

Antiikin sivistysperinne ja eurooppalainen identiteetti

Juha Sihvola

Klassisilla sivistysihanteilla on myös Suomessa ollut pitkään vahva sija, erityisesti poliittisessa ajattelussamme. Toisaalta kulttuuriimme ovat vaikuttaneet monet muutkin virrat kuin antiikin sivistysihanteet. Euroopan integraatiokehityksen myötä antiikkiin palautuvien arvojen kysyntä on nyt voimakkaassa kasvussa. Harjatukkaisinkin insinööri on valmis opiskelemaan eurosivistystä, yhtä hyvin small talkia ja poskisuudelmia kuin klassisen kirjallisuuden alkeita. Syy on useinkin pragmaattinen: on sulauduttava Keski-Eurooppaan, jotta sinne voisi myydä matkapuhelimia, paperikoneita ja Finlandia-vodkaa.

Klassinen sivistysihanne

Vielä viime vuosisadan vaihteessa eli monissa sivistysmaissa ajatus, että klassinen kirjallisuus oli hyvä opintojen perusta muillekin kuin humanististen tiedekuntien nurkkiin ajautuneille antiikin piirtokirjoitusten tutkijoille tai ihmisen ja maailman ääriarajoja etsiville seikkailijoille. Tämä käy ilmi esimerkiksi tutustuttaessa brittiläiseen kulttuurihistoriaan. Klassinen sivistys oli miltei kaikkien niiden oppineisuuden pohja, jotka kävivät vuosisadan vaihteessa Etonin, Oxfordin ja Cambridgen kaltaisia oppilaitoksia. Platonia, Ciceroa, Dantea, Goethea ja John Stuart Millia lukivat tulevat luonnontieteilijät, lääkärit, insinöörit ja tehtaanjohtajatkin. Kaikkein tärkeim-

mäksi katsottiin moraalien ja politiikan peruskäsitteitä pohtiviin klassikoihin perehtyminen niille — silloin tietenkin lähinnä miehille — joiden elämäntehtävänä oli palvella Brittiläisen imperiumin johtotehtävissä. Intellektuaaliseen kasvatukseen kuuluivat yhtä hyvin tiede, moraali ja politiikka. Kiinnostavaa on, että brittiläisessä klassisen sivistyksen versiossa, toisin kuin Saksassa, humanistista ja luonnontieteellistä oppineisuutta ei erotettu jyrkästi toisistaan. Näkemys tiedollisten harrastusten luonteesta oli pohjimmiltaan aristoteelinen. Katsottiin, että antiikin esikuvien pohjalta nouseva luonnon, ihmisen ja kulttuurin tutkimus voi muodostaa yhteinäisen tiedollisen maailmankuvan.

Klassinen sivistysihanne ei ole kuollut nykymaa-

ilmasta. Kun eurooppalaisuus hahmottuu monien mielessä amerikkalaisen vulgaarin ja historiatoman massakulttuurin vastakohtaksi, saattaa tuntua yllättävältä, että klassista perinnettä selkeimmin ylläpitäviin voimiin kuuluu Yhdysvaltojen korkeakoulujärjestelmä. Amerikkalaisissa yliopistoissahan useimmat opiskelijat käyvät ensin nelivuotisen Liberal Arts Collegen erikoistumatta vielä kovinkaan pitkälle ja hakeutuvat vasta sen jälkeen esimerkiksi oikeustieteelliseen, lääketieteelliseen, kauppatieteelliseen, teknistieteelliseen tiedekuntaan tai joko humanistisiin tai luonnontieteellisiin jatko-opintoihin. College-vaiheeseen kuuluu tavallisesti pakollisia kursseja, joiden tehtävänä on opettaa kriittisen argumentoinnin kykyä sekä tietämystä oman kulttuurin eri aspekteista ja paikasta maailmassa, toisin sanoen vapaalle ihmiselle sopivia ja tarpeellisia taitoja. Filosofian ja maailmankirjallisuuden klassikat muodostavat kurssien perusaineiston. Erityisen keskeinen sija on antiikin filosofialla. Eurooppalaista saattaa hämmästyttää, että Liberal Arts College -järjestelmän ansiosta antiikin filosofian opetusvirkoja on Yhdysvalloissa mitä moninai-
simmissa oppilaitoksissa. Esimerkiksi maan suurimpiin tekniisiin korkeakouluihin kuuluvassa Texas Agriculture & Mechanics -yliopistossa on oma antiikin filosofian professuuri, jonka haltijana on yksi maailman johtavista Aristoteleen logiikan tutkijoista. Voi sanoa, että teksasilaisen cowboyiden ja insinöörien antiikin filosofian opetuksesta on huolehdittu paremmin, kuin alaa on hoidettu yhdessäkään Suomen yliopistossa.

Verenmakuisimmat kulttuurisodat käydään nykyään Yhdysvalloissa juuri kulttuurin perusteita käsittelevien kurssien sisällöstä: ketkä saavat paikan ja kenen ääni kuuluu klassikkojen kaanonissa? Konservatiivisen kritiikin mukaan yliopistot ovat unohtaneet amerikkalaiset perusarvot ja suvaitsevaisuuden varjolla avanneet ovet veltolle monikulttuuriselle relativismille. Radikaali kritiikki puolestaan väittää, että opetus vieläkin vaientaa vähemmistöjen äänen ja antaa etusijan arvoille, jotka on asettanut eurooppalainen valkoinen, heteroseksuaalinen ja ylempiin sosiaalisiin kerrostumiin kuuluva mies. Molempiin kritiikkeihin on toisaalta voitu vastata väittämällä,



Juha Sihvola

että kreikkalaisen filosofian kriittiseen itsetutkiskelun perinteeseen perehtyminen on sekä parhaiden länsimaisten perusarvojen ylläpitämistä että paras väline vähemmistöjen näkökulman esiinnostamiseksi. Kaikki osapuolet ovat samaa mieltä siitä, että kulttuurisen identiteetin lähtökohtia pohtivaa opetusta on syytä tarjota kaikille opiskelijoille erikoistumisalasta riippumatta (ks. Nussbaum 1997).

Pohjolan Hellas: Suomi

Klassisella sivistysihanteella oli Suomessakin pitkään vahva sija (ks. Sihvola 1990). Sen todistamiseksi riittää kävely Helsingin usklassisen arkkitehtuurin värittämässä ydinkeskustassa tai tutustuminen 1800-luvun kansallishenkisen kirjallisuuden luonnehdintoihin Suomesta Pohjolan Hellaana. Luonteenomainen esimerkki on J.J. Tengströmin väite, että karu ja kallioinen luonto on antanut Suomessa edellytykset samanlaiselle jaloon yksinkertaisuuteen pohjautuvalle esteettiselle ja moraalille arvomaailmalle kuin antiikin Kreikassa. Myös suomalaisessa poliittisessa ajattelussa on vahva juonne, joka palautuu kreikkalaiseen antiikkiin. J.V. Snellmanin ansiosta meillä sai vahvan aseman hegeliläisyys, jonka tärkeänä aatehistoriallisena lähteenä on Aristoteleen poliittinen ajattelu (Snellmanin merkityksestä, ks. Pulkkinen 1989). Vaikka Hegelin tai edes Snellmanin teoreettisia teoksia harva luki tai ymmärsi, hegeliläisen perinteen mukaiset ajattelutavat saivat suosiota. Niiden yhdeksi seuraukseksi on nähty suomalaisen politiikan voimakkaammin moralistinen sävy kuin esimerkiksi muissa Pohjoismaissa. Se on kenties näkynyt ylei-

sen edun ja yhteisvastuun korostuksena. Poliittikkaa ei ole yksioikoisesti nähty etujen jakamiseksi eri intressiryhmien välillä.

Sokrateesta alkavassa antiikin filosofian perinteessä tärkeällä sijalla on kriittinen keskustelu ja auktoriteettien kyseenalaistaminen. Amerikkalaisten yliopistojen klassikkokurssit vetoavat usein juuri sokraattisiin arvoihin. Klassisen aateperinnön suomalaisessa versiossa kriittisyys ei ole ollut keskeinen piirre. Pikemminkin itseuri, velvollisuudentunto, kuuliaisuus esivaltaa kohtaan sekä perinnäisten arvojen kunnioitus ovat olleet niitä arvoja, joille on Suomessa haettu oikeutusta antiikin esikuviin vedoten. Samaan ajattelumalliin ovat kuuluneet myös sivistyneistön vahva sidonnaisuus valtiovaltaan ja vahva usko ylhäältä tulevaan suunnitteluun.

Suomen suhteellisen autoritaarinen perinne ei liene geneettistä tai historiasta riippumattomaan mentaliteettiin kuuluvaa, vaan sitä selittävät poliittisen kehityksen erityispiirteet. Suomi muodostui 1800-luvun alussa valtiolliseksi kokonaisuudeksi paljolti kansainväliseen politiikkaan liittyvien sattumanvaraisten tekijöiden tuloksena. Sen jälkeen kansallisen kulttuurin kehitys oli kuitenkin olennaisilta osin päämäärätietoisien toiminnan tulosta: ensin syntyi Suomi valtiona ja sitten alettiin luoda suomalaista identiteettiä. Vaikka samantapaisia kehityskuvioita esiintyi muuallakin Euroopassa, suomalaisuus on ollut erityisen helppo mieltää yhteiseksi hankkeeksi, johon kaikkien Suomen kansalaisten on ollut velvollisuus osallistua.

Suomen kehityksen reunaehdot ovat koko ajan asettaneet itänaapurin ja maailmantalouden kaltaiset ulkoiset tekijät, jotka on ymmärretty siinä mielessä elämää suuremmiksi, että taitava luoviminen pikemminkin kuin härkämäinen oppositio on vaikuttanut järkevämmältä politiikalta (vaikka eräissä elämän ja kuoleman tilanteissa oikein ajoitettu siirtyminen edelliseltä jälkimäiselle linjalle on osoittautunut ainoaksi selviytymisstrategiaksi). Hyvät johtajat ovat monesti perustellustikin arvelleet tietävänsä kansallisen edun paremmin kuin kansalaiset itse. Oli myös luontevaa, että Suomesta toisen maailmansodan

jälkeisen jälleenrakennuksen ja modernisoitumisen aikana muodostui pragmaattinen ja teknologiapainotteinen mutta samalla edelleen ylhäältä tulevaan suunnitteluun uskova maa. Klassinen sivistys marginalisoitui teknomodernissa Suomessa juhlapuheiden fraasiksi, jossa se varsinkin 1960-luvun auktoriteettikapinasta alkaen alkoi tuntua yhtä epäajanmukaiselta kuin perinteiset kotiin, uskoon ja isänmaahan vetoavat arvot. Sen sijaan hyödyllisyys ja yhteiskunnallinen merkitys olivat vaatimuksia, joita vastakkaistenkin ideologioiden edustajat pitivät luontevina esittää niin tieteelliselle tutkimukselle kuin esteettiselle kulttuurillekin.

Eurooppalaisen identiteetin ongelma

1990-luvulla tilanne on muuttunut olennaisesti. Suomen liittyttyä yhä tiiviimmin yleiseurooppalaiseen taloudelliseen ja poliittiseen integraatioon on eurooppalaisiksi uskottujen ja niiden mukana myös klassiseen antiikkiin palautuvien arvojen kysyntä kasvanut voimakkaasti. Epäillä tosin sopii, että motiivi on usein yhä suoraviivaisen pragmaattinen. On sulauduttava mutkattomasti sivistyneeksi ja pitkän historiansa tuntevaksi arveltuun Keski-Eurooppaan, jotta sinne voisi myydä tehokkaasti matkapuhelimia, paperikoneita ja Finlandia-vodkaa. Silloin on harjastuksisinkin insinööri valmis opiskelemaan eurosivistystä, yhtä hyvin small talkia ja poskisuu-delmia kuin klassisen kirjallisuuden alkeita.

Toisaalta keskustelu eurooppalaisista arvoista liittyy yhteisen eurooppalaisen identiteetin etsimiseen Euroopan yhdentymiskehityksen ideologiseksi perusteluksi (ks. Mikkeli 1994). Nykyisen Euroopan Unionin alkuhistoria oli mahdollisimman proosallinen ja pragmaattisesti motivoitu: sen alkuidun muodosti Euroopan hiili- ja teräsyhteisö, jonka tarkoitus oli yhdistää Saksa ja Ranska sellaisin sitein, että keskinäiset vihollisuudet tulisivat kummallekin osapuolelle taloudellisista syistä mahdottomiksi. Myöhemmänkin integraatiokehityksen liikkeelle panevat voimat ovat olleet vahvasti taloudellisia ja poliittisia. Ehkä juuri näiden tosiseikkojen vastapainoksi on ol-

lut tarpeen etsiä ideologista perustaa, joka osoittaisi, että integraatio ei ole vain teknokraattinen prosessi vaan sillä on filosofinen ja moraalinen perusta. Jean Monnet on väittänyt eurooppalaista yhdentymistä “syvästi humanistiseksi hankkeeksi, jonka tavoitteena on yhdistää ihmisiä, ei vain valtioita” ja viime kädessä luoda uusi euroihminen, “homo europaeus” (ks. Niiniluoto 1996).

Eurooppalaiset arvot ja eurooppalainen identiteetti ovat vaikeita asioita. Niiden kautta yritetään etsiä piirteitä, jotka yhdistäisivät maanosaa, jolla on 2500 vuoden yhtenäisenä jatkuva mutta monipolvinen historia ja johon sijoittuu kieleltään, tavoiltaan ja paikallisilta perinteiltään jyrkästikin toisistaan poikkeavia kansoja, kulttuureja ja elämänmuotoja. Onko yleensä tarpeellista etsiä piirteitä, jotka yhdistäisivät ihmiset Kanarian saarilta Kainuuseen, Irlannista Makedoniaan ja erottaisivat heidät kaikista ulkopuolisista, joiden elämään kuitenkin kuuluu suuri joukko samanlaisia, esimerkiksi edellä mainittuja piirteitä? Onko tällaisia piirteitä edes olemassa ja jos on, mitä saavutetaan piirtämällä niiden valossa raja, joka sulkee toiset sisäänsä ja jättää toiset ulkopuolelle?

Käsitteet ‘eurooppalaiset arvot’ ja ‘eurooppalainen identiteetti’ ovat kuitenkin tuoneet monen mieleen kauniita, yleviä tai ainakin kunnioitusta herättäviä asioita. Kreikkalaisen filosofian, kristillisen lähimmäisenrakkauden ja roomalaisen oikeuden muodostama jyrkävä kolmikko on esitetty Euroopan henkisen perinnön kivijalaksi. Uuden ajan läntisen Euroopan kohdalla päälle on lisätty vielä esimerkiksi tiedon ja luonnon hallinnan kasvuun perustuva tieteellis-tekni- ninen sivistys, vapauden, veljeyden ja tasa-arvon periaatteille rakentuva valistusajattelu, jatkuvaan rajojen ylittämiseen perustuva, faustiseksi kutsuttu tyydyttämätön uteliaisuus, itsekritiikin, itseironian ja kompromissien tekemisen taito ja kenties jopa yhteiskuntajärjestys, joka perustuu kilpailulliseen markkinatalouteen mutta jakaa siten tuotettua vaurautta myös kilpailussa huonommin menestyville.

Eurooppalaisen identiteetin luominen ja yhden-

tymiskehityksen perustelu sen valossa ovat kuitenkin ongelmallisia monesta syystä. Ensiksikin yleiseurooppalaisiin arvoihin vetoaminen yhdentymisen selittämässä on päämäärähakuista oikeuttamista. Siinä oletetaan, että on olemassa enemmän tai vähemmän pysyvä eurooppalainen arvomaailma, joka ikään kuin itsestään tai luonnostaan tuottaa sellaisia tuloksia kuin ne, joihin Euroopan integraatioprosessi näyttää olevan menossa tai joihin sen halutaan olevan menossa. Nykyhetkeä tai tulevaisuutta pyrkien pyritään toisin sanoen oikeuttamaan väittämällä, että ne ovat historiassa vaikuttavien voimien välttämättömiä lopputuloksia.

Näiden perustelujen uskottavuus murenee kriittisen historiallisen tarkastelun valossa. On helpoa huomata, että Euroopan historia ei ole missään vaiheessa ollut minkään yleiseurooppalaisen hengen toteutumishistoriaa vaan sitä ovat hallinneet eri suuntiin vetävät satunnaistekijät. Sama koskee erityisesti toisen maailmansodan jälkeistä integraatioketystä. Entisen Neuvostoliiton ja sen alusmaiden järjestelmän nopea romahdaminen osoittaa, että historialla on tarjottavanaan yllätyksiä, jotka asettavat aikaisemmat kuvitelmat välttämättömistä kehitystendensseistä enemmän tai vähemmän naurunalaisiksi.

Toiseksi yhdentymisen kuvaus yleiseurooppalaisen arvojen toteutumiseksi on tyypillistä voittajien historiaa, jossa paikallinen satunnaishetimitys kuorutetaan yleisinhimillisellä korupuheella. Samalla kiistetään ulkopuolisten ja jalkoihin jääneiden osallisuus ansiokkaaksi oletetusta ja vastaavasti unohdetaan, että oman kulttuurin menestystä ovat voineet edesauttaa myös eettiseltä arvoltaan kyseenalaiset tekijät. Tällaisia eurooppalaisia ilmiöitä ovat esimerkiksi Napoleonin, Hitlerin ja Stalinin totalitaariset terrorijärjestelmät, inkvisitio, noitavainot ja juutalaisten joukkotuho, ristiretkelijät, konkvistatorit, siirtomaaherrat ja orjakauppiat, maailmansodat, myrkkyykaasut ja ydinaseet, luonnon hillitön tuhoaminen, eläimiin kohdistettu julmuus ja lukemattomien paikallisten vähemmistöjen ja yhteisöjen hävittäminen hyödyn ja tehokkuuden nimissä.

Kolmanneksi oletettujen yleiseurooppalaisten arvojen luettelo ei sellaisenaan anna perustetta Euroopan ja eurooppalaisuuden rajojen määrittelyyn eikä Euroopan sisäisten erojen ja paikallisten identiteettien merkityksen arviointiin. Ongelmallista on yhtä lailla Euroopan itärajan vetäminen kuin erottautuminen Pohjois-Amerikasta tai islamilaisesta maailmasta.

Vaikka Euroopan integraation tosiasiallisista motiiveista keskeisimpiä on halu parantaa vanhan mantereen taloudellista kilpailuasemaa suhteessa Yhdysvaltoihin, eurooppalaisen identiteetin erottaminen amerikkalaisesta ei ole yksinkertaista. Pohjois-Amerikassa näet vaikuttavat erityisen tehokkaasti juuri ne samat voimat, esimerkiksi tieteellis-tekninen sivistys, markkinatalous ja valistuksen poliittinen perintö, joihin myös vanhan Euroopan taloudellinen menestys nojaa. Kuten edellä huomautin, myös Amerikassa vedotaan mielellään klassisen antiikin kulttuuriperintöön. Onko Amerikka totuus Euroopasta, kysyi sosiologi Risto Heiskala samannimisessä erinomisessa kirjassaan muutama vuosi sitten (Heiskala 1992).

Myös islamilaisesta maailmasta erottuminen on vaikeampaa kuin tulee ajatelleeksi lukiessaan lehdistä kauhu-uutisia Lähi-idän uskonnollisten fundamentalistien tihutöistä. Islam ei kuitenkaan ole yhtenäinen ja uskontonakin se nojaa huomattavilta osiltaan samaan individualistis-rationalistiseen perinteeseen kuin kristinusko. Toisaalta monissa Euroopan maissa on huomattava islaminuskoinen vähemmistö.

Neljänneksi ei ole mitään takeita siitä, että edes positiivisilta näyttävien eurooppalaisten arvojen luettelo olisi sisäisesti ristiriidaton. Eurooppalaisuus näyttää olevan pikemminkin retorinen väline, jota on nykyään helppo käyttää oikeuttamaan mitä erilaisimpia poliittisia mielipiteitä ja ennakkoluuloja.

Filosofian historian opetukset

Yleiseurooppalainen identiteetti on epäilyttävä

käsité ja vielä epäilyttävämpiä ovat yritykset oikeuttaa ja perustella siihen vetoamalla nykyhetken taloudellisia ja poliittisia kehitystendenssejä. Traditio on ylipäänsäkin huono oikeutusperusta. Siitä huolimatta on olemassa perustavia ihmistä, yhteiskuntaa ja näiden välistä suhdetta koskevia ajattelutapoja, jotka ovat osoittautuneet vaikutusvaltaisiksi Euroopan historiassa. Eräiden ajattelumallien historiaa voi seurata antiikista nykyaikaan, mutta toiset, olennaisesti uudet ajattelutavat taas ovat syntyneet historiallisten ja yhteiskunnallisten murrosten, esimerkiksi yliopistojen perustamisen, kirjapainotaidon, uskonpuhdistusliikkeiden ja teollistumisen vaikutuksesta. Erityisesti eurooppalaisen filosofian historiassa on pohdittu erilaisia tapoja ymmärtää yksilön ja yhteisön suhde, mutta näiden ajattelutapojen ilmaisuja voi seurata myös yhteiskunnallisten käytäntöjen ja instituutioiden historiassa. Ihmiskuvaa koskevat ratkaisut eivät ole riittäviä selittämään historiallisen kehityksen suuntaa, mutta ilman niiden tuntemusta emme voi ymmärtää, millaisessa kulttuurissa nykyään elämme.

Tältä pohjalta eurooppalaisten kulttuurin antiikkiin palautuvien juurien tuntemusta voi pitää tärkeänä ainakin kolmesta syystä. Ensiksikin antiikin sivistysperinteen tuntemus, kuten historiaa koskeva tieto yleensäkin, auttaa meitä ymmärtämään itseämme ja arvostuksiamme. Sen takia on tarpeellista selvittää, millaisissa tilanteissa ja millaisten ajatusprosessien kautta ne arvot ja asenteet ovat syntyneet, jotka tänään ohjaavat toimintaamme. Toiseksi paljastaessaan olennaisia eroja antiikin ja nykyajan kulttuurin ja ajattelun välillä antiikin historiaa koskeva tieto lisää itsekriittisyyttä ja vapauttaa ennakkoluuloista. Se voi osoittaa, että meistä luontevilta, ilmeisiltä ja yleispäteviltä tuntuvat ajattelutavat ovat alun perin syntyneet aikaan ja paikkaan sidotuissa historiallisissa prosesseissa. Siten sellainen, mitä olimme pitäneet luonnollisena ja välttämättömänä, osoittautuikin satunnaiseksi ja kulttuurisidonaiseksi. Kolmanneksi kokemus ja käytäntö ovat osoittaneet, että antiikin ajattelu on edelleen ajankohtaista sivistystä, jonka kautta meidän on luontevaa tulkita kokemuksiamme. Erityisesti antiikin filosofiasta voi oppia argumentteja ja ajatuskuvioita, jotka ovat edelleen käyttö-

kelpoisia. Tämä käyttökelpoisuus ei perustu historian antamaan auktoriteettiin, vaan siihen, että oman järkemme valossa voimme huomata jonkin, esimerkiksi filosofian historiassa muotoilun argumentin soveliaaksi myös omaan käyttöömmme.

Esitän nyt esimerkkejä kaikista näistä kolmesta tavasta, joilla antiikkia koskeva tieto on tärkeää.

Miten meistä on tullut eurooppalaisia?

Eurooppalaisen kulttuurin kehitys on ollut antiikin jälkivaikutusta monella alalla: tieteessä, filosofiassa, kirjallisuudessa, kuvaamataiteessa, arkkitehtuurissa ja jopa uskonossa. Yhtäältä on suoraan seurattu ja kehitetty antiikissa syntyneitä ajatuskuvioita ja käytäntöjä, mutta toisaalta niitä on myös kritisoitu ja etsitty olennaisesti toisenlaisia vaihtoehtoja. Silloinkin kun modernin eurooppalaisen kulttuurin muodostuminen on ollut tietoista irtiotta klassisesta perinteestä ja spesifisti uudelle ajalle ominaisten muotojen hakemista, se on kuitenkin ollut sidoksissa antiikin perinteeseen. Koska antiikki on ollut se, josta irrottaudutaan, emme voi ilman antiikkia ymmärtää, miksi meistä on tullut sellaisia kuin olemme. Silloinkin kun antiikkia on kritisoitu, sinne palautuvat ainekset ovat jatkaneet vaikutustaan kielenkäytön, lausumattomien taustaolemusten ja tarkasteluhorisontin tasolla.

Esimerkiksi antiikin jälkivaikutuksen dramaattisuudesta ja syvällisyydestä voi ottaa Aristoteleen etiikan ja poliittisen filosofian. Kun eurooppalainen sivistys alkoi elpyä varhaiskeskiajan levottomien vuosisatojen jälkeen, alettiin 1000-luvun jälkipuoliskolla perustaa yliopistoja. Korkeampi opetus perustui pitkään pääasiallisesti antiikin filosofien teosten ja niiden kommentaarien pohjalle. Erityisen vaikutusvaltaiseen asemaan kohosivat Aristoteleen teokset, joihin tutustuttiin ensin arabialaisen vaikutuksen kautta. Varhaiskeskiajalla tieteellinen sivistys oli ollut islamilaisessa maailmassa huomattavasti korkeammalla tasolla kuin läntisessä Euroopassa. Voidaan sanoa, että jos antiikin filosofinen sivistys ei olisi on-

nistunut talvehtimaan Bagdadin tiedekeskuksissa varhaiskeskiajan ylitse, Euroopan myöhempi historia olisi ollut dramaattisesti toisenlainen.

Aristoteleen teokset käännettiin keskiajan yleiskielelle latinaksi osittain arabiankielisistä käännöksistä, osittain suoraan kreikasta 1100-luvun jälkipuoliskolta alkaen. Aristoteleen filosofiaan sisältyi piirteitä, jotka herättivät epäilystä teologien keskuudessa, ja hänen teoksiaan joutui myös kiellettyjen kirjojen listalle. Kuitenkin varsin nopeasti aristotelismi sai vahvan jalansijan eurooppalaisissa yliopistoissa. Kun Pariisin yliopistossa toteutettiin tutkinnonuudistus 1250-luvulla, Aristoteleen koko tuotanto määrättiin pakolliseksi opintoaineistoksi filosofian maisterin tutkintoa varten Ptolemaioksen tähtitieteen ja eräiden kielioppia koskevien teosten ohella se muodosti siten pariisilaisten oppineiden tieteellisen maailmankuvan rungon.

Aristoteleen käytännöllistä filosofiaa käsittelevät teokset Nikomakhoksen Etiikka ja politiikka saivat erityisen vahvan sijan keskiajan yliopistoissa ja sitä kautta keskiajan eettisessä ja poliittisessä ajattelussa. Tuomas Akvinolainen sovitti aristoteelisen maailmankuvan katolisen kirkon oppeihin. Tuomas julistettiin pian kuolemansa jälkeen pyhimykseksi ja tomismista tuli katolisen kirkon valtafilosofia. Se on säilyttänyt asemansa nyky aikaan saakka. Roomalaiskatolisessa ajattelussa Aristoteleen etiikka ja politiikka ovat olleet elävää eurooppalaista kulttuuria lähes kahdeksan vuosisataa.

Aristoteleen vaikutus ei rajoittunut katoliseen kirkkoon. Aristoteleen tapa ymmärtää ihminen olemukseltaan järkeä käyttäväksi ja yhteisölliseksi olennoksi vaikutti keskiajan poliittiseen tietoisuuteen. Aristotelismi toi keskusteluun ajatukset valtiosta kansalaisten yhteenliittymänä hyvää elämää varten ja poliittisesta vallasta nimenomaan kansalaisille kuuluvana valtana. Aristoteleen filosofiaa ei kuitenkaan hyväksytty kriittikittä. Sen metafysiset taustaoletukset joutuivat kritiikin kohteeksi jo 1300-luvulla. Nominalistiset filosofit esittivät Aristoteleen lajiolemusopista olennaisesti poikkeavan ihmiskuvan, jonka mukaan jokainen ihminen on ainutkertainen yksilö ja valitsee oman olemuksensa va-

paan tahtonsa mukaisesti. Uusi ihmiskuva loi pohjaa myös valtion tehtävän uudelle ymmärtämiselle. Kun aristotelismissä valtio on kaikille kansalaisille yhteisen hyvän elämän toteuttaja, individualistisen ihmiskuvan pohjalta oli luontevaa valtion tehtävä kapeammin järjestyksen ylläpitäjänä, jotta yksilöillä ja ryhmillä olisi mahdollista tavoitella kullekin erityistä käsitystä hyvästä elämästä. Varsinkin 1600-luvulla moraali- ja yhteiskuntafilosofit pyrkivät korostetusti tarjoamaan Aristoteleesta poikkeavan vaihtoehdoisen näkökulman yksilön ja yhteiskunnan suhteen ymmärtämiseksi.

Vaikka Aristoteleen etiikka ja poliittinen filosofia eivät missään vaiheessa saaneet yksimielisesti hyväksytyin auktoriteetin asemaa, niiden vaikutus on koko ajan elänyt eurooppalaisessa ajattelussa ainakin kahdessa mielessä. Ensiksi vaikka individualismi olennaisesti eroaakin aristotelismissä, se ei korvannut sitä kokonaan. Ihmiset olivat taipuvaisia pikemminkin ajattelemaan, että ihmisyyteen sisältyy sekä yksilöllisiä että lajille ominaisia piirteitä. Yksilöllisyyden ja lajiin tai yhteisöön kuulumisen yhteen sovittaminen on vaikea tehtävä, koska eettiset ja poliittiset ongelmat näyttävät erilaisilta ja saavat erilaisia ratkaisuja riippuen siitä, tarkastellaanko ihmistä lajillensa ominaiseen päämäärään suuntautuneena järki- ja yhteisöolentona vai päämääränsä vapaasti valitsevana yksilönä. Vaikka yksilöllinen ja yhteisöllinen puhetapa eivät sovi kovin hyvin yhteen, edes nykyisessä yksilöarvoja korostavassa maailmassa harvat ovat valmiita luopumaan täysin kummastakaan. Eettiset ja poliittiset puheenvuorot ovat usein olleet yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden jännitteisiä kompromisseja jopa nykyajan yksilöarvoja korostavassa elämänmuodossa. Siten Aristoteleen muotoilemat ajatukset ovat eläneet ihmisyyttä koskevan kokemuksemme elävinä tulkkaina läpi vuosisatojen.

Toiseksi täysin riippumatta Aristoteleen etiikan ja politiikan sisällöstä aristoteelinen kielenkäyttö ja käsitteistö on ratkaisevasti vaikuttanut siihen, miten eurooppalaisessa eettisessä, poliittisessä ja oikeudellisessa ajattelussa on ymmärretty ihmisen ja yhteiskunnan välinen suhde. Aristoteleen teoksiahan on käytetty yliopistollisina

oppikirjoina 1100-luvulta alkaen. Suuri osa politiikkaa koskevaa käsitteistöä omaksuttiin suoraan niistä. Itse sana 'politiikka' on alun perin Aristoteleen muotoilema: se tarkoitti kaupunkivaltion eli poliiksen hallitsemisen taitoa. Myös esimerkiksi 'kansalainen', 'valtiomuoto' ja 'demokratia' ovat kreikkalaiseen poliittiseen käsitteistöön kuuluvia termejä, jotka ovat kulkeutuneet eurooppalaiseen käyttöön Aristoteleen kautta. Ilman Aristotelesta emme siis voisi ajatella politiikasta siten kuin ajattelemme. (Sihvola 1998)

Kulttuurisidonnaisten ennakkoluulojen purkaminen

Antiikkia koskeva tieto voi olla merkittävää kulttuuritietoisuuden kannalta myös toisessa mielessä. Historian ymmärtämistä edistää, kun muistamme, että menneisyys ei ole vain nykyisin edustamiemme arvojen ja ajattelutapojen syntykehto vaan myös olennaisesti toisenlainen maailma kuin se, jossa nykyään elämme. Tätä korosti jo modernin historiatieteen perustajana pidetty Leopold von Ranke vaatiessaan, että historioitsijan ei tule ensisijaisesti moralisoida eikä etsiä historiasta opetuksia vaan selvittää, miten asiat todella olivat, wie es eigentlich gewesen. Ranken historistisen ohjelman mukaan historioitsija ei saisi tarkastella mennyttä myöhemmän kehityksen valossa, vaan hänen tulisi keskittyä selvittämään alkuperäistä asiayhteyttä ja varoa väittämästä menneisyyden ihmisten tarkoittaneen tai tavoitelleen jotakin sellaista, mitä he eivät kyseistä aikaa koskevan tiedon valossa voineet tarkoittaa.

Historistinen ohjelma voi nykyään yhdistyä postmoderniin ajatteluun. Postmoderni lähtökohta tarkoittaa sen huomaamista, että itsestään selvinä pidetyillä asioilla on monia merkityksiä ja että ei ole mitään yksiselitteistä perustaa, johon maailman moninaisuus voitaisiin palauttaa. Ajattelun olisi siksi edettävä jotenkin muuten kuin perustaa etsien, pikemminkin ennakkoluuloja paljastaen ja ennako-oletuksia kyseenalaistaen. Postmoderniin asenteeseen liittyy erityisesti ihmisyyteen liittyvien kuviteltujen itsestäänselvyyksien purkaminen. Ihmisen katsotaan olevan ajat-

televana, tuntevana ja sukupuolisena olentona muuttuva ja kulttuurisidonnainen peruskokemuksia myöten. Postmodernille ei ole yhtä aitoa ihmisyyttä (Postmodernin käsitteestä, ks. Pulkkinen 1998).

Historismi ja postmoderni ajattelu eivät suoralta kädeltä näytä kovin hyvin yhteen sopivilta. Historismin perinteinen ohjelmahan olettaa sellaisen objektiivisen menneisyyden, jota historioitsija voi omat arvostuksensa ja lähtökohtansa sammuttaen tai ne tiedostaen ja niistä etäisyyttä ottaen ainakin lähestyä ellei sitä saavuttaa. Postmoderni taas kiistää kaikki objektiivisen todellisuuden kuvitelmat. Nämä kaksi ajatustapaa kuitenkin yhdistyvät erikoisella tavalla historiakuvassa, jossa pyritään yhtäältä rekonstruoimaan menneisyyttä toiseutena tai erilaisuutena mutta toisaalta välttämään menneisyyden anakronistisia tulkintoja. Menneisyys nähdään kiinnostavaksi juuri sikäli kuin sieltä löydetään kehityskulkuja, jotka eivät johda nykyisyyteen, arvoja ja tavoitteita, jotka ovat toisia kuin nykyään esiintyvät, mahdollisuuksia ja vaihtoehtoja, jotka eivät toteutuneet. Erityisen kiinnostavana pidetään mahdollisuutta löytää nykyisestä poikkeavia maailmanrakentamisen perusaineiksia esimerkiksi ajatteluun, järkeen, tietoon, tunteisiin, ruumiiseen, ajankäsitykseen, työnteeseen ja uskonnolliseen kokemukseen liittyviä lausuttuja ja lausumattomia periaatteita ja ajattelutottumuksia. Kun osoitetaan, että meille miltei itsestään selvinä tuntuvista asioista voi ajatella toisinkin, nykyisen maailmankuvamme perusteet tulevat tavallaan asetetuksi kyseenalaisiksi.

Menneisyyttä toiseudeksi ja vieraaksi maailmaksi tulkitseva, nykyisestä olennaisissa piirteissä poikkeavaa historiallista kontekstia hahmottava ja näitä poikkeavia piirteitä esiin nostava tutkimusote on monessa mielessä rikastuttanut historiakuvaa. Osoittaessaan, että nykyään luonteeltaan, ilmeisiltä ja yleispäteviltä tuntuvat ajattelutavat alun perin syntyneet aikaan ja paikkaan sidotuissa historiallisissa prosesseissa monitukaisten kiistojen ja kamppailujen kautta, historiaa koskeva tieto voi lisätä itsekriittisyyttä ja vapauttaa perusteettomista ennakkoluuloista. Se, mitä olimme pitäneet luonnollisena ja välttämät-

tömänä, voi näin osoittautua satunnaiseksi ja kulttuurisidonnaiseksi. Tämä huomio voi toimia omaan maailmaamme kohdistuvan kritiikin kannustimena, mutta ainakin se lisää ymmärrystä siitä, mitkä oman ajattelumme piirteet ovat välttämättömiä ja mitkä satunnaisia. Moniarvoisuus ja suvaitsevaisuus kenties lisääntyvät, kun huomataan, että on ollut järjellistä elämää, joka nojaa toisenlaisiin periaatteisiin kuin omamme. On myös hyvä huomata, että menneisyyden ihmiset eivät tarkoittaneet rakentaa sitä todellisuutta, joka heidän toimintansa tuloksena syntyi, ja että monet nykyisin vallitsevien kulttuurimuotojen ja ajattelutapojen perusteet syntyivät toisenlaisiin päämääriin suuntautuneen inhimillisen toiminnan sivutuotteena (vrt. myös Hietaniemi 1998).

Vaikka antiikki kiistämättä on osa eurooppalaisen kulttuurin syntyhistoriaa, sitä on usein valaisevaa tarkastella omastamme olennaisesti poikkeavan toiseuden maailmana. Erityisen hedelmällisiä tuloksia tällainen lähestymistapa on saavuttanut sukupuolisen kokemuksen muotojen historiaa koskevassa tutkimuksessa. Alan klassikoksi on noussut ranskalaisfilosofi Michel Foucault'n keskeneräiseksi jäänyt teossarja Seksuaalisuuden historia (1976-1984). Foucault aloitti teoksensa 1800-luvun Englannin viktoriaanisesta moralista, mutta joutui palaamaan antiikkiin asti ymmärtääkseen, miten eurooppalainen ihminen on ymmärtänyt itsensä sukupuolihalun subjektiksi.

Foucault (Foucault 1998) piti antiikin ja nykyajan välistä katkosta jyrkkänä. Hänen mukaansa vain modernissa elämänmuodossa sukupuolisen kokemuksen tavat ovat keskeinen osa persoonallisen identiteetin muodostusta. Antiikissa eroottinen halu oli vain yksi halu halujen joukossa. Sen luonne ymmärrettiin Foucault'n mielestä kolmessa mielessä eri tavoin kuin nykyään. Ensiksi sukupuolihalua ei sinänsä pidetty häpeällisenä, vaan se ymmärrettiin luonnolliseksi tarpeeksi, joka muistuttaa psykologisilta ominaisuuksiltaan nälän ja janon tunnetta. Koska sukupuoli-halun tyydyttäminen helposti johti liiallisuuteen, sen hallinta muodosti eettisen ongelman: miten pitää halu kurissa niin, ettei se häiritse elämän

kokonaisuutta. Etiikan kannalta antiikin ihmisille ei ollut olennaista, kohdistuiko sukupuoli-halu samaan vai eri sukupuoleen ja millaisissa toiminnoissa se sai ilmaisunsa. Pidettiin esimerkiksi luonnollisena, että miehiä kiinnostivat eroottisesti sekä naiset että nuorukaiset. Toinen modernista eroava piirre antiikin seksuaalikeskustelussa oli sukupuolisuhteen tulkitseminen olennaisesti epäsymmetriseksi. Siinä erotettiin aina aktiivinen ja passiivinen eli hallitseva ja alistuva osapuoli. Aktiivista osapuolta arvostettiin ja pidettiin miehekkäänä, passiivista halveksittiin ja pidettiin naismaisena. Jos mies säilytti aktiivisen asemansa, ei ollut oudoksuttua, jos hän suuntasi halunsa myös toisiin miehiin, mutta passiivisen roolin omaksuminen oli häpeällistä sekä hetero- että homosuhteessa. Kolmanneksi sukupuolielämää ei pidetty edes periaatteessa yksityisasiana, vaan edellytettiin, että vapaa kansalainen kykeni osoittamaan siinä samanlaisia hyveitä — järkevyyttä, rohkeutta, kohtuullisuutta ja oikeudenmukaisuutta — kuin osallistuessaan kaupunkivaltion elämään. Epämiehekkääksi leimautuminen tuhosi helposti poliittisen uran.

Foucault'n tulkintoja antiikin seksuaalisuudesta voi arvostella monessa suhteessa. Historiantutkijana Foucault ei ollut kovin tarkka vaan pikemminkin taipuvainen jyrkkiin yleistyksiin. Antiikin ja nykyajan ajattelutapojen erilaisuutta hän liioitteli huomattavasti. Erotetaanhan nykyäänkin monessa yhteydessä epäsymmetrisesti aktiivinen ja passiivinen seksuaalisuus — vaikkapa lesbojen femme ja butch -suhteissa. Bill Clintonin tapausta seuranneet muistavat hyvin, ettei nykyajankaan kulttuuri tunnusta seksuaalista yksityisyyttä ainakaan julkisuuden henkilöille. Siitä huolimatta Foucault'n esittämät haastavat kysymykset mullistivat koko antiikin sukupuolielämän tutkimuksen. Viimeisen parin vuosikymmenen aikana tieto antiikin eroottisesta kulttuurista on tarkentunut ja monipuolistunut. Eurooppalaisen kulttuuritietoisuuden kannalta tällä työllä on ennen kaikkea se merkitys, että se on pakottanut miettimään, mitkä identiteettimme piirteet ovat välttämättömiä ja mitkä satunnaisia, mitkä luontoomme kuuluvia ja mitkä kulttuurisidonnaisia.

Historia opettajana elämää varten

Antiikin perinteen tuntemus ei ole tärkeää vain kulttuurisen itsetietoisuutemme kehityshistorian kertomisessa ja kulttuurisidonnaisten ennakkoluulojemme purkamisessa. Antiikki voi tarjota ajatusvälineitä myös nykyisten ongelmienne käsittelemiseksi. Siinäkin mielessä antiikin historia voi olla *magistra vitae*, opettaja elämää varten. Lopuksi esitän kaksi esimerkkiä siitä, miten antiikin filosofiassa muotoillut ajatukset ovat osoittautuneet välittömästi ajankohtaisiksi ja käytökelpoisiksi.

Ensiksi suoraan antiikin filosofian kysymyksenasetteluista nouseva lähestymistapa on saavuttanut suosiota nykyisessä moraalifilosofiassa. Etiikan historian tutkimuksessa oli vielä vähän aikaa sitten tavanomaista asettaa antiikin etiikka ja moderni moraalifilosofia jyrkästi vastakkain. Angloamerikkalaista moraalifilosofiaa hallitsivat kaksi teoreettista mallia: utilitarismi ja kantilaista perinnettä jatkavat deontologiset teoriat. Molemmissa malleissa ajateltiin, että filosofisen teorian ei tullut ottaa kantaa hyvän elämän sisältöä koskeviin kysymyksiin. Antiikin etiikan peruskysymys sen sijaan oli: miten elämä on järjestettävä, jotta se olisi kokonaisuutena onnistunut. Hyvä elämä, onnellisuus ja hyveellinen luonne kiinnostivat antiikin filosofeja. He eivät myöskään näyttäneet esimerkiksi Immanuel Kantin tapaan erottavan moraalisia kysymyksiä omaksi luokakseen erikseen muista elämän arvoa koskevista kysymyksistä (ks. Everson 1998).

Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana tämä jyrkkä vastakkainasettelu on hävinnyt etenkin kahdesta syystä. Yhtäältä on syntynyt moderni hyve-etiikka, jossa on usein suoraan lähdetty liikkeelle aristoteelisten kysymyksenasettelujen pohjalta (ks. MacIntyre 1981; Nussbaum 1986). Antiikin perinnettä seuraava onnellisusetiikka eli eudaimonismi on usein tulkittu kolmanneksi etiikan teorian vaihtoehdoksi deontologisten teorioiden ja utilitarismin rinnalle. Toisaalta etiikan historian tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että esimerkiksi Aristoteleen ja modernin moraalifilosofian perushahmon Kantin vas-

takkaisuus ei ole niin ehdotonta kuin oli ajateltu. Kant oli velvollisuuksien ohella kiinnostunut myös hyvästä elämästä, Aristoteles puolestaan viittasi myös kategoriisiin, seurauksista riippumattomiin moraalivaatimuksiin. Näiden kehityskulkujen myötä monet nykyiset moraalifilosofit näkevät eron antiikin ja nykyajan välillä paljon kapeampana kuin vielä pari vuosikymmentä sitten. (ks. Engstrom and Whiting 1996; Everson 1998).

Lopuksi hieman vielä konkreettisempi ja maanläheisempi esimerkki: stoalainen teoria tunteiden psykologiasta ja arvosta. Moni rukoilee voimaa tehdä se, mikä on omassa vallassa, nöyryyttä tyytyä siihen, mille ei mitään voi, ja viisautta erottaa toisistaan nämä kaksi. Harva kuitenkaan tietää, että erottelu omassa vallassa olevien ja oman vallan ulkopuolella olevien asioiden välillä ja kyseisen eron näkeminen eettisesti perustavana on peräisin antiikin stoalaisesta filosofiasta (Stoalaisuudesta, ks. Nussbaum 1994; Sihvola and Engberg-Pedersen 1998).

Stoalaisten mukaan ihmisten kaikki virheet, paheet ja onnettomuudet perustuvat virheeseen tässä olennaisessa erottelussa. Voidaan luulla, että jokin, jonka saaminen tai välttäminen on tosiasiallisesti itsemme vallassa, ei ole sitä ja siksi emme tahdo tai varo sitä. Ehkä vielä useammin luullaan, että sellainen on itsemme vallassa, joka ei sitä tosiasiallisesti ole. Stoalaiset myös katsoivat, että onnellisuuteen eli elämän kokonaisuuden onnistumiseen vaikuttavat vain asiat, jotka ovat omassa vallassamme. Kaikki muu on elämän onnistumisen kannalta samantekevää, vaikka oman valtamme ulkopuolisissa asioissakin on arvoeroja: terveys on parempaa kuin sairaus ja rikkaus on parempaa kuin köyhyys.

Jos uskoo, että oman hallinnan ulkopuolinen asia on hyvä tai paha eli onnellisuuteen vaikuttava, stoalaisen psykologian mukaan syntyy jokin neljästä perusasetteesta ja niihin liittyvistä tunteista. Jos hyväksi tai pahaksi arvioitu samantekevä on tulevaisuudessa, syntyy siihen kohdistuva halu tai pelko, mutta jos tällainen asia on nykyisyydessä, syntyy nautinto tai tuska.

Kaikki nämä tunteet ovat stoalaisten mielestä vahingollisia. Ne näet perustuvat virheellisiin arvostelmiin siitä, mikä on ihmiselle oikeasti hyvää. Niillä on myös se ongelmallinen seuraus, että ne saavat aikaan ihmisen mielessä hallitsemattoman vyöryn. On kuin sielun jalat lähtisivät juoksemaan eikä niitä saakaan hetkessä pysäytettyä, vaikka kuinka niin päättäisi. Siksi tunteet estävät järkevän harkinnan ja mielenrauha järkkyy. Ihmisen edellytykset toimia oikein vähenevät entisestään.

Stoalaisten mukaan viisas ihminen ei tunne samantekeviin asioihin kohdistuvaa halua, pelkoa, nautintoa eikä tuskaa vaan juurii itsestään pois tällaiset tunteet. Ruumiillisena ja yhteisöllisenä olentona viisaskaan ei toki voi olla reagoimatta tilanteissa jossa tavalliset ihmiset sortuvat tunteisiin. Viisaan iho muuttuu vihreäksi ja rystyset valkeiksi rajumyrskyssä ja hänen hengityksensä salpautuu hänen kuullessaan uutisen lapsen kuolemasta. Kysymyksessä ei kuitenkaan ole varsinainen tunne vaan vain sielun tunteenomainen liike. Se menee ohi kun viisas tekee asiasta oikean arvostelman: koska myrskylle ei mitään voi, sitä ei voi pitää pahana eikä pelottavana, kun lapsen kuolemalle ei mitään voi, sitäkään ei voi pitää pahana eikä surua tuottavana.

Viisas siis erottaa oikein hyvät, pahat ja samantekevät asiat. Samalla hän erottaa oikein ne asiat, jotka ovat hänen itsensä vallassa, ja ne asiat, joille hän ei mitään voi. Viisas tahtoo tarmokkaasti sitä, mikä on hyvää, varoo sitä, mikä on pahaa sekä iloitsee siitä hyvästä, mikä hänellä on. Pahaa ei viisaan elämään kuulu, eikä hänellä siksi ole tarvetta tuntea tuskan kaltaisia tunteita. Viisas säilyttää malttinsa ja harkintakykynsä kaikissa tilanteissa. Hänen elämässään toteutuu järkkymätön mielenrauha ja hän voi siksi saavuttaa parhaat tulokset työskennellessään aktiivisesti ja hyvillä mielin paikallaan yhteiskunnassa.

Tunnettu antiikin filosofian tutkija Richard Sorabji on hieman provosoiden väittänyt, että stoalaisfilosofien Khrysippoksen, Poseidonioksen ja Senecan työn tuloksena muodostunut tunneteoria saavutti sellaisen hienostuneisuuden tason, johon modernin tunnepsykologian yritelmillä on

vielä pitkä matka (Sorabji 1998). Teoriassa liitettiin tunteet hyvää ja pahaa koskeviin uskomuksiin ja pyrkimykseen sekä erotettiin toisistaan sielun ensimmäinen liiakhdus, järjen arvostelma ulkoisesta kohteesta hyvänä tai pahana sekä siitä seuraava pidäkkeeton vyöry.

Stoalainen tunnepsykologia on olennaisesti vaikuttanut modernin filosofisen psykologian kehitykseen (ks. Sihvola 1999). Yhtä moni ei ole ollut innostunut stoalaisten tunteiden hävittämisen ohjelmasta ja tunteiden näkemisestä pelkästään vahingollisina. Aivan kuten jo antiikissa, moni pitää nykyäänkin stoalaista tunteettomuusihannetta sekä ihmisolennoille mahdollomana että epäinhimillisenä — etenkin sikäli kuin se ilmenee välinpitämättömyytenä suhteessa lähimmäisten kokemaan kärsimykseen. Stoalaisen mielenrauhan opin voi kuitenkin kokea myös haastavana elämänfilosofisena vaihtoehtona. Vaikutelma sen epäinhimillisyydestäkin vähenee, kun huomaa, että stoalaisuus ei kehota välinpitämättömyyteen. Tunteiden kieltä ei merkitse kieltä reagoita kärsimykseen eikä kieltä olla tekemättä parastaan sen lievittämiseksi. Stoalainen yrittää vain säilyttää itsensä hallinnan kaikissa tilanteissa. Erityisesti pikkulasten kasvattajana olen usein huomannut stoalaisen mielentyneiden ihanteen vähintään mielessä pitämisen arvoiseksi. Tosin samalla on ollut lohdullista muistaa myös se stoalainen näkemys, ettei tyyneyden säilyttäminen ole kaikissa tilanteissa inhimillisesti mahdollista. Viisaitahan ei todellisessa maailmassa ole stoalaisen mukaan ollut ainakaan Sokrateen jälkeen, vaan viime kädessä hulluja olemme kaikki.

Kirjallisuus

- ENGSTRÖM, Stephen and Whiting, Jennifer (1996) *Aristotle, Kant, and the Stoics*. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge University Press.
- EVERSON, Stephen (ed.) *Ethics*. Companions to Ancient Thought 4, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- FOUCAULT, Michel (1998) *Seksuaalisuuden historia*, Helsinki: Gaudeamus.
- HEISKALA, Risto (1992) *Onko Amerikka totuus Euroopasta?* Helsinki: Hanki ja jää.
- Hietaniemi, Tapani (1998) *Max Weber ja Euroopan*

erityistie, Helsinki: Tutkijaliitto.

- KNUUTTILA, Simo (1981) *Järjen ja tunteen kerrostumat*, Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- MacINTURY, Alasdair (1981) *After Virtue*. A Study in Moral Theory, London: Duckworth 1981.
- MIKKELI, Heikki (1994) *Euroopan idea*. Eurooppa- aatteen ja eurooppalaisuuden pitkä historia, Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- NIINILUOTO, Ilkka (1996) 'Mitä on olla eurooppalainen?', teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Paavo Löppönen (toim.) *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*, Porvoo: WSOY 1996, s. 19-67.
- NUSSBAUM, Martha C. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1994) *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1997) *Cultivating Humanity*. A Classical Defense of Reform in Liberal Education, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- PULKKINEN, Tuija (1989) *Valtio ja vapaus*, Helsinki: Tutkijaliitto.
- PULKKINEN, Tuija (1998) *Postmoderni politiikan filosofia*, Helsinki: Gaudeamus.
- SIHVOLA, Juha (1990) 'Antiikin perintö ja antiikin tutkimus', teoksessa Pekka Ahtiainen et al. (toim.) *Historia Nyt! Näkemyksiä suomalaisesta historian tutkimuksesta*, Porvoo: WSOY, s. 225-251.
- SIHVOLA, Juha (1998) *Toivon vuosituhat*. Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus, Jyväskylä: Atena.
- SIHVOLA, Juha (1999) 'Antiikin tunneteoriasta nykyajattelun lähtökohdasta', teoksessa Sari Näre (toim.) *Tunteiden sosiologiaa II*. Historiaa ja sääteleyä, Helsinki: SKS, s. 15-47.
- SIHVOLA, Juha and Engberg-Pedersen, Troels (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht: Kluwer 1998.
- SORABJI, Richard 'Chrysippus — Posidonius — Seneca: A High-Level Debate on Emotion', teoksessa Sihvola and Engberg-Pedersen (1998) s. 149-170.

Artikkeli saapui 9.11.1999. Se hyväksyttiin julkaistavaksi 16.10.

Sivistys on hienotunteisuutta, kykyä ottaa toinen ihminen huomioon. Sivistys on toisten ihmisten kunnioittamista. Eikä vain ihmisten. Sivistys on elämän kunnioittamista.

Rakasta lähimmäistäsi niinkuin itseäsi.