

“Miksi olla moraalinen?” — Kysymyksen mielekkyyden ongelma ja sen ratkaisuyrityksiä

Tommi Vieno
Turun yliopisto
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
24.4.2019

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

VIENO, TOMMI: “Miksi olla moraalinen?” — Kysymyksen mielekkyyden ongelma ja sen ratkaisuyrityksiä

Pro gradu -tutkielma, 45 s.

Filosofia

Huhtikuu 2019

Tämä tutkielma käsittelee kysymyksen “miksi olla moraalinen?” mielekkyyttä osana moraalifilosofista tutkimusta. Moraalisen skeptikon näkökulmasta vaikuttaa siltä, että moraalinen toiminta ei ole kannattavaa, koska oman edun tavoittelu tuottaa suurempaa hyvää itselle. Kuitenkin moraalista toimintaa usein suositaan ylitse ei-moraalisten toimintatapojen ja moraalifilosofiset teoriat yleensä olettavat ennalta, että moraalinen toiminta on kannattavaa. Näin katsottuna vaikuttaisi siltä, että kysymys “miksi olla moraalinen?” voidaan aiheellisesti kysyä filosofisessa keskustelussa.

Kysymystä “miksi olla moraalinen?” kohtaan on kuitenkin esitetty runsaasti kritiikkiä. Ei ole varmaa, voidaanko kysymykseen vastata mitenkään mielekkäästi. Joko kysymys on triviaali, koska moraalinen toiminta on aina perustellumpaa kuin ei-moraalinen toiminta, tai moraalinen toiminta pyritään perustelemaan moraalisiin syihin, jotka johtavat kehämäiseen päättelyyn, tai moraalinen toiminta yritetään perustella ei-moraalisin syihin, jotka ovat väitetysti vääränlaisia syitä moraalille toiminnalle.

Tutkielmassa käydään läpi kysymystä kohtaan esitettyjä kritiikkejä ja arvioidaan niiden pätevyyttä vastakkaisiin näkemyksiin vedoten. Tutkielmassa käy ilmi, että kysymys “miksi olla moraalinen?” ei ole triviaali ja ei-moraalisin syihin voidaan perustella minimaalinen moraalinen toiminta. Toisaalta moraaliset perusteet moraalille vaikuttavat kehämäiseltä yritykseltä vastata kysymykseen, eikä kysymys ole mielekäs moraalisen skeptikon näkökulmasta.

Tutkielma päättyy johtopäätökseen, jonka mukaan kysymys “miksi olla moraalinen?” on tietyin ehdoin mielekäs kysymys filosofisessa tutkimuksessa, ja täten myös jatkotutkimus on suositeltavaa niiltä osin, kuin kysymys näyttäytyy mielekkäänä.

Kysymyksen “miksi olla moraalinen?” väitetyn epämielekkyuden ongelman suhteen tärkeimmät lähteet ovat H. A. Prichardin artikkeli “Does Moral Philosophy Rest On A Mistake?”, Dieter Birnbacherin artikkeli “Why Be Moral - A Pseudo Problem?” ja Héctor Wittwerin artikkeli “Is the Overridingness of Moral Reasons a Semantic Fact?”. Näkemys ei-moraalisesta syystä moraalille perustuu Iddo Landaun artikkeliin “The ‘Why Be Moral?’ Question and the Meaning of Life”. Näkemys kysymyksen mielekkyydestä moraalisen skeptismin näkökulmasta pohjautuu erityisesti Peter Schaberin artikkeliin “Why Be Moral: A Meaningful Question?” ja Platonin teokseen *Valtio*.

Asiasanat: moraalit, arvot, normit, moraalifilosofia, moraalinen skeptisismi, minimaalinen moraalit, elämän tarkoitus, elämän merkitys

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO.....	2
2. MORAALISEN SKEPTIKON PERUSKYSYMYKSEN PLATONIN <i>VALTIO-</i> TEOKSESSA.....	5
3. H. A. PRICHARDIN VÄITE KYSYMYKSEN TURHUUDESTA.....	6
4. KYSYMYKSEN KAKSI TRIVIAALISUUDEN ONGELMAA.....	7
4.1 Käsittääkö moraali kaiken elämässä tavoiteltavan?.....	8
4.2 Onko moraali yliajavaa suhteessa muihin normeihin ja arvoihin?.....	10
4.2.1 Dieter Birnbacherin kritiikki moraalien yliajavuuden väitettä kohtaan.....	11
4.2.2 Moraaliprinsippien yliajavuus suhteessa moraalien universaaliuteen.....	14
4.2.3 Héctor Wittwerin näkemys moraalien yliajavan luonteen semanttista faktaa vastaan.....	15
4.2.3.1 Wittwerin ensimmäinen kritiikki.....	18
4.2.3.2 Wittwerin toinen kritiikki.....	21
5. VOIKO MORAALIN PERUSTELLA MORAALISILLA SYILLÄ?.....	25
6. VOIKO MORAALIN PERUSTELLA EI-MORAALISILLA SYILLÄ?.....	26
6.1. Moraalisen toiminnan vaatimus merkityksellisessä elämässä.....	31
6.1.1 Subjektiiiviset ehdot elämän merkitykselle ja ehtojen kritiikki.....	32
6.1.2 Objektiiiviset ehdot elämän merkitykselle ja ehtojen kritiikki.....	34
6.1.3 Minimaalinen moraali.....	37
7. ONKO KYSYMYKSEN MERKITYKSELLINEN MORAALISEN SKEPTIKON NÄKÖKULMASTA?.....	39
8. YHTEENVETO.....	41
LÄHTEET.....	45

1. JOHDANTO

Moraalifilosofinen keskustelu koskee usein erilaisia teorioita siitä, mikä on hyvää toimintaa, millaisia velvollisuuksia meillä on toisiamme kohtaan, tai mikä on antiikin ajalta tutuksi tullutta “sielun hyvettä”. Teoriat olettavat ennalta sen, että moraalinen toiminta on kannattavaa — ehkä ihan syystä: moraalilla on helppo nähdä erottamattomana osana henkilökohtaista onnellisuutta, ystävyysuhteiden ylläpitoa tai laajemmassa mittakaavassa koko ihmisyyden koherenttia toimintaa. Antiikin filosofiassa yksi vallitseva ajatus oli, että moraalinen elämä tuottaa väistämättä hyviä lopputuloksia, ja moraalinen elämä on välttämätön osa maksimaalista onnellisuutta. Ei ole kuitenkaan vaikea kuvitella moraalisesti hyvää ihmistä, joka kaikesta hyvästä toiminnastaan tai aikeistaan huolimatta joutuu kärsimään läpi elämänsä. Kenellekään ei ole annettu lupaus hyvää elämästä sillä ehdoin, että tekee hyviä tekoja. Onko siis moraalilla merkitys selviö? Emmekö pärjäisi yhteisössä ilman hyvää ja pahaa, oikeaa ja väärää? Miksi olla moraalinen ylipäänsä?

Kysymys on kuitenkin ongelmallinen. “Miksi olla moraalinen?” saattaa olla analyttisesti tarkastellen mahdoton tai jopa täysin turha kysymys vastattavaksi. Tässä tutkimuksessa pyrin paneutumaan näihin kysymyksen ongelmiin ja pohtimaan, onko kysymystä järkevä tutkia filosofisesti.

Aloitan tutkimukseni valottamalla kysymyksen historiaa esittämällä Platonin *Valtio*-teoksen henkilön, Glaukonin, argumentin moraalisesti väärin toimivan henkilön puolesta. Glaukonin argumentti ei mielestäni ole pelkästään historiallinen kuriositeetti, vaan se voidaan nähdä edelleen merkityksellisenä, moraalisen skeptikon peruskysymyksenä.

Jatkan tästä käsittelemään varsinaista kysymyksenasettelun ongelmaa esittämällä ja pohtimalla erilaisia näkemyksiä kysymyksen mielekkyyden puolesta ja vastaan. Aloitan esittelemällä H. A. Prichardin näkemyksen, jossa kysymys esittyy merkityksettömänä. Kaikki eivät kuitenkaan ole Prichardin kanssa samaa mieltä, ja tutkin erilaisia näkemyksiä sen puolesta, että alkuperäinen kysymys säilyttää mielekkyytensä ainakin jossain määrin.

Käsittelen kahta kysymystä vastaan esitettyä triviaalisuuden ongelmaa ja näiden ratkaisuyrityksiä. Ensimmäinen esitetty triviaalisuuden ongelma syntyy väitteestä, että moraalit käsittää kaiken elämässä tavoiteltavan. Esitän Dieter Birnbacherin kritiikin väitettä kohtaan. Kritiikin pohjalta vaikuttaa, että ensimmäinen triviaalisuuden ongelma ei ole riittävä tekemään alkuperäisestä kysymyksestä filosofisesti epämielikästä.

Toinen triviaalisuuden ongelma liittyy moraalit "yliajavaan" (engl. "overriding") luonteeseen. Moraalit yliajajuus tarkoittaa tässä sitä, että moraalit toiminnan valitseminen on ainut järkevä vaihtoehto toimia moraalitesti relevantissa tilanteessa, koska moraalit arvot ja normit ovat prioriteetiltaan muita normeja ja arvoja korkeampia. Esitän yliajajuuden väitettä kohtaan esitettyjä kritiikkejä: Dieter Birnbacherin, Peter Singerin ja Héctor Wittwerin kaksi kritiikkiä moraalitesti yliajajuuden väitettä vastaan. Kritiikkeihin vedoten vaikuttaa siltä, että yliajajuus moraalitesti sisäisenä ominaisuutena on monella tapaa väärä olettaus moraalitesti luonteesta. Näin ollen väitän, että kumpikaan triviaalisuuden ongelma ei ole riittävä tekemään alkuperäisestä kysymyksestä filosofisesti epämielikästä.

Tämän jälkeen käsittelen tarkemmin Prichardin esittämiä syitä pidättäytyä kysymyksen “miksi olla moraalinen?” filosofisesta tarkastelusta. Ensin tutkin, voiko kysymykseen vastata vetoamalla moraalisiin syihin. Vaikuttaisi siltä, että tyydyttävää vastausta ei ole mahdollista muotoilla, ja Prichard on tältä osin oikeassa. Toiseksi tutkin, voiko moraalista perustella ei-moraalisin syihin vedoten. Vaikuttaisi siltä, että ensinnäkin moraalisen ja ei-moraalisen toiminnan välisen konfliktin pohtiminen on tietyissä tilanteissa aidosti mielekästä, mikä osaltaan tekee kysymyksestä “miksi olla moraalinen?” jokseenkin mielekkään. Toiseksi tietynlaisen minimaalisen moraalin vaatimus, jonka esitän Iddo Landaun näkemyksen pohjalta, vaikuttaa sopivan yhdeksi filosofisesti perustelluksi vastaukseksi kysymykseen.

Tutkin lopuksi kysymystä “miksi olla moraalinen?” moraalisen skeptikon peruskysymyksenä ja päädyn Peter Schaberin näkemyksen pohjalta johtopäätökseen, jossa alkuperäinen kysymys ei näyttäisi mielekkäältä moraalisen skeptismin näkökulmasta. Schaberin näkemyksen pohjalta vaikuttaisi siltä, että alkuperäinen kysymys voidaan tulkita kysymyksenä moraalisten periaatteiden oikeutuksena moraalisiin periaatteisiin. Näin ollen alkuperäinen kysymys olisikin jokaisen moraalifilosofiaa tutkivan peruskysymys, ei moraalisen skeptikon kysymys.

Läpi tutkimukseni säilyy uhka, että kysymys “miksi olla moraalinen?” on analyttisesti katsoen epämielikä kysymys vastattavaksi. Tutkimuksestani käy kuitenkin ilmi, että kysymys säilyy potentiaalisesti merkityksellisenä riippuen siitä, miten kysymyksen sisältö tulkitaan. Näin ollen päätelen, että kysymys on merkityksellinen, eikä perustavanlaatuisinta moraalikysymystä voi tyystin sivuuttaa matkallamme kohti totuutta.

2. MORAALISEN SKEPTIKON PERUSKYSYMYS PLATONIN *VALTIO-TEOKSESSA*

Platonin teoksessa *Valtio* Sokrateen ystävä, Glaukon, esittää argumentin puolustamaan väitettä siitä, että täydellisen väärämielinen oman edun tavoittelija on ihmisenä kaikkein onnellisin. Hän vetoaa “vapaaseen valtaan” eli siihen, että henkilöllä on käytännössä täysi vapaus tehdä mitä huvittaa (Platon 2011, 51, 359b-d). Glaukonin mukaan tällainen ihminen suosii pahantekoa ja tekeytymistä oikeamieliseksi, vaikka todellisuudessa on väärämielinen. Henkilö pystyy kuitenkin naamioimaan pahat tekonsa hyväksi ja väärämielisyytensä oikeamielisyydeksi, ja tämä takaa kansan suosion ja sitä myötä henkilön onnellisuuden. (Ibid., 53, 361a-b.) Selitän lyhyesti Glaukonin myyttisen kertomuksen Gygeen sormuksesta. Kertomus on samalla myös argumentti edellä mainitun, moraalisesti väärän elämäntyylin puolesta.

Myytin mukaan Lyydian kuninkaan kantaisällä, Gygeellä, on taianomainen sormus, joka tekee hänet näkymättömäksi. Näkymättömyyden turvin Gyges saman tien viettelee kuninkaan puolison, surmaa kuninkaan ja anastaa vallan. Ajatusleikkinä Glaukon esittää, että olisi kaksi tällaista sormusta, joista ensimmäisen saa oikeamielinen ja toisen väärämielinen. Glaukon väittää, että kukaan ei ole niin vahva, että pitäisi kiinni oikeudenmukaisuudesta, koska hän pystyisi varastamaan, harrastamaan seksiä kenen kanssa tahansa, murhaamaan ja niin edelleen. Käytännössä tällainen ihminen olisi jumala muiden joukossa. (Platon 2011, 51-52, 359d-360b.)

Glaukonin väite kerjää vastausta tutkimuksen otsikkoon “Miksi olla moraalinen?”. Monien mielestä väitteen sisältö on moraalisen skeptikon peruskysymys (Schaber 2015, 31). Moraalinen skeptikko epäilee moraalisesti hyvän toiminnan merkitystä

täysipainoisessa elämässä ja voi täten kyseenalaistaa sen, miksi pitäisi toimia moraalisesti. Moraalinen toiminta ei takaa itselle tapahtuvan hyviä asioita. On melko helppo kuvitella tilanteita, joissa moraalinen toiminta voi ainakin tapauskohtaisesti olla tarpeettoman hankalaa, ei lainkaan palkitsevaa, tai muuten tilanteen suhteen intuition vastainen valinta. Väitän myös, että jaetut yhteisön sisäiset moraaliset normit voivat joskus olla sisällöllisesti epäilyttäviä, tai valinta eri normien ja arvojen välillä voi tuottaa vaikeuksia. Yleisesti hyväksytyt moraaliprinsiipit eivät aina ole suoraan henkilökohtaisesti hyväksytyjä moraaliprinsiippejä. Väitteeni tueksi käsittelen moraalisesti huonon ja amoraalisen ihmisen mahdollisuutta täysipainoiseen elämään ja moraaliprinsiippien hyväksymistä lisää myöhemmin.

Moraalinen skeptismi vaikuttaa siis monilta osin houkuttelevalta tavalta suhtautua moraalisiin normeihin tai arvoihin. Mutta tekeekö tämä kysymyksestä “miksi olla moraalinen?” analyyttisesti merkityksellisen?

3. H. A. PRICHARDIN VÄITE KYSYMYKSEN TURHUDESTA

H. A. Prichardin artikkelin “Does Moral Philosophy Rest On A Mistake?” on yleisesti katsottu aloittaneen keskustelun kysymyksen “miksi olla moraalinen?” mielekkyydestä (Landau 2015, 168). Prichard mainitsee kaksi tapaa yrittää vastata kysymykseen ja selittää, miksi kysymykseen ei ole mielekästä vastausta. Prichard esittää, että joko

1. kysymykseen vastataan niin, että meidän pitäisi toimia moraalisesti, koska se on meille hyväksi, hyödyksi, tai edistää onnellisuuttamme, tai
2. kysymykseen vastataan niin, että meidän pitäisi toimia moraalisesti, koska se on hyvä tapa toimia.

Vastausyritys 1 yrittää perustella moraalisen toiminnan ei-moraalisilla syillä, kun taas vastausyritys 2 perustelee moraalisen toiminnan moraalisiin syihin. Prichardin mukaan näistä kumpikaan ei ole tyydyttävä lähtökohta yrittää vastata kysymykseen “miksi olla moraalinen?”. (Prichard 2002, 8.) Ei-moraaliset syyt ovat väärinä syinä, ja moraaliset syyt olettavat ennalta sen, mitä kysytään (Schaber 2015, 32).

Jos H. A. Prichardin väite on tosi, ei ole mielekäs alkuunkaan lähteä pohtimaan otsikon kysymystä filosofisessa tutkimuksessa. Kaikki eivät kuitenkaan ole Prichardin kanssa täysin samaa mieltä, kuten seuraavista pohdinnoista käy ilmi.

4. KYSYMYKSEN KAKSI TRIVIAALISUUDEN ONGELMAA

Dieter Birnbacher artikkelissaan “Why Be Moral - A Pseudo Problem?” pohtii, onko kysymys “miksi olla moraalinen?” luonteeltaan mielekäs. Mielekkyyden ehto on Birnbacherin artikkelissa riippuvainen siitä, onko kysymys luonteeltaan pseudokysymys eli Prichardin esittämän kaltainen, filosofisesti epämielias kysymys (Birnbacher 2015, 13). Birnbacherin mukaan kysymys on luonteeltaan pseudo vain tietyin ehdoin: jos pseudoluonteen määritelmään sopii välttämättömänä ja riittävänä ehtona ratkaisun mahdottomuus, on kyseessä pseudokysymys. Jos pseudoluonteisuuden kuitenkin vaaditaan muitakin ehtoja, kysymys ei ole pseudokysymys, Birnbacher väittää. (Ibid., 28.) Pseudoluonteen paljastaminen vaatii kuitenkin Birnbacherin mukaan filosofista tutkimusta, jolloin hänen artikkelinsa itsessään todistaa, että pseudoluonne ei ole selviö, joten kysymys “miksi olla moraalinen?” ei ole triviaali (Ibid.). Näin ollen Birnbacher ei ole Prichardin kanssa samaa mieltä kysymyksen luonteesta, eikä kysymystä “miksi olla moraalinen?” voi tyystin sivuuttaa filosofisena keskustelun aiheena.

Tutkin vielä tarkemmin, miten Birnbacher päätyy tähän johtopäätökseen. Tutkin kahta väitettä, joiden mukaan kysymys “miksi olla moraalinen?” on triviaali ja miten väitteet eivät vaikuta olevan päteviä. Ensimmäisen väitteen mukaan moraalit määritelmällisesti käsittää kaiken elämässä tavoiteltavan, joten on triviaalia erikseen kysyä, miksi olla moraalinen. Toisen väitteen mukaan moraalit on määritelmällisesti niin sanotusti yliajavaa.

4.1 Käsittääkö moraalit kaiken elämässä tavoiteltavan?

Dieter Birnbacherin mukaan ensimmäisen “miksi olla moraalinen?” -kysymyksen triviaaliongelman muotoili D. H. Monro (Birnbacher 2015, 14). Monron mukaan moraalit käsittää kaiken sen, jonka me priorisoimme henkilökohtaiseksi tavoitteeksemme. Monron moraalin käsite perustuu yleiseen käyttötapaan eli moraalit käsittää kaikki muiden arvojen ylitse menevät periaatteet. (Monro 1967, 225.) “Miksi olla moraalinen?” olisi siis sama kuin kysyisi “miksi minun pitäisi tehdä se, mitä minun pitäisi tehdä?”. Täten kysymyksen vastaus on liian ilmiselvä ollakseen mielekäs. (Birnbacher 2015, 14.)

Birnbacher ei ole valmis hyväksymään Monron kritiikkiä. Hänen mukaansa Monron moraalin määritelmä ei ole pätevä, koska kaikkea elämässä tavoiteltavaa ei voi asettaa moraalin käsitteen alaisuuteen. Birnbacherin mukaan ei olisi ainoastaan käsitteellisesti epäsojivaa vaan myös harhaanjohtavaa määritellä moraalit näin. Monron ajatusta seuraten amoraalisen eli moraalit merkityksettömänä pitävän henkilön puhdas egoismi olisi moraalin piirissä. Samoin olisi moraalit väärin toimivan suhteen. Birnbacherin

mukaan meidän ei pitäisi ajatella moraalin olevan sama kuin normit, arvot ja ideaalit, joita yksilö seuraa. (Birnbacher 2015, 15.)

Birnbacher tosin myöntää, että moraalin käsite on hankala ja siihen on vaikea asettaa riittäviä ja/tai välttämättömiä ehtoja. Toisaalta Birnbacher ajattelee, että nimenomaan tämä vaikeus erottaa moraalin muista normeista ja arvoista. Birnbacheria mukaillen pitäisi siis puhua erikseen normeista ja arvoista ja *moraalisista* normeista ja arvoista. (Birnbacher 2015, 15.) Myös Héctor Wittwer väittää, että moraaliset normit eivät ole ainoita normatiivisia syitä toiminnalle, eivätkä täten ainoita syitä toiminnan oikeutukselle (Wittwer 2015, 244). Normit ja arvot voivat olla esimerkiksi esteettisiä. Moraaliset normit ja arvot pitäisi muotoilla, ei riittävien ja/tai välttämättömien ehtojen mukaisesti, vaan tyypillisinä tilanteina moraalin käsitteen suhteen. (Birnbacher 2015, 15.)

Birnbacher esittelee neljä ominaisuutta, jotka voisivat toimia ehdokkaina tyypillisiksi moraalinormeiksi ja -arvoiksi:

1. suhde yhteisöön,
2. velvoittavuus,
3. subjektiivinen merkittävyys ja
4. yhteys emootioihin.

Näitäkään ominaisuuksia Birnbacher ei oleta riittäviksi tai välttämättömiksi. Birnbacherin mukaan on varmasti tilanteita, joissa esimerkiksi kaikki moraaliarvot eivät liity yhteisön suhteisiin (1), tai toisaalta on monenlaisia yhteisöllisiä normeja, jotka eivät ole moraalisia. Moraali voi muodostua kokonaisuudessaan hyveistä tai ideaaleista

ilman suoranaista yhteyttä normeihin tai velvoitteisiin, koska hyveet tai ideaalit liittyvät oman käytöksen, motiivien ja ihmisluonteen arviointiin. Sama pätee velvoittavuuden (2) suhteen. Subjekttiivinen merkittävyys (3) taas liittyy tietynlaiseen taipumukseen asettaa moraalit korkeampien entiteettien tahdoksi, esimerkiksi Jumalan. Viimeiseksi emootioilla (4) on yhteys moraalisiin motivoivana tekijänä. (Birnbacher 2015, 15-16.)

Birnbacherin mukaan yllä esitetty lista vajaavaisuudestaan huolimatta on riittävä kumoamaan Monron väittämän eli sen, että moraalit käsittää kaikki mahdolliset normit ja arvot. Moraalit on siis vain yksi normien ja arvojen osa-alue. Täten kysymys, miksi pitäisi noudattaa juuri *näitä* normeja, ei ole triviaali. (Birnbacher 2015, 16.) Näin katsottuna kysymys "miksi olla moraalinen?" ei siis ole triviaali kysymys.

4.2 Onko moraalit yliajavaa suhteessa muihin normeihin ja arvoihin?

Kysymystä "miksi olla moraalinen?" voidaan kritisoida väittämällä, että moraalit on ominaisuudeltaan yliajavaa suhteessa muihin normeihin tai arvoihin. Moraalin yliajava luonne tarkoittaa, että ei ole riittävää syytä olla toimimatta moraalisesti tilanteessa, jossa on tiedossa, mikä olisi moraalisesti oikeaa toimintaa. Mikään muu peruste toiminnalle ei käy, koska moraalit on korkein periaate. Tämän vuoksi kysymys "miksi olla moraalinen?" on luonteeltaan triviaali, koska ei ole syytä harkita heikommin motivoivia vaihtoehtoja.

Käsittelen seuraavaksi yliajavuuden väitettä ja väitteen erilaisia kritiikkejä. Ensimmäiseksi tutkin Birnbacherin kritiikkiä väitettä kohtaan. Birnbacherin mukaan yliajavuuden väite ei ole pätevä syy määrittellä kysymystä "miksi olla moraalinen?" triviaaliksi. Toiseksi tutkin Peter Singerin näkemystä yliajavuuden väitteestä. Singerin

mukaan yliajavuuden väite on ongelmallinen moraalien universaaliuden suhteen. Yliajavuuden väitteen voidaan katsoa olevan myös semanttinen fakta. Semanttinen fakta tarkoittaa tässä sitä, että moraalien käsitteellisen sisällön välttämätön ominaisuus on se, että moraaliset normit ja arvot ovat aina prioriteetiltaan ylitse muiden normien ja arvojen. Esittelen semanttista faktaa kohtaan esitetyt kaksi Héctor Wittwerin kritiikkiä. Kritiikkien perusteella vaikuttaisi siltä, että yliajavuuden väite ei tyydyttävästi tee kysymyksestä “miksi olla moraalinen?” triviaalia, koska yliajavuus ei ole väitteenä selviö aktuaalisena tai semanttisena faktana.

4.2.1 Dieter Birnbacherin kritiikki moraalien yliajavuuden väitettä kohtaan

Birnbacherin mukaan yliajavuuden väite on osittain samanlainen, osittain erilainen kuin edellä mainittu triviaaliongelman, jossa moraalit käsittää kaiken elämässä tavoiteltavan. Samalla tavalla moraalienormit ja -arvot ovat välttämättä tärkeämpiä kuin muut normit ja arvot, ja väitteessä oletetaan ennalta, mille kahdelle konfliktissa olevalle normille annetaan korkeampi prioriteetti (Birnbacher 2015, 18). Toisaalta yliajavuuden väitteessä ei esimerkiksi Richard Haren mukaan oleteta olevan “Saatanan moraalit”, kuten Monro ajatteli, eli esimerkiksi puhtaan egoistinen, moraalit piittaamaton elämäntyyli ei kuulu moraalien piiriin (Hare 1963, 168). Birnbacherin mukaan edellä mainitun kaltaista elämäntyyliä on sekä ongelmallista että harhaanjohtavaa kutsua moraalitseksi toiminnaksi, joten kritiikki on ainakin tältä osin vahvempi kuin edellinen, jossa hyväksyttiin kaikki elämässä tavoiteltava moraalien piiriin.

Birnbacherin mukaan yliajavuuden väitettä voi kritisoida kahdella tapaa. Ensinnäkin yliajavuus moraalien sisäisenä ominaisuutena ei ole selviö. Ei ole välttämättä niin, että kaikissa tilanteissa valitsemme moraaliennormin tai -arvon muiden normien tai arvojen

sijaan. (Birnbacher 2015, 17.) Tämä vaikuttaa uskottavalta: niin sanottujen prudentiaalisten toimintojen vaihtoehtoa ei oteta yliajavuuden väitteessä huomioon. Prudentiaalisessa toiminnassa yksilö valitsee oman etunsa mukaisen käytännöllisesti järkevän ei-moraalisen toiminnan. Moraalivaatimukset voivat esimerkiksi aika ajoin vaikuttaa epämukavilta yksilötasolla (Ibid.). On myös merkittävä huomata, että moraalinen toiminta ei välttämättä ole palkitsevaa tai se voi olla vahingollista omalle edulle. Emme voi myöskään poissulkea mahdollisuutta, että olkoonkin moraalinen toiminta hyvää, ei se välttämättä ole lainkaan rationaalista (Schaber 2015, 31). Jos alkuperäinen kysymys muotoillaan seuraavasti: “miksi toimia moraalisesti, eikä prudentiaalisesti?”, niin kysymys ei ole triviaali (Birnbacher 2015, 17).

Birnbacherin mukaan elämme monenlaisissa normatiivisissa maailmoissa: moraalisisessa, sosiaalisessa, prudentiaalisessa ja esteettisessä maailmassa. Moraalisesta näkökulmasta priorisoimme moraalin ylitse muiden normien, mutta tästä ei seuraa, että välttämättä priorisoimme itse näkökulman ylitse muiden. (Birnbacher 2015, 17.) Jos esimerkiksi olen tilanteessa, jossa voisin joko lahjoittaa rahaa hyväntekeväisyyteen tai hankkia itselleni suurta iloa tuottavan sauvasekoittimen, voisin harkinnan tuloksena päätyä hankkimaan sauvasekoittimen. Tässä tilanteessa oletus on, että hyväntekeväisyyteen rahan lahjoittaminen on moraalisesti hyvä teko ja sauvasekoittimeen sijoittaminen on moraalisesti merkityksetön teko. Olen tällaisessa tilanteessa aidossa konfliktissa valintojeni suhteen: hyväntekeväisyys olisi moraalisesti hyvä ja arvostettava teko, mutta sauvasekoitin on itselleni hieno ja arvokas, täysin moraalin ulkopuolella oleva järkivalinta. Pohdinta ja valinta on kysymystä “miksi olla moraalinen?” kohtaan pohdinnan arvoinen, ei triviaali.

Toinen moraalin yliajavuuden väitteen kritiikki liittyy heikkotahtoisuuteen moraalinsuhteen. Voidaan uskoa moraalisten prioriteettien olevan välttämättä yliajavia muiden normien suhteen, mutta moraalinormien vastainen käytös kuitenkin tekee kysymyksestä “miksi olla moraalinen?” triviaalia vaikeamman. Yliajavuuden väite tukeutuu empiiriseen ilmiöön, havaittuun faktaan siitä, että ihmiset toimivat usein moraalinvastaisesti, ja täten moraaliarvostelman ja toiminnan välillä on merkittävä kuilu (Birnbacher 2015, 18). Yliajavuus moraalin sisäisenä ominaisuutena ei siis välttämättä ole aktuaalisesti yliajavaa. Mainittakoon, että filosofia ei ole empiirinen tiede, mutta emme voi kuitenkaan poissulkea havaittujen ilmiöiden vaikutusta aktuaalisessa maailmassa ja ihmisissä — samassa maailmassa ja ihmisissä, jossa filosofiaakin tehdään. Normatiivinen prioriteetti ei pidä sisällään faktuaalista prioriteettia (Ibid.). Normatiivinen—faktuaalinen-erottelu tekee ongelmasta aidon, ja tätä ajatusta tukee myös moraalipsykologia, Birnbacher väittää (Ibid.).

Birnbacherin empiiristä näkemystä tukee myös Héctor Wittwerin näkemys, jonka mukaan ihmiset aktuaalisesti yleensä valitsevat prioriteetikseen moraaliset syyt, mutta tämä ei tarkoita, että oletuksena ihmiset toimivat moraalisisistä syistä, koska he ovat vastuussa moraalisten syiden “todellisesta painosta”. Saman päätöksen toimia voi tehdä monesta syystä, joista yksi voisi olla esimerkiksi rangaistuksen pelko. Wittwer väittää, että lopulta kaikki riippuu siitä, paljonko yksilö painottaa omaa etuaan ja moraalista hyvää elämässään. (Wittwer 2015, 247.)

Vielä edellä esittelemästäni esimerkistä rahan lahjoittamisesta hyväntekeväisyyteen *versus* itselle hankkimastani sauvasekoittimesta: voisi olla myös puhtaasti heikkotahtoisuutta, jos valitsen sauvasekoittimen. Arvostan hyväntekeväisyyttä ja kaikella järjellä ajateltunakin hyväntekeväisyys olisi parempi sijoituskohte kuin

sauvasekoitin, mutta en vain syystä tai toisesta valinnut parempaa vaihtoehtoa. Miksi en toiminut oikein? Moraalisesti hyvän valinnan olisi moraalinen yliajavan luonteen vuoksi *välttämättä pitänyt* johdattaa minut lahjoittamaan rahaa, mutta moraalinen yliajavan luonne ei kuitenkaan sillä hetkellä tavoittanut minua, ja tämä on väitteelle ongelma. Mainittakoon vielä, että kysymykseen “miksi olla moraalinen?” olisi tilanteessa ehkä helppo vastata, mutta helppoudesta ei suoraan seuraa, että kysymys olisi triviaali.

4.2.2 Moraaliprinsiippien yliajavuus suhteessa moraalisen universaaliuteen

Jos moraalisten syiden halutaan olevan universaaleja, tai ainakin yleistettäviä, on myös Peter Singerin esittämä kritiikki aiheellinen moraaliprinsiippien yliajavuutta kohtaan. Singerin mukaan yliajavasti tärkeät eettiset prinssiipit olisivat luonteeltaan sellaisia, että aina, kun jokin prinssiippi on yksittäiselle henkilölle yliajavasti tärkeä, prinssiippi on samalla määritelmällisesti eettinen prinssiippi. Singerin mukaan väitteestä seuraa kuitenkin ongelma moraaliprinsiippien universaaliuden suhteen: emme voi samaan aikaan pitää eettisiä arvostelmia universaaleina ja samanaikaisesti määritellä eettisten prinssiippien tarkoittavan samaa kuin yksittäisen henkilön henkilökohtaisesti tärkeimmät prinssiipit. (Singer 1993, 314-315.) Jos henkilökohtaisesti tärkein prinssiippi olisi “teen aina niin kuin itselleni on parhaaksi”, kyseessä olisi samalla eettinen prinssiippi, ja tämä tarkoittaisi, että loogisesti esimerkiksi kaikki rationaalisen egoistin prinssiipit olisivat eettisiä prinssiippejä. Väitän, että ongelma on eettisten prinssiippien yliajavuuden määritelmän ongelma, ei rationaalisen egoismin. Eettiset prinssiipit eivät voi olla sitä, mitä ikinä kukin henkilökohtaisesti arvostaa eniten. Kaikkia elämässä tavoiteltavia asioita ja moraalisen suhdetta käsittelemään jo edellä ja totesin, että kaikki tavoiteltava ei voi määritelmällisesti olla moraalista. Myös Singerin mielestä jonkinlainen universaalinen näkökulma eettisiä prinssiippejä kohtaan vaikuttaa luontevammalta (Ibid.,

316). Eettinen näkökulma vaatii meitä ylittämään oman henkilökohtaisen asemamme ja tarkastelemaan asioita yleisellä tasolla (Ibid., 317).

4.2.3 Hector Wittwerin näkemys moraalien yliajavan luonteen semanttista faktaa vastaan

Hector Wittwer pohtii artikkelissaan “Is the Overridingness of Moral Reasons a Semantic Fact?” moraalisen yliajavuuden käsitteellistä ongelmaa. Yliajavuuden väitettä voitaisiin perustella väittämällä, että yliajavuus on välttämätön osa moraalien käsitettä. Esimerkiksi R. M. Hare ajattelee, että yliajavuus on moraalisten arvostelmien looginen ominaisuus (Hare 1981, 24). Täten kaikki, jotka ovat sisäistäneet oikein käsitteet “moraali”, “moraalinen”, “pitäisi”, “hyvä” ja niin edelleen, ovat samalla sisäistäneet uskomuksen siitä, että meidän pitäisi aina toimia moraalisten vaatimusten mukaisesti. Väitteen mukaan muut syyt eivät anna vahvempia perusteita toimia moraalien vastaisesti. Tätä voidaan Wittwerin mukaan kutsua moraalien *semanttiseksi faktaksi*. (Wittwer 2015, 236.) Wittwerin mukaan kyseessä ei kuitenkaan ole fakta millään tavalla (Ibid.). Esitän seuraavaksi Wittwerin kritiikin ja sen, miksi moraalien yliajavuuteen käsitteellisenä ominaisuutena vetoaminen ei ole pätevä syy pitää kysymystä “miksi olla moraalinen?” epämielikkäänä.

Wittwer väittää, että jos moraalien yliajavuus pitäisi paikkansa, kysymys “miksi olla moraalinen?” tarkoittaisi samaa kuin “miksi minun pitäisi pitää yliajavina syitä, jotka ovat määritelmällisesti yliajavia?”. Tämä on selkeästi epämielikkäs kysymys triviaalisuutensa vuoksi. Kysyjälle tarvitsisi vain selventää, mitä “moraali”, “moraalinen”, “pitäisi”, “hyvä” ynnä muut moraaliset käsitteet tarkoittavat, ja alkuperäisen kysymyksen epämielikkäisyys olisi kysyjälle selvä. Moraaliselle skeptikolle

ei tarvitsisi selventää empiirisiä taustoja, jossa moraaliset arvot ja normit vallitsevat, koska moraalisyys ovat aina loogisesti tärkeimpiä, elimme sitten millaisessa maailmassa tahansa. (Wittwer 2015, 236-237.)

Edellä esittämässäni Birnbacherin kritiikissä pohdittiin yliajavuuden ongelmaa aktuaalisissa tilanteissa, joissa esimerkiksi heikkotahtoisuus on relevantti huomio yliajavuutta vastaan, mutta yliajavuus *semanttisena faktana* ei vaadi empiiristä tietoa ihmisluonnosta tai erilaisista maailmoista, joissa ihmisyyhteisöt elävät. Wittwerin mukaan semanttisen faktan väitteen vahvuus on siinä, että moraaliset syyt ovat valmiiksi osa kielellistä kompetenssiamme (Wittwer 2015, 237). Semanttisen faktan totuusarvo määrittyy esimerkiksi yksityisissä ja yleisissä puheen tavoissa, joita olen käsittelevä. On syytä huomata, että puheen tavat ovat, vaikkakin empiirisesti todennettavissa, hyvin erilaisessa ulottuvuudessa kuin varsinainen toiminta. Erottelu tulee vielä selkeämmin esille Wittwerin esittämässä viidessä eri ulottuvuudessa, jotka yliajavuuden väite semanttisena faktana pitää sisällään:

1) Yliajavuuden väite soveltuu vain koko moraaliarvostelmien kokonaisuuteen siitä, miten moraaliagentin pitäisi toimia. Yksittäisiä moraalisia syitä ei siis voi erottaa muista yksittäisen tilanteen relevanteista ominaisuuksista. Yliajavuuden väitteen mukaan siis teko x on *kaikki asiat huomioon ottaen* moraalisesti vaadittu. Täten ei voi olla riittävää syytä olla tekemättä tekoa x. (Wittwer 2015, 237.) Toisin sanoen Wittwerin mukaan yliajavuuden väite sallii tietynlaiset moraalisääntöjen rikkomukset, mutta se ei tarkoita sitä, että kyseessä olisi välttämättä konflikti oman edun ja moraalin välillä. Esimerkiksi: jos päätän varastaa ruokaa, jotta en kuolisi nälkään, on varastaminen kaikki asiat huomioon ottaen parempi vaihtoehto kuin nälkään kuoleminen. Varastaminen on moraalisääntö, jota rikon, mutta on

moraalisesti hyväksyttävää rikkoa moraalisääntö, koska se on välttämätöntä selviytymiseni kannalta. Esimerkissä on oletuksena, että kuolemani on moraalisesti paha asia. Näin ollen, jotta kyseessä olisi aito konflikti oman etuni ja moraalin välillä, varastamisen motiivin pitäisi olla toisenlainen, esimerkiksi varastaminen jännityksen tuoman mielihyvän vuoksi. Jää tosin kyseenalaiseksi, mitkä ovat rajat moraalisesti anteeksiannettavan ja moraalisesti väärän toiminnan välillä. Oletetaanko yliajavuuden väitteessä ennalta, begging-the-question, moraalin sisältö sellaiseksi, että se on välttämättä korkein periaate?

2) Yliajavuutta on kahdenlaista: aktuaalista ja normatiivista. Käytännölliset syyt ovat aktuaalisesti yliajavia, jos jotkut moraaliagentit aina priorisoivat moraaliperiaatteet ylitse muiden periaatteiden. Käytännölliset syyt ovat normatiivisesti yliajavia, jos kaikki moraaliagentit aina priorisoivat moraaliperiaatteet kaikkien muiden relevanttien vaihtoehtojen ylitse. Yliajavuuden väite perustuu normatiiviselle yliajavuudelle. Wittwer mainitsee, että käytännössä emme aina ajattele moraalin olevan luonteeltaan yliajavaa. Tämä ei kuitenkaan ole näin määrittelylle yliajavuuden väitteelle ongelma, koska se koskee normatiivista yliajavuutta, eivätkä tosimaailman poikkeukset täten voi todistaa sitä vääräksi.

3) Normatiivisia prioriteetteja on kahdenlaista: suhteellista ja absoluuttista. Suhteellinen normatiivinen prioriteetti voisi olla prioriteetti valita esimerkiksi prudentiaalinen toiminta moraalisen sijaan oman edun vuoksi. Jos haluni ovat ristiriidassa moraalisen toiminnan vaatimusten kanssa — olkoon moraalinen toiminta tilanteessa vaikka liian aikaa vievää — on haluillani suhteellinen prioriteetti moraalisiin prioriteetteihin nähden. Yliajavuuden väitteen suhteen moraalisyys ovat absoluuttisesti normatiivisia prioriteetteja. Täten moraalisyys yliajavuuden väitteen mukaan eivät kilpaile prioriteetistaan prudentiaalisten syiden kanssa.

4) Absoluuttinen normatiivinen prioriteetti on moraalisyiden erityinen ominaisuus. Tämä oletus sisältää Wittwerin mukaan kaksi väitettä: i) jos normatiivinen syy toiminnalle tai vallitseva normi ei ole absoluuttisesti yliajava, se ei ole moraalisyiden tai -normi ja ii) jos normatiivisella syyllä toiminnalle on absoluuttinen prioriteetti, se on moraalisyiden tai -normi.

5) Jos moraalisyiden absoluuttinen yliajvuus on osa käsitteiden “moraali” tai “pitäisi” merkitystä, ei voi koskaan olla riittävän päteviä rationaalisia syitä olla toimimatta moraalisten vaatimusten mukaisesti. Wittwerin mukaan tämä voidaan ymmärtää kahdella tavalla: a) vahvan version mukaan on itsensä kumoavaa olla priorisoimatta normatiivisesti yliajavia syitä ylitse muiden. Rationaalisuuden vaatimus on mahdollisimman eheä kokonaisuus, joten olisi irrationaalista toimia oikean moraaliarvostelman vastaisesti. b) Heikon version mukaan moraalin vastaisesti toimiminen ei voi koskaan olla täysin rationaalista. Wittwerin mukaan molempiin versioihin vedoten voidaan kysymykseen “miksi olla moraalinen?” vastata erittäin vahvasti: meidän pitäisi aina toimia moraalisesti, koska jos emme toimi, toimimme irrationaalisesti, tai emme toimisi ainakaan täysin rationaalisesti. (Wittwer 2015, 238-239.)

4.2.3.1 Wittwerin ensimmäinen kritiikki

Wittwerin mukaan edellä muotoiltu yliajvuuden väite ei pidä paikkaansa. Wittwer väittää ensinnäkin, että moraalin käsite ei ole tarpeeksi selkeä, että siihen voitaisiin asettaa yliajvuuden absoluuttista prioriteettia. Wittwerin mukaan moraalin käsitteestä on paljon erimielisyyttä, ja itse asiassa pitkään käyty keskustelu siitä, onko yliajvuus osa moraalin käsitettä, on jo sinänsä todiste moraalin käsitteen hämäryydestä. (Wittwer

2015, 239-240.) Wittwerin mukaan erimielisyydet käsitteiden suhteen on ratkaistavissa ainakin kahdella tavalla:

a) Jos käsite soveltuu *luonnolliseen tyyppiin*, on olemassa objektiiviset kriteerit käsitteen oikealle määritelmälle. Käsitteen i) merkitys viittaa ii) luonnolliseen tyyppiin. Jos i) merkitys ei sovellu viittaamaan ii) luonnolliseen tyyppiin, käsitettä on muutettava. Käsitteen pätevyys siis riippuu siitä, soveltuuko sen sisältö oloon, johon käsite viittaa. Esimerkiksi linnun käsitteen pätevyys riippuu siitä, millaisia linnut ovat.

b) Toisella tapaa semanttinen erimielisyys voidaan ratkaista tietyllä määrällä erityistietämystä. Käsite voi olla esimerkiksi jonkin tieteenalan erityinen käsite, jolloin käsitteen tunteminen vaatii kyseisen alan erityistä tuntemusta, joten johdonmukaisesti kyseisen tieteenalan tieteentekijät ovat ammattilaisina luomassa käsitteen määritelmää. (Ibid.). Jos esimerkiksi minulla on ystäväni kanssa erimielisyys lakitekstin lakiteknisten käsitteiden suhteen, meidän on konsultoitava lainoppinutta saadaksemme selko käsitteiden sisällöistä ja lakata riitelemästä asiasta, josta emme kukaan tiedä mitään.

Wittwerin mukaan moraalin käsitteen suhteen kumpaakaan ratkaisutapaa ei voida soveltaa. Moraali ei ole ensimmäisen ratkaisutavan vaativaa luonnollista tyyppiä, eikä toisaalta ole mitään moraalin asiantuntijoita, jotka voisivat määritellä moraalin käsitteen tavalla, johon muut eivät pysty. Siis:

a) Luonnollisen tyyppin suhteen moraalit on sosiaalinen järjestys tai oppi, joka ei voi olla olemassa riippumatta siitä, miten ihmiset muodostavat moraalin. Ilman ihmisiä ei siis olisi moraalit-insituutiota. On myös niin, että

b) kaikilla normaalisti kehittyneillä aikuisilla ihmisillä on yhtäläinen mahdollisuus moraalin käsitteen sisällön pohtimiseen. Emme voi täten turvautua ammattilaiseen, joka kertoisi meille, onko moraalilla luonteeltaan käsitteellisesti absoluuttisen normatiivisesti yliajavaa ja täten moraalin välttämätön ominaisuus. (Wittwer 2015, 240.)

Wittwerin mukaan voimme näin ollen vain kuunnella muita tavallisia ihmisiä heidän käsityksistään moraalista ja oman edun ja moraalin konflikteista. Wittwer väittää, että emme varmasti tällä tavoin päädy johtopäätökseen, jossa absoluuttinen normatiivinen prioriteetti olisi osa moraalikäsitteiden sisältöä, eikä ole mitenkään irrationaalista hyväksyä moraalin rajallinen auktoriteetti ja kiistää sen absoluuttinen yliajavuus. Wittwer vetoaa ihmisten tapoihin puhua julkisuudessa: moni ei vain halua myöntää priorisoivansa prudentiaalisia syitä yli moraalin, koska oman edun arvottaminen yli moraalin julkisessa keskustelussa vaikuttaisi typerältä. Tällainen paljastus voisi viedä uskottavuuden kompetenttina yhteisön jäsenenä. Wittwerin mukaan julkinen puhe moraalin tärkeydestä ylitse muiden todistaa vain sen, että ei ole tarkoituksenmukaista arvottaa muita syitä ylitse moraalin. Yksityisessä tilassa ihmiset Wittwerin mukaan puhuvat hyvin eri tavalla moraalista ja arvottavat usein prudentiaaliset syyt ylitse moraalisten syiden. Rikolliset tietävät tekevänsä moraalisesti väärin tavoitellessaan omaa etuaan ja lainkuuliaiset kansalaisetkin voivat tietyissä tilanteissa yhteistuumin kannattaa oman edun tavoittelua moraalin sijaan. Wittwerin mukaan tällaisissa arvostelmissa ei välttämättä ole mitään ristiriitaista. (Wittwer 2015, 240-241.)

Wittwerin esimerkissä saan kuulla työnantajani ahdistelleen työtoveriani seksuaalisesti. Olisi moraalisesti oikein kannella työnantajastani ylemmille tahoille, mutta kantelemalla työnantajani toiminnasta vaarantaisin kuitenkin oman asemani työpaikalla. Esimerkki

on tyypillinen prudentiaalisen ja moraalisen syyn ristiriita, jota käsittelin jo aiemmin. *Semanttista* faktaa pohdittaessa konfliktissa näyttäytyy kuitenkin uudenlainen ongelma. Jos lausetta

A) “Vaikka olisi moraalinen velvollisuus tehdä asialle jotain, ei kannattaisi toimia niin, koska se olisi itselle haitallista” verrataan selvästi virheelliseen lauseeseen, kuten

B) “Tässä kolmiossa ei ole yhtään kulmaa”, ei lause A ole sisällöltään laisinkaan samalla tavoin inkonsistentti. Jotta absoluuttinen normatiivinen yliajavuus voisi olla moraalin käsitteellinen ominaisuus, esimerkkilause A pitäisi voida kääntää lauseeksi

C) “Sinun ei kannattaisi tehdä niin kuin sinun pitäisi tehdä”, mutta Wittwerin mukaan lause A ei vaikuttaisi olevan sama kuin lause C. (Wittwer 2015, 242.)

Absoluuttisen normatiivisen yliajavuuden kiistäminen osana moraalin käsitteellistä sisältöä ei siis näin ollen todista, että yliajavuuden kiistäminen viittaisi moraalikäsitteiden vajavaiseen ymmärrykseen, Wittwer väittää. Wittwer esittelee kuitenkin vielä toisen kritiikin yliajavuuden väitettä kohtaan. Sen mukaan edes yksimielisyys yliajavuudesta osana moraalin käsitettä ei todistaisi, että moraalisytyt olisivat absoluuttisen yliajavia. (Wittwer 2015, 242.)

4.2.3.2 Wittwerin toinen kritiikki

Wittwerin mukaan moraalisia käsitteitä ei voi erottaa kielestä, joka on muuttuvainen ja altis virheille. Käsitteitä voidaan käyttää universaalisti väärin. Esimerkiksi valaiden ajateltiin pitkään olevan kaloja. Toisin sanoen ominaisuus “olla kala” oli pitkään osana valaan käsitettä. Tämä oli yleinen käsitys, joka myöhemmin

todistettiin vääräksi ja korjattiin: valaat ovatkin nisäkkäitä. Käsitteen sisällön yleinen hyväksyntä ei poista erheen mahdollisuutta. Näin ollen absoluuttisen normatiivisen yliajavuuden yleinen hyväksyntä osaksi moraalin käsitettä ei ole riittävä peruste todistamaan yliajavuuden väitettä todeksi. (Wittwer 2015, 243.)

Edellä mainitsin, kuinka moraalin käsitettä ei voi määritellä niin sanottuun luonnolliseen tyyppiin viittaavana, koska moraalit on käsitteenä sosiaalinen järjestelmä. Moraalin käsite riippuu siis siitä, miten me yhteisönä ajattelemme moraalin. Yliajavuuden väitteen puolustajat voisivat täten yrittää argumentoida, että moraalit on sitä, mitä *kompetentit* puhujat ajattelevat sen olevan: kaikki kompetentit puhujat hyväksyisivät absoluuttisen normatiivisen yliajavuuden kriteerin osaksi moraalin käsitteen sisältöä ja näin ollen absoluuttinen yliajavuus olisi välttämätön osa moraalin käsitettä. Moraalin käsitettä ei tarvitsisi perustella vetoamalla siihen, millainen maailma on, vaan siihen, miten ihmiset ajattelevat moraalin. Yliajavuus olisi moraalin semanttinen fakta, ei fakta maailmasta. (Wittwer 2015, 244.)

Wittwerin mukaan edellä mainitun kaltainen argumentti vetoaa liian yksinkertaiseen premissiin. Moraaliset käsitteemme eivät ole erillään muista kieleemme sisällöistä. Erilaiset uskomukset moraalin sisällöstä liittyvät laajempaan uskomusjärjestelmään ainakin toiminnasta, toiminnan mahdollisesta oikeutuksesta ja käytännöllisestä järjestyksestä. Yliajavuuden sovittaminen osaksi moraalin käsitettä vaatisi yliajavuuden sovittamista tähän laajaan uskomusten verkostoon. Wittwerin mukaan varmaa on, että moraaliset syyt eivät ole ainoita normatiivisia syitä toiminnalle, sillä on ainakin prudentiaaliset syyt, joiden suhteen moraalit voi olla konfliktissa. Yliajavuuden väite on tosi jos ja vain jos on tosi, että on rationaalisesti välttämätöntä toimia moraalisesti aina,

kun olemme konfliktissa moraalien ja muiden normatiivisten syiden kanssa. (Wittwer 2015, 244.)

Yliajavuuden sisällyttäminen osaksi moraalien käsitettä vaatii Wittwerin mukaan muutakin kuin kielellisen oikeutuksen, sillä olisi selkeä argumentaatiovirhe vain olettaa ennalta yliajavuus osaksi moraalien, joka selkeästi vaikuttaisi olevan aidossa konfliktissa ei-moraalisten syiden kanssa. Ei-kielellinen oikeutus vaikuttaisi Wittwerin mukaan olevan kuitenkin mahdotonta, koska

- i) joko yliajavuuden väite on tosi, mutta triviaali siinä mielessä, että moraalisytyt ovat suhteellisesti yliajavia moraalista näkökulmasta, tai
- ii) yliajavuuden väite viittaa absoluuttiseen prioriteettiin ylitse muiden. (Wittwer 2015, 245.)

Vaihtoehto (i):n suhteen voidaan puhua yliajavuuden väitteen heikosta versiosta, koska siinä moraalien yliajavuus soveltuu vain suhteelliseksi moraalisytyiden prioriteetiksi (Wittwer 2015, 245). Sen ongelma muistuttaa triviaalisuudessaan Prichardin esittelemää alkuperäisen “miksi olla moraalinen?” -kysymyksen triviaalisuuden ongelmaa: suhteellinen yliajavuus moraalien näkökulmasta ei ratkaise konfliktia moraalisten ja prudentiaalisten toimintojen välillä, koska moraalien on yliajavia vain moraalien näkökulmasta. Toisin sanoen varsinainen ongelma jää täysin käsittelemättä, eikä moraalien yliajavuus näin käsitettynä vielä perustele, miksi moraalien ei pitäisi joskus sivuuttaa päätöksiä tehdessä.

Vaihtoehto (ii):n suhteen voidaan puhua yliajavuuden väitteen vahvasta versiosta. Moraalisyytyt eivät ole yliajavia vain tietyin ehdoin, vaan moraalisytyt ovat absoluuttisesti

aina prioriteetti ylitse muiden. Wittwerin mukaan absoluuttinen ei voi tässä kohtaa tarkoittaa normatiivista yliajavuutta kaikkiin olennaisiin ehtoihin nähden, koska ainakin prudentiaalisten ehtojen suhteen konflikti on olemassa. Jos absoluuttisuus tulkitaan absoluuttisena *simpliciter*, ilman mitään ehtoja, kyseessä on Wittwerin mukaan vain *ad hoc* -tyyppinen ratkaisu, joka on argumentatiivisesti erittäin heikko. Wittwerin mukaan “olla prioriteetti” on kolmipaikkainen predikaatti: jokin syy A on prioriteettina ylitse syyn B, koska C. Jos joku väittää, että A on tärkeämpi kuin B, ja haluamme kyseenalaistaa väitteen, on luontevinta kysyä, millä ehdoin (C). Toisin sanoen kaipaamme A:n tueksi C:tä, jotta prioriteetti ylitse muun on perusteltu. Absoluuttisuus *simpliciter* yliajavuuden väitteessä ei siis ole filosofisesti mielekäs peruste. (Wittwer 2015, 245-246.)

Ongelma voitaisiin yrittää ratkaista vetoamalla, että on normatiivinen ehto sen puolesta, että meidän tulisi aina toimia moraalisesti prudentiaalisten toimintojen sijaan. Wittwerin mukaan tämä ei kuitenkaan käy, koska ehdot ovat näin asetettuna samalla tasolla ja lisäksi viittaavat samoihin yksittäisiin toimintoihin ja päätöksiin. Toisin sanoen voitaisiin samalla tavoin perustella prudentiaalisten toimintojen ja päätösten prioriteettia ylitse moraalisien prioriteettien vetoamalla normatiiviseen ehtoon. Moraaliset ja prudentiaaliset päätökset ja toiminnot näin katsottuna ovat yhtä hyvin perusteltuja. Wittwerin mukaan moraalisuuden ja prudentiaalisuuden suhteen ei löydy myöskään mitään rationaalista “metaehtoa”, joka ratkaisisi ongelman. Näin ollen rationaalisuuteen vedoten molemmat, sekä moraaliset että prudentiaaliset syyt, ovat mahdollisia. Wittwer väittää, että emme voi ratkaista konfliktia yleiseen näkökulmaan vedoten, koska minkäänlaista yleistä näkökulmaa ei ole. (Wittwer 2015, 246.)

Yliajavuuden väite on täten joko tosi mutta triviaali tai epätosi väite. Jos uskomme väitteen todeksi, se ei triviaalisuutensa vuoksi ole mielekäs lopullinen vastaus kysymykseen “miksi olla moraalinen?”. (Wittwer 2015, 246-247.)

5. VOIKO MORAALIN PERUSTELLA MORAALISILLA SYILLÄ?

Prichardin esittämän väitteen mukaan kysymykseen “miksi olla moraalinen?” voidaan yrittää vastata vetoamalla moraalisiin syihin. Hänen mukaan tämä ei kuitenkaan käy mielekkäästä vastausyrityksestä, koska moraalin perusteleminen moraalilla olettaa ennalta vastauksen. Edellä käsitellyissä triviaaliongelmassa yritettiin perustella kysymyksen epämielikkyyttä vetoamalla moraalin paremmuuteen suhteessa muihin mahdollisiin syihin toimia. Entä jos moraaliset syyt eivät ole ainoita syitä tai yliajavia syitä toimia? Onko kysymys “miksi olla moraalinen?” näin ajateltuna mielekäs, vai onko Prichard oikeassa siinä, että kysymys on luonteeltaan kehämäinen tai begging-the-question?

Birnbacherin mukaan on mahdollista oikeuttaa moraalin tärkeys moraalisilla syillä vain, jos kysymys ymmärretään suhteessa ihmisen ominaisuuksiin, ei moraaliin suhteessa ihmisen toimintaan eri tilanteissa. Moraali voidaan ymmärtää systeeminä erilaisia periaatteita, jotka oikeutetaan ja omaksutaan osaksi itseä. Jos moraali näin ymmärretään henkilökohtaisena taipumuksena toimia moraalisesti, on helppo oikeuttaa moraalinen toiminta: moraalinen toiminta toteuttaa sitä, mikä on yksilölle luonteenomaista ja täten on selkeä syy olla moraalinen. Moraaliperiaatteiden oikeutuksen kysymys ei ole luonteeltaan begging-the-question tai kehämäinen. (Birnbacher 2015, 22.) Kysymys “miksi olla moraalinen?” ymmärrettynä moraaliperiaatteiden oikeutuksen kyseenalaistamisena on tarkemman pohdinnan aiheena myöhemmin.

Moraaliprinsiippien perusteleminen moraalilla ei kuitenkaan vakuuta henkilöä, joka lähtökohtaisesti joko pitää moraaliala merkityksettömänä seikkana tai vastustaa moraaliprinsiippejä. Moraaliprinsiippejä kyseenalaistava henkilö ei ole ainakaan lähtökohtaisesti hyväksynyt moraaliala osaksi luonnettaan, joten hänet pitäisi vakuuttaa toisenlaisilla syillä. (Birnbacher 2015, 22.) Edellä esiteltyä Wittwerin yliajavuuskritiikkiä käsitellessäni totesin, että jos moraalialin yliajavuus on versioltaan heikkoa eli moraalialiprinsiipit ovat moraalialisesta näkökulmasta vain suhteellisesti yliajavia, eivät moraalialiset syyt ole millään tavalla sen perustellumpia prudentiaalialisten syiden sijaan, koska moraalialin priorisointi ylitse muiden syiden on näin katsottuna perusteltua vain moraalialin omasta instituutiosta käsin. Moraalialiprinsiippien vastustaminen moraalialin piirin sisältä katsoen on taasen epämielekkästä: jos moraalialiprinsiippejä kyseenalaistava moraalialinen skeptikko on hyväksynyt jonkin olevan moraalialinen prinsiippi, on hänellä jo valmiiksi kaikki syyt toimia moraalialisesti (Schaber 2015, 38).

Vaikuttaa siis vahvasti siltä, että Prichard on oikeassa ainakin siinä, että perusteleminen moraalialisilla syillä ei ole mielekäs lähtökohta vastata kysymykseen “miksi olla moraalialinen?”, jos kysymyksen ajatellaan olevan moraalialisen skeptikon peruskysymys. Tutkin seuraavaksi, voisiko moraalialin perustella ei-moraalialisilla syillä.

6. VOIKO MORAALIALIN PERUSTELLA EI-MORAALIALISILLA SYILLÄ?

Kysymykseen “miksi olla moraalialinen?” voisi yrittää vastata vetoamalla ei-moraalialisin syihin ja näin puolustaa kysymyksen mielekkyyttä. Ei-moraalialisin syin moraalialin perustelu oli Prichardin mukaan toinen väärä tapa yrittää vastata kysymykseen. Moraalialiprinsiippien ulkopuolelta moraalialin kyseenalaistava henkilö vaatii kysymykseen

ei-moraalisia syitä, kuten edellä mainitsin. Esimerkiksi omaa etuaan tavoittelevan ihmisen voisi yrittää saada toimimaan moraalisesti prudentiaalisiin syihin vedoten. Kriitikkojen mukaan puhtaasti ei-moraalisilla syillä ei kuitenkaan voi perustella pienintäkään moraalia (Birnbacher 2015, 19). Kritiikin perustana on oletus, että moraalinen elämä on laadultaan parempaa ja helpompaa kuin ei-moraalinen elämä. Näin ollen ei olisi tarvetta yrittää keksiä prudentiaalisia syitä toimia moraalisesti, koska valmiiksi moraalinen henkilö on jo elämänlaadun suhteen voitolla moraalittoman henkilön elämään verrattuna.

Moraalin kannattajat väittävät, että ei-moraaliset tai amoraaliset ihmiset joutuvat tekemään elämässään valtavia uhrauksia ajattelunsa ja toimintansa takia. Tällaisia uhrauksia voisi olla esimerkiksi ystävien menettäminen, yhteiskunnan ulkopuolelle joutuminen ja väsymys jatkuvasta hyvän toiminnan kyseenalaistamisesta. Lisäksi ei-moraalinen tai amoraalinen tuntisi jatkuvaa syyllisyyttä kaikesta pahanteosta. (Birnbacher 2015, 23.) Platon teoksessaan *Valtio* kuvaa osuvasti onnettominta ja kunnottominta ihmistyyppiä, jonka sielu on kaaoksen vallassa, joka on menettänyt kaikki ystävänsä ja elää jatkuvassa kuolemanpelossa, koska on hankkinut ystävien sijasta ympärilleen ainoastaan vihollisia moraalittomien tekojensa vuoksi. (Platon 2011, 325-327, 577d-579e.)

Platonin väitettä voi pohtia mainitsemani moraalisen ja prudentiaalisen teon konfliktissa, jota pohdin hyväntekeväisyyteen lahjoittamisen ja sauvasekoittimen hankinnan välillä. Sauvasekoittimen hankinta moraalisesti hyvän toiminnan sijaan sekoittaisi vain sieluni järjestyksen — ainakin, jos sauvasekoittimen hankinta sulkee pois vaihtoehdon toimia moraalisesti. Sauvasekoittimen hankinta voitaisiin tulkita myös moraalisesti vääräksi teoksi moraalisesti merkityksettömän teon sijaan. Toisaalta

sauvasekoittimen hankinta voi mahdollisesti lisääntyneen hyvinvointini johdosta parantaa elämänlaatuani, tehdä minut iloisemmaksi ja täten välillisesti edistää myös moraalista kompetenssiani. Moraalisen elämän kannattaja voisi innostua tästä niin paljon, että väittäisi, ettemme voi päästä moraalin ulkopuolelle koskaan, vaan kaikki hyvä edistää lopulta myös moraalista elämän osa-alueita. Väitän kuitenkin, että tällainen ajattelu käsittää moraalin luonteen väärin ja voi olla harhaanjohtavaa, sillä kuten edellä totesin: moraalitieteellisesti ei voi käsittää kaikkea elämässä tavoiteltavaa.

Birnbacherin mukaan moraalisen elämän paremmuus amoraalisen tai moraalittoman henkilön elämään verrattuna olettaa ennalta moraalisen elämän paremmuuden. Birnbacherin mukaan moraalisesti hyvin toimivat uskovatkin Platonin argumenttiin kokemuksensa perusteella, ja nämä kokemukset vain vahvistavat jo ennalta oletettua. Platon ei siis vakuuta moraalisen elämän kyseenalaistavia henkilöitä. (Birnbacher 2015, 27.)

Syyllisyyden tunteesta puhuminen on myös moraalisen elämän sisäisestä maailmasta kumpuava ja täten moraalittomalle tai amoraaliselle henkilölle turha pelko. Moraali on heille nimenomaan vastustettava tai kokonaisvaltaisesti merkityksetön normi- tai arvojärjestelmä. (Birnbacher 2015, 23-24.) On helppo kuvitella, että heikkotahtoisesti toimiva ihminen voisi tuntea syyllisyyttä, jos hän on toiminut käsitystensä vastaisesti, mutta amoraalinen tai moraaliton ei ole ainakaan moraalin suhteen heikkotahtoinen. Väitänkin, että päinvastoin moraalin aktiivinen vastustaminen tai hylkääminen vaatii vahvan arvomaailman, joka motivoi tietynlaiseen toimintaan: hyvän toteuttamiseen. Täten moraalin vastustaja tai amoraalinen saattaisi loogisesti tuntea syyllisyyttä *moraalisesta* toiminnasta, ei moraalittomasta. Tällainen henkilö saattaisi tuntea toimineensa maailmankatsomuksensa vastaisesti ja ajautuneensa moraalisten

toimijoiden vallan alaisuuteen ja täten tuntee olonsa syrjäytyneeksi omasta yhteisöstään ja luonteenlaadustaan.

Birnbacher väittää, että moraalin puolustajat liioittelevat amoraalisten tai moraalittomien ihmisten keuhkoa elämänlaatua. Lisäksi hän väittää, että mitä vapaamielisempi yhteiskunta on, sitä helpommin hyväksytään eriävät näkemykset myös moraalin suhteen: hyväksynnän saamiseksi amoraalisen tai moraalittoman ihmisen on vain noudatettava tiettyjä keskeisiä normeja ja arvoja. Tarpeeksi vapaamielisessä yhteiskunnassa myös todennäköisesti löytää kaltaistaan seuraa, jolloin hyvinvointi suhteessa maailmankatsomukseen ei ole uhattuna. Syrjäytymisen uhka on olemassa vain korkeasti moraaliseen toimintaan taipuvaisten ihmisten ympäristössä. (Birnbacher 2015, 24.) Platonin onnettomien ja kunnottomien ihmistenkin on asemaltaan tyrannijohtaja. Väitänkin, että Platonin pelottelua sielun täydellisestä kaaoksesta ei tarvitse yhdenkään kansalaisen ottaa tosissaan.

Toki sielun kaaoksessa voidaan nähdä aste-eroja: tavallinen kansalainenkin voi moraalittoman toiminnan johdosta ajautua tyrannijohtajan yksinäisyyttä ja onnettomuutta kohti, mutta Birnbacheria mukaillen väitän, että täysipainoinen, hyvä elämä on mahdollista myös moraalin ulkopuolella muilla elämän osa-alueilla, kuten älykkyydessä, luovuudessa, rohkeudessa tai taloudellisissa, tieteellisissä, taiteellisissa ja poliittisissa instituutioissa. Näistä osa-alueista saatava hyvinvointi voi hyvinkin ylittää moraalista elämästä ansaitun hyvinvoinnin. Menestyksellä elämä moraalin ulkopuolella saattaa olla mielekästä myös siksi, että ei tarvitse seurata moraaliprinsippejä. Moraalin ulkopuolinen ihminen ei myöskään ole moraalin ulkopuolisuuden takia kykenemätön yhteistyöhön muiden kanssa. (Birnbacher 2015, 24.) Olen Birnbacherin kanssa samaa mieltä.

Toisaalta moraalien kannattajan ei välttämättä tarvitsisi perustella muuta kuin se, että moraalinen elämä on kokonaisuudessaan melko vaivatonta ja siitä saa jonkin verran hyvää itselle. Birnbacher väittää, että on silti vähän todisteita sen puolesta, että moraalinen elämä olisi *välttämätön* ehto hyvinvoinnille ja täten ei ole tarpeeksi ei-moraalisia perusteita vastata kysymykseen “miksi olla moraalinen?”. Hänen mukaan johtopäätökseen liittyy kuitenkin se, että kyseessä on vain teoreettinen pohja. Käytännössä moraalit voivat olla enemmän tai vähemmän sitovia tai vaativaa ja jos näin on, ainakin keskivertoihminen voisi hyväksyä moraalien osaksi elämäänsä (Birnbacher 2015, 25). Täten Birnbacher voisi olla samaa mieltä edellä mainitsemastani vaihtoehdosta, jossa moraalit ovat toimivia ja kannattavia lisä hyville elämälle. Birnbacherin mukaan kysymys “miksi olla moraalinen?” ei kuitenkaan yleisesti ottaen ole oleellinen kysymys tässä tämän ajatuksen pohjalta, koska kannattavana lisänä moraalit ovat selkeässä yhteydessä omaan hyvinvointiin ja täten moraalit palvelevat yhtä perustarvetta tai ainakin yhtä vahvaa tarvetta (Ibid., 26).

Birnbacherin väite siitä, että moraalilla ja hyvinvoinnilla ei ole suoraa yhteyttä, voidaan kyseenalaistaa. Käsittelen seuraavaksi Iddo Landaun näkemystä moraalisen elämän ja merkityksellisen elämän yhteydestä, jossa tulee esiin vastakkainen väittämä Birnbacherin näkemykselle, sillä Landaun mukaan ainakin minimaalisen moraalisen elämän on välttämätöntä merkitykselliselle elämälle. Oletan siis, että merkityksellinen elämä ja hyvinvointi ovat tässä tapauksessa suorassa yhteydessä toisiinsa, eikä täten merkityksettömältä tuntuva ihmiselämä voi olla hyvinvoivaa elämää.

6.1. Moraalisen toiminnan vaatimus merkityksellisessä elämässä

Iddo Landau pohtii kysymystä “miksi olla moraalinen?” artikkelissaan “The ‘Why Be Moral?’ Question and the Meaning of Life” liittämällä moraalisen toiminnan kysymykseen elämän tarkoituksesta. Sana “tarkoitus” suomen kielellä voi johtaa harhaan. Landau käyttää englannin kielen käsitettä “meaning”, joka kääntyykin ehkä paremmin sanaksi “merkitys”, jolla hän tarkoittaa tässä “arvoa” (engl. “worth” tai “value”) (Landau 2015, 159).

Elämän arvoa voidaan tässä tapauksessa siis pohtia samaan tapaan kuin moraalista arvoa. Ihmisellä voi olla esimerkiksi tunne, että hänen elämällään ei ole merkitystä, eli Landaun käsittein voitaisiin sanoa, että hänen elämällään ei tunnu olevan riittävää arvoa. Samalla tavoin moraalisten arvojen merkitys voi olla aika ajoin kyseenalaistettuna, kuten esimerkiksi edellä pohdituissa prudentiaalisten ja moraalisten toimintojen valinnan välisessä konfliktissa. Moraalisesta toiminnasta voidaan valheellisesti olettaa saatavan jokin palkinto, ja jos palkintoa ei tulekaan, saatamme pettyä moraalisesti hyvään elämään. Samalla tavoin elämässä meillä on usein itsellemme asettamia toissijaisia päämääriä jonkin ensisijaisen päämäärän vuoksi, mutta saatamme huomata, että kaikesta ponnistelusta huolimatta emme saaneetkaan sitä, mitä halusimme. Joskus elämä voi tuntua kohtuuttoman hankalalta, tai saatamme kokea kamalalta tuntuvia menetyksiä. Esimerkiksi läheisen kuolema voi olla riittävä syy sille, että elämä menettää merkityksensä (Landau 2015, 160). Landaun mukaan merkityksellinen elämä sisältää riittävän määrän riittävää arvoa sisältäviä osasia, ja näin ollen moraalille elämälle on syy, koska moraalit kasvattaa elämän arvoa eli tekee elämästä merkityksellisemmän (Ibid.).

Vaikuttaa siltä, että Landau yrittää tarjota ei-moraalisen syyn olla moraalinen. Toinen tulkintamahdollisuus on asettaa vastausyritys koskemaan moraalisen elämän paremmuutta ei-moraaliseen elämään nähden. Myös näiden vaihtoehtojen yhdistäminen voi olla mahdollista: moraaliselle toiminnalle voidaan keksiä ei-moraalinen motivoiva syy, joka tekee elämästä ei-moraalista mielekkäämpää. Näitä vastausvaihtoehtoja olen jo käsitellyt edellä ja todennut niissä ongelmia. Landau tosin itsekin tiedostaa, että moraalin tuomaa lisäarvoa elämän arvolle voidaan kritisoida monin eri tavoin (Landau 2015, 160).

Tutkimukseni kannalta tärkein Landaun huomio on minimaalisen moraalin vaatimus osana merkityksellistä elämää. Landaun artikkeli sisältää kuitenkin muitakin kysymyksen "miksi olla moraalinen?" mielekkyyden kannalta mielenkiintoisia huomioita, joita aion tässä tutkia. Ensimmäiseksi paneudun Landaun esittämiin kritiikkeihin, joiden mukaan moraalit eivät välttämättä tuo lisäarvoa elämään, ja lopuksi pohdin minimaalisen moraalin vaatimusta, joka toimii mielestäni vahvana vastaväitteenä Prichardille.

6.1.1 Subjektiiiset ehdot elämän merkitykselle ja ehtojen kritiikki

Yksi tapa kritisoida moraalin tuomaa lisäarvoa elämän arvossa on vedota siihen, että kaikki elämän merkitykset ovat luonteeltaan subjektiivisia. Tämä tarkoittaa sitä, että merkityksellisen elämän ei tarvitse olla lainkaan moraalista, koska jokainen ihminen määrittelee itse merkityksellisyyden sisällön. Subjektivismissa ei vaadita minkäänlaisia objektiivisia ehtoja sille, että jokin on merkityksellistä. Pelkkä tunne merkityksellisestä elämästä voi olla riittävä ehto sille, että elämä todella on merkityksellistä. (Landau 2015, 160-161.) Mikä tahansa syy on siis mahdollisesti riittävä. Jos esimerkiksi

alkoholin nauttiminen joka aamu tuntuu minusta kokonaisvaltaisesti merkitykselliseltä ja koko elämäni arvon kannalta riittävältä tavalta merkityksellistää elämäni, ei mitään muita merkityksiä tarvitse lähteä etsimään kaupan alkoholiosastoa pidemmältä. Tämä tarkoittaa myös, että äärimmäisen moraaliton elämä voidaan laskea merkityksellisen elämän piiriin, koska mikä tahansa henkilökohtaisesti merkitykselliseltä tuntuva asia on subjektivismiin näkökulmasta riittävää merkityksellistämään elämä. Esimerkiksi, jos sarjamurhaaja tuntee murhaamisviettinsä ja sen toteuttamisen riittäväksi syyksi kokea elämä merkitykselliseksi, on subjektivismiin ehto merkitykselliselle elämälle täytetty (Ibid., 161).

Landau väittää, että subjektivismiin lähtökohta ei ole kuitenkaan pätevä tapa määrittellä elämän arvo. Hänen mukaansa tämä johtuu ensinnäkin siitä, että yleisen näkemyksen mukaan olemme usein arvioidemme suhteen väärässä, mutta subjektivistisessä kannassa erheen mahdollisuutta ei kuitenkaan ole, vaan kaikki arviot ovat yhtä hyviä. Tämä on Landaun mukaan ongelma. (Landau 2015, 161.) Eittämättä on varmasti tilanteita, joissa esimerkiksi voimme arvioida omat kykymme paremmiksi, kuin ne todella ovat. Landaun väitteen perusteella olisi siis intuition vastaista ajatella, että ei olisi minkäänlaisia objektiivisia arviointiperusteita elämän arvokkuutta lisäävien asioiden suhteen.

Toinen Landaun kritiikki liittyy ensimmäiseen: olisi vaikea hyväksyä *mitä tahansa* syitä osaksi arvokasta elämää (Landau 2015, 161). Alkoholin nauttiminen joka aamu *ja vain siksi* elämän kokeminen merkitykselliseksi olisi liian outoa. Landaun mukaan mikä tahansa hyväksyminen lisäarvoa tuottavaksi ei sopisi myöskään siihen, mitä yleisesti ajatteleamme elämän merkityksestä (Ibid., 162).

Kolmas kritiikki liittyy myös edelliseen huomioon siitä, että jonkin asian tekeminen *vain siksi, että se vain tuntuu siltä* ei yleensä ole syy sille, miksi jokin elämämme osa-alue tuntuu merkitykselliseltä (Landau 2015, 162). Voisi käydä esimerkiksi ilmi, että tarkemmin tarkasteltuna alkoholin nauttiminen aamupalaksi on rituaalina osa jonkinlaista uskonnollista ulottuvuutta elämässäni, mikä taas voisi liittyä esimerkiksi uskoon jumalista ja suuremmasta tarkoituksesta elämässäni. Alkoholin nauttiminen aamupalaksi olisi näin ollen vain pieni osa suurempaa merkitysjärjestelmää, joka on perimmäinen syy elämäni tuntemiseksi merkitykselliseksi. Mikä tahansa ei siis käy, koska merkityksellisyyden käsite on määritelmällisesti ei-arbitraarinen (Ibid.). Mainittakoon, että merkityksellisen uskomuksen tai tunteen taustalla oleva tarina ei välttämättä ole hyvä tai vaikuta kovin pätevältä, mutta joka tapauksessa se on jotain muuta kuin vain mielivaltainen tuntemus merkityksestä elämässä (Ibid.).

Ainakin näiden kolmen huomion perusteella Landau kannattaa mieluummin objektiivisten ehtojen ottamista osaksi merkityksellistä elämää. Landau huomauttaa, että myös merkityksettömyyden kokemusta arvioitaessa kannatetaan yleisesti objektiivisia kriteereitä: jos ihminen kokee elämänsä merkityksettömäksi, hänellä on taipumus erotella hyvin tarkasti sen hetken tunteet ja ajatukset varsinaisesta merkityksettömyyden väitteestä. Eksistentiaaliselle ongelmalle halutaan täten antaa objektiivinen perusta. (Landau 2015, 162-163.) Objektiiviset ehdot voivat toimia kuitenkin myös kritiikkinä moraalisen arvon ja elämän arvon yhteyttä kohtaan, kuten olen esittävä.

6.1.2 Objektiiviset ehdot elämän merkitykselle ja ehtojen kritiikki

Voidaan väittää, että elämän merkityksellisyys riippuu objektiivisista ehdoista, mutta ehdoilla ei ole mitään tekemistä moraalin kanssa (Landau 2015, 163). Kuten edellä

Birnbacherin näkemykseen pohjautuen väitin, elämme monenlaisissa maailmoissa, joissa voimme menestyä ja nauttia elämästä. Moraalinen ulottuvuus on vain yksi elämän osa-alue, joka voi tuottaa meille onnea ja menestystä. Näin ollen jotkin teoriat, jotka kannattavat objektiivisia ehtoja elämän merkityksellisyydelle, sallivat hyvin moraalittomien elämien kutsumisen merkitykselliseksi. (Ibid.) Jos esimerkiksi sosiaalinen asema on objektiivinen ehto merkitykselliselle elämälle, voidaan sanoa, että jonkin diktatuurin tyrannijohtaja eli merkityksellisen elämän — tunnetaakoonkin massamurhaajana ja kansakunnan tuhoajana, hän nautti elämästään ja koki suurta merkityksen tunnetta asemassaan. Ihmiset voivat myös hakeutua erilaisiin ryhmiin merkitystä etsiessään ja kokea esimerkiksi laittomaksi määritellyn natsiliikkeen hyväksi paikaksi paneutua yhteistoimintaan, kokea yhteisen ideologian toteuttamisesta seuraavaa veljeyden tunnetta tai muuten vain saada elämäänsä mielekästä jännityksen tunnetta kohdistamalla väkivaltaa alhaisemmiksi katsomiaan ihmisryhmiä kohtaan. Jälkeenpäin nämä samat ihmiset voivat kokea, että he elivät väärin käsitysten mukaisesti, mutta valheellisen uskomustensa vallitessa heidän elämänsä oli merkityksellistä (Edwards 2000, 144).

Landaun mukaan objektivistisissä teorioissa moraalit ja elämän merkityksellisyys katsotaan usein olevan toisistaan erillisiä ominaisuuksia (Landau 2015, 164). Edellä esitetyissä esimerkeissä ilmiö on selkeä: elämä merkityksellistyy muista, kuin moraalista syistä, ja itse asiassa moraalittomuus ei ole laisinkaan ongelma elämän merkityksellisyydelle. Tämä on Landaun mukaan ensinnäkin yleiseen käsitykseen vedoten ongelmallista objektivistisille teorioille. Jos a) merkityksellinen elämä on arvokasta siksi, että elämällä on riittävä määrä arvoa ja b) moraalit vaikuttaa elämän arvoon, niin ei voi olla, että elämässä on todella vähän moraalit ja silti todella paljon arvoa. Jos riittävä määrä arvoa on välttämätön ehto merkityksellisyydelle, moraalit ja

merkityksellisyys eivät ole toisistaan erillisiä ominaisuuksia. Moraalin puuttuminen vaikuttaisi siis moraalittoman elämän merkityksellisyyteen niin, että se ei voi olla samalla täysin moraalitonta ja merkityksellistä. (Ibid.)

Aiemmin mainitsin, kuinka Birnbacher kritisoi moraalisen elämän paremmuutta kannattavia siitä, että he valheellisesti olettavat amoraalisten tai ei-moraalisten kokevan syyllisyyttä moraalittomasta elämästään. Lienee määritelmällisesti tosi, että moraalittomaan mielenlaatuun ei sovi syyllisyyden tunne moraalittomasta toiminnasta, mutta toisaalta on täysin mahdollista, että ihmiset voivat muuttua arvomaailmoiltaan suuresti ja mahdollisesti jälkeinpäin tuntea syyllisyyttä moraalisesti vahingollisista teoistaan, jolloin pahoillaan oleminen on täysin tilanteeseen sopivaa. Landaun toinen kritiikki objektivistisia teorioita kohtaan koskeekin sitä, että moraalittoman elämän elänyt voi objektivistisen kannan mukaan samaan aikaan kokea elämänsä merkitykselliseksi ja toisaalta olla siitä pahoillaan. Landau ehdottaa, että merkityksellinen elämä pitäisi määritellä käsitteenä positiivisia konnotaatioita sisältäväksi. Muita positiivisia konnotaatioita sisältäviä käsitteitä voisi olla esimerkiksi sankarillisuus ja viisaus. SS-sotilasta voidaan kutsua rohkeaksi ja uskaliaaksi, mutta ei sankariksi. Landaun mukaan sankari on henkilö, joka vaarantaa itsensä hyvien asioiden puolesta. Viisaus on Landaun mukaan katsottu olevan ominaisuus, jossa älykkyyttä käytetään välineenä ymmärrykseen ja tietoon asioista, jotka ovat rakentavia ja auttavia. Näin ollen sarjamurhaajaa tekojensa johdosta voidaan kutsua ovelaksi, mutta ei viisaaksi. Merkityksellinen elämä olisi siis vastaavanlainen käsite, joka ei salli moraalittomuutta osakseen. (Landau 2015, 165.)

Kolmas Landaun objektivismin kritiikki liittyy edelleen yleiseen käsitykseen moraalien ja merkityksellisen elämän suhteesta. Landaun mukaan yleisesti katsomme

saavutettu myös muilla elämän osa-alueilla.” (Landau 2015, 166.) Landau vaikuttaisi siis priorisoivan moraalin ylitse muiden elämän osa-alueiden elämän merkityksellisyyden arvioinnissa. Toisaalta Landaun väite ei ole laadultaan niin vahvaa sikäli, että hän sallii moraalisen elämän tarkoittavan moraalista toimintaa negatiivisessa mielessä: moraalisen elämän riittävä ehto on, että ei tee moraalisesti pahoja tekoja (Ibid.). Täten moraalisen elämän osa-alueita ei tarvitse ensisijaisesti arvioida, jos arvioitavan henkilön elämässä ei ilmene negatiivisesti täysin moraalittomia tekoja. Moraalinen käytös ei ole välttämätön ehto arvioinnille positiivisessa mielessä (Ibid.).

Landaun mukaan merkityksellisen elämän tavoittelussa *yksi mahdollinen keino* on positiivisesti moraalinen elämä. Voimme valita elää merkityksellisen elämän esimerkiksi luovuuden tai taloudellisen menestyksen saralla, mutta se ei poissulje sitä vaihtoehtoa, että merkityksellisen elämän kannalta moraalinen elämä on yksi syy olla moraalinen. Kysymykseen “miksi olla moraalinen?” voidaan täten vastata merkitykselliseen elämään vedoten heikosti, mutta myös vahvasti siinä mielessä, että on välttämättä vältettävä täysin moraalitonta elämää. Näin ajateltuna jonkinlainen minimaalinen moraalisuus on siis välttämätöntä merkitykselliselle elämälle, mutta tästä seuraa myös se, että jonkinasteinen moraalinen pahanteko on sallittua merkityksellisessä elämässä. (Landau 2015, 167.)

Landaun näkemys toimii täten kritiikkinä Prichardin väitteelle siitä, että emme voi perustella moraalista ei-moraalisilla syillä. Minimaalisen moraalin vaatimus ja moraalinen yhtenä merkityksellisenä tekijänä elämän merkityksellisyydessä ovat mielestäni riittäviä syitä vastaamaan kysymykseen “miksi olla moraalinen?” sikäli tyydyttävästi, että kysymys säilyy triviaalia mielekkäämpänä. Toisaalta Landaun näkemyksessä moraalinen on vain yksi mahdollinen tapa merkityksellistää elämää, jolloin muut elämän osa-alueet

voivat olla hyvinkin paljon merkityksellisempiä ihmiselle, joka ei ole kiinnostunut moraalista. Minimaalisen moraalin vaatimus on myös melko heikko, koska se ei vaadi positiivista moraalista, vaan pelkkä pahanteosta pidättäytyminen riittää.

Jos kysymys “miksi olla moraalinen?” ajatellaan moraalisen skeptikon peruskysymyksenä, ei minimaalisen moraalin välttämättömyys ole vielä tyydyttävä vastaus kysymykseen. Moraaliprinsiipit ovat usein myös positiivisia eli vaativat meiltä muutakin, kuin pidättäytymistä pahanteosta, eikä moraalinen skeptikko ole edelleenkään vakuuttunut tekemään mitään omasta perspektiivistään ylimääräistä moraalista hyvää tai näkemään kaikkia moraaliprinsiippejä positiivisesti motivoivina. Käsittelenkin seuraavaksi ja viimeiseksi, onko kysymys “miksi olla moraalinen?” mielekäs moraalisen skeptikon näkökulmasta.

7. ONKO KYSYMYS MERKITYKSELLINEN MORAALISEN SKEPTIKON NÄKÖKULMASTA?

Kuten edellä esitin, H. A. Prichardin mukaan kysymys “miksi olla moraalinen?” on merkityksetön, koska joko perustelemme moraalin ei-moraalisilla syillä, jotka ovat väärää syytä, tai moraalilla syillä, jotka olettavat ennalta kysymyksen vastauksen. Peter Schaberin mielestä Prichardin väite on huomionarvoinen: kysymys “miksi olla moraalinen?” on vailla merkitystä, jos se ymmärretään kysymyksenä siitä, onko meillä syytä toimia moraaliprinsiippien mukaisesti. Birnbacher hyväksyi Prichardin väitteen, mutta päätteli kuitenkin, että kysymys ei välttämättä ole epämielias, jos se tulkitaan eri tavalla. Schaberin mukaan kysymys on merkityksellinen, jos se tulkitaan kysymyksenä siitä, mitkä ovat ne syyt, jotka oikeuttavat väitteen toimia tietyllä tapaa. (Schaber 2015, 32). Toisin sanoen kysymys on merkityksellinen, jos se koskee itse moraaliprinsiippiin

oikeutusta *moraalisena* prinssiippinä. Moraaliseen toimintaan motivoivaa “miksi olla moraalinen?”-kysymystä on kuitenkin turha kysyä, koska oikeutettu moraaliprinssiippi antaa meille jo syyt toimia prinssiipin mukaisesti, Schaber väittää (Ibid.).

Kysymystä voitaisiin pohtia motivaatiomielessä eli kysymällä, miksi moraalisen skeptikon pitäisi tehdä niin kuin moraalisesti olisi hyvä. Schaberin mukaan tämä ei kuitenkaan ole mielekästä, koska oikeutetut moraaliprinssiipit ovat samaan aikaan syitä noudattaa moraaliprinssiippejä (Schaber 2015, 32). Näin ollen moraalista skeptikkaa ei tarvitsisi enää vakuuttaa: jos hän on hyväksynyt tietyt prinssiipit moraaliprinssiipeiksi, hän Schaberin ajatusta mukaillen on jo saanut syyt noudattaa prinssiippejä. Kysymys “miksi olla moraalinen?” ei siis ole merkityksellinen näin ajateltuna. Selvennän vielä esimerkein, miksi.

Jos moraalinen skeptikko on hyväksynyt, että esimerkiksi “meidän pitäisi auttaa hädässä olevia” on oikeutettu moraaliprinssiippi, ei moraalisella skeptikolla ole enää skeptistä kantaa moraaliprinssiippien suhteen. Skeptikko on jo hyväksynyt, että muoto “pitäisi” on moraalisesti sitova. Moraali on siis sisäänrakennetusti luonteeltaan velvoittavaa, joten moraaliprinssiippejä ei pitäisi hyväksyä moraaliseksi prinssiipeiksi alkuunkaan, jos halutaan ylläpitää aidosti skeptinen kanta moraalin suhteen.

Skeptikon kysymyksen voisi tulkita olevan vain oman motivaation ongelma: “miksi *minun* pitäisi tehdä niin kuin pitäisi tehdä?” Skeptikko hyväksyisi, että on syitä auttaa hädässä olevia, mutta ei vielä ole saanut tarpeeksi syitä itse toimia niin kuin pitäisi. Schaberin mukaan tämäkään ei käy merkityksellisestä kysymyksestä: jos skeptikko hyväksyy moraaliprinssiipin, hän hyväksyy samalla syyt toimia itse (Schaber 2015, 37).

Näin ollen ollakseen merkityksellinen kysymys, “miksi olla moraalinen?” pitäisi olla kysymys jostain muusta.

Schaberin mukaan kysymys “miksi olla moraalinen?” on merkityksellinen, jos se kyseenalaistaa tietyn prinssiipin kuulumisen osaksi moraalisia prinssiippejä. Moraalinen skeptikko voi siis kysyä onko “meidän pitäisi auttaa hädässä olevia” tosiaan prinssiippinä oikeutettu *moraalinen* prinssiippi. Tässä on kuitenkin Schaberin mukaan ongelma: skeptikko ei enää argumentoi moraalin “ulkopuolelta”, vaan moraalin “sisältä”. Tämä on tärkeä huomio siksi, että näin tulkittuna kysymys “miksi olla moraalinen?” ei ole enää moraalisesti skeptinen kysymys, vaan tyypillinen moraalifilosofinen kysymys, jota moraalifilosofit pohtivat aina muotoillessaan moraaliteorioita. (Schaber 2015, 38.) Moraalinen skeptikko siis osallistuu aivan tavalliseen, moraaliset arvot ja normit päteviksi toiminnan lähtökohdaksi hyväksytyyn filosofiseen keskusteluun. Tästä seuraa, että kysymys “miksi olla moraalinen?” vaikuttaa olevan kysymys jostain muusta kuin mitä kysymyksessä oletetaan kysyttävän (Schaber 2015, 38). Tämä on ongelmallista siksi, että kysymys vaikuttaa olevan luontevammin moraaliskeptikon peruskysymys kuin moraalifilosofian peruskysymys, mutta jos tällainen tulkinta hyväksytään, on kysymys ainakin merkityksellinen.

8. YHTEENVETO

Olen tutkinut työssäni kysymyksen “miksi olla moraalinen?” mielekkyyttä osana moraalifilosofian perustaa. Aloitin tutkimukseni esittelemällä Platonin *Valtio*-teoksessa esitetyn Glaukonin kysymyksen, moraalisen skeptikon peruskysymykseksi kutsutun väitteen siitä, että omaa etua tavoitteleva henkilö saa itselleen enemmän hyvää toimimalla moraalittomasti. Tästä etenin esittelemään H. A. Prichardin kritiikin, jonka

mukaan jokainen mielekäs yritys vastata kysymykseen johtaa ei-toivottuihin lopputuloksiin. Kuten Prichard esittää, joko yritämme vastata kysymykseen vetoamalla moraalisiin syihin: on hyvää olla moraalinen. Toinen yritys vastata kysymykseen on vedota ei-moraalisiin syihin, mutta tämäkään ei käy, koska joko ei-moraaliset syyt ovat vääriä syitä vastata kysymykseen tai ei-moraalisilla syillä ei voi perustella pienintäkään moraalialia.

Etenin tästä käsittelemään kysymyksen “miksi olla moraalinen?” kahta väitettyä triviaalisuuden ongelmaa. Ensimmäinen triviaalisuuden ongelma koski moraalin sisältöä: väitteen mukaan moraalilla käsittää elämässä kaiken tavoiteltavan. Dieter Birnbacherin näkemykseen vedoten tämä ei kuitenkaan vaikuttanut olevan tosi, koska moraalilla kaiken kattavana päämääränä ei sovi moraalin määritelmään, ja koska on olemassa muitakin kuin moraalisia normeja ja arvoja. Toisen triviaalisuuden ongelman mukaan moraalilla oli yliajavaa suhteessa muihin normeihin ja arvoihin. Birnbacherin, Peter Singerin ja Héctor Wittwerin näkemyksiin vedoten päädyin johtopäätökseen, että tämäkään ei pidä paikkaansa, eli moraalilla ei ole määritelmällisesti, semanttisesti eikä välttämättä käytännössäkään muita normeja ja arvoja korkeampi prioriteetti. Näiltä osin päädyin johtopäätökseen, että kysymys “miksi olla moraalinen?” säilyttää mielekkyytensä ainakin sikäli, että moraalisten ja ei-moraalisten normien ja arvojen noudattamisen välillä on aito konflikti, jonka pohtiminen vaatii filosofista tutkimusta. Esitetyt triviaalisuuden ongelmat eivät siis olleet päteviä syitä jättää kysymys pois filosofisesta keskustelusta.

Tämän jälkeen tutkin vielä tarkemmin edellä mainittuja Prichardin esittämiä väitteitä, joiden mukaan kysymystä “miksi olla moraalinen?” ei voi perustella moraalisiin eikä ei-moraalisiin syihin. Moraalisiin syihin vetoaminen vastatessa kysymykseen ei vaikuttanut

filosofisesti mielekkäältä tavalta, aivan kuten Prichard väitti. Ei-moraalisiin syihin vetoaminen vaikutti jokseenkin mielekkäältä. Ensinnäkin kysymyksen merkityksellisyys filosofisessa asiayhteydessä vahvistui entisestään, sillä kävi ilmi, että moraalisen elämän paremmuutta ei-moraaliseen elämään nähden on joskus arvioitu virheellisesti niin, että ei-moraalinen elämä vaikuttaa kohtuuttoman hankalalta ja epätydyttävältä verrattuna moraaliseen elämään. Tämä osaltaan vahvistaa johtopäätöstäni siitä, että kysymys ei ole triviaali. Toiseksi Iddo Landaun näkemys tulkittuna ei-moraalisena syynä moraalille eli moraali osana merkityksellistä elämää vaikutti yhdeltä tavalta käsitellä kysymystä filosofisesti mielekkäästi. Erityisesti Landaun esittämä minimaalisen moraalin vaatimus osana merkityksellistä elämää vaikutti hyvin perustellulta tavalta vastata kysymykseen. Toisaalta minimaalisen moraalin vaatimus ei vaikuttanut olevan kovin vahva, koska minimaalinen moraali Landaun määritelmän mukaan ei vaadi moraalista toimintaa positiivisessa vaan ainoastaan negatiivisessa mielessä. Toisin sanoen riittää, että vain vältämme moraalisesti pahoja tekoja. Moraalisesti positiivinen toiminta on yksi elämäntapa muiden joukossa merkityksellistä elämää, mutta ei välttämätön ehto merkitykselliselle elämälle.

Ei-moraaliset syyt eivät siis vaikuttaneet riittävältä syiltä perustella moraalinen toiminta sellaiselle ihmiselle, joka lähtökohtaisesti kyseenalaistaa moraalisen toiminnan ja valitsee oman edun tavoittelun moraalisen toiminnan sijaan. Jos kysymys “miksi olla moraalinen?” halutaan tulkita Platonin *Valtio*-teoksessa esitetyn mukaisena moraalisen skeptikon peruskysymyksenä, eivät edellä käsitellyt ei-moraaliset syyt välttämättä ole riittäviä. Tutkinkin lopuksi kysymystä tästä moraalisen skeptikon näkökulmasta ja Peter Schaberin näkemykseen vedoten päädyin johtopäätökseen, että kysymys ei ole mielekäs moraalisen skeptikon näkökulmasta. Tältä osin kysymys “miksi olla moraalinen?” ei

siis vaikuta olevan filosofisesti mielekäs kysymys. Schaberin näkemystä seuraten kysymys voisi kuitenkin olla mielekäs, jos se tulkitaan kysymyksenä siitä, ovatko väitetyt moraaliprinsiipit todella moraalisia prinssiippejä. Jos tulkinta hyväksytään, kysymys näyttäytyykin moraalifilosofian sisällä käydyn keskustelun peruskysymyksenä, siis kysymyksenä, jota moraalifilosofit pohtivat erilaisissa moraaliteorioissa.

Vaikuttaa siis siltä, että kysymys “miksi olla moraalinen?” voidaan tietyin ehdoin kysyä mielekkäästi filosofisessa keskustelussa. Kysymys ei vaikuta olevan triviaali, ja siihen voidaan vastata ei-moraalisin syin tai tulkita se kysymyksenä moraaliprinsiippien oikeutuksesta moraalisisina prinssiippeinä. Toisaalta molemmat vastausyritykset ovat vain jokseenkin tyydyttäviä: ensinnäkin ei-moraaliset syyt eivät ole välttämättä kovin vahvasti moraaliseen toimintaan motivoivia, ja toiseksi kysymys tulkittuna moraaliprinsiippien oikeuttamisena moraalisisina prinssiippeinä voi vaikuttaa liian erikoiselta tavalta tulkita kysymys. Mielestäni tutkimukseni kysymyksen ongelmista ja vastausyrityksistä on tehnyt sen merkityksellisyydelle hyvää: kysymyksen tutkiminen sinällään on paljastanut sen moniulotteisuuden ja haastavuuden myös filosofisessa asiayhteydessä. Näin ollen myös jatkotutkimuksen tekeminen on suositeltavaa niiltä osin kuin kysymys voidaan tulkita mielekkääksi.

LÄHTEET

Birnbacher, Dieter (2015), "Why Be Moral - A Pseudo-Problem?", teoksessa *Why Be Moral*, Himmelmann Beatrix (ed.) ja Robert B. Loudon (ed.), De Gruyter.

Edwards, Paul (2000), "The Meaning and Value of Life", teoksessa *The Meaning of Life*, Klemke, E. D. (ed.), Oxford University Press.

Hare, R. M. (1963), *Freedom and Reason*, Oxford Clarendon Press.

Hare, R. M. (1981), *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford Clarendon Press.

Landau, Iddo (2015), "The "Why Be Moral?" Question and the Meaning of Life", teoksessa *Why Be Moral*, Himmelmann Beatrix (ed.), Robert B. Loudon (ed.), De Gruyter.

Monro, D. H. (1967): *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press.

Prichard, H. A. (2002), "Does Moral Philosophy Rest On A Mistake?", teoksessa *Moral Writings*, Prichard, H. A., Oxford University Press, UK.

Platon (2011), *Valtio*; suom. Itkonen-Kaila, Marja, Kustannusosakeyhtiö Otava.

Schaber, Peter (2015), "Why Be Moral: A Meaningful Question?", teoksessa *Why Be Moral*, Himmelmann Beatrix (ed.), Robert B. Loudon (ed.), De Gruyter.

Singer Peter (1993), *Practical Ethics Second Edition*, Cambridge University Press.

Wittwer, Héctor (2015), "Is the Overridingness of Moral Reasons a Semantic Fact?", teoksessa *Why Be Moral*, Himmelmann Beatrix (ed.), Robert B. Loudon (ed.), De Gruyter.