



## **Uskonnollinen eksklusivismi, älylliset harharetket ja (uskonnon)filosofin vastuu**

Sami Pihlström  
Helsingin yliopisto

*Artikkelissa tarkastellaan uskonnonfilosofisen tutkimuksen ja keskustelun – ja siten laajemmin uskontoa koskevan akateemisen keskustelun – eettistä vastuullisuutta. Eräät keskeiset analytyttiset uskonnonfilosofit ovat kannattaneet konservatiivisia kristillisiä näkemyksiä, joihin saattaa sisältyä esimerkiksi yleisten ihmisoikeuksien kannalta ongelmallisia, toisia ihmisiä (kuten sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjä tai abortintekijöitä) syrjiviä ja loukkaavia käsityksiä. Artikkelissa ehdotetaan, että tällaisia ajattelutapoja tulee arvioida holistisen pragmatismien pohjalta: eettisesti ongelmallisia kantoja puolustavien filosofien ajattelun kokonaisuuteen sisältyvät teoreettisimmatkaan ideat eivät ole suojattuja eettiseltä kritiikiltä. Tarkasteltaessa uskonnonfilosofisen (tai minkä tahansa) ajattelujärjestelmän kokonaisuutta arvioitavana on aina sekä faktuaalisia että normatiivisia väitteitä ja uskomuksia, ja eettisin perustein saatetaan joskus joutua kyseenalaistamaan myös faktuaalisiksi katsottuja käsityksiä. Kun apologetiikan palvelukseen ideologisesti asettuva uskonnonfilosofinen argumentaatio alistetaan tällaiselle kritiikille, se osoittautuu eräänlaiseksi ”älylliseksi harharetkeksi” samaan tapaan kuin poliittisesti arveluttavien ideologioiden tueksi asettuneiden intellektuellien näkemykset. Erityisen ongelmallinen apologeettisen uskonnonfilosofian elementti on vain yhden uskonnon toiset poissulkevaan (pelastavaan) totuuteen uskova eksklusivismi (eri muodoissaan). Artikkelissa korostetaan, että ainoastaan uskonnollisen eksklusivismin hylkäävä uskonnonfilosofinen lähestymistapa kykenee eettisesti vastuulliseen keskusteluun uskonnosta. Tästä eettisestä kritiikistä avautuu kuitenkin myös metafilosofisia kysymyksiä siitä, mitä ylipäänsä merkitsee tarkastella filosofisesti eettisen ajattelun ja keskustelun rajoja tai tällaisten rajojen rikkomisia. Eettinen ja metafilosofinen taso kietoutuvat artikkelin argumentaatioissa näin erottamattomasti yhteen.*

### **Johdanto**

Eräät analytyttisen uskonnonfilosofian johtavat edustajat – kuten William Lane Craig, Alvin Plantinga ja Richard Swinburne monine oppilaineen ja seuraajineen – kannattavat konservatiivisia kristillisiä, osin fundamentalistisiksikin luonnehdittavia käsityksiä ihmiselämän keskeisistä kysymyksistä. Esimerkiksi Craig näyttää melko suoraviivaisesti pitävän homoseksuaalisuutta moraalisesti vääränä ja aborttia aina murhana.<sup>1</sup> Nämä ja muut samankaltaiset ajattelijat

---

<sup>1</sup> Craigin homoseksuaalisuuden vastaisista näkemyksistä ks. esim. hänen alun perin 2003 ilmestynyttä kirjoitustaan ”A Christian Perspective on Homosexuality”: <https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-wri->

ovat myös esittäneet sofistikoituneita argumentteja esimerkiksi pahan ongelmasta puolustaan erilaisia teodikea-ajattelun versioita. He ovat jopa kirjoittaneet helvetin olemassaolosta pyrkien osoittamaan, ettei ole ainakaan ilmeistä, ettei hyvä ja rakastava Jumala voisi pitää yllä helvettiä tai ainakin ikuista kadotusta syntisten rankaisemisen järjestelmänä.<sup>2</sup> On siis hahmotettavissa uskonnonfilosofisen argumentaation traditio, jossa hyödynnetään analyyttisen filosofian menetelmiä moniarvoiseen nyky-yhteiskuntaan vaikeasti sovitettavan maailmankatso- muksen puolustamisessa. Kaukana ei ole tulkinta, jonka mukaan eräät analyyttiset kristilliset uskonnonfilosofit katsovat esimerkiksi homoseksuaalien ja abortintekijöiden päätyvän, ainakin mahdollisesti, maanpäällisen elämänsä jälkeen helvettiin (vaikkei kukaan tietenkään näin suoraan väitä).

Tämän kirjoituksen tarkoituksena ei ole analysoida tällaisia näkemyksiä yksityiskohtaisesti eikä esittää spesifejä syytöksiä tiettyjä ajattelijoita vastaan. Esimerkiksi Craig, Plantinga ja Swinburne ovat kompleksisia filosofeja, ja heillä kaikilla on laaja akateeminen tuotanto. Heidän näkemystensä täsmäkriitikki edellyttäisi huomattavasti tätä artikkelia perusteellisempaa tarkastelua. Yleisellä tasolla heidän edustamansa lähestymistapa uskonnonfilosofiaan toimii kuitenkin esimerkkinä siitä, kuinka sofistikoituneella älyllisellä argumentaatiolla pyritään ylläpitämään ajattelurakennelmaa, joka sisältää myös ainakin mahdollisesti toisten ihmisten (kuten homoseksuaalien ja abortintekijöiden) yhtäläisiä ihmisoikeuksia loukkaavia elementtejä.

Omasta puolestani asemoidun niin kauas näin ajattelevien filosofien ajatusmaailmasta, etten jaksa uskoa heidän kanssaan käytävän järkevän keskustelun mahdollisuuksiin. Jos joku nyky- ajassa elävä ihminen on todella vakuuttunut helvetin olemassaolosta ja on valmis Raamattuun vedoten tuomitsemaan esimerkiksi homoseksuaaleja heidän väitetyistä synneistään, en voi kuin todeta hänen harjoittavan jonkinlaista jumalanpilkkua – sikäli kuin tällaisen kritiikin esittäminen on mahdollista kaltaiselleni uskonnollisten elämänmuotojen ulkopuolelle (tai korkeintaan niiden reuna-alueille) jäävälle sekulaarille henkilölle.<sup>3</sup> Laajemmassa uskonnollisen konservatismiin kritiikissä voitaisiin lisäksi viitata esimerkiksi apologeettisen teismien mielivaltaiseen eklektisyyteen: Raamatusta poimitaan hyvin valikoiden tiettyjä ihmisiä (esimerkiksi ho-

---

[tings/practical-issues/a-christian-perspective-on-homosexuality](https://practical-issues/a-christian-perspective-on-homosexuality). Sittenmin Craig on apologiasivustollaan ottanut vahvan kannan Texasin erittäin rajoittavan aborttilain puolesta: <https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/the-texas-abortion-law>.

<sup>2</sup> Teodikeoista ks. esim. Swinburne 1998; Wiertz 2021 (teodikeakritiikistä vrt. Kivistö & Pihlström 2016; Pihlström 2020); helvettiopista ks. esim. Cain 2002; Talbott 2021 [2013]. Näiden yhdistelmästä ks. myös Swinburne 1983. Craigin (esim. 1995) käsite *transworld damnation* pyrkii ilmaisemaan sen, että Jumala jo vapaalla tahdolla varustamansa ihmisen luodessaan tietää, miten tämä missäkin tulevassa tilanteessa vapaasti valitsee, ja että jotkut valitsevat kaikissa mahdollisissa maailmoissa Jumalasta luopumisen ja siten kadotuksen (tästä näkemyksestä vrt. Plantinga 1974). Myös Swinburne (1983, 49) ajattelee, ettei Jumalalta olisi oikein estää ihmistä vapaasti ”tuhomasta sieluaan”. Swinburnen teodikeaopin kokoavan kriittisen tulkinnan esittää esim. Ala-Prinkkilä 2014, 280–298. Analyyttisen teistisen uskonnonfilosofian lähtökohdista laajemmin ks. Koistisen (2000; 2001) valaisevia kriittisiä tarkasteluja; kristillisen pelastusopin vaihtoehtoisista teologisista tulkinnoista ks. Vainion (2016) yleiskatsausta.

<sup>3</sup> Vrt. myös Hertzberg 2000, erityisesti 121ff. Korostettakoon, etten tässä kirjoituksessa tai muuallakaan halua torjua uskonnollisuutta sinänsä; puolustamani pragmatistinen lähestymistapa uskonnonfilosofiaan (vrt. Pihlström 2013; 2020) pyrkii osoittamaan, että uskonnosta käytävän filosofisen keskustelun ankarakin kriittisyys sopii hyvin yhteen neutraalin tai jopa varovaisen myönteisen eettisesti rehellistä uskonnollisuutta koskevan asenteen kanssa. Uskonnon moninaisuuden (diversiteetin, pluralismin) teemoista myös pragmatismen viitekehyksessä ks. esim. Grube & Van Herck 2019; Jonkers & Wiertz 2020; Nagl 2021. Huomattakoon lisäksi, ettei Raamattuun viittaavan syrjinnän tai vihapuheen vahvastakaan moraalista torjunnasta ja paheksunnasta seuraa suoraan mitään ilmeistä kantaa sen suhteen, milloin tällaista puhetta harjoittava on astunut myös juridisessa mielessä tuomittavalle alueelle eli syyllistynyt viharikokseen.

moseksuaaleja) syrjiviä ja syyllistäviä näkemyksiä, vaikka muut ilmeisen vanhentuneet raamatulliset käsitykset (kuten uskomukset sairauksien syistä ja hoidosta) jätetään huomiotta turvautuen mieluummin moderniin lääketieteeseen.<sup>4</sup>

Koska tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista argumentoida homoseksuaaleja tai abortteja syyllistäviä uskonnollisia näkemyksiä vastaan, lähdän liikkeelle siitä *premissistä*, että modernin tieteen ja liberaalin demokratian aikakaudella tällaiset näkemykset eivät ole hyväksyttäviä. Juuri tästä syystä pidän hämmentävänä, että arvostetutkin nykyuskonnonfilosofit saattavat sellaisia kannattaa. Kiinnitän siksi kirjoituksessani huomiota *metafilosofiseen* ongelmaan, jonka kautta pyrin arvioimaan uskonnonfilosofian eettistä ja yhteiskunnallista vastuuta periaatteellisemmalla tasolla. Normatiivisella kysymyksenasettelullani on näin uskoakseni laajempaa kantavuutta kuin edellä mainittujen kaltaisten historian väärälle puolelle jättäytyvien filosofien tai heidän hengenheimolaistensa ajattelun tarkastelu. Erityisen tärkeää on pohtia uskonnonfilosofian ja laajemmin uskonnontutkimuksen vastuuta ”postsekulaariksi” kutsutussa tilanteessa, jossa osoitetaan (suoraviivaisen sekularismin puolustamisen sijasta) ymmärrystä (myös) sille, että muiden elämän merkityksellisyyden lähteiden ohella uskonto voi yhä olla positiivinen voima monien ihmisten elämässä. Peruskysymys koskee siis uskonnonfilosofian ja -tutkimuksen asettumista meidän ajassamme osaksi yleisinhimillisen eettisen keskustelun kenttää.

Pyrkimykseni sitoa yhteen abstrakti metafilosofinen tarkastelu ja toisen ihmisen asianmukaiseen kohtaamiseen kiteytyvä eettinen vastuullisuus saattaa vaikuttaa hämmentävältä. Jos (uskonnon)filosofia on jo itsessään abstraktia puuhaa, eikö metafilosofinen erittely sen luonteesta ole vieläkin abstraktimpaa ja ikään kuin kauempana elämämme eettisistä velvoitteista? Koetan kuitenkin perustella – tarkastelemani ongelma-alueen eli uskonnonfilosofian eettisen vastuullisuuden kontekstissa – näkemystä, jonka mukaan metafilosofisen kritiikin on syytä olla ytimeltään eettistä. Argumentissani on kaksi juonetta – metafilosofinen arviointi ja eettinen kritiikki – mutta pyrin nivomaan ne tiukasti yhteen, vaikka ne käsitteellisesti voidaankin pitää erillään.

Totean aluksi omat lähtökohtani tähän keskusteluun mahdollisimman selvästi. Ajattelen, että uskonnonfilosofian tulisi olla kriittistä ja lähtökohtaisesti sekulaaria humanistista tutkimusta, joka tarkastelee muun muassa inhimillisen uskonnollisen kielen ja ajattelun mahdollisuuksia viitata transsendenttiin todellisuuteen sekä tähän liittyviä kysymyksiä erityisesti uskon ja järjen suhteesta sekä uskonnon, tieteen ja etiikan kompleksisista kytkennöistä – sekä metatasolla tällaisten kysymysten tarkastelun käsitteellisiä ennakkoehtoja. Kristillisellä tai ateistisella apologialla ei tässä ole sijaa. Meidän ajassamme uskonnonfilosofian tulee pyrkiä, esimerkiksi pragmatistien edustaman *meliorismin* hengessä, luomaan tiedollisia ja eettisiä edellytyksiä uskonnollisen ajattelun ja elämän (ja niiden sekulaarien vaihtoehtojen) yhä paremmalle kriittiselle ymmärtämiselle (ks. esim. Pihlström 2020; 2021a; 2021b). Etenkin nykyisessä (niin kotimaassamme kuin kansainvälisestikin) valitettavan jännittyneessä yhteiskunnallisessa tilanteessa – joskin tietenkin siitä riippumattakin – on *syvästi* väärin ja lähimmäistemme ihmisarvoa loukkaavaa väittää esimerkiksi aborttia tai homoseksuaalisuutta synniksi. Vastuullisen ajattelijan

---

<sup>4</sup> Kaikenlaisia irratioonaisia ja syrjiviä uskomuksia kannatetaan tietenkin myös ei-uskonnollisten ideologioiden ja katsomusten piirissä. Tämän kirjoituksen tarkoituksena on ainoastaan pohtia konservatiivisen kristinuskon osaltaan muovaaman aikamme uskonnonfilosofisen keskustelun eettistä vastuullisuutta, ja siksi laajempi ei-uskonnollisten katsomusten arvioinnin problematiikka rajautuu tarkastelustani pois. Samoin rajaan artikkelini ulkopuolelle sellaiset tieteellisen maailmankuvan näkökulmasta ongelmallisia näyttäytyvät käsitykset – kuten kreationismia nykyaikaan virittävä *intelligent design* -ajattelu – jotka eivät ainakaan ilmeisillä tavoilla ole moraalisesti moitittavia (esimerkiksi homoseksuaalisuutta koskevien vanhentuneiden uskomusten tavoin) vaan lähinnä episteemisesti irratioonaisia.

ei myöskään pitäisi perustella tällaisia väitteitä uskonnollisesti. Erityisen raskauttavia ovat tiukan konservatiivisen ja syrjivän seksuaalietiikan sekä teologisten helvettioppien yhdistelmät. Entistäkin vaikeammin siedettäviksi tällaiset väitteet käyvät, kun niiden varaan rakennetaan diskriminoivia yhteiskunnallisia käytäntöjä ja instituutioita, kuten lainsäädäntöä. Koska näin tosiaan on tehty ja tehdään, kyse on myös yhteiskunnallisesta ongelmasta – ja tässä erityisesti uskonnonfilosofisen keskustelun ja tutkimuksen edellytyksistä kantaa oma vastuunsa tämän ongelman äärellä.

Kysymykseni koskee siis sitä, miten vakavan ja vastuullisen ajattelijan tulee suhtautua uskonnollisesti motivoitujen mutta eettisesti ja yhteiskunnallisesti epäilyttävien näkemysten edustajiin ja heidän argumentteihinsa sekä niiden käyttöön uskonnonfilosofisessa keskustelussa. Fundamentalistisen kristillisen filosofian yleisluontoisen kritiikin kautta tarkasteluni laajenee näin yleisemmäksi metatason pohdiskeluksi uskonnonfilosofisen ajattelun, kirjoittamisen ja opettamisen vastuullisuuden ehdoista.

## Holismi

Tästä päästään artikkelini varsinaiseen problematiikkaan. Miten meidän tulisi suhtautua analyttisesti ja argumentatiivisesti erittäin taitavien, myös uskonnollisen ajattelun (ja ”kristillisen filosofian”) ulkopuolella filosofeina ainakin jossakin määrin arvostettujen ajattelijoiden ajoittain jopa pöyristyttäviltä kuulostaviin puheisiin? Kuinka voimme sulattaa sen, että vaikkapa ajan filosofiasta laajasti kirjoittanut Craig, epistemologiastaan ja modaliteettien metafysiikkaan tunnettu Plantinga tai mielen filosofiassa (uskonnonfilosofian ohella) vaikuttanut Swinburne ovat tulleet lausuneiksi erittäin konservatiivisia, ja siksi eettisesti ongelmallisia ajatuksia? Voimmeko hyväksyä, että esimerkiksi Craigin teismiä puolustava saattaa rinnastaa abortintekijät murhaajiin tai ajatella, että hyväksi ja kaikkivaltiaaksi uskottu Jumala voisi oikeutetusti tuomita synnintekijän ikuiseen rangaistukseen?

Lyhyt vastaus: ei meidän tietenkään pidäkään ihmisiä radikaalisti eriarvoistavia ajatuksia sulattaa. Emme voi myöskään jättää niitä täysin huomiotta (”omaan arvoonsa”), koska kyse on merkittävien, monien lukemien ja arvostamien – ja monia opettavien – filosofien väitteistä. Sen sijaan on korostettava jokaisen eettistä (ja teologis-uskonnollistakin) vastuuta lausumisestaan. Näiden väitteiden esittäjillä on laajahko yleisönsä, sekä opiskelijoita että akateemisia ja ei-akateemisiakin lukijoita ja kuulijoita, joiden ajatteluun ja elämään mainitut käsitykset voivat vahvasti vaikuttaa. Eettisen vastuun ohella akateemiseen keskusteluun sitoutuneella on tietenkin myös kriittisen tieteellisen menetelmän käyttämiseen liittyvä vastuu sanomisistaan. Kun tarjolla on nykytieteen kiistaton konsensus esimerkiksi homoseksuaalisuuden biologisesta perustasta, on sekä tieteellisesti että eettisesti epäasianmukaista pitää homoseksuaalisuutta ”synnin” kaltaisena tuomittavana elämänvalintana.

On paikallaan tähdentää filosofisen ajattelun ja sen arvioinnin holistista luonnetta. Jos henkilö esittää jonkin filosofisen näkemyksen, sillä on jokin suhde hänen kaikkiin muihinkin filosofisiin (ja ei-filosofisiin) näkemyksiinsä. Tämä suhde voi olla melko suora (esimerkiksi looginen seuraussuhde)<sup>5</sup> tai hyvinkin epäsuora; joka tapauksessa jokin sellainen suhde henkilön filosofisilla tai filosofisluontoisilla ajatuksilla voidaan katsoa toisiinsa olevan. Ne muodostavat monimutkaisen kokonaisuuden tuon henkilön elämässä, ja hänen kauttaan niillä voi olla vaikutusta kaikkien muidenkin elämään, joihin hänellä on jokin kytkös.

---

<sup>5</sup> Tai miksei myös ristiriita – kenelläpä meistä olisi ristiriidaton uskomusjärjestelmä?

Arvioidessamme jotakin filosofista näkemystä ja sen puolesta esitettäviä argumentteja arvioimme siksi myös sen esittäjää (tai ainakin tuota näkemystä juuri esittäjänsä esittämänä), koska filosofia on inhimillistä toimintaa, erottamatonta harjoittajansa ihmisenä olemisesta. Jokainen filosofinen ajatus perusteluineen esitetään jossakin inhimillisen maailman tilanteessa, jossa on ainakin potentiaalisena yleisönä myös muita ihmisiä. Emme siksi lopulta voi erottaa filosofin (tai kenenkään muunkaan) arvioimista ihmisenä hänen teorioidensa arvioimisesta. Tästä syystä emme myöskään voi ainakaan täysin irrottaa analyttisten kristillisten filosofien mahdollisesti osin järkeviäkin ajatuksia heidän toisia ihmisiä halventavista ja kaikkien yhtäläistä ihmisarvoa loukkaavista puheistaan, jotka vertautuvat suomalaisessa kontekstissa esimerkiksi viharikoksina tutkittuihin lausumiin – ottamatta tässä kantaa siihen, tulisiko esimerkiksi Raamattuun vetoava homoseksuaalien solvaaminen katsoa viharikokseksi vai ”vain” moraalisesti tuomittavaksi vihapuheeksi (vrt. viite 3 edellä). Filosofisesti olennainen huomio tässä on, ettei toisten ihmisarvoa loukkaavien ajatusten julkista esittäjää voida pitää vakavasti otettavana filosofisena keskustelukumppanina oikeastaan *missään* asiassa, koska hänen yleisiä ja yhtäläisiä ihmisoikeuksia mitätöivät puheensa turmelevat hänen edellytyksensä osallistua keskusteluun muistakaan teemoista. Ne ikään kuin myrkyttävät hänen ajattelunsa kokonaisuudessaan – ja ovat vaarassa myrkyttää myös niiden ajattelua, jotka hänen sanoihinsa uskovat.<sup>6</sup>

Tästä näyttäisi seuraavan, ettei vaikkapa Craigin teoriaa ajasta oikeastaan voida ottaa vakavan keskustelun kohteeksi filosofisena teoriana, koska se asettuu osaksi sellaista kokonaisnäkemystä, johon sisältyy esimerkiksi abortintekijöitä ja homoseksuaaleja ihmisinä halventavia ajatuksia. Holistinen arvio asettaa kyseenalaiseksi jopa tuon näennäisen puhtaasti intellektuaalisen teorian arvon – ja ylipäänsä kaiken, mitä Craig filosofina ja/tai teologina sanoo. Sama Craigin olemassa olevaksi uskoma Jumala, jonka ajallisuudesta tai ajattomuudesta käytyyn keskusteluun hän metafysikkona osallistuu, saattaa hänen uskomusjärjestelmässään tuomita homoseksuaaleja kadotukseen.

Samoin voidaan *mutatis mutandis* päätellä muiden jyrkkien konservatiivijattelijoiden vastavista näkemyksistä, joita en kuitenkaan tässä erittele. Mikään heidän ajatuksistaan ei ole ”vain teoreettinen”, koska niistä jokaisella on vähintään jonkinlainen epäsuora suhde siihen, miten he katsovat aiheelliseksi ajatella lähimmäistensä ihmisarvosta.

## Holistinen pragmatismi

Tätä ajattelumme kokonaisuuden arviointia korostavaa kriittistä ehdotusta voidaan täsmentää Morton Whiten (2002) *holistisen pragmatism*in pohjalta.<sup>7</sup> White ehdotti – nähdäkseni perustellusti – kollegansa ja ystävänsä W.V. Quinen ensisijaisesti tieteenfilosofisen holismin laajentamista eettisiin ja yleisemmin normatiivisiin väitteisiin (uskomuksiin). Todellisuutta koskevien uskomustemme järjestelmä on kokonaisuus, johon sisältyy sekä faktuaalisia että normatiivisia käsityksiä. Käsillä olevaan problematiikkaan sovellettuna tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että

---

<sup>6</sup> Tässä on nähdäkseni tärkeää tulkita holismia nimenomaan ”negaation kautta”: henkilön loukkaavat näkemykset asettavat kyseenalaiseksi kaiken positiivisenkin, mitä hän mahdollisesti sanoo tai tekee. Vastaavaa voimaa hänen positiivisella toiminnallaan ei valitettavasti ole. Esimerkiksi intellektuaalisesti kirkkainkaan argumentti tai edes vilpiton pyrkimys artikuloida hyväksi, oikeudenmukaiseksi ja ihmisiä rakastavaksi uskotun Jumalan käsitettä ei pelasta häntä, jos hän samalla esittää toisten ihmisarvoa halventavia kannanottoja.

<sup>7</sup> Olen hyödyntänyt Whiten holismia aiemmissakin pragmatismikehitelmissäni (ks. esim. Pihlström 2021a; 2021b). Tässä esitän vain aivan lyhyen yhteenvedon.

uskonnonfilosofin ”teoreettiset” ja metafysiset, kuten Jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta koskevat uskomukset ovat erottamattomasti kietoutuneet yhteen hänen eettisten ja yleisemmin normatiivisten käsitystensä kanssa. Kun testaamme ja arvioimme mitä tahansa tuon järjestelmän uskomusta, arvioimme samalla järjestelmää kokonaisuudessaan. Kuuluisassa artikkelissaan ”Two Dogmas of Empiricism” Quine (1997 [1951]) esitti koko tieteellisen maailmankuvan olevan periaatteessa jokaisessa yksittäisen tieteellisen hypoteesin testaustilanteessa varsinainen arvioinnin kohde – jopa niin, että meidän olisi periaatteessa mahdollista muuttaa kaikkein vakiintuneimpia loogis-matemaattisiakin uskomuksiamme, jos vain näin saisimme ”uppiniskaisen havaintokokemuksen” (*recalcitrant experience*) sovitettua uskomusjärjestelmämme kokonaisuuteen. Tieteellisiä hypoteeseja ei siis testata yksitellen vaan teoriakokonaisuutena, *as a corporate body*. Whiten mukaan on vastaavasti periaatteessa mahdollista revisioida faktuaalisia uskomuksia, jotta esimerkiksi voidaan reagoida johonkin vastaansanomattomaan moraaliseen kokemukseen. *That’s outrageous* on moraalisesti merkityksellisessä tilanteessa Whiten mielestä yhtä lailla ”havaintolause” kuin ”tuo on punaista” arkisessa havaintokontekstissa.

Whiten holismissa uskomusjärjestelmämme jatkuva empiirinen testaaminen on olennaisesti pragmaattista. Kyse on koko järjestelmän toimivuudesta suhteessa empiirisestä maailmasta tarjolla olevaan evidenssiin, niin tavallisiin aistihavaintoihin kuin moraalisesti relevantteihin kokemuksiinkin. Tähän ”dataan” koetamme todellisuutta koskevia käsityksiämme koko ajan sovittaa niitä sieltä täältä vähitellen muokaten ja uudistaen. Ei ole mitään syytä ajatella, ettei uskonnollisten ja teologisten näkemysten kriittinen arviointi olisi kuvattavissa samanlaisena holistisena prosessina. Jos esimerkiksi jostakin (ääri)kristillisestä kokonaisnäkemyksestä seuraa seksuaalivähemmistöjen syrjintä tai Texasissa asetettu ankara aborttilainsäädäntö, tällaisten eettisesti paheksuttavien johtopäätösten hylkäämisen on holistisessa tarkastelussa johdettava tuon kokonaisnäemyksen itsensä revisioimiseen ja mahdollisesti ainakin joidenkin siihen kuuluvien uskonnollisten uskomusten hylkäämiseen. Meillä on niin episteeminen kuin eettinenkin vastuu nimenomaan uskomusjärjestelmämme kokonaisuudesta, ei ainoastaan sen yksittäisistä uskomuksista, ja tähän vastuuseen kuuluu koko järjestelmän jatkuva uudistaminen tai tarvittaessa sen osien muokkaaminen, jos järjestelmä tuottaa tuloksenaan sietämättömiä moraalisia lopputulemia – aivan samoin kuin tieteellisen maailmankuvan kokonaisuutta on alati uudistettava, kun teoriat tuottavat ennusteita, jotka eivät sovikaan yhteen havaintojen kanssa.

White (kuten paljon tiukemmin tieteenfilosofiaan tarkastelunsa rajaava Quine) puhuu yleisen kulttuurifilosofian alueelle astuessaankin uskomusjärjestelmän muodostavien väitteiden tai väitelauseiden (*sentences*) empiirisestä testaamisesta. Jotta uskomustemme holistinen arviointi olisi aidosti pragmaattista, sen on kuitenkin ulotuttava siihen, miten toimimme uskomustemme puitteissa niissä olosuhteissa ja yhteiskunnissa, joissa elämme. Kuten pragmatismen klassikot Charles S. Peirce ja William James asian ilmaisivat, uskomuksemme ovat (kirjaimellisesti) ”toiminnan tapoja” (*habits of action*).<sup>8</sup> Jotta meillä ylipäänsä voi olla mitään uskomuksia – teoreettisia tai käytännöllis-normatiivisia – meidän on jo oltava maailmassa eläviä ja toimivia ihmisiä. Se, että meillä on tiettyjä uskomuksia (eikä joitakin muita uskomuksia), merkitsee valmiutta toimia tietyillä tavoilla (erotuksena mahdollisista muista toiminnan tavoista). Siksi esimerkiksi näennäisesti puhtaan teoreettiset käsitykset ajasta, modaaliteeteista tai tiedollisesta oikeutuksesta, joita mainitsemani konservatiiviuskonnonfilosofit ovat esittäneet, eivät lopulta ole erillisiä heidän toisia ihmisiä koskevista eettisistä käsityksistään ja näihin aktuaalisesti tai

<sup>8</sup> Peircen ja Jamesin toiminnan tavan käsitteistöstä ks. esim. artikkeleja teoksessa Pihlström 2015; vrt. myös Pihlström 2021b.

mahdollisesti liittyvistä, myös poliittisesti relevanteista tavoista toimia maailmassa. Niinpä kristillisen filosofin *koko* ajattelu, ei vain hänen aborttikäsityksensä, on *at stake*, jos hän päätyy pitämään vaikkapa aborttia murhana. (Sama koskee tietenkin myös ei-kristillisen filosofin mahdollisesti yhtä ongelmallisia käsityksiä.)

On paikallaan tähdentää, että näin ilmaistuna holistinen pragmatismi – joka siis Whiten (2002) omassa tarkastelussa on faktuaalis-normatiivisen uskomusjärjestelmän yksinomaan epistemiä arviointia koskeva teoria – johtaa erittäin vaativaan elämänasenteeseen, jota kukaan tuskin kykenisi noudattamaan edes hetkellisesti. Emme voi arvioida kriittisesti koko elämäämme aina, kun pohdimme, pitäisikö meidän esimerkiksi uskoa todeksi jokin tietty väite tai tehdä jokin tietty teko.<sup>9</sup> Emme myöskään voi arvioida jokaista kohtaamaamme henkilöä, esimerkiksi eri alojen asiantuntijoita, joiden käsityksiin maailmasta väistämättä nojautumme (kuten lääkäreitä, ravintoloitsijoita tai sähköurakoitsijoita), sen mukaan, millainen heidän (suureksi osaksi meille tuntematon) uskomusjärjestelmänsä kokonaisuus on.

Kyse on kuitenkin periaatteellisesta vaatimuksesta olla tarvittaessa valmis näkemään yhteyksiä kaikkein teoreettisimpienkin käsitystemme ja toisiin ihmisiin kohdistuvien käytännöllisten asenteittemme – ja siten koko elämämme eettisten ulottuvuuksien – välillä. Tällaisena ajatus ilmaisee pragmatismien perusidean teorian ja käytännön saumattomasta yhteenkuuluvuudesta. Uskonnonfilosofiaa harjoittavan henkilön uskomusjärjestelmän kokonaisuudessa esimerkiksi teoreettiset käsitykset Jumalan olemassaolosta ja käytännöllisemmät käsitykset esimerkiksi kaikkien ihmisten yhtäläisistä oikeuksista (tai sellaisten puuttumisesta) nivoutuvat ilmeisemmin ja eksplisiittisemmin toisiinsa kuin monissa arkipäiväisemmissä esimerkeissä. Siksi holistisen pragmatismien pohjalta tulee kyseenalaistaa oletus ”puhtaan teoreettisten” (esimerkiksi teismiä koskevien) uskomusten viattomuudesta, jos samaan uskomus- ja toimintajärjestelmään kuuluu (aktuaalisesti tai potentiaalisesti) eettisesti ongelmallisia elementtejä.

## ”Parhaan argumentin” voima

Holistinen pragmatismi muistuttaa omalla tavallaan myös siitä, että filosofia on olennaisesti argumentaatiota, jatkuvaa kriittistä keskustelua argumentein ja vasta-argumentein. Usein korostetaan, että ”paras argumentti voittakoon” ja että meidän on seurattava vahvinta argumenttia, minne se viekin; tätä voidaan pitää kriittisen tieteellisen ja filosofisen ajattelun ydinperiaatteena. Holistisen pragmatismien pohjalta on kuitenkin aina arvioitava, mikä on argumentin – ”vahvimman”, teknisesti taitavimman – asema sen esittävän henkilön uskomusten ja ajattelun kokonaisjärjestelmässä. Argumentin ”vahvuus” on ymmärrettävissä vain tällaisessa kokonaistarkastelussa. Filosofiset argumentit eivät ole eristettävissä omiin kupliinsa, irralleen esittäjensä ajattelun ja toiminnan kokonaisuudesta. Joskus voi käydä niin, että erittäin sofistikoitunut argumentaatio asettuu kokonaisuutena eettisesti ja yhteiskunnallisesti problemaattisen ajatuskuvion elementiksi. Tällöin tuo argumentaatio olisi hyväksyttävissä vain, jos se tosiaan pystyttäisiin täysin irrottamaan kontekstistaan, mikä useinkaan ei ole mahdollista juuri siksi, että henkilön filosofiset näkemykset muodostavat tiiviin toisiinsa kytkeytyvien ideoiden

---

<sup>9</sup> Myöskään Quine (1997 [1951]) ei holisminsa periaatteellisesta ankaruudesta huolimatta tarkoita, että käytännössä tieteenharjoittaja voisi aina testata tieteen kokonaisuutta testatessaan jotakin hypoteesia. Holismi pätee vain (Quinen vuoden 1953 teoksen otsikkoa mukaillen) *from a logical point of view*. Kyse on tieteellisestä päättelystä ja hypoteesien koettelusta esitettävästä abstraktista filosofisesta näkemyksestä.

ja perustelujen verkoston, kuten edellä on esitetty. Filosofia on ihmisten toimintaa, kuten esimerkiksi James (1975 [1907], luento I) *Pragmatism*-teoksensa ”filosofisten temperamenttien” pohdinnassaan muistutti.<sup>10</sup>

”Paras argumentti” ei siis filosofiassakaan voita eikä (eettisessä mielessä) saa voittoa, jos parhaalla argumentilla viitataan vain teknisesti taitavimpaan järkeilyyn, joka saattaakin olla loppujen lopuksi arveluttavien pyrkimysten palveluksessa. Toisin ilmaistuna tämä tarkoittaa, ettei puhtaan intellektuaalisesti ”paras” argumentti aina olekaan paras holistisen pragmatismiin edellyttämän kokonaisarvioinnin merkityksessä.

Parhaisiin argumentteihin pyrkivä filosofinen ajatustenvaihto on eräänlaista älyllistä peliä, joka voi joskus näyttäytyä jopa tragikoomisena. Esimerkiksi helvettioppia käsittelevää keskusteltua tarkasteltaessa saattaa kriittisestä uskonnonfilosofisesta näkökulmasta vaikuttaa joskus siltä, että kyse on filosofisen argumentaation parodiasta. En voi olla hieman hämmästelemättä sitä, että länsimaisessa akateemisessa maailmassa kaiken tieteellis-teknisen edistyksemme keskellä toimii 2000-luvulla intellektuelleja, jotka debatoivat aivan ilmeisen tosissaan, argumentatiiviseen sofistikaatioon pyrkien siitä, voisiko olla Jumalalta hyvää ja oikeudenmukaista toimintaa pitää yllä päättymättömään kärsimykseen perustuvaa helvettirangaistusta synnintekijöille, jos tuo kärsimys olisi kuitenkin määrällisesti (intensiteetiltään) rajallinen. (Tämä ajatus on tarkoitettu vastaukseksi argumenttiin, jonka mukaan loputon kärsimys olisi kohtuuton rangaistus synnistä, joka on kuitenkin aina väistämättä äärellinen.) Tällaisia kysymyksiä todellakin tarkastelee esimerkiksi James Cain (2002), ja aihe on laajemmankin keskustelun kohteena analyttisessä uskonnonfilosofiassa ja analyttisessä teologiassa.<sup>11</sup>

Pidän skandaalimaisena sitä, että tällaisesta vakavasti keskustellaan akateemisen filosofian puitteissa. Kyse ei ole yksittäisten filosofien hairahduksista vaan syvemmästä, (uskonnon)filosofiaa itseään vaivaavasta legitimaatiokriisistä ja siten uskontoon kohdistuvan filosofisen tutkimuksen paikasta nyky-yhteiskunnassa.<sup>12</sup> Jos filosofiassa voidaan ajautua keskustelemaan tällaisista kysymyksistä, on ymmärrettävää, että filosofian ulkopuolella – esimerkiksi empiirisen uskonnontutkimuksen alueella – saatetaan jopa miettiä, voidaanko muuhunkaan filosofiseen argumentaatioon suhtautua aivan tosissaan.

## Akateeminen vapaus

En toki lähtisi edellä ilmaiselestani hämmennyksestä ja kriittisistä arvioistani huolimatta jyrkimpiäkään kristillisiä fundamentalistifilosofoja esimerkiksi oikeusteitse haastamaan, niin ongelmallisia kuin heidän helvetistä, homoseksuaaleista ja abortista esittämänsä näkemykset ovatkin, mutta omalta osaltani olisin kyllä valmis välttämään akateemista keskustelua ja yhteistyötä sellaisten ”kristillisten filosofien” kanssa, jotka katsovat esimerkiksi homoseksuaalien syrjinnän oikeutetuksi. En usko järkevän debatin juurikaan vaikuttavan tällaisten henkilöiden näkemyksiin. Toisaalta on tietenkin kunnioitettava konservatiivistenkin yliopistoprofessorien

---

<sup>10</sup> Holistinen pragmatismi on riippumatonta Jamesin filosofisten temperamenttien tarkastelusta, mutta nähdäkseni erityisesti jamesilaisen pragmatistin on luontevaa tulkita holismia ”eksistentiaalisesti” filosofisten näkemysten ja argumenttien esittäjän elämän kokonaisuutta korostaen. Vrt. jälleen Pihlström 2021b.

<sup>11</sup> Swinburne (1983, 51) kuitenkin hylkää helvettiteodikeassaan ikuisen fyysisen rangaistuksen barbaarisena, vaikka puolustaaakin kadotustuomion oikeudenmukaisuutta sinänsä.

<sup>12</sup> ”Natsikorttia” ei tietenkään ole asianmukaista tässä vetää esiin, mutta en voi olla muistuttamatta siitä, että Hans Jonas (1996, 49) katsoi koko filosofian – eikä vain opettajansa Martin Heideggerin – ”vararikoksi” Heideggerin asettumisen kansallissosialismin leiriin.



akateemista vapautta – tämä on yksi tieteellisen ja filosofisen keskustelun luovuttamattomimpia lähtökohtia. Mutta akateeminen vapaus ei voi suojata henkilöä terävältä kritiikiltä – päinvastoin. Myös akateemista vapautta voidaan käyttää ja käytetään väärin. On erityisen ongelmallista, jos esimerkiksi monin tavoin etuoikeutetussa asemassa oleva amerikkalaisen yliopiston (cis-heteroseksuaali mies)professori hyökkää historian kuluessa marginalisoituja ja alistettuja ihmisryhmiä, kuten sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjä tai aborttiin päätyviä köyhyydessä eläviä naisia, vastaan. Tällainen on vastenmielistä miehen järjen käyttöä, johon vastuulisten yliopistokollegojen on kohdistettava ankarin mahdollinen kritiikki. Tämä ei tarkoita kirjarovioita tai oikeushaasteita, mutta se voi ainakin tietyissä olosuhteissa tarkoittaa suorasekäistä kieltäytymistä yhteistyöstä.<sup>13</sup>

Kyse ei myöskään ole siitä, että esimerkiksi ”yliopiston arvoista” seuraisi tässä kritisoidun kaltaisten uskonnollisen ääriajattelun muotojen torjunta.<sup>14</sup> Yliopiston arvot, jotka perustuvat esimerkiksi yliopiston hallituksen päättämään strategiaan, eivät voi asettua professorien akateemisen vapauden edelle, koska erityisesti professorien ja muiden autonomisten tieteellisten toimijoiden akateemisessa vapaudessaan muotoilemat näkemykset konstituivat yliopiston arvo-perustaa.<sup>15</sup> Tästä ei kuitenkaan seuraa, että yliopiston professorilla olisi ”vapaus” vaikkapa vähemmistöjä halventavaan vihapuheeseen. Päinvastoin: juuri hänellä on erityisen suuri vastuu – ei ensisijaisesti työnantajansa asettamien ”arvojen” vuoksi vaan tutkimuksen ja keskustelun tilaa rakentavana ja ylläpitävänä ihmisenä, toisille vapaille ja vastuullisille ihmisille puhuvana ja kirjoittavana yksilönä. Jos hän ei tätä vastuuta kannan, hän ikään kuin diskvalifioi mahdollisuutensa osallistua vapaasti keskusteluun, joka koskee ihmiselämän arvoa, hyvää ja pahaa tai maailmankatsomuksellisia kysymyksiä ylipäänsä. Tällöin hän turmelee itse omaa akateemista vapauttaan rikkomalla sen ennakkoehtoja vastaan.

Tätä näkemystä voidaan verrata kritiikkiin, jota olen toisessa yhteydessä esittänyt David Benatarin (2006) *annihilationismiksi* kutsumasta näkemyksestä (ks. Pihlström 2011). Benatar argumentoi, että koska (tuntoinen, *sentient*) elämä sisältää niin paljon kärsimystä, kaikille tuntoisille olennoille, myös ihmisille, olisi parempi olla olematta olemassa kuin olla olemassa. Siksi hänen mukaansa tulee tavoitella ihmiskunnan hallittua sukupuuttoa. Kaikilla on velvollisuus olla hankkimatta jälkeläisiä. Näin hän kannattaa ikään kuin konservatiivikristittyjen abortti-kielteisen näkemyksen äärimmäistä vastakohtaa: abortti (tai toki mieluummin kaikkien raskauksien ehkäiseminen ennalta) onkin velvollisuus kaikille.

Pidän Benatarin näkemystä yhtä mahdottomana hyväksyä ja yhtä vastuuttomana kuin jyrkkien abortinvastustajienkin näkemystä. Vain sellaisessa viitekehyksessä, jossa elämää pidetään lähtökohtaisesti ainakin potentiaalisesti merkityksellisenä ja siksi säilyttämisen ja suojelun arvoisena, voidaan edes keskustella siitä, miten ihmisen ja muiden tuntevien olentojen kärsimyksen tulisi eettisesti asianmukaisimmin suhtautua ja miten erityisesti pitäisi asennoitua esi-

---

<sup>13</sup> Samaan tapaan pidän mahdollisena, että filosofi voi perustellusti kieltäytyä lukemasta tai kommentoimasta Heideggeria, niin tärkeässä asemassa kuin tämä 1900-luvun ajattelun historiassa onkin. Kysymys on toki kompleksinen, koska on ilmeistä, ettei esimerkiksi koko eksistentiaalismin perinnettä tai vaikkapa Emmanuel Levinasin toiseuden etiikkaa (vrt. jäljempänä) voida lainkaan ymmärtää ottamatta huomioon näiden suhdetta Heideggeriin. Kenenkään kirjojen tuhoaminen ei ole ratkaisu tässä pohdittuun eettiseen problematiikkaan.

<sup>14</sup> Tämän tapaista keskustelua käytiin Suomessa muutama vuosi sitten, kun konservatiivikristittyinä tunnettu Jyväskylän yliopiston professori Tapio Puolimatka aiheutti yliopistolleen kiusallisen kohun puhumalla luennoillaan monien epäasiallisena pitämällä tavalla seksuaalivähemmistöistä.

<sup>15</sup> Vrt. keskustelua yliopiston arvoista teoksessa Pihlström 2021a, luku 4. Akateemiseen vapauteen kuuluvasta vastuusta ks. myös Kivistö & Pihlström 2018.

merkiksi abortin kaltaisiin eettis-poliittisiin kysymyksiin. Ehdottamalla eräänlaista kollektiivista itsemurhaa eli kiistämällä inhimillisen elämän säilyttämisen fundamentaalisen arvon Benatar diskvalifioi itsensä tästä keskustelusta ja ajautuu nähdäkseni performatiiviseen epäkoherensseen.

Tässä kritiikissä on kyse ajattelun ja argumentaation mahdollisuuden välttämättömiin ennakkoehtoihin pureutuvasta – kantilaisin termein *transsendentaalisesta* – tarkastelusta. Annihilationismi, rasismi, antisemitismi, homofobia ja niiden kaltaiset toisten ihmisten täysiveroista toimijuutta ja osallistumista ihmiskunnan yhteiseen keskusteluun ihmiselämän arvosta ja merkityksestä vähättelevät ajattelutavat eivät ole ainoastaan tieteellisesti virheellisiä ja eettisesti vääriä vaan myös tuhoavat yhteisen elämämme edellytyksiä. Tässä kiteytyy myös edellä johdannossa tähdentämäni eettisen ja metafilosofisen tarkastelutason yhteenkietoutuminen.

## ”Meidän silmillämme” katsominen

Jean-Paul Sartre kirjoitti kuuluisassa esseessään ”Juutalaiskysymys” (1965 [1954], 62) näin: ”Antisemitismi ei kuulu siihen ajatuksien luokkaan, joka nauttii mielipiteen vapaan ilmaisemisen oikeutta.” Sartre käsitteli alun perin vuonna 1946 ilmestyneessä kirjoituksessaan – toisen maailmansodan ja holokaustin kokemusten pohjalta – juutalaisvastaisuutta, eikä natsismin kauhuja tietenkään voida suoraan verrata nyky-yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuuskysymyksiin. Tästä huolimatta hänen näkemyksensä on yleisellä tasolla laajennettavissa myös homoseksuaaleja ja abortintekijöitä tuomitsevaan näennäisesti vapaaseen kristillisen mielipiteen ilmaisemiseen. Sartren kommentti asettuu näin epäsuorasti vertailtavaksi esimerkiksi homoseksuaalisuuden vastaisten fundamentalistikristittyjen filosofien ajatusmaailmasta edellä esitetyn kritiikin kanssa.

Sartre kertoo (lähdeään mainitsematta, mutta historialliset tosiseikat eivät juuri tässä liene olennaisia) eräästä kalakauppiasta, joka vuonna 1942 antoi natseille ilmi kaksi juutalaista:

Minulle vakuutetaan, että hän oli muuten lempeä ja joviaali, ihan maailman parhaita poikia. En usko sitä: ihminen joka pitää luonnollisena toisten ilmiantamista [natseille], ei voi käsittää inhimillisyyttä meidän laillamme; niitäkään joiden hyväntekijäksi hän ryhtyy, hän ei katso meidän silmillämme; hänen anteliaisuutensa ja lempeytensä ei muistuta meidän lempeyttämme eikä anteliaisuuttamme [...]. (Ibid., 70.)

Vastaavasti meille, minullekin, kenties vakuutetaan, että kritisoimani konservatiiviuskonnonfilosofit ovat muuten ”lempeitä ja joviaaleja”, vaikka paheksuvatkin homoseksuaaleja ja abortintekijöitä ja katsovat kenties olevan olemassa ihmisiä, jotka kuuluvat Jumalan oikeudenmukaisen tuomion nojalla helvettiin. Sartren sanoin: *en usko sitä*. Heidän tekstiensä kaltaisia kirjoituksia tuottavat henkilöt eivät ”voi käsittää inhimillisyyttä meidän laillamme” eivätkä ”katso meidän silmillämme” edes niitä, joille he ovat (näennäisesti) hyviä.

Sartren lukijan<sup>16</sup> on tässä kuitenkin kysyttävä, keihin ”me” lainatussa tekstissä oikeastaan viittaa. Keitä olemme me, jotka käsitämme inhimillisyyden tietyllä tavalla ja joiden silmillä kat-

---

<sup>16</sup> Juuri Sartreen viittaamisella on tässä (ja aina) vakavat riskinsä: hänen hyväksyntänsä stalinismille ja kommunistille yleisemminkin oli tietenkin anteeksiantamatonta. Tämäntapaiset intellektuellien harharetket ovat loputtoman opettavainen teema. (Vrt. Judt 1992; palaan Judtin analyysiin hieman tuonnempana.)

somme maailmaa ja toisia ihmisiä? Yhtäältä mieleni tekisi sanoa, että tässä on kyseessä jonkinlainen "transsendentaalinen 'me'" (vrt. Lear 1986, luvut 11–12), yleinen inhimillisyys, kantilaista transsendentaalista subjektia muistuttava formaali – mutta silti aina jo yhteisöllisessä maailmassa oleva ja toimiva – rakenne (tai ehkä pikemminkin tuollaisen rakenteen tuottaja, maailman "rakenteistaja"), joka asettaa niin tiedon kuin eettisen harkinnankin kohteena olevaan todellisuuteen inhimilliset aineksensa. Toisaalta jatkuva yhteinen keskustelumme ihmisenä olemisen arvoista ja merkityksistä määrittää tuota "me"-yhteisöä koko ajan uudelleen. "Meidän silmillämme" katsottu maailma ei pysy samanlaisena vaan muuttuu, kun me muutamme.<sup>17</sup>

Kantilaisen transsendentaalifilosofian ohella näillä kohdin onkin luontevaa viitata amerikkalaisen pragmatismen kiisteltiin myöhäiseen edustajaan Richard Rortyyn (esim. 1989), joka korosti "me"-ryhmämme radikaalia kontingenssia: "me liberaalit", "me länsimaiset", "me pragmatistit" ajatteleme tietyllä tavalla, jota emme voi pohjia myöten muille ("ei-meille") oikeuttaa. Rortylainen "liberaali ironisti" suhtautuu kyllä ehdottoman vakavasti "lopullisiin sanastoihin" (*final vocabularies*), jotka määrittävät perustavalla tavalla hänen elämänsä – "meidän" näkökulmaamme maailmaan – mutta on samalla tietoinen tällaisten sanastojen kehittymisen historiallisesta satunnaisuudesta. Meidän ryhmämme näkökulmineen ja arvoineen voisi olla aivan toisenlainen kuin se on. Silti Rortyn "etnosentrismiksi" (tarkoituksellisen kontroversiaalisti) kutsuman näkemyksen mukaan *we have to start from where we are*: voimme vain kutsua – ilman väkivaltaa, käyttäen suostuttelua pikemmin kuin voimaa – liittymään "meihin" niitä ihmisiä, kuten tässä kritisoituja konservatiivifilosoifeja, jotka eivät (vielä) jaa "meidän" liberaalia ja "meidän silmillämme" katsottuna ainoaa mahdollista vastuullista ihmiskäsitystä.

Voimme toivoa, että toisiin ihmisiin armottomasti suhtautuvat uskonnolliset tuomitsijat oppisivat näkemään maailman "meidän silmillämme", liberaalisti, kiihkottomasti, toiseuden kunnioittamista tavoitellen. Mutta emme voi heitä tähän pakottaa. Voimme vain koettaa houkutellessa heitä luopumaan harharetkistään, muun muassa edellä luonnostellun holistisen pragmaattisen arvioinnin argumentatiivista tietä, niin rajalliset kuin senkin mahdollisuudet tässä ovat. Yksi keino tällaisessa houkuttelussa on Rortynkin toistuvasti korostama kaunokirjallisuuden lukeminen. Kirjallisuus voi auttaa meitä ymmärtämään, mitä on nähdä maailma jonkun toisen silmin, ja erityisesti silloin, kun on kyse kärsimyksen näkemisestä ja siihen reagoimisesta, kaunokirjalliset perspektiivit voivat ratkaisevasti tarkentaa "meidän silmiemme" erottelukykyä (vrt. Kivistö 2020). (Tämä ei toisaalta merkitse, että kaunokirjallisuuden arvo tai merkitys pelkistyisi sen välineelliseen rooliin tällaisessa "meidän" subjektiivisessa laajentamisessa; taide ja kirjallisuus tulee katsoa itsessään arvokkaiksi tästä roolista riippumatta.)

## Harharetket ja sekulaarit teodikeat

"Intellektuellin harharetki" on tässä yhteydessä relevantti käsite, jolla voidaan kuvata erityisesti niiden epäonnistumista vastuun kantamisessa, joilta vastuuta voidaan erityisesti odottaa. Käsitteellä on usein viitattu eräiden "suurten ajattelijoiden" nykynäkökulmasta liki käsittämättömältä tuntuvaan taipumukseen ajautua historian "väärälle puolelle", esimerkiksi totalitaristien ideologioiden tukijoiksi. Klassinen esimerkki on Martin Heideggerin kansallissosialismi, josta on kirjoitettu laajalti, mutta myös Sartren ja muiden toisen maailmansodan jälkeen vai-

---

<sup>17</sup> "Toisaalta kielipelit muuttuvat ajan mittaan", kirjoitti Ludwig Wittgenstein (1975 [1969], §256) lakonisesti.

kuttaneiden (ja useimmiten sodan aikana vastarintaliikkeeseen tavalla tai toisella osallistuneiden) ranskalaisintellektuellien liki kritiikitön tuki kommunismille, jopa stalinismille, on samantapainen moraalista hämmennystä ja vastenmielisyyttä herättävä harharetki.

Historioitsija Tony Judt (1992) on analysoinut vakuuttavasti sitä ”älyllistä vastuuttomuutta”, joka leimasi ranskalaista älymystöä toisen maailmansodan jälkeen. Hän kysyy, kuinka on mahdollista, että älykkäät ja oppineet ihmiset – ei vain Sartre vaan myös moni muu – suhtautuivat ymmärtäen ja jopa hyväksyen Neuvostoliiton ja sen diktatoriseen valtapiiriin joutuneiden Itä-Euroopan maiden näytösoikeudenkäynteihin, poliittisiin tuomioihin ja teloituksiin. Sartren ja hänen hengenheimolaistensa asenne oli kuitenkin paljon kompleksisempi kuin kommunismin epäonnistumisten selittäminen pois pelkkinä väliaikaisina vikoina kohti täydellisyyttä kehittyvässä järjestelmässä. Pikemminkin nämä ääriivasemistointellektuellit pyrkivät yhtäältä tunnustamaan kommunismin uhreiksi joutuneiden kauhukokemusten todellisuuden mutta silti selittämään ne jollakin tavalla uhrien omien kommunististen unelmien puitteissa puolustettavissa olevan projektin elementeiksi (ibid., 119).

Vaikka Judt ei tässä yhteydessä käytä teologista eikä uskonnonfilosofista terminologiaa, hänen tulkintansa Sartren ja muiden ranskalaisajattelijoiden harha-ajattelusta muistuttaa eräänlaisen sekulaarin teodikean attribuointia näille filosofeille. Kuten Jumalan hyvyttä ja oikeudenmukaisuutta kaiken kauhun keskelläkin puolustava kristillinen teodikea-ajattelijana, sekulaari teodikea-ajattelijana voi myöntää kärsimyksen todellisuuden mutta silti rationalisoida sen jollakin tavalla mielekkääksi osaksi maailmanhistoriallista projektia.<sup>18</sup> Judtin mukaan Sartre, Maurice Merleau-Ponty ja monet muut sitoutuivat olennaisesti historialliseen argumenttiin, jonka ytimessä oli tarve nähdä elämämme ja historiamme merkityksellisinä; ajatus historian tarkoituksettomuudesta ei ollut kuviteltavissa (ibid., 120-121).<sup>19</sup> Aivan kuten kristillinen filosofi ei luovu järkähtämättömästä uskostaan Raamatun auktoriteettiin ja jumalalliseen providentiaan, tapahtuipa mitä tahansa, Sartre ei luopunut vakuuttuneisuudestaan kommunismin historialliseen totuuteen (vrt. ibid., 123).

Sartren stalinismisympatioiden tapaan konservatiivinen ”kristillinen filosofia” on nähdäkseni ainakin mahdollisesti vaarallinen harharetki. Kyse on intellektuellin vastuusta – ja vastuuttomuudesta. Kannattamalla äärikonservatiivisia näkemyksiä eräät kristillisiksi filosofeiksi itseään kutsuvat henkilöt antavat tukensa yhteiskunnan syrjiville ja alistaville rakenteille samaan tapaan kuin Sartre teki puolustaessaan kommunismia, ja tunnustaessaan tällaisen filosofian roolin filosofian akateemisessa yhteisössä muut filosofit ja teologit asettuvat epäsuorasti tukemaan noita samoja rakenteita, vaikka he eivät itse kannattaisi täsmälleen samoja ajatuksia. Toki Heideggerinkin tuen natseille voitaisiin väittää olleen ”vain filosofista”, eikä Sartre tietenkään itse ampunut stalinismin näytösoikeudenkäyntien uhreja teloituskuopan reunalle vaan ainoastaan selitteli näitä murhia jonkinlaisina luokkataistelun ja kommunismin lopullisen tarkoituksenmukaisuuden kannalta välineellisinä historiallisina välttämättömyyksinä. Mutta filosofi ei

---

<sup>18</sup> Tässä ei ole mahdollista syventyä niin teistisiä kuin sekulaarejakin teodikeoita nähdäkseni ratkaisevasti kyseenalaistavaan eettiseen ja metaeettiseen teodikeakritiikkiin (vrt. Kivistö & Pihlström 2016; Pihlström 2018; 2020).

<sup>19</sup> Judtin (1992, 121) mukaan Albert Camus asetti kuitenkin vastuumme ihmisiä kohtaan ensisijaiseksi ”historiaa kohtaan” tuntemaamme vastuuseen nähden – ja tämä oli yksi merkittävä tekijä hänen välirikossaan Sartren ja muiden jyrkimpien kommunistien kanssa. (Vaikemme teoksessa Kivistö & Pihlström 2016 tarkastele näitä ajattelijoina yksityiskohtaisesti, ehdotamme varovasti samansuuntaisesti Sartren ymmärtämistä sekulaarina teodikea-ajattelijana ja Camus’ n – ainakin lopulta – antiteodikea-ajattelijana.) Kommunismin uhrien kärsimysten niin ikään teodikea-ajattelua muistuttavasta romantisoinnista ranskalaisintellektuellien ajattelussa ks. Judt 1992, 137–138. Judt muistuttaa myös, ettei Sartre ”Juutalaiskysymys”-esseessään puuttunut kommunismin piirissä esiintyneeseen antisemitismiin (ibid., 184–185).

ole viaton – kukaan meistä ei ole. Mikään toimmemme ei ole ”vain filosofinen” tai ”vain teologinen” vaan inhimillistä maailmassa-olemista (jos heideggerilaisen ilmaisun käyttäminen tässä on hyväksyttävää), ja juuri tämän holistinen pragmatismi pyrkii ilmaisemaan. Intellektuellin harharetki kiertyy aina etiikan sokean pisteen ympärille.

Yksi tuohon sokeaan pisteeseen asettuvista ajatteluamme vääristäväistä taipumuksista on oletus, että elämä, historia ja maailma tulee aina pyrkiä näkemään merkityksellisinä.<sup>20</sup> Juuri paikonomainen kaipuamme merkityksellisyyteen – paitsi historian tapahtumien, myös ja etenkin oman elämämme merkityksellisyyteen – saa meidät katsomaan toisen ihmisen ohi, välineellistämään hänen kärsimyksensä. Kuten edellä nähtiin, tämä on myös Judtin kritiikin keskiössä. Merkityksellisyyden pyrkimyksen kriittinen analyysi on olennaista myös kärsimyksen välineellistämisen antiteodistisessa kritiikissä (ks. esim. Pihlström 2020, luku 6; vrt. myös Kivistö & Pihlström 2021), ja sen tulee nivoutua myös tässä esitetyn kaltaiseen konservatiivisen ajattelun eettiseen kritiikkiin. Samalla on kuitenkin huomattava sekin, että ongelmallista merkityksellisyyden tavoittelua voi ilmentää myös pyrkimyksemme integroitua niiden kanssa, jotka näkevät maailman ”meidän silmillämme”. Emme pääse pakoon velvoitetta tutkia, milloin merkityksellistämisen antaa aiheutta eettiseen arvosteluun. Kaikkein ajatteluamme ja toimintaamme ulottuvan merkityksellistämisen kritiikin tulee sijaita uskonnonfilosofiain keskiössä.

## Etiikan rajat

Olen tullut ainakin epäsuorasti esittäneeksi, että eräässä mielessä homoseksuaalien tai muiden seksuaalivähemmistöjen – tai vastaavasti esimerkiksi ”vieraita” ihonvärejä tai etnisiä taustoja edustavien – aseman kaikin tavoin samanarvoisina ihmisinä kaikkien muiden rinnalla kieltävä uskonnollinen fundamentalisti ei ainoastaan ajattele ja toimi moraalisesti väärin vaan myös ikään kuin astuu ajattelunsa harharetkellä eettisen keskustelun alueen ulkopuolelle, rikkoo välttämättömiä ennakkoehtoja, joita vakavalle ja asialliselle moraalille ajatustenvaihdolle tulee asettaa (ks. myös Pihlström 2018; 2021b). Tässä hän toimii samoin kuin Sartren kuvaama antisemitisti, joka (silloinkaan, kun hän puhuu tai käyttäytyy näennäisesti hyvin ja oikein) ei katso maailmaa ”meidän silmillämme”.<sup>21</sup> Jos tällainen henkilö on myös tutkija, hän rikkoo myös tieteellisen asenteen edellyttämää kriittisyyden vaatimusta vastaan, mutta päähuomiomme tässä artikkelissa on etiikan edellytyksissä ja rajoissa.

Tässä tarkastelussa on erotettava yhtäältä (kantilaisin termein) transsendentaalinen tarkastelu etiikan mahdollisuuden ennakkoehtoista ja toisaalta tällaisten ehtojen puitteisiin asettuva etiikan sisäinen keskustelu; nämä ovat kaksi toisistaan erillistä diskurssi- ja argumentaatiotasoa, jotka kuitenkin juuri käsitellyn kaltaisen problematiikan yhteydessä sulautuvat toisiinsa (samoin kuin artikkelin alussa esitin metafilosofisen ja eettisen analyysin lomittuvan). On itsessään eettinen vaatimus pitäytyä eettisen keskustelun puitteissa eli olla rikkomatta sen edellytyksiä vastaan. Metaetiikka ja etiikka nivoutuvat tässä erottamattomasti yhteen. Esimerkiksi

---

<sup>20</sup> Tämän taipumuksen banaalina ilmentymänä voidaan pitää esimerkiksi populaarissa itseapukontekstissa, työelämän ”kehittämisessä” ja johtamiskoulutuksessa toistettavaa ”merkityksellisen työn” konsulttimaista ilosanomaa. Toisaalta lienee itsekriittisesti havaittava, että tämä kritiikkini syyllistyneen jonkinlaiseen elitismiin: katselen näin kuvaamaani banaalia kriittisen etäisyyden päästä oman, toki merkitykselliseksi kokemani filosofisen työn kuplan sisältä.

<sup>21</sup> Nämä Sartre-viittaukset täytyy osata lukea niin, että muistamme jatkuvasti Sartren itse olleen – Judtin (1992) oivaltavan analyysin mukaisesti – vakaumuksellisenä kommunistina kykenemätön katsomaan maailmaa ”meidän silmillämme”.

Emmanuel Levinasin (esim. 2006 [1996]) voidaan ajatella tutkivan ”toisen” ensisijaisuutta korostavassa etiikassaan ennen kaikkea sitä, mitä meille (minulle) ylipäänsä merkitsee omaksua moraalin näkökulma toisiin ja koko maailmaan – mutta tämä on itsessään jo eettinen vaatimus, ei etiikan ulkopuolella käytävää keskustelua etiikan luonteesta.<sup>22</sup>

Kun lähtökohtanamme on kysymys siitä, mitä etiikka ”meille” merkitsee eli miten me (väistämättä) rajaamme sen alueen elämässämme ja yhteiskunnassamme, joudutaan pohtimaan, ajautummeko kaiken ajattelun, myös moraalin, suhteellisuutta korostavaan *relativismiin*, jos lähtökohtana on yksinkertaisesti ”meidän” tapamme nähdä maailma ja toiset ihmiset, ”meidän silmillämme” katsominen? Rortyn korostamaan lopullisten sanastojemme historialliseen kontingenssiin on tässä suhtauduttava vakavasti (samalla tähdentäen Rortyn hengessä myös tämän vakavasti ottamisen itsensä historiallista kontingenssia). Tästä huolimatta on myönnettävä, että relativismin kanssa on kamppailtava jatkuvasti – uhkaahan relativismi vesittää kaiken kriittisen keskustelun ”meidän” ja ”ei-meidän” näkökulmiemme vertailusta.<sup>23</sup> Huoli siitä, että ”meidän” näkökulmamme johtaa relativismiin, toimii kuitenkin jo osin relativismia vastaan, vaikka sekin nousee tuosta samasta kontingentista näkökulmastamme (ks. esim. Pihlström 2005). Tämä on vakava huoli nimenomaan ”meidän silmillämme katsomisen” vastuullisuudesta ja mahdollisesta vastuuttomuudesta, mutta ei sellainen relativismin ilmaisu, joka merkitsisi puolustamani kannan epäkoherenssia tai performatiivista itsensä kumoavuutta. Jo se, että meillä on tämä huoli – eli se, että pidämme perusteltuna välttää ainakin radikaalia relativismia, niin vaikeaa kuin se onkin, jos samalla korostamme ”meidän” näkökulmamme kontingenssia – merkitsee, että asian selvittämällä on meille merkitystä eli ettei meille suinkaan ole yhdentekevää, miten ymmärrämme (eettisen) ajattelumme välttämättömien ennakkoehtojen historiallisesti ei-välttämättömän kiinnittymisen kontingetteihin ”me”-näkökulmiimme.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Hieman samaan tapaan voidaan tarkastella debattia ”moraalisesta antiteodikeasta”, jonka sisällä voidaan hahmottaa analoginen jännite. Olen aiemmin yhtäältä argumentoinut sen puolesta, että toisen kärsimystä merkityksellistävä teodikea-ajattelu on moraalisesti arveluttavaa, jopa (Kantia mukaillen) ”radikaalin pahan” ilmentymä (ks. Kivistö & Pihlström 2016, luku 2). Toisaalta olen pitänyt antiteodikeaa moraalin mahdollisuuden välttämättömänä (transsendentaalisena) ehtona (ibid., luku 6). Jos edellinen pitää paikkansa, jälkimmäinen ei voi pitää paikkaansa, ja päinvastoin. Tämä johtuu siitä, että jos teodikea arvioidaan ”pahaksi” tai moraalisesti vääräksi, se sijaitsee moraalisen arvioinnin alueella eikä suinkaan sen ulkopuolella, jonne se ajautuu, jos sen katsotaan rikkovan moraalin mahdollisuuden ehtoja. Jos se taas tosiaan rikkoo näitä ehtoja, se ei oikeastaan edes voi tulla moraalisesti arvioiduksi – sen enempää hyväksi kuin pahaksikaan. Tilanne edellyttää analyysiä kahden erotetun tason suhteesta – tai pikemminkin niiden erottamattomuudesta. Voidaan argumentoida, että tämä tasoerottelu on siinä mielessä illusorinen, ettei oikeastaan ole mahdollista – meille ihmisille – astua moraalin alueelta pois. Olemme aina jo sen sisällä, ja siksi transsendentaalinen antiteodikea on aina jo myös moraalinen antiteodikea. Niinpä on (kiistatta hieman paradoksaalisesti) eettisesti velvoittavaa pysyä etiikan alueella (ja näin välttää teodikea-ajattelua), vaikka jossakin mielessä tämä on myös väistämätöntä, koska tuolta alueelta ei voida astua poiskaan – eli teodikea on aina jossakin mielessä illusorinen, harha siitä, että kärsimys voitaisiin oikeuttaa tai perustella. (Teodikea on, näin voimme kvasi-kantilaisittain todeta, *transsendentaalinen illuusio*.) Tämä paradoksaalisuus kertoo jotakin etiikan erityisasemasta inhimillisessä elämässä ja ajattelussa. Kun koetamme ajatella etiikan paikkaa elämässämme, ajautumme mahdollisuuksiin, joita voidaan ilmaista vain paradoksein. Se, mikä on moraalisesti (syvästi) väärin, kuten moraalin näkökulman laiminlyönti elämässämme, on myös jollakin tavalla harhaista ja meille siksi mahdollonta. (Vrt. myös Pihlström 2018.)

<sup>23</sup> Kuten Koistinen (2000, 120–122; 2001, 94–98) osoittaa, relativismin ongelma vaivaa myös Plantingan ja hänen kaltaistensa kristillisten filosofien ”reformoitua epistemologiaa”, joka ajautuu jopa ”lahkolaisuuteen” olettaessaan, ettei kristillisiä premissejä tarvitse oikeuttaa ne kieltäville, koska rationaalisuuden kriteerit ovat yhteisösidonnaisia (vrt. Pihlström 2010, luku 2). Apologeettisten pyrkimysten ongelmista nykyisessä analyttisessä kristillisessä filosofiassa ks. myös Koistinen 2021.

<sup>24</sup> ”Meidän” katseemme, erityisesti toisten (vieraiden) kärsimyksen katsomisen moraalista problematiikasta laajemmin ks. esim. Sontag 2003; Kivistö 2020, luku 10.

Kyse on eräänlaisesta välttämättömyyden rakentumisesta kontingenssin varaan, ”välttämättömyyden kontingenssista”, kuten Wittgenstein-tutkimuksenkin kontekstissa asia on joskus ilmaistu (vrt. Pihlström 2020, luku 5). Se, että meidän on välttämättä asetettava eettisen arvioinnin sisäpuolelle, ei ole tämän arvioinnin itsensä ulkopuolinen, siitä irrallinen metatason vaatimus, vaan ikään kuin tuota etiikan puitteisiin (”sisäpuolelle”) asettumista itseään, tämän asettumisen mahdollisuuden konstitutiivinen piirre, jota emme voi paeta mihinkään kuviteltuun ulkoiseen näkökulmaan. Silti se on välttämättömyydessäänkin kontingenttia sikäli, että näin lopulta *me* toimimme ja maailmaa katsomme; voisimme, jos elämämme olisi avain erilaista, asettaa tämän toimimisen ja katsomisen rajat toisin. Etiikan sisäpuolella pysyttelemisen transsendentaalinen välttämättömyys on maailman näkemistä ”meidän silmillämme”, eivätkä nuo silmät voi muunlaista maailmaa nähdä kuin eettisten vaatimusten maailman. Ja jos joku ei tähän maailman tarkastelutapaan suostu tai kykene, hän ei kuulu ”meihin”.<sup>25</sup>

On tietenkin väistämättä paradoksaalista asettaa meille velvollisuudeksi jokin sellainen – moraalien alueella pysyttelemisen – jota vastaan jossakin mielessä emme edes voi toimia (koska emme pääse moraalien vaatimuksista eroon, vaikka kuinka haluaisimme). Mutta juuri tämä paradoksi ilmentää problematiikkamme viime kädessä transsendentaalista luonnetta. Kyse on perustavasta asiasta, joka kuuluu ihmisenä olemisen ytimeen. Meissä on syvään juurtuneena<sup>26</sup> inhimillinen taipumus epäinhimillisyyteen, ihmisyyden rajojen ei-legitiimiin ylittämiseen, ja tämä voi ilmentyä pyrkimyksenä omaksua perustavia moraalisia vaateita näennäisesti (illusorisesti) perustavammiksi kuviteltuja ideologioita. Tällainen radikaali pahuus sijainnee niin kommunismin kuin kristillisen konservatisminkin ytimessä. Meillä on kuitenkin velvollisuus olla ihmisiksi, vaikka jossakin mielessä ihmisinä emme tuota velvollisuutta voi rikkoa.

## **Eksklusivismi ja inklusivismi**

Koetan pureutua vielä hieman erilaisesta näkökulmasta yhteen tarkastelemani ongelmakentän taustaoletukseen. Nähdäkseni huomionarvoinen virheellinen lähtökohta, joka vaivaa konservatiivisia analyttisiä uskonnonfilosofia ja estää heitä näkemästä maailmaa ”meidän [liberaaleilla] silmillämme”, on *uskonnollinen eksklusivismi* niin ontologisessa, epistemologisessa kuin soteriologisessakin muodossaan. Eksklusivistit katsovat, että jos jokin tietty uskonto (esimerkiksi heidän itsensä edustama kristinuskon muoto) on ”tosi” tai oikeassa, kaikki sen kanssa ristiriidassa olevat uskonnolliset ajattelutavat ovat epätosia tai väärässä.<sup>27</sup> Tämä tuskin voi johtaa muuhun kuin suvaitsemattomaan fanatismiin ja uskonvarmuuteen, jollaisesta jännitteisissä nyky-yhteiskunnissa tulisi päästä eroon. On painavia pragmaattisia perusteita hylätä eksklusivismi – edellä hahmotellun holistisen pragmatismien metodia soveltaen (ks. myös Pihlström 2021b, erityisesti luku 2).

---

<sup>25</sup> Judtin (1992, 147) pohdinnat erityisesti Camus’n tavasta kritisoida marxilaisuutta ovat jälleen valaisevia: marxilaisuus ei kykene asettamaan itselleen ”oikeudenmukaisuuden viitekehystä”, jonka puitteissa se voisi tulla arvioiduksi, mutta tämä ei anna perustetta pidäytyä sen arvostelemisesta tai tuomitsemisesta. Sama koskee, *mutatis mutandis*, sellaisia kristillisiä ja muita uskonnollisia ajattelutapoja, jotka lähtökohtaisesti kiistäisivät jokaisen niistä riippumattoman moraalisen arvioinnin viitekehyyksen relevanssin.

<sup>26</sup> Voimme tässä muistella Kantin ”radikaalin pahan” oppia, jossa ”radikaali” johdetaan latinan juurta merkitsevistä *radix*-sanasta. Vrt. Hirvonen & Kotkas 2004.

<sup>27</sup> Oma ongelmansa on oletus siitä, että uskonnollisiin oppeihin voidaan ylipäänsä soveltaa totuuden käsitettä; tähän en nyt kuitenkaan puutu (vrt. Pihlström 2021b, erityisesti luku 6). Uskonnollisen eksklusivismien, inklusivismien ja pluralismin välisistä filosofisista ja teologisista kiistoista ks. esim. Vainio 2016; Jonkers & Wiertz 2020.

Eksklusivismi pitää itse asettaa holistisen arvioinnin ja eettisen kritiikin kohteeksi – onhan se aivan keskeinen kannattamansa ajattelijan arvioitavana olevan uskomusjärjestelmän elementti. Kun tällaiseen holistiseen tarkasteluun sisällytetään olennaisena aspektina koko uskomusjärjestelmän toimivuuden eettinen arviointi, jota ei koskaan pidä irrottaa episteemisestä arvioinnista (vrt. jälleen White 2002), on korostettava sitä, kuinka ongelmallisia ja vahingollisia voivat olla uskonnolliseen eksklusivismiin kietoutuvat tavat ajatella muitakin uskonnonfilosofia tai teologiaa kysymyksiä – kuinka teoreettisia tahansa. Uskonnollisina eksklusivisteina konservatiiviuskonnonfilosofit jälleen diskvalifioivat itsensä eettisestä keskustelusta (kuinka voisimme suhtautua vakavasti heidän oletetun etuoikeutetusta pelastusvarmuusperspektiivistään esittämiinsä väitteisiin homoseksuaaleista tai abortista – tai helvetistä?) mutta jopa niistä ”puhtaasti teoreettisista” keskusteluista, joissa heidän kontribuutionsa saattavat olla arvostettuja myös kristillisen filosofian ulkopuolella. Jälleen on nähdäkseni paikallaan sanoa, että maailmaa ei katso ”meidän silmillämme” sellainen (soteriologinen) eksklusivisti, jonka mukaan yksi ja vain yksi uskonto on oikeassa ja muiden uskontojen edustajat jäävät (syyttään) vaille pelastuksen mahdollisuutta. Tällaiseen käsitykseen sitoutuva ja sitä muille julistava henkilö ei ikään kuin pelaa sitä kielipeliä, jonka puitteissa ”me” (liberaalit) katsomme, että jokaisella on velvollisuus kohdata maailma ja toiset ihmiset jakamatta heitä oikea- ja vääräuskoisiin ja tämän jaon pohjalta pelastuviin ja kadotettuihin. Tämän kritiikin voi nähdäkseni esittää myös sellainen uskonnonfilosofi, joka ei itse koe luontevaksi ainakaan eksplisiittisesti osallistua soteriologiseen kielipeliin ylipäänsä.

Uskonnollinen eksklusivismi vertautuu nähdäkseni melko ilmeisin tavoin rasismiin (samoin kuin Judtin teosta edellä siteerattaessa esillä olleeseen, monien harharetki-intellektuellien niin ikään perustavana uskonvarmuutena omaksumaan kommunismiin). Uskonnollinen identiteetti ei ole ihonvärin kaltainen ”luonnollinen” ominaisuus, mutta ”kulttuurisenakin” piirteenä se voi olla aivan yhtä kiinteä osa henkilön identiteettiä – ja miltei yhtä vaikeasti muutettavissa – kuin vaikkapa etninen tausta. Siksi on kohtuutonta yksilöä kohtaan ajatella, että hänellä saat-taisi olla ”väärä” uskonnollinen identiteetti niin, että häntä kohtaisi kadotus jonkin muun uskonnon edustajien pelastuessa.<sup>28</sup> Kun otetaan huomioon uskonnollisten identiteettien syvä kietoutuminen henkilön mahdollisuuksiin kokea elämänsä ylipäänsä arvokkaaksi ja merkitykselliseksi (toki muistaen merkityksellisyydestä edellä esitetyt kriittiset huomiot), tällainen eksklusivismi tarjoaa suoraan tilaa syrjinnälle ja vihapuheelle.

Ei myöskään voi olla hyväksyttävää, että eksklusivismin kaltaisia näkemyksiä esittäviä suojaisi se, että he edustavat ”uskonnollista” ajattelua – varsinkaan, jos he toimivat akateemisessa yhteisössä. Uskonnollisen ajattelun ja puheen on alistuttava moraalille kritiikille, kuten kaiken muunkin inhimillisen ajattelun ja puheen. Jos uskonnollinen henkilö solvaa muita, hän syyllistyy vihapuheeseen, vaikka hänen solvauksensa perustuisikin syvään henkilökohtaiseen vakaumukseen, aivan samoin kuin kommunismin historiallisesta totuudesta vakuuttuneen kyvyttömyys kohdata kommunismin kärsivä uhri on itse asetettava historian moraalille tuomiolle.<sup>29</sup> Ei ole mitään aihetta ajatella, että tällaista solvaajaa suojaisi myöskään se, että hän on

<sup>28</sup> Syylistynkö itse kuitenkin uskonnollisen eksklusivismin kaltaiseen kohtuuttomuuteen arvostellessani melko suoraviivaisesti konservatiivikristittyjä filosofeja suvaitsemattomuudesta ja jopa moraalin edellytysten tai rajojen rikkomisesta? Tämä on analoginen ikuisuus-kysymykselle siitä, missä määrin meidän on suvaittava suvaitsemattomuutta tai tunnustettava niiden oikeudet, jotka eivät itse tunnusta muiden oikeuksia, tai siitä, mihin asti sananvapauden rajat ulottuvat, kun kyse on toisten vapauksia vaarantavasta vihapuheesta. Tähän itsekritiikkiin kutsuvaan kysymyksenasetteluun ei ole helppoja vastauksia vaan ainoastaan tarkkanäköisyyteen pyrkivän itsearvioinnin loputtoman kriittinen tie.

<sup>29</sup> Onko syrjivä tai toisia vihaava uskonnollinen vakaumus syvä? Syvyyskin voi olla pahaa kantilaisen radikaalin pahan mielessä (vrt. *radix*): taipumuksellamme alistaa ja marginalisoida muita on meissä syvät juuret. Mutta tämä



argumentatiivisesti taitava, jopa jossakin mielessä ”huippufilosofi”. Pikemminkin päinvastoin: hänen argumentatiivinen taitonsa antaa aiheita odottaa hänen kykenevän parempaan. Jälleen törmätään paitsi yleisen sananvapauden myös akateemisen vapauden rajoihin. Niin akateemista vapautta kuin uskonnonvapauttakin suuntaa ja rajoittaa eettinen vastuu, joka kuuluu aina erottamattomasti vapauteen (vrt. Kivistö & Pihlström 2018). Ja ”me” voimme vain todeta, että ainoastaan vastuullisuutta jatkuvasti tavoitteleva henkilö katsoo maailmaa ”meidän silmillämme”, niin kontingentti muodoste kuin tämä maailmalle ja sitä koskevalle keskustelullemme (kontekstuaalisesti) välttämättömät puitteet asettava ”transsendentaalinen ’me’” onkin.

Suvaitsematon kristillinen eksklusivismi on – tähän päädyn – lähes yhtä sietämätön ideologia kuin kommunismi, fasismi, antisemitismi, rasismi ja muut yhteistä ihmisyyttämme polkevat opit, joita ajatteleva ihminen kavahtaa. (Se ei tietenkään ole yhtä suoraviivaisen väkivaltainen, mutta mainittujen muiden ideologioiden edustaja voisi yhtä lailla väittää, etteivät nekään ole muksellisesti ole väkivaltaisia.) Eksklusivismiin voidaan katsoa ilmentävän kantilaista ”radikaalia pahuutta” taipumuksessaan oman näkökulmamme priorisointiin – tämä lienee meihin syvään juurtunutta myös uskonnollisen ajattelun ulkopuolella – mutta myös arendtilaista ”banaalia pahuutta” eräänlaisena pinnallisena kyvyttömyytenä ajatella, haluttomuutena edes yrittää katsoa maailmaa oman uskonnollisen viitekehyksen näkökulmaa laajemmin. Eksklusivismia voidaan myös edellä esitellyin termein nimittää älylliseksi harharetkeksi: on harhaista edes ottaa vakavasti se mahdollisuus, että minun uskontoni olisi ainoa oikea tai pelastava. Tämä on jokseenkin yhtä illusorista kuin se Sartren ja muiden kommunismin historiallisesta lupauksesta vakuuttuneiden vasemmistointellektuellien kuvitelma, jonka mukaan kommunismin uhrien kärsimyksillä on lopulta jokin ”merkitys”.

Miksi siis kuvittelisimme akateemisen vapauden tai uskonnonvapauden suojelevan vihapuhujaa, jos tämä löytää argumenttinsa Raamatun teksteistä? Jotta hän voisi tulla vakavasti otetuksi ihmiskunnan keskustelussa, hänen olisi pyrittävä omaksumaan ”meidän” (yhä laajempaan näköalaan pyrkivä) tapamme nähdä maailma. Toisaalta eksklusivistikin omalla tavallaan ajattelee juuri näin rajatessaan pelastuksen ”meihin” (heihin) ”oikein uskoviin”. Kuinka tulisi vastata tähän relativismin ongelman jälleen esiin nostavaan huomioon? Lopullista vastausta ei ole. Meille jää vain holistisen kriittisen itsearvioinnin loputon tehtävä, josta uskonvarma fundamentalisti sulkee itsensä ulos mutta johon meidän on yhä uudelleen koetettava kutsua hänet takaisin.

## Lopuksi

Uskonnonfilosofia kaipaa aidosti itsekriittistä vastuullisuusarviointia.<sup>30</sup> On oltava valmiuksia puuttua siihen, millaisia näkemyksiä toisista ihmisistä eräät aikamme arvostetutkin ajattelijat esittävät. On ymmärrettävä, että he saattavat loukata ja vahingoittaa yhteistä ihmisyyttämme. Martin Luther Kingin usein lainattuja sanoja mukailen: epäoikeudenmukaisuus missä tahansa

---

on toisaalta yhteensopivaa sen kanssa, että pahuutemme – erityisesti taipumuksemme laiminlyödä toisten yhtäläiset ihmisoikeudet ja -arvo – on Hannah Arendtin (1994 [1963]) banaalin pahan käsitteen mukaisesti pikemminkin ”pinnallista”, läsnä arkisissa toimissamme pikemmin kuin jossakin syvällä sisimmässämme piilevässä pahuudessa. Melko tavalliset ihmiset, kuten me yliopistojen professorit, kykenemme hirvittäväan pahuuteen.

<sup>30</sup> Samaa kaipaavat tietenkin uskonnot ja niiden teologiset tulkinnat – itsekriittisen vastuullisuuden pyrkimys ei suinkaan rajaudu filosofiaan, mutta filosofialta, varsinkin maailmankatsomuksellisen keskustelun ennakkoehtoja kriittisesti tutkivalta uskonnonfilosofialta, on luontevaa edellyttää edelläkävijän roolia tällaisissa kysymyksissä.

on uhka oikeudenmukaisuudelle kaikkialla (*injustice anywhere is a threat to justice everywhere*).<sup>31</sup> Siksi on velvollisuutemme asettua päättäväisesti vastustamaan kristittyjen konservatiivifilosofien apologeettista projektia. Erityisesti akateemisessa yhteisössä on pidettävä huolta siitä, ettei uskonnonfilosofia tutkimusalana ajaudu edistämään heidän edustamaansa kapeakatseisuutta. Lyhyesti sanottuna: on päästävä eroon uskonnollisesta eksklusivismista (eli tarkemmin sanottuna nähtävä sen performatiivinen ristiriitaisuus, sen kyvyttömyys – keskustelukumppanien torjunnan myötä – mahdollistaa aitoa keskustelua ylipäänsä) ja tunnustettava uskonnollisten ja ei-uskonnollisten maailmankatsomuksellisten ajattelu- ja elämäntapojen rikkaus ja monimuotoisuus lähtökohtana myös katsomusten väliselle kriittiselle keskustelulle. Vain eksklusivismiin kaltainen suvaitsemattomuus voi uskoakseni ajaa koulutetun henkilön nykyajassa myötäilemään esimerkiksi helvettiopin kaltaista sivistymättömyyttä.

Tässä kritiikissä on kuitenkin oltava varovainen. Filosofian ja yleisemmin akateemisen tutkimuksen puitteissa voidaan argumentin voimasta asettua kannattamaan hyvinkin epätavallisia näkemyksiä, jotka joku voi kokea loukkaaviksikin. Voisiko joku pöyristyä esimerkiksi siitä, että materialistifilosofi kieltää sielun ja mentaalisten tilojen olemassaolon? Jos filosofi sanoo, ettei meillä ole sielua, tämäkin lienee mahdollista kokea loukkaavana ja ihmisarvoa alentavana.<sup>32</sup> Erona edellä käsiteltyihin tapauksiin on kuitenkin se, että materialisti kieltää sielun kaikilta. Hän ei aseta ihmisiä keskenään erilaisiin asemiin tällä perusteella. Sen sijaan aborttia tai homoseksuaalien oikeuksia vastustava kristillinen fundamentalisti arvioi jyrkästi ihmisiä keskeisellä elämänalueella ainoastaan oman kontingentin uskonnollisen viitekehänsä pohjalta ja on valmis siitä käsin julistamaan toisin ajattelevat ja toimivat syntisiksi. Olen edellä korostanut, ettei tätä voida pitää eettisesti hyväksyttävänä, vaikka kannanotto asettuisikin akateemisen vapauden ja uskonnonvapauden piiriin. Yleisemmin, kuten todettu, erityisesti akateemiseen vapauteen kuuluu vastuu esitettyjen näkemysten perustelemisesta, eikä pyhäksi uskottuun kirjaan vetoaminen tietenkään kelpaa asialliseksi perusteluksi eettisille näkemyksille, vaikka uskonnollinen usko ja traditiot voivat myös merkittävästi rikastaa ja syventää eettistä ajattelua. Vastuuseen kuuluu myös valmius tulla ankarastikin kritisoiduksi, esimerkiksi tämäntapaisten poleemisen kirjoituksen muodossa.

Kenenkään, konservatiivisimmankaan, kirjoituksia en tietenkään ole edellä kehottanut polttamaan. Kenenkään ei myöskään tule pystyttää uusia inkvisitioita. Pikemminkin tahtoisin (hiesman kritisoimieni äärikristittyjen omia tyypillisiä sanankäänteitä mukaillen) *auttaa* toisia syrjivään diskurssiin ajautuneita pääsemään irti näkemyksistä, joita ei voida järkevästi pitää juuri muuna kuin kaikkien yhtäläisesti jakaman ihmisarvon loukkauksina.<sup>33</sup> Esittämällä jyrkkääkin kritiikkiä tällaisia ajattelutapoja vastaan – kuten tässä artikkelissa olen tehnyt – kritiikin kohteena olevat kirjoittajat myös tunnustetaan argumentteja ja normatiivisia perusteluja edellyttävän tiede- ja moraaliyhteisön jäseniksi ja tässä mielessä ainakin potentiaalisesti ”meihin”

---

<sup>31</sup> Saman sanoo Sartre (1965 [1954], 159): ”Mutta jokaiselle sopii tehdä selväksi, että juutalaisten kohtalo on *hänen* kohtalonsa. Yksikään ranskalainen ei ole vapaa niin kauan kuin juutalaiset eivät täysin määrin nauti kaikkia oikeuksiaan. Kukaan ranskalainen ei ole turvassa niin kauan kuin yksikin juutalainen, Ranskassa ja koko *maailmassa*, joutuu pelkäämään henkeään.” (Alkuperäiskursivointi.) Ironisesti Sartre (kuten edellä on havaittu) ei soveltanut tätä ajatusta niihin miljooniin kommunismin uhreihin, joita hän kaiketi piti jonkinlaisena legitiiminä hintana historialliselle luokkataistelulle.

<sup>32</sup> Kenties joku saattaisi loukkaantua myös väitteestä, jonka mukaan kaikilla ihmisillä on sielu, ehkä joku jopa idealistifilosofin väitteestä, jonka mukaan materiaa ei hengestä riippumatta ole.

<sup>33</sup> Ihmisarvon perustavasta roolista eettisen keskustelun mahdollisuuden ennakkoehtona ks. myös Launis 2018.

kuuluviksi. Tämä tunnustus ilmentää myös jatkuvaa velvoitetta koetella sitä, miten historiallisesti kontingentin ”me”-ryhmämme ja ”meidän silmillämme” katselemisen rajat asettuvat.<sup>34</sup>

Nähdäkseni uskonnollinen *inklusiivismi* on omaksuttava vastuullisen uskonnonfilosofisen tutkimuksen ja opetuksen lähtökohdaksi.<sup>35</sup> Sille ei ole relevantteja vaihtoehtoja, vaan se on transsendentaalinen välttämättömyys: eksklusivismi katkaisee keskustelun mahdollisuuden kiistässään lähtökohtaisesti toisten (potentiaalisten keskustelijoiden) statuksen samaan moraaliin tai uskonnolliseen ihmisyyhteisöön kelpaavina. Toisaalta myönnän, että on itsekriittisesti tutkittava, johtaako inklusiivismi esimerkiksi radikaaliin relativismiin, jonka puitteissa ei ole enää sijaa rationaalille ja kriittiselle keskustelulle mistään asiasta (vrt. edellä). Kaikki näkökulmat eivät varmastikaan ole yhtä hyviä tai arvokkaita – silloinhan eksklusivismikin olisi yhtä hyvä näkemys kuin mikä tahansa muukin, samoin kuin kaikki muutkin tässä kritisoini näkemykset, jopa teodikeat ja helvettioppi. Päinvastoin: kaiken ajattelumme, niin uskonnollisen kuin sekulaarinkin, on jatkuvasti alistuttava edellä kuvaillun kaltaiselle holistiselle kritiikille. Tällaisen pragmaattisen arvioinnin on lopulta pakko koskea myös holismia itseään (vrt. Pihlström 2021b) – mikään näkemyksemme ei ole, edes metatasolla, suojattu itsekritiikin tuimalta katseelta. Tähän katseeseen meidän on ”meidän silmiämme” kouluttava.

Arvioidessamme apologeettisten konservatiiviuskonnonfilosofien kaltaisia kirjoittajia meidän on siis osattava kääntää kriittinen tarkastelu myös ja ennen kaikkea itseemme, omiin ennakkoletuksiimme, piintyneisiin tapoihimme omaksua tuon tuostakin eksklusivismia muistuttava uskonvarmuus. Inhimillisen rajallisuuden ja erehtyväisyyden tunnustamisen tulee olla kaiken vastuullisen ajattelun yhtä aikaa kriittinen ja armelias lähtökohta. Sen on avauduttava ”meidän silmillemme”. Siksi myös edellä kritisoiduille ajattelijoille täytyy tarjota armon näköala, aito mahdollisuus tehdä elämässään ja ajattelussaan parannus eli katua filosofis-teologisia syntejiään, vaikka ne olisivat raskaitakin.<sup>36</sup>

## Kirjallisuus

### Ala-Prinkkilä, Jouko

2014 *Todennäköisin vaihtoehto: Richard Swinburnen käsitys kristillisen teismin rationaalisuudesta*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

### Arendt, Hannah

1994 [1963] *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin.

---

<sup>34</sup> Vrt. myös historiallista ja systemaattista keskustelua tunnustamisen (*recognition*) merkityksestä uskonnonfilosofiassa, teologiassa ja uskonnollisten liikkeiden välisiä suhteita koskevissa ongelmissa (Saarinen 2016; Kahlos ym. 2019).

<sup>35</sup> Teoksessa Pihlström 2021b korostan, että inklusiivismi – tai ainakin eksklusivismiin hylkääminen – on ajattelusani *premissi* pikemmin kuin argumentaation johtopäätös. Toisaalta tässä artikkelissa olen tähdentänyt eksklusivismiin hylkäämistä eräänlaisena holistis-pragmatistisen argumentaation tuloksena. Samassa teoksessa (luku 2) pohdin myös sitä, missä määrin *pragmatistisen totuusteorian* kehittäely voi auttaa artikuloimaan eettisesti välttämätöntä, vastuullisen moraali- ja uskontokeskustelun lähtökohtana näyttäytyvää sitoumustamme inklusiivisiin ja eksklusivisiin torjuntaa samalla, kun pidetään kiinni mahdollisuudesta tulkita uskonnollinen diskurssi niin, että totuuden käsite ylipäänsä soveltuu siihen (joskin toisaalta tämä oletus itsessään on myös mahdollista problematisoida; vrt. *ibid.*, luku 6).

<sup>36</sup> Tämän kirjoituksen pohdintoihin ovat vaikuttaneet keskustelut lukuisien kollegojen, erityisesti dosentti Timo Koistisen kanssa. Kiitän lämpimästi myös artikkelin varhaisemman version luenutta anonymia arvioijaa erinomaisista kriittisistä huomioista.

**Benatar, David**

2006 *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Clarendon Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001>

**Cain, James**

2002 On the Problem of Hell. *Religious Studies* 38: 355–362.  
<https://doi.org/10.1017/S0034412502006145>

**Craig, William Lane**

1995 Middle Knowledge and Christian Exclusivism. *Sophia* 34: 120–139.  
<https://doi.org/10.1007/BF02772452>

**Grube, Dirk-Martin & Walter Van Herck (toim.)**

2019 *Philosophical Perspectives on Religious Diversity*. London & New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315102139>

**Hertzberg, Lars**

2000 On the Difference that Faith Makes. – Tommi Lehtonen & Timo Koistinen (toim.), *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, 114–135. Helsinki: Luther-Agricola Society.

**Hirvonen, Ari & Toomas Kotkas (toim.)**

2004 *Immanuel Kant: Radikaali paha – paha eurooppalaisessa perinteessä*. Helsinki: Loki.

**James, William**

1975 [1907] *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Toim. F.H. Burkhardt, F. Bowers & I.K. Skrupskelis. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.

**Jonas, Hans**

1996 *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Toim. L. Vogel. Evanston, IL: Northwestern University Press.

**Jonkers, Peter & Oliver J. Wiertz (toim.)**

2020 *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*. London & New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780429019678>

**Judt, Tony**

1992 *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944–1956*. Berkeley: University of California Press.

**Kahlos, Maijastina, Heikki J. Koskinen & Ritva Palmén (toim.)**

2019 *Recognition and Religion: Contemporary and Historical Perspectives*. London & New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780429026089>

**Kivistö, Sari**

2020 *Jobista Orwelliin: Kärsimys kirjallisuudessa*. Helsinki: Avain.

**Kivistö, Sari & Sami Pihlström**

2016 *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

<https://doi.org/10.1007/978-3-319-40883-5>

**Kivistö, Sari & Sami Pihlström**

2018 *Sivistyksen puolustus: Miksi akateemista elämää tarvitaan?* Helsinki: Gaudeamus.

**Kivistö, Sari & Sami Pihlström**

2021 Antiteodikea, traagisuus ja sopiva etäisyys koronakriisissä. *Teologinen Aikakauskirja* 4/2021: 291–307.

**Koistinen, Timo**

2000 *Philosophy of Religion or Religious Philosophy: A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Helsinki: Luther-Agricola Society.

**Koistinen, Timo**

2001 *Usko ja tiedollinen oikeutus*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

**Koistinen, Timo**

2021 Contemporary Philosophical Apologetics: Some Methodological Criticisms. *International Journal of Religion and Spirituality in Society* 11 (2): 27–39.

<https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v11i02/27-39>

**Launis, Veikko**

2018 *Ihmisarvo*. Tampere: Vastapaino.

**Lear, Jonathan**

1986 *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.

**Levinas, Emmanuel**

2006 [1996] *Entre-nous: Thinking-of-the-Other*. Käänt. Barbara Harshav & Michael Smith. London: Continuum.

**Nagl, Ludwig**

2021 *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age: Essays on Philosophical Pragmatism*. Münster: LIT.

**Pihlström, Sami**

2005 *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense*. Amsterdam: Rodopi.

<https://doi.org/10.1163/9789401201834>

**Pihlström, Sami**

2010 *Uskonto ja elämän merkitys*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

**Pihlström, Sami**

2011 *Transcendental Guilt: Reflections on Ethical Finitude*. Lanham, MD: Lexington.

**Pihlström, Sami (toim.)**

2015 *The Bloomsbury Companion to Pragmatism*. London & New York: Bloomsbury.

**Pihlström, Sami**

2018 *Ota elämä vakavasti: Negatiivisen ajattelijan opas*. Helsinki: ntamo.

**Pihlström, Sami**

2020 *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy: On Viewing the World by Acknowledging the Other*. Helsinki: Helsinki University Press.

<https://doi.org/10.33134/HUP-2>

**Pihlström, Sami**

2021a *Ihmisen maailma: Esseitä humanismista, totuudesta ja ajattelun tilasta*. Tampere: niin & näin.

**Pihlström, Sami**

2021b *Pragmatist Truth in the Post-Truth Age: Sincerity, Normativity, and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9781009047142>

**Plantinga, Alvin**

1974 *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.

**Plantinga, Alvin**

2000 *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/0195131932.001.0001>

**Quine, W.V.**

1997 [1951] Empirismin kaksi dogmia. – Panu Raatikainen (toim.), *Ajattelu, kieli ja merkitys: Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus. (Two Dogmas of Empiricism myös mm. teoksessa Quine, *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1953.)

**Rorty, Richard**

1989 *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397>

**Saarinen, Risto**

2016 *Recognition and Religion: A Historical and Systematic Study*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198791966.001.0001>

**Sartre, Jean-Paul**

1965 [1954] Juutalaiskysymys. Suom. Jouko Tyyri. – Sartre, *Esseitä I*, 59–159. Helsinki: Otava.

**Sontag, Susan**

2003 *Regarding the Pain of Others*. London: Penguin.

<https://doi.org/10.3917/dio.201.0127>

**Swinburne, Richard**

1983 A Theodicy of Heaven and Hell. – Alfred J. Freddoso (toim.), *The Existence and Nature of God*, 37–54. Notre Dame, IN & London: University of Notre Dame Press.

**Swinburne, Richard**

1998 *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.

**Talbott, Thomas**

2021 [2013] Heaven and Hell in Christian Thought. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/heaven-hell/#FreWilTheHel>.  
<https://doi.org/10.1093/0198237987.001.0001>

**Vainio, Olli-Pekka**

2016 Salvation and Religious Diversity: Christian Perspectives. *Religions Compass* 10(2): 27–34.  
<https://doi.org/10.1111/rec3.12195>

**White, Morton**

2002 *A Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.  
<https://doi.org/10.1515/9781400825356>

**Wiertz, Oliver J. (toim.)**

2021 *Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie*. Münster: Aschendorff.

**Wittgenstein, Ludwig**

1975 [1969] *Varmuudesta*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo: WSOY.