

VOIKO ETIIKKA SOVELTAA?

Filosofian tuoreimmalle alalle, soveltavalle etiikalle, on asetettu suuria odotuksia. Sen on oletettu voivan pelastaa moraalifilosofia hiljaisesta kuolemasta. Soveltavan etiikan kehuttu elämänläheisyys on kuitenkin suureksi osaksi näennäistä, eikä tämä tutkimushaara tuo mukanaan mitään varsinaista uutta. Itse asiassa soveltavan etiikan ja perinteisemmän teoreettisen etiikan yhdistää moraalisen vakavuuden puutteellinen ymmärtäminen. Soveltavalle etiikalle asetetut täyttämättömät odotukset perustuvat siihen, että eettiset ongelmat rinnastetaan virheellisesti älyllisiin ongelmiin. Moraaliset arvostelmamme eivät kuvaa meistä riippumatonta todellisuutta. Tämä ei toisaalta merkitse, että moraalitieteet on meidän itsemme päätettävissä. Moraalin sitovuus ei ole johdettavissa meidän tahdostamme, vaan päinvastoin moraalisen velvoitteen kokeminen sitovana osaltaan konstituoivat tahtomme.

L Viime vuosina nopeimmin kasvava filosofian ala on ollut soveltava etiikka. Tällä nimityksellä on totuttu viittaamaan filosofisen kirjallisuuden haaraan, jossa käsitellään määrättyihin ammatteihin tai toimintamuotoihin liittyviä eettisiä ongelmia, kuten lääketieteeseen, terveydenhoitoon, tieteelliseen tutkimukseen, ympäristönhoitoon ja liike-elämään. Alan nimekkäimpiä edustajia ovat australialainen Peter Singer, ruotsalainen Torbjörn Tännsjö sekä suomalaiset Heta Gylling (ent. Häyry) ja Matti Häyry.

Jo 1986 ilmestyneessä artikkelissaan, ”How medicine saved the life of ethics”, Stephen Toulmin väitti otsikon mukaisesti, että lääketieteen etiikka oli pelastanut etiikan hiljaisesta kuolemasta akateemisten mandariinien teoreettisten saivartelujen kenttänä. Parhailtaan ilmestyvässä moninisteisessä *Routledge History of Philosophyssa* soveltava etiikka saa oman pitkän jaksonsa, jossa jaksoson tekijä, Justin Oakley, sanoo:

”Soveltava etiikka on edesauttanut moraalifilosofian vapautumista siitä älyllisestä alennustilasta, jossa se oli 1900-luvun aiempina vuosina, ja se on elintärkeä tämän alan tulevaisuudelle, sillä filosofian loittomeminen käytännöstä antaa tukea sen kriitikoille” (Oakley 1997, s. 392).

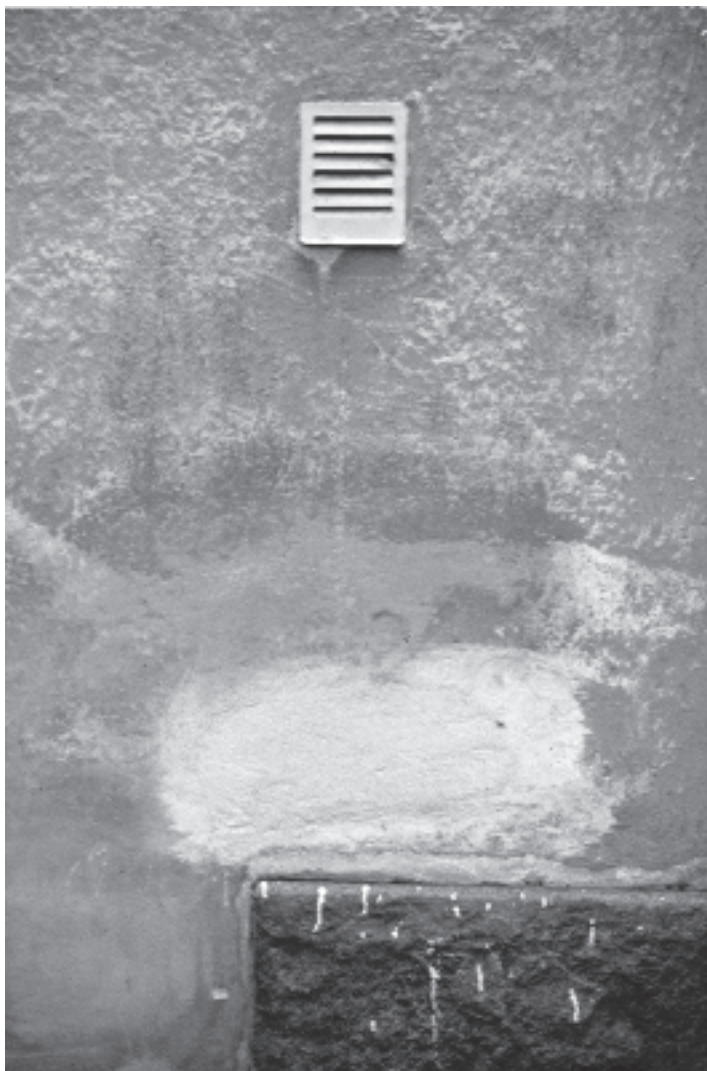
Minun täytyy tunnustaa, että itse suhtaudun epäilevämmiin tähän kehitykseen. Yhdyn kyllä mielelläni varsin yleisesti omaksuttuun käsitykseen, että moraalifilosofiassa vallitsi jonkinlainen rappiotila koko viime vuosisadan ajan ja varsinkin toisen maailmansodan jälkeen. Keskustelu pitäytyi usein täysin banaaleihin, moraalista kielenkäyttöä kapeasti käsitteleviin tarkasteluihin. En myöskään halua kieltää, etteikö terveydenhoitoon, lääketieteeseen, tieteelliseen tutkimukseen jne. liittyisi suuri joukko hy-

vinkin monimutkaisia moraalisia ongelmia, ja että filosofinen tarkastelu voi monessa tapauksessa auttaa ihmisiä saamaan selkeämmän käsityksen näistä ongelmista. Epäröintini perustuu ennen kaikkea tavalle, jolla etiikalle asetettuja odotuksia on yritetty täyttää. Jäljet pelottavat. Filosofit eivät mielestäni ole olleet kovinkaan innostuneita selvittämään, mitä annettavaa filosofialla voisi todella olla elämän ongelmien kannalta, pikemmin eräät heistä ovat nauttineet filosofiaan kohdistetusta osittain väärinkäsityksiin perustuvasta huomiosta. Hieman kärjistäen minun tekisi mieli sanoa, ettei tämän päivän soveltava etiikka ole pakotie moraalifilosofian rappiotilasta, vaan pikemmin sen huipentuma, että se perustuu nimenomaan siihen nykyajan moraalifilosofian piirteeseen, joka johti aikanaan moraalifilosofian korpi-vaellukseen. Jos minun täytyisi lyhyesti luonnehtia tuota piirrettä, sanoisin että se on *moraalisen vakavuuden* puutteellinen ymmärtäminen.

2 Soveltavan etiikan vahvana puolena on viitattu sen elämänläheisyyteen, ja tähän liittyen on sanottu, että soveltavassa etiikassa filosofit uskaltavat jälleen kerran ottaa kantaa aikamme kipeisiin ongelmiin.¹ Minusta on kuitenkin syytä suhtautua näihin väitteisiin varauksella. Mitä elämänläheisyyteen tulee, monet soveltavassa etiikassa käsiteltävät esimerkit ovat nähdäkseni erittäinkin kaukana niistä ongelmista, joita ihmisillä yleensä on omassa elämässään. Miettikää esim. seuraavia soveltavien eetikkojen käsittelemiä ongelmia: miksi olisi väärin tappaa muutaman kuukauden ikäinen lapsi, joka ei vielä ole tietoinen siitä, että hänellä on intressejä? Eikö ihmisiä pitäisi kehottaa syömään enemmän lihaa, lihan lisääntyvä kysyntähän johtaisi siihen, että kasvatettaisiin enemmän porsaita, kananpoikia jne., jotka saisivat näin ollen tilaisuuden elää ja kokea jon-

kinasteisia onnenelämyksiä? Olen myös lukenut hyvin vakava-sävyisen keskustelun siitä, tulisiko luonnonsuojelun päämääränä olla kokonaisten biotyyppien, kuten metsien, niittyjen jne. säilyminen sellaisinaan, vai onko niiden säilyttämistä pidettävä vain keinona yksityisten organismien säilyttämiseen? Kirjoittajan mielestä biotyyppiä ei tule pitää itseisarvona yksilöiden kustannuksella, sillä tämä olisi fasismia, kollektiivin asettamista yksilön edelle.

Torbjörn Tännsjö on puolestaan esittänyt pohdittavaksi seuraavan kysymyksen: olisiko oikein tappaa täysin terve henkilö, jos hänestä otettavilla elimillä voisimme pelastaa vaikkapa kolmen muun ihmisen elämän (Tännsjö 1993, s. 22)? Hän tosin päätyy tulokseen, että sellainen käytäntö *ei* ole suositeltava, koska se heikentäisi yleisön luottamusta terveydenhoitojärjestelmään. Vaikka Tännsjö tässä näennäisesti päätyykin yleisesti omaksuttuun kantaan, väittäisin, että syvä moraalinen kuilu ei käy niiden välillä, jotka ovat halukkaita tappamaan tuon terveen henkilön sikäli kuin halukkaita on ja niiden, jotka eivät ole, vaan niiden välillä, jotka ovat valmiit keskustelemaan vakavasti hänen tappamisestaan ja niiden, jotka eivät ymmärrä miten siitä ylipäättään voidaan keskustella muuta kuin korkeintaan leikkimielessä. Tätä voisi sanoa Tännsjön paradoksiksi: vaikka hän onnistuisikin osoittamaan, että hänen teoriastaan johdettavat arvostelmat ovat yhteneviä yleisesti hyväksytyjen kannanottojen kanssa, siitä ei seuraa että, hänen ja muiden ihmisten välillä vallitsee moraalinen yksimielisyys.



Kuva K.J.

Näitä kysymyksiä pohditaan ilmeisen suurella vakavuudella, en vain näe, että sillä olisi mitään tekemistä *moraalisen* vakavuuden kanssa. En voi kuvitella mitä olisi *subtautua johonkin näistä ongelmista moraalisena ongelmana*.² Jos nämä kysymykset ovat esimerkkejä soveltavan etiikan elämänläheisyydestä, en ymmärrä mitä elämänläheisyydellä tarkoitetaan, tai miksi sitä tulisi pitää toivottavana asiana.

Väite soveltavan etiikan elämänläheisyydestä on sitäkin omi-tuisempi, kun esim. aikamme englanninkielisestä filosofiasta löytyy joukko ajattelijoita, jotka ovat kirjoituksissaan antaneet puhuttelevia näytteitä siitä, mitä todellinen elämänläheisyys moraalifilosofiassa voisi olla mm. käyttämällä kirjallisuudesta, elokuvista jne. valittuja esimerkkejä valottamaan moraali-ongelmien vivahteikkautta. Heistä mainitsisin ennen kaikkea Peter Winchin sekä Iris Murdochin Englannista (molemmat äskettäin edesmenneitä ajattelijoita), Raimond Gaitan Australiasta sekä Cora Diamondin, Stanley Cavellin ja Don Levin Yhdysvalloista.³

Yksi kaikkein tunnetuimmista soveltavassa etiikassa esitetyistä esimerkeistä esiintyy Judith Jarvis Thomsonin aborttia käsittelevässä artikkelissa (1986), jota Justin Oakleyn ylistää historiikissaan. Thomson pyrkii osoittamaan, että vaikka abortin vastustajat olisivatkin oikeassa siinä, että sikiöllä on oikeus elää, niin tästä ei seuraa, ettei äidillä olisi oikeutta keskeyttää raskauttaan. Hän tekee sen vertaamalla lapsen odottamista seuraavaan tilanteeseen: nainen on siepattu ja hänen munuaisensa on kytketty maailmankuulun viulistin ruumiiseen toimimaan jonkinlaisena elävän dialyysilaitteena tämän elämän ylläpitämiseksi. Thomson esittää, että vaikka kukaan ei halua kieltää viulistin elämän arvoa ja hänen oikeuttaan elämään, siitä ei seuraa että tuo nainen on *velvollinen* alistumaan olemaan kytkettynä viulistiin, eikä äidillääkään näin ollen voi olla vastaavanlaista velvollisuutta.

Tämä artikkeli panee kysymään kuinka moni nainen pitäisi Thomsonin vertauskuvaa sattuvana ilmauksena sille, miten hän itse kokee raskautensa. Tietysti odottava nainen voi yksityisessä tapauksessa kokea tilannetta ikään kuin hän olisi kytkettynä muukalaiseseen, jolle hän ei ole mitään velkaa, esim. siitä syystä, että raskaus on raiskauksen tulos, tai jopa siitä syystä, että hän on lakannut rakastamasta lapsen isää. (Jos toisaalta nainen ilman erikoista syytä kokee odottamansa lapsen muukalaisena, jonka kanssa hänellä ei ole mitään tekemistä, epäilemme luultavasti, että hän on vakavasti masentunut tai jopa häiriintynyt. Mutta tämä on asia erikseen.) Jos nainen todella kokee tilanteen näin, hänen ei todennäköisesti ole vaikeaa päättää tehdä abortti. Vertauksellaan Thomson siis onnistuu *korkeintaan* vangitsemaan niiden kokemuksen, jolle abortti ei ole mikään ongelma. Thomsonin esimerkkiä voisi korkeintaan pitää fiksunä siirtona jossakin älyllisessä pelissä, mutta odottava äiti ei useimmiten koe osallistuvansa mihinkään peliin sikiönsä kohtalosta.⁴

Käsitystä soveltavan etiikan elämänläheisyydestä täytyy ilmeisesti ymmärtää tietyn ajatuskuvion taustaa vasten. Tässä kuviossa soveltavan etiikan vaihtoehdoksi mielletään ns. *eettisten teorioiden* muodostaminen ja puolustaminen. Tämän tavan ajatella moraalifilosofian tehtäviä useimmat soveltavan etiikan harrastajat ovat saaneet perinnöksi perinteiseltä moraalifilosofialta. Katsoisin kuitenkin, että käsityksestä, jonka mukaan moraalifilosofian tehtävänä on eettisten teorioiden muodostaminen (tai soveltaminen), puuttuu harkittu näkemys moraalifilosofisen reflektion suhteesta ihmisten moraaliseen ajatteluun: kuvitellaan että moraalifilosofinen teorisointi voisi tarjota jonkinlaisen mit-

tapuun ihmisten tavalle suhtautua elämänsä ongelmatilanteisiin. Itse näkisin moraalifilosofian tehtävän aivan toisin: se on kuvata moraalisten ilmiöiden paikkaa elämässämme, ja erityisesti vapauttaa meidät ajatuskaavoista, joilla on taipumus vääristää käsitystämme tuosta paikasta.

Yllä esittämäni kritiikki ei suinkaan päde kaikkiin soveltavan etiikan harrastajiin – siis kaikkiin niihin, jotka ovat kirjoittaneet etiikan ongelmista määrättyjä käytännön tarpeita ajatellen – vaikka se tuntuu pätevän nimenoman niihin alan edustajiin, jotka ovat kaikkein tunnetuimpia (tämä ei liene mikään yhteensattuma). Ero eri kirjoittajien välillä näyttää viime kädessä perustuvan heidän käsityksiinsä etiikasta, ja siten etiikan ja soveltavan etiikan suhteesta. Karkeasti ottaen sanoisin, että eniten annettavaa on kirjoittajilla, jotka pyrkivät kuvaamaan niiden ongelmien monimutkaisuutta, joiden eteen me saatamme joutua eri käytännön tilanteissa, sekä kiinnittämään huomiomme erilaisiin kysymyksiin, jotka nuo tilanteet saattavat tehdä ajankohtaisiksi, pikemmin kuin johtamaan käytännön ohjenuoria yleisistä moraaliperiaatteista. Tällöin ongelman monimutkaisuuden nähdään johtuvan itse tilanteen – elämän – monimutkaisuudesta, eikä sen teoreettisen viitekehyksen monimutkaisuudesta, jonka kautta tilannetta muka tarkastellaan.⁵

3 Thomsonin artikkeli valaisee myös toista soveltavaan etiikkaan liittyvää ongelmaa: ajatusta siitä, että se ottaa kantaa ongelmiin, ja että tämä on hyvä asia. Matti Häyry kirjoittaa:

”Soveltavan yhteiskuntafilosofian voima on sen normatiivisessa puolueellisuudessa. Siinä missä teoreetikko joko pyytelee anteeksi tutkimuksensa hyödyttömyyttä tai ylpeilee sillä, soveltava yhteiskuntafilosofi osallistuu muiden mukana keskusteluun yhteisistä asioista ja pyrkii vaikuttamaan tehtäviin päätöksiin” (Häyry 1987, s. 171).

Ei itse asiassa pidä paikkaansa, että filosofit eivät menneisyydessä olisi ottaneet kantaa aikansa ongelmiin. Luettelo filosofeista, jotka ovat ottaneet kantaa aikalaistensa ongelmiin ja kiistakysymyksiin, joko yleisellä tasolla tai konkreettisemmin, on pitkä. Tunnetuimpina esimerkkeinä mainittakoon Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, tai meidän päivinämme Simone Weil, Bertrand Russell, Elizabeth Anscombe, G. H. von Wright, Hilary Putnam, Jean-Paul Sartre, Jürgen Habermas, Raimond Gaita jne. Kuitenkaan Häyry ei ilmeisesti tarkoita vain sitä, että filosofien pitäisi ottaa kantaa, vaan jotain enemmän: heidän tulisi ottaa kantaa ammattimiehen ominaisuudessa, itse heidän työnsä filosofeina pitäisi olla kantaottavaa. Tosin tämäkin pätee useaan edellä luettelemistani filosofeista. On ylipäättään vaikeaa vetää jyrkkää rajaa sen välillä mitä filosofi tekee työkseen ja sen mitä hän tekee yksityishenkilönä.⁶

Tässä ajatuksessa näyttää olevan kaksi puolta, jotka olisi hyvä pitää erillään toisistaan. Toinen koskee filosofisen toiminnan motiiveja, toinen menettelytapoja. Mitä motiiveihin tulee, voin mielelläni yhtyä näkemykseen, että filosofien (kuten ihmisten yleensäkin) tulisi miettiä toimintansa arvoa ja sen paikkaa kulttuurissa, sekä sallia tämän reflektion vaikuttaa ammatillisiin valintoihinsa. Tässä mielessä filosofisen toiminnan tulisi olla kannanoton ilmaisu. Kiirehdin heti lisäämään, että on viime kädessä vain jokaisen yksityisen filosofin ratkaistavissa, *millä tavoin* hänen toimintansa tulisi tuoda ilmi hänen kannanottojaan. Siinä missä toinen filosofi ottaa kantaa käsittelemällä abortin tai armomurhan ongelmia, toisen kannanottona on pyrkimys tehdä oikeutta käsitteiden vivahteikkoudelle. Jälkimmäinen pyrki-

mys voi olla merkki älyllisestä integriteetistä. Myönnän tosin, että tätä jälkimmäistä motiivia voi myös käyttää alibina älylliselle leikille vailla kosketusta mihinkään leikin ulkopuoliseen todellisuuteen. Toisaalta, kuten olen yrittänyt osoittaa, samankaltaiselle älylliselle leikkittelylle on omistauduttu myös soveltavien eetikkojen piirissä.⁷

Se, että toiminnan *päämääränä* on esim. vaikuttaa ihmisten kannanottoihin, tulee pitää erillään siitä, että *menetelmät* ovat normatiivisia ja puolueellisia. Tätä vastaan olisi houkuttelevaa sanoa, että jos todella uskomme asianne oikeellisuuteen sekä vastapuolen hyvään tahtoon ja oikeamielisuuteen, niin meidän on syytä pyrkiä olemaan mahdollisimman puolueettomia, kun taas pyrkimys tahalliseen puolueellisuuteen paljastaa sen, ettemme luota omaan asiaamme. Tämä ei kuitenkaan ole paljon muuta kuin juhlapuhe-retoriikkaa. Perimmäinen syy *miksi* se olisi retoriikkaa ei ole se, että todellinen puolueettomuus on mahdotonta (sehän tietäisi samalla myös, ettei ole mitään puolueellisuutta). Syy ei ole sekään, että kun elämämme kannalta tärkeät asiat ovat vaakalaudalla, me emme yleensä voi luottaa siihen, että vastapuoli on hyvätahtoinen ja oikeamielinen. Syy on pikemmin se, ettei ole mitään puolueetonta tapaa päättää, mikä *on puolueetonta* ja mikä ei. Käsitksemme siitä, ketkä ovat jonkin kysymyksen suhteen hyväntahtoisia ja oikeamielisiä, ei yleensä ole kokonaan riippumaton omasta mielipiteestämme itse kysymyksestä. Puolueettomuuden kriteerit eivät ennalta aseta rajoja keskustelulle, vaan ne ovat itse keskustelun kohteina.

Entä jos keskustelun aikana toinen osapuoli tulee vakuuttuneeksi siitä, että hänen omat argumenttinsa ovat puolueellisia? Henkilö ei voi samalla uskoa asianne oikeellisuuteen ja myöntää, että sen puolesta puhuvat vain vääristyneet argumentit. Ja jos myöntää toiselle osapuolelle, että kaikki argumenttimme ovat vääristyneitä, niin se on samaa kuin luopua puolustamasta kantaamme. Tässä tilanteessa voimme jatkaa keskustelua vain *tekeytymällä* puolueettomaksi. Kehottaessamme filosofeja olemaan puolueellisia, kehottaisimme siis heitä luopumaan älyllisen rehellisyyden vaatimuksesta. *Sikäli kuin* tämä on tunnusomaista soveltavalle etiikalle, niin viimeistään tässä filosofian ja soveltavan etiikan tiet eroavat.

Matti Häyry ei ilmeisestikään halua tulla luetuksi näin. Päin vastoin hän jatkaa:

”Oikea objektiivisuus merkitsee soveltavassa etiikassa sen muistamista ja julkituomista, että tulokset sitovat normatiivisesti vain ja ainoastaan tutkijaa itseään ja hänen kanssaan... samoin ajattelevia ja tuntevia ihmisiä” (s. 171).

Tässä tuntuu kuitenkin mentävän toiseen äärimmäisyyteen: ajatus normatiivisesta puolueellisuudesta hupenee melkein pisteeksi ilman ulottuvuutta. Siitä ei tunnu jäävän jäljelle paljon muuta kuin kehoitus ihmisille ajatella niin kuin ajattelevat, mitä näkemyksenä filosofian tehtävistä voitaisiinkin pitää täysin oikeana, ja mikä on itse asiassa paljon vaativampi tehtävä kuin miltä se kuulostaa. Tosin on vaikeaa nähdä miksi *tätä* sanottaisiin ”normatiiviseksi puolueellisuudeksi”.

Lähestymme tässä dilemmaa, joka tuntuu olevan aina lähellä filosofiasiaa joka pyrkii olemaan kantaottava. Mielestäni Thomsonin viulistikvertaus on hyvä esimerkki tästä. Totesin, että valitsemallaan vertauksella Thomson on jo asettunut niiden näkökannalle, jotka eivät näe abortissa mitään ongelmaa. Kuitenkin koko hänen keskustelunsa on riippuvainen siitä, että lukija katsoo hänen kuvaavan ongelmaa ikään kuin neutraalisti, sellaisena kuin se ”todellisuudessa on” (*”a view from nowhere”*). Lukijan ei pidä kiinnittää huomiota vertailun sopivuuteen, vaan pelkäs-



Kuva K.J.

tään vertailulle perustuvaan argumenttiin. Tekijä on itse asiassa salakuljettanut oman näkemyksensä argumenttinsa premissihin.

Jos hän olisi toisaalta aloittanut esittämällä tasavertaisesti niitä eri tapoja, joilla odottavat äidit tai muut osalliset saattavat kokea aborttia koskevaa päätöstä, niin hänen esseetään tuskin olisi pidetty kannanottona aborttikysymykseen, eikä se juurikaan olisi saanut huomiota osakseen. Lähellä on epäily, että kirjoituslaji jota Thomsonin artikkeli edustaa, todella edellyttää älyllisen rehellisyyden vaatimuksen laiminlyöntiä.

Thomson ehkä puolustautuisi sanomalla, että ne jotka eivät näe hänen kuvauksensa paikkansapitävyyttä, ovat harhan uhreja. Jos äiti kokee tilanteen jollakin toisella tavalla, tällä voi korkeintaan olla psykologinen merkitys, mutta sillä ei ole mitään relevanssia moraaliseen kysymykseen nähden. Tähän voi kuitenkin kysyä, mistä on peräisin Thomsonin auktoriteetti päätää, mitkä tavat kokea raskautta ovat oikeita ja mitkä vääriä?

Soveltavat eetikot – kuten Thomson – saattavat yrittää puolustautua sanomalla, että heidän näkökulmansa ei ole mielivaltaisen, vaan että se perustuu jollekin heidän oikeaksi katsomalleen normatiiviselle moraaliteorialle. Tämän päivän tärkeimpiin normatiivisen etiikan teorioihin kuuluvat utilitarismin eri muodot. Näiden mukaan meidän tulisi aina toimia tavalla, jolla on parhaat mahdolliset seuraamukset koko ihmiskunnan – tai koko luomakunnan – kannalta. Oikea teko on se, joka aikaansaa parhaan mahdollisen taseen hyvien ja huonojen seuraamusten välillä. Klassisessa, Jeremy Benthamin alun perin formuloimassa, utilitarismissa tekoja tule arvioida toisaalta niiden aiheuttaman onnen tai *mielihyvän*, toisaalta niiden aiheuttaman *kivun* tai *kärsimyksen* perusteella, kun taas preferenssiutilitarismin mukaan, jota mm. Peter Singer edustaa, tulee pyrkiä ihmisten *halujen* tai *toivomusten* mahdollisimman suureen täyttämiseen.

Vaihtoehtona utilitarismille on esitetty erilaisia deontologisia

näkemyksiä, joiden mukaan teon oikeus ja vääräys ei määräydy pelkästään seuraamusten perusteella, vaan myös sen perusteella, mitä tekotyyppiä teko edustaa: esim. se, että jokin teko olisi valhe tai lupauksen rikkominen, puhuu jo sinänsä tekoa vastaan seuraamuksiin katsomattakin. (Tämä ei toisaalta automaattisesti merkitse, ettei tuota tekoa pidä *missään tapauksessa* tehdä.)

Oltakoon sitten utilitaristi tai deontologi, viittaaminen johonkin moraaliteoriaan ei vastaa kysymykseen siitä, mihin moraalifilosofien kannanottojen auktoriteetti perustuu, se siirtää sen vain askeleen eteenpäin. Kysyttäväksi tulee, mihin tuon *teorian* auktoriteetti perustuu. *Mitä syytä* yksilöllä on hyväksyä periaate, että on aina toimittava ihmiskunnan hyödyn puolesta pikemmin kuin oman vakaumuksensa, esim. että hän toimisi halveksittavasti jos hän pettäisi hyvän ystävänsä luottamuksen?

Tämä kysymys liittyy oletukseen, joka tuntuu olevan yhteinen sekä utilitarismin eri muodoille että deontologisille näkemyksille, nimittäin oletus, että moraaliongelmat ovat rinnastettavissa älyllisiin ongelmiin. Jos moraaliongelma on pohjimmiltaan älyllinen ongelma, niin lähellä on ajatus että tarvitaan teoria sen ratkaisemiseksi. Pyrin kuitenkin jatkossa osoittamaan, että tämä rinnastus on harhaanjohtava. Jos olen siinä oikeassa, normatiivisilla teorioilla ei ole mitään tehtävää: ne tarjoavat vastauksen kysymykseen, jota ei ole.

4 Itse termi ”soveltava etiikka” on kaksitajuinen tavalla, johon ei juurikaan ole kiinnitetty huomiota. ”Etiikka”-sanaahan käytetään merkitsemään sekä *moraalia* että *moraalifilosofiaa*. Kun on puhe soveltavasta etiikasta ei sen sijaan ole selvää, kummalla tavalla ”etiikka”-sanaa tulisi käsittää. Onko soveltava etiikka soveltavaa moraalialia vai soveltavaa moraalifilosofiaa? Katsoisimmepa asiaa kummalta kannalta tahansa, ajatus tällaisesta tieteestä tai oppiaineesta on ongelmallinen.

Puhe soveltavasta *moraalista* edellyttää ilmeisesti, että ihmisen moraalialia voidaan tarkastella erillään tavasta jolla hän sitä soveltaa. Tuntuu kuitenkin oudolta sanoa jostakin henkilöstä, että hänellä on korkea moraalialia, sovelluspuolella vain on toivomisen varaa. Käsittäisimme tämän lähinnä ivalliseksi tavaksi esittää moraalialia paheksuntaa. Se ilmeisesti tarkoittaisi jotain sen tapaista, että vaikka hän suullisesti kunnioittaa korkeita ihanteita, niin hän on tekopyhä, moraalialia pelkuri tms.

Moraalialia on tapamme elää. Soveltamatonta moraalialia on moraalialia puutetta. Henkilölle jolta puuttuu moraalialia tuskin löytyy parannuskeinoja sen enempiä ”teoreettisen” kuin ”soveltavan” etiikan oppikirjoista.

Olettakaamme toisaalta, että soveltavalla etiikalla tarkoitetaan soveltavaa *moraalialiafilosofiaa*, niin kuin uskoakseni on yleensä tarkoitettu. Sen päämääränä on saada ihmiset toimimaan oikein opettamalla heille eettistä ajattelua tai antamalla heille eettistä valistusta. Taustaoletuksena tässä tuntuu olevan, että sikäli kuin ihmiset joutuvat vaikeiden moraalialiaongelmien eteen, tämä johtuu yleensä, tai ainakin joskus, moraalialia tiedon tai ymmärtämisen puutteesta. Soveltavan etiikan tulisi tarjota ihmisille kognitiivinen eli älyllinen viitekehys, jonka avulla he voivat poistaa tämän tietämättömyyden tai ymmärtämättömyyden ja päästä selville siitä, miten asioiden laita moraalialia kannalta todella on.

Väittäisin kuitenkin, että tässä oletettu *moraalialia tietämättömyyden* idea on harhaanjohtava. On totta, että me usein ilmaissimme moraalialia hämmennyksemme *kysymällä* mitä meidän pitäisi tehdä, tai sanomalla, että me *emme tiedä* mitä meidän pitäisi tehdä. Annamme t.s. hämmennyksellemme muodon, joka tuntuu edellyttävän, että meiltä puuttuu jokin tilanteen moraalialia puolta koskeva tieto, jonka saaminen poistaisi vaikeutemme. Tässä on kuitenkin kyse tietämättömyydestä varsinkin toisenlaisessa mielessä kuin vaikka jostakin luonnontieteellisestä kysymyksestä puhuttaessa.

Olettakaamme esimerkiksi, että edessämme on seuraava tilanne. Veljenpoikamme on etsintäkuulutettu, ja hän pyytää meitä auttamaan häntä piiloutumaan poliisilta. Mitä vastamme kun poliisi käy kysymässä hänen olinpaikkaansa? Pitäisikö meidän kunnioittaa viranomaisia, vai olla lojaali veljenpoikaamme kohtaan? Jos saamme tietää, että poliisi on kiduttanut häntä koska hän on esittänyt kriittisen huomautuksen maansa pääministeristä, ja että hän on viimein onnistunut pakenemaan, emme luultavasti tunne houkutusta ilmiantaa hänet. Jos toisaalta saamme tietää, että hän on osallistunut liigaan, joka houkuttelee alaikäisiä tyttöjä ulkomaille prostituutioon, saatamme päättää ettei meillä ole mitään velvollisuutta suojella häntä. Siltä väliltä voidaan kuitenkin kuvitella joukko tapauksia, joissa meidän olisi hyvinkin vaikeaa päättää mitä tulisi tehdä. Saatamme ilmaista hämmennyksemme sanomalla esim. ”*En tiedä* mitä minun pitäisi tehdä”. Tällä emme tarkoita, että meiltä puuttuu jokin määrätty tieto, jonka saaminen poistaisi vaikeutesi. *Voisi sanoa: olemme hämmentyneet niiden tietojen johdosta, jotka meillä on, emmekä niiden, jotka meiltä puuttuvat.* Tilanne tuntuu ratkaisemattomalta juuri siksi, että *ymmärrämme* tilanteen moraalialia luonteen. Lause ”*En tiedä* mitä minun pitäisi tehdä” on tapa ilmaista hämmennystämme. Meidän on viime kädessä tehtävä päätöksemme itse, ja kannettava vastuu siitä mitä päätämme.

Yrittäkäämme toisaalta kuvitella tilannetta, jossa henkilö ilmaisee *aitoa uteliaisuutta* sanoessaan ”*En tiedä* mitä minun pitäisi tehdä”. Mitä tämä edellyttää? Hän sanoo olevansa innokas toimimaan moraalialia oikein, mutta hänellä on täysin avoin mieli sen suhteen, liityykö veljenpojan pettämiseen tai viranomaisille valehtelemiseen mahdollisesti jokin moraalialia ongelma. Tämä henkilö tuntuu olevan normatiivisen etiikan edellyt-

tämässä ihannetilassa, *tabula rasa* -tilassa: hän on *aidosti* tietämättömän siitä, onko jokin teko moraalialia hyväksyttävä vai ei, ja samalla valmis vastaanottamaan valistusta, väitteitä puolesta ja vastaan.

Tässä pitää ensinnäkin palauttaa mieleen, että vaikka saatamme joskus sanoa henkilöstä, ettei hän tajua eroa oikean ja väärän välillä, me emme yleensä tarkoita äsken kuvattua aidon tietämättömyyden tilaa, vaan esitämme pikemmin vakavaa moraalialia paheksuntaa häntä kohtaan. Tämä liittyy aikaisemmin tekemääni huomautukseen, ettei ihmisen moraalialia ja hänen toimintaansa voida tarkastella toisistaan erillisinä asioina: olla ymmärtämättä oikean ja väärän välistä eroa on moraalialia puute, joka muodostuu siitä että toimii väärin. (Toisessa mielessä saatamme sanoa näin mielenvikaisesta tai vakavasti kehitysvammaisesta henkilöstä, pienestä lapsesta tai eläimestä. Tällöin emme ilmaise paheksuntaa, vaan sanomme että henkilöllä *ei voida moittia* teoistaan. Emme kuitenkaan tällöinkään tarkoita, että tämä puute voitaisiin poistaa antamalla hänelle valistusta eri moraalialia teorioista.)

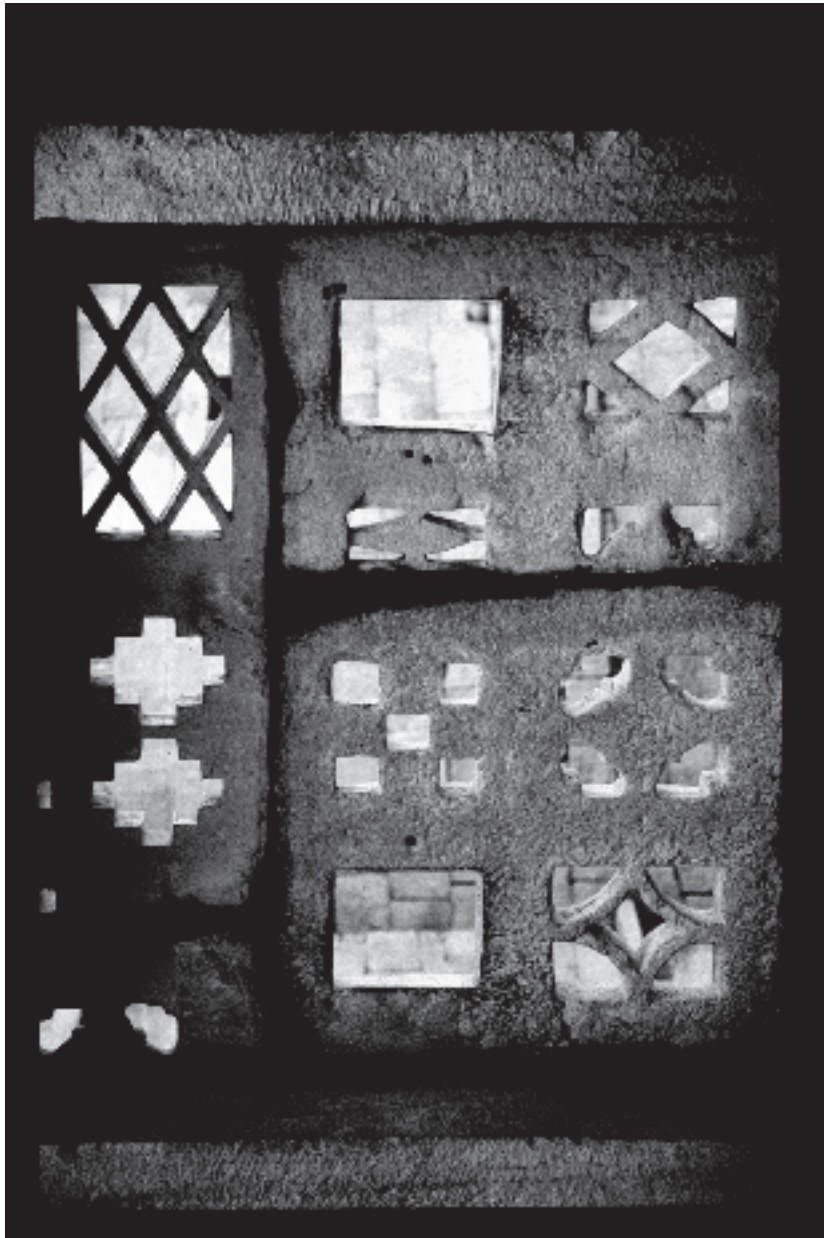
Jos joku sen sijaan sanoo, että hän on innokas toimimaan oikein, mutta ettei hänellä ole harmaintakaan aavistusta siitä, mikä yleensä on oikein ja mikä väärin, on hyvin vaikeaa ymmärtää mitä tämä voisi tarkoittaa. *Miksi* hän haluaa toimia nimenomaan moraalialia oikein? Sellaiset sanat kuten ”moraalialia”, ”moraalialia oikea” ja ”moraalialia väärä” saavat sisältönsä ja merkityksensä siitä, mihin ne viittaavat, siitä, että sanaa ”oikea” käytetään viittaamaan mm. rehellisyyteen ja sanaa ”väärä” mm. petolliseen käyttäytymiseen. T.s. kartamme moraalialiaittomuutta nimenomaan siksi, että sellaiset teon piirteet kuin petollisuus ovat moraalialiaittomia. Emme karta petollisuutta siksi, että se ikäänkuin sattuu lankeamaan ”moraalialiaittomien” teon piirteiden kategoriaan.⁸

Jos näin on, tulee vaikeaksi ymmärtää henkilön motiivialia, joka haluaa toimia moraalialia oikein riippumatta siitä, minkälaisia toimintaa sillä tarkoitetaan. Lähellä on epäily, että hän ei arvosta hyvyttä sinänsä, vaan vaikkapa sen tuomaa hyväksyntää (Täähän liittyy ks. Winch 1972). Halu olla hyvä on vailia sisältöä ellei se ole halu tehdä juuri niitä *asioita*, jotka ovat hyviä. Haluaksemme aidosti olla hyviä meidän täytyy jo haluta sitä, mikä on hyvää.

Jos olen erimielinen jonkun toisen kanssa jostakin moraalialia liittyvästä asiasta, saatan pitää häntä tunteettomana, itsekkäänä tai vaikkapa turmeltuneena, mutta en tyhjänä tai tietämättömänä. Tai ehkä paremmin ilmaistuna: sikäli kuin katson että erimielisyytemme johtuu toisen osapuolen tyhmyydestä tai tietämättömyydestä, en katso että erimielisyytemme on moraalialia laatua. Näiden arvostelevien sanojen välinen ero on syvä: jos olen aidosti huolestunut omasta tunteettomuudestani, olen huolestunut itseni edessä, kun taas huoli omasta tyhmyydestäni on viime kädessä aina huoli toisten edessä. Edelliseen voi liittyä syyllisyyden tunne, jälkimmäiseen korkeintaan häpeän tunne.

Suhtautumisessamme on muitakin eroja. Jos en pysty ratkaisemaan esim. matemaattista ongelmaa, voin pyytää jotakuta toista ratkaisemaan ongelma puolestani. Eikä minun tarvitse pystyä arvioimaan hänen ratkaisuaan: riittää, että voin luottaa hänen matemaattiseen kykyynsä sekä haluunsa todella auttaa minua. Sen sijaan en voi siirtää moraalialia ongelman ratkaisua jollekulle toiselle. Voin kylläkin kysyä neuvoa toiselta, mutta neuvo toimii vain jos pystyn itse näkemään sen oikeellisuuden: jos noudatan toisen neuvoa näkemättä itse että se on oikea, minä toimin vastuuttomasti riippumatta siitä mitä teen.⁹

Yleisemmin voisi sanoa: en voi valita moraalialia ongelmiani erotukseksi älyllisistä ongelmista. Jos minulla on moraalialia ongelma, en voi millään tavalla paeta sitä, ja jos joku toinen on



Kuva M.J.

moraalisen ongelman edessä eikä ongelma kuulu minulle en voi ottaa sitä ratkaistavakseni pelkästään siksi, että se ”kiinnostaa” minua tai siksi, että luulen olevani etevä näissä asioissa.¹⁰

5 Jos olen oikeassa väittäessäni, ettei moraalisia ongelmia voi tällä tavoin rinnastaa älyllisiin ongelmiin, siitä tuntuu seuraavan, että normatiivinen etiikka, siis tutkimuksen haara jossa älyllisin keinoin yritetään päättää miten ihmisten pitäisi toimia eri tilanteissa toimiakseen moraalisesti hyväksyttävällä tavalla, perustuu väärinkäsitykseen. Tiivistäen voimme kuvata tätä väärinkäsitystä sanomalla, että se käsittää tekijän suhteen moraalisiin vaatimuksiin ulkoiseksi suhteeksi. Tämän näkemyksen mukaan tekemme moraaliset ulottuvuudet määräytyvät ikään kuin eettisen todellisuuden perusteella, todellisuuden, joka on meistä riippumaton, ja josta meillä saattaa olla tietoa, tai sitten ei. Jos tämä olisi totta, voisi syystä kysyä, miksi me välittäisimme tuosta todellisuudesta. Katsoisin, että moraalifilosofian korpivaellus, sen loittoneminen ihmisten elämästä, on johtunut juuri tästä ajatuksesta, että se tutkii meistä riippumatonta eettistä todellisuutta. Voidaan sanoa, että aikamme moraalifilosofiasta on usein puuttunut eksistentiaalinen ulottuvuus, se puoli eettistä ajatteluumme, johon ennen kaikkea Søren

Kierkegaard on kiinnittänyt huomiota.

Jos tämä näkemys hylätään, toisenlainen väärinkäsitys on kuitenkin lähellä: jos tekemme moraaliset ulottuvuudet eivät ole annetut meistä riippumattomalla tavalla, tästä tuntuu seuraavan, että ne *riippuvat meistä*. Eli toisin sanoen: on meidän itsemme päätettävissä mitä tulee pitää oikeana ja mitä vääränä. Niinpä Jean-Paul Sartre on esittänyt näkemyksen, jonka mukaan me vapaasti valitsemme arvomme. Tämä näkemys on kuitenkin pulmallinen: valintahan on teko, joka ilmaisee arvojamme. Umpimähkään tehtyä päätöstä ei voisi käsittää valinnaksi. Ja sitäpaitsi me tuskin voisimme tunnistaa mitä tahansa sitoumusta *moraalisena* kannanottona.

Ajatus siitä, että voimme itse päättää oikeasta ja väärästä esiintyy toisaalta muodossa: moraalit on verrattavissa yhteiskunnan jäsenten väliseen sopimukseen. Tälläkin näkemyksellä on ollut puolestapuhujia kautta aikojen. Sen tunnetuin edustaja lienee englantilainen Thomas Hobbes, joka katsoi ettei ole mitään ihmisten päätöksistä riippumattomia moraalisia velvollisuuksia. Velvollisuutemme perustuvat yksinkertaisesti vapaaehtoiseen sitoumukseen luopua rajattomasta vallankäytöstä toisia kohtaan vastineena sille, että muut eivät käytä valtaa meitä kohtaan, edesottamus joka perustuu oivallukseen, että pitkällä tähtäimellä sopusointu kannattaa.

Tietysti tätä sopimuksen ideaa ei ole tarkoitettu otettavaksi kirjaimellisesti. Ajatus on pikemmin se, että elämällä yhdessä toisten ihmisten kanssa, osoittamalla luottamusta heihin ja turvautumalla tarpeen tullen heidän apuunsa, me olemme implisiittisesti hyväksyneet sopimusluonteisen sitoumuksen toisiamme kohtaan; sitoumuksen joka saa sisältönsä siitä, mitä rajoituksia ja velvoitteita jokaisen meistä voidaan järkevästi olettaa hyväksyvän

omaa hyvinvointiaan ajatellen.

Moraalin vertaamiseen sopimukseen liittyy kuitenkin suuria ongelmia. Ensinnäkin tällaisen implisiittisen sopimuksen olemassaolo tuntuu jo sinänsä perustuvan siitä riippumattomaan käsitykseen sopimuksen moraalista sitovuudesta. Ellei sopimus sido meitä *moraalisesti*, sen rikkomisenkaan ei ole moraalisesti halveksittavaa. Tämän sitovuuden ymmärtämiseksi meidän tulisi joko edellyttää tätä sopimusta edeltävää sopimusta sopimusten sitovuudesta jne. ja näin siis päätyä äärettömään sarjaan sopimuksia tai hyväksyä, että on moraalisia velvollisuuksia, jotka eivät perustu sopimukseen. Mutta tämä tarkoittaa, että me emme ole onnistuneet johtamaan moraalisen sitovuutta ihmisten omasta tahdosta.

Ylipäätään ajatus moraaliosopimuksesta antaa hyvinkin kieroutuneen kuvan moraalisen ajattelumme luonteesta. Keskeistä sopimusidealle on nimenomaan vastavuoroisuus. Näin ollen se ei auta meitä ymmärtämään, mitä on kokea, että on velvollisuuksia niitäkin kohtaan, jotka eivät itse noudata sopimusta. Katsoimmehan, ettei rikollisiakaan saa kohdella miten tahansa, vaikka he – jos ketkään – ovat rikkoneet ”yhteiskuntasopimusta” vastaan.

Moraali poikkeaa sikäläkin ihmisten vapaasti solmimasta sopimuksesta, että sopimuspuolet eivät ole vapaasti valittavissamme.

Joku voi todeta, ettei hänen ole hyödyllistä pyrkiä elämään rauhassa ja sopusoinnussa yhteiskunnan heikoimpien ja köyhimpien jäsenten kanssa. Hän ei kuitenkaan voi välttyä moraaliselta paheksunnalta esim. viittaamalla siihen, että on johdonmukaisesti kohdellut heitä huonosti, ja että hän on näin ollen selvästi tehnyt ymmärrettäväksi, että hän ei ole minkäänlaisessa sopimusluontoisessa suhteessa heihin.

6Tuntuu siltä, että olemme joutuneet umpikujaan. Moraali ei ole meistä riippumatonta, eikä se riipu meistä. Tarkoittaako tämä, että itse ajatus moraalista on harhaa?

Tästä umpikujasta tuntuu olevan vain yksi ulospääsy: on todettava, että eräissä mielessä moraalit olemme *me itse*. Vaikka sopimusteoriat saattavat tuntua varsin karkeilta niiltä puuttuu jopa se, mikä tekee sekä utilitarismin että deontologiset näkemykset houkutteleviksi, niissä piilee syvä totuus, se on vain niissä joutunut ylösalaisin. Moraalin sitovuus ei ole johdettavissa meidän tahdostamme, vaan moraalisen veloitteen kokeminen sitovana osaltaan konstituoit tahtomme: moraalit on olemassa meille vain sikäli kuin se on yhtä meidän tahtomme kanssa. Voimme toimia oikein vain jos todella haluamme sitä, mikä on oikein. Tämä ajatus on ehkä lähellä sitä, mitä Kant tarkoitti tahdon autonomialla. (Ajatusta voisi ilmaista myös näin: voimme *vilpittömästi* sanoa jotakin tekoa petolliseksi, julmaksi, halpamaiseksi jne. vain sikäli kuin itse tunnemme vastenmielisyyttä sitä kohtaan.)

Moraalisen vaatimuksen kokeminen pakottavana, niin voisi sanoa, on yksi tahtomisen muoto. Se ei tietenkään ole ainoa tahtomisen muoto: me usein tahdomme tehdä – ja teemme – asioita joita emme itse hyväksy, ja joita me siis toisessa mielessä emme halua tehdä (moraalittomuus tahdon heikkoutena). Ja silloinkin kun noudatamme moraalista pakkoa meidän saattaa tehdä mieli toimia toisin. Mutta toisaalta: kun meille käy ilmeiseksi, että meidän *täytyy* toimia tietyllä tavalla, kysymys siitä mitä *haluaisimme* tehdä ikäänkuin raukeaa. ”Moraaliset näkökohdat” sikäli kuin ne ovat aitoja, eivät ole jotain mitä saatamme tuoda mukaan laskuun muiden tekijöiden ohella: ne joko vaientavat kaikki muut näkökohdat tai jäävät täysin vaille huomiota. Niiden käsitteleminen tekijöinä muiden ohella osoittaisi, että moraalit mukaista toimintaa pidetään ikään kuin toivottavana, kunhan se ei vaadi liian suuria uhrauksia. Mutta niin pian kun alamme käsitellä moraalit näkökohtia laskennallisina tekijöinä, emme enää suhtaudu niihin moraalit näkökohtina, vaan olemme muuttaneet ne joksikin muuksi. Omantunto ei suosittelu, se käskee. *Teon ”moraalisuus” ei ole moraalit näkökohta.*

Ajatus, että moraalit kokeminen sitovana konstituoit tahtomme, liittyy läheisesti omantunnon käsitteeseen. Jos koemme omantunnon tuskia siitä mitä olemme tehneet (tai pelkääme niitä etukäteen), voimme suhtautua niihin kahdella eri tavalla. Voimme ikäänkuin samaistaa itsemme niihin, hyväksyä sen, että ne ovat oman tahtomme aitoja ilmaisuja, että ne ilmaisevat kuka me olemme. Mutta saatamme suhtautua niihin myös ulkokohtaisesti, käsittää ne itsellemme vieraiksi ilmiöiksi.

Tätä voidaan ehkä parhaiten valaista esimerkin avulla. Fjodor Dostojevskin romaanissa *Rikos ja rangaistus* päähenkilö Raskolnikov murhaa vanhan koronkiskurin Aljona Ivanovnan, koska on tullut vakuuttuneeksi siitä, että hän tekee ihmiskunnalle palveluksen vapauttamalla maailman hänestä. Huonot filosofit ovat saaneet hänet uskomaan, että ainoa relevantti tapa tarkastella ihmisen tappamista on laskennalliselta, utilitaristiselta kannalta, ja että kaikki muut vaikuttimet ovat pelkkää psykologiaa, joka tulee vaientaa. Ennen murhaa Raskolnikov oli kuunnellut

seuraavaa Aljona Ivanovnaa koskevaa keskustelua erään ylioppilaan ja upseerin välillä:

”Kuuntele edelleen [ylioppilas sanoo]. Toisaalla on nuoria tuoreita voimia, jotka tuen puuttuessa joutuvat hukkaan, ja heitä on tuhansittain, kaikkialla! Satoja, tuhansia hyviä töitä ja hankkeita voisi panna alulle ja edistää noilla ämmän luostarille testamentatuilla rahoilla! ... Tapa hänet ja ota hänen rahansa siinä mielessä että niiden avulla pyhittäisit itsesi palvelemaan koko ihmiskuntaa ja yhteistä asiaa; mitä arvelet, eikö tuon yhden ainoan pienen rikoksen sovittaisi tuhannen hyvää tekoa? ... Yhtä kuolemaa korvaamassa sata elämää se hän on yksinkertaista aritmetiikkaa.”

”Tietysti, hän on arvoton elämään”, huomautti upseeri. ”Mutta tässä määrää luonto.”

”Voi veikkonen, luontoa korjailaan ja ohjailaan, muutenhan täytyisi hukkaa ennakkoluuloihin. — Sanotaan alin-omaa: ”Velvollisuus, omantunto.” Minulla ei ole mitään velvollisuutta ja omaatuntoa vastaan mutta kysymys on vain siitä kuinka me sen käsitämme.”

[...]

”Sinä tässä puhut ja pauhaat, mutta sanopa minulle: tappaisitko sinä itse tuon ämmän vai et?”

”Enpä tietenkään! Minä puhun vain siitä mikä olisi oikeudenmukaista Kysymys ei ole lainkaan minusta ...”

”Minun mielestäni: jollet sinä itse uskaltaisi sitä tehdä, niin ei siinä ole myöskään minkäänlaista oikeudenmukaisuutta.”

Raskolnikov joutui tavattoman mielenkiihkon valtaan.¹¹

Voisi sanoa: Raskolnikov päättää ottaa tehtäväkseen korjata luontoa, tehdä tuo teko oikeudenmukaiseksi osoittamalla että se käy häneltä.

Murhan jälkeisenä aamuna Raskolnikov herää ja alkaa pukeutua, mutta huomaa veritahransukassaan:

”Hän oli ja saanut sen jalkaansa, kun nykäisi inhoten ja kauhistuen pois. Nykäisi, mutta oivallettuaan, ettei toisia sukkiä ollut, otti ja veti takaisin jalkaan ja ... naurahiti. ”Kaikki tämä on joutavaa, kaikki on suhteellista, kaikki vain pelkkiä muodollisuuksia”, hän ajatteli ohimennen, ainoastaan vilaukselta, samalla kun koko hänen ruumiinsa tärisi. ”Otinpa ja vedin sukan jalkaan! Kaikki päättyi siihen että vedin!”¹²

Hänen reaktionsa veriseen sukkaan on peilikuva hänen asenteestaan tekemäänsä murhaan. Olisi saattanut käydä niin, että sukan aiheuttama järkytys olisi herättänyt hänen omantuntonsa, saanut hänet oivaltamaan että sortuessaan filosofien argumentaatioon ja tappaessaan koronkiskuri, hän oli tehnyt väkivaltaa omalle itselleen. Mutta hän reagoikin päinvastoin. Hän vakuuttaa itselleen että hänen vastenmielisyytensä on vailla merkitystä, pelkkä pintailmiö, että se (kuten me tänään asian ilmaisimme) on yhteiskunnallisen ehdollistamisen tuote, ”tabu” vailla rationaalista perustaa.

Kolmannen osapuolen ei kuitenkaan tarvitse hyväksyä tekijän omaa suhtautumista. Niinpä romaanissa Sonja on vakuuttunut siitä että Raskolnikov on pettänyt itseään, ja että hänen vastenmielisyydessään sukkaa kohtaan näemme itse asiassa hänen to-

dellisen minänsä pyrkimässä esille. Ei kuitenkaan ole mitään neutraalia, arvostelijan suhtautumisesta riippumaton menetelmää päättää, kuka on oikeassa.

7 Ehkä asiaa voisi ilmaista näin: moraalisen välttämättömyyden näkeminen ja itsensä samaistaminen reaktioon ovat saman asian kaksi eri puolta. Meistä saattaa tuntua oudolta hyväksyä tällainen näkemys siksi, että olemme tottuneet jakamaan tosiseikat kahteen ryhmään: sellaisiin, joita voidaan *löytää* ja sellaisiin, joita voidaan *keksiä*. Malleinamme tässä on toisaalta tieteellinen tutkimusmenetelmä, toisaalta hallinnollis-juridinen ajattelu. Utilitaristit ja deontologit käsittävät moraalisen ajattelun tieteellisen ajatusmallin mukaan, sopimusteorian kannattajat hallinnollis-juridisen mallin mukaan.

Itse asiassa nämä kategoriat ovat kuitenkin liian rajoitetut. On useita inhimillisen tiedon kohteita, joihin tätä kahtiajakoa ei voida soveltaa. Ajatelkaamme esim. matematiikkaa: matemaattisen tutkimuksen kohteena ei ole mikään matemaattisesta tiedostamme riippumaton matemaattinen todellisuus, jota pyrimme löytämään. Se edellyttäisi että lukujen järjestys luonnollisten lukujen jonossa voisi todellisuudessa olla toinen kuin me luulemme. Mutta emme voi edes kuvitella näin olevan. Syy siihen on se, että vallitsee sisäinen suhde sen välillä mitä lukua esim. merkki ”3” esittää, ja mitä tuon ja muiden merkkien väliset suhteet ovat. Mutta vaikka ei ole mitään meidän matemaattisesta ajattelustamme riippumaton matemaattista todellisuutta, tästä ei seuraa että on meidän päätettävissämme, onko esim. 3 vai 5 suurempi luku (tätä tulee pitää erillään siitä, että on meidän päätettävissämme, kuinka *merkkejä* ”3” ja ”5” käytetään aritmetiikassa). Samoin sanoessani, että teko on minulle mahdoton, en esitä kantaa, jonka minusta riippumattomat asianhaarat saattaisivat osoittaa virheelliseksi. Mutta tästä ei seuraa, että on itseni vapaasti päätettävissä onko teko mahdoton vai ei.

Jos tässä esittämäni väitteet pitävät paikkansa, ajatus sovelta- vasta etiikasta *sellaisena kuin se yleensä mielletään* on harha: ei ole loogista tilaa tutkimushaaralle, joka pyrki löytämään eettisiä totuuksia, sen paremmin kuin sellaiselle, joka pyrki päättämään, millainen etiikan pitäisi olla. Sen sijaan arkielämän eri ongelmien huomioiminen kaikessa vivahteikkudessaan on arvokasta toimintaa, ei vähiten itse filosofisen ajattelun kannalta.¹³

VIITTEET

1. On ehkä kuvaavaa ajan hengen muutokselle, että 1960-luvulla oli paljon puhetta ”kriittisestä ajattelusta”, kun taas nykyään tämän tilalle tuntuu tulleen puhe soveltavasta etiikasta. Tuolloin ajattelu tuntui suuntautuvan ikäänkuin alhaalta ylöspäin, auktoriteetteja kyseenalaistaen, nytemmin suunta on pikemmin ylhäältä alas: päämääränä on auktoritatiivisten kannanottojen soveltaminen yksityiselle tasolle.
2. Tyypillistä on myös, että näiden suorastaan fantastisten ongelmien rinnalla pohditaan hyvinkin arkipäiväisiä, jopa banaaleja kysymyksiä ja ehdotetaan latteita ratkaisuja niihin. Näissä yhteyksissä ei tunnu olevan kyse etiikasta, vaan pikemmin jonkinmuotoisesta ”yhteiskuntasuunnitteluteoriasta”.
3. Näitä anglosaksisen moraalifilosofian valtavirtaa vastaan uivien filosofien työtä esitellään Joel Backströmin ja Göran Torrkullan piakkoin ilmestyvässä antologiassa *Moraalifilosofiska essäer*.
4. Tosin esimerkkiä voisi myös käyttää nimenomaan osoittamaan, että keskustelemalla moraaliongelmissa eri kilpailevien moraaliteorioiden (”oikeus elämään” jne.) kohtaamispaikkana emme pääse mihinkään. Sen sijaan, että periaatteella oikeudesta elämään olisi joitain määrättyjä seurauksia kaikissa eri tilanteissa, pitäisi ajatella, että asenteemme eri tilanteisiin osoittaa *mitä* ajatus oikeudesta elämään käytännössä merkitsee. – Thomsonin esimerkkiä on nasevasti kritisoinut Don Levi (1987).
5. Esimerkkeinä lähestymistavoista, joihin äsken esittämäni kritiikki ei päde, mainittakoon Anne MacLean: *The Elimination of Morality: Reflections on Utilitarianism and Bioethics* ja Martin Hollis, ”A death of one’s own”, tai monet aikakauslehdessä *Journal of Applied Ethics* ilmestyneet artikkelit. Edelleen mainittakoon Diamondin artikkeli ”Eating Meat and Eating People” loistavana esimerkkinä siitä, miten eettinen erikoisongelma – lihan syönti ja

eläinten oikeudet – voi antaa virikkeen hyvinkin syvälle menevään eettiseen ajatteluun pohdiskeluun. Voisi sanoa, että tässä tutkimus etenee esimerkiksi filosofiaan eikä filosofiaa esimerkiksi.

6. Sitä, että filosofit näinä päivinä julkaisevat enemmän kanta-aottavia kirjoituksia kuin menneinä vuosina on joskus tulkittu osoitukseksi siitä, että he ovat tänään entistä rohkeampia. En omasta puolestani näe tässä mitään välttämätöntä yhteyttä. Ensinnäkin: on tilanteita joissa tarvitaan enemmän rohkeutta olla ottamatta virallista kantaa kuin ottaa kantaa. Ja toiseksi: rohkeuden tarve riippuu siitä, minkä kannan ottaa. Vaikka en yhdy niihin jotka puoltavat aborttipäätöksen siirtämistä pois äidiltä, tuntuu ilmeiseltä että tämän päivän akateemisessa maailmassa abortin vastustaminen vaatii paljon enemmän rohkeutta kuin sen puoltaminen. (Olisin valmis ottamaan filosofien rohkeuden uudelleen puheeksi sinä päivänä kun näen heidän ottavan kantaa heitä itseään suoraan koskettaviin ongelmiin, esim. filosofien piirissä vallalla olevaan julkaisu- ja julkisuuspeiliin.)
Ja toisaalta: niin kauan kun filosofien motiiveista halutaan puhua, ei pidä unohtaa sitä, että soveltavien eetikkojen esittämällä ratkaisuilla eri alojen eettisille ongelmille on olemassa vahva sosiaalinen tilaus, ja että saattaa vaatia aika lailla sisäistä rohkeutta kieltäytyä vastaamasta yleisön odotuksiin ja samalla luopua tällaisen aktiviteetin mukanaan tuomasta arvonnasta ja taloudellisesta hyödyistä.
7. Toisaalta ei aina ole toivottavaa, että filosofit ottavat kantaa. Miettikäämme esim. sellaisia filosofeja kuin oikeusfilosofi Carl Schmitt, joka yritti tyrkyttää Kolmannen valtakunnan valtiofilosofiksi, tai Suomessakin tunnettu serbi Mihailo Markovic, joka oli mukana laatimassa kansallismielistä muistiotta, joka loi pohjan entisessä Jugoslaviassa toimeenpannulle etniselle puhdistuspolitiikalle. Parempi jos he olisivat pysyneet lestissään. Pitäisikö siis sanoa: filosofien pitää ottaa kantaa, edellyttäen että heidän kannanottoonsa ovat oikeita?
8. Huomautettakoon tässä yhteydessä, että tämä, sanoisinko, *looginen liikkumatila* ”moraali”-sanan ja puhujan oman kannan välillä tekee ymmärrettäväksi sanan (ja sen lähisukulaisten kuten ”moralismi”, ”moralisointi”) ironisen käytön. Sanaa käytetään näin kun haluaa ottaa eäisyttä johonkin asenteeseen, jota yleensä pidetään moraalisesti oikeutettuna.
9. Moraaliset neuvot ovat verrattavissa kommentteihin, jotka saan kollegoilta antaessani heille kirjoittamaani filosofista tekstiä luettavaksi. Parhaat kommentit ovat ne, jotka auttavat minua sanomaan sen, mitä olisin alunperin sanonut jos olisin kyennyt. Kommentit ovat ikäänkuin oikeiteitä minun omaan ajatteluuni. Tilanne on aivan toisenlainen jos kritiikki saa minut muuttamaan tekstiäni siitä huolimatta, että en itse ymmärrä sitä, vaikkapa siksi, että kritiikki on valta-asemassa tai auktoriteetti.
10. Kuten Raimond Gaita huomauttaa kirjassaan *Good and Evil: An Absolute Conception*, moraalissa ei ole ihmelapsia, siinä ei jaeta Nobelpalkintoja eikä järjestetä visailuja.
11. Dostojevskij: *Rikos ja rangaistus*, 1. osa, 6. luku (1. nide, ss. 78-79).
12. Mt., 2. osa, 1. luku (1. nide, s. 110).
13. Tämän artikkelin versioita on esitetty sekä Jyväskylässä Erik Ahlman-luentona että Turussa professori Juhani Pietarisen 60-vuotisseminaarissa. Haluan kiittää näiden tilaisuuksien osallistujia heidän kommentistaan. Heidän ohellaan haluan erityisesti kiittää Olli Lagerspetzia, Hannes Nykästä, Göran Torrkullaa sekä *niin & näin*-lehden nimetöntä referettä.

KIRJALLISUUTTA

- Backström, Joel ja Göran Torrkulla (toim.): *Moraalifilosofiska essäer*. Thales, Tukholma painossa.
- Diamond, Cora: ”Eating Meat and Eating People” hänen kirjassaan *The Realistic Spirit*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991.
- Dostojevskij, F. M.: *Rikos ja rangaistus*, suom. Juhani Konkka. Otava, Helsinki 1975.
- Gaita, Raimond: *Good and Evil: An Absolute Conception*. Macmillan, Houndmills 1991.
- Hollis, Martin: ”A death of one’s own” hänen kirjassaan *Reason in Action*. Cambridge University Press 1996.
- Häyry, Matti: ”Mitä on soveltava etiikka?” *Ajatus* 44 (1987), 162-175.
- Levi, Don S.: ”Hypothetical Cases and Abortion” *Social Theory and Practice* 13 (1987), 17-48.
- MacLean, Anne: *The Elimination of Morality: Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Routledge, Lontoo 1993.
- Oakley, Justin: ”Chapter 12: Applied ethics” teoksessa John V. Canfield (toim.): *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, Routledge History of Philosophy, Volume X. Routledge, Lontoo ja New York 1997.
- Thomson, Judith Jarvis: ”A Defense of Abortion” hänen kirjassaan *Rights, Restitution, and Risk*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986. (Ilmestyi alunperin aikakauslehdessä *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), 47-66.)
- Toulmin, Stephen: ”How medicine saved the life of ethics”, teoksessa Joseph P. DeMarco ja Richard M. Fox (toim.): *New Directions in Ethics*. Routledge and Kegan Paul, New York & Lontoo 1986.
- Tännsjö, Torbjörn: *Värdeetik*, 2. painos. Thales, Tukholma 1993.
- Winch, Peter: ”Moral Integrity” hänen kirjassaan *Ethics and Action*. Routledge and Kegan Paul, Lontoo 1972.