

## USKON ASIOIDEN ANALYYSIA

Timo Koistinen & Juha Seppänen (toim.), *Usko ja filosofia*. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII, Helsinki 1993. 150 s.

Uskonnonfilosofiaa ei ole kovinkaan paljon suomen kielellä. Poikkeuksia ovat **John Hickin** oppikirja *Uskonnonfilosofia* (suom. Taisto Nieminen ja Heikki Kirjavainen, Kirjapaja, Helsinki 1969) ja **Reijo Työrinon** tutkimus **Ludwig Wittgensteinin** uskonnolliseen kieleen liittyvistä käsitteistä (*Uskon kieliooppi*, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki 1984). Onneksi Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen nuoret tutkijat ovat työstäneet opinnäytetöidensä pohjalta artikkelikokoelman, joka valottaa monipuolisesti viime vuosikymmenten aikana analyttisen filosofian piirissä käytyä uskonnonfilosofista keskustelua.

Kirja sisältää kymmenen artikkelia, joista seitsemässä tarkastellaan jonkun tietyn henkilön ajattelua. Lähinnä teologeille suunnattuja ovat kolme ensimmäistä kirjoitusta — **Ari Savuon** ihmeitä koskeva tarkastelu, **Kalle Kuusimäen** teodikeaangelman modernia käsittelyä luotaava kirjoitus ja **Tommi Lehtosen** sovituspohdiskelu — jotka esittelevät varsin kattavasti kolmesta teologisesta erityisongelmasta virinnyttä filosofista keskustelua. Kokoelman kaksi viimeistä artikkelia puolestaan tarjoavat oppineet esitykset ajattelusta: **Suvielise Nurmi** kirjoittaa **A.N. Whiteheadista** ja **Timo Saarinen Paul Tillichistä**. Näiden kahden vaikeasti avautuvan filosofin näkemysten suomenkielistä auki kerimistä voidaan pitää ansiokkaana.

Uskonnonfilosofian yleisiin ongelmiin suuntautunutta lukijaa kiinnostanevat kuitenkin eniten viisi muuta artikkelia, joissa pohdiskellaan toisaalta uskon ja järjen suhdetta, toisaalta uskonnollisen kielen luonteeseen liittyviä ongelmia. Nämä kaksi aihepiiriä ovat nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian polttopisteessä.

**Jouko Ala-Prinkkilä** arvioi **Richard Swinburnen** "kumulatiivista", aposteriorista Jumala-argumentaatiota "kiistanalaiseksi" mutta myös "kiinnostavaksi" yritykseksi soveltaa modernia induktiologiikkaa uskonnonfilosofiaan (s. 64). Paljon ankaramminkin sitä kyllä voitaisiin arvioida. Tieteellisesti asennoituvan, mutta uskontoja ja ihmisten uskonnollista elämää vakavasti ymmärtämään pyrkivän filosofin näkökulmasta on lähinnä outoa, jos Swinburnen tapaan Jumalan intentionaalista toimintaa pidetään *selityksenä* maailman olemassaololle (s. 52 ja 60). Jos "monimutkaisen fyysikaalisen universumin olemassaolo" tarvitsee selityksen (s. 64), miksi ihmeessä tuon selityksen pitäisi olla yksinkertainen, kuten Swinburne Ala-

Prinkkilän mukaan esittää? Käsitys Jumalasta "yksinkertaisimpana mahdollisena persoonana" (s. 61) on lähinnä *ad hoc* -ratkaisu, mutta vielä epäilyttävämpi on Swinburnen *simplex sigillum veri* -periaate, jonka nojalla yksinkertaisuutta pidetään totuuden tunnusmerkkinä. Hypoteesin yksinkertaisuudella ei välttämättä ole sen totuuden kanssa mitään tekemistä.

Lupaavampaan analyysiin uskon ja järjen suhteesta yltävät mielestäni "reformoidut epistemologit" (**Alvin Plantinga**, **Nicholas Wolterstorff** ja **William P. Alston**), joiden ajatuksia **Timo Koistinen** tarkastelee selkeästi ja asiallisen kriittisesti. He eivät hyväksy fideismejä, jossa usko ja järki erotetaan jyrkästi toisistaan, mutta eivät myöskään tälle vastakkaista (esimerkiksi Swinburnen edustamaa) rationalistista tai evidentialistista kantaa, jossa uskonnolliselle uskolle etsitään rationaalisia perusteluja ja todistusaineistoa. He korostavat, että uskonnollisen uskon rationaalisuutta voidaan arvioida muutenkin kuin vain argumenttien ja evidenssin perusteella (s. 70). Esimerkiksi Plantinga katsoo Koistisen mukaan, että "uskovalla on intellektuaalinen oikeus ottaa teistinen usko ajattelunsa ei-argumentatiiviseksi presuppositioksi" (s. 75). Tämä edustaa olennaisesti toisenlaista käsitystä uskon ja järjen suhteesta kuin Swinburnen induktiologiikkaan pohjautuva todistelu. Koistinen huomauttaa kuitenkin aivan oikein, että Plantingan ajattelu näyttää johtavan relativismiin (s. 76) ja että on naiivia ajatella "kristillisen filosofian" voivan nojautua "puhtaasti kristillisen esiyymmärryksen" kritiikittömään hyväksymiseen (s. 78).

Siinä missä uskon ja järjen suhteesta käytävät kiistat koskevat rationalismin ja fideismin rajankäyntiä (sekä eräitä välittäviä ratkaisuyrityksiä), uskonnollisen kielen problematiikka tiivistyy vastakkainasetteluun teologisen realismin ja antirealismen (tai instrumentalismin) välillä. **Janet Soskice**, jota **Marja Oilinki** artikkelissaan kommentoi, puolustaa realismia katsoessaan, että uskonnollinen kieli voi viitata kielen ulkopuoliseen maailmaan (s. 85 ja 88). Hän liittää tämän ajattelutavan tieteelliseen realismiin, jossa tieteellisten teorioiden katsotaan kuvaavan todellisuutta ja sisältävän ontologisia oletuksia (s. 87). Teologinen realisti siis ajattelee, että olipa Jumala olemassa tai ei, tämä seikka on ihmisestä ja hänen kielenkäytöstään riippumaton. Jos teismi on tosi, sana 'Jumala' viittaa Jumalaan, maailmassa eksistoi vaan reaaliolion.

**Don Cupittin** "postmoderni kristinuskon tulkinta", johon **Juha Seppänen** omassa artikkelissaan paneutuu, on täysin vastakkainen näkemys. Cupittin teologinen "non-realismi" perustuu radikaaliin relativismiin ja kielelliseen idealismiin ajautuvaan postmoderniin kieli-käsitykseen, jonka mukaan "emme voi vapautua kielen vankilasta" ja "on olemassa vain fiktioista ja tulkinnoista syntynyt jatkuvasti muuttuva kontingentti kielen maailma" (s. 107). Tällä

tulkinnalla voi olla myönteisiä seurauksia: se ohjaa ymmärtämään, että uskonnon alkuperä on "puhtaasti inhimillinen" (s. 109). Se sisältää kuitenkin myös suuria ongelmia, kuten näkemyksen kielestä "vankilana", jonka suhteita maailmaan emme koskaan pääse tarkastelemaan. Seppänen kiinnittää myös huomiota siihen, ettei Cupittin uskontulkinta vastaa keskeisiä kristillisiä ajattelumalleja (s. 116) — vaikka Cupitt itse pitää juuri realistista käsitystä uskonnollisesta kielestä epäkristillisenä (s. 111). On joka tapauksessa vaikea ymmärtää, mitä uskonnollinen usko voisi merkitä ilman ontologista sitoutumista Jumalaan ja käsitystä uskonnollisen kielen viittaamisesta todellisuuteen.

**D.Z. Phillipsin** wittgensteinilainen käsitys elämästä tai "elämänmuodosta" uskonnollisen uskon lähtökohdana on nähdäkseen hedelmällisin antirealistinen yritys järjestää uskon, järjen ja kielen suhteita. **Jukka Salomäki** analysoi Phillipsin teoriaa lyhyessä mutta selkeässä kirjoituksessaan. Antirealistisen uskonfilosofian perusvaikeudesta — siitä, että uskonnolliset ilmaisut jäävät ilman viittauskohdetta (s. 98) — Phillips ei kuitenkaan pääse mihinkään. Soskicen metaforateorioihin yhdistyvä teologinen realismi ja Phillipsin wittgensteinilaisuus voisivat kuitenkin ehkä käydä rikasta dialogia keskenään. Kokonaan toinen kysymys on, mitä Ludwig Wittgenstein itse "todella" uskonnollisesta kielestä ja sen viittaamisesta ajatteli.

Kirjaan *Usko ja filosofia* kootut kymmenen artikkelia toimivat siistinä, tasapainoisena kokonaisuutena. Eräät niistä tosin ovat pikemminkin esittelevän katsauksen kuin filosofisen argumentaation tapaisia — mutta ehkäpä suomeksi kaivataankin kaikkein eniten juuri uskonfilosofian perusongelmien ja -käsitteiden esittelyä ja kirjoittamista. Pieniä kielellisiä huomautuksia voidaan tiettenkin aina tehdä. Esimerkiksi Koistisen käyttämä sanan "foundationalismi" (s. 72-73) sijasta käyttäisin sanaa "fundamentalismi".

Huolimatta kokoelmassa käsiteltävien aiheiden laajasta kirjosta yksi keskeinen uskonfilosofian traditio, *pragmatismi*, loistaa poissaoloiltaan. Jo **Kierkegaard** (josta toki suomeksi on kirjoitettu melko paljon) piti uskonnollista sitoutumista yksilön ainutkertaiseen eksistenssiin liittyvänä käytännön ratkaisuna, mutta varsinaisen pragmaattisen teismien perusfilosofian loi amerikkalainen **William James**, jonka pääteos *Pragmatism* ilmestyi 1907. Varsinkin Plantingan reformoidulla epistemologialla on ilmeisiä yhteyksiä jamesilaiseen pragmatismiin: uskon rationaalisuutta koskevan teorian lähtökohdana tulee olla "aktuaalinen episteeminen praxis" (s. 75), jokainen (uskonnollinen) yhteisö on vastuussa hyväksymistään perususkomuksista (s. 76), filosofialla ei ole "maailmankatsomuksellisesti neutraalia perustaa" (s. 77) ja teismiin voidaan asennoitua fallibelistisesti ja epädogmaattisesti (s. 78). Myös Cupittin "non-realistinen" määritelmä, jonka mukaan ihminen uskoo Jumalaan

siinä tapauksessa, että "Jumalan idea toimii jossakin tosi tehtävässä ja näyttele konstitutiivista osaa hänen ajattelussaan ja muotoilee hänen elämäntapaansa" (s. 110) muistuttaa Jamesin pragmatistista totuusteoriaa, jossa totuuden käsite on lähellä toimivuuden ja tyydyttävyyden käsitteitä — ja jota James oli valmis soveltamaan uskonnollisen uskon alueelle. Seppänen toteaa Cupittin saaneen vaikutteita muun muassa **Richard Rortyn** uuspragmatistista (s. 108), joka kytkeytyy jamesilaiseen perinteeseen.

Toinen puutteeksi katsottava seikka on, ettei teoksessa juurikaan käsitellä ateismia tai ateistien uskontokriittisiä argumentteja. Kaikki tarkasteltavat filosofit suhtautuvat tavalla tai toisella myönteisesti uskontoon. Ongelmat sijoituvat pikemminkin teistisen perusnäemyksen sisälle kuin sen ulkopuolelle. Varsinaista teismien ja ateismien vastakkainasettelua ei suoriteta yhdessäkään kirjan artikkelissa, vaikka Suomessa käyty filosofinen keskustelu olisi ehkä antanut tähän aiheetta: onhan esimerkiksi **Ilkka Niiniluoto** toistuvasti puolustanut tieteelliseen realismiin ja yleisemmin tieteelliseen ajattelutapaan hänen mukaansa hyvin soveltuvaa filosofista ateismia (ks. esim. *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*), ja **Raimo Tuomela** on astunut askeleen radikaalimman ateismien suuntaan esittäessään deduktiivisen argumentin Jumalan ei-eksistenssin puolesta (mm. teoksessa *Tiede, toiminta ja todellisuus*). Niinluodon mukaan uskonnollinen maailmankuva voi kyllä olla yhteensopiva tieteellisen maailmankuvan kanssa siinä mielessä, että uskonto puhuu tieteen tutkimusalueen ulkopuolelle jäävistä asioista, kuten Jumalasta, mutta maailmankatsomuksellisesti tasolla uskonto ja tiede ovat ristiriidassa keskenään, sillä tieteessä ei voida hyväksyä uskonnoissa oletettuja tiedollisia auktoriteetteja (kuten pyhiä kirjoituksia). Yleisemmin nykyisin yhä suosittumaksi käyvän filosofisen *naturalismin* haaste teistiselle ajattelulle jää kirjassa *Usko ja filosofia* syrjään.

Joka tapauksessa teos on syytä toivottaa tervetulleeksi suomenkielisen filosofisen kirjallisuuden areenalle. On toki ymmärrettävää, että teologit tutkivat mieluummin teistisiä kuin ateistisiä filosofeja. Cupittin postmodernia uskontokäsitystä kuvaillaan kyllä Seppäsen artikkelissa "ateistiseksi" (s. 105), mutta Cupitt on kumouksellisista ajatuksistaan huolimatta kirkollinen filosofi (s. 115). Uskontokriitikot voivatkin löytää *Usko ja filosofia* -kokoelmasta kiintoisia ja haastavia hyökkäyskohteita. Uskonto on niin keskeinen osa monien ihmisten ja koko yhteiskunnan elämää, ettei siitä koskaan voida käydä liikaa kriittistä, filosofista keskustelua. Jotta filosofit eivät vetäytyisi syrjään näistä "ihmisten ongelmista", heidän on syytä paneutua myös uskonfilosofiaan. Tässä systemaattisen teologian laitoksen tutkijat ovat oikealla tiellä. He osoittavat, että myös analyttisen filosofian perinne voi

tarkastella vakavia, aktuaalisesta inhimillisestä elämästä kumpuavia filosofisia kysymyksiä — kuten Jumalan olemassaolon ongelmaa.

Sami Pihlström

n & n

## VIILEÄ PUHETTA TOISESTA

Julia Kristeva, *Puhuva subjekti, Tekstejä 1967-1993*. Suom. Pia Sivenius, Tiina Arppe, Kirsi Saarikangas, Helena Sinervo ja Riikka Stewen. Gaudeamus, 1993.

Julia Kristeva, *Muukalaisia itsellemme. (Etrangers à nous-mêmes, 1988)* Suom. Päivi Malinen. Gaudeamus, 1992.

**Julia Kristevan** (s. 1941) suomennotset, artikkelikokoelma *Puhuva subjekti, Tekstejä 1967-1993* ja monografia *Muukalaisia itsellemme (Etrangers à nous-mêmes, alk. 1988)* vahvistavat jo aiemmin esitetyn ajatuksen, jonka mukaan Kristeva ei ollut Ranskassa 1960-luvun lopussa syntyneen uuden intellektuaalisen ilmapiirin syy tai aiheuttaja — mikä ei tee hänestä jotenkin vähemmän tärkeää ajattelijaa. Päin vastoin: Kristevan tutkimusmatkat ruumiin, unen ja poetin kielen logiikan maailmoihin ja "ranskalaisten" jälkistrukturalististen ajattelijoiden aristotelisen logiikan kyseenalaistaminen 1960-luvulta lähtien ovat samanaikaisia ja ajattelemisen arvoisia tapauksia eurooppalaisessa kulttuurihistoriassa.

Gaudeamuksen julkaisemat Kristevan suomennotset ovat nyt vahvistamassa meillä tämän ranskalaisen ajattelun -nimellä tunnetun ilmiön leviämistä. Länsimaisen subjektin kriisin analysoimiselle sekä "toisen logiikan" etsimiselle ja kuvaamiselle on meilläkin ollut jo jonkin aikaa tilausta.

Kristeva on kuitenkin aina luku sinänsä. Hän on itsenäinen ajattelija, jota ei voi suoraan liittää mihinkään koulukuntaan. Hänen ympärilleen on kerääntynyt kokonainen eksegeetikkojen joukko selittämään, mitä hän teksteillään oikein tarkoittaa. Tutkijat psykoanalyttisen teorian, kirjallisuuden ja kielitieteen sarjoilla tuntevat velvollisuudekseen viitata Kristevaan. Feministitutkijat käyvät kiivasta keskustelua hänen naisasiaa koskevista kannanotoistaan. Yhtä mieltä ollaan siitä, että hän on sanonut jotakin merkittävää kriisissä olevasta subjektista.

Kristevan kohdalla oli epäilemättä viisasta aloittaa suomennotstyö *Muukalaisia itsellemme* -kirjasta. Toisin kuin kokoelma *Puhuva subjekti* se on helpposti lähestyttävä, ajankohtainen ja