., Basil Blackwell, Oxford 1967) Mikäli universaalit toteutuisivat *in factis*, niin partikulaarit ehkä tulisi tulkita lähinnä asiainloiksi.

¹²⁰ Akvinolaisen kanta on selkeä siinä, ettei yleiskäsitteitä ole olemassa kuin ymmärryksessä. Sen sijaan Akvinolaisen näkemyksestä yksilöolioissa olevista lajimuodoista ilmenee tulkinnallista varianssia. Esimerkiksi Pasnau (2002) ei ota kantaa siihen, ovatko lajimuodot *in rebus* todella yhteisiä sikäli, että kaikissa saman lajin yksilöissä olisi kvantitatiivisesti sama lajimuoto. Mahdollinen olisi sellainenkin tulkinta, että yleiskäsite ei eksistoi monessa partikulaarissa vaan voidaan predikoida monesta. Kts. Pasnau (2002, 448 alaviite 2). Akvinolaista kutsutaan joskus myös “maltilliseksi realistiksi”. Esimerkiksi Bolton (1998, 179) tulkitsee, ettei muoto itsessään ole universaali eikä partikulaari, mutta sitä voi tarkastella ikään kuin kumpana tahansa. Hevosien muoto Bukefaloksessa on partikulaari, kun taas sama muoto intellektin tarkastelemassa hevosen käsitteessä on universaali. Quine konseptualismista: “Conceptualism holds that there are universals but they

Vaikka suvun ja lajin luonto on läsnä vain yksilöissä, intellekti ymmärtää lajin ja suvun muodon ilman yksilöiviä piirteitä, ja tätä tarkoittaa yleiskäsitteiden ymmärtäminen. Näin ei ole ristiriitaista, että yleiskäsitteitä ei ole olemassa sielun ulkopuolella, ja kuitenkin ymmärrys yleiskäsitteitä tietäessään tietää sielun ulkopuolisia olioita.¹²¹

Yleiskäsitteet palvelevat olioiden luokittelamisen periaatteina. Ne ovat ulkomaailman olioiden abstrakteja, mentaalisia representaatioita. Yleiskäsitteet vastaavat olioiden aksidentaalisten piirteiden “alla” olevia luontoja (*naturae, quidditates*), jotka ovat vähintään kvalitatiivisesti samanlaisia saman lajin olioilla, mikä mahdollistaa abstraktion ja ymmärryksen toiminnan.

Passiivinen ymmärrys myös säilyttää kaikki muodostamansa käsitteet. “Ymmärrettävä laji on joskus ymmärryksessä vain potentiaalinen, ja silloin sanotaan ymmärryksen olevan potentiaalinen”, ja “viimeksi mainitulla tavalla ymmärrys säilyttää lajit silloinkin, kun se ei aktuaalisesti ymmärrä”.¹²² Näin varastoidut käsitteet ovat passiivisessa ymmärryksessä habituaalisesti.¹²³

Vastaanottaminen tapahtuu aina vastaanottajan olotavan mukaisesti. Sikäli kuin muistaminen koskee aineellisia partikulaareja, se on aistivan sielunosan muistikyvyyssä niin ihmisillä kuin irrationaalisillakin eläimillä, mutta “ymmärrys on luontoa vakaampi ja kappalemaista ainetta liikkumattomampi. Jos siis ruumiillinen aine säilyttää saamansa muodot paitsi ollessaan niistä aktuaalinen myös lakattuaan olemasta niistä aktuaalinen, niin sitäkin suuremmalla syyllä ymmärrys vastaanottaa ymmärrettävät lajit liikkumattomina ja heikentymättöminä”.¹²⁴

Akvinolainen vertaa näkemystään Avicennan teoriaan, jonka mukaan ymmärtävässä sielunosassa ei ole mitään silloin, kun se ei aktiivisesti ajattele, vaan “heti, kun joku lakkaa aktuaalisesti ajattelemasta jotakin asiaa, myös tämän asian laji lakkaa olemasta hänen ymmärryksessään. Jos hän tahtoo uudestaan ajatella sitä asiaa, hänen täytyy kääntyä aktiivisen ymmärryksen puoleen”, jonka Avicenna olettaa uusplatonisesti erilliseksi, kaikille yhteiseksi substanssiksi. Usein ajateltavien asioiden kohdalla potentiaaliseen ymmärrykseen syntyy habitus, eli oppiminen tarkoittaa

are mind-made.” (Quine, *From a Logical Point of View*, lainattu teokseen *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* 2009, 129). Aristoteleen näkemys tulkitaan usein immanentiksi realismiksi. Tällöin yleiskäsite nähdään yksilöolioissa olevaksi sisäiseksi rakenteeksi.

¹²¹ “[L]icet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individujs, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam.” (SCG II.75, 8)

¹²² “species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. - - Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.” (ST Ia, q.79, a.6 ad 3)

¹²³ ST Ia, q.84, a.7 ad 1

¹²⁴ “Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles - -.” (ST Ia, q.79, a.6c)

pysyväluonteista valmiutta noutaa erillisestä intellektistä ajateltavia käsitteitä.¹²⁵ Aineettoman ymmärryksen habituaalisesta kyvystä säilyttää aineettomia käsitteitä seuraa ontologisesti mielenkiintoinen kysymys: missä nämä käsitteet tarkalleen ottaen ovat, kun niitä ei ajatella? Aineettoman ymmärryksen kyky säilyttää aineettomia universaaleja on hankala selittää, ja Akvinolainen yksinkertaisesti vetoaa Aristoteleen auktoriteettiin.¹²⁶ Akvinolainen luonnehtii molempia näkemyksiä ”järjenvastaisiksi”, *repugnant rationi*.

Kääntyminen aistihahmojen puoleen

Kognitioprosessi etenee aineelliselta aineettomalle tasolle abstraktiossa, missä aktiivinen ymmärrys *illuminoi* eli valaisee aistikuvat ja eristää niistä ymmärrettäviä muotoja. Aistikuva on ymmärrykselle raaka-ainetta, josta ymmärrys jalostaa olemistavalleen sopivan ymmärrettävän muodon. Aistikuvaa tarvitaan objektiksi myös myöhemmin, sillä ymmärryksen on toistuvasti ”käännättävä aistikuvien puoleen”.

Oppi aistikuvien puoleen kääntymisestä (*conversio ad phantasmata*) on peräisin Aristoteleelta, jonka mukaan ”kun ajatellaan jotakin, on välttämätöntä ajatella myös vaikutelmaa, sillä vaikutelmat ovat aistimusten kaltaisia lukuun ottamatta sitä, että ne ovat vailla ainetta” ja ”ajattelukyky ajattelee siis muotoja vaikutelmien kautta” eikä ajattelu ”ole mahdollista ilman vaikutelmaa”.¹²⁷ Intellekti tunnistaa ymmärrettävät muodot aistikuvista eikä voi ajatella mitään ajattelematta samalla niitä.

Aistikuvilla operoimisen voi havaita myös introspektiivisesti, Akvinolainen sanoo, sillä ”jokainen voi itse tykönään kokea, että kun joku yrittää ymmärtää jotakin, hän muodostaa itselleen malleiksi mielikuvia, joiden avulla hän ikään kuin katsoo tutkiskelemaansa asiaa”.¹²⁸ Samassa yhteydessä Akvinolainen huomauttaa, että aivojen vaurioituminen vaikuttaa ajattelukykyyn. Mikäli ymmärrys toimisi aineesta riippumattomasti, niin näin ei pitäisi käydä. Ymmärryksen toiminnalla ja aineellisilla kognitioprosessiin kuuluvilla elimillä on siis yhteys.

¹²⁵ “Sic ergo, secundum ipsum [Avicennam], quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluent species intelligibiles in intellectum possibilem.” (ST Ia, q.79, a.6c)

¹²⁶ *de An.* III.4, 429b5-10

¹²⁷ *de An.* III.8, 432a3-10; III.7, 431a14 ja 431b2; *de Mem.* 1, 449b31. Näiden huomautusten valossa sellainen Aristoteles-tulkinta, jossa oletetaan ruumiista erilliseen eksistenssiin kykenevä järki, vaikuttaa erikoiselta – ainakin sikäli kuin järkeen liitetään ajattelu. Kts. myös s. 86.

¹²⁸ “[H]oc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.” (ST Ia, q.84, a.7c); Kts. myös *in III de An.* 13, n.5 eli § 791; 12, n.8 ja 13 eli § 772 ja 777

Aistikuvia tarvitaan myös matemaattisten ja geometrinen käsitteiden yhteydessä. Esimerkiksi yksi ynnä yksi on kaksi. Kuitenkaan minä itseäni lisättynä en ole kaksi vaan yksi. Jotta yksi ynnä yksi voi olla kaksi, niin jälkimmäinen “yksi” ei saa olla identtinen edellisen kanssa mutta ei myöskään erota siitä merkitykseltään tai idealtaan, sillä muutoin yhteen ei lisättäisi yhtä vaan jotakin muuta. Samoin, kun geometrikko toteaa kaksi kolmiota identtisiksi, hän arvioi kahta kolmiota, ei yhtä. Jos kolmiot ovat identtisiä, niin ne eivät poikkea toisistaan ideansa, luontonsa, olemuksensa tai minkään aksidentaalisen piirteen perusteella. Tällaiset “jälkimmäiset yhdet” ja “toiset kolmiot” selittyvät ymmärryksen kääntymisellä aistikuvien puoleen. Aistikuva edustaa yhden idean useita esiintymiä.¹²⁹

Aistikuva on ymmärrykselle kuin objekti kyvyille, aistikohde aistille ja väri näkökyvyille. Se on ymmärryskyvyn objekti sikäli, että siihen sisältyy se, mikä on ymmärrettävää. Se on eräässä mielessä ymmärryksen liikuttaja.¹³⁰ Aistikuva on tietämisen kannalta välttämätön, koska sillä on representoiva funktio:

[S]ielun aistivat kyvyt ovat ymmärtämisen kannalta välttämättömiä, mutta eivät kuitenkaan aksidentaalisesti ikään kuin yllykkeinä kuten Platon sanoi, eivätkä pelkästään dispositioina kuten Avicenna sanoi, vaan ne representoivat ymmärtävälle sielunosalle varsinaisen objektin, kuten Filosofi sanoo III kirjassa *Sielusta: aistikuvat ovat ymmärtävälle sielulle mitä aistittavat asiat aisteille*. Samoin kuin värit eivät ole aktuaalisesti nähtäviä muutoin kuin valon ansiosta, niin aistikuvatkaan eivät ole ymmärrettäviä muutoin kuin aktiivisen ymmärryksen ansiosta.¹³¹

Aktiivinen ymmärrys tekee aistikuvat aktuaalisesti ymmärrettäviksi. Tällä kohtaa Akvinolainen poikkeaa niin Avicennasta ja Averroësista kuin Augustinuksestakin sikäli, että pitää *illumination* ihmisyksilön ymmärryskyvyn aktina eikä sijoita sitä transsendenttiin. Mitä valaiseminen tarkoittaa? Kun aktiivinen ymmärrys valaisee aistikuvia, niin aistikuvat “tulevat aktiivisen ymmärryksen voimasta alttiiksi sille, että niistä voidaan abstrahoida ymmärrettäviä sisältöjä”.¹³² Valaiseminen

¹²⁹ *in III de An.* 8, n.14 eli § 713; *ST* Ia esim. q.84, a.7; q.86, a.1

¹³⁰ Ajatus toistuu siellä täällä. Esim. *QDV* q.2, a.6c : “[P]hantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum - - .”; *in II Sent.* d.17, q.2, a.1; d.20, q.2, a.2 ad 2; *in IV Sent.* d.49, q.2, a.6 ad 3; *in BDT* III.q.2, a.6c

¹³¹ “[P]otentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit philosophus in III de anima: *intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui*. Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem.” (*QDA* a.15c)

¹³² “- - phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione

universalisoi ja eristää ymmärrettävän aistikuvasta. Kun ymmärrys kääntyy aistikuvan puoleen, se tarkastelee aistikuvan representoimaa luontoa eli mielenulkoista maailmaa aistikuvan avulla. Akvinolainen vertaa tilannetta siihen, että peilikuvan sijaan nähdään sisälle peiliin tai peilikuvan synnyttämä asia.¹³³

Tämä ei ole erityisen seikkaperäinen (pitäisikö sanoa valaiseva) selvitys *illuminatio*-aktista, mutta jokin abstraktion kannalta valmistava rooli sillä ilmeisestikin on. Ymmärrystä voi verrata silmään, jolla on kyky nähdä värejä ja tuottaa samanaikaisesti valoa, joka tekee värit näkyviksi. Abstraktion tuloksena aktiivinen ymmärrys painaa aistihahmosta eristetyn muodon passiiviseen ymmärrykseen, joka muodostaa siitä käsitteitä ja arvostelmia mielenulkoisista asioista.¹³⁴ Nämä ymmärrettävät muodot eivät ole puhuttujen sanojen tarkoitteita, vaan sana tarkoittaa tuon muodon perusteella muodostettua käsitettä.

Onko kääntyminen aistikuvien puoleen ymmärryksen operaatio vai pelkästään taipumus? Tällä kohden tulkinnat vaihtelevat. Bernard Lonergan ja Norman Kretzmann sanovat sitä "luonnolliseksi" tai "kognitiiviseksi orientaatioksi" mieluummin kuin välttämättömäksi, ymmärrykselle ominaiseksi aktiksi.¹³⁵ Robert Pasnau taas esittää, että *conversio* on ymmärryksen tavanomainen operaatio, jossa ymmärrys vahvistaa ymmärrettävää muotoa koskevaa käsitystään noutamalla aistikuvasta täydentävää aisti-informaatiota ikään kuin varmistuakseen siitä, minkä jo tietää.

naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur." (ST Ia, q.85, a.1 ad 4)

¹³³ "[P]er quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo." (QDV q.2, a.6c)

¹³⁴ "Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus." (ST Ia, q.85, a.2 ad 3)

¹³⁵ Lonergan (1997, 171): "- - the term *conversio* should be used to name what strictly is a natural orientation - -"; Kretzmann (Kretzmann & Stump 1993, 142): "Attending to the phantasms, then, is not something the intellect has to do over and over again, but is, rather its essential cognitive orientation - -"

Onko Akvinolainen representationalisti?

Aistikuvilla on siis eräässä mielessä representoiva rooli ymmärryksen (välillisinä) objekteina. Selkeällä tavalla Akvinolainen muotoilee kantansa representationalismiin *Summa theologiae* ensimmäisen osan kysymyksen 85 toisessa artiklassa, missä hän esittää analogian, jonka mukaan “ymmärrettävä laji on ymmärrykselle kuin aistittava laji aistille”. Aistittava laji ei ole se, mikä (*quod*) aistitaan, vaan jokin, minkä avulla (*quo*) aistitaan. Samoin ymmärrettävä lajikaan ei ole “se, joka [*quod*] aktuaalisesti ymmärretään, vaan se, jolla [*quo*] ymmärrys ymmärtää”. Ne, jotka sanovat, että tiedämme vain ymmärryksessämme olevat ymmärrettävät muodot, ovat Akvinolaisen mukaan väärässä. Kritiikki kohdistuu tässä kohden representatiiviseen idealismiin. Maailma ja sen oliot ovat kyllä olemassa, mutta niitä ei tiedetä suoraan vaan lajimuotojen välityksellä. Asetelmaa voi verrata siihen, että joku katsoisi jotakuta esittävää valokuvaa ja lausuisi kuvan esittämästä henkilöstä arvostelmia näkemättä häntä lainkaan. Tietoväitteemme eivät koskisi puheena olevaa henkilöä vaan ainoastaan hänen kuvaansa. Samaan tapaan representatiivinen idealismi tarkoittaisi, että tietoväitteemme kohdistuisivat ainoastaan oman ymmärryksemme sisäisiin representaatioihin. Pasnau nimittää tällaista näkemystä “naiiviksi muototeoriaksi” (naive theory of species), joka kieltää suoran realismin.¹³⁶

Akvinolainen esittää kaksi argumenttia representatiivisen idealismin kumoamiseksi. Ensinnäkin, tiede ei voisi koskea ulkomaailmaa lainkaan, jos ymmärtäisimme ainoastaan ulkomaailman edustuksia. Toiseksi, päätyisimme “muinaisten ajattelijoiden virheeseen” eli protagoralaiseen relativismiin, ja jokainen käsitys ja havainto olisi tosi: “*sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum*”. Hunaja voi olla sekä makeaa että katkeraa, jos kahden ihmisen makuaisti arvioi sen eri tavoin. John Locke teki myöhemmin samankaltaisia huomioita siitä, miten ihmiset saattavat joskus olla eri mieltä olioiden kvaliteeteista. Tällä kohden hän erotteli primaariset kvaliteetit sekundaarisista ja sanoi, että osa aistimistamme kvaliteeteista on peräisin itsestämme eikä ulkomaailman olioista. Locke olisi selittänyt hunajan makeuden sekundaarisiksi kvaliteetiksi.

Akvinolainen ei unohda myöskään Platonia seuraajineen, “jotka uskoivat kaikkien tieteiden koskevan ideoita, jotka he ajattelivat aktuaalisesti ymmärretyiksi”. Akvinolainen oletti Platonin kannattaneen *ἀνάμνησις*-oppia, jonka mukaan ideat ovat jo valmiiksi olemassa sielussa, joskin jonkinlaisessa unohduksen tilassa. Näin “sielu näyttää ymmärtävän kappalemaiset asiat omasta ymmärryksestään”¹³⁷, ja Akvinolaisen kritiikki kohdistuu myötäsnyntisiin ideoihin.¹³⁸ Joka

¹³⁶ Pasnau 1997, 195

¹³⁷ *ST* Ia, q.84, a.2: “Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat”.

tapauksessa Platon esittää ruumiin ja aineen jonkinlaiseksi verhoksi sielumme ja tiedettävien ideoiden väliin. Aristoteleen mukaan voimme saada tietoa aineellisen ruumiimme ansiosta, mutta Platonin mukaan voimme tietää siitä huolimatta.¹³⁹

Kumottuaan representatiivisen idealismin Akvinolainen kuvailee representatiivisen realismin mukaisen kannan. Sen mukaan ymmärryskykymme ei kohdistu pelkästään muotoihin vaan niiden avulla tai välityksellä maailman olioihin. Lajimuoto on “se, jolla [*quo*] ymmärrys ymmärtää”. Akvinolaisen käyttämä relatiivipronominin *quod* instrumentaalinen ablatiivi *quo* ilmaisee keinoa tai välikappaletta eli sitä, millä keinoin tai minkä avulla jokin tapahtuu. Muoto on “toiminnan objektin kaltaisuus”, ja kaltaisuus on “muoto, jonka mukaisesti ymmärrys ymmärtää”. Muodolla on episteemisesti välittävä tehtävä kognitioprosessissa, mutta tieto ei kuitenkaan kohdistu muotoihin vaan ulkomaailman olioihin: “se, mikä ensiksi ymmärretään, on asia [*res*], jonka kaltaisuus ymmärrettävä laji on”.¹⁴⁰ Muotoa verrataan lämpöön: lämpö on muoto, jonka avulla lämmitettävä asia lämpenee, ja aistittavat ja ymmärrettävät muodot ovat muotoja, joiden avulla ymmärrämme. Muodoilla on siis kausaalinen rooli kognitioprosessissa. Ymmärrys kohdistuu eräässä mielessä muotoihin, sillä ulkoisen objektin havaitseminen tapahtuu siten, että mentaalinen objekti käsitetään. Muoto on intellektuaalisen kognition välttämätön mutta ei riittävä ehto.

Nykyepistemologiassa tällaista näkemystä kutsutaan akti-objekti -teoriaksi (act-object theory). Siinä intentionaalinen havainto- tai kognitiivinen akti analysoidaan objektiksi ja tapahtumaksi eli aktiksi, ja nämä kaksi pidetään erillään niin, että objektit ovat riippumattomia aktista. Siten kognitiotapahtuma on aito subjekti-objekti -relaatio, missä ymmärryskyvyn täytyy ikään kuin “havaita” ulkoista oliota representoiva idea tai lajimuoto. Nykyepistemologiassa akti-objekti -analyysia on hyödynnetty esimerkiksi illuusioita selitettäessä. Näin ulkomaailman representaatio mieluummin kuin ulkomaailma “näyttää” tai “tuntuu” tai “vaikuttaa” meistä joltakin. Esimerkiksi veteen työnnetty airo näyttää taipuvan, mutta havaitsija yleensä tietää, ettei airo tosiasiallisesti taivu

¹³⁸ *Ἀνάμνησις*-opin *classicus locus* on *Menon*-dialogi, jossa Sokrates osoittaa, että opettajan tehtävä on opettaa sielua palauttamaan mieleen, mitä se on unohtanut. Ajatus toistuu myös *Faidonissa* (kohdassa 75c näyttäisi selkeästi olevan luettavissa myötäsyttyisten ideoiden oletus), *Faidroksessa* ja *Theaitetoksessa*. *Ἀνάμνησις*-opin tulkinnat ovat vaihdelleet. Sen lähtökohtana lienee pythagoralaisilta välittynyt jälleensyntymisoppi. On esitetty Platonin puhuneen siitä metaforisesti ja tarkoittaneen, että sielulla on syntyjään valmiudet oppimiseen ja kenties jokin aavistus ideoista mutta ei varsinaista valmista tietoa niistä. Kts. esim. Thesleff 1989, 160-164 ja 1998, 47

¹³⁹ Esim. Gilson 1994, 212-214

¹⁴⁰ “[S]pecies intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. - - Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. - - Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.” (*ST* Ia, q.85, a.2c).

vaan ainoastaan näyttää siltä. Näin puhe on fenomenologista ja koskee sitä, mikä tietoisuudelle ilmenee. Tietoisuuden ilmiöiden taakse kuitenkin oletetaan objektiksi ulkomaailma. Koska havainto ei aina vastaa tosiasiaa, niin havaintomme ei koske maailmaa, vaan subjektin ja maailman välissä on oltava jokin välittömämpi objekti, *tertium quid*.¹⁴¹ Ongelmallista on subjektin ja representaation välisen havaintosuhteen selittäminen: havaitaanko representaatio “ensin”, vai onko se yhtä kuin tietoakti vai aktin lopputulos.

“Se, mikä ensiksi ymmärretään”, on siis mielenulkoisen olio eikä ymmärrettävä muoto. Oliot ymmärretään välittömästi, vaikka ne ymmärretään muotojen avulla. Pasnau kiinnittää huomion siihen, miten Akvinolainen selittää olion tulemisen nähdyksi:

Korporaalisten luotujen sanotaan tulevan välittömästi nähdyksi vain silloin, kun se, mikä niissä kykenee yhdistymään näköaistin kanssa, yhdistyy siihen. Aineellisuutensa vuoksi ne eivät kykene yhdistymään olemuksensa perusteella. Niinpä ne tulevat nähdyksi silloin, kun niiden kaltaisuus yhdistyy ymmärrykseen.¹⁴²

Aineellisista olioista puhuttaessa välittömyys tarkoittaa, että objektin kaltaisuus on ymmärryksessä. Eihän esimerkiksi kivi voi ymmärryksessä ollakaan, ainoastaan kiven muoto voi. Akvinolainen näyttää esittävän seuraavaa:

- (1) S näkee x välittömästi joss S näkee x, eikä S:lle ole välittömämpää tapaa nähdä x. (S on havainnon subjekti, x on havainnon objekti.)
- (2) Ihminen ei voi nähdä mielenulkoisia olioita välittömämmällä tavalla kuin aistittavien muotojen välityksellä.
- (3) Siis: Ihminen näkee mielenulkoiset oliot välittömästi nähdessään ne aistittavien muotojen välityksellä.

Akvinolainen asettaa mielenulkoisten olioiden havaitsemisen ehdoksi, että samalla havaitaan mielensisäisen muodon perusteella muodostettu käsite. Näin tulkittuna Akvinolaisen voi katsoa edustavan representatiivista realismia. Hän ei kuitenkaan joutunut varsinaisesti puolustamaan

¹⁴¹ Akti-objekti -teoria perustuu Russellin ja Mooren sense-data -teoriaan, johon sisältyy oletus aistimistapahtuman analysoitavuudesta sense-data -objektiksi ja aistimisaktiksi. Moore kritisoi Berkeleyyn *esse est percipi* -teesiä huomauttamalla, että Berkeley ei tehnyt tätä erottelua. “Punainen” on havaintokokemuksen objekti, mutta punaisuuden aistimus on havaintokokemukseen liittyvä tunne. Kts. esim. *The Blackwell Dictionary of philosophy* (2009) ja *The Blackwell Companion to Epistemology* (1994). Tavallisesti akti-objekti -teoriat ovat representatiivisia. Pasnau (1997) esittää tulkinnan, jonka mukaan Akvinolaisen teoria olisi akti-objekti -teoria olematta kuitenkaan representatiivinen.

¹⁴² “[C]reaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui conjungitur - -” (*in IV Sent.* d.49, q.2, a.1 ad 16). Välittömyys on kuitenkin suhteellinen ilmaus. Esimerkiksi Jumalan voi käsittää välittömästi. Kts. esim. *ST* Ia, q.12, a.9c.

muotoihin perustuvaa teoriaansa, sillä sitä ei kyseenalaistettu hänen elinaikanaan. Muototeoria ikään kuin pakenee aktin ja objektin vastakkainasettelua, sillä se perustelee koko kognitiotapahtuman formaalisella identtisyydellä, eikä vastakkainasettelua näin ollen synny. Reaalimaailman olio ja sen perusteella aiheutuva “sense-data” eli aistittava lajimuoto ovat ontologisesti katsoen identtiset. Myös ymmärryksen tasolla tiedon subjekti on yhtä kuin tiedon objekti.¹⁴³

Tämän päivän kognitiivinen psykologia esittää, että työmuistissa voi olla samanaikaisesti noin viisi yksikköä.¹⁴⁴ Akvinolaisen mukaan ihminen voi ajatella yhtä ajateltavaa asiaa kerrallaan, sillä ymmärrys tietokyvyn aktuaalisuutena merkitsee juuri sitä, että ymmärrykseen on otettuna vastaan jokin muoto. Samanaikaisesti siinä ei kuitenkaan voi olla aktuaalisena useita muotoja.¹⁴⁵ Ulkoiset aistit eivät erehdy niille ominaisia kohteita aistiessaan, eikä esimerkiksi näköaisti voi erehtyä nähtävien asioiden kohdalla. Samoin ymmärryksen ensimmäinen operaatio (*simplex apprehensio*) oivaltaa luontaiset objektinsa eli olemukset erehtymättömästi. Vasta yhdistelemis- ja erottelemisvaiheessa eli ymmärryksen toisessa operaatiossa (*compositio et divisio*) erehtyminen käy mahdolliseksi.¹⁴⁶ Ymmärrys ei välittömästi tiedä yksittäisiä asioita, vaan se tietää olioiden yleisiä luontoja. Se, mikä on yksilöllistä, on aineellista, eikä aineeton ymmärrys näin ollen tiedä yksilöitä suoraan vaan välillisesti. Ymmärrys tietää partikulaarin “epäsuorasti ja ikään kuin jonkin takaisin kääntymisen kautta”, *indirecte et quasi per quandam reflexionem*.¹⁴⁷

Ymmärrys ei tiedä itseäänkään suoraan vaan ainoastaan reflektiivisesti. Tämä perustuu siihen, että jokin on tiedettävä vain sikäli kuin se on aktuaalinen. Näköaisti ei näe potentiaalisesti värillistä vaan ainoastaan aktuaalisesti värillisen. Samoin ymmärrys, joka ei ole ymmärtämisen tilassa, on potentiaalinen eikä siten tiedettävä. Näin ollen “ymmärryksemme ymmärtää itsensä siltä osin kuin aistittavista asioista aktiivisen ymmärryksen valossa eristetetyt lajit tekevät sen aktuaaliseksi, mikä on itse ymmärrettävien asioiden akti ja niiden kautta myös mahdollisen ymmärryksen akti.

¹⁴³ Akvinolainen ei varsinaisesti tarkastele illuusioita mutta mainitsee joitakin esimerkkejä. Tarkastelimmekin jo esimerkkiä sairaasta, jonka suussa makea voi maistua kitkerältä (ST Ia, q.85, a.6c). Toinen esimerkki koskee valkoista esinettä, jota katsotaan värillisen ikkunan läpi, ja kolmas kaksoiskuvaa, jonka näkee, kun painaa sormella silmän vierestä (QDV q.1, a.11 sc 2-3). Petrus Aureolus, Olivi ja Okkamalainen käsittelivät illuusioita enemmänkin. Kts. Pasnau 1997, 181-189.

¹⁴⁴ Amerikkalainen George Miller esitti 1956 työmuistin kapasiteetiksi “maagisen luvun seitsemän, plus miinus kaksi” eli 5 – 9 yksikköä. Nykyään työmuistin kapasiteetti arvioidaan suunnilleen Millerin alarajan suuruiseksi. Esim. Vilkkö-Riihelä (1999, 362); Kalat (1993, 324).

¹⁴⁵ ST Ia, q.85, a.4

¹⁴⁶ ST Ia, q.85, a.6

¹⁴⁷ ST Ia, q.86, a.1c

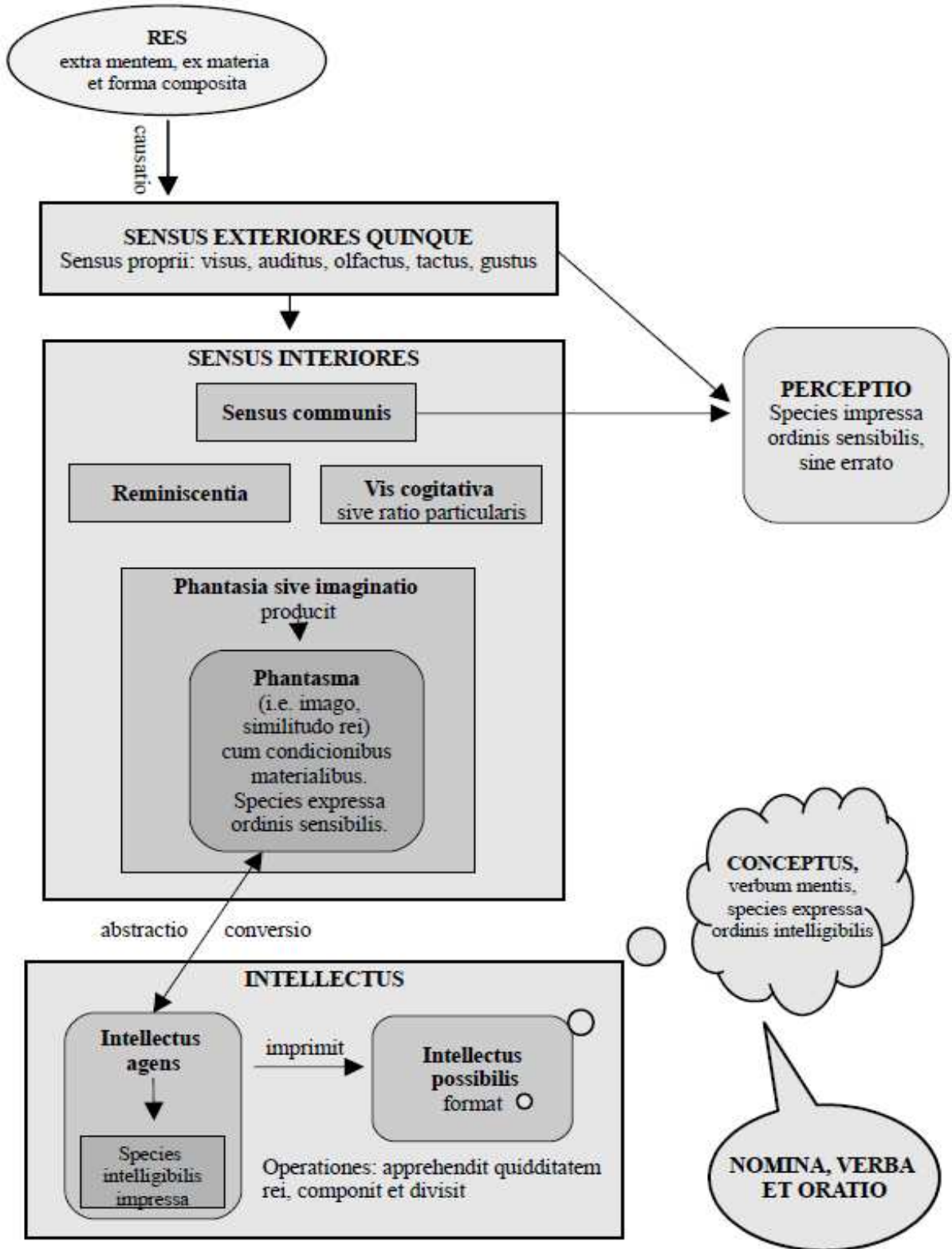
Ymmärryksemme ei siis tunne itseään olemuksestaan vaan aktistaan”.¹⁴⁸ Ihmisellä on metakognitio omista aistimis- ja ymmärryskyvyn operaatioistaan eli hän voi tietää ja ajatella aistivansa tai ajattelevansa. Tietoisuus syntyy siitä, että ymmärrys havaitsee ajattelevansa jotakin ulkoista asiaa. *Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius*, toteaa Akvinolainen, eli ymmärrys tuntee toimintansa tämän toiminnan kohteen perusteella, ja oman toimintansa perusteella ymmärrys päätyy tietoon itsestään.¹⁴⁹ Tietoisuus tahdosta syntyy samaten sen tuloksena, että ihminen havaitsee tahtomisaktejaan.¹⁵⁰ Akvinolaisen lentävä mies liittää tietokyvyn tuolla puolen.

¹⁴⁸ “[S]ic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.” (ST Ia, q.87, a.1c)

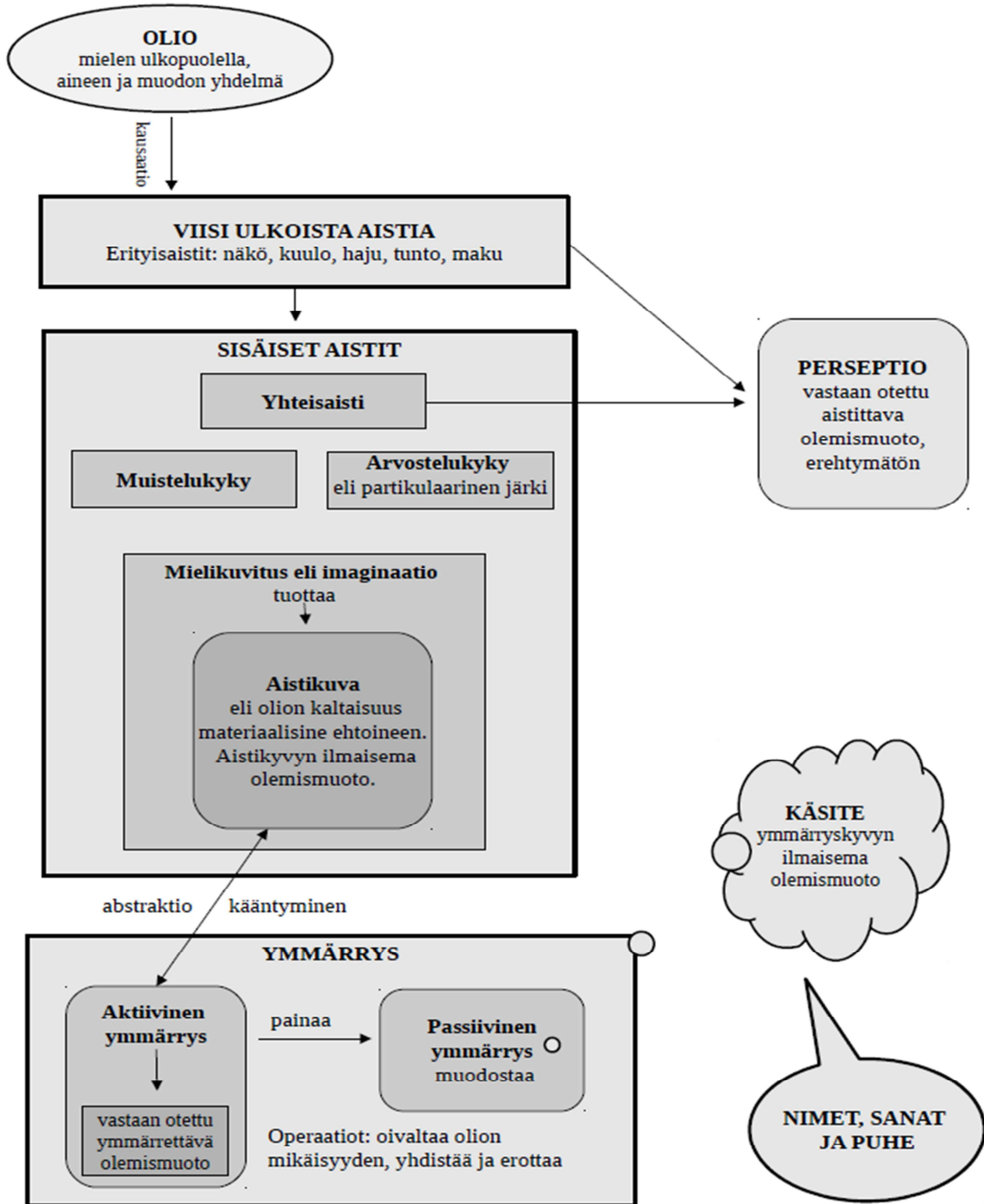
¹⁴⁹ QDA a.3 ad 4

¹⁵⁰ ST Ia, q.87, a.1

PROCESSIO FORMARUM CAUSALIS



FORMAALIKAUSAATION PROSESSI



* * *

Tämän luvun aiheena on ollut Akvinolaisen näkemys tietävästä subjektista. Ensimmäisessä luvussa esitellyt antiikin pythagoralais-platonistinen ja aristoteelinen käsitys tietävästä ihmisestä välittyivät keskiajalle. Akvinolainen edustaa skolastiikan aristotelismia, johon on sekoittunut arabialaisen filosofian välittämää uusplatonismia sekä katolista teologiaa. Kristinuskon supernaturalistisia piirteitä olen tietoisesti jättänyt tarkastelun ulkopuolelle ja keskittynyt sen sijaan analysoimaan Akvinolaisen näkemyksiä ihmisen kognitiokyvystä *in statu viae*. Tietämisen Akvinolainen näkee Aristoteleen tavoin ongelmattomaksi tapahtumaksi, joka perustuu rationaalisen ihmisen luontaiseen tietämisen haluun sekä luonnolliseen tietämiskykyyn. Akvinolaisen fysikalistinen luontokäsitys ei ole materialistinen vaan siihen sisältyy aristoteelinen oletus immanenteista muodoista. Kognitio perustuu muotojen erilaisiin olemistapoihin ja siihen prosessiin, jossa mielenulkoisten olioiden ymmärrettävyys siirtyy ihmisen intellektiin ja siellä aktualisoiduttuaan palvelee inhimillisen tiedon ja käsitteenmuodostuksen perustana. Tietäminen, oleminen, aktuaalisuus ja hyvyys ovat saman asian eri piirteitä. Aristoteelikko-skolastikkojen kognitioteorioiden lähtökohtana on Aristoteleen *Sielusta*, missä erityisesti ymmärryskyvyn selittäminen jätti tulkinnoille varaa. Akvinolaisen päivinä kiisteltiin, kuuluuko ymmärryskyky jokaiselle ihmiselle erikseen, vai onko ihmiskunnalla yhteinen, erillinen ymmärrys. Kysymys oli tärkeä katolisen uskon kuolemattoman sielun dogmin kannalta mutta myös kasvatustilofosofisesti: siitä riippuu, nähdäänkö yksilö tiedollisesti autonomiseksi. Akvinolaisen kanta on selkeä: jokainen ihminen kykenee ymmärtämään itsensä varassa. Kognition lähtökohta on kuitenkin aistihavainto ja empiria. Akvinolaisen kognitioteoriaa voi pitää representatiivisena realismina, mikä tarkoittaa, että ulkomaailmaa koskeva tietomme edellyttää muotoja, joiden avulla tiedämme ulkomaailman oliot mutta myös oman tietoisuutemme aktit. En väitä representatiivista realismia oikeaksi saati ainoaksi mahdolliseksi tulkinnaksi. Se on kuitenkin hyvin perusteltavissa oleva tulkinta, jonka mukaisesti Akvinolaista myöhemmin kritisoitiin myöhäisskolastiikan ja renessanssin aikana. Seuraavan luvun alkupuolella tarkastelemme joitakin niistä tekijöistä, jotka johtivat aristoteelisten kognitioteorioiden kritisointiin pian Akvinolaisen jälkeen.

KOLMAS LUKU

VARHAISMODERNIN TIETÄVÄSTÄ SUBJEKTISTA

Locke: kontekstualisointia

Viime vuosisadalle saakka filosofianhistorioissa oli tapana sijoittaa Akvinolaisen ja Locken väliin “uuden ajan” murros, ja “ensimmäiseksi uuden ajan filosofiksi” mainittiin yleensä René Descartes. Viime vuosikymmeninä etenkin keskiajan filosofian tutkimus on antanut aihetta muuttaa käsityksiä.¹ 1300-luvun ja *via modernan* aatteellisia innovaatioita olivat voluntarismi ja nominalismi, joiden vaikutuksesta käsitys tietävästä subjektista muuttui niin radikaalisti, että on jopa sanottu modernin subjektin syntyvän tuolloin. Individualistinen subjektikäsitys heijastui etiikkaan keskusteluna yksilölle luonnostaan kuuluvista oikeuksista. Subjektiiivinen luonnonoikeusajattelu ilmestyi yleisemminkin objektiivisen luonnonoikeusperinteen rinnalle, ja tämä vaikutti myöhemmin modernin oikeusajattelun muovautumiseen. Myös tiede empiirisenä luonnontutkimuksena sai filosofisen oikeutuksensa 1300-luvun kuluessa.²

Akvinolaisen päivinä aristoteelisen maailmankuvan hallitseminen edusti oppineisuuden huippua. Koska aristoteelinen tiede ymmärrettiin jokseenkin valmiiksi todellisuuden käsitteelliseksi kopioksi, sen saattoi omaksua opiskelemalla kunkin alan perusteokset. Tieteellinen tieto oli olemassa, se piti vain ottaa haltuun ja rakentaa käsitteellinen kuva mieleensä. Luontoa ei mielletty tutkimuksen kohteeksi vaan ajateltiin, että olemassa oleva tiede on lähes täydellinen kuva luonnon muuttumattomasta rakenteesta. Ihmisen tiedollinen täydellistyminen tarkoitti ihmisen olemuksen

¹ Sikäli kuin mistään “uudesta” tai “vanhasta” ajasta ylipäänsä on mielekästä puhua.

² Myöhäiskolastiikan filosofiasta yleensä kts. esim. Yrjönsuuri 1998, 140-160.

aktualisoitumista, ja oppineisuus nähtiin luonnontieteen opiskelun päämääräksi. Meidän aikamme instrumentaalinen luontosuhde ja tieteen arvon määrittelyminen sen tuottaman hyödyn perusteella olisi ollut aristoteeliselle maailmankatsomukselle vieras.³

1200- ja 1300-luvun vaihteessa alkoi syntyä aristotelismista ja platonismista poikkeavia näkemyksiä, joista vaikutushistorialtaan merkittävimmäksi osoittautui William Okkamilaisen nominalistinen filosofia. Se sanoutui irti maailman objektiivisen rakenteen ja käsitettävyyden oletuksista ja kyseenalaisti näkemyksen valmiista tieteestä. Kun olevaisen rakennetta ei oletettu maailman ominaisuudeksi, sille alettiin etsiä perusteita ihmismielen toiminnasta. Ajateltiin, että järki muodostaa maailmankuvan havainnoissaan olioita, niiden ominaisuuksia ja niiden välisiä suhteita sekä järjestellessään havaintoja ajattelusääntöjen mukaisesti. Koska ajattelusääntöt ovat yhteisiä jokaiselle oikein toimivalle intellektille, kaikille syntyy siinä määrin samanlainen maailmankuva, että se vaikuttaa vakioiselta. Säännönmukaisuus on kuitenkin illuusio, sillä se ei perustu käsitteellisiin välttämättömyyksiin vaan järjen yleistyksiin ja sopimuksenvaraisiin kielellisiin luokitteluihin. Järjen konstruoimat luonnonlait erotettiin loogisista välttämättömyyksistä. Klassinen esimerkki on tulen kuumuus: tulen ja kuumuuden yhteys ei perustu käsitteelliseen välttämättömyyteen, sillä voimme kuvitella tulen, joka ei ole kuuma (mutta emme esimerkiksi neliönmuotoista ympyrää). Tätä esimerkkiä käyttivät niin Johannes Duns Scotus, Okkamilainen kuin Buridanuskin.⁴

Luonnon välttämättömyyksiä erottamien loogis-käsitteellisistä välttämättömyyksistä johti modaalikäsitteiden uudelleen tulkintaan. Vaikka antiikin filosofiassa esiintyi erilaisia modaalikäsitteiden paradigmoja, mihinkään niistä ei sisällynyt oletusta synkronisista vaihtoehtoisista asiointiloista, vaan kaikkien modaalikäsitteiden ajateltiin viittaavan yhteen ja ainoaan historialliseen todellisuuteen, ja siksi jokaisen aidon mahdollisuuden piti aktualisoitua joskus. Uudessa tulkinnassa, jonka keskeiseksi hahmottelijaksi mainitaan yleensä Johannes Duns Scotus, modaalikäsitteiden merkitys määriteltiin samanaikaisia vaihtoehtoisia asiointiloja kuvaavan mallin avulla. Välttämättömäksi loogisessa mielessä nähtiin se, mikä ei voi olla toisin missään ajateltavissa olevassa maailmassa, ja mahdollista on se, mikä voi toteutua jossakin mahdollisessa maailmassa. Luonnon välttämättömyydet, kuten tulen polttavuus, ovat aktuaalisessa maailmassa toteutuneita mahdollisuuksia mutta eivät loogisia välttämättömyyksiä. Tällainen 1100-luvulla hahmoteltu mutta

³ Knuutila 1998, 17-19

⁴ Ibid.

1300-luvulla muotoiltu modaalisemantiikka on luonut perustan myös nykyiselle modaalilogiikalle, erityisesti niin sanotulle mahdollisten maailmojen semantiikalle.⁵

Maaailman objektiivisesta rakenteesta luopuminen heijastui tiedekäsitykseen. Aristoteleen maailma oli välttämätön, mutta Okkamilaiselle maailma on kontingentti, vain yksi lukemattomista mahdollisista ja selitettävissä vain Jumalan tahtomisaktin perusteella. Aristoteleen mukaan tiedettä tehdään siten, että ilmeisen selvistä aksioomista päätellään syllogistisesti välttämättömiä johtopäätöksiä. Okkamilainen katsoo, että näin ei saa tietoa meidän kontingentista maailmastamme, vaan välttämättömien totuuksien on oltava päteviä kaikissa mahdollisissa maailmoissa. Aristoteleen demonstratiivinen tiede rajoittuu formaalisten, loogisten ja matemaattisten totuuksien tutkimiseen. Jos aiemmin välttämättömyyksiksi oletetut luonnon säännönmukaisuudet voivatkin olla toisin kuin oli oletettu, tarvittiin ahkeraa empiiristä tutkimusta. Kokeellinen tiede sai vielä odottaa syntymistään, mutta filosofinen perusta sille oli rakennettu. Haltuun otettavan ja hallittavan totuuden rinnalle syntyi ”kriittinen perinne, jossa maailma lakkasi olemasta tunnettu ja tuttu kosmos, jonka yleiset periaatteet voitiin oppia tuntemaan olemassa olevasta tieteestä. Siitä tuli enenevässä määrin tuntematon suure, ja sen tiedollinen hallitseminen näytti vaativan pitkää ja vaivalloista tutkimusta. Näin saa alkunsa uuden ajan tieteenkäsityksen perusasetelma, jossa tieteenharjoittajasta tulee totuutta etsivä tutkija”.⁶ Todellisuutta koskevat näkemykset lakkaavat olemasta ”tosia” ja niistä tulee todennäköisyyksiä. Demonstratiivinen tiede korvautuu probabilistisella.⁷ Nominalistinen filosofia järkytti varman tiedon perustaa: jos luonnossa ei ole mitään yleistä, niin miten siitä voi lausuakaan mitään yleistä? Aktuaalista maailmaa alettiin pitää vain yhtenä toteutuneisuutena kaikkien fysikaalisesti mahdollisten vaihtoehtoisten maailmojen joukossa. Muunlaiset maailmat ovat myös loogisesti mahdollisia, vaikka ne eivät ole realisoituneet. Maailman rakenteet ja lait eivät ole välttämättömiä vaan kontingenteja: ei ole mitään loogista estettä, etteivät ne voisi olla toisinkin. Kun maailmaan oletettu rakenne ei olekaan maailman ominaisuus vaan ihmismielen projektio, niin mikä takaa, että tuo rakenne on oikea? Skeptisismen ovi oli auennut, ja se aukeni lisää seuraavina vuosisatoina.

Nominalismin lisäksi skeptisismen suosion nousua korkeaskolastiikan jälkeisinä aikoina selittävät esimerkiksi kirkon auktoriteetin väheneminen (monistakin syistä, ei vähiten reformaatioon liittyvien

⁵ Modaalikäsitteiden keskiaikaisista tulkinnoista kts. esim. Knuutila (1993).

⁶ Knuutila 1998, 21

⁷ Aristoteelinen tiede (*scientia*) edellytti varmuutta (*certitudo*), joka perustuu siihen, että ilmiöille annetaan looginen todistus (*demonstratio propter quid*) niiden syiden (*principia*) perusteella ja osoitetaan, miksi jokin on välttämättä niin kuin se on. Liikkeenalaisista asioista saattaa myös olla mielipiteitä tai oletuksia (*opinionēs*), jotka perustuvat esimerkiksi aistihavaintoon tai kokemukseen, mutta eivät ole varmoja vaan ainoastaan luultavia (*probabiles*). Kts. esim. Sylla 1996, 357

konfliktien vuoksi), uusien empiiristen havaintojen osoittamat virheellisyydet Aristoteleen luonnonfilosofiassa sekä Sekstos Empeirikoksen (n. 150–225) teosten löytyminen ja julkaiseminen vuonna 1569 latinan kielellä. Sekstoksen skeptiset argumentit saavuttivat 1500- ja 1600-luvuilla suurta suosiota oppineiston parissa, ja Michel de Montaignen (1533-1592) kaltaiset auktorit popularisoivat skeptisismiä. Varmuutta horjutti myös kulttuurirelativistinen huomio, että eri kansojen tavat ja uskomukset poikkeavat toisistaan. Esimerkiksi Descartes kirjoittaa: “matkoilla ollessani huomasin sitten, etteivät kaikki nekään, joiden käsitykset poikkeavat hyvin huomattavasti meidän käsityksistämme, ole silti barbaareja eivätkä villi-ihmisiä, vaan että monet heistä käyttävät järkeänsä yhtä paljon tai enemmän kuin me”.⁸

Paljolti Descartesin metodisen skepsiksen seurauksena epistemologian sanotaan syntyneen itsenäiseksi tutkimusalakseen, ja se nousikin pian keskeiseen rooliin filosofiassa. Tapahtui “epistemologinen käänne”: epistemologiasta tuli autonomista tutkimusta, joka edeltää kaikkea erityistieteellistä todellisuuden luonnetta koskevaa tutkimusta.⁹ Skolastiikassa ja antiikissa epistemologiaa ei tematisoitu omaksi tieteenkseen, vaan tietämiseen liittyvät asiat kuuluivat lähinnä fysiikan ja metafysiikan sävyttämän biologian piiriin. Platonis-augustinolaisittain Descartes selitti sielun riippumattomaksi, ajattelevaksi substanssiksi, jossa on varmaa tietoa ja johon on pääsy vain sielun kanssa samastettavalla subjektilla itsellään. Sielussa oleva tieto koostuu ulkomaailman representaatioista, ja kieli voi ilmaista sielussa olevia ajatuksia. Sielun tutkiminen on ensisijaista ulkomaailman tutkimiseen nähden. Rationalismi on ensisijaisempaa kuin empirismi, ja epistemologia edeltää metafysiikkaa. Siitä tulee Ensimmäinen filosofia.

Descartesin kannattama mekanistinen filosofia teki materiasta yksinkertaisen (ei koosteisen) substanssin. Aineesta tuli ominaisuuksien subjekti, eikä intentionaalisille muodoille ollut sijaa. Tämän vuoksi 1600-luvun keskustelu universaaleista ja olemuksista poikkeaa skolastikkojen keskustelusta. Perinteiset asennoitumiset (kuten realismi, konseptualismi tai nominalismi) eivät olleet enää luontevia, kun aristoteelinen viitekehys oli hylätty. Universaalien ei ajateltu olevan millään tavoin partikulaarisissa olioissa. Jonkinlainen konsensus vallitsi siitä, että universaalit ovat (yleisiä) ideoita. Sen sijaan esimerkiksi ideoiden metafysisestä statuksesta, alkuperästä, tietämisen

⁸ *Metodin esitys*, s. 20-21 teoksessa Descartes (1956). Locke esittää myös kulttuurirelativistisia argumentteja myötäsyyntisten ideoiden kritiikissään (“Argument of Universal Consent”). Kts. *Essay* I.ii-iv

⁹ Hume kritisoi tutkimusta edeltävää epäilyä: jos kaikkea paitsi ensimmäistä ja varmaa periaatetta on epäiltävä, niin silloin on epäiltävä myös niitä älyllisiä kykyjä, joilla ensimmäisestä periaatteesta oletetaan päästävän eteenpäin. Kts. *Inquiry* sect. XII, pt. i (Hume 1955, 158).

tavasta, representatiivisuudesta ja roolista kognitiotapahtumassa esitettiin monenlaisia näkemyksiä.¹⁰

Skeptisismistä

Kysymys varman tiedon mahdollisuudesta oli ollut turha sekä aristoteelisessa että platonis-augustinolaisessakin perinteessä, sillä ulkomaailmaa(kin) koskeva tieto perustettiin melko ongelmattomalla tavalla fysiikan ja biologian tai *illumination* varaan. Nicolaus Autrecourtlainen (s. n. 1300, k. 1350 jälkeen) on mainittu “ehkä ainoaksi keskiajan filosofiksi, joka puolusti skeptistä lähestymistapaa filosofiaan”.¹¹ Akvinolainen Aristoteleen tavoin oletti intellektin sille ominaisten objektien eli ymmärrettävien muotojen kohdalla erehtymättömäksi. Samoin esimerkiksi silmä on periaatteessa erehtymätön nähtävien asioiden kohdalla. Yhdistämiseen ja erottamiseen liittyvissä operaatioissa intellekti voi erehtyä samoin kuin kontingenteissa asioissa, mutta kontingentit asiat se tietääkin vain välillisesti, sillä ne eivät ole intellektin varsinaisia objekteja.

Descartesin mukaan ihminen tekee virheitä, ja koska Jumala on absoluuttisen hyvä ja totuudellinen, erehdyksen täytyy johtua ihmismielen omista virheistä tiedonhankintaprosesseissa. Varmuuspyrkimyksiä on selitettävä epistemologisin eikä teologisin argumentein. Metodinen skepsis seuraa esittäjänsä siitä huomiosta, että hän on tullut omaksuneeksi sellaisia uskomuksia, joiden varmuutta voi epäillä. Skeptisismi oli antiikin kukoistusaikansa jälkeen noussut ajankohtaiseksi 1500-luvulla ja oli seuraavalla vuosisadalla merkittävämpi ilmiö kuin kenties koskaan aiemmin.

1600-luvun skeptikoista esimerkiksi Charron, Pascal, Bayle ja Montaigne esittivät argumenttinsa erityisesti metafysiikkojen väitteitä hillitäkseen sekä varmoiksi väitettyjä luonnontieteen, etiikan ja teologian arvostelmia vastaan.¹² Montaignen seuraaja Charron kannatti eräänlaista versiota aristoteelisesta sielukäsityksestä mutta huomautti, että vaikka kaikki ihmiset tavoittelevatkin luonnostaan tietämistä, he eivät voi tavoittaa ensimmäisiä periaatteita vajavaisten kognitiivisten kykyjensä vuoksi. Charronin lisäksi esimerkiksi Sanchez, Mersenne, Gassendi ja Glanvill kritisoivat aristoteelikkoja. He halusivat, että aristoteelinen “varma” *scientia* korvattaisiin maltillisemmalla asennoitumisella tiedon mahdollisuuteen ja olioiden luontoja tutkittaisiin

¹⁰ Universaaleihin liittyvästä keskustelusta 1600-luvulla kts. esim. Bolton (1998).

¹¹ Floridi (2010). Yleensä skeptisismi ja aristotelismi nähtiin toistensa vastakohtiksi. Floridi huomauttaa, että platonisen perinteen ontologinen dualismi ja siihen liittyvä epäluottamus havaintotietoa kohtaan saivat jotkut, esimerkiksi Johannes Salisburylainen ja Henricus Ghentiläisen käsittelemään skeptisismiä, mutta lähinnä Augustinuksen argumenttien hengessä.

¹² Montaigne eli vuosina 1533-92 mutta oli keskeinen hahmo 1600-luvun keskustelussa.

metafysiikan sijaan eksperimentaalisesti. Erityisen maltillisia olivat Marsenne ja Gassendi, jotka eivät hylänneet tiedon mahdollisuutta kokonaan, vaikka pyrkivätkin osoittamaan, että tietoväitteisiin on syytä suhtautua epäillen. Gassendi ja Glanvill kyseenalaistivat aristoteelikkojen abstraktiteorian: intellekti ei tavoita olioiden metafyyysisiä olemuksia mutta se voi laatia hypoteeseja, joilla olioiden havaittavia kvaliteetteja voi selittää.¹³ Bacon ja Descartes puolestaan hyödynsivät skeptisismiä metodina osoittaakseen tiedolle uudenlaisen, epäilylle immuunin alkuperän. Sellaisetkin filosofit, jotka eivät pitäneet itseään skeptikoina, tulivat osallistuneeksi keskusteluun sikäli, että näkivät tärkeäksi osoittaa miten poikkeavat skeptikoista.¹⁴

Skeptismin kirjalliset lähteet voi jakaa kolmeen ryhmään. Ensinnäkin olivat antiikin tekstit, joista huomattavia olivat Ciceron *Academica* ja Augustinuksen *Contra academicos*, jotka keskittyivät Arkesilaoksen ja Karneadeen ajan akatemialaiseen skeptisismiin. “*Academicus*” ja “*scepticus*” olivat 1600-luvulle asti synonyymejä, sillä latinankielisessä Euroopassa pyrrhonismi oli käytännössä tuntematonta myöhäiskeskiajalle tai renessanssiin saakka.¹⁵ Ciceron ja Augustinuksen tekstit sen sijaan olivat olleet latinankielisinä luettavissa vuosisatojen ajan. Toiseksi, uusina latinannoksina ilmestyivät pyrrhonismia edustavat Diogenes Laërtioksen *de Vita et moribus philosophorum* ja ehkä merkittävimiksi nousseet Sekstos Empeirikoksen (n. 150-225) *Pyrrhoniarum hypotypóseón libri III* (1562) ja *Adversus mathematicos* (1562).¹⁶ Kolmannen skeptisen kirjallisuuden lähteen muodostivat sellaiset 1500-luvun teokset kuin Erasmusuksen *Moriae encomium* (1511), Pico della Mirandolan *Examen vanitatis doctrinae gentium* (1520), Agrippa von Nettesheimin *de Incertitudine et vanitate scientiarum* (1526) ja Francisco Sanchezin *Quod nihil scitur* (1581).¹⁷

¹³ Hatfield 1998, 961-963

¹⁴ Larmore 1998, 1145

¹⁵ Kts. esim. Floridi (2010), jossa selvitetään antiikin skeptismin lähteitä sekä skeptisten ajatusten kulkeutumista ja vaikutusta 1500-luvulle asti.

¹⁶ Floridi (2010) huomauttaa, että Sekstoksen ajattelua tunnettiin jo huomattavasti ennen kuin latinankielinen virallinen editio julkaistiin 1569. Plethonin tiedetään tunteneen – ja vastustaneen – pyrrhonismia ja kirjoittaneen tekstejä Pyrrhonin ja Protagoraan näkemyksiä vastaan. Plethonin ajatusten alkuperä ei liene selvillä, mutta on perusteita sen puolesta, että Plethon olisi Firenzen konsiilin aikaan 1438-49 Firenzessä vieraillessaan välittänyt Pyrrhonin ajatuksia Italian humanisteille, mahdollisesti jopa käsikirjoituksia. Floridi kirjoittaa, että Francesco Filelfo on “yleensä tunnustettu ensimmäiseksi italialaiseksi, Sekstosta kohtaan merkittävää mielenkiintoa osoittaneeksi oppineeksi”. Myös Lorenzo de Medicin kirjastossa on ilmeisesti ollut Sekstoksen tekstejä ennen vuotta 1490. Kreikankielisessä Bysantissa antiikin filosofiaa ei missään vaiheessa kadotettukaan toisin kuin latinankielisessä Euroopassa. Arabeillakin näyttää olleen kreikkalaista filosofiaa enemmän saatavilla kuin eurooppalaisilla. Kenny (2005, 105-109) kirjoittaa, että Firenze oli antiikin oppineisuuden keskus jo ennen konsiilia. Kreikan kieltä opetettiin säännöllisesti muutamille valituille jo vuodesta 1396 alkaen, ja nämä oppineet lukivat innokkaasti kreikkalaista filosofiaa alkukielellä. Ottomaanien vallattua Konstantinopoliin vuonna 1453 pakolaisia virtasi Italiaan, ja heidän mukanaan kulkeutui paitsi klassisen ajattelun tuntemusta myös alkukielisiä käsikirjoituksia.

¹⁷ Larmore (1998, 1145-6). Diogenes Laërtioksen teos on suomennettu: *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, suomennos ja selitykset Marke Ahonen, Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki 2003. Tekstistä liikkui

1600-luvun skeptisismi poikkesi antiikin skeptisismistä joissakin kohden. Ensinnäkin antiikin skeptisismi kohdistui tavallisesti aistivaikutelmiin. Vaikutelmilla tarkoitettiin olioiden havaittavia kvaliteetteja tai sitä, millaisina oliot näyttäytyvät havaitsijalle. Descartes ulotti skeptisismen mentaalisten ideoiden tasolle, ja nyt skeptisiä argumentteja saattoi esittää myös ulkomaailman olemassaoloväitteitä vastaan. Samalla solipsismi ilmaantui vaihtoehdoksi: tietävä subjekti voi varsinaisesti tietää vain sisäiset tilansa. Toiseksi, skeptisismen suhde uskontoon oli varhaismodernissa erilainen kuin antiikissa. Antiikin pyrrhonistit kehottivat mukautumaan vallitseviin tapoihin, myös uskontoon. Varhaismodernissa skeptisismiä käytettiin uskontoja vastaan tai niiden puolesta. Montaignen jälkeen pyrrhonismia ei niinkään pidetty elämäntapaskeptisiminä tai eettisenä filosofiana, vaan se päätyi uuden galileisen luonnontieteen tavoin olemaan dialektinen oppositio kartesiolaiselle varmuudelle. Antiikin skeptisismen tavoin skeptikot kyseenalaistivat ihmisen mahdollisuuden tietää olioiden todellisia luontoja ja lausua universaaleja moraalisääntöjä. Skeptisismi ei ollut vain älyllistä harjoitusta vaan sillä oli käytännöllistä merkitystä: Montaignelle ja hänen seuraajilleen se oli elämäntapa. Pascalille ja Baylelle skeptisismi osoitti, kuinka yksin ja hukassa ihminen ilman jumalallisia varmoja totuuksia on. Lockelle skeptisismi osoitti, että on asioita, joissa tietopyrkimykseen ei kannata uhrata aikaa.¹⁸

Aristoteleen aksiomaattinen luonnontiede, jossa varmasti tiedettävistä ensimmäisistä prinssiipeistä dedusoidaan ilmiöitä, ei Locken mukaan ole mahdollista. Voimme havaita substanssien aiheuttamien kvaliteettien yhdessä esiintymisiä mutta emme voi tietää, miksi tietyt kvaliteetit esiintyvät yhdessä, sillä emme voi tietää olioiden mikrofysikaalista rakennetta eli reaaliolomusta. Vaikka voisimmekin tietää sen, emme kykenisi johtamaan siitä niitä havaittavia kvaliteetteja, jotka aiheuttavat ideamme. Ideamme koskevat yleensä havaitsijasta riippuvaisia sekundaarisia kvaliteetteja (kuten väriä, makua jne.), joita ei ole olioissa lainkaan sellaisina kuin ne havaitsemme, vaan olioissa on ainoastaan kyky aiheuttaa mieleemme sekundaaristen kvaliteettien ideoita. Yhtä skeptisesti Locke suhtautui ihmismieltä koskevan tiedon mahdollisuuteen. Subjekti ei voi epäillä

tietävästi hieman toisistaan poikkeavia versioita, joista viimeinen latinannos lienee 1300-luvulta ja on mahdollisesti lyhennelmä alkuperäisestä. Myös Erasmusuksen teos on suomennettu: *Tyhmyyden ylistys*, suomentanut Kauko Kare, selitykset Kaarle Hirvonen, Karisto, Hämeenlinna 1974. Sekstos Empeirikoksen *Adversus Mathematicos* eli "Oppineita vastaan" on merkittävin antiikin pyrrhonismin lähde. Se koostuu osista, joista kukin suuntautuu itseään erilaisia tiedon lajeja hallitsevina pitäviä vastaan. Teoksen osia loogikkoja, fyysikkoja ja eetikkoja vastaan kutsutaan joskus yhteisellä nimellä "Dogmaatikkoja vastaan". Teoksella *Pyrrhoniarum hypotyposeón* taas oli merkittävä vaikutus David Humen skeptiseen empirismiin. Floridin (2010) mukaan Pico della Mirandola luki Sekstosta kreikaksi ja hyödynsi hänen argumentointiaan suuresti *Examen vanitatis* -teoksessaan. Picon mukaan jopa Hieronymus Savonarola olisi suosittelut seuraajilleen Sekstoksen lukemista johdatuksena kristinoppiin. Oikean kristinopin ainoana edustajana esiintynyt kirkko ilmensi paitsi kristillistä lempeyttä (lat. *clementia*) myös kiitollisuuttaan (*gratia*) Savonarolaa kohtaan kiduttamalla häntä, hirttämällä hänet ja lopulta polttamalla hänen ruumiinsa toukokuussa 1498 Firenzessä. Tuohon aikaan Kristuksen sijaiseksi itseään kutsui Borgia-sukuinen paavi Aleksanteri VI.

¹⁸ Larmore 1998, 1146

ajattelunsa olemassaoloa, mutta siitä on pitkä matka ajattelevan olion ontologiseen selittämiseen. Locke ei katsokaan voivansa tietää, kykeneekö aine ajattelemaan: Jumala voi halutessaan lisätä aineeseen ajattelukyvyn mutta myös asettaa materian rinnalle toisen, ajattelemaan kykenevän substanssin.¹⁹ Locke ei liioin selitä, miten mieli voi liikuttaa ruumista. Jos emme voi selittää, miten aistittavien objektien reaaliolemus voi aiheuttaa ihmismieleen sekundaaristen kvaliteettien ideoita, niin miten saattaisimmekaan selittää vaikutussuhdetta toisin päin.²⁰ Locke suhtautuu skeptisismiin sikäli intohimottomasti, että hän myöntää lähtökohtaisesti suuren osan tiedostamme olevan epävarmaa arvailua tai todennäköisyyttä. Hän ei kuitenkaan lamaannu tämän huomion edessä, mikä selittynee hänen vakaumuksellaan, että Jumala on taannut ihmiselle riittävän tietokyvyn.

Skeptismin henki heijastui myös opetusmetodeihin: ihmismieltä oli opetettava ajattelemaan rationaalisesti. Vaikka ihmisen rationaalisuudella on alkuperänsä Jumalassa, sillä on rajallinen alueensa, jolla tiede on mahdollista. Descartesin hahmottelema objektiiviseen tietoon pyrkivä “uusi tiede” on pidettävä erillään metafysiikasta ja teologiasta, joissa järki on riittämätön tiedollisia arvostelmia lausuakseen. Samalla perusteella finaaliset selitykset on poistettava tieteellisestä selittämisestä, ja kausaali pelkistyi vain *causa efficiens* -tyyppiseksi aiheuttamiseksi. “Selkeyttä” ja “kirkkautta” varman tiedon kriteereinä tulee soveltaa empiiristä maailmaa koskevaan tietoon sen rationaaliseksi selittämiseksi. Rationalismin tulee toimia empirismin palveluksessa.²¹ Aristoteelisen, tiedollisesti täydellistyvän järjen sijaan tulee metodinen, instrumentaalinen järki, jota tulee oppia käyttämään oikein. Induktio korvaa deduktion tutkimusta ohjaavana logiikkana.

Mekanistisesta luonnonfilosofiasta

Sekä empiristisen että mekanistisen filosofian suosio nousi Englannissa 1600-luvun aikana yliopistojen ulkopuolella. Empiristis-mekanistinen luonnonfilosofia syrjäytti hermeettis-paracelsoslais-uusplatonisen näkemyksen, jonka mukaan universumiin itseensä sisältyy jonkinlainen *anima mundi*, joka saa luonnon tapahtumat ohjautumaan siitä itsestään käsin. Näin ei tarvinnut olettaa luontoon sen ulkopuolelta vaikuttavaa jumalaa, jonka jatkuvasta ylläpidosta oleva on riippuvainen, vaan maailma nähtiin kuolemattomaksi eläväksi olioksi tai suureksi eläimeksi. Tällaiseen spiritualistiseen ontologiaan sisältyi maagillisia oletuksia okkulttisista luonnonvoimista ja astraalisista vaikutuksista. Ihmiselle oletettiin rooli jumalan luomistyön viimeistelijänä. Ihminen

¹⁹ *Essay* IV.iii.6

²⁰ Larmore 1998, 1158-9

²¹ Descartesin epistemologisten näkemysten heijastumisesta curriculumiin kts. Autio 2006, 38-43.

on laskeutunut jumalan luota maan päälle, ja hänelle on annettu kyky ja oikeus hallita luonnon ilmiöitä. Luonnonfilosofian pyrkimykset eivät ole pelkästään kontemplatiivisia, eikä se pyri vain ennustamaan luonnon tapahtumia vaan manipuloimaan niitä. Katolinen kirkko luonnollisesti järkyttyi tällaisista ajatuksista, sillä kirkon auktoriteetti on vaarassa, jos jokainen ihminen nähdään (nominalistisesti) jumalaiseksi. Lisäksi tällainen näkemys sopi yhteen protestanttisten ajatusten kanssa, mistä syystä Trenton kirkolliskokous (*Concilium Tridentium* 1545-1563) tuomitsi kaiken magian – myös luonnollisen magian – harjoittamisen katolisen uskon vastaiseksi.²² Samalla katolisten yliopistojen (kuten Coimbran yliopiston Portugalissa) curriculum perustettiin Akvinolaisen Aristoteles-kommentaarien vakaalle pohjalle.²³

Kreikkalais-roomalaisessa maailmassa joukko uskonnollisia, teosofisia, lääketieteellisiä, astrologisia ja alkemistisiä tekstejä tunnettiin “hermeettisenä kirjallisuutena”, joista koostui *Corpus Hermeticum*. Tekstin oletettiin olevan peräisin Hermes Trismegistokselta (nimi merkitsee “kolmesti suurta Hermestä”) eli Egyptin Thot-jumalalta, jonka kreikkalaiset samastivat Hermes-jumalaansa. Todellisuudessa tekstit olivat uusplatonikkojen tuotoksia neljänneltä ja viidenneltä vuosisadalta. Hermeettiset näkemykset olivat suosittuja 1500-luvulla.²⁴ Niitä alkoi ilmestyä pohjoisen Italian humanismin parissa 1400-luvun loppupuolella. Firenzäläisen Cosimo de Medicin hovifilosofi Marsilius Ficinus (1433-1499) käänsi kreikasta latinaksi ja kommentoi paitsi Platonia ja Plotinosta (205-270) myös Jamblikhosta (245–325) ja käänsi orfilaisia hymnejä sekä hermeettisiä tekstejä. Ficinusin kääntämä *Corpus Hermeticum* valmistui 1463 ja *Corpus Platonicum* vuoden 1469 paikkeilla. Lisäksi hän julkaisi uusplatonismia, muuta antiikin traditiota ja kristinoppia syntetisoivan pääteoksensa *Theologia Platonica* (1474) ja vuonna 1489 “naturaalista magiaa” käsittelevän teoksen *de Vita coelitus comparanda*, jossa hän perustelee näkemyksiään esimerkiksi Zarathustran, Pythagoraan, Demokritoksen, Plotinoksen, Prokloksen sekä Hermes Trismegistoksen ajatuksilla.²⁵ Humanistit arvostivat käytännöllisiä tieteitä teoreettisia enemmän ja pitivät klassista retoriikkaa logiikkaa suuremmissa arvossa. Tätä ilmentää esimerkiksi Plinius vanhemman *Luonnonhistorian* suosio Aristoteleen luonnonfilosofian korvaajana. Pliniuksen teos julkaistiin

²² Itse harjoittamaansa magiaa kirkko ei kuitenkaan koskaan ole tuominnut – syystä tai toisesta. Noitien etsimisen ja polttamisen roviolla oli jo vuonna 1484 ehtinyt bullallaan määrätä Innocentius VIII. Paavin visioiman strategian kustannustehokkuudesta kts. esim. Burckhardt 2006, 347 alkaen.

²³ Kts. esim. Olsen 2004, 46

²⁴ Kts. esim. Copleston, *History* III, 212. Isaac Casaubon todisti vuonna 1614 *Corpus Hermeticum*in kristillisen ajan tuotteeksi. (Siukonen suomentajan esipuheessa Leibnizin *Monadologiaan*, s. 8)

²⁵ Kirjallisten aktiviteettiensa lomassa Ficinus kunnostautui laatimalla horoskooppeja Medicin perheen lapsille. Hän tuli muun muassa luvanneeksi Lorenzon toiselle pojalle Giovannille, että tästä tulisi jonakin päivänä paavi. Giovanni tunnetaankin parhaiten paavi Leo kymmentenä, joka kaikilta hyviltä töiltään ja anekdotaltaan ehti myös langettaa Lutherille kirkonkirouksen vuonna 1521 ja tuli näin asettaneeksi tämän Areioksen, John Wyclifin sekä Jan Husin kaltaisten hengentekijöiden rinnalle (Burckhardt 2006, 339-340).

moneen otteeseen 1500- ja 1600-luvuilla ja siinä kuvaillaan ja suositellaan menetelmiä erilaisten kasvien, mineraalien ja eläinten hyödyntämiseksi sekä annetaan käytännöllisiä ohjeita puutarhanhoitoon, viininviljelyyn ja eläinten ruokintaan liittyen. Philipp Melancthon vaati 1520-luvulla Pliniuksen *Luonnonhistoriaa* käytettäväksi Wittenbergissä luonnonfilosofian oppikirjana Aristoteleen sijaan, jotta skolastiikan teoreettisista arvostuksista siirryttäisiin soveltavampaan suuntaan. Nouseva yhteiskunnallinen kauppias- ja pankkiiriluokka piti skolastista aristotelismia hyödyttömänä liikemiesten kouluttamiseksi, mutta vakuuttava esiintyminen ja puhuminen nähtiin arvokkaaksi.²⁶ Orfilaisia voinee pitää vakuutusbisneksen aloittajina, mutta konsulttirahastuksellakin on historialliset lähtökohtansa.

Uusplatonisen luonnonfilosofian kilpailijaksi nousi mekanistinen ja korpuskulaarinen filosofia. Korpuskulaarisen filosofian perusta on antiikin, erityisesti Demokritoksen, Epikuroksen ja Lucretiuksen materialismissa, ja sen kehittyminen tapahtui vuorovaikutuksessa aristoteelisen luonnonfilosofian kanssa. Seitsemännellätoista vuosisadalla ranskalainen Pierre Gassendi herätti antiikin atomismin “kristillistetyssä muodossaan” henkiin. Mekanistista atomismia alkoivat pian Englannissa kannattaa Hobbes, Walter Charleton sekä Robert Boyle, jolta Locke korpuskulaarisen filosofian omaksui. McCann tiivistää “korpuskulaarisen hypoteesin” kolmeksi periaatteeksi:

- 1) Kaikkien kappaleiden materia on yhtä ja samaa ulottuvaista ja kiinteää substanssia.
- 2) Kaikki kappaleet ovat joko (a) yksittäisiä atomeita, jotka ovat fyysisesti jakamattomia ja joiden ainoat kvaliteetit ovat ulottuvaisuus, kiinteys, koko, muoto, sijainti, liike tai lepo ja lukumäärä, tai (b) atomien aggregaatteja. Kappaleissa ei atomien lisäksi ole muita komponentteja paitsi mahdollisesti atomit yhdessä pitävä “liimaava aine”. Atomeista koostuvilla kappaleilla on lisäksi kvaliteettina rakenne (texture), joka syntyy atomien järjestäytyessä yhteen kokonsa, hahmonsä sekä suhteellisen liikkeensä ja sijaintinsa perusteella.
- 3) Kaikki muutokset kappaleiden tiloissa aiheutuvat rakenteessa tapahtuvista muutoksista, sillä atomien koko tai muoto ei voi muuttua niiden jakamattomuuden vuoksi. Kaikki muutokset rakenteessa aiheutuvat atomien keskinäisistä kontaktivaikutuksista. Kaikki kausaatio on mekanistista.

Tieteenhistorioitsija E. J. Dijksterhuisin mukaan 1600-luvun puolivälissä oli neljä kilpailevaa teoriaa aineen rakenteesta: (1) Aristoteelis-skolastinen teoria neljästä elementistä osana laajempaa metafyyssistä teoriaa substansseista, (2) paracelsoslainen alkemistinen teoria, jossa oletetaan kolme

²⁶ Kts. esim. Olson 2004, 34-91

materiaalista kausaalista periaatetta: suola, rikki ja elohopea. Elohopea on viraalinen ja enemmän kuin pelkästään materiaallinen periaate. (3) Kartesiolainen filosofia, joka samastaa aineen ja ulottuvaisuuden sekä (4) korpuskularismi eli mekanistinen atomismi. Vaikka myös kartesiolaista filosofiaa kutsuttiin “mekanistiseksi filosofiaksi”, se kuitenkin poikkesi ratkaisevasti boylelaisesta korpukularismista. Kartesiolainen filosofia samastaa aineen ja ulottuvaisuuden, mistä seuraa, ettei tyhjiötä ole, että aine on loputtomasti jaettavissa eikä atomia siis ole. Korpuskularistit korostivat kiinteyttä (solidity) aineen olemuksena, olettivat tyhjiön sekä atomin aineen jakamattomaksi osaksi.²⁷ Locke omasta mielestään puolusti boylelaista korpuskularismia sekä aristoteelista että kartesiolaista teoriaa vastaan.

Aristoteleen fysiikkaan kuuluu oletus aineen, ajan ja tilan infiniittisestä jaettavuudesta aina pienempiin ja pienempiin osiin. Aristoteles ei hyväksynyt Leukippoksen ja Demokritoksen ajatusta aineellisista homogeenisista, kvalitatiivisesti identtisistä, läpitunkemattomista, muuttumattomista ja ikuisista partikkeleista, jotka törmäilevät tyhjiössä ja joiden yhteen liittymisestä havaittavan maailman oliot ovat syntyneet. Aristoteleelle aine ei ole jakamaton *ἄ-τομος* vaan jaettavuudeltaan potentiaalisesti ääretön. Tyhjiötä ei ole. Aine ei ole itsessään aktuaalinen elementti vaan muutoksen subjekti, potentiaalinen metafyyssisen muodon vastaanottaja.²⁸ Antiikin myöhäisempi, epikurolainen atomismi välittyi varhaisen modernin edustajille, kun italialainen humanisti Poggio Braggiolini löysi vuonna 1417 Titus Lucretius Caruksen tekstin *de Rerum natura* (*Olioiden luonnosta*), runomuotoisen esityksen Epikuroksen filosofiasta.²⁹ Teos painettiin vuonna 1473, mutta atomismi ei saavuttanut suurta suosiota, sillä sitä pidettiin ateistisena oppina. Joutsivuo selittää, että atomistinen ajattelu “alkoi saada jalansijaa vähitellen ja aristoteelisessä kuosissa. Aristoteleen käyttämään käsitteistöön näet kuului käsite, joka tunnettiin nimellä *minima naturalis*. Se oli ainetta jaettaessa jakamisen käytännöllinen alin raja, jonka Averroës myöhemmin tulkitsi kemiallisten muutosten reagoiviksi osiksi. Renessanssissa averroistinen filosofi Augustinus Nifus (1473-1538) väittikin, että kemialliset reaktiot tapahtuivat *minimoiden* välillä. Daniel Sennert tunnisti 1500-1600-lukujen taitteessa nämä *minimat* Demokritoksen atomeiksi”.³⁰

Noin seitsemännentoista vuosisadan puoliväliin saakka atomismia kannattivat lähinnä radikaalit filosofit kuten Thomas Hobbes ja Thomas Hariot. Atomistit olettivat edelleen havaittavien olioiden koostuvan jakamattomista osista, joilla on minimikoko. He ajattelivat yhä myös tyhjiön olevan

²⁷ McCann 1994, 56-57

²⁸ Aktuaalisesta ja potentiaalisesta äärettömästä kts. *Phys.* III.5-6, tyhjiöstä *Phys.* IV.6-10, aineesta muotojen perustana *Phys.* I.7.

²⁹ *de Rerum natura* on ilmestynyt suomeksi: Lucretius, *Maailmankaikkeudesta*, suomennanut sekä johdannon ja selitykset kirjoittanut Paavo Numminen, WSOY, Helsinki 1965

³⁰ Joutsivuo & Mikkeli 2000, 104

olemassa. Aristoteleen filosofian vastustajat puhuivat “korpuskuleista” tai “partikkeleista” mieluummin kuin “atomeista”. Korpuskularistit kuten Descartes sen sijaan sanoivat, että aineen osaset ovat niin pieniä, ettei niitä voi aistein havaita, eikä tyhjiötä ole.³¹

Descartes pyrki korvaamaan Aristoteleen paradigman uudella. Teoksen *Principia Philosophiae* ranskankielisen laitoksen esipuheessa 1647 hän kuvaa tieteen eli filosofian koherentiksi kokonaisuudeksi ja vertaa sitä puuhun, jonka “juuret ovat metafysiikka, runko fysiikka ja tästä rungosta työntyvät oksat kaikki muut tieteet, jotka palautuvat kolmeen tärkeimpään, nimittäin lääketieteeseen, mekaniikkaan ja moraaliin – tarkoitan korkeinta ja täydellisintä moraalia, joka muiden tieteiden täydellistä tuntemusta edellyttävänä on viisauden viimeinen aste.”³² Materian ja muodon käsitteiden varaan perustuva aristoteelis-skolastinen tiedekäsitys korvataan mekanistisella filosofialla, joka selittää ilmiöitä kappaleiden koon, muodon ja liikkeen perusteella. Skolastinen näkemys oli perustunut aistihavaintoon ja auktoriteetteihin, mutta Descartes perusti ajattelunsa tietävän subjektin varaan: Jumala on antanut ihmiselle järjen, joka ylittää varmaan tietoon. *Järjen käyttöohjeiden* kolmannen säännön mukaan tieteellistä tietoa tavoitellessa on tutkittava sellaisia asioita, jotka “voimme selvällä ja ilmeisellä intuitiolla nähdä tai deduktiolla varmasti päätellä”. Sen sijaan “mitään aihetta tutkittaessa ei huomiota kannata kiinnittää siihen, mitä mieltä toiset ovat, eikä siihen, mitä itse arvelemme”.³³ Filosofisen kokonaisnäkemysten lähtökohta on tietävän subjektin *cogito*, kaiken epäilyn tuolla puolen oleva kumoutumaton episteeminen perusta.³⁴ Descartes kirjoittikin *Metodin esityksen* ja *Mietiskelyjä* ensimmäisessä persoonassa.

Hän ei julista, miten asiat ovat tai mitä pitäisi uskoa, vaan kertoo kuinka itse päätyi varmuuteen eikä siten tule kohottaneeksi itseään auktoriteetiksi. Filosofia on hierarkkinen kokonaisuus: Tiedon alku on metafysiikassa, ja metafysiikan perusta on tietävä subjekti. Subjekti tavoittaa varmuuden Jumalan olemassaolosta, ja siitä seuraa aistein havaittavia kappaleita koskeva varmuus, jonka varaan luonnontiede perustuu.³⁵ Descartesin käsitys metafysiikasta on sangen omintakeinen verrattuna aristoteeliseen metafysiikkaan: esimerkiksi “olevan tutkiminen sikäli kuin se on olevaa”

³¹ Joutsivuo & Mikkeli 2000, 105-106

³² Descartes 2003, 32. Vastaavia vertauksia esitettiin myös hellenistisenä aikana. Sekstos Empeirikos (*Adversus mathematicos* VII.17-19) kertoo filosofiaa verratun hedelmätarhaan, missä puut edustavat fysiikkaa, hedelmät etiikkaa ja aitaus logiikkaa. Toisinaan filosofiaa verrattiin munaan: etiikka on keltuainen, fysiikka valkuainen, ja logiikka kuori. Keskisen stoan edustaja Poseidonios (n. 135–51 eaa.) vertasi filosofiaa eläimeen: fysiikka on liha ja veri, luut ovat logiikka ja sielu etiikka. (Algra et alii 2010, s. xv)

³³ *Järjen käyttöohjeet*, sääntö III (Descartes 2001, 46)

³⁴ Descartes ei kuitenkaan ulottanut auktoriteettien hylkäämisen periaatettaan katoliseen kirkkoon asti vaan myönsi kirkon auktoriteetin uskonkysymyksissä. Hän piti ilmoituksen ja filosofian alueet erillään.

³⁵ Descartesin epistemologinen foundationalismi sai jatkoa Hegelin *Hengen fenomenologiassa*, jossa kuvataan kuinka tietoisuus absoluuttista tietoa etsiessään oivaltaa sen olevan Hengen itsetietoisuutta.

ei kuulu Descartesin metafysiikkaan lainkaan.³⁶ Sen sijaan metafysiikan tulee selittää, miten luonnosta voi saada tietoa. Tieto on mahdollista, kun metafysiikka on selvittänyt “tiedon periaatteet” eli “selitykset Jumalan tärkeimmistä ominaisuuksista, sielujemme aineettomuudesta ja kaikista meissä olevista selvistä yksinkertaisista näkemyksistä”.³⁷ Descartesin metafysiikka vastaakin lähinnä nykyistä epistemologiaa. Descartesin fysiikka esittää luontoa koskevia yleisiä totuuksia kuten ulottuvaisuutta kappaleiden ominaisuutena, tyhjiön olemattomuutta ja luonnonlakeja. Niiden varaan perustuvat soveltavat tieteet eli ihmisruumista tutkiva lääketiede, koneita tutkiva mekaniikka ja ruumiissa olevaa mieltä tutkiva moraalitiede. Sen sijaan fysiikkaan ei kuulu aristoteelisen luonnonfilosofian oletuksia luonnonolioiden sisäisistä liikkeen ja levon periaatteista.

Atomistista, korpuskularistista tai mekanistista filosofiaa kehittivät 1600-luvulla huomattavasti myös Galileo Galilei, Isaac Newton ja Robert Boyle. Galilein teoksessa *Saggiatore* (1623) puhutaan kahdenlaisista kvaliteeteista. Fysiikan tutkimuskohteita ovat havaintojen riippumattomat kvantifioitavat kvaliteetit hahmo, koko, paikka avaruudessa, aika ja liike. Näistä on pidettävä erillään sellaiset kvaliteetit kuin maku, väri, kuumuus ja ääni, sillä ne ovat peräisin havaintojen aistielimistä. Robert Boyle nimitti näitä sittemmin primaarisiksi ja sekundaarisiksi kvaliteeteiksi. Nykyään ne yhdistetään luultavasti useimmiten Locken filosofiaan.³⁸

Mekanistis-korpuskulaarisen filosofian luontokäsitys oli 1600-luvulla tapahtuneen tieteellisen vallankumouksen keskeinen lähtökohta. Joutsivuo tiivistää:

Boyle alkoi todistella, miten korpuskulaariset mekanismit saattoivat selittää kemiallisia reaktioita. Newtonin lisättyä korpuskulaareille veto- ja työntövoimat niiden selityskyky kasvoi huomattavasti. Tämä kaikki oli tullut mahdolliseksi, kun Pierre Gassendi oli kristillistänyt Epikuroksen. Hänen universuminsa oli näkymättömien, ulottuvaisten, fyysisesti jakamattomien, kestävien, läpitunkemattomien ja tyhjiössä liikkuvien atomien suuruutta, järjestystä, muotoa ja liikettä. - - Aristoteelisen luonnonfilosofian tarkoituksia sisältävän, organisoidun ja monessa mielessä orgaanisen maailman tilalle tullut uusi luonnon metafysiikka tarjosi elottoman aineen mekaanisen maailman, lakkaamattoman liikkeen (aristotelisesti paikallisen liikkeen) ja toistuvat törmäykset. Uusi metafysiikka hylkäsi aristoteliselle luonnonfilosofialle keskeiset aistittavat kvaliteetit tehden niistä toisen luokan kvaliteetteja tai jopa antaen mahdollisuuden niiden tulkitsemiseksi aistiharhoiksi. Muotoon ja aineeseen – erityisesti substantiaalinen muoto oli mekanististen filosofien hampaissa – perustuvien selitysten sijasta 1600-luvulla turvauduttiin

³⁶ Vrt. esim. *Met.* IV.1

³⁷ Descartes 2003, 32

³⁸ Joutsivuo & Mikkeli 2000, 106

näkymättömien korpuskulien kokoon, muotoon ja liikkeeseen. Samalla nostettiin paikallinen liike muutoksen kategorian tärkeimmäksi osaksi ja viitattiin vain alkuunpaneviin ja materiaaliin syihin. Luonnon sisältä tarkoitukset löytävän aristotelisen teleologian sijaan uusi metafysiikka turvautui luojajumalan tarkoituksiin, jotka hän oli asettanut luontoon ulkoapäin.³⁹

Locke omaksui tällaista mekanistis-korpuskulaarista, erityisesti Descartesin luonnonfilosofiaa Boylelta Oxfordissa 1660-luvun alussa.⁴⁰

Pedagogiikasta yleensä

1500- ja 1600-luvuilla korkean asteen koulutusta antavien oppilaitosten määrä kasvoi räjähdysmäisesti Euroopassa. Ilmiötä voi selittää ainakin uskonnollisilla konflikteilla, poliittisilla levottomuuksilla, luonnontieteen innovaatioilla ja kehittyvällä talouselämällä. Lisäksi eurooppalainen ajattelu tuli kolonialismin vuoksi kosketuksiin uusien kulttuurien kanssa, ja esimerkiksi Kaukoitään ja latinlaiseen Amerikkaan perustettiin kouluja ja yliopistoja. Jesuiitat ovat hyvä esimerkki, miten yksilöiden kasvava tietoisuus koulutuksen uusista vaatimuksista voi saada maantieteellisestikin laaja-alaisia ja kauaskantoisia vaikutuksia. Kuudennentoista vuosisadan lopulla jesuiitat seurasivat huolestuneina curriculumin uusia organisointeja ja tarkistuksia esimerkiksi Pariisin yliopistossa, missä järjestön perustaja Ignatius Loyolakin oli opiskellut vuosina 1528-35. Vuonna 1599 valmistui jesuiittojen kuuluisa koulutusohjelma, ja tämä *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu* oli vaikuttava paitsi katolisessa myös protestanttisessa maailmassa pitkän aikaa.⁴¹ Protestanttisessa Euroopassa syntyi esimerkiksi vuonna 1625 Hollannin ja Friisinmaan Schulordnung, jolla uudistettiin latinakoulujen curriculum muun muassa logiikan osalta.

Oppikirjalla tarkoitetaan opetuskäyttöön suunniteltua kirjaa (lat. *systema, cursus*) 1500-luvun lopulta alkaen. Yliopiston syntyvaiheista aina 1500-luvulle asti filosofian opetuksessa oli käytetty pääasiassa Aristoteleen latinannoksia.⁴² Logiikkaa kuitenkin opiskeltiin esimerkiksi sellaisista oppikirjoista kuin Porfyrioksen *Isagoge* ja *de Sex principiis* ja kolmannellatoista vuosisadalla Petrus Espanjalaisen *Summulae logicales*. Latinaksi käännettyjen Aristoteleen tekstien ohella oli myös *compendia*, Aristoteleen tekstin tai muutaman tekstin lyhyehköjä, yksinkertaistettuja selitysteoksia.

³⁹ Joutsivuo & Mikkeli 2000, 106-107

⁴⁰ Woolhouse 2007, 34-5

⁴¹ Lopullinen versio 1599, ensimmäinen 1585 (Schmitt 2009, 298). Tarkistettu *Ratio* julkaistiin 1832 (*The Catholic Encyclopedia*, 2007).

⁴² Teologian opinnoissa sen sijaan oli oma oppikirjansa: Petrus Lombardialaisen *Sentenssit*. Lääketieteen perusoppikirja oli Avicennan *Kaanon* ja tähtitieteessä Sacroboscon *Sphaera*.

Tällaisia olivat esimerkiksi Albertus Orlamundelaisen *Summa naturalium* 1200-luvulta. Sitä luultiin pitkään Albertus Magnusin kirjoittamaksi ja sitä kopioitiin 1500-luvulle saakka. Toinen luonnonfilosofian *compendium* oli Petrus Dresdeniläisen *Parvulus philosophiae naturalis* kuin myös Paulus Venetsialaisen *Summa naturalium*. 1400-luvun loppupuolella italialaisen humanismin piirissä Hermolaus Barbarus kirjoitti *Compendium librorum ethicorum* ja *Compendium scientiae naturalis* – ja niin edelleen.⁴³ Myöhemmin 1500- ja 1600-luvuilla *compendium* oli yleinen genre, mutta laajentuneessa muodossa: yksi *compendium* saattoi käsittää koko Aristoteleen tuotannon.

Varsinaisesti oppikirjan historia saa alkunsa reformaatiosta, kun tarve juurruttaa ja perustella uusia tai perinteisiä näkemyksiä vauhditti oppikirjojen ja koulutusinstituutioiden lisääntymistä niin katolisessa kuin protestanttisessakin Euroopassa.⁴⁴ Etenkin renessanssin jälkeisen myöhäisskolastiikan aristotelismin vaikutus näkyy selvästi varhaismodernin ajan filosofian tekstikirjoissa ja myös Locken Oxfordissa. Erityisen tärkeitä olivat jesuiittojen tuottamat oppikirjat. Jesuiitat korostivat alusta lähtien filosofian, erityisesti Aristoteleen tärkeyttä kasvatuksessa: “Aristoteleen opetusta on noudatettava logiikassa, luonnonfilosofiassa, moraalifilosofiassa sekä metafysiikassa”, on kirjattu jesuiittajärjestön perustussääntöön *Monumenta paedagogica Societatis Jesu*. Aristoteelisen filosofian opettamisessa hyödynnettiin erityyppisiä tekstejä: kommentaareja, selitysteoksia, selityksin varustettuja Aristoteleen teoksia sekä erityisesti luokkahuonekäyttöön suunniteltuja oppikirjoja. Jesuiittakirjailijoita olivat esimerkiksi Benitus (Benito) Pereira, Franciscus Toledolainen (Toletus), Antonius Rubius (Antonio Rubio), Petrus Fonsecalainen, Fransisco Suárez sekä “Coimbran kommentaattorit”.⁴⁵ Coimbran kommentaattoreilla tarkoitetaan Coimbran yliopistossa (Colégio das artes) Portugalissa vaikuttaneita jesuiitta-aristoteelikkoja, jotka julkaisivat vuosina 1592-1606 sarjan tutkielmia Aristoteleen filosofiasta. Tutkielmat tunnettiin “Coimbran kommentaareina”, latinaksi *Conimbricensis Collegii Societatis Jesu commentarii*. Niitä oli yhteensä kahdeksan, ja ne kirjoitettiin usean kirjoittajan yhteistyönä ja julkaistiin vuosina 1591-1606 oppikirjoiksi jesuiittojen yliopistokäyttöön. Useimmat kommentaareista liittyivät Aristoteleen luonnonfilosofiaan: *Physica* (1592), *de Caelo* (1592), *Meteorologica* (1592), *Parva Naturalia* (1592), *de Generatione et corruptione* (1597) ja *de Anima* (1598) sekä näiden lisäksi aristoteelisen

⁴³ Lisää esimerkkejä kts. Schmitt 2009, 793-796.

⁴⁴ “Oppikirjan historian alku” tulee suhteuttaa tuolloin jo vakiintuneeseen yliopistokontekstiin. Absoluuttisesta “alusta” ei tietenkään ole kyse, sillä jo hellenistisenä aikana opetuksesta ja kasvatuksesta tuli kirjoista riippuvaista mutta myös julkista ja valtion kontrollin alaista. Tätä aiemmin Aristoteles oli esittänyt, että “tulee olla kasvatusta koskeva lainsäädäntö ja että kasvatuksen tulee olla yhteistä” (*Pol.* VIII.2, 1337a33), mutta vielä Filosofin päivinä julkisesti järjestetty koulutus oli mieluummin poikkeus kuin sääntö eikä sitä esiintynyt kuin Spartan ja Kreetan kaltaisissa poliiksissa, joiden hallintoon sisältyi totalitaristisia piirteitä (*EN* X.9, 1180a25-30). Kts. esim. Marrou 1956, 95-114.

⁴⁵ Schmitt 2009, 798

logiikan kommentaari (1606). Kaikista kommentaareista otettiin lukuisia painoksia, ja huolimatta katolisista kytkennöistään ne olivat suosittuja oppikirjoja myös protestanttisessa Euroopassa. Koska jesuiitat olivat sitoutuneet seuraamaan Aristotelesta filosofiassa ja Akvinolaista teologiassa, niin sekä kommentaarien tulkinnat että käsiteltäväksi valikoituneet kysymykset ovat Akvinolaiselle uskollisia.⁴⁶

Oppikirjoja tehtiin myös protestanttisessa Euroopassa. Luterilaisessa kontekstissa Philipp(us) Melanchton ja Sturm yrittivät perustaa reformoitua kasvatusjärjestelmä ilman Aristotelesta. Se ei kuitenkaan onnistunut, sillä Aristoteleen tilalle ei ollut olemassa yhtä systemaattista ja kattavaa tiedon järjestelmää uudistuksen perustaksi. Melanchton näki moraalifilosofian kristityn kasvattamisen tärkeimmäksi tehtäväksi, mutta siinä tarvitaan luonnonfilosofiaa ja logiikkaa, hän ajatteli. Melanchton kirjoitti oppikirjoja logiikasta, moraalifilosofiasta sekä luonnonfilosofiasta, jonka hän perusti Aristoteleen varaan. Bartholomaeus Keckermann oli myös huomattava luterilainen aristoteelikko. Calvinistit olivat Aristotelesta ja muuta ”pakanaoppineisuutta” kohtaan vähemmän suopeita kuin luterilaiset mutta tuottivat silti vaikuttavia systemaattisia Aristoteleen filosofian selitysteoksia. Huomattavia kalvinistikirjailijoita olivat esimerkiksi Clemens Timpler, ja Burgersdijk (lat. Burgersdicius), jonka logiikan oppikirjan *Institutionum logicarum libri duo* (Leiden 1626) Schulordnung tuotti yhdenmukaistamaan logiikan perusopetusta. Yliopistoon tulevat opiskelijat olivat siihen asti käyttäneet vaihtelevasti esimerkiksi Ramusin, Agricolan, Zabarellan, Keckermannin, Melanchtonin ja tietenkin Aristoteleen oppikirjoja. Siksi heillä oli paitsi yhteismitattomia taitoja myös erilaisia käsityksiä logiikan luonteesta ylipäänsä. *Institutionum logicarum* oli aluksi suosittu kotimaassaan mutta pian myös Englannissa, missä se julkaistiin peräti kahdeksana editiona Cambridgessa vuosina 1637-1680 sekä latinan että englannin kielellä. Anglikaanista protestantismia edusti Robert Sanderson (1587-1663), joka kirjoitti logiikan oppikirjan *Logicae artis compendium*, jota käytettiin johdantoteoksena Oxfordissa kymmenien vuosien ajan. Varmuudella ainakin Burgersdijk ja Sanderson olivat Lockelle tuttuja. Suosittu logiikan oppikirja oli myös puolalaisen jesuiitan, Martinus Smigleckiuksen *Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata*, joka ilmestyi vuonna 1618 mutta julkaistiin myös Oxfordissa monta kertaa vuodesta 1634 alkaen.

⁴⁶ Kts. esim. Kraye (1997, 80) ja *The Catholic Encyclopedia* (2007).

Locken ajan Oxfordista ja Oxfordin aristotelismista

Lockella oli vahvat tiedot skolastisesta metodista ja aristotelismista. Ennen yliopisto-opintojaan hän kävi vuodesta 1647 alkaen Lontoossa neljän vuoden ajan Westminster Schoolia, joka oli vaativa laitos ja jota Locke luonnehti myöhemmin ”hyvin ankaraksi”. Siellä painopiste oli klassisissa kielissä: ensin latinaa, sitten kreikkaa ja lopuksi etevimmille oppilaille hepreaa, jota Locken kerrotaan omaksuneen siinä määrin, että kykeni laatimaan hepreankielisen puheen, jonka piti Oxfordin yliopistokouluun pyrkiessään. Westminsterissä luettiin lisäksi arabian kieltä. Vähemmässä määrin opiskeltiin myös maantiedettä, geometriaa ja aritmetiikkaa. Näiden opetus tapahtui latinan kielellä, ja tässä vaiheessa Locke syystä tai toisesta tottui ääntämään latinaa kuin se olisi englantia, mikä myöhemmin aiheutti ongelmia, kun hän keskusteli latinan kielellä vierasmaalaisten kanssa. Latinan kieli kuului disiplinaan myös sikäli, että rangaistusmenetelminä käytettiin lingvistisiä harjoituksia tai klassisten auktorien kuten Marcus Tulliuksen, Isokrateen, Demostheneen, Vergiliuksen, Thukydideen, Ksenofonin, Euripideen tai muun puheiden toistamista kokonaisuudessaan. Westminsterissä opiskeltiin myös paljon kirjallisuutta. Ilmeisesti nuoren Locken mielenkiinto kohdistuikin tässä vaiheessa enemmän kirjallisuuteen ja ylipäänsä humanistiseen kulttuuriin kuin luonnonfilosofiaan. Retoriikan opintoja Locke kuitenkin kritisoi, sillä hän luonnehti ”kauniisti puhumisen” oppimista hyödyttömäksi. Hän ajatteli, että on hyvä oppia keskustelemaan kaikenlaisista aiheista mutta vastusti sen tapahtumista latinan kielellä sekä huomautti, että sellaisten keskustelunaiheiden kuin *omnia vincit amor* valitseminen tuskin edistävät tätä päämäärää.⁴⁷

Westminsteristä Locke siirtyi vuonna 1652 Christ Church Collegeen Oxfordiin. Fyysisesti Oxfordin yliopisto käsitti kymmeniä yksiköitä kuten teatterin, kirjaston, kasvitieteellisen puutarhan, vaivaistaloja sekä tietenkin colleget, joista Locken Christ Church oli yksi ja joita esimerkiksi vuonna 1675 oli kaiken kaikkiaan kahdeksantoista.⁴⁸ Locke suoritti Bachelor of Arts -tutkinnon vuonna 1656 ja Master of Arts -tutkinnon vuonna 1658, minkä jälkeen viipyi Oxfordissa aina vuoteen 1667 saakka.⁴⁹ Locken ajan nelivuotinen BA-opintojen curriculum perustuu uudistetulle, Canterburyn arkkipiispa William Laudin statuutille eli perustussäännölle (engl. the Laudian statutes, lat. *Statuta Carolina*). Perustussääntö annettiin 22. kesäkuuta 1636 ja se oli hallitseva Oxfordin

⁴⁷ Woolhouse 2007, 102

⁴⁸ Tyacke 1997, s. xviii. Tämän luvun perustana on, ellen toisin mainitse, Tyacken toimittama *The History of the University of Oxford IV. Seventeenth-century Oxford*, 1997. Erityisen hyödyllisiä ovat Mordechai Feingoldin kirjoittamat luvut 5 (”The Humanities”, s. 211-358) ja 6 (”The Mathematical Sciences and New Philosophies” s. 359-448).

⁴⁹ Milton 1994, 6

yliopistoa yli kahden vuosisadan ajan. Laud oli ollut ja oli edelleen kuningas Kaarle I:n merkittävin poliittinen neuvonantaja, joka tuki kuningasta tämän pyrkimyksissä etäännyttää anglikaanista kirkkoa kalvinismista. Kaarle I oli nimittänyt Laudin Canterburyn arkkipiispaksi vuonna 1633. Yliopiston reformaatioprojekti oli alkanut jo vuonna 1629 Laudin kerrottua kuninkaalle Oxfordin olevan opillisessa alennustilassa ja todettua reformaation tarpeelliseksi. Seuraavana vuonna Laud valittiin yliopiston kansleriksi. Christ Church poikkesi muista Oxfordin yliopistokouluista esimerkiksi siinä, että se käsitti sekä katedraalin että koulun, eikä sen hallinto ollut opettajien ja opiskelijoiden vaan kirkollisen hallinnon käsissä. Laudin perustussäännöllä oli uskonnollinen ja poliittinen tendenssi puolustaa monarkiaa ja anglikaanista kirkkoa parlamentarismia ja puritanismia vastaan. Näihin kysymyksiin liittyvät erimielisyydet puhkesivat pian Englannin sisällissotana tunnetuiksi aseellisiksi selkkauksiksi. Laudilainen curriculum ansaitsisi tulla analysoiduksi esimerkkinä uskonnon, politiikan ja koulutuksen allianssista, jota latinan attribuutti *sacer* sopii kuvaamaan paremmin kuin hyvin.

Laudin perustussäännön mukaisen curriculumin tavoitteena oli, että BA- ja MA -tutkinnon suorittajat hallitsevat klassiset kielet ja heillä on perusteelliset tiedot kirjallisuudesta. Luennot, disputaatiot ja tutorointi tapahtuivat kaikki latinaksi, ja tavoite oli, että opiskelija kykenee sujuvasti ilmaisemaan itseään latinan kielellä.⁵⁰ Ensimmäisenä opiskeluvuotena oli määrä lukea grammatiikkaa ja retoriikkaa. Pakollisia retoriikan luentoja pidettiin kahdesti viikossa Aristoteleen, Ciceron ja Quintilianuksen pohjalta, ja proosakirjoituksen teoriaa opiskeltiin usein paitsi Aristoteleen *Retoriikasta* myös Platonin *Gorgiaasta* ja Longinuksen teksteistä. Latinankielisistä auktoreista ilmeisesti ainoastaan Cicero ja Seneca kuuluivat Locken ohjelmaan.⁵¹ Toisena vuotena mukaan tulivat dialektiikka ja moraalifilosofia sekä uutena metodina disputaatioihin osallistuminen tarkkailijan roolissa kolmena päivänä viikossa. Kolmantena opiskeluvuotena kreikan kielen professori luennoi klassisia auktoreita kuten Homerosta, Demosthenesta, Isokratesta tai Euripidestä. Näistä moniin Locke oli tutustunut jo Westminsterissä. Lisäksi oli osallistuttava kahteen disputaatioon, yhteen opponenttina, toiseen respondenttina. Näiden disputaatioiden menestyksellinen suorittamisen jälkeen opiskelijasta tuli *general sophister* ja hänelle annettiin palkinnoksi Aristoteleen logiikkaa käsittelevä kirja. Neljäntenä vuotena oli vielä suoritettava kaksi

⁵⁰ BA- ja MA-tutkintojen säädöksissä todettiin esimerkiksi: "The examination is not to be on philosophical subjects merely, to which limits the narrow learning of the last age was confined, but also matters of philology; and a principal object of inquiry with the examiners will be what facility the several persons have of expressing their thoughts in Latin; for it is our will that no persons shall be admitted to the bachelorship of arts but those who can with consistency and readiness, and still less to the master's degree ... but those who can with suitableness and aptitude express their thoughts in Latin on matters of daily occurrence" (lainannut Feingold 1997a, 215).

⁵¹ Rogers 2007, 10

päättävää disputaatioharjoitusta sekä täydennettävä logiikan- ja mahdollisesti myös moraalifilosofian, kreikan sekä aritmetiikan opintoja, minkä jälkeen opiskelijalla oli oikeus anoa BA-oppiarvoa.⁵²

Filosofiaan alettiin todella perehtyä vasta matematiikankurssin suorittamisen jälkeen. Vahva painotus klassisiin kieliin ilmenee perustussääntöäkin selkeämmin erilaisissa opiskelu-oppaissa, joissa suositeltiin lukemaan kieliä ja kirjallisuutta jatkuvasti. Niissä kehoitettiin esimerkiksi lukemaan Aristotelesta tai Platonia kreikaksi sekä myös analysoimaan tyyllillisesti niitä tekstejä, joita varsinaisesti opiskeltiin niiden sisällön vuoksi. Muutoinkaan jyrkkiä eroja kirjallisuuden, filosofian ja tieteen välille ei tehty. Viimeksi mainittu tarkoitti aina yhdeksännentoista vuosisadan alkupuolelle oppineisuutta ja tietämystä yleensä tai jonkin tiedon alaa. Filosofiaakin saatettiin pitää kirjallisuutena, sillä kirjallisuudella alettiin tarkoittaa yksinomaan fiktiivistä kirjallisuutta vasta 1800-luvun alkupuolella. Myös kaunokirjallisuutta pidettiin arvokkaana, sillä sen ajateltiin pystyvän vaikuttamaan ihmisen tunnejärjestelmiin ja kasvattamaan luonnetta. Erasmuskin sanoin *lectio transit in mores* eli luettu näkyy käytöksessä. Kirjallisuus saattoi – niin oletettiin – myös kehittää elämän ymmärtämiskykyä, käytännöllistä järkeä (lat. *prudentia*) sekä arvostelukykyä, sillä se laajentaa lukijansa kuvittelukyvyyn ja kokemusmaailman piiriä ja vaatii ottamaan kantaa kertomuksen henkilöiden ratkaisuihin erilaisissa elämäntilanteissa. Ciceron auktoriteetti keskiaikaisessa retoriikassa oli korkein ja hänen käsityksensä vaikuttivat myös siihen, miten Aristoteleen *Retoriikkaa* tulkittiin. Teoksissaan *de Oratore* ja *Orator* Cicero esittää reetorin hyveelliseksi filosofiksi, joka parantaa kuulijoiden elämää. Ihanteelliseksi puhujaksi tuleminen edellyttää synnynnäisten lahjojen lisäksi opiskelua, imitaatiota ja harjoitusta sekä tervettä järkeä. Laaja-alainen sivistys on erittäin tärkeää. Puhujan on oltava perillä paitsi filosofiasta myös oikeustieteestä ja historiasta ja tunnettava myös muiden tieteiden saavutuksia. Tämän lisäksi puhuja osallistuu aktiivisesti yhteiskunnalliseen elämään. Cicero osoittaa puheinstituutiolle niitä tehtäviä, joita Aristoteles liitti kasvatukseen, käytännöllisen filosofian ja taiteenkin alueille.

Ciceron keskiaikainen auktoriteetti vaikutti siihen, että renessanssihumanistit pitivät retoriikkaa eräänlaisena filosofisena instituutiona. Keskiajalla Ciceron retoriikan tärkein lähde oli *de Inventione*, mutta myös anonyymiä teosta *Rhetorica ad Herennium* pidettiin Ciceron kirjoittamana.⁵³ Klassisen ideaalin mukaisesti arvostettiin mahdollisimman laajaa oppineisuutta.

⁵² Kts. myös Woolhouse 2007, 15-18

⁵³ Knuutila (1998, 31). Aristoteleen *Retoriikka* ilmestyi skolastikoille luettavaksi noin 1200-luvun puolivälissä anonyymien kääntäjien latinannoksena. Hermannus Alemannuksen käännös on vuodelta 1256 ja William Moerbekelaisen käännös valmistui ennen vuotta 1270 (Dod 1982, 78). Renessanssihumanistien Ciceroa kohtaan osoittama ihailu saattoi lähennellä palvontaa. Fanaattisimmillaan se tarkoitti, että ainoastaan

Cicero esittää teoksessaan *de Oratore*, että “puhujan on kyettävä pitämään kaikenlaisia puheita kaikilta kulttuurin aloilta”, että “kenenkään ei tulisi lukeutua niihin puhujiin, jotka eivät hallitse kaikkia niitä taiteita, jotka sivistyneelle sopii hallita” ja että sellaisen yleistiedon puuttuessa “puhe ei ole kuin tyhjää ja naurettavaa sanojen sekamelskaa”.⁵⁴ Quintilianus sanoo retoriikan oppikirjassaan *Institutio oratoria*, että kirjallisuuden opiskelijalle (*grammaticus*) ei riitä teosten lukeminen, vaan “jokaista kirjoittajaa tulee tutkia huolellisesti, ei pelkästään käsiteltävään asiaan vaan myös sanastoon keskittyen”, “eikä opintoja voi pitää täydellisinä mikäli niihin ei sisälly musiikkia, tähtitiedettä ja filosofiaa”. Renessanssihumanistit kuten Erasmus, Vives ja Thomas More toistivat samankaltaisia ajatuksia. Italian renessanssihumanistien *uomo universalen* ideaalin kaikuja soi yhä Englannin maalla.

Pelkästään perustussääntöä ja kirjalistoja tarkastelemalla saa helposti sellaisen käsityksen, että koko filosofian curriculum oli tiukasti aristotelismin otteessa. Perustussääntö esimerkiksi vaati, että logiikan luennoitsijan “pitää eksplikoida jotakin osaa Aristoteleen logiikasta”. Moraalifilosofian opettajan vaadittiin käsittelevän Aristoteleen moraalifilosofian osa-alueita eli etiikkaa, politiikkaa ja ekonomiaa. Luonnonfilosofian professorin odotettiin käsittelevän koko Aristoteleen luonnonfilosofian corpus: *Fysiikka, Taivaasta, Syntymisestä ja häviämisestä, Meteorologica* sekä *Sielusta*. Myös erilaiset disputaatioita ja seremonioita koskevat säädökset korostivat Aristoteleen merkitystä koko yliopiston identiteetin kannalta. Esimerkiksi loogisia virhepäätelmiä ja paradokseja eli sofismoja koskien määriteltiin, että joku neljästä johtavasta maisterista (*master regens*) kehottaa kandidaatteja tutkimaan kirjallisuutta ja selostamaan aristoteelisen dialektiikan ansioita ja hyötyjä. Tämän jälkeen jokaiselle opiskelijalle oli määrä antaa oma kappale Aristoteleen logiikan oppikirjasta. Disputaatiota koskevissa säädöksissä vaadittiin, että niistä vastaavien kandidaattien (bachelors), jotka myös asettivat kysymyksiä dispuoitaviksi, on puolustettava disputaation ratkaisuaan Aristoteleen, “jonka auktoriteetti on korkein”, perusteella.⁵⁵ Retoriikkaan, moraalifilosofiaan ja politiikkaan liittyvissä disputaatioissa oli noudatettava Aristoteleen ja peripateetikkojen opetusta sakkorangaistuksen uhalla.⁵⁶ Laudin perustussääntöä ei kuitenkaan aina seurattu käytännössä, vaan koulut muotoilivat vaihtoehtoisia etenemismuotoja nelivuotiseksi curriculumiksi. Christ Churchissa tällainen vaihtoehto perustui Aristoteles-luentoihin: *Ensimmäinen*

Ciceron latinasta luettavat ilmaukset olivat hyväksyttäviä, eikä muita tullut käyttää. Tällaista ciceronianismia alkoi esiintyä Italiassa 1400-luvun lopulla, Burckhardt (2006, 161-162) esittää, ja mainitsee esimerkkinä Christophorus Longoliuksen (1488-1522), joka päättäväisesti luki ainoastaan Ciceroa viiden vuoden ajan ja vannoi sen jälkeen valan olla käyttämättä sellaisia ilmauksia, joita Cicero ei ollut käyttänyt.

⁵⁴ On suomennettu: *Puhujasta*, suomentanut Aulikki Vuola, Gaudeamus, Helsinki 2006

⁵⁵ Bachelor oli välitutkinto matkalla maisterintutkintoon. Vrt. lat. *baccalaureus* keskiajalla.

⁵⁶ *Oxford University Statutes*, kääntänyt G. R. M. Ward (kaksi osaa, Lontoo 1845-51) I.20-3, 34-5, 43-4. Lainattu teokseen Feingold (1997b, s. 389-90).

analytiikka ensimmäisenä, *Kategoriat*, *Toinen analytiikka* ja *Topiikka* toisena, *Etiikka* ja *Fysiikka* kolmantena sekä “tieteelliset teokset” neljäntenä vuotena. Lisäksi oli mahdollista osallistua retoriikan ja kreikan kurseille sekä sellaisille kurseille, joille valmistettiin määrättyjä aiheita käsitteleviä luentoja ja kirjoitelmia arvosteltavaksi. Näiden lisäksi piti osallistua disputaatioihin ja latinan puheharjoituksiin.⁵⁷

Locken MA-opinnot käsittivät kolmevuotisen curriculumin, joihin sisältyi disputaatioita sekä kuuden Aristotelesta käsittelevän luennon pitäminen. Lisäksi piti osallistua geometrian, astronomian, heprean, kreikan, luonnonfilosofian, moraalifilosofian ja metafysiikan luennoille. MA-vaiheessa opiskelua ei enää valvottu ja ohjattu ylhäältä päin tarkasti, vaan opiskelija sai keskittyä omiin kiinnostuksen kohteisiinsa. MA-tutkinnon vuonna 1658 suorittaessaan Locke oli hieman alle 26 vuoden ikäinen. Hänen kielellinen osaamisensa ja kirjallisuuteen liittyvä tietämyksensä huomattiin ja hänet nimitettiin kreikan kielen (vuosiksi 1661-62) ja retoriikan (1663) lehtoriksi. Myöhemmin (1664) hänestä tehtiin moraalifilosofian sensori (Censor in Moral Philosophy). Tehtävä edellytti luentosarjan pitämistä, ja Locke käsitteli ilmeisesti luonnollista moraalilakia.⁵⁸ Locke kertoo kokeneensa Oxfordin skolastisen opiskelutyylin vastenmieliseksi, erityisesti disputaatiot sekä logiikkaan ja metafysiikkaan liittyvät hienostelut.⁵⁹ Siinä missä Leibniz luonnehti aristoteelista logiikkaa yhdeksi hienoimmista ihmismielen saavutuksista, Locke piti sitä “varsin hyödyttömänä taitona”, “hämärien sanojen omituisena ja käsittämättömänä verkostona”,

⁵⁷ Woolhouse 2007, 17

⁵⁸ Milton 1994, 7; Woolhouse 2007, 53

⁵⁹ Logiikkakäsityksessä tapahtui 1600-luvun kuluessa suuri transformaatio. Vuosisadan alkupuolen logiikka oli korkeaskolastiikan kaltaista äärimmäisen teknistä ja filosofista dialektiikkaa. Kirjallisuutta ja retoriikkaa ihannoivat humanistit vastustivat sitä, ja tuloksena oli muutos *trivium*-opintojen painotuksessa. Logiikka alettiin ymmärtää “taidoksi päätellä ja jäsentää puhe-esitys oikein sekä välineeksi palvelemaan huomion parempaa suuntaamista ja tiedon parempaa organisoimista varten” (Feingold 1997a, s. 276). Burgersdijk totesi vuonna 1626, että on kolmenlaisia loogikoita: aristoteelikkoja, ramisteja ja semi-ramisteja eli “Philippo-Ramisteja” Melanchtonin mukaan. Yleisellä tasolla voi sanoa, että varhaisen modernin loogikot näkivät aristoteelisen logiikan puutteeksi, ettei sillä ollut paljon sanottavaa induktiivisesta päättelystä, vaikka se toki mainittiin. He etsivät vaihtoehtoisia loogikoita, missä otettaisiin huomioon myös ei-deduktiivinen argumentointi ja probabilitiset johtopäätökset sekä tehtäisiin loogikasta osa heuristista metodia. Melanchton etsi traditionaalisen ja vaihtoehtoisten loogiikoiden synteisiä, johon sisältyisi formaalinen metodi ei-syllogistiselle päättelylle. Myöhemmin Leibniz yhdisteli logiikan, luonnollisen kielen ja mielen filosofista tutkimusta. Kts. esim. Losonsky (2006). Niin sanotun uuden retoriikan edustaja Chaïm Perelman (1996, 9-10) katsoo Petrus Ramusin (1515-72) toteuttaman retoriikan uudistamisen osoittautuneen “kohtalokkaaksi virheeksi koko tutkimusalalle”. Ramus hylkäsi Aristoteleen erottelun analyttisten ja dialektisten argumenttien välillä. Ramus laajensi dialektiikan käsittämään paitsi pätevien eli muodollisten eli analyttisten päätelmien tutkimisen myös yleiseen mielipiteeseen tai todennäköisyyteen perustuvien ja vakuuttavuuteen tähtäävien dialektisten argumenttien keksimisen (lat. *inventio*) ja jäsentelyn (lat. *dispositio*). Tämän reduktion tuloksena retoriikkaan jäi jäljelle alkuperäiseen aristoteeliseen retoriikkaan verrattuna vain tyyliin eli kielellisiin koristeisiin liittyvä tutkimus. Perelman sanoo Ramusin kollegan, Omer Talonin julkaisseen 1572 ensimmäisen järjestelmällisen, pelkästään kielikuviin keskittyvän retoriikan esityksen. “Näin oli luotu”, Perelman jatkaa, “perusta ns. perinteiselle retoriikalle eli kielikuvien tieteelle, jonka myötä koko tutkimusala vähitellen näivettyi ja kuoli”. 1800-luvun jälkeinen moderni logiikka tarkasteleekin ainoastaan muodollista päättelyä (eli Aristoteleen analyttisiä syllogismeja) ja sivuuttaa dialektiset päätelmät logiikkaan kuulumattomina.

“loputtomana labyrinttina” ja “oppineena tietämättömyytenä”, joka vieläpä tuhoaa “keskustelun, opetuksen ja yhteisön välineen ja keinot”.⁶⁰ Noin seitsemänkymmenen vuoden ikäisenä Locke kertoi Jean Le Clercille hukanneensa “koko lailla aikaa opintoja aloitellessaan, sillä tuolloin ainoa Oxfordissa tunnettu filosofia oli peripateettista filosofiaa, joka oli hämärien termiensä vuoksi sekavaa ja täynnänsä hyödyttömiä kysymyksiä”.⁶¹ Myös Locken varhainen into klassisia kieliä kohtaan laantui, ja hän alkoi kritisoida kieliopintoja samoin kuin kulttuuriopintoja ylipäänsä. Arvostelustaan huolimatta nuori Locke kuitenkin tuli hankkineeksi vankat tiedot teologiasta ja aristotelismista sekä jatkoi klassisten kielten opiskeluaan Oxfordissa, missä niillä oli keskeinen asema curriculumissa. Locken välillä purevastakin arvostelusta huolimatta Oxfordin ilmapiiri oli kuitenkin niin opettajien kuin opiskelijoiden keskuudessa varsin liberaali ja avoin uusille ajattelutavoille.

Aristoteleen ensyklopedistinen asema tieteen (*science*) perustana oli edelleen vahva. *Science* muodosti kokonaisuuden, joka käsitti kaikki niin kontemplatiiviset kuin kokeellisetkin tutkimukset ja siihen sisältyivät luonnonfilosofia, moraalifilosofia, metafysiikka ja logiikka (joka 1600-luvulla ei tosin ollut niinkään “science” vaan mieluummin “art”, päättely- ja puhetaitoon liittyvä välineellinen oppi). Moraalifilosofia jakautui edelleen etiikkaan, politiikkaan sekä ekonomiaan (kr. *oikonomiā*) eli hyvän elämän aineellisten edellytysten asianmukaisen käyttämisen taitoon. Yksittäiset tieteet olivat monin tavoin toisiinsa kytköksissä ja myös jakoivat samat metodologiset ja epistemologiset perusoletukset. Aristoteelinen tiedekonseptio oli toki voimissaan muuallakin kuin Oxfordissa ja myös niin sanotun uuden filosofian piirissä.

⁶⁰ “§ 8 This [skill in disputing], though a very useless Skill, and that which I think the direct opposite to the ways of Knowledge, hath yet passed hitherto under the laudable and esteemed Names of *Subtlety* and *Acuteness*; and has had the applause of the Schools, and encouragement of one part of the learned Men of the World. - - § 10 Thus learned Ignorance, and this Art of keeping, even inquisitive Men, from true Knowledge, hath been propagated in the World, and hath much perplexed, whilst it pretended to inform the Understanding. - - yet there were Philosophers found, who had learning, and *subtlety* enough to prove, that *Snow* was *Black*; *i.e.* to prove, that *White* was *Black*. Whereby they had the Advantage to destroy the Instruments and Means of Discourse, Conversation, Instruction, and Society; whilst with great Art and *Subtlety* they did no more but perplex and confound the signification of Words, and thereby render Language less useful, than the real Defects of it had made it, a Gift, which the illiterate had not attained to.” (*Essay* III.x.8-10). Francesco Petrarca (1304-74), jota renessanssihumanistit pitivät yhtenä esikuvanaan, oli myös hyvin suorasanainen: Aristoteelikot ovat pöyhkeitä ja väittävät tietävänsä, mutta heidän opetuksensa on paljolti virheellistä, sillä se ei perustu järkeen vaan Aristoteleen epäilyttävään auktoriteettiin. He ilmaisevat itseään niin hämärin sanoin, etteivät itsekään ymmärrä, mitä tarkoittavat. Ja vaikka heidän opetuksensa olisivatkin tosia, niistä ei olisi mitään hyötyä onnellisen elämän kannalta, Petrarca esitti. Petrarca kannatti Augustinuksen ohella Ciceron ja Senecan kaltaisten reetorien kohottamista aristoteelis-skolastisen filosofian edelle. Petrarca tiesi hyvin, että juuri Ciceron *Hortensius* oli se teksti, jonka Augustinus kertoo tehneen hänestä oikean filosofin pelkän reetorin sijaan ja siten asettaneen hänet tielle kohti kristinoppia. Kts. Menn 1998, 41-43.

⁶¹ Jean Le Clerc, *The Life and Character of Locke*, London 1706, lainannut Feingold (1997b, s. 359).

Locken suhde Descartesin filosofiaan ja korpuskulaariseen fysiikkaan muodostui Oxfordissa, varmuudella 1660-luvulla, mutta kenties aiemminkin, sillä Descartesin maine oli vakiintunut jo 1640-luvun alussa. Descartesin teoksia luettiin Englannissa jo ennen kuin kirjakauppiat ehtivät tuoda niitä maahan. Esimerkiksi Sir Kenelm Digby lähetti Thomas Hobbesille kopion *Discoursista* vuonna 1637 pian teoksen julkaisemisen jälkeen. Samoin Newcastlen jaarli lähetti Robert Paynelle 1640-luvulla kopion kaikista Descartesin uusista teoksista sitä mukaa, kun ne mantereella ilmestyivät.⁶² Varsinkin Englannin sisällissodan (1642-51) aikana moni johtavista filosofeista pakeni Ranskaan ja oli tekemisissä Descartesin, Gassendin, Arnaud'n ja Mersennen kaltaisten filosofien kanssa.⁶³ Muistikirjamerkintöjensä perusteella Locke näyttäisi kiinnostuneen 1650-luvun loppupuolella lääketieteestä ja luonnontieteestä – etenkin kemiasta – mihin liittyen hän esimerkiksi luki Harveyn teoksen *Exercitationes de generatione animalium* ja kirjoitti muistiinpanoja Daniel Sennertin kirjoituksista. Mahdollisesti ensimmäiset kontaktit “uusiin” filosofeihin olivat syntyneet Locken tutorin, Thomas Colen suosituksesta jo ennen BA-tutkintoa. Tutorien tehtävä oli valvoa tutoroitavien päivittäistä elämää ja moraalista kehitystä sekä ohjata heidän opintojaan määräämällä esimerkiksi matematiikkaan ja luonnonfilosofiaan – tai Descartesin ja Gassendin ja eräiden muiden edustamaan uuteen filosofiaan – liittyvää lukemistoa virallisen curriculumin ulkopuolelta.⁶⁴

Aivan 1660-luvun alussa Locke tutustui Robert Boyleen ja innostui kokeellisesta menetelmästä. Noihin aikoihin Locke syvensi lääketieteen tuntemustaan lukemalla mekanistista filosofiaa käsittelevää kirjallisuutta kuten Boylen hiljattain julkaistua teosta *New Essays Physico-Mechanical touching the Spring of Air*, Descartesin taivaankappaleita ja optiikkaa käsitteleviä tekstejä sekä teosta *Principia philosophiae* samoin kuin Pierre Gassendin kirjaa *Syntagma philosophicum*.⁶⁵ Boylen vaikutuksesta Locke omaksui aikansa mekanistisen luonnontieteellisen näkemyksen, jonka mukaan maailma ja sen tapahtumat ovat vain liikkeessä olevaa ainetta. Descartesin filosofia puolestaan vapautti “koulukuntien käsittämättömästä fraseologiasta” eli skolastisesta perinteestä, joka edusti luonnontieteellis-empiristisesti suuntautuneille ajatteliijoille estettä, joka oli raivattava pois tieltä. 1660-luvulla Locke opiskeli myös paljon anglikaanista teologiaa, joka kiisteli niin roomalaiskatolisen kuin reformistisenkin suuntauksen kanssa. Locken Oxfordin-aika päättyi vuonna keväällä 1667, kun hän muutti Lontooseen lordi Ashleyyn palvelukseen. Ashley tunnetaan paremmin Shaftesburyn ensimmäisenä jaarlina, miksi hänet nimitettiin viisi vuotta myöhemmin. Muodollisesti

⁶² Feingold 1997b, 405

⁶³ Rogers 2007, 11

⁶⁴ Woolhouse 2007, 17-18

⁶⁵ Optiikkaa käsittelee *La Dioptrique* (1637, engl. *Optics*), ja taivaankappaleita *Les Météors* (1637), jota Locke tietävästi luki latinaksi. *Principia philosophiae* julkaistiin 1644. Locke luki erityisesti teoksen III ja IV osaa. (Milton 1994, 7)

Locke oli Ashley'n sihteeri mutta toimi myös perhelääkärinä sekä huolehti Ashley'n pojanpojan kasvatuksesta. Tästä tuli sittemmin Shaftesburyn kolmas jaarli ja huomattava moraalifilosofi.⁶⁶

Huolimatta eksplisiittisestä antipatiastaan skolastista traditiota kohtaan Locke osallistui siihen. Esimerkiksi vuosina 1661-62 hän kirjoitti kaksi tutkielmaa latinan kielellä skolastisen disputaation asuun. Niissä Locke puolusti siviilihallinnon viranomaisten oikeutta määrätä uskonnollisen palveluksen muodoista. Samoihin aikoihin hän johti skolastisia disputaatioita perinteiden velvoittamalla tavalla. Vuonna 1666 Locke kirjoitti myös disputaatiomuotoisen lyhyen tutkielman *Respirationis usus* ihmisen hengittämisestä.⁶⁷

Käsitystä aristotelismin monopoliasemasta vahvistavat edelleen Locken ja Hobbesin kaltaisten alumnien lausunnot, joissa dogmaattista suhtautumista aristotelismiin ja skolastiseen traditioon korostetaan ja arvostellaan avoimesti. Tällainen käsitys on kuitenkin virheellinen. Siirtyminen traditionaalisesta luonnonfilosofiasta uudempaan nimittäin tapahtui ilman, että se olisi heijastunut yliopiston virallisiin säädöksiin millään tavalla. Tuohon muutokseen liittyviä vaiheita on yritettävä hahmotella epävirallisten opinto-oppaiden sekä yliopistolaisten kertomusten perusteella.

Aristoteleen auktoriteettia horjutti eniten uusi luonnontiede, jonka havainnot osoittivat useita Filosofin luonnontieteellisistä käsityksistä virheelliseksi. Aristoteelisen luonnonfilosofian asemaa oli arvioitava uudelleen ja sen roolia opetuksessa rajoitettiin 1600-luvun kuluessa. Oxfordissa osattiin erottaa Aristoteleen edelleen relevantit tekstit niistä, joista aika näytti jättäneen. Moraalifilosofiassa, politiikassa ja retoriikassa Aristoteles oli edelleen *magister legitimus* mutta luonnonfilosofina hän oli entinen mestari, jonka näkemysten kanssa sopi olla eri mieltä. Esimerkiksi matemaatikko, astronomi ja piispa Seth Ward ylisti 1650-luvulla Aristoteleen merkitystä humanistisille tieteille ja lisäsi, että "vain hänen luonnontieteensä pitää hylätä, sillä se perustuu joko väärille tai käsittämättömille periaatteille - - jotka aika ja havainnot ovat osoittaneet epätosiksi". "Kun", Ward jatkaa, "nämä [luonnontieteeseen liittyvät] asiat on laitettu syrjään, niin jäljelle jäävien asioiden perusteella hän [Aristoteles] ansaitsee kunnian, joka kuuluu yhdelle suurimmista ja maailmaa eniten hyödyttäneistä älyköistä".⁶⁸ Seuraavalla vuosikymmenellä – jo Locke tutustuttuaan – aristoteelisen luonnontieteen ja metafysiikan kriitikkona tunnettu Robert Boyle tarkensi kritiikkinsä kohdetta teoksen *Origine of Formes and Qualities* (1666) esipuheessa:

⁶⁶ Milton 1994, 7-9. Kts. myös s. 204 tässä teoksessa.

⁶⁷ Woolhouse 2007, 42-49 ja 68-69

⁶⁸ Wilkins & Ward, *Vindiciae acamediarum*, 45-6, lainattu teokseen Feingold (1997b, 393), mistä voi lukea useita lausuntoja Aristoteleen filosofiaan suhtautumisesta.

En halua tulla ymmärretyksi koko peripateettisen filosofian arvostelijaksi tai moittijaksi – ja vielä vähemmän itsensä Aristoteleen halveksijaksi - - Sillä pidän Aristotelesta yhtenä (vaikkakin vain yhtenä monien joukossa) noista kuuluisista muinaisista, joiden oppineisuus Aleksanterin aikoihin ylevöitti Kreikkaa, ja suon hänelle suurimman osan siitä ylistyksestä, mitä hänelle on esitetty hänen suuren älynsä vuoksi - - Ja teen tässä selväksi, että missä käsillä olevassa tutkielmassa tai muissa kirjoituksissani väheksynkin Aristoteleen opetusta, ymmärrettäköön minun puhuvan hänen luonnontieteestään, tai pikemminkin sen spekulatiivisesta osasta (sillä hänen eläinten historiaa käsitteleviä kirjoituksiaan ihailen suuresti). En edes sano, ettei se voisi olla hyödyksi oppineille, tai jopa yliopistoissa, kunhan sitä opiskellessa noudatetaan varovaisuutta ja rajoituksia (joista olen puhunut toisaalla).⁶⁹

Kuvaava esimerkki perustussäännön muodollisesta noudattamisesta ovat Thomas Willisin lääketieteen luennot, jotka Richard Lower kirjoitti ylös ja välitti Robert Boylelle ja Lockelle, jotta tämä tiivistäisi niistä kirjan. Oletettavasti lukukaudella 1661-62 pidetyissä luennoissa olisi perustussäännön mukaan ollut luettava Aristoteleen *Fysiikkaa* ja *Sielusta*, mutta Willis tuskin mainitsee Aristotelesta. Sen sijaan hän käsittelee yleisiä aiheita kuten elämää, aistimista, liikkumista ja ravitsemusta (joita kaikkia Aristoteles kyllä tarkastelee *Sielusta*) ennen kuin siirtyy neurologisiin aiheisiin käsittelemään kipua, epilepsiaa, hysteriaa, unta, koomaa, halvauksia, deliriumia, raivoa, melankoliaa, maniaa ja tylsämielisyyttä. Tämän jälkeen Willis puhuu niistä aivojen osista (isoista aivoista ja pikkuaivoista), joiden olettaa aiheuttavan edellä mainittuja oireita. Hän nojaa vahvasti omiin teoreettisiin ja kliinisiin tutkimuksiinsa sen sijaan, että tukeutuisi esimerkiksi Galenokseen (johon ei juuri viittaa) tai 1500- ja 1600-luvun lääketieteen edustajiin (joihin viittaa vain vähän).⁷⁰ Näin saattoi toteutua perustussäännön vaatimus käsitellä Aristotelesta lääketieteen luennoilla.

1600-luvulla Oxfordin henki oli liberaali, ja siellä vallitsi yliopistohistorioitsijan sanoin “intellektuaalinen pluralismi”. Esimerkiksi Nathanael Carpenter julkaisi jo vuonna 1622 teoksen *Philosophia libera*, missä varoitti erityisesti opiskelijoita sokean auktoriteettiuskon sudenkuopista ja kannusti käyttämään tervettä arvostelukykyä filosofianopinnoissa. Tämä lienee ensimmäinen tieteellisen tutkimus- ja keskustelunvapauden puolustamiselle omistettu teos Englannissa. Arvokasta ja ylevää on *libertas philosophandi* eli älyllinen valinnan vapaus vaihtoehtoisten ajattelutapojen välillä. Auktorin velvollisuus Carpenterin mukaan on esittää puolueettomalla tavalla niin moderneja kuin menneitäkin näkemyksiä ja tehdä lukijalle mahdolliseksi valita vaihtoehtojen

⁶⁹ *Works of Boyle*, Birch-editio, iii.9, lainannut Feingold (1997b, 393). Teoksen täydellinen nimi on *The origine of formes and qualities (according to the corpuscular philosophy). Illustrated by considerations and experiments. (Written formerly by way of notes upon an essay about nitre)*. Tässä teoksessa Boyle esittää tärkeimmät perustelunsa korpuskularistisen filosofian puolesta ja käyttää ilmausta “sekundaariset kvaliteetit” ilmeisesti ensimmäisenä siinä merkityksessä, missä Lockekin sitä käytti.

⁷⁰ Frank 1997, 525-6

välillä. Carpenter Horatiusta siteeraten kertoo olevansa *nullius addictus iurare in verba magistri* ja varoittaa “älyllisestä orjuudesta”, jolla viittaa erityisesti Aristoteleen seuraajiin, jotka oppi-isänsä avoimesta suhtautumistavasta poiketen nielevät kaiken, mitä tämän väitetään sanoneen, ja pitävät sitä dogmaattisesti totena. Aristoteles oli ihminen ja erehtyväinen, minkä peripateetikot ovat unohtaneet antiikista lähtien. Carpenter vertaa aristoteelista filosofiaa Meduusan päähän, joka muuttaa tarkastelijansa kiveksi.⁷¹

Merkittävin osoitus Englannin akateemisesta vapaudesta on uusien luonnontieteellisten ajatusten virallisten kondemnaatioiden puuttuminen. Kopernikaanisen teorian opettamisen kieltämistä ei Englannissa edes harkittu, mutta kaikissa katolisissa ja joissakin protestanttisissakin yliopistoissa sen opettaminen oli tuomittu tai rajoitettu ankarasti. Oxfordissa ja Cambridgessa ei estetty myöskään Descartesin ajatusten nopeaa leviämistä 1640-luvulta alkaen, mutta Italian yliopistoissa samoin kuin Pariisissa, Genevessä, Louvainissa ja Uppsalassa se tuomittiin monta kertaa. Toki jotkut Oxfordin opettajista ilmaisivat vastenmielisyytensä uusia ideoita kohtaan, ja heidän perusteenaan olivat poikkeuksetta uudesta tieteestä seuraavat uskondogmien kannalta ongelmalliset implikaatiot. “Kuitenkin”, Oxfordin yliopistohistoriassa kirjoitetaan, “intellektuaalisen vapauden traditio oli liian juurtunut Englannin akateemisiin instituutioihin tullakseen revityksi irti sen huolestuneisuuden vuoksi, jota luonnonfilosofian mahdollisesti kumouksellisistakin tuloksista seuraa”. Niinpä Locke hämmästeli Ranskan-vierailullaan vuonna 1676, kuinka “uuden filosofian opettaminen oli kielletty yliopistoissa, kouluissa ja akatemioissa”. Newton totesi 1700-luvun alkupuolella kuinka “onnellinen oli, että oli syntynyt vapaassa maassa, missä saattoi sanoa, mitä ajatteli – joutumatta Galileon tavoin pelkäämään inkvisitiota ... tai menemään Des Cartes'n tavoin vieraaseen maahan ja sanomaan todistaneensa transsubstantiaation filosofiallaan”.⁷²

Aristoteleen luonnonfilosofian virheellisyydet olivat tiedossa, mutta aristotelismin asema yliopistopinnoissa oli edelleen vahva. Aristoteleen asema oli toki ankkuroitu perustussääntöön, mutta syitä oli muitakin. Ensinnäkin, vaikka aristotelismia kritisoivia ajatuksia julkaistiin runsaasti, niistä ei muodostunut sellaista filosofian kokonaisjärjestelmää, joka olisi saattanut haastaa aristoteelisen filosofian, jossa kaikki tieto jäsenyi omalle paikalleen ja muodosti – niin oli pari tuhatta vuotta ajateltu – harmonisen kokonaisuuden. Toiseksi, suurieleinen Aristoteleen hylkääminen ja uusien auktoriteettien leiriin siirtyminen olisi ollut ristiriidassa saavutetun älyllisen vapauden kanssa.

⁷¹ Jones 1982, 66; Feingold 1997b, 394-395. Carpenterin teoksen julkaisuvuodeksi näkee mainittavan myös vuotta 1621. Horatius-sitaatti: “[en ole] sitoutunut pidättäytymään kenenkään opetuksissa” (*Epistolae* l.i.14).

⁷² Feingold (1997b, s. 397), mihin Locken lausunto lainattu teoksesta John Locke, *Travels in France 1675-1679*, toim. J. Lough, Cambridge 1953 ja Newtonin teoksesta Manuel, F.E., *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge Mass. 1968, s. 267.

Kolmanneksi, aristoteelisen filosofian käsitteistö ja terminologia asettivat ehtoja sille kritiikille, mitä aristotelismiin kohdennettiin. Neljänneksi, jos Aristoteles oli väärässä, mikä nyt saatettiin osoittaa, niin eikö olisi mahdollista, että myös uusi luonnontiede osoittautuisi tulevaisuudessa vääräksi, vaikka sen virheitä ei vielä ollut huomattu? Descartes, Hobbes ja Locke olivat kaikki melko dogmaattisia filosofeja: kukaan heistä ei sanonut hyötyneensä edeltäjiensä työstä, ja kaikki esittivät omasta mielestään niin mullistavia näkemyksiä, että ne olisi pitänyt välittömästi hyväksyä. Kuitenkin näiden miesten silmien alla kenties enemmän kuin koskaan filosofian historiassa tuli ilmeiseksi, kuinka ohimeneviä teorit saattavat olla.⁷³

Charles Schmitt on todennut, että vaikka Picon, Kopernikuksen, Ramusin, Telesiuksen ja Brunon kaltaiset 1500-luvun kriitikot osoittivat joidenkin Aristoteleen oppien olevan virheellisiä, he eivät kyenneet esittämään vaihtoehtoista systeemiä korvaamaan aristotelismia, joka puutteistaan huolimatta oli niin kattava, ettei sille ollut haastajaa. Vasta 1600-luvun alkupuoliskolla Bacon, Galileo, Kepler, Harvey, Hobbes, Gassendi ja Descartes alkoivat esittää vakavammin otettavia vaihtoehtoja. Vaikka uusia näkemyksiä pidettiinkin ylivoimaisina vanhoihin nähden, piti vielä odottaa sukupolven verran ennen kuin uudet näkemykset päätyivät noviiseille tarkoitettuihin oppikirjoihin. Vanhoja näkemyksiä ei voinut vain heittää menemään, sillä yliopiston pedagoginen funktio oli – ja pitäisi olla vieläkin – antaa tietoa paitsi uusista, myös edeltäneistä käsityksistä. Uusien ajatusten merkitystä ei voi tehdä ymmärrettäväksi selvittämättä, mitä ne yrittävät korvata.⁷⁴ Aristotelismin asema ei perustunut virheettömyyden vaan kokonaisvaltaisuuden ja vakiintuneen metodologian varaan, ja keskeinen osa metodia oli terminologia ja käsitteellinen järjestelmä. Uusia näkemyksiä suhteutettiin aristoteeliseen filosofiaan, ja aristoteelikkojen terminologiaa käytettiin myös korpuskularistisessa filosofiassa. Esimerkiksi Francis Baconin mukaan fysiikka tarkastelee olioiden materiaalisia ja aikaansaavia, kun taas metafysiikka muodollisia ja finaalisia syitä. Muodolla Bacon ei tarkoita aristoteelisiä muotoja vaan aineellisia elementtejä, joista oleva koostuu samaan tapaan kuin sanat koostuvat kirjaimista niiden elementteinä.

⁷³ Tämänkaltaista kritiikkiä esitettiin. Esimerkiksi Meric Casaubon, joka oli opiskellut Oxfordin Christ Church Collegessa, syytti Descartesia röyhkeydestä ja rinnasti hänet Numa Pompiliukseen ja Minokseen, jotka myös esittivät omat lakinsa suurina viisauksina ja mielipiteensä uutuuksina mutta syyttivät opponenttiansa ajatuksia pimeydestä ja hedelmättömyydestä. Hänen mukaansa niin Descartes kuin Hobbeskin olivat molemmat ”pohjimmiltaan sietämättömän ylpeitä ja pöyhkeitä” mutta erityisesti Descartes ajatteli, että kaikki muut kirjat paitsi hänen kirjoittamansa tuli laittaa tarpeettomina syrjään. Tästä ja muista vastaavista esimerkeistä kts. Feingold (1997b, s. 398-400).

⁷⁴ Schmitt, Charles B., ”Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments”, teoksessa Murdoch, J.E & Sylla, E.D., (toim.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, lainattu teokseen Feingold (1997b, s. 400).

Kenny tulkitsee Baconin tarkoittaneen muodoilla niitä havaittavien olioiden materiaalisia rakenteita, joita emme kykene havaitsemaan mutta jotka ovat havaittavien ominaisuuksien syynä.⁷⁵ Sikäli kuin uusi filosofia pyrki kiistämään peripateetikkojen oppeja sen oli käytettävä samaa kieltä, ja siksi uutta ja vanhaa filosofiaa piti opettaa sopivassa suhteessa. Locke totesi, että uuden metodin edustajien kirjoitusten lukeminen “voi sopia sivistyneelle, kun hän ensin on hieman tutustunut vallitsevaan luonnonfilosofiaan”. Mikään tarjolla olevista filosofioista ei kuitenkaan tarjonnut täydellistä saati varmaa tietoa. “Silti”, Locke jatkaa, “sivistyneen on välttämätöntä perehtyä joihinkin niistä [uusista näkemyksistä] voidakseen osallistua keskusteluun. - - Olen sitä mieltä, että täällä päin maailmaa käytössä olevia luonnonfilosofioita tulee lukea mieluummin siksi, että oppii tuntemaan niiden hypoteesit ja ymmärtämään eri näkemyksistä puhumisen termit ja tavat kuin siinä toivossa, että niitä lukemalla voisi saavuttaa kaikenkattavan, tieteellisen ja tyydyttävän tietämyksen luonnosta.”⁷⁶

Filosofianopintojen etenemisestä vallitsi jokseenkin konsensus, minkä voi päätellä tutorien kirjoittamista opiskeluoppaista.⁷⁷ Esimerkiksi luonnonfilosofiaa jaoteltiin Aristoteleen tekstien mukaisesti, mutta kommentaarikirjallisuutta luettiin enemmän kuin Aristotelesta itseään. Ennen vuosisadan puoliväliä esimerkiksi *Fysiikkaan* liittyivät Pedro Hurtado de Mendozan, Antonius Rubiusin ja Francesco Zabarellan kommentaarit. *Syntymisestä ja häviämisestä* -kommentaattoreita olivat Dominicus Báñez, Antonius Rubius, Spigelius sekä Jean Fernel “ynnä muut lääkärit ja anatomistit”. *Taivaasta* lukemista tuli opastaa “ei vain Rubiusin ja Coimbran-kommentaattoreiden vaan myös Claviuksen kommentaarin Sacroboscon ja Michael Maestlinin teokseen *Epitome astronomiae*”. 1650-luvulla eräs suositus oli, että opiskelija valitsee kommentaarikirjallisuutta sellaiselta listalta, jolla ovat Rubius, Franciscus Toledolainen, Benitus Pereira, Aegidius Romanus, Jacobus Martini, Libertus Fromondusin *Meteora* (“paras jäljellä oleva teos aiheesta”) sekä Johannes Chrysostomos Magnensin *Democritus reviviscens* – ja näihin voi lisätä Gassendin, Descartesin, Digbyn ja Whiten kirjoituksia sekä Baconin luonnonhistoriaa ja kokeellista menetelmää käsitteleviä tekstejä. Seuraavan vuosisadan alussa esitettiin, että luonnonfilosofian opiskelussa paras metodi on historiallinen, ja siitä syystä on opiskeltava pythagoralaista, stoalaista, platonista, epikurolaista ja aristoteelista maailmankuvaa ennen siirtymistä Baconin, Descartesin ja Boylen uuteen filosofiaan.

⁷⁵ Kenny 2006, 29

⁷⁶ Locke, John, *The Educational Writings of John Locke*, toim. Axtell, lainattu teoksessa Feingold (1997b, s. 402).

⁷⁷ Tällaisia ovat esimerkiksi Thomas Sixsmithin, Thomas Barlow'n, John Grandorgen ja Thomas Heywoodin manuaalit, joista kts. Feingold (1997b, s. 402-4).

“Kasvatuksen modernisoijaksikin” kutsutun Richard Holdsworthin (1590-1649) *Directions for a Student in the Universitie* on noin vuonna 1648 julkaistu opiskelijan opas, jossa hahmotellaan opinnot neljäksi vuodeksi. Se oli alun perin tarkoitettu Cambridgen opiskelijoille mutta sitä noudatettiin laajalti muuallakin. Ylipäänsä Oxfordin ja Cambridgen perusopintojen curriculum ja opetusmenetelmät vastasivat niin paljon toisiaan, että esimerkiksi historioitsija Feingold puhuu niiden “olemuksellisesta harmoniasta”, minkä voi todeta opiskelijoiden muistikirjoja ja yliopistojen kirjastojen katalogeja vertaamalla.⁷⁸ Trentmanin mukaan “on runsaasti näyttöä siitä, että *Ratio studiorum* ja Holdsworthin *Directions*-teoksen henki ja jopa monet yksityiskohdatkin ovat suuresti tyypillisiä piirteitä läntisen Euroopan yliopistokoulutuksessa 1700-luvulle saakka”. Se muistuttaa jesuiittojen vuoden 1599 *Ratio studiorum* periaatteita: Molemmissa näkyy renessanssihumanismin vaikutus siinä, että niissä painotetaan klassisten kielten opiskelun merkitystä ja asetetaan tavoitteeksi “hyvän” eli Ciceron ja Quintilianuksen käyttämän latinan kirjoittamisen ja puhumisen taito. Molemmissa tämän tavoitteen saavuttamiseksi määrätään luettavaksi laajasti kreikan- ja latinankielistä kirjallisuutta. Molempiin sisältyy moraalisia ja uskonnollisia neuvoja. Molemmissa filosofian opinnot pohjautuvat skolastiseen aristotelismiin. Opintoihinsa vakavasti suhtautuvan tulee Holdsworthin mukaan lukea koko Aristoteleen tuotanto – luonnollisesti kreikan kielellä – sekä molemmat Akvinolaisen kokonaisesitykset eli *summat*. Kolmantena opiskeluvuotena mukaan tulevat “philosophical controversies”, jotka vastaavat skolastikkojen disputaatioita: “Aristoteleen lukeminen, kun luetaan kommentaattorin kera, ei ainoastaan ole hyväksi väittelytaitoa [controversy] opiskellessasi, vaan auttaa myös kreikan kielessä – ja itse asiassa kruunaa kaiken muun oppineisuutesi, sillä sellainen tuskin ansaitsee tulla kutsutuksi oppineeksi [scholar], joka ei ole tutustunut Aristoteleen töihin”.

Huomaa, että Holdsworth puhuu Aristoteleen lukemisesta “kommentaattorin kera”. *Directions* sisältääkin kommentaattoreista enemmän asiaa kuin Aristoteleesta ja skolastikoista yhteensä. Kommentaattoreiksi niin opiskelijoiden kuin opettajienkin luettavaksi mainitaan logiikan osalta Burgersdijk tärkeimpänä sekä Brierwood (*Elementa logicae* 1614 ja *Tractatus quidam logici de praedicabilibus et praedicamentis* 1628), Eustachius (*Summa philosophiae quadripartita* 1609), Smigleckius (*Logica* 1634), Complutumilaiset (*Cursus artium* 1624) sekä Coimbran kommentaattorit, Crakanthorpe (*Logicae libri quinque* 1622), Keckermann (*Systema systematum* 1613), Molinaeus (*Elementa logica* 1603) ja Sanderson (*Logicae artis compendium* 1640).⁷⁹

⁷⁸ Feingold 1997a, 212

⁷⁹ “Complutumilaiset” olivat Alcalán yliopiston karmeliittaprofessoreja. Alcalá tunnettiin aiemmin nimellä Complutum. Complutumilaisten tärkein periaate oli ankara tomismissa pitäytyminen, ja tässä he olivat “luultavasti tarkempia kuin muut uusskolastisista kommentaattoreista”. *Cursus artium*in logiikka-osuuden

Etiikka-kommentaattoreita ovat Burgersdijk (*Idea morali [sic] philosophiae* 1623), Golius (*Epitome doctrinae moralis* 1631), Eustachius (*Summa philosophiae quadripartita* 1609) ja Morisanus (*Commentarii et disputationes in libros logicos, physicos et ethicos Aristotelis* 1625). *Metafysiikka*-kommentaattoreita Scheibler (*Philosophia compendiosa* 1628), Fonseca (*Commentarium ... in libros metaphysicorum Aristotelis* 1577), Eustachius (*Summa philosophiae quadripartita* 1609), Suárez (*Disputationes metaphysicae*) “ja vastaavat”.⁸⁰

Kokoavasti voi sanoa, että Locken Oxfordissa vallitsi *libertas philosophandi*, uuden ja vanhan filosofian rauhanomainen rinnakkaiselo, joka jatkui 1600-luvun viimeisille vuosikymmenille.⁸¹ Virallisiin säädöksiin valetun traditionaalisen aristotelismin rinnalle ilmestyi kasvavassa määrin uutta mekanistis-korpuskulaarista luonnonfilosofiaa. Sen ranskalaisia edustajia olivat esimerkiksi Descartes, Gassendi ja Malebranche, mutta englantilaista uudistusta ajoivat muiden muassa Bacon, Hobbes ja Boyle sekä Locke itse. Uusi filosofia oli kuitenkin sidoksissa aristoteelisen filosofian käsitteistöön, ja aristoteelinen viitekehys määritteli sen kysymyksenasettelua. Korpuskularistisia ajatuksia lausuttiin aristoteelisen käsitejärjestelmän sisällä. Curriculumin puitteissa Locke ei uuteen filosofiaan tutustunut, sillä sen edustajien teoksia ei käytetty oppikirjoina lainkaan, eikä Aristoteleen vastaisia oppikirjoja ylipäänsä ollut kuin noin vuoden 1675 jälkeen.⁸² Aristotelesta luettiin, mutta Platonia ei niinkään. Rogers pitää varmana, ettei Locken opintoihin kuulunut pakollista tutustumista keskiajan suuriin filosofeihin.⁸³ Etenkin jesuiittojen välittämä tomistinen skolastiikka oli vahvasti esillä Oxfordissa käytetyissä lukemistoissa. Myös aristotelismi välittyi erityisesti jesuiittakommentaattoreiden mutta myös protestanttisen aristotelismin kautta. Viralliseen curriculumiin kirjatun Aristoteleen sijaan luettiin yleisimmin “Aristotelesta” eli oppikirjailijan tyypistettyä näkemystä traditiosta. Trentman huomauttaa, että on sääli, että 1600-luvun yliopistossa skolastiikkaa eivät päässeet edustamaan niinkään parhaat keskiajan filosofit tai edes myöhäisskolastikot, vaan “sen sijaan skolastiikkaa välittivät myöhemmille sukupolville filosofiset keskinkertaisuudet kuten Burgersdijk ja Keckermann tai Crakanthorpen kaltaiset pahansuiset papit. Ei ole ihme, että todellisen skolastiikan oivallukset ymmärrettiin väärin ja Aristoteelinen skolastiikka kumottiin *ignoratio elenchi* -perusteella”.⁸⁴ Trentmanin ilkeily osuu kylläkin lähinnä protestanttisen tradition oppikirjailijoihin. Jesuiittoja hän ei tässä yhteydessä mainitse.

kirjoitti Diego de J sus (1570-1621). Kts. *The Catholic Encyclopedia* (2007). Molinaeus on latinankielinen versio nimestä Pierre de Molin.

⁸⁰ Trentman 1982, 835-837

⁸¹ Krays 2008, 283

⁸² Schmitt 2009, 801

⁸³ Rogers 2007, 10

⁸⁴ Trentman 1982, 837

Kognitiokykyihin liittyvästä keskustelusta

Renessanssiaikana aristoteelinen psykologia kukoisti, ja *Sielusta* pidettiin yhtenä tärkeimmistä Aristoteleen teoksista, minkä voi päätellä 1400- ja 1500-luvuilla julkaistujen laitosten, käännösten ja kommentaarien lukumäärästä. Se kuului käytännössä kaikkien yliopistojen curriculumiin, mitä ei voi sanoa kuin Aristoteleen *Fysiikasta* ja logiikkaa käsittelevistä teksteistä. Psykologiaa ei pidetty itsenäisenä tieteenä vaan se nähtiin osaksi luonnontiedettä, jonka perustana oli fysiikka ja huipentumana psykologia, joka ainoana käsitteli elollisten olioiden periaatteita. Koska ihmisen ymmärtävää sielunosaa pidettiin alimpana aineettomaan olemassaoloon kykenevistä substansseista, psykologiaan liittyi myös metafysiikan alaan kuuluva kysymys aineettomista substansseista. Keskustelunaiheeksi nousikin psykologian paikka tieteiden järjestelmässä: kuuluuko *scientia de anima* mieluummin metafysiikkaan vai luonnontieteeseen? Bakker esittää painopisteen muutoksen yhdeksi selittäjäksi renessanssifilosofien luettavaksi ilmaantunutta uusplatonikko Simplikioksen (n. 490-560) *Sielusta*-kommentaaria, jossa huomio kiinnitetään Aristoteleen *de Partibus animalium* alussa olevaan kohtaan, jota keskiajan skolastikot eivät käsitelleet.⁸⁵ Aristoteles sanoo, että luonnonfilosofille (*φυσικός*) riittää sielun tutkiminen siltä osin kuin se on liikkeen (eli kasvamisen ja aistimisen) periaate, mutta tämä ei tutki sielua intellektuaalisen aktiviteetin perustana. Luonnonfilosofi siis tutkii vain osaa sielusta. Simplikios tulkitsee ymmärtävän sielunoson tutkimisen metafysiikan tehtäväksi (vaikkei Aristoteles niin sanokaan) ja esittää, että *scientia de anima* ei ole pelkästään luonnonfilosofiaa eikä metafysiikkaa vaan molempia: se on välittävä tiede. Renessanssin aristoteelikoista esimerkiksi Augustinus Nifus hyväksyi Simplikioksen näkemyksen, joskin katsoi psykologian olevan lähempänä luonnonfilosofiaa kuin metafysiikkaa. Petrus Pomponazzi päätyi pitämään psykologiaa puhtaasti luonnonfilosofiana, jolla ei ole mitään tekemistä metafysiikan kanssa. Tätä kritisoi averroisti Marcantonio Genovalainen (eli Marcus Antonius de Passeriis, 1490/1-1563), joka sanoi psykologian olevan luonnonfilosofiaan ja metafysiikkaan nähden itsenäinen *scientia animastica*, jonka tutkimuskohteita ovat sekä materiaalinen *anima cogitativa* että immateriaalinen *anima intellectiva*.⁸⁶

Eräissä mielessä itsenäisen psykologiatieteen alku on siis Marcantonio Genovalaisen averroistisessa aristotelismissä, joskin Marcantonion maineikas oppilas Jacobus Zabarella jälleen luki psykologian luonnontieteen osaksi. Tänäpäkin psykologia ei kykene selittämään, mikä on ihmisen “sisäiseksi kokemusmaailmaksi” tai “korkeimmaksi ohjausjärjestelmäksi määritelty *ψυχή*,

⁸⁵ *de Part. an.* I.1, 641a18-b10. Tätä *Eläinten osista* ei ole suomennettu. Keskiajan kommentaattorit keskittyivät lähinnä *Phys.* II.2, 194b10-15 ja *de An.* I.1, 403a27-28.

⁸⁶ Bakker 2007

joka ohjaa toimintaa ja ajattelua”.⁸⁷ Aivofysiologiassa kaiketi oletetaan kuitenkin olevan psykologian luonnontieteellinen perusta, ainakin niin sanotun biologisen psykologian piirissä.

Psykologia nähtiin merkittäväksi myös etiikalle, missä kaivattiin ymmärtämystä sielusta ihmisen ajatusten ja toimintojen perustaksi. Reetoreita psykologia kiinnosti sikäli kuin se auttoi heitä vetoamaan kuulijoidensa aistillisuuteen ja emootioihin. Bolognan yliopiston curriculumissa psykologiaa opiskeltiin lääketieteen opintoihin valmentautuessa, sillä se auttoi ymmärtämään mentaalisia ja fyysisiä sairauksia. Psykologia oli luonnontieteistä korkein ja askel ylempiin opintoihin yliopistoissa.⁸⁸

Renessanssifilosofian ymmärtämiseksi on otettava huomioon joitakin seikkoja. Ensinnäkin renessanssihumanismin klassisiin kieliin kohdistuvan harrastuneisuuden ansiosta Aristoteleen teoksista, myös *Sielusta* laadittiin filologisesti ja tyyllisesti ansioituneempia käännöksiä kömpelöiden skolastikkojen käännösten tilalle. Humanistit tähdensivät tarkkuutta kreikan kielessä. Tunnetun kielelliseen eleganssiin pyrkivän *Sielusta*-käännöksen teki esimerkiksi Johannes Argyropoulos. Myös sanatarkkoja käännöksiä tehtiin. Esimeriksi Georgius Trapezuntius käänsi 1400-luvulla kahdesti *Sielusta* Moerbekelaisen käännöksen perusteella sanatarkkaa metodologiaa noudattaen. Vaikka Argyropoulosin tekstistä tuli akateemisten filosofien uusi standardikäännös, niin vanha Moerbekelaisen käännös pysyi tunnettuna, sillä se välittyi skolastikkojen kommentaarien mukana. Toiseksi, Aristoteleen tekstien kreikankielinen corpus julkaistiin ensimmäisen kerran 1495-1498 ja sen jälkeen lukuisina editioina joko latinankielisen paralleelitekstin kera tai ilman. Joihinkin yliopistoihin perustettiin jopa historiallisen Aristoteles-tutkimuksen oppitupa, jotta filosofisen analyysin ohella tarkasteltaisiin myös filologisia kysymyksiä. Kolmanneksi, Aristoteleen kreikankielisten kommentaattoreiden tekstejä löydettiin, käännettiin ja julkaistiin. Akvinolaisen ja Averroësin siteeraamia katkelmia lukuun ottamatta niitä tunnettiin vielä 1400-luvun alussa vain nimeltä tai epäsuorasti. Nyt esimerkiksi Themistioksen, Aleksanteri Afrodisialaisen, Simplikioksen ja Johannes Filoponoksen välityksellä saattoi tutustua paremmin kreikankieliseen Aristoteleeseen ja

⁸⁷ Esimerkiksi Feldmanin (1993) ja Kalat'n (1993) 700-800 -sivuisissa psykologian oppikirjoissa hakemistosta löytyy kaikkea maan ja taivaan väliltä, mutta "psyche" puuttuu. Jälkimmäisessä avataan "psykologian" etymologiaa sen verran, että todetaan sen olevan "sielua" tai "mieltä" tarkoittavan *psykhen* ja "sanaa" tai "tutkimusta" tarkoittavan *logoksen* muodostama yhdyssana, minkä lisäksi psykologian kerrotaan syntyneen filosofiasta. Psykologian Kalat määrittelee "käyttäytymisen ja kokemuksen systemaattiseksi tutkimukseksi" (s.5), ja Feldmanin mukaan se on "käyttäytymisen ja mentaalisten prosessien tieteellistä tutkimusta" (s.2). Nämä ovat amerikkalaisia teoksia mutta niitä käytetään suomalaisessa yliopistossa oppikirjoina. Suomalainen Vilko-Riihelän vastaava teos (1999) sisältää hakusanan "psyky": "mieli, kreik. psykhe, sielu, henki, jolla tarkoitetaan ihmisen sisäistä kokemusmaailmaa". Psykologia taas on "ihmisen toimintaa ja toiminnan muutoksia koskeva tiede". Risto Vuorinen (1998, 343) sanoo "psykyestä eli mielestä": "yksilön sisäinen kokemusmaailma, hänen subjektiivinen todellisuutensa; kattaa kaikki sisäiset toiminnot yksinkertaisista aistimuksista monimutkaisiin ajatteluprosesseihin; minän orgaani".

⁸⁸ Park & Kessler 2009, 455-457

tuoreisiin näkemyksiin. Neljänneksi, humanistitutkijat saivat käsiinsä klassista filosofiaa aristoteelisen tradition ulkopuolelta auktoreilta kuten Platon (erityisesti dialogit *Valtio*, *Timaios* ja *Faidros*), uusplatonikot kuten Plotinos, Jamblikhos ja Synesios, mutta myös stoalainen Epiktetos, Cicero sekä Sekstos Empeirikos. Platonisesta perinteestä ja stoalaisuudesta psykologit löysivät skolastiikassa melko vähälle jääneeseen emootioiden filosofiaan uusia näkemyksiä. Ciceron ja Sekstoksen keskeinen anti liittyi aistimisen ja ajattelun erehtyväisyyden käsittelemiseen, mikä horjutti aristoteelisia perusoletuksia.⁸⁹

Renessanssin ja skolastiikan perintönä varhaismodernille ajalle välittyi kaksi perinnettä: aristoteelinen ja platoninen. Akvinolaisen lisäksi huomattavia aristoteelikkoja olivat esimerkiksi Johannes Duns Scotus sekä myöhäisskolastiikan edustajat kuten Franciscus Toledolainen, Francisco Suárez (1548-1617), Coimbran kommentaattorit sekä Antonius Rubius. Platonisteista tärkeimpiä olivat Augustinuksen lisäksi renessanssiplatonistit kuten Pico della Mirandola sekä Marsilius Ficinus mutta myös englantilainen John Wyclif 1300-luvulla. Kognitioteorioiden kannalta keskeinen ero perinteiden välillä liittyi intellektin kykyihin. Platonistien mukaan intellekti voi operoida aisteista riippumattomalla tavalla, ja näin ihminen voi ajatella käyttämättä samanaikaisesti sensorisia kykyjään, tietää aistien tavoittamattomissa olevia objekteja sekä tietää asioita myötäsyttyisesti. Intellektin sanottiin kuuluvan erilliseen, rationaaliseen sieluun, joka, kuten esimerkiksi Ficinus selitti, liittyy ruumiiseen hienojakoisen, ilmamaisen mutta kuitenkin aineellisen hengen, *spirituksen* välityksellä. Descartes liittyy platonis-augustinolaiseen traditioon esittäessään, että *res cogitans* tietää itsensä varassa. Aristoteelikot eivät hyväksyneet platonistien väitettä erillisestä sielusta vaan sanoivat sielun olevan ruumiin muoto ja intellektin olevan hylemorfisen ihmisen hallitseva kyky. Intellekti ei tiedä mitään itsensä varassa vaan on riippuvainen aistikyvyn tuottamasta materiaalisesta aistikuvasta.⁹⁰ Intellektin tehtävä on abstraktion perusteella tuottaa käsite, mutta sen on toimittava yhdessä aistikyvyn kanssa. Descartes samastaa tietoisien mielen (*mens*) ja sielun (*anima*) ja sanoo, ettei “pidä mieltä sielun osana vaan koko ajattelevana sieluna”.⁹¹ Descartes tekee näin tietoisien eron Aristoteleen filosofiaan. Aristotelismi dominoi edelleen yliopistokoulutusta, mutta Locken aikaan tultaessa oli ilmaantunut myös muita sielu- ja

⁸⁹ Park & Kessler 2009, 457-460

⁹⁰ Giovanni Pontanon (1426/9-1503) eräässä dialogissa lautturi Kharon kertoo Merkuriukselle kysyneensä Styx-virtaa ylittävältä Aristoteleelta tämän mielipidettä kuolemattomuudesta. Ruumiiltaan kuollut mutta samalla elävä Filosofi kieltäytyi antamasta selkeää vastausta. Burckhardt (2006, 359-361) mainitsee tämän yhdeksi ilmentymäksi renessanssihumanistien kiistelystä Aristoteleen sielukäsityksen tiimoilta. Kirkon kontribuutioksi keskusteluun viides lateraanikonsiili antoi dekreetin sielun kuolemattomuuden ja yksilöllisyyden puolesta vuonna 1513.

⁹¹ “Mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero.” (*Responsio ad quintas objectiones* teoksessa Adam & Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paris 1996, 7:356; lainannut Pasnau 2007, 3)

kognitioteoreettisia näkemyksiä kuten hermeettinen ja paracelsoslainen perinne sekä erilaiset lääketieteen piirissä esitetyt teoriat. Niitä en tarkastele tässä.

Myöhäisskolastiikan aristotelismi välittyi 1600-luvun pohjoiseen Eurooppaan ennen kaikkea Iberian niemimaalta tomistisena filosofiana. Toinen huomattava aristotelismin keskittymä oli pohjoisessa Italiassa, missä aristotelismi oli paljolti averroistista ja sai runsaasti humanistisia vaikutteita. Italialaisten yliopistojen oppituoleilla istuikin tomistien ja skotistien lisäksi miehiä, jotka olisi tapettu Espanjassa filosofisten näkemystensä vuoksi. Trentmanin mielestä on “ällistyttävää”, että skolastiikka selvisi kaikesta siitä vastustamisesta, mitä humanistien, reformaattoreiden, ramistien sekä “suoranaisten filosofian vihaajien” taholta yli kahden vuosisadan ajan oli tapahtunut. Iberian niemimaa kuitenkin välttyi muun Euroopan uskonnolliselta ja intellektuaaliselta kuohunnalta, ja Espanjassa ja Portugalissa aristoteeliskolastinen traditio saattoi jatkua keskeytyksettä.⁹² Siellä filosofia sai vain vähän uusia vaikutteita, mutta traditionaalisen filosofian opetukseen panostettiin toden teolla. Kasvavaan koulutustarpeeseen voi nähdä ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin Espanjasta oli tullut suurvalta löytöretkien seurauksena. Toiseksi vastareformaation ja Trenton kirkolliskokouksen tuloksena katolinen kirkko dogmatisoi oppejaan ennen näkemättömällä tavalla. Vanhat munkkikunnat mutta etenkin uusi jesuiittajärjestö sai vastuulleen kouluttaa paitsi kirkonmiehiä kotimaahan myös lähetyssaarnaajia Meksikosta Japaniin.⁹³ Myös inkvisition (lat. *inquisitio* – ‘etsiminen’, ‘tutkimus’) toiminta harhaoppisten etsimiseksi ja tuomitsemiseksi saavutti kehityksensä huipun vastauskonpuhdistuksen aikaan, erityisesti Espanjassa. Rangaistus oli tavallisesti roviolla polttaminen (jotta verta ei vuodatettaisi), ja sen toteuttaminen annettiin imagosyistä maallisen vallan tehtäväksi. Inkvisitio osoittikin palavaa intoa taistelussaan katolisen aristotelismin puolesta. Pohjoisen Euroopan skolastiikassa “ammennettiin opastusta ja inspiraatiota Espanjasta uskonnollisista näkemyksistä huolimatta”, kirjoittaa Trentman, ja “skolastiikan elpymisen kannalta johtavia hahmoja 1500-luvun lopulla olivat sellaiset espanjalaiset kuin Bañez, Vásquez ja Suárez”.

Espanjalaiset myöhäisskolastikot hylkäsivät *via modernan* nominalismin, jota pohjoisemmassa Euroopassa kannatettiin silloin (ja on kannatettu siitä lähtien). He kuitenkin nominalistien tavoin olivat kiinnostuneita mielen sisäisestä järjestyksestä ja mielen aktien säännönmukaisuuksista, eivät niinkään ulkomaailman rakenteesta. Tämä järjestyksen sisäistämisen pyrkimys heijastui paitsi metafysiikkaan myös logiikkaan, etiikkaan sekä näkemyksiin luonnollisesta laista.⁹⁴ Oli vaikea

⁹² Trentman (1982, 818). Trentmannin artikkelissa kuvaillaan myös myöhäisskolastiikan logiikkaa ja luonnollisen lain teorioita sekä Suárezin merkitystä myöhäisskolastiikassa.

⁹³ Menn 1998, 48

⁹⁴ Trentman 1982, 818

selittää, miten Akvinolaisen kognitioteorian oletamat intentionaaliset muodot tarkalleen ottaen ovat välittäjäaineessa. Se sai monet luopumaan intentionaalisten muotojen oletuksesta kokonaan. Okkamistisessa perinteessä tietämisaktin itsessään sanottiin olevan tarvittava representaatio. Tomistinen skolastiikka halusi kuitenkin pitää intentionaalisista muodoista kiinni. Jos niille ei voinut myöntää reaalista eksistenssiä, niin ne piti selittää toisin, esimerkiksi subjektin kvaliteeteiksi, kuten Suárez teki.⁹⁵

Seitsemännellätoista vuosisadalla oli ja ilmestyi runsaasti kommentaarikirjallisuutta, jossa Aristoteelista kognitioprosessia tarkasteltiin kokonaisuudessaan – eli ulkoisia ja sisäisiä aisteja sekä intellektiä. Tällaisia kommentaareja ovat esimerkiksi Suárezin *de Anima: commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima* (kirjoitettu 1570-luvun alkupuolella mutta julkaistu myöhemmin), Toledolaisen *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de Anima* (vuodelta 1594), Coimbran kommentaattoreiden (Collegium Conimbricense) *in Tres libros de anima Aristotelis* (1598), Jacobus Zabarellan *Commentarii in III Aristotelis libros de Anima* (1606) sekä Rubiuksen *Commentarium in libros Aristotelis de Anima* (1620). Kommentaarien lisäksi tehtiin Aristoteleen filosofian yleisesityksiä ja oppikirjoja, joissa sielua ja sielun kykyjä koskevat asiat sisällytettiin luonnonfilosofiaan kuuluviksi, koska sielu oli ihmisen, korporaalisen olion, muoto. Aristoteleen filosofian yleisiä oppikirjoja olivat esimerkiksi Melanchtonin (1497-1560) kirjoittamat esitykset, Coimbran kommentaattoreiden *in Octo libros physicorum Aristotelis* (1602), Bartholomaeus Keckermannin (1571-1609) *Systema physicum* (1612) sekä Eustachius a Santo Paulon *Summa philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Ethicis, Physicis et Metaphysicis* (1638). Kommentaarien ja yleisesitysten lisäksi intellektin ja sen operaatioiden toimintaa kuten abstraktiota sekä aistikykyä, erityisesti imaginaation osalta, tarkasteltiin jonkin verran myös Aristoteleen logiikkaa käsittelevien tekstien kommentaareissa, joita olivat esimerkiksi Toledolaisen *Commentaria una cum quaestionibus universam in Aristotelis Logicam* (1596), Coimbran kommentaattoreiden *in Universam dialecticam Aristotelis* (1607) sekä Rubiuksen *in Universam Aristotelis Dialecticam* (1641). Logiikkaan liittyvissä teoksissa laajimmat intellektiin ja sen abstraktiokykyyn liittyvät keskustelut perustuvat Porfyrioksen *Isagogeon*, joka tavallisesti liitettiin johdannoksi Aristoteleen *Kategorioihin*.⁹⁶

Yhteistä aristoteeliseen kognitioteoriaan perustuville teksteille niiden joistakin eroavaisuuksista huolimatta oli, että kaikissa sanottiin olioiden kommunikoivan intentionaalisia muotoja, *species intentionales*. Esimerkiksi Suárez selitti niitä kutsuttavan intentionaalisiksi muodoiksi, sillä

⁹⁵ Aho 2007, 196-199

⁹⁶ Kirjallisuudesta kts. esim. Hatfield 1998, 955-6.

“muotoja ne ovat, koska ne ovat representoivia muotoja. Intentionaalisia ne ovat – eivät siksi, että ne eivät olisi reaalisia, vaan koska ne palvelevat käsitettä, jota on tapana kutsua intentioksi”.⁹⁷ Hieman myöhemmin Suárez toteaa, että *species intentionales* ovat materiaalisia⁹⁸ ja jaollisia – eli toistaa samoja ajatuksia kuin Akvinolainen oli esittänyt. Olennaisilta piirteiltään 1600-luvulla esitetyt aristoteeliset kognitioteoriat eivät poikenneet Akvinolaisen teoriasta.⁹⁹ Intentionaaliset muodot representoivat objekteissa olevia kvaliteetteja. Tietävästä tulee jollakin tapaa tiedetyn kaltainen. Aisti kykenee vastaanottamaan aistittavat muodot ilman ainetta.¹⁰⁰ Aistielimestä tulee jollain tapaa aistittavan objektin kaltainen. Intentionaalisten muotojen tehtävä on välittää aistiobjektissa olevat aistittavat kvaliteetit aistielimelle, mutta tähän liittyy Akvinolaisen mukaan kaksi ehtoa:

- i) Intentionaalisen muodon täytyy olla aistittavan objektin kvaliteettien kaltainen olematta kuitenkaan niiden aistein havaittava eksemplaari. Esimerkiksi kun havaitsee punaisen kukan, kukan värikvaliteetti siirtyy välittäjäaineessa aistielimeen. Punaisuus on ilmassa intentionaalisesti, mutta ilma ei muutu punaiseksi. Myöskään silmä ei muutu punaiseksi otettuaan vastaan tuon intentionaalisen muodon.
- ii) Intentionaalisen muodon täytyy välittää kognitio objektista. Se ei kuitenkaan ole se, mihin (*id quod*) kognitio kohdistuu vaan se, minkä avulla (*quo*) kognitio tapahtuu. Kognition pitäisi kohdistua kukkaan ja sen punaisuuteen, ei välittäjäaineessa tai aistielimessä olevaan intentionaaliseen muotoon. Nykytermein tämä tarkoittaisi suoraa realismia.

Kuitenkin Akvinolainen sanoo intentionaalisten muotojen muodostavan suhteen tietäjän ja tiedettävän välille esiintymällä ulkoisten olioiden edustajina, ja tämä representatiivinen suhde

⁹⁷ “Est fere communis omnium theologorum et philosophorum sententia, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam obiectorum, ut per illas obiecta uniantur potentiis, easque vocat species intentionales: species quidem quia sunt formae repraesentantes; intentionales vero, non quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet.” (*Comm. in de Anima* III.1.4 teoksessa *Opera omnia* 3, s. 614a ja III.2.16, s. 619b, lainannut Hatfield 1998, 992). Päädyin kääntämään “notioni deserviunt” jokseenkin sanatarkasti “palvelevat käsitettä”. Harkitsin myös vastinetta “kuuluvat käsitteeseen”, sillä eräissä mielessä muodot ovat läsnä käsitteessä olematta kuitenkaan osa sitä. Käsitteet (*intentiones*) ikään kuin ojentautuvat tai suuntautuvat muotoihin käsitteenmuodostusvaiheessa.

⁹⁸ Intentionaalisissa muodoissa oleva materia on Akvinolaisen metafysiikan mukaan määritelmällistä materiaa, *materia non signata*. Kts. s. 107.

⁹⁹ Eroavaisuuksia oli esimerkiksi siinä, oletettiin kognitiivisuus ja imaginaatio samaksi vai eri kyvyiksi, tai onko ymmärryksellä neljäskin operaatio, jolla se muodostaa syllogismeja laajempia argumentteja. Akvinolainenhan nimeää intellektin operaatioita vain kolme: *apprehensio* on objektin muodon välitöntä oivaltamista, ja *compositio* (eli *iudicatio*) arvostelman predikoivaa muodostamista. Kolmas operaatio tarkoittaa diskursiivista, asiasta toiseen etenevää päättelyä tai järkeilyä, josta Akvinolainen käyttää termiä *ratiocinatio* ja jota tarvitaan syllogistisessa ajattelussa. Joskus Akvinolainen erottaa järjen (*ratio*) ja ymmärryksen (*intellectus*) toisistaan, ja tällöin *ratio* on ymmärryksen alempi osa. Ymmärryksen ja järjen suhteesta kts. esim. Renton selitykset *ST-suomennoksen* alussa.

¹⁰⁰ *de An.* II.12, 424a17

perustuu intentionaalisen muodon ja objektin kaltaisuuteen. Akvinolainen käyttää verbiä *repraesentare* aistikuvien suhteesta mielenulkoisten luonnonolioiden yksilölliseen aineeseen (*materia individualis*). “Kaltaisuudesta” hän käyttää sellaisia vastineita kuin *imago* ja *similitudo*.¹⁰¹ Myös oppikirjoissa, esimerkiksi Keckermannin ja Eustachiuksen kirjoittamissa, oli tavallista kutsua intentionaalisia muotoja objektien “kuviksi”, *imagines*. Coimbraisten *Sielusta*-kommentaarissa se on *similitudo sensui impressa* tai *obiecti similitudo, sive species in sensu* tai *id quod [aliquid] repraesentat*. Eustachiukselle se on *similitudo quaedam vim repraesentandi habens* ja Toledolainen sanoo sen olevan *rei simulachrum quoddam, et imago, obiectum repraesentans*.¹⁰²

Jotkut huomattavat myöhäisskolastikot kuten Toledolainen, Suárez ja Rubius kieltävät naturaalisesti olemassa olevien muotojen ja niiden edustusten formaalisen identiteetin: intentionaaliset muodot eivät voi olla *imagines formales, picturae formales* tai *similitudines formales*, jotta ne eivät syrjäyttäisi varsinaisesti tiedettävää mielenulkoista oliota havainnon kohteena. Tästä seuraa kysymys, miten intentionaalinen muoto voi representoida mitään kvaliteettia olematta sen kuva tai muodollinen kaltaisuus. Suárez selittää kaltaisuuden “efektiiviseksi” eikä formaaliseksi representaatioksi mutta olettaa kuitenkin aistittavat muodot *in medio* eli välittäjäaineessa.¹⁰³ Niillä on ainoastaan kausaalinen rooli objektista aistimukseen johtavassa fysikaalisessa prosessissa. Yksityiskohdista Suárezilla ei ole paljon sanottavaa mutta aistittavien muotojen hän kertoo olevan “materiaalisia ja jaettavia” toisin kuin intentionaalisten muotojen, jotka ovat “spirituaalisia ja

¹⁰¹ “Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.” (ST Ia, q.85, a.1c); “Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.” (ST Ia, q.85, a.1 ad 1); “[I]nter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed in quantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius.” (QDV q.8, a.11 ad 3); “[S]imilitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma” (QDV q.8, a.8c)

¹⁰² “[Facultem] ab obiecto per sui similitudinem sensui impressam; datur ergo obiecti similitudo, sive species in sensu”; “species candoris, verbi gratia, non est ipse candor materialiter, sed id, quod candorem repraesentat” (Collegium Conimbricense: *in Tres libros de anima Aristotelis*, II.6, q.2, a.2); “cum oculus percipit colorem distantem, aiunt philosophi in oculo esse seu recipi similitudinem quandam ipsius coloris, hoc est, qualitatem quandam quae ab ipso colore per intermedium aerem propagata, & in ipso sensu visus recepta vim habeat ipsum colorem repraesentandi” (Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita: Physica*, III.i, disp. I, q.2); “species est rei simulachrum quoddam, & imago, obiectum repraesentans” (Toletus, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, II.12, q.33). Lainannut Hatfield 1998, 992-3.

¹⁰³ Suárezin teoriasta kts. Aho (2007). Suárez, *de Anima*, III.2, 11-15 ja 20-26; d.6, q.8, n.8: “Sonus, simul ac incipit esse, incipit multiplicare species intentionales per medium.”; d.5, q.1, n.6: “Quando obiectum unitur potentiae, media specie, necesse est ipsam speciem esse intrinsice in potentiae cognoscente.” (Lainannut Aho 2007, 188)

jaottomia”.¹⁰⁴ Suárez naturalisoi aistittavat muodot. Myös Rubius kieltää välittäjäaineeseen ja aistielimeen vastaanotettujen muotojen olevan formaalisia kaltaisuuksia. Aistimisaktin tapahtuessa ne kuitenkin ovat kaltaisuuksia.¹⁰⁵ Intentionaalisuus näyttää riippuvan havaitsijasta ainakin sikäli, että esimerkiksi ilmassa etenevä värikvaliteetin muoto ei ole samanmuotoinen tuon kvaliteetin kanssa.

Traditionaalisen aristotelismin mukaan intentionaaliset muodot eivät ole havaitsijasta riippuvaisia vaan reaalisia yhtä lailla kuin kvaliteettien kaltaisuudetkin. Vieläpä intentionaalisissa muodoissa on mukana määritelmällinen materia, ja näin aisti “ottaa vastaan tiedetyn asian muodon ilman materiaa mutta materiaalisten ehtojen alaisena”, kuten Akvinolainen sanoo.¹⁰⁶ Suárez, Toledolainen ja Rubius kaikki esittävät intentionaalisten muotojen kuitenkin olevan *entia realia* (eikä *entia rationis*) ja jollain tavoin representoimiensa olioiden kaltaisuuksia. Ne representoivat etäistä objektia siten, että aistikyvyn vastaanottamina ne suuntaavat aistikyvyn kohteeseen tulematta itse aistittaviksi, ja niiden ollessa välittäjäaineessa ja aistielimessä (*esse intentionale*) niiden korporaalisuus on heikompaa kuin niiden ollessa objektissa (*ab esse naturali valde degenerans*).¹⁰⁷ Mikäli intentionaalisen muodon formaalinen kaltaisuus Suárezin tavoin hylätään, niin jäljelle jää vain kausaalinen suhde: ulkoisen olion kvaliteetit aiheuttavat intentionaaliset muodot, jotka ovat kylläkin reaalisia. Kun formaalinen kaltaisuus kiistetään, niin kaltaisuuden ja representoimisen selittäminen on hankalaa.

Descartes naurahteli aristoteelikoille, jotka pitäytyivät formaalisessa kaltaisuudessa ja nimittivät intentionaalisia muotoja kuviksi (*imagines*). Hän totesi yleensä oman näköteorian sa tulevan toimeen ilman “ilmassa liihottelevia pieniä kuvajaisia, joita kutsutaan *intentionaaliksi specieksiksi* ja jotka niin askarruttavat filosofien mielikuvitusta”.¹⁰⁸ Descartesin olkiukon kohteeksi sopisivat ilmeisestikin paremmin epikurolaisten *εἰδωλα*, jotka epikurolaiset olettivat mielenulkoisten kappaleiden kuviksi. Epikurolaiset olettivat kuvien koostuvan atomeista ja olevan samanmuotoisia ja samanvärisiä edustamisensa kappaleiden kanssa. Kuvat liihottelevat ilman halki aistielimeen

¹⁰⁴ “[S]pecies intentionales in solo intellectu sunt spirituales et indivisibiles, in aliis autem potentiis cognoscitivis sunt materiales et divisibiles.” (*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, d.5, q.2, n.17, lainannut Aho 2007, 189)

¹⁰⁵ Rubius, *In libros Aristotelis de Anima*, II.5-6, q.6

¹⁰⁶ “- sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus.” (*ST Ia*, q.84, a.2c)

¹⁰⁷ “[S]pecies sensibiles habere esse corporeum, & non spirituale: sed non corporeum naturale: sed a naturali valde degenerans; & ideo vocatur intentionale, & revera est esse quoddam diminutum, & respectu esse naturalis obiecti longe inferius; & propterea non est sensibile, quamvis sit medium, ut sentiatur obiectum: itaque esse speciei est proportionatum ad uniendum obiectum potentiae, non tamen ut sentiatur tanquam obiectum” (Rubius, *Commentarium in libros Aristotelis de anima*, II.5-6, q.4, lainannut Hatfield 1998, s.994, n.26)

¹⁰⁸ *Optiikka I* (Descartes 2001, 173)

alitusena virtana ja aiheuttavat niihin mekaanisen vaikutuksen, impression, ja tämä tapahtuma on nimeltään *φαντασίᾱ*.¹⁰⁹ Descartes ei kuitenkaan näe ongelmalliseksi sitä olettamusta, että ilmassa liihottelisi kuvia, vaan kysyy, miten ei-ulottuvainen sielu kykenisi hyödyntämään niitä. Itse asiassa näkemys, että mieli ajattelee myös kirjaimellisesti ulottuvaisia ja korporaalisia kuvia, oli yleinen 1600-luvulla. Tämä on ratkaisevan tärkeä huomio Locken representationalistisen tulkinnan kannalta.¹¹⁰ Representatiivisen idealismin mukaan Locken ideat sijoittuvat verhon tavoin maailman ja subjektin väliin, eikä suoraa episteemistä pääsyä maailmaan ole. Maailmaa koskeva tieto perustuu sen oletuksen varaan, että “kappaleiden primaaristen kvaliteettien ideat ovat niiden kaltaisuuksia”.¹¹¹ Yleisin kritiikki tällaista tulkintaa kohtaan on, että se tuntuu absurdilta: pyöreän olion idean pitäisi olla pyöreä, ja kuusipuun ideassa pitäisi olla neulasia. Michael Jacovides esittää, että Locken päivien intellektuaalisessa ilmapiirissä tällainen ajatus ei ollut absurdi vaan tavallinen, minkä ymmärtää, kun ottaa huomioon aristoteelisen filosofian sekä esimerkiksi Descartesin ja Gassendin ajatusten vaikutuksen noihin aikoihin. Mentaalisten kuvien ajateltiin olevan sieluun piirtyneitä hahmoja. Aristoteleen “haamu kummittelee Locken filosofiassa”, Jacovides sanoo.¹¹² Yhtä lailla siinä kummittelee Epikuroksen – tai stoan – haamu, sopii lisätä, sillä *Essayn* toisen kirjan kahdeksannen luvun kuvaus kappaleiden havaitsemisesta on täysin yhdenmukainen epikurolaisen (ja Demokritoksen) havaintoteorian kanssa: havaitseminen perustuu aistikykyimme alittavien pienten aineellisten hiukkasten mekaaniseen kontaktivaikutukseen aistielimessä.¹¹³

Aristoteles selittää muistojen synnyn mekanistisesti: ne perustuvat aistimiseen, ja aistimisen perustana on aistikohteiden vaikutus aistielimeen. Esimerkiksi lyhyessä luonnonfilosofisessa tutkielmassa *Muistista ja mieleen palauttamisesta* hän selittää muistamisen tilan (*ἡ τὴν μνήμην ἔξις*) olevan jotakin, jota “on ajateltava ikään kuin kuvana” tai maalauksena, *οἶον ζωγράφημα*.¹¹⁴ Muisti on ihmisillä ja eräillä eläimillä oleva kyky säilyttää aistivaikutuksen (*αἴσθημα*) synnyttämä aistikuva, aistimussisältö tai vaikutelma (*φάντασμα*) ja tunnistaa se mennyttä asiaa koskevaksi vaikutelmaksi, kun se myöhemmin tulee mieleen. Muisti kuuluu kuvittelukyvyyn (*φαντασίᾱ*, *imaginatio*) kanssa aistivaan sielunosaan. Kuvittelukyky eroaa ulkoisesta aistikyvystä, sillä sen avulla aistisisällöt voivat aktuaalistua silloinkin, kun itse aistimistapahtuma ei ole aktuaalinen,

¹⁰⁹ Asmis 2010, 264

¹¹⁰ Jacovides 1999, 472

¹¹¹ “[T]he *Ideas of primary Qualities of Bodies, are Resemblances of them, and their Patterns do really exist in the Bodies themselves; but the Ideas, produced in us by these Secondary Qualities, have no resemblance of them at all. There is nothing like our Ideas, existing in the Bodies themselves. They are in the Bodies, we denominate from them, only a Power to produce those Sensations in us*” (*Essay* II.viii.15)

¹¹² Jacovides 1999, 470

¹¹³ *Essay* II.viii.11-13

¹¹⁴ *de Mem.* 1, 450a29-31

esimerkiksi unissa. Lisäksi kuvittelun sisällöt voivat olla tosia tai epätosia toisin kuin aistisisällöt, jotka ovat aina tosia. Kuvittelukyky on eräänlainen aistisisältöjen tuottamisen, tulkitsemisen, varastoinnin ja mieleen palauttamisen kyky. Eläimet tarvitsevat sitä toimintansa ohjaamiseen ja motivoimiseen, mutta ihmisillä sillä on myös välittävä tehtävä aistimisen ja ajattelun välillä.¹¹⁵ Muistisisällöt perustuvat aina kokemukseen ja ovat potentiaalisesti muistettavia silloin, kun niitä ei aktuaalisesti ajatella. Vain itse havaitut tai ajatellut asiat on mahdollista muistaa.

Aistikuva selittyy niin, että “[s]yntyvä liike saa - - aikaan ikään kuin aistimuksen merkin, kuten ne, jotka leimaavat sinettisormuksella”.¹¹⁶ Tästä syystä esimerkiksi lapsilla ja vanhuksilla on huono muistikyky: he ovat elämänvaiheensa vuoksi alituisen muutoksen alaisia eikä heihin painaudu muistijälki, vaan “liike ja leima kohdistuvat ikään kuin virtaavaan veteen. Toisissa taas vaikutus ei saa aikaan merkkiä sellaisen kulumisen vuoksi, mikä vastaa rakennusten vanhoissa osissa tapahtuvaa, ja vaikutuksen vastaanottavan kovuuden takia”.¹¹⁷ Aristoteleen mukaan muistamisen edellytys on vähintään aistielimen tasolla kirjaimellisesti ulottuvaisen “aistimuksen merkin” vastaanottaminen. Hieman myöhemmin Aristoteles vertaa vaikutelmaa taululle maalattuun kuvaan, joka on

sekä kuva että jäljitelmä, ja yksi ja sama on siis nämä molemmat, vaikka niiden oleminen ei ole sama, ja niitä voi ajatella sekä kuvana että jäljitelmänä. Samalla tavalla meidän on oletettava, että meissä oleva vaikutelma on jotakin itsessään ja myös jotakin toista koskeva. Siinä mielessä kuin se on itsessään, se on ajattelun kohde tai vaikutelma, mutta siinä mielessä kuin se on toista koskeva, se on tavallaan jäljitelmä ja muistuttaja.¹¹⁸

Muistijäljen painautuminen – niin, painautuminen – näyttää edellyttävän ainakin vaikutelman fyysistä piirtymistä muistielimeen, jos ei jotakin muuta sen lisäksi. Muistaminen edellyttää kirjaimellisesti ulottuvaisen kuvan.¹¹⁹

Essayn muistikykyä tarkastelevassa luvussa “Of Retention” Locke esittää joitakin hyvin samankaltaisia ajatuksia kuin Aristoteles. Ensinnäkin hän varovaisesti yhdistää ideat aivoihin

¹¹⁵ Kts. *de An.* -suomennoksen selitykset s. 178

¹¹⁶ *de Mem.* 1, 450a31-32; Kts. myös suomennoksen selitykset. Sinettisormus-vertaus lienee peräisin Platonilta. Kts. *Theaitetos* 193c

¹¹⁷ *de Mem.* 1, 450a32-450b5

¹¹⁸ *de Mem.* 1, 450b21-25

¹¹⁹ Jacovides (1999, 471) huomauttaa, ettei tässä suinkaan ole ainoa Aristoteleen näkemys muistoista. Esimerkiksi *Sielusta* (I.1.403a29-b2) suuttumuksella todetaan olevan aine ja muoto. Edellinen tarkoittaa “sydämen ympärillä olevan veren ja lämmön kiehumista”, ja muoto on “halu kostaa kärsimys tai jotakin vastaavaa”. Muistikuvan syntyminen on psykofyysinen tapahtuma, jossa muiston syntymiseen liittyy muistielimeen eli sydämeen jäävä jälki (*de Mem.* 1.450a30-b11). Myös muistamiseen liittyvät vaikutukset ovat “aineessa ilmeneviä määritteitä” (*λόγοι ἐνυλοί*), mistä syystä niiden tutkiminen kuuluu myös luonnontutkimuksen, ei ainoastaan dialektiikan alaan. Dialektikko tutkii sielullisia vaikutuksia niiden kokijan näkökulmasta.

piirtyneisiin kuviin pohtiessaan muistin fysiologista perustaa.¹²⁰ Mielihyvä ja tuska aiheuttavat luonnostaan “syvimmän ja kestävimmän impression” (the deepest, and most lasting impression), mistä syystä niiden muistaminen on helpointa. Termit “impression”, “impress” ja “impressive” ovat latinan *imprimere*-verbin johdoksia. *Imprimere* johtuu perusmerkitykseltään painamista tai puristamista tarkoittavasta verbistä *premere*, johon on liitetty sisälle menemistä tai sisällä olemista merkitsevä prepositio *in* ja muodostettu näin yhdysverbi. *Imprimere* tarkoittaa johonkin sisään painamista tai jäljen painamista ja sitä käytetään esimerkiksi kolikon lyömisestä. Tästä konkreettisesta merkityksestä on myöhemmin syntynyt abstrakti mieleen painamisen merkitys (esimerkiksi *menti imprimere* tai *in animo imprimere*). Impression eli vaikutelman tai aistikuvan kirjaimellinen piirtyminen sieluun tai mieleen käy yksiin sen kanssa, että kreikkalainen käsitys sielusta oli platonista traditiota lukuun ottamatta tavallisesti materialistinen, ja tietoisuutta ja ajattelua muun todellisuuden tavoin selitettiin viittaamalla aineen liikkeisiin. Aristoteles ei edusta näin vahvaa materialismia, mutta eräät tutkijat ovat esimerkiksi kuvanneet Aristoteleen materialismia “heikoksi” siten, että siinä jokaista sielun tilaa vastaa jokin fysiologinen tila, mutta sielun tilat voivat toteutua lukuisten vaihtoehtoisten aineen tilojen kautta.¹²¹ Aristoteleen teoriassa ongelmallinen selitettävä on teoreettisen järjen aineettomuus, mutta aistimisen ja aistikuvien tasolla tällaiset materialistiset ja fysiologiset tulkinnat ovat yleisiä, sillä Aristoteles esimerkiksi korostaa, että aistielimellä täytyy olla tietty aineellinen koostumus.¹²² Ajattelemisen eroaa aistihavainnosta mutta ei voi tapahtua ilman aistikuvaa, sillä “kun ajatellaan jotakin, on välttämätöntä ajatella myös vaikutelmaa”.¹²³ Aristoteles vertaa aistikuvaa “kuvaan” ja ajattelua kaavion piirtämiseen, sillä niissä “tapahtuu jotakin samaa”.¹²⁴ Asia ei suinkaan ole yksiselitteinen, mutta joka tapauksessa Aristoteles vertaa ajattelua kuviin ja piirtämiseen. Sen sijaan hän ei mainitse mitään kieleen liittyvää eikä vertaa ajattelua mentaaliseen kieleen tai sisäiseen puheeseen. Tämän perusteella ei olisi mahdoton tulkita Aristoteleen pitävän ajattelemista ei-kielellisenä aktina. Jos ajattelu onkin hänen mukaansa kielellistä, niin se vaikuttaa olevan mentaalisisilla kuvilla operoimista sen lisäksi.¹²⁵

¹²⁰ *Essay* II.10 esim. “... degrees of lasting, wherewith Ideas are imprinted on the Memory...” (§ 5); “... it retains the Characters drawn on it like Marble, in others like Free-stone, and in others little better than in Sand...” (§ 4). Locke sanoo, ettei tarkastele muistamisen fysiologista “konstituutiota” mutta hänen käyttämänsä kielikuvat ovat, kuten esimerkit osoittavat, mekanistiseen painautumiseen ja kausaatioon viittaavia. Tänäkin päivänä kognitiivinen psykologia puhuu hermoverkkojen organisoitumiseen perustuvasta “hajautetusta muistijäljestä”. Kts. esim. Feldman (1993, 265-6); Viikko-Riihelä (1999, 167)

¹²¹ Barnes (1979), Charles (1984). Jälkimmäiseen viitataan *de An.* -suomennoksen selityksissä, mutta en tunne teosta.

¹²² Kts. *de An.* -suomennoksen selitykset s. 173-176.

¹²³ *de An.* III.8, 432a9; III.7, 431a17; Vrt. Akvinolaisen *conversio ad phantasmata* eli “kääntyminen aistihahmojen puoleen” esim. *ST* Ia, q.84, a.7c.

¹²⁴ *de Mem.* 1, 449b30-450b2

¹²⁵ Martha Nussbaum olisi tästä luultavasti eri mieltä.

Locken ilmaukset muistuttavat painumisineen ja kaivertumisineen Aristoteleelta lukemaamme.

En aio tutkia tässä, miten paljon ruumiimme aineen konstituutiolla tai elonhenkiemme laadulla on tekemistä tämän kanssa; tai onko aivojen luonteella [temper of the brain] vaikutusta siihen, että jotkut [ideat] piirtyvät siihen kuin kirjaimet marmoriin ja toiset kuin kalkkikiveen ja jotkut vain vähän paremmin kuin hiekkaan. Saattaa tosin näyttää luultavalta, että toisinaan kappaleen konstituutio vaikuttaa muistikykyyn, sillä usein sairaus riisuu mielen kaikista ideoista, ja polttava kuume muutamassa päivässä muuttaa pölyksi ja sekoittaa kaikki ne aistikuvat, jotka tuntuivat kestävilä kuin ne olisi kaiverrettu marmoriin.¹²⁶

Muistiinpalauttamista Locke kutsuu “sekundaarisiksi perseptioksi”, joka voi tapahtua tahdon tai mielenliikutuksen (by passion) vuoksi. Tällöin mieli elävöittää aiemmin muistiin piirtyneet (imprinted) ideat, jotka ymmärrys tietää aiemmin hankituiksi. Myös eläimillä on muistikyky. Esimerkiksi lintujen kyky laulaa perustuu siihen, että niillä on muisti, jossa ideat sävelten oikeista yhdistelmistä ovat varastoituneina. Näiltä osin Locken kuvaus muistista on kovasti sen kaltainen, mitä Aristoteles sanoo kuvittelukyvyyn toiminnasta ja funktioista.

Aristoteelinen filosofia ei kuitenkaan miellyttänyt Lockeä toisin kuin Gassendin tai Descartesin, jonka kirjojen lukeminen vihdoin sai filosofian opiskelemisen tuntumaan nautinnolliselta. Locke kertoo ilahtuneensa Descartesin tekstejä lukiessaan, sillä hän saattoi pitää ajatuksia ymmärrettävinä, vaikka ei ollutkaan aina sama mieltä.¹²⁷ Filosofianhistorioitsijat ovat selvitelleet, missä määrin Locken filosofiset lähtökohdat ovat luettavissa jo Gassendin filosofiassa.¹²⁸ Pierre Gassendi (1592–1655) tunnetaan matemaatikkona ja aristoteelisen filosofian vastustajana, joka argumentoi aristoteelista filosofiaa vastaan (varsinkin teoksessaan *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624) ja kannatti maltillista skeptisismiä. Toiseksi Gassendi on tunnettu kritiikistään Descartesin kuudenteen meditaatioon “aineellisten olioiden olemassaolosta sekä mielen ja ruumiin reaalisesta distinktiosta”. Kolmanneksi Gassendi on Boylen tavoin tunnettu 1600-luvun materialistisen tieteen proponenttina ja epikuroalaisen mekanistisen atomismin kultivoijana. Gassendi kirjoittikin kolmeosaisen Epikuros-kommentaarin, joka löytyy postuumisti vuonna 1658

¹²⁶ “How much the Constitution of our Bodies, and the make of our animal Spirits, are concerned in this; and whether the Temper of the Brain make this difference, that in some it retains the Characters drawn on it like Marble, in others like Free-stone, and in others little better than Sand, I shall not here enquire, though it may seem probable, that the Constitution of the Body does sometimes influence the Memory; since we oftentimes find a Disease quite strip the Mind of all its *Ideas*, and the flames of a Fever, in a few days, calcine all those Images to dust and confusion, which seem’d to be as lasting, as if graved in Marble.” (*Essay II.x.5*)

¹²⁷ Aiempia, curriculumin mukaisia filosofianopintojaan Locke sen sijaan piti niin vähän ymmärrettävinä, että kertoo epäilleensä ymmärrysvaikeuksien johtuvan puutteista hänen omissa älynlahjoissaan (Woolhouse 2007, 35).

¹²⁸ Tietyt Locken filosofian piirteet muistuttavat niin paljon Gassendin ajatuksia, että joidenkin mielestä Locken on täytynyt lukea ne häneltä. Ei kuitenkaan ole näyttöä siitä, että Locke olisi opiskellut Gassendin filosofiaa. Kts. esim. Rogers 2007, 29.

julkaistusta teoksesta *Opera omnia*. Gassendi kannatti ideoiden kirjaimellista tulkintaa ja oletti, että ulottuvaisten olioiden ideoilla on ulottuvaisuus.

Meditaatioiden vastaväitteissään Gassendi tarttui siihen ajatukseen, että Descartesilla on “selvä ja tarkka idea itsestään vain ajattelevana eikä ulottuvaisena olioina ja toisaalta tarkka idea ruumiista vain ulottuvaisena eikä ajattelevana oliona”. Gassendi kirjoittaa:

Koska kuitenkin sanot näin, ja tarkoitat varmasti vain sitä karkeaa ruumista, josta väität olevasi erillinen ja erotettavissa, en niinkään kiistä, että sinulla on sen idea, vaan että sinulla voisi olla se, jos olisit jokin ei-ulottuvainen olio. Kysyn nimittäin sinulta, miten mielestäsi sinuun, ei-ulottuvaiseen subjektiin, voisi joutua *species* tai idea kappaleesta, joka on ulottuvainen? Jos nimittäin sellainen *species* tulee kappaleesta, se on epäilemättä aineellinen ja sillä on eri osia, joten se on myös ulottuvainen. Jos se taas tulee muuten, on silti välttämätöntä, että se esittää ulottuvaista kappaletta, joten sillä siis täytyy olla osia, ja niin ollen se on ulottuvainen. Miten se todellakaan esittäisi osia, jos sillä ei olisi osia? Miten se esittäisi ulottuvaista, jos se ei olisi ulottuvainen? Miten jonkinmuotoista oliota, jos sillä ei olisi muotoa? Miten oliota, jolla on ylemmät, alemmat, oikeat, vasemmat ja taemmat osat, jos sillä ei olisi sijaintia? Miten esimerkiksi eri värejä, jos siinä ei olisi eroavuutta? Ei siis näytä siltä, että idea olisi aivan vailla ulottuvuutta. Ja jos niin on, millä tavoin sinä voit saada sen, jos et ole ulottuvainen?¹²⁹

Gassendi pitää selvänä, että ulottuvaisten kappaleiden ideoiden on oltava representoimiensa olioiden kaltaisia eli aineellisia ja ulottuvaisia. Tässä hän toistaa selkeästi epikuroalaisen periaatteen. Puhe on samasta asiasta, joka aristoteelikoille aiheutti päänvaivaa: miten aineeton ymmärrys voi tietää aineellisia kappaleita.¹³⁰ Descartes vastaa:

Tässä kysyt, “miten minuun, ei-ulottuvaiseen subjektiin, voisi joutua *species* tai idea kappaleesta, joka on ulottuvainen”. Vastaan, että mieleen ei joudu mitään aineellista *speciestä*, vaan puhdas ymmärrys aineellisesta tai aineettomasta oliosta ilman mitään aineellista *speciestä*. Mutta kuvittelua ei voi olla ilman aineellisia oliota, ja siihen tarvitaan kyllä *species*, joka on todellinen kappale. Mieli käyttää tätä *speciestä*, mutta se ei joudu mieleen.¹³¹

Descartes suhtautuu vakavasti oletukseen kappaleiden representaatioiden ulottuvaisuudesta. Hän esittää, että imaginaatio operoi aineellisilla ja ulottuvaisilla representaatioilla. Toisaalla hän

¹²⁹ Descartes 2002, 259

¹³⁰ Tosin materian ja ulottuvaisuuden suhde tulkitaan eri tavoin kartesiolaisessa ja aristoteelisessä filosofiassa. Se ei nyt ole ratkaisevaa.

¹³¹ Descartes 2002, 290. Gassendin kritiikki on julkaistu Descartesin *Meditaatioiden* latinankielisessä laitoksessa “viidentenä vastaväitteenä” ja on suomennettu (Descartes 2002). Descartes jätti viidennet vastaväitteet pois ranskalaisesta laitoksesta ja korvasi sen eräällä kirjeellä, jossa kommentoi joitakin Gassendin muita väitteitä. Gassendi ei tyytynyt Descartesin vastauksiin vaan laajensi kritiikkinsä teokseksi *Disquisitio metaphysica sive dubitationes et instantiae*, joka julkaistiin vuonna 1644.

kuvailee, miten rationaalinen sielu tarkastelee aistien vastaanottamia korpuskulaarisia hahmoja käpyrauhaseen pinnalla, mutta ei-ulottuvainen mieli ei ota vastaan mitään korpuskulaarista, vaan ymmärrystapahtuma on aineeton.¹³² Imaginaatio sen sijaan tarvitsee kohteekseen korpuskulaarisen olion ja kaltaisuuden. Ymmärrys hyödyntää imaginaation korpuskulaarista kaltaisuutta ottamatta sitä kuitenkaan vastaan. Descartesin ajattelutapa muistuttaa Akvinolaisen teoriaa, jossa imaginaation aistikuvat yksilöllisine aineellisine piirteineen palvelevat aktiivisen intellektin abstraktiotapahtuman lähtökohtana, mutta abstraktion tuloksena syntyvä käsite on aineeton. Descartes ei kuitenkaan näe mielen tehtäväksi abstrahoida yksityisestä yleistä eikä sensorisia ja imaginatiivisia kykyjä ajattelun kannalta välttämättömiksi astinlaudoiksi, vaan *res cogitans* on ulottuvaisesta ruumiista täysin riippumaton substanssi. Siinä, missä Akvinolaisen intellekti abstrahoi alun perin ulkoisista olioista aiheutuvia universaaleja muotoja, Descartesin *res cogitans* muodostaa arvostelmia tunkeutumalla olioiden sisäiseen konstituutioon.¹³³ Gassendi näki Descartesin teoriassa ongelmalliseksi, miten ei-ulottuvainen sielu kykenisi hyödyntämään ulottuvaisia aistikuvia.¹³⁴ Descartes vastasi vetoamalla käpyrauhaseen, joka sai roolin toimia aineettoman sielun ja aineellisen ruumiin kontaktipintana havaitsemistapahtumassa.

Locken aikoihin oli siis tavallista olettaa mielen tarkastelevan kirjaimellisesti ulottuvaisia aistikuvia. Näin ajattelivat paitsi Gassendi ja Descartes myös Nicolas Malebranche, Robert Hooke ja Thomas Willis.¹³⁵ Tämä ei ole kummallista, sillä ajatus oli ollut läsnä havainto- ja kognitioteorioissa antiikista lähtien. Spirituaalisuuden, ulottuvaisuuden, materiaalisuuden ja aineettomuuden käsitteiden suhteista ja tulkinnoista keskusteltiin vuosisatojen ajan. Skolastisen ”spirituaalisen” olemistavan taustalla oli antiikin materialistisia käsityksiä aineen hienojakoisesta olemistavasta esimerkiksi siten kuin ilma on. Stoalaiset puhuivat *pneumasta* (πνεῦμα) materiaalisena substanssina, joka on eräänlaista kaasumaista ainetta ja läpäisee kaikkea olevaa, ja myös *psykhe* (ψυχή) on pneumaattinen. *Pneuma* käännettiin latinan kielelle vastineella *spiritus*. Stoalaisten maailmansielu koostui *pneumasta*, joka on myös vitaalisuuden ja intellektuaalisuuden periaateksi. Stoalaisessa filosofiassa maailma miellettiin näet eräänlaiseksi intellektuaaliseksi organismiksi.¹³⁶ Tämä merkitys välittyi myöhemmälle ajalle, ja siitä syystä keskiajalla ja Locken

¹³² “I have distinctly showed on many occasions that the mind can operate independently of the brain; for the brain cannot in any way be employed [*usus esse*] in pure understanding, but only in imagining or sensing.” (7:358; 2:248. Descartesin vastine Gassendin vastaväitteeseen. Lainannut Carriero 2009, 382)

¹³³ Descartesin ja Akvinolaisen intellektiä koskevien teorioiden vertailua kts. Carriero 2009, 122-127.

¹³⁴ Akvinolainen esittää saman periaatteen: korporaalinen ei voi vaikuttaa inkorporaaliseen. Kts. esim. *ST Ia*, q.84, a.6c; *in III de An.* 4, n.3 eli § 617. Okkamilainen ei ajattele niin, esim. *Rep.* II.12-13. q.14; *Rep.* III.2

¹³⁵ Jacovides 1999, 472

¹³⁶ Long 2010, 560-562

päivinä “spirituaalinen” ei tarkoita välttämättä “aineetonta”. Skolastiikassa ajatuksen “universaalista hylemorfismista” oli esittänyt Avicbron.¹³⁷

Katolisen kirkon viides lateraanikonsiili päätti vuonna 1513, että ruumiista erillisen, yksilöllisen ihmissielun kuolemattomuuden voi filosofisesti demonstroida. Tästä huolimatta Petrus Pomponazzi esitti kolme vuotta myöhemmin teoksessaan *de Immortalitate animae*, että myös ihmissielu tarvitsee ainetta voidakseen olla olemassa. Hänessä schopenhauerilainen Wille zum Leben ilmensi itseään siten, että hän katsoi parhaaksi myöntää sielun voitavan tietää kuolemattomaksi uskon ja ilmoituksen varassa.¹³⁸ Descartes oletti sielun aineettomaksi, mutta Gassendin mukaan oletukselle ei-korporaalista ihmissielusta ei ole hyviä perusteita. Hobbes selitti spirituaalisen, esimerkiksi Raamatun enkeleiden, olemisen sekä korporaaliseksi että ulottuvaiseksi.¹³⁹ Cambridgen-platonistit Cudworth ja More sanoivat sen olevan ulottuvaista vaan ei korporaalista.¹⁴⁰ Locken mukaan spirituaalinen oleminen tapahtuu paikassa, mutta sen ulottuvaisuudesta emme voi tietää.¹⁴¹

¹³⁷ Kts. s. 107, alav. 24.

¹³⁸ Garber 1998, 761-763

¹³⁹ Garber 1998, 773-775

¹⁴⁰ McCracken 1998, 808-811

¹⁴¹ *Essay* IV.iii.29; II.xxiii.25; IV.x.19; II.xxiii.19-20

Locken kognitioteoriasta

“Whoever accepts the causal theory of perception is compelled to conclude that percepts are in our heads, for they come at the end of a causal chain of physical events leading, spatially, from the object to the brain of the percipient. We cannot suppose that, at the end of this process, the last effect suddenly jumps back to the starting-point like a stretched rope when it snaps.”

–Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*

“Whatsoever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call *Idea*”

– John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* II.viii.8

Francis Bacon (1561–1626) moitti aikansa yliopistoa siitä, että se tuotti kirjanoppineita ja kannusti olemassa olevien totuuksien opiskeluun mieluummin kuin uusien totuuksien etsimiseen. Auktoriteettien varaan rakentuva opetus ei edistynyt tai muuttunut. Bacon vaati muutosta, ja muutos edellytti metodia uuden tiedon hankkimiseksi. Systemaattiseen empiriseen tutkimukseen ja induktiiviseen päättelyyn perustuvan metodinsa Bacon esitti teoksessaan *The New Organon, or True Directions for the Interpretation of Nature* vuonna 1620. Nimi on symbolinen, tunnettiinhan Aristoteleen logiikkaa käsittelevien teosten kokonaisuus nimellä *Organon*, “väline”, mitä nimitystä ilmeisesti jo varhaiset Aristoteles-komentaattorit kuten Aleksanteri Afrodisialainen käyttivät.¹ Uutta empiristä tutkimusta ei kuitenkaan kutsuttu tieteeksi (lat. *scientia*) vaan luonnonfilosofiaksi (natural philosophy). Puhetapa periytyi skolastiikasta. *Scientia* tarkoitti euklidisen mallin mukaisesti järjestettyä demonstratiivisten väitteiden kokonaisuutta, jossa itsestään selvistä tai ongelmattomasti tiedetyistä aksioomista johdetaan teoreemoja. Tieteen tuli olla rationaalisesti perusteltua, ja rationaaliseksi perusteluksi kelpasi lähinnä deduktiivinen johdettavuus. Empiirisen tutkimuksen ei katsottu tuottavan tiedettä vaan todennäköisyyksiä.

¹ Aleksanteri Afrodisialainen eli 200- ja 300-lukujen taitteessa. *Organoniin* luettiin kuuluviksi *Cat., de Int., An. pr., An. post., Top., ja Soph. el.* Logiikkaa kutsutaan välineeksi, sillä se ei Aristoteleen mukaan ole itsessään tiede vaan ensimmäisen filosofian käyttöön sopiva työkalu. Kts. esim. toinen *ἀρτοπιᾶ Met.* III.2 996b27-33 ja IV.2 1005b7-11. Myös Kant puhuu “organonista” mutta eri tarkoituksessa.

Locke tiedosta ja totuudesta

Locke tarkastelee tietoa ja sen totuutta *Essay*n neljännessä kirjassa, jonka aluksi hän määrittelee: ajattelulla ei ole muuta välitöntä kohdetta kuin ideat, ja tieto on ideoiden yhteensopivuuden tai yhteensopimattomuuden havaitsemista.² Viidennen kappaleen otsikko on “totuudesta yleensä”. Sen alussa totuuden sanotaan kuuluvan varsinaisesti ainoastaan propositionille, jotka ovat “joining or separating of signs” eli merkkien yhdistämistä ja erottamista. Yhdistäminen tuottaa myöntävän, erottaminen kieltävän proposition. Akvinolaisen kognitioteoriassa tätä vastaa *compositio et divisio*, ymmärryksen toinen operaatio, jolla ymmärrys yhdistää tai erottaa ensimmäisessä operaatiossa oivallettuja yksinkertaisia käsitteitä.³ Proposition signifioi eli merkitsee arviota, jonka ymmärrys yhdistäessään ja erottaessaan (*intellectus componens et dividens*) tekee vertaamalla predikaattia subjektiin samoin kuin ymmärrys järkeillessään (*intellectus ratiocinans*) vertaa johtopäätöstä premissiin.⁴ Proposition totuus merkitsee predikaatin lankeamista yksiin (*convenientia*) subjektin kanssa.⁵ Predikaatti on subjektille kuin muoto materialle: predikaatti ja subjekti muodostavat proposition samoin kuin muoto ja materia muodostavat yhdelmän.⁶

Akvinolaisen teoriaan verrattuna Locken filosofiasta puuttuu eksplisiittinen metafyyminen ulottuvuus. Skolastikkojen propositionit myönsivät ja kielsivät asioita, koska propositionia edelsi ontologia olioiden ja ominaisuuksien reaalisine suhteineen. Locke pysyttelee kielen ja merkkien tasolla. Merkeillä Locke tarkoittaa ideoita tai sanoja. Proposition voi olla mentaalinen tai verbaalinen. Edellinen merkitsee “ideoiden tarkastelemista mielessä”, jälkimmäinen kielellistä ilmausta, jolla mentaalinen proposition ilmaistaan. Totuus on mentaalisen tai kielellisen entiteetin ominaisuus, jonka Locke määrittelee proposition ja olion vastaavuudeksi. Tällaisen “reaalisen totuuden” (real truth) lisäksi on “puhtaasti nominaalisia totuuksia” (barely nominal, chimerical truth), joiden totuus perustuu vain määritelmiin, sillä määritelmiin kuuluvien sanojen nimeämällä

² “- - *the Mind* - - hath no other immediate Object but its own *Ideas* - -. *Knowledge* then seems to me to be nothing but *the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our Ideas*. In this alone it consists.” (*Essay* IV.i.1-2); “- - *Knowledge* is founded on, and employ'd about our *Ideas* only - - *Knowledge* consisting in the perception of the Agreement, or Disagreement of any two *Ideas* - -”. (*Essay* IV.ii.15)

³ *in I Perih.* l.3., n.3: “- - una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia: in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo vel quid album vel quid aliud huiusmodi. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod huiusmodi simplicia concepta simul componit et dividit. Dicit [Aristoteles] ergo quod in hac secunda operatione intellectus, idest componentis et dividens, invenitur veritas et falsitas”

⁴ *ST* Ia, q.58, a.4c.: “sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum.”

⁵ *in III Sent.* d.11, q.1, a.4 ad 6: “...ad veritatem propositionis sufficit quod praedicatum conveniat subiectis quocumque modo”; Kts. myös d.12, q.1, a.1 ad 6

⁶ *in I Perih.* l.7, n.3

ideoilla ei ole reaalista vastinetta. Locken esimerkki puhtaasti nominaalisesta totuudesta on “kaikki kentaurit ovat eläimiä”. *Propositio* on tosi, sillä eläimen idea sopii yhteen kentaurin idean kanssa. Kentaurin (engl. centaur, lat. *centaurus*, kr. κένταυρος) idea on mielikuvituksellinen ja vailla perustaa mielen ulkopuolella.⁷

Eron kielellisten ja mentaalisten *propositioiden* välille tekivät jo skolastikot, joilta varhaismodernin logiikan terminologia oli lainattu. Thomas Wilson tiettävästi toi englannin kieleen muun skolastisen terminologian ohella sanan “*proposition*” vuonna 1551 teoksessaan *Rules of Reason*, vaikka traditionaalista logiikkaa käsittelevät tekstit olivat edelleen pääasiallisesti latinankielisiä.⁸ Keski-ikäiseen semantiikkaan kuuluivat *complexa* eli sellaiset puheen ja ajattelun yksiköt, joilla esitetään väittämiä ja jotka voivat siten olla tosia tai epätosia.⁹ Näitä Aristoteles kutsuu “yhdistetyiksi ilmauksiksi” (λεγόμενα κατὰ συμπλοκὴν), ja ne olivat erityisesti logiikan kiinnostuksen kohteita.¹⁰ Kielellinen ilmaus, jota käytettiin tekemään tiettäväksi jotakin, mikä voi olla totta tai epätotta (*oratio verum falsumve significans*), oli *enuntiatio* tai *propositio*.¹¹ Mentaalisella *propositiolla* tarkoitettiin ajatteluaktia, missä subjektiin liitetään myöntävä tai kieltävä predikaatti ja johon liittyy arvostelma, että se, mitä mentaalinen *propositio* ilmaisee, on niin myös todellisuudessa. Mentaaliseen *propositioon* kuuluu siis mentaalinen *copula*, mistä seuraa, että sen merkityksen määrää viime kädessä synkategoremaattinen (eli “toisen intention”) elementti. Nämä *propositioiden* lajit vastasivat *significare*-verbin kahta merkitystä. Yhtäältä sitä käytettiin ihmisestä, joka ilmaisee uskomuksen tai lausuu mielipiteen, ja näin *significare* merkitsi jokseenkin samaa kuin *enuntiare*, *proponere* ja *dicere*. Toisaalta *significare* saattoi merkitä myös “mentaalisen puheen” aktia, mihin liittyy myönteinen asenne *proposition* totuuteen. Tässä merkityksessä *significare* tarkoittaa *enuntiare mentaliter quod sic est*. Kysymys kuuluikin, mitä arvostelma koskee, eli mikä on Aristoteleen “se” (πρᾶγμα, *res*), “mikä myönnetään tai kielletään”, eli arvostelman objekti.¹²

⁷ *Essay* IV.v.7-8: “*fantastical or chimerical* - - such as have no Foundation in Nature, nor have any Conformity with that reality of Being, to which they are tacitly referr'd, as to their Archetypes”. Vrt. *Essay* II.xxx.1. Akvinolainen ja Aristoteles kentaurista in *PA* II.1, n.5; *Poet.* 1, 1447b21; *An. Post.* II.1, 89b32.

⁸ Losonsky 2006, 172

⁹ Termit *propositio*, *assumptio* ja *complexio* ovat alun perin Ciceron (*de Inventione* I.37) keksimiä juridisia termejä. *Propositio* tarkoitti oikeudellisessa päättelyssä periaatetta tai normia, jolla juridinen argumentti perustellaan. *Assumptio* oli *propositioon* liittyvä retorinen näkökohta, ja näitä molempia tarvittiin oikeusjutun ratkaisemiseksi. Lopputulos tai se, mikä osoitettiin, oli *complexio* (kirj. “yhteen kiedottu”). Boëthius siirsi termit logiikkaan, missä *propositio* merkitsee yläpremissiä, *assumptio* alapremissiä ja *complexio* konklusiota. (Brown 1996, 279)

¹⁰ *Cat.* 1a16; 2a4.

¹¹ Esim. in *I Perih.* I.7, n.3: “Dicitur autem in enunciatione esse verum vel falsum, sicut in signo intellectus veri et falsi.”

¹² *Cat.* 10, 12b6-15; Vrt. 5, 4b8: “Väitteen sanotaan olevan tosi tai epätosi sen mukaan kuin asia (πρᾶγμα) on tai ei ole niin tai näin.”; Kts. myös 12, 14b21. Vrt. in *I Perih.* I.7, n.3: “ut dicitur in libro praedicamentorum, ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est.”

Sikäli kuin “siihen” voi kohdistaa sekä myöntäviä että kieltäviä arvostelmia, sen täytyy olla arvostelma-aktin ja ulkomaailman välissä. “Sielussa on toisinaan ajatus [*νόημα*], joka ei ole tosi eikä epätosi, toisinaan taas sellainen, jonka on oltava jompaakumpaa”, Aristoteles toteaa.¹³ Ashworth huomauttaa, että 1100- ja 1200-luvuilla sanan *significatio* suppeammassa merkityksessään oli ymmärryksessä aktuaalistunut olemismuoto. Laajemmassa merkityksessään sanan *significatio* sisälsi myös mielenulkoiset oliot, joissa on sama muoto. Näin *significare* ei ole vain “merkitsemistä”, vaan sana voi paljastaa käsitteen läsnäolon ymmärryksessä (*manifestare*) tai saada ymmärryksen muodostamaan käsitteen (*facere formare*) tai tehdä mielenulkoisen objektin tiedetyksi (*facere cognoscere*).¹⁴

Locken totuuden määritelmä muistuttaa skolastiikan ja antiikin *adaequatio*-näkemystä. Aristoteelinen *adaequatio* perustuu ymmärryksen ja olion formaaliseen identiteettiin. Koska Locke hylkää metafysiset muodot, hänen on tulkittava proposition ja olion korrespondentiaalinen suhde uudelleen. *Essay* neljännessä kirjassa Locke esittää tiedon määritelmän lisäksi kuvauksen tiedon kolmesta varmuuden asteesta sekä neljänlaisista tiedettävistä totuuksista. Aluksi hän esittää tiedon määritelmän perusteluineen:

§ 1. Koska *mielellä* kaikkine ajatuksineen ja järkeilyineen ei ole muuta välitöntä objektia kuin omat *ideansa*, joita ainoastaan se mietiskelee tai voi mietiskellä, niin on ilmeistä, että tietomme koskee vain niitä.

§ 2. *Tieto* ei siten näytä olevan muuta kuin *joidenkin ideoidemme kytköksen ja yhteensopivuuden tai yhteensopimattomuuden ja hyljeksivyyden havaitsemista*. Tätä se ainoastaan tarkoittaa. Missä tämä havainto on, siellä on tietoa, ja missä havaintoa ei ole, siellä – vaikka voimmekin kuvitella, arvata tai uskoa – jäämme aina vaille tietoa.¹⁵

Locke ei määrittele tietoa oikeutetuksi todeksi uskomukseksi vaan ideoiden välisen yhteensopivuuden (agreement) havaitsemiseksi. Tieto on mentaalinen tila, joka loogisesti rajaa uskomisen ulkopuolelleen. Tiedon objekti on tosi propositio, sillä proposition totuus tarkoittaa juuri ideoiden (tai sanojen) vastaavuutta. Myönteistä suhtautumista proposition totuuteen Locke kutsuu

¹³ *de Int.* 16a10. Skolastiikan käsityksistä propositioiden semantiikasta kts. Nuchelmans (1982)

¹⁴ Ashworth, “Do Words Signify Ideas or Things? The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language”, s.309-311, teoksessa Ashworth 1985.

¹⁵ “§ 1. Since *the Mind*, in all its Thoughts and Reasonings, hath no other immediate Object but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident, that our Knowledge is only conversant about them. § 2. *Knowledge* then seems to me be nothing but *the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any our Ideas*. In this alone it consists. Where this Perception is, there is Knowledge, and where it is not, there, though we may fancy, guess, or believe, yet we always come short of Knowledge.” (*Essay* IV.i.1-2; kts. myös IV.ii.15)

myönnöksi (*assent*), mitä vastaavat niin Akvinolaisen *assentio* kuin stoalaisten *συνκατάθεσις*.¹⁶ Akvinolaisen filosofiassa *assentio* tarkoittaa intellektin myönteistä suhtautumista oliota edustavaan käsitteeseen. Intellekti myöntää (*assentit*) käsitteen arvostellessaan sen todeksi. Taustalla on aristoteelinen periaate, että totuus (*verum*) saa intellektin liikkumaan kohti olioissa olevaa ontologista totuutta (eli aktuaalistunutta olemismuotoa), kun taas hyvä (*bonum*) liikuttaa tahtoa. Locken mukaan ideoiden yhteensopivuus pitää “havaita”, jotta tiedon voi erottaa pelkästään todennäköisestä arvostelmasta (*judgment*) tai uskomuksesta (*belief*). Locken terminologiassa arvostelma ja uskomus tarkoittavat korkeintaan probabilistista kognitiota, joka ei täytä tiedon kriteereitä. Arvostelukyky (*judgment*) tarkoittaa ensisijaisesti ymmärryksen kykyä tuottaa todennäköinen mielipide tai sellaisen myöntö (*assent*), mutta se voi tarkoittaa myös arvostelukyvyyn aktiiviteettia sekä sen muodostamaa mielipidettä tai todennäköistä uskomusta. Niin tieto kuin arvostelmakin edellyttävät, että mieli havaitsee kahden idean välisen relaation, mutta ainoastaan tiedon kohdalla *propositio* havaitaan todeksi eli ideat havaitaan (tai “nähdään”) yhteensopiviksi, kun taas arvostelmalle riittää oletus ideoiden yhteensopivuudesta. Tiedolta Locke edellyttää varmuutta, “sillä korkeintaan todennäköisyys ei yllä varmuuteen, jota ilman todellista tietoa ei ole”.¹⁷ Esimerkiksi matemaatikko kykenee osoittamaan geometrisen proposition demonstratiivisesti. Matemaatikolla on tieto, sillä hänellä on myönnölleen peruste, joka osoittaa ideoiden yhteensopivuuden. Sellaisella, joka luottaa matemaatikkoon ja käyttää hänen demonstraatiotaan oman myöntönsä perusteena, ei ole tietoa.¹⁸

Locke näyttää Descartesin tavoin edustavan epistemologista individualismia, jossa tiedon siirtämistä ihmiseltä toiselle ei pidetä mahdollisena. Subjektiiivinen vakuuttuneisuus ei kuitenkaan riitä Lockelle varmuuden takeeksi – toisin kuin Descartesille – vaan ideoiden yhteensopivuus pitää kyetä osoittamaan. Aristoteles esittää *Metafysiikan* alussa samantyyppisen huomion. Asiantuntija on työntekijää viisaampi, koska hänellä on tietoa asioiden syistä: työntekijä tuntee partikulaariset

¹⁶ “[A]ssentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei, quae habetur in mente, cui intellectus assentit, dum iudicat, eam esse veram” (*QDM* q.6 ad 14). Vrt. *in III Sent.* d.23, q.2, a.2, qc.1 ad 2: “determinatio cogitationis ad aliquid, dicitur assensus”; d.25, q.2, a.2, qc.1c: “assensus certitudinem et determinationem importat”; *QDV* q.14, a.1c: “In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat.”; *ST* IIa IIae q.2, a.9 ad 2: “in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio”. Locke puolestaan kirjeessään *Stillingfleetille* selitti tietämisen ja arvostelemisen aina edellyttävän ideoiden välisen suhteen, ja tämä suhde on proposition kohdistuvan myönnön edellytys: “Every thing which we either know or believe, is some proposition: now no proposition can be framed as the object of our knowledge or assent, wherein two ideas are not joined to, or separated from one another” (*W* IV, 357).

¹⁷ “Because the highest Probability amounts not to Certainty; without which, there can be no true Knowledge.” (*Essay* IV.iii.15; kts. myös IV.ii.2; IV.vi.13; IV.xiv.4; IV.xvii.2, 17)

¹⁸ *Essay* IV.xv.1

tosiasiat, mutta asiantuntija tietää myös niiden universaalit syyt ja hänellä on kyky opettaa.¹⁹ Myös skolastikot tekevät eron partikulaarista koskevan kokemustiedon (*quia*) ja arvokkaamman, syitä koskevan universaalien tiedon (*propter quid*) välille.

Tieto on määriteltävä ideoiden yhteensopivuuden havaitsemiseksi, sillä ymmärryksellä “ei ole muuta välitöntä objektia kuin omat ideansa, joita ainoastaan se mietiskelee tai voi mietiskellä”.²⁰ Ideaksi Locke kutsuu “mitä hyvänsä, minkä mieli havaitsee itsessään tai on havaitsemisen, ajattelun tai ymmärryksen välitön kohde”.²¹ Idea havainnon välittömänä kohteena toimii mielen ja ulkomaailman välittäjänä, sillä “ihmisellä ei ole käsitystä [notion] mistään itsensä ulkopuolisesta muutoin kuin sen idean avulla, joka ihmisellä on siitä mielessään”. “On ilmeistä”, Locke kirjoittaa, “ettei mieli tiedä olioita välittömästi” vaan ainoastaan ideoiden välittävän funktion ansiosta.²² Locke näyttäisi kannattavan jonkinlaista representatiivista kognitioteoriaa.²³ Myös ei-representationalistisia tulkintoja on esitetty. Tällöin ideoiden ei myönnetä olevan havainnon objekteja vaan idea samastetaan itse havaitsemisaktin tai mielen operaation kanssa.²⁴ Suurin piirtein samanlaista keskustelua käytiin jo skolastiikan aikana, mutta silloin kyse oli muotojen reaalisuudesta. Esimerkiksi Olivi ja Okkamalainen esittivät, että ulkomaailman kaltaisuus ei perustu representoiiviin lajimuotoihin, vaan kaltaisuus yksinkertaisesti on kognitiivinen akti itse.

Lainaan lähtökohdakseni Lex Newmanin tulkinnan Locken representationalismista. Tulkintaan sisältyvät seuraavat oletukset:

- (i) Ideat ovat mentaalisia entiteettejä.
- (ii) Ideat ovat havaitsemiseen liittyvän tietoisuuden välittömiä objekteja.
- (iii) Totuus on ideoiden yhteensopivuutta.

¹⁹ *Met.* I.1, 981a15-981b14

²⁰ *Essay* IV.1.1-2

²¹ *Essay* II.viii.8; I.i.8. Siteerattu alav. 78, s. 209. Kts myös. II.xxxii.19: “The Signs we chiefly use, are either *Ideas*, or *Words*, wherewith we make either mental, or verbal Propositions. *Truth* lies in so joining, or separating these Representatives, as the Things they stand for, do, in themselves, agree, or disagree: and *Falshood* in the contrary.”

²² “To conclude, a Man having no notion of any Thing without him, but by the *Idea* he has of it in his mind (which *Idea*, he has a power to call by what Name he pleases)” (*Essay* II.xxxii.25); K.ts. myös IV.iv.3: “’Tis evident, the Mind knows not Things immediately, but only by the intervention of the *Ideas* it has of them. *Our Knowledge* therefore is *real*, only so far as there is conformity between our *Ideas* and the reality of Things.”

²³ Representationalistista tulkintaa kannattaa esimerkiksi Newman, Lex, “Locke on Knowledge” teoksessa Newman (2007) sekä Newman (2004).

²⁴ Ideoiden representatiivisuutta kyseenalaistavista näkemyksistä kts. esim. Ayers (1986), Yolton (1970), Lennon (2007). Skolastikkojen näkemyksistä kts. Pasnau (1997, alk. s.121)

- (iv) Aistihavainnon totuudenmukaisuus tarkoittaa, että ideat ovat yhdenmukaisia niitä aiheuttavien mielenulkoisten olioiden kanssa.²⁵

Ideat aiheutuvat kausaalisesti ja syntyvät kokemuksessa. Ideoiden yhteensopivuus oivalletaan *a priori*, sillä se perustuu ideoiden välisten suhteiden havaitsemiseen. Mitään muutahan tietoisuudelle ei välittömästi ole tarjolla kuin ideoita. Yhteensopivuuden havaitseminen ei voi perustua empiiriseen havaintoon ideoiden kytköksistä, sillä sellaista ei ole.²⁶ Tieto koskee siis välttämättömiä totuuksia. Tieto on “ideoidemme kytköksen ja yhteensopivuuden havaitsemista”, ja Locke kutsuu tätä kytköstä (connexion) usein “välttämättömäksi kytkökseksi”.²⁷

Locke on maltillinen skeptikko eikä pidä tiedonhankintapyrkimyksiä turhina vaan hyödyllisinä. “Rationaalsiin ja säännönmukaisiin eksperimentteihin totunut ihminen kykenee näkemään syvemmälle kappaleiden luontoon ja arvaamaan paremmin niiden vielä tuntemattomia ominaisuuksia.” Arkiset oletuksemme eivät ole varmaa tietoa mutta kuitenkin riittäviä käytännön elämän kannalta ja helpottavat sitä edistämällä esimerkiksi terveyttämme.²⁸ *Essayn* johdannossa Locke selvittää suhdettaan skeptisismiin ja huomauttaa, että useinkaan tilanteet eivät ole suotuisia tietämisen kannalta, vaikka mahdollistavatkin jokapäiväisen elämän kannalta riittävän perusteen oletuksille. Kun pidämme mielessä tietokykymme rajallisuuden, emme hairahdu kiistelemään asioista, joiden tietämiseen ymmärryskykymme ei sovellu. Kun muistamme arvostelmiamme probabilistisuuden, emme ehdottomina ja malttamattomina ole vaatimassa demonstratiivista varmuutta siellä, missä – kuten retoriikassa – on vain todennäköisyyksiä. “Kun tiedämme omat vahvuutemme, tiedämme paremmin mihin ryhtyä menestymisen toivossa”, Locke tiivistää ajatuksia, jotka tänään tavallisemmin liitetään Kantiin.²⁹

Propositoiden myönnön ja ideoiden yhteensopivuuden havaitsemisen välillä on ero, sillä “se, mikä saa mielen myöntämään sellaiset propositiot, ei ole mitään muuta kuin ideoiden yhteensopivuuden tai yhteensopimattomuuden havaitseminen”.³⁰ Pelkkä oikeassa doksastisessa tilassa oleminen ei riitä, vaan tieto pitää oikeuttaa. Locken tiedon määritelmän voisi Platonia mukaillen muotoilla “oikeutetuksi, todeksi assentioksi”, missä totuus seuraa ideoiden yhteensopivuudesta, oikeutus

²⁵ Newman 2007, 317

²⁶ “Knowledge is founded on, and employ'd about our *Ideas* only.” (*Essay* IV.ii.15). Hume esittää vastaavan huomion erottaessaan “relations of ideas” ja “matters of fact” ihmisjärjen tutkimuskohteina. Edellisiä koskevien propositioiden totuuden voi osoittaa puhtaasti ajattelun operaatioihin perustuen riippumatta maailmaa koskevista eksistenssioletuksista. “Matters of fact” koskevat propositiot sen sijaan paljastuvat tosiksi kokemuksessa. (Hume 1955, 40 eli *Inquiry* IV.i)

²⁷ Esim. *Essay* IV.iii.16 ja passim

²⁸ *Essay* IV.xii.10

²⁹ *Essay* I.i, 4-7

³⁰ “For that which makes the Mind assent to such Propositions, being nothing else but the perception it has of the agreement, or disagreement of its *Ideas* - - .” (*Essay* IV.vii.9)

ideoiden yhteensopivuuden havaitsemisesta ja assentio siitä, että mieli ei voi olla myöntymättä oikeutettuun ja toteen proposition.³¹ Myönnön peruste (ground) ja syy (reason) ja episteeminen oikeutus on ideoiden yhteensopivuuden havaitseminen. Mieli myöntää aina sen, mitä se tietää.³² Kaiken kaikkiaan Locken lähtökohdat näin katsoen ovat hyvinkin skolastiset. Locke analysoi tietämistäpahtumaa ja erottaa siinä kolme vaihetta:

- 1) totuuksien ja epätotuuksien eli ideoiden yhteensopivuuden tai yhteensopimattomuuden havaitsemisen (perception of agreement or disagreement of ideas) mielen mietiskellessä ideoita. Ideat aiheutuvat kausaalisesti aistikokemuksesta, mutta niiden yhteensopivuus oivalletaan *a priori*. Myös aristoteelikot olettivat ymmärryksen objektien aiheutuvan aistihavainnosta, mistä ymmärrys oivaltaa (*apprehendit*) ongelmattomalla tavalla olioiden olemuksia (*quidditates*).
- 2) ideoiden yhdistämisen ja erottamisen (ideas put together or separated), minkä tuloksena syntyy myöntävä tai kieltävä propositio (proposition), joka voi olla mentaalinen (tacit, mental) tai kielellinen (verbal). Propositio on se, mikä voi olla tosi tai epätosi ja jolle totuus "varsinaisesti kuuluu". Jokseenkin tätä Akvinolainen nimittää intellektin toiseksi operaatioksi. Propositiota edeltää predikaatteja subjektiin myöntäen tai kieltäen liittävä ymmärryksen akti eli *iudicium*, *i.e. actus intellectus quo componit vel dividit affirmando vel negando*. Locken "proposition" on sama kuin skolastiikan *propositio sive oratio quae aliquid de aliquo affirmat vel negat* eli puhutulla tai ajattelun kielellä ilmaistu arvostelma, *iudicium*.
- 3) mentaalisen aktin, jolla ymmärrys sitoutuu proposition eli myöntää sen. Tämä myöntö on skolastikkojen *assentio sive assensus, scilicet actus quo intellectus inhaeret iudicio formato*. Ymmärrys myöntää aina sen, minkä tietää todeksi.

Kaikessa tietämisessä on kyse ideoiden yhteensopivuuden tai yhteensopimattomuuden havaitsemisesta ja havaitsemisen varmuudesta. Havaitsemiseen voi Locken mukaan päätyä eri

³¹ Erilaisen tulkinnan on esittänyt ainakin David Owen, jonka mukaan ideoiden yhteensopivuuden, proposition muodostamisen ja sen todeksi tietämisen välillä ei ole eroa. Michael R. Ayersin (1991) mukaan ideoiden yhteensopivuuden havaitseminen itsessään on assentio.

³² *Essay IV.xx.15-16*. Vrt. *ST Ia IIae q.17, a.6c*: "Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit."

tavoin, ja tällä perusteella hän erottaa kolme “todistamisen ja varmuuden tapaa” tai “astetta” sekä tiedon lajia: intuitiivisen, demonstratiivisen ja sensitiivisen.³³

Kolme tiedon lajia

Intuitiivinen tieto on varminta mahdollista tietoa. Se perustuu episteemiseen välittömyyteen eli oivallukseen ilman päättelyä tai todistelua. Asia oivalletaan tiedetyksi heti, kun siihen kiinnitetään huomiota. Tieto on kirkas kuin auringonvalo ja suorastaan pakottaa itsensä vastustamattomalla tavalla nähdyksi. Näin voi esimerkiksi oivaltaa välittömästi, ettei valkoinen ole mustaa, että ympyrä ei ole neliö tai että kolme on enemmän kuin kaksi ja yhtä paljon kuin yksi ja kaksi yhteensä. Tästä intuitiosta, Locke sanoo, kaikki varmuutemme ja muut tiedon lajit ovat riippuvaisia.³⁴ Intuitiivista tietoa Locke kuvailee paljolti samaan tapaan kuin Aristoteles kontradiktion periaatetta tai Descartes *cogito*-oivallustaan.

Demonstratiivinen tieto poikkeaa intuitiivisesta sikäli, että ideoiden yhteensopivuutta ei havaita oivalluksessa vaan argumenttien ja todistusten perusteella, kuten esimerkiksi geometriassa tai matematiikassa tapahtuu. Demonstratiivinen tieto on siten episteemisesti välillistä. Argumentit ovat todisteluketjuja, mistä syystä demonstratiiviseen tietoon sisältyy mahdollisuus muistivirheisiin eikä se ole niin varmaa kuin intuitiivinen tieto, jossa oivallus tapahtuu tässä ja nyt. Esimerkiksi kolmion kulmien summan voi todistaa olevan yhtä kuin kahden suoran kulman summa, mutta pelkästään katsomalla piirrettyjä kolmiota ja kahta suoraa kulmaa ihminen ei tavallisesti “näe” niin kolmion kulmien kuin kahden suoran kulman summien olevan 180 astetta. Demonstratiivinen tieto rakentuu ketjuuntuneista intuitiivisista tiedoista.

Myös moraalitieto on demonstratiivista.³⁵ Tämä perustuu idealistis-deskriptivistiseen oletukseen, että moraalisiin liittyvät ideat ovat ihmisen muodostamia sekoittuneiden modien ideoita, joiden reaaliolemukset ja niitä merkitsevät sanat siksi voi tietää ja määrittellä täydellisesti ja täsmällisesti.³⁶ Moraalin – toisin kuin substanssien – ideoiden perustana ei ole mitään mielenulkoisia arkkityyppejä. Moraalin propositiot ovat yhtä demonstratiivisesti tosia kuin matematiikan propositiot.³⁷ Locken esimerkki on epäoikeudenmukaisuudeksi (injustice) nimitetty idea, joka

³³ “- - three degrees of Knowledge, viz. Intuitive, Demonstrative, and Sensitive: in each of which, there are different degrees and ways of Evidence and Certainty.” (Essay IV.ii.14)

³⁴ Essay IV.ii.1

³⁵ Locken “moraalifilosofia” (morality) tarkoittaa laajempaa kokonaisuutta, johon moraalifilosofian lisäksi sisältyy myös yhteiskuntafilosofia.

³⁶ Sekoittuneiden modien ideoista kts. luku “Yhdistämiseen perustuvat ideat”, varsinkin s. 223 eteenpäin.

³⁷ Essay III.xi.15-18; IV.iii.18; IV.xii.8. Eräässä mielessä myös Aristoteleen etiikan voi tulkita *Toisessa analytiikassa* kuvaillun kaltaiseksi demonstratiiviseksi tieteeksi. Knuuttila esimerkiksi huomauttaa, että *EN*

sisältää omaisuuden (property) idean, ja siihen puolestaan sisältyy idea siitä, että jollakin on oikeus johonkin. Näin “epäoikeudenmukaisuus” on nimi sekoittuneiden modien idealle siitä, että joku rikkoo jonkun oikeutta johonkin. Tästä seuraa demonstratiivisesti euklidisen varma propositio, että epäoikeudenmukaisuutta ei voi olla siellä, missä ei ole omaisuutta.³⁸ Käytännössä ihmisten on vaikeampi päästä yksimielisyyteen moraalikysymyksissä kuin matematiikassa. Tämän itsestäänselvyuden syyksi Locke esittää, että moraalisia demonstraatioita sekoittavat ihmisten henkilökohtaiset intressit sekä erilaiset liittoutumat, jotka ovat tavallisia esimerkiksi uskonnollisten dogmien ja käytänteiden yhteydessä. Matematiikan ja moraalin ideoiden analogisuuden kannalta keskeisiä ovat seuraavat periaatteet:

- 1) Moraalin ideat ovat mielen muodostamia sekoittuneiden modien ideoita (*Essay* III.v.3-6). Useimmat matematiikan ideat ovat mielen muodostamia kompleksisia modien ideoita (*Essay* II.xxxi.3). Modien ideoihin palaamme seikkaperäisemmin tuonnempana. Nyt on keskeistä, että sekä matematiikan että moraalin ideat ovat mielen muodosteita.
- 2) Matematiikan objekteilla (kuten kolmiolla, neliöllä ja ympyrällä), moraalisesti merkittävillä teoilla (kuten isänmurhalla) ja hyveillä (kuten rehellisyydellä) on käsitteellinen todellisuutensa ideoina. Vaikka maailmassa ei olisi yhtään ympyrää, ei olisi tapahtunut ensimmäistäkään isänmurhaa eikä kukaan olisi rehellinen, niin näistä asioista voisi [kumma kyllä – SS] olla tietoa ja tosia propositioita (*Essay* III.v.5; IV.iv.8). McIntyre kutsuukin Locken moraalikäsitteiden tulkintaa “puoliplatoniseksi” ja muistuttaa, että tätä aiemmin Cambridgen-platonistit olivat esittäneet näkemyksiä moraalij- ja matemaattisten käsitteiden samankaltaisuudesta.³⁹
- 3) Matematiikan käsitteiden ja “moraalin sanojen edustamien olioiden” reaaliolemukset voi “tietää täydellisesti” (*Essay* III.xi.16), vaikka tietomme niistä on usein “virheellistä, epätäydellistä ja inadekvaattia” (*Essay* II.xxxi.5).⁴⁰

Locken moraalifilosofian yksi ongelma on kielellinen konventionaalisuus ja siitä seuraava relativismi. Erilaisia akteja luokitellaan muodostamalla niistä moraalisia ideoita, joille annetaan mielivaltaisesti nimiä. Kalastaja ei kalaa tappaessaan tee “murhaa”, mutta ihminen toisen ihmisen tappaessaan saattaa “murhata”. Se, ettei kalan tappamiselle ole omaa termiä, johtuu ainoastaan

I.13 etiikkatieteen “geneeriseksi premissiksi” eli etiikan alaa määrittäväksi yleisimmäksi lauseeksi esitetään inhimillinen hyvä sielun toiminnaksi hyveen mukaan. Tämän premissin alle järjestyvät yksittäiset hyveet ja toiminnot syllogistisesti. Kts. *EN* selitykset s. 211.

³⁸ *Essay* IV.iii.18

³⁹ McIntyre 2010, 155-6

⁴⁰ Wilson 2007, 394-395

ihmisen uskomuksista, taipumuksista ja intresseistä. Jos ihmismieli muodostaisi kalan tappamisen kompleksisen idean, sillä olisi reaaliolemus ja sillekin voisi antaa nimeksi oman termin. (Jos kaloja esimerkiksi pidettäisiin uskonnollisessa mielessä pyhinä olioina, niiden kuoleman aiheuttamisesta käytettäisiin luultavasti dramaattisempaa nimitystä kuin “tappaminen”.) Murhan idea on ihmismielen muodoste, ja ihmiset ovat erimielisiä siinä, voiko aborttia, sodassa tappamista tai eutanasiaa nimittää “murhaksi”. Vaikka murhan reaaliolemuksesta päästäisiinkin yksimielisyyteen, käytännössä olisi kuitenkin harkittava monia ainoastaan empiirisesti tiedettäviä seikkoja. Esimerkiksi murhaamisen motiivit eivät selviä käsiteanalyysissä ja demonstraatioissa, mutta niillä tuntuisi olevan keskeinen merkitys, kun arvioidaan soveltuuko nimitys “murha” johonkin aktiin ja miten “murhaaja” kohdellaan oikeudenmukaisesti. Locke päätyy näin “sanakirjamoraaliin”, mihin liittyen Berkeley letkautti, että “moraalifilosofian demonstraatioon näyttää riittävän, että tehdään sanakirja ja katsotaan mikä sisältää mitä”.⁴¹ Etiikan käsitteisiin perustuvat deduktiiviset demonstraatiot ovat tautologioita. Essay'n neljännen kirjan luvussa “On trifling propositions” Locke toteaa, etteivät määritelmiin perustuvat totuudet varmuudesta huolimatta ole kuin “verbaalisia varmuuksia mutta eivät opettavaisia” eivätkä “todellista tietoa”.⁴² En ymmärrä, miksi Locke ei sovelle tätä omaan moraalifilosofiaansa.

Locken moraalikäsitteeseen liittyy myös teologinen puoli:

[Meillä on] *idea* Korkeimmasta oliosta, joka on rajaton voimassa, hyvyudessa ja viisaudessa, jonka tekeleitä me olemme ja josta olemme riippuvaisia; sekä [meillä on] *idea* itsestämme ymmärtävinä ja rationaalisina olioina. Ajattelen, että koska nämä [asiat] ovat meissä selkeinä, niin jos niitä asianmukaisesti mietitään ja tavoitellaan, ne tarjoavat sellaisen perustan velvollisuuksillemme ja toimintasäännöillemme, että *moraalifilosofia asettuu demonstratiivisten tieteiden joukkoon* - -.⁴³

Jumalan olemassaolon voi tietää demonstratiivisesti, ja oman olemassaolon intuitiivisesti.⁴⁴ Kun ihminen vertaa itseään koskevaa ideaa ja Jumalan ideaa toisiinsa, on ilmeistä, että “alemmalla, finiittisellä ja riippuvaisella on velvollisuus totella korkeinta ja infiniittistä” samalla tavoin kuin

⁴¹ Berkeley, George, *Philosophical Commentaries*, 690, teoksessa *Works. Volume I*, toim. A.A. Luce, Thomas Nelson, London 1948, s. 84, lainannut Wilson 2007, 397.

⁴² *Essay* IV.viii.8

⁴³ “The *Idea* of a supreme Being, infinite in Power, Goodness, and Wisdom, whose Workmanship we are, and on whom we depend; and the *Idea* of our selves, as understanding rational Beings, being such as are clear in us, would, I suppose, if duly considered and pursued, afford such Foundations of our Duty and Rues of Action, as might place *Morality amongst the Sciences capable of Demonstration...*” (*Essay* IV.iii.18)

⁴⁴ *Essay* IV.iii.21; IV.x.2

ymmärrämme, että kaksi ynnä kaksi on enemmän kuin kolme.⁴⁵ Jumalan olemassaolon todistus on *causa prima* -tyyppinen, hieman monimutkaistettu versio Hobbesin jumalatodistuksesta, jonka lähtökohtana on huomio omasta olemassaolosta sekä intuitiivinen varmuus siitä, ettei tyhjästä voi syntyä mitään todellista. Jonkin on siis oltava ikuista.⁴⁶ *Causa prima* -tyyppisiä argumentteja esitti toki jo Akvinolainen.⁴⁷ Locken jälkeen Berkeley myös perusteli Jumalan kaiken havaitsemamme aikaansaavaksi syyksi.⁴⁸ Hänen jälkeensä *causa efficiens* -argumentit joutuivat ahtaalle. Hume tunnetusti kyseenalaisti kausaliteetin teoreettisen validiteetin, ja Kant kielsi kausaliteetin kategorian soveltamisen transsendentaaliseen ylipäänsä.

Moraali koskee lakeja ja velvollisuuksia, ja moraalin ideat voi siksi ymmärtää vain lainsäätäjän näkökulmasta. Ensimmäinen lainsäätävä on Jumala, joka on varustanut ihmisen kyvyllä tietää kaikki tarpeellinen.⁴⁹ Moraalisen hyvän ja pahan ideat palautuvat mielihyvän ja tuskan ideoiksi. Moraalinen hyvä ei kuitenkaan ole sama asia kuin mielihyvä, vaan se on jotakin, mikä tuottaa mielihyvää. Teko on hyvä, jos se noudattaa lainsäätäjän lakia, jonka noudattamista kontrolloidaan palkinnoin ja rangaistuksin. Lait ovat konventionaalisia ja heijastelevat yhteisöjen ja heimojen konsensusia.⁵⁰ Ylimpänä on Jumalan laki lopullisena kriteerinä voluntaaristen aktien moraalille hyvyydelle tai pahuudelle.⁵¹ Miettimällä Jumalan hyvyyttä ja ihmisluonnon suhdetta siihen voi ymmärtää moraalin itsestään selvät ensimmäiset periaatteet, joista muut moraalisaannot johdetaan. Etiikkatiede opettaa onnellisuuden saavuttamiseen johtavat säännöt, joiden on oltava toimintaohjeita, sillä pyrkimys on kehittää käytänteitä. Ihmistä motivoivat hedonistiset pyrkimykset, mutta toiminta ei ole mekanistisesti determinoitua. Tahto (will) on aktiivinen kyky haluta ryhtyä toimintaan tai pidättäytyä siitä. Tahtoa ei ole mielekästä kutsua vapaaksi tai sidotuksi. Vapaan tahdon käsite on tyhjänpäiväinen muodoste, sillä ihminen ei voi valita olla tahtomatta eikä hänen tahtoaan voi kutsua "vapaaksi". Persoona on vapaa, ei kyky.⁵² Tahtominen on jonkin tekemisen tahtomista. Tahtomisella on intentionaalinen objekti. Sikäli tahtominen on ajattelemisen laji ja edellyttää rationaalisuutta ja kognitiokykyä. Samaa korosti Akvinolainenkin, joka määritteli tahdon "ymmärtäväksi haluksi" (*appetitus rationalis*). Tästä ei kuitenkaan tule päätellä analogisesti pidemmälle, sillä Lockesta poiketen Akvinolainen oletti ihmiselle lopullisen päämäärän, jota kohti

⁴⁵ *Essay* IV.xiii.3; IV.iii.18. Jumalan ideasta *Essay* II.xxiii.33-36 sekä tässä teoksessa alempana Locken ideateoriaa käsittelevässä luvussa (s. 206 alkaen).

⁴⁶ *Essay* IV.x.2-6 ja kappale kokonaisuudessaan.

⁴⁷ Akvinolaisen *quinque viae* kts. *ST* Ia, q.2. "Viidestä tiestä" eli argumentista kaksi ensimmäistä (*primum movens*- ja *causa prima* -argumentit) perustuvat Aristoteleen ensimmäisen liikuttajan postulaattiin.

⁴⁸ *Principles* I.148 (Berkeley 2009, 90-91)

⁴⁹ *Essay* I.iv.12

⁵⁰ *Essay* II, xxviii.10

⁵¹ *Essay* II.xxviii.8

⁵² *Essay* IV.xxi.3; II.xxi.5, 8-14, 21-28, 41-42.

tahto välttämättä suuntautuu, vaikka se onkin yksittäisissä valinnoissaan vapaa.⁵³ Locke ei esittänyt ajatusta kaikille yhteisestä, välttämättömästä päämäärästä. Ihmisten valinnat ovat erilaisia, Locke sanoo, sillä ihmiset haluavat eri asioita. Locke näyttää ajautuvan arvorelativismiin, mikä saa hänet pitämään antiikin filosofien *summum bonum* -spekulaatioita turhina toimintaohjeita etsittäessä. Mielihyvä on toiminnan motiivi, ja se on mitä tahansa, mihin pyritään tai mitä halutaan.

Tästä syystä filosofit ennen muinoin yrittivät turhaan selvittää, perustuuko *summum bonum* rikkauteen vai ruumiillisiin nautintoihin vai hyveeseen vai mietiskelyyn. He olisivat yhtä hyvin voineet väitellä, löytyykö miellyttävän maku omenoista, luumuista vai pähkinöistä ja sen perusteella jakautua lahkoiksi. - - Suurin onnellisuus perustuu suurinta mielihyvää tuottavien asioiden omistamiseen ja tuskaa tai levottomuutta aiheuttavien asioiden poissaoloon. Näitä aiheuttavat eri ihmisille hyvin erilaiset asiat.⁵⁴

Pitkän tähtäimen hyötyjä koskevat uskomuksemme eivät liioin determinoi tahtoaamme ja määrää toimintaamme. Mikäli näin olisi, niin kukaan ei tekisi syntiä, Locke huomauttaa. Lainsäätäjän lakeihin on kuitenkin tarpeellista liittää sanktioita, sillä ajatukset rangaistuksista voivat aiheuttaa levottomuutta ja saada pidättäytymään lain rikkomisesta.⁵⁵ Locke ei silti ole hedonisti, vaikka tietyistä kohden voikin lukea (gassendilaisia) hedonistiseen utilitarismiin viittaavia ajatuksia. Kaiken moraalin perustana on Jumala. Locken erottelu luonnollisen lain ja Jumalan lain välillä on

⁵³ “[V]oluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quae ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.” (ST Ia IIae, q.6, a.2 ad 1). Kts. Chappell 2007, 141-148. Akvinolaisen mukaan tahto (*voluntas*), on ymmärtävä halu, joka välttämättä pyrkii lopullista päämäärää kohti. Lopullisen päämäärän Akvinolainen perustelee jumalapostulaatilla. Tahtominen on kyky samoin kuin ymmärtäminen on kyky. Ymmärtämiskyvyn ensimmäisiä periaatteita ovat evidentit totuudet, mutta tahtomisen periaateksi on lopullinen päämäärä. Ymmärryskyky ja tahtomiskyky suuntautuvat viime kädessä samaan asiaan, sillä ymmärryskyvyn tavoittelema *verum* ja tahtomiskyvyn *bonum* ovat transsendentaalikäsitteinä vaihtokelpoisia (kts. tämä teos s. 75-6). Ymmärrys voi liikuttaa tahtoa osoittamalla sille, mitä tulee tahtoa. Toisaalta myös tahto voi liikuttaa ymmärrystä ymmärtämään joitakin erityisiä asioita. Vapaasta tahdosta Akvinolainen käyttää nimitystä *liberum arbitrium*. Vaikka ihminen tahtookin välttämättä lopullista päämäärää, niin yksittäisten tekojen kohdalla valinta on vapaa eikä sitä voi pakottaa. (Poikkeuksena on tietysti tilanne, jossa päämäärän saavuttamiseksi on vain yksi keino. Tällöin keino tahdotaan välttämättä.) Tahto on siis kyky, mutta *liberum arbitrium* on tuon kyvyn akti. Tahdosta ja sen vapaudesta puhutaan esim. ST Ia, q.82 (tahto ymmärtävänä haluna) ja q.83 (tahdon vapaa akti *liberum arbitrium*). Rentto määrittelee: “Vaikka *liberum arbitrium* kirjaimellisesti tarkoittaa aktia, sillä viitataan tässä yhteydessä kykyyn, joka on haluava kyky, ja vielä sama kyky kuin tahto. Tosin sen voi sanoa edustavan tahdon erästä aspektia: samalla tavalla kuin järki (*ratio*) on ymmärrykseen (*intellectus*) johtavaa ja yksittäisen asian tarkastelusta toiseen etenevää järkeilyä, on *liberum arbitrium* yksittäisen asian tahtomisesta toiseen etenevä tahtominen, jonka ajateltu päätepiste on päämäärän, etenkin lopullisen päämäärän, lisämääreetön tahtominen (*voluntas*)”. (ST-suomennos, s. 642)

⁵⁴ “Hence it was, I think, that the Philosophers of old did in vain enquire, whether the *Summum bonum* consisted in Riches, or bodily Delights, or Virtue or Contemplation: And they might have as reasonably disputed, whether the best Relish were to be found in Apples, Plumbs, or Nuts; and have divided themselves into Sects upon it. - - So the Greatest Happiness consists, in the having those things, which produce the greatest Pleasure; and in the absence of those, which cause any disturbance, any pain. Now these, to different Men, are very different things.”(Essay II.xxi.55)

⁵⁵ Essay II.xxi, 31-38

olennaisesti sama kuin Akvinolaisen järjellä käsitettävän luonnollisen lain ja jumalaisen lain erottelu. Akvinolaisen moraalikäsitteitä välitti Lockelle mahdollisesti Richard Hookerin (1553-1600) *The Laws of Ecclesiastical Polity*, jonka lakiteoria on pääpiirteiltään sama kuin Akvinolaisen filosofiassa.⁵⁶

Locken jumalatodistukseenkin liittyy ongelmia. Ensinnäkin Jumalasta tulee amoraalinen. Moraalinen hyvä on nimitys teolle, joka noudattaa sanktioin suojeltua lakia. Jumalaa ei kuitenkaan koske mikään laki eikä luonnon välttämättömyys, ja näin Jumala ei tee sen enempää moraalista hyvää kuin pahaakaan. Locke tuntuu päätyvän skolastiikan voluntarismin kaltaiseen näkemykseen, että Jumalan tahto on yhtä kuin moraalinen hyvä.⁵⁷ Mikäli Jumalan voisi osoittaa hyväksi, Locke pääsisi pätkähästä, ja hyväksi Locke Jumalan olettaakin, kuten yllä havaitsimme. Jumalan hyvyys ei kuitenkaan millään tavoin seuraa Locken jumalatodistuksesta. Siitä seuraa ainoastaan mahtava ja kyvykäs *causa efficiens*, mutta hyvyys on attribuutti, jota Locke ei kykene todistamaan kuin vetoamalla ei-empiirisiin postulaatteihin.

Locke näyttää vanhemmalla iällä perääntyvän *Essayn* moraalifilosofiaan liittyvistä periaatteista ja moraalin demonstratiivisuudesta. Eräissä kirjeissään samoin kuin teoksessaan *Reasonableness of Christianity* (1695) Locke esittää, että mikäli moraaliksi olisi deduktiivinen systeemi, se tarvitsisi kuitenkin aksioomansa ihmismielen ulkopuolelta, esimerkiksi *Uudesta Testamentista*.⁵⁸ Niin ystävät kuin kriitikotkin pyysivät Lockeä eksplikoimaan moraaliteoriaansa, mutta hän ei tehnyt niin julkisesti ja saattoi jopa suhtautua ärsyyntyneesti ystäviensä pyyntöihin.⁵⁹ Locken moraalifilosofiset ansiot ovat ehkä jossain muualla kuin vedenpitävän moraaliteorian muotoilemisessa. Häntä voi pitää ensimmäisenä englantilaisena moraalifilosofina, sillä esimerkiksi Cambridgen-platonisti Ralph Cudworth (1617-1689), moraalialia järjen asiana pitänyt Samuel Clarke (1675-1729) sekä niin sanotun moral sense -koulukunnan edustajat, Anthony Ashley Cooper (eli kolmas Shaftesburyn jaarli, jonka kasvatusta Locke oli valvonut, 1671-1713), Joseph Butler (1692-1752) ja Francis Hutcheson (1694-1746) julkaisivat teoksensa *Essayn* jälkeen. Locken ajatus moraalifilosofiasta demonstratiivisena tieteenä oli yritys perustaa moraaliksi järjen varaan auktoriteettien ja filosofisten koulukuntien sijaan.

Perinteisesti moraalifilosofia oli ottanut prinssiippinsä jonkin filosofisen koulukunnan metafysiikasta: epikurolaiset atomiopista ja mielihyvän tavoittelusta, stoalaiset maailmansielusta ja

⁵⁶ Copleston *History* V, 137; III, 322-324

⁵⁷ Erityisesti Johannes Duns Scotus tunnetaan Jumalan tahdonvapauden ja kaikkivoipuuden korostajaksi. Jumala voi absoluuttisessa vallassaan (*potentia Dei absoluta*) tehdä mitä tahansa paitsi rikkoa kontradiktion periaatetta. Maailmassa ei ole mitään sisäistä välttämättömyyttä, sillä maailmalle ei ole muuta selitystä kuin Jumalan rajoittamaton voluntaarinen akti.

⁵⁸ Kts. Wilson 2007, 398.

⁵⁹ Schneewind 1994, 199

determinismistä, platonistit transsendentista Hyvän Ideasta, aristoteelikot eudaimoniasta essentialistisen metafysiikan varassa ja niin edelleen. Näistä poiketen Locke ajatteli, että moraalista pitää tehdä tiedettä, ei doksologiaa. Epäilemättä edistykset matematiikan ja eksperimentaalisen luonnontieteen aloilla kannustivat varmuuspyrkimyksiin myös moraalifilosofiassa. Ottaessaan hedonistiset motiivit moraalinsa perustaksi hän yritti rakentaa moraalifilosofiaa antropologisten ja psykologisten havaintojen varaan. Näin Locken voi nähdä myöhempien biologististen ja emotivististen moraaliteorioiden varhaiseksi esittäjäksi.

Aistitiedolla on Locken tieto-opissa kahtalainen tehtävä: se pyrkii totuudenmukaiseen kontaktiin ulkomaailman olioiden kanssa mutta myös olemaan tietoa sikäli, että sen aiheuttamien ideoiden yhteensopivuuksia voi havaita. Aistitieto ei kerro yleisistä totuuksista vaan ainoastaan partikulaarisista olioista ideoiden aiheuttajina. Siitä puuttuu varmuus, sillä olioiden perimmäinen luonne jää sen ulottumattomiin. Aistitieto on vain probabilistista uskoa ja luulottelua riippumatta siitä, miten halukkaasti siitä pidetään kiinni. Koska aistimellinen tieto ei ole *science*, myöskään luonnontiede ei ole mahdollista, ja Locke puhuukin luonnonfilosofiasta.⁶⁰ Olioiden välillä on välttämättömiä yhteyksiä, ja olioilla on olemuksensa, mutta tietokykymme ei riitä niistä paljon sanomaan. Aistimuksien aiheuttamat ideat voivat kuitenkin olla keskenään yhteensopivia ja täyttää tiedon kriteerin. Locken epistemologia on nykytermein ilmaisten antifoundationalistista. Hän toteaa oppineiden mielipiteeksi, että tieteet perustuvat yleisten propositioiden varaan. Locke mainitsee esimerkkejä antiikin filosofiasta ja huomauttaa, ettei mikään ole niin vaarallista kuin sellaisten prinssiippien varaukseton hyväksyminen. Yleisiä prinssiippejä paremmin tiedettäviä ovat partikulaariset totuudet.⁶¹

Essayn neljännessä kirjassa Locke esittää tiedon rajat ja mainitsee asiat, jotka “pakenevat tietoaamme” mutta joista meidän ei pidä olla huolissamme. Emme voi tietää (i) substanssien sisäistä konstituutiota, (ii) substanssien korpuskulaarisen konstituution ja siitä virtaavien havaittavien ominaisuuksien suhdetta, (iii) havaintokokemustemme syntyä, (iv) aineettomien substanssien, myöskään ihmissielun olemassaoloa, (v) kuolleiden ylösnousemuksesta, (vi) Maan tulevaisuutta, (vii) enkeleiden olemassaolosta emmekä (viii) maan ulkopuolisesta elämästä.⁶² Havaintokykymme rajoitukset estävät meitä tietämästä näitä asioita: emme voi havaita atomeita tai sieluja, tulevaisuutta tai kaukaisia kohteita emmekä kvaliteettien syntyprosessia. Sen sijaan moraalin tutkimus on

⁶⁰ *Essay* IV.xii.10: “- - makes me suspect, that natural Philosophy is not capable of being made a Science. We are able, I imagine, to reach very little general Knowledge concerning the Species of Bodies, and their several Properties.” Kts. myös. IV.iii.26

⁶¹ *Essay* IV.xii

⁶² *Essay* IV.iii.22-28

“ihmiskunnan varsinainen tiede ja tehtävä yleensä”, ja “olemme luonnollisten kapasiteettiemme puolesta parhaiten soveltuvia” moraalitiedon hankkimiseen.⁶³ Tämä vaikuttaa ehkä oudolta, sillä *Essay* mielletään ensisijaisesti teoreettiseksi ja epistemologiseksi tutkimukseksi. Teoksen johdannossa Locke kuitenkin toteaa filosofian tehtäväksi määritellä, mikä on hyödyllistä elämän kannalta, ja sikäli lähestymiskulma olisi mieluummin praktillinen kuin spekulatiivinen.

Locken ideateoriasta

Nimestään ja avaussanoistaan huolimatta *An Essay Concerning Human Understanding* ei ensisijaisesti tarkastele ihmisen intellektiä tai kognitiivisia kykyjä (faculties, powers) vaan on ennen kaikkea tutkielma ideoista. “Idea” onkin *Essay*n useimmin esiintyvä substantiivi.⁶⁴ Kyvyistä Locke puhuu varsinaisesti vain hahmotellessaan luetteloa erityyppisistä yksinkertaisista ideoista (simple ideas). Ideat Locke määrittelee “aktuaalisiksi havainnoiksi mielessä, jotka lakkaavat olemasta, kun niitä ei havaita”.⁶⁵ Ne ovat inhimillisen ymmärryksen rakennuspalikoita, ja siten ideateoriaan kietoutuvat kaikki Locken ontologiset, epistemologiset, moraalifilosofiset ja kielifilosofisetkin näkemykset. Termin “idea” Locke ilmeisesti lainasi Descartesilta, jonka tietoteoriassa idean käsite oli keskeinen toisin kuin Baconin, Hobbesin tai Boylen filosofioissa.⁶⁶ *Essay*n johdannossa Locke sanoo idean ilmaisevan samaa kuin aiemmat “phantasm, notion” ja “species”.⁶⁷ Myös Akvinolainen sanoo kreikan kielen “idean” olevan latinaksi *forma* tai *species*.⁶⁸ John Carriero esittää, että Descartes ymmärsi idean Akvinolaisen tavoin muodoksi tai rakenteeksi, joka ajatteluaktissa määrittää kognition sisällön ja on siis objektiivisena olemassa ennen kognitiotapahtumaa.⁶⁹ Tästä ei tietenkään seuraa idean skolastisen merkityksen siirtymistä Lockelle, mutta seikka tukee ajatusta Locken käsitteistön skolastisesta alkuperästä. Joka tapauksessa huomio on mielenkiintoinen.

⁶³ “For 'tis rational to conclude, that our proper Employment lies in those Enquiries, and in that sort of Knowledge, which is mos suited to our natural Capasities, and carries in it our greatest interest, *i.e.* the Condition of our eternal Estate. Hence I think I may conlude, that *Morality is the proper Science, and Business of Mankind in general*” (*Essay* IV.xii.11)

⁶⁴ Chappell 1994, 26

⁶⁵ “But our Ideas being nothing, but actual Perceptions in the Mind, which cease to be any thing, when there is no perception of them” (*Essay* II.x.2)

⁶⁶ Rogers 2007, 15

⁶⁷ “[Idea] being that Term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *Phantasm, Notion, Species*, or whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking” (*Essay* I.i.8)

⁶⁸ *QDV* q.3, a.1c: “- - ideas Latine possumus vel formas, vel species dicere - -”; *ST* Ia, q.15, a.1c: “Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes.”

⁶⁹ Carriero 2009, 19

Essayn ensimmäinen kirja argumentoi huolellisesti synnynnäisiä ideoita ja propositioita (innate principles, *prima principia*, *κοινὰ ἔννοια*) vastaan. Ne on keksitty ennakkoluulojen ja taikauskon levittämisen näennäiseksi oikeutukseksi älyllisen tyrannian palveluksessa, Locke sanoo. Näin hän asettautuu vastustamaan paitsi Descartesia ja monia skolastikkoja myös anglikaanisen kirkon keskeisiä edustajia kuten Edward Stillingfleetiä, samoin Platonia, platonismia ja niin sanottuja Cambridgen platonisteja kuten Henry Morea ja Ralph Cudworthia. Väitteitä myötäsyttyisestä tiedosta on esitetty vahvistamaan auktoriteettiä ja hillitsemään ennakkoluulotonta kritiikkiä, Locke jatkaa. Opettajat ovat totuttaneet oppilaat hyväksymään asioita tutkimatta niitä omalla ymmärryksellään. Totuudesta päättäminen on pidetty valistuneiden maiden koulujen ja yliopistojen käsissä, ja *consensus doctorum* on vaientanut epäilevän maallikkojärjen. Locke esittää kaksi argumenttia myötäsyttyisten ideoiden dogmia vastaan. Ensiksikin myötäsyttyisiä ideoita on puolustettu olettamalla joitakin periaatteita kuten moraali- ja jumalakäsityksiä koskeva *consensus gentium*. Locke osoittaa, ettei tällaisia kaikkien hyväksymiä käsityksiä ole. Toiseksi väite myötäsyttyisestä tiedosta on psykologisesti mahdoton, sillä lapsilla tai heikkoälyisillä ei ole mitään loogisia, uskonnollisia tai eettisiä ideoita, jotka olisivat valmiiksi piirtyneinä heidän mieleensä.⁷⁰

Ideat ovat peräisin kokemuksesta niiden aiheuttajana. Aluksi mieli on “valkoinen paperi, johon ei ole kirjoitettu mitään ja jossa ei ole lainkaan ideoita”.⁷¹ Locke käyttää värikvaliteettien ideoita esimerkkinä kokemukseen perustuvista ideoista: kuinka voisikaan olla mahdollista käsittää, miltä punainen näyttää, jos ei ole nähnyt punaista? Punaisuuden idean olettaminen synnynnäiseksi olisi myös tarpeetonta, sillä ihmisellä on näkökyky, jolla idean voi helposti hankkia.⁷² Bertrand Russell tiivistää Locken empirismiä seuraavalla tavalla:

Ideamme johtuvat kahdesta lähteestä, 1) aistimisesta ja 2) oman mielemmen toiminnan havaitsemisesta, jota voidaan sanoa “sisäiseksi aistiksi”. Koska voimme ajatella vain ideoita käyttäen ja koska kaikki ideat johtuvat kokemuksesta, on ilmeistä, ettei mikään tietomme voi edeltää kokemusta.⁷³

Hobbesin ja (varhaisvaiheen) Gassendin tavoin Locke ei hyväksynyt ajatusta myötäsyttyisestä tiedosta tai “puhtaasta” ymmärryksestä, joka kykenisi kognition aisteista ja imaginaatiosta

⁷⁰ *Essay* I.ii; I.iv

⁷¹ “Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters without any ideas” (*Essay* II.i.2). Usein virheellisesti Locken nimiin luettua *tabula rasa* -ilmausta käytti esimerkiksi Akvinolainen: “[Intellectus] est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum” (*ST* Ia, q.79, a2c). Akvinolainen viittaa Aristoteleen *Sielusta*: “[Järki] on potentiaalisesti siten kuin kirjoitus taulussa, johon ei ole kirjoitettu mitään aktuaalisesti” (*de An.* III.4, 429b33). *Sielusta*-kommentaarissaan Akvinolainen parafraaseeraa samaa kohtaa: “Oportet autem hoc sic esse, sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi” (*in III de An.* 9, n.3 eli § 722). Kts. myös tämän teoksen s. 125.

⁷² *Essay* I.ii.1

⁷³ Russell 1995, 152

riippumattomalla tavalla. Kaikki ideat ovat peräisin joko ulkoisesta aistikokemuksesta tai sisäisestä reflektiosta eli introspektiosta. Reflektiossa saa ideoita mielen kykyjen operaatioista, joita ovat ymmärrys (*understanding*) ja tahto (*will*). Ymmärrykseksi Locke määrittelee kyvyn havaita ideoiden välisiä suhteita.⁷⁴ Hän ei aristoteelikoiden tavoin erittele systemaattisesti nimettyjä kykyjä (*faculties of the mind*), joilla olisi oma, selkeä funktionsa kognitiotapahtumassa, vaan mainitsee havaitsemisen, mieleenpalauttamisen, huomaamisen, vertaamisen, yhdistelemisen, laajentamisen ja abstrahoimisen. Toisaalla hän mainitsee päättelämisen, arvostelmien muodostamisen ja tietämisen ymmärtämisen “modeiksi”. Hobbesista ja Gassendista poiketen Locke ei esittänyt materialistista kognitioteoriaa. Kartesiolaiseen ja yleisemminkin platonis-augustinolaiseen näkemykseen verrattuna Locken sensibilistinen käsitys ymmärryksestä on paljon rajoittuneempi ilman oletusta myötäsyttyisestä tiedosta ja pelkän ymmärryksen varassa hankituista “puhtaista” käsitteistä. Introspektiivisesti voi havaita mielen operaatioita, mutta mielestä tai sielusta itsestään ei ole kokemusta.⁷⁵ Locke toistaa skolastikkojen aristoteelisen periaatteen *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* mutta hylkää metafysiset muodot ja aristoteeliset olemukset ymmärryksen kohteina. Locken on muotoiltava universaaliteoria eri tavalla.

Filosofianhistoriallisesti idean käsitteen tulkinnat voi jakaa platonisiin ja empiristisiin. Empiristisen tulkinnan mukaan idea on aistiobjektin mentaalinen edustus mieluummin kuin sen immanentti tai transsendentti olemisperusta. Locken mukaan idea on ajattelu- tai havaitsemisaktin välitön (*immediate*) objekti.⁷⁶ *Essayn* ensimmäisessä kirjassa hän määrittelee idean termiksi, joka “edustaa mitä tahansa, mikä on ymmärryksen kohteena, kun ihminen ajattelee”. Idea ilmaisee sitä, mitä on tarkoitettu aistikuvalla, käsitteellä, lajimuodolla tai mihin mielen ajattelu kohdistuu.⁷⁷ Locke

⁷⁴ *Essay* II.xxi, 5-6

⁷⁵ *Essay* II.i.2-4; xxxiii.5-6; IV.iii.6. Hume tunnetusti kiinnitti Locken jälkeen huomiota siihen, ettei sielustanssista ole havaintoa. Leibniz (*Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière*, v. 1702) esitti, että voimme tietää immateriaalisen substanssin pelkän mielemme avulla.

⁷⁶ Avicenna, jolla Aristoteleen ohella oli ehkä merkittävin vaikutus Akvinolaisen filosofiaan, esittää myös, että ensisijaisesti aistittavat objektit ovat havaitsijan sisäisiä (*de Anima* II.2). Avicennan näkemystä voi tulkita siten, että ulkoiset objektit havaitaan epäsuorasti ja välillisesti. Myös Aristoteles tuntuu esittävän asian monitulkintaisesti. Esim. *de An.* III.2, 425b26-426a28 Aristoteles näyttää sanovan, että aistihavainnon aktuaaliset kohteet ovat aistissa eivätkä aistien ulkopuolella. Toisaalta *de An.* II.5, 417b19-21 hän sanoo aktuaalisen aistimisen aiheuttavien asioiden samoin kuin muiden aistikohteiden olevan ulkoisia. Mahdollisesti tämä ristiriitaisuus on näennäistä ja hälvenee, jos aistissa ja ulkomaailmassa oleminen tulkitaan kahdeksi erilaiseksi olemistavaksi. Kts. Pasnau 2002, 186-189.

⁷⁷ “[Idea] being that Term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by Phantasm, Notion, Species, or whatever it is, which the Mind can be employ’d about in thinking” (*Essay* I.i.8). John Sergeantin mukaan tämä kohta osoittaa idean monimerkityksisyyden: “...manifests that [Locke] uses that word [i.e. idea] very Equivocally: For a Phantasm, and a Notion, differ as widely as Body and Spirit; the one being Corporeal, the other a Spiritual Resemblance; or rather, the one being a Resemblance, or a kind of Image, or Picture; the other the thing Resembled” (Sergeant, John, *Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies*

kokoaa idean käsitteeseen niitä enemmän tai vähemmän reaaliseksi oletettuja kognitioprosessin konstituentteja, joita skolastikkojen teoriat pyrkivät selittämään. Toisaalla Locke sanoo kutsuvansa ideaksi “mitä hyvänsä, minkä mieli havaitsee itsessään tai on havaitsemisen, ajattelun tai ymmärryksen välitön kohde”.⁷⁸ Esimerkiksi havainto lumipallosta voi aiheuttaa valkoisuuden, kylmyyden ja pyöreiden ideat, ja Locke kutsuu niitä ideoiksi, koska ne ovat ymmärryksessä olevia havaintoja. Akvinolainen selittäisi lumipallon kvaliteetteineen olevan ymmärryksessä intentionaalisina muotoina ilman ainetta.⁷⁹ Locken mukaan lumipallolla on kyky aiheuttaa mieleen yksinkertaisia ideoita havaittavista kvaliteeteistaan, ja mielellä on kyky muodostaa kompleksinen lumipallo-substanssin idea yksinkertaisten kvaliteettien ideoita yhdistelemällä. Ulkoista oliota edustaa idea, jonka sana “lumipallo” nimeää ja joka määrittää sanan merkityksen. Katsoessani lumipalloa havaitsen eräässä mielessä tuon lumipallon, mutta välittömästi havaintoni kohdistuu mielessäni olevaan lumipallon aiheuttamaan ideaan. Locken filosofiassa ulkomaailman olio ja sen edustus erotetaan: lumipallo on välillinen, ja lumipallon idea välitön objekti. Välillinen objekti ei ole ajattelun edellytys, sillä voin kesällä ajatella edellistalvista lumipalloa sellaisena kuin sen muistan, vaikka en voi havaita sitä mielen ulkopuolella. Tämän mahdollistaa muisti (memory), joka on “ideoidemme varasto”.⁸⁰ Ajatteluni objektina lumipallon idea kuitenkin on välittömästi läsnä. Ymmärryksen, idean ja olion suhteen kuvaileminen vastaa pääpiirteittäin Akvinolaisen näkemystä muodosta sinä, minkä avulla (*quo*) mielenulkoisen olion (*quod*) tiedetään. Tämä on representatiivista realismia.

Olioilla on mikrofysikaalisen rakenteensa ansiosta kyky aiheuttaa ideoita. Kun olio näyttää punaiselta, sillä on punaisuuden idean tuottava kvaliteetti. Kvaliteetit Locke jakaa primaarisiin ja sekundaarisiin. Ainoastaan primaariset kvaliteetit ovat olioissa itsessään. Ne ovat erottamattomasti läsnä jokaisessa kappaleessa ja säilyvät, vaikka kappale pilkotaan atomeiksi tai saatetaan mihin tilaan hyvänsä. Näitä “alkuperäisiä tai primaarisia kappaleen kvaliteetteja” ovat kiinteys (solidity), ulottuvaisuus (extension), hahmo (figure) ja liikkuvaisuus (mobility), joilla on kyky aiheuttaa

of the Idealists: or, the Method to Science Farther Illustrated, London 1967, uusintapainos Garland, New York 1983, s.3, lainannut Chappell 1994, 35).

⁷⁸ “[W]hatsoever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call *Idea*” (*Essay II.viii.8*). Locke puhuu havaitsemisesta (perception) ja ajattelemisesta (thinking) yleensä niin, että termejä voi käyttää toistensa vaihtoehtoina. Ei kuitenkaan joka tapauksessa. Joskus havaitseminen eroaa ajattelemisesta siinä, että havaitseminen implikoi sillä hetkellä mielenulkoisesti eksistoivan välillisen kohteen välittömän idean lisäksi, kun taas ajattelemisen ei implikoi. Esimerkiksi eilispäivää ei voi havaita mutta sitä voi ajatella. Kts. Chappell 1994, 30.

⁷⁹ “Corpus enim naturale recipit formas secundum esse naturale et materiale - - sed sensus et intellectus recipiunt formas rerum spiritualiter et immaterialiter secundum esse quoddam intentionale - -.” (*In DSS tr.1, l.19, n.11*)

⁸⁰ *Essay II.x.2*

kiinteyden, ulottuvaisuuden, hahmon, liikkeen, levon ja lukumäärän yksinkertaiset ideat.⁸¹ Kappaleilla on lisäksi primaarisiin kvaliteetteihinsa perustuva kyky aiheuttaa sekundaaristen kvaliteettien (kuten värien, äänien, makujen, hajujen, kuumuuden ja kylmyyden) ideoita. Sekundaariset kvaliteetit eivät kuitenkaan ole atomien ominaisuuksia vaan aiheutuvat kausaalisesti primaarisista kvaliteeteista ja syntyvät subjektin mieleen olioiden vaikuttaessa aistielimiin.⁸²

Kappaleiden kyvyn tuottaa ideoita Locke selittää mekanistisesti partikkelien liikkeeseen ja kontaktivaikutukseen vedoten. Koska mieli ja kappaleet eivät suoranaisesti kosketa toisiaan, niiden välillä täytyy tapahtua liikettä. Etäällä olevan kappaleen suuruutta koskeva näköhavainto selittyy siten, että havainnon kohteesta tulee silmään havaintokykymme alittavia hiukkasia, jotka liikkuvat mekaanisesti ensin aistielintä, sitten hermostoa ja lopulta aivoelintä, joka synnyttää ulkomaailman kappaleita koskevat ideamme. Locken ajatuksissa kaikuvat esimerkiksi Hobbesin aistimusteoria, Gassendin ja Boylen atomioppi sekä Epikuroksen filosofia. Primaaristen kvaliteettien ideat ovat olioiden kaltaisuuksia (*resemblances*), mutta sekundaariset kvaliteetit eivät, Locke sanoo.⁸³ Primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien välinen distinktio ilmentää kuilua, jonka uusi mekanistinen luonnontiede näytti tekevän “arkisen” ja tieteen paljastaman “todellisen” maailman välille. Vaikka distinktio yleisimmin liitettäneen Lockeen, sen olivat ennen häntä tehneet ainakin Galileo, Descartes, Gassendi, Hobbes, Charleton ja Boyle. Aivan samanlaisia heidän näkemyksensä eivät kuitenkaan olleet. Galileo ja Descartes esimerkiksi kiistivät sekundaarisilla kvaliteeteilla olevan perusta kappaleissa, ne ovat vain ideoita mielessämme. Locke sen sijaan korostaa, että sekundaariset kvaliteetit ovat olioissa niiden kykyinä.⁸⁴ Hume oli selvillä distinktion historiasta mutta katsoi Malebranchen ja Locken ensimmäisinä vakiinnuttaneen sen. Locke Malebranchesta poiketen myös käytti sanoja “primaariset ja sekundaariset kvaliteetit”.⁸⁵ Locken päivinä mikroskooppi oli paljastanut olioiden mikrorakenteen, josta paljastui arkikokemuksen kannalta yllättäviä piirteitä. Tänäpä kvanttifysiikan tutkimustulokset herättävät kysymyksen

⁸¹ Locke esittää primaaristen kvaliteettien luettelon eri kohdissa hieman erilaiseksi. Siihen saattavat sisältyä ainakin sijainti (*situation*), koko (*bulk*), pintarakenne (*texture*) ja osien liike (*motion of parts*). Kts. McCann 1994, 86.

⁸² *Essay* II.viii.9-10

⁸³ *Essay* II.viii.11-15. *Essayn* kolmessa ensimmäisessä laitoksessa Locke oli ehdottomasti kontaktivaikutuksen kannalla: “The next thing to be consider’d, is how *Bodies operate* one upon another, and that is manifestly *by impulse*, and nothing else” (§ 11). Neljännessä editiossa Locken ilmaus on pehmeämpi: “... *by impulse*, the only way which we can conceive *Bodies operate* in”. Locke ei puhu enää kappaleiden vaikutuksesta toisiinsa vaan siitä, miten kappaleet aiheuttavat meissä ideoita. Muutokseen ovat syynä Newtonin gravitaatioteoria sekä Stillingfleetin vastaväitteet. Newtonin gravitaatioteoria on osoitus siitä, että Jumala voi, “by ways inconceivable to me”, “halutessaan laittaa kappaleisiin kykyjä ja operaatioita, joita emme voi päätellä kappaleita koskevista ideoistamme emmekä selittää ainetta koskevan tietomme perusteella”. (Locken kirje Stillingfleetille 4.5.1698 eli “Mr. Locke’s second reply” teoksessa W III, s. 467-468)

⁸⁴ McCann 1994, s. 63 ja 86.

⁸⁵ Hakkarainen 2007, 97. Kts. tämän teoksen alav. 69 s. 170.

kvanttiodellisuuden ja arkikokemuksen mukaisen maailman suhteesta. Tilanne ei sikäli ole muuttunut miksikään, että edelleen tietomme maailmasta perustuu empiriaan, mutta aistikokemuksen syntyyn liittyvä ymmärtämismme on vähäistä. Jo Demokritos huomautti, ettei värillisyyden, makeuden tai karvouden kaltaisia kvaliteetteja ole kuin havaitisijalle ilmenevässä ja sopimuksenvaraisesti. Todellisuudessa on vain tyhjiössä toisiinsa törmäileviä atomeita.⁸⁶

Locke jakaa mielen (mind) ymmärtävään (intellectual tai cogitative) ja haluavaan (volitional tai appetitive) osaan. Ideat ovat olemassa ainoastaan ymmärryksessä ajattelun tai havainnon kohteina. Jokaista ideaa vastaa jokin ymmärryksen aktiviteetti. Mentaalisia akteja ajattelemisen (thinking) ja havaitsemisen (perceiving) lisäksi ovat muistaminen (remembering), eritteleminen (discerning), vertaileminen (comparing), yhdisteleminen (composing tai compounding), arvosteleminen (judging) ja päästeleminen (reasoning).⁸⁷ Ajattelu ja havainto kohdistuvat aina johonkin ideaan, eikä ”puhdasta” ajattelua tai havaintoa ole. Lockelainen mieli voi kuitenkin olla ajattelematta toisin kuin kartesiolainen ajatteleva substanssi, jonka oleminen on ajattelua. Descartes myös erotti sanan ”idea” kaksi merkitystä. *Metodin esityksen* latinankielisen edition marginaalimerkinnässä Descartes selittää tarkoittavansa sanalla ”idea” mitä tahansa ajateltavaa asiaa, jolla on mentaalinen *esse objectivum*. Tässä merkityksessä idea tarkoittaa suunnilleen samaa asiaa kuin käsite. Descartesin käytössä ”idea” tarkoittaa kuitenkin myös ajattelemisen aktia, joka on ajattelevan subjekti-substanssin reaalin aksidenssi, sekä tämän aktin semanttista tai representatiivista sisältöä, jolla voi olla tai olla olematta korrelaattinsa mielen ulkopuolella.⁸⁸ Locke tarkoittaa idealla ainoastaan mentaalisen aktin kohdetta, ei aktia itseään.⁸⁹

Myös Akvinolainen kysyy *Summa theologiaessa* (Ia, q.77, a.1), miten on mahdollista, että ihminen ei ajattele koko ajan. Akvinolaisen metafysiikassa *essentia* on potentiaalinen *essence* nähden, ja siksi *essentia* on aktualisoitunut niin kauan kuin olio on olemassa. Koska ihminen ei koko ajan ole havaitsemisen ja ajattelemisen tilassa, niin nämä operaatiot eivät voi olla olemuksellisia piirteitä. Artiklan viides vastaväite on, että Aristoteleen kategoriaopin mukaan kaikki, mikä on, on joko essentiaalista tai aksidentaalista olevaa, ja koska ymmärryskyky ei ole olemuksellinen piirre, niin sen on oltava aksidenssi ja kuuluttava ”kvaliteettien toiseen lajiin”. Akvinolainen vastaa, että sielun kyky on erityisominaisuus eli *proprium*, joka ei ”kuulu asian olemukseen vaan aiheutuu lajin olemuksellisista prinssiipeistä, minkä vuoksi se on olemuksen ja sillä tavalla aksidenssiksi sanotun

⁸⁶ Näin kertovat esimerkiksi Aristoteles, Diogenes Laërtios, Galenos ja Plutarkhos Demokritoksen opettaneen. Kts. Barnes 2001, 206-212.

⁸⁷ Kts. Chappell 1994, 28

⁸⁸ Kts. esim. Nuchelmans 1998, 109-110

⁸⁹ Chappell 1994, 28.

välissä”.⁹⁰ Ymmärryskyky ei ole osa olemusta eikä sen tarvitse olla aina aktualisoituneena. Se on ominaispiirteenä kuitenkin kausaalisesti riippuvainen olemuksesta tuon kyvyn aiheuttajana. Responsiossa Akvinolainen selittää asian myös Aristoteleen ensimmäisen ja toisen aktuaalisuuden termein. Ensimmäinen aktuaalisuus tarkoittaa ajattelukykyä, ja toinen sen toteuttamista eli ajatteluaktia. “Siltä osin kuin sielu on muoto, se ei näet ole toiseen aktiin suuntautunut akti vaan syntymisen lopullinen määränpää”, Tuomas kirjoittaa. Tästä syystä se, että sielu “on potentiaalinen vielä toiseen aktiin, ei kuulu sen muodolliseen olemukseen vaan sen kykyyn. Niin itse sielua, sikäli kuin se on kykyjensä subjekti, sanotaan ensimmäiseksi aktiksi, joka on ojentunut toiseen aktiin”.⁹¹

Locke ei selitä, miten idea tulisi ontologisesti ymmärtää. John Norris kritisoi Lockeä siitä, ettei tämä *Essayn* aluksi tehnyt selkoa ideoiden luonnosta. Locke vastasi, että hänelle riittää, että ideat ovat “havainnon välittömiä kohteita”, eikä hänen tarvitse pohtia kysymystä sen enempää. Chappellin tulkinnan mukaan ideat ovat mielestä riippuvaisia ja olemassa havainnon objekteina.⁹² Ne eivät ole itsenäisiä, reaalisia olioita, kuten esimerkiksi Thomas Reid on esittänyt. Objektina olemisen tarkoittaa toiminnan, ajattelun tai tunteen kohteena olemista. Itse ajattelun tai havaitsemisen mentaalinen akti ei sen sijaan ole objekti. Idea on tulkittu intentionaaliseksi objektiksi ja mielen kognitiiviseksi sisällöksi mentaalisisessä aktissa, mutta tällöin joitakin asioita jää vaille selitystä. Ideoiden tulisi olla jollain tavoin määräytyneitä. Esimerkiksi omenan idea assosioituu mielenulkoiseen omenaan, joka määräytyy fyysikaalisten ominaisuuksiensa perusteella ja on esimerkiksi pyöreä. Omenan idea ei kuitenkaan ole minkään muotoinen eikä sillä ole (ainakaan samassa mielessä) muitakaan fyysikaalisia ominaisuuksia siten kuin mielenulkoisella vastineellaan. Millä perusteella idea siis määräytyy omaksi ideakseen ja eroaa toisista ideoista?

Locke toteaa ideoista: “Olkoon idea mikä tahansa, se ei voi olla kuin sellainen, millaiseksi mieli sen havaitsee”.⁹³ Havainnon kohteella on vain ne ominaisuudet, jotka havaitsija havaitsee siinä olevan ja joista hän on sillä hetkellä tietoinen. Kohteesta ei havaita kaikkia ominaisuuksia, ja toisinaan siinä “havaitaan” sellaistakin, mitä siinä ei ole. Tämä on psykologisesti katsoen normaalia mutta

⁹⁰ “Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.” (ST Ia, q.77, a.1 ad 5)

⁹¹ “Non enim [anima], in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum” (ST Ia, q.77, a.1c). Aristoteles määritelmän (*ἴδιον*), erityisominaisuuden (*ἴδιον* eli *proprium*), suvun (*γένος*) ja aksidenssin (*συμβεβηκός*) käsitteistä kts. *Top.* I.5. Ensimmäisestä ja toisesta aktuaalisuudesta kts. *de An.* II.1, 412a22-29; II.2, 414a3-9.

⁹² Chappell 1994, 31

⁹³ *Essay* II.xxix.5

asettaa kyseenalaiseksi sen oletuksen, että ideoista voi puhua havainnon objekteina samaan tapaan kuin olioista, joita ideoiden ajatellaan edustavan. Locken ymmärtämiseksi on oltava mieltämättä ideoita predikaation subjekteiksi, joita voi analysoida predikaatteja erittelemällä. Esimerkiksi omenan idea on kompleksinen idea, joka muodostuu useista yksinkertaisista kuten pyöreiden ja punaisuuden kvaliteettien ideoista.⁹⁴ Väitettä mentaalisen aktin kohdistumisesta välittömästi mielensisäiseen ideaan on kritisoitu sekä metafyyssisin että epistemologisin perustein. Se rikkoo Okkamilaisen säästäväisyyden periaatetta postuloidessaan entiteettejä enemmän kuin on välttämätöntä. Lisäksi ideat ovat hyvin “omituisia entiteettejä”, kuten Wittgenstein niitä luonnehtii, tai Reidin sanoin hämääriä olioita, “shadowy beings”. Mielestä riippuvaisten ideoiden olettaminen havainnon välittömäksi kohteeksi merkitsee verhon laskemista mielen ja ulkomaailman välille. Reidin mukaan tämä johtaa paradokseihin ja skeptisismiin ja häpäisee mielen filosofian.⁹⁵ Stillingfleet sanoi Locken ideateorian edistävän skeptisismää ja epäluottamusta uskonnollisia käsityksiä kohtaan. John Sergeant sanoi *Essayn* ideatulkintaa monimerkityksiseksi – mitä Thomas Reid ja Gilbert Ryle ovat myös esittäneet.⁹⁶

Essayn toisessa kirjassa Locke hahmottelee ideoiden taksonomian. Ideoita jaotellaan yksinkertaisiin ja kompleksisiin, konkreettisiin ja abstrakteihin, partikulaarisiin ja yleisiin, kuviin ja käsitteisiin sekä aktuaalisiin ja dispositionaalisiin ideoihin. Luvuissa xxix – xxxii tarkasteluun otetaan jaotteluperusteeksi lisää ideoille mahdollisia ominaisuuksia: selkeys (clarity), kirkkaus (distinctness), reaalisuus (reality), adekvaattisuus (adequacy) ja totuus (truth).⁹⁷ Kolmea viimeksi mainittua on tarkasteltava suhteessa “olioihin, joista ne ovat peräisin tai joita niiden voi olettaa edustavan”.⁹⁸ Reaaliset ideat edustavat mielenulkoista todellisuutta eli olioiden “arkkityyppejä”, joiden “kopioita” eli “ektyyppejä” (kr. ἔκτυπα) ne ovat.⁹⁹ Mielikuvituksellisilla (fantastical < kr. φαντασίᾳ – ‘imaginaatio’) ideoilla ei ole mielenulkoista vastinetta eivätkä ne edusta sitä todellisuutta, mihin “ääneti viittaavat”.¹⁰⁰ Reaalinen idea voi olla adekvaatti tai inadekvaatti. Adekvaatti idea edustaa täydellisesti sitä arkkityyppiä, mikä sen aiheuttaa, mutta inadekvaatti idea

⁹⁴ Chappell 1994, 34-35

⁹⁵ Chappell 1994, 30

⁹⁶ Chappell 1994, 26

⁹⁷ *Essayn* neljänteen laitokseen lisättiin vielä luku xxxiii “Of the association of *Ideas*”.

⁹⁸ “- - concerning *Ideas*, other Considerations belong to them, in reference to things from whence they are taken, or which they may be supposed to represent; - -” (*Essay* II.xxx.1)

⁹⁹ *Essay* II.xxxii, 12-13

¹⁰⁰ “- - By *real Ideas*, I mean such as have a Foundation in Nature; such as have a Conformity with the real Being, and Existence of Things, or with their Archetypes. *Fantastical or Chimerical*, I call such as have no Foundation in Nature, nor have any Conformity with that reality of Being, to which they are tacitly referr'd, as to their Archetypes.” (*Essay* II.xxx.1)

edustaa arkkityyppiä vain osittain.¹⁰¹ Varsinaisesti tosi tai epätosi voi olla propositio, jolla idea arvostellaan reaalisiksi tai adekvaatiksi. Väljässä mielessä ideaakin voi kutsua “todeksi”, sillä mieli arvostelee idean vastaavan (tai olevan vastaamatta) jotakin itsensä ulkopuolista, ja siten ideakin voi olla tosi (tai epätosi).¹⁰² Kun ideaa sanotaan todeksi tai epätodeksi, Locke huomauttaa, takana on jokin “salainen tai hiljainen propositio”, ja näin idean reaalisuus tai adekvaattisuus implikoivat idean totuuden.¹⁰³ Idean sanominen todeksi muistuttaa aristoteelikkojen käsitystä totuudesta olemisena. Reaalisuuden, adekvaattisuuden ja totuuden käsitteiden ideoita voi luonnehtia seuraavasti:

1. Kaikki yksinkertaiset ideat ovat reaalisia, adekvaatteja sekä tosia.
2. Kaikki sekoittuneiden modien ideat ja relaatiot ovat adekvaatteja sekä tosia.
3. Mitkään substanssin ideat eivät ole adekvaatteja.
 - Jotkin substanssin ideat ovat reaalisia ja toiset mielikuvituksellisia.
 - Jotkin substanssin ideat ovat tosia ja toiset epätosia.

Locke kieltää myötäsyttyiset “järjen ideat” ja periaatteet mutta itse tietokyvyn synnynäisyyttä hän ei kiellä. Kaikki ideat syntyvät kokemuksesta. Ideat Locke jakaa yksinkertaisiin ja kompleksisiin. Siirrymme tarkastelemaan ideoiden taksonomiaa yksityiskohtaisemmin.

Yksinkertaisista ideoista

Ajattelun raaka-ainetta ovat yksinkertaiset (simple) ideat, jotka ovat peräisin ulkoisesta aistimuksesta (by sensation) tai sisäisestä kokemuksesta eli reflektiosta (by reflection). Kaikki kokemus palautuu näihin yksinkertaisten ideoiden lähteisiin, mutta ymmärryksellä on itsessään kykyjä (powers), joiden avulla se käsittelee ideoita.¹⁰⁴ Mieli on passiivinen vastaanottaessaan yksinkertaisia ideoita, jotka ovat kaikissa mielen operaatioissamme läsnä.¹⁰⁵ Yksinkertaisten ideoiden vastaanottaminen muistuttaa Aristoteleen noettista ajattelua ja Akvinolaisen oivaltamista

¹⁰¹ “Those I call *Adequate*, which perfectly represent those Archetypes, which the Mind supposes them taken from; which it intends them to stand for, and to which it refers them. *Inadequate Ideas* are such, which are but a partial, or incomplete representation of those Archetypes to which they are referred.” (*Essay* II.xxxi.1)

¹⁰² “When-ever the Mind refers any of its *Ideas* to any thing extraneous to them, they are then *capable to be called true or false*. Because the Mind in such a reference, makes a tacit Supposition of their Conformity to that Thing: which Supposition, as it happens to be *true* or *false*; so the *Ideas* themselves come to be denominated.” (*Essay* II.xxxii.4)

¹⁰³ *Essay* II.xxxii.1

¹⁰⁴ Locke mainitsee esimerkkejä yksinkertaisista ideoista, joiden määrittäminen aistimusten tai refleksion ideoiksi ei ole yksiselitteistä vaan ne näyttävät ikään kuin kuuluvan molempiin luokkiin. Tällaisia ovat esimerkiksi mielihyvän (pleasure), ilon (delight), tuskan (pain), levottomuuden (uneasiness), kyvykkyyden (power), olemassaolon (existence), ykseyden (unity) ja jatkuvuuden (succession) ideat. Kts. *Essay* II.vii.2 ja 7.

¹⁰⁵ *Essay* II.xii.1 ja II.i.25

(*apprehensio*): se tapahtuu ongelmattomasti ja on suhteellisen erehtymätön.¹⁰⁶ Yksinkertaiselle idealle Locke asettaa kaksi kriteeriä. Ensinnäkään se ei ole koosteinen eli jaettavissa tai purettavissa osiin. Toinen kriteeri on looginen tai semanttinen: yksinkertaista ideaa ei voi määrittellä eikä analysoida käsitteellisesti.¹⁰⁷ “Kaikki maailman sanat ja määrittely-yritykset eivät voi antaa sokealle mitään mustan tai valkean ideaa ... mieleen noiden yksinkertaisten ideoiden on kulkeuduttava aistien kautta, ei muulla tavoin.”¹⁰⁸

Aistimuksen yksinkertaiset ideat ovat ainoa episteeminen reittimme ulkomaailmaan. Ne ovat reaalisia, adekvaatteja sekä tosia mielenulkoisten olioiden kykyjen (powers) eli kvaliteettien kuten keltaisuuden, valkoisuuden, kuumuuden, kylmyyden, kovuuden, karvouden tai makeuden aiheuttamia vaikutuksia (effects) eli ideoita.¹⁰⁹ Nämä ideat ovat “reaalisia”, sillä oletamme niiden edustavan mielenulkoista todellisuutta.¹¹⁰ Ne ovat merkkejä, “joiden avulla - - tiedämme ja erotamme olioita, joiden kanssa olemme tekemisissä.”¹¹¹ Locke postuloi Jumalan episteemisen reliabiliteetin metafyyksiseksi takeeksi: Jumala on säätänyt olioiden kvaliteetit aiheuttamaan mieleemme yksinkertaisia ideoita, eikä ideoiden tarvitse olla edustamiensa kvaliteettien kirjaimellisia kaltaisuuksia (esimerkiksi punaisuuden idean ei tarvitse olla punainen). Ideat ovat silti reaalisia, koska ne vastaavat olion materiaaliseen mikrorakenteeseen eli konstituutioon perustuvia kvaliteetteja. Sama rakenne tuottaa jatkuvasti samat ideat. Jumala on myös asettanut, että ideat ovat adekvaatteja olioiden kykyihin nähden. Ideoiden tarkoitus on osoittaa kykyjen läsnäolo, ei välittää informaatiota olioiden perimmäisestä olemistavasta. Sokeri aiheuttaa meissä “valkoisuudeksi” ja “makeudeksi” kutsumamme ideat. On varmaa, että sokerissa on kyky aiheuttaa nuo ideat, sillä muutoin se ei tekisi niin. Jokainen yksinkertainen idea aiheutuu ymmärryksen ulkopuolelta, sillä ymmärrys ei itse tuota ainuttakaan yksinkertaista ideaa, Locke sanoo.

¹⁰⁶ Akvinolaisen ja Aristoteleen välillä on kuitenkin ero. Akvinolainen ei opeta, että olion *esse* ja *essentia* olisivat ymmärryksen saman operaation tavoitettavissa. Olemuksen tietäminen ei kerro, onko olio olemassa vai ei. Tuomas hylkää Anselm Canterburyläisen ontologisen argumentin juuri tämän vuoksi. Ontologinen argumentti todistaa Jumalan olemassaolon määrittelemällä Jumalan olemassa olevaksi, mutta määritelmän perusteella ei voi päätellä mitään olion olemassaolosta, sillä edellisen tavoittaa *apprehensio* ja jälkimmäisen *compositio*. Kts. esim. *de Ente*. IV: “Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.”

¹⁰⁷ *Essay* III.iv.4

¹⁰⁸ *de Intellectu Humano* A 57 § 1 (1671), lainannut Woolhouse (2007, 99)

¹⁰⁹ *Essay* II.i.3

¹¹⁰ *Essay* II.xxx.1

¹¹¹ “- - the Marks, whereby we are to know, and distinguish Things, which we have to do with - - ” (*Essay* II.xxx.2)

Refleksion ideat syntyvät mielen kääntyessä tarkastelemaan omia operaatioitaan.¹¹² Näin syntyvät havaitsemisen, ajattelemisen, epäilemisen, uskomisen, päättelämisen, tietämisen ja tahtomisen ynnä muiden ymmärryksen aktien ideat.¹¹³ Refleksion ideat eivät ole edustavia aistimuksen ideoiden tavoin, sillä oman mieleemme tapahtumista olemme tietoisia välittömästi toisin kuin mielenulkoisesta. Tästä syystä Locke ei sovelle reaalisuuden, adekvaattisuuden ja totuuden käsitteitä refleksion ideoihin.¹¹⁴

Kompleksisista ideoista

Ymmärrys tuottaa uusia ideoita yhdistelemällä (combining) kokemuksessa saatuja yksinkertaisia ideoita, joita on mielessä samanaikaisesti lukuisia. Tämä edellyttää ymmärryksen aktiivista toimintaa: se valitsee tietyt yksinkertaiset ideat ja antaa niille rakenteen, jonka mukaisesti syntyy kompleksinen idea. Kompleksiset ideat voi jaotella kolmeen luokkaan sen perusteella, mikä ymmärryksen operaatio ne tuottaa. Nämä konstitutiiviset kyvyt ovat yhdistäminen, vertaaminen ja abstraktio.

Yhdistämiseen perustuvat ideat

Ymmärrys voi yhdistää (compound) kokemuksessa saatuja yksinkertaisia tai kompleksisia ideoita uudeksi ideaksi. Tuloksena syntyy substanssin tai modin idea. Ymmärrys toimii paitsi aktiivisesti myös voluntaarisesti. Se kykenee tuottamaan myös ideoita, joille ei ole vastinetta mielen ulkopuolella (kuten mielikuvituksellisten paikkojen, kentaurien, merenneitojen tai hirviöiden ideoita). Tällaiset ideat ovat “fantastical or chimerical”, sillä ne ovat ihmisen kuvittelukyvyyn tuotoksia eivätkä reaalisia.¹¹⁵ Kyse ei kuitenkaan ole uuden luomisesta vaan olemassa olevan järjestämistä uudella tavalla. Locken “fantastisia ideoita” vastaavat Akvinolaisen teoriassa imaginaation muodostamat kultaisen vuoren kaltaiset aistikuvat. Akvinolainen sen enempää kuin Lockekaan ei olisi ymmärtänyt ajatusta aidosti uutta luovasta nerosta, joka saattaa olematonta olemaan. Uutta luova nero oli syntyvä vasta kahdeksannellatoista vuosisadalla, kun oivallettiin, ettei *creatio ex nihilo* olekaan Jumalan yksinoikeus. Akvinolaiselle ja Lockelle tätä ei ollut kerrottu.

¹¹² Lat. *re + flectere* – ‘kääntää ympäri’, ‘taivuttaa taaksepäin’

¹¹³ *Essay* II.i.4

¹¹⁴ Bolton 2007, 86; *Essay* II.xxx-xxxi

¹¹⁵ *Essay* II.xxx. “Chimerical” johtuu taruolento Khimairasta (kr. *Χίμαιρα*, lat. *Chimaera*), Bellerophonin surmaamasta tulta pärskivästä hirviönaaraasta, joka kuvattiin edestä leijonaksi, keskeltä vuoheksi ja takaa käärmeeksi.

Substanssin idea

Substanssin ideat edustavat olioita, jotka tiedämme vain kokemuksen perusteella, sillä substanssin ideat ovat kokemusperäisten yksinkertaisten ideoiden kokoelmia. Emme tiedä substansseista mitään, mikä ei palautuisi kokemukseen. Kokemus osoittaa, että on olemassa olioita kausaalisine kykyineen, mutta kykyjen määräytymisestä emme voi sanoa mitään. Locken mukaan meillä on ideoita kolmenlaisista substansseista: Jumalasta, “finiittisistä intelligensseistä” sekä kappaleista. Jumalalla ei ole alkua, hän on ikuinen, muuttumaton ja kaikkialla, eikä hänen “identiteetistään voi olla epäilystä”. Finiittiset henget (spirits) ovat tulleet olemaan kukin tiettyinä aikana ja tietyssä paikassa, ja nämä lähtökohdat määrittävät finiittisten henkien identiteettiä niin kauan kuin ne ovat olemassa. Sama koskee aineellisia substansseja eli kappaleita.¹¹⁶ Tämä muistuttaa kovasti Akvinolaisen filosofiaa, jossa myös puhutaan Jumalasta, aineesta erillisistä substansseista (*substantiae separatae*) sekä hylemorfisista luonnonolioista. Akvinolainen määrittelee substanssin olioksi, jonka “olemukseen kuuluu itsenäinen eksistenssi” eli itsessään oleminen *per se*.¹¹⁷ Ilmauksen *per se* kohdalla on oltava huolellinen, sillä substanssi ei ole *per se* siinä mielessä, ettei sillä olisi syytä. Se on itsenäinen verrattuna aksidensseihin, jotka ovat määritelmällisesti “toisessa” sen modifikaatioina. Substanssi ei ole *per se* siten kuin kausaalisesti riippumaton Jumala, joka ei kuulu substanssin kategoriaan ja jota voi kutsua substanssiksi vain analogisesti.¹¹⁸ Substanssi on *per se* siinä mielessä, että mitä hyvänsä aksidensseja siihen kuuluukin, ne kaikki ovat ja selittyvät saman eli substanssin olemisaktin perusteella.¹¹⁹ Sivuutan tässä, mitä Locke sanoo aineettomista substansseista ja mahdollisuudestamme saada niistä tietoa.¹²⁰ Keskityn ainoastaan aineellisiin substansseihin.

Substanssi on suhteellisen pysyvä reaalinen olio, joka voi olla jossakin tilassa ja jossa on ymmärrykseemme yksinkertaisia ideoita aiheuttavia kvaliteetteja. Kokemus osoittaa, että samat yksinkertaiset kvaliteetit esiintyvät toistuvasti yhdessä. Tästä seuraa kysymys: mikä pitää kvaliteetit yhdessä? Locke vastaa: “koska emme voi kuvitella, kuinka nämä yksinkertaiset ideat voivat olla

¹¹⁶ *Essay* II.xxvii, 2

¹¹⁷ *ST* Ia, q.3, a.5 ad 1

¹¹⁸ Esim. *in I Sent.* d.8, q.4, a.2sc. Jumala ei ole substanssi, sillä hän ei kuulu mihinkään sukuun (*genus*). Jumalan oleminen (*esse*) on yhtä kuin hänen olemuksensa (*essentia*). Keskiaikaisessa logiikassa olemus analysoitiin suvuksi ja erottavaksi piirteeksi (*differentia specifica*), jonka perusteella samaan sukuun kuuluvat lajit (*species*) eroavat toisistaan. Jumalassa ei kuitenkaan voi olla mitään analysoitavaa vaan hän on yksinkertainen, *simplex* (*ST* Ia, q.3, a.3 ja 5). Samasta syystä Jumalassa ei myöskään ole aksidensseja (*ST* Ia, q.3, a.6). Jumala voi tosin tehdä asioita, joita ei tee: *possit facere quae non facit* (*ST* Ia, q.25, a.5). Akvinolaisen jumalakäsityksestä kts. esim. Stump 2003, 92-130.

¹¹⁹ Kts. esim. Gilson 1994, 29-32

¹²⁰ Aineettomien substanssien ideoista esim. *Essay* II.xxiii.15 ja siitä eteenpäin. Locken uskonnollisista käsityksistä esim. Jolley 2007.

itsensä varassa, oletamme substraatin, jonka varassa ne ovat, josta ne aiheutuvat ja jota siten kutsumme substanssiksi”.¹²¹ Substanssi on *substratum* eli ominaisuuksien “alla” samana pysyvä kantaja, josta ei ole ideaa, emmekä voi tietää, mikä se varsinaisesti on. Se on “something”, mutta “know not what”, Locke sanoo.¹²² Maailma koostuu substansseista niihin kuuluvine kvaliteetteineen. Käsitys substanssista substraattina muistuttaa kovasti aristoteelikkojen ominaisuuksia vailla olevaa “ensimmäistä materiaa” (*materia prima*). Locken näkemystä onkin arvosteltu siitä, että substraatista näyttää tulevan “paljas partikulaari” (bare particular, blob), joka on ongelmallinen postulaatti.¹²³ Ensinnäkin se on ei-empiirinen postulaatti. Toiseksi se on ristiriidassa korpuskularistisen filosofian kanssa, jos ja kun se määritellään joksikin pienimpien aineellisten partikkelien “takana” olevaksi. Locke ymmärtää toki substraattipostulaattinsa “salaisen ja abstraktin luonteen”.¹²⁴ Substraattiin liittyvä epäröiminen johti Locken kysymään, voiko aine kyetä ajatteluun. Luultavasti emme koskaan voi tietää vastausta, Locke toteaa, mutta tulee avanneeksi yhden oven 1700-luvun englantilaiseen ja ranskalaiseen materialismiin. Heittäessään varjon pitkään varjellun filosofisen dogmin ylle, Phemister kirjoittaa *Essay*-editionsa johdannossa, Locke ennakoi Humea, joka oli hylkäävä substraattipostulaatin kokonaan muutaman vuosikymmenen kuluttua.¹²⁵

Omenan havaitseminen aiheuttaa esimerkiksi sen muotoon, väriin, kokoon, tuoksuun ja painoon liittyviä kvaliteettien yksinkertaisia ideoita. Ymmärrys valitsee tietyt ideat ja muodostaa niistä substanssin idean. Omenassa on lukemattomia ominaisuuksia, emmekä voi tietää niitä kaikkia saati sisällyttää niitä omenan ideaan. Substanssien ideat ovatkin vääjäämättä inadekvaatteja eli epätäydellisiä “kopioita” edustamistaan olioista.¹²⁶ Locken näkemys poikkeaa aristoteelisesta näkemyksestä, jonka mukaan luonnot ovat välttämättömiä ja muuttumattomia yksilöolioiden ytimiä, eivätkä olioita edustavat käsitteemme ole ihmismielen konstruktioita vaan formaalisesti täsmällisiä maailman rakenteen intellektuaalisia toisintoja. Aristoteelikkokaan ei tosin havaitse omenan substantiaalista muotoa suoraan vaan ainoastaan substantiaalisten ja aksidentaalisten kvaliteettiensa modifioimana, sillä substansseja ilman ominaisuuksia ei ole. Aristoteelikko katsoo kuitenkin voivansa tietää substanssin toisin kuin Locke. Copleston selittää, että sikäli kuin substanssia tarkastellaan aktiivisuuden keskuksena, Akvinolainen kutsuu substanssia “luonnoksi”, *natura*. Kun substanssia tarkastellaan sikäli kuin se on määriteltävissä, substanssi on “olemus”, *essentia*.

¹²¹ “- - not imagining how these simple *Ideas* can subsist by themselves, we accustom our selves, to suppose some *Substratum*, wherein they do subsist, and from which they do result, which therefore we call *Substance*.” (*Essay* II.xxiii.1)

¹²² *Essay*. II.xxx.2

¹²³ McCann 1994, 76. Substanssista substraattina ja kimpputeorioista kts. esim. Loux 2002, 96-122.

¹²⁴ *Essay* II.xxiii.6: “Whatever therefore be the secret and abstract Nature of *Substance* in general”

¹²⁵ Phemister teoksessa Locke 2008, s. xxi

¹²⁶ *Essay* II.xxxi.9-11

Akvinolaisen metafysiikan keskeisen periaatteen mukaan *operatio sequitur esse* eli toiminta ilmentää olemista. Tunnistamme substansseja niille ominaisista aktiviteeteista. Aktiviteetit määräytyvät substanssien luontojen perusteella. Tuntemalla aktiviteetit voimme tietää substanssit, joiden aktiviteetteja ne ovat.¹²⁷ Locke perustelee havaittavat kvaliteetit olioiden aineellisella, mikrofysikaalisella rakenteella eli “konstituutiolla”, jota hän kutsuu reaaliolomukseksi. Se jää tietymättömäksi, ja näin Locke asennoituu skeptisesti mahdollisuuteemme tietää substansseja.

Edwin McCann puolustaa Locken substanssikäsityksen “traditionaalista” tulkintaa ja esittää sen seuraavalla tavalla. Monien aikalaistensa tavoin Locke kuuluu substanssiteorioineen skolastiseen perinteeseen, ja hänen näkemyksensä voi konstruoida kahdesta lähteestä: *Essaysta* ja kirjeenvaihdosta Edward Stillingfleetin kanssa. *Essayssa* substanssia käsitellään toisen kirjan kappaleissa “Of our complex ideas of substances” (II.xxiii) ja “On space” (II.xiii, 17-19). *Essayssa* substanssin todetaan olevan jokin, josta ei voi sanoa mitä se on. Substanssi kannattelee (supports) kvaliteetteja eli aksidensseja, joista puhuminen myös korostaa skolastista kytköstä. Substanssi täytyy postuloida, sillä kvaliteetit eivät kykene olemaan itsenäisesti *sine re substante*. Kirjeessä Stillingfleetille Locke täsmentää, ettei substanssin idea ole yksinkertainen (simple) aistimuksesta tai reflektiosta saatu idea – vaikka se niihin perustuukin – vaan kompleksinen idea, jossa yhdistyvät

- idea olemisesta tai jostakin (a thing) sekä
- idea relaatiosta: aksidenssien kannattelemisesta.

Stillingfleet huomauttaa, että Locken määrittelemä substanssi jää hyvin hämäräksi. Locke sanoo, että substanssin määritelmä on peräisin “loogikoiden kirjoista”, joiden mukaan substanssi on *ens aut res per se subsistens* ja *substans accidentibus*. Loogikoiksi Locke mainitsee tunnetut aikalaisensa Franco Burgersdijkin ja Robert Sandersonin. Edellisen *Institutionum logicarum libri duo* oli laajalti käytössä koko pohjoisessa Euroopassa, ja jälkimmäisen *Logicae artis compendium* oli englantilaisen logiikan perusoppikirja. McCannin mukaan Johannes Combach antaa substanssille saman määritelmän. Locke huomauttaa, että toisin kuin Cicero ja Quintilianus hän ei samasta substanssia olemuksen (essence) kanssa, vaan substanssi on aksidenssien substraatti.¹²⁸ Locke ymmärsi substanssilla samaa kuin skolastiikan aristoteelinen logiikka mutta myös aikansa logiikan auktoriteetit.

¹²⁷ Copleston 1991, 86-87

¹²⁸ McCann 2007, 160

McCann muotoilee traditionaalisen tulkinnan seuraavasti:

- (i) Jokaisessa yksilöllisessä objektissa eli substanssissa on läsnä substraatti.
- (ii) Substraatti ensisijaisesti kannattelee substanssin kvaliteetteja ja kykyjä (powers).
- (iii) Substraatin kvaliteetteja kannattelevaan funktioon sisältyvät seuraavat oletukset:
 - a. Kvaliteetit ja kyvyt kuuluvat substraattiin eivätkä ole olemassa kuin siinä.
 - b. Substraatti on olemassa itsenäisesti eikä millekään muulle kuuluvana.
- (iv) Kvaliteettien ja kykyjen suhde substraattiin on looginen ja ei-kausallinen ja se on samanlainen kaikilla kvaliteeteilla ja kyvyillä. Kun substanssissa tapahtuu muutos, ainoastaan sen kvaliteetit ja kyvyt muuttuvat, mutta substraatti pysyy muuttumattomana.
- (v) Substraatilla ei itsessään ole omaa luontoa tai yksilöitymisen periaatetta, ja sikäli substraatti on eri asia kuin substanssin reaaliolemus (real essence).

Locken substanssikäsitys perustuu aristoteelisen logiikan traditioon, jonka mukaan kaikki aksidenssit ovat samassa suhteessa substanssiin (eli ovat “substanssissa”). Tämä suhde ei ole kausallinen. Sen sijaan reaaliolemuksen ja kvaliteettien suhde on kausallinen: olioiden mikrofysikaalinen konstituutio aiheuttaa kyvyn tuottaa kvaliteettien ideoita, ja muutos reaaliolemuksessa johtaa muutokseen kvaliteettien ideoissa.¹²⁹

Substraatti ei ole tiedettävä, sillä sitä ei voi havaita aistein (eikä mentaalisten tilojen substraattia voi havaita reflektiivisesti), vaan havaittavia ovat ainoastaan kvaliteetit ja kyvyt.¹³⁰ Eron tekeminen reaali- ja nominaaliolemusten (real and nominal essences) välille on Locken oma keksintö mutta siinä on aristoteelinen kaiku. Ensinnäkin se heijastelee skolastikkojen tekemää erottelua reaali- ja nominaalimääritelmien välille. Toiseksi, Locke puhuu aristoteelikkojen tavoin olemuksista, joskin “reaaliolemuksista”. Locke esittelee reaali- ja nominaaliolemuksen käsitteet *Essayn* kolmannen kirjan luvussa “Of general terms”. Locke hylkää skolastikkojen metafyyssisen käsityksen, jonka

¹²⁹ Substraatin ja reaaliolemuksen samastavia tulkintoja on esitetty, mutta Locken kirjoituksista ei löydy niille tukea. Tulkinnan lienee ensimmäisenä esittänyt Maurice Mandelbaum (*Locke's Realism*, 1964), minkä jälkeen sitä ovat kannattaneet esimerkiksi John Yolton ja Martha Brandt Bolton. Kts. McCann 1994, 88.

¹³⁰ Hume oli käsitteellinen skeptikko joidenkin filosofisten termien (kuten “tyhjiö”, “substanssi” tai “minä” mentaalisenä subjektina) suhteen, ja lockelainen “substraatti” käy tällaisen termin kouluesimerkistä: koska substraatista ei voi olla kokemusta, siitä ei voi olla mitään selvää ideaa eikä siitä siksi voi muodostaa oikeutettuja uskomuksia eikä sitä ole mahdollista edes käsittää. Hume kirjoittaa vuonna 1748 teoksessaan *An Inquiry Concerning Human Understanding*: “When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but inquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion” (Hume 1955, section. II, s.30). Samanlaista käsitteellistä skeptisismiä kannatettiin sittemmin positivistisen liikkeen parissa, kun Humen hengessä perinteisen metafysiikan ja teologian lauseita pidettiin mielettöminä.

mukaan *essentia* perustuu olioiden substantiaalisiin muotoihin, ja muodon perusteella oliot jakautuvat sukuihin (*genera*) ja lajeihin (*species*) erottavan piirteen (*differentia specifica*) perusteella. Tästä syntyi aristoteelinen olioiden luokittelu, joka oletettiin formaalisesti identtiseksi maailman objektiivisen rakenteen kanssa. Olioluokkia oli rajallinen ja periaatteessa tiedettävä määrä. Locke selittää aristoteelikkojen *genera* ja *species* ihmismielen abstraktioiksi ja kiistää niiden reaalisuuden. Hän kuvaa reaaliolemuksia “reaalisiksi ja sisäisiksi, substanssien kohdalla yleensä tuntemattomaksi jääviksi konstituutioiksi, joista olioiden havaittavat kvaliteetit riippuvat”. Locke jatkaa:

Tämä on sanan [olemus] varsinainen ja alkuperäinen merkitys, mikä ilmenee siitä, miten sana on muodostettu: *essentia* ensisijaisesti merkitsee *olevaa* [being]. Ja tässä merkityksessä käytämme sitä puhuessamme partikulaaristen olioiden *olemuksista* antamatta niille nimeä. *Toiseksi*, koska koulujen opetuksessa ja disputaatioissa on kiirehditty niin kovin käsittelemään *sukuja* ja *lajeja*, niin sana “*olemus*” on lähes kadottanut alkuperäisen merkityksensä. Sen sijaan, että sanaa sovellettaisiin olioiden reaaliin konstituutioihin, sitä on miltei yksinomaan sovellettu *sukujen* ja *lajien* keinotekoisiiin konstituutioihin. Todellakin, erilaisilla olioilla on yleensä oletettu olevan reaalin konstituutio. Epäilemättä onkin oltava olemassa jokin reaalin konstituutio, josta yhdessä esiintyvien yksinkertaisten *ideoiden* kokoelmien on oltava riippuvainen. On kuitenkin selvää, että olioita kutsutaan tiettyillä nimillä ja järjestetään *lajeiksi* vain sikäli kuin ne vastaavat tiettyjä abstrakteja *ideoita*, joille olemme antaneet nuo nimet, ja jokaisen *suvun* tai tyyppin *olemus* paljastuu vain siksi abstraktiksi *ideaksi*, jota suvulle tai tyyppille . . . annettu nimi edustaa. Tätä huomaamme sanan olemus tarkoittavan meille tutuimmassa käytössään. Ajattelen, että toista näistä kahdesta “olemuksen” tyyppistä voi sopivasti kutsua *reaaliseksi* ja toista *nominaaliseksi olemukseksi*.¹³¹

Termin “olemus” alkuperäinen ontologinen merkitys on siis kadonnut, ja tilalle on tullut skolastinen merkitys, joka rakentuu sukujen ja lajien keinotekoisien abstraktion varaan. Skolastikkojen “olemusta” Locke kutsuu nominaaliolemukseksi.

¹³¹ “This is the proper original signification of the Word, as is evident from the formation of it; *Essentia*, in its primary notation signifying *Being*. And in this sense it is still used, when we speak of the *Essence* of particular things, without giving them any Name. *Secondly*, The Learning and Disputes of the Schools, having been much busied about *Genus* and *Species*, the Word *Essence* has almost lost its primary signification; and instead of the real Constitution of things, has been almost wholly applied to the artificial Constitution of *Genus* and *Species*. 'Tis true, there is ordinarily supposed a real Constitution of the sorts of Things; and 'tis past doubt, there must be some real Constitution, on which any Collection of simple *Ideas* co-existing, must depend. But it being evident, that Things are ranked under Names into sorts or *Species*, only as they agree to certain abstract *Ideas*, to which we have annexed those Names, the *Essence* of each *Genus*, or Sort, comes to be nothing but that abstract *Idea*, which the General, or *Sortal* . . . Name stands for. And this we shall find to be that, which the word *Essence* imports, in its most familiar use. These two sorts of *Essences*, I suppose, may not unfitly be termed, the one the *Real*, the other *Nominal Essence*.” (*Essay* III.iii.15)

Erityisen mielenkiintoista on, että Locke kuvailee “olemuksen” unohdettua ja “alkuperäistä merkitystä” – jota hän kutsuu reaaliolomukseksi – juuri samoin kuin Aristoteles: olioiden sisäiseksi olemukseksi, joka tekee oliosta sellaisen kuin se on ja aiheuttaa sen havaittavat ominaisuudet eli kvaliteetit. Tässä suhteessa en näe sen poikkeavan siitä, mitä Aristoteles nimittää olioiden luonnoksi partikulaaristen olioiden sisäisenä prinssiippinä. Englannin “essence” on käännös latinan termille *essentia*, jolla käännettiin Aristoteleen τὸ τί ἦν εἶναι, “se, mitä [tänä oliona] oleminen oli”, latinaksi *quod quid erat esse*. Esimerkiksi *Topiikasta* luemme: ἔστι δ’ ὄρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.¹³² Tähän Locken ja Aristoteleen yksimielisyys tosin päättyykin, sillä Aristoteleen mukaan partikulaarista oliota koskeva kysymys “mitä oli olla tämä” saa vastauksen, jossa olion muista oliolajeista erottavat olemukselliset piirteet tulevat lausutuiksi, ja näiden piirteiden perusteella olio kuuluu reaalisiin lajeihin (*species*) ja sukuihin (*genera*). Kysymykseen “mikä tämä on?” vastataan Aristoteleen mukaan viittaamalla lajiin ja sukuun (jotka sikäli ovat relatiivisia nimityksiä, että suvut ja lajit muodostavat hierarkian, jossa alimpien lajien ja korkeimman suvun välissä on lajeja, jotka ovat sukuja alempiin lajeihin nähden).

Hieman alempana Locke hylkää sen näkemyksen, että on olemassa tietty lukumäärä olemuksia, muotoja tai malleja (forms of molds), joihin kaikki luonnonoliot lokeroituvat. Tällainen ajattelu on eksyttänyt luonnontutkijoita. Erilaiset eläimissä ja ihmisissä havaittavat epämuodostumat osoittavat sen ongelmalliseksi: samaan olemukseen osallistuvien olioiden ei pitäisi voida erota ominaisuuksiltaan enempää kuin kaksi ympyrän olemukseen osallista kuviota voi erota toisistaan. Locke toteaa jälleen “rationaalisemmaksi näkemykseksi” olettaa kaikilla olioilla olevan “reaalinen mutta tuntematon ei-aistittavien osien konstituutio, josta aistittavat kvaliteetit virtaavat”. Kvaliteettien perusteella voimme erottaa oliot toisistaan ja luokitella niitä.¹³³ Jostain syystä kokemuksessamme tietyt kvaliteetit esiintyvät säännönmukaisesti yhdessä, “constantly together”, ja siksi oletamme niiden edustavan yhdelle oliolle kuuluvia kvaliteetteja. Substanssien ideoissa näistä kvaliteeteista on koostettu yksi idea.¹³⁴

Substanssien ideat voivat olla reaalisia tai mielikuvituksellisia. Realisessa substanssin ideassa yhdistyy sellaisia ideoita, joiden perustana ovat kvaliteetit todella esiintyvät yhdessä

¹³² “Määritelmä on määrite, joka ilmaisee olemuksen” (*Top.* I.5, 101b39)

¹³³ “The Other, and more rational Opinion, is of those, who look on all natural Things to have a real, but unknown Constitution of their insensible Parts, from which flow those sensible Qualities, which serve us to distinguish them one from another, according as we have Occasion to rank them into sorts, under common Denominations.” (*Essay* III.iii.17)

¹³⁴ *Essay* II.xxiii.1: “The Mind - - takes notice also, that a certain number of these simple *Ideas* go constantly together; which being presumed to belong to one thing - - we are apt afterward to talk of and consider as one simple *Idea*, which indeed is a complication of many *Ideas* together; Because - - not imagining how these simple *Ideas* can subsist by themselves, we accustom to our selves, to suppose some *Substratum*, wherein they do subsist, and from which they do result, which we therefore call *Substance*.”

mielenulkoisessa oliossa. Mielikuvituksellisella idealla ei ole vastinetta mielen ulkopuolella. Siellä ei esimerkiksi ole sellaista arkkityyppiä, johon voisi perustua kentaurin idea hevosen päästä yhdistyneenä ihmisvartaloon.

Reaalisenkaan substanssin idea ei voi olla adekvaatti. Jokaisessa substanssin ideassa näet yhdistyy kolme komponenttia:

- 1) useita havaittavien kvaliteettien ja kykyjen ideoita
- 2) idea ei-tiedettävästä olemuksesta, josta kvaliteetit ja kyvyt “virtaavat”
- 3) “hämärä ja suhteellinen substanssin idea ylipäänsä”.¹³⁵

Reaalisen substanssin idea on koottu yksinkertaisista ideoista eli olion niiden kvaliteettien vaikutuksista, jotka aiheuttavat ymmärrykseen havainnon itsestään. Aistikykyimme asettaa rajat sille, mitä voimme havaita, eli mistä voimme saada yksinkertaisia ideoita.¹³⁶ Siksi reaalisen substanssin ideaan ei voi sisältyä olion kaikkien kvaliteettien ideoita eikä se voi olla arkkityypin adekvaatti kopio. Vaikka voisimmekin saada substanssin ideaan kaikki olion aiheuttamat sekundaaristen kvaliteettien ideat, meillä ei kuitenkaan voisi olla substanssin reaaliolemuksen ideaa. Substanssin ideat ovat representaatioita, alkuperäisten arkkityyppien epätäydellisiä kopioita (ἔκτυπα), eivätkä ne voi olla lajien reaaliolemuksia. Reaaliolemuksista ei ole ideaa sen enempää kuin yleistä ideaa substanssistakaan. Siksi kaikki substanssien ideat ovat välttämättä inadekvaatteja.

Modin ideat

Modin ideoita yhdistää niiden olemisen riippuvaisuus substanssista. Tällainen on esimerkiksi kolmikulmaisuuksien idea. Karkeasti ottaen Locken modit vastaavat aristoteelikkojen aksidensseja. Modin idea on yksinkertainen (simple) tai sekoittunut (mixed) idea, joka kuvaa substanssin idean tilaa tai laatua. Näin modin ideat voivat olla esimerkiksi jollekin substanssille mahdollisten kvaliteettien, mentaalisten operaatioiden, mielihyvän ja tuskan, mielenliikutusten, aktien, liikkeiden, kykyjen ja näiden kaltaisten ideoita. Sekoittuneiden modien ideat voivat olla mielen keksimiä ideoiden yhdistelmiä (kuten kauneuden idea) tai perustua esimerkiksi aktiemme analysoimiseen ja osoittamiseen useista ideoista sekoittuneiksi (kuten valehtelemisen idea). Myös kokemuksen ja havainnoimisen perusteella syntyy sekoittuneiden modien ideoita. Esimerkiksi painimisen idean saa havainnoimalla painiottelua.¹³⁷

¹³⁵ *Essay* II.xxiii.3

¹³⁶ *Essay* II.xxxi.8

¹³⁷ *Essay* II.xii; II.xxii.9

Descartesin ja muiden varhaismodernin filosofien käytössä latinan termit *modus* ja *modificatio* (engl. mode ja modification) liittyvät substanssiin. Substanssin modit ovat partikulaarisia ja temporaalisia substanssin tiloja. Descartes esitti, että substantiaalisia attribuutteja ovat vain ulottuvaisuus ja ajattelu, ja nämä esiintyvät olioissa erilaisina modifikaatioina. Meillä on myötäsytynyt tieto esimerkiksi infiniittisestä ulottuvaisuudesta, vaikka emme koskaan havaitse sitä. Tyhjiötä ei ole, ja tämän voi tietää *a priori*.¹³⁸ Tyhjiön kieltäessään Descartes asettuu aristoteelikko-skolastikkojen puolelle mutta epikurolaisia atomisteja vastaan. Ulottuvaisuuden idea on käsitteellisesti ensisijainen ja implisiittisesti läsnä kaikissa niissä hahmoissa, joita partikulaarisilla kappaleilla on tai voi olla. Materiaalisen substanssin kuten puukappaleen mahdollisia modeja ovat esimerkiksi pyöreys tai keltaisuus, jotka palautuvat ulottuvaisuuden attribuuttiin tai syntyvät aistissa aineen liikkeen mekaanisesta vaikutuksesta. Emme voi käsittää kappaletta ilman ulottuvaisuutta, Descartes sanoo, mutta kaikki muut ominaisuudet kuten värin, painon, kovuuden ja muut sellaiset voimme kuvitella kappaleesta pois ilman, että lakkaisimme käsittämästä, mikä kappale on.¹³⁹ Ulottuvaisuus on siis substanssi, muut ominaisuudet sen modeja. Ajattelevan substanssin modeja voivat olla esimerkiksi epäileminen, uskominen, haluaminen tai aikominen. Descartes ja Spinoza ymmärsivät ideat ajattelevan substanssin modeiksi, jälkimmäinen viime kädessä infiniittisen ajattelevan substanssin eli Jumalan modeiksi. Tavanomaisen merkityksen mukaan modien siis ajateltiin “modifioivan” substansseja, joiden olemisesta ne ovat riippuvaisia.

Locke käyttää nimitystä “modifications” edellä mainituista asioista.¹⁴⁰ Locke sanoo puhuvansa modeista “hieman tavanomaisesta merkityksestä poikkeavalla tavalla”.¹⁴¹ Hänelle modit ovat ideoiden modeja, eivät substanssien modeja.¹⁴² Joka tapauksessa substanssilla, johon modilla viitataan, on modi-idean edustama kvaliteetti. Näin esimerkiksi sanan “kolmikulmainen” edustama idea on modi, koska kolmikulmaisuuutta voi olla olemassa vain sikäli kuin on olemassa kolmikulmaisuuksia eli substansseja.¹⁴³

Locken moditeorian voi nähdä Descartesin teorialle vaihtoehtoiseksi selitykseksi sille, että ihmismieli näyttää kykenevän muodostamaan loputtomasti ideoita olioiden “kahdesta kartesiolaisesta attribuutista” eli ulottuvaisuudesta ja ajattelusta. Locke aloittaakin yksinkertaisten modien ideoiden (ideas of simple modes) tarkastelun avaruuden (space) ideasta, joka perustuu

¹³⁸ *Principia* II.xvi (eli Descartes 2003, 76)

¹³⁹ *Principia* II.iv (eli Descartes 2003, 70-71)

¹⁴⁰ Esim. *Essay* II.viii.7; Locken moditeoriasta yleensä kts. esim. Bolton 2007, 89-92.

¹⁴¹ *Essay* II.xii.4.

¹⁴² *Essay* II.i.5

¹⁴³ Vieläpä kolmikulmaisuuksien on oltava trooppi, sillä Locken nominalismista seuraa, että partikulaarisilla substansseilla on partikulaariset ominaisuudet.

näkö- ja tuntoaistin avulla saatuun etäisyyden (distance) ideaan. Sitä voi modifioida esimerkiksi kertomalla ja jaotteleamalla. Kun tarkastelussa otetaan huomioon pituus, leveys ja syvyys, saadaan ulottuvaisuudeksi (extension) kutsutun modin idea. Jokainen erilainen kahden kappaleen välinen etäisyys on avaruuden idean modifikaatio, samoin mailin, jaardin ja maapallon halkaisijan kaltaisten mittayksiköiden ideat, lopulta myös äärettömyyden idea ovat avaruuden idean modeja. Etäisyyden ja ulottuvaisuuden ideoiden lisäksi myös paikan (place) ja liikkeen (motion) ideat ovat avaruuden idean modifikaatioita. Locke kritisoi Descartesia kappaleen ja ulottuvaisuuden samastamisesta. Avaruus ja kappale ovat eri asioita, sillä voimme ymmärtää ne toisistaan riippumattomina, Locke sanoo Hobbesin tavoin.¹⁴⁴ Tyhjiö on olemassa, Locke sanoo Descartesista ja Aristoteleesta poiketen, ja esittää kolme argumenttia tyhjiön puolesta.¹⁴⁵ Locke vastaa avaruuden modien ideoiden avulla niihin kysymyksiin, jotka aristoteelikot olivat selittäneet kvantiteetin kategorian avulla.¹⁴⁶ Muita yksinkertaisten modien ideoita ovat esimerkiksi “toisentyyppisen etäisyyden” (another sort of distance) eli keston (duration) ideaan perustuvat ajan ja ikuisuuden ideat. Newton oli erottanut todellisen, matemaattisen ajan sen havaittavista mittayksiköistä, mutta Locke pyrki osoittamaan, kuinka muodostamme matemaattisen ajan idean havainnon perusteella. Aika ei ole liikkeen luku, *numerus motus secundum prius et posterius*, vaan mitattua kestoa, “duration set out by measures”.¹⁴⁷ Keston idea perustuu reflektiiviseen ideaan kokemuksessa toisiaan seuraavien ideoiden jatkumosta (idea of succession), jota muisti pitää koossa. Keston idea syntyy jatkumon osien välisen etäisyyden havainnosta. Ikuisuus (eternity) on ääretöntä kestoa.¹⁴⁸ Myös sekundaaristen kvaliteettien ideoilla on modeja. Näin selittyvät esimerkiksi värisävyjen ideat. Sekoittuneiden modien ideat on “koostettu erilaisista yksinkertaisista ideoista, jotka on laitettu yhteen muodostamaan yksi kompleksinen idea, esimerkiksi kauneuden idea, joka on tietynlainen värin ja hahmon kooste, joka aiheuttaa tarkastelijassaan mielihyvää”.¹⁴⁹ Eniten modifioituja yksinkertaisia ideoita ovat ajattelemisen, liikkeen ja kyvyn ideat. Kaikki toiminnot (actions)

¹⁴⁴ *Essay II.iv*

¹⁴⁵ *Essay II.xiii.21-22*

¹⁴⁶ Aristoteleen luonnonfilosofiaan liittyvien tyhjiön, kappaleen läpäisemättömyyden, ajan, paikan, liikkeen ja äärettömyyden käsitteiden tulkinnasta käytiin kiivasta keskustelua viimeistään myöhäisskolastiikasta lähtien. Jonkinlaisena peukalosääntönä voi pitää, että 1500- ja 1600-luvuille periytynyt skolastinen keskustelu jakautui jesuiittojen tomistiseen ja ei-jesuiittojen skotistisiin näkemyksiin. Akvinolainen teki joitakin muutoksia Aristoteleen filosofiaan. Hän esimerkiksi selitti eri tavoin, miten uloimmaisien sfäärin “paikassa olominen” tulkitaan. Tässä ei ole mahdollista tarkastella näitä asioita yksityiskohtaisesti, mutta on hyvä ymmärtää tämä tausta, jota vasten varhaismodernin luonnonfilosofian saavutuksia on peilattava. Kts. esim. Ariew & Gabbey (1998); Garber & Henry & Joy & Gabbey (1998); Gabbey (1998).

¹⁴⁷ *Essay II, xiv.17*

¹⁴⁸ *Essay II.xiv. Aristoteles ajasta Phys. IV.12.*

¹⁴⁹ “There are others [Ideas of Modes] compounded of simple *Ideas* of several kinds, put together to make one complex one; e.g. *Beauty*, consisting of a certain composition of Colour and Figure, causing delight in the Beholder;” (*Essay II.xii.5*)

palautuvat ajattelemisen ja liikkeen ideoihin. Esimerkiksi harkitseminen ja myöntymisen ovat mielen toimintoja, kun taas juokseminen ja puhuminen ovat ruumiin toimintoja. Kostaminen ja murhaaminen ovat sekä mielen että ruumiin toimintoja. Näiden lisäksi Locke sisällyttää sekoittuneiden modien ideoihin huolettoman tuntuiseksi eri kansojen erilaisten tapojen ja tottumusten ideat, mutta myös jumaluusoppiin liittyviä, politiikkaan, juridiikkaan ja ylipäänsä konventionaalisuuteen perustuvien asioiden ja järjestelyjen ideoita. Kauneuden lisäksi näitä ovat esimerkiksi velvollisuuden (obligation), voittamisen (triumph) ja armahtamisen (reprieve) ideat. Bolton huomauttaa, ettei Locke esitä yleistä periaatetta selittääkseen, miten sekoittuneen modin idea koostuu yksinkertaisista ideoista. Sekoittuneen modin ideat tuntuvat jäävän sen varaan, että niille on annettu nimiä.¹⁵⁰

Emme viivy sekoittuneiden modien ideoiden konstituutioon liittyvissä ongelmissa vaan huomaamme sen sijaan, että Locke sanoo moraalisten ideoiden olevan sekoittuneiden modien ideoita. Ne ovat ihmismielen konstruktioina adekvaatteja (sillä ne ovat itse omia arkkityyppejään) mutta eivät substanssien ideoiden tavoin heijastele ulkomaailmaa. Mieli muodostaa moraalisia ideoita asioiden luokittelukseksi, ja näin ollen niiden yhteensopivuus perustuu vain siihen, millaisia elementtejä niihin asetamme. Tästä seuraa, että voimme olla täsmällisesti selvillä moraalin sanojen merkityksistä ja tietää moraalisten ideoiden reaaliolomukset nominaaliolomusten sijaan. Tällä perusteella moraalitietoa kuuluu demonstratiivisen tiedon piiriin.¹⁵¹ Sekoittuneiden modien ideoiden reaalisuus ja adekvaattisuus – ja siksi myös totuus – on triviaalia niiden määritelmien stipulatiivisuuden vuoksi.¹⁵² Niillä ei “ole muuta reaalisuutta kuin ihmisten mielessä” eikä niiden perustana ole arkkityyppejä, joita ne voisivat vastata, joihin nähden ne voisivat olla erilaisia tai joiden ominaisuuksia niistä voisi puuttua.¹⁵³ Locke kuitenkin väittää, että myös sekoittuneiden modien ideoiden reaalisuudesta ja adekvaattisuudesta sekä representatiivisesta funktiosta on mielekästä puhua: ne ovat itse itsensä arkkityyppejä ja representoivat itseään. Tämä takaa näiden ideoiden reaalisuuden, adekvaattisuuden ja representatiivisuuden mutta tekee näistä ominaisuuksista triviaaleja. Kaikki sekoittuneiden modien ideat ovat reaalisia, adekvaatteja sekä tosia.

Modin käsite on peräisin Francisco Suárezilta, joka välitti skolastiikan aristoteelista metafysiikkaa varhaismodernin filosofeille. Hänen kaksiosainen teoksensa *Disputationes metaphysicae* (1597) on

¹⁵⁰ “The near relation that there is between Species, Essences, and their general Names, at least in mixed Modes, will farther appear, when we consider, that it is the Name that seems to preserve those Essences, and give them their lasting duration.” (Essay III.v.10); Kts myös Essay II.xxii.4; Bolton 2007, 92.

¹⁵¹ Moraalitietoa käsitelimme luvussa “Kolme tiedon lajia” alk. s. 199.

¹⁵² Nykyään stipulatiivisille määritelmille voi esittää lähinnä pragmaattisen käyttökelpoisuuden sekä syntaktisen yksinkertaisuuden vaatimuksia. Kts. esim. Niiniluoto 1980, 64.

¹⁵³ Essay II.xxx.4

skolastiikan ensimmäinen metafysiikan systemaattinen kokonaisuus, ja sillä oli huomattava vaikutus myös skolastisen yliopistofilosofian ulkopuolella. Esimerkiksi Leibniz ja Descartes sekä myöhemmin myös Wolff tunsivat teoksen hyvin. Suárez otti käyttöön modin käsitteen valaistakseen ruumiiseen yhtyneen ja siitä erillisen sielun olemistapojen eroa. Akvinolaisesta poiketen ja Johannes Duns Scotuksen tavoin Suárez kiistää olemassaolon (*esse*) ja olemuksen (*essentia*) reaalisesta distinktion, ja toteaa sen olevan vain mielen tekemä, käsitteellinen distinktio *tantum ratione*. Edelleen Akvinolaisesta poiketen Suárez katsoo yksilöllisen olemuksen olevan yksilöllisyyden selittämisen kannalta välttämätön, mutta sen lisäksi hän edellyttää akvinolaisittain myös materiaalisen periaatteen yksilöllisyyden selittämiseksi: “Adekvaaatti individuaatioprintsiippi on ‘tämä materia’ ja ‘tämä muoto’ yhdistettyinä. Näistä määräävä printsiippi on muoto, joka yksin riittää siihen, että yhdelmä, sikäli kuin se on tietyn lajin yksilö, arvioidaan numeerisesti yhdeksi.”¹⁵⁴ Koosteiset substanssit ovat yksilöitä itsensä varassa eivätkä tarvitse ulkopuolista yksilöllisyyden periaatetta, joskin muoto on ensisijaisempi yksilöllisyyden kannalta kuin materia, sillä muoto tekee oliosta sen, mikä se on.¹⁵⁵

Suárez on sikäli Johannes Duns Scotuksen linjoilla, että hän olettaa yksilössä olevan läsnä kaksi formaalista elementtiä: ensinnäkin yleisen luonnon, joka tekee oliosta tietyn lajin edustajan, toiseksi yksilöivän muodon, joka erottaa yksilön muista saman lajin edustajista. Scotuksesta poiketen Suárez kuitenkin painottaa yksilöiden olevan yksilöitä *ex se* ilman erityisiä “tämyyksiä” (*haecceitates*) tai muitakaan individuaatioprintsiippejä. Yksilöllisen substanssin olemistapaa Suárez nimittää subsistenssiksi erotuksena eksistenssistä, jonka voi sanoa myös aksidenssien olemisesta. Eksistenssi itsessään tarkoittaa olemassaolon aktuaalisuutta aivan kuten Akvinolainen opetti. Eksistenssi ei kuitenkaan ole yksilöllisyyden edellytys, Suárez sanoo, vaan myös mahdollisten olioiden on voitava olla yksilöllisiä. Siitä, että olevaisella on eksistenssi, ei voi vielä päätellä onko olevainen substanssi vai aksidenssi. Subsistenssi on substanssille kuuluva olemistapa eli modi. Materiasta ja muodosta koosteisena substanssina ihminen subsistoi sellaisen modin mukaan, missä aine ja muoto ovat yhdessä. Kuoleman jälkeen ihmissielu jatkaa yksilöllistä olemistaan erilaisen modin mukaisesti. Sen sijaan järkisieluttomien aineellisten olioiden (kuten kivien) tuhoutuessa

¹⁵⁴ “Quarto dicendum est in substantia composita, ut tale compositum est, adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit ut hoc compositum, quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur.” (*Disputationes metaphysicae* V.6, 15)

¹⁵⁵ *Disputationes metaphysicae* V.6, 16. Suárez esittää, että kumpikaan aristoteelisen luonnonolon sisäisistä syistä ei yksin kelpaa individuaatioprintsiipiksi: ei Akvinolaisen *materia signata*, mutta ei myöskään Avicennan ja Averroësin *forma substantialis*. Kts. Thiel 1998, 218

niiden muoto ei subsistoi aineesta erillisenä. Aineella säilyy kuitenkin osittainen modi, *modus partialis*, sillä Jumala voi säilyttää ainetta ilman muotoa.¹⁵⁶

Vertaamiseen perustuvat ideat

Vertaaminen (comparing) tarkoittaa kahden idean asettamista rinnakkain ja niiden tarkastelemista yhtäaikaaisesti pitämättä niitä kuitenkaan yhtenä ideana. Näin syntyvää kompleksista ideaa Locke kutsuu relaation ideaksi.¹⁵⁷ Relatio tarkoittaa kaikenlaisia olioiden, kvaliteettien ja tilojen suhteita: Platon voi olla Sokratesta nuorempi, väri toista kirkkaampi, oppineen tila oppimatonta parempi ja niin edelleen. Relaation ideat ovat reaalisia, adekvaatteja sekä tosia. Bolton huomauttaa, että Locken empirismin kannalta relaation idean muodostaminen on haasteellinen tehtävä. *Essayn* relaatiota käsittelevissä luvuissa Locke puhuu kyllä relaatioista, relaatioiden lajeista ja vertaamisen mentaaliseen aktista, mutta itse vertaamisen ideoista hänellä tuntuu olevan vähän sanottavaa. Relatio on “tapa verrata tai arvioida kahta oliota yhdessä ja antaa tämän vertaamisen perusteella toiselle tai molemmille niistä jokin nimi, ja joskus jopa antaa tälle relaatiolle itselleen jokin nimi”.¹⁵⁸ Tässä tai muuallakaan Locke ei varsinaisesti selvitä relaatioiden ontologiaa vaan kuvaa, kuinka ajattelemme relaatioita. Esimerkiksi kysymys, ovatko relaatiot mielestä riippuvaisia vai riippumattomia, jää vaille perustelevaa käsittelyä.¹⁵⁹ Selkeästi relaation ideat kuitenkin poikkeavat substanssin ja modin kompleksisista ideoista siinä, että jälkimmäiset representoivat yksittäisiä olioita, mutta relaation idea sisältää aina oletuksen kahdesta erillisestä oliosta sekä ilmeisestikin idean relaatiosta itsestään: “Jos ihminen vertaa kahta oliota toisiinsa, hänen tuskin voi olettaa olevan tietämätön siitä, minkä suhteen hän vertaa niitä. Niinpä, kun hän vertaa olioita toisiinsa, hänellä täytyy olla hyvin kirkas idea tuosta relaatiosta”.¹⁶⁰

Abstraktioon perustuvat ideat

Abstraktion (abstraction) lähtökohtana on aina yksinkertainen tai kompleksinen idea. Sen tuloksena syntyvät abstraktit (abstract) eli yleiset (general) ideat eli universaalit. Ainoastaan abstraktion tuloksena on mahdollista saavuttaa yleisiä ideoita, ja siten yleiset ideat ovat välttämättä abstrakteja.

¹⁵⁶ Thiel 1998, 216-223

¹⁵⁷ *Essay* II.xii.1

¹⁵⁸ “- - *Relation* is a way of comparing, or considering two things together; and giving one, or both of them, some appellation from that Comparison, and sometimes giving even the Relation it self a Name.” (*Essay* II.xxv.7)

¹⁵⁹ Bolton 2007, 92-94

¹⁶⁰ “A man, if he compares two things together, can hardly be supposed not to know what it is, wherein he compares them: So that when he compares any Things together, he cannot but have a very clear *Idea* of that Relation.” (*Essay* II.xxv.8)

Locke puhuu *Essayssa* abstraktiosta vain muutamassa kohden. Hän kuvailee kaksi abstraktion lajia, joissa syntyvät erityyppiset ideat. Abstraktio mentaalisenä operaationa jää melko vähäiselle käsittelylle, mutta abstraktion tuloksena syntyvistä ideoista Lockella on enemmän sanottavaa.

Essayn toisen kirjan XI luvussa abstraktio määritellään tapahtumaksi, jossa ymmärrys tekee partikulaaristen objektien ideoista yleisiä. Ymmärrys tarkastelee partikulaarisesta objektista aiheutuvaa yksinkertaista ideaa irrallaan muista objektin aiheuttamista ideoista sekä mielenulkoiseen eksistenssiin kuuluvien ominaisuuksien kuten ajan, paikan ja muiden yksilöivien piirteiden ideoista. Näin abstrahoiduista ideoista tulee jossakin piirteessä toisiaan muistuttavien ideoiden yleisiä representaatioita. Abstraktien ideoiden nimet ovat kielen universaaleja, ja niitä tarvitaan käytännön syistä: jos jokaiselle yksittäiselle idealle pitäisi antaa oma nimi, nimien määrä olisi loputon. Locken esimerkki on ”valkoisuus”: Tänään havaitsen kalkissa ja lumessa saman värikvaliteetin kuin eilen maidossa. Kun tarkastelen kalkin, lumen ja maidon ominaisuuksista ainoastaan niiden väriä, ymmärrykseni muodostaa siitä aistittavan kvaliteetin yleisen idean, jota kutsun nimellä ”valkoisuus”. Tässä abstraktion tyypissä yhdistetyistä ideoista abstrahoidaan yksinkertainen idea.¹⁶¹

Abstraktion tuloksena voi myös syntyä yleinen yhdistetty idea. Tällöin abstraktion lähtökohtana olevista ideoista riisutaan joitakin yksilöiviä piirteitä ja kiinnitetään huomiota yhteisiin piirteisiin. Lopulta idea on ”osittainen” (partial). *Essayn* yleisiä termejä käsittelevässä kolmannen kirjan kolmannessa luvussa Locke käyttää esimerkkinä ihmisen abstraktia ideaa, jonka lapsi pikku hiljaa muodostaa siten, että äidin, hoitajien ja muiden ihmisten partikulaarisista ideoista poistetaan yksilöivät piirteet. Tässä abstraktion tyypissä yhdistetyistä ideoista abstrahoidaan uusi yhdistetty idea, jolle annetaan nimeksi universaali ”ihminen”.¹⁶² Bolton huomauttaa, että Locken esityksen perusteella jää epäselväksi, miten yksilöivien piirteiden poistaminen tarkalleen tapahtuu. Sen voisi tulkita abstraktion lisäksi tapahtuvan myös valikoivan tarkkaavuuden ansiosta.¹⁶³ Yleisten yhdistyneiden ideoiden ala määräytyy niiden sisällön perusteella: yleinen idea representoi vain ja ainoastaan olioita, jotka ovat sen mukaisia.¹⁶⁴ Lisäksi näiden ideoiden muodostaminen on voluntaarista. Ne ovat yksinkertaisten ideoiden yhdistelmiä ja jossain määrin mielivaltaisia

¹⁶¹ *Essay* II.xi.9

¹⁶² *Essay* III.iii.7

¹⁶³ Bolton 1998, 194

¹⁶⁴ ”By this way of abstraction they are made capable of representing more Individuals than one; each of which, having in it a conformity to that abstract *Idea*” (*Essay* III.iii.6)

muodosteitamme. Yksinkertaiset ideat sen sijaan syntyvät luonnollisten kognitiivisten prosessien tuloksena.¹⁶⁵

Locken näkemys abstraktiosta ja yleisistä ideoista seuraa hänen nominalismistaan. Luonnossa ei ole mitään yleistä, vaan “kaikki oliot, jotka ovat olemassa, ovat partikulaareja”.¹⁶⁶ Abstraktio on psykologinen tapahtuma ja pysyy mentaalisella tasolla vailla viittauksia mielenulkoiseen. Yleisyys on ihmisen luomusta ja ihmiselle lähes välttämätöntä, sillä kieli, kommunikaatio ja ajattelu tarvitsevat universaaleja ideoita ja termejä. Locken teoria abstrakteista ideoista on nominalistinen vastine aristoteelikkojen reaalille muodoille ja olemuksille. Locken nominalismi ei kuitenkaan edusta perinteistä nominalismia, joka kieltää yksilöolioista riippumattomien ominaisuuksien olemassaolon. Perinteisen nominalismin sijaan Locke kannattaa nominalistista trooppiteoriaa, jossa oletetaan yksilöolioiden lisäksi myös niistä riippumattomia, itsenäisiä ominaisuuksia. Nämä ominaisuudet eivät kuitenkaan ole universaaleja vaan partikulaareja, yksilöominaisuuksia eli trooppeja, joita on kutsuttu myös ominaisuusinstansseiksi, abstrakteiksi partikulaareiksi, täydellisiksi partikulaareiksi, konkreettisiksi ominaisuuksiksi ja yksikköominaisuuksiksi.¹⁶⁷

Harkitkaamme propositiota “Sokrates on viisas”. Tässä Sokrates on partikulaarinen olio, johon liitetään viisauden ominaisuus. Kysymys kuuluu: millainen olio viisaus on? Perinteisen luokkanominalismin mukaan “viisas Sokrates” tarkoittaa yksinkertaisesti, että Sokrates kuuluu viisaiden olioiden luokkaan. Realistinen tulkinta taas tarkoittaisi, että Sokrates “on osallinen” universaaliin viisauden ominaisuuteen tai “toteuttaa” tätä ominaisuutta. Realistisesta tulkinnasta seuraa, että Sokrateen toteuttaessa viisauden universaalia tuloksena muodostuu uusi entiteetti: asiointi. Trooppiteorian mukaan “viisas Sokrates” sisältää kaksi partikulaaria: Sokrateen sekä hänelle – ja vain hänelle – ominaisen viisauden. On toki mahdollista, että Platonin tai Isokrateen viisaus on täysin samanlaista kuin Sokrateen viisaus, mutta Sokrateen viisaus on kuitenkin Sokrateen viisautta eli hänen yksilöllinen ominaisuutensa eli trooppinsa. Vaikka Locken trooppiteoria olettaakin ainoastaan partikulaaristen olioiden olemassaolon, se on kuitenkin siinä mielessä kahden kategorian ontologiaa, että siinä oletetaan toisiinsa palautumattomat konkreettiset ja abstraktit partikulaarit.

¹⁶⁵ *Essay* II.xii.2; III.v.5; III.vi.28

¹⁶⁶ *Essay* III.iii.6. Tähän näyttää sisältyvän looginen ongelma. “Partikulaari” johtuu latinan “osaa” tarkoittavan feminiinisubstantiivin (*pars*) diminutiivimuodosta. Osista puhuminen implikoi kokonaisuuden, ja siksi kaikki oliot eivät voi olla partikulaareja. Locke olettaa *particulae sine toto*.

¹⁶⁷ Termi “trooppi” (engl. trope) on peräisin Donald Cary Williamsilta (1953). Locken näkemystä kutsuu “nominalistiseksi trooppiteoriaksi” esimerkiksi Juti (2001, 174).

Myös Aristoteleen on tulkittu kannattaneen trooppiteoriaa. Esimerkiksi John Ackrill on esittänyt Aristoteleen näkemykseksi, että tiettyjen substanssin kategoriaan kuulumattomien yksilöntiteettien voi ajatella olevan tietyissä subjekteissa, vaikka niitä ei voikaan predikoida subjektista samaan tapaan kuin substantiaalisia lajimuotoja. Tällaisia yksilöntiteettejä ovat jotkin ainutlaatuiset ominaisuudet kuten se rohkeus, jonka voi ajatella olevan Sokrateessa.¹⁶⁸ Jos Aristoteleen suhde trooppiteoriaan onkin tulkinnanvarainen, niin Okkamilainen kannatti sitä selkeästi: sellaiset kvaliteetin kategoriaan kuuluvat oliot kuin aistittavat kvaliteetit ja luonteenpiirteet ovat kaikki partikulaarisia eivätkä voi kuulua kuin yhdelle objektille.¹⁶⁹

Aristoteelisen teorian mukaan kognitioprosessin lopputuloksena syntyy käsite (*conceptus*) olion olemuksen intellektuaaliseksi vastineeksi. *Essay* ei sisällä sanaa “concept” lainkaan, ja siksi kysymys “lockelaisesta käsitteestä” on vääjäämättä tulkinnanvarainen. Chappell esittelee kolme tulkintaa.¹⁷⁰ Ensimmäisen mukaan käsite (concept) ja aistikuva (image) pidetään erillään. Tällöin käsite on yleinen ja abstrakti, mutta aistikuva on partikulaarinen. Näin jotkut ideat ovat käsitteitä, ja toiset ovat aistikuvia. Usein aistikuvaan sisällytetään myös intentiot mielenulkoisen objektin yksilöivistä kvaliteeteista sekä fyysisistä piirteistä sekä näistä muistiin taltioituva edustus. Tällaisen tulkinnan kannalta olisi ehkä ongelmallista selittää partikulaaristen mutta aineettomien olioiden kuten jumalan tai mielen (sielun) ideat. Samoin yleiset aineellisten olioiden ideat, kuten valkoisuuden idea, pitäisi jotenkin kyetä selittämään. Michael Ayers puolestaan esittää, että kaikki ideat ovat aistikuvia eikä käsitteistä tarvitse puhua lainkaan. Kolmannessa tulkinnassa käsitteitä ei oletetakaan abstrakteiksi olioiksi vaan kyvyiksi tai taipumuksiksi toimia, esimerkiksi ymmärtää ja käyttää sanoja tiettyjen olosuhteiden vallitessa. Kolmion käsite ei tarkoittaisikaan mielessä toisinaan olevaa kolmion abstraktia ideaa, joka pysyy aktuaalisena niin kauan kuin ratkoo geometrista tehtävää tai katselee piirrettyjä kolmioita. Taipumukseksi tulkittu käsite tarkoittaisi sen sijaan kykyä käyttää sanaa “kolmio” oikein ja esimerkiksi tunnistaa kolmionhahmoisia olioita tai todistaa kolmioon liittyviä teoreemoja. Tällaisia käsitteitä kykyinä tai taipumuksina Chappell nimittää dispositionaalisiksi käsitteiksi.

Dispositionaalisten käsitteiden tulkinnan tueksi *Essayista* voi lukea kaksi usein siteerattua kohtaa, joissa Locke käsittelee muistia. Molemmat ovat lisäyksiä *Essayn* toiseen laitokseen. Ensimmäinen sisältyy myötäsyttyisten ideoiden kritiikkiin teoksen ensimmäisessä kirjassa. Argumentti on seuraavanlainen. Jos myötäsyttyisiä ideoita olisi, niin mielessä pitäisi olla sellaisiakin ideoita, joita

¹⁶⁸ *Cat.* 2. Aristotelesta ja Ackrillia koskeva huomautus peräisin Jutilta (2001, 275).

¹⁶⁹ Loux 2002, 85. Loux mainitsee Locken, Berkeleyyn, Humen, G.F. Stoutin, D.C. Williamsin ja Keith Campbellin kannattavan vastaavanlaista nominalismia kuin Okkamilainen.

¹⁷⁰ Chappell 1994, 44-48

ei aktuaalisesti ajatella. Näiden ideoiden olisi piileskeltävä muistissa, josta ne voi palauttaa mieleen, sillä jokaisen mielessä olevan idean on oltava joko aktuaalinen havainto tai aiemmin aktuaalinen havainto, jonka muisti on aktualisoinut uudelleen.¹⁷¹ Locke siis erottaa muistissa olevat ideat niistä, jotka ovat tiettyssä tilanteessa aktuaalisina ja tietoisina mielessä. Tämä sopii yhteen sen kanssa, että mielessä esiintyvien käsitteiden ja dispositionaalisten käsitteiden välille tehdään ero. Toinen kohdista on *Essayn* toisessa kirjassa, missä muisti kuvataan “ideoiden varastoksi”, jossa ideat ovat “laitettuina pois näkyvistä”. Tällainen varasto on tarpeellinen, sillä ihmismieli ei kykene tarkastelemaan monta ideaa yhtä aikaa.¹⁷² Locke toistaa, että ideat ovat vain aktuaalisia havaintoja mielessä ja lakkaavat olemasta mitään, kun niistä ei ole enää havaintoa. Ideoiden sanotaan olevan muistissamme, vaikka ne eivät aktuaalisina ole yhtään missään. Mielellä on kuitenkin kysy elävöittää muistissa olevat ideat ja ikään kuin maalata ne tarkasteltavakseen.¹⁷³ Siksi dispositionaalisten käsitteiden oletaminen on perusteltua.

Essayn ensimmäisessä kirjassa Locke selittää, kuinka lapset hankkivat ideoita. Aistien avulla saa partikulaarisia ideoita, jotka tulevat tutuiksi, ja niille annetaan nimiä. Ideoita varastoidaan muistiin, ja myöhemmin mieli käsittelee niitä abstrahoidulla niistä yleisiä ideoita ja antamalla niille yleisnimiä. Toisessa kirjassa Locke toteaa, että reflektiiviset ideat syntyvät melko myöhäisessä vaiheessa, koska ymmärryksen operaatiotkin tapahtuvat ja sammuvat jatkuvasti eivätkä saa aikaan niin voimakkaita vaikutelmia, että niistä syntyisi heti selkeitä ja kestäviä ideoita. Näin mieli varustetaan ideoilla ja kielen sanoilla, jotka ovat diskursiivisen ajattelun ja tiedon raaka-ainetta. Partikulaariset ideat tulevat ja menevät esiintymänä mielessä, mutta abstrahoidut yleiset ideat säilyvät muistissa pysyvästi.¹⁷⁴

Tämän lyhyen yleiskatsauksen perusteella voimme todeta Locken ideateorian rakentuvan metafyyssisen realismin sekä ihmisen biologisen kognitiokyvyn oletusten varaan. Samat oletukset sisältyvät Akvinolaisen kognitioteoriaan. Tieto kohdistuu välittömästi ideoihin, ja ideat ovat lähtöisin kokemuksesta, joka voi perustua aistihavaintoon tai metaperseptiiviseen, introspektiiviseen kykyyn havaita oman mielen akteja. Aistimiseen perustuvat ideat ovat ulkomaailman olioiden ja niiden kvaliteettien representaatioita samaan tapaan kuin Akvinolaisen teoriassa olemismuodot ovat

¹⁷¹ “Whatever *Idea* is in the mind, is either an actual perception, or else having been an actual perception, is so in the mind, that by the memory it can be made an actual perception again.” *Essay* I.iv.20

¹⁷² Myös Akvinolaisen mukaan ymmärrys voi tarkastella vain yhtä olemusta kerrallaan (kts. s. 124 ja 265).

¹⁷³ “The other way of Retention is the Power to revive again in our Minds those *Ideas*, which after imprinting have disappeared, or have been as it were laid aside out of Sight. This is *Memory*, which is as it were the Store-house of our *Ideas*. - - But our *Ideas* being nothing, but actual Perceptions in the Mind, which cease to be any thing, when there is no perception of them, - - And in this Sense it is, that our *Ideas* are said to be in our Memories, when indeed, they are actually no where, but only there is an ability in the Mind, when it will, to revive them again - - ” (*Essay* II.x.2). Näihin argumentteihin kiinnittää huomion Chappell 1994, 46-47.

¹⁷⁴ *Essay* I.ii.15 ja II.i.8

peräisin aistihavainnosta ja mahdollistavat ulkomaailmaa edustavien käsitteiden muodostamisen. Akvinolaisen tavoin Locke olettaa mielenulkoisia substansseja, joilla on kyky aiheuttaa kvaliteettien yksinkertaisia ideoita. Akvinolainen olettaa kvaliteetit reaalisiksi, mutta Locke tekee eron primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien välille ja sanoo ainoastaan primaaristen kvaliteettien perustuvan substansseihin. Locken substanssien ja modien ideoilla on jokseenkin sama funktio kuin Akvinolaisen teorian reaalisilla substantiaalisilla ja aksidentaalisilla muodoilla. Akvinolaisen maailmassa ymmärrys tavoittaa ensin yleisen ja vasta sen jälkeen partikulaarin, kun ymmärrys ”kääntyy aistihahmojen puoleen”. Locken teoriassa abstraktioon perustuvat yleiset ideat eivät edusta mitään reaalista, sillä Locken maailma ei tunne mitään yleistä. Näin Akvinolaisen reaaliin olemismuotoihin perustuvasta teoriasta seuraava episteeminen varmuus ja ongelmattomuus vaihtuvat Locken teoriaan siirryttäessä probabilismiksi ja konventionaalisuudeksi.

Representoimisesta

Useimmiten representaatio tulkitaan suhteeksi, joka yhdistää idean johonkin muuhun kuin itseensä. Sen voi yksinkertaisimmillaan määritellä seuraavalla tavalla:

Def. (Rep₁): *Idea representoi eli edustaa tai sen oletetaan edustavan muuta oliota kuin itseään.*

1. Idea x representoi oliota y.
2. $x \neq y$

Representaationsuhteessa on läsnä kaksi oliota, jotka eivät ole identtiset. Joskus suhde on absoluuttinen ilman lisämääreitä: joko idea x representoi y tai sitten ei representoi. Tällaisen käsityksen saa ideoiden reaalisuuteen liittyvästä tarkastelusta: joko idealla on luonnossa perusta, jota se edustaa, tai sitten ei.¹⁷⁵ Aina representoiminen ei ole absoluuttisen kontradiktorista vaan siinä on aste-eroja: jokin idea voi representoida objektiaan täydellisemmin kuin toinen eli olla enemmän adekvaatti.¹⁷⁶ Tällainen relationaalinen representatiivisuus on ilmeisestikin reaalisten olioiden ideoiden ominaisuus. Pihapuuni idea tuntuu luontevasti edustavan pihallani olevaa oliota ja näin pitävän yllä suhdetta tietoisuuteni ja puun välillä. Ihmistä esittävä valokuva on eri asia kuin

¹⁷⁵ “By *real Ideas*, I mean such as have a Foundation in Nature; such as have a Conformity with the real Being, and Existence of Things, or with their Archetypes.” (Essay II.xxx.1)

¹⁷⁶ “Those I call *Adequate*, which perfectly represent those Archetypes, which the Mind supposes them taken from; - - *Inadequate Ideas* are - - but a partial, or incomplete representation” (Essay II.xxxi, 1)

ihminen, mutta kuvan voi sanoa representoivan ihmistä. Myös piirrettyä kuvaa voi pitää ihmisen representaationa mutta kenties vajaammalla tavalla kuin valokuvaa.

Representatiivisuus näyttää voivan olla myös ideoiden sisäinen ominaisuus silloin, kun arvioidaan mielikuvituksellisia ideoita. Esimerkiksi joulupukin idealle ei ole reaalista vastinetta, johon joulupukin idea voisi olla edustuksellisessa suhteessa. Tästä näyttäisi seuraavan, että joulupukin idea joko

- a) representoi jotakin, mutta ei mitään reaalisesti olemassa olevaa, tai
- b) ei representoi lainkaan, koska sille ei ole representoitavaa oliota.

Mielikuvitukselliset ideat Locke määrittelee sellaisiksi, joilla ei ole perustaa luonnossa mutta jotka "ääneti viittaavat" itsensä ulkopuolisiin arkkityyppeihin, vaikka niitä ei reaalisesti ole olemassa.¹⁷⁷ Mikäli ideoiden representatiivisuudella tarkoitetaan kykyä viitata itsensä ulkopuolelle, niin mielikuvituksellinen idea representoi jotakin mielessä olevaa arkkityyppiä. Tässä tapauksessa sekä mielikuvitukselliset että reaaliset ideat ovat representatiivisia. Mikäli idean representatiivisuuden ehtona pidetään edustettavan mielenulkoista eksistenssiä, niin ideoiden representatiivisuus vaihtelee olioiden syntyessä ja hävitessä, eivätkä mielikuvitukselliset ideat ole representatiivisia.

Riippumatta siitä, onko representatiivisuus relaatio vai ei, on perusteltava, miten idea saa representatiivisen funktionsa. Kysymystä voi lähestyä kahdelta suunnalta. Eksternalistis-kausaalisen tulkinnan mukaan mielestä riippumaton olio aiheuttaa idean syntymisen, ja idea representoi oliota, joka sen on aiheuttanut. Locke tuntuu kannattavan jotakin tämän kaltaista, sillä hän sanoo ideoittemme aiheutuvan mielenulkoisista olioista, joilla on kyky aiheuttaa meihin ideoita. Hän kuitenkin pidättäytyy eksplikoimasta tätä kausaalisuhdetta vedoten tietokykymme rajallisuuteen. Mentaalis-referentiaalisen tulkinnan mukaan mieli asettaa idean edustamaan mielenulkoista oliota, mistä idea saa representoivan funktionsa. Tämä olisi jonkinlaista internalismia. Ehkä Locke olettaa molemmat tekijät tarpeelliseksi. Tällöin

Def. (Rep₂): Idea x representoi oliota y, jos

1. y on aiheuttanut x:n, ja
2. mieli z, jossa x sijaitsee, asettaa x:n viittaamaan olioon y.

Ideassa on näinkin ajatellen oltava jokin ominaisuus, joka saa mielen asettamaan siihen referentiaalisuuden. Ainakin mielenulkoisten substanssien ja kvaliteettien ideat ovat tuon

¹⁷⁷ "Fantastical - - I call such [*Ideas*] as have no Foundation in Nature, nor have any Conformity with that reality of Being, to which they are tacitly referr'd, as to their Archetypes." (Essay II.xxx.1)

todellisuuden “merkkejä”, millä perusteella mieli kykenee “tietämään ja erottelemaan olioita, joiden kanssa olemme tekemisissä”.¹⁷⁸ Tämän oletuksen Locke perustelee Jumalalla, joka on järjestänyt luonnon sellaiseksi, että tietyt todellisuuden piirteet aiheuttavat meissä tietynlaisia ideoita vakioisella tavalla. Jumalalla voisi myös selittää, miten ideat voivat olla merkkejä tai ideoita aiheuttavien olioiden representaatioita. Jumalaoletus selittäisi maailman järjestäytyneisyyden ja ymmärrettävyyden. Kenties jokaiseen mielenulkoisen olion tai kvaliteetin ideaan tulee ajatella liitettäväksi “lisäys”, joka ilmaisee, että idean on tuottanut jokin mielen ulkopuolella. Korvamerkittyjä olisivat esimerkiksi muistot: uudelleen elävöitettyjä havaintoja, jotka joskus olivat mielessä ja joihin on lisätty “havainto”, että ne ovat olleet mielessä joskus aiemmin.¹⁷⁹ Näin ideat olisivat representoimiensa olioiden luonnollisia merkkejä. Tällaisen argumentaation etu on solipsismin välttäminen, sillä episteeminen reitti oliosta ymmärrykseen perustellaan naturalistisesti. Skeptismin mahdollisuutta se ei kuitenkaan täysin eliminoi.

Skeptikko voi kyseenalaistaa ideoiden ja olioiden suhteen tai kysyä, voivatko uskomuksemme olla vastaavia olioiden kanssa.¹⁸⁰ Vaikka representoiminen ajateltaisiinkin luonnolliseksi tapahtumaksi, ihminen saattaa erehtyä yksittäisissä tapauksissa. Aurinko yleensä aiheuttaa idean auringosta, ja sillä perusteella sanomme tietävämmme, että havaitsemme auringon. Ei kuitenkaan olisi mahdotonta, että auringon idean aiheuttaisi jokin huume tai hypnotisoija, missä tapauksessa uskomusta auringon näkemisestä ei voisi pitää tietona. Tietynlaiset substanssit ja kvaliteetit aiheuttavat säännönmukaisesti ja yleensä tietynlaisia ideoita ja siksi tietämistapahtumaa voi kutsua reliabilistiseksi. Erehtymätön se ei kuitenkaan ole.

Thomas M. Lennon kiinnittää huomion verbin “to represent” merkitykseen. Locken aikoihin ja nykyäänkin se merkitsee paikan ottamista (to take the place of something) mutta myös läsnä olevaksi tekemistä (to make present). Sitä, mitä Locke tarkoittaa sanoessaan ideoiden representoivan olioiden kvaliteetteja, on myös tulkittu kahdella tavalla. Lennon kutsuu näitä

¹⁷⁸ “For these several Appearances, being designed to be the Marks, whereby we are to know, and distinguish Things, which we have to do with; our *Ideas* do as well serve us to that purpose, and are as real distinguishing Characters, whether they be only constant Effects, or else exact Resemblances of something in the things themselves: the reality lying in that steady correspondence, they have with the distinct Constitutions of real Beings.” (*Essay* II.xxx.2)

¹⁷⁹ “- - the Mind has a Power in many cases, to revive Perceptions, which it has once had, with this additional Perception annexed to them, that it has had them before.” (*Essay* II.x.2)

¹⁸⁰ Locke tarkastelee jälkimmäistä kysymystä *Essayn* IV kirjassa.

tulkintoja sijaisteesiksi (surrogate thesis) ja esittelyteesiksi (presentation thesis).¹⁸¹ Kutsun niitä representatiiviseksi idealismiksi ja representatiiviseksi realismiksi.¹⁸²

Representatiivista idealismia on kannatettu yleisemmin, Lennon esittää. Sen mukaan idea on tietämistäpahtumassa olion sijainen. Idea ja olio ovat numeerisesti kaksi eri asiaa, eli skolastiikan termein niiden välillä on reaalin distinktio. Idea representoi oliota ottamalla olion paikan mielessä, ja näin representatiivinen idealismi kiistää suoran realismin. Idea on sananmukaisesti olion kaltainen edustus, kuva tai “sense data”. Representatiivisesta idealismista seuraa helposti skeptisismi ja fenomenalismi sekä äärimmillään solipsismi. Stillingfleet ymmärsi Locken ideat representatiivisen idealismin mukaisesti ja huomautti, että mikäli Jumalan idea on vain Jumalan edustus ja sijainen, niin Locke ajattelee ja palvoo omaa ideaansa. Tällainen vastaa Boëthiuksen traditionaalista mentalistista *de Interpretatione* -tulkintaa, joka oli vallitseva tulkinta aina noin 1260-luvulle saakka. Tuolloin Locken “ideoiden” asemasta vain puhuttiin “ymmärrettävistä muodoista” (tai “käsitteistä” tai “intentioista”, sillä näiden välille ei vielä tehty eroa). Maailman oliot aiheuttavat kognition subjektin mieleen edustuksia (*ὁμολοματα*), ja kielen sanat ovat näiden edustusten merkkejä. Olio on eri asia kuin edustamansa olio, ja ajattelu kohdistuu edustuksiin.

Representatiivisen realismin mukaan idea merkitsee mielenulkoista oliota sikäli kuin olio näyttäytyy mielelle. Idea edustaa oliota esittelemällä olion mielelle. Tällaista tulkintaa on kannattanut John W. Yolton. Sen etu on, että vältymme skeptisismiltä.¹⁸³ Idea ei ole se, mikä (*id quod*) ymmärretään vaan se, minkä avulla tai välityksellä (*id quo*) ymmärretään. Idea toimii kognitiivisten kykyjemme ja maailman kausaalisen ja episteemisen välittäjänä, josta emme ole tietoisia, vaan kognitio kohdistuu mielenulkoiseen olioon. Kyseessä ei ole suora vaan suurin mahdollinen eli representatiivinen realismi, sillä välittömämpää reittiä ihmisellä ei maailmaan ole. Pasnau tulkitsee, että Akvinolaisen realismi asettuu representatiivisen idealismin ja realismin välille ja kutsuu sitä “puolinaiiviksi” teoriaksi. Perinteisesti Akvinolaisen on kuitenkin tulkittu kannattaneen lopullisena kantanaan representationalismin realistista tulkintaa.

¹⁸¹ Lennon 2007. Niitä kutsutaan myös “vahvaksi ja heikoksi representationalismiksi”. Pasnau (1997, 195) puhuu “naiivista ja sofistikoituneesta lajiteoriasta”.

¹⁸² Kts. luku “Representationalismista”, s. 16.

¹⁸³ Lennon 2007

Kaltaisuudesta

Riippumatta siitä, millaiseksi representoimisen tulkitsee, jotenkin on selitettävä, miten idea ylipäänsä saattaa edustaa mitään. Ideoiden on oltava jollakin tavalla edustamiensa asioiden kuvia tai kaltaisuuksia. Locke sanoo, että “kappaleiden primäärisia kvaliteetteja koskevat ideat ovat niiden kaltaisuuksia, ja näiden ideoiden esikuvat ovat todella olemassa itse kappaleissa – kun taas sekundaaristen kvaliteettien meihin tuottamat ideat eivät ole kappaleiden kaltaisia lainkaan.”¹⁸⁴ Miten tämä kaltaisuus (resemblance) tulee ymmärtää? Kirjaimellinen tulkinta vaikuttaa omituiselta. Siitä näyttäisi seuraavan, että koska kappaleiden primäärisia kvaliteetteja ovat kiinteys, ulottuvaisuus ja liike, niin myös kappaleiden ideoilla tulee olla nämä ominaisuudet. Tällaisellakin ajatuksella on ollut kannattajansa kuten Guillelmus Crathorn 1300-luvulla ja Rogerius Bacon Akvinolaisen päivinä. Berkeley puolestaan huomautti, että ideat ja kappaleiden tilat ovat luonteeltaan niin erilaisia, ettei minkäänlainen kaltaisuus voi olla mahdollista.¹⁸⁵ Lisäksi Locken filosofiasta seuraa, ettemme voi tavoittaa olioiden kvaliteetteja kuin ideoidemme välityksellä, eikä meillä voi olla “ulkopuolista” näkökulmaa arvioidaksemme ideoiden ja olioiden kvaliteettien kaltaisuutta.

Locke esittää kaksi “kaltaisuusteesiä”, joita Michael Jacovidesia seuraten kutsun positiiviseksi ja negatiiviseksi:

- Positiivinen teesi: kappaleiden primääristen kvaliteettien ideat ovat näiden kvaliteettien kaltaisuuksia.
- Negatiivinen teesi: kappaleiden sekundaaristen kvaliteettien tuottamat ideat eivät lainkaan ole näiden kvaliteettien kaltaisia.¹⁸⁶

Locken mukaan kvaliteetit aiheuttavat (produce) ideat meihin. Kvaliteettien ja ideoiden välillä vallitsee kausaalisuhde, jonka Locke selittää mekanistisesti liikkeeseen ja impulsseihin vedoten: aistimus syntyy, kun välittäjäaineessa olevat havaintokykymme alittavat partikkelit liikuttavat aistielimiämme, joista liike välittyy hermojen kautta aivoihimme, mikä prosessi tuottaa kvaliteettien kaltaisia ideoita.¹⁸⁷ Tämän mekanistisen kausaalisuhteen nojalla Locken mukaan on “helppo

¹⁸⁴ “ - *Ideas of primary Qualities of Bodies, are Resemblances of them, and their Patterns do really exist in the Bodies themselves; but the Ideas, produced in us by these Secondary Qualities, have no resemblance of them at all.*” (Essay II.viii.15)

¹⁸⁵ *Principles* I.9-15 (Berkeley 2009, 27-30); *First Dialogue* (Berkeley 2009, 146-147)

¹⁸⁶ Jacovides 1999

¹⁸⁷ “ - *Bodies produce Ideas in us, and that is manifestly by impulse, the only way which we can conceive Bodies operate in. - [S]ome singly imperceptible Bodies must come from them [primary qualities] to the Eyes, and thereby convey to the Brain some Motion, which produces these Ideas, which we have of them in us.*” (Essay II.viii.11-12)

huomata”, että kappaleiden primaaristen kvaliteettien ideat ovat näiden kvaliteettien kaltaisuuksia.¹⁸⁸ On kysyttävä, mitä Locke tarkoittaa “kaltaisuudella” ja miten asia perustellaan. Kirjaimellista tulkintaa puolustava Michael Jacovides hahmottelee kolme kirjaimelliselle tulkinnalle vaihtoehtoista tulkintaa.¹⁸⁹

Ensimmäinen tulkinta

Yksi mahdollinen tulkinta perustuu sille huomiolle, että Locke eksplisiittisesti liittää käyttämänsä termin “resemblance” skolastiikan havaintoteorioihin, jotka Jacovidesin mukaan “useimmat varhaismodernin” edustajat tulkitsivat siten, että kappaleet lähettävät reaalisia kvaliteetteja läpinäkyvässä välittäjäaineessa, ja nämä kvaliteetit lentävät ilmassa, törmäävät aistielimiimme ja jäävät sinne. Sanat “image” ja “resemblance” ovat englanninnoksia latinan substantiiveille *imago* ja *similitudo*, joilla on skolastikkojen havaintoteorioissa tekninen merkitys. Tämän tulkinnan mukaan Locke haluaa kiistää aristoteelis-skolastisen kognitioteorian. Esimerkiksi kirjoituksessaan “Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God” Locke kuvailee “oppineeksi hölynpölyksi” “peripateetikkojen oppia muodoista”, jonka mukaan “materiaaliset muodot kuljettavat jatkuvana virtana havaitsemiemme olioiden kaltaisuuksia [resemblance]” aisteillemme. Sen sijaan havaintojen aiheutumisen voi selittää kappaleista tulevilla partikkeleilla, jotka liikuttavat aistielimiämme.¹⁹⁰ Tämän tulkinnan mukaan Locke pyrki kumoamaan skolastikkojen havaintoteorian kiistämällä, että sekundaariset kvaliteetit olisivat minkään olioissa olevan kaltaisuuksia: koska olioissa ei ole lainkaan havaittajan mielestä riippumattomia sekundaarisia (eli värin, maun, äänen, hajun ja joltakin tuntumisen) kvaliteetteja, niin ei ole mahdollista, että noiden kvaliteettien ideat syntyisivät meihin olioiden muotojen perusteella.¹⁹¹ Sekundaarisia kvaliteetteja koskeva tieto on aina relatiivista ja subjektiivista. Kun liitän omena punaisuuden sekundaarisen kvaliteetin, se tarkoittaa, että omenan mikrorakenteella eli ulottuvaisten partikkelien liikkeellä on kyky vaikuttaa silmäni siten, että tietoisuudelleni ilmenee punaisuuden

¹⁸⁸ *Essay* II.viii.15

¹⁸⁹ Jacovides (1999), mihin alla olevat tulkintojen kuvaukset perustuvat.

¹⁹⁰ “Though the peripatetic doctrine of the species does not at all satisfy me, - - . But it being not my business to defend what I do not understand, nor to prefer the learned gibberish of the schools to what is yet unintelligible to me - - . Though I do not think any material species, carrying the resemblance of things by a continual flux from the body we perceive, bring the perception of them to our senses; yet I think the perception we have of bodies at a distance from ours, may be accounted for, as far as we are capable of understanding it, by the motion of particles of matter coming from them and striking on our organs.” (An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God, W8)

¹⁹¹ Jacovidesin (ibid.) mukaan Edwin McCann (1994, 64) ja Thomas Heyd (“Locke's Arguments for the Resemblance Thesis Revisited”, *The Locke Newsletter* 1994/25, 13-28) ovat esittäneet, että resemblaatioteesit voi selittää näin. En tunne jälkimmäistä lähdetä.

havainto.¹⁹² Näin ollen sekundaaristen kvaliteettien ideat eivät voi olla minkään olioissa olevan kaltaisuuksia. Sen sijaan primaariset kvaliteetit ovat olioissa itsessään, ja koska kausaatioprosessi on mekaaninen, niin eräässä mielessä primaaristen kvaliteettien ideoiden voi ajatella olevan aineellisuutensa perusteella olioiden fysikaalisen mikrorakenteen kaltaisia. Tämä tietysti edellyttää, että myös idea tulkitaan aineelliseksi aivoilmiöksi, minkä perustelemine on hankalaa.

Akvinolaisen terminologiassa Locken sekundaarisia kvaliteetteja vastaavat *sensibilia propria* eli “varsinaisesti aistittavat” kohteet, jotka kykenevät aiheuttamaan muutoksen aistielimessä. Näitä kvaliteetteja ovat sellaiset kuin värillisuus, ääni, haju, maku, lämpötila ja niin edelleen.¹⁹³ Tähän aistielimessä tapahtuvaan kvalitatiivisen muutoksen lajiin Akvinolainen viittaa termillä *alteratio* erotukseksi muista muutoksen lajeista kuten kvantitatiivisesta muutoksesta (*augmentatio* ja *diminutio*) tai liikkeestä paikan suhteen (*motus localis*). Näin ollen ulkoisten aistien varsinaiset objektit ovat *sensibilia propria* eli lockelaisittain sekundaariset kvaliteetit. Locke selittää sekundaariset kvaliteetit dispositioiksi ja havaitsijasta riippuvaisiksi, kun taas Akvinolainen ulkoisten olioiden reaaliseksi aksidensseiksi. Locken primaarisia kvaliteetteja vastaavat Akvinolaisen *communia sensibilia*, jotka eivät ole erityisaistien varsinaisia objekteja. Näitä yhteisesti aistittavia kohteita ovat koko, lukumäärä, muoto, liike ja lepo. Niille ei ole omaa erityistä aistielintään, vaan ne voi todeta usean eri aistin avulla. Esimerkiksi olion muodon voi sekä tuntea että nähdä, mutta hajua ei voi aistia kuin yksi ulkoisista aisteista.¹⁹⁴ Yhteisesti aistittavat eivät myöskään ole varsinaisia kvaliteetteja vaan kvantiteetteja, sillä ne “palautuvat kaikki määrään”, kirjoittaa Tuomas, ja “on ilmeistä, että suuruus ja lukumäärä ovat määrän lajeja. Mutta ulkomuoto on määrää koskeva kvaliteetti, sillä ulkomuodon käsite perustuu suuruuden äärellisyyteen”. Esimerkiksi pinnan muoto tai koko ei itsessään kykene saamaan aikaan muutosta aistielimessä, vaan pinta tekee niin ainoastaan sillä perusteella, että se on vaikkapa punainen. Yhteiset aistittavat

¹⁹² *Essay* II.viii.10, 15

¹⁹³ Vrt. *Cat.* 8, 9a28-9b9, missä Aristoteles kuvailee vaikutuksellisia kvaliteetteja, (kr. *παθητικαὶ ποιότητες*, lat. *affectiones*), joista kukin “aiheuttaa vaikutuksen aistihavaintojen suhteen”. Oliot ovat jonkinlaisia, koska niissä on kvaliteetteja, jotka kykenevät liikututtamaan aistielintä. “Kvaliteetti” johtuu latinan feminiinisubstantiivista *qualitas*, joka puolestaan on vastine kreikan termille *ποιότης* eli “millaisuus” tai “jonkinlaisuus” ja alun perin Ciceron muodoste (Smith & Lockwood 2001). Termi on mahdollisesti peräisin Platonilta (*Theaitetos* 182a) ja heijastelee Platonin ja Aristoteleen oliokeskeistä ontologiaa: olio on jonkinlainen, koska jokin ominaisuus, “jonkinlaisuus” on siinä. Kts. myös *Kategorioiden selitykset* ja *Met.* 981b12. Akvinolaisen esitys varsinaisesti ja yhteisesti aistittavista aistiobjekteista on olennaisesti sama kuin Aristoteleen (*de An.* II.6, 418a10) esittämä aistikohteiden erottelu erityisiin (*ἰδιόν*) ja kaikille aisteille yhteisiin (*κοινόν*).

¹⁹⁴ *In de An.* II.13.140-144

eivät kykene liikuttamaan aistielintä *per se* vaan tarvitsevat niin tehdäkseen yhden tai useamman varsinaisesti aistittavan kvaliteetin.¹⁹⁵

John Carriero on huomauttanut, että vaikka negatiivisen kaltaisuusteetin voisikin selittää tällä tavalla, niin positiivinen teesi jää yhä avoimeksi: primaaristen kvaliteettien ideat ovat Locken mukaan representoimiensa kvaliteettien kaltaisuuksia.¹⁹⁶ Locke ei väitä, että skolastikkojen teoria selittäisi havaintojamme primaarisista kvaliteeteista, eikä hän väitä, että kappaleista irtaantuneina niiden ulottuvaisuus, liikuntakyky, kiinteys tai hahmo liihottelisi ilmassa, kuten Descartes hieman ilkeillen sanoo. Juuri positiivinen kaltaisuusteesi on ongelmallinen. Berkeleyyn hengessä voi ajatella, että ongelmallista ei olekaan, miten sekundaaristen kvaliteettien ideat saattavat olla jonkin mielenulkoisen kaltaisia, vaan miten mikään idea saattaisi.¹⁹⁷ On totta, että skolastikot vetosivat representoimista selittäessään kaltaisuuden ja formaalisen identiteetin käsitteisiin. He ajattelivat kuitenkin myös, että objektin ja sen mentaalisen representaation välillä on kausaalisuhde, joka määrää kognition sisältöä: aktiivisen ymmärryksen toiminta on kyvyn aktualisuutta, jota determinoi ymmärrettävä muoto. Suuria eroavaisuuksia sen sijaan oli siinä, millainen rooli kausaalisuhteille annettiin kognitiivisten tilojen määräytymisessä.

Toinen tulkinta: kausaliteetti

Toinen kirjaimelliselle tulkinnalle vaihtoehtoinen kaltaisuuden tulkinta rakentuu kausaliteetin varaan: idea representoi kvaliteettia, jos kvaliteetti on syy ja selitys sille, että idea syntyy mieleen. Tällaista tulkintaa on kannattanut esimerkiksi Jonathan Bennett:

Koska ideat eivät voi olla kappaleiden tai niiden kvaliteettien kaltaisia, niin [Locken teesejä] on muutettava tai ne on hylättävä. Ainoan hyväksyttävän muutoksen täytyy olla seuraavan kaltainen: Kun primaaristen kvaliteettien ideoita selitetään kausaalisesti, niin ideoiden syitä ja vaikutuksia kuvaillaan samoin sanoin ("hahmot aiheuttavat hahmo-ideat" jne.). Sekundaaristen kvaliteettien ideoita kausaalisesti selitettäessä taas on kuvailtava vaikutuksia eri sanoin kuin syitä ("hahmot aiheuttavat väri-ideoita" jne.). Jos Locken huomautukset primaaristen ja

¹⁹⁵ "[M]agnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. - - Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris." *ST Ia*, q.78, a.3 ad 2

¹⁹⁶ Jacovidesin lähde on Carriero, John (1990), "Locke on Primary and Secondary Qualities", manuscript.

¹⁹⁷ *Principles* I.8 (Berkeley 2009, 27)

sekundaaristen [kvaliteettien ideoiden] “kaltaisuudesta” eivät tarkoita tätä, niin en löydä niistä mitään merkitystä.¹⁹⁸

Tätä tulkintaa vastaan voi huomauttaa, että se on vain sen toistamista, mitä Locke itse edeltävissä kappaleissa § 11 – 14 on sanonut.¹⁹⁹ On totta, että kvaliteetit aiheuttavat ideat, mutta tämä ei ole vastaus kysymykseen, mitä kaltaisuus tarkoittaa. Kaltaisuuden voisi toki määritellä kvaliteetin ja idean relaatioksi, jos kvaliteetti auttaa selittämään idean syntymisen. Tämä tulkinta on ongelmallinen, sillä Locke ei määrittele tällä tavoin.

Kolmas tulkinta: täsmällinen representointi

Kolmas mahdollinen tulkinta on, että kaltaisuudella tarkoitetaan yksinkertaisesti täsmällistä representoimista: kvaliteetin idea on kappaleessa olevan kvaliteetin kaltainen sikäli kuin oliossa on tämä kvaliteetti. Tällaisen näkemyksen on esittänyt Anthony D. Woozley johdannossaan Locken *Essayhyn*.²⁰⁰ Tulkinnan etu on, että (esimerkiksi pyöreä) idean ei tarvitse olla kirjaimellisesti kvaliteetin kaltainen (esimerkiksi pyöreä), sillä kaltaisuuden sijaan puhutaan ainoastaan representoimisesta. Kun Locken negatiivinen teesi siis sanoo, että sekundaaristen kvaliteettien ideoilla ei ole mitään kaltaisuutta olioiden kvaliteettien kanssa, Woozleyn tulkinnasta seuraisi, ettei oliossa ole sekundaarisia kvaliteetteja representoitavaksi lainkaan. Tämä olisi erikoista, kun otamme huomioon, että Locke toistuvasti sanoo sekundaaristen kvaliteettien olevan substanssien kykyjä tuottaa ideoita meihin.²⁰¹ Hän on sitä mieltä, että jotkin oliot ovat todella punaisia, äännekkäitä, tai kitkeriä, sillä tulen kuumuudella ja värillä on kyky tuottaa meihin kuumuuden ja keltaisuuden ideat samoin kuin lumipallolla on kyky aiheuttaa meihin pyöreä ja valkoisuuden ideat. Locke ei kuitenkaan sano, että esimerkiksi lumipallo olisi “valkoinen” valkoisuuden ensisijaisessa merkityksessä. Hän ei myöskään ajattele, että valkoisuuden idea representoisi lumipalloja yhtä hyvin kuin pyöreä idea. Sana “valkoinen” soveltuu kuitenkin lumipalloista käytettäväksi, sillä valkoisuuden idea representoi lumipallojen väriä riittävässä määrin. Locke ei siis ajattele lumipallojen olevan valkoisia ensisijaisessa mielessä, vaan valkoisuuden idea representoi lumipalloja vain epätäydellisesti. Itse asiassa mikään lumipallossa ei ole valkoisuuden idean kaltaista.

¹⁹⁸ Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford University Press, Oxford 1971, 106, lainannut Jacovides 1999, 464

¹⁹⁹ *Essay* II.viii, 11-14

²⁰⁰ Woozley, “Introduction”, teoksessa Locke (1964)

²⁰¹ Esim. *Essay* II.viii.14, 15, 23, 24, 26

Kirjaimellinen tulkinta: korporaaliset ideat

Kaltaisuusteesin kirjaimellisen tulkinnan mukaan ideat ovat maailman ja subjektin välissä olevia olioita, joista muodostuu verho, eikä suoraa episteemistä pääsyä maailmaan ole. Locke on luettava kirjaimellisesti: “On selvää, ettei mieli tiedä olioita välittömästi vaan ainoastaan niiden ideoiden avulla, jotka tulevat mielen ja olioiden väliin. - - Kuinka mieli – tietäessään, ettei se havaitse muuta kuin omat ideansa – voi tietää, että ideat vastaavat itse olioita?”²⁰²

Tämän lukutavan mukaan kuvalla (image) on keskeinen rooli. Locke toteaa joidenkin ideoiden olevan kuvia ja toisten ei. “Image” on mikä tahansa mentaalinen entiteetti, josta voi piirtää kuvan. Esimerkiksi geometrisen kuvion kuten neliön idea on kuva, sillä neliön voi piirtää paperille. Sellaisia ideoita, jotka eivät ole kuvia, ovat Locken esimerkin mukaan moraaliset ideat. Niistä ei voi piirtää kuvaa.²⁰³ Jos idea on kirjaimellisesti ulottuvainen kuva, niin eikö sen ole oltava materiaalinen? Edellä totesimme sekä Gassendin että Descartesin ajatelleen, että joskus mieli tarkastelee kirjaimellisesti ulottuvaisia ideoita. Gassendi kysyi, miten Descartesin ei-ulottuvainen sielu voi olla suhteessa ulottuvaiseen ideaan, mihin Descartes vastasi oletuksellaan käpyrauhan roolista substanssien välittäjänä. Locke puolestaan väistää kysymyksen ideoiden materiaalisuudesta ja toteaa, ettei osallistu fysiologiseen spekulatioon lainkaan. Heti *Essayn* alussa, johdannon toisessa kappaleessa Locke määrittelee pyrkimyksiään ja menetelmiään:

Tarkoitukseni on siten tutkia inhimillisen tiedon alkuperää, laajuutta ja alaa sekä uskomuksen, mielipiteen ja proposition myönnön perusteita. En tässä puutu mielen fysikaalisiin tarkasteluihin enkä vaivaa itseäni tutkimalla sen olemusta tai kysymällä, mitkä elonhenkiemme liikkeet [motions of our spirits] tai ruumiinmuutokset saavat meihin aistimuksia aistielimillämme tai ideoita ymmärryksellämme. En kysy, riippuuko ideoiden tai joidenkin ideoiden muodostuminen aineesta vai ei. Kieltäydyn näistä spekulatioista, vaikka ne ovat mielenkiintoisia ja viihdyttäviä. Siirrän ne pois tämänhetkisten aikomusteni tieltä.²⁰⁴

²⁰² “Tis evident, the Mind knows not Things immediately, but only by the intervention of the *Ideas* it has of them. *Our Knowledge* therefore is *real*, only so far as there is a conformity between our *Ideas* and the reality of Things. But what shall here be the Criterion? How shall the Mind, when it perceives nothing but its own *Ideas*, know that they agree with Things themselves?” (*Essay* IV.iv.3)

²⁰³ *Essay* IV.iii.19. Vrt. varhaisen Wittgensteinin lähtökotiin *Tractatus*ksessa: Mielekkään kielenkäytön kriteeri: lause tosiseikan kuvana. “Tosiseikkojen loogiset kuvat ovat ajatuksia.” (3); “Asiaintiloja voidaan kuvata, mutta ei *nimittää*.” (3.144); “Lause on todellisuuden kuva.” (4.01); “Siksi myöskään etiikkaa ei voi ilmaista lausein.” (6.42)

²⁰⁴ “This, therefore, being my *Purpose* to enquire into the Original, Certainty, and Extent of humane Knowledge; together, with the Grounds and Degrees of Belief, Opinion, and Assent; I shall not at present meddle with the Physical Consideration of the Mind; or trouble my self to examine, wherein its Essence consists, or by what Motions of our Spirits, or Alterations of our Bodies, we come to have any Sensation by our Organs, or any *Ideas* in our Understandings; and whether those *Ideas* do in their Formation, any, or all of

Puhe “elonhenkiemme liikkeistä” (motions of our spirits) viittaa oletukseen, jonka mukaan elollisten olentojen veressä on hyvin pieniä ja nopealiikkeisiä hiukkasia, joilla on tehtävä sielun ja ruumiin vuorovaikutuksessa. Näitä “elonhenkiä” kutsuttiin nimellä “animal spirits” ja esimerkiksi Descartes kuvailee niitä *Mielenliikutuksissa* vuonna 1649:

Juuri nämä erittäin hienot veren osaset ovat elonhenkiä - -. Se näet, mitä tässä sanon elonhengiksi [*spiritus animalis*], on vain ainetta, ja näiden elonhenkien ainoana ominaisuutena on, että ne ovat erittäin pieniä osasia ja liikkuvat hyvin nopeasti, niin kuin soihdusta kirpoavat liekin osaset. Ne eivät siis pysähdy minnekään, ja sitä mukaa kuin niitä tulee aivojen onteloihin, toisia niistä poistuu aivojen substanssissa olevista huokosista, ja nämä johtavat ne hermoihin sekä sieltä lihaksiin. Siten ne liikuttavat ruumista kaikin tavoin.²⁰⁵

Descartesin puhetapa on peräisin Galenoksen (n. 130-201) lääketieteestä, jossa henkien asteita oletettiin useita elintoimintojen selittämiseksi. *Spiritus animalis* on hengistä hienojakoisin ja ainoana kykenee kulkemaan aivojen aukkojen läpi. “Hengeksi voidaan sanoa kaikkea ainetta”, Descartes kirjoittaa, “joka koostuu sellaisista maanpäällisistä hiukkasista, joissa on hienoa ainetta ja jotka ovat liikkuvampia kuin ne joista ilma koostuu mutta vähemmän liikkuvia kuin ne joista tuli koostuu”.²⁰⁶

Myös useat skolastikot ajattelivat “elonhenkien” olevan tai ainakin voivan olla korporaalisia. Akvinolainen käyttää elonhengestä nimitystä *spiritus corporeus* ja kertoo, että “se on näkymätön ja siinä on vain vähän ainetta, ja siitä syystä käytämme tätä nimitystä kaikista aineettomista ja näkymättömistä substansseista”.²⁰⁷ Muistamme, että Akvinolainen kutsuu intentionaalista olemistapaa myös spirituaaliseksi. Intentionaalisisa muodoissa on mukana määritelmällistä eli “osoittamatonta materiaa” (*materia non signata*), ja aistikyvyssä muodot ovat materiaalisine ehtoineen, *cum condicionibus materialibus*. Rogerius Bacon esittää saman ajatuksen: Välittäjäaineessa kuten ilmassa olevat muodot ovat spirituaalisia siitä syystä, ettei niitä voi havaita sen enempää kuin varsinaisesti spirituaalisia olioita kuten Jumalaa tai enkeleitä. Muotojen spirituaalinen eksistenssi välittäjäaineessa ei ole millään tavoin ristiriidassa materiaalisten, korporaalisten aistiobjektien kanssa, sillä spirituaalisuuteen kuuluu omanlaisensa materiaalisuus, ja

them, depend on Matter, or no. These are Speculations, which, however curious and entertaining, I shall decline, as lying out of my Way, in the Design I am now upon.” (*Essay* I.i.2)

²⁰⁵ *Mielenliikutukset* I.10 (eli Descartes 1956, 159). Myös uudemmassa Gaudeamus-suomennoksessa puhutaan “elonhengistä” (eli Descartes 2005, 31).

²⁰⁶ Kirje Vorstiukselle 19.6.1643 (teoksessa Descartes 2003, 365-367). Kts. myös *Optiikka*, luku IV (Descartes 2001) ja *Mietiskelyjä* s.185-186 (Descartes 2002).

²⁰⁷ *ST* Ia, q.36, a.1c ja ad 1: “Spiritus autem corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus.” *Corporeus* on perusmerkitykseltään ‘aineellinen’ tai ‘ruumiillinen’. Kts. alav. 24 s. 107. Kts. myös *in I Sent.* d.10, q.1, a.4c; *in II de An.* 4, n.7-12 eli § 268-73

näin täytyykin olla, sillä aistielimet ovat aineellisia. Baconin mukaan muodot aistielimessä ja välittäjäaineessa ovat kirjaimellisesti aiheuttamiensa olioiden kaltaisuuksia (*similitudines*), ja esimerkiksi värillisten olioiden aiheuttamat muodot ovat Baconin mukaan värillisiä. Samaan tapaan ajatteli 1330-luvulla vaikuttanut englantilainen dominikaani Guillelmus Crathorn.²⁰⁸ Myös Okkamilaisen mukaan *spiritus* on hienojakoinen kappale, *quoddam corpus subtile*.²⁰⁹ Tällaisten historiallisten huomioiden perusteella voimme ymmärtää, että ajatus aineellisista ja ulottuvaisista ideoista ei luultavasti tuntunut Lockesta erityisen kummalliselta. Jos se olisi tuntunut tolkuttomalta, Locke olisi argumentoinut sitä vastaan sen sijaan, että vetäytyi skepsiksen varjoon, voimme ajatella.

Mielen fysikaalisten ominaisuuksien tutkimisen sijaan Locke sanoo soveltavansa “historiallista yksinkertaista metodia”²¹⁰, johon sisältyy vieraiden kulttuurien kertomusten tutkimista todistusaineistona, sokeisiin ja mielenvikaisiin liittyvien anekdoottien tarkastelemista, lasten ja eläinten observoimista sekä huolellista, skeptistä introspektiota. Siihen ei kuulu esimerkiksi silmän tai aivojen tutkimista niitä leikkelemällä eikä mielen ja ruumiin tai elonhenkien ja ideoiden välisten suhteiden arvailemista. Tämä on merkittävää, sillä Locke tunsii lääketiedettä ja fysiologiaa erityisen hyvin ja epäilemättä paremmin kuin useimmat muut mekanistisen filosofian kannattajat. Ehkä hän oli selvillä kysymyksen ympärillä käydyn keskustelun historiasta ja piti ongelmaa mahdottomana ratkaistavaksi.²¹¹

²⁰⁸ Pasnau 1997, 64-7

²⁰⁹ Costa Ben Luca, *De differentia animae et spiritus*, C.g. Barach (ed.), Innsbruck (repr. Frankfurt a.M., 1968), s.102, lainannut Pasnau 1997

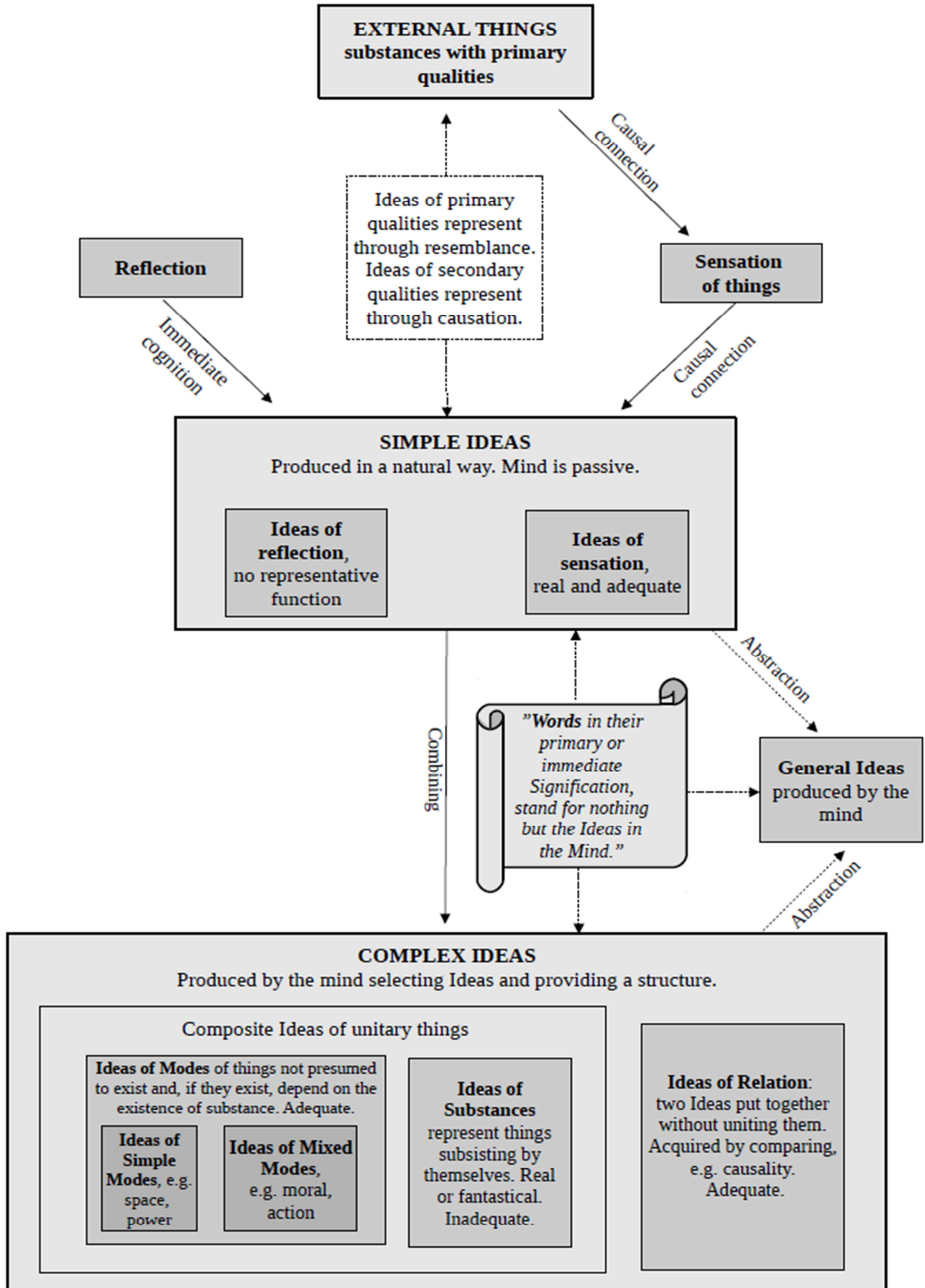
²¹⁰ “Historical, plain Method” (*Essay* I.1.2). Metodien synty liitetään tavallisesti Francis Baconiin, joka arvosteli aikansa yliopistojen harjoittamaa toimintaa, jossa uusien totuuksien etsimisen sijaan keskityttiin vanhojen totuuksien omaksumiseen ja tulkitsemiseen. Teoksessaan *Novum Organon* (1620) hän hahmotteli uudenlaisia metodeja, jossa havainto ja kokeellinen menetelmä ovat uusien totuuksien lähde. Siinä keskeistä on luonnon ilmiöiden huolellinen observoiminen sekä täsmällinen havaintoaineiston kuvaileminen ja induktiivinen päättely aristoteelisen syllogistiikan sijaan. Metodeja kannattivat Locken lisäksi monet muutkin The Royal Society of London for Improving of Natural Knowledge alkuajojen avainhahmoista kuten Thomas Sydenham, Robert Boyle, Isaac Newton, Robert Hooke ja Christian Huygens.

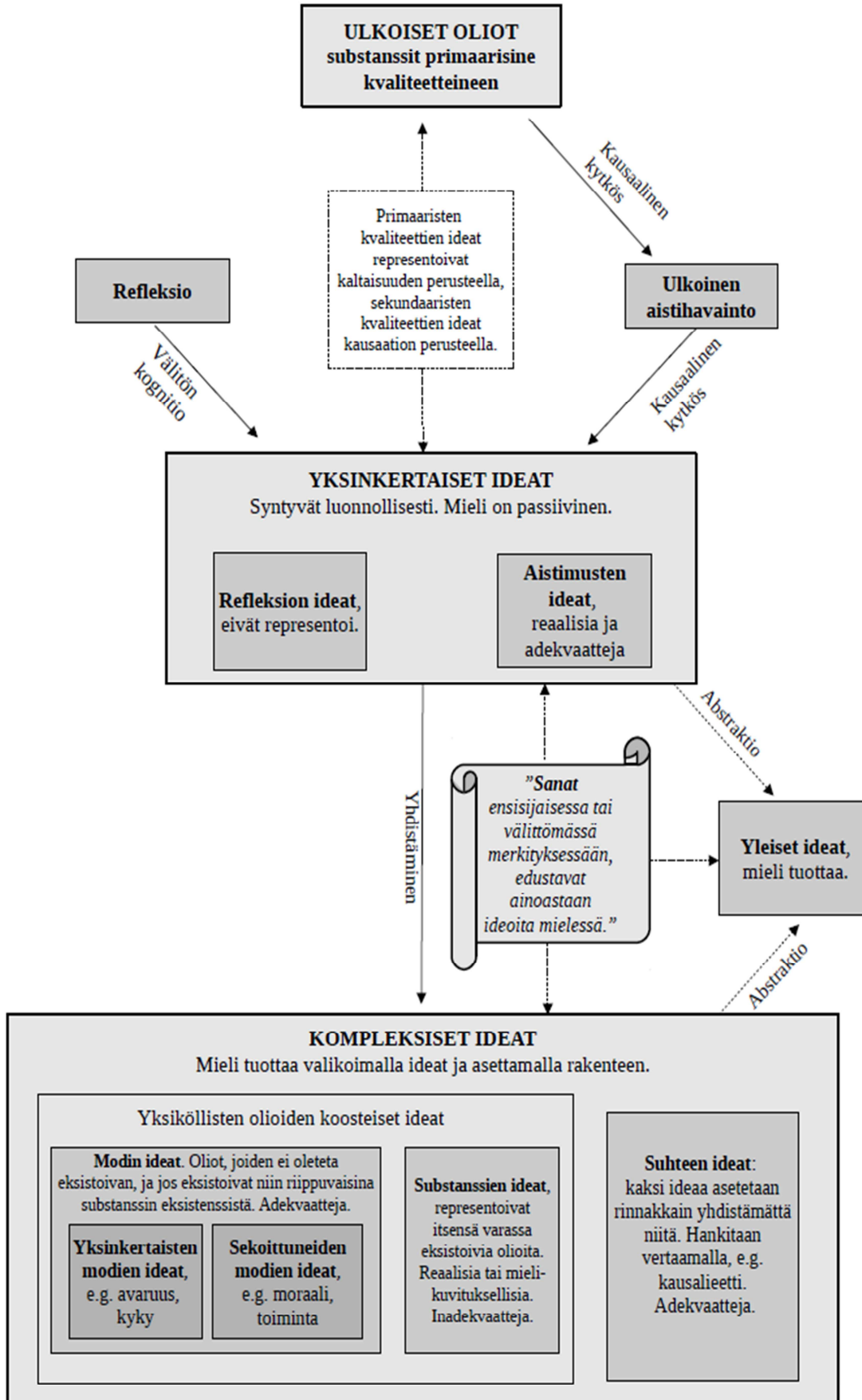
²¹¹ Esimerkiksi englantilainen malebranchilainen John Norris vaati Lockeä ottamaan kantaa ideoiden mahdolliseen korpuskularisuuteen. Muuten ideoista keskusteleminen on turhaa, Norris toteaa ja kritisoi *Essayta* siitä, että teos vaikenee asiasta tyystin – mikä on perustavanlaatuisen puute (Jacovides 1999, 473). Locke vastaa: “[P]erhaps I was lazy and thought *the plain historical method I had proposed to my selfe was enough* for me- perhaps I had other businesse and could attend noe more of my time to these speculations, nay possibly I found that discovery beyond my reach and being one of those that doe not pretend to know all things am not ashamed to confesse my ignorance in this and a great many other - - There are some happy Geniuses who thinke they either are not or ought not to be ignorant of anything. The unlimited possessions which these sons of light by the luckinesse of their birth enjoy in the intellectuall world justly deserve our admiration and I readily veyle to them but yet for all that tis trouble some liveing near those great potentates for they always expect that their poore neighbours who have not the good fortune to be borne to soe large inheritances should never the lesse treat them with the same plenty. *If you once mention Ideas though you must be presently cald to an account what Kinde of things you make these same Ideas to be though perhaps you have noe designe to consider them any farther than as the immediate objects of perception* or if you had

Locke ei kiellä sitä mahdollisuutta, että ideat olisivat korporaalisia. Asia ei yksinkertaisesti kuulu inhimillisen tietokyvyn piiriin. Aineelliset aistikuvat joka tapauksessa ovat korporaalisia primaaristen kvaliteettien kantajia. Näin ollen ei näyttäisi mahdottomalta, että Locke olettaisi myös ideoiden sisältävän primaarisia kvaliteetteja, ja ideoiden verho kestäisi repeytymättä. Entä jos ideat ovat inkorporaalisia? Jacovides mainitsee neljä syytä, joiden perusteella näyttäisi siltä, että Locken mukaan myös inkorporaalisiksi oletetuissa ideoissa voisi olla primaarisia kvaliteetteja. Ensimmäinen oletus, että ideat voisivat kantaa primaarisia kvaliteetteja, oli jo idullaan siinä intellektuaalisessa kulttuurissa, mihin Locke kuului. Jos me hylkäämme tämän oletuksen, niin tulemme hylänneeksi sellaista, mitä Locke ei hylännyt. Toiseksi, logiikka ei vaadi, että kaiken ulottuvaisen tulee olla korporaalista. Esimerkiksi diaprojektorilla heijastetut kuvat ovat ulottuvaisia mutta eivät korporaalisia, sillä kuvien värit eivät sisälly mihinkään aineeseen, vaan valkokangas pysyy valkoisena koko ajan, eikä välissä olevaa ilmaa maalata. Kolmanneksi Locke on mielikuvituksellisia ajatuksia keksivä filosofi. Hän lienee esimerkiksi ensimmäisenä keksinyt ajatuskokeen käänteisestä värispektristä, mustavalkoisessa maailmassa kasvaneesta lapsesta ja usean sielun elävöittämisestä ihmisestä. Neljänneksi, jos pidämme omituisena, että filosofi voi introspektiota tai yksinkertaista historiallista metodia käyttäen loihtia mentaalisen kuvan ja tarkastella sitä ulottuvaisena ja jonkin muotoisena – niin vielä vaikeampaa olisi ajatella aineetonta sielu-substanssia, jonka aineettomia modeja ideat ovat, ja kuvitella nämä modit jollakin tavalla ulottuvaisiksi.²¹²

1st finde they are a set of sullen things which will only shew them selves but will not tell you whence they come nor whether they goe nor what they are made of and yet you must be examind to all these particulars whether they be naturall Beings or noe. In the next place whether they be Substances or Modifications of Substances and farther whether they are Materiall or immaterial substances & then upon their being material you must answer to an hundred solid questions.” (Answer to Norris’s Reflections, MS Locke c.28, fols 107r-112v, kursivointi minun.)

²¹² Essay II.xxxii.15; II.i.6; II.xxvii.10, 13; Jacovides 1999, 474-475





* * *

Kolmannessa luvussa olemme tarkastelleet Locken filosofiaa varhaismodernin subjektikäsitteiden paradigmatena. Korkeaskolastiikan aikaan verrattuna konteksti oli muuttunut radikaalisti. Keskiajan hierarkkinen ja orgaaninen yhteiskunta kollektivistisine ihmiskäsityksineen oli alkanut väistyä individualistisen ihmiskäsityksen ja kulttuurin tieltä. Aristoteelisen luonnonfilosofian rinnalle oli ilmaantumassa vaihtoehtoisia mekanistis-korpuskularistisia filosofioita. Luontoon ei enää oletettu sisäisiä päämääriä eikä objektiivista rakennetta, vaan siitä tuli aidossa mielessä tutkimuskohde, jonka selittämiseksi hyödynnettiin matemaattisia malleja, jotka pääteltiin induktiivisesti eksperimentaalisen tutkimuksen perusteella. Olioita luokiteltiin niiden havaittavia yksilöllisiä eroavaisuuksia ja yhtäläisyyksiä tutkimalla, ei ymmärryksen tuottamien yleiskäsitteiden avulla tavoitettavan maailman reaalisen olemuksellisen järjestyksen eikä käsitteiden dedusoitavien suhteiden perusteella. Antiikille ja keskiajalle tyypillinen oletus varman tiedon mahdollisuudesta vaihtui skeptisismiin ja tiedon käsitteen probabilistiseen tulkintaan. Viimeistään Descartesin filosofiassa artikuloidaan käsitys ihmisestä luonnosta erillisenä, tästä erosta tietoisena, luonto-objektia tarkastelevana subjektina. Kuitenkin Locken kognitioteorian perusasetelma on sama kuin Akvinolaisella: Metafyysisen realismin mukaisesti mielen ulkopuolelle oletetaan riippumaton maailma, joka on riittävän stabiili, jotta siitä voi muodostaa uskomuksia. Ainoa pääsy ulkomaailmaan käy aistien kautta. Tietämistäpahtuma ei voi kuitenkaan olla välitön ja suora vaan edellyttää kausaalisia ja episteemisiä välittäjiä. Akvinolaisen olemismuodot korvautuvat Locken ideoilla. Molemmat esittävät kielen nimeävän mentaalisia edustuksia, mutta Locke nominalistina katsoo sanojen merkitykset sopimuksenvaraiseksi toisin kuin Akvinolainen, jolle sanat ovat käsitteiden merkkejä ja käsitteet välttämättömiä. Skolastiikan aristotelismia välittyi kuitenkin varhaismodernille ajalle erityisesti Iberian niemimaan kautta. Jesuiittajärjestöllä oli merkittävä rooli paitsi Akvinolaisen filosofian välittymisen myös pedagogiikan kannalta: sen piirissä tuotettiin oppikirjoja ja perustettiin kouluja. Jesuiittojen työn ansiosta Akvinolaisen filosofia oli hyvin tunnettua renessanssin jälkeisessä Englannissa. Locken opintoihin kuului perehtyminen skolastiikkaan ja aristoteeliseen filosofiaan. Tämä tekee ymmärrettäväksi, miksi Locken filosofiasta rekonstruoitava kognitioteoria muistuttaa niin suuresti Akvinolaisen kognitioteoriaa. Näitä yhteneväisyyksiä käsittelemme lähemmin seuraavassa luvussa, jossa kokoan tähän asti sanottua.

NELJÄS LUKU

KOKOAVIA HUOMIOITA

Vesitettyä skolastiikkaa?

Esitin, että lockelainen varhaismoderni tietävä subjekti oli keskeisissä piirteissään olemassa jo Akvinolaisen aristoteelisessa filosofiassa. On arvioinnin ja yhteenvedon aika: mitä on sanottava varhaismodernin subjektikäsitteen aristoteelisesta perustasta? Nähdäkseni Locken käsitystä voi luonnehtia Coplestonin sanoin “vesitetyksi skolastiikaksi”, joskin tietyin varauksin. Kaksiarvoisen mielipiteen muodostamisen sijaan on hyödyllisempää keskustella laimennussuhteesta: onko Locken filosofiassa niin paljon aristoteeliseen skolastiikkaan palautuvia elementtejä, että sen voi luontevasti liittää tähän? Hedelmällisintä on pyrkiä ymmärtämään, mitä perusteita kannan muodostamiseksi kumpaankin suuntaan on olemassa.

Yleisesti voi sanoa, että Locke omaksuu Akvinolaisen subjektikäsitteen keskeiset piirteet mutta riisuu niistä metafysisiä oletuksia ja ajautuu siitä syystä monissa kohden skeptisismiin. Ainakin seuraavat Akvinolaisen subjektikäsitteen ja kognitioteorian lähtökohdat näyttävät esiintyvän Locken filosofiassa:

- ontologiset perusratkaisut: jumalapostulaatti, havaittajasta riippumaton ulkomaailma, korrespondentiaalinen totuus käsitys, muutoksen ja kvaliteettien alla samana pysyvä substraatti
- oletus kognitiokyvyltään autonomisesta tietävästä subjektista
- empirismi
- kognition oletaminen naturaliseksi, kausaaliseksi prosessiksi

- myötäsyttyisen tiedon kieltäminen
- representatiivinen realismi
- ymmärryksen toiminnan selittäminen sen akteja ja operaatioita analysoimalla
- ymmärryksen olettaminen yhtäältä passiiviseksi, toisaalta aktiiviseksi
- ihmisen olettaminen luonnostaan yhteisölliseksi (*Essay* III.i.1)
- paljolti yhtenevä käsitteistö ja terminologia.

Osa näistä vaikuttaa melko ongelmattomalta, mutta useimpien kohdalla lisäselvitykset ovat paikallaan. Jotta voisimme ymmärtää, millä kohden ja miksi Locke poikkeaa Akvinolaisesta, pyrin seuraavassa valaisemaan laajempia asiakokonaisuuksia. Terminologisia ja käsitteellisiä vertailuja varten on oma alalukunsa.

Akvinolaisen lähtökohtana oli Aristoteleen metafyyssisen biologian varaan perustuva psykologia. Siihen kuuluvat esimerkiksi eron tekeminen aktiivisen ja potentiaalisen intellektin välille, potentiaalisen intellektin riippuvuus aistikuvista ja sen potentiaalisuuden selittäminen, intellektin habituksien ja aktien eksplikoiminen sekä intellektin kolmen operaation selittäminen. Toisaalta Akvinolainen halusi myös selventää Augustinuksen spekulatioita käsitteen (*verbum*) tuottamisprosessista. Akvinolainen jatkaa tällä kohden pidemmälle kuin Aristoteles, joka ei tehnyt eroa ymmärrettävien muotojen ja käsitteiden välille. Tästä syystä Akvinolaisen piti Aristotelesta enemmän keskittyä selittämään aktiivisen intellektin toiminnan ja toiminnan tulosten eli käsitteen ja arvostelman syntyä.¹ Akvinolainen ei joutunut puolustamaan kognitioteoriaansa, sillä hänen elinaikanaan sitä ei kyseenalaistettu. *Species*-teorioiden haastamisen historia alkaa Petrus Johannes Olivista, joka esitti, että vaikka välittäjäaineessa on muotoja, niiltä puuttuu kausaalinen rooli kognitioprosessissa. Okkamilainen kiisti muodot kokonaan. Vaikka ulkoiset aistit ottavatkin vastaan vaikutelmia ulkopuoleltaan, ne eivät ole muotoja vaan kvaliteetteja, hän sanoi. Kognitio perustuu kaukovaikutukseen, ei välittäjäaineessa etenevään kausaaliketjuun. Oliot ja tapahtumat ovat kognition välittömiä syitä, eikä kvaliteeteilla ole kausaalista roolia kognitioprosessissa. Locken vuosisadalla uudessa luonnonfilosofiassa oli luovuttu aristoteelisista muodoista luontoa koskevan tiedon selittäjinä. Havainto- ja tietämistapahtuma oletettiin kuitenkin edelleen kausaaliseksi prosessiksi. Sekä Akvinolainen että Locke selittivät kausaalisen prosessin naturalistisin, fysikalistisin termein mutta tulkitsivat luonnon käsitteen eri tavoin.

Akvinolaisen filosofiassa epistemologiaa ja metafysiikkaa ei voi erottaa, mutta Locke yrittää tehdä niin. Hän ajautuu skeptikoksi silloin, kun Akvinolainen vetoaa metafysiikkaan, ja yksinkertaisesti

¹ Lonergan 1997, 196

kieltäytyy perustelemasta oletuksiaan. Ranskalaisen “valistuksen raamatuksikin” kutsutun *Encyclopédie*-teoksen (1751) johdantoon d’Alembert kirjoitti, että Locke “loi metafysiikan [eli filosofian] lähes samoin kuin Newton loi fysiikan - - hän lyhyesti sanoen palautti metafysiikan siksi, mitä sen pitää olla: sielua koskevaa eksperimentaalista fysiikkaa”.² Täysin johdonmukainen Locke ei kuitenkaan ole, sillä empirismistään ja metafysiikanvastaisuudestaan huolimatta hänen filosofiaansa sisältyy ei-empiirisiä postulaatteja. Terminologisesti Locke on aristoteelisen käsitejärjestelmän sisällä, halusi tai ei. Locken päivinä traditionaalisen aristotelismin haastajaksi noussut mekanistis-korpuskularistinen filosofia ei ollut vielä valmis kokonaisvaltainen järjestelmä korvatakseen aristotelismin, vaikka siihen pyrkikin. Sen vuoksi uuden filosofian edustajien oli kritisoitava aristotelismia aristoteelisen viitekehyksen sisällä. Perustelen näitä ajatuksia hieman yksityiskohtaisemmin. Aloitan siitä, mistä Locke ja Akvinolainen ovat ehkä perustavimmalla tavalla samaa mieltä.

Yhteisenä lähtökohtana Lockella ja Akvinolaisella on empiristinen tieto-oppi ja myötäsyttyisen tiedon kieltäminen. Tässä molemmat ovat samaa mieltä kuin Aristoteles, jonka mukaan “tosiasiassa ihmisten tiedot ja taidot syntyvät kokemuksesta”.³ Aistihavainnosta “jää jälki”, ja kun niitä on saatu useita, “syntyy käsite tällaisten asioiden jäljistä”. Aistihavainnosta syntyy muistuma, muistumasta kokemus, ja kokemuksesta induktiivisesti yleistys ja yleiskäsite.⁴ Aivan kuin Leibniz sata vuotta aiemmin, myös Schopenhauer liittyy Locken aristoteeliseen perinteeseen: “Tämä on Aristoteleen nimiin luetun opin todellinen merkitys: *Nihil est in intellectu nisi quod antea fuerit in sensu*. Se on yhtä lailla Locken filosofian merkitys, joka mullisti filosofian kaikiksi ajoiksi aloittamalla lopultakin vakavan keskustelun kysymyksestä tietomme alkuperästä.”⁵

Nykyepistemologian kielellä Akvinolaisen ja Locken voi sanoa edustavan jonkinlaista kausaalista havaintoteoriaa, teologista eksternalismia ja reliabilismia. Foundationalismi-nimitys on ongelmallinen. Akvinolainen ja Locke eivät selkeällä tavalla ole foundationalisteja, mikäli foundationalismiin liitetään (niin kuin tavallisesti tehdään) vaatimus erehtymättömistä perustavista uskomuksista kuten Descartesin *cogito* tai Leibnizin “synnynnäiseen valoon” perustuvat “sisäiset ideat”. Uskomusten edellyttäminen tuo mukanaan propositionaalisuuden ja kielellisyyden monimutkaistamaan asiaa. Akvinolainen ei kyseenalaistanut tietämisen mahdollisuutta eikä miettinyt, ollako foundationalisti vai ei. Aisti ei voi erehtyä ominaisten objektiensa (*propria*)

² *Discourse préliminaire* s. 83-84, lainannut Aarsleff 1994, 255.

³ *Met.* I.1, 980a28-981a2

⁴ *An. Post.* II.19, 100a3-14; *in PA* I.30

⁵ Schopenhauer 1966b, 82. “*Nihil est in intellectu ...*” suom. “Ymmärryksessä ei ole mitään, mikä ei aiemmin olisi ollut aistissa.”

kohdalla, hän sanoo, mutta aistiminen ei tapahdukaan propositionaalisella tasolla, missä erehtyminen on mahdollista. Tiedämme itsestään tunnetut periaatteet (*per se nota*) tosiksi, mutta tämäkin edellyttää, että osaamme käyttää niitä termejä, joiden avulla periaatteet muotoillaan. Esimerkiksi ihminen, joka ei tunne termin “Jumala” käyttöä, ei tunnista propositiota “Jumala on olemassa” välttämättä todeksi.⁶ Kuitenkin havaintoa koskevat uskomuksemme muodostuvat luonnollisessa prosessissa ongelmattomalla tavalla tiedon kannalta perustaviksi: empiriassa saatu on tietämisen järjestyksessä ensisijaista ja parhaiten tunnettua. Erehtymättömyys on silti liikaa vaadittu.

Myös Locke korostaa erehtymisen liittyvän propositionaaliseen tietoon. Locken empirismiin liitetään usein foundationalismi: tiedämme välittömästi ja erehtymättömästi omat ideamme ja kaiken muun vain välillisesti tai emme lainkaan. Tällöin aktuaalisia havaintotilojamme koskevat uskomukset oletetaan erehtymättömiksi ja niillä oikeutetaan muita uskomuksia. Tähänkin liittyy propositionaalisuuden ja kielellisyyden ongelma: havaintotiloista on mahdollista esittää “väärää” kuvauksia. Tuloksena on myös epistemologinen individualismi: jokaisen on aloitettava tiedon rakentaminen (konstruktivismiin hengessä) yksin ja alusta, sillä toisten tietoisuuksista ei voi saada varmuutta. Selitettäväksi jää, miten yksilöllisistä, omia havaintouskomuksia koskevista varmuuksista päädytään siihen pitkälle kehittyneeseen tietämykseen, mikä meillä on yhteisön jäsenenä.⁷ Locke toteaaakin kielellisten ilmausten relatiivisuuden ja korostaa kielen merkitystä kommunikaatiovälineenä, jota tulee arvioida praktillisin mielummin kuin epistemologisin perustein. Deduktiivisen päättelyn itsestään selvistä periaatteista varmoihin johtopäätöksiin Locke näki mahdolliseksi ainoastaan matematiikassa, moraalifilosofiassa ja eräissä teologisissa kysymyksissä. *Cogito* ei ollut Lockelle fundamentaalinen totuus, vaikka hän hyväksyikin sen varmuuden.⁸ Mahdollisesti koko foundationalismikysymys on väärin asetettu. Hegeliläinen voisi huomauttaa, ettei tieto ole tietämisen kohde vaan väline. Perustavien uskomusten erottaminen ei-perustavista edellyttää kriteerin, mutta mikään kriteeri ei tutkimuksen alkaessa voi olla perusteltu, sillä kriteerin perusteleminen edellyttää sitä, mitä tutkimuksella toivotaan löydettävän.

Lockea ja Akvinolaista sanotaan empiristeiksi, mutta heidän näkemyksensä poikkeavat, kun kysytään, mikä aistihavainnossa “jäävä jälki” on ja miten se selitetään. Eron artikuloimiseksi Wayne Waxmanin sensibilismi-intellektualismi -erottelu on hyödyllinen. Sensibilismin mukaan kaikki ideat syntyvät havainnossa eivätkä ole olemassa loogisesti tai ajallisesti ennen kuin

⁶ Esimerkiksi Nicholas Wolterstorff ja Alvin Plantinga ovat kannattaneet Akvinolaisen foundationalistista tulkintaa. Stump argumentoi sitä vastaan, nähdäkseni hyvin perustein. Kts. Stump 2003, 217-231.

⁷ Foundationalismia esittelee ja arvioi esim. Dancy 1985, 53-84.

⁸ Rogers 2007, 14

ilmenevät tietoisuudelle havaitsemisaktissa. Intellektualismi kieltää sensibilibismin ja olettaa havainnosta ja aistimuksesta riippumattomia “puhtaita” intellektuaalisia (kuten käsitteellistämisen, arvostelemisen ja päättelämisen) kykyjä tai rakenteita.⁹ Locken ajattelu on sensibilibisminä sikäli, että hän kiistää myötäsyntyisen tiedon ja aistihavainnosta riippumattomat “puhtaat” käsitteet Hobbesin ja varhaisen Gassendin tavoin. Heistä poiketen Locke ei eksplisiittisesti palauta ymmärrystä aistimukseen mutta ei myöskään sitoudu materialistiseen kognitioteoriaan. Locke ei väitä tietävänsä, että aisteista riippumattomia intellektuaalisia kykyjä tai rakenteita ei ole, vaan vetäytyy skeptisismiin. Meillä on kokemuksessa saatuja refleksiivisiä ideoita mieleemme toiminnoista, eikä näitä ideoita ole ilman kokemusta. Enempää emme voi sanoa. Vaikka Locke hyväksyykin *nihil est in intellectu* -prinsiipin, hän kieltää siihen liittyvän aristoteelikkojen oletuksen abstraktiosta, missä aistittavista partikulaareista eristetään reaalisia substanssien ja kvaliteettien muotoja. Aristoteelikkojen reaalisia muotoja ei ole, on vain “ymmärryksen työtä”.¹⁰ Akvinolainen on selkeästi intellektualisti ja metafysiikko. Ymmärryksessä on reaalisia, aistimisesta riippumattomia rakenteita. Akvinolaisen mukaan aistimus ja aistikuva eroavat olemuksellisesti mentaalista käsitteestä, joka syntyy, kun ihmisyyksilön oma ymmärrys abstrahoi aistikuvasta yleisen.

Locke puolestaan esittää, että ideat redusoituvat aistimuksiksi, joista ideat eivät poikkea olemuksellisesti. Empirismin korostaminen ja myötäsyntyisen tiedon kieltäminen sopivat yhteen sen kanssa, että molemmat vastustivat platonismia. Akvinolaisen mukaan platonistien virhe oli, että he eivät osanneet selittää ihmisen ruumiillisuutta ja aistillisuutta järkevällä tavalla. Platonisen perinteen mukaan aineellisuus ja ruumiillisuus ovat jotakin toisarvoista tai jopa pahaa. Aristoteelinen ihmiskäsitys rakentuu essentialistisen metafysiikan varaan: ihminen on olemuksellisesti järjellinen ja yhteisöllinen olio, jonka yksilöllisyyden perusta, *principium*

⁹ Waxman (2005, 3-5). Waxman pyrkii osoittamaan, että Kant kannatti eräänlaista sensibilibisminä, vaikka hylkäsi empirismin. Näin Kantin voi nähdä Locken filosofisen metodin jatkajaksi, ja molemmat psykologismin varhaisiksi edustajiksi. Transsendentaalitomismissa on harrastettu Akvinolaisen kantilaista lukutapaa. Sen aloittajana pidetään belgialaista jesuiittafilosofi Joseph Maréchalista 1920-luvun lopulla, mutta suuntauksesta tuli monimuotoinen ilmiö. Sen edustajiksi luetaan esimerkiksi saksalaiset Karl Rahner ja Johannes Lotz, itävaltalainen Emerich Coreth ja kanadalainen Bernard Lonergan. Transsendentaalitomisti saattaa ajatella esimerkiksi seuraavaan tapaan. Lähtökohtana on kokemuksen ylittävän tiedon mahdollisuuden kieltävä Kant, jolle tieto on mahdollista vain sikäli kuin se perustuu havaintoon ja järjestyy tietokyvyn ehtojen mukaisesti. Metafysiikka voi tutkia tietämisen apriorisia ehtoja, Kant esittää, mutta oliosta sinänsä metafysiikka ei saa tietoa. Transsendentaalitomisti pyrkii mahdollistamaan tämän tiedon. Ihminen on transsendentaalinen tietoisuus, mikä ilmenee intellektuaalisena ja eetillisenä pyrkimyksenä kohti infiniittistä olevaa kaiken syynä. Tämä luontainen pyrkimys osoittaa ihmisen infiniittisen alkuperän. Kantin mukaan järki johdattelee meitä harhaan “puhtaine” ideoineen, joilla ei ole vastinetta mielen ulkopuolella, ja tietämämme todellisuus on osittain idealistinen konstruktio. Transsendentaalitomisti päätelee järjen pyrkimysten johtavan realismiin, missä transsendentaalinen tieto on mahdollista. Kts. esim. Copleston, *History IX*, 265-270.

¹⁰ “I say these *Essences*, or abstract *Ideas*, (which are the measures of Names, and the boundaries of Species) are the *Workmanship of the Understanding* - -.” (*Essay III.iii.14*); Hatfield 1998, 984-5

individuationis on materia.¹¹ Locke vastusti niin sanottuja Cambridgen-platonisteja, sillä nämä kielsivät mekanistisen luonnonfilosofian ja ontologisen materialismin sekä olettivat myötäsyntystä tietoa. Heidän asenteensa oli kontemplatiivinen ja he ajattelivat tietoa voitavan saada ilman aisteja.¹² Totuus miellettiin vielä 1600-luvulla uskonnolliseksi kysymykseksi. Ajateltiin, että täydellistä tietoa on enkeleillä ja sitä oli myös Aadamilla ennen syntiinlankeemusta. Alkuperäinen totuus on menneisyydessä, ja sen löytäminen uudelleen edellyttää moraalista suunnanmuutosta. Tästä syystä esimerkiksi Descartesin mukaan ei pidä luottaa ei-uskoviin filosofeihin, ei edes matemaatikoihin. Locke on selkeä käsityksessään, että tietävä subjekti voi saada tietoa maailmasta itsensä varassa, joskin Jumalan antaman tietokyvyn ansiosta. Näin myös Akvinolainen ajatteli. Erityisiä tekniikoita tai muita askeettisia harjoitteita ei tarvita. Luonnonfilosofinen tieto on kaikille avointa eikä edellytä teologisia sitoumuksia. Oletuksella ihmisen tiedollisesta autonomiasta myötäsyntyperäisen tiedon sijaan on huomattavia seurauksia. Ensinnäkin tiedon kumuloituminen ja tiedollinen edistyminen näyttävät mahdollisina. Toiseksi, kommunikaatio liittyy tietämiseen, ja tiedonhankinta voidaan perustella sosiaalisesti toiminnaksi. Kolmanneksi, se johtaa vertailevaan kulttuuritutkimukseen tai antropologiaan.¹³

Näkemyksiä voi eritellä myös aktualismin ja possibilismin käsitteiden avulla. Tiedollisissa kysymyksissä possibilismi tarkoittaa, ettei tieto (vielä) ole aktuaalista eikä läsnä vaan mahdollista ja (toistaiseksi) poissa, eli ei *praesens* vaan *absens*. Possibilismin sopii mainiosti askeettinen tai muu uskonnollis-ideologinen metodi tiedon tavoittamiseksi. Platonismi on hyvä esimerkki possibilismista. Aktualismissa sitä vastoin oletetaan tietoa voivan olla tässä ja nyt ilman uskonnollis-moraalisia harjoituksia. Sekä Locke että Akvinolainen edustavat aktualismia tässä elämässä mutta asettavat lopulliselle tiedolle teologiaan perustuvia ehtoja uskonnollisten sitoumustensa vuoksi.¹⁴

Vaikka Akvinolainen ja Locke korostavat ihmisen järkevyyttä ja järjen autonomisuutta, he ymmärtävät järkevyyden eri tavoin. Akvinolainen jakoi Aristoteleen oletuksen ymmärrettävästä maailmasta objektiivisine rakenteineen. Tästä seurasi järjen päämääräksi totuus, *verum*. Järjen

¹¹ Akvinolaisen "aristotelismiin" sisältyy erityisesti Pseudo-Dionysiokseen ja Proklokseen palautuvia uusplatonisia aineksia, mutta ne liittyvät lähinnä olevan hierarkkisen järjestyksen eksplikoimiseen ja Jumalan perustelemiseen "kaikkien aktuaalisuuksien aktuaalisuudeksi". Myös Avicennan filosofiasta välittyvät Akvinolaiselle uusplatonisia aineksia. Akvinolaisen uusplatonismista kts. O'Rourke (2005). Pseudo-Dionysioksen teokset julkaistiin jälleen Pariisissa 1608 ja niistä tuli menestys transsendenttista ja tietokyvyn ylittävää jumalakäsitystä puolustavassa suuntauksessa, joka ilmeni eräänlaiseksi antiteesiksi ontologisesti ja epistemologisesti univookkiselle jumalakäsitykselle. (Marion 1998, 265-273)

¹² Cambridgen-platonismista kts. esim. Copleston, *History V*, 52-66.

¹³ Aarsleff 1994, 256

¹⁴ Aktualismista ja possibilismista kts. Sarsila (2006, 208), joka tarkastelee käsitteitä moraalifilosofian näkökulmasta.

tehtävä on tavoittaa maailman metafyyminen rakenne, ja kun se on tavoitettu, niin järki on täydellistynyt ja saavuttanut päämääränsä. Aristoteelisen maailmankuvan väistyessä myös oletus maailman ymmärrettävästä rakenteesta hylättiin. Täydellistynyttä järkeä ei voinut enää nähdä ajattelun päämääräksi. Täydellistyneen järjen sijaan päämääräksi ilmaantui metodinen, välineellinen järki, keino muodostaa ja hankkia mahdollisimman totuudenmukaisia uskomuksia maailmasta. Näin lockelainen järkevyys on kokemuksessa saatujen ideoiden käsittelyä ja muokkaamista “oikein”. Metafyiikan mahdollisuudet olivat alkanet näyttää kapeammilta kuin aristoteelisessa maailmassa oli ajateltu. Keskeisemmäksi tuli epistemologia, jossa ei pyritty totuuteen vaan oikeaan järjen käyttöön. Kun Descartes kirjoitti *Järjen käyttöohjeet* 1600-luvun alkupuoliskolla, järjen käytön säännöille oli todellinen tilaus.¹⁵ Nykyään tällaista järkevyyttä kutsutaan esimerkiksi episteemiseksi rationaalisuudeksi.

Muutos järkevyuden käsitteen tulkinnassa vaikutti myös siihen, millaiseksi empirian rooli ymmärrettiin. Huolimatta kognitioteoriansa tieto-opillisesta empirismistä Akvinolainen on viime kädessä kreikkalaisten tavoin intellektualisti.¹⁶ Kreikkalainen, varsinkin ateenalainen filosofia syntyi tyytymättömyydestä traditionaalsiin tapoihin ja käsityksiin. Empirian (ἐμπειρία) alkuperäinen merkitys liittyy kokemuksellisuuteen käytäntöjen lähtökohtana.¹⁷ Esimerkiksi käsityöläinen, huilunsoittaja tai sotilas on hankkinut taitonsa kokemuksellisesti. Hänen ruumiinsa ja aistielimensä ovat olleet toistuvasti kontaktissa olioiden kanssa, ja lukemattomien yksittäisten kokemusten, yritysten ja erehdysten tuloksena hänelle on kiteytynyt taito (τέχνη) toimia menestyksellisellä ja kaukonäköisellä tavalla. Tähän tapaan esimerkiksi Aristoteles kuvaa kokemustietoa *Metafyiikan* ensimmäisessä luvussa. Kokemustieto, ἐμπειρία, ei perustu tietoon yleisistä periaatteista ja syistä vaan yksittäisiin kokemuksiin. Se on osaamista ilman ymmärtämistä. Skolastikkojen kielellä partikulaarista koskeva kokemustieto on vähempiarvoista tietoa *quia* (“tietää, että”), kun taas arvokkaampi, universaaleihin ja syihin kohdistuva intellektuaalinen tieto on tietoa *propter quid* (“tietää, miksi”). “Kontemplatiivinen elämä”, kirjoittaa Akvinolainen, “on yksinkertaisesti parempaa kuin toiminnallinen elämä”.¹⁸ Kreikkalaisten filosofien kritiikki vallitsevia tapoja ja käsityksiä kohtaan kohdistui juuri kokemukselliseen tietoon *quia*, joka liittyi

¹⁵ *Järjen käyttöohjeet: hyödyllisiä ja selviä sääntöjä ohjaamaan mieltä totuuden tutkimuksessa (Regulae ad directionem ingenii)* on kesken jäänyt teksti noin v. 1626-28. Se on julkaistu Sami Janssonin suomentamana *Teosten* ensimmäisessä osassa.

¹⁶ Nyt en tarkoita aiemmin puheena ollutta intellektualismia sensibilibismen vastakohtana.

¹⁷ *Ἐμπειρία* johtuu verbistä *πειράω* – ‘kokeilla’, ‘kokea’, ‘koetella’, ‘tietää kokemuksesta’.

¹⁸ “[V]ita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod philosophus, in X Ethic., probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu priorum obiectorum, scilicet intelligibilem, vita autem activa occupatur circa exteriora.” (*ST* IIa IIae, q.182, a.1c)

käytännöllisiin pyrkimyksiin, aineellisiin asioihin, ruumiillisuuteen, aistillisuuteen ja muuttuvaiseen. Kokemustietoon liittyy aina halua tai tarvetta eikä se tule koskaan valmiiksi. Se on siis epätäydellistä. Vaihtoehdoksi he tarjosivat intellektuaalisia selityksiä ja järkeen mieluummin kuin kokemukseen perustuvaa tietoa. Se on muuttumatonta ja täydellistä tietoa ikuisista perinnoista.¹⁹ Akvinolainen edustaa tällaista intellektualismia. Hänelle todellisuuden tunteminen tarkoittaa perimmäisen ja muuttumattomuuden olevaisen kontemplanoinnista. Kokemustieto on tälle alisteista, ja näin palaamme järjen täydellistymisen ideaaliin. Akvinolaisen kognitioteoriaan sisältyvä empirismi on siis osa intellektuaalista maailmankatsomusta. Kognitioteoria selittää, miten oleva aistihavainnon perusteella salakuljettaa metafysisiä perinnoita maailmasta ymmärrykseen. Tälle salakuljetukselle *via moderna* merkitsi kieltolain alkua.

Locke, “empirismin isä”, seisoo toinen jalka skolastiikassa ja toinen 1600-luvun Oxfordissa. Varhaismodernin empirismin liittyy skolastiikan empirismin nähdessä uutena piirteenä kokeellisen tutkimuksen ihannointi. Kreikkalaisille järjellisyys ja intellektualismi olivat merkinneet vallankumouksellista uudistusta, edistystä ja kontrollin lisääntymistä traditionaalisen, konservatiivisen praksikseen keskittyvän kokemustiedon sijaan. Varhaismoderni kääntää asian jälleen ylösalaisin: aistein havaitsemattomaan suuntautuva järki, yleiset periaatteet ja aprioriset käsitteet nähdään edistyksen esteiksi. Ne edustavat vanhoillista dogmaattisuutta ja auktoriteettiuskoa. Empirismillä lakataan tarkoittamasta käytänteitä. Sitä ei nähdä intellektualismin pejoratiiviseksi vastakohtaksi vaan mitä suurimmassa määrin järjelliseksi: se merkitsee kokeellisuutta, ja tämä eksperimentaalisuus nähdään mullistavaksi metodiksi. Kokemustiedosta tulee järkeilyn kriteeri: järjen tulee vastata “tosiasioita”.²⁰ Apriorismin ja järkitiedon kieltäminen merkitsee samalla mielen selittämistä passiiviseksi tauluksi vailla kirjoitusta, ja tässä suhteessa empirismi tarkoittaa jokseenkin samaa kuin sensibilismi: maailmaa koskeva tieto on kokemuksessa saatujen ideoiden (tai vaikutelmien, impressioiden) assosioimista. Eksperimentaalisen, metodisen empirismin kohdalla Locke poikkeaa skolastisesta aristotelismista, jossa kokeellisen menetelmän merkitystä ei ymmärretty. Aristoteles tosin esitteli induktiivisen menetelmän, mutta metodologia ei hänen mukaansa kuulu itse tieteeseen (*ἐπιστήμη*). Empiirinen metodi ei ollut Aristoteleelle

¹⁹ Dewey (2010, 185-194) jäljittää teorian ja käytännön (tietämisen - tekemisen, teoreettisen - ammatillisen koulutuksen, ymmärtämisen - osaamisen jne.) dikotomian synnyn tähän. Filosofit arvostelivat vallitsevia tapoja ja ylistivät järjen ylivoimaisuutta. Järki ja käytäntö asettuivat vastakkain, ja mitä ylemmäs järkeä korotettiin, sitä alemmaksi praksis vajosi. Järki “voitti”, ja käytännöllistä osaamista on siitä lähtien pidetty vähemmän arvokkaana. Hannah Arendt (2002, 308-327) esittää, että moderniin aikaan tultaessa kontemplatiivisesta elämästä (*vita contemplativa*, *βίος θεωρητικός*) tulee “täysin merkityksetön kokemus”. Mietiskelevän ihmisen sijaan tulee *homo faber*, joka välineellistää maailman ja “on vakuuttunut siitä, että jokainen ongelma voidaan palauttaa vain hyödyn tavoitteluksi”. Tämä ilmenee tuottavuuden ihailemisena ja hyötymoraalina. Ajattelemisesta tulee aivotointia, jota voi selittää kausaalisesti aivan kuin koneita.

²⁰ Kts. alav. 203 s. 242.

keskeinen kysymys siitäkään syystä, että hän metafysiikkansa perusteella oletti tiedon hankkimisen ongelmattomaksi tapahtumaksi. Vasta Locken vuosisadalla empiirisen tutkimusmetodin voi katsoa alkaneen. Samalla teorian käsite saa uuden merkityksen. Antiikissa teoria (*θεωρία, speculatio*) tarkoitti filosofista, tutkivaa katsomista edessä olevaan todellisuuteen ja todellisuuden rakenteen vastaanottamista tässä teoreettisessa aktissa. Eksperimentaalisen tieteen synnyttyä teoriaa alettiin arvioida sen menestyksen perusteella, ja keskeinen kysymys kuului, toimiiko teoria käytännössä vai ei. Teoriasta tulee hypoteesi, jota testataan, ja jos hypoteesi toimii, siitä tulee ”totuus”.²¹

Sen sijaan Locken ajatus subjektin passiivisesta mielestä ja kokemuksesta kaiken tiedon alkuperänä kiinnittää hänet aristoteeliseen traditioon. Myöhemmistä empiristeistä poiketen Locken empirismissä kaikuu aristoteelinen psykologia: hän puhuu Akvinolaisen tavoin akteista (kuten erottelu-, vertaamis- ja abstraktioakteista), joiden avulla mieli järjestää, assosioi ja tuottaa ideoita. Esimerkiksi matematiikkaan ja moraaliin kuuluvat ideat ovat mielen assosiativisten aktien tuotoksia. Akvinolaisen tavoin Locke erottelee mielen tahtovan ja ymmärtävän kyvyn mutta tähdentää niiden olevan vain mielen kykyjä (powers, abilities, faculties), ei agenteja. Skolastinen puhetapa (esimerkiksi ”tahto valitsee”) aiheuttaa sekaannusta, Locke sanoo, sillä se vihjaa kykyjen olevan entiteettejä, vaikka ne tosiasianssa ovat substanssin attribuutteja. Se on ihminen, joka käyttää kykyjä, eivät toiset kyvyt, Locke korostaa, ja se on mieli, joka toimii – eli *actiones sunt suppositorum*.²² Locke ajautuu ojasta allikkoon selittäessään omalla tavallaan samoja asioita kuin metafysiikoiksi tuomitsemansa aristoteelikot. Hän moittii aristoteelikkoja käsitteellisten oletusten runsaudesta mutta syyllistyy itse hyvin samantyyppiseen spekulatioon. Locken filosofian metafysiset oletukset paljastuvat viimeistään, kun kysymme, mikä on se substanssi, jolle mieli kuuluu, tai mikä tuo kykyjä käyttävä mieli on. Näihin kysymyksiin Locke ei vastaa vaan esiintyy skeptikkona. Vasta 1700-luvun lopulla empiristit, erityisesti ranskalaiset valistusfilosofit, lakkasivat vetoamasta mielen kykyihin ja katsoivat niidenkin olevan peräisin kokemuksesta.²³ Locken aristotelismia muistuttava teoria mielen kyvyistä on hyvä esimerkki aristoteelisen paradigman elinvoimasta varhaismodernilla ajalla. Sitä voisi huoletta kutsua ”nominalistiseksi aristotelismiksi”, sillä Locke joutuu arvostelevaan aristoteelista kognitioteoriaa sen sisäpuolella.

Toinen Akvinolaista ja Lockeaa yhdistävä tekijä on representatiivinen realismi. Molemmat olettavat subjektin ja maailman ”väliin” tulevat *species* tai ideat, joiden ontologiasta ja roolista tietämistäpahtumassa on käyty vilkasta keskustelua. Episteemisten välittäjien tarpeen Locke ja

²¹ Arendt 2002, 282

²² *Essay* II.xxi.16-20

²³ Locke selitti sisäisten kykyjen ideat refleksiivisiksi ja saattoi näin sanoa niiden olevan peräisin kokemuksesta.

Akvinolainen perustelevat kuitenkin eri tavoin. Akvinolaisen on kyettävä selittämään, miten aineeton ymmärrys voi saada tietoa aineellisista olioista, kun vain “samanlainen voi vaikuttaa samanlaiseen”. Locken taas on silloitettava subjektin ja objektin välinen kuilu, sillä ihminen lausuu arvostelmia ulkomaailmasta ilman, että maailma kuitenkaan kirjaimellisesti siirtyy ihmisen mieleen. Nykyään Akvinolaisen *species* tulkitaan kenties useimmin mentaaliseksi, kognitiivisen kyvyn tilaksi, jonka avulla se tuottaa aktin, jolla on tietty intentionaalinen sisältö. Näin muoto on aktualisoituneen intellektin formaali osa. Se ei ole reaalisesti erillinen olio sen enempää kuin ihmisen sielukaan, joka on vain ruumiin muoto.

Robert Pasnau kuvailee nykynäkemyksiä ja sanoo, että esimerkiksi John Haldane kiistää muotojen olevan millään tavoin kognition objekteja. Anthony Kenny kirjoittaa, että “Akvinolaisen teoriassa ei ole sense-datan kaltaisia välittäjiä havaittavan ja havaittavan välillä”. Joseph Owens pitää sekä Aristotelesta että Akvinolaista “radikaalisti erilaisina kuin modernit filosofit, jotka Descartesista alkaen perustavat filosofiansa aistimusten tai elämyksien mieluummin kuin välittömästi ulkoisten olioiden varaan”.²⁴ Muodoilla on kuitenkin välttämätön roolinsa kognitiotapahtumassa, sillä muoto on vähintään *id quo* eli se, minkä avulla mielenulkoisen olio ymmärretään. Akvinolainen ei ole suora realisti. Emme voi suoraan tarkastella olioita itseään, vaan *species* tarvitaan paitsi kausaaliseksi myös psykologisiksi välittäjiksi, hän sanoo.²⁵ Näin Akvinolaista voi luonnehtia representatiiviseksi realistiksi. Locken ideateoriaan liittyy hyvin samantyyppistä keskustelua. Locke sanoo, että välittömästi tiedämme ideat, mutta tällaisen sijaisteesi-tulkinnan vaihtoehdoksi on esitetty presentaatioteesi, jonka mukaan ideat ovat *ea quibus*. Representationalistisen realismin (akti-objekti -teorian) mukaisesti tulkittuina Locke ja Akvinolainen näyttävät suurissa piirteissään samanlaisilta “puolirepresentationalisteilta”. Tietämisen järjestyksen he kuitenkin esittävät eri tavoin.

Locken mukaan olemme suoraan tekemisissä ideoiden kanssa, mutta ulkomaailman kanssa vasta välillisesti. Ulkomaailman oliot kuitenkin ovat ideoiden kausaalinen edellytys. Lockelle “ajattelu on nimenomaan tietoisuuden toimintaa, jossa ideat ikään kuin esiintyvät näyttämöllä mielen silmän tarkasteltavina”, Yrjönsuuri kuvailee.²⁶ Kykenemme myös introspektiivisesti tarkastelemaan sisäisiä tilojamme ja näin saamme refleksiivisiä ideoita. Tätä mielen kykyä tarkastella omia

²⁴ Pasnau (1997, 193-197) viittaukset Haldane, John, “Brentano’s Problem”, *Grazer Philosophische Studien* 35:1-32 (1989), s. 25; Kenny, Anthony, *Aquinas on Mind*, Routledge, New York (1993), s. 35; Owens 1993, 53.

²⁵ Tällaista tulkintaa kannattaa myös Pasnau (1997, 197), joka luonnehtii sitä akti-objekti -teoriaksi. Hänen mukaansa akti-objekti -teoriaan liitetään tavallisesti representationalismi mutta Pasnau ei kuitenkaan kannata representationalistista tulkintaa.

²⁶ Johdanto teokseen *Tutkimus hallitusvallasta*, s. 15

operaatioitaan Locke kutsuu “sisäiseksi aistiksi”. Mieli suuntautuu ensin (ideoiden välityksellä) ulkomaailmaan, minkä jälkeen mieli voi samanaikaisesti sekundaarisessa aktissa kääntyä sisäänpäin tarkastelemaan itseään.²⁷ Akvinolainen sanoo, ettei meillä ole suoraa introspektiivistä kykyä lainkaan. Kognitiomme suuntautuu (muotojen avulla) ulkomaailmaan. Sisäiset tilamme tiedämme epäsuorasti, “eräänlaisen takaisinpaluun” avulla.²⁸

Sekä Akvinolainen että Locke postuloivat kokemuksen ylittäviä olioita. Molempien kognitioteorioihin sisältyy ei-empiirisiä oletuksia sielun tai mielen kyvyistä. Molemmat olettavat Jumalan, mutta heidän jumalakäsityksensä poikkeavat sikäli, että Akvinolainen on teisti, kun taas Locke on “luonnollisen uskonnon” kannattaja.²⁹ Molemmat olettavat Jumalan olemassaolon todistamisen mahdolliseksi, mutta jumalatodistuksia Locke ei käsittele kuin vähän. Akvinolaisen tavoin Locke esittää *causa prima* -tyyppisen argumentin ja sen lisäksi intelligent design -argumentin. Myötäsnyntyisen jumalatiedon Locke kieltää. Myös Akvinolainen kieltää varsinaisen myötäsnyntyisen jumalatiedon, vaikka toteaa, että jokin ylimalkainen ja hämärä (mutta ei *clara et distincta*) käsitys ihmisellä on. Jumala on autuus, ja koska ihminen luonnostaan tavoittelee autuutta, hän myös luonnostaan tunnistaa mitä kaipaa.³⁰ Tällaista näkemystä voisi kutsua “kristilliseksi eudaimonismiksi”. Kokemuksen ylittäviä postulaatteja ovat lisäksi substraatti ja *materia prima*. Locke sanoo, tosin varovaisesti, olioiden korpuskulaarisen mikrorakenteen kenties aiheuttavan tietoisuuden meissä ainakin sikäli, että se on ideoidemme syy. Akvinolainen selittäisi korpuskulaarisen mikrorakenteen aktuaalisuuden lajiksi: se on liikkeessä olevaa aktuaalisuutta. Pasnau tulkitsee, ettei Akvinolainen tee perustavaa jakoa materiaalisen ja immateriaalisen välille, vaan kyse on aktuaalisuuden erilaisesta ilmenemisestä. Myöskään tämän nykyfysiikka ei ole

²⁷ “Internal sense”. Kts. *Essay* II.i.4.

²⁸ “*Quaedam reditio*.” QDV q.10, a.9. Kts. myös Pasnau 2002, 341-344.

²⁹ Locken uskonnonfilosofia on lähinnä uskonnollisiin uskomuksiin liittyvää epistemologiaa, missä hän erottaa “ilmoituksellisen” (revealed) ja “luonnollisen” (natural) uskonnon toisistaan. Wolterstorff (1994, 172) näkee Locken erottelun periytyvän Akvinolaisen ja eräiden muiden skolastikkojen tavasta erottaa uskonkappaleet (*articuli fidei*) “luonnollisen järjen” avulla saavutettavista totuuksista (*praeambula fidei*). Luonnollisen uskonnon eli pelkän järjen varassa voi niin Locken kuin Akvinolaisenkin mukaan esimerkiksi tietää Jumalan olevan olemassa. Esim. *ST* Ia, q.2, a.2c :” Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, - - non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem”. (“Jumalan olemassaolon ja muut sen kaltaiset asiat, jotka voi tietää luonnollisen järjen avulla - - eivät ole uskonkappaleita, vaan johdatuksia [tarkalleen: esipihoja] niihin, näet usko edellyttää luonnollista tietoa”). Vrt. *Essay* IV.x.1, 6. Locke kritisoi uskonnonfilosofiassaan voimakkaasti aikalaistensa, erityisesti entusiastien käsityksiä. Huolimatta jumalauskostaan ja kristityksi tunnustautumisestaan oikeastaan kaikki, mitä hän uskonnosta sanoo, on purevan kriittistä ja miellyttää erityisesti ilmoituksellisen uskonnon vastustajia. Tämä oli epäilemättä yksi syy Locken suosioon Ranskan ateistisessa ja materialistisessa valistusfilosofiassa, jota edustivat esimerkiksi Helvétius (1715-71), La Mettrie (1709-51), Holbach (1723-89) ja Voltaire (1694-1778). Locken uskonnonfilosofiasta kts. esim. Wolterstorff (1994); Jolley (1998).

³⁰ “[C]ognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem.” (*ST* Ia, q.2, a.1 ad 1)

materiaa ehdottomaksi olevaisen peruskategoriaksi vaan samastaa sen energiaan.³¹ Psykologisoiden voisi ehkä ajatella, että Locke haluaisi julistautua korpuskularistiksi mutta rehellisenä miehenä tunnustaa korpuskularismin rajoitteet: se ei selitä psykofyysisen ongelmaa, kvaliteetteja eikä reaaliolemuksia.³²

Aristoteelinen ja korpuskulaarinen filosofia jakavat perustavimmalla tasolla monia oletuksia. Ensinnäkin molemmissa oletetaan, että luonnossa muutoksen takana jokin pysyy liikkeestä huolimatta samana. Toiseksi, tämä ”jokin” oletetaan sikäli passiiviseksi, ettei se ole itsensä syy, ja se pidetään erillään havaittavasta muutoksesta. Kolmanneksi, havaittava muutos selitetään ”jollakin muulla”, joka on eri asia kuin muutoksen takana säilyvä ”jokin”. Aristoteelikoille ”jokin” muutoksen takana on ensimmäinen materia (*materia prima*) puhtaana potentiaalisuutena, mutta korpuskularistille se on ainehiukkanen, atomi tai *res extensa*.³³ ”Jokin muu” on aristoteelikoille substantiaallinen muoto (*forma substantialis*) sekä puute (*privatio, στέρησις*) aksidentaalisen muutoksen prinssiippinä, kun korpuskularisteille se on liike tai voima. Liikkeen selittäminen edellyttää metafysisiä oletuksia.³⁴ Aristoteleen mukaan liikkeen prinssiippi on luonnossa itsessään. Locke kuvailee ainetta elottomaksi ja liikuntakyvyttömäksi mutta selittää liikkeen ja vitaalisuuden Jumalalla. Jumalapostulaattia käyttää myös Tuomas. Näin katsoen aristoteelisessa ja lockelaisessa luonnonfilosofiassa on samanlainen ontologinen syvärakenne, jota ei voi perustella empirisesti vaan ainoastaan metafysisin argumentein. Empirismiä voi perustella vain metafysiikan avulla.

Metafysiikasta riisuttu korpuskularismi ei kykene selittämään niitä asioita, joiden selittämiseksi metafysiikkaa on hyödynnetty. Locke jää häilymään jumalapostulaattinsa ja skeptisisminsä väliin ja puhumaan Aristoteleen kielellä substansseista, joista ei kuitenkaan voi sanoa, mitä ne ovat. *Essayn* kiistellyin kohta lienee neljännen kirjan kolmas luku, missä kysytään, voiko aine ajatella.³⁵ Jos Locken näkemys on ”superadditio”, jonka mukaan Jumala lisää ajattelukyvyn aineeseen sen ylimääräiseksi ominaisuudeksi, niin tämä on Akvinolaisen aristotelismiin nähden askel taaksepäin. Tuomas nimenomaan poisti avicennalaiset jumalaiset intellektit (eli hypostaasit) ymmärrystä selittämästä ja esitti naturalistisen kognitioteorian. Locken superadditio toisi supernaturalismin takaisin.³⁶ Toisaalta Locken voi nähdä jatkavan epikurolaista traditiota, jossa mentaalinen nähdään

³¹ Pasnau 2002, 136-137

³² Kts. *Essay* IV.iii.11 ja ympäristö

³³ *Phys.* I.7, 190b17-191a3

³⁴ Vrt. esim. elealaisen Zenonin lentävän nuolen paradoksi. Kts. esim. *Phys.* VI.9, 239b5-240a18, missä Aristoteles esittelee Zenonin argumentteja liikettä vastaan; Copleston, *History* I, 54-60.

³⁵ Aarsleff 1994, 264

³⁶ ”Naturalismi” on tässä ymmärrettävä siten kuin se ymmärrettiin Akvinolaisen aikaan: luonnonoliot ovat hylemorfisia, eikä muodoista puhuminen siksi ole supernaturalismia. Jumala ja enkelit sen sijaan eivät ole luonnonolioita. Tad Schmalz (2006, 148) esittää, että Locke ehkä sitoutui superaddition ajatukseen

aineelliseen nähden supervenientiksi tai emergentiksi ominaisuudeksi.³⁷ Itsessään elottomista atomeista saattaa koostua ajattelemiseen kykenevä aggregaatti. Locke ei kuitenkaan viittaa epikurolaisuuteen *expressis verbis*. Epikurolaiset eivät myöskään vedonneet jumalaan emergenssin selittäjäksi. Locken asennoitumista psykofyysisen ongelmaan on kutsuttu “ominaisuusdualismiksi” erotukseksi substanssidualismista. Sen mukaan olion ominaisuudet voi jakaa kahteen luokkaan, materiaalisiin ja mentaalisiin, eivätkä nämä sekoitu keskenään. Descartesista poiketen Locke ei esitä teoriaa mentaalisen ja materiaalisen vuorovaikutuksesta vaan olettaa, että kausaalisuhde voi tapahtua molempiin suuntiin.³⁸ Sielun aineettomuudesta Locke ei katso voivansa tietää mitään.³⁹ Dualistinen tulkinta saattaa olla meille luontainen, mutta emme voi kieltää sitä mahdollisuutta, että sama substanssi tuottaisi sekä mentaaliset että fysikaaliset ominaisuutemme. Kuitenkaan Locke ei missään esitä reduktiivisen materialismin hypoteesia, jonka mukaan mentaalinen tila on yhtä kuin aivotila. Korpuskularisti ja aristoteelikko asettavat kysymyksen eri tavoin: Aristoteelikon ongelma kuuluu, voiko ihmissubstanssin konstituenttina oleva rationaalinen osa olla ja ajatella ruumista erillään. Korpuskularisti kysyy, onko ruumiiseen lisättävä jotakin ajattelun mahdollistamiseksi. Kumpaankaan ajattelutapaan ei liity aineen ja lihallisuuden demonisoimista tai moraalista arvottamista. Molemmat näkevät Aristoteleen tavoin, että ruumiilliset impulssit on saatettava järjen kontrolliin.

Jos Locke on maltillinen skeptikko, Akvinolainen ei ole. Hän esimerkiksi katsoo tietävänsä kaikki ne asiat, joita Locken mukaan ei voi tietää.⁴⁰ Locke sanoo, ettei olion reaaliolemusta eli mikrofysikaalista konstituutiota voi tietää. Lockelle ongelma on ehkä mieluummin käytännöllinen kuin periaatteellinen: olioiden mikrofysikaalinen rakenne alittaa inhimillisen aistimiskyvyn. Kenties ei olisi periaatteellista estettä tietää reaaliolemuksia, mikäli esimerkiksi kehittynyt havaintovälineistö mahdollistaisi pienimpien kappaleiden tarkastelemisen. Locke ei kuitenkaan täysin sitoutunut korpuskulaariseen teoriaan vaan totesi sen olevan paras saatavilla oleva selitys. Ylipäänsä inhimillinen mahdollisuus tietää luonto jää pinnalliseksi, Locke ajattelee. Katselemme ikään kuin kelloa ja näemme sen viisarrien liikkuvan ja kuulemme tikityksen mutta emme tiedä kellon sisäisestä mekanismista mitään.⁴¹ Myöskään Akvinolaisen mukaan olemuksia ei voi suoraan tietää, vaikka ne on mahdollista tietää epäsuorasti. Olemuksen voi ymmärtää olion aksidentaalisten ominaisuuksien perusteella. Olemus ilmaistaan määritelmänä, joka muodostetaan lisäämällä sukuun

enemmän kuin avoimesti myöntää. Schmaltzin mukaan tällainen ajatus saa tukea siitä, mitä Locke sanoo eläinten sensorisista ajatuksista.

³⁷ Tällaisen tulkinnan epikurolaisuudesta esittää Long (2010, 560).

³⁸ “Property dualism”. Esim, Bennett 1994, 89-90; Jolley 2006, 128

³⁹ *Essay* II.xxvii.27; IV.iii.6

⁴⁰ Kts. s. 205.

⁴¹ Woolhouse 2007, 243

(*genus*) erottava tekijä (*differentia specifica*). Näin saadaan lajin määritelmä (kuten “järjellinen eläin”), joka ilmaisee olion olemuksen. Olemus on analysoitavissa suvuksi ja erottavaksi tekijäksi, joka erottaa saman suvun lajit toisistaan. *Differentia* ei kuitenkaan Akvinolaisen mukaan ole “tunnettu”, emmekä siksi voi tietää myöskään olemuksia välittömästi.⁴² Sielunkaan olemuksesta ei ole suoraa tietoa. Sielun kyvyt ovat eri asia kuin sielu, josta ne “virtaavat”, ja siksi ainoa tapa saada tietoa sielusta on sielun kykyjen tutkiminen. Sielu on myös aktuaalisesti ymmärrettävä ainoastaan silloin, kun jonkin muun olion olemismuoto aktualisoi sen. Näin ollen sielua koskeva tieto on välttämättä epäsuoraa.⁴³ Myöskään Locken mukaan sielu ei ole suoraan tiedettävä.

Molemmat hyödyntävät semantiikkaa filosofisten ajatustensa selittämiseksi. Locken tapa tehdä ero yksinkertaisten ja yhdistettyjen apprehensioiden (simple/complex apprehensions) välille perustuu aristoteelis-skolastiseen merkitysteoriaan ja logiikkaan. Yksinkertaiset apprehensiot eivät ole totuusarvoisia, mutta yhdistetyt ovat. Myöhäisskolastiikan oppikirjoissa toistettiin klassista aristoteelista näkemystä, kuinka mentaaliset, puhutut ja kirjoitetut propositiot ovat yhdistettyjä. Perusmuodossaan ne koostuvat subjektista ja predikaateista, copulasta sekä mentaalisisista akteista, jotka määrittävät kvaliteettia, kvantiteettia, modaliteettia ja niin edelleen. Mentaaliset propositiot perustuvat ideoiden yhdistämiseen myöntävässä ja erottamiseen kieltävässä propositiossa.⁴⁴ Propositioita voi jaotella sen perusteella, millaisia ideoita niihin sisältyy, ja näin erilaisilla propositioilla voi olla erilaisia episteemisiä ominaisuuksia.

Akvinolaisen moderneja ajatuksia näkee valistuksessa Locken jälkeenkin. Esimerkiksi Kantin ajattelussa on paljon yhtymäkohtia Akvinolaisen filosofiaan. Tämä ei ole yllättävää, sillä Kant tunsi brittiläisen empiristisen perinteen lisäksi Wolffin koulufilosofiaa, jonka huomattavana taustana Akvinolainenkin on. Kant Akvinolaisen tavoin korostaa ymmärryksen aktiivista roolia tietämistäpahtumassa, vaikka empiria onkin tietämisen edellytys. Molemmat sanovat, ettei ymmärrys tiedä itseään suoraan. Kantin mukaan myötäsyyntä tietoa kognition apriorisista elementeistä ei ole, vaan ne voi tietää vasta kokemuksen jälkeen. Tuomaan mukaan ymmärryksen voi tietää vain siten, että ymmärrys tarkastelee omaa toimintaansa. Molemmat kannattavat totuuden korrespondenssiteoriaa. Molemmat olettavat vapaan tahdon (toisin kuin Locke, joka ei sano vapaaksi tahtoa vaan persoonaa). Molemmat olettavat universaalilain moraalilain. Molemmat

⁴² “- quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium - -” (*ST* Ia, q.29, a.1 ad 3). Akvinolaisen käytössä adjektiivit *notus* ja *ignotus* tarkoittavat tietämistä tuttuuden perusteella. *Differentiae* ja *essentiae* eivät ole *notae*, sillä niistä ei ole havaintoa. (Pasnau 2002, 428)

⁴³ “Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium” (*in I de An* 1, n.15 eli § 15). Kts. myös Pasnau (2007, 17) ja (2002, 165).

⁴⁴ *Essay* IV.v.5; IV.i.3

olettavat, että on tietoa, mitä ei voi tieteellisessä mielessä tietää tai todistaa metafysiikassa: Akvinolaiselle tätä on *revelatio*, Kantille käytännöllisen järjen postulaatit, joista yksi on jumalaoletus. Jumalatodistuksen kohdalla Akvinolaisen ja Kantin näkemykset poikkeavat. Kant ei hyväksy kosmologista todistusta, sillä kausaliteetin kategoriaa ei saa soveltaa kokemuksen ylittävään jumalapostulaattiin. Akvinolaista ja Kantia yhdistää myös oletus universaalista järjestä, mutta tähän kreikkalaiseen filosofiaan palautuvaan oletukseen näytti tulleen katkos nominalismin ja brittiläisen empirismin, erityisesti Humen ansiosta.

Locken käsitteistä

Locken kognitioteoriassa keskeisin käsite on Descartesilta omaksuttu idean käsite, jota vastaa aristoteelikkojen *species*. *Essayn* johdannossa Locke selittää idean ilmaisevan, mitä aiemmin on tarkoitettu sellaisilla termeillä kuin fantasma, käsite ja *species*.¹ Myös Akvinolainen huomauttaa “idean” olevan latinaksi *forma* tai *species*. Lockelle idea on ajattelun välitön objekti, jonka alkuperä on sisäisessä tai ulkoisessa kokemuksessa ja jolla hän tarkoittaa kaikkea, mikä on tajunnassa havainnon, muistamisen tai ajatteluaktin sisältönä. Nominalistina Locke kieltää yleiskäsitteiden reaalisen olemassaolon ja selittää “general ideas” ihmismielen tuotoksiksi. Ideat edustavat mielenulkoisia olioita, jotka aiheuttavat ideat. Tässä on teorian haavoittuva kohta: Locke olettaa, että koemme välittömästi omat ideamme ja niiden “takana” on ulkomaailman olioita vierä vieressä. Johdonmukaisesti ajatellen kokemus olisi aivan samanlainen, vaikka ulkomaailman olioita ei olisikaan. Locke ei kuitenkaan päädy solipsismiin vaan jonkinlaisen terveen järjen filosofian ja jumalaoletuksen oikeutuksella katsoo ideoiden representoivan ulkomaailman olioita ja kvaliteetteja. Myös Akvinolaisen teoriassa ulkoiset oliot aiheuttavat ihmiselle tiedon itsestään. Locken ideaa vastaa *species*, jonka olemistapoihin tietäminen perustuu. Myös Akvinolainen on representatiivinen realisti: *species* ei ole se, mikä tiedetään, vaan minkä avulla tiedetään ulkomaailman olioita. Locken tavoin Akvinolainen olettaa ihmiselle aktiivisen roolin tietämistapahtumassa sikäli, että ihmisen ymmärryksen täytyy abstrahoida yleinen aistien välittämästä yksityisestä ja tuottaa yleiskäsite. Locken “idea of a particular” on eräässä mielessä Akvinolaisen *species sensibilis*, ja “general idea” on *species intelligibilis*.

¹ *Essay* I.i.8

Mielikuvituksella eli imaginaatiolla on paikkansa niin Akvinolaisen kuin Lockenkin kognitioteoriassa. Akvinolainen tarkoittaa imaginaatiolla (*imaginatio*) aistisielun sisäistä kykyä ja toimintoa, joka tuottaa aistikuvan (*imago, phantasma*) ulkoisen olion sensoriseksi representaatioksi. Aistikuva on tietämisen kannalta välttämätön, sillä ilman sitä ajattelu ja käsitteenmuodostus eivät voi tapahtua – kuten Aristoteles esitti. Imaginaatio kykenee lisäksi yhdistelemään kokemuksessa saatuja aistikuvia uusiksi aistikuviksi vailla vastinetta ulkomaailmassa. Myös Locke kuvailee fantastisia (fantastical) ideoita mielen voluntaarisiksi tuotoksiksi. Ne ovat kompleksisia substanssien ideoita, joilla ei ole mielenulkoista arkkityyppiä. Tältä osin Locken ajattelu noudattelee suunnilleen aristoteelista psykologiaa, mutta fantastisten ideoiden roolin metafyyssisten muotojen välittäjänä hän hylkää. Nominalistina Locke ei myöskään väitä sisäisiä aisteja mielen reaalisiksi rakenteiksi vaan ymmärryksen kyvyksi tarkastella omia toimintojaan.

Ajattelun kuvallisuuden teema läpäisee filosofian historiaa. Ajatus aistimisesta kuvan piirtymisenä tai painautumisena aistielimeen esiintyy Aristoteleen ajoista meidän päiviimme vähintään kielessä. Puhumme edelleen “impressioista”, joskin käänöksissä alkuperäinen merkitys on hämärtynyt. Tavanomainen suomenkielinen vastine on “vaikutelma”, joka implikoi syysuhteen mutta ei painautumisen ja piirtymisen merkitystä. Lockelle tapa puhua aistikuvasta (image, phantasm) imaginaation tuotoksena periytyy ilmeisesti Gassendilta, mutta samoin siitä puhuvat myös Hobbes, Cambridgen-platonistit More ja Cudworth sekä tietysti Akvinolainen ja Aristoteles.² Kuvallisen ajattelun teema esiintyy myös amerikkalaisessa pragmatismissa, sillä Peirce korostaa ajattelun geometrasta luonnetta ja ymmärtää ajattelun kuvien piirtämiseksi ja ajatukset piirroksiksi. Hänen merkkiteoriassaan yksi merkkien laji ovat ikonit eli kuvat (engl. icon, kr. *εἰκὼν*) objektien samankaltaisuuden perustuvina representaatioina. Ajattelu on kuvallista tulkintaa, ei laskemista, Peirce esittää.³ Tiedämme Peircen tunteneen skolastista filosofiaa, erityisesti Johannes Duns Scotuksen ajattelua. Kun lisäksi muistamme Peircen kuvailleen itseään “jokseenkin äärimmäiseksi skolastiseksi realistiksi” universaalikysymyksessä, ei tuntuisi kummalliselta kytkeä Peirceä Aristoteleesta alkaneeseen traditioon.⁴ Tämän ajatuksen kehittäminen paikka on kuitenkin toisaalla.

Locken mukaan olioilla on kyky aiheuttaa meihin ideoita. Ymmärryksen rooli yksinkertaisten ideoiden reseptiossa on täysin passiivinen. Ulkomaailman kappaleet vaikuttavat aistielimiimme,

² Michael Ayers (1991, osa I, s. 45) esittää Gassendi-huomion. Hobbesista ja platonisteista kts. Armstrong 1969, 194. Kts. myös Locke 2008, 498-9.

³ Peirce ajattelun kuvallisuudesta kts. Haaparanta (2008). Tähän voi myös argumentoida, että luonnon perusmuodot ovat geometrisia, esimerkiksi lumihiihtaleessa. Myös Wittgenstein esitti varhaisfilosofiassaan kielen lauseiden olevan maailmassa vallitsevien kontingenttien tosiseikkojen kuvia.

⁴ Pihlström 2008, 26

eikä mieli voi olla vastaanottamatta impressioita eikä havaitsematta niiden aiheuttamia ideoita.⁵ Yksinkertaisten ideoiden kohdalla ei voi erehtyä. Locke vetoaa tässä Jumalaan, joka on säätänyt asiat niin, että olioilla on kyky aiheuttaa meissä ideoita, ja näin “simple idea” on lähes erehtymätön.⁶ Samaan tapaan Akvinolainen esittää, että intellekti oivaltaa olioiden metafysisiä olemuksia ongelmattomalla tavalla ja siksi tämä *apprehensio simplex* on käytännössä erehtymätön ja tapahtuu spontaanisti.⁷ Akvinolainen selittää metafyyssisten muotojen avulla, kuinka liikutetusta aistielimestä lopulta syntyy ymmärrykseen käsite. Locke vetoaa Jumalaan ja tietämättömyyteen: emme voi tietää, miten idea aivoissa fysikaalisten prosessien tuloksena muodostuu.⁸

Ulkomaailman lisäksi Locken ideat voivat olla peräisin sisäisestä kokemuksesta. Mieli voi kääntyä sisäänpäin ja reflektoida omaa toimintaansa ikään kuin sisäisen aistin avulla. Ensin tarkkailemme ulkoista maailmaa, sitten mieltä sen ollessa ajatteluaktissa. Intellektin ajattelu voi olla sekundaarisen, sisään suuntautuvan huomion kohteena, ja näin saamme refleksiiviset, introspektiiviset ideat. Akvinolainen esittää eri tavoin. Intellekti voi käsittää vain yhden asian kerrallaan, sillä ainoastaan yksi muoto voi aktualisoida ymmärryksen kullakin hetkellä. Yksi akti tavoittaa kiven, mutta tarvitaan toinen akti, jolla ymmärrys tavoittaa itsensä ajattelemassa kiveä. Intellekti ei muodosta ideaa itsestään ajattelemassa, vaan kaikki ajattelumme suuntautuu ulospäin. Suora introspektio ei ole mahdollista, vaan intellekti ymmärtää itsensä ainoastaan epäsuorasti.

Sekä Locke että Akvinolainen sanovat totuutta mentaalisen tai puhutun proposition ominaisuudeksi. Molemmille totuuden kriteeri on jonkinlainen korrespondenssi. Akvinolaiselle se on *adaequatio intellectus et rei*, ja Lockelle “agreement of ideas”. Molempien mukaan tietämistäpahtumaan tarvitaan lisäksi mentaalinen myöntö eli *assentio*, missä ymmärrys sitoutuu proposition totuuteen. *Assentio* ei lisää uutta sisältöä siihen, mitä tiedetään, vaan se on teko. Tietoa kumpikaan ei määrittele oikeutetuksi ja todeksi uskomukseksi. Myös Locke puhuu adekvaatiosta mutta eri merkityksessä: idea voi olla adekvaatti, mikäli se täysin vastaa edustamaansa arkkityyppiä, joka voi olla idean ulkoinen tai sisäinen aiheuttaja mutta myös mielen konstruktio.

Substanssin (engl. substance, lat. *substantia*) käsite kytkee Locken aristoteeliseen perinteeseen. Aristoteelinen *substantia* (kr. *οὐσίᾳ*) tarkoittaa ensinnäkin ominaisuuksien subjektia eli sitä, mikä on ensisijaisesti ja itsenäisesti ja kannattelee aksidensseja. Toiseksi se tarkoittaa metafyyssistä luontoa, jonka ansiosta olio on, mitä on, ja toimii niin kuin toimii. Aristoteleen mukaan substansseja ei ole ilman aksidensseja eikä varsinkaan aksidensseja ilman substansseja. Määritelmällisesti

⁵ *Essay* II.1.25; IV.iv.4

⁶ *Essay* II.xxxii.14

⁷ *Apprehensio* on *simplex* tai *complex* Aristoteleen *de Int.* mukaisesti.

⁸ *Essay* IV.iii.28

substanssi on olio, joka on itsensä varassa eikä jossakin muussa. *Substantia* on *primum ens*.⁹ Se on itsessään ymmärrettävä mutta vain aksidentaalisesti aistittava, sillä substanssi ei ole empiirinen objekti vaan tiedetään ainoastaan havaittavien aksidenssiensa perusteella. Skolastikkojen oppilause *actiones sunt suppositorum* tarkoittaa, että toiminnalla on oltava *suppositum* eli subjekti.¹⁰ Descartesin oletus ajattelevasta oliosta (*res cogitans*) perustuu tähän: ajattelemisaktilla on oltava *suppositum* eli *res*, joka ajattelee, *cogitat*. Siihen perustuu myös Locken ei-empiirinen substanssioletus.

Locke ei osaa määritellä substanssia tarkasti, millä on seurauksia identiteetin ja individuaation selittämisen kannalta. Hän hylkää näkemyksen, jonka mukaan aksidenssien individuaatio perustuu tietyn substanssin aksidenssina olemiseen. Sen sijaan, Locke sanoo, aksidenssien ja substanssien individuaation perusta on eksistenssi eli tietyssä paikassa tiettyä aikana oleminen. Substanssi eli substraatti on reaalin mutta ei-empiirinen postulaatti, "jokin, mistä ei tiedä mikä". Tiedyt havaittavien kvaliteettien ideat esiintyvät säännönmukaisesti yhdessä, ja jotenkin on selitettävä, mikä kietoo ne yhteen. Selitys on kvaliteettien kantajaksi oletettava substanssi, josta ei ole ideaa.¹¹ Substanssin mikrofysikaalinen reaaliolomus jää tietymättömäksi, ja substansseista puhuminen on ainoastaan nominaaliolomuksista puhumista. Samasta syystä luonnonfilosofia ei voi olla demonstratiivinen tiede esimerkiksi geometrian tavoin. Locke kuvaa substanssin tiedettävyyttä kertomuksella intialaisesta, jonka mukaan maailmaa kannattelee elefantti, joka puolestaan on valtavan kilpikonnan päällä. Kun intialaiselta kysyy, mikä kilpikonaa kannattelee, vastaus on "something, he knew not what".¹² Substanssia ei voi selittää havaittavien kvaliteettien avulla, sillä siitä seuraa *ad infinitum regressio*. Berkeley huomauttikin, että Locken substanssin käsite ei ole muuta kuin skolastikkojen *materia prima*, joka itsessään on vailla ominaisuuksia.¹³ Substanssi lieneekin jääne Locken skolastisen logiikan koulutuksesta. Locken pyrkimys oli edistää korpuskularismia ja syrjäyttää aristoteelis-skolastista luonnonfilosofiaa. Substanssin käsite ei kuitenkaan ole löytänyt paikkaa korpuskulaarisessa teoriassa. Vieläpä jos substanssi oletetaan joksikin, mikä on oliot muodostavien ainepartikkelien lisäksi, niin tämä oletus on ristiriidassa korpuskulaarisen filosofian kanssa.

⁹ *Met.* VII.1, 1028a30-35

¹⁰ *ST* IIa IIae q.58, a.2c: "Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem."

¹¹ *Essay* II.xxiii

¹² *Essay* II.xiii.19; II.xxiii, 2

¹³ *Principles* I.11 (Berkeley 2009, 28)

Aristoteleen metafysiikan mukaan luonnonolio on komposiitti eli aineen (*ἔλη*) ja muodon (*μορφή*) yhdelmä. Yksilö, aistein havaittava substanssi syntyy, kun muoto aktualisoi potentiaalisen materian ja tekee siitä sen, mikä se on. Muodot ovat itsessään muuttumattomia ja ikuisia. Koska kaikkien lajin edustajien aktuaalisuuden periaatteena on sama lajimuoto, niiden yksilöllisten piirteiden täytyy perustua aineeseen. Akvinolainen täsmensi, että *principium individuationis* on yksilöllinen eli osoitettu aine, *materia signata* erotuksena aineesta yleensä, *universaliter*.¹⁴ Aristoteleen käsitys aineesta individuaatioperiaatteena synnytti runsaasti spekulointia skolastikkojen piirissä. Ensinnäkin siitä seuraa, että ihminen on ensisijaisesti lajinsa edustaja ja vasta sen jälkeen yksilö. Lajit eroavat toisistaan muotonsa perusteella, ja materia erottaa samaan lajiin kuuluvat yksilöt. Materia on silti alempiarvoinen ja potentiaalinen muotoon nähden, mistä seuraa, että yksilöt ovat olemassa vain toissijaisesti muotojen ollessa ensisijaisia. Tämä ei arvatunkaan sovi yhteen esimerkiksi sen teologisen näkemyksen kanssa, että Jumala tuntee ihmiset yksilöinä. Myös ruumiittoman mutta yksilöllisen ylösnousemuksen selittäminen aristoteeliselta pohjalta vaikuttaa hankalalta. Ylipäänsä ajatus, että sielu ruumiin muotona voisi olla olemassa ilman ainetta, on vastoin Aristoteleen metafysiikkaa.¹⁵ Vähintään se vaikuttaa irralliselta ja omituiselta Aristoteleen filosofian kokonaisuuteen suhteutettuna.

Substanssin käsitteeseen liittyy aksidenssin käsite. Aristoteelisessa perinteessä ei tunneta substanssia vailla ominaisuuksia. Ominaisuuksia on kahdenlaisia: substantiaalisia ja aksidentaalisia. Substantiaaliset ominaisuudet ovat välttämättömiä, sillä ilman niitä olio ei ole se, mikä se on. Oliota, kuten ihmistä, ei liioin voi tunnistaa siksi olioksi, mikä se on, ilman, että tunnistaminen perustuu substantiaaliin ominaisuuksiin, joita ihmiselle ovat rationaalisuus ja yhteisöllisyys. Substantiaalistien ominaisuuksien lisäksi on kontingenteja aksidentaalisia ominaisuuksia, joiden

¹⁴ Yksilöllisen ja universaalien aineen distinktio on välittynyt Akvinolaiselle Avicennalta. Kts. QDV q.10, a.5c: “- [O]mnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universalis. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur. Unde philosophus dicit in VII Metaph., quod *hominis partes sunt forma et materia ut universaliter, Socratis vero forma haec et haec materia*. Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis.”

¹⁵ *de An.* III.5 tuli merkittäväksi myöhäisantiikissa ja keskiajalla juuri siitä syystä, että siinä Aristoteles näyttää sanovan, että aktiivinen järki on olemuksellisesti puhdasta aktuaalisuutta eikä siksi voi liittyä aineeseen eikä myöskään tuhoutua. Jos tämän ymmärretään tarkoittavan ihmisen rationaalista sielunosaa, niin teologinen dogma kuolemattomasta sielusta saisi ainakin näennäistä tukea. Muissa yhteyksissä Aristoteles on selkeästi sitä mieltä, että sublunaarisessa maailmassa muoto ja aine eivät voi olla erillisiä kuin potentiaalisina, ja siksi väite aineettomasta aktuaalisesta muodosta on omituinen. Kuolemattomuuden puolustajat tulkitsivat, että vaikka muoto ei voikaan olla ilman ainetta, niin aktiivinen järki voi, sillä aktiivinen järki ei ole sama kuin ruumiin muoto. Tämäkin tulkinta on erikoinen sen Aristoteleen periaatteen valossa, ettei ajattelu ole mahdollista ilman fantasmaa, jonka syntyminen edellyttää aistivan ruumiin toimintaa. Kts. s.85-7 ja 135-6.

oleminen on kategoriaopin aksidenssien olemistavan mukaista. Akvinolainen olettaa kvaliteetit reaalisiksi. Esimerkiksi punaisuuden havaitseminen tarkoittaa tuon värikvaliteetin muodon aktuaalistumista ensin aistielimessä ja sitten intellektissä. Locken mukaan substansseissa itsessään on primäärisiä kvaliteetteja (kuten kiinteys, ulottuvaisuus ja hahmo). Lisäksi olioiden reaaliolemuksesta seuraa niiden kyky aiheuttaa sekundaaristen kvaliteettien (kuten kuumuuden tai punaisuuden) ideoita. Aristoteelisten aksidenssien lockelaisia vastineita ovat yksinkertaisten kvaliteettien ideoiden lisäksi osa kompleksisista modien ideoista, joiden oleminen riippuu substanssien olemisesta.¹⁶ Locken primäärisiä kvaliteetteja vastaavat aristoteeliset yhteiset aistittavat, ja sekundaarisia kvaliteetteja varsinaisesti aistittavat. Ensisijaisen tiedettävyyden järjestys on kuitenkin päinvastainen. Skolastisessa terminologiassa varsinaisesti aistittavat ovat *per se primo*, ja yhteisesti aistittavat *per se secundo*. Locke ei suinkaan itse keksinyt ajatusta kvaliteettien jakamisesta primäärisiin ja sekundaarisiin, vaan se esiintyy esimerkiksi Galileo Galilein luonnonfilosofiassa, ja tämänkin ajatuksen voi palauttaa aristoteeliseen skolastiikkaan.

Renessanssipsykologian kysymysten keskeisiä lähteitä oli Averroësin *Suuri kommentaari* Sielusta (eli *Commentarium magnum in Aristotelis libros de Anima*), missä Kommentaattori osoittaa Filosofin teoksessa epäselväksi jääneitä kohtia.¹⁷ Renessanssifilosofoja askarrutti kysymys, “aistitaanko yhteisesti aistittavat [eli *communia sensibilia* kuten liike, hahmo, koko ja lukumäärä] varsinaisesti vai aksidentaalisesti”. Keskustelun tuloksena 1500- ja 1600-luvuilla syntyi ajatuksia primäärisistä ja sekundaarisista kvaliteeteista. Esimerkiksi Suárez *Sielusta*-kommentaarissaan tarkastelee mahdollisia asennoitumisia tähän kysymykseen.¹⁸ Kvaliteettien subjektiivisuuteen kiinnitti huomiota jo Petrus Johannes Olivi, joka kritisoi Akvinolaisen päivinä *Sentenssikommentaarissaan* aristoteelikkojen muototeoriaa tulkiten sen representatiiviseksi idealismiksi: “jos tarkastelevan kyvyn ja itse objektin väliin oletettaisiin jotakin muuta, se mieluummin verhoaisi olion ja estäisi sitä tulemasta läsnä olevana tarkasteltavaksi kuin edistäisi sitä”.¹⁹ Puheemme koskee mieleemme muodostuvia kuvia, joiden kvaliteetteja projisoimme ulkomaailmaan: “oliota itseään ei nähdä, vaan ainoastaan sen kuva ikään kuin se olisi olio itse”.²⁰

¹⁶ *Essay* II.xii.4; II.xxiii.1. Kaikilla modin ideoilla (kuten murhan tai kiitollisuuden ideoilla) ei ole mielenulkoista vastinetta.

¹⁷ Park 2009, 474

¹⁸ *Ibid.* Dod (1982) ajoittaa Averroësin *Suuren kommentaarin* latinannoksen v.1220-35. Sen pohjalta käytiin vilkasta keskustelua vielä 400 vuotta myöhemmin.

¹⁹ “Si aliquid aliud interponeret inter aspectum potentiae et ipsum objectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuvaret.” (*II Sent.* q.58 ad 14; lainannut Pasnau 1997, 245).

²⁰ “[E]rgo res non videbitur in se, sed solum videbitur eius imago acsi esset ipsa res.” (*II Sent.* q.74; lainannut Pasnau 1997, 244). Olivi päättelee, että muototeorian mukaan kognition täytyy kohdistua joko pelkkään muotoon tai muodon “taakse” ulkomaailmaan. Edellinen tarkoittaa idealistista, jälkimmäinen realistista

Kun Olivi havaitsee punaisen kukan, punaisuus on mentaalisen representaation ominaisuus, jota ei voi väittää olevan mielen ulkopuolella. Myöhemmin sitä alettaisiin kutsua “sekundaariseksi kvaliteetiksi”.

Aristoteelikkojen tavoin Locke puhuu olemuksista (essences), joita on kahdenlaisia: nominaaliolemuksia ja reaaliolemuksia. Nominaaliolemukset ovat kielellisiä ja sopimuksenvaraisia määritelmiä. Ne perustuvat kieliyhteisön riittävään yksimielisyyteen siitä, millaisia kvaliteetteja johonkin asiaan liitetään. Reaaliolemuksen Locke kuvailee hämmästyttävän aristoteelisella tavalla siksi, minkä ansiosta jokin on, mikä se on. Olion reaaliolemus on sen “todellinen, sisäinen konstituutio”, josta olion ominaisuudet ja kvaliteetit riippuvat.²¹ Tällä Locke tarkoittaa olioiden aineellista rakennetta sillä tasolla, mihin aistihavainto ei kykene. Aristoteelisen essentialismin Locke kiistää, mutta kuitenkin hän olettaa esimerkiksi ihmiset järjeltään, kyvyiltään ja luonnollisilta oikeuksiltaan samanlaisiksi ja perustelee tämän Jumalalla.²² Nominalistina Locke silti katsoo lajit kielen, ei luonnon tosiasioiksi.²³ Aristoteelinen olemus substantiaalisena muotona muuttuu Locken filosofiassa aineellisen olion mikrofysikaaliseksi rakenteeksi eli reaaliolemukseksi. Reaaliolemus on olioiden identiteetin perusta eikä sitä voi tietää. Tästä seuraa Lockelle vaikeuksia paitsi olion identiteetin ontologisen perustan periaatteellisen tietämättömyyden vuoksi myös sikäli, että olion identiteetin pysyminen aikojen vaihtuessa vaikuttaa mahdottomalta selittää. Aine ja sen (aiheuttamat) kvaliteetit ovat jatkuvassa liikkeessä. Locke vetoaa nominaaliolemuksiin. Olion ominaisuudet voivat muuttua jonkin verran ilman, että se menettää identiteettinsä. Tammipuu voi kasvaa ja menettää oksiaan, mutta tunnistamme sen silti samaksi puuksi. Muodostamme olioista reaalisia kompleksisia “spesifejä” ideoita, jotka koostuvat sellaisista yksinkertaisista kvaliteettien ideoista, joiden perusteella voimme tunnistaa ja nimetä olion ajasta toiseen siinä tapahtuvista muutoksista huolimatta.²⁴ Identiteettiä käsittelevä kappale sisältyi *Essayn* toiseen editioon (1694). Pian sen jälkeen Locken teoria spatio-temporaalisesta eksistenssistä individuaatioprinsiippinä sai osakseen paljon kritiikkiä paitsi Stillingfleetiltä myös John Sergeantilta, Henry Leeltä ja Leibniziltä. Teologit esimerkiksi sanoivat sen olevan yhteensopimaton kolminaisuusopin kanssa. Sergeant moitti sitä kehämäiseksi. Leibniz piti Locken identiteetin kriteeriä vain sanojen merkityksillä

representationalismia. Koska emme havaitse ulkomaailmaa, emme myöskään voi tietää siitä mitään, Olivi esittää. Kts. Pasnau (1997, 244-6).

²¹ *Essay* III.iii.15

²² Esim. *Treatise on Government* II § 6. Jumalaan vetoava Locke tuntuu esittävän jonkinlaista teologista essentialismia, mutta luonnonfilosofina hän suhtautuu skeptisesti essentialismiin.

²³ *Essay* III.vi

²⁴ *Essay* II.xxvii.7 ja 28

leikkimisenä ja huomautti, että identiteetin täytyy perustua johonkin olion sisäiseen, reaaliseen identiteetin perustaan (mistä tulee mieleen esimerkiksi Scotuksen *haecceitas*).²⁵

Abstraktiolla Locke tarkoittaa aktia, jossa mieli tarkastelee partikulaaristen olioiden ideoita (tai yksinkertaisia ideoita) ja poimii niistä yhteiset piirteet. Näin mieli muodostaa abstraktin eli yleisen idean esimerkiksi ihmisestä tai valkoisuudesta. Locken “general idea” vastaa aristoteelikkojen yleiskäsitettä. Akvinolaisen kognitioteoriassa *abstractio* on ymmärryskyvyn aktiivinen aspekti, joka abstrahoi eli eristää aistikuvasta ymmärrettävän muodon, jonka perusteella ymmärrys tuottaa yleiskäsitteen. Aristoteelinen filosofia takaa käsitteitä nimittäville termeille välttämättömän merkityksen. Nominalistisen perinteen kanssa harmoninen erottelu primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien välillä korostaa kielen vääjäämätöntä monimerkityksisyyttä. Esimerkiksi Malebranche huomautti termin “vihreä” voivan viitata nurmikon aistikyvyn alittaviin partikkeleihin tai vihreyden aistimukseen, kun katsoo vihreää nurmikkoa.²⁶ Locke puhuu samaa tarkoittaessaan “substanssien nimien” “kaksoisreferenssistä” (double reference): sana voi viitata substanssin reaaliolemukseen (eli hiukkasrakenteeseen) tai olion aiheuttamien samanaikaisten kvaliteettien kokoelmaan. Edellisessä tapauksessa nimitämme jotakin, mikä jää tietymättömäksi, jälkimmäisessä jotakin subjektiivista ja epämääräistä.

Akvinolainen esittää kreikkalaisille tyypillisen teorian sielusta, joka jakautuu hierarkkisiin osiin, joiden kokonaisuus on sielu. Sielun eri osia vastaavat eri kyvyt, *facultates animae*. Rationaaliseen sielunosaan kuuluvat ymmärtävät kyvyt, haluavaan sielunosaan appetitiiviset kyvyt, ja vegetatiiviseen osaan aineenvaihduntaan sekä lisääntymiseen liittyvät kyvyt. Rationaalisen ja haluavan sielunosan kykyjä on sekä järjellisiä että aistillisia. Kyvyt jakautuvat myös aktiivisiin ja passiivisiin kykyihin.²⁷ Lockekin erittelee mielen toimintoja ja toteaa niitä olevan kaksi: ajattelu (thinking) ja tahtominen (willing). Näiden ja muiden sisäisten kykyjen ideat ovat reflektiivisiä ideoita. Ajattelukykyä (power of thinking) kutsutaan ymmärrykseksi (understanding), ja haluamiskykyä (power of volition) kutsutaan tahdoksi (will). Näitä kykyjä kutsutaan nimellä “faculties of the mind”.²⁸ Locke ei esitä, mitä ajattelu on. Tahtominen sen sijaan on aina

²⁵ Thiel 1998, 233-252

²⁶ Hakkarainen (2007, 102) kertoo Malebranchen esittäneen ajatuksen teoksessaan *Recherché de la vérité* (1674-5). Vastaavaa esimerkkiä käyttää vuonna 1912 Bertrand Russell *Filosofian ongelmien* alussa (2005, 19-24). Edellisen kerran muistan lukeneeni samankaltaista Kari Enqvistin kirjasta *Olemisen porteilla* (1998), missä aistihavaintojen efektiivisen, emergentin “likiarvotodellisuuden” vertailukohdaksi nostetaan luonnontieteen kvanttiodellisuus ja viime kädessä koko universumin aaltofunktio. Enqvist kysyy, mitä tarkoitamme, kun puhumme esimerkiksi rautakangesta. Locken “double reference” kts. *Essay* III.ix.12-13.

²⁷ Kts. esim. *ST* I, q.78 sekä suomennoksen selitykset s. 639.

²⁸ *Essay* II.vi.2; II.xxi.5-6. “The faculties of mind” ovat ajattelu eli “perception” (II.ix), muistaminen eli “retention” (II.x) ja erottelukyky eli “discerning” (II.xi). Locke käyttää termejä “faculty”, “operation”, “power” ja “action” hyvin epäjohdonmukaisella tavalla.

seurausta jostakin huolesta tai levottomuudesta (*uneasiness*), josta halutaan vapautua. Kuitenkin *Essayn* ensimmäisessä laitoksessa Locke selittää tahtomisen eri tavalla, ja sen mukaan hyvä määrää tahtoa: “Siis hyvä, nimittäin Korkein Hyvä yksin määrää tahtoa”.²⁹ Tämä vastaa tarkalleen Akvinolaisen teoriaa appetitiivisista kyvyistä. Ne kohdistuvat objekteihin sikäli kuin ne ovat hyviä. Tämä on rationaalista determinismia: ymmärryskyky oivaltaa, mikä on hyvä, ja hyvä determinoi haluavia kykyjä. Haluavat kyvyt (*potentiae appetitivae*) jakautuvat tahtoon eli ymmärtävään haluun (*appetitus intellectivus*) ja aistivaan haluun (*appetitus sensitivus*). Edellistä liikuttaa universaali hyvyys, jälkimmäistä jokin konkreettinen hyvä asia.³⁰ Locke muuttaa näkemystään seuraavaan laitokseen. Hän ei hylkää alkuperäistä näkemystä vääränä vaan mieluummin epätäydellisenä. Hyvä tahdon liikuttajana tekee tahdosta puhtaasti tiedollisen asian, mitä se Locken mielestä ilmeisestikään ei ole. Niinpä hän puhuu tahtoa määräävästä levottomuudesta (*uneasiness*): “Muutoksen aiheuttaa aina jokin *uneasiness* - - Tämä on se suuri motiivi, joka vaikuttaa mieleen ja saa sen toimimaan, ja kutsumme sitä lyhyesti tahtoa määrääväksi”.³¹ Locken yksi esimerkki koskee juoppoa, joka tietää paheen vaarantavan terveytensä mutta jatkaa silti juomista. Hän voi toisinaan päättää lopettaa juomisen, mutta kun *uneasiness* palaa, tiedetty hyvä menettää otteensa ja *uneasiness* määrää tahtoa.³²

Uneasiness on hankala suomennettava, sillä kaikki vastineet tuntuvat jättävän jonkin merkitysvivahteen pois. Kääntämisen sijaan yritän selittää termin merkitystä. Locke – vanhana aristoteelikkona – toteaa kaikkien tavoittelevan onnellisuutta. Ihmiset tavoittelevat sitä monin tavoin. Ymmärtääkseen heidän valintojaan on kysyttävä, mikä synnyttää heidän tahtoaan määräävän *uneasiness* ja saa heidät toimimaan niin kuin toimivat. *Uneasiness* aiheutuu ensinnäkin sellaisesta, mikä ei ole vallassamme. Ruumiilliset, esimerkiksi tarpeesta, sairaudesta, loukkaantumisesta tai kidutuksesta aiheutuvat kärsimykset synnyttävät *uneasiness*. Samaten poissa olevaan hyvään kohdistuva halu aiheuttaa *uneasiness*. Myös suru (*sorrow*) on menetetyn hyvän aiheuttama *uneasiness*, pelko (*fear*) on tulevan pahan ajattelemisesta aiheutuva *uneasiness*, epätoivo (*despair*) seuraa ajatuksesta hyvän saavuttamattomuudesta ja voi tuottaa *uneasiness*, viha (*anger*) on *uneasiness* kuin myös kateus (*envy*) ja häpeä (*shame*). Ruumiillinen kipu ja mielen rauhattomuus

²⁹ *Essay* II.xxi.29 ensimmäisen edition mukaan: “*Good then, the greater Good is that alone which determines the Will*”. Ensimmäisen edition teksti on sisällytetty Nidditch-laitokseen s. 250. Kts. myös II.xxi.33 ensimmäinen editio: “... the preference of the Mind be always determined by the appearance of Good, greater Good” (Nidditch-laitos s. 256).

³⁰ *ST* Ia, q.80

³¹ *Essay* II.xxi.29 myöhemmissä editioissa: “The motive to change is always some *uneasiness* - - This is the great motive that works on the Mind to put it upon Action, which for shortness sake we will call *determining of the Will*”. Kts. myös II.xxi.57: “- - the various *uneasinesses*, that determine the will in the preference of each voluntary action - - ”.

³² Woolhouse 2007, 327-8

ovat myös *uneasiness*.³³ Locken ajattelu on epikurolaista mielihyvämoraalia, missä tavoitteena on ataraksia (*ἀτάραξια*) tuskattomuuden tilana ja puutteen poissaolona, ja hyvän käsite määritellään mielihyvän käsitteen avulla. Henkinen nautinto on tärkeämpää kuin ruumiillinen, ja päämääränä on staattinen enemmän kuin dynaaminen tila. Ruumiillisissa nautinnoissa kohtuullisuus on tärkeää, sillä vain sen avulla voi välttyä niiden poissaolon aiheuttamalta tuskalta. Tie nautintoihin käy hyveellisyyden kautta. Nautinto ilmenee järjen kehittämisestä seuraavana vapautena peloista ja pakottavista haluista.³⁴ Voisi ehkä sanoa, että stoalaiset tavoittelevat hyveellisyyttä mielihyvästä piittaamatta, mutta epikurolaiset ja Locke näkevät hyveen tieksi nautintoon.³⁵

³³ *Essay* II.xxi.31: "This *Uneasiness* we may call, as it is, *Desire*; which is an *uneasiness* of the Mind for want of some absent good. All pain of the body of what sort soever, and disquiet of the mind, is *uneasiness*." Locke tahdosta kts. esim. Bennett 1994, 94-98. Kts. myös *Essay* II.xx.8 alk.

³⁴ Diogenes Laërtios (Diógenes Laercio 2008) esittelee Epikuroksen ajatuksia maineikkaassa teoksessaan kreikkalaisen filosofian historiasta. Epikuroksen mukaan mielenrauhaa järkyttävät eniten väärät käsitykset (X.131-132). Sielulliset tuskat ja nautinnot ovat ruumiillisia suurempia, Epikuros huomauttaa kyreneläisiä vastaan, sillä ruumiilliset kokemukset ovat sidoksissa vain nykyhetkeen, mutta sielullisiin vaikuttavat niin menneet kuin tulevatkin (X.136-137). Vaikka mikään mielihyvä ei itsessään ole paha, niin joistakin mielihyvän lähteistä aiheutuu enemmän vaivaa kuin nautintoa (X.141). Korkeimman mielihyvän saavuttamisen mahdollistaa filosofian harjoittaminen. Se on sielun terveydestä huolehtimista ja sen avulla on mahdollista vapautua irrationaalisista – kuten jumalia, kuolemaa ja kuolemanjälkeistä – koskevista peloista mutta myös päästä nauttimaan ystävyydestä. (X.122, 148). Viisaudesta syntyvät kaikki muut hyveet, ja nautinnollinen elämä edellyttää hyveellisyyttä. Hyveellisyys ja nautinnollinen elämä kuuluvat luonnostaan ja erottamattomasti toisiinsa (X.132).

³⁵ Epikurolaisesta etiikasta kts. esim. McIntyre 2010, 97-104.

LOPUKSI

“[V]irtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum”¹

– Tuomas Akvinolainen, *Quaestiones disputatae de virtutibus* q.1, a.1

“I place *virtue* as the first and most necessary of those endowments that belong to a man or a gentleman, as absolutely requisite to make him valued and beloved by others, acceptable or tolerable to himself. Without that, I think, he will be happy neither in this nor the other world.”

– John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*

“[T]he educational process has no end beyond itself; it is its own end”

– John Dewey, *Democracy and Education*

Olemme havainneet tietävän subjektin käsitteen tulkintojen heijastelleen filosofisissa, poliittisissa ja uskonnollisissa käsityksissä tapahtuneita muutoksia. Kartesiolainen minuuden samastaminen tietoisuuteen on osoittautunut harhaksi länsimaisessa filosofiassa. Ihminen ei ole järjen ohjaama tietoinen subjekti, mitä erityisesti freudilaisessa teoriassa Schopenhaueria toistaen korostetaan. Tästä ei kuitenkaan pidä päätellä, ettei millään ole mitään väliä, kun ihminen kaikesta huolimatta pysyy mysteerinä itselleen. Sokrates sanoi, että sielu on ihmisen tärkein osa ja siitä pitää huolehtia pyrkimällä tuntemaan itsensä. Itsetuntemus on tehtävistä vaikein ja tärkein. Se on muista huolehtimisen ja siten myös kasvatuksen edellytys. Positiivinen vapaus perustuu itsetuntemukseen, sillä ainoastaan tietoinen suhde oman ajatteluun mahdollistaa aitojen valintojen tekemisen. Itsetuntemuksen puuttuminen johtaa riippuvuuteen psykologien, terapeuttien, lakimiesten, valmentajien tai konsulttien ja muiden

¹ “Hyve tekee haltijastaan hyvän ja saa hänen tekonsakin hyväksi”

“asiantuntijoiden” palveluksista. Siksi itsetuntemuspyrkimysten tukeminen on asetettava koulutusinstituution tehtäväksi lyhytnäköisen tehokkuususkonnon sijaan. Sokrates määritteli hyvän elämän tavalla, josta kasvatukselliset päämäärät voi johtaa: “tärkeämpää kuin mikään muu on kehittää itsensä mahdollisimman hyväksi ja viisaaksi”.² Sokrates kannatti eettistä intellektualismia: hyve ja tieto kietoutuvat toisiinsa, ja niiden kehittäminen johtaa eudaimoniseen elämään sekä moraaliseen autonomiaan. Aristoteleen *Sielusta*, ensimmäinen perinpohjainen sieluteoria, innoitti tutkijoita Locken päiviin saakka. Kristinopin kontekstissa sielun tutkimiseen liittyi voimakkaita taikauskaisia motiiveja, mutta keskustelua käytiin Aristoteleen filosofian ympärillä. Akvinolaisella oli keskeinen rooli siinä prosessissa, missä “pakanallisen” Aristoteleen filosofiaa saatettiin osaksi katolista teologiaa. Akvinolaisen vaikutushistorian ansiosta aristoteelis-skolastinen subjektikäsitys välittyi myöhemmille vuosisadoille. Locke Akvinolaisen ja Aristoteleen tavoin korosti kasvatuksen merkitystä hyvän elämän kannalta. Ihminen on moraalinen ja rationaalinen olio, ja nämä olemispuolet lankeavat yhteen: onnellisuuteen ja hyvään elämään kuuluu omien kykyjen monipuolinen kehittäminen. Näin ajatteli Aristoteles, ja saman ajatuksen esitti Kant. He olivat kasvatuksellisista arvoista samaa mieltä.

Sittemmin tietävään subjektiin kohdistuva mielenkiinto on saanut uusia motiiveja. Matemaattis-luonnontieteellisen ja eksperimentaalisen tieteen vakiinnutettua asemansa metodeineen ja “varmoine” tuloksineen filosofian on täytynyt arvioida paikkansa uudelleen. Tietoisuutta esitetään filosofian omaksi tutkimusalueeksi. Yksi keskustelluimmista teemoista on edelleen sielu, jota kutsutaan mieluummin “psyhyeksi” tai “mieleksi”, ja vastaavasti puhutaan esimerkiksi “mielen filosofiasta” tai “rationaalista psykologiasta”. Toiseksi, uuden luonnontieteen syntyminen lisäsi skepsistä traditionaalista ajattelua kohtaan. Kysymys varman tiedon mahdollisuudesta sai filosofit selvittämään inhimillistä tietokykyä. Tätä “epistemologista käännettä” heijastelevat otsikoillaan esimerkiksi teokset *An Essay Concerning Human Understanding*, *Principles of Human Knowledge*, *A Treatise of Human Nature* tai *Kritik der Reinen Vernunft*. Kolmanneksi, aristoteelisen filosofian väistyessä tilalle syntyi uudenlainen todellisuuskäsitys, eikä maailma enää ollut objektiivisena tarjolla, vaan subjektin osaksi tuli aktiivinen rooli tiedetyn maailman konstituutiossa. Tällaista saattoi kuulla nominalismin, idealismin tai fenomenologian suunnalta, mutta yhtä kaikki metafysiikan painopiste oli siirtynyt maailmasta subjektin tietokykyyn, mikä ilmeni ehkä selkeimmin saksalaisessa idealismissa. Tosin amerikkalaisessa pragmatismissa realismin ja idealismin sekä siihen liittyvän tieteellisen realismin ja konstruktivismin välistä keskustelua on käyty koko perinteen lyhyen historian ajan. Hieman yksinkertaistaen voi tiivistää, että Peircen

² *Apologia* 36c

kannattamaa skolastista realismia, yleisyyden ensisijaisuutta ja logiikkaa vastaan on asetettu mieluummin nominalismia ja yksilöllisyyttä korostanut William James (1842-1910), ja eräässä mielessä amerikkalaisessa filosofiassa on 1800-luvun lopulta lähtien käyty samaa keskustelua kuin Locken Englannissa.³ Neljänneksi, tieteellisen tutkimuksen valossa monet, esimerkiksi elämän ja tietoisuuden käsitteet ovat problematisoituneet. Tietoisuuden subjektia ei välttämättä tulkita kartesiolaisen teatterin kiinteärajaiseksi, oliomaiseksi katselijaksi, vaan tietoisuudesta on tullut ennemminkin metafora, jolla viitataan häilyvärajaiseen, monitasoiseen prosessiin, joka synnyttää tietoisuuden kokemuksen. Tietoisuus ei ole joko tai -tyyppinen ominaisuus vaan erimääräisenä emergoituva laadullinen piirre.⁴ Esimerkiksi nimitys “tekoäly” – englanniksi kuvaavasti *artificial intelligence* – saa kysymään, mikä on se *intelligentia non arte facta*, jota kahden vuosituhannen ajan sanottiin ihmisen muusta olevaisesta erottavaksi olemukselliseksi ominaisuudeksi.

Locken vuosisadalla tiedon sanottiin olevan valtaa. Bacon julisti Jumalan luoneen ihmisen luontoa hallitsemaan, mutta valtikka tuntui olevan kateissa. Luonnon herruuden palauttaminen, *instauratio magna* oli määrä toteuttaa valjastamalla tiede ihmiskunnan palvelukseen ja hyödyntämällä luontoa inhimillisten päämäärien saavuttamiseksi. Myös kasvatusta oli uudistettava. Baconin *The Proficiency and Advancement of Learning* (1605) sisältää ohjelman oppineisuuden esteiden poistamiseksi ja intellektuaalisen pysähtyneisyyden kääntämiseksi kohti edistystä. Nykyiseen curriculum-ajatteluun moraali ei juuri kuulu, vaan kasvatusta perustuu tehokkuusarvojen varaan. Baconin jälkeen tiedosta on tullut valtaa uudessa merkityksessä: valtaa pitävät ne, joilla on pääsy tietoihin ja jotka tekevät päätöksiä. Tieto on arvokasta sikäli kuin sillä on instrumentaalista arvoa, ja arvo mitataan rahassa. Kasvatuksesta on tullut poliitikkojen ja talouselämän väline ja palvelija (*ancilla mercatorum*). Lyotardin mukaan hallitseva luokka “ei enää koostu perinteisestä poliittisesta luokasta, vaan yritysjohtajien, korkeiden virkamiesten, suurten korporatiivisten, ammatillisten, poliittisten ja tunnustuksellisten organisaatioiden johtajien monitasoisesta kerrostumasta”.⁵ Poliitiikka vaikuttaa tietoon kontrolloimalla tutkimusresursseja: tiede tuottaa tieteellisiä väittämiä, mutta ilman rahaa ei saada todisteita eikä myöskään verifioituja “totuuksia”. “Tieteen kielipelistä tulee rikkaiden peliä”, kirjoittaa Lyotard, “jossa varakkaammalla on suuremmat mahdollisuudet olla oikeassa. Rikkaus, tehokkuus ja totuus samastuvat”.⁶

³ Kts. esim. Pihlström 2008

⁴ Tämä on Dennettin (1999) keskeinen väite. Doll kiinnittää samaan asiaan huomiota. Mielelle (mind) on esitetty tyhjän taulun lisäksi vertauskuviksi esimerkiksi lihasta ja mustaa laatikkoa, mutta tällöin ei ole huomattu mielen olevan itsessään metafora (1993, 109-110).

⁵ Lyotard 1985, 28

⁶ Lyotard 1985, 71

Lyotard kutsuu “performatiivisuuden periaatteeksi” näkemystä, jonka mukaan kasvatuksen tehtävä on yhteiskunnan tehokkuuden lisääminen ja ylläpitäminen. Teknologiset vaatimukset sanelevat opetussuunnitelmat, ja opettajia arvioidaan sen perusteella, miten hyvin he saavat iskostettua nämä instrumentaaliset arvot kasvatettaviin. Kun kasvatusta legitimoitetaan performatiivisuuden periaatteella, Lyotard huomauttaa, tiedolle ei jää lainkaan itseisarvoa vaan se on arvokasta vain sikäli kuin sitä voi myydä. Jyrkimmillään postmoderni kieltää tiedon, subjektin, universaalien järjen ja yhteisen, objektiivisen arvopohjan moraalien perustana.⁷ Se kieltää sivistyksen – sikäli kuin sillä tarkoitetaan klassisesti ihmisluonnon muokkaamista järjen avulla. Jos sivistystä ei ole, mitä kasvatusta voi olla? Minkä varassa ihmiset kommunikoivat ja ymmärtävät toisiaan? Lyotard näkee performatiivisuuden vallitsevaksi metanarratiiviksi, joka on hylättävä. Yksilöllisyyden, yksityisyyden, luovuuden ja pluralismin arvot tulee asettaa sen sijaan.⁸ Lyotardille samoin kuin postmodernismille yleensä voi huomauttaa sisäisestä ristiriitaisuudesta: jos kaikki metanarratiivit ja paradigmat pitää hylätä, niin eikö tämä hylkäämisen vaatimus myös pitää hylätä? Joka tapauksessa tuloksena on relativismi.

Valinnanvapauden ihannoimiseen liittyvä arvopluralismi ilman objektiivista perustaa aiheuttaa ihmiselle vieraantumisen, merkityksettömyyden ja mielettömyyden kokemuksia, mitä eksistenssifilosofian traditiossa esimerkiksi Jean-Paul Sartre on korostanut. Auktoriteettiin ja tieteeseen mutta myös logiikkaan suuntautuvaan filosofiaan perustuva yritys lausua universaaleja

⁷ Lyotardilainen postmodernin tulkinta on toki varsin jyrkkä: “Äärimmilleen yksinkertaistaen määrittelen postmodernin epäuskoksi metanarratiiveja kohtaan.” (Lyotard, *Postmodern condition*, 1984, xxvi, lainannut Sheehan 2004, 18). Läheskään kaikki postmodernin edustajat eivät kuitenkaan näe tilannetta niin pessimistiseksi kuin Lyotard ja McIntyre. Esimerkiksi Rorty (1979) tähtää “post-filosofisen” projektinsa avulla eettiseen kehitykseen “edifioivan” keskustelun avulla, vaikka epistemologian “luonnon peili” onkin särkynyt. Zygmunt Bauman (2009) vastustaa näkemystä postmodernista “etiikan loppuna” ja hahmottelee “postmodernin etiikan” teoriaa. Hän esittää, että modernin suuret moraaliteoriat (kuten velvollisuusetiikka) syntyivät täyttämään uskonnollisten auktoriteettien merkityksen vähentyessä syntyneitä tyhjiöitä. Järjen oli määrä tehdä se, mitä usko oli tehnyt siihen asti: ohjata ihmiset noudattamaan yleisiä moraalisaantöjä. Modernin moraaliteoriat ovat epäonnistuneet, sillä ne eivät yleisyydessään sovellu elämän moninaisiin tilanteisiin. Järkimoraali johtaa nihilismiin. Tämän huomion pitäisi herättää yksilöllinen vastuuntunto, Bauman ajattelee. Vastuuntunto edeltää järkeä. Se perustuu “moraaliseen omatuntoon”, joka on vaipunut uneliaisuuden tai huumaantuneisuuden tilaan ja pitää herättää. Tähän voi nähdäkseni huomauttaa, että Bauman olettaa ihmisten kykenevän ja haluavan sitoutua vastuullisuuden moraalisiin omatuntojensa ansiosta ja olevan yksimielisiä tuon vastuullisuuden merkityksestä ja arvosta. Näin Bauman kieltää yleiset moraaliteoriat mutta tarjoaa tilalle yleisen, eräänlaisen intuitionistisen moraaliteorian. Baumanille voi tällä kohden esittää samanlaista kritiikkiä kuin intuitionismia kohtaan (s. 6, 247-50). Myös Doll (1993, 7) sanoutuu irti Lyotardin pessimismistä dialogista keskustelua kohtaan ja näkee postmodernin curriculum-teorian avaimen olevan juuri aidossa keskustelussa esimerkiksi Habermasin hahmottelemalla tavalla. Habermasia ei tosin voi pitää postmodernin edustajana. Hän olettaa, että rationaalisen argumentoinnin ja keskustelun tuloksena voi saavuttaa yksimielisyyden ja “totuuden” (esim. Morrison, Keith, “Jürgen Habermas”, teoksessa Palmer 2001b). Myös Taylor (1995) tarkoittaa “autenttisuuden etiikallaan” dialogisuuteen perustuvaa katsomusta, joka sallii yksilöllisten päämäärien tavoittelun mutta tuomitsee itsekkyyden ja osoittaa sen ristiriitaiseksi. Autenttisuudessa olennaista on kyky ratkaisujen taustalla olevien halujen kontrolloimiseen sekä ratkaisuihin vaikuttaneiden käsitysten itenäiseen perustelemiseen.

⁸ Kts. esim. Zembylas, Michalinos, “Jean-Francois Lyotard”, teoksessa Palmer (2001b).

perusteita arvovalinnoille näyttää epäonnistuneen. Arvofilosofia on latistunut emotivismiksi ja kielen tutkimiseksi. Siitä ei voi lausua mielekkäitä propositioita eivätkä sen ontologiset oletukset ole empiirisesti perusteltavissa. Arvofilosofialta puuttuu ilmeisyys ja yleispätevyys. Tässä pluralismin vääristyneessä muodossa ihmisen valinnat ovat ulkoa ohjautuvina sokeita, ja tuloksena on kaaos ja tyhjyyden tunne, kun valintojen oikeellisuuden arvioiminen vaikuttaa mahdottomalta. Tämä pluralismin muoto on syytä erottaa oikeasta.

Pluralismin terve muoto perustuu vapaan ja autonomisen subjektin varaan. Terve pluralismi ottaa huomioon, että kaikki inhimillisesti tärkeä ei kuulu yksiselitteisten totuuksien ja demonstroitavuuden piiriin. Siellä, missä välttämättömiä ilmeisyyksiä ei ole, on turvauduttava retoriseen argumentaatioon eli dialektiseen perusteluun. Analyttinen argumentointi ja yleispätevät demonstraatiot soveltuvat logiikkaan ja luonnontieteeseen, mutta moraaliin, politiikkaan, taiteeseen, uskontoon sekä kasvatusteoriaan liittyviä mielipiteitä voi perustella vain retorisin argumentein. Helposti unohtuu, että empirismiin ja logiikkaan sitoutuminenkin on valinta, jota ei voi perustella loogisesti tai empiirisesti. Rationaalisuuden ja demonstratiivisuuden samastaminen on ollut kartesiolainen virhe, jota ei tunnettu antiikissa. Perelman huomauttaa Platonin osoittaneen, kuinka dialektiikka sopii silloin, kun ei voi tehdä laskelmia tai mittauksia – eli kun on kyse oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta, kauniista ja rumasta tai hyvästä ja pahasta.⁹

Hyveeseen kasvaminen ja kasvattaminen edellyttävät myös retoriikan ja dialektisen argumentaation harjoittamista. Älyllisiin hyveisiin kuuluvat kriittisen avoimuuden, järjestelmällisyyden, huolellisuuden, perusteellisuuden, vastakkaisten näkemysten arviointikyvyn ja rationaalisten uskomusten muodostamisen kyvyn kaltaiset arvot, jotka kehittyvät rinnan moraalisten ja sosiaalisten hyveiden kanssa. Tuloksena on vapaa yksilö, joka kykenee itsenäiseen harkintaan ja päätöksentekoon. Aristoteles asettaa vapaan ihmisen orjan vastakohdaksi. Luonnollinen orja ei kykene itsenäiseen harkintaan eikä siksi voi olla kuin käskettävässä asemassa.¹⁰ Arvopluralismin keskellä käytännöllinen järki eli fronesis (kr. *φρόνησις*, lat. *prudentia*) auttaa tekemään hyveellisiä

⁹ *Euthyfron*, 7. Dialogista on luettavissa myös myöhäisskolastiikan arvo-ontologinen kysymys, onko hyvä itsensä varaista (*perseitas boni*) vai riippuvaista Jumalan tahdosta (*perdeitas boni*). Jälkimmäistä näkemystä, jota voi kutsua teologiseksi voluntarismiksi tai -subjektivismiksi, edusti Okkamilainen. Edellinen kanta on teologista objektivismia: Jumala tahtoo hyvää, koska se on hyvää. Näin ajatellen näyttäisi, että moraalistandardit ovat jotakin Jumalasta erillistä, eikä Jumala tuota vaan noudattaa moraalialia. Akvinolaisen näkemys perustuu Boëthiuksen ja uusplatonistiseen ykseyden metafysiikkaan, missä Jumalan olemus samastetaan hyvän kanssa: oleminen ja hyvä ovat transsendentaalitermejä, joilla on sama referentti, *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum* (ST Ia, q.5, a.1c). Transsendentaalitermeistä kts. luku "Akvinolainen totuudesta", vars. s. 75; Jumalan hyvydestä ja yksinkertaisuudesta kts. Stump 2003, luvut 2 ja 3. Akvinolainen ja Aristoteleen rationaalisen determinismin mukaan järki määrää tahtoa. Ajatus on oikeastaan sokraattinen: kun ihminen tietää, mikä on hyvä, hän tahtoo sitä välttämättä. Kts. myös Perelman 1996, 176-182.

¹⁰ *Pol.* I.5, 1254b16-23

ja rationaalisia valintoja – usein yhteismitattomien ja yhteen sovittamattomien arvojen välillä (esimerkiksi vapauden ja tasa-arvon edistäminen perustuu kompromissiin).¹¹

Kaiken ajattelun lähtökohtana on metafyyysisiä premissejä riippumatta siitä, ymmärtääkö ajattelija tätä vai ei. Kasvatuksen lähtökohtana on käsitys ihmisestä tietävänä subjektina, ja ihmiskäsitys rakentuu metafyyysisen oletusten varaan. Usein tämä unohtuu. Esimerkiksi Tyler toteaa *Basic Principles* -teoksessaan, että curriculumia suunniteltaessa on tunnistettava ne tekijät (elements), joiden varassa curriculum organisoidaan. Tyler siteeraa newyorkilaisen curriculum-komitean raporttia, jossa luetellaan käsitteet, arvot ja taidot näiksi tekijöiksi. “Komitea kehottaa jokaista [social studies -] tiedekunnan jäsentä tutkimaan tätä luetteloa ja arvioimaan, miten ne toteutuvat nyt tai voisivat tulevaisuudessa toteutua hänen omassa opetuksessaan”. Luettelo on pitkä eikä sitä ole tarpeen toistaa tässä. Poimin kuitenkin joitakin esimerkkejä. Luettelo alkaa käsitteistä, joista ensimmäinen on “yksilöllinen ihmisluonto” (individual ‘human nature’). Siihen liittyen esitetään, että “kaikilla ihmisillä on tiettyjä yhteisiä tarpeita”, joita he pyrkivät tyydyttämään (A 1.1). Seuraavaksi sanotaan, että ihmistä liikuttavat erilaiset motiivit, joilla on yhteisön kannalta huomattavia seurauksia: elossa säilymisen, vapauden ja turvallisuuden pyrkimykset sekä halu kilpailla toisten kanssa ja ylittää heidät. Näiden lisäksi ihmistä motivoi halu saavuttaa ihanteitaan ja paremman elämän tavoittelu (A 1.2). Hieman alempana kerrotaan, kuinka suuri osa “minuudesta” (self) ja yksilöllisestä persoonallisuudesta muovautuu kokemuksen ja harjoituksen tuloksena (A 1.5). Lisäksi ihmiset ovat “lähes loputtomasti opetettavissa”, ja “tavallaan ihmisluonto muuttuu joka päivä” (A 1.6). Siinä esitetään *circulus vitiosus*, että ihminen muodostaa yhteisöjä, koska hänellä on yhteisöön kuulumisen tarve (A 3.1 ja 3.24). Arvoista mainitaan “kasvaminen itserakkaudesta itsensä kunnioittamiseen” sekä “objektiivinen kritiikki itseä kohtaan” (B 1.1). Viimeisenä mainitaan intellektuaaliset ja esteettiset arvot. Niitä ovat “totuuden rakastaminen, vaikka se olisi hämmentävää” (B 4.1), ajattelun, ilmaisun ja palveluksen vapaus (B 4.3), kauneuden rakastaminen taiteessa, ympäristössä ja ihmiselämässä (B 4.4) sekä järkeen mieluummin kuin voimaan perustuvien menetelmien kunnioittaminen ihmisten pyrkimyksessä tulla keskenään paremmin

¹¹ Isaiah Berlin näkee arvopluralismin inhimillisen eettisen olemisen todelliseksi kuvaukseksi. Hän vastustaa utilitarismin, kristinuskon ja kantilaisen etiikan kaltaisia “monistisia” teorioita, joissa arvot oletetaan apiorisiksi kontekstiin katsomatta. Inhimillistä olemista määrittää valitsemisen vapaus ja pakko, vaikka arvokonflikteihin ei olekaan yhtä ja oikeaa ratkaisua. Arvopluralismissa kaikkien arvojen harmoninen yhteensopivuus on mahdottomuus. Berlinin “objektivistisen arvopluralismin” mukaan arvot eivät ole yksilön tai kulttuurin luomuksia vaan ne ovat objektiivisia ja niitä on rajallinen määrä. Inhimillinen kommunikaatio ja ymmärtäminen perustuvat arvojen objektiivisuuteen. Berlinin oletus arvojen objektiivisuudesta sopii yhteen Aristoteleen filosofian kanssa, mutta vapauden käsitteen tulkinnassa he poikkeavat. Aristoteleelle vapaus on mieluummin positiivista, ja liberalismia kannattavalle Berlinille negatiivista. Kts. Berlin 2001, 35-37.

toimeen (B 4.5).¹² Luettelo pursuaa abstrakteja käsitteitä, joita ei perustella millään tavoin. Opettajien tulisi arvioida, miten ihmisluonnon, itsen, hyvän elämän, totuuden ja järkevyyden kaltaiset käsitteet ilmenevät opetuksessa. Niin kauan kuin teoreettisille peruskäsitteille ei edes pyritä lausumaan tulkintaa, teoria on tyhjän varassa. Huolestuttavinta on, että saatamme ottaa näennäisen ongelmattomina vastaan ne tulkinnat, joita talouselämä sekä erilaiset ideologiset villitykset omia etujaan ajaakseen äänekkäästi tarjoavat. Tämän ymmärtäminen on tärkeää, ja ymmärtämisen pitää heijastua opettajankoulutukseen, joka vaikuttaa kulttuuriseen pääomaan ja sen uusintamiseen. Kansa ei voi olla opettajaansa sivistyneempi.

Klassinen sivistys on huolestuttavasti unohtunut, ja viimeaikaisten koulu- ja yliopistouudistusten perusteella se on suuressa vaarassa kadota tyystin lyhytnäköisen tehokkuusajattelun vuoksi. Koulutusjärjestelmämme noudattaa amerikkalaista teollisen työn organisoimiseen ja johtamiseen suunnitellun ”tieteellisen liikkeenjohdon” mallia. Siihen sisältyvässä instrumentalistisessa tietokäsityksessä ilmiöiden kuvaamisesta on tullut niiden ymmärtämistä tärkeämpää, ja kontrolloimista arvostetaan enemmän kuin kontemplaatiota.

”Luokkahuonepedagogiikka ei Sokrateen tavoin kyseenalaista oletuksia, uskomuksia ja paradokseja”, Doll kirjoittaa, ”vaan aloittaa annetusta ja itsestään selvästä ja siirtyy suoraan vahvistamaan, vakiinnuttamaan ja todistamaan sitä, mikä oli jo oletettu lähtökohdaksi ja arvokkaaksi”.¹³ Tietävästä subjektista ja kasvattamisesta on tehty väline, ei päämäärä, eikä ihmistä arvioida moraalisiin vaan tuotannollisiin kriteerein. Käyttäytymistä pitää kyetä ennakoimaan. Sarsila huomauttaa tehokkuusajattelun ja sivistyksen yhteensopimattomuudesta: ”Kuulumme ihmisen post-heroiseen aikaan, jona kaikki humanismi on olennaisesti ‘out’, tai ainakin hyvin kyseenalaisessa huudossa. Teknologia sitä vastoin on ‘in’, ja teknologia on aina ollut vihamielistä sille, mitä roomalaiset auktorit kutsuivat nimellä *virtus*.”¹⁴ Teknologian ihannointi ilmentää positivistista käsitystä, jonka mukaan moraalista ei voi lausua mielekkäitä propositioita. Sitä ei voi havaita eikä mitata ja siksi se relativoituu ja latistuu emotivismiksi. Tämä on yksi McIntyren keskeisistä huomioista teoksessa *After Virtue*.¹⁵ Sietää kysyä, mitä muuta kuin muodon vuoksi tapahtuvaa suunsoittoa ”moraalikasvatus” ja ”arvokeskustelu” voivat olla tällaisessa kontekstissa. Instrumentaalisen rationaalisuuden sijaan on päämäärärationaalisuuden paikka. Tärkeämpää kuin

¹² Tyler 1969, 86-95. Puheena oleva komitea on The Social Studies Curriculum Committee of the Dalton Schools in New York City. Komitean raporttia en ole nähnyt enkä uskalla väittää, että siinä ei eksplikoitaisi mainitsemiani filosofisia käsitteitä (vaikka pelkäänkin, ettei siinä niin tehdä). Joka tapauksessa on selvää, että Tyler ei näe tarpeelliseksi tehdä niin.

¹³ Doll 1993, 115

¹⁴ Sarsila 2006, 214. *Virtus* – ‘hyve’ (vrt. engl. virtue)

¹⁵ McIntyre 1981

kyky valmistaa yhä nopeammin ja enemmän useammanlaisia tavaroita on kyky arvioida, mikä ylipäänsä on tavoittelemisen arvoista ja merkityksellistä ihmiselämän kannalta. Kausaalisten ja tilastomatematiikkaisten selitysten ja ulkoisten motiivien sijaan olisi keskityttävä finaaliin selityksiin ja sisäisiin motiiveihin.

Klassinen sivistysihanne kasvatuskäsityksineen on palautettava arvoonsa, ja kuolleeksi julistettu subjekti on herätettävä henkiin. Mitä tämä edellyttää? Platonin hengessä vastauksen voi kiteyttää: joko filosofien on tultava kasvattajiksi tai sitten niiden, joita me nyt sanomme kasvattajiksi ja opettajiksi, on ryhdyttävä toden teolla ja vakavasti harrastamaan filosofiaa.¹⁶ Ensinnäkin koulutuksen päämäärät on arvioitava uudelleen. Tehokkuusajattelu kasvatuksellisenä arvona ja mittapuuna johtaa älyllisen ja moraalisen vapauden kaventumiseen, mikä köyhdyttää koko kulttuuria. Päämääriin ja arvoihin liittyvä keskustelu edellyttää filosofista ymmärryskykyä, historiallista perspektiiviä ja kokonaisuuksien tajua. Avoimen yhteiskunnan ja demokratian toteutumisen kannalta on ratkaisevaa, että kansalaiset kykenevät arvioimaan kriittisesti päättäjiä ja kyseenalaistamaan auktoriteettien argumentteja. Päätöksiä tehtäessä taiteellinen luovuus ja toisten ihmisten asemaan asettautumisen kyky ovat tärkeitä taitoja. Nämä ovat uhattuina, kun koulutuksesta tehdään taloudellisen kasvun maksimoimisen instrumentti ja kaikki, mikä ei välittömästi ole muutettavissa rahaksi, leimataan hyödyttömäksi.¹⁷

Toiseksi, sivistyksen, tarpeellisen tiedon ja järkevyyden kaltaisten käsitteiden tulkitseminen ja opetuksen suunnitteleminen tulee palauttaa kasvatuksen ammattilaisten, erityisesti opettajien tehtäväksi. Se ei saa olla talousmiesten tai teknokraattien tehtävä, eikä opettaja saa olla ylhäältä annettujen strategioiden, oppimateriaalien ja kokeiden tahdoton toteuttaja. Nykyisellään opettajan ei kuitenkaan katsota ymmärtävän työtään, sillä tavoitteiden asettaminen, kokonaisuuksien hahmottaminen ja suunnittelutyö on Taylorin periaatteiden mukaisesti annettu ”asiantuntijoiden” tehtäväksi. Kuitenkin ”ainoastaan opettaja voi tehdä opetussuunnitelmasta elävää todellisuutta. Ellei opettajalla, joka on koulujärjestelmässä ainoa todellinen kasvattaja, ole määriteltyä ja tunnustettua asemaa opetussuunnitelman muotoittamisessa, se jää todennäköisesti ulkoiseksi seikaksi”, Dewey toteaa.¹⁸

Kolmanneksi, on huolehdittava kasvattajien ja opettajien edellytyksistä tehtävänsä. Se tapahtuu palauttamalla akateemiseen (opettajan)koulutukseen spekulatiivinen henki ja intellektuaalinen

¹⁶ *Valtio* 473d

¹⁷ Martha Nussbaum (2010) kiinnittää huomiota tähän teoksessaan *Not for Profit – Why Democracy Needs the Humanities*.

¹⁸ Dewey, John, ”Are the Schools Doing What the People Want Them to Do”, *Educational Review* XXI, 459-474 vuodelta 1901, lainannut ja suomentanut Miettinen (1990, 2).

autonomia instrumentalistisen alennustilan sijaan. Sivistys on itseisarvo ja päämäärä, ei väline. Koulutus on prosessi, ei lopputuote. Pinarin kaipaamaan curriculum-ajattelun “uudelleen käsitteellistäminen” edellyttää monitasoista keskustelua kasvatuksellisesta kokemuksesta ja siihen liittyen filosofista ihmistutkimusta ja arvofilosofiaa. Omaan oppiaineeseen liittyvien didaktisten tekniikoiden sijaan pitää kehittää reflektiivistä ajattelua, joka Deweyn sanoin vapauttaa “toisten antamien ohjeiden, perinteen ja olosuhteiden orjuudesta”.¹⁹

Pinar ehdottaa viisaasti, että opettajankoulutuskäyttöön laadittaisiin aatehistoriallisia ja monitieteellisiä oppikirjoja, joiden avulla tuleville opettajille voisi syntyä kokonaisvaltaisempi ja ymmärtävämpi, hermeneuttinen suhde kasvatustyöhönsä.²⁰ Suomalaisessa opettajankoulutuksessa soisi panostettavan maamme kasvatustieteiden klassikoihin (kuten Snellmaniin, Ahlmaniin, Harvaan, Holloon jne.) perehdyttämiseen, mikä nykyisellään sivuutetaan suuressa määrin – ellei jopa kokonaan. Myös Doll huomauttaa, ettei opettajankoulutus nykyisellään edistä opettajien kykyä “pitää keskustelua yllä” nimenomaan tulkinnallisessa mielessä ja opetussuunnitelman ylittävällä tavalla.²¹ Curriculum-ajattelun tulee perustua “tieteellisen kasvatusteknologian” sijaan historiallisen ymmärryksen varaan, eli habermasilaisittain pyrkimyksen on oltava mieluummin emansipatorinen kuin tekninen. Opiskelijoiden saavutukset heijastelevat opettajien sivistyksellistä tasoa, ja siksi opettajankoulutus on se arkhimedeen piste, jonka avulla voi vaikuttaa tulevien sukupolvien moraaliseen, esteettiseen ja tiedolliseen sivistykseen tai sivistymättömyyteen.

Taylorin-Thorndiken malliin perustuva opetusteknologia on johtanut irrallisten faktojen kontrolloituun ja täsmällisesti mitattavaan pänttäämiseen. Kun yleinen näkökulma puuttuu, maailmankuva jää pirstaleiseksi. Mikäli opettajaltakin puuttuu yleisyyksien ja kokonaisuuksien hahmottamiseen vaadittava harjoitus ja oppineisuus, niin koulutuksen mahdollisuus tukea eheän ja monipuolisen maailmankatsomuksen muokkaamista on vakavasti rajoittunut. Jos moraalista ideoista tehdään “meemejä”, niin koulujen on oltava laboratorioita, joissa kollektiivista meemipankkia manipuloidaan. Kaikkien meemien ei tule olla dominantteja.

¹⁹ Dewey (1904), John, “The Relation of Theory to Practise in Education”, teoksessa McMurray (toim.), *The Third Yearbook of the National Society for the Scientific Study of Education*, University of Chicago, Chicago 1904, s. 9-30, lainannut ja suomentanut Miettinen (1990, 145).

²⁰ Pinar 2006, 10-14. Hermeneuttista kasvatuskäsitystä kannattaa myös Värrin (2002).

²¹ Doll (1993, 151) siteeraa Rortyn ilmaisua “keep the conversation going”.

Katse tulevaan

Locke pyrkii filosofiallaan edistämään hyvää ja onnellista elämää, joka on mahdollista vain, jos on vapaa. Vapauden teema läpäisee hänen filosofiansa, ja usein se yhdistetään hänen poliittiseen teoriaansa, jonka voi lukea teoksesta *Two Treatises of Government* (1689).²² Ihmiset ovat luonnostaan vapaita ja tasa-arvoisia, Locke sanoo, eikä heitä rajoita kuin luonnollinen laki. Locken oppi luonnollisista oikeuksista on käytännössä sama kuin Akvinolaisella. Luonnonoikeusajattelun historia ulottuu ainakin keskistoalaisuuteen – sikäli aina Aristoteleen filosofiaan saakka, että aristoteelisen ajattelutavan mukaan oliolla on “oikeus” elää olemuksensa mukaisella tavalla, koska se on yhtä kuin hyvä elämä. *Essayssa* Locke tarkastelee vapautta järjen autonomisuutena. On kyseenalaistettava auktoriteettien mielipiteet ja vapauduttava taikauskosta, jotta on vapaa muodostamaan käsityksensä itse. Vapaus liittyy myös moraalisiin, missä se ilmenee itsehillintänä. Halujen ja impulssien riepotelema ei ole vapaa. Locken ajattelu huipentuu kasvatustilfilosofiassa, jonka tavoite on tuottaa kaikkiin puolin vapaita kansalaisia. Locke tarkoitti teoksensa *Of the Conduct of the Understanding* (1697) alun perin *Essayn* laajimmaksi luvuksi, mutta se julkaistiin erillisenä postuumisti vuonna 1706. Teoksessa tarkastellaan onnistuneen kasvatuksen lopputulosta eli aikuista järjen, moraalisuuden ja vapauden ideaalisena toteutumana: vapaus on autarkiaa, kykyä ohjata toimintaansa järjen suositusten mukaisesti. Järjen ohjaama ihminen käyttää arvostelukykyyään ja on oikeudenmukainen. Hän väistää itsekkyyden, ennakkoluulojen ja rajoittavien tunteiden moraalisuudelle asettamat esteet.

Some Thoughts Concerning Education (1693, laajennettuna 1695, 1699 ja 1705) käsittelee nuorukaisten kasvattamista.²³ Teoksen merkitys kasvatustilfilosofian historiassa on suuri, sillä se käännettiin monelle kielelle ja sitä luettiin laajoissa piireissä. Rousseau (1712-78) mainitsee sen “ainoaksi aiemmaksi kasvatustiloppaaksi” *Émilessä* (1762). Kasvatustiln tavoitteena on hyveellinen ja hyödyllinen yksilö. Hyveellisyyden ytimenä on kyky hillitä halujen välittömän tyydyttämisen pyrkimyksiä järjen avulla. Ilman kasvatustil ihminen on taipuvainen itsekkyyteen, sillä häntä motivoivat nautinto ja tuska, joita kutsutaan moraaliseksi hyväksi ja pahaksi.²⁴ *Thoughts*-teosta on pidetty käänteentekeväenä, sillä Locke tuomitsee siinä ruumiillisen kurituksen ja kohottaa itsehillinnän eli sisäisen kontrollin kehittämisen kasvatustiln tärkeimmäksi asiaksi. Kasvatustil ei perustu ulkoiseen uhkaan vaan psykologiaan ja väline-ehdollistamiseen. Interventio ja itsesääteily

²² Kahdesta tutkielmasta tärkeämpi on suomennettu: Locke (1995).

²³ On suomennettu: Locke (1914)

²⁴ *Essay* II.xxi.41-42

siirtyvät kehosta subjektiviteettiin.²⁵ Kasvatusmetodeja ovat totuttaminen ja mallioppiminen. Kasvatuksessa Locke erottaa neljä osa-aluetta: tärkeimpänä hyveen (virtue), sitten viisauden (wisdom), kolmantena kunnioittavan käytöksen itseä ja muita kohtaan (breeding) ja viimeisenä tiedollisen oppineisuuden (learning) kehittämisen.²⁶ Nuorukaiselle “ei niinkään tule opettaa kaikkea, mikä on tiedettävää, vaan hänessä on herätettävä rakkaus ja kunnioitus tietoa kohtaan ja opastettava hänet oikealle tiedon hankkimisen ja itsensä kehittämisen tielle”.²⁷ On kuitenkin tärkeämpää, mitä kasvatettavasta tulee kuin mitä hän oppii. “Kaikessa tärkeintä on hyve ja viisaus: *Nullum numen abest si sit Prudentia*. Opettakaa hänet hallitsemaan taipumuksensa ja saattamaan mielihaluja järjen alaisuuteen. Kun tämä on saavutettu ja harjoittelemalla vakiinnutettu pysyväksi tottumukseksi, niin vaikein tehtävän osa on suoritettu.”²⁸ Kaikki tämä muistuttaa hämmästyttävän paljon kreikkalaisia, etenkin Aristoteleen, epikurolaisten ja stoalaisten näkemyksiä. Moraalin Locke perustelee eri tavoin. Sitä ei voi oikeuttaa myötäsyntyiseen tietoon, auktoriteetteihin tai yhteiseen ihmisluontoon vetoamalla.²⁹ “Jumala on liittänyt hyveen ja yleisen onnellisuuden yhteen”, Locke sanoo, ja hyveellisyyttä pidetään arvossa, koska ihmiset ovat havainneet sen hyödyttävän yhteisöä.³⁰ Locken moraalikäsitelmä on epikurolaista hedonismia ja teologisesti perusteltua utilitarismia. Varsinaisesti utilitarismi oli kukoistava vajaan sadan vuoden kuluttua Benthamin (1748-1832) aikoina. Locke ja Benthamia yhdistää myös näkemys moraalista varmana tieteenä, vaikka Locke ei nautintojen ja tuskien “kalkyylistä” puhunutkaan.³¹

Lockea ei aina ole luettu tällä tavoin, vaan erityisesti hänen moraalikäsitelmiään on käytetty “oikeuttamaan” curriculum-teorian psykologisoitumista, Autio huomauttaa. 1900-luvun alkupuolella behavioristisen psykologian mielenkiinto kohdistui käyttäytymisen kontrolloitavuuteen rankaisemisen ja vahvistamisen avulla. Moraalisen motivoimisen sijaan toivottuun käyttäytymiseen

²⁵ Tähän ovat Pinarin lisäksi kiinnittäneet huomiota esimerkiksi Bernadette Baker ja David Savran. Kts. Pinar 2006, 28-89.

²⁶ Hyveestä *Thoughts* § 135-139, viisaudesta § 140, käytöksestä § 141-146 ja oppineisuudesta ja curriculumista § 147-195. “Viisaus” vastaa lähinnä aristoteelista käytännöllistä järkevyyttä (*φρόνησις*, *prudentia*).

²⁷ *Thoughts* § 195: “- - his business is not so much to teach him all that is knowable, as to raise in him a love and esteem of knowledge and to put him in the right way of knowing, and improving himself, when he has a mind to it.”

²⁸ *Thoughts* § 200: “The great business of all is *virtue and wisdom*. *Nullum numen abest si sit prudentia*. Teach him to get a mastery over his inclinations and *submit his appetite to reason*. This being obtained, and by constant practise settled into habit, the hardest part of the task is over.” Sitaatti on Juvenalikselta (*Sat. x*, 364): “Jumalat ovat läsnä siellä, missä on viisautta.”

²⁹ Tämä aiheutti vastustusta, sillä Locke kävelee apostoli Paavalin yli kiistäessään “sydämeen ja omatuntoon” kirjoitetun moraalilain. (*ad Romanos* II.14-15)

³⁰ *Essay* I.iii.6: “For God, having, by an inseparable connexion, joined *Virtue* and publick Happiness together; and made the Practise thereof, necessary to the preservation of Society, and visibly *beneficial* to all”

³¹ Demonstratiivisen moraalitieteen ajatus ei ollut harvinainen. Sitä kannattivat myös ainakin Leibniz, Putendorf ja Cudworth (Bolton 2007, 98).

saatettiin pyrkiä psykologisiin tekniikoin.³² Kasvatuksessa ehdollistamista voi soveltaa koulutettavien muokkaamiseksi sellaisiksi kuin koulutuksen tavoitteista päättävät poliitikot haluavat. Näin kasvatuksesta tulee poliittisen vallankäytön instrumentti. Locke sopivasti lukien voi löytää behavioristista ihmiskäsitystä tukevia ajatuksia: Vastasyntynyt on kuin tyhjä paperi. Ihmistä motivoi nautinto ja tuska.³³ Ihminen on oletusarvoisesti egoisti. Mallioppiminen on tehokas menetelmä. Luonnetta voi muovata totuttamalla: “yhdeksän kymmenestä on, mitä on, hyvä tai paha, hyödyllinen tai hyödytön, kasvatuksensa ansiosta”.³⁴ Behaviorismin pioneeri John B. Watson lausui vuonna 1924 lähes samat sanat.³⁵ On silti virhe esittää Locke behavioristiksi. Behaviorismi näet olettaa heteronomisen subjektin. Se ei perustu autonomisen subjektin rationaalisuuden vaan ulkoisen kontrolloitavuuden varaan ja kyseenalaistaa tahdonvapauden. Lapsia tulee kasvattaa, Locke sanoo, ei ehdollistaa. Hän korostaa sisäisten motiivien merkitystä ulkoisten sijaan.³⁶ Loogisen positivismin ontologisten ja kieltä koskevien oletuksien ja metodologian varaan rakentunut klassinen behaviorismi kannatti jyrkimmillään eliminatiivista materialismia psykofyysisen ongelman selittämiseksi.³⁷ Mentaalinen kieli ja intentionaalinen terminologia – jopa tietoisuuden käsite – palautettiin fysiologiseen kieleen. Okkamilaisen partaveitsi heilahti, ja Jumalan kuvasta operoitiin pavlovinkoira positivismiin, reduktionismiin ja teorian esteettisyyden hengessä. Tämän kauneusleikkauksen onnistumisesta ei vallitse *consensus gentium*, eikä tämä Skinnerin rottien jälkeläinen ole luova, itseään ja elinolosuhteitaan tietoisesti muokkaava subjekti vaan stimuluksiin reagoiva kuluttaja ja oppija.

Locken periaatteista on nähdäkseni vaikea esittää täysin johdonmukaista tulkintaa. Locke ajattelee kasvatuksen ensisijaisen tehtävän olevan hyveen edistäminen, ja hyve on kykyä itsehillintään. Kuitenkin hän esittää juuri mielihalujen motivoivan ihmistä. Toiseksi Locke näkee kasvatuksen tarpeelliseksi, koska tiedollinen ja älyllinen kasvatus edistävät moraalisuutta ja suvaitsevaisuutta. Kuitenkin hän sanoo tavoilla olevan järkeä suurempi voima. Kasvatuksen pyrkimys ei niinkään ole opettaa vaan herättää kasvatettavassa halu oppia. Tästä Rousseau kritisoi Lockeä *Émilien* toisessa kirjassa ja korosti sen sijaan lasten luontaista oppimishalua.

³² Autio 2006, s. 90, 98

³³ *Thoughts* § 54

³⁴ *Thoughts* § 1: “I may say that of all the men we meet with, nine parts of ten are what they are, good or evil, useful or not, by their education.”

³⁵ “Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I’ll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select – doctor, lawyer, artist, merchant-chief, and yes, even beggar-man and thief, regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocations and race of his ancestors.” (Watson, J. B., *Behaviorism*, Norton, New York 1924, lainannut Feldman 1993, 16)

³⁶ *Thoughts* § 48

³⁷ Loogisesta positivismista kts. esim. Matti Sintosen artikkeli teoksessa Niiniluoto & Saarinen 1986, 1-39. Eliminatiivisesta materialismista kts. esim. Jacqueline 2009, 49-52.

Curriculum-tutkimukselle Locken filosofian vaikutushistoria avaa mielenkiintoisia näköaloja, sillä Locken voi nähdä sekä amerikkalaisen että saksalaisen kasvatusparadigman taustahahmoksi. Esitän lopuksi huomioita kytköksistä, jotka saattaisivat olla tarkistamisen arvoisia. Seuraava on rohkeaa suuntaviivojen maalailua, ei valmiiden näkemysten julistamista.

Locken filosofiaa lukivat saksalaiset uushumanistit, joiden ansiosta klassinen sivistysihanne kukoisti Bildung-teorian muodossa. Esimerkiksi Herderin (1744-1803) filosofiassa on lockelaisia ajatuksia, jotka välittyivät ainakin Herbartille (1776-1841) ja Humboldtille (1767-1835) mutta myös Schleiermacherin (1768-1834) kautta hermeneutiikkaan.³⁸ Herder esimerkiksi ajatteli Locken tavoin, ettei historia voi perustua oletukselle ihmisten käyttäytymisen lainalaisuuksista, sillä ihmisten tahdot poikkeavat toisistaan eikä niiden tutkiminen voi tapahtua *a priori* vaan edellyttää empiriaa. Diltheyn (1833-1911) filosofiaan näyttää sisältyvän esimerkiksi seuraavia lockelaisia ajatuksia: Empirismiin yhdistetty individualistinen ihmiskäsitys on suotuisampi lähtökohta ymmärtävälle tutkimusotteelle kuin teorit, joissa maailmassa nähdään vain yleistä ja abstraktia. Maailmaa ei tarkastella ainoastaan tiedollisesta vaan myös moraalista, poliittisesta ja – hermeneutiikassa Lockesta poiketen myös esteettisestä – näkökulmasta. Kulttuurit ja yksilöt eivät ole samanlaisia, ja siksi tulkinta on välttämätöntä. Se on haasteellista, sillä tulkittavana on jotakin, mihin on ensin löydettävä tie sisälle. Ajattelu riippuu kielestä, ja kielestä voi päätellä ajattelua. Merkitykset eivät perustu kielestä riippumattomiin ideoihin vaan sanojen käyttämiseen. Käsitteiden synty perustuu aistimiseen. Ei-empiiriset käsitteet ovat empiiristen käsitteiden metaforisia laajenteita. Ylipäänsä Locken näkemys moraalista tärkeimpänä kasvatuksen päämääränä yhdistettynä hänen luottamukseensa järkeen vapauden perustana loistaa uushumanistisen kasvatustilafilosofian taustalla.

Herderin aikaan Jenan yliopistossa vaikuttivat Fichte (1762-1814), Goethe (1749-1832) sekä Schiller (1759-1805). Siellä opiskeli myös kasvatustilafilosofialle omistautuva Herbart. Autio yhdistää amerikkalaisen “curriculumin psykologisoitumisen” Herbartiin ja huomauttaa, että 1900-luvun curriculum-ajattelu saattaa olla “merkittävästi velkaa Locken ajatuksille”, sillä “Locken epistemologia edisti suuresti modernin psykologian nousua” ja curriculumin rakentamista psykologian varaan.³⁹ Herbart hyödynsi erityisesti mielteiden yhdistymistä koskevaa lockelaista assosiaatiopsykologiaa, ja hänen “muodollisten asteiden teoriastaan” kehittyi mallioppitunnin

³⁸ Herderin elämäntyö oli moraaliteorian ja -pedagogiikan yhdistäminen, mutta hän vaikutti myös valistuksen historismin syntyyn. Kts. esim. Forsterin johdanto teoksessa Herder 2004.

³⁹ Autio 2006, 80

kaava.⁴⁰ Psykologianhistorioitsija Wertheimer näkee Locken merkityksen psykologialle olevan erityisesti siinä, että tämä introspektiivisesti kuvasi ideoiden assosiaatioita. Lockeä voi pitää paitsi 1800-luvun assosiaatiopsykologian myös 1900-luvun strukturalismin edelläkävijänä.⁴¹ Locken assosiaatiopsykologiaan perustuivat myöhemmin sekä Thorndiken konnektionismi että Skinnerin behaviorismi, joissa ideoiden sijaan analysoitiin biologisia reaktioita. Näitä yhdistää atomismi, Miettinen huomauttaa, eli “asioiden ja käyttäytymisen pirstominen yksinkertaisiin alkeisosiinsa ja oppimisen tulkitseminen niiden toisiinsa kytkeytymisenä. Näiden oppimisteorioiden tietokäsitys on empiristinen ja se on omiaan tyypistämään ihmisen oppimisen passiiviseksi havaintojen ja faktojen käsittelijäksi tai yksinkertaisten reaktioiden toistajaksi”.⁴²

Locken jälkeen John Stuart Mill hahmotteli “ihmistieteiden logiikkaa”. Millin “moral science” saksannettiin vastineella “Geisteswissenschaft”, joka on suomennettu “ihmistieteeksi”. Millin ihmiskäsityksen mukaan inhimillistä toimintaa (ja sosiaalista yleensä) selitetään assosiaatiopsykologian muuttumattomien assosiaatiolakien avulla luonnontieteellisellä varmuudella. Yksilöllinen persoonallisuus olisi psykologian ja muiden ihmistieteiden yhtymäkohta, sillä se määräytyy kasvatuksesta, johon Mill sisällyttää myös yksilön omat, tietoiset pyrkimykset.⁴³ Näin Locken assosiaatiopsykologiaan ja moraalien demonstratiivisuuteen liittyvät ajatukset saattaisi liittää paitsi saksalaiseen Bildung-teoriaan myös ihmistieteiden vaikutushistoriaan ylipäänsä. Sikäli kuin kytkös Herbartin ja Locken välillä on kohdallinen, myös Locken muita kuin yhteiskuntafilosofisia näkemyksiä voi nähdä amerikkalaisen, mutta myös suomalaisen kasvatustieteen taustalla.

Herbartin kasvatustieteenä tuli 1890-luvulla suosittua myös Amerikassa, kun kasvatuksesta pyrittiin tekemään positivistista tiedettä. Herbartin filosofiaa ei omaksuttu kokonaisuudessaan, vaan

⁴⁰ Miettinen 1990, 206; Oelkers, “Johann Friedrich Herbart”, teoksessa Palmer 2001a, s.91-93. Herbartin muodollisten asteiden teoriasta kts. esim. Bruhn 1977, 288-291.

⁴¹ Wertheimer 1970, s.15, 34, 38-39. Assosiaation ajatuksen esitti alun perin Aristoteles, joka kuvailee kolme assosiaatiolakia mieleen palautumista selittäessään (*de Mem.* 2, 451b19-219). Strukturalismissa keskityttiin niiden “fundamentaalistien elementtien” introspektiiviseen tarkastelemiseen, joista ajattelemisen, tietoisuuden, tunteiden ynnä muiden mentaalisten tilojen ja aktien oletettiin rakentuvan. Introspektio oli strukturalisteille, mitä reflektio Lockelle. Wilhelm Wünder perusti 1879 Leipzigiin ensimmäisen psykologian laboratorion “mielen rakennuspalikoita” tutkiakseen, mistä psykologit tavallisesti katsovat tieteellisen psykologian alkaneen. Havaittavaan käyttäytymiseen keskittyvän behaviorismin voi nähdä syntyneen Amerikassa vastaliikkeeksi strukturalismille, jota siellä tunnetuksi teki Wünderin oppilas Edward Titchener vuodesta 1892 alkaen. Kts. Feldman (1993, 12-14) ja Kalat (1993, 278 ja 319).

⁴² Miettinen 1990, 206

⁴³ Juntunen & Mehtonen 1977, 77-79. “Moral sciences” ei sisällä etiikkaa normatiivisena tieteenä, sillä normatiivisuus ei kuulu tieteeseen. Myöskään aistiminen fyysikkaisena tapahtumana ei ole “moral science” vaan kuuluu fysiologiaan, joka on luonnontiede. “Moral sciences” sisältää psykologian, yksilöllisen mutta varsinkin kansallisen luonteen (character) muodostumista humboldtilaisittain tutkivan etologian, sosiologian sekä historian, joka oikeastaan on yleistä sosiologiaa, eli tiedettä ihmisestä yhteisössä. (Copleston, *History* VIII, 78-9)

siitä riisuttiin epistemologiset ja metafysiset elementit.⁴⁴ Jäljelle jäi Herbartin käsitys ihmismielen universaaleista lainalaisuuksista ja psykologiasta “mielen mekaniikkana”.⁴⁵ Tämä soveltui ajan positivistiseen henkeen ja pyrkimykseen kontrolloida koulutettavien ihmismassojen käyttäytymistä hyvien kansalaisten ja työntekijöiden tuottamiseksi.⁴⁶ Kasvatuksen päämääränä ei ollut yksilön autonomisuus vaan “tahtojen yhdenmukaisuus ja käyttäytymisen ennustettavuus”, kasvatushistorioitsija Bowen kirjoittaa.⁴⁷

Myös Erik Ahlman huomautti ihmisen käsittelemisestä välineenä “varsinkin valtion valvomassa kasvatuksessa”. “Käyttökelpoisen yhteisön jäsenen” ensisijainen ominaisuus on “samanlaisena pysyväisyys” eli konstanssi. Yhteiskunta pitää väestön homogeenisuutta yllä kasvatuksen avulla, ja “kasvatus on suureksi osaksi tyyppikonstanssin istuttamista ihmiseen”. Yhdenmukaistaminen on hyödyllistä monestakin syystä, Ahlman kirjoittaa. Ensinnäkin “vain sellaiseen yksilöjoukkoon, joka on sielullisesti riittävän homogeeninen, voidaan tehokkaasti vaikuttaa. Jokaista yksilöä ei tarvitse erikseen ottaa käsittelyn alaiseksi, vaan voidaan soveltaa joukkokäsittelyä. Yhteiskasvatus, erityisesti kouluopetus on tällaista joukkokäsittelyä, joka edellyttää jonkinvertaista sielullista homogeenisuutta.” Sen sijaan moraalisen itsenäisyyden, moraalisen rohkeuden, sisäisen rehellisyyden ja suurihenkisyyden (*magnanimitas, μεγαλοψυχία*) kaltaisista ominaisuuksista ei ole “erikoisempaa etua yhteiskunnalle, vaan usein pikemminkin haittaa” eivätkä ne “yksilölle tavallisesti tuota ainakaan ulkonaista menestystä”. Ahlman ennustikin näiden “käyvän tulevaisuudessa suhteellisesti harvinaisemmiksi”. Moraali teknistyy. Yksilöiden “epätarkoituksenmukainen erilaisuus eliminoituu”, elämä saa konstantin muodon, ja hyveellisyyden kriteeriksi nousee tarkoituksenmukaisuus yhteisön kannalta.⁴⁸

Tällainen on aivan muuta kuin Herbart oli ajatellut. Hänen mukaansa etiikan tulee sanella kasvatuksen päämäärät ja psykologian palvella välineenä. Kasvatuksen tehtävä on istuttaa moraalisen oikean ja hyvän ideat kasvatettavaan. Sen lopullisena tavoitteena on kantilainen hyvä tahto ja siveellinen luonne. Kasvatus on arvo itsessään eikä sitä tule sekoittaa poliittisiin intresseihin. Herbart pyrki muotoilemaan kasvatusfilosofiaa, joka voisi aiheuttaa kasvatettavassa

⁴⁴ Herbartin kasvatusfilosofiassa yhdistyvät hänen moraalifilosofiansa ja psykologiansa. Ne perustuvat raskaaseen metafysiseseen järjestelmään, jonka perustana on “reaaleiksi” (*Realen*) kutsuttujen substanssien pluralistinen ontologia. Kts. esim. Copleston, *History* VII, 249-255. Herbart Schopenhauerin ja Nietzchen tavoin piti tiedostamatonta tärkeänä jo ennen Freudia.

⁴⁵ Herbart ei ollut materialisti vaan piti materiaa ilmiönä, fenomenaalisenä olevaisena.

⁴⁶ Autio 2006, 104-108

⁴⁷ Bowen 1981, 371, lainannut Autio 2006, 106.

⁴⁸ Ahlman 1976, 178-182 ja 114 ja 121-122. Kiitän Juhani Sarsilaa huomioni kiinnittämisestä Ahlmanin filosofiaan tällä kohden.

muutoksia loukkaamatta tämän yksilöllisyyttä.⁴⁹ Kasvatettavaa on kehitettävä kohti “täydellisyyttä” ja “vapautta”, millä Herbart tarkoittaa suunnilleen samaa kuin Aristoteles kykyjen monipuolisella toteuttamisella. Täydellistyvässä persoonassa pyritään kehittämään sellaisia hyveitä kuin hyväntahtoisuutta, oikeudenmukaisuutta ja kohtuutta.⁵⁰

Kant oli todennut, ettei psykologia voi koskaan olla tiedettä, sillä psykologisia ilmiöitä ei voi mitata, kvantifioida eikä tutkia eksperimentaalisesti. Herbart uskoi kuitenkin pystyvänsä mallintamaan niitä matemaattisesti. Lähtökohtana on lockelainen assosiaatiopsykologia: sielunelämässä ensisijaisia ovat mielteet, jotka liittyvät toisiinsa mekaanisesti, ja liittymisiä voi laskea matemaattisesti. Tunteet, tahtomiset, käsitteet ja toiminta syntyvät mielteistä ja ovat sekundaarisia ilmiöitä.

Herbartia on kutsuttu “ensimmäiseksi kasvatopsykologiksi” ja “tieteellisen kasvatustieteen perustajaksi”.⁵¹ Teoksessa *Understanding Curriculum* kuvaillaan amerikkalaista “herbartianismia”, joka kukoisti vuosien 1892 ja 1906 välisenä aikana. Aiempina vuosikymmeninä monet amerikkalaiset olivat käyneet Saksassa, varsinkin Jenassa, opiskelemassa Herbartin kasvatustietoa ja julkaisseet Amerikkaan palattuaan kirjoja, jotka tekivät sitä tunnetuksi. Ensimmäiseksi tällaiseksi mainitaan Charles De Garmon, sittemmin National Herbart Society:n presidentin teos *Essentials of Method* vuodelta 1889. Herbartianismia omaksuivat erityisesti ihmisen biologisen kehityksen varaan perustuvan curriculumin kannattajat kuten Granville Stanley Hall, joka halusi tulla tunnetuksi “ihmismielen Darwinina”. Herbartianistit olivat metodikeskeisiä, ja “metodin käsitteen alaa laajennettiin siinä määrin, että siitä tuli lähes synonyyminen curriculum-käsitteen kanssa”.⁵² Kartesiolainen varman tiedon tavoittelu näytti kyseenalaisen kääntöpuolensa: pyrkimyksen omistaa ja hallita sekä hävittää toiseutta muuttamalla sitä samuudeksi.

Teoksessa *Subjectivity, Curriculum and Society* Autio hahmottelee reformaatiosta Descartesin, Locken, Kantin ja Herbartin kautta aatteellisen linjan amerikkalaiseen curriculum-teoriaan, joka huipentuu Tylerin kasvatustieteen perusteissa. Puolestani olen tässä teoksessa esittänyt, että Locken voi liittää kreikkalaisesta filosofiasta saksalaiseen Bildungiin ulottuvaan kaareen, jossa kreikkalaisen sivistysihanteen arvot ovat välittyneet. Mikäli molemmat tulkinnat ovat kohdallisia, niin Locke näyttää seisovan amerikkalaisen curriculum-teorian ja saksalaisen Bildung-teorian historiallisessa risteyksessä, ja hänen roolinsa modernin länsimaisen kasvatustieteen historiassa osoittautuu varsin huomattavaksi. Lisäksi, kun otamme huomioon tässä osoitetut yhteydet aristoteelisen ja

⁴⁹ Oelkers, “Johann Friedrich Herbart”, teoksessa Palmer 2001a, s.91-93.

⁵⁰ Bruhn 1977, 282-4

⁵¹ Wertheimer 1970, 50-52; Bruhn 1977, 283-5

⁵² Pinar et alii 1995, 78-83; Kliebard 2004, 11-17 ja 29-30

lockelaisen subjektikäsitteen välillä, saamme jälleen muistutuksen kreikkalaisen filosofian asemasta länsimaisen kulttuurin perustana.

* * *

Itsetuntemuksen, sivistyksen, demokratian ja vapauden arvot liittyvät yhteen. Ilman itsetuntemusta ihminen ei ole valinnoissaan vapaa, ja ilman intellektuaalista vapautta tilalle tulee sen matkiminen, mikä on muodikasta tai muiden mielestä kannattavaa. Ajattelun autonomisuuden toteutuminen on osoittautunut vaikeaksi. Keskiajalla sitä rajoitti kirkko oppituomioineen. Kirkonmiehet sopivat keskenään, mikä on se "totuus", johon tulee päätyä ekskommunikaation uhalla. Nykyään moni näkee tällaisen älyllisen epärehellisyyden läpi mutta on sokea sille, että parhaillaan sivistystä uhkaa *excommunicatio* (kr. *ἀνάθεμα*), kun välineraationaalisuus ja tehokkuus ovat yleissivistävän koulutuksen päämääriä. Koira vie isäntää, eikä isäntä koiraa, kun taloudelle ei kysytä sivistyksellisiä perusteita, mutta sivistys tulisi oikeuttaa taloudellisesti. Tuntuu tehokkuushumalan tiimellyksessä pahan kerran unohtuneen, että talouselämä on syntynyt ja olemassa sivistyksen ansiosta, ei päinvastoin.

Humboldt teki eron erityisen (*spezial*), ulkoa ohjautuvan ammatillisen ja yleisen (*allgemeine*) sivistyksen (*Bildung*) välille. Yleinen sivistys ohjautuu ihmisen sisäisistä moraali- ja ymmärryskyvyistä käsin. Sen tuloksena kehittyy arvostelukyky, jonka avulla välineraationaalisuuden päämäärät voi asettaa. Tänäpä oletus kaikille yhteisestä ihmisluonnosta on hylätty, ja tilalle on tullut valintoihin perustuva identiteetti. Valitsemisen taito ei kuitenkaan lankea ihmiselle luonnostaan vaan edellyttää tietoa ja arvostelukykyä. Koulutuksen tulisi edistää tätä taitoa, mutta todellisuudessa se ehkäisee valintojen autonomisuutta kustannustehokkuuden kyseenalaisella oikeutuksella. Aidon demokratian toteutuminen vaarantuu, kun kansalaisten (huippuosajien) kyky itsenäiseen, kriittiseen ajatteluun ja argumentaatioon laskee.

Ihmistä liikuttavat hänen arvokäsityksensä. Jos ihmisen arvot eivät perustu omakohtaiseen harkintaan, hän omaksuu ne ympäristöstä eikä ole vapaa. Tänäpä "arvokasvatusta" saadaan televisiomainoksista ja kauppojen vaihtuvista kestokuvastoista vapaa-ajalla, ei moraalifilosofian, aate- ja oppihistorian, taidekasvatuksen tai klassisen kirjallisuuden oppitunneilla koulussa. Vapautta ei ymmärretä sivistyksen suomaksi älylliseksi ja moraaliseksi autonomiaksi vaan mahdollisuudeksi "shoppailla" marketista uusi identiteetti heti, kun mainokset kertovat edellisen jääneen pois muodista. Yksilöllisyyden illuusion nimissä tuotetaan standardiläätettä "taviksia". Onnellisuus (lat. *beatitudo*, kr. *εὐδαιμονία*) on – Ataraxi(a)n tavoin – puristettu apteekissa myytäväksi pilleriksi, jonka myyntivoittojen lääkeyhtiön osakkaat toivovat lisäävän onnellisuuttaan. Ihmisyys on

tuotteistettu, ja ihmisarvosta tehty määrällinen, ei laadullinen käsite. Ihanteeksi on nostettu sosiaalisen standardin mukainen menestyjä, homogeenisen yhteiskunnan konstantti, ainutkertaisessa elämässään taviksena olemisen eetosta toteuttava Das Man, joka tietää, mitä hänelle kerrotaan, tahtoo, mitä hänen toivotaan tahtovan ja ostaa, mitä käsketään.

Viisas ei tutki hyvettä vain tietääkseen, mitä se on, Aristoteles esittää, vaan tullakseen hyväksi, sillä hyve sivistyksen kulmakivenä mahdollistaa onnellisuuden. Kustannustehokkaat tuotantoprosessit, laatujärjestelmät ja kehityskeskustelut eivät synnytä hyvää elämää, joka ei kvantifioitavissa voi ollakaan. Sitä vastoin vieraantumisen tunteesta johtuvien työpoissaolojen aiheuttama bruttokansantuotteen vaje, kolmannen sukupolven masennuslääkkeiden myynti, konsulttien palkkiot ja huippuosajien itsemurhat ovat kvantifioitavissa, mutta niistä vaietaan. Vapaus on myynyt itselleen rautaa ja rakentanut ympärilleen häkin – velaksi.

FINIS

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

Aristoteles

- ~ Aristoteles, *Teokset I – IX. Classica-sarja*, suomennostyön toimituskunta Simo Knuuttila, Ilkka Niiniluoto ja Holger Thesleff, Gaudeamus, Helsinki 1985 – 2005
- ~ Aristotle (1983), *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, Loeb Classical Library, William Heinemann Ltd, Harvard University Press, London (1938)
- ~ Aristotle (1986), *De Anima (On the Soul)*. Translated, with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books
- ~ Aristotle (1995), *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation edited by Jonathan Barnes, vol. 1-2*, 6th printing with corrections, Princeton University Press, New Jersey (1984)

Tuomas Akvinolainen

- ~ (1882) *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*
- ~ Thomas Aquinas (1968), *On Being and Essence*. Translated with an Introduction and Notes by Armand Maurer, 2nd revised edition, The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto
- ~ Saint Thomas Aquinas (1975), *Summa contra gentiles*, vol. 1 – 4, University of Notre Dame Press, Notre Dame (1955-1957)
- ~ Thomas Aquinas (1994), *Commentary on Aristotle's De Anima*. Translated by Kenelm Foster, O.P., and Silvester Humphries, O.P., Introduction by Ralph McInerny, Dumb Ox Books. Notre Dame, Indiana.
- ~ Thomas Aquinas (1995), *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Translation and Introduction by John P. Rowan, Preface by Ralph McInerny, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana (1961)
- ~ (2000) *Corpus Thomisticum: Sancti Thomae de Aquino opera Omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D., URL=<<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>, viitattu 6.3.2011
- ~ Tuomas Akvinolainen (2004), *Summa theologiae*, valikoiden suomentanut ja selityksin varustanut J.- P. Rentto, Gaudeamus, Helsinki

Locke, John

- ~ (1824), *The Works of John Locke in Nine Volumes*, Rivington, London, 12th edition
- ~ (1914), *Muutamia mietteitä kasvatuksesta*, englannin kielestä suomentanut sekä johdannolla ja selittävillä huomautuksilla varustanut J. V. Lehtonen, SKS, Helsinki
- ~ (1964), *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction by Anthony D. Woozley, Collins, London
- ~ (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with a Foreword by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford
- ~ (1995), *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*, suomennos ja esipuhe Mikko Yrjönsuuri, Gaudeamus, Tampere
- ~ (1996), *Some Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding*. Edited, with introduction by Ruth W. Grant and Nathan Tarcov, Hackett Publishing, Indianapolis
- ~ (2008), *An Essay Concerning Human Understanding*. Abridged with an Introduction and Notes by Pauline Phemister, Oxford University Press, Oxford and New York

Kirjallisuus

- AARSLEFF, HANS (1994), "Locke's influence", teoksessa Chappell 1994, s. 252-284
- AERTSEN, JAN A. (1992), "Truth as Transcendental in Thomas Aquinas", *Topoi* 11/1992 s. 159 – 171
- AHLMAN, ERIK (1976), *Kulttuurin perustekijöitä*, Gummerus, Jyväskylä (1939)
- AHO, TUOMO (2007), "Suárez on Cognitive Intentions", teoksessa Bakker & Thijssen (2007), s. 179-203
- ALGRA, KEIMPE & BARNES, JONATHAN & MANSFELD, JAAP & SCHOFIELD, MALCOLM (toim.) (2010), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge
- ANNALA, PAULI (2001), *Antiikin teologinen perintö. Kristillisen platonismin viisi vuosisataa*, Yliopistopaino, Helsinki
- ANDERSON, JAMES F. (toim.) (1997), *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, käänös ja esipuhe James F. Anderson, uusi esipuhe W. Norris Clarke, Regnery Publishing, Washington, D.C. (1953)
- ARENDT, HANNAH (2002), *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*, käänöstyön toimitus ja ohjaus Riitta Oittinen, käänöksen tarkistus Juha Koivisto, Vastapaino, Tampere, (*The Human Condition*, 1958)
- ARIEW, ROGER & GABBAY, ALAN (1998), "The scholastic background", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 425-453
- ARMSTRONG, ROBERT L. (1969), "Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas", *Journal of the History of ideas* 30, nro 2, s. 187-202
- ASHWORTH, E. JENNIFER. (1985), *Studies in Post-Medieval Semantics*, Variorum Reprints, London. Teokseen on koottu 12 artikkelia vuosilta 1973-1984.
- ASMIS, ELISABETH (2010), "Epicurean epistemology", teoksessa Algra et alii (2010), s. 260-294
- ASPELIN, GUNNAR (1997), *Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia*, WSOY, Juva (1958)
- AUTIO, TERO (2002), *Teaching Under Siege. Beyond Traditional Curriculum Studies and/or Didaktik Split*, Tampere University Press, Tampere
- ~ (2006), *Subjectivity, Curriculum and Society. Between and Beyond the German Didaktik and Anglo-American Curriculum Studies*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, New Jersey
- AYERS, MICHAEL R. (1986), "Are Locke's 'Ideas' Images, Intentional Objects or Natural Signs?", *Locke Newsletter* 17/1986, s. 3-36
- ~ (1991), *Locke: Epistemology and Ontology. 2 volumes*, Routledge, London
- ~ (1998a), "Theories of knowledge and belief", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 1003-1061
- ~ (1998b), "Ideas and objective being", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 1062-1107
- BAKER, BERNADETTE (toim.) (2009), *New Curriculum History*, Sense Publishers, Rotterdam
- BAKKER, PAUL J.J.M. (2007), "Natural Philosophy, Metaphysics, or Something in Between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul", teoksessa Bakker & Thijssen (2007), s. 151-178

- BAKKER, PAUL J.J.M. & THUISSEN, JOHANNES M.M.H. (toim.) (2007), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, Ashgate Publishing, Aldershot, Hampshire
- BARNES, JONATHAN (1979), "Aristotle's Concept of Mind", teoksessa Barnes, Jonathan & Schofield, Malcolm & Sorabji, Richard (toim.), *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*, Lontoo, s. 65-75
- ~ (2001), *Early Greek Philosophy*, second revised edition, Penguin Books, London
- BAUMAN, ZYGMUNT (2009), *Postmodern Ethics*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford and Victoria (1993)
- BAZÁN, CARLOS B. (2006a), "Boëthius of Dacia", teoksessa Gracia & Noone (2006)
- ~ (2006b), "Siger of Brabant", teoksessa Gracia & Noone (2006)
- BENNETT, JONATHAN (1994), "Locke's philosophy of mind", teoksessa Chappell 1994, s. 89-114
- BERKELEY, GEORGE (2009), *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, toimittanut ja johdannolla ja selityksin varustanut Howard Robinson, Oxford University Press, Oxford
- BERLIN, ISIAH (2001), *Vapaus, ihmisyy ja historia. Valikoima esseitä*. Suomentanut Timo Soukola, toimittaneet Juha Sihvola ja Timo Soukola, esipuhe Juha Sihvola, Gaudeamus, Helsinki
- BETT, RICHARD (toim.) (2010), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge
- BLACK, DEBORAH (2008), "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", teoksessa Rahman, S. & Hassan, T. & Street, T. (toim.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Springer Science, Dordrecht, 2008, s. 63-87
- THE BLACKWELL DICTIONARY OF WESTERN PHILOSOPHY, toim. Nicholas Bunnin & Jinyan Yu, Wiley-Blackwell, 2009
- BOËTHIUS (1877), *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ recensuit Carolus Meiser. Pars prior versionem continuam et primam editionem continens*, B. G. Teubner
- ~ (2001), *Filosofian lohdutuksesta*, suomentanut ja selityksin varustanut Juhani Sarsila, Vastapaino, Tampere
- BOLTON, MARTHA (1998), "Universals, essences and abstract entities", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 178-211
- BOLTON, MARTHA BRANDT (2007), "The Taxonomy of Ideas in Locke's *Essay*", teoksessa Newman (2007)
- BROWN, DEBORAH J. (2001), "Aquinas' Missing Flying Man", *Sophia*, Vol. 40, No. 1/2001
- BROWN, STEPHEN (1998), "The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology", teoksessa Marenbon (1998), s. 188-203
- BROWN, STEPHEN F. (1996) "Theology and Philosophy", teoksessa Mantello & Rigg (1996), s. 267-287
- BRUHN, KARL (1977), *Kasvatusopin historian kehityslinjoja*, Otava, Helsinki
- BURCKHARDT, JACOB (2006), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Phaidon Press, London and New York (1878)
- BURRELL, DAVID B. (2006), "Avicenna", teoksessa Gracia & Noone (2006) s. 196-208

- CAPUTO, JOHN D. (1982), *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York
- CARRIERO, JOHN (2009), *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton and Oxford
- CASINI, LORENZO (2007), "The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul", teoksessa Bakker & Thijssen (2007), s. 127-150
- CASTON, VICTOR (1998), "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research* 58/1998, s. 249-98
- THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, EDITION 2 (2007), teoksessa "New Advent featuring The Catholic Encyclopedia", CD-ROM, toim. Kevin Knight
- CHAPPELL, VERE (toim.) (1994), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge
- ~ (1994), "Locke's theory of ideas", teoksessa Chappell (1994), s. 26-55
- CHARLES, DAVID (1984), *Aristotle's Psychology of Action*, Lontoo 1984
- CHURCHLAND, PATRICIA (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge
- CICERO (2006), *Puhujasta*, suomentanut Aulikki Vuola, Gaudeamus, Helsinki (*de Oratore*)
- COLISH, MARCIA L. (1983), *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge. Revised Edition*, University of Nebraska Press, Lincoln & London (1st ed. 1968)
- COPELSTON, FREDERICK (1991), *Aquinas. An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*, Penguin Books, sine loco (1955)
- ~ (1993 -), *A History of Philosophy. Volume I - VI*, Doubleday, London and New York (1946-1960)
- DANCY, JONATHAN (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford
- DANCY, JONATHAN & SOSA, ERNEST & STEUP, MATTHIAS (toim.) (2010), *A Companion to Epistemology. Second Edition*, Blackwell
- DAVIDSON, DONALD (1986), "A Nice Derangement of Epitaphs", teoksessa LePore, Ernest (toim.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, s. 433-446
- DENIFLE, HENRICUS & CHATELAIN, AEMILIO (1889-97), *Chartularium Universitatis I - IV Parisiensis. Sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium*, Paris, Delain
- DERERRARI, ROY J. & BARRY, SISTER M. INVOLATA & MCGUINNESS, IGNATIUS (1948), *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*, Catholic University of America Press, Baltimore
- DENNETT, DANIEL C. (1999), *Tietoisuuden selitys*, suomentanut Tiina Kartano, Art House, Helsinki (*Consciousness Explained*, Boston University Press, 1991)
- DESCARTES, RENÉ (1956), *Teoksia ja kirjeitä*, suomentanut J.A. Hollo, WSOY, Porvoo
- ~ (2001), *Teokset I. Yksityisiä ajatelmia. Järjen käyttöohjeet. Metodien esitys. Optiikka. Kirjeitä 1619-1640*, suomentanut Sami Jansson, selitykset laatineet Tuomo Aho, Sami Jansson, Timo Kaitaro ja Mikko Yrjönsuuri, johdannon kirjoittanut Lilli Alanen, Gaudeamus, Helsinki

- ~ (2002), *Teokset II. Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta. Kirjeitä 1640-1641*, suomentaneet ja selitykset laatineet Tuomo Aho ja Mikko Yrjönsuuri, johdannon kirjoittanut Lilli Alanen, Gaudeamus, Helsinki
- ~ (2003), *Teokset III. Filosofian periaatteet. Totuuden tutkimus luonnollisella valolla. Huomautuksia erääseen ohjelmanjulistukseen*, suomentaneet ja selitykset laatineet Mikko Yrjönsuuri, Jari Kaukua, Sami Jansson ja Tuomo Aho, Gaudeamus, Helsinki
- ~ (2005), *Teokset IV. Sielun liikutukset. Ihmisruumiin kuvaus. Sikiön kehityksestä. Kirjeenvaihto prinsessa Elisabethin kanssa. Kirjeitä 1646-1650*, suomentaneet ja selitykset laatineet Timo Kaitaro, Mikko Yrjönsuuri, Markku Roinila ja Tuomo Aho. Johdannon kirjoittanut Martina Reuter, Gaudeamus, Helsinki

DES CHENE, DENNIS (2006), "From Natural Philosophy to Natural Science", teoksessa Rutherford (2006)

DEWAN, LAWRENCE (2004), "Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?", *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 2, 1/2004 s. 1 - 20

DEWEY, JOHN (2010), *Democracy and Education*, IAP Publishing, Las Vegas (1916)

DIÓGENES LAERCIO (2008), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alinaza Editorial, Madrid (Diogenes Laërtios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, suomennos ja selitykset Marke Ahonen, Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki 2003)

DOD, BERNARD G. (1982), "Aristoteles latinus", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982)

DOLL, WILLIAM E., JR. (1993), *A Post-Modern Perspective on Curriculum*, Teachers College Press, New York and London

DUNNE, MICHAEL (2006), "Peter of Ireland, the University of Naples and Thomas Aquinas' Early Education", teoksessa *Yearbook of the Irish Philosophical Society 2006*, toimittanut Catherine Kavanagh, s. 85-97

ENQVIST, KARI (1998), *Olemisen porteilla*, WSOY, Helsinki

ERASMUS ROTTERDAMLAINEN (1974), *Tyhmyyden ylistys*, suomentanut Kauko Kare, selitykset Kaarle Hirvonen, Karisto, Hämeenlinna (*Moriae encomium*, 1511)

ESCHMANN, I.T. (1994), "A Catalogue of St. Thomas's Works", teoksessa Gilson (1994)

ESFELD, MICHAEL (2000), "Aristotle's Direct Realism in *De Anima*", *The Review of Metaphysics* 54/2000 s. 321 – 336

EVERSON, STEPHEN (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford University Press, Oxford

FEINGOLD, MORDECHAI (1997a), "Humanities", teoksessa Tyacke (1997)

- ~ (1997b), "Mathematical sciences and new philosophies", teoksessa Tyacke (1997)

FELDMAN, ROBERT S. (1993), *Understanding Psychology. International Edition. Third edition*, McGraw-Hill, sine loco

FELDMAN, SEYMOUR (1992), "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", teoksessa Goodman (1992), s. 255-278

FLEW, ANTHONY (toim.) (1999), *A Dictionary of Philosophy. Revised Second Edition*, Gramercy Books, New York

- FLORIDI, LUCIANO (2010), "The rediscovery and posthumous influence of skepticism", teoksessa Bett (2010) s. 267-287
- FOUCAULT, MICHEL (2004), *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981 – 1982*, toimittanut Frédéric Gros, ranskasta kääntänyt Graham Burchell, Picador, New York
- ~ (2005), *Tiedon arkeologia*, suomentanut Tapani Kilpeläinen, Vastapaino, Tampere (*L'archéologie du savoir*, 1969)
- FRANK, ROBERT G. (1997), "Medicine", teoksessa Tyacke (1997)
- FREDE, MICHAEL (2010), "Stoic epistemology", teoksessa Algra & Barnes & Mansfeld & Schofield (2010), s. 295-322
- GABBEY, ALAN (1998), "New doctrines of motion", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 649-679
- GARBER, DANIEL & AYERS, MICHAEL (toim.) (1998), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Volume I - II*, Cambridge University Press, Cambridge
- GARBER, DANIEL (1998), "Soul and mind: Life and thought in the seventeenth century", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 759-795
- GARBER, DANIEL & HENRY, JOHN & JOY, LYNN & GABBEY, ALAN (1998), "New doctrines of body and its powers, place, and space", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 553-623
- GERSON, LLOYD P. (1994), *Plotinus*, Routledge, London and New York
- GILSON, ETIENNE (1994), *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. With A Catalogue of St. Thomas's Works by I.T. Eschmann*, ranskasta kääntänyt L. K. Shook, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana (1956)
- GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1999), *Ihmisen arvokkuudesta*, suomentanut ja toimittanut Tapio Martikainen, Atena Kustannus, Jyväskylä (*Oratio de Hominis dignitate*, 1486)
- GOODMAN, LENN EVAN (toim.) (1992), *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany
- GRACIA, JORGE J. E. & NOONE, TIMOTHY B. (toim.) (2006), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford and Victoria
- GRANT, EDWARD (2004), *Science and Religion 400 B.C. to A.D. 1550. From Aristotle to Copernicus*, John Hopkins University Press, Baltimore
- GUTAS, DIMITRI (2010), "Origins in Baghdad", teoksessa Pasnau & Van Dyke (2010), s. 11-25
- HAAPARANTA, LEILA (2008), "Peircen merkkiteorian filosofinen tausta", teoksessa Kilpinen, Erkki & Kivinen, Osmo & Pihlström, Sami (toim.), *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*, Gaudeamus, Helsinki 2008, s. 52-60
- HAKKARAINEN, JANI (2007), *Hume's Scepticism and Realism. His Two Profound Arguments against the Senses in An Enquiry concerning Human Understanding*, Tampere University Press, Tampere
- HALDANE, JOHN (1989), "Brentano's Problem", *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 35:1-32
- HAMILTON, DAVID (2009), "On the Origins of the Educational Terms Class and Curriculum", teoksessa Baker (2009), s. 3-20
- HARVA, URPO (1983), *Inhimillinen ihminen. Homo humanus. Humanistisia tarkasteluja*, WSOY, Juva
- HASSE, DAG NIKOLAUS (2010), "The Soul's Faculties", teoksessa Pasnau & Van Dyke (2010), s. 305-319

- HATFIELD, GARY (1998), "The cognitive faculties", teoksessa Garber, Daniel & Ayers, Michael (toim.) (1998), s. 953-1002
- HEIKER, IVAR A. (1935), *Latinalais-Suomalainen sanakirja*, Otava, Helsinki
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED VON (2004), *Philosophical Writings*, kääntänyt, toimittanut ja esipuheella varustanut Michael N. Forster, Cambridge University Press, Cambridge
- HOLLO, JUHO AUGUST (1927), *Kasvatuksen teoria. Johdantoa yleiseen kasvatukseen*, WSOY, Porvoo
- HORLACHER, REBECCA (2004), "Bildung – a Construction of a History of Philosophy of Education", *Studies in Philosophy and Education* 2004/23, s.409-426
- HOUSER, R.E. (2006), "Dominicus Gundissalinus", teoksessa Gracia & Noone (2006)
- HUME, DAVID (1955), *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Edited, with an Introduction by Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis (1748)
- ~ (1978), *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second Edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford (1888)
- HUSSERL, EDMUND (1995), *Fenomenologian idea. Viisi luentoa*, suomennos Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius, esipuhe ja johdanto Juha Himanka, Loki-kirjat, Helsinki (*Die Idee der Phänomenologie*, 1950)
- IVRY, ALFRED (1998), "Averroes", teoksessa Marenbon 1998, s. 49-64
- JACOVIDES, MICHAEL (1999), "Locke's Resemblance Theses", *The Philosophical Review* 108 (4), s. 461-496
- JACQUETTE, DALE (2009), *The Philosophy of Mind. The Metaphysics of Consciousness*, Continuum, London and New York
- JAEGER, WERNER (1980), *Humanism and Theology. The Aquinas Lecture*, Marquette University Press, Milwaukee (1943)
- JOLLEY, NICHOLAS (2006), "Metaphysics", teoksessa Rutherford (2006), s. 95-135
- ~ (2007), "Locke on Faith and Reason", teoksessa Newman (2007), s. 436-455
- JONES, RICHARD FOSTER (1982), *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, Dover Publications, revised (1961) edition
- JOUTSIVUO, TIMO & MIKKELI, HEIKKI (toim.) (2000), *Renessanssin tiede*, Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki
- JUNTUNEN, MATTI & MEHTONEN, LAURI (1977), *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*, Gummerus, Jyväskylä
- JUTI, RIKU (2001), *Johdatus metafysiikkaan*, Gaudeamus, Helsinki
- KALAT, JAMES W. (1993), *Introduction to Psychology. Third Edition*, Brooks/Cole Publishing, Pacific Grove
- KANT, IMMANUEL (1966), *Critique of Pure Reason. Unified Edition with all variants from the 1781 and 1787 editions*, kääntänyt Werner S. Pluhar, johdanto Patricia Kitcher, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis ja Cambridge
- ~ (1995), "Mitä on valistus?", suom. Tapani Kaakkuriniemi, teoksessa Koivisto & Mäki & Uusitupa (1995), s. 86-95 ("Was ist Aufklärung?", 1784)

- ~ (1997), *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*, suomennos ja selitykset Vesa Oittinen, Gaudeamus, Helsinki

KAUKUA, JARI (2007), *Avicenna on Subjectivity. A Philosophical Study*, Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä

KENNY, ANTHONY (1993), *Aquinas on Mind*, Routledge, New York

- ~ (2005), *A New History of Western Philosophy. Volume 2. Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford
- ~ (2006), *A New History of Western Philosophy. Volume 3. The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford
- ~ (2007), *A New History of Western Philosophy. Volume 4. Philosophy in the Modern World*, Clarendon Press, Oxford

KIVINEN, S. ALBERT (1999), *Metafyysisiä esseitä*, Helsinki University Press, Helsinki

KLIEBARD, HERBERT M. (2004), *The Struggle for the American Curriculum*. Third Edition, RoutledgeFalmer, New York and London

KNUDSEN, CHRISTIAN (1982), "Intentions and Impositions", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982) s. 479-495

KNUUTILA, SIMO (1993), *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, Lontoo

- ~ (1997), "Järki ja olevan järjellisyys klassisessa filosofiassa", teoksessa *Järki*, toimittaneet Ilkka Niiniluoto ja Ilpo Halonen, Yliopistopaino, Helsinki
- ~ (1998), *Järjen ja tunteen kerrostumat*, Suomen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki
- ~ (1998b), "Aristoteles", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (1998)

KOIVISTO, JUHA & MÄKI, MARKKU & UUSITUPA, TIMO (toim.) (1995), *Mitä on valistus?*, Vastapaino, Tampere

KORKMAN, PETTER & YRJÖNSUURI, MIKKO (toim.) (1998), *Filosofian historian kehityslinjoja*, Gaudeamus, Tampere

KOTKAVIRTA, JUSSI (toim.) (2007), *Persoonia vai ihmisiä*, Gaudeamus, Helsinki

KRAYE, JILL (toim.) (1997), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Volume I: Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge

KRETZMANN, NORMAN & KENNY, ANTHONY & PINBORG, JAN (toim.) (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge New York, New Rochelle, Melbourne and Sydney

KRETZMANN, NORMAN & STUMP, ELEANOR (ed.) (1993), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York

KUKKONEN, TANELI (2010), "Tyhjää täynnä. Olematon islamilaisessa ajattelussa", *Niin & Näin* 4/2010, s. 47-53

KUKZSEWICZ, F. (1982), "The potential and the agent intellect", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982), s. 595-601

LAMMENRANTA, MARKUS (1994), *Tietoteoria*, Gaudeamus, Tampere

- LARMORE, CHARLES (1998), "Scepticism", teoksessa Garber, Daniel & Ayers, Michael (toim.) (1998), s. 1145-1192
- LEHTONEN, MIKKO (1994), *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600-1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*, Vastapaino, Tampere
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1995), *Monadologia*, suomentanut sekä esipuheen ja selitykset laatinut Jyrki Siukonen, Gaudeamus, Tampere (1714)
- LENNON, THOMAS M. (2007), "Locke on Ideas and Representation", teoksessa Newman (2007)
- LIBERA, ALAIN DE (1982), "The Oxford and Paris traditions in logic", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982)
- LIDDELL, HENRY GEORGE & SCOTT, ROBERT (1975), *An Intermediate Greek-English Lexicon founded upon The Seventh Edition of Liddell and Scotts Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford (1889)
- LLOYD, ANTHONY C. (1979), "Was Aristotle's Theory of Perception Lockean?", *Ratio* 21 s. 135 – 148
- LOHR, CHARLES H. (1982), "The medieval interpretation of Aristotle", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982)
- LONERGAN, BERNARD (1997), *Collected Works of Bernard Lonergan. Volume 2. Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London
- LONG, A. A. (2010), "Stoic psychology", teoksessa Algra & Barnes & Mansfeld & Schofield (2010). s. 560-584
- LOSONSKI, MICHAEL (2006), "Language and Logic", teoksessa Rutherford (2006), s. 170-197
- LOUX, MICHAEL J. (2002), *Metaphysics. A contemporary introduction. Second edition*, Routledge, London and New York
- LUCRETIUS (1965), *Maailmankaikkeudesta*, suomentanut sekä johdannon ja selitykset kirjoittanut Paavo Numminen, WSOY, Helsinki (*de Rerum natura*)
- LÜTH, CRISTOPH (2000), "On Wilhelm von Humboldt's Theory of Bildung", teoksessa Westbury & Hopmann & Riquarts (2000), s. 63-83
- LYOTARD, JEAN-FRANCOIS (1985), *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*, Vastapaino, Tampere (*La condition postmoderne*, 1979)
- MANTELO, F. A. C. & RIGG, A. G. (toim.) (1996), *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C.
- MARENBO, JOHN (toim.) (1987), *Later Medieval Philosophy 1150-1350. An Introduction*, Routledge, London and New York
- ~ (toim.) (1998), *Routledge History of Philosophy. Volume III: Medieval Philosophy*, Routledge, London and New York
- MARION, JEAN-LUC (1998), "The idea of God", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 265-304
- MARITAIN, JACQUES (2005), *An Introduction to Philosophy*, Continuum, London and New York (1930)
- MARROU, H. I. (1956), *A History of Education in Antiquity*, kääntänyt George Lamb, The University of Wisconsin Press, Madison (*Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, 1948)

- MAUTNER, THOMAS (2005), *Dictionary of Philosophy*, Penguin Books
- MCCANN, EDWIN (1994), "Locke's philosophy of body", teoksessa Chappell 1994, s. 56-88
 ~ (2007), "Locke on substance", teoksessa Newman (2007)
- MCCRACKEN, CHARLES (1998), "Knowledge of the soul", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 796-832
- MCINERNEY, RALPH (1996), *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
 ~ (2004), *Aquinas*, Blackwell Publishing, Oxford
- MCINTYRE, ALASDAIR (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London (*Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*, suomennanut Niko Nojonen, Gaudeamus, Helsinki 2004)
 ~ (2010), *A Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric Age to the twentieth century*, Routledge, London and New York (1967)
- MENN, STEPHEN (1998), "The Intellectual Setting", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 33-86
- MIETTINEN, REIJO (1990), *Koulun muuttamisen mahdollisuudesta. Analyysi opetustyön kehityksestä ja ristiriidoista*, Gaudeamus, Helsinki
- MODRAK, DEBORAH (1987), *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago University Press, Chicago
- MONDIN, BATTISTA (1975), *St. Thomas Aquinas's Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Martinus Nijhoff, The Hague
- MOUFFE, CHANTAL (2005), *The Return of the Political*, Verso, London and New York (1993). Teos on artikkelikokoelma.
- MILTON, J.R. (1994), "Locke's life and times", teoksessa Chappell (1994)
- NEWMAN, LEX (2004), "Locke on Sensitive Knowledge and the Veil of Perception - Four Misconceptions", *Pacific Philosophical Quarterly* 85/2004, s. 273-300.
 ~ (toim.) (2007), *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, Cambridge University Press, New York
- NIINILUOTO, ILKKA (1980), *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*, Otava, Helsinki
- NIINILUOTO, ILKKA & SAARINEN, ESA (toim.) (1986), *Vuosisatamme filosofia*, WSOY, Juva
- NORTON, ROBERT E. (1991), *Herder's Aesthetics and European Enlightenment*, Cornell University Press, New York
- NUCHELMANS, GABRIEL (1982), "The Semantics of Propositions", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982), s. 197-210
 ~ (1998), "Logic in the seventeenth century: Preliminary remarks and the constituents of the proposition", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 103-117
- NUSSBAUM, MARTHA (2010), *Not for Profit – Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton
- OJALA, ILPO (2003), *Managerialismi ja oppilaitosjohtaminen*, Acta Universitatis Wasaensis no 119, Vaasan yliopisto, Vaasa

- OLSON, RICHARD G. (2004), *Science and Religion 1450 – 1900. From Copernicus to Darwin*, The John Hopkins University Press, Baltimore
- OWENS, JOSEPH (1957), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. With a Preface by Etienne Gilson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto
- ~ (1992), *Cognition. An Epistemological Inquiry*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto
- ~ (1993), “Aristotle and Aquinas”, teoksessa Kretzmann & Stump (1993), s. 38-59
- OXFORD DICTIONARY OF PHILOSOPHY, *2nd revised edition*, edited by Simon Blackburn, Oxford University Press, 2008
- OXFORD LATIN DICTIONARY, edited by P.G.W. Glare, Clarendon Press, Oxford 1968-1982
- PALMER, JOY A. (toim.) (2001a), *Fifty Major Thinkers on Education. From Confucius to Dewey*. Advisory editors Liora Bresler and David E. Cooper, Routledge, London and New York
- ~ (toim.) (2001b), *Fifty Modern Thinkers on Education. From Piaget to the Present*. Advisory editors Liora Bresler and David E. Cooper, Routledge, London and New York
- PARK, KATHARINE & KESSLER, ECKHARD (2009), “The concept of psychology”, teoksessa Schmitt & Skinner (2009), s. 455-463
- PASNAU, ROBERT (1997), *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge
- ~ (2002), *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75 – 89*, Cambridge University Press, Cambridge
- ~ (2007), “The Mind-Soul Problem”, teoksessa Bakker & Thijssen 2007
- PASNAU, ROBERT & VAN DYKE, CHRISTINA (toim.) (2010), *The Cambridge History of Medieval Philosophy vol. I-II*, Cambridge University Press
- PATERSON, CRAIG & PUGH, MATTHEW S. (toim.) (2006), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Ashgate Publishing, Burlington
- PERELMAN, CHAÏM (1996), *Retoriikan valtakunta*, suom. Leevi Lehto, Vastapaino, Tampere (*L’empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, 1977)
- PIHLSTRÖM, SAMI (2008), “Pragmatismi filosofisena perinteenä”, teoksessa Kilpinen, Erkki & Kivinen, Osmo & Pihlström, Sami (toim.), *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*, Gaudeamus, Helsinki 2008, s. 21-51
- PINAR, WILLIAM F. (2004), *What is Curriculum Theory?*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey and London
- ~ (2006), *The Synoptic Text Today and other essays. Curriculum Development after the Reconceptualization*, Peter Lang Publishing, New York
- PINAR, WILLIAM F. & REYNOLDS, WILLIAM M. & SLATTERY, PATRICK & TAUBMAN, PETER M. (1995), *Understanding Curriculum: An introduction to the study of historical and contemporary curriculum discourses*, Peter Lang, New York
- PINBORG, JAN (1982), “Speculative Grammar”, teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982)
- PINI, GIORGIO (1999), “Species, Concept, and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century”, *Medieval Philosophy and Theology* 8/1999, s. 21-52

PLATON, *Teokset*, Otava, 1976 –

- ~ Plato (1997), *Complete works*, edited, with introduction and notes, by John M. Cooper, associate editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis

POLITIS, VASILIS (2004), *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, London and New York

POLLOCK, JOHN L., & CRUZ, JOSEPH (1999), *Contemporary Theories of Knowledge. Second Edition*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham

PUTALLAZ, FRANCOIS-XAVIER (2006), “Peter Olivi”, teoksessa Gracia & Noone (2006)

- ~ (2010), “Censorship”, teoksessa Pasnau & Van Dyke (2010), s. 99-113

QUINE, W.V.O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press

RANDALL, JOHN HERMAN JR. (1976), *The Making of the Modern Mind. A Survey of the Intellectual Background of the Present Age*. Fiftieth Anniversary Edition with a Foreword by Jacques Barzun, Columbia University Press, New York (1926)

RASHDALL, HASTINGS (1936), *The Universities of Europe in the Middle Ages. A New Edition in Three Volumes. Volume I: Salerno-Bologna-Paris*, edited by F. M. Powicke and A.B. Emden, Oxford University Press

O’ROURKE, FRAN (2005), *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana (1st ed. 1992)

RIJK, L. M. DE (1982), “The Origins of the Theory of the Properties of Terms”, teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982), s. 161-173

ROGERS, G. A. J. (2007), “The Intellectual Setting and Aims of the Essay”, teoksessa Newman (2007), s. 7-32

RORTY, RICHARD (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press

- ~ (1984), “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, teoksessa Rorty, Richard & Schneewind, Jerome B. & Skinner, Quentin (toim.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press 1993, s. 49-75

ROSEMANN, PHILIPP W. (2006), “Peter Lombard”, teoksessa Gracia & Noone (2006)

ROSS, DONALD L. (1996), “Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson”, *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, Volume XLI/2, Brill, Leiden, s. 197-204

RUSSELL, BERTRAND (1995), *Länsimaisen filosofian historia poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhaisimmista ajoista nykyaikaan asti. 2. osa. Uuden ajan filosofia*, WSOY, Juva (1946)

- ~ (2005), *Filosofian ongelmat*, Otava, Keuruu, (*The Problems of Philosophy*, 1969)
- ~ (2007), *The Analysis of Matter*, Spokesman, Nottingham (1927)

RUTHERFORD, DONALD (toim.) (2006), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, New York

RÄSÄNEN, PETRI (2005), *Schopenhauer and Kant’s Transcendental Idealism*, Tampere University Press, Tampere

SALMELA, SAULI & AUTIO, TERO (2005), “Mediaeval foundations of modern education: Thomas Aquinas’ theory of cognition”, *Curriculum History 2004*, Society for the Study of Curriculum History, Texas A&M University, s. 55-60

- SARSILA, JUHANI (2006), *Being a Man. The Roman Virtus as a Contribution to Moral Philosophy*, Peter Lang, Frankfurt am Main
- SCHMALTZ, TAD (2006), "The science of mind", teoksessa Rutherford (2006), s. 136-169
- SCHMITT, CHARLES B. (2009), "The Rise of the Philosophical Textbook", teoksessa Schmitt & Skinner (2009), s. 792-804
- SCHMITT, CHARLES B. & SKINNER, QUENTIN (toim.) (2009), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (1988)
- SCHOFIELD, MALCOLM (2010), "Academic epistemology", teoksessa Algra & Barnes & Mansfeld & Schofield (2010), s. 323-354
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (1966a ja 1966b), *The World as Will and Representation. In two volumes*, kääntänyt saksasta E.F.J. Payne, Dover, New York (*Die Welt als Wille und Vorstellung* 1819, 2. p. 1844 ja 3. p. 1859)
- SCHNEEWIND, J. B. (1994), "Locke's Moral Philosophy", teoksessa Chappell (1994)
- ~ (2006), "Toward enlightenment: Kant and the sources of darkness", teoksessa Rutherford (2006)
- SCHÖNFELD, MARTIN (2008), "German Philosophy after Leibniz", teoksessa Nadler, Stephen (toim.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford and Victoria 2008, s. 545-561
- SEECK, HANNELE (2008), *Johtamisopit Suomessa. Taylorismista innovaatioteorioihin*, Gaudeamus, Helsinki
- SEPPÄNEN, LAURI (2004), *Kieltä ei ole. Uuspragmatistista kielifilosofiaa: Richard Rorty ja Donald Davidson*, Tampere University Press, Tampere
- SHEENAN, PAUL (2004), "Postmodernism and Philosophy", teoksessa Connor, Steven (toim.), *The Cambridge Companion to Postmodernism*, Cambridge University Press, 2004, s. 20-42
- SIHVOLA, JUHA (1997), "Aristoteleen retoriikasta", *Niin & Näin* 1/1997, s. 8-9
- SINTONEN, MATTI (1987), "Tiedeyhteisö tiedon subjektina", teoksessa *Tiedeyhteisö – onko sitä?*, Suomen Tieteentutkimuksen Seuran Helsingissä 21. – 22.3.1986 järjestämään seminaariin perustuen toimittaneet Raimo Lehti ja Matti Häyry, Suomen Akatemian julkaisuja 4/1987
- SKINNER, B. F. (1974), *Mikä ihmistä ohjaa*, suom. Aarne Valpola, WSOY, Helsinki 1974 (*Beyond Freedom and Dignity*, 1971)
- SMITH, WILLIAM & LOCKWOOD, JOHN (2001), *Latin-English Dictionary*, Chambers Murray, New York
- SPINOZA, BENEDICTUS DE (1994), *Etiikka*, suomennos, esipuhe ja selitykset Vesa Oittinen, Gaudeamus, Jyväskylä
- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, URL=< <http://plato.stanford.edu/>>, viitattu 10.3.2011
- STONE, M. W. F. (2006), "Scholastic schools and early modern philosophy", teoksessa Rutherford (2006), s. 299-327
- STUMP, ELEONORE (2003), *Aquinas*, Routledge, London
- SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputationes Metaphysicae*, digitalisierungsprojekt koordiniert von Salvador Castellote und Michael Renemann, URL=<<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html>>, viitattu 6.3.2011

- SYLLA, EDITH DUDLEY (1996) "Physics", teoksessa Mantello & Rigg (1996), s. 355-362
- TAYLOR, CHARLES (1995), *Autenttisuuden etiikka*, suomentanut Timo Soukola, esipuhe Juha Sihvola, Gaudeamus, Helsinki (*The Ethics of Authenticity*, 1991)
- TAYLOR, RICHARD C. (2006), "Averroës", teoksessa Gracia & Noone (2006)
- TENKKU, JUSSI (1981), *Vanhan- ja keskiajan moraalifilosofian historia*, Gaudeamus, Helsinki
- THESLEFF, HOLGER (1989), *Platon*, ruotsista suomentanut Marja Itkonen-Kaila, Otava, Helsinki
 ~ (1998), "Platon ja platonismi", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (1998)
- THIEL, UDO (1998), "Individuation", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 212-262
- TOIVANEN, JUHANA (2009), *Animal Consciousness. Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, University of Jyväskylä, Jyväskylä
- TOULMIN, STEPHEN E. (2008), *The Uses of Argument. Updated Edition*, Cambridge University Press, New York
- TRENTMAN, JOHN A. (1982), "Scholasticism in the seventeenth century", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982), s. 818-837
- TUCK, RICHARD (1998), "The institutional setting", teoksessa Garber & Ayers (1998), s. 9-32
- TYACKE, NICHOLAS (toim.) (1997), *The History of the University of Oxford. Volume IV. Seventeenth-Century Oxford*, Clarendon Press, Oxford
- TYLER, RALPH W. (1969), *Basic Principles of Curriculum and Instruction*, University of Chicago Press, Chicago and London (1949)
- TYÖRINOJA, REIJO (1984), *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki
 ~ (1998), "Platonismi, aristotelismi ja teologia keskiajalla", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (1998), s. 117-139
- VASOLI, CESARE (2009), "The Renaissance concept of philosophy", teoksessa Schmitt & Skinner (2009), s. 57-74
- VILKKO-RIIHELÄ, ANNELI (1999), *Psykye. Psykologian käsikirja*, WSOY, Porvoo
- VUORINEN, RISTO (1998), *Minän synty ja kehitys. Ihmisen psyykinen kehitys yli elämänkaaren*, WSOY, Porvoo
- VÄRRI, VELI-MATTI (2002), *Hyvä kasvatus – kasvatus hyvään. Dialogisen kasvatuksen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta*, Tampere University Press, 4. painos (1997)
- WALLIS, FAITH (1996), "Science: Introduction", teoksessa Mantello & Rigg (1996), s. 342-347
- WAXMAN, WAYNE (2005), *Kant and the Empiricists – Understanding Understanding*, Oxford University Press, Oxford
- WEBER, MAX (1980), *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*, suomentanut Timo Kytäjä, WSOY, Juva (*Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1904-6)
- WERTHEIMER, MICHAEL (1970), *A Brief History of Psychology*, Holt, Rinehart and Winston Inc., sine loco
- WESTBURY, IAN (2000), "Teaching as a Reflective Practise: What Might Didaktik Teach Curriculum?", teoksessa Westbury & Hopmann & Riquarts (2000), s. 15-39

- WESTBURY, IAN & HOPMANN, STEFAN & RIQUARTS, KURT (toim.) (2000), *Teaching as a Reflective Practice. The German Didaktik Tradition*, Lawrence Erlbaum Associates, London and New Jersey
- WILLIAMS, DONALD CARY (1953), "The Elements of Being", *Review of Metaphysics* 7/1953
- WILSON, CATHERINE (2007), "The Moral Epistemology of Locke's Essay", teoksessa Newman (2007), s. 381-405
- WIPPEL, JOHN F. (1982), "Essence and existence", teoksessa Kretzmann & Kenny & Pinborg (1982)
 ~ (1993), "Metaphysics", teoksessa Kretzmann & Stump (1993)
 ~ (2006), "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", teoksessa Gracia & Noone (2006)
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1996), *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, suomentanut Heikki Nyman, WSOY, Juva, (1922)
 ~ (1999), *Filosofisia tutkimuksia*, suomentanut Heikki Nyman, WSOY, Juva (1953)
- WOLTERSTORFF, NICHOLAS (1994), "Locke's Philosophy of Religion", teoksessa Chappell (1994), s. 172-198
- WOOLHOUSE, ROGER (2007), *Locke. A Biography*, Cambridge University Press, New York
- YOLTON JOHN W. (1970), *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge
 ~ (1984), *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- YRJÖNSUURI, MIKKO (1998), "Via moderna – yksilön synty", teoksessa Korkman & Yrjönsuuri (1998), s. 140-160
- ZAMMITO, JOHN (2002), *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago