

# KLASSISET TUNNETEORIAT JA NIIDEN MUUNNOKSET UUDEN AJAN ALUN FILOSOFIASSA

*Simo Knuuttila*



Uuden ajan alussa käytiin melko laajaa filosofista keskustelua tunteista. Tarkoitukseni on valaista tätä keskustelua selittämällä, mitä olivat ne antiikista ja keskiajalta peräisin olevat teoriat, jotka muodostivat myös renessanssijan tunneteorioiden pääosan. Antiikin teoriat välittyivät renessanssin oppineiden ajatuksiin toisaalta keskiaikaisten teosten välityksellä ja toisaalta humanismin klassikkoihailun seurauksena ilmestyneiden uusien antiikin ajan kirjoitusten tekstieditioiden ja käännösten kautta. Aloitan luvun käsittelemällä näitä antiikin ajan tunnenäkemyksiä. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään keskiaikaisia tunneluokituksia. Niiden yhteydessä osoitan, miten niitä esitettiin renessanssiaikana graafisesti uuden kirjapainotekniikan avulla. Esittelen myös yleisemmin antiikin ja keskiajan teorioiden omaksumista uuden ajan alussa sekä uuden luonnontieteellisen ajattelutavan vaikutusta tunneteorioihin erityisesti René Descartesin (1596–1650) tunteita koskevan teoksen perusteella (suom. *Sielun liikutukset*). Lisäksi käsitelen näkemyksiä tunteiden hallinnasta uuden ajan teorioissa. Lopuksi esitän joitakin yleisiä huomautuksia tunteiden historiasta. Viittaatan termillä ”tunne” kreikkalaisen mielenfilosofian yhteydessä käytettyyn termiin *pathos* ja sen latinalaisiin vastineisiin *passio* tai *affectus*. 1600-luvulla filosofiseen kirjallisuuteen ilmestyi myös hitaasti yleistäviä *emotio*-sananjohdannaisia.<sup>1</sup>

## ANTIIKIN TUNNETEORIOIDEN PÄÄPIIRTEITÄ

Platon (427–347 eaa.) toi tunteiden analyysin filosofiaan *Valtio*-teoksen IV kirjassa kehittämällä teorian sielun kolmesta osasta selitykseksi ihmisen ristiriitaisista kokemuksellisista tiloista. Halusielu (*epithymētikon*) on suuntautunut aistinautintoon ja kärsimyksen välttämiseen ja intosielu (*thymoeides*) vaativampiin päämääriin uhkaavissa tai menestystä tarjoavissa tilanteissa. Sielun järkevä osa (*logistikon*) on tietokyvyn sekä harkittujen arvoasenteiden ja valintojen tyyssija. Hyvässä järjestyksessä olevassa sielussa järki kontrolloi ja rajoittaa haluavan osan liikkeitä ja totuttaa intosielun tukemaan sen tavoitteita. Platon kuvaa sielun toimintaa ikään kuin kolmen osapuolen keskusteluna, ajattelemta kuitenkin, että ne olisivat persoonia – toisin kuin joskus on väitetty. Platonin tarkoitus on sanoa, että sielussa on eri tasoja, joilla on kognitiivista ja liikuttavaa voimaa, ja että se voi itse havaita näiden tasojen toimintoja ja ohjata niitä järjen kautta.<sup>2</sup> Platon soveltaa psykologista kolmen tason mallia myös valtion sisäisiin sosiaalisiin ryhmiin. Hänen ihannevaltiossaan hallitsijat vastaavat järkeä, toimeenpanijat (vartijat) intosielua ja muu väki halusielua.<sup>3</sup>

Platonin mukaan sisäisistä ruumiillisista vaikutuksista toiset ovat havaittuja ja toiset eivät, ja havaituista toiset ovat neutraaleja ja toiset miellyttäväksi tai epämiellyttäväksi koettuja.<sup>4</sup> Vastaava kokemuksellinen tuntemuskvaliteetti liittyy myös tunteisiin. *Filebos*-dialogissa hän toteaa, että tunteisiin, kuten vihaan, pelkoon, kaipaukseen, suruun, rakkauteen, mustasukkaisuuteen ja kateuteen, voi liittyä samalla kertaa vastakkaisia tuntemuksia.<sup>5</sup> Platon pitää tunteiden spontaanisuutta painolastina ihmiselle, joka joutuu tarkkailemaan ja hallitsemaan niitä järjen avulla, kuten näkyy seuraavasta *Timaios*-dialogin luokituksesta: ”He panivat siihen asumaan kauheita ja välttämättömiä tunteita, ensiksi nautinnon, joka on suurin houkutin pahaan, sitten tuskan, joka estää ryhtymästä hyvään, sitten rohkeuden ja pelon, kaksi hullua neuvonantajaa, vaikeasti hillittävän suuttumuksen ja harhateille johtavan toivon. Näihin he sekoittivat järjettömät aistimukset ja kaikkeen uskaltautuvan rakkauten.”<sup>6</sup> Katkelma on mytologisia mielikuvia viljelevästä kuvauksesta, joka koskee alempia jumalia laatimassa kuolevaista sielua ruumiille, johon järkisielun on määrä syntyä. Platonin mukaan järkisielu on aineeton, kuolematon ja vapaa psykosomaattisista tunteista, jotka kuuluvat kuolevaiselle sielu–ruumis-yhdistelmälle. Platon korostaa, että kuolevaisen

sielun hallitsemattomilla tunteilla ei ole mitään myönteistä tehtävää pyrkimyksessä hyvään päämäärään, joka on Jumalan kaltaiseksi tuleminen.<sup>7</sup> Hän ajattelee kuitenkin, että kasvatuksen kautta *thymoeides*-osa eli intosielu voi tottua vahvistamaan järjen kontrollia ja toimia innostajana pyrittäessä korkeisiin päämääriin.<sup>8</sup> Usein toistamiensa perushyveiden ja niiden mukaisten tunteiden ohella Platon pitää myös häpeän tunnetta hyödyllisenä tässä yhteydessä.<sup>9</sup>

Poikkeus Platonin muusta tunnefilosofiasta on *Faidros*-dialogin jakso, jossa hän käsittelee tällä kertaa kuolematonta sielua kolmiosaisena ja vertaa sitä valjakkoon.<sup>10</sup> Sen ohjaaja on järki, ja sitä vetää kaksi hevosta, joista toinen on halusielua vastaava aistillisen rakkauden tunne. Tämä vaatii paljon ohjausta ja kuritusta mutta on silti toinen valjakon voimista. Toinen vastaa intosielua, joka tottuu paremmin järjen ohjaukseen ja edistää suoraan sen pyrkimystä kohoutua kohti järjellistä ja muuttumatonta ideaalitodellisuutta. Eroottisella rakkaudellakin voi siten olla oma tehtävänsä sielun kohoutumisessa. Renessanssiaikana firenzeläinen humanisti Marsilio Ficino (1433–1499) teki tunnetuksi kohoutumista tavoittelevien sielujen välisen platonisen rakkauden ideaa.<sup>11</sup> Ajatus kuolematoman sielun tunteista jäi poikkeukseksi Platonin teoksissa, ja hän palasi myöhemmissä kirjoituksissaan pitämään tunteita sielu–ruumis-yhdistelmän liikkeinä.<sup>12</sup>

Platonin oppilas Aristoteles (384–322 eaa.) käsittelee tunteita paljon myönteisemmin kuin Platon tai kukaan muukaan antiikin filosofeista. Aristoteleen vaikutusvaltainen etiikan pääteos *Nikomakhoksen etiikka* tekee selkoa tunteista hyvän elämän perustana. Myöhemmin 1200-luvun aristoteelikot systematisoivat Aristoteleen tunneteorian yhdentoista tunteen kaavioksi, joka oli suosituin tunteiden luokitus 1700-luvulle saakka.

Aristoteles käsittelee tunteita Platonin perusjaottelun mukaisesti sielun tunnetason psykosomaattisina liikkeinä. Aristoteleen mukaan ihminen on luonnostaan yhteisössä elävä sosiaalinen olio, jota muiden eläinten tavoin ohjaa ympäristön vaatimuksiin reagoiva ja lajityypillistä selviytymistä tukeva tunnejärjestelmä, joka ihmisillä on kuitenkin paljon monimuotoisempi. Ihminen on järkiolio, minkä johdosta hän on tietoinen kulloinkin aktivoituvista tunteista ja pystyy arvioimaan niiden toimintasuosituksia suhteessa järjen ja tahdon määrittämiin päämääriin. Hyvän elämän toteutumiseksi on tarpeellista, että tunnejärjestelmä toimii eri tilanteissa hyvien päämäärien suuntaisesti. Aristoteles

uskoo tämän perustuvan pitkäaikaiseen ja monipuoliseen kasvatukseen. Sen tuloksena syntyvät luonteenhyveet ovat valmiuksia tuntea käyttäytymistä ohjaavia tunteita hyvin: ei liikaa eikä liian vähän eli tavalla, joka johtaisi harhaan ja huonontaisi elämää.<sup>13</sup>

Aristoteleelle käytännöllinen järki on tunnejärjestelmän ohella toinen ihmisen toiminnan ohjaaja, ja sekin kehittyy kasvatuksen kautta – intellektuaalisena hyveenä se on kyky arvioida oikein asioiden merkitystä elämän kokonaisuuden kannalta ja antaa tunteille asianmukainen sija. Tunteet eivät sellaisenaankaan ole täysin erillisiä järjestä. Ne ovat tyypillisesti miellyttäväksi tai epämiellyttäväksi koettuja reaktioita siihen, että jokin näyttää henkilön näkökulmasta hyvältä tai pahalta. Kohteen arvottaminen hyväksi tai pahaksi voi olla eläinsielun kykyjen mukainen mielikuva asiasta, mutta ihmisillä siihen liittyy tavallisesti järjen käsitys. Yksittäinen tunne syntyy välittömästi, ja sen suositus vaatii sen vuoksi kokonaistilanteen huomioon ottavaa harkintaa. Hyvän elämän edellytyksiin kuuluu, että tunteet ja järki toimivat yhdessä.

Aristoteles esittää alustavan luettelon tunteista *Nikomakhoksen etiikan* toisen kirjan luvussa 5: ”Tunteiksi sanon halua, suuttumusta, pelkoa, rohkeutta, kateutta, iloa, ystävällisyyttä, vihaa, kaipausta, kilpailunhalua, sääliä ja ylipäänsä kaikkea, minkä kokemiseen liittyä nautintoa tai kärsimystä.”<sup>14</sup> Hän käsittelee yksittäisiä tunteita myös eri hyveiden yhteydessä *Nikomakhoksen etiikassa* ja laajemmin *Retoriikassa*. Vaikka Aristoteles ajattelee Platonin tavoin tunteiden sijoittuvan ihmisen emotionaaliseen osaan ja soveltaa siihen Platonin jaottelua halu- ja into-sieluun, hän ei kehitä keskiajan aristoteelikkojen tapaan yksityiskohtaista luokitusta, joka perustuisi tähän jakoon. Aktuaalisen tunteen analyysissä Aristoteles erottaa tunteessa neljä osatekijää, mikä käy ilmi erityisesti *Retoriikka*-teoksen määritelmistä. Tunteen lähtökohtana on spontaani arvoarvostelma jostakin henkilöä kohtaavasta asiasta. Toiseksi, arvostelma ei ole neutraali, vaan asian pitämiseen itselle hyvänä tai pahana liittyy miellyttävä tai epämiellyttävä tuntemus, joka värittää asiaa kokemuksellisesti. Kolmanneksi, tunteeseen liittyy yleensä välitön ja sille ominainen käyttäytymissuositus. Neljänneksi, tunteen psykosomaattisen luonteen mukaisesti siihen kuuluu ruumiillinen muutos esimerkiksi pulssin kohoamisena tai ilmeen vaihtumisena.<sup>15</sup>

Aristoteleen jälkeen syntynyt ja useita vuosisatoja antiikin maailmassa vaikuttanut stoalainen etiikka piti lähtökohtana Platonin ja Aristoteleen filosofian tapaan kysymystä *eudaimoniasta* eli elämän hyvästä

päämäärästä ja sen saavuttamisesta. Stoalaisten vastaus on kuitenkin toisenlainen, se perustuu heidän erityiseen näkemykseensä ihmisen asemasta universumissa: stoalaisen käsityksen mukaan maailma kokonaisuudessaan on jumalallisen järjen läpäisemä ja sellaisena täysin hyvä ja itse asiassa ainoa mahdollinen.<sup>16</sup> Ihminen eroaa muusta luomakunnasta järkensä perusteella, ja järkiolentona hän on osallinen jumalallisesta järjestä ja kykenevä ymmärtämään suuren maailmanjärjestyksen pääpiirteet ja oman asemansa siinä. Stoalaisten järjelle antama rooli näkyy heidän tavassaan puhua psykologisista ilmiöistä järjen muodostamina arvostelmina. He luopuivat Platonin ja Aristoteleen puolustamasta psykologisten tasojen teoriasta ja esittivät, että ihmissielu on olennaisesti paremmin tai huonommin kehittynyt järki, jonka toimintoihin koko sielunelämä palautuu. Heidän mukaansa sielun rakenteeseen ei kuulu mitään Platonin ja Aristoteleen olettaa emotionaalista osaa.

Stoalaisen etiikan tunnettu peruslause on elää luonnon mukaisesti. Tämä tarkoittaa mukautumista siihen rooliin, jonka jumalallinen luonto on antanut ihmiselle järjen käyttöön kykenevänä oliona. Ihmisen tulisi käsittää, että hänellä on korkea tehtävä ja eräänlainen kutsumus toimia järjen lähettiläänä omassa elämänympäristössään.<sup>17</sup> Ihmisten valtaosa ei elä stoalaisen ihanteen mukaisesti vaan seuraa vaihtelevia tunteita ja henkilökohtaisia mieltymyksiä. Stoalaisten mukaan tunteet ovat aikuiselle ihmiselle pelkästään haitallisia. Ne ohjaavat käyttäytymään itsekeskeisesti ilman oikean järjen ohjausta. Stoalaisten mielestä tällainen kuuluu lapsuuteen, jolloin järki ei ole vielä kehittynyt. Valitettavasti ihmisten enemmistö kuitenkin jää tälle tasolle. Se ei ole kasvanut järjen käyttöön, ja sen tunnepitoista suhtautumista asioihin ruokkii yhteisö, jossa ovat vallalla järjettömät tunnearvostelmat.

Kun stoalaiset pitivät ihmisen erityiskykyinä juuri järkeä, he pyrkivät ymmärtämään tunteita pelkästään järkikyvyn ja siihen liittyvän tahdon näkökulmasta. Tunteet osoittautuvat virheellisiksi järjen arvostelmiksi, joille on ominaista väärä käsitys itsestä ja todellisuudesta. Stoalaisen koulun tunnettu kasvatusohjelma oli tunneterapia, jonka tavoitteena on irtautuminen tunteista (*apatheia*). Terapian lähtökohtana on omaksua stoalainen elämäntattamus, jossa ihminen ei pidä itseään universumin keskuksena vaan täydellisen kokonaisuuden osana ja luonnon ihmiselle tarkoittaman roolin toteuttajana. Oikea käsitys ihmisestä ja maailmasta hävittää tunteet ja vapauttaa toimimaan stoalaisten ihanteiden mukaisesti. Henkilö käsittää, että vaikka monet asiat ovat yksittäiselle ihmiselle

hyödyllisiä tai haitallisia, ne ovat pohjimmiltaan yhdentekeviä suhteessa kaikenkattavaan moraaliseen vaatimukseen.<sup>18</sup>

Huolimatta itsekeskeisten tunteiden ylivallasta ihmiset ovat stoalaisen käsityksen mukaan luonnostaan sosiaalisia ja taipuvaisia tuntemaan vastuuta muiden hyvinvoinnista. Stoalaisen moraaliopetuksen päämääriin kuuluu tämän luonnollisen taipumuksen selventäminen. Kaikki ihmiset ovat järkiolentoina samanarvoisia, ja siksi ihmisten tulisi kohdella toisiaan oikeudenmukaisesti ja ihmisarvoa kunnioittavalla tavalla ikään kuin yhteisen tehtävän toteuttajina. Stoalaiset pitivät tätä järjen totuutena, jonka kaikki jossain määrin käsittävät, vaikka monilla tunnevaltaisuus sitä himmentääkin.<sup>19</sup> Stoalaisessa filosofiassa oikean järjen mukaisia eettisiä periaatteita sanotaan luonnolliseksi laiksi. Tämä laki on muuttumaton ja ikuinen ja kehottaa jokaista täyttämään velvollisuutensa sekä kieltää tekemästä vääryyttä. Luonnollinen laki on perusta oikeudenmukaiselle yhteisöelämälle, ja sen pätevyyttä ei voi mitätöidä inhimillisellä lainsäädännöllä, sillä se sitoo kaikkia kansoja kaikkina aikoina.<sup>20</sup>

Stoalaiset kuvaavat moraalisia velvollisuuksia viittaamalla Platonin tai Aristoteleen filosofiasta tuttuihin hyveisiin, erityisesti oikeudenmukaisuuteen, mutta puhuvat niistä käyttämällä velvollisuuden ja lain käsitteitä. Heidän teoriassaan ei ole sijaa aristoteeliselle hyvekasvatukselle, koska sielussa ei uskota olevan emotionaalista osaa. Vahvat oikean järjen käsitykset ovat stoalainen perusta hyveille. Selityksenä tunneterapian vaativuudelle esitetään väriin ajattelutottumusten urautuminen mieleen lapsena ja sosiaalisen ympäristön esimerkki.<sup>21</sup> Stoalaisen luonnonoikeusajattelun tunnettu lähde myöhäiskeskiajalla ja uudella ajalla oli Ulpianukselta (n. 170–223) peräisin oleva oikeudenmukaisuuden määritelmä, joka sisällytettiin keisari Justinianuksen aikana 500-luvulla laadittuun *Corpus iuris civilis* -lakiteokseen: ”Oikeudenmukaisuus on kestävä ja pysyvä tahto antaa kullekin hänen oikeudenmukainen osansa” (*ius suum cuique*).<sup>22</sup>

Vaikka stoalaisten käsitys tunteista on täysin kielteinen, he esittivät paljon yksityiskohtaisempia luetteloita erilaisista tunteista kuin edeltäjänsä. Niiden tarkoitus oli edistää tunneterapiaa yksilöimällä ja tunnistamalla sairauden lajit. Osa yksityiskohtaisistakin tunteiden luokituksista säilyi myöhemmässä filosofiassa, ja erittäin tunnetuksi tuli stoalainen perustypologia, jota monet käyttivät riippumatta siitä, mitä he muuten ajattelivat stoalaisten tunneteoriasta. Perusjaottelu koski tunnetyyppejä, vaikka ne on nimetty myös yksittäisiä tunteita tarkoittavilla termeillä

(ilo, suru, halu, pelko). Stoalaisen jaottelun suosiota selittää, että se on rakenteeltaan helposti käsitettävä nelikenttä: neljä tunnetyyppiä sijoituu kaavioon, jossa tunneasenteen kohde on hyvänä tai pahana pidetty ja nykyinen tai tuleva (ks. stoalaisen typologian taulukko seuraavassa alaluvussa ”Keskiaikaiset tunneluokitukset”).

Stoalaisen analyysin lähtökohtana on, että tunteen perustana on (virheellinen) arvoarvostelma kohteesta. Kun tunteisiin liittyy niille ominainen käyttäytymistä ohjaava toimintaimpulssi, niihin kuuluu myös toinen (samoin virheellinen) arvostelma, jonka mukaan on oikein ja asianmukaista toimia kohteen suhteen tunteenomaisesti. Stoalaisessa teoriassa se esitetään tunteille ominaisten fysiologisten muutosten mukaisesti. Näiden muutosten ajatellaan ilmaisevan myös toimintaa ikään kuin sen lähtökohtana.<sup>23</sup> Stoalaiset kiinnittivät näin huomiota tunteiden fysiologiseen puoleen mutta pitivät sitä arvostelmiin keskittyvän teorian kannalta toissijaisena. Stoalaisen perusmallin keskeiset piirteet sisältyvät seuraavaan määritelmään, jota lainataan Andronikoksen (Pseudo-Andronikos) nimiin laitettussa, i. vuosisadalta peräisin olevassa tunteita käsittelevässä teoksessa:

Tuska on irrationaalinen kutistuminen tai tuore uskomus, että jotakin paha on läsnä, jonka suhteen ajatellaan olevan oikein kutistua. Pelko on irrationaalinen väistäminen tai ennakoidun vaaran pakeneminen. Halu on irrationaalinen kurottautuminen tai ennakoidun hyvän tavoittelu. Nautinto on irrationaalinen laajentuminen tai tuore uskomus, että jotakin hyvää on läsnä, jonka suhteen ajatellaan olevan oikein laajentua.<sup>24</sup>

Antiikin muut filosofikoulut pitivät stoalaisten intellektuaalista tunneteoriana virheellisenä ja sen terapiaohjelmaa epärealistisena. Vaihtoehtoisista näkemyksistä suosituin perustui platonistiseen sielun kolmijakoon. Siihenkin liitettiin tunteiden hallintaan tähtäviä suosituksia, ja ne painottivat pikemminkin yksittäisten tunteiden kurissa pitämistä kuin aristoteelista hyvekasvatusta. Päämääränä pidettiin tunteiden alistamista järjen kontrolliin (*metriopatheia*), ei niiden hävittämistä (*apatheia*). Tämän niin sanotun keskiplatonismin tunnetuin edustaja oli Plutarkhos (n. 45–n. 120), jonka teokset olivat paljon käytössä renessanssifilosofiassa. Plotinoksen (n. 205–270) perustamassa uusplatonismissa esitettiin, että filosofisesti edistyneiden ihmisten ajattelu on siinä määrin

suuntautunut korkeampiin sfääreihin, että aistimaailmaan pitäytyvällä sielun tunneosalla ei ole heidän elämässään juuri käyttöä.

Varhaiskristillisessä aleksandrialaisessa teologiassa (Clemens, n. 150–n. 215; Origenes, n. 185–n. 254) yhdistettiin stoalaisia ja platonistisia ajatuksia. Täydellisyyteen pyrkivien sielujen ajateltiin voivan irtautua stoalaiseen tapaan maallisista tunteista (*apatheia*), minkä jälkeen ne voivat yliluonnollisen armovaikutuksen johdosta saavuttaa uuden jumalallistumiseen perustuvan elämäntavan. Tällä ajatuksella oli suuri jälkivaikutus askeettiseen luostarihurskauteen. Vähemmän täydellisille kristityille suositettiin platonistista järjen kontrollia eli *metriopatheiaa*. Kappadokialaisten kirkkoisien teosten kautta nämä näkemykset vaikuttivat bysanttilais-ortodoksiseen teologiaan. Rooman valtakunnan pohjoisafrikkalaisessa osassa toiminut piispa Augustinus (354–430) oli läntisen kirkon suuri vaikuttaja, ja hänen teologiassaan esiintyvät samat tunneteorian teemat, joskin perisyntiopin vuoksi siinä korostuu kontrolliajatus. Sielun tunneosa on Augustinuksen mukaan huonontunut alkulankeemuksen tähden, ja siksi sen spontaanit suositukset ovat usein huonoja ja hylättäviä.

## KESKIAIKAISET TUNNELUOKITUKSET

### *a. Stoalainen typologia*

Antiikista uudelle ajalle saakka monet kirjoittajat käyttivät stoalaista typologiaa tunneluettelon tiivistelmänä, vaikka eivät muuten hyväksyneetkään stoalaista teoriaa. Sillä ei ollut seuraajia keskiajalla. Stoalaisen tunneteorian tunnetuimmat piirteet ovat aina olleet toisaalta tunteista vapautumisen ihanne (*apatheia*) hyvän elämän edellytyksenä ja toisaalta tunteiden perustyyppien esittäminen tavalla, joka vastaa sosiologiasta tuttua nelikenttää. Kaavio oli yleisesti tunnettu antiikissa ja myöhemmin myös keskiajalla ja renessanssiaikana.<sup>25</sup>



		Aika	
		<i>Nykyinen</i>	<i>Ennakoitu (tuleva)</i>
Arvo	<i>Hyvä</i>	Ilo/nautinto (laajeneminen)	Halu (kurottautuminen)
	<i>Paha</i>	Suru/kärsimys (kutistuminen)	Pelko (väistäminen)

Malli oli pohjana myös Augustinuksen usein lainatussa rakkaustunteen luonnehdinnassa: ”Rakkaus, kun se tavoittelee rakastettua, on halu, ja kun sillä on se, jota rakastetaan, ilo, ja rakkaus, joka pakenee sen vastakohtaa, on pelko, ja sen kokeminen, kun sen kohtaa, suru. Nämä ovat pahoja, jos rakkaus on paha, mutta hyviä, jos rakkaus on hyvä.”<sup>26</sup> Itse graafista tunnekaaviota ei esiinny antiikin ja keskiajan käsikirjoituksissa, mutta myöhemmin sen vastineita löytyy varhaisista painetuista kirjoista 1500-luvulla. Keskiaikaisissa esityksissä ei yleensä mainita sulkeissa olevia stoalaisia behavioraalis-fysiologisia termejä.<sup>27</sup> Kreikkalaiset termit *hedonē* ja *lypē* käännettiin latinaksi vastineilla *delectatio* (nautinto) ja *dolor* (tuska) tai *gaudium* (ilo) ja *tristitia* (suru). ”Nautinto” ja ”tuska” voivat tarkoittaa myös kosketusaistimuksen laatua, jolloin ne eivät viittaa tunteeseen. Yleensä termejä käytetään siten, että ”nautinto” ja ”tuska” tunteiden niminä viittaavat enemmän ruumiilliseen kokemukseen kuin ”ilo” ja ”suru”, jotka edellyttävät myös järkeä.<sup>28</sup>

#### *b. Lääketieteellinen nelikenttä henkien tai lämmön liikkeen perusteella*

Galenoksen (129–n. 216) teoksiin perustuvassa arabialaisessa ja latinalaisessa lääketieteessä selitettiin kylmien ja kuumien elinnesteiden sekä vitaalisten henkien liikkeitä kehossa. Vitaalisten henkien ja lämmön siirtymistä sydämen suuntaan tai siitä poispäin pidettiin tyypillisenä tunteisiin liittyvänä fysiologisena tapahtumana, ja tunteita voitiin myös luokitella tämän perusteella käyttämällä muunneltua stoalaista nelikenttää.

10. vuosisadalla vaikuttaneen arabialaisen lääkärin Haly Abbasin (‘Alī ibn al-‘Abbās al-Maġūsī) latinaksi käännettyssä lääketieteen ensyklopediassa esiintyi luokitus, joka oli lähtökohtana seuraavalle myöhemmin usein toistetulle kaaviolle:

		Suunta	
		<i>Ulospäin</i>	<i>Sisäänpäin</i>
Intensiteetti	<i>Hidas</i>	ilo	suru
	<i>Nopea</i>	suuttumus	pelko

Suuttumus on veren kuohahtaminen pois sydäimestä ja luonnollisen lämmön nopea liike koko ruumiiseen, mikä valmistaa sitä kostami- seen [...] Ilo on luonnollisen lämmön liike ruumiin kauempiin osaan ja sen hidas hajaantuminen [...] Suru on luonnollisen lämmön hidas liike ruumiin sisempiin osiin [...] pelko on luonnollisen lämmön liike ruumiin sisempiin osiin.<sup>29</sup>

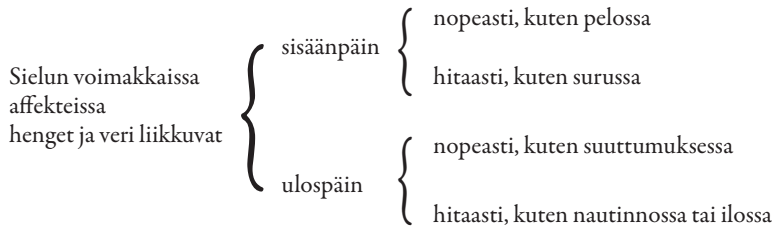
Hiukan toisenlainen versio samasta tekstistä sisältyy edellä lainattua Stefanus Antiokialaisen käännöstä (1127) aikaisempaan Constantinus Africanuksen käännökseen (n. 1080) samasta teoksesta, jota kutsuttiin nimellä *Pantegni*.<sup>30</sup>

Lääketieteellisen ja stoalaisen nelijaon ero on siinä, että toisessa yhtenä tyyppinä on halu ja toisessa suuttumus, jota stoalaiset pitivät halun alalajina. Ruumiilliseen muutokseen perustuvaan lääketieteelliseen malliin suuttumus sopii paremmin kuin monimuotoinen halu. 300-luvun lopulla Syyriassa vaikuttanut, kreikaksi kirjoittanut piispa Nemesios Emesalainen esittelee tunneluokat lääketieteellisen jaon mukaan mutta mainitsee myös stoalaisen jaottelun 300-luvun lopulla laaditussa kirjassaan *De natura hominis* ("Ihmisen luonnosta"). Teos käännettiin latinaksi ensimmäisen kerran 1000-luvulla ja uudelleen 1100-luvulla.<sup>31</sup>

Aikoinaan usein lainattu Maino de Maineri muotoili 1300-luvulla lääketieteellisen typologian juuri edellä olevan kaavion mukaisesti lisäämällä termin "nopea" pelon liikkeeseen:

Suuttumuksessa lämpö ja henki liikkuvat nopeasti ja äkillisesti ulospäin ja ne eivät täysin jätä lähtökohtaansa liikkuen ensin sisäänpäin ja sitten ulospäin [...] Ilossa luonnollinen lämpö ja henki liikkuvat hitaasti ulospäin ja joskus lähtökohta eli sydän jää ilman niitä [...] Pelossa lämpö ja henki liikkuvat nopeasti sisäänpäin ja surussa ne liikkuvat siten hitaasti.<sup>32</sup>

Sveitsiläisen Johann Jacob Weckerin (1528–1586) populaarissa lääketieteen esittelyssä *Medicinae utriusque syntaxes* kaavio on painettu seuraavaan tapaan:



*c. Stoalaisen luokituksen yhdistäminen sielun emotionaalisten osien erotteluun*

Isaac de Stellan (n. 1100–1177) kirjoituksessa sielusta stoalainen luokitus on yhdistetty platonistiseen käsitykseen sielun kahdesta emotionaalisesta kyvystä. Platonin *epithymētikon* (halusielu) on käännetty latinaksi vastineella *concupiscibilis* ja *thymoeides* (intosielu) puolestaan vastineella *irascibilis*, kuten yleensä latinankielisissä teksteissä.<sup>33</sup>

		Aika	
		<i>Nykyinen</i>	<i>Ennakoitu (tuleva)</i>
Kyky	<i>Concupiscibilis</i>	Ilo	Halu
	<i>Irascibilis</i>	Suru	Pelko

Samanlainen yhdistelmä esiintyy myös usein lainatussa, 1100-luvun lopulla laaditussa anonymissa pseudo-augustinolaisessa kirjoituksessa *De spiritu et anima*.<sup>34</sup> Avicennan (Ibn Sīnā, 980–1037) arabiankielinen psykologinen pääteos oli tuolloin käännetty latinaksi, ja siinäkin suru ja pelko oli luokiteltu samalla tavoin *irascibilis*-tunteiksi.<sup>35</sup> Malli esiintyy myös uuden ajan alun kirjoittajilla, esimerkiksi painettuna Lutherin opettajiin kuuluneen Jodocus Trutfetterin teoksessa *Summa in totam physicen* (1514).<sup>36</sup> Ohessa on kaavio hiukan yksinkertaistettuna:

ilo	}	<i>concupiscibilis</i>	{	nykyinen
toivo	}	hyvä kohde	{	tuleva
suru	}	<i>irascibilis</i>	{	nykyinen
pelko	}	paha kohde	{	tuleva

Sama kaavio löytyy myöhemmin myös Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646–1716) opettajan Jacob Thomasiuksen teoksesta vuodelta 1667.<sup>37</sup>

Kaaviossa kiinnittää huomiota hiukan erikoinen sijoittelu: ilmeisesti *concupiscibilis*-tunteiden kohteet on ajateltu hyväksi ja *irascibilis*-tunteiden kohteet pahoiksi. 1100-luvulla oli epävarmuutta siitä, miten tunteita tulisi ryhmitellä *concupiscibilis/irascibilis*-erottelun avulla. Esimerkiksi monista yhteyksistä tunnetun Bernard Clairvauxlaisen (1090–1153) mukaan ilo ja suuttumus ovat *irascibilis*-tunteita,<sup>38</sup> ja Guillaume de Saint-Thierry esitti samaan aikaan, että rakkaus on eräänlainen *irascibilis*-tunne sen innon vuoksi.<sup>39</sup> Edellä mainittu ja 1100-luvulla paljon luettu Nemesios Emesalaisen teos *Ihmisen luonnosta* oli tältä osin epäselvä.

#### *d. Uudet luokitusperusteet ja Tuomas Akvinolaisen teoria*

Kun Aristoteleen teokset tulivat paremmin tunnetuiksi, kirjoittajat kiinnittivät huomiota siihen, että *concupiscibilis*- ja *irascibilis*-tunteiden ajateltiin voivan suuntautua sekä hyvinä että pahoina pidettyihin asioihin.<sup>40</sup> Tästä tuli vallitseva käsitys 1200-luvun teorioissa. Samalla nämä tunnetyyppit erotettiin toisistaan 1200-luvun alussa syntyneen mallin mukaan, jonka varhainen muotoilu esiintyy anonyymissa kirjoituksessa sielun kyvyistä: ”Liikuttavat voimat jakautuvat haluaviin ja aggressiivisiin. Kun haluava voima suuntautuu hyvään ja välttää pahaa, aggressiivinen voima, jota kutsutaan nimellä *irascibilis*, suuntautuu suuriin ja vaativiin (*arduum*) asioihin.”<sup>41</sup> Tuli tavanomaiseksi käyttää sana *arduum* tällä tavoin tunteiden typologiassa.

Toinen yleinen tunteiden luokitteluidea oli alkuaan peräisin Hugo Pyhä-Viktorilaisen kirjoituksesta 1100-luvun alkupuolelta: ”Rakkaus on sydämen nautinto, joka suuntautuu kohteeseen sen itsensä vuoksi. Se on halu sen tavoittellessa sitä ja ilo sen nauttiessa siitä, juosten sitä kohti haluavana ja leväten siitä iloitsevana.”<sup>42</sup> Tämän mukaisesti haluavassa *concupiscibilis*-tunteessa voitiin erottaa kolme vaihetta: kiinnostus

kohteeseen (*amor*), sen intensiivisempi muoto, joka voi johtaa toimintaan (*desiderium*) ja ilo halutun saamisesta (*gaudium*).

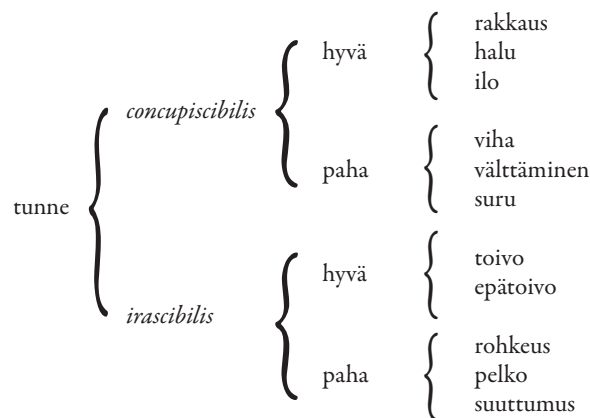
Molemmat näistä uusista ideoista sisältyvät Tuomas Akvinolaisen (n. 1225–1274) tunteiden luokitukseen. Akvinolaisen laajan *Summa theologiae* -teoksen esitys tunteista on keskiajan seikkaperäisin selvitys aiheesta.<sup>43</sup> Akvinolaisen käsitys perustuu Aristoteleen analyysiin tunteiden osatekijöistä. Hän jakaa tunteet *concupiscibilis*- ja *irascibilis*-tunteisiin ja tarkastelee yhtätoista tunnetta ja niiden ilmenemismuotoja. Tyypillistä Akvinolaisen esitykselle on, että hän käsittelee tunteita psykosomaattiseen tasoon kuuluvan liikuttavan voiman (*vis motiva*) liikkeenä – näkemys, joka yleistyi Avicennan psykologian vaikutuksesta 1100-luvulta lähtien. Avicennan mukaan liikuttava voima on tunteen keskeisin tekijä, mutta siihen kuuluu myös yhteys aisteihin, mielikuvitukseen ja esikäsitteelliseen arvostelukykyyn.<sup>44</sup> Akvinolainen olettaa, että tunteilla (lukuun ottamatta suuttumusta) on omat vastakohtaiset tunteensa, ja hän ryhmittelee ne Aristoteleen *Fysiikka*-teoksen liikettä koskevan teorian mukaisesti. *Concupiscibilis*-tunteet liittyvät yksinkertaisiin pyrkimyksiin, joissa Akvinolainen erottaa Hugo Pyhä-Viktorilaisen esittämällä tavalla kolme peräkkäistä vaihetta. Näin syntyvät tunteet voi ryhmitellä vastakohtaisiksi pareiksi, joiden liikkeet suuntautuvat vastakkaisiin päämääriin:

	Liikuttavan voiman tila		
	Suuntautuminen	Eteneminen	Saavuttaminen
<i>Hyvä kohde</i>	rakkaus ( <i>amor</i> )	halu ( <i>desiderium</i> )	ilo ( <i>gaudium</i> )
<i>Paha kohde</i>	viha ( <i>odium</i> )	välttäminen ( <i>fuga</i> )	suru ( <i>tristitia</i> )

*Irascibilis*-tunteiden vastakohtaiset parit koskevat samaa päämäärää, mutta liikkeet ovat erisuuntaiset. Nämä tunteet edellyttävät aina jonkin edeltävän *concupiscibilis*-tunteen ja sisältävät sitä voimakkaamman ja vaativamman (*arduum*) asenteen:

	Liike	
	Kohti objektia	Poispäin objektista
<i>Hyvä kohde</i>	toivo ( <i>spes</i> )	epätoivo ( <i>desperatio</i> )
<i>Paha kohde</i>	rohkeus ( <i>audacia</i> ) suuttumus ( <i>ira</i> )	pelko ( <i>timor</i> )

Akvinolaisen luokittelu perustuu osittain Jean de la Rochellen (k. 1245) aikaisemmin esittämään yksityiskohtaiseen jaotteluun, jossa vastakkaisten *concupiscibilis*-aktien sanotaan edustavan toista kahdesta dispositiosta nimeltä *complacentia* (mieltymys) ja *displacentia* (torjunta). Nämä termit yleistyivät 1200-luvun tunnekeskusteluissa, ja Jean de la Rochellen analyysissa ne näyttävät viittaavan tunteeseen liittyvään kokemukselliseen miellyttävyyteen tai epämiellyttävyyteen. Tämä tuntemus-aspekti ei täysin puutu Akvinolaisen teoriastakaan, mutta se ei ole siinä keskeinen. Vastaavat vastakohtaiset dispositiot *irascibilis*-tunteille Jean de la Rochellen teoriassa ovat *corroboratio* (vahvuus) ja *debilitas* (heikkous). Vaikka keskiaikaiset kriitikot pitivät Akvinolaisen tunneluokitusta spekulatiivisena ja tunteiden analyysia erityyppisiksi liikkeiksi keinotekoisena, siitä tuli kuitenkin myöhemmin erittäin suosittu typologia aina 1700-luvulle saakka.<sup>45</sup> Akvinolaisen malli oli helppo esittää kaavioina, kun niiden käyttö yleistyi painetuissa kirjoissa. Esimerkiksi Johann Heinrich Alstedin (1588–1638) aikoinaan tunnettu *Encyclopaedia*-teos sisältää seuraavan jaottelun:<sup>46</sup>



### *e. Duns Scotus ja intellektuaaliset tunteet*

Tuomas Akvinolainen erottaa jyrkästi tunteet (passiot) intellektuaalisista kyvyistä eli järjestä ja tahdosta. Tähän on pääasiassa syynä se, että tunteet ovat psykosomaattisia, kun taas intellektuaalinen sielun kyky ei itsessään ole aineellinen, vaikka se toimii yhdessä ruumiillisuuteen liittyvien aistien ja kuvittelukyvyyn kanssa. Siksi korkeammilla henkilöillä, enkeleillä ja Jumalalla, ei ole tunteita. Intellektuaalisen sielun tilat saattavat olla subjektiivisesti miellyttäviä tai epämiellyttäviä, mutta ne eivät ole tunteiden tapaan ulkoisen syyn aiheuttamia ei-tahdonalaisia muutoksia. Akvinolaisen näkemys liittyi perinnäiseen kielenkäyttöön. Tosin Augustinuksen teologiasta tunnettu ajatus tunnesanaston metaforisesta soveltamisesta Jumalan ja enkelten intentionaalsiin tiloihin jätti sijaa kysymyksille. Jo Akvinolaisen aikaan oli teologeja, jotka esittivät, että osa tahdon tiloista on passioita, ja tähän perinteeseen liittyen englantilainen fransiskaaniajattelija Johannes Duns Scotus (n. 1265–1308) kehitti yksityiskohtaisen teorian tahdon passioista eli intellektuaalisen sielun tunteista. Käsitys tuli aikanaan laajalti tunnetuksi ja vaikutti myös uuden ajan alun tunnekeskusteluihin. Se kyseenalaisti aikaisemmin jyrkkää jakoa tunteiden ja tahdon välillä ja kohotti omalla tavallaan tunteiden asemaa psykologisessa hierarkiassa.

Scotuksen mukaan paras osoitus tahdon tunteista on se, että kun henkilö on surullinen ilman tunteisiin liitettyjä ruumiillisia muutoksia, hän ei pääse siitä eroon pelkästään tahtomalla. Scotus kirjoittaa:

Suru on varsinaisesti tahdon passio, mikä näkyy siitä, ettei se ole mikään sen toiminnoista [...] Tämä passio ei ole tahdossa niin, että tahto olisi sen vaikuttava syy, koska silloin se olisi suoraan tahdon vallassa, kuten se, että tahtoo jotakin tai tahtoo, että ei ole niin. Näin ei ole, sillä kun joku tahtoo, että jokin ei tapahdu, ja se silti tapahtuu, on ilmeistä, että henkilön suru ei ole hänen välittömässä vallassaan. Jos tahto olisi surun vaikuttava syy, se itse olisi tahdon toiminto samoin kuin tahtomus on tahdon aiheuttama ja on tahdossa.<sup>47</sup>

Scotus esittää yksityiskohtaisen erittelyn tahdon passiona pidettävän surun syistä:

Neljänlaiset ei-toivottavat asiat näyttävät varsinaisesti aiheuttavan surun, ensiksi siten, että jotakin tapahtuu vastoin totunnaista ja aktuaalista tahtoa, toiseksi kun jotakin tapahtuu vastoin totunnaista tahtoa ja konditionaalista aktuaalista tahtoa, vaikka se olisi aktuaalisesti tahdottua vastoin totunnaista taipumusta, kolmanneksi kun se on ei-toivottavaa tahdolle luontona ja neljänneksi, kun se on ei-toivottavaa aistiselun halulle ja tahto ei ole voimakkaammin suuntautunut aistiselun halun vastakohtaan kuin sen haluun.<sup>48</sup>

Selvitys syistä on kiinnostava, koska se osoittaa, että Scotus pitää intellektuaalista sielua erittäin sensitiivisenä. Sen alakuloiseen mielialaan vaikuttaa ensinnäkin, kun jotakin tapahtuu vastoin sitä, mitä henkilö tahtoo aktuaalisesti tai totunnaisesti eli vastoin hänen arvoasenteitaan, vaikka hän ei olisi muodostanut mitään erityistä tahtomusaktia. Toinen kohta liittyy Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikasta* (III.1) tuttuun esimerkkiin laivurista, joka myrskyssä heittää lastin mereen vastentahtoisesti mutta silti tahdotusti, ilman fyysistä pakkoa. Konditionaalinen tahto olisi säilyttää lasti, jos mahdollista. Kun tässä tilanteessa menetellään toisin, se synnyttää surua, vaikka aktuaalinen tahto toteutuukin. Kolmas tapaus koskee tahtoa luonnollisena taipumuksena (*voluntas ut natura*). Tämä keskiajalla paljon käytetty käsite ei viittaa tahdon aktiin vaan taipumukseen, kuten esimerkiksi itsensäilytyspyrkimykseen. Neljännen tapauksen perusteella Scotus olettaa, että mikä tahansa aistiselun toteutumatta jäävä halu voi synnyttää intellektuaalista surua, ellei tahto ole tottunut torjumaan halun kohdetta, jolloin sen menetys ei harmita.

William Ockham (n. 1287–1347), toinen englantilainen fransiskaani, esittää Scotusta seuraten samantyyppisen käsityksen tahdon passioista, mutta hän ei pidä intellektuaalista sielua yhtä sensitiivisenä kuin Scotus, sillä hänen mukaansa sen tunnetilojen aiheuttajana on aina edeltävä tahdon akti tai tottumus, kuten Scotuksen ensimmäisessä ja toisessa tapauksessa.

Nautinto ja kärsimys eroavat akteista, kuten näkyy siitä, että tahdon aktit voivat esiintyä ilman nautintoa ja kärsimystä. Esimerkiksi paha enkeli rakastaa voimakkaasti itseään, mutta ei saa siitä mitään nautintoa. Samoin hyvä enkeli tahtoo, että jotakin ei tapahdu, esimerkiksi että joku henkilö ei tee syntiä, mutta enkeli ei tunne surua, jos henkilö tekee kuolemansynnin, sillä tuomittujen keskuudessa ei



ole nautintoa eikä autuaiden keskuudessa kärsimystä. Kuitenkaan nautinto ja kärsimys eivät luonnostaan esiinny ilman akteja, sillä ne ovat niiden aiheuttamia ja ylläpitämiä.<sup>49</sup>

Ockham olettaa, että ilo ja suru tahdon passioina eivät ole tahdonvaraisia mutta ne syntyvät tahtoon, kun jotakin tapahtuu vastoin yksittäistä ei-ehdollista tahdon aktia tai päinvastoin sen mukaisesti.

Pariisissa vaikuttanut Jean Buridan (n. 1295–n. 1360) kehitti ajatusta tahdon passioista erittelemällä vapaiden ja ei-vapaiden aktien yhdistymistä tahdon liikkeissä. Hänen mukaansa ensimmäiset välittömät aktit eli mieltymys (*complacentia*) ja torjunta (*displacentia*) ovat ei-vapaita reaktioita. Sen sijaan hyväksyminen tai hylkääminen on tahdon vapaa akti suhteessa mieltymyksen tai torjunnan kohteeseen; niitä voi myös kutsua termeillä rakkaus tai viha. Halu on tästä seuraava ei-vapaa akti samoin kuin sitä seuraava nautinto.

Olettakaamme, että ensimmäinen tahdolle omistettu akti on mieltymys tai torjunta suhteessa objektiin, joka syntyy objektin pitämisestä hyvänä tai pahana, miellyttävänä tai epämiellyttävänä [...] Tahto ei ole vapaa suhteessa tähän aktiin [...] Joskus tätä mieltymystä tai torjuntaa seuraa toinen akti, jota kutsutaan hyväksymiseksi tai hylkäämiseksi. Tämä on varsinaisesti myönteinen tai kielteinen tahtomus, koska tahdon sitä, minkä hyväksyn, ja tahdon sitä vastaan, minkä hylkään [...] tahto on vapaa tämän aktin suhteen [...] Kolmanneksi, tästä hyväksymisestä tai siis tahtomuksesta seuraa välttämättä rakkaus ja hylkäämisestä viha, tai ehkä hyväksyminen on formaalisesti rakkaus ja hylkääminen viha [...] Hyväksymisestä seuraa välttämättä halu, kun siihen liittyy tietoisuus, että sitä ei ole vielä saavutettu, mikä pitäisi saada, ja siitä seuraa välttämättä nautinto, kun siihen liittyy tietoisuus, että on saanut sen ja se on läsnä [...] tahto ei ole vapaa suhteessa nautintoon ja kärsimyksen paitsi ehkä seuraussuhteen johdosta eli koska se on vapaa suhteessa edeltävään aktiin, josta nämä välttämättä seuraavat.<sup>50</sup>

Buridan käsittää *complacentian* ja *displacentian* tahdon ensimmäisiksi ei-valinnaisiksi akteiksi suhteessa kohteeseen, joka näyttäytyy sille hyvänä tai pahana. Tällainen ei-vapaa tahdon ensimmäinen liike ennen hyväksymistä tai hylkäämistä oli tärkeä myös Scotukselle ja Ockhamille. He eivät

tosin nimitä sitä näillä termeillä, joiden he ajattelevat viittaavan vapaaseen aktiin. Buridanin teoriassa nämä tahdon passiot ovat perustavia tahdon kaikille toiminnoille. Tahdon vapaan valinnan jälkeiset liikkeet ovat myös välttämättömiä suhteessa valintaan, mikä vastaa Ockhamin kapeaa käsitystä tahdon passioista.

## RENESSANSSIAIKA

Kaikki klassiset tunnekäsitykset olivat edustettuina renessanssifilosofassa. Antiikin teorioiden asemaa vahvisti humanismin kiinnostus klassisiin teksteihin, joita julkaistiin myös kreikankielisinä editioina. Teologien keskuudessa suosituin tunneluokitus oli Tuomas Akvinolaisen malli. Se sisältyi myös esimerkiksi espanjalaisen jesuiittateologin Francisco de Toledon (Toletus) (1532–1596) paljon käytettyyn Aristoteleen *De anima* -teoksen kommentaariin, ja monet filosofit toistivat Akvinolaisen luokitusta riippumatta omista tunnepsykologisista katsoimuksistaan, esimerkiksi Thomas Hobbes ja John Locke 1600-luvulla.<sup>51</sup> Keski-ajakauteen keskusteluun verrattuna oli uutta, että stoalaiselle tunnekielteiselle teorialle löytyi jonkin verran kannatusta, erityisesti Justus Lipsiuksen uusstoalaisuudessa (*De constantia*, 1584). Samanlaisia ajatuksia hiukan populaarimmassa muodossa esitti Guillaume du Vair (1556–1621) ranskankielisessä teoksessaan *Stoalaisten moraalifilosofia*.<sup>52</sup> Myös monet teologit, jotka eivät olleet stoalaisia, esittivät stoalaista tunnekritiikkiä tunteiden rajoittamista ja hallintaa painottaneissa teoksissaan.<sup>53</sup> Ficinin platonista rakkautta esitellyt teos *De amore* (ensimmäinen painos 1484) sai paljon lukijoita. Samoin suosittuja olivat humanistien retoriikkaharastuksen synnyttämät esseistiset ja eklektiset teokset tunteista, erityisesti espanjalaisen Juan Luis Vivesin (1493–1540) *De anima et vita* (1538), jota luettiin myös 1600-luvulla. Myös ranskalainen kirjailija-filosofi Michel de Montaigne (1533–1592) käsittelee usein tunteita klassikkoteoksessaan *Esseitä* (1580–1588), jossa on paljon viittauksia Plutarkhokseen.<sup>54</sup>

Keskustelu Scotuksen esittämistä intellektiin kuuluvista tahdon passioista jatkui 1500-luvun teologiassa. Scotuksen näkemykseen yhtyi myös vaikutusvaltainen espanjalainen jesuiitta-ajattelija Francisco Suárez (1548–1617), joka tosin lisäsi oman psykologisen teoriansa mukaisesti, että nämä tunteet, kuten muutkaan sielulliset tapahtumat, eivät ole varsinaisesti passioita eli kausaalisesti aiheutuneita tiloja vaan vitaalisia akteja:

Voi kysyä, onko ilo tahdon synnyttämä vai pelkkä passio, sillä käsitellessään iloa Scotus sanoo sen olevan pelkkä passio ja että intellektuaalinen nauttiminen on toimintana intellektissä ja passiona tahdossa. Scotuksen näkemys perustuu ajatukseen, että kaikki tahdon aktiiviset toiminnot ovat sen kontrollin alaisia, mutta näin ei ole ilon ja surun suhteen [...] Kuitenkin nauttiminen on toiminta, jonka tahto tuottaa vaikuttavana syynä [...] Tärkein peruste tälle on yleinen periaate, jonka mukaan kaikki vitaaliset aktit syntyvät sisäisestä syystä ja ilo on selvästi vitaalinen akti [...] Se on tahdon akti ja sellaisena vitaalinen akti, tietynlaista lepoa, nautintoa ja miellyttävyyttä, joka syntyy halusta itsestään, kun rakkauden kohteena oleva hyvä on läsnä.<sup>55</sup>

Suárezin mukaan kaikki psykologiset muutokset ovat vitaalisia akteja. Niiden syntyminen ei perustu kausaaliin vaikutussuhteisiin siten kuin muutokset fysiikassa vaan erityisiin sympatiarelaatioihin suhteessa toisiin akteihin tai objekteihin niin, että ne säännöllisesti toteutuvat, kun tällainen yhteys on olemassa.<sup>56</sup> Suárezin käsitys vauhditti uuden ajan alun filosofista keskustelua psykologisesta kausaalisesta, ja se vaikutti myös Leibnizin näkemukseen ei-kausalisista yhteyksistä psykologisten aktien välillä.

Antiikin ja keskiajan moraaliteologiassa kiinnitettiin paljon huomiota kysymykseen, miten ei-toivottava tunnetila tai tunnepohjainen toiminta alkaa. Syntiopin kannalta tärkeäksi teemaksi nousivat niin sanotut ensimmäiset liikkeet, joita koskeva teoria oli alkuaan peräisin stoalaisesta filosofiasta. Stoalaisten kriitikot epäilivät, että stoalaiset viisaat eivät itsekään pääse eroon tunteista, koska he esimerkiksi kalpelevat, kun laiva alkaa vajota myrskyssä. Tähän stoalaiset vastasivat, että äkillisissä tilanteissa mieleen saattaa tulla tunnearvostelmaa muistuttava ajatus siitä, että tilanne on paha, ja kaikkien lapsena oppimien tunneilmaisujen johdosta henkilö saattaa spontaanisti osoittaa niitä. Tällaista tuntemusta kutsuttiin ensimmäiseksi liikkeeksi tai esitunteeksi, joka kuitenkin erotettiin varsinaisesta tunteesta, jolloin henkilö pitää mieleen tullutta arvostelmaa totena. Stoalainen viisas ei tee niin, ja tunnetta muistuttava ensimmäinen liike menee nopeasti ohi.

Keskustelu jatkui keskiajalla, ja siihen vaikutti erityisesti Augustinuksen teologia. Hän piti ihmisen tunneliikkeitä perisyntin johdosta enimmäkseen turmeltuneina ja esitti stoalaiseen tapaan, että vaikka synnillinen liike on syntyessäänkin huono, henkilö ei ole siitä vastuussa,

ennen kuin hän lyhyen hetken jälkeen voi tahdollaan vaikuttaa siihen ja hyväksyä tai hylätä sen. 1100-luvulla ensimmäisistä liikkeistä tuli keski-ajan teologiassa vähäisiä syntejä, joiden katumiseen riitti, että oli pahoillaan. Jotkut kysyivät, voiko tällaista sanoa katumiseksi vai edellyttääkö se aina katumuksen kohteen tahdonalaisuutta. Yleinen teoria oli myös Tuomas Akvinolaisen kannattama ajatus, että jos henkilö olisi keskittynyt tarpeeksi johonkin muuhun, huonoa ajatusta ja liikettä ei olisi syntynyt ollenkaan. Siksi ensimmäiset liikkeet ovat epäsuorasti tahdonalaisia mutta toisaalta ihmisen kykyihin nähden väistämättömiä pitkällä aikavälillä.

Keskustelu ensimmäisistä liikkeistä jatkui uudella ajalla katolisessa moraaliteologiassa mutta menetti merkityksensä protestanttisessa teologiassa, jossa ajateltiin, että perisyntin takia myös ihmisen tahto on perisyntin takia synnillinen ilman armon vaikutusta ja erottelu synnin tasojen välillä on pelastusopin kannalta perusteeton. Itse tunneteorioihin protestanttisissa yliopistoissa ei kehitetty mitään erityistä. Tuomas Akvinolaisen katoliset seuraajat, kuten italialainen kardinaali Cajetanus (1469–1534), puolustivat käsitystä ensimmäisistä liikkeistä epäsuorasti tahdonalaisina, mutta jesuiitat seurasivat Scotuksen augustinolaista käsitystä, että tahdon tai tunteiden liikkeet ennen tahdon kontrollimahdollisuutta eivät ole syntejä. Monet teologit seurasivat Tuomas Akvinolaisen esittämää tapaa yhdistää ajatus vapaasta tahdosta ja ihmisen syntisydestä. Sen mukaan ihmiset voivat välttää mitä tahansa yksittäistä syntiä mutta eivät silti voi olla täysin synnittömiä. Synnin välttämättömyys johti laajaan keskusteluun niin sanotusta moraalista välttämättömyydestä erityisesti espanjalaisessa, toiseksi skolastiikaksi sanotussa liikkeessä. Moraalinen välttämättömyys tai väistämättömyys erotettiin metafysisestä välttämättömyydestä, ja siihen sovellettiin tilastollisia ja todennäköisyyslaskennallisia näkökohtia.<sup>57</sup>

Alkuaan stoalaisella ensimmäisten liikkeiden teoriolla on yhtymäkohtia Platonin ja Aristoteleen filosofiasta peräisin olevaan heikkotahtoisuuden ongelmaan (*akrasia*). Sen kysymys on, miten henkilö voi toimia vastoin sitä, minkä hän tietää olevan oikein. Heikkotahtoisuuskeskustelu jatkui myös renessanssiaikana ja sen jälkeen. Keskeinen esimerkkitapaus oli antiikin kirjallisuudesta tuttu kertomus Medeiasta, joka suuttumuksen vallassa surmasi lapsensa kostoksi puolisolleen, vaikka tiesi sen olevan väärin.<sup>58</sup> Etenkin ensimmäistä liikettä koskevan keskustelun yhteydessä monet antoivat ohjeita ei-toivottavien huonojen tunteiden välttämiseksi

ja niistä eroon pääsemiseksi. Näillä neuvoilla oli pitkä perinne sielun kontrolliin tähtäävässä hengellisyydessä. Uudella ajalla sekä teologit että filosofit toistivat samoja jo alkukirkon aikana syntyneitä ja hellenistisestä filosofiasta vaikutteita saaneita sisäisen hallinnan menetelmiä. Tavallisia olivat esimerkiksi ohjeet välttää sellaisia tilanteita, jotka voivat synnyttää ei-toivottavia tunneliikkeitä. Huono aktuaalinen tunne voitiin puolestaan karkottaa kiinnittämällä huomio toisaalle tai kuvittelemalla jotakin muuta emotionaalisesti vaikuttavaa, luostariperinteessä erityisesti Kristuksen kärsimystä. Samat ohjeet löytyvät esimerkiksi Descartesin, Baruch Spinozan ja Leibnizin tunteita käsittelevissä kirjoituksissa.<sup>59</sup>

### TUNTEET JA UUSI LUONNONTIEDE

Suuri muutos filosofisissa tunneteorioissa liittyy 1600-luvun luonnonfilosofiseen uutuuteen eli mekanistiseen laskennalliseen fysiikkaan, jonka sovellutusalanana pidettiin koko havaittavaa todellisuutta. Siitä tuli niin sanotun tieteellisen vallankumouksen keskusidea ja 1600-luvun modernin tieteenfilosofian pääasiallinen kiinnostuksen kohde. Filosofit halusivat soveltaa uutta tiedettä myös psykologiaan niin paljon kuin mahdollista, ja tuloksena oli uusi tapa selittää tunteiden psykologiaa. Tunteet sijoittuivat antiikin teorioissa ja enimmäkseen myös keskiajalla sielun intellektuaalisen tason alapuolelle, poikkeuksena tosin stoalainen ei-hierarkkinen järkikeskeinen psykologia, jossa tunteita käsitellään väärinä arvostelmina. Scotuksen teoria muutti tätä asetelmaa, koska siinä tunteita voi esiintyä myös sielun korkeimmalla tasolla järjen ja tahdon seuralaisina. 1600-luvun tunnepsykologian uutuus on, että kaikkia tunteita käsitellään tavalla, joka nostaa ne lähtökohtaisesti samalle sisäisen kokemuksen ja tietoisuuden tasolle kuin muutkin psykologiset ilmiöt. Uuden tunnekäsityksen perusteos oli Descartesin *Les passions de l'ame* (*Sielun liikutukset*, 1649).

Descartes käsittelee tunteita kahdella tasolla, toisaalta uuden mekanistisen luonnonfilosofian näkökulmasta ja toisaalta subjektin tietoisuuden näkökulmasta. Luonnonfilosofisella ja tieteellisellä tasolla hän tarkastelee niiden yhteyttä hermostollisiin ja muihin fysiologisiin muutoksiin, joihin hän soveltaa mekanistisen luonnonfilosofian periaatteita. Tietoisuuden tasolla hän arvioi tunteita perinteiseen tapaan niiden kokemuksellisten ilmenemismuotojen näkökulmasta. Erottelu vastaa

Descartesin filosofista käsitystä, jonka mukaan todellisuus jakautuu toisaalta mekaanisesti toimivaan aineellis-ulottuaiseen osaan ja toisaalta tietoisuudelle ilmenevään mielen käsittämään maailmaan. Hän ajatteli, että näiden kahden todellisuuden leikkauspiste on käpyrauhasessa, jossa aineelliseen todellisuuteen kuuluvat aivot hermojärjestelmän keskuksena kohtaavat aineettoman ja itsestään tietoisien sielun. Tunteiden fysiologia perustuu havaintojärjestelmän ja aivojen kausaaliselle toimintamekanismille. Kun mekanismin yksittäiselle tunteelle ominainen kokonaistila esiintyy käpyrauhasessa, syntyy yhteys aineettomaan tietoisuuteen, jossa

muodostuu vastaava tunnekokemus. Kokemus ei ole subjektin valinta, vaan tunteelle ominaisella tavalla spontaanisti mieltä liikuttava arvoelämys, joka voi myös taivuttaa aineettomaan sieluun kuuluvaa ja käyttäytymistä ohjaavaa vapaata tahtoa omaan suuntaansa. Tunteet ovat siten passiivisia mutta eivät vaikuta kokijasta täysin vierailta, sillä Jumala on suunnitellut mekaanis-kausalisesti toimivat hermostolliset liikkeet ja tunteet vastaamaan erilaisia aistimustiloja tavalla, joka palvelee ruumiillistuneita sieluja. Fysiologisten muutosten aiheuttamien tunteiden lisäksi on Descartesin mukaan olemassa myös pelkästään intellektuaalisia tunteita.

Scotuksen seuraajat olivat luopuneet jyrkästä jaosta tunteista vapaan intellektuaalisen sielun ja niitä synnyttävän psykosomaattisen sielun välillä, mutta he puhuivat tämän erottelun mukaisesti erikseen tahdon tunteista ja psykosomaattisista tunteista. Vaikka erottelu rikkoi perinnäistä hierarkkista rakennetta, se jäi kuitenkin voimaan, toisin kuin kartesiolaisuudessa, jossa kaikki sielun tunteet ovat ajatuksia ja esiintyvät yhdellä ja samalla tietoisien mielen tasolla. Descartes sovelsi tunteisiin liittyvää fysiologista mallia myös eläinten käyttäytymiseen. Hänen mukaansa eläimillä ei kuitenkaan ole tunteita, koska niillä ei ole tietoisuutta. Tahto on aineettoman sielun varsinainen aktiivinen kyky, ja se liikuttaa itseään vapaasti samoin kuin Scotuksen ja Ockhamin teoriassa. Sillä ei ole tunteiden tavoin fysiologista vastinetta. Tunteet eroavat tahdon vapaista akteista, koska ne ovat fysiologisten liikkeiden kausalisesti aiheuttamia tai intellektuaalisten tunteiden tapauksessa toisten ajatusten aiheuttamia. Vaikka Descartes piti tunteita epäluotettavina ohjaajina, hänen arvionsa niistä ei ole täysin kielteinen. Hänkin uskoo, että kasvatuksen avulla ihmisen tunnejärjestelmää voi tasapainottaa ja hillitä. Hänen teoriansa tarjoaa tunnejärjestelmän muokkaamisen selitykseksi totuttautumisen kautta tapahtuvia muutoksia fysiologisessa perustassa. Samoin hän selittää aktuaalisen tunteen torjumista vastakkaisella tunteella, joka voi muuttaa edelliseen tunteeseen liittyvää käpyrauhanen asentoa.<sup>60</sup>

Descartesin tavoin myös Leibniz käsitteli tunteiden fysiologista puolta mekanistisen fysiikan mukaisesti. Kun Descartes oletti kausaalisen vuorovaikutuksen ruumiin ja sielun välille, Leibniz kehitti puolestaan ajatusta psykosomaattisesta parallelismista ilman kausaalisia vuorovaikutussuhteita. Tunteiden osatekijät mentaalisen tasolla ovat havainto, toimintasuositus tai -impulssi, nautinto ja tuska. Leibnizin metafysisessä

psykologiassa sieluun vaikuttaa lukematon määrä minimaalisia havain-  
toja, joihin voi liittyä tiedostamattomia nautinnon tai tuskan kokemuksia  
ja vastaavasti toimintaimpulseja. Tunteet ovat tietoisia muutoksia, jotka  
koetaan todellisuuden miellyttäväksi tai epämiellyttäväksi ilmentymiksi  
ja jotka taivuttavat toimimaan niille tyypillisellä tavalla. Leibniz ajatte-  
lee tunteiden olevan lukuisten esitietoisten muutosten yhdistelmiä. Sub-  
jekti on tietoinen niiden ei-tiedostetusta taustasta vain epäselvällä tavalla,  
ja siksi tunteiden syy ei aina ole täysin läpinäkyvä.<sup>61</sup>



Leibniz kritisoi John Locken käsitystä, jonka mukaan aktuaalinen halu on monista impulsseista voimakkain. Ei-tietoiset impulssit, joilla on erilaiset suunnat, voivat yhdistyä matemaattisen fysiikan vektorteorian mukaisesti, jolloin lukuisilla pienillä impulsseilla on vaikutusta kokonaisuuteen. Vaikka jokin halu olisi erikseen voimakkain, muiden yhteisvaikutus voi muuttaa toiminnan suuntaa. Käsitellessään tunteiden dynamiikkaa Leibniz kutsuu pienistä liikkeistä muodostuvaa, alkuperältään epäselvää halua tahdoksi, mutta ihmisillä on myös tahto, joka ei ole epäselvä. Se perustuu selviin ajatuksiin järjestyksestä ja harmoniasta, jotka taivuttavat tahtoa tekemään rationaalisia valintoja ja päätöksiä. Selittäessään, kuinka päästä eroon häiritsevistä tunteista Leibniz sanoo perinteisten näkemysten mukaisesti, että on tärkeää oppia vaikuttamaan niihin vastakkaisilla haluilla tai taipumuksilla tai irtautumalla niistä kiinnittämällä huomio toisiin asioihin.<sup>62</sup> Leibnizin vektorimalliin sisältyy kiinnostava yksityiskohta, jonka tarkoituksena on selvittää, miksi pienilläkin kehotuksilla voi olla vaikutusta käyttäytymiseen. Koska emme tunne kaikkia pieniä liikkeitä, joista emotionaaliset toimintasuosinukset koostuvat, niiden taustalla saattaa olla vektoriaalinen tasapaino, joka on altis muuttumaan myös vähäisistä vaikutuksista.<sup>63</sup> Leibnizin tunneteoria synnytti lisääntyvää kiinnostusta ei-tiedostettua sielunelämää kohtaan, erityisesti ajatukseen tiedostamattomista pienistä havainnoista (*petites perceptions*).

Myös Thomas Hobbes selitti tunteita viittaamalla aineellisten partikkeleiden mekaanisiin liikkeisiin, mutta materialistisen katsomuksensa mukaisesti hän samasti ne näihin liikkeisiin. Hän yhdisti myös tunteet ja tahdon esittämällä, että tahdotuksi sanottu toiminta seuraa tunnelikkeiden yhteisvaikutuksesta.<sup>64</sup> Ajatus mekaanis-kausalisesti toimivista tunteista syrjäytti Descartesin vapaan tahdon psykologian. Hobbesin tavoin myös hänen maanmiehensä Locke katsoi, että tahdoksi voi sanoa voimakkainta halua.<sup>65</sup> Hobbesin filosofialla oli aikanaan suuri vaikutus, ja se teki tunnetuksi tunnepsykologian käännettä, jossa kausaalimekanistisesti käsitettävät tunteet kohosivat toimintateoriassa järjen ja tahdon rinnalle tai niiden sijalle toiminnan tieteellisinä selittäjinä.

## PSYKOLOGISET JA SOSIOLOGISET TAULUKOT CHRISTIAN THOMASIUKSEN TUNNETEORIASSA

Aikaisemmin mainittu Jacob Thomasius, Leibnizin opettaja, oli luonnon-oikeusteorian historiasta tunnetun Christian Thomasiuksen (1655–1728) isä. Christian Thomasius julkaisi vuonna 1696 laajan saksankielisen teoksen tunteista ja niiden hallinnasta.<sup>66</sup> Teoksen otsikko viittaa hellenistisenä aikana syntyneeseen filosofisen tunneterapian perinteeseen, jossa stoalaiset opettivat tunteista vapautumista ja platonistit ja epikurolaiset niiden hallintaa. Antiikin kirjallisuudessa terapian tarpeellisuutta perustellaan ihmisten mielenrauhan palauttamisella,<sup>67</sup> ja renessanssijan sekä 1600-luvun tunnekirjallisuudessa esitetään usein sama tavoite.<sup>68</sup>

Thomasius sijoittaa teoksensa tähän perinteeseen ja aloittaa tarkastelemalla melko laajasti filosofisia tunneteorioita eli stoalaista ja aristoteelista teoriaa (Tuomas Akvinolaisen ja hänen seuraajiensa tulkitsemina), Pierre Gassendin (1592–1655) atomistista (epikurolaista) teoriaa ja Descartesin kausaalis-dualistista teoriaa. Thomasiuksen esityksessä toiminnan psykologia perustuu kahteen voimaan, joita hän kutsuu tahdoksi ja ymmärrykseksi. Tahto on toimintaa aloittava kyky, ja ymmärrys kattaa kaikki kognitiiviset kyvyt. Tahdon passioita ovat kaikki sen kausaalisesti aiheutuneet tilat ja tahdon aktioita valinnat ja päätökset. Tunteet, *Gemüthsneigungen*, ovat laajasti ymmärretyn tahdon passioita. Thomasius käyttää termiä ”tahto” laajemmin kuin Descartes viittaamaan yleensä liikuttaviin psykologisiin voimiin, mutta hän erottaa silti vapaan tahdon liikkeen omaksi ryhmäkseen. Taustalla on Descartesin teoria tunteiden syntymekanismista, mutta Thomasiuksen kielenkäyttö eroaa kartesiolaisuudesta myös siinä, että hän puhuu tahdon passioista Scotuksen ja Buridanin tapaan. Hänen mukaansa tahdon passiot edeltävät sen vapaita akteja samalla tietoisuustasolla ja vaikuttavat niiden sisältöön. Scotuksen teoriassa tahdon passion käsite liittyi intellektuaalisen sielunosan miellyttäviin tai epämiellyttäviin tuntemustiloihin, mutta Thomasius ei pidä näitä varsinaisina passioina tai tunteina. Hänen mielestään ne saattavat liittyä aspekteina varsinaisiin tunteisiin, jollaisiksi hän laskee vain tulevaisuuteen suuntautuneet ja käyttäytymiseen vaikuttavat toiminnalliset ajatukset.<sup>69</sup>

Kirjansa luvuissa 4 ja 5 Thomasius kommentoi erilaisia aikaisemmin esitettyjä tunteiden luokituksia ja korvaa ne omalla näkemyksellään, joka tosiasiaassa on muunnelma Augustinuksen ajatuksesta palauttaa stoalaiset tunnetyyppit rakkauteen perustunteena. Augustinuksen tavoin hän myös

esittää, että tunteet ovat itsessään moraalisesti neutraaleja mutta hyviä tai pahoja sen perusteella, miten ne liittyvät järkevään tai järjettömään rakkauteen (luku 6). Tämän jälkeen hän luokittelee ihmisiä sillä perusteella, mitkä tunnetyypit dominoivat heidän elämässään. Perustyytit ovat järkevä rakkaus, nautinnonhaluinen aistillisuus, kunnianhimoisuus ja ahneus. Hän esittelee näitä kahdessa taulukossa, joista ensimmäisessä perustyytit on yhdistetty moniin seikkoihin, joita on kerätty luonnonfilosofiasta, lääketieteestä, fysiikasta ja poliittisesta teoriasta.<sup>7°</sup> Thomasiuksen ensimmäinen taulukko on eklektinen, ja hän selittää sen rakennetta melko niukasti; tosin yksityiskohtia valaistaan jonkin verran teoksen toisissa osissa.

Taulukon kiinnostava piirre on sen sosiologinen näkökulma, jonka mukaan erilaisilla sosiaalisilla ryhmillä on niille ominaisia tunneasenteita. Järkevä rakkaus on hyve, jota luonnehtii filantrooppisuus ja kohtuullisuus. Thomasius olettaa, että kehittynyt hyve on harvinaisen asenne mutta että hyveellistä taipumusta voi silti esiintyä jonkin verran myös suurimmalla osalla niitä ihmisiä, joiden luonnetta muuten luonnehtivat huonot tunneasenteet ja niiden yhdistelmät. Vain järkevä rakkaus tukee mielenrauhaa, muut tunnetyypit ovat paheellisia ja tuhoavat sitä. Thomasius luonnehtii kaavion ensimmäisessä vaakasarakkeessa paheellisia tunnetyyppejä suhteessa ihmisluontoon ja sen arvostamiseen. Nautintokeskeiset ihmiset eivät kiinnitä huomiota rationaaliseen olemukseensa ja toimivat siksi ihmisluontoa alentavasti. Kunnianhimoiset liioittelevat tärkeyttään ja pitävät itseään liian hyvinä ihmisinä. Ahneet arvioivat kaikkea vain taloudellisesta näkökulmasta; heille ihmisen alapuolelle sijoittuvat omistettavat asiat syrjäyttävät tärkeysjärjestyksessä ihmiselämään kuuluvat sosiaaliset suhteet.

Yleisten luonnehdintojen jälkeen Thomasius viittaa taulukkonsa toisessa vaakasarakkeessa 1600-luvulla tunnettuun poliittiseen utopiaan, joka koski aatelissäädyn syntymisen ja yksityisomistuksen vaikutusta yhteiskuntaan, mutta selittää sitä niukasti, ja sen jälkeen seuraavilla riveillä alkemistisiin perusaineisiin, aristoteelisiin elementteihin sekä galenistisen lääketieteen perusnesteisiin ja ruumiinosiin, jotka samassa teoriassa ovat elintoimintoja ylläpitävien, veressä ja hermostossa vaikuttavien henkien tyysijojä. Thomasius lisää tähän yhteyteen myös neljän kardinaalihyveen luettelon; voi tosin kysyä, miksi rohkeus hillitsisi ahneutta – ehkä luottamuksena tulevaisuuteen. Lääketieteellisten ihmistyyppien ja niiden asenteiden luokittelu on perinnäinen aihe Thomasiuksen taulukossa, mutta sosiologiset jaottelut laajentavat tunnekeskustelua

uusille aloille. *Nebrstand* (tuotanto) – *Webrstand* (puolustus) – *Lebrstand* (opetus) -jaottelu liittyy saksalaiseen keskusteluun yhteiskunnan perusjaosta. Ryhmät hallitsijoihin ja sotilaisiin viittaavien rivien välillä kuuluvat samaan aihepiiriin, mutta selitykset niiden roolista taulukon kokonaisuudessa ovat niukat.

Järkevä rakkaus ( <i>Vernünfftige Liebe</i> )	Aistillisuus ( <i>Wollust</i> )	Kunnianhimo ( <i>Ehrgeitz</i> )	Ahneus ( <i>Geldgeitz</i> )
Rauhalliset ihmiset ( <i>Ruhige Menschen</i> )	Ihmisluontoa alentavat ( <i>Die Menschliche Natur unterdrückende</i> )	Ihmisluontoa liiaksi kohottavat ( <i>Die menschliche Natur allzusehr erhebende</i> )	[Rakkauten koh- teena] ihmistä alempi luomakunta ( <i>Andre Creaturen unter den Menschen</i> )
	Rikkaus ( <i>Reichthum</i> )	Aateli/ei-aateli ( <i>Adel/ Un-Adel</i> )	Köyhyys ( <i>Armuth</i> )
	Elohopea ( <i>Quecksilber</i> )	Rikki ( <i>Schwefel</i> )	Suola ( <i>Saltz</i> )
Ilma ( <i>Lufft</i> )	Vesi ( <i>Wasser</i> )	Tuli ( <i>Feuer</i> )	Maa ( <i>Erde</i> )
Lima ( <i>Phlegma</i> )	Veri ( <i>Sangvis</i> )	Keltainen sappi ( <i>Cholera</i> )	Musta sappi ( <i>Melancholia</i> )
	Alavatsa ( <i>Venter infimus</i> )	Aivot ( <i>Cerebrum</i> )	Sydän ( <i>Cor</i> )
Oikeudenmukaisuus ( <i>Justitia</i> )	Kohtuullisuus ( <i>Temperantia</i> )	Järkevyys ( <i>Prudentia</i> )	Rohkeus ( <i>Fortitudo</i> )
	Nuoruus ( <i>Jugend</i> )	Aikuisuus ( <i>Männlich Alter</i> )	Vanhuus ( <i>Hohes Alter</i> )
	Elinkeinosäätö ( <i>Nebrstand</i> )	Sotilassäätö ( <i>Webrstand</i> )	Opetussäätö ( <i>Lebrstand</i> )
	Ylioppilaat ( <i>Studenten</i> )	Käytännöllisen filosofian edustajat ( <i>Philosophi practice</i> )	Teoreettisen filosofian edustajat ( <i>Philosophi theoretici</i> )
	Lääkärit ( <i>Medici</i> )	Juristit ( <i>JCti</i> )	Teologit ( <i>Theologi</i> )
	Hallitsijat ( <i>Prin-</i>	<i>ci-</i>	<i>pes</i> )
	Porvarit ( <i>Bürger</i> )	Säätyläiset ( <i>Edelleute</i> )	Talonpojat ( <i>Bauren</i> )
	Käsityöläiset ( <i>Handwercksleute</i> )	Oppineet ( <i>Gelehrte</i> )	Kauppiaat ( <i>Kauffleute</i> )
	Sotilaat ( <i>Sol-</i>	<i>da-</i>	<i>ten</i> )

Tunteiden parantamisen tulisi alkaa nykyisen tilan tunnistamisesta. Siksi ihmisten tulisi muodostaa käsitys tottumuksistaan ja asenteistaan toisen kaavion avulla, jossa on verrattu perustyyppien taipumuksia eri tilanteissa. Harjoitus voi edistää itsetuntemusta johtamalla ihmistä tunnistamaan itsessään eri tyyppien piirteitä eri vaakasarakkeiden kohdalla. Thomasius olettaa, että ihmisten luonteet ovat sekoituksia perustyyppien piirteistä. Hän olettaa, että heissä voi olla hiukan rationaalista rakkautta mutta enimmäkseen huonojen piirteiden sekoituksia. Hyveet ja paheet on luetteloitu seuraavien aihepiirien mukaan: 1. keskustelu, 2. avustaminen, 3. sosiaalinen kanssakäyminen, 4. suhde vastustajiin, 5. suhde naisiin, 6. suhde omaisuuteen, 7. työ, 8. aggressio ja 9. avun tarjoaminen. Viimeinen 10. vaakasarake ilmaisee älyllistä kyvykkyyttä.

Thomasius ei selitä kirjassaan, miten itsearviointi tapahtuu, mutta hän viittaa aiheetta sivuaviini tutkimuksiinsa, jotka valaisevat asiaa.<sup>71</sup> Ideana on, että henkilöiden tulisi arvioida taipumuksiaan jokaisella vaakasarakkeella neljän vaihtoehdon suhteen ja antaa asenteiden intensiteetille numeeriset arvot. Lopuksi he voivat muodostaa näiden arviointien keskiarvon kussakin pystysarakkeessa ja verrata niitä toisiinsa. Thomasius uskoo, että ihmisillä yleensä on jonkin verran järkevää rakkautta kaikilla vaakasarakkeilla, mutta suuremmassa määrin huonoja taipumuksia. Thomasiuksen esityksen taustalla oli hänen kehittämänsä yleinen menetelmä persoonien arviointia varten. Hän kuvaa järjestämiensä arviointiryhmien työskentelyä, jossa useampi arvioija arvioi toisistaan riippumatta kaikille tuttuja henkilöitä. Useamman arvion pohjalta syntyy hänen mukaansa uskottava kokonaiskuva. Yhdessä arvioinnissa saatiin henkilöistä A ja B seuraavat persoonallisuusprofiilit:

A: ahneus 60; aistillisuus 45–50; kunnianhimo 20–25; järkevä rakkaus 5

B: aistillisuus 60; ahneus 55; kunnianhimo 20; järkevä rakkaus 5.

Tässä arvo 60 on annettu hallitsevalle ja arvo 5 heikoimmalle taipumukselle, ja muut on sijoitettu näiden väliin. Saman numeerisen mallin mukaan hän itse arvioi Ranskan pääministerinä toimineen kardinaali Mazarinin (1602–1661) persoonaa seuraavasti: kunnianhimo 60; aistillisuus 50; järkevä rakkaus 20–30; ahneus 5–10.<sup>72</sup>

Järkevä rakkaus	Aistillisuus	Kunnianhimo	Ahneus
1. Vähäpuheinen avomielisyys ( <i>Verschwiegene Offenherzigkeit</i> )	Ajattelematon tyhjänpuhuminen ( <i>Unbedachtsame Klätzscherey</i> )	Jääräpäinen taipumattomuus ( <i>Hartnäckigte Stöckischeit</i> )	Väärämielinen valehtelu ja teeskentely ( <i>Tückische Lügen und Simulirung</i> )
2. Hyvää tekevä anteliaisuus ( <i>Gutthätige Freygebigkeit</i> )	Ajattelematon tuhlaaminen ( <i>Liederliche Verschwendung</i> )	Turhamainen tuhlaaminen ( <i>Eitle Verschwendung</i> )	Armoton saituus ja kitsaus ( <i>Unbarmherzige Filzigkeit und Knickerey</i> )
3. Levollinen ystävällisyys ( <i>Gleichmüthige Freundlichkeit</i> )	Orjomainen alistuminen ( <i>Knechtische Submission</i> )	Halveksiva ylpeys ( <i>Verächtlicher Hochmuth</i> )	Halpamainen tärkeily, loiselämä ( <i>Närrische Aufgeblasenheit, Schmarotzerey</i> )
4. Kärsivällinen rohkeus ( <i>Gedultige Hertzhaftigkeit</i> )	Kärsimätön pelkuruus ( <i>Ungedultige Zaghaftigkeit</i> )	Uhmakas uhkarohkeus ( <i>Grimmige Toll-Kühnheit</i> )	Pahansuopa julmuus ( <i>Hämische Grausamkeit</i> )
5. Raitis ja hillitty siveellisyys ( <i>Nüchterne mässige Keuschheit</i> )	Juopotteleva ja mäsäilevä irstaus ( <i>Versoffene frässige Geilheit</i> )	Stoalainen pidättyvyys ja tunteettomuus ( <i>Stoische Faste und Unempfindlichkeit</i> )	Aktiivinen viha naisukupuolta kohtaan ( <i>Schindhündisch. Hass des weibl. Geschlechts</i> )
6. Säästäväisyys ( <i>Sparsamkeit</i> )	Tuhlailevaisuus ( <i>Verschwendung</i> )	Tarkkuus ( <i>Genauigkeit</i> )	Saituus ( <i>Lauserey</i> )
7. Toimeliais reippaus ( <i>Geschäftige Munterkeit</i> )	Laiska joutenolo ( <i>Fauler Müssiggang</i> )	Valpas työteliäisyys ( <i>Wachsame Arbeitsamkeit</i> )	Ankara raataminen ( <i>Mühsame Eselsarbeit</i> )
8. Suvaitseva suurisielisyys ( <i>Gedultige Grossmuth</i> )	Äkkipikainen pehmeäsydämyys ( <i>Gähzornige Weichherzigkeit</i> )	Vihainen kostonhalu ( <i>Zornige Rachgier</i> )	Sitkeä vihamielisyys ( <i>Verbeissende Nachtragung</i> )
9. Iloinen auttavaisuus ( <i>Freudige Dienstfertigkeit</i> )	Parittajan ja pelimannin palvelut ( <i>Kupler- und Spielmanns-Dienste</i> )	Rosvouts ( <i>Banditendienste</i> )	Kateellinen vahingonilo ( <i>Neidischer Schadenfroh</i> )
10. Kohtuullinen muisti, älykkyys, arvostelukyky ( <i>Gemässigt Gedächtnis, Ingenium Judicium</i> )	Älykäs kekseliäisyys ( <i>Ingenieuse Erfindung</i> )	Käytännöllinen ratkaisukyky ( <i>Judiciose Entscheidung</i> )	Erinomainen muisti ( <i>Ungemein Gedächtnis</i> )

Thomasiuksen käsitys ihmisestä on pessimistinen, eikä hän usko laajasta teoksestaan olevan paljonkaan käytännöllistä hyötyä tunteiden hallitsemiseksi. Ylipäätään hän katsoi, ettei filosofisella tunneterapialla voida parantaa huonoja tunnetaipumuksia. Perusongelma on, että vaikka ihmisillä on jonkin verran hyveellistä järkevää rakkautta, se on liian heikkoa parantamaan paheellisia piirteitä. Hän esittää, että tosiasiasa vain usko ja armo ovat vaikuttavia tässä suhteessa. Thomasiuksen sanoo asian selvinneen hänelle kirjaa laadittaessa, mutta hän päätti julkaista sen silti, koska siitä voi olla hyötyä itsetuntemuksen lisäämiseksi.<sup>73</sup>

### HISTORIALLISTA TUNTEIDEN TUTKIMUKSESTA

Tunteiden systemaattinen tutkimus oli 1800-luvulle saakka osa filosofiaa, jolloin psykologia vähitellen erosi omaksi tieteenalaksi. Toisaalta klassiset filosofiset tunneteoriat ovat psykologisia sanan laajassa merkityksessä. Niiden tunteminen on hyödyllistä tunteiden historiaa koskevassa tutkimuksessa. Ne osoittavat, mitä tunteista ajateltiin kulloinkin tarkasteltavana aikana teoksissa, joissa nimenomaisesti pyrittiin ymmärtämään tunteita inhimillisinä kokemusmuotoina ja käyttäytymiseen vaikuttavina tekijöinä.

Kun antiikin runoudessa, puheissa tai historiateoksissa viitataan tunteisiin, niiden oletetaan olevan lukijoille tuttuja. Tällaisia tunteita koskevat ainakin näennäisesti saman ajan filosofisten teosten psykologisteoreettiset tarkastelut. On tavallista, että historiallisissa tunneteorioissa annetaan esimerkkejä tunteista viittaamalla tuolloin lukijoiden tuntemiksi miellettyissä kirjoissa esitettyyn tapaan puhua tunteista tai siihen, mitä kirjoittaja pitää tunnetuina tosiasioina ihmisten emotionaalisesta käyttäytymisestä. Toisaalta teorit pyrkivät ilmaisemaan tunteiden yleisiä piirteitä, ja niiden esimerkkiaineisto on valittu samasta syystä. Kuvaukset eivät siten kerro vain kirjoitusajan tunnekokemuksista vaan myös tavasta konstruoida niitä. Antiikin tunnesanaston tutkimus tai tunteiden tutkimus esimerkiksi antiikin sosiaalishistorian näkökulmasta tarvitsee siten myös toisenlaista lähdepohjaa. Tunneteorioiden esityksille on länsimaisessa perinteessä ominaista niiden historiallinen kerroksellisuus. Ne rakentuvat aikaisemmille teoksille, ja siitä syystä samat kuvaukset jollekin tunteelle tyypillisistä muutoksista ja käyttäytymisestä tai samat konkreettiset esimerkit voivat toistua vuosisadasta toiseen. Myös tämä

rajoittaa tunneteoriakirjallisuuden asemaa tunnekielen ja -kokemuksen historian lähteenä.

Sikäli kuin tunneteoriat koskevat emootiotyyppejä, kuvausten traditionaalinen samankaltaisuus voi johtua siitäkin, että aikaisempien kirjoittajien aineistoa pidettiin osuvana. Perusemootiot ovat myös esimerkiksi yhdysvaltalaisen psykologin Paul Ekmanin (s. 1934) evoluutiopsykologisen emootiotutkimuksen perusteella kulttuurista riippumattomia, joskin tällaista näkemystä on myös paljon arvosteltu.<sup>74</sup> Mitä enemmän tunne liittyy monisyisempiin kulttuuriin ja sosiaalisiin käytäntöihin, sitä useammin sillä on kuitenkin myös historiallinen ja vaihteleva elämäntapa. Esimerkiksi myöhäisantiikin ja varhaisen keskiajan luostarikulttuurista on säilynyt paljon kirjallisuutta, jossa käsitellään tähän elämäntapaan liittyviä tunteita, kuten *compunctio*-termillä tarkoitettua erityistä kokemusta. Tämä kirjallisuuslaji syntyi ja kukoisti luostarikulttuurin sisällä mutta lakkasi kehittymästä, kun tämän kulttuurin elinvoima väheni.

Kulttuurisidonnaisten lähteiden erityisen tunnesanaston ymmärtämiseen ja kääntämiseen liittyy historiallisen semantiikan ongelmia. Ne voivat olla melko vaikeita, jos meillä on vain vähän liittymäkohtia sen tavoittamiseksi, millaiseen kokemukseen ne ovat liittyneet. Mutta sama ymmärryskuilu voi koskea myös tapauksia, jotka eivät liity erityisiin rajattuihin kulttuuriin konteksteihin vaan yleensä hävinneeseen aikaan. Esimerkiksi aikaisemmin mainitussa Pseudo-Andronikoksen teoksessa tunteista on stoalaisten tunnetyyppien alle luetteloitu kymmenittäin yksittäisiä tunnetermejä. Niiden merkitystä luonnehditaan lyhyesti, mutta osa niistä on harvinaisia sanoja, joiden käyttöön liittyi ehkä ongelmia alkuperäiselle lukijallekin. Kun samoja luetteloita toistettiin käsikirjatyyppisissä psykologisissa esityksissä, joita varhaiskeskiajalla käännettiin latinaksi, osa termeistä käännettiin ja osasta muodostettiin kreikkalaispohjaisia sanoja, joiden merkitys jäi jokseenkin epäselväksi.

Kaikki klassiset tunneteoriat ovat kognitiivisia siinä mielessä, että tunteeseen ajatellaan kuuluvan miellyttävä tai epämiellyttävä ajatus kohteesta sen perusteella, koetaanko se hyvänä tai pahana itselle. Myös monet nykyiset filosofiset tunneteoriat pitävät tätä lähtökohtana ja poikkeavat siten sekä pelkkään neurotieteelliseen mittaamiseen perustuvista malleista että niistä viime vuosisadan psykologisista teorioista, joissa kokemuksen subjektiivista sisältöä pidettiin toissijaisena. Viime vuosina on esiintynyt pyrkimystä lähentää näitä lähestymistapoja, vaikka aivotutkimuksen tulosten soveltaminen esimerkiksi antiikin historiallisiin



teksteihin ei vaikuta erityisen lupaavalta.<sup>75</sup> Klassisia filosofisia teorioita yhdistää myös se, että niiden yhteydessä kehitetään näkemyksiä aktuaalisten tunteiden hallinnasta; tunteiden kehittäminen kasvatuksen kautta on erityisesti aristoteelisen hyve-etiikan teema. Vaikka tunteiden psykologiaa käsitellään teorioissa yksittäisten tunnekokemusten valossa, tunnekasvatuksen näkökulmana ovat pikemminkin tunnedispositiot eli pysyvät luonteenpiirteet. Kysymys tunteiden roolista retoriikassa ja yleensä kommunikaatiossa sisältyy myös klassisiin teorioihin.

Kun historialliset filosofiset teoriat käsittelevät näitä aihepiirejä tavoitteena käsitteellinen selvyys, samoja kysymyksiä voi selvittää myös ei-filosofisten historiallisten lähteiden avulla esimerkiksi kirjallisuushistorian, taidehistorian, kulttuuriantropologian, poliittisen historian tai uskontotieteen näkökulmasta. Näin suuntautuneita tunteiden historian tutkimuksia on viime vuosina ilmestynyt entistä enemmän filosofianhistoriallisten tutkimusten rinnalle; monissa niistä pyritään selvittämään myös tutkimusalan metodisia kysymyksiä.<sup>76</sup> Tällaista urauurtavaa historiallista tutkimusta voi sen laajuuden vuoksi pitää kiinnostavana osoitukseksi siitä, miten omana aikanamme pyrimme syventämään tietoisuutta inhimillisistä elämänmuodoista menneeseen kuuluvan kokemuksellisuuden näkökulmasta.

*Klassiset tunneteoriat ja niiden muunnokset  
uuden ajan alun filosofiassa*

1. Lyhyempi englanninkielinen versio sisältyy artikkeliin Knuuttila 2016.
2. *Valtio* IV, 441a442d; VIII, 550a–b, 553b–d, 560a–e.
3. Irwin 1995, 217–222; Cooper 1998, 118–137; Fortenbaugh 2002, 23–25.
4. Platon (1977–1990), *Filebos* 33d–e, 43a–c; *Timaios* 64d.
5. Platon (1977–1990), *Filebos* 47d–50d.
6. Platon (1977–1990), *Timaios* 69c–d; vrt. *Lait* I.644c–d.
7. Platon (1977–1990), *Timaios* 90b–d; *Theaitetos* 176b.
8. Platon (1977–1990), *Valtio* IV, 440a–441a.
9. Platon (1977–1990), *Lait* I.647a–d, 649b–c, 699c–d.
10. Platon (1977–1990), *Faidros* 246a–256e.

11. Saarinen 2015.
12. Nussbaum 1986.
13. Aristoteles 2005, *Nikomakhoksen etiikka* II.6, 1006b18–23.
14. Aristoteles 2005, *Nikomakhoksen etiikka* II.5, 1105b21–23.
15. Ks. Knuutila 2004a, 24–47.
16. Ks. Sedley 2007, 205–238.
17. Inwood 2005; Klein 2012.
18. Knuutila 2004a, 47–80; Brennan 1998; 2005; Graver 2007.
19. Ks. Cicero 1992, *Velvollisuuksista* I.106–107; III.27.
20. Cicero 2006, *De legibus* I.42–43, 48; Cicero 2006, *De re publica* III.22.
21. Ks. esimerkiksi Cicero 2009, *Keskusteluja Tusculumissa*, III–IV.
22. Ks. *Corpus iuris civilis* (1954), *Digesta* I.1, 10; *Institutiones* I.1; vrt. Cicero 2006, *De inventione* II.53, 160.
23. Ks. Sorabji 2000, 29–33. Varhaisen stoalaisen tunneteorian katkelmia sekä Epiktetoksen stoalainen käsikirja on julkaistu Marke Ahosen suomentamina teoksessa Kaarakainen & Kaukua 2004. Samaan kirjaan sisältyy myös Jari Kaukuan suomentama Senecan stoalainen teos *Suuttumuksesta*. Muista antiikin tunneteorioista ks. Knuutila 2004a.
24. Pseudo-Andronikos 1977, *Peri pathôn*, 223.12–19.
25. Ks. esimerkiksi Boethius 1957, *Consolatio philosophiae* I.7, 25–28 (suom. *Filosofian lobdutus*); Bernard Clairvauxlainen 1968–1972, *Opera* VI.2, 124.26–27; Tuomas Akvinolainen 1948–1950, *Summa theologiae* II-1.25.4.
26. Augustinus 1955, *De civitate Dei* XIV.7.
27. Ks. kuitenkin Knuutila 2004a, 197.
28. Ks. Tuomas Akvinolainen 1948–1950, *Summa theologiae* II-1.31.3.
29. 'Alī ibn al-'Abbās 1523, *Liber totius medicine necessaria continens*, theor. V.38.
30. 'Alī ibn al-'Abbās 1523, versio *Pantegni* (1515), theor. V.109.
31. Nemesios Emesalainen (1987), *De natura hominis*, 17–21.
32. Maino de Maineri 1506, *Regimen sanitatis* 3.8, Pariisi 1506, f. 38v. Ks. myös Gil-Sotres 1994.
33. Isaac de Stella 1855, *Epistola de anima*, 1878d.
34. Pseudo-Augustinus 1865, *Liber de spiritu et anima*, 782.
35. Avicenna 1968, *Liber de anima* IV.4 (58).
36. Trutfetter 1514, *Summa in totam physicen*, Dd3v.
37. Thomasius 1667, *Philosophia practica continuis tabellis comprehensa*, tab. IX.
38. Bernard Clairvauxlainen 1968–1972, *Opera* V, 358.18–359.15.
39. Guillaume de Saint-Thierry 1988, *De natura corporis et animae* 2.89–91.
40. Esim. Aristoteles 2001, *Topiikka* II.7, 113a34–b3.
41. Callus 1952, *De potentiis animae et obiectis*, 159.
42. Hugo Pyhä-Viktorilainen 1969, *De substantia dilectionis*, 86.
43. Tuomas Akvinolainen 1948–1950, *Summa theologiae* II-1, 22–48.
44. Knuutila 2004a, 219–226.
45. Ks. Knuutila 2004a, 230–236, 239–255.
46. Alsted 1649, *Encyclopaedia septem tomis distincta* XXI.2, osa 3, 25.

47. Johannes Duns Scotus 1950–, *Ordinatio* III.15, 48, ed. Vat. 9, 498–499.
48. Johannes Duns Scotus 1950–, *Ordinatio* III.15, 60, ed. Vat. 9, 505.
49. William Ockham 1980, *Quodlibeteta septem* II.17.2, Opera theologica 9, 188.  
Ks. myös William Ockham 1984, *Quaestiones variae* 6.9, Opera theologica 8, 265–266.
50. Buridan 1513, *Quaestiones super decem libros Ethicorum* X.2, 205va–b.
51. Akvinolaisen tunneluettelo on yhtenä lähteenä Hobbesin *Leviathan*-teoksen (1651) tunteita käsittelevässä luvussa (I.6) ja perustana luvulle tunteista John Locken teoksessa *An Essay concerning Human Understanding* (1689) (II.20).
52. Suomennos teoksessa Kaarakainen & Kaukua 2004.
53. Kraye 2012.
54. Vivesistä ks. Casini 2006 ja Montaignesta Perler 2011, 198–277. Montaignen *Esseitä* on ilmestynyt Renja Salmisen uutena suomennoksena 2003–2015.
55. Suárez 1856, *De voluntario et involuntario* 7.1.8 (Opera omnia 4, 252a–b).
56. Ks. Knuuttila 2012; 2014.
57. Ks. Knuuttila 2004b; Knebel 2003; Sytsma 2013.
58. Saarinen 2011.
59. Descartes 1964–1976, *Les passions de l'ame* 211–212 AT IX, 487–488; Leibniz 1963, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 195; Spinoza 1925, *Ethica ordine geomtrice demonstrata* IV, prop. 7.
60. Alanen 2003, 165–207; Hatfield 2007; Perler 2011, 278–354.
61. Ebbesmeyer 2012; Roinila 2007.
62. Leibniz 1963, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* II.21, 35, 39–41, 47, 187–188, 192–194, 196.
63. Leibniz 1963, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* II.21.48, 197–198.
64. Järjen ja tunteen suhteesta Hobbesin filosofiassa ks. Blau 2016.
65. Locke 1975, *An Essay concerning Human Understanding* II.21.31.
66. Thomasius 1999, *Von der Artzeney Wider die unvernünffige Liebe und der zuvorher nöthigen Erkänntnüß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten Lehre*.
67. Sorabji 2000.
68. Kraye 2012; Alanen 2014.
69. Thomasius 1999, *Von der Artzeney*, 77–89.
70. Christian Thomasius eroaa tässä suhteessa 1600-luvun kirjoittajista, jotka sovelsivat taulukkoja moraalifilosofiaan mutta erittelivät lähinnä hyveitä ja paheita, esimerkiksi Johann Heinrich Alsted, (*Encyclopaedia* XXI.6, osa 3, 35–37, 1649); Johann Stier (*Praecepta Ethicae sive Philosophiae Moralis*, 1646), Jacob Thomasius (*Philosophia practica continuis tabellis comprehensa*, 1667). Christian Thomasiuksen taulukot ovat *Von der Artzeney*-teoksen sivuilla 170–173 (Thomasius 1999).
71. Ks. Thomasius 1692.
72. Thomasiuksen arviointimallien merkityksestä psykologian historiassa ks. McReynolds & Ludwig 1984.
73. Thomasiuksen pietistisestä uskonnollisesta vaiheesta, joka vaikutti hänen arvioonsa kirjan alkuperäisen tarkoituksen toteutumisesta, ks. Ahnert 2005.

74. Ks. Ekman & Cordaro 2011.
75. Ks. esim. Plamper 2015.
76. Ks. Matt 2011.