

Pihlström ja negatiivinen ajattelu

– erään lukijan muistiinpanoja

Sami Pihlströmin ”negatiiviseksi ajatteluksi” nimeämä kulttuuri- ja moraalifilosofinen projekti on kerännyt viime aikoina enemmän huomiota kuin mitkään akateemisen filosofin toimet Suomessa pitkään aikaan – ennen kaikkea hänen teoksensa *Ota elämä vakavasti* (2018) saaman laajan julkisuuden myötä. Koen, että tuo projekti on hyvistä aikeistaan huolimatta syvästi ongelmallinen usealla eri tavalla.

Pihlström kirjoitti tämän lehden viiden vuoden takaiseen 20-vuotisjuhlanumeroon esseeseen, joka voidaan jälkikäteen nähdä hänen ”negatiivisen ajattelun” projektinsa eräänlaiseksi alkupisteeksi. Hänen mukaansa ”[f]ilosofin on ensisijaisesti selvitettävä, mikä kaikki voi maailmassa ja elämässä mennä vikaan”.¹ Hän kiistää kuitenkin olevansa kulttuuripessimisti:

”Suosittelemani negatiivinen ajattelu tai elämän vakavasti ottaminen ei ole kulttuuripessimismistä. Siinä ajatusmallissa haikaillaan menneeseen, kuvitellusti ’parempaan’ maailmaan tai aikakauteen. Negatiivisen ajattelun kanssa on yhteensopivaa myöntää, että jossakin (monessakin) mielessä asiat ovat maailmassa paljon paremmin kuin koskaan aiemmin [...]”²

Osallistuin keskustelutilaisuuteen, joka Pihlströmin *Ota elämä vakavasti* -teoksesta järjestettiin Helsingin Kallion kirjastossa kesällä 2018. Siellä hän sanoi, että paitsi että hän ei koe edustavansa kulttuuripessimismistä, hän ei myöskään ole kirjoittanut siitä tätä lyhyttä tekstikohtaa enempää, koska aiheesta ovat jo kirjoittaneet muut niin hyvin, kuten minä itse kirjassani *Hätä on tarpeen* (2015)³. Se, mitä tuossa kirjassa itse tarkoitan kulttuuripessimismillä, sulkee kuitenkin ongelmattomasti sisäänsä myös Pihlströmin ajattelun.

Esitän nimittäin, ettei kulttuuripessimismissä ole olennaista se, että haikaillaan menneeseen aikaan, vaan se, että asioiden esitetään *juuri parhaillaan* huononevan kertomatta *mihin verrattuna* ne huononevat. Usein kulttuuripessimismissä jää täysin auki se, onko vertailukohtana juuri menneisyys, ja jos on, niin kuinka kaukainen menneisyys; vertailukohtana voi yhtä hyvin olla esimerkiksi hypoteettinen utopia, jossa asiat ovat joka suhteessa täydellisesti. Eräs kirjani läpäisevä ajatus on, että kulttuuripessimismin elinvoiman se-

littää osaksi juuri tämä epämääräisyys, joka auttaa sitä mukautumaan joustavasti eri konteksteihin ja tekee siitä immuunin kumoamisyriyksille. Pihlströmin oma kulttuuripessimismi ilmenee esimerkiksi sellaisissa ilmaisuissa kuin ”moraalisen vakavuuden hämärtyminen ajassamme” tai ”nyky-yhteiskunnan yleinen kaaos ja pahoinvointi”⁴. Milloin moraalinen vakavuus ei vielä ollut hämärtynyt nykyisellä tavalla, ja mihin muihin yhteiskuntiin verrattuna nyky-yhteiskuntaa luonnehtii kaaos ja pahoinvointi? Pihlström ei kerro, ja tämä kertomatta jättäminen on mitä tunnusomaisin kulttuuripessimistinen keskustelusiirto.

Kulttuuripessimismi ja huumori

Pihlströmin kuvauksen nykykulttuurista tekee pessimistisen kuuloiseksi myös eräs toinen piirre: siitä puuttuu *huumori* käytännössä kokonaan. Tästä syystä tuo kuva on yksipuolisuudessaan hyvin harhaanjohtava. Pihlström esittää, että kun onnistumisia ja kukoistusta ylikorostavaa positiivista ajattelua hyökyy koko ajan joka suunnasta, sen ainoa – tai ainakin tärkein – vastavoima löytyy hänen edustamastaan negatiivisesta ajattelusta. Todellisuudessa kukoistuspuheen vastustus on levinnyt ainakin yhtä laajalle kuin sen kannatus, ja tärkein vastustuksen saama muoto on juuri huumori. Melkein missä tahansa katteetonta positiivisuuspuhetta sitten vain esiintyykin, sitä myös heti ironisoidaan, parodioidaan ja satirisoidaan armottomasti. Taistelu kukoistuspuheen ja sen vastustuksen välillä on täten paljon *tasaväkisempää* kuin Pihlström antaa ymmärtää.

Kukoistuspuheen epäsuosio ilmenee hyvin vaikkapa siitä, kuinka sen tunnetuimpiin viljelijöihin kuuluva Alexander Stubb jouduttiin paniikissa pudottamaan puolueensa johdosta kesken eduskunnan vaalikauden. Suomalaisten enemmistö vastusti hänen pakkopositiivisuuttaan niin voimakkaasti, että hänestä tuli vakava

rasite puolueelle, jonka suosio kääntyi nopeasti jyrkkään laskuun. Samaan suuntaan viittaa esimerkiksi se, että keväällä 2018 tehdyssä *Suomen Kuvalehden* kyselyssä, jossa tutkittiin 379 eri ammatin arvostusta Suomessa, oli muutosvalmentaja sijalla 353 ja *personal trainer* sijalla 366. Tällaiset asiat täysin sivuuttaen Pihlström puhuu yksioikoisesti ”jo vuosia suositusta kukoistushehkutuksesta”⁵.

Mutta takaisin huumoriin. Mainitsemassani keskustelutilaisuudessa kysyin Pihlströmiltä, miksi hän ei kirjassaan mainitse sitä lainkaan. Hänen vastauksensa tuli suunnasta, jota en ollut osannut lainkaan ennakoita: hän sanoi, ettei ole *huumorin asiantuntija*.

Jos ylipäänsä on olemassa jotakin sellaista kuin ”huumorin asiantuntijuus”, se on kokemusasiantuntijuutta. Mutta se on kokemusasiantuntijuutta, jota oletetaan olevan (ainakin tietty minimimäärä) kaikilla normaaleilla ihmisillä. Niinpä Pihlströmin vastaus on itse tahattoman humoristinen, melkein kuin jonkin TV:n komediasarjan sketsi: ”Kerro Sami vitsi.” – ”En voi. En valitettavasti ole huumorin asiantuntija.” Tältä pohjalta voisi itse asiassa käsitellä kokonaisen laajemman sketsisarjan, jossa filosofi kieltäytyy kommentoimasta erilaisia kaikille tuttuja arkisia elämänalueita vedoten siihen, ettei hän ole niiden asiantuntija.

Mikäli minulle taas väitetään vastaan, että huumorin asiantuntijuus voi olla muutakin kuin kokemusasiantuntijuutta, minä väitän siihen vastaan, että siinä tapauksessa vain sellainen ihminen, joka on huumorin asiantuntija, voi olla pätevä ylipäänsä esittämään mitään filosofista kulttuurikritiikkiä. Huumori on kulttuurissa niin syvälle juurtunut, arkinen ja tuttu ilmiö, että jos sitä ei tunne, niin itse kulttuurin tuntemus jää vakavasti vajavaiseksi.

Myös suomalaisen filosofian alueella on esitetty satiiris-humoristista kritiikkiä erilaisia kukoistusoppeja kohtaan jo viimeistään Heikki Mäki-Kulmalan *Näin puhui Sarasvuo* -teoksesta (2002) alkaen⁶. Viime aikoina samaa traditiota on jatkanut esimerkiksi Tampereen yliopiston *Kertomuksen vaarat* -tutkimushanke, joka pyrkii yhdistämään toisiinsa empiiristä tutkimusta ja filosofista kulttuurikritiikkiä⁷. Pihlström ei kuitenkaan noteeraa näitä pyrintöjä, jotka osittain häntä edeltäen ja osittain hänen rinnallaan ovat käyneet kampanjaa kukoistusvyyrytystä vastaan. Hän antaa itsestään kuvan jonakuna, joka ainakin Suomen kontekstissa avaa yksinäistä latua koskemattomaan filosofiseen umpihankeeseen.

Transsendentaalifilosofia ja Wittgenstein

Pihlström katsoo kuuluvansa kantilaisen transsendentaalifilosofian perinteeseen. Hän sanoo filosofina toimivansa ”vetoamalla tunnettuun ja tunnustettuun, joskaan ei yleisesti hyväksytyyn, filosofisen analyysin ja argumentaation perinteeseen, transsendentaaliseen traditioon”⁸. Tähän liittyy eräs hänen kirjoitustensa mielenkiintoisimmista piirteistä, joka toistuu eri yhteyksissä yhä uudestaan. On nimittäin kuin Pihlström katsoisi, että mikään filosofinen argumentti ei ole oikein mitään ennen kuin sen on – ainakin piilevästi – osoitettu olevan

kantilainen transsendentaaliargumentti, jossa on kyse siitä, että jonkin asian A osoitetaan olevan jonkin toisen asian B ”mahdollisuuden transsendentaalinen ennakoehdotus”.

Tällaisia argumentteja onkin paljon, koska Pihlströmille mikä tahansa asia, josta jonkin toisen asian voidaan edes jossakin mielessä sanoa seuraavan, riittää tekemään siitä tämän toisen asian ”mahdollisuuden ehdon”. Ehkä kaikkein ongelmallisinta on, että Pihlström on yhä vieläkin tämän tästä näkevinään paljon transsendentaaliargumentteja wittgensteinilaisen filosofian perinteessä, vaikka hänelle selitettiin tässä lehdessä jo lähes 20 vuotta sitten käydyssä debatissa yksityiskohtaisesti useiden kirjoittajien voimin, miksi niitä ei kannata siellä nähdä⁹.

Politiikan tutkija ja yhteiskuntatieteiden tieteenfilosofi Gavin Kitching on itse asiassa kirjoittanut, että wittgensteinilaisesta näkökulmasta hälytyskellojen tulisi soida välittömästi, kun

”...lakataan kuvaamasta tai selittämästä jotakin tiettyä sosiaalista tai inhimillistä ilmiötä ja siirrytään kysymään syvällisiä (tai syvällisiksi uskoteltuja) kysymyksiä näiden ilmiöiden ’mahdollisuudesta’ [...] tai minkä tahansa ’mahdollisuuden ehdoista’. (’Mahdollisuuden ehdot’ on erityisen vaarallinen fraasi. Sen voisi sanoa olevan lähes erehtymätön merkki siitä, että metafyyminen sairaus on puhkeamassa.)”¹⁰

Miksi näin? Siksi, että puhe ”mahdollisuuden ehdoista” ei tuo mitään lisää siihen, että puhutaan *itse mahdollisuuksista*. Wittgenstein itse ilmaisee irtisanoutumisensa transsendentaaliargumenteista elegantisti vain muutamalla sanalla:

”’Elleivät ihmiset olisi yleensä yhtä mieltä esineitten väreistä, jos erimielisyydet eivät olisi poikkeuksia, värikäsitettämme ei voisi olla olemassa.’ Ei, vaan: – värikäsitettämme ei olisi olemassa.”¹¹

Wittgenstein varoittaa lukuisissa tekstikohdissa tekevästä transsendentaaliargumenttien taustalla olevaa oletusta, että koska asia A on näin-ja-näin, asian B täytyy olla näin-ja-näin¹². ”’On pakko’ – toisin sanoen: Haluamme soveltaa tätä kuvaa kaikissa olosuhteissa”, kuten hän kirjoittaa pilkallisesti¹³. Kun nimenomaan inhimillisten käytäntöjen kohdalla puhutaan ”mahdollisuuden ehdoista”, kuten tapahtuu Pihlströmin yrityksessä yhdistää amerikkalaista pragmatismia transsendentaalifilosofiaan, on wittgensteinilaisesta näkökulmasta kyse siitä, että käytäntöjen *sitkeys* (niiden invarianssi, kuten Eino Kaila sanoisi) sekoitetaan niiden loogiseen välttämättömyyteen. Tämä sitkeys on empiirinen ilmiö, ja sitä voidaan menestyksekkäästi tutkia empiirisin keinoin.¹⁴

Kun Wittgenstein argumentoi matemaatikko H. D. Ursellin kanssa keskustellessaan tiettyjä matematiikan todistustapoja vastaan, Ursell hyväksyi kritiikin mutta lisäsi: ”Minun on kuitenkin myönnettävä, että tällaiset todistukset viehättävät minua suuresti.” Pihlströmin tapauksessa kyse on jostakin samanlaisesta. Hän pyrkii yhä

uudestaan osoittamaan, että filosofiset argumentit, joita hän arvostaa, ovat sillä perusteella kantilaisia transsendentaaliargumentteja, koska hän pitää transsendentaaliargumentin muotoa niin viehättävänä – jollakin tavoin *esteettisesti* viehättävänä. (Kun keskustelin kerran hänen kanssaan tästä teemasta, hän käytti itse oma-aloitteisesti sanaa ”esteettinen”.) Mutta juuri mikään ei voisi olla epäwittgensteinilaisempaa kuin se, että on ihastunut tiettyyn muotoon niin, että haluaa nähdä kaiken edustavan tuota muotoa. Wittgenstein huomauttaa erikseen useissa yhteyksissä, että tietyn argumentin esteettinen miellyttävyys ei tee tuota argumenttia päteväksi, vaikka voikin olla inhimillisesti ymmärrettävä syy kokea se päteväksi.¹⁵

Kertoessaan Ursellin tapauksesta myöhemmin Wittgenstein sanoi mielissään ja hymyillen: ”No, se kelpaa minulle kyllä, jos joku voi sanoa noin. Ne [todistukset] eivät viehätä *minua* pienimmässäkään määrin. Mutta jos joku Ursellin kaltainen pitää niitä viehättävinä, [tämä on] OK.”¹⁶ Wittgenstein ei halunnut kieltää ketään pakottamasta mitään tiettyyn käsitteeseen, jos pakottaja itse vain on valmis avoimesti myöntämään itselleen ja muille, että kyse on tällaisesta pakottamisesta. Pihlströmin kohdalla tämä ehto täyttyy toisinaan, mutta ei riittävän usein.

Bernard Williams ja politiikan ensisijaisuus

Eräs filosofi, joka Pihlströmiä lukiessa tulee toistuvasti mieleen eräänlaisena kontrastina, on Bernard Williams, johon hän itsekin viittaa useissa yhteyksissä. Williams muistuttaa Pihlströmin ”negatiivista ajattelua” siinä, että hänenkään mielestään filosofian tehtävänä ei ole minikäänlaisen ”ilosanoman” tai ”hyvien uutisten” tuominen ihmisille. Williams on kuitenkin muutoin esittänyt paljon kritiikkiä juuri sellaista filosofia- ja moraalikäsitystä kohtaan, jota Pihlström edustaa. Pihlström kirjoittaa:

”...erityisesti moraalin näkökulman läpitunkevuus elämässämme on nykyisen – tai tulevan – elämänfilosofian pääkysymyksiä. [...] Mikään ei [...] voi olla moraalista perustavampaa: ei talous, ei kansakunnan kilpailukyky, ei ulkopolitiikka, ei tiede, ei uskonto. Tämän oivaltaminen on jo tärkeä askel vakavan ja negatiivisen ajattelun tiellä.”¹⁷

Williams sanoisi tähän, että useimpien tavallisten ihmisten elämässä moraalinen näkökulma *ei vain kerta kaikkiaan ole* läpitunkeva, ja jos sitä alettaisiin erikseen väittää heille läpitunkevaksi, heidän tyyppillisenä reaktionaan olisi ”sen pahempi moraalille näkökulmalle”. Ihmisiä ei voi vaatia luopumaan siitä, mikä antaa heidän omalle elämälleen heidän mielestään merkityksen, jotta moraalinen järjestys säilyisi – koska jos he luopuisivat siitä, he voisivat saman tien luopua myös moraalista järjestyksestä.¹⁸ Erilaiset henkilökohtaiset elämänpöytäkirjat, joista osa on luultavasti aina ristiriidassa etiikan vaatimusten kanssa, ovat mielekkästä elämästä koossa pitävä runko, josta nykyihmisen ei ole mahdollista poikkeusti-

lanteiden ulkopuolella luopua ilman vakavaa henkistä romahtamista. Tätä Williamsin ajatusta ovat kehitelleet eteenpäin monet muutkin filosofit, kuten John Cottingham, Susan Wolf, Catherine Wilson ja Nigel Pleasants.¹⁹

Toinen alue, jossa Williamsin näkökulma on syytä tuoda keskusteluyhteyteen Pihlströmin ajatusten kanssa, on politiikka. *Ota elämä vakavasti* -teoksen alussa Pihlström luettelee peräti 21 eri teemaa, jotka hänen mukaansa ”avautuvat negatiivisen ajattelun avulla”²⁰. Luettelon mittavuudesta huolimatta siihen ei ole mahtunut mukaan politiikka – lähimmäs sitä tulee sota. Suuri osa listatuista teemoista liittyy sen sijaan tavalla tai toisella moraalifilosofiaan.

Eräs Williamsin ajattelun pääteemoista on sen sijaan, että politiikka on etiikkaan nähden ensisijaista, ja että *poliittinen filosofia on siksi moraalifilosofiaan nähden ensisijaista*. Ihmiset ovat poliittisia eläimiä, jotka elävät poliittisessa yhteisössä, ja lähes kaikki moraalisesti arvioitava toiminta tapahtuu tämän yhteisön asettamissa puitteissa. Pihlström on kyllä toisinaan hetkellisesti tiedostanut ongelman, joka hänen ajatteluunsa kätkeytyy tässä kohtaa. Alaviitteessä erääseen varhaisempaan, alun perin vuonna 2000 ilmestyneeseen artikkeliinsa hän kysyy:

”Onko tässä syvän henkilökohtaisen vastuun korostuksessa vaarana, että näiden ongelmien rakenne ’moralisoituu’? En tietenkään kiistä sitä, että sodilla, ympäristökriisillä ja muilla aikamme vitsauksilla on (myös) poliittinen rakenne ja että ne ovat ratkaisevasti poliittisia (kuten myös kansantaloudellisia, ekologiaa jne.) kriisejä. ’Pelkkä’ moraalinen ei siis riitä.”²¹

Tämä on kuitenkin jäänyt yksittäiseksi maininnaksi, jonka sisältämää ensiarvoisen tärkeää näkökohtaa Pihlström ei ole enää myöhemmin nostanut esiin.

Moraali mielletään usein dilemmoiksi, valintatilanteiksi kahden asian välillä. Tämän kiteyttää populaarikulttuurin kliseinen kuva, jota myös Pihlströmin kuva moraalista usein muistuttaa: yhdellä olalla enkeli ja toisella paholainen, kumpikin kutsumassa ihmistä omaan suuntaansa. Tuossa on hukkuva lapsi eikä paikalla ole ketään muuta; pelastanko hänet vai en? Williams huomauttaa, että tällaisia valintatilanteita paljon useammin kyse on siitä, että päätetään poliittisen mekanismin kautta, mihin rajalliset resurssit käytetään: jos hukkumistilanteita sattuu tämän tästä, niin se on ”pelastuslaitoksen asia”²². Mutta tällöin huomion on syytä kääntyä moraalifilosofiasta tyliin käytännön asioihin kuten siihen, paljonko pelastustoimeen budjetoidaan rahaa monien muiden hyvien asioiden kustannuksella. Pihlström kirjoittaa edelleen:

”Raimond Gaita – yksi huomionarvoisimpia 1990-luvun lopun ja 2000-luvun alun moraalijattelijoina – on osuvasti huomauttanut, ettei moraalissa jaeta Nobelin palkintoja. Tällä hän tarkoittaa, ettei moraalilla ole sellainen elämäntilanne, jolla yltaisisimme suuriin saavutuksiin ja onnistumisiin.”²³

”Moraalifilosofian vähämerkityksisyydestä ihmiskunnalle kertoo paljon se, ettei Nobelin rauhanpalkintoa ole koskaan saanut yksikään varsinainen moraalifilosofi.”

Tässä on kiinnostavaa kaksi asiaa. Ensinnäkin Pihlströmin oma moraalin vaikeuden korostus saa hänet muistamaan väärin, koska Gaita ei viitatussa tekstikohdassa puhu todellisuudessa tästä vaikeudesta yhtään mitään. Sen sijaan hän sanoo, ettei moraalissa jaeta Nobeileita, koska se on *liian henkilökohtainen* elämänalue.²⁴ Toiseksi juuri moraalin henkilökohtaisuus – jonka painottaminen sinänsä yhdistää Pihlströmiä ja Gaitaa – kontrastoituu kiinnostavasti Williamsin käsitykseen, jonka mukaan politiikka on moraaliiin nähden ensisijaista juuri siksi, ettei se ole henkilökohtaista. Williamsin näkökulmasta Gaitalle on mahdollista vastata, että itse asiassa moraalissa jaetaan Nobelin palkinto: nimittäin Nobelin rauhanpalkinto. Sehän myönnetään juuri sellaisille tahoille, jotka ovat vaikuttaneet poliittiseen prosessiin tavalla, jolla on ollut moraalisesti arvokkaita seurauksia. Jos ajatuskulkua jatkaa, voi lisäksi todeta, että moraalifilosofian vähämerkityksisyydestä ihmiskunnalle kertoo paljon se, ettei tätä moraaliiin Nobelia ole koskaan saanut yksikään varsinainen moraalifilosofi (Albert Schweitzer tulee ehkä lähimmäksi).

Wittgenstein kirjoitti päiväkirjaansa 13. lokakuuta 1931: ”Jokin on vakavaa vain siinä määrin kuin se on vakavaa.” Hän katsoi mitä oli kirjoittanut ja teki uuden yrityksen: ”Jokin on vakavaa vain siinä määrin kuin se on todella vakavaa.”²⁵ Kolmatta yritystä ei enää tullut. Tämä on esimerkki ilmiöstä, josta myös Pihlströmin kirjoitus-tyyli kärsii. Vakavuus on jotakin, jonka tärkeäksi miel-

tävän filosofin on helppo yrittää korostaa sen tärkeyttä toistamalla asiaa yhä uudestaan – mutta tämä toisto romahtaa usein pelkäksi tautologiaksi. Ne, jotka eniten onnistuvat edistämään moraalisesti hyviä lopputulemia, eivät useinkaan ole niitä, jotka eniten toistelevat moraaliiin, moraalisen vastuun ja moraalisen vakavuuden tärkeyttä. Jotta he saavat itsestään mahdollisimman paljon irti, heidän on päinvastoin oltava käytännönläheisiä tavalla, joka saa heidät ehkä näyttämään pikaisesti katsoen jopa sydämettömiltä. Pihlström sanoo, että ”[e]tiikan näkökulma kärsimykseen ja sen lievittämiseen sekä yleisemmin ihmisten välisten kohtaamisten edistämiseen on ratkaiseva, kun mietitään, mitä filosofia voisi antaa auttamistyölle ja sen tutkimukselle”²⁶. Kontrastina tälle tulee mieleen se, mitä Marcel Proustin minäkertoja sanoo *Kadonnutta aikaa etsimässä* -romaanissa:

”Kun minulla [...] on ollut tilaisuus nähdä esimerkiksi luostareissa aktiivisen laupeuden todella pyhiä ruumiillistumia, niin heidän kasvonsa olivat tavallisesti iloisen, käytännöllisen, välinpitämättömän, jyrkän näköiset kuin kiireisen kirurgin kasvot, joissa ei häivähdä sääliä, ei hetyymystä inhimillistä kärsimystä kohtaan, ei pelkoa sen loukkaamisesta; kasvot vailla hellyyttä, todellisen hyvyyden luotaantyöntävät ja ylevät kasvot.”²⁷

Kaikkeen tähän liittyy seikka, jonka moraalii-, kulttuuri- tai elämänfilosofiaa koskeissa keskusteluissa sivuuttavat

”Todellisuudessa ’hyvän ongelma’ kuitenkin on olemassa.”

monet muutkin kuin Pihlström. Ihmisillä voi olla syvällisiä ja sielukkaita syitä omaksua jokin sellainen asenne tai kanta, joka filosofiasta näyttää virheellisesti pelkältä pinnallisuudelta ja sieluttomuudelta. Tämän näkökohdan on tavattoman osuvasti esittänyt Pihlströmin suuriin sankareihin kuuluva pragmatisminkin klassikko William James esseessään ”Jonkinlaisesta sokeudesta inhimillisissä olennoissa” (1899). Siinä James kuvailee, miten hän Pohjois-Carolinan maaseudulla ensin suuttui suunnattomasti nähdessään, että maanviljely oli ”armottoman törkeästi” raiskannut kauniit metsämaisemat. Niiden tilalla oli vain ”kauhistuttava syöpä, jossa ei näkynyt ainoatakaan keinotekoisien sulon piirrettä luonnon kauneuden katoamista korvaamassa”. Sitten James kuitenkin tajuaa, että alueen raivanneille ihmisille kyse on elinkeinosta, jota ilman he kuolisivat nälkään:

”Tunsin paikalla, etten ollut ensinkään tajunnut tilanteen koko sisäistä merkitystä. [...] [R]aivio, joka minulle oli vain verkkokalvoon piirtyvä ruma kuva, oli heille symboli, josta huokui siveellisiä muistoja ja joka lauloi oikeata velvollisuuden, taistelun ja menestyksen ylistysvirtää.”²⁸

Samalla tavoin se utilitaristinen, hedonistinen, funktionalistinen ja dekadentti maailma, jonka Pihlström näkee ympärillään ja josta hän katsoo moraalisen vakavuuden ja velvollisuudentunnon kadonneen, voi todellisuudessa useinkin ”huokua siveellisiä muistoja” ja ”laulaa velvol-

lisuuden ylistysvirtää”. Mutta se huokuu ja laulaa vain sellaisille filosofeille, jotka työssään pystyvät edes hetkelisesti välillä irrottautumaan siitä ”sokeudesta inhimillisissä olennoissa”, jota James kuvasi ja jota hän itsessään häpesi.

Pahan ongelma ja holokausti

Perustellessaan kantaansa, jonka mukaan paha on filosofisesti ensisijainen asia hyvään nähden, Pihlström on usein vedonnut erääseen toiseen Jamesin tekstikohtaan – tämän toteamukseen, että ”hyvän ongelmaa” ei ole olemassa:

”Useimmille ihmisille tulevaisuuden yhteensopimattomuus heidän halujensa ja aktiivisten taipumustensa kanssa on pysyvemmän huolen lähde kuin epävarmuus itse. Tätä todistavat yritykset kumota ’pahan ongelma’, ’kärsimyksen mysteeri’. Ei ole ’hyvän ongelmaa’.”²⁹

Kansainväliselle akateemiselle yleisölle suunnatussa teoksessaan *Taking Evil Seriously* (2014) Pihlström käyttää tätä suorastaan mottonaan.

Todellisuudessa ”hyvän ongelma” kuitenkin on olemassa. Esimerkiksi Suomessa tietotekniikan tutkija ja tietokirjailija Jukka K. Korpela julkaisi vuonna 2002 esseen ”Hyvän ongelma”, jossa hän kääntää pahan ongelmaa koskevan kysymyksenasettelun ylösalaisin. Korpela argumentoi, että *juuri siksi, että maailma on täynnä paha*, on

erillistä selitystä vaativa ”mysteeri” nimenomaan se, että ihmiset sentään joskus – ja useinkin – ovat toisilleen välillä myös hyviä. Sen sijaan pahan ongelma on teologian ulkopuolella pelkkä näennäisongelma:

”Minun kannaltani paha on se, mikä loukkaa minun etujani tai sellaisen ryhmän etuja, johon samaistun. Miksi olisi jotenkin *teoreettinen* ongelma, että muut, ajaessaan omaa etuaan tai ryhmänsä etua, tekevät ’paha’ eli jotain, joka ei minun tai ryhmäni edun mukaista vaan suorastaan sille vastakkaisista? Onhan tavattoman luonnollista, että sellaista tapahtuu. Rajallisessa maailmassa kilpaillaan rajallisista voimavaroista.”³⁰

Sitä (evoluutiopsykologista) ratkaisua hyvän ongelmaan, jota Korpela esittää, ei tarvitse pitää vakuuttavana olakseen hänen kanssaan samaa mieltä siitä, että ongelma on todellinen.

Pihlström sanoo myös, että on ”selvää, että toisen maailmansodan aikana tapahtuneen [*sic*] juutalaisten ja muiden ihmisryhmien kansanmurha muutti moraalista ajattelua poikkeuksellisella tavalla”³¹. Voi olla, että tämä väitelause pitää paikkansa, mutta Pihlström tarkoittaa sillä selvästi, että on nimenomaan hyvä asia, että holokausti muutti moraalista ajattelua; että on perusteltua, että se muutti sitä.

On kuitenkin mahdollista omaksua vastakkainen kanta ja antaa myös sille huomionarvoisia perusteluja. Niinpä esimerkiksi sosiologi Daniel Bell, jonka oma suku pakeni Venäjän juutalaisvainoja Yhdysvaltoihin, sanoi 1960-luvulla, että yhtäältä juutalaisena ja toisaalta modernisaatioon uskovana kehitysoptimistina holokaustissa on hänelle huomionarvoisinta se, että *holokausti jouduttiin salaamaan*³². Tämä osoittaa, että kaikesta huolimatta on tapahtunut sellaista moraalista kehitystä, jota edes holokausti ei kyennyt peruuttamaan. Monissa muissa historian tuntemissa kulttuureissa, esimerkiksi antiikin maailmassa, on ollut mahdollista syyllistyä kansanmurhaan ja sen jälkeen pystyttävä ylpeänä monumentti, joka julistaa koko jälki-maailmalle kansanmurhan muistoa. Vaihtoehtoisesti kansanmurhaajat ovat myös voineet esimerkiksi seipittää murhatöistään runoja ja lauluja.

Heinrich Himmler sen sijaan sanoi, suljettujen ovien takana, että holokausti oli ”historiamme

kunniakas lehti, jota ei ole koskaan kirjoitettu eikä tulla koskaan kirjoittamaan”, koska ”siitä ei tule koskaan olemaan mahdollista puhua julkisesti”³³. Ja nekin, jotka nykyään kiistävät holokaustin tapahtuneen, ovat samalla tavalla osoitus siitä, että moraalit on voittanut. Edes karkeimmassa uusnatsien propagandassa ei ole esillä kanta, että holokausti tapahtui ja että on hyvä, että se tapahtui. Monen muun väkivaltaan ja raakuuteen uskoneen kulttuurin mittapuulla tällainen kainostelu näyttäisi nyhve-römäiseltä heikkoudelta ja pelkuruudelta.

On myös muita sellaisia syitä olla korostamatta holokaustia, jotka eivät mitenkään liity Pihlströmin vastustamaan liialliseen optimismiin. Esimerkiksi Gillian Rose, joka kuului 1900-luvun jälkipuoliskon merkittävimpiin juutalaisiin uskonnonfilosofeihin, vastusti holokaustin korostamista, koska katsoi sen tulleen juutalaisen identiteetin rakenneosana niin keskeiseksi, että se oli eräessä mielessä jo syrjäyttänyt tieltään koko juutalaisen uskonnon. Sen tilalle oli tullut uusi pakanauskonto, jossa ei enää palvottu Vanhan testamentin Jumalaa vaan Holokaustia itseään eräänlaisena negatiivisena epäjumalana.³⁴



Vanhan kirjallisuuden päivät Sastamalassa **28.–29.6.2019**
www.vanhankirjallisuudenpaivat.com



Toinen juutalainen moraalijattelija, kirjallisuuden-tutkija Michael André Bernstein, on taas huomauttanut vaarasta, joka sisältyy siihen, että holokaustista johdetaan moraalaisia opetuksia – edes synkkiä ja pessimistisiä sel-laisia. Pihlström on, täysin aiheellisesti, nähnyt paljon vaivaa vastustaessaan niin kutsuttuja teodikeoita: ajatus-kulkuja, joiden mukaan kärsimyksellä on jokin tarkoitus ja että tämä tarkoitus on niin hyvä, että se tekee kärsi-myksen oikeutetuksi. Mutta Bernstein kysyy Pihlströmin kaltaisilta moraalijattelijoilta: eikö se, että holokaustia käytetään pönkittämään väitteitä, että ihminen on paha ja moraaliton, ole yhtä lailla holokaustin *käyttämistä tarkoitukseen?* Emmekö olekin jollakin tavoin jopa salaa *tyytyväisiä* siihen, että holokausti paljasti ihmiskunnasta synkän totuuden? Jos ylipäänsä pidämme totuutta pa-rempana kuin epätotuutta, eikö jo se itsessään osoita, että olemme?³⁵

Pihlström jatkaa: ”Holokaustin erityinen merkitys piilee myös siinä, että se tapahtui [...] Euroopassa, jossa muiden muassa suuret saksalaiset kirjoittajat ja ajatte-lijat, kuten Kant ja Goethe, olivat rakentaneet kuvaa rationaalisesta ja moraalisesta ihmisestä.”³⁶ Toisaalla hän kirjoittaa, että ihminen, joka on rasisti, ei ole pelkästään moraalisesti väärässä, vaan ”minkä tahansa väitteen osoi-taminen todeksi tai epätodeksi jo edellyttää, että rasismi ja muu syrjintä on suljettu pois (epä)todeksi osoittamisen käytännöstämme”³⁷. Hän siis esittää tässäkin kantilaisen transsendentaaliargumentin: rasismin hylkääminen on kaiken totuuden ja epätotuuden arvioimisen ”mahdolli-suuden ehto”.

Tämä on Pihlströmin kirjan ehkä hämmästyttävän yksittäinen piirre, sillä hän vaikennee siitä, että argu-mentin innoittanut Kant oli itse törkeä rasisti. Kantilla oli jo omana aikanaan kummastelua herättänyt, sekava ja pseudotieteellinen teoria roduista, jota hän kehittäi vuosikymmenten ajan ja puolusti sitkeästi sen saamaa kritiikkiä vastaan³⁸. Hän vaikutti aikana, jolloin mustia afrikkalaisia oli nähty Euroopassa jo esimerkiksi Ve-näjän armeijan kenraalina (Abram Petrovitš Gannibal) sekä useiden Saksan yliopistojen filosofian professorina (Anton Wilhelm Amo). *Fake news*, väittää Kant: hänen mukaansa ”niistä sadoistatuhansista mustista, jotka on viety pois kotimaastaan, [...] ei yksikään ole saavuttanut mitään suurempaa taiteessa tai tieteessä tai ilmentänyt mitään muutakaan kunniaakasta”³⁹. Erään ”neekerikir-vesmiehen” sanomisia hän taas kommentoi toteamalla, että ”tämä otus [*Kerl*] oli kiireestä kantapäähän aivan musta, mikä selkeästi todistaa, että se mitä hän lausui oli typerää”⁴⁰.

Se, että holokausti tapahtui kantilaisessa Saksassa, ei tämän valossa olekaan ehkä niin yllättävää. Mutta on toinenkin syy, miksi se ei ole niin yllättävää. Jotta ih-minen kykenee psykologisesti tekemään sellaisia tekoja kuin holokaustissa, tarvitaan etiikkaa, joka nostaa vel-vollisuudentunnon myötätunnon yläpuolelle, ja Kant tarjosi juuri tällaisen etiikan. Ettei kantilainen etiikka sellaisena, kuin sitä tutkitaan ja kehitellään yliopistoissa, oikeuta holokaustia, on sivuseikka. Kantilaiset ajatus-

kulut ja painotukset olivat saksalaisessa kulttuurissa niin syvällä, että ne olivat alkaneet elää omaa elämäänsä riip-pumatta siitä, mitä Kant itse tai Kant-tutkijat sanoivat. Useat holokaustin toteuttajat vetosivatkin myöhemmin siihen, että he olivat vain toteuttaneet kantilaista velvol-lisuusetiikkaa sellaisena kuin he olivat jo lapsuudessaan sisäistäneet sen saksalaisissa kouluissa⁴¹. Esimerkiksi fa-sistisessa Italiassa sen sijaan korkeimmatkin viranomaiset kieltäytyivät yhä uudestaan osallistumasta juutalaisten karkotuksiin, ja laajan kansanosan asenteet olivat merkit-tävänä vastuksena joukkomurhien toteuttamiselle. Mutta kuten juutalainen moraalifilosofi Joshua Halberstam on tähän huomauttanut, italialaisessa kulttuurissa velvolli-suusetiikka ei merkitsekään mitään⁴². Kuten olen itsekin kuvannut tässä lehdessä, siellä vallitsee sen sijaan äärim-mäisen epäkantilainen oletus, että kaikki menevät aina siitä missä aita on matalin⁴³.

Lopuksi

Kant ei ole ainoa filosofi, jolta Pihlström ottaa sen, mikä sopii pönkittämään hänen omia tarkoitusperiään, ja la-kaisee loput maton alle. Wittgensteinilta hän lainaa mie-llellään erilaisia syviä ja synkkiä toteamuksia, mutta ei esimerkiksi sitä, kuinka tämä sanoo itse elävänsä maail-massa, jossa tragediaa ei ole – jossa tragedia näyttää pel-kältä banaalilta virheeltä (niin että hän esimerkiksi haluaa nähdä vain sellaisia elokuvia, joissa on onnellinen loppu, koska ei ymmärrä muunlaisia)⁴⁴. Samoin Pihlström lainaa William Jamesilta omaa kulttuuripessimismiään tukevia lausumia mutta ei esimerkiksi tämän kukoistuskonsultti-maista toteamusta, että ”herttainen yhdessä nauraminen lähentää vihamiesten sydämiä enemmän kuin tunteja kestävä seurustelu. [...] Pahan tunteen kanssa painiske-leminen vain kiinnittää siihen huomiomme [...]”⁴⁵ Ja George Orwellilta Pihlström nostaa vähemmän yllättä-västi esiin *Vuonna 1984* -romaanin ahdistavan valhemaailman mutta ei esimerkiksi Orwellin Bernard Williams-henkistä lohkaisua, jonka mukaan ”pyhimysten tulisi aina olettaa olevan syyllisiä kunnes heidät on erikseen to-distettu syyttömiksi”⁴⁶.

Olen esittänyt Pihlströmiä kohtaan näin paljon kri-tiikkiä siksi, että kukaan muu ei ole sitä esittänyt. En tarkoita, että hänen ”negatiivisen ajattelun” projektinsa olisi alusta loppuun kelvoton tai tuhoon tuomittu: minua motivoi pikemminkin analyttisen filosofian pe-rinteessä keskeinen ajatus, että kritiikin kohteeksi joutu-minen on kunnianosoitus. Kun Pihlström kirjoittaa, että ”[k]riittisen filosofian näkökulmasta on helppoa va-kuuttua negatiivisen ajattelun voimasta filosofiasa”, tarjoan itseäni erääksi vastaesimerkiksi tälle väitteelle⁴⁷. Odotan jatkossakin lukevani Pihlströmin kulttuuri- ja moraalifilosofisia kirjoituksia suurella mielenkiinnolla, eikä tämä ole mikään kiertoilmaisu sille, että hymähtelen niille kulissien takana pilkallisesti. Mutta voin sanoa Pihl-strömistä saman kuin Wittgenstein sanoi Shakespearesta: ”Voisin vain ihmetellä [häntä]; en voisi koskaan tehdä mitään hänen teoksillaan.”⁴⁸

Viitteet

- 1 Pihlström 2014, 40.
- 2 Pihlström 2018, 12–13.
- 3 Uschanov 2015.
- 4 Pihlström 2018, 11, 32.
- 5 Pihlström 2018, 16.
- 6 Mäki-Kulmala 2002.
- 7 Vrt. Mäkelä & Nikkanen 2018.
- 8 Pihlström 2010, 257.
- 9 Jylhämö 2001; Kuusela 2001; Tuohimaa 2001; Uschanov 2001.
- 10 Kitching 2003, 142.
- 11 Wittgenstein 1978, § 351.
- 12 Esim. Wittgenstein 1981, § 66; § 81; § 101; § 131; § 437.
- 13 Wittgenstein 1986, 132.
- 14 Emmett 1990, 215.
- 15 Ks. Clack 1999, 114–115.

- 16 Rhees 2002, 159.
- 17 Pihlström 2018, 34.
- 18 Williams 1981, 14.
- 19 Cottingham 1986; Wolf 1982; Wolf 1997; Wilson 1993; Pleasants 2002, 113–115.
- 20 Pihlström 2018, 13–15.
- 21 Pihlström 2010, 287.
- 22 Williams 2005, 149.
- 23 Pihlström 2018, 69.
- 24 Gaita 2004, 103.
- 25 Wittgenstein 2011, 55.
- 26 Pihlström 2018, 38.
- 27 Proust 1968, 101.
- 28 James 1916, 32–35.
- 29 Pihlström 2018, 46.
- 30 Korpela 2002.
- 31 Pihlström 2018, 21.
- 32 Bell ym. 1965, 359.

- 33 Bernstein 1994, 45–46.
- 34 Rose 1996, 30.
- 35 Bernstein 1994.
- 36 Pihlström 2018, 23.
- 37 Pihlström 2018, 23.
- 38 Allais 2016.
- 39 Kant 1797, 120.
- 40 Kant 1797, 124–125.
- 41 Halberstam 1988.
- 42 Halberstam 1988, 42.
- 43 Uschanov 2013.
- 44 Wittgenstein 1979, 42–43; Wittgenstein 2011, 50–51.
- 45 James 1916, 23.
- 46 Orwell 1949, 87.
- 47 Pihlström 2014, 38.
- 48 Wittgenstein 1979, 140.

Kirjallisuus

- Allais, Lucy, Kant's Racism. *Philosophical Papers*. Vol. 45, No. 1–2, 2016, 1–36.
- Bell, Daniel, René Dubos, Edmund Fuller, David Garnett, Philip P. Hallie, Worth Tuttle Hedden & Henry A. Murray, A Symposium on Morality. *American Scholar*. Vol. 34, No. 3, 1965, 347–369.
- Bernstein, Michael André, *Foregone Conclusions. Against Apocalyptic History*. University of California Press, Berkeley 1994.
- Clack, Brian R., *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Macmillan, Basingstoke 1999.
- Cottingham, John, Partiality, Favouritism and Morality. *Philosophical Quarterly*. Vol. 36, No. 144, 1986, 357–373.
- Emmett, Kathleen, Forms of Life. *Philosophical Investigations*. Vol. 13, No. 3, 1990, 213–231.
- Gaita, Raimond, *Good and Evil. An Absolute Conception*. Second edition. Routledge, London 2004.
- Halberstam, Joshua, From Kant to Auschwitz. *Social Theory and Practice*, 14, 1988, 41–54.
- James, William, *Elämän ihanteita. Puheita opiskeleville*. Suom. Juho Hollo. WSOY, Porvoo 1916.
- Jylhämö, Kimmo, Johdatusta keskusteluun. *niin & näin* 1/2001, 41.
- Kant, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Leykam, Graz 1797.
- Kitching, Gavin, *Wittgenstein and Society. Essays in Conceptual Puzzlement*. Ashgate, Aldershot 2003.
- Korpela, Jukka K., Hyvän ongelma. Miksi hyvyyttä on olemassa? *Dataateknikka ja*

- viestintä*. Verkossa: jkorpela.fi/hyva.html.
- Kuusela, Oskari, Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia. *niin & näin* 1/2001, 53–65.
- Mäkelä, Maria & Nikkanen, Hanna, ”Kela pilasi elämäni”. Kohti parempia journalistisia tarinoita. *niin & näin* 1/2018, 25–28.
- Mäki-Kulmala, Heikki, *Näin puhui Sarasvuo*. Vastapaino, Tampere 2002.
- Orwell, George, Reflections on Gandhi. *Partisan Review*. Vol. 16, 1949, 87–94.
- Pihlström, Sami, Filosofian paikkamuudesta – mitä filosofia ei ole ja mitä se (ehkä) voisi olla. *niin & näin* 1/2014, 38–40.
- Pihlström, Sami, *Elämän ongelma. Filosofian eettinen ydin*. niin & näin, Tampere 2010.
- Pihlström, Sami, *Ota elämä vakavasti. Negatiivisen ajattelijan opas*. ntamo, Helsinki 2018.
- Pleasants, Nigel, Rich Egalitarianism, Ordinary Politics, and the Demands of Justice. *Inquiry*. Vol. 45, No.1, 2002, 97–118.
- Proust, Marcel, *Kadonnutta aikaa etsimässä. Swannin tie I. Combray* (Du côté de chez Swann, 1913). Suom. Pirkko Peltonen & Helvi Nurminen. Otava, Helsinki 1968.
- Rhees, Rush, On Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Vol. 24, No. 2, 2002, 153–162.
- Rose, Gillian, *Mourning Becomes the Law. Philosophy and Representation*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Tuohimaa, Marika, Derrida ja naturalisoitu transsendentaalifilosofian traditio. *niin & näin* 1/2001, 66–69.
- Uschanov, Tommi, Wittgenstein ja transsen-

- dentaalinen vielä kerran. *niin & näin* 4/2001, 6–7.
- Uschanov, Tommi, Nuo huonolaatuiset italialaiset. *niin & näin* 1/2013, 58–59.
- Uschanov, Tommi, *Hätä on tarpeen. Kulttuuripessimismin nousu 1965–2015*. Teos, Helsinki 2015.
- Williams, Bernard, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Williams, Bernard, *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, Princeton 2005.
- Wilson, Catherine, On Some Alleged Limitations to Moral Endeavor. *Journal of Philosophy*. Vol. 90, No. 6, 1993, 275–289.
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel – filosofisia katkelmia* (Zettel, 1967). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Yleisiä huomautuksia* (Vermischte Bemerkungen, 1977). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1981.
- Wittgenstein, Ludwig, *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1986.
- Wittgenstein, Ludwig, *Ajatusliikkeitä – päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937*. Suom. Tommi Uschanov. niin & näin, Tampere 2011.
- Wolf, Susan, Moral Saints. *Journal of Philosophy*. Vol. 79, No. 8, 1982, 419–439.
- Wolf, Susan, Meaning and Morality. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 97, No. 3, 1997, 299–315.