

Keskustelu Simo Knuutilan kanssa **Jumalasta, logiikasta ja rakkaudesta**

Miten käyttämämme käsitteet ovat muuttuneet historian saatossa? Entä onko käsityksemme tunteista pysynyt samana halki vuosisatojen? Haastattelimme akatemiaprofessori Simo Knuutilaa selvittääksemme miten antiikin ja keskiajan filosofia on vaikuttanut käsityksiimme järjestä ja tunteista..

**KAI ALHANEN JA TUUKKA PERHONIEMI
KUVAT MARIA LÄHTEENMÄKI**

Haastattelijat: *Merkittävä osa kirjoituksiasi koskee keskiajan ajattelua ja filosofiaa. Mikä tekee keskiajan tutkimisesta mielenkiintoista?*

Simo Knuutila: Olen tutkinut aika paljon myös antiikin filosofiaa. Keskiajan filosofiaa ei eurooppalaisessa perinteessä voi tutkia ilman antiikin filosofiaa, koska keskiajan filosofia perustuu niin paljon antiikin tekstien kommentointiin. Filosofian historiassa kiinnostus yleensä liittyy siihen, miten filosofia eroaa tieteestä. Kun tiede etenee, se unohtaa mitä on tehnyt aiemmin, mikä on tavallaan tieteelle eduksikin. Filosofia ei tee näin. Eurooppalaisessa perinteessä se keskustelee klassikoiden ja niiden keskeisten tekstien kanssa, jotka ovat tarpeeksi elinvoimaisia pysyäksään keskustelussa mukana. Filosofia on keskustelemaa toimintaa ja se sisällyttää tähän suuren osan perinnettään. Historiallisten filosofien tekstien keskustelu ihmisenä olemisen ehdoista koskee paljolti kysymyksiä, jotka ovat samat joka sukupolvelle. Keskiajalla antiikin perintö tuli eurooppalaiseen filosofiseen keskusteluun latinankielisten käännösten

kautta. Samaan aikaan käännettiin latinaksi myös islamin filosofien keskeiset teokset. Nämäkin tekstit pohjautuivat antiikin tekstien tutkimiselle. Antiikin ja keskiajan filosofia on filosofisille henkilöille tietysti ensisijaisesti kiinnostavaa samasta syystä kuin mikä tahansa hyvä ja vakava filosofia.

Historiallisesta näkökulmasta keskiajan filosofiaan liittyy eräitä mielenkiintoisia erityispiirteitä, joista yksi oli halu irtautua eräistä antiikin ajattelutavoista sen jälkeen, kun ne olivat tulleet tutuiksi 1200-luvulla. Eräät myöhäiskeskiajan ajattelijat halusivat pitää itseään moderneina ja katsoa, minkälaisia perustavia oletuksia antiikin filosofiasa tehdään ilman, että niitä voisi pitää sitovina. Tällainen kohtalaisen iso murros ajoittuu nimenomaan myöhäiskeskiajalle. Tätä osaa keskiajan filosofiasta voi sanoa modernien ajattelutapojen syntykontekstiksi. Usein ajattelemme, että keskeiset modernit ajattelutavat syntyivät 1600- ja 1700-luvulla. Näyttää kuitenkin siltä, että useat näistä syntyivät jo 1300-luvun yliopistofilosofiassa. Ajattelutapojemme ymmärtäminen kasvaa,

kun tiedämme, miten ne ovat syntyneet jossakin historiallisessa kontekstissa. Kun filosofiasa halutaan tarpeeksi perustavalla tasolla selvittää, miksi ajattelemme jollakin tavoin, on usein hyödyllistä tarkastella myöhäiskeskiajan filosofiaa.

Mikä merkitys keskiajan filosofian tutkimuksella on nykyajattelulle?

SK: Jos ajatellaan, mitä filosofia akateemisena oppianeena on ja miksi filosofinen kulttuuri on olemassa, sen yksi keskeinen teema on pyrkimys syventää asioiden ymmärtämistä. Filosofian ei ole reaalitiede. Filosofialle tyypillistä on asioiden lähtökohtien tarkasteleminen. Se selvittää kognitiivisten järjestelmien perusoletuksia ja sillä tavoin lisää tietoisuuttamme siitä, miksi ajattelemme niin kuin ajattelemme. Tätä voi tehdä kahdella tavalla. Ensinnäkin, tieteellisessä kielessä ja arkikielessä on esimerkiksi mahdollisuuden, välttämättömyyden ja mahdottomuuden käsitteitä, joita käytämme kuten meidän mielestämme niitä nykyään on tapana käyttää. Filosofinen tutkimus on puolestaan kiinnos-

”1100-luvulla on tavallista, että puhuttaessa Jumalan kaikkivaltiuudesta ajateltiin, että on olemassa mahdollisuuksia, jotka eivät toteudu. Muutenhan Jumala ei olisi vapaa.”

tunut siitä, mitä ihmiset tarkoittavat puhuessaan tällaisista asioista – se pyrkii eksplikoimaan termien merkityksen selvittämällä, mitä niihin oletetaan sisältyvän ja mitä ei. Tällaista tutkimusta voi sanoa filosofiseksi semantiikaksi.

Toinen näkökulma on se, että näitä termejä käytetään jollakin tavalla, koska niitä on historiallisista syistä totuttu käyttämään tietyllä tavalla. Kun katsomme esimerkiksi joitakin 1200- tai 1700-luvun kirjoittajia, huomaamme, että he eivät käytä näitä termejä aivan samalla tavalla kuin me käytämme. Voimme pyrkiä selvittämään, millä tavoin näiden käsitteiden merkitys on muuttunut, ja tutkia, minkä takia se on muuttunut. Kiinnostavaa on tietenkin se, jos joidenkin hyvin keskeisten käsitteiden käyttö on muuttunut erittäin paljon. Tämä voi johtua siitä, että jossakin vaiheessa on syntynyt uusia filosofisia ideoita ja ne ovat puolestaan muuttaneet joidenkin keskeisten filosofisten termien käyttöä. Historiallinen näkökulma on mielestäni hyödyllinen systemaattisen filosofian kannalta senkin takia, että se osoittaa, että filosofisen kie-

lemme peruskäsitteet ovat historiallisia ja siten kontingenteja. Ne siis voisivat olla jotakin muita eli niiden merkitys voisi olla toinen. Filosofisessa kontekstissa on erittäin hyödyllistä olla tietoinen siitä, että operoidaan sellaisella välineistöllä, joka on syntynyt joskus.

Onko niin, että kun ymmärrämme käyttämiemme filosofisten käsitteiden olevan historiallisia ja kontingenteja, niin tämä mahdollistaa meille jonkinlaista vapautta ja kriittisyyttä nykyistä ajattelumme kohtaan?

SK: Näin asia mielestäni on. Tällainen suosittaa etäisyyden ottamista siihen, mitä pidetään itsestään selvänä. Mikään kontingenttihan ei voi olla itsestään selvää. Näyttää, että filosofissa on aika paljon oletuksia, joita pidetään miltei analyttisinä totuuksina, mutta jotka ovat kuitenkin syntyneet ajan saatossa. Voidaan kysyä, kuinka paljon on olemassa välttämättömiä totuuksia, sellaisia totuuksia jotka pikemminkin löydetään kuin keksitään. Niiden määrä ei ole kovin suuri. Juuri näin alettiin ajatella myöhäiskeskiajalla. Eräät kirjoittajat esitivät, että antiikin filosofissa on liian suuri määrä välttämättöminä pidettyjä totuuksia. Kun katsotaan, mitä antiikissa ajatellaan epäilemättömiksi totuuksiksi, niin huomataan, että niiden määrä onkin paljon pienempi kuin mitä siellä oletettiin.

MODAALIKÄSITTEISTÄ MODERNIIN

Olet tutkinut erityisesti modaalikäsitteiden semantiikkaa. Tapabtuiko juuri modaalikäsitteissä keskiajalla merkittäviä muutoksia?

SK: Kyllä. Modaalikäsitteet ovat keskiajan filosofissa erittäin tärkeä aihe, koska niiden semantiikka muuttui paljon. Välttämättömyys ja mahdollisuus ovat yleensäkin filosofian kannalta kiinnostavia käsitteitä. Niitä käytetään myös tieteellisessä kielessä ja arkikielessä. Modaalikäsitteet ovat yksi sanaryhmä, jossa näkyy että meidän kielenkäyttömme, myös arki kielenkäyttömme, eroaa selvästi antiikin kielenkäytöstä. Muutoksen taustalla on ilmeisestikin myöhäiskeskiajan keskustelut, joissa mahdollisuuden käsitteelle annetaan uudenlainen semantiikka. Tästä keskustelusta uudenlainen kielenkäyttö on siirtynyt eurooppalaisiin kansankieliin. Tämän kielenkäytön mukaan on luontevaa ajatella, että jokin voi olla mahdollista, vaikka se ei välttämättä toteu-

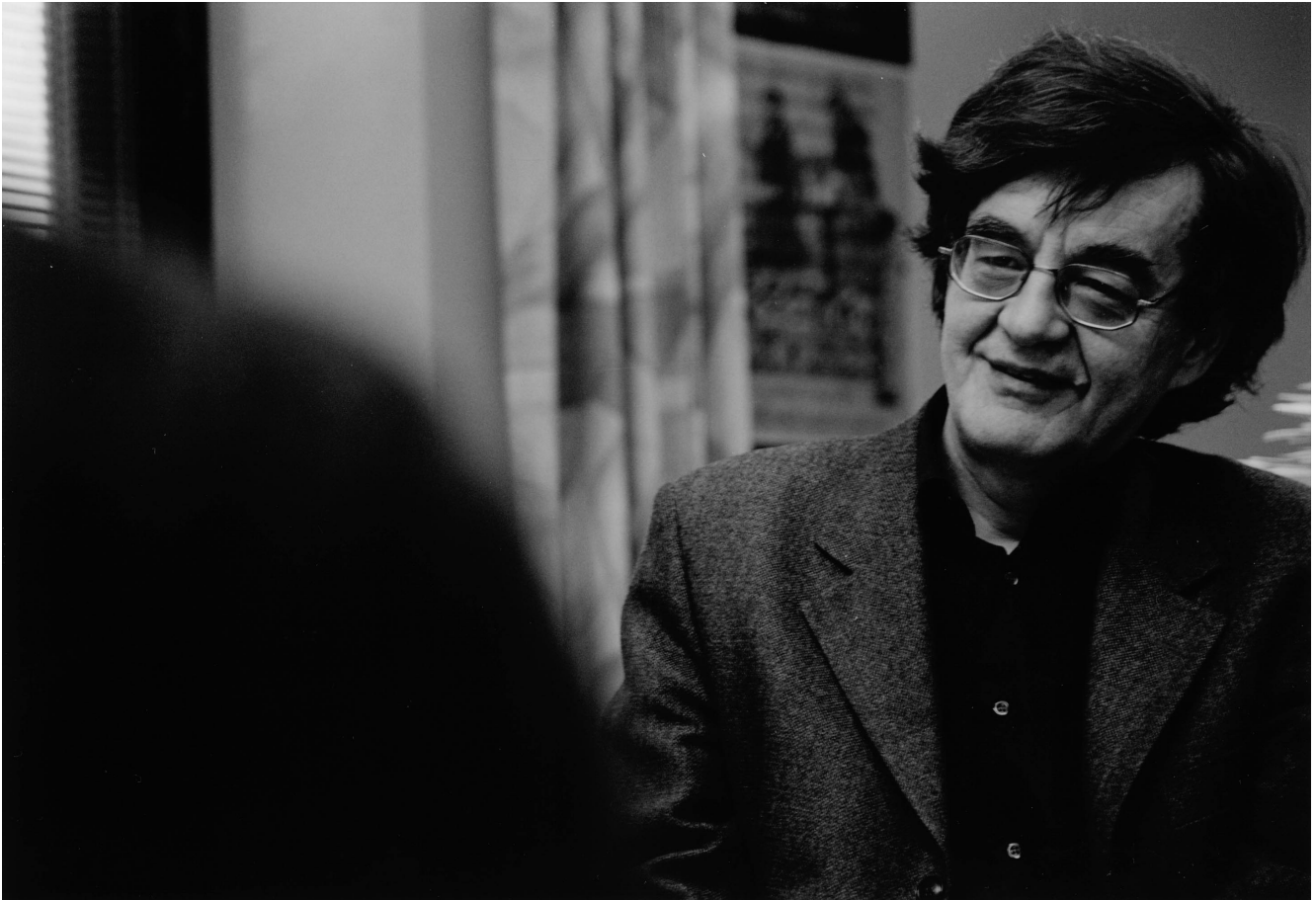
dukaan. Näin ei ollut luontevaa ajatella antiikin filosofissa.

Mikä sai tämän muutoksen aikaiseksi keskiajan keskusteluissa? Kirjoitustesi pohjalta välittyy kuva, että tämä keskustelu oli voimakkaasti sidoksissa aikakauden uskonnolliseen keskusteluun.

SK: Tässä vaikuttaa tietysti se, että keskiaikaisessa kulttuurissa ja filosofiasa, sekä eurooppalaisessa että arabialaisessa, uskonto oli voimakas tekijä. Tämän vuoksi filosofisten kirjoittajien tekstit usein liittyvät uskonnolliseen kieleen. Monet kysymykset, joita pidettiin filosofisina kysymyksinä, olivat peräisin uskonnollisesta ja opillisesta kontekstista. Ratkaisut käsiteltyihin ongelmiin saattoivat olla joko uskonnollisia tai filosofisia. Ero filosofian ja teologian välillä on siinä, että jos sillä mitä sanotaan on merkitystä vain uskonnollisen kontekstin kannalta, niin kyse on teologiasta. Kuitenkin eräät ideat, joita tuolloin esitettiin, olivat luonteeltaan enemmänkin loogisia tai filosofisia. Syy miksi jokin teksti jäi elämään, ei välttämättä ollut sen alkuperäinen uskonnollinen konteksti, vaan usein sen sisältämät filosofiset ideat, joilla oli käyttöä myös muissa yhteyksissä. Näin tapahtui keskiajalla usein.

Keskiajan kiinnostusta modaalitermeihin määräsi keskustelu Jumalan kaikkivaltiuudesta eli siitä, mikä on mahdollista Jumalalle. Pohdittiin, olisiko Jumala voinut tehdä toisenlaisen maailman. Tämä kysymyksenasettelu suosi sellaista modaalikäsitteiden käyttöä, jossa mahdollinen ja välttämätön irrotettiin välittömästä yhteydestä historialliseen todellisuuteen. Nämä käsitteet saivat perinnäisten modaaliparadigmojen rinnalle käytön, jossa niiden merkitystä ei johdeta yhden maailmanhistorian sisältä. Oikeastaan jo Augustinus, joka oli erittäin vaikutusvaltainen ajattelija keskiajalla, esitti tämän ajatuksen myös filosofisena kysymyksenä. 1100-luvulla on tavallista, että puhuttaessa Jumalan kaikkivaltiuudesta ajateltiin, että on olemassa mahdollisuuksia, jotka eivät toteudu. Muutenhan Jumala ei olisi vapaa. Myös 1200-1300-luvun vaihteessa puhutaan samasta teologisesta kysymyksestä, mutta horisontti on muuttunut siten, että semantiikka, joka annetaan mahdollisen ja välttämättömän käsitteille on yleinen ja se koskee myös filosofian ja tieteen kieltä.

En kuitenkaan korostaisi kristinuskon tai islamin uskonnollista merkitystä modaalisemantiikan kehitykseen siten



kuin joskus näkee tehtävän. Uusia modaaliteorioita olisi syntynyt ilman niitäkin, kuten näkyy siitä, että myöhäisantiikin Aristoteles-kommentaattoreiden teoksissa pyritään kehittämään teoriaa kontrafaktuaalisuudesta ja kiinnittämään tässä yhteydessä huomiota perinnäisten ajattelutapojen rajoituksiin. Mutta monoteistiset luomisuskonnot tarjosivat luontevan lähtökohdan kehittää juuri mahdollisuuden käsitteen logiikkaa.

Olet joissakin kirjoituksissasi esittänyt, että modaalikäsitteiden muutoksella on ollut myös merkittäviä seurauksia esimerkiksi länsimaiselle ihmiskäsitykselle ja luonnontieteelle. Millaisia nämä seuraukset ovat?

SK: Nämä seuraukset liittyvät 1300-luvun keskusteluihin. Erilaisten vaiheiden jälkeen 1200-1300-luvun vaihteessa näyttää käyvän niin, että kun oli tarpeeksi keskusteltu edellä puhutuista aiheista, syntyi uusi yksityiskohtainen modaalisemantiikka. Tässä yhteydessä tehtiin peruserotteluja, joita sen jälkeen on aina tehty. Yksi niistä on, että erote-

taan loogisesti mahdolliset asiantilat reaalisesti mahdollisista asiantiloista. Loogisesti mahdollinen on käsitteellisesti ristiriidatonta. Reaalisesti mahdollisen voidaan ajatella toteutuvan maailmassa ilman, että maailman yleisten struktuurien täytyisi olla erilaiset. Tällaisessa ajattelussa pidetään luontevana, että modaalitermit viittaavat vaihtoehtoisin synkronisiin maailmoihin. Eli ajatellaan, että asiat voisivat olla myös toisella tavalla kuin ne nyt ovat. Aktuaaliselle asiantilalle on olemassa lukematon määrä vaihtoehtoisia asiantiloja. Näistä osa on sellaisia, jotka olisivat voineet tapahtua myös tässä maailmassa. Tällainen ajattelutapa on ollut siitä lähtien filosofiassa mahdollinen, joskaan ei ainoa. Tämä näkyy Leibnizin filosofiassa ja modernissa mahdollisten maailmojen semantiikassa. Leibnizin teoria perustuu ajatuksiin, jotka olivat alun perin Duns Scotuksen.

Kun tehtiin selvä ero loogisen välttämättömyyden ja reaalisen välttämättömyyden välille, tällä oli vaikutuksia luonnonfilosofiaan ja myöhemmin luonnontieteeseen. Syntyi ajattelutapa jossa

kysyttiin, kuinka paljon Aristoteleen fysiikassaan esittämistä välttämättömyyksistä on myös loogisesti välttämättömiä. Vaikutti siltä, että suurin osa niistä ei ole loogisia välttämättömyyksiä, koska voidaan ristiriidattomasti kuvitella toisenlaisia asiantiloja. Voitiin siis kysyä, mistä Aristoteles tietää, että tietyt fysiikan lait ovat välttämättömiä. Täytyi olla jokin selvitys siitä, mihin välttämättömyys perustuu ja mitä välttämättömyydellä tarkoitetaan. Tämä merkitsi uudenlaisten tutkimusongelmien syntymistä fysiikkaan. Jean Buridan, joka oli 1300-luvun alkupuolella Pariisin yliopistossa filosofian professorina, kirjoitti logiikan teoksia ja Aristoteles-kommentaareja, joilla oli erittäin suuri vaikutus 1500-luvulle saakka. Buridanin luonnonfilosofiassa esitettiin uudentyyppisiä kysymyksiä ja suositettiin, että luonnonfilosofian pitäisi olla enemmän tutkimuksellista. Koska Aristoteleen luonnonfilosofian väittämät eivät ole loogisia välttämättömyyksiä, pitäisi tarkistaa, ovatko ne luonnonvälttämättömyyksiä. Buridan sanoi Fysiikan kommentaarissa, että eräät Aristoteleen

“Vaikka fransiskaaniajattelijat kuten Duns Scotus ja William Ockham kehittivät individualistisen ihmiskäsityksen perusideoita, he eivät erityisesti arvostaneet individualismia eikä siihen liittyvä ‘autenttisuus’ ollut arvo sinänsä.”

väitteet näyttävät olevan päteviä, mutta näiden joukko ei ole kovin suuri verrattuna siihen, kuinka paljon asiasta voitaisiin tietää. Buridanin mukaan uusien totuuksien löytäminen fysiikassa on epäilemättä mahdollista, koska niistä tiedetään vain murto-osa evidentialisesti. Aristoteleen fysiikan totuudet ovat aika ilmeisiä, jotka ihmiset voivat päivittäin todeta. Uusien totuuksien löytäminen on puolestaan vaikeaa, koska niitä varten täytyy olla suuri joukko tutkijoita, jotka selvittävät luonnonilmiöitä. Buridanin piti ideaansa tieteestä laajana organisoituna tutkimusinstituutiona utooppisena juuri sen uutuuden takia. Oleellista Buridanin ajattelussa oli se, että luonnonlait täytyy löytää tutkimalla, koska niitä ei voi tietää *a priori*.

Millaisia olivat modaalisemantiikan muutoksen vaikutukset yksilökäsitteeseen?

SK: Voidaan kysyä, miksi yksilöstä puhuttaessa tarvitaan mukaan myös tämän toteutumattomat mahdollisuudet, kuten eräät loogikot keskiajalla ajattelivat. No, se on omalla laillaan luonteva ajatus silloin, jos puhumme mahdollisuudesta tavalla, jonka mukaan henkilö olisi voinut olla toisenlainen kuin on. Tällöin on voitava ajatella henkilö vaihtoehtoisessa, vain mahdollisessa asiantilassa ja identifioitava henkilö eri maailmoihin. Scotuksen teologiassa on luontevaa ajatella, että kun henkilö on jossain tilanteessa ja toimii yhdellä tavalla, niin hän olisi voinut toimia jollain toisella tavalla.

Toisin toimiminen ei ole mitenkään mahdollista eikä tarkoita, että kyseessä olisi täytynyt olla toinen henkilö. Tämä liittyy siihen, että toiminnan perustana on viime kädessä tahto. Tahto on myös vapaa, sillä mikään ulkoinen seikka ei pakota sitä tekemään niin tai näin. Voluntaristisen perinteen ajattelutapa on, että henkilö valitsee, kuka hän on. Henkilö valitsee oman historiansa vaihtoehtoisten historioiden joukosta.

Voidaanko ajatella, että henkilö koko ajan luo omaa yksilöllisyyttään?

SK: Eräässä mielessä juuri näin. Ero aristoteeliseen näkemykseen on, että kun henkilö valitsee mitä tekee, niin joka kerta valitessaan henkilö valitsee myös omat arvonsa. Aristoteelisessa psykologiassahan ajatellaan, että kun arvot on omaksuttu, sen jälkeen yksittäisissä tilanteissa tehdään valintoja näiden arvojen perusteella, jotka myös määrittävät henkilön luonteen. Henkilö siis soveltaa olemassa olevia arvojaan tietyissä tilanteissa. Voluntaristisessa teoriassa ajatellaan niin, että yksittäinen valinta ei ole pelkästään valinta siitä, kuinka arvoa sovelletaan, vaan se on samalla aina arvonn uusi valinta. Tässä on mielestäni paljon sellaista, joka muistuttaa eksistentialistista näkemystä, etenkin Sartren filosofiaa. Keskiajan voluntaristit eivät kuitenkaan olleet eksistentialisteja. Heidän mielestään ihminen on vapaa valitsija, mutta ihmisen kuuluu valita tietyllä tavalla. He olivat katolisen kirkon poikia ja ajattelivat, että ihmisen kuuluu valita katolisen opin mukaan. Vaikka fransiskaaniajattelijat kuten Duns Scotus ja William Ockham kehittivät individualistisen ihmiskäsityksen perusideoita, he eivät erityisesti arvostaneet individualismia eikä siihen liittyvä ‘autenttisuus’ ollut arvo sinänsä.

Voluntarismiin liittyy myös sellainen erikoinen piirre, että kun aristoteelisessa teoriassa paino on valmiiden luonteenpiirteiden määrittämässä toiminnassa, fransiskaaneille tyypillisessä voluntarismissa painopiste siirtyi oletettujen toimintavalmiuksien puolelta yksittäiseen subjektiin, jota viime kädessä määrää tahto. Tämä kuulostaa myös Augustinuksen idealta. Scotus ja Ockham huomasivat tämän olevan kummallinen ajattelutapa, koska

ihminen on sitten ikään kuin oman tahtonsa armoilla. Voi käydä niin, että kun herää jonain aamuna, niin huomaa, ettei olekaan enää fransiskaani. Aamulla pitäisi osallistua aamumessuun, mutta huomaa, ettei halua enää osallistua. Mitä on tapahtunut? Tahto on muuttunut. Näin pitäisi voida käydä fransiskaaniin voluntaristisen teorian mukaan. Vaikka tämä ei ole yleistä, voi näin käydä, koska tahdonaktille ei ole muuta syytä kuin tahto itse. Hurskas fransiskaani voisi ehkä rukoilla, ettei hänen tahtonsa muutu.

EMOOTOIDEN FILOSOFIAN HISTORIA

Miten kiinnostuit antiikin ja keskiajan emootioteorioiden tutkimisesta?

SK: Kiinnostuin emootioteorioista kahdesta eri syystä. Ensimmäinen oli se, että 1980-luvun lopulla mielenfilosofiasa emootiot olivat suosittu aihe ja minusta oli mielenkiintoista katsoa mitä niistä oli kirjoitettu filosofisen psykologian historiassa. Itseäkin yllätti, kuinka suosittu aihe on ollut filosofian historiassa. Siitä on filosofiassa kirjoitettu mieluummin liikaa kuin liian vähän, antiikista lähtien. Toinen syy oli, että luin Edward Westermarckin kirjoituksia, joissa käsiteltiin tunteita sosiologisessa antropologiassa. Westermarck tuntui olevan taipuvainen ajattelemaan, että voidaan tarkastella yksittäisen tunteen historiaa ikään kuin se olisi yhteisössä elävä entiteetti. Tämä tuntui aika kiinnostavalta ajatuksesta. Ajattelin myös, että voisin tehdä vähän toisenlaisia kuin logiikkaan liittyviä juttuja, joita olin harrastanut pitkään. Itse asiassa kolme käsittelemääni aihetta ovat aika klassisia filosofisia teemoja: jumalasta, logiikasta ja rakkaudesta. Tiedemiehet ja -naiset tekevät jotain muuta, mutta nuo kolme ovat ne aihepiirit, joita filosofiassa harrastetaan – ainakin jos ymmärretään jumalan viittaavan metaforisesti olevaan ja logiikan kognitioon.

Oma käsitykseni filosofian historiasta ei ole kovin doksografinen, siis sellainen, että kerrotaan, mitä filosofit ovat sanoneet, kuvaillaan niitä. Se on yksi tapa tehdä filosofian historiaa, eikä minulla ole mitään sitä vastaan. En kuitenkaan suhtaudu kovinkaan sympaattisesti sellaiseen anakronistiseen filosofian historiaan,

jossa katsotaan, miten jotain kysymystä on käsitelty siellä ja täällä samalla tavalla kuin nykyään käsitellään. Vaikka tämä olisikin filosofista, niin se on liian diletanttista ollakseen kiinnostavaa. Pelkkiä yhtäläisyyksiä ja samanlaisuuksiahan löytyy historiasta, jos vain viitsii lukea, koska historian aikana käsiteltyjä filosofisia kysymyksiä ei ole kovinkaan paljon.

Toinen tapa tehdä filosofian historiaa on olla kiinnostunut tekstien filosofisesta sisällöstä. Silloin voi esimerkiksi huomata, ettei tekstissä puhuta lainkaan asiasta, jonka voisi olettaa esiintyvän siinä, jos se olisi nykykeskustelussa kirjoitettu. Tällaisen huomion voi tehdä, eikä se ole mitenkään anakronistinen. Tällöin ei väitetä alkuperäisen kirjoittajan sanoneen jotain, mitä kirjoittaja ei sanonut. Tämä vain kertoo, että jotain kysymystä käsitellään kyseisessä tekstissä toisella tavalla kuin nykyään. Tämä ei ole enää doksografista tutkimusta, koska ollaan filosofisessa mielessä kiinnostuneita siitä, mitä sellaista kyseinen kirjoittaja edellyttää, mitä joku toinen kirjoittaja ei ehkä edellyttäisi. Tämä on sellaista filosofian historiaa, jolla on aika läheinen liittymäkohta oman ajan systemaattiseen filosofiaan. Tarkoituksena ei ole siirtää omia ajatuksia toisen tekstiin, eikä myöskään väittää, että teksti sanoo suoraan jotakin oman ajan keskusteluun. Filosofinen historiallinen tutkimus lisää tietoisuutta tekstien erityisluonteesta ja omasta ajattelusta.

Osaa antiikin ja keskiajan emootiokeskustelusta on valaisevaa lukea mielenfilosofian kannalta, koska niissä on tarpeeksi samanlaisia teemoja kuin nykyisessä keskustelussa. Toinen osa historiallisessa emootiokeskustelussa on sellainen, joka mielestäni myös kuuluu filosofian historiaan, vaikka sillä ei ole juurikaan liittymää nykykeskusteluun, esimerkiksi silloin kun käsitellään emootioita, joita ihmisillä ei enää ole. Näitäkin voi ymmärtää, vaikka niillä ei ole jälkivaikutusta, ja ne voivat olla hyviä filosofisia tarkasteluja.

Nykyajattelulle on siis merkityksellistä, että historiasta voi löytää yhteyksiä, joita ei nykykeskustelussa ole.

SK: Kyllä, mutta se ei tarkoita sitä, että vanhoja ajatusmalleja tarvitsisi elvyttää. Riittää, että ollaan tietoisia siitä, että

on olemassa aika työstettyjä käsitteellisiä malleja, jotka voisivat olla käytössä nykyajattelussa, mutta eivät ole.

Eli taas ymmärrämme paremmin, mille meidän nykyinen ajattelumme perustuu.

SK: Kyllä, se on valikoima. Ehkä sitä ei ole kukaan valinnut, mutta se on valikoima.

Mikä arvo emootioiden filosofisella tutkimuksella on tieteellisen psykologian rinnalla?

SK: Mielenfilosofiasahan on kaksi eri tapaa lähestyä asioita. Toinen on kognitiotieteeseen liittyvä, jossa yhdistyy eräitä psykologian, filosofian, kieli-tieteen ja tekoälyn tutkimuksen ajatuksia. Toinen, perinteisempi mielenfilosofia katsoo mentaalisisä yhteyksissä käytettyjen käsitteiden luonnetta ja suhteita. Mitä esimerkiksi jotkin psykologien käyttämät termit tarkoittavat tai missä merkityksessä ihmiset normaalissa kielessä käyttävät tunteisiin liittyviä termejä. Filosofit joutuvat miettimään näitä asioita myös, jos ovat kiinnostuneita etiikasta tai politiikan teoriasta. Näidenkin yhteydessä joudutaan puhumaan tunteista.

Onko niin, että tieteellisellä psykologialla ja emootioiden filosofialla on eri kohde?

SK: Niillä on osittain eri kohde, mutta tosin myös osa psykologista tutkimusta on kognitiivista emootiotutkimusta. Jos tarkastellaan asiaa kokemuksen näkökulmasta, tullaan lähemmäksi filosofista analyysia. Nykyään on myös paljon kirjoja, joissa on sekä psykologien että filosofien artikkeleita ja joiden näkökulmana ei ole pelkästään luonnontieteellinen selittäminen, vaan tietoisien kokijan näkökulma.

Emootiot ovat filosofisesti suosittu teema, koska ne liittyvät moneen erilaiseen filosofian kysymykseen. Minusta on hyvä, että filosofisissa teorioissa käsitellään tunteita liittymällä siihen, miten ihmiset puhuvat tunteistaan. Eräässä mielessä tämä on tietysti lähtökohta mille tahansa tutkimukselle, jonka sanotaan tutkivan tunteita – meidänhän tulee tietää, mistä puhutaan. Filosofinen analyysi pyrkii selittämään arkikielenkäyttöä ja siihen liittyviä kokemusmuotoja

”Osaa antiikin ja keskiajan emootiokeskustelusta on valaisevaa lukea mielenfilosofian kannalta, koska niissä on tarpeeksi samanlaisia teemoja kuin nykyisessä keskustelussa.”

suoraan keskustelemalla ihmisten kanssa. Tiede tekee sitä jollakin muulla tavalla. Filosofiahan ei ole tiede, se on keskustelu. Klassisesti filosofiaa pidetään keskustelutoimintona. Dialogi on filosofian tyyli paremminkin kuin monologi.

Olet sanonut, että keskiajan loppuun mennessä melkein kaikki tunteita koskevat teoriat tai ajatukset oli jo esitetty. Eivätkö esimerkiksi Freud, Wittgenstein tai fenomenologia ole tuoneet uusia näkemyksiä emootioihin?

SK: Kyllähän ne ovat tuoneet. Filosofisessa keskustelussa perusteorioita ei kuitenkaan ole kovin monta. Niiden variaatioita on sitten enemmän ja niissä on tapahtunut edistystä. Kuitenkin filosofin tunneteoriat on ehkä sellainen alue, jossa ei ole mitään suurta kehityskaarta. Sitä voi verrata esimerkiksi logiikkaan, jossa on kehitetty myös kokonaan uusia teoriakokonaisuuksia. Tunneteorioiden kohdalla aika samantapaiset perusideat ovat olleet esillä jo viimeistään renessanssin aikana. Kontekstit, joissa keskustelua on käyty, ovat kyllä muuttuneet. Jos ajattelee antiikin keskustelua emootioista ja sitä, että antiikin tunneteoriat ovat kognitiivisia teorioita, joissa oli ongelmia kognition ja affektin välisen suhteen käsittelyssä, niin huomaa että jo tuolloin keskusteltiin samantapaisista filosofisen tunneteorian perusongelmista kuin nykyään. Perusrakenteet keskustelussa ovat pysyneet aika samoina.