

# Antiteodikea, traagisuus ja sopiva etäisyys koronakriisissä



## JOHDANTO

Koronaviruspandemia, kuten historian aiemmatkin pandemiat, on aiheuttanut valtavaa kärsimystä suurelle joukolle ihmisiä kaikkialla maailmassa. Ihmiset ovat sairastuneet vakavasti ja osa heistä on kuollut. Monet ovat joutuneet välillisesti kärsimään esimerkiksi rajoitustoi-  
mien taloudellisten ja sosiaalisten vaikutusten seurauksena. Pandemioiden aiheuttamia kärsimyksiä voidaan tarkastella teologisen ja filosofisen teodikeaongelman valossa, joka artikkelissamme muokkautuu kuitenkin klassisista muodoistaan hieman poikkeavaan asuun.

Perinteisen teodikeakeskustelun näkökulmasta voidaan kysyä, miksei hyvä, kaikkivaltias ja kaikkitietävä Jumala (jos hän olisi olemassa) yksinkertaisesti poistaisi covid-19-tautia ja sitä aiheuttavaa virusta maailmasta. Sekulaari kriittinen teodikeakeskustelu voi problematisoida esimerkiksi käsityksen historian suunnasta tai tarkoituksenmukaisuudesta (kenties katastrofien kautta kulkevana) ”edistykseenä”.

Pohdimme artikkelissamme pandemian ja teodikean yhteyttä viittaamalla – aikamme

koronakriisin kontekstissa mutta yleisempiä näköaloja tavoitellen – niin uskonnonfilosofiassa kuin kaunokirjallisuudessakin esiintyvään antiteodikea-ajatteluun, joka asettuu jyrkästi teodikeoita vastaan kyseenalaistaen erityisesti niiden pyrkimykset perustella kärsimystä jollakin tavalla mielekkäänä tai tarkoituksenmukaisena. Lähestymistapamme yhdistää uskonnonfilosofian ja kirjallisuuden tutkimuksen näkökulmia siten, että kysymme näiden tieteenalojen lähtökohdista käsin, mikä on eettisesti asianmukainen tapa suhtautua toiseen ihmiseen erityisesti pandemian oloissa. Tarjoamme tähän kysymykseen vastaukseksi ”abstraktin toisen” käsitteen mahdollistamaa tarkastelua ihmisen tilan traagisuudesta ja sopivasta etäisyydestä. Perusväitteemme on, että antiteodikean kehittäminen edellyttää traagisuuden, toiseuden ja etäisyyden käsitteistöä.

Analyysimme ytimessä on teodikea-ajattelun moraalinen kritiikki. Teodikea-ajattelun eettisiin ongelmiin on erityisen tärkeää tarttua koronakriisin kaltaisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa. Harva katsoo tappavan taudin sinänsä johtavan mihinkään hyvään – ellei

uskota ”kärsimys jalostaa” -tyyppiseen naiiviin sielunmuokkausteodikeaan, jonka mukaan ihmisen sielu kultivoituu kärsimyksen myötä aiempaa paremmaksi.<sup>1</sup> Tästä huolimatta pandemian vaikutuksia torjuttaessa joudutaan jatkuvasti – esimerkiksi terveydenhuollon ja talouden alueella – tekemään päätöksiä, joiden seurauksista jotkut joutuvat kärsimään enemmän kuin toiset ”yhteisen hyvän” nimissä. Nämä päätökset perusteluineen ovat eräänlaisia kärsimyksen merkityksellistämisen toimia.

Artikkelimme aluksi esittelemme teodikean ja antiteodikean peruskäsitteet, minkä jälkeen käsittelymme jakautuu kahteen pääosaan. Pohdimme ensin toisen ihmisen kärsimyksen välineellistämisen ja sellaiseen ajautuvan teodikea-ajattelun problematiikkaa erityisesti pandemian aikana, jolloin ihmisen traagisuus korostuu erityisesti siinä mielessä, ettemme voi välttää kohtelemasta toisia välineinä. Tragedioissa on antiikista asti tarkasteltu tilanteita, joissa ihminen pyrkii hyvään mutta tekee väistämättä pahaa ja joissa voidaan valita vain huonojen vaihtoehtojen välillä.<sup>2</sup> Esimerkiksi vaarallisten tautien leviämistä tarkastelevia traagisia romaaneja, kuten Albert Camus’n *Ruttoa* (1947) ja Philip Rothin *Nemesis*-teosta (2010), voidaan lukea teodikeoiden ja kärsimyksen merkityksellistämisen kritiikkeinä.<sup>3</sup> Niiden ilmentämä antiteodikea-ajattelu voidaan kiteyttää näkemykseksi, jonka mukaan toisten ihmisten kärsimyksen näkeminen merkityksellisenä – esimerkiksi jonkin ”suuremman hyvän” välineenä – on moraalisesti arveluttavaa. Samalla se rikkoo moraalisen mahdollisuuden välttämättömiä ennakkoehtoja.<sup>4</sup> Traagisuuden käsittelyn jälkeen tarkastelemme niin ikään pandemian torjuntaan ja teodikeakritiikkiin kytkeytyvää ajatusta, joka korostaa ”sopivan etäisyyden” säilyttämistä. Käsitteen avaamiseksi lainaamme venäläisen kirjallisuudentutkijan Mihail Bahtinin ajatuksia etäisyydestä<sup>5</sup> ja pohdimme sen

jälkeen turvavälien merkitystä ja abstraktin toisen ideaa etäisyydestä käytävässä keskustelussa.

Kaunokirjalliset lähteet ja käsitteet toimivat peilinä ajankohtaisen pandemian esiin nostamiin – mutta siitä riippumatta pysyvästi huomionarvoisiin – toisen kärsimyksen merkityksellistämisen ja välineellistämisen ongelmiin. Filosofian ja kirjallisuudentutkimuksen näkökulmia yhdistäen voidaan merkittävästi syventää eettistä (ja ehkä poliittistakin) keskustelua siitä, miksi teodikea-ajattelu eri muodoissaan on hylättävä.

## TEODIKEA JA ANTITEODIKEA

Taiteen ja kirjallisuuden sekä filosofian ja teologian ikuisiin kysymyksiin lukeutuu pahuuden ja kärsimyksen ongelma, jota on pohdittu vähintään Vanhan testamentin *Jobin kirjasta* lähtien. Miten erityisesti viattomien kärsimykseen tulisi eettisesti suhtautua? Voiko kärsimyksestä seurata jotain hyvää? Voiko sillä olla jokin mieli tai merkitys?

Teologian ja uskonnonfilosofian historiassa on esitetty teodikea-argumentteja, jotka pyrkivät oikeuttamaan näennäisesti mielettömän kärsimyksen esimerkiksi osana Jumalan harmonista kokonaissuunnitelmaa. Teodikeoissa vastataan ateistiseen haasteeseen, jonka mukaan kaikkivaltiaan, kaikkietävän ja täydellisen hyvän Jumalan olemassaolo on mahdotonta tai ainakin erittäin vaikeaa sovittaa yhteen kärsimyksen todellisuutta koskevan kiistattoman empiirisen tosiseikan kanssa. Teodikean kannattajat pohtivat Jumalan ”perustetta” sallia tarkoituksettomalta vaikuttava paha ja kärsimys esimerkiksi viittaamalla ihmisellä olevaan vapaaseen tahtoon tai kärsimyksen aikaansaamaan kasvattavaan vaikutukseen eli ”sielunmuokkaukseen”. Vaikka kärsimystä ei eksplisiittisesti välineellistettäisi, sen instrumentaalinen rooli jonkin ”suuremman hyvän” tai Jumalan salattujen päämäärien

palveluksessa näyttäytyy ilmeisenä niin vapaata tahtoa kuin sielullista kasvua ja ”jalostumista” koskevilla teodikea-argumenteilla.<sup>6</sup>

Niin Camus’n *Rutto* kuin *Jobin kirjakin* edustavat tällaisille kärsimyksen oikeuttamis- ja merkityksellistämispyrinnöille vastakkaista ”antiteodikean” ajatusta: niiden näkökulmasta on väärin välineellistää toisen kärsimys min-kään ”kokonaishyvän” palvelukseen – olipa tuo kokonaishyvä tulkittu uskonnollisesti tai sekulaaristi. Camus’n romaanissa tappava tauti leviää karanteeniin joutuvaan Oranin kaupunkiin. Elämää koossapitävät tottumukset keskeytyvät. Viranomaiset ovat aluksi epäuskoisia, sitten varotoimissaan maltillisia välttämättä levot-

tarjonneet mm. Phillips 2004 ja Levinas 2006 (erityisesti ko. teokseen sisältyvässä artikkelissa ”Useless Suffering”, alun perin 1982).

- 5 Bahtin tunnetaan laajalti karnevaalia koskevista tutkimuksistaan, mutta pandemian aikana on paikallaan nostaa keskusteluun vähemmälle huomiolle jäänyt karnevaalin vastakohta eli etäisyys, johon Bahtin suhtautuu karnevaalin yhteydessä kriittisesti. Koronapandemia täyttää monia ”antikarnevaalin” piirteitä. Emme kuitenkaan käsittele artikkelissamme etäisyyttä kerronnan keinona (vrt. Wayne C. Booth) tai esteettisen kokemuksen piirteitä (vrt. Edward Bullough), johon kuuluu lähtökohtaisesti etäisyys tietoisuutena esityksen fiktiivisyydestä.
- 6 Uskonnonfilosofinen teodikeakeskus on tätä kaavamaisista asetelmista paljon sofistikoituneempi. Usein filosofit tekevät erottelun pahan ja kärsimyksen ongelman *loogisen* ja *evidentiaalis* version välillä, samoin kuin varsinaisten teodikeoiden ja ”pelkkien puolustusten” välillä. Loogisessa pahan ongelmassa teismi ja kärsimyksen olemassaolo katsotaan loogisesti yhteensovittamattomiksi (eli pahan tai kärsimyksen todellisuuden myöntävän teistin väitetään ajautuvan ristiriitaan), kun taas evidentiaalinen ongelma esittää kärsimyksen episteemisenä haasteena teistille. Pelkät puolustukset eroavat varsinaisista teodikeoista siinä, etteivät ne väitä jonkin tietyn jumalallisen perusteen olevan kärsimyksen sallimisen todellinen peruste (tai meidän voivan tietää sellaisista perusteista) vaan ainoastaan, että jokin tietty tällainen peruste (esimerkiksi se, että Jumala on luonut ihmiselle vapaan tahdon) *voisi* olla Jumalan oikeutus pahan olemassaololle. Esimerkiksi ”vapaan tahdon puolustus” pyrkii siirtämään todistuksen taakan ateistille esittämällä, että jossakin mahdollisessa maailmassa Jumala sallii pahan ja kärsimyksen siksi, että ne syntyvät sivutuotteena ihmisen vapaasta tahdosta, jonka olemassaolo on hyvä asia. Emme voi kuitenkaan tietää, ettei juuri tuo mahdollinen maailma olisi aktuaalinen. (Vrt. myös esim. Visala & Vainio 2011.) Nämä eri versiot jatkavat kaikki omalla tavallaan ”teodisistista” keskustelua kärsimyksestä pitäen teoreettisena teodikea-ongelmaan vastaamista olennaisena tavoitteena. Keskeisiä uskonnonfilosofisia puheenvuoroja teodikeaproblematiikkaan ovat viime vuosikymmeninä olleet mm. van Inwagen 2006 ja Stump 2010; ks. myös useita artikkeleja teoksessa Wiertz 2021.

- 
- 1 Sielunmuokkausteodikean (”soul-making theodicy”) elvyttäjänä viime vuosikymmenten analyyttisessä uskonnonfilosofiassa tunnetaan erityisesti John Hick (1978 [1966]). Ytimekkään kriittisen yleiskatsauksen tarjoaa esim. Lehtonen 2003.
  - 2 Laajemmassa mielessä traagiseksi voidaan kutsua myös tilannetta, jossa valinta kahden (tai useamman) keskenään yhteensopimattoman hyvän asian välillä johtaa väistämättä jostakin luopumiseen: kaikkea, mitä voitaisiin tai pitäisi tehdä, ei voida tehdä; jokin hyvä on jätettävä tekemättä.
  - 3 Näistä romaaneista teodikeakritiikkeinä ja *Jobin* kirjan uudelleenkirjoituksina, ks. Kivistö 2020, luvut 4 (Roth) ja 6 (Camus). Kirjallisuuden epidemiakuvaukset ovat nousseet koronapandemian aikana uuteen suosioon. Ks. esim. Halkonen 2020; Korpua 2020; Sundberg 2020.
  - 4 Tässä ei ole mahdollista käsitellä laajasti erilaisia teodikea- ja antiteodikea-ajattelun muotoja. Vrt. esim. Kivistö & Pihlström 2016; Kivistö 2020; Pihlström 2018, 2020a. Wiertzin (2021) tuore kokoomateos tarkastelee monipuolisesti teodikea-argumentteja ja niitä vastaan suunnattua kritiikkiä nykyisessä uskonnonfilosofiassa arvioiden erityisesti analyyttisen uskonnonfilosofian kontribuutioita debattiin. Syvällisiä filosofisia näkökulmia teodikean moraaliseen vastuuttomuuteen ovat

tomuuden herättämistä. Pian sairaita kuitenkin ryhdytään eristämään. Kukaan oranilaisista ei ole varautunut eristettynä olemisen tunteeseen, yksitoikkoisuuteen tai rutiinien rikkoutumiseen, vaan asukkaat vaipuvat monotonisen elämän uuvuttamina välinpitämättömyyden valtaan. He hakevat tukea jesuiitasta, joka kehottaa kansalaisia jättäytymään luottavaisina kohtalonsa huomaa. Teoksen keskeinen vastakkainasettelu kiteytyy jesuiitta Paneloux'n ja lääkäri Rieux'n välille. Epidemian riehuessa jesuiitta järjestää rukousviikon kirkossa, jonne kansa pakkautuu tartuntavaarasta piittaamatta kuulemaan saarnaa. Jesuiitalle sairastuneet lapsetkin ovat merkki Jumalan vaativasta rakkautesta, jota ihmisjärki ei voi ymmärtää. Lääkäri taas toimii velvollisuuseetiikan mukaan ja pyrkii pelastamaan niin monta sairastunutta kuin mahdollista. Hän kieltäytyy näkemästä lasten kuolemassa mitään tarkoituksenmukaisuutta. Jesuiitan hahmossa Camus ei kritisoi vain kärsimystä merkityksellistävää puhetta vaan myös passiivisuuteen tuudittavaa viestiä siitä, ettei mikään lopulta ole ihmisten käsissä. Traagisuudesta huolimatta ihmisten on toimittava.

Romaanin perusajatus voitaneen kiteyttää sanomalla, että meillä on velvollisuus lievittää kohtaamaamme kärsimystä aina, kun se on mahdollista. Kärsimykselle ei kuitenkaan tule ulkopuolelta antaa merkityksiä, jotka kärsijä itse kokee vieraiksi. Teodikea ilmentää kärsimyksen uhrin näkökulman huomiotta jättämistä eli tuon näkökulman puutteellista tai virheellistä tunnustamista käsitteiden ”recognition” tai ”acknowledgment” tarkoittamalla tavalla.<sup>7</sup> Antiteodikea ei kuitenkaan sellaisenaan merkitse ateismia, vaan pikemminkin kärsimyksestä käytävän filosofisen, teologisen ja yleisemmin kärsimyksen merkityksiä ja merkityksettömyyttä koskevan keskustelun irrottamista teodikean viitekehystä. Teodikeat voivat olla sekulaareja,<sup>8</sup> jolloin kärsimys merkityk-

sellistyy esimerkiksi historiallisen, poliittisen tai taloudellisen ”välttämättömyyden” tai tarkoituksenmukaisuuden käsittein – aivan kuten uskonnollisen diskurssin puitteissa voi esiintyvä antiteodikea-ajattelua.

Niin filosofisissa kuin kaunokirjallisissakin muodoissaan antiteodikea-argumentaatio suhtautuu kriittisesti etenkin angloamerikkalaisessa analyttisessä uskonnonfilosofiassa vallalla olevaan teodikea-ajattelun mukaiseen suuntaukseen, jossa teodikean onnistunutta esittämistä pidetään teismien hyväksyttävyyden välttämättömänä ehtona. Tällöin oletetaan, että teistin on tarjottava teoreettinen vastaus pahan ja kärsimyksen ongelmaan. Käytämme käsitettä ”teodikea-ajattelu”, englanniksi theodicism, laajassa merkityksessä. Myös ateisti voi edustaa teodikea-ajattelua, jos hänen mukaansa teistin *pitäisi* tuottaa teodikea mutta teismi epäonnistuu siinä. Itse asiassa useimmat ateistit ovat ”teodisisteja” tässä mielessä, koska he edellyttävät teismiltä teodikean muotoilemista ja katsovat teismien siinä epäonnistuvan. ”Teodisismi” on siis normatiivinen käsite, jolla kuvataan kärsimystä koskevaan filosofiseen ja teologiseen ajatteluun kohdistuvia vaatimuksia; se ohjaa pahan ja kärsimyksen ongelmaa koskevaa teorianmuodostusta samaan tapaan kuin esimerkiksi evidentialismin voidaan ajatella normittavan teismistä ja ateismista käytävää keskustelua edellyttämällä, että Jumalan olemassaoloa koskeville uskomuksille on tarjottava rationaalisesti arvioitavaa evidenssiä. Antiteodikea-ajattelun tavoitteena on vapauttaa meidät tällaisesta normatiivisesta ohjauksesta kärsimystä koskevassa ajattelussamme.

Teodikean käsitteemme on laaja, sillä se kattaa sekulaarit teodikeat, joissa pahuuden tai viattoman kärsimyksen olemassaoloa oikeutetaan jollakin muulla kärsivää yksilöä suuremmalla voimalla tai tarkoituksella kuin jumalallisella suunnitelmalla. Tällöin kärsimis-

tä perustellaan esimerkiksi historian teleologisella kehityksellä, kansakunnan taloudellisella kilpailukyvyllä tai (koronakriisin yhteydessä) talouden selviytymisellä rajoitustoimista tai lasten ja nuorten hyvinvoinnilla (jolla on kauaskantoisia yhteiskunnallisia vaikutuksia). Vaikka taloudelliset argumentit ovat pandemian hallinnassa olennaisia, niiden soveltaminen kärsimyksen *oikeuttamiseen* on yhtä ongelmallista kuin teistinen teodikea-ajattelu. Samoin ongelmallista on oikeuttaa esimerkiksi vanhusväestöön leviävän taudin aiheuttamat kuolemat sillä perusteella, että lasten ja nuorten hyvinvoinnin kannalta on tärkeää olla rajoittamatta heidän koulunkäyntiään ja harrastuksiaan.

Tarkoituksenamme ei kuitenkaan ole esittää yleistä argumenttia teodikeoita vastaan, vaan osoittaa, mitä merkitsee – koronakriisin oloissa ja kaunokirjallisuuden valossa – eettinen sitoutuminen antiteodikeaan ja millaista monipuolista lähdeaineistoa antiteodikea-ajattelu voi hyödyntää. Samalla on tärkeää korostaa antiteodikea-ajattelun itsekriittistä prosessimaisuutta: valmiin, lopullisen antiteodikean sijasta on paikallaan jatkuvasti tarkkailla, millaisia teodikea-ajattelun piileviä oletuksia omaan kärsimyksen käsitteellistämiseemme mahdollisesti jää. Olennaista on varoa, ettei teodikea ”palaa takaisin” mahdollisesti houkuttelevana ajatuksena siitä, että kun on muotoiltu antiteodikea, on päädytty harmoniseen teoriaan kärsimyksen luonteesta.<sup>9</sup>

## KÄRSIMYKSEN VÄLINEELLISTÄMINEN

Teodikeat, niin uskonnolliset kuin sekulaaritkin, ovat nähdäksemme teeskenteleviä<sup>10</sup> yrityksiä selittää kärsimys tarkoituksenmukaisena osana jotakin suurempaa kokonaisuutta tai päämäärää ja näin kiillottaa rosainen inhimillinen kokemus joksikin sellaiseksi, mitä se ei tosiasiallisesti ole. Jobin kärsimystä tämän syntisyydellä selittelevät ”ystävät” voivat yhtä

- 7 Ks. Kivistö & Pihlström 2016, luku 6, tämän ajatuksen kehittelystä ”transsendentaalisen antiteodikean” suuntaan. Väitämme, ettei ole ainoastaan moraalisesti väärin vaan moraalien mahdollisuuden välttämättömän ennakoehdon – toisen kärsimyksen tunnustamisen – rikkomista ryhtyä teodikea-ajatteluun. Vaikka keskitymme tässä ensisijaisesti *moraaliseen antiteodikeaan*, Lauri Snellmanin (2020) teknisesti sofistikoitunut pyrkimys puolustaa metafysiikan luonnetta koskevan periaatteellisen keskustelun tasolla eräänlaista käsitteellistä antiteodikeaa moraalista antiteodikeaa fundamentaalisekään on huomionarvoinen. Kattava vastaus Snellmanin argumentaatioon edellyttäisi metafysiikan ja etiikan välisen suhteen perin pohjaista selvittelyä.
- 8 Artikkelimme toinen anonyymi arvioija pitää puhetta sekulaareista teodikeoista mielettömänä, jopa oksymoronisena. Yksi tämän kirjoituksen pääpyrkimyksistä on kuitenkin osoittaa, että teodikeadiskurssilla on kiinnostava roolinsa myös sekulaarissa, esimerkiksi pandemiaan liittyvässä kontekstissa. Kirjallisuudentutkimuksessa sekulaarilla teodikealla voidaan ymmärtää esimerkiksi kärsimyksen tarkoitusta yksilön elämänsä perustelevia näkökulmia tai sellaisia kerronnallisia ratkaisuja kuin onnellinen lopetus, vaikeuksien kautta voittoon -juoni tai muu koherenssia luova rakenne, jossa kärsimys saa merkityksiä osana kokonaiskuvaa. Tällainen kerronta voi joko kannattaa teodikeoihin kuuluvaa kärsimyksen merkityksellistämistä tai kritisoida sitä. Kirjallisuuden sekulaareista teodikeoista, ks. Kivistö 2020.
- 9 Vrt. Pihlström 2020b.
- 10 Ajatus teodikeasta vilpillisinä teeskentelyinä on keskeinen Immanuel Kantin teodikeakritiikin huipentavassa Job-luennassa. Kantin ”teodikeaessee” (1791 [1791]) toimii siksi lähtökohtana eettiselle antiteodikea-ajattelulle, joka painottaa (Kantin kuvaaman Job-hahmon tavoin) teodikeoiden hylkäämisen ”rehellisyttä” tai ”totuudenmukaisuutta” (Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit; sincerity, truthfulness). Vrt. Kivistö & Pihlström 2016, luku 2; Kivistö 2020, luku 2; teodikeaproblematiikan kytkeytymisestä kysymyksiin realismista ja totuudesta vrt. myös Pihlström 2020a.

vilpittömästi uskoa teodikeoihinsa kuin Job syyttömyyteensä, mutta keskeinen ero ilmenee siinä, että he valjastavat Jobin kärsimyksen palvelemaan näitä selitysmalleja. He selittävät asioita etukäteen omaksuttujen oppien mukaan, eivät yksilön kokeman merkityksettömyyden kannalta. Jobin tuska on heille väline ideologian palveluksessa. Nykyteodisisti, joka tulkitsee lähimmäisensä koronataudin Jumalan salatuksi tarkoitukseksi, toimii samoin.

Koronaviruksen leviämiseen reagoitaessa on korostunut tarve suojella erityisesti vanhuksia ja muita riskiryhmiä. Näin vältämme välineellistämisen: haavoittuvimpien ei anneta kärsiä ja kuolla. Tämä onkin eettisesti välttämätön tapa suhtautua koronakriisiin; kuten usein todetaan, moraalimme mitta on tapamme suhtautua heikoimpiin. Kun pyrimme itse ehkäisemään sairastumisen noudattamalla rajoituksia, varjelemme ennen kaikkea muita, joihin voimme – kenties oireettomina – taudin levittää. Suojeluvälvoitteeseen liittyy myös rehellisyys tautia koskevien tosiseikkojen edessä: on ymmärrettävä, että kuka tahansa voi tietämättään tartuttaa muita.

Mikäli toisten välineellistämisen välttämisen velvollisuus asetetaan koronatoimia ohjaavaksi periaatteeksi, antiteodikea-ajattelua ei tarvitse välttämättä edellyttää. Välineellistämisen välttäminen ja antiteodikea-ajattelu kuitenkin tukevat toisiaan. Jos yhteiskunnan annettaisiin toimia ”normaalisti” vailla rajoituksia, uhraisimme vanhuksat ja muut tautiin kuolevat oletetun kokonaisedun hyväksi – mikä olisi moraalisesti sietämätöntä. Yhtä lailla (kenties vielä ilmeisemmin) sietämätöntä on ajatella, että kaikkivaltias ja hyvä Jumala jollakin moraalisesti hyväksyttävällä perusteella sallisi yksilön mielettömän kärsimyksen, vaikkapa viattoman vanhuksen vakavan sairastumisen – tai ääriesimerkissä kokonaista yhteisöä kohtaavan kansanmurhan.<sup>11</sup> Teistin on myös

haastavaa perustella, miksi Jumala sallisi ”edes” koronaviruksen (saati historiassa raivonneiden väestöistä kymmeniä prosentteja tappaneiden ruttoepidemioiden) leviämisen. Jos tosiaan olisi olemassa Jumala, joka on kaikkivaltias, kaikkietävä ja täydellisen hyvä, olisiko hän päästänyt jo nyt liki 200 miljoonaa ihmistä sairastuttaneen ja heistä yli neljä miljoonaa surmanneen taudinaiheuttajan riehumaan rakastamansa ihmiskunnan keskuudessa? Antiteodikea-ajattelijan argumentti on yksinkertainen: kun katsotaan vaikkapa covid-19-tautiin sairastuneen vanhuksen kärsimystä ja kuolemaa, on vaikeaa hyväksyä, että käsillä olisi teoreettinen filosofis-teologinen ongelma, jonka ”ratkaiseminen” analyttisin argumentein olisi mielekästä tai eettisesti hyväksyttävää. Ja jos Jumalalla (tai historiallisella teleologialla) olisi hyvät perusteet koronakärsimysten sallimiseen, sellaisen kuvitellun Jumalan (tai historian) kanssa olisi moraalinen näkökulmasta parempi olla olematta missään tekemisissä.<sup>12</sup>

Välineellistämisen teodisistisia taustaolehtuksia kritisoitaessakin on kuitenkin huomattava, että pandemialta puolustautuessamme välineellistämme väistämättä ihmisiä. Moni yrittäjä ja palkansaaja ajautuu konkurssiin tai menettää työpaikkansa, kun ravintoloiden ja muiden yritysten toimintaa rajoitetaan. Talousahdingossa moni saattaa joutua elämään ikävemmän ja jopa lyhyemmän elämän kuin olisi voinut elää koronattomassa maailmassa. Tästä pessimistisestä näkymästä ei tietenkään seuraa kenellekään lupaa olla piittaamatta rajoituksista; moisesta vastuuttomuudesta seuraisi vielä paljon enemmän kärsimystä. Koronakriisi muistuttaa kuitenkin siitä, että myös toimiessamme hyvin ja oikein – jopa silloin, kun teemme kaikkemme – toimimme ihmiselle lankeavassa *traagisessa tilanteessa*. Ja kun ryhdymme ”mittaamaan” kärsimyksen määrää – esimerkiksi sanoessamme, että ”vielä

paljon enemmän” joudutaan kärsimään, jos rajoituksia ei noudateta – olemme jo astuneet askeleen koronateodikea-ajattelun tiellä.<sup>13</sup>

Traagisuutta korostaa, että saatamme levittää infektiota tietämättämme, kuten Philip Rothin New Jerseyyn 1950-luvun polioepidemiaa kuvaavan *Nemesis*-romaanin (2010) Bucky Cantor, liikunnanopettaja, joka pyrkii tekemään velvollisuutensa ja auttamaan alueensa lapsia mutta tartuttaa samalla polion moiniin lapsiperheisiin. Romaani valottaa osuvasti sitä, kuinka elämän suunta traagisesti muuttuu henkilön omien tekojen seurauksena vastoin hänen tahtoaan. Cantor pyrkii huolehtimaan kaikin tavoin siitä, etteivät lapset altistuisi poliolla, ja hän auttaa uupumatta hätään joutuneita perheitä. Epidemian edetessä hän pohtii, pitäisikö hänen jäädä kaupunkiin perheiden tueksi vai lähteä vuorille lasten kesäleirille, jonne parempiosaiset pakenevat ja jossa hänen tyttöystävänsä häntä odottaa. Pitkän harkinnan jälkeen Cantor päättää matkustaa. Traagisessa tilanteessa toimintavaihtoehdot eivät kuitenkaan ole yksinomaan henkilön itsensä valittavissa, koska hän ei tiedä, mitä valitessaan valitsee. Lopputulokset ei myöskään ole riippuvainen hänen hyvistä teoistaan. Cantor kuljettaa polioviruksen kesäleirille ja levittää virusta lasten parissa. Erityisen tarkasti seurataan erään Cantorin suosikkioppilaan sairastumista, kun lupaava uimahyppääjänuorukainen saa vähitellen sairauden oireita. Cantorin elämä on traaginen juuri siksi, että hän levittää sairautta tietämättään. Vähitellen kasvava tietoisuus tästä muuttaa koko hänen loppuelämänsä, jota hän jäsentelee syyllisyyden kautta oltuaan aiemmin kykenemätön näkemään omaa pahuuttaan. Teoksessa pohditaan toistuvasti teodikean ongelmaa: sairastuneiden lasten vanhempien rukoukset eivät estä lasten kuolemia, ja Cantor haastaa ajatuksen sellaisen Jumalan hyvydestä, joka sallii lasten menehtyä.

Cantorin tapaus ei ole poikkeuksellinen vaan tavallinen. Kyse ei ole vain yksilöllisen traagisen sankarin tilanteesta vaan ihmisistä ylipäätään. Kuten polioon sairastuneen pojan isä toteaa, jokainen heistä on toiminut koko ajan täysin oikein, mutta se ei poista traagista ulottuvuutta.<sup>14</sup> Velvollisuuden noudattaminenkaan ei riitä, vaan ihminen päätyy Oidipuksen tavoin olemaan syyllinen tietämättään tai tekemään tahtomattaan pahaa. Juuri tämä on keskeinen elementti traagisessa asetelmassamme. Traagisuutta varten ei tarvitse kuvitella yli-inhimillisiä ”kohtalon voimia” musertamaan yksilöä. Traagisuus on ihmisen tilanteessa itsessään, ja siihen kuuluu olennaisesti ihmisen oma toiminta. Vastuullisimmillammekin joudumme – tietämättämme tai jopa tiedostaen –

- 
- 11 Kaikessa nykyteodikeakeskustelussa ilmeinen esimerkki on holokausti, jonka tulkintoihin emme tässä puutu. Teodikeoiden moraalisesta ”hävyttömyydestä” (obscenity) erityisesti holokaustin jälkeen ks. Bernstein 2002.
  - 12 Kärsimystä teodikea-ajattelun näkökulmasta tarkastelevat uskonnonfilosofit korostavat käsittelytapansa puhtaasti teoreettista luonnetta: tietenkään teodikean (tai ”puolustuksen”) kannattaja ei esittelisi teodikeaansa kärsivälle ihmiselle. Esimerkiksi van Inwagen (2006) muistuttaa, ettei hänen pyrkimyksenään ole lohduttaa vaan tarjota yksinomaan intellektuaalista argumentaatiota. Antiteodikea-ajattelun näkökulmasta *juuri tämä* on metatavalla ongelma: kuvittelemalla, että kärsimystä voidaan lähestyä pelkkänä teoreettisena pulmana, teodisisti jo sivuuttaa kärsimyksen uhrin perspektiivin.
  - 13 Ihmiselämän kärsimysten ja taakkojen ”mittaamattomuuden” ajatuksesta ja sen suhteesta anti-teodikeaan ks. Saarinen 2020, luku 7.
  - 14 ”’You do only the right thing, the right thing and the right thing and the right thing, going back all the way. You try to be a thoughtful person, a reasonable person, an accommodating person, and then this happens. Where is the sense of life?’ It doesn’t seem to have any,’ Mr. Cantor answered.” (Roth 2011, 47.)

välineellistämään toisia ihmisiä ja heidän kärsimystään. Myös Rothin romaanissa rajoitustoimet kohdistuvat epätasaisesti: rikkaat perheet matkustavat rannikolle hengittämään raikasta meri-ilmaa, kun köyhän perheen lapset jäävät kaupunkiin pelaamaan palloa kuumilla katu-kiveyksillä. Tätä voitaisiin kuvata Emmanuel Levinasin etiikan näkökulmasta: viemme ikään kuin ”paikan maailmassa” toiselta, joka voisi tai olisi voinut olla olemassa meidän sijassamme.<sup>15</sup>

### ”SOPIVA ETÄISYYS” JA ANTIKARNEVALISMI

Välineellistämisen ja teodikea-ajattelutaipumusten problematiikkaan on reagoitava korostaen eräänlaista eettisen ajattelun edellyttämää *kriittistä etäisyyttä*. Tällä voidaan tarkoittaa monia asioita. Etäisyyden käsitteessä voi korostua koronarajoitusten edellyttämä konkreettinen fyysinen etäisyys muihin, mutta myös etäisyyden ottaminen omaan ajatteluun ja sen mahdollisiin ongelmiin, joille ehkä itse olemme sokeita. Etäisyys voi toisaalta merkitä kylmää ja välinpitämätöntä suhtautumista toisten kärsimykseen. Äärimmillään tämä ilmenee teodikean tavoittelemassa kokonaisnäkökulmassa, jota edellä on kritisoitu.<sup>16</sup>

Antiteodikea-analyysiä pandemiatilanteesta onkin siksi jatkettava etäisyyden käsitettä työstäen. Meidän on osattava katsoa toisten ihmisten elämää ja ennen kaikkea heidän kärsimyksiään – sekä omaa osuuttamme niissä – oikean ja kohteliaan etäisyyden päästä: ei liian läheltä, koska emme voi oikeasti jakaa toisen kokemusta eikä ole asianmukaista väittää voivansa niin tehdä,<sup>17</sup> muttei myöskään liian kaukaa. Juuri tästä Bucky Cantorin tyttöystävä Marcia moittii häntä: Cantor ei hänen mukaansa osaa ottaa asioihin ”oikeaa etäisyyttä” (right distance) vaan syyttää milloin itseään ja milloin Jumalaa tilanteissa, joissa syyppä ei ole nimettävissä.

Mikä sitten on ”sopiva” etäisyys? Tartuntoja levittävän kättely- ja halailuetäisyyden vaihtaminen turvaväliin ei onneksi katkaise ihmisten välistä yhteyttä, koska ihmisinä elämme ensisijaisesti kulttuurimaailmassa, jossa suhteitamme toisiimme määrittävät sosiaaliset ja normatiiviset eivätkä vain fyysiset tai biologiset seikat. Elämämme kulttuuriolentoina välittyä myös tietokoneen tai puhelimen ruudulta. Karanteenin tai sairauden olot merkitsevät silti yksilölle eristäytymistä muista.

Voisimmekin väittää, että pandemian vuoksi ylläpitämämme fyysinen etäisyys muihin ihmisiin on sen vuoksi niin hankala, että kyseessä on eräänlainen *antikarnevalistinen* tila. Venäläinen kirjallisuudentutkija Mihail Bahtin on klassikkoteoksessaan *François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru* (1965) kuvannut ihanteellista yhteiskunnallista tilannetta karnevaalina, vapauden ja ilon juhlena, jossa yhteiskunnan hierarkiat, etiketti ja ihmisten välimatka hetkeksi kumoutuvat.<sup>18</sup> Karnevaali on ihmisten välisten suhteiden modus, jossa vallitsee vapaa, tuttavallinen ja säädytön kontakti. Sen osallistava ilmapiiri pienentää välimatkan ihmisten välillä; karnevaalissa kaikki on muutoksen tilassa eikä kieltoja ole. Karnevaalin tärkein tapahtumapaikka eli – kirkon sijasta – tori oli Bahtinille koko kansan ideologinen miljö, jossa ihmiset sekoittuvat ja asettuvat taustasta riippumatta samalle tasolle ilman välimatkaa.<sup>19</sup>

Juuri tällaista karnevalistista vapauden tilaa pandemiat kokoontumisrajoituksineen koettelevat. Vaikka Bahtin itse ajatteli, että ruttoepidemia tarjosi esimerkiksi Boccaccion *Decameronessa* uudenlaisen tilan suoralle ja epäviralliselle puheelle sekä avasi kokonaan uudenlaisen elämän mahdollisuuden,<sup>20</sup> voimme kääntää ajatuksen toisin päin. Eikö ole ennemmin niin, että omana aikanamme pandemiat avaamisen sijasta sulkevat kohtauspaikat ja välimatkan kumoutumisen sijasta pa-



kottavat ihmiset etäisyyden päähän toisistaan kasvattamalla sosiaalista distanssia? Pandemia keskeyttää karnevalistisen utopiatodellisuuden tuomalla arkielämään abstraktin, absoluuttisen kiellon. Karnevaalille ominaisen tuttavallisuuden vastakohtana on Bahtinin ajattelussa keskiaikaisen yhteiskunnan hierarkkinen tila, jossa ihmisten väliset suhteet ovat vertikaalisia ja kaukaisia.<sup>21</sup> Etäisyys on tässä mielessä Bahtinille negatiivinen käsite.<sup>22</sup> Bahtinin mukaan karnevaaliin kuulumatonta elämää määrittävät lait, kiellot ja rajoitukset, joiden avulla kannatellaan ”keskiaikaista” hierarkkista järjestystä ja kirkollista pelon ilmapiiriä. Bahtin puhuu paljaasta ja absoluuttisesta kieltämisestä virallisen kulttuurin pääpiirteinä.<sup>23</sup>

Pandemian aika ikään kuin paljastaa, että karnevaalista on tullut meille tavallinen elämän rakenne, johon poikkeustilan rajoitukset vaikuttavat dramaattisesti. Karnevaalille ominaiset joukkokohtaukset ja tuttavallinen kontakti kielletään, viralliset instituutiot astuvat jälleen näkyvään asemaan, ja avautuu bahtinilaisittain keskiaikaiseksi mielytyvä kieltojen ja rajoitusten maailma, jonka symbolit ovat raskaita ja vakavia. Pandemia palauttaa näin pitkään jatkuneen karnevaalisaation jälkeen ihmissuhteisiin hetkellisesti karnevaalin ulkopuolisen ajanjakson, jonka piirteitä ovat sulkeutuminen ja erillisuus.

15 Vrt. esim. Levinas 1989, 82–83; 1999, 23–25.

16 Kiitokset anonymille refereelle ehdotuksesta täsmentää näitä etäisyyden merkityksiä.

17 Teodikea-ajattelun ohella näemme nykykulttuurin yleisessä emotionalistisessa orientaatiossa alttiuden harhakuvitelmalta siitä, että voisimme helposti ”jakaa” toisten kokemuksia – myönteisiä tai kielteisiä. Esimerkiksi empatian käsite voi olla ongelmallinen häivyttäessään ihmisten välisiä eroja; empatiaa tunnetaan helpommin läheisiä ja samastuttavia ihmisiä kohtaan. Hannah Arendt (1963) suhtautuu kriittisesti myötätunnon merkitykseen yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemisessa ja painottaa sen sijaan insti-

tuutioiden, oikeusperiaatteiden sekä poliittisten rakenteiden roolia. Häinkin valottaa ajatteluun kaunokirjallisuuden (Melvillen *Billy Budd*, Dostojevskin *Karamazovin veljekset*) avulla.

Aihetta on pohdittu runsaasti myös sosiologian ja mediatutkimuksen parissa (esim. Boltanski 2005) esimerkiksi kysymällä, mikä on katsojan ja kärsivän ihmisen välinen sopiva etäisyys mediavälitteisessä yhteiskunnassa. Sama kysymys asettuu Sontagin (2003) kärsimystä esittävien valokuvien analyysissä. Kärsimyksestä ja moraalisisista tunteista, ks. Kivistö 2020, luku 10.

18 Tässä artikkelissa viittaukset ovat englanninkieliseen editioon (Bakhtin 1984). Bahtin käsitteli karnevaalia lyhyemmin myös teoksessaan *Dostojevskin poetiikan ongelmia* (1963).

19 Ks. esim. Bakhtin 1984, 94, 167 ja 188.

20 Bakhtin 1984, 272, jossa hän siteeraa Boccaccion ajatuksia siitä, että kirjailija sijoitti *Decameronen* tapahtumat harkitusti kansan pariin eikä esimerkiksi kirkkoon tai filosofien kouluihin.

21 Tätä hierarkkista maailmankuvaa ilmentävät Bahtinin mukaan (1984, 402) esimerkiksi Danten *Divina commedian* maailman vertikaalinen rakenne ja Beatricen saavuttamattomuus sekä yleisemmin keskiajan kirjallisuuden kaukaisen prinsessan aihe.

22 Negatiivinen etäisyys luonnehtii myös esimerkiksi Kafkan romaanien maailmaa ja niihin sisältyvää byrokratian kritiikkiä. On huomattava, että Bahtinin ajattelussa etäisyys saa kuitenkin myös positiivisia piirteitä. Hänen ajatuksensa polyfoniasta eli moniäänisyydestä nojaa olennaisesti etäisyydelle. Polyfoniassa vallitsee näkökulmien tasa-arvoinen moneus, jossa tietoisuudet eivät kuitenkaan sulaudu toisiinsa. Kirjoituksessaan *Author and Hero in Aesthetic Activity* Bahtin korostaa Max Schelerin nojaten, että myös sympatian tunne riippuu olennaisesti ihmisten välisestä etäisyydestä ja erillisyydestä. Sympatia tarkoittaa toisen kärsimyksen kohtaamista nimenomaan toisen kärsimyksenä, ja se voi saada vain tätä kautta eettisen ulottuvuutensa. Vrt. Bakhtin 1990, 48: ”My suffering, my fear for myself, my joy are profoundly different from my compassion or suffering *with* the other, rejoicing *with* the other, and fearing *for* the other—whence the difference in principle in the way these feelings are ethically qualified.”

23 Keskiajan ja renessanssin maailmankuvien muutoksesta, ks. esim. Bakhtin 1984, 363.

Mutta toisin kuin Bahtinin ajattelussa, pandemian aikana etäisyyden aika ja kieltäminen ovat välttämättömiä ihmisten suojelemiseksi. Antikarnevalistisesti ymmärretyllä etäisyyden käsitteellä on näin merkitystä myös antiteodikea-ajattelun korostaman sopivan etäisyyden luonnehdinnassa. Etäisyyden pitäminen on yksi selkeä toimi, jolla jokainen voi torjua hallitsematonta karnevalisoitumista.<sup>24</sup>

## KUN TURVAVÄLIT UNOHTUVAT

Etäisyys ja teodikea nivoutuvat toisiinsa, kun muistetaan, ettei koronakuolemien katseleminen *liian etäältä* myöskään ole uhreja kohtaan oikein. Esimerkiksi ”löysien” koronatoimien maissa on saatettu ajatella, että huomattavakin kuolleisuus on ollut ikävä paha mutta silti jollakin tavalla ”sopiva hinta”, joka on maksettu siitä, että pitkällä aikavälillä talous ei kärsi yhtä pahasti kuin muualla ja näin kansalaisten kokonaiskärsimykset jäävät vähäisemmiksi. Vaikka näin olisikin – vaikka esimerkiksi Suomen koronastrategiaa löysempi malli loppujen lopuksi säästäisi arvokkaita elinvuosia verrattuna tiukemman linjan toimintaan<sup>25</sup> – rajoituksia vältettäessä voidaan väittää kohdeltavan taudin uhreja välineellistären. Tämän voidaan katsoa olevan väärin, vaikka sillä saavutettaisiin ”kokonaisedun” kannalta hyödyllisiä tavoitteita. Samoin on arvioitava laskelmia, joissa suoraviivaisesti liimataan jokin hintalappu säästettyihin elinvuosiiin ja kauhistellaan rajoitustoimien kustannuksia. Ne ovat jälleen teodikea-ajattelun sekulaareja ilmentymiä.

Kokonaisuuden näkökulmaa korostava koettaa asettaa koronakriisin aiheuttaman kärsimyksen osaksi mielekästä, tarkoituksenmukaista käsitystä maailmasta, jota hän katsoo hyvin etäältä. Kaaoksen keskellä pitäydytään optimismissa: ehkä kaikella sittenkin on jokin, vaikkakin kätkeyty, merkitys tai tarkoitus, joka paljastuu vasta ajan myötä? Antiteodikea-

ajattelu muistuttaa, että on (jälleen) kärsimyksen uhrin näkökulman väheksymistä pyrkiä näkemään kärsimyksen merkityksellisyyssielläkin, missä kärsijä itse ei sellaista voi nähdä (varsinkaan, jos hän on jo kuollut). Erityisesti pseudomerkityksellistävä toiveajattelu voi johtaa koronarajoitusten liian nopeaan poistamiseen; usein ”talouden avaamista” perustellaan kuitenkin nimenomaan kokonaisedulla. Tästä juontuu filosofisia, elämänfilosofisia, näköaloja siihen, miksi liiallinen optimismi on eettisesti kestämatöntä. Sen virheenä on teodikea-ajattelulle tyypillinen sopivan etäisyyden hämärtyminen.<sup>26</sup>

Strategia, jossa talous pidetään mahdollisimman ”avoimna” pitkällä tähtäyksellä saavutettavan suuremman hyödyn vuoksi uhreista huolimatta, vertautuu teodikeaan, jossa yksilön tarkoituksettomalta vaikuttavan kärsimyksen ajatellaan olevan oikeutettua jumalallisen suunnitelman puitteissa. Molemmissa tapauksissa vain hyvin kaukaa nähtävissä oleva ”kokonaiskuva” on yksilöltä itseltään kätkeyty. ”Loppujen lopuksi” asiat menevät hyvin, uskoo teodikeaan taipuvainen optimisti, vaikka matkan varrelle sattuisi katastrofeja. Voltairen *Candide*-pienoisromaani on tällaisen optimismin varhaista kritiikkiä.<sup>27</sup> Samaan tapaan on järkeilyt moni muukin tuhoisa ideologia, kuten kommunismi ja täysin säätelättömiin markkinoihin uskova äärimmilleen viety talousliberalismi. Antiteodikea-ajattelu sen sijaan kieltäytyy arvioimasta kärsimyksen ”hintaa”. On uhrin näkökulman vastuutonta sivuuttamista ajatella kärsimyksen olevan ”loppujen lopuksi” kehkeytyvästä kokonaishyvästä maksettava hinta ja kuvitella tästä syntyvän merkityksellisyyttä kärsimykseen. Kärsijälle itselleen lienee samantekevää, arvelevatko teodikeasta vakuuttuneet ystävät hänen olevan oikeutettu uhri Jumalan suurelle suunnitelmalle vai talouden kukoistukselle.

Toisten, kuten koronatoimissa epäon-  
nistuneiden, syyttelyn sijaan antiteodikean  
näkökulma kuitenkin muistuttaa, että meidän  
on osattava – jälleen sopivan etäisyyden pääs-  
tä – kääntää kriittinen katse itseemme, siihen,  
miten kukaan ei voi kokonaan välttää toisten  
välineellistämistä ja kärsimysten merkityksel-  
listämistä sen enempää korona-aikana kuin  
muulloinkaan. Antiteodikea-ajattelu merkitsee  
jatkovaa kyseenalaistavaa ja kriittistä pohdintaa  
siitä, mikä lopulta on sopiva etäisyys kärsimyks-  
seen. Meidän pitää – kirjaimellisesti – pysytellä  
toisistamme riittävän kaukana, muttemme  
saa ajautua liian kauas (kuviteltuun ”Jumalan  
näkökulmaan”),<sup>28</sup> jotta vielä kykenemme näke-  
mään, miksi hoivakodin vanhuksen uhraami-  
nen on väärin, vaikka se taloudellisessa katsan-  
nossa kollektiivista kokonaisuutta palvelisikin.

Useimpien on helppoa olla yhtä mieltä siitä,  
että on väärin uhrata yhteisen hyvän puolesta  
yksikin covid-19-tautiin menehtyvä vanhus,  
jonka kuolemaa mikään kansantaloudellinen  
argumentti ei voi *oikeuttaa*. Joka ajattelee sen  
voivan, on ajautunut eräänlaiseen (sekulaariin)  
teodisistiseen moraaliseen korrupioon.<sup>29</sup>  
Samalla antiteodikean logiikalla meidän on  
kuitenkin osattava katsoa – jälleen sopivan  
etäisyyden päästä, pandemian monimutkainen  
kokonaistilanne käsittäen – oman toimintam-  
me vaikutuksia, sekä jokapäiväisten toimien  
keskellä että arkisista pyrinnoistämme etään-  
tyen. Tappavan taudin levitessä ei ole perusteltua

24 Teodikeakritiikin yhdistäminen pandemiakuva-  
ukseen ei ole uusi ilmiö. Varhainen kaunokirjal-  
linen esimerkki aiheen käsittelystä on humanis-  
ti Nathan Chytraeuksen latinankielinen heksa-  
metrimuotoon laadittu runokirje Rostockin  
1500-luvun ruttoepidemiasta, *Epistola satyrica  
contra pestem* (1578). Satiirinen runo kuvaa ih-  
misten muuttuvaa käytöstä epidemian riehu-

essa saksalaiskaupungissa. Runoilija itse sanoo  
elelevänsä perheineen turvallisesti ja kokonaan  
kotonaan (*totaque domo ... manebo*), mutta hän  
hämmästelee ihmisten liikkeitä kaupungilla ja  
kirkkosalin tiivistä tunnelmaa. Runon jälkiosa  
sisältää varhaista teodikeakritiikkiä runoilijan  
todetessa, ettei Jumalakaan toivoisi ihmisten jät-  
täytyvän epidemian torjumisessa vain rukous-  
ten varaan vaan toimivan aktiivisesti tartuntojen  
vähentämiseksi ja välttävän kontakteja sairas-  
tuneisiin. Tyhjän lohdutuspuheen ja passiivisen  
kohtalon huomaan jättäytymisen sijasta runoi-  
lija puoltaa ajatusta viisaasta toimeliasuudesta  
hädän hetkellä. Runoilija tulkitsee Jumalan odo-  
tuksia todetessaan, että tämä odottaa ihmisiltä  
pyhää viisautta (*prudentia sancta*). Myöhemmin  
kirkkosaliin pakkautumista kritisoi samaan ta-  
paan Camus (vrt. edellä).

25 On toki esitetty vakuuttavasti, että epidemi-  
an tehokas hallinta on myös talouden kannalta  
edullisinta. Emme arvioi tätä keskustelua, koska  
emme ole sen enempää epidemiologeja kuin  
taloustieteilijöitäkään. Toki tässäkin ajatusku-  
lussa epidemian pitäminen kurissa on taloudelle  
parasta ”lopulta”, ”pitkällä aikavälillä” ja ”koko-  
naisuuden kannalta” – ja niinpä tämänkin ar-  
gumentin teodikeaulottuvuus on tunnistettava,  
jottei teeskennellen merkityksellistetä vaikkapa  
konkurssin kohtaaman yksilön kärsimystä.

26 Optimismin ja pessimismin sijasta antiteodikea-  
ajatteluun kytkeytyy luontevasti pragmatisti  
William Jamesin edustama *meliorismi*, joka ei  
pidä sen enempää myönteistä kuin kielteistä-  
kään lopputulosta vääjäämättömänä. Melioris-  
mi ei yleisemminkään korosta ”kokonaisuutta”  
vaan rajallisia, yksittäisiä, aina epätäydellisiä in-  
himillisiä näkökulmia maailmaan ja tähdentää,  
että meidän on jatkuvasti tehtävä kaikkemme  
pahuuden ja kärsimyksen torjumisessa ja maa-  
ilman parantamisessa vailla varmuutta onnistu-  
misesta. Vrt. Pihlström 2018.

27 Ks. Kivistö 2020, luku 2.

28 Teodikea-ajattelun voidaan katsoa pyrkivän  
”Jumalan näkökulmaan”, kokonaiskuvaan  
maailmasta sellaisena kuin se on ihmisestä  
riippumatta, ja asettavan niin kärsimyksen kuin  
sen sallimisen perusteetkin paikalleen tällaisessa  
kuvassa. Näin teodikeat sitoutuvat vahvaan  
*metafyysiseen realismiin* (Pihlström 2020a).

29 Levinasin (2006) mukaan toisen kärsimyksen  
oikeuttaminen on kaiken epämoraalisuuden  
lähtökohta.

osallistua ihmisjoukkoja ”karnevaalitorille” yhteen tuoviin tapahtumiin, kuten juhliin, konsertteihin, seminaareihin tai kokouksiin. Jos sellaisia on sallittava järjestettävän yhteiskunnan ”normaalin” toiminnan ylläpitämiseksi, ajatuksen teodikealogiikka on pidettävä mielessä. Järjestäessämme tällaisia tapahtumia ja osallistuessamme niihin uhraamme mahdollisesti viattomia kokonaisuuden eduksi, aivan kuten se kapeaan taloudelliseen rationaliteettiin nojaava (toivottavasti vain kuviteltu) kyyninen laskelmoija, joka näkee kuolleen vanhuksen ”välttämättömänä pahana” mutta samalla hyväksyttävänä ”hintana”.

Vaikkemme koskaan kykene kantamaan moraalin näkökulman edellyttämää ääretöntä vastuuta toisista, voimme yrittää itsekriittisesti arvioida toisten kärsimystä koskevaa ajattelua tällaisen vastuun viitekehyksessä muistaen, ettei kärsivää toista tule koskaan käyttää välineenä johonkin yleiseen hyvään tai ”merkitykseen”. Vastuun viitekehykseen tulee pyrkiä, vaikka oma kuolevaisuutemme tunkeutuu ensisijaisena huolenamme kaikkeen ”maailmassaolemiseemme”<sup>30</sup> niin, että unohdamme toiset. Esimerkiksi Levinasin toiseuden etiikassa palataan lähelle Kantin moraalifilosofian avainperiaatteen kategorisen imperatiivin kuuluisaa muotoilua, jonka mukaan meidän on aina kohdeltava ihmispersonaa – sekä toisissa että itsessämme – myös päämääränä sinänsä eikä koskaan pelkkänä välineenä.<sup>31</sup>

Jollemme suhtaudu vakavasti koronarajoituksiin, kuten kokoontumiskieltoihin, hengityssuojainten käyttöön ja turvaväleihin, kadotamme sopivan kriittisen etäisyyden mutta myös oman eettisen autonomiamme: vellomme virusta levittävän karnevaalimassan mukana. Levinasin visioima konkreettinen toinen alastomine kasvoineen asettaa meille ehdottoman käskyn ”Älä tapa!”. Korona-ajan toiset, joita emme saa välineellistää, ovat meistä kuitenkin

melko etäällä, *abstrakteja* toisia. Emme tunne heitä, eivätkä he voi meihin suoraan vedota. Kuolevaisten toisten kasvottomat hiljaiset kasvot muistuttavat meitä vastuustamme, vaikka he eivät ole (meille) keitään erityisiä henkilöitä. On käsitettävä, että rikkomalla rajoitteita vaaranamme kaukaisen *mahdollisen* toisen – esimerkiksi ihmisen, joka ei saa tarpeellista (jonkin muun sairauden edellyttämää) tehohoitoa tilanteessa, jossa terveydenhuoltojärjestelmä on ylikuormittanut koronataudin vuoksi. Tuo ihminen ei ole (nyt) kukaan tietty henkilö vaan abstrakti toinen, mahdollinen tuleva uhri.

Velvollisuus abstraktia toista kohtaan on siinä määrin arkisista vastuullisuustoimista etäännytettyä, että monien on vaikeaa suhtautua riittävän vakavasti koronarajoituksiin. Abstraktin toisen ajatus tuntuu hankalalta mieltää, vaikka altistusketjut eivät ole kenenkään hallittavissa eikä pelkkä läheisten suojeleminen riitä. Konkreettisen kasvokkaisuuden sijasta on palattava ajattelemaan abstraktilla ja universaalilla tasolla. Tätäkin ajatusta voidaan peilata karnevaalin käsitettä vasten, sillä karnevaalikategoriat eivät Bahtinin mukaan ole abstrakteja ideoita vaan konkreettisissa ja aistimellisissa muodoissa ilmenevää elävää maailmankuvaa. Vapaan tuttavallisuuden yhteiskunnassa kiellot kuitenkin pakottavat ajattelemaan toista ihmistä nimenomaan abstraktilla, karnevaalille vieraalla tasolla. Tässä mielikuvituksesta on hyötyä: pandemian keskellä on käytettävä kuvittelun kykyä ja otettava abstrakti toinen huomioon niin kuin hän olisi todellinen ja aivan lähellä.<sup>32</sup> Tämä on myös – kenties karnevaalia parempi – tapa rakentaa yhteistä ja jaettua todellisuutta.

Antiteodikean ajatuskulkua on kuitenkin jatkettava korona-analyysistä vielä paljon ankarampaan suuntaan. Ihmisiä kuolee koko ajan monenlaisten arkisten toimiemme seurauksena, vaikkapa liikenteen. Jos esimerkiksi yksityisautoilu kiellettäisiin, säästyisi jokin

tilastollisesti ennustettava määrä uhreja (ja lisäksi hankalammin ennustettava määrä niitä, jotka kuolevat autoilun kiihdyttämän ilmastonmuutoksen seurauksiin). Tietenkin autoilun kieltämisen kaltaisilla dramaattisilla toimilla olisi vaikeasti ennakoitavia kerrannaisvaikutuksia, mutta periaatteessa voidaan ajatella, että sallimalla normaalin elämän vapauksia käymme aina ”kauppaa” ihmisten turvallisuudella, jopa elämällä.

Ihmiselämälle asettuu kuin asettuikin näin banaalisti ”hinta”: jokin uhrien määrä on ikään kuin maksu vapaudesta ja vapauden suomasta merkityksellisyydestä. Tämän teodistisen tilanteen pandemia konkretisoi. Kun laskemme, mitä yhden tehohoitopotilaan pitäminen hengityskoneessa maksaa, saamme hintalapun elämälle. Tehohoitolääkäri saattaa joutua painajaismaiseen moraaliseen dilemmaan arvioidessaan, kuka milloinkin hoidetaan. Koronaan kuolevan kärsimys merkityksellistyy näin jälleen kansantaloudellisen diskurssin kautta.

Tästä avautuu antiteodikea-ajattelua yleistävän eettisen argumentin painavuus: kun keskitymme tavoittelemaan mielekästä ja merkityksellistä elämää, olemme jo lähtökohteisesti teodikean tiellä – ja siksi hakoteillä. Oma merkityksellisyyden etsintämme on osa (kantilaista) radikaalia pahuuttamme, meihin juurtunutta taipumusta asettaa toiset oman elämämme mielekkyyden välineiksi. Moraalin näkökulmasta ihmiselämällä ei voi olla ”oikeaa hintaa”. Yksikään viaton uhri ei voi olla hyväksyttävä vaihtokauppa, jolla ”ostetaan” jokin vapaus, merkitys tai muu hyvä asia. Etenkin Levinasin ja Kantin eettisestä perspektiivistä arvioiden koskaan ei ole oikein merkityksellistä kärsimystä ja uhrata viatonta minkään yleisen edun vuoksi.<sup>33</sup> Joka niin ajattelee, ei kykene tarkastelemaan ongelmaa oikean etäisyyden päästä, vaan katsoo sitä aina joko liian läheltä (nähdessä vain oman elämänsä merkitykselli-

syden) tai liian kaukaa (kuvitellen näkevänsä maailman ”Jumalan näkökulmasta”).

Tästä seuraa, että liki kaikki ”normaalikin” elämämme on traagista eikä kykene pysyttelemään oikean etäisyyden päässä (abstraktista) toisesta. Emme voi välttyä uhraamasta viattomia ja aiheuttamasta heille periaatteessa välttävissä olevaa kärsimystä. Käyttäydymme joka hetki ikään kuin se paheksuttava korona-ajan eläjä, joka ei välitä turvaväleistä. Toimimme niin sekä lähiarjessamme että yleisessä piittaamattomuudessamme siitä, kuinka elämämuotomme perusrakenteet globaalisti riistävät heikoimpia. Asetamme toisen kärsimyksen ”suuremman hyvän” tai ”kokonaisuuden edun” palvelukseen pitäessämme kauppakeskukset ja baarit avoimina kulkutaudin levitessä. Teemme samoin osallistuessamme arkisiin käytäntöihimme, jotka perustuvat vähempiosaisten hyväksikäytölle – puhumattakaan tulevista sukupolvista, joiden elinmahdollisuuksia il-

---

30 Käytämme tätä Martin Heideggerin tuttua termiä (”in-der-Welt-sein”) sitoutumatta millään tavoin Heideggerin filosofiaan, jota erityisesti (anti)teodikeakontekstissa ratkaisevasti rasittaa vastenmielinen kytkös kansallissosialismiin.

31 Kant 1990 [1785], 120: ”Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituksena eikä koskaan pelkästään välineenä.”

32 Mielikuvituksen merkitystä kärsimyksen uhrien näkökulman kuvittelussa korostivat myös brittiläiset moraalifilosofit David Hume ja Adam Smith.

33 Levinasin toiseuden etiikka voidaan ajatella olennaisesti kantilaiseksi – ei ainoastaan siinä mielessä, että se asettuu jyrkästi toisen välineellistämistä vastaan, vaan myös siksi, että se tarkastelee (transsendentaalisella tasolla) moraalien mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja, sitä, mitä ylipäänsä merkitsee omaksua moraalinen asenne maailmaan, elämään ja toisiin ihmisiin.

mastokriisiä kiihdyttäessämme turmelemme. ”Abstrakti toinen” voi olla myös ilmastotuhojen vaikutuksista kärsimään joutuva kaukainen lähimmäisemme.<sup>34</sup> Ja jopa silloin, kun autamme toisia ja pyrimme tekemään hyvää, saatamme toimia näin löytääksemme mieltä ja merkitystä omaan elämäämme. Edellä esitetyn pohjalta lienee selvää, kuinka tällaiseen asenteeseen tulisi antiteodikea-ajattelun pohjalta reagoida. Omaa hyvinvointiamme ja onnellisuuttamme jopa osana hyvän tekemistä hehkuttava aikamme on läpeensä (sekulaaristi) ”teodisoitunut”.

Näiden vertailujen myötä ajatus ihmiselämän traagisuudesta saa syvyyttä, joka palautuu antiikin tragedioihin saakka: olemme ”kaikki samassa veneessä” ainakin siinä, ettemme voi välttää kohtaloamme toimia muita kohtaan väärin.<sup>35</sup> Ja silti meidän on kaikin keinoin koettava juuri tuota kohtaloa välttää. Mahdottomuus toimia moraalisesti oikein muistuttaa sitä vääjäämättömyyttä, jolla tragedian sankari vie itseään ja lähimmäisiään kohti katastrofia. Tätä traagisuutta analysoidessamme meidän on aloitettava itsestämme, siitä, että vaikka olemme ”samassa veneessä”, juuri minä epäonnistun moraalisenä toimijana. Tehtäväksemme asettuu eettisen vajavaisuutemme ja ihmisen tilan traagisuuden syvempi ymmärtäminen.

Tämä tarkoittaa myös traagisuuden käsitteen uudelleenajattelua. Vaikka perinteisesti traagisuus on erotettu tavallisesta kärsimyksestä, tapaturmista tai onnettomuuksista erilliseksi, poikkeukselliseksi tapahtumaksi, on ajateltava tragediaa tavalliseen elämään kuuluvana asetelmana. Aivan arkipäiväinenkin kärsimys on voitava nähdä universaalien merkitysten valossa ja eettisenä kysymyksenä. Toinen ajattelussa tapahtuva muutos liittyy traagisen sankarin asemaan. Vaikka on tärkeää asettua sankarin näkökulmaan pohtimalla omaa moraalista toimijuutta, yhtä tärkeää on kiinnittää – sankarin sijasta – huomiota niihin

toisiin, joihin sankarin toiminta vaikuttaa. Traagisuutta ei näin ollen pidä nähdä vain poikkeusyksilön elämän onnettomuuteen syökseissä poikkeuksellisissa tapahtumissa vaan jokaisen tavallisessa elämässä, jossa on päivittäin kyse eettisistä valinnoista.<sup>36</sup>

## LOPUKSI

Keväällä 2020 koronakriisin alussa syntyi ilahduttavasti spontaaneja solidaarisuuden ilmentymiä, kuten naapuriapua,<sup>37</sup> mutta pian toinen aalto osoitti ihmisen ”perimmäiseen hyvyteen” uskomisen naiiviuden. Meillä olisi ollut mahdollisuus toimia vapaaehtoisesti – ilman tiukkoja rajoja – niin, etteivät tartunnat olisi levinneet niin laajalti kuin ne levisivät, mutta emme näin tehneet. Koronapandemia voi vakuuttaa meidät siitä, että Kant oli oikeassa ”radikaalin pahan” teoriassaan: meihin on syvään juurtunut (etymologisesti latinan sanan *radix* mielessä) taipumus asettaa moraalien vaatimusten (Kantin apriorisen moraalilain) edelle toimintaperiaatteita, jotka priorisoivat omaa hyvinvointiamme velvollisuuden kustannuksella.<sup>38</sup>

Jo kriisin alusta asti on ollut tarjolla riittävästi selkeää tietoa siitä, että etenkin sisätilakontaktien vähentäminen on olennaista epidemian rajoittamisessa. Tästä huolimatta meistä moni on toistuvasti asettanut toisten terveyden ja hengen suojelua tärkeämmäksi esimerkiksi yksityiset juhlat ja vierailut, harrastukset tai ravintola- ja baari-illat. Näin olemme välillisesti aiheuttaneet monien lähimmäistemme kuoleman. Tämä on hämmentävää ja surullista välinpitämättömyyttä, joka kirjaimellisesti tappaa.

Tuskin kukaan on tarkoituksellisen pahan- tahtoisesti halunnut levittää tartuntoja, mutta kuten Hannah Arendt kuuluisassa Eichmann-analyysissään muistutti, erittäin pahoja tekoja tehdään arkipäiväisistä – banaaleista

– motiiveista,<sup>39</sup> esimerkiksi sinänsä ymmärrettävistä pyrkimyksistä ylläpitää ”yhteisöllisyyttä” myös kriisiaikana. Yhteisöllisyyteen liitetyt merkitykset ovat jälleen esimerkki siitä, kuinka oman elämän mielekkyyttä etsitään muiden kärsimyksestä välittämättä tai tuo kärsimys mielekkyyden välineeksi (kvasi-teodistisesti) merkityksellistään. Korona-aikana banaali pahuus leviää viattomalta vaikuttavan mielekkyyden tavoittelun ohella katteettoman optimismin kaavussa, petollisina mielikuvina siitä, ettei omilla arkisilla toimillamme olisi kaukaisiin lähimmäisiimme kohdistuvia kuolemanvakavia kerrannaisvaikutuksia ja etteivät pyrkimyksemme jatkaa normaalia elämää ”kasvokkaisine kohtaamisineen” olisi tappavia – elleivät suoraan kohtaamillemme henkilöille, ainakin abstrakteille toisille. Olemme tässä artikkelissa koettaneet osoittaa sekä kaunokirjallisuudesta ammentaen että koronakriisiä kommentoiden, että tämän moraalisen problematiikan vakava tarkastelu edellyttää käsitteistöä, jossa keskeiseen asemaan nousevat sopivan etäisyyden, traagisuuden ja antikarnevalismin toisiinsa kytkeytyvät käsitteet.

34 Ilmastokriisin filosofisista ulottuvuuksista vrt. Kyllönen & Oksanen 2020.

35 Tietenkään emme monin muin tavoin ole koronakriisissä ”samassa veneessä”, koska kriisi kohtelee ihmisiä varsin epätasa-arvoisesti. Hyväosaisen on tunnistettava ja tunnustettava hyväosaisuutensa ja siitä seuraava korostunut vastuunsa. Mutta häntä ei tule väärin perustein kritisoida elitismistä: esimerkiksi etätyön tekeminen ei ole (missään moitittavassa mielessä) elitististä siksi, etteivät kaikki voi tehdä etätyötä, vaan päinvastoin myös niiden suojelemista, jotka eivät voi.

36 Tämä ajatus vastaa Raymond Williamsin teoksessaan *Modern Tragedy* (1966) esittämää ajatusta, jonka mukaan tragediaa ei tulisi erot-

Vastuullinen etäisyyksien pitäminen koronaolosuhteissa ei välttämättä edellytä antiteodikea-ajattelua, mutta kärsimyksen merkityksellistämistä kaihtava antiteodikea sopii tällaisen vastuullisuuden korostuksen filosofiseksi perustaksi. Yleisemmällä tasolla se heijastaa näkemystä, jonka mukaan meidän on banaaliin pahuuteen ajautumisen välttämiseksi omaksuttava kärsimyksen todellisuutta vähäntelevän optimismin ja sitä kannattelevan ”positiivisen ajattelun” sijasta kriittiseen etäisyyteen pyrkivä ”negatiivisen ajattelun” asenne elämään ja maailmaan.<sup>40</sup> Tässä tarkastelemamme kaltaiset kaunokirjalliset teokset voivat toimia keskustelukumppaneina.

FT Sari Kivistö (sari.kivisto@tuni.fi) on yleisen kirjallisuustieteen professori sekä kirjallisuustieteen tohtoriohjelman johtaja Tampereen yliopistossa.

FT Sami Pihlström (sami.pihlstrom@helsinki.fi) on uskonnonfilosofian professori sekä teologian ja uskonnontutkimuksen tohtoriohjelman johtaja Helsingin yliopistossa. Hän on myös mm. Suomen Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtaja.

taa ”pelkästä kärsimyksestä” ja sankarin sijasta tulisi kiinnittää huomiota hänen tekojensa vaikutuksiin muissa ihmisissä.

37 Näidenkin auttamistapojen perimmäinen motivaatio saattoi osin juontua oman hyvinvoinnin ja merkityksellisyyden tavoittelusta. Toisaalta karanteeniin joutuneen naapurin kannalta on parempi, jos häntä autetaan itsekkäistä motiiveista kuin jos häntä ei autettaisi lainkaan.

38 Radikaalin pahan teoriasta ks. Kant 1983 [1794]; vrt. Bernstein 2002; Hirvonen & Kotkas 2005.

39 Arendt 1994 [1963].

40 Vrt. Pihlström 2018, 2020a.

## KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah (1994 [1963]). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin.
- Arendt, Hannah (1963). *On Revolution*. London: Faber and Faber.
- Bahtin, Mihail (1991 [1963]). *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Suomentanut Paula Nieminen & Tapani Laine. Helsinki: Orient Express.
- Bakhtin, Mikhail (1984 [1965]). *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail (1990). *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Toim. Michael Holquist & Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press.
- Bernstein, Richard (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity.
- Boltanski, Luc (2005 [1993]). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Kääntänyt Graham Burchell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camus, Albert (1963 [1947]). *Rutto (La Peste)*. Suomentanut Juha Mannerkorpi. Helsinki: Otava.
- Chytraeus, Nathan (1578). *Epistola satyrica contra pestem*. Rostock.
- Halkonen, Jarkko, Tommi Kakko et al. (2020). Kirjalliset pandemiat. *Niin & näin* 2, 110–118.
- Hick, John (1978 [1966]). *Evil and the God of Love*. Rev. ed. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Hirvonen, Ari & Toomas Kotkas, toim. (2005). *Immanuel Kant – radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Helsinki: Loki-kirjat.
- van Inwagen, Peter (2006). *The Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (1990 [1785]). Tapojen metafysiikan perustus (Grundlegung der Metaphysik der Sitten). *Siveysopilliset pääteokset*. Suomentanut J.E. Salomaa. Porvoo: WSOY.
- Kant, Immanuel (1983 [1791]). Über das Misslingen aller philosophischen Versuche einer Theodizee. *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*. Toim. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1983 [1794]). Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*. Toim. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kivistö, Sari (2020). *Jobista Orwelliin: Kärsimys kirjallisuudessa*. Helsinki: Avain.
- Kivistö, Sari & Sami Pihlström (2016). *Kantian Anti-theodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Korpua, Jyrki (2020). Wuhanista ja Sinisestä projektista Georgialaiseen: Virukset kauhun aiheuttajana dystopiafiktiossa. *AVAIN - Kirjallisuudentutkimuksen Aikakauslehti* 17:3, 6–19.
- Kyllönen, Simo & Markku Oksanen, toim. (2020). *Ilmastonmuutos ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lehtonen, Tommi (2003). Pahan ongelma. *Uskonnonfilosofia*. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström. Helsinki: WSOY, 354–371.
- Levinas, Emmanuel (1989). *The Levinas Reader*. Toim. Sean Hand. Oxford: Blackwell.
- Levinas, Emmanuel (1999). *Alterity and Transcendence*. Kääntänyt Michael B. Smith. London: The Athlone Press.
- Levinas, Emmanuel (2006). *Entre-nous: Thinking-of-the-other*. Kääntänyt Michael B. Smith. London: Continuum.
- Phillips, D.Z. (2004). *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Publications.
- Pihlström, Sami (2018). *Ota elämä vakavasti: Negatiivisen ajattelijan opas*. Helsinki: ntamo.
- Pihlström, Sami (2020a). *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy: On Viewing the World by Acknowledging the Other*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Pihlström, Sami (2020b). Theodicy by Other Means? Rethinking ”God after Auschwitz” through the Dialectics of Antitheodicism. *Cosmos and History* 16:2, www.cosmosandhistory.org.
- Roth, Philip (2011 [2010]). *Nemesis*. London: Vintage Books.
- Saarinen, Risto (2020). *Oppi toivosta*. Helsinki: Gaudeamus.



- Snellman, Lauri (2020). *The Problem of Evil and the Problem of Intelligibility: A Grammatical Metacritique of the Problem of Evil*. Vaitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Sontag, Susan (2003). *Regarding the Pain of Others*. London: Penguin.
- Stump, Eleonore (2010). *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press.
- Sundberg, Antti (2020). Rottia: maailmankirjallisuuden epidemiakuvaukset ja René Girardin yhteiskunnallinen ajattelu. *Tiede & edistys* 4, 421–428.
- Visala, Aku & Olli-Pekka Vainio (2011). *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Wiertz, Oliver J., toim. (2021). *Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie*. Münster: Aschendorff.
- Williams, Raymond (1966). *Modern Tragedy*. London: Chatto & Windus.