

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Pitkänen, Olli

Title: Susan Neimanin ylihistoriallinen tulkinta pahan ongelmasta

Year: 2014

Version:

Please cite the original version:

Pitkänen, O. (2014). Susan Neimanin ylihistoriallinen tulkinta pahan ongelmasta. In N. Hämäläinen, J. Lemetti, & I. Niiniluoto (Eds.), *Hyve* (pp. 277-288). Helsingin yliopisto. *Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta*, 45.

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Susan Neimanin ylihistoriallinen tulkinta pahan ongelmasta

OLLI PITKÄNEN

Pahan käsite on yksi harvoja klassisia filosofisia teemoja, josta lähes jokaiselta ”tavalliselta kaduntallaajaltakin” tuntuisi hieman johdateltaessa löytyvän selkeä ja voimakas näkemys. Ongelma on kuitenkin siinä, että niin filosofien kuin muidenkin selkeät näkemykset siitä, miten pahan käsite tulisi ymmärtää, poikkeavat usein perustavanlaatuisesti toisistaan. Joillekin paha tarkoittaa pyrkimystä toisten vahingoittamiseen ilman oman hyödyn tavoittelua, kun taas toiset eivät liitä pahaa niinkään itsetarkoitukselliseen julmuuteen, vaan ylipäättään tarpeeksi vakavaan toisten oikeuksien laiminlyömiseen – tyypillisesti juuri triviaalin itsekkään motivaation sanelemana. Joidenkin mukaan taas paha liittyy ennen kaikkea uhrin kärsimykseen – uhriton rikos vaikuttaakin toki hieman erikoiselta idealta. Edelleen, pahan käsitettä ei ymmärretä aina pelkästään moraalisenä käsitteenä, vaan paha voidaan käsittää myös ontologisesti, moraalisia valintoja edeltävänä asiointilana. Esimerkiksi Fred Alford esittää teoksessaan *What Evil Means to Us* (1997), vedoten keräämiinsä erityisvaarallisten vankien, heidän vartijoidensa sekä siviiliväestön haastatteluaineistoihin, että ihmiset kaikkein tyypillisimmin ymmärtävät pahan juuri ontologisesti. Alfordin mukaan paha sinänsä koetaan tilana, jossa tunne itsestä omavaltaisena subjektina uhkaa liueta ympäristöön, kun taas *moraalinen* paha on usein pyrkimystä saada tämä tilanne hallintaan aiheuttamalla kärsimystä ja hallitsemalla toisia ihmisiä (Alford 1997, 3, 10–11).

Johtuen näistä epäselvyyksistä sekä pahan käsitteen käyttöön useissa tapauksissa liittyvistä metafysisistä, tietoteoreettisista ja moraalisisista ongelmista ei ole lainkaan yllättävää, että 1900-luvulla useimmat filosofit ymmärsivät pahan käsitteen sekavana ”jäänteenä

mytologisesta kristillisestä maailmankuvasta, jonka aika oli jo ohitse” (Svendsen 2010, 9). Aivan 1900-luvun lopussa alkoi kuitenkin selkeä ”pahan renessanssi”, jossa pahan käsite (verrattuna pelkästään ”väärään” tai esimerkiksi ”patologiseen”) sekulaarina moraalisenä käsitteenä on haluttu nostaa uudelleen vakavaksi filosofiseksi teemaksi (katso esimerkiksi: Bernstein 2008, 1–3; Dews 2008, 1–3; Garrard & McNaughton 2012, 1–7; Hirvonen & Porttikivi 2010, 3–5; Lara 2001, 1–3; Morton 2004, 1–4; Neiman 2004, xi; Svendsen 2010, 9; Vetlesen 2006, 2–6). Tulkintani mukaan nykyaikaisen sekulaarin pahakäsityksen pohjaa pyritään tyypillisimmin johtamaan Immanuel Kantin sekä Hannah Arendtin ajattelusta. Kantin pahakäsityksen on usein nähty olevan huomattavasti aikaansa edellä ensinnäkin siksi, että Kant halusi käsittää moraalifilosofian (ainakin perustaltaan) riippumattomana teologisesta metafysiikasta, mutta etenkin siksi, että modernin naturalistisen ajattelun vasta noustessa Kant argumentoi moraalisten käsitteiden toimivan tasolla, joka on naturalisoivien selitysten ulottumattomissa. Kantin mukaan pahan käsite on käytännöllisesti välttämätön sen kannalta, että voimme hahmottaa itsemme ja toiset moraalisesti täysin vastuullisina. Jos oletetaan Kantin tavoin, että tiedämme aina, millainen valinta kussakin tilanteessa on moraalisesti oikea, on moraalisesti väärä valinta aina tietoista *pahaa* siinä mielessä, että valitsemme aktiivisesti omille mielihaluillemme perustuvan toimintaperiaatteen moraalisen periaatteen sijaan (jos kohta moraalisuuden vaatimukset voivat tietenkin usein olla myös sopusoinnussa halujemme kanssa). Arendtilla paha liittyy sen sijaan enemmän uhrin näkökulmaan; esimerkiksi kansanmurhan kutsuminen ”hyvin vääräksi” ei yksinkertaisesti tee oikeutta välittömälle moraalille kokemuksellemme, vaan täytyy voida puhua *pabasta*.

Kaikkein perustavin ”pahan renessanssin” taustaoletus tuntuisi kuitenkin pohjaavan Kantin alullepanemaan ideaan: ajatukseen kahdesta eri perspektiivistä maailmaan. Toisaalta hahmotamme maailman teoreettisesta perspektiivistä, havaittavien tosiasioiden kausaalisina suhteina, joista voidaan esittää ja usein myös pyrkiä todentamaan tiedollisia väitteitä. Teoreettinen perspektiivi on kuitenkin viime kädessä alistainen käytännölliselle perspektiiville, ensimmäisen persoonan näkökulmalle maailmaan aktiivisena normatiivisena toimijana.

Koska pahan käsite kuuluu ihmisen vapautta ja moraalisuutta koskevan käytännöllisen perspektiivin piiriin, Kant (2005, 23–24) argumentoi, että keskiajalla ja modernin ajan alussa eturivin filosofisena ongelmana pidetty teodikean ongelma – miten kaikkivoivan ja täydellisen hyvän Jumalan luomassa maailmassa voi olla paha? – ei ole lainkaan mielekäs kysymys teoreettisena metafyyssisenä ongelmana. Nykyisessä pahakeskustelussa oletetaan usein tältä pohjalta, että pahan olemassaolo sinänsä ei muodosta ilman uskoa Jumalaan mitään tiettyä yhtä suurta ”pahan ongelmaa”, sillä tällainen ongelma edellyttäisi maailman olevan metafyyssisesti tarkoituksenmukainen.

Tämän ajatuksen on kuitenkin kyseenalaistanut Susan Neiman teoksessaan *Evil in Modern Thought – An Alternative History of Philosophy* (2004). Kuten otsikko antaa ymmärtää, Neiman esittää tässä teoksessa vaihtoehdoisen tulkinnan koko modernin filosofian historiasta. Yleensä modernin filosofian kehitystä kuvataan metafysiikan muuttumisena tietoteoriaksi ja sen kehittymisenä. Olennaisimpina käännekohtina tunnetusti esitetään yleensä Descartesin epäily siitä, kuinka mitään voi ylipäättään tietää, ja Kantin kehittämä transsendentaalinen idealismi, jossa tiedon sisällön katsotaan riippuvan aistikokemuksesta, mistä seuraa, että metafyyssiset pohdinnot eivät voi tuottaa tietoa. Neimanin (2004, 5–8) mukaan kuitenkin modernia filosofiaa eteenpäin työntävänä voimana tulisi tietoteorian sijaan nähdä pahan ongelma. Neiman perustelee väitettään esittämällä, kuinka lähes kaikkien keskeisinä pidettyjen länsimaisten ajattelijoiden tietoteoriaa koskevien pohdintojen taustalla vaikuttaa olevan hyvään ja pahaan liittyviä oletuksia. Esimerkiksi Descartes joutui välittömästi tiedostettuaan oman olemassaolonsa varmuuden ajattelevana substanssina vetoamaan *hyvään* Jumalaan oikeuttaakseen varmuuden mielelle ulkoisen maailman olemassaolosta. Uhkakuvana vastaavasti toimi ajatus *pahasta* demonista, joka pettää Descartesia luomalla hänelle täydellisen illuusion ulkopuolisesta maailmasta. (Neiman 2004, 10.) Myös Kantin pintapuolisesti katsoen metafysiikan vastaista kriittistä projektia motivoi selvästi tarve kyetä oikeuttamaan usko siihen, että havaittavassa maailmassa silmille iskeytyvä epäsuhta hyvän ja onnellisuuden välillä ei ole lopullinen totuus (Neiman 2004, 80–84).

Jos Neiman onkin oikeassa siinä, että teodikean ongelma oli varhaisen modernin ajan filosofian keskeisin kysymys tietoteorian peruslähtökohtien sijaan, ei hän ole kuitenkaan vastannut vielä millään tavalla kysymykseen, mitä pahan ongelmallä voidaan tarkoittaa kristillisen viitekehyksen ulkopuolella. Voidaan hyvällä syyllä kysyä, onko ”pahan ongelma” millään tavalla mielekäs puhua, jos ei hyväksytä ajatusta maailman luoneesta Jumalasta, jonka vastuulla pahan olemassaolo olisi. Jos maailma on syntynyt ja muotoutunut sattumalta ilman tarkoitusta sellaiseksi kuin se on, ei ole mitään teoreettista selitystä vaativaa ongelmaa siinä, että arvoja luovat ihmiset kokevat jotain pahana; siis sellaisena mitä ei pitäisi olla olemassa.

Neimanin mukaan pahan ongelmaa ei kuitenkaan voi samaistaa teodikean ongelmaan, vaan teodikean ongelma on ainoastaan perustavamman universaalien pahan ongelman yksi historiallinen muotoilu. Miten tämä yleisempi pahan ongelma sitten voidaan muotoilla? Tähän Neiman vastaa, että yleistä pahan ongelmaa ei itse asiassa voida muotoilla eksaktisti, sillä kyseessä ei ole puhtaasti filosofinen ongelma, vaan filosofista pohdintaa edeltävä, ihmisen välittömään kokemusmaailmaan kuuluva anomalia, joka motivoi, tai oikeastaan pakottaa ihmiskuntaa filosofisiin pohdintoihin. Lähimmäksi pahan ongelman täsmällistä muotoilua voisi kenties päästä seuraavasti: jos paha on sitä, mitä ei pitäisi missään tapauksessa olla olemassa, niin miten maailma voi hahmottua ihmiselle siten, että toisaalta se yksinkertaisesti on, ja toisaalta sen ehdottomasti pitäisi olla toisenlainen kuin se on? Pahan ongelma ei esifilosofisena anomaliana ole koskaan esimerkiksi puhtaasti metafyyminen tai puhtaasti moraalinen ongelma, vaan se toimii metafyyssikan, moraalifilosofian sekä estetiikan taustalla ja sitoo eri filosofian osa-alueita yhteen. (Neiman 2004, 5–8.)

Keskeisenä pahan ongelman pois päiväjärjestyksestä järjestäjänä pidetyn Kantin ajattelussa tämän aselman pinnallisuus järjelle näkyy erityisen selvästi. Toisaalta pahan olemassaolo sinänsä ei muodosta mitään ongelmaa teoreettiselle järjelle, joka havainnoi maailmaa moraalisesti neutraalina. Käytännöllinen järki taas kertoo ihmisille ainoastaan, mitä hänen täytyy tehdä. Koska Kant ei kuitenkaan ollut lainkaan sokea ihmisen välttämättömille tarpeille – ei olisi psykologisesti mahdollista toimia puhtaan moraalisesti, jos tietäisimme, että moraal-

suus ei ole missään yhteydessä siihen kuinka maailma näyttäytyy kylmän teoreettisen järjen näkökulmasta – hänen mukaan moraalisuus johtaa välttämättä oletukseen maailman tarkoituksenmukaisuudesta. Teoreettisen järjen näkökulmasta tällainen oletus ei kuitenkaan ole kovin perusteltu, joten pahasta muodostuu Kantille ”järjen murtumispiste”, kuten Joël Madore (2013, 47) asian ilmaisee. Nykyaikaisista Kant-tutkijoista Philip Rossi (2010, 13) on nostanut esille Neimanin käsityksen pahan ongelmasta Kantin yhteydessä. Rossin (2010, 15) mukaan pahan olemassaolo on Kantille kaikkein keskeisin tekijä, joka on alullepannut tarpeen kriittisen filosofian kehittämiseen. Siinä missä esimerkiksi Leibniz käsitteli pakkomielleisesti pahan ongelmaa puhtaasti teoreettisena kysymyksenä, Kant joutui jakamaan järjen kahtia sen teoreettiseen ja käytännölliseen puoleen ollen kuitenkin samalla pakotettu uskomaan mahdollisuuteen niiden viimekätisestä ykseydestä.

Neimanin tueksi voidaan sanoa ainakin, että myös nykyaikana ”pahan ongelmasta” puhutaan paljon, vaikka sen merkitys on kaikkea muuta kuin selkeä. ”Pahan ongelma” nimellä julkaistuja teoksia löytyy viime vuosilta useita (ks. esim. Larrimore 2010; Männistö 2010; Schrift 2005). Koko nykyaikaisen pahakeskustelun alun voi myös johtaa Hannah Arendtin toisen maailmansodan jälkeiseen julistukseen, jonka mukaan ”pahan ongelma tulee olemaan sodan jälkeisen Euroopan älyllisten piirien perustavin kysymys” (lainattu Bernstein 2008, 1). Mitä ikinä Arendt tarkoittikaan tässä pahan ongelmalla, kyseessä tuskin oli ainakaan pelkkä kysymys siitä, miten puhtaasti kausaalisessa mielessä toisen maailmansodan tapahtumat olivat mahdollisia. Vaikka ymmärtäisimme kausaalisessa mielessä täysin, miksi toisen maailmansodan tapahtumat tapahtuivat, jäljelle jää kuitenkin jonkinlainen ”miksi?” -kysymys, jossa Neimanin mukaan on kysymys pahan ongelmasta.

Nykyaikaisessa keskustelussa pahan arkkityyppi tiivistyykin nimeen ”Auschwitz”. Vaikka natsien suorittama kansanmurha saattaakin olla monessa mielessä ainutlaatuinen historiassa, sen nouseminen pahuuden paradigmaksi riippuu varmasti myös muista tekijöistä kuin sen objektiivisesti poikkeuksellisista piirteistä. Neiman yhdistääkin nykyisen holokaustikeskustelun 1700-luvulla käytyyn keskusteluun Lissa-

bonin maanjärityksestä, joka toimi tuolloin pahan paradigmana. Äkiseltään voisi vaikuttaa, että Lissabonin vertaaminen Auschwitziin on paitsi moraalisesti loukkaavaa, myös suoranainen kategoriavirhe. Lissabonin maanjärityksen aiheuttama pahakeskustelu edellyttää uskoa Jumalaan, jonka luomaan tarkoituksenmukaiseen maailmaan valtavat katastrofit eivät tunnu sopivan. Auschwitzissa on taas kysymys ihmisten tekemästä moraalisesta pahasta. Neiman näkee kuitenkin näissä kahdessa keskustelussa huomattavan yhteyden, joka on merkittävämpi kuin niiden erot: kummassakin tapauksessa pahan paradigmassa on ensisijaisesti kyse jostain, joka uhkaa sen maailman mielekkyyttä, johon ihmiset ovat omassa historiallisessa tilanteessaan tottuneet. Lissabonissa koitoksella oli Jumalan luoma maailmanjärjestys, Auschwitzissa taas ihmisyyden sellaisena kuin olemme tottuneet ihmisyyden ymmärtämään. Kyse on pahan ongelmasta kahdessa eri historiallisessa viitekehyksessä. Välitön kokemus maailman epäoikeudenmukaisuudesta alkaa kyseenalaistaa niitä filosofisia oletuksia, joita tietyllä aikakaudella on pidetty perustavina, kunnes lopulta tietty paradigmaattinen esimerkki pahasta muodostuu ylitsepääsemättömäksi vanhojen oletusten säilyttämisen kannalta. (Neiman 2004, 1–4.)

Neiman (2004, 11) jaottelee modernin ajan filosofit kahteen ryhmään pahan ongelman suhteen. Ensimmäiseen ryhmään Neiman laskee Leibnizin, Popen, Rousseauin, Kantin, Hegelin ja Marxin, toiseen ryhmään taas Baylen, Voltairen, Humen, de Saden ja Schopenhauerin. Nietzscheä ja Freudia ei Neimanin mukaan voi laskea selkeästi kumpaankaan ryhmään. Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat filosofit ovat pyrkineet löytämään keinolla millä hyvänsä ratkaisun, millä välittömälle maailmakokemukselle ilmeinen ristiriita sen välillä, mitä on, ja mitä pitäisi olla, voitaisiin ylittää. Toiseen ryhmään kuuluvat filosofit taas ovat pyrkineet argumentoimaan, että kaikki tällaiset ratkaisut ovat viime kädessä tuhoon tuomittuja.

Ensimmäisestä ryhmästä Leibniz ja Pope ovat täysin perinteisiä kristillisen teodikean puolustajia (termi teodikea ylipäätään tulee Leibnizilta). Heidän ajattelunsa ei tältä osin ole välttämättä useimmiten kovin kiinnostavaa tänä päivänä, mutta Neiman tekee kuitenkin mielenkiintoisen huomion Leibnizin parhaan mahdollisen maailman teesistä. Ainoa keino lopettaa ihmisyyteen perustavasti kuuluva nuorten

lasten pidäkkeettömästi ilmaisema loputon ”miksi?” kysymysten sarja olisi, jos voitaisiin aukottomasti osoittaa, että tämä aktuaalinen maailma on paras mahdollinen, ja juuri näin Leibniz pyrki tekemään. Ainoastaan ajatus, että maailma olisi paras mahdollinen, voisi yhdistää täydellisesti järjen teoreettiset ja käytännölliset intressit. Tästä syystä pahan ongelma ei ole koskaan puhtaasti eettinen tai metafyyminen kysymys, vaan värittää filosofiaa kokonaisvaltaisemmin toimien motivoivana tekijänä sen taustalla. (Neiman 2004, 61, 319–320.)

Kuten jo aiemmin todettiin, pahan ongelma voidaan perustavalla tavalla löytää myös Kantin filosofisen systeemin taustalta. Kantin (2003, 375–376) mukaan edes aistikokemusten pohjalta maailmaa systematisoiva teoreettinen järki ei kykenisi toimimaan lainkaan ilman oletusta luonnon teleologisuudesta ”regulatiivisena ideana”. Toisaalta myös puhdas käytännöllinen järki johtaa välttämättä uskoon teleologisesta kehityksestä kohti korkeinta hyvää, täydellistä moraalisuuden ja onnellisuuden tasapainoa. Ilman korkeimman hyvänkin ideaa moraalinen velvollisuus olisi toki ehdottoman velvoittava, mutta ihmisen inhimillisenä olentona olisi psykologisesti mahdotonta toimia ilman moraalisuuden viimekätistä tavoitetta, korkeinta hyvää (Kant 2005, 34–35). Samaan aikaan kuitenkin ihmisen järki sotii myös teleologisuuden ideaa vastaan. Teoreettinen järki ei kykene todistamaan tiedollisesti, että luonto todella on teleologinen; varsinkin luonnollinen paha haastaa uskon maailman tarkoituksenmukaisuuteen. Käytännöllinen järki taas kokee turhautumisen ”radikaalin pahan” muodossa; puhdas käytännöllinen järki vaatii ihmiseltä ehdottomasti moraalista toimintaa – eikä mikään estäkään ihmistä toimimasta moraalisesti paitsi hänen itse vapaasti tahtoma taipumus vastustaa sisäisen moraalilain velvoitetta ja asettaa haluihin pohjaavia toimintaohjeita moraalilain vaatimien toimintaohjeiden edelle. Ihminen siis samaan aikaan asettaa itselleen ideaalin, johon pyrkii, ja sotii välttämättä tuota ideaalia vastaan. Paha on siis Kantin ajattelussa se tekijä, joka osoittaa järjen ja filosofian rajallisiksi inhimillisen olemassaolon kannalta ja vaatii viime kädessä järkeilyn alistamista (moraaliselle) uskolle. (Muchnik 2009, 66–68.)

Hegelin filosofia on myös ilmeisellä tavalla vastausta pahan ongelmaan, sillä Hegel (1978, 24) itse luonnehtii historianfilosofian joh-

dannossaan koko projektiansa teodikeaksi. Hegelin tavoitteena on saattaa kaikki reaalinen järjen alaiseksi, siis saattaa kaikki kokemuksessa sattumanvaraisena näyttäytyvä rationaalisten lakien alaiseksi (Neiman 2004, 89). Jälleen paha on se elementti, joka perustavalla tavalla vastustaa tätä pyrkimystä. Viimeistään Auschwitzia pidetään yleensä ylitsepääsemättömänä seinänä Hegelin dialektiselle vastakohtien sovittamisen projektille; jos Auschwitz on välttämätön välivaihe kohti suurempaa hyvää, olisi kenties parempi jos koko maailmaa ei ylipäättäen olisi olemassa (Bernstein 2008, 72). Jos Hegel puhuukin vielä ainakin nimellisesti pahan ongelmasta teodikeana, viimeistään Marxin ajattelu on jo selkeä esimerkki siitä, minkä Neiman (2004, 5) näkee yrityksenä ratkaista pahan ongelmaa kristillisen viitekehyksen ulkopuolella. Marx pyrkii oikeuttamaan historiassa tapahtuvat julmuudet katsomalla historiaa teleologisena kehitysprosessina kohti ideaalista yhteiskuntaa. Tällöin Marx luonnollisesti kuitenkin kohtaa saman Auschwitzin asettaman ylitsepääsemättömän haasteen kuin Hegel.

Marx uskoi vielä historian teleologisuuteen, eli hän tiettyssä mielessä jakoi kristillisen perinteen käsityksen maailman tarkoituksenmukaisuudesta. Kiinnostavin kysymys onkin, kuinka Neiman esittää pahan ongelman olevan läsnä nykykeskustelussa, jossa ”suurista tarinoista” kuten historian teleologisuudesta on jo aikaa sitten luovuttu. Otan tässä esimerkiksi jo alussa mainitun Hannah Arendtin. Kuten Neiman (2004, xii) huomauttaa, harva oletus pahasta on nykykeskustelussa niin yleisesti hyväksytty kuin Arendtin käsitys banaalista pahasta. Banaali paha tarkoittaa pahaa, joka on kyllä moraalisesti vastuullisten ihmisten aiheuttamaa, mutta jossa teon intentio ja seuraukset eivät ole missään yhteydessä keskenään; käsittämättömiä julmuuksia voi tapahtua ilman yksilöiden intentiota julmuuteen. Arendt vertaa pahaa sienitautiin, jolla on suurenmoinen kyky levittyä pinnalla, mutta jolla ei ole lainkaan syvyyttä. Juuri syvyyden puuttuminen banaalista pahasta on tekijä, jonka Neiman tulkitsee pyrkimykseksi ratkaista nykyajalle ajan-kohtainen pahan ongelma. Banaali paha ei ole Neimanin (2004, 303) mukaan niinkään määritelmä pahalle kuin teodikea nykyaikaisessa kontekstissa. Nimittäin, huolimatta suunnattomasta traagisuudesta empiirisellä tasolla, banaali paha ei uhkaa kaikkein perustavimmalla tasolla maailman eksistentiaalista mielekkyyttä, sillä se lähestyy tarkoi-

tuksettomuudessaan luonnollista pahaa (vaikka toimijat ovatkin vastuullisia). Pahan banaalius tekee kenties käytännöllisestä taistelusta pahaa vastaan lannistavan, mutta samalla se pyrkii takaamaan mahdollisuuden säilyttää nykyajan perustavimmat filosofiset taustaoletukset, ennen kaikkea käsityksen ”pohjimmiltaan rationaalista ja hyvästä” ihmisestä, sillä banaali paha ei ulotu pintaa syvemmälle ja on siten järjen ja filosofian kautta ymmärrettävissä, jos ei välttämättä käytännössä voitettavissa. (Neiman 2004, 299–303.)

Sen sijaan on olemassa myös toinen ryhmä filosofi, jotka ovat aina pyrkineet ampumaan alas yritykset ymmärtää pahaa järjen avulla. Bayle, Voltaire ja Hume kritisoivat kukin kasvavalla voimalla mahdollisuutta perustella filosofian avulla, että maailmassa vallitseva paha voidaan viime kädessä selittää suuremman tarkoituksen avulla. Schopenhauer olettaakin jo eksplisiittisesti olemisen perimmäiseksi luonteeksi järjen sijaan universaalin sokean tahdon, joka ilmenee kaiken olevan päämäärättömänä pyrkimisenä vahvistaa omaa erityistä olemistaan. Tietoisuuskin on Schopenhauerin mukaan pohjimmiltaan tahdon ”juoni” toteuttaa itseään olentojen kautta, jotka tiedostavat oman erillisyytensä ja kykenevät tekemään tahdosta tietoista. Yksilöllinen olemassaolo on siten perimmäiseltä luonteeltaan kärsimystä, sillä tahdo ei tyydyty koskaan ja kärsimys on vain tahdon tehokas keino saada olennot jatkamaan omaa päämäärätöntä taisteluaan. Markiisi de Sade kokee maailman vastaavalla tavalla mielettömänä, mutta menee Schopenhaueria pidemmälle esittäessään, että ihmisen on viisainta kuunnella todellista luontoaan eikä moraalin illuusiota ja pyrkiä toteuttamaan itseään mahdollisimman karkeasti toisten kustannuksella.

Neiman (2004, 8) ei kuitenkaan usko, että kumpikaan ryhmä filosofi – ne jotka uskovat, että paha on viime kädessä ymmärrettävissä ja siten periaatteessa voitettavissa, tai ne, jotka uskovat että maailma on viime kädessä ristiriidassa ihmisen syvimpien tarpeiden kanssa – voi vetää lopullisesti pidemmän korren. Kaikki yritykset ratkaista pahan ongelmat tulevat ennen pitkää kyseenalaistetuiksi perustavalla tavalla. Toisaalta, Neimanin (2004, 324–325) mukaan loputtomalta pyrkimykseltä pahan ongelman ratkaisuun ei voida myöskään välttyä, koska se nousee filosofista järkeilyä perustavammalta tasolta ja nimenomaan ajaa filosofiaa eteenpäin. Esimerkiksi Schopenhauerin

metafyziikan pohjalta johdonmukainen johtopäätös tuntuisi olevan sadelainen nihilismi. Kuitenkin Schopenhauer pitää kiinni Kantin ajatuksesta, ettei moraalisen velvollisuuden ehdottomuus häviä, vaikka hän, toisin kuin Kant, ei voi uskoa, että usko voi tarjota legitimiin ratkaisuun. Uskon sijaan Schopenhauer pyrkii siten löytämään helpotusta ihmisen traagiseen tilanteeseen taiteesta, jonka kautta tahdon loputtomasta vallasta voidaan osittain vapautua. (Neiman 2004, 198–200.) De Sade taas edelleen tuntuu ajautuvan eräänlaiseen kieroon ”pahan transsendenssiin”; toisaalta kuinka tahansa kieroutuneet teot ovat Saden mukaan ainoastaan luonnollisia, mutta Sade ei voi kuitenkaan välttyä pyrkimästä etsimään ”niin hirvittävää rikosta, että itse luonto kavahtaisi sitä” (Neiman 2004, 193–194).

Niinpä pahan ongelma on Neimanin mukaan suoraan ihmisyyden perusteista nouseva vääjäämätön kysymys, johon ei voi löytää lopullisesti tyydyttävää vastausta mutta johon vastauksen etsiminen on ikuisesti täysin väistämätöntä. Jos pahan ongelmaa ei olisi, lakkaisi Neimanin mukaan kaikki pyrintö; ei pelkästään moraalinen ja uskonnollinen, vaan myös esimerkiksi tieteellinen ja taiteellinen työ. Historialliset metafysiset oletukset, kuten maailman olettaminen metafysisesti tarkoituksenmukaiseksi tai tarkoituksettomasti, eivät vaikuta pahan ongelman perusluonteeseen. Maailman osoittaminen parhaaksi mahdolliseksi toki ratkaisisi pahan ongelman, mutta teologisen metafysiikan aikakauden epätoivo pahan ongelman edessä syntyikin siitä, ettei tällainen ratkaisu ole mahdollinen. Vastaavasti nykyajalla pahan ongelma pyritään tyypillisesti ratkaisemaan pyyhkimällä se pois päiväjärjestyksestä olettamalla luonnollinen paha normatiivisesti neutraalin luonnon aikaansaannokseksi ja moraalinen paha irralliseksi perimmäisestä ihmisluonnosta.

Kuten Neiman (2004, 4–5) huomauttaa, luonnollisen ja moraalisen pahan erottelu ylipäättään on kuitenkin itsessään historiallinen, Leibnizin aikoihin syntynyt, siinä missä pahan ongelma taas nousee universaalisti ihmisluonnosta. Niin kauan kuin puhutaan pahasta – jostain, mitä ei missään tapauksessa pitäisi olla olemassa – pahan olemassaolo haastaa ihmisen sekä moraalisesti että metafysisesti. Pahan selittäminen pois metafysisesti sen paremmin klassisilla teologisilla selityksillä kuin nykyaikaisella naturalisoinnilla ei poista ihmisen välitöntä koke-

musta pahasta. Toisaalta, myöskään täydellinen haluttomuus pyrkiä ratkaisemaan pahan ongelmaa ei voi olla kestävä. Pahan ongelma on ikuinen haaste, mutta toisaalta kaikessa traagisuudessaan sellainen haaste, jonka olemassaolo on ehto ylipäätään ihmisyydelle.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Alford, Fred (1997), *What Evil Means to Us*, Cornell University Press, USA.
- Anderson-Gold, Sharon & Pablo Muchnik (2010) (toim.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bernstein, Richard (2008), *Radical Evil – A Philosophical Interrogation*, Polity Press, USA.
- Dews, Peter (2008), *The Idea of Evil*, Blackwell Publishing, Singabore.
- French, Peter & Howard Wettstein (2012) (toim.), *The Concept of Evil*, Blackwell Publishing, Boston & Oxford.
- Garrard, Eve & David McNaughton (2012), ”Speak No Evil?”, teoksessa French & Wettstein (2012) (toim.), 1–17.
- Hegel, G. W. F. (1978), *Järjen ääni – historianfilosofisten luentojen johdanto*, Gaudeamus, Helsinki.
- Hirvonen, Ari & Janne Porttikivi (2010) (toim.), *Law and Evil – Philosophy, Politics and Psychoanalysis*, Routledge, New York.
- Kant, Immanuel (2003), *Critique of Pure Reason*, Dover Publications, New York.
- Kant, Immanuel (2005), *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lara, María Pía (toim.) (2001), *Rethinking Evil – Contemporary Perspectives*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Larrimore, Mark (toim.) (2010), *The Problem of Evil – A Reader*, Blackwell Publishing, Malesia.
- Madore, Joël (2013), *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant – Deceiving Reason*, Bloomsbury, Lontoo & New York.
- Morton, Adam (2004), *On Evil*, Routledge, Cornwall.
- Muchnik, Pablo (2009), *Kant's Theory of Evil – An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*, Lexington Books, USA.
- Männistö Mauri (toim.) (2010), *Pahuuden ongelma*, BTJ kustannus, Vantaa.

- Neiman, Susan (2004), *Evil in Modern Thought – An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, USA.
- Rossi, Philip (2010), *Kant's 'Metaphysics of Permanent Rupture': Radical Evil and the Unity of Reason*, teoksessa Anderson-Gold & Muchnik (2010) (toim.), 13–32.
- Schrift, Alan (toim.) (2005), *Modernity and the Problem of Evil*, Indiana University Press, USA.
- Svendsen, Lars (2010), *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, USA.
- Vetlesen, Arne (2005), *Evil and Human Agency – Understanding Collective Wrongdoing*, Cambridge University Press, Cambridge.