



UNIVERSITY OF HELSINKI

<https://helda.helsinki.fi>

Havainto uskonnonfilosofiassa

Pihlström, Sami

Laiho, Hemmo; Tuominen, Miira

2018

<http://hdl.handle.net/10138/257517>

Pihlström, S 2018, Havainto uskonnonfilosofiassa. julkaisussa H Laiho & M Tuominen (toim), Havainto. Reports from the Department of Philosophy, Nro 40, Department of Philosophy, University of Turku, Turku, Sivut 196-202.

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository. <https://helda.helsinki.fi>
This is an electronic reprint of the original article.
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.
Please cite the original version.

HAVAINTO USKONNONFILOSOFIASSA

Sami Pihlström

Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta

Sähköposti: sami.pihlstrom@helsinki.fi

Johdanto

Uskonnonfilosofisen tutkimuksen voidaan ajatella keskittyvän ensisijaisesti *ei-havaittaviin* olioihin: Jumalaa, sielua tai muita uskonnollisesti ja teologisesti merkityksellisiä todellisuuden elementtejä (tai sellaisiksi uskottuja) ei voida ainakaan tavallisin aistein havaita, ja juuri tällaisia olioita koskeviin kielenkäyttötapoihin ja uskomuksiin uskonnonfilosofiassa suurelta osin keskitytään. Tarkastelen tässä artikkelissa sitä, miten havainto tästä huolimatta on – eri tavoin – keskeisessä asemassa myös uskonnonfilosofiassa. Aloitan lyhyillä huomioilla uskonnonfilosofiassa käsiteltyjen argumenttien empiirisistä premisseistä ja siirryn sitten pohtimaan empiiristen premissien tulkinnassa tärkeää, *havainnon maailmankatsomuspitoisuudeksi* kutsumaani ilmiötä, joka (tieteenfilosofialle analogisella tavalla) nostaa esiin relativismin ongelman.

Uskonnonfilosofisten argumenttien empiiriset premissit ja niiden tulkinnat

Vaikka uskonnonfilosofiassa kiinnitetään paljon huomiota puhtaasti apriorisiin, ei-empiirisiin argumentteihin, kuten Jumalan olemassaolon yksinomaan Jumalan (täydellisen tai välttämättömän olennon) käsitteestä johtamaan pyrkivään ontologiseen Jumala-todistukseen (eri versioissaan), on tärkeää havaita, että uskonnonfilosofiassa tarkastellaan myös monia huomionarvoisia argumentteja, joilla on *empiirisiä premissejä*. Tällainen on esimerkiksi perinteinen *kosmologinen Jumala-todistus*, joka – niin ikään monissa eri versioissaan – lähtee liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan on olemassa jotakin (kontingenttia), ja päättyy päättelemään Jumalan olemassaolon kaikkien tapahtumien ”ensimmäisenä syynä” tai kaiken kontingentisti olevan välttämättömänä perustana. Samoin niin kutsuttu *suunnitteluargumentti* (”design argument” eli fysiko-teleologinen Jumala-todistus) lähtee liikkeelle siitä empiirisestä tosiseikasta (tai tosiseikaksi väitetystä asiaintilasta), että maailmassa on jonkinlaista ”järjestystä”: havaittu todellisuus ei ole totaalinen kaaos, vaan havaitsemissamme ilmiöissä – niin fysikaalisessa luonnossa kuin elävissä olennoissakin – on sellaista systemaattisuutta, ettei (argumentin esittäjien mukaan) ole helppoa ajatella kaiken kehittyneen pelkän

sokean sattuman seurauksena. Ateistien esittämistä empiirisiä premissejä sisältävistä argumenteista tunnetuin on *pahan ongelma* (teodikeaongelma), jossa premissinä todetaan, että on olemassa (tarkoituksetonta, mielettöntä) pahuutta ja kärsimystä (vrt. esim. Kivistö & Pihlström 2016), ja jossa päätellään, ettei siis voi olla kaikkivaltiaista, kaikkietävää ja täydellisen hyvää Jumalaa, koska sellainen Jumala ei sallisi tarkoituksetonta kärsimystä. Myös monia muita spesifejä empiirisiä premissejä sisältäviä argumentteja esitetään ja arvioidaan jatkuvasti uskonnonfilosofisessa keskustelussa – esimerkiksi väiteltäessä ihmekertomusten todenperäisyydestä (tai ylipäänsä ihmeiden mahdollisuudesta) tai vaikkapa uskonnollisesta diversiteetistä monenlaisine epistemologisine ja poliittisine implikaatioineen. (Jumalatoistuksista ja muista uskonnonfilosofian keskeisistä argumenteista ks. esim. Vainio & Visala 2011.)

Evidentialismiksi on tapana kutsua uskonnonfilosofista käsitystä, jonka mukaan uskonnollisia uskomuksia – jotta ne olisivat rationaalisesti perusteltavissa – täytyy tukea (uskonnollisesti neutraalilla) evidenssillä tai yleisemmin rationaalisilla perusteilla, aivan kuten muitakin todellisuuden luonteesta omaksuttuja uskomuksia. Havaintojen tarjoama evidenssi on tässä tietenkin keskeistä. Niinpä evidentialismin kriittinen arviointi on olennaista, kun tarkastellaan havainnon ja havaitsemisen merkitystä uskonnonfilosofiassa.

Empiiristen premissien ilmaiset havaitut tai havaittavat tosiseikat eivät yleensä ole täysin ongelmattomasti ”suoraan” havaittavissamme. Onko maailma tosiaan ”hyvin järjestetty” tai rationaalisesti suunniteltu, kuten suunnitteluargumentin esittäjä väittää? Eikö siinä ole myös paljon sellaista, mikä ainakin *prima facie* näyttää huonosti järjestetyltä tai kerta kaikkiaan suunnittelemattomalta? Pahan ongelmaan reagoivan teodikea-argumentin esittäjä puolestaan kiistää sen, että maailmassa olisi *tarpeetonta, merkityksetöntä tai mielettöntä* pahuutta ja kärsimystä; hän pyrkii yleensä osoittamaan, että Jumalalla on tai ainakin voi olla hyvät perusteet sallia se paha ja kärsimys, jota maailmassa on. Näin ollen esimerkiksi pahan tarpeettomuuden ja kärsimyksen mielettömyyden havaitseminen edellyttää väistämättä *tulkintaa* jonkin filosofis-teologisen maailmankuvan tai -katsomuksen puitteissa. Ei voida suoraan havaita kärsimyksen tarpeellisuutta tai tarpeettomuutta, vaikka itse kärsimyskokemus on useimmiten hyvin konkreettinen ja havainnossa vastaansanomaton. (Uskonnonfilosofian valtavirran teodikeakeskustelun perustuminen evidentialismiin ja melko vahvaan teologiseen realismiin on nähdäkseni tuon keskustelun keskeisiä ongelmia; vrt. Pihlström 2013; Kivistö & Pihlström 2016.)

Havaintoevidenssin puutteellisuus Jumalaa koskevien käsitysten muodostamisessa on itse asiassa keskeinen nykyuskonnonfilosofisten debattien teema. Jumalan *kätkeytyneisyys* (”divine hiddenness”) – se, ettei Jumala näy nähtävissä eikä meillä ole ainakaan tavanomaista tai (monien mielestä) riittävää evidenssiä hänen olemassaolonsa puolesta – on esitetty evidenssinä ateismin puolesta. Jos Jumala

olisi olemassa ja olisi kaikkivaltias, kaikkietävä ja täydellisen hyvä, hän tekisi oman olemassaolonsa evidentimmäksi mahdollisille uskonnollisen uskon omaksujille, joista nyt monet jäävät uskoa vaille (ks. esim. Schellenberg 2015). Näin siis havaintomme siitä, ettei teismin puolesta ole riittävää (havainto)evidenssiä, toimii eräiden teismin kriitikoiden mukaan evidenssinä ateismin puolesta. Teistit puolestaan koettavat vastata tähän argumentaation pohtimalla – teodikeakeskustelulle analogisesti – mahdollisia perusteita, jotka selittäisivät tai oikeuttaisivat Jumalan jättäytymisen kätkeytyneeksi (vrt. Jonbäck 2016).

Havainnon ”maailmankatsomuspitoisuus”

Mutta miksi Jumalan (jos hän olisi olemassa) oikeastaan *pitäisi* näyttäytyä ihmisille tai olla edes epäsuorasti havaittavissamme? Jumalan kätkeytyneisyyttä ei tarvitse nähdä yksinomaan haasteena teismille, kuten nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian keskusteluissa on tapana, vaan se voidaan katsoa Jumalan käsitteen keskeiseksi tunnusmerkiksi. Jos Jumala olisi ongelmattomasti havaittavissa, hän ei ehkä edes ansaitsisi tulla kutsutuksi Jumalaksi – tai näin ainakin voitaisiin kuvitella monen Jumalaan uskovan ajattelevan. Ludwig Wittgensteinin kirjoittaa *Tractatus logico-philosophicus* -teoksessaan: ”Jumala ei ilmesty maailmassa.” (Wittgenstein 1921, §6.432; alkutekstin ”*in der Welt*” -ilmaisun prepositio on kursivoitu.)

Voimme kutsua uskonnonfilosofian yhteydessä relevanttia ilmiötä, joka on analoginen tieteenfilosofiassa keskeiselle havainnon teoriapitoisuudelle (ja yleisemmin kantilaiselle havaintojen käsitteipitoisuudelle), havainnon ”maailmankatsomuspitoisuudeksi”. Maailmasta tekemämme havainnot eivät ole maailmankatsomuksellisesti neutraaleja, vaan se katsomuksellinen tausta tai näkökulma, josta käsin todellisuutta ylipäänsä jäsenämme, vaikuttaa väistämättä niiden tulkitsemiseen havaintoina juuri niistä tai sellaisista kohteista, jollaisia niillä katsomme olevan. Erityisesti wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa on tapana ajatella, että uskonnollinen ihminen oikeastaan havaitsee *kaiken* eri tavalla kuin uskonnoton. Tätä voidaan verrata Wittgensteinin ja monien hänen seuraajiensa suosimaan kani-ankka-vaihduntakuvioon, jolla voidaan havainnollistaa ”jonakin näkemisen” eli ”seeing as” -ilmiötä. Tosin vaihduntakuviolla voidaan ilmaista nimenomaan sitä, että *sama* havaitsija kykenee näkemään saman kuvion kahdella eri tavalla tulkittuna; uskonnolliset ja muut maailmankatsomukselliset lähtökohdat sen sijaan voivat ohjata yksilöä näkemään maailman juuri jollakin tietyllä tavalla, joka sulkee pois toisenlaisen tarkastelutavan tai näkökulman vaihtamisen. Toisaalta esimerkiksi uskoon tullut tai uskonsa menettänyt saattaa kyetä hahmottamaan maailman vaihduntakuvion mukaisesti sekä sellaisena kuin se hänen nykyisen

maailmankatsomuksensa pohjalta näyttäytyy että sellaisena kuin se näyttäytyisi, jos hänen elämässään ei olisi tapahtunut maailmankatsomuksen murrosta.

Wittgenstein korosti, etteivät uskonnollinen ja uskonnoton henkilö välttämättä ole erimielisiä maailman tosiseikoista. Silti he voivat nähdä tosiseikat – kaikki tosiseikat – eri tavoin, eri valaistuksessa. Samaan tapaan *Tractatus* julistaa, että onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman (§6.43). Kyse on asenteesta maailmaan kokonaisuutena ja siten kaiken maailmassa havaittavan tulkitsemisesta tietyllä tavalla pikemmin kuin minkään erityisen kohteen kohtaamisesta havaittavassa maailmassa.

Luonnollisesti uskonnollisten kokemusten tulkinta, olivatpa ne kokemuksia onnellisuudesta, pelastuksesta tai mistä tahansa, tapahtuu aina suhteessa johonkin uskonnolliseen traditioon. Uskonnollisen kokemuksen merkitystä korostaneista filosofeista William James omaksui *The Varieties of Religious Experience* -teoksessaan (1902) ehkä liiankin individualistisen tavan nähdä uskonnollisten kokemusten ensisijaisuus nimenomaan yksilön näkökulmasta häivyttäen monien mielestä tarpeettoman vahvasti teologisten traditioiden ja käytäntöjen noille kokemuksille tarjoaman kontekstin. Toisella tavalla ongelmallinen on reformoitua epistemologiaa edustavan William Alstonin (1991) käsitys uskonnollisten kokemusten mahdollisesta teismä episteemisesti tukevasta statuksesta: Alstonin mukaan kristitty filosofi voi suhtautua vakavasti mystiseen havaintokykyyn, joka mahdollistaa eräänlaisen ”Jumalan havaitsemisen” (”perceiving God”) normaalista aistihavainnosta poikkeavalla tavalla ja jonka myötä teistiset uskomukset voivat saada tiedollisen oikeutuksen. Nämä ovat hyvin erilaisia käsityksiä siitä, miten uskonnollisten kokemusten suhde traditioon (tai ylipäänsä taustakontekstiin) tulisi tulkita. Erilaisiin uskonnollisen kokemuksen filosofisiin tarkasteluihin ei tässä kuitenkaan voida yksityiskohtaisesti paneutua.

Uskonnollisesti uskova voi tehdä monenlaisia uskonnonfilosofisesti relevantteja havaintoja maailmasta, mutta neutraaleja tai ”annettuja” nuo havainnot eivät koskaan ole. Uskova voi esimerkiksi nähdä kärsimyksen mielekkäänä (kasvattavana, jalostavana tai muuten arvokkaana) – mutta tällöin hän altistuu antiteodikea-ajattelijoiden esittämälle moraaliselle kritiikille kärsimyksen perusteluyritysten turmiollisuudesta, etenkin jos hän väittää havaitsevansa *toisen* kärsimyksessä tuollaisen merkityksellistävän funktion. Uskova voi toisaalta havaita luonnossa merkkejä Jumalan luomistyöstä, eikä mikään skientistinen huomautus luonnonilmiöiden sattumanvaraisuudesta tai mekanistisesta determinismistä saa häntä tulkitsemaan tuota havaintoa toisin. Uskova voi jopa katsoa Jumalan ei-havaittavuuden ja kärsimyksen selittämättömyyden tai mielettömyyden aidon uskonnollisen asenteen kannalta ratkaisevaksi todellisuuden ja inhimillisen kokemuksen piirteeksi.

Oleennaista on, että näissä kaikissa tapauksissa, joissa uskova havaitsee ja tulkitsee maailman eri tavalla kuin ei-uskova, havainnot esimerkiksi Jumalan läsnäolosta tai luomistyöstä *eivät toimi evidentialisessa*

roolissa (kuten tavallisten havaintouskomusten oikeuttajina toimiessaan). Ne jo olettavat uskonnollisen taustan (viitekehyksen, uskomusjärjestelmän, tradition) – ollakseen edes mahdollisia juuri sellaisina havaintoina, joita ne ovat. Tämäntapaista ymmärrystä uskonnonfilosofisesti relevantista havainnon maailmankatsomuspitoisuudesta on (vailla tätä spesifiä terminologiaa) kehitelty etenkin wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa (esim. D.Z. Phillips; vrt. esim. Koistinen 2014).

Lopuksi: seuraako relativismi?

Jos havaintojen maailmankatsomuspitoisuus uskonnonfilosofiassa (ja muualla) johtaa *relativismiin*, niin silloin relativismi seurannee vastaavista ilmiöistä myös tieteenfilosofiassa ja muillakin filosofian osa-alueilla. Radikaalein relativistinen päätelmä tässä tilanteessa olisi se, ettei lopulta mikään havaintouskomus oikeuta eikä kumoa mitään teoriaa tai maailmankatsomusta – sen enempää tieteellistä kuin uskonnollistakaan – koska kaikki havainnot aina jo edellyttävät teorian tai katsomuksen tarjoaman kontekstin, jonka puitteissa ne ylipäänsä ovat mahdollisia. Tällaisen jyrkän relativismin vastine uskonnonfilosofiassa olisi lähinnä *fideismi* eli evidentialismin vastapooli, jonka mukaan usko ja järki on tiukasti erotettava toisistaan ja uskonnolliset uskomukset omaksutaan ilman evidenssiä (ja ilman mitään rationaalisia perusteita). Pyrkimyksessä välttää sekä radikaalia relativismia että uskonnollisten uskomusten rationaalisuuden kriittisen arvioinnin tyystin mahdottomaksi tekevää fideismia tieteenfilosofia ja uskonnonfilosofia ovat nähdäkseni ainakin jossain määrin analogisia, joskaan tästä ei pidä päätellä, että ne olisivat analogisia kaikessa muussakin.

Relativismi *ei* välttämättä seuraa edellä luonnosmaisesti esitetyistä havainnon maailmankatsomuspitoisuutta koskevista tarkasteluista – kuten se ei välttämättä seuraa havaintojen teoriapitoisuudesta tieteenfilosofiassakaan – mutta tästä ilmiöstä on luontevaa päätellä, että ainakin sellainen vahva evidentialismi on hylättävä, joka ei lainkaan ota vakavasti havaintojen maailmankatsomuspitoisuutta. Keskitien etsintää tarvitaan tässä kuten monessa muussakin filosofisessa debatissa. Esimerkiksi Simo Knuuttilan (1998) presuppositioteoria – fideistisen autonomiateorian ja tieteellisten ja uskonnollisten kielipelien integraatiota edellyttävän teorian välimuoto – on yksi mahdollisuus keskitietä etsittäessä. Siihen voidaan pyrkiä liittämään jonkinlainen teoria siitä, miten havaintojen maailmankatsomuspitoisuus vaikuttaa niihin presuppositioihin, joita uskonnollisilla uskomuksilla saattaa muiden maailmaa koskevien uskomusten suhteen olla.

Sama pätee pragmatismiin, jota toisaalla (esim. Pihlström 2010, 2013) olen ehdottanut evidentialismin ja fideismin välimuodoksi. Pragmatisti voi hyväksyä maltillisen evidentialismin, jossa ei

kokonaan kiistetä tarvetta perustella uskonnollisia uskomuksia evidenssin ja muiden rationaalisten näkökohtien avulla, mutta hän suhtautuu vakavasti siihen, että tuo perustelu itse on aina kontekstualisoitava uskomusjärjestelmän taustalla vaikuttavaan maailmankatsomukseen ja sen tuottamaan käytännölliseen maailmassa orientoitumiseen – johonkin sellaiseen, mitä wittgensteinilaiset (esim. Phillips 1986) mielellään nimittävät ”elämänmuodoksi”.

Kiitokset

Kiitän Hemmo Laihoa ja Miira Tuomista hyödyllisistä kommentteista varhaisempaan versioon. Kiitokset myös kaikille SFY:n *Havainto*-kollokviossa esitelmääni kommentoineille.

Kirjallisuutta

Alston, William (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: New American Library, 1958.

Jonbäck, Francis (2016). *The God Who Seeks But Seems to Hide*. Uppsala: University of Uppsala, Faculty of Theology. (Väitöskirja.)

Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2016). *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Knuuttila, Simo (1998). *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Koistinen, Timo (2014). *Kontemplatiivinen filosofia: Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian näkökulma*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Phillips, D.Z. (1986). *Belief, Change and Forms of Life*. Basingstoke: Macmillan.

Pihlström, Sami (2010). *Uskonto ja elämän merkitys*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Pihlström, Sami (2013). *Pragmatic Pluralism and the Problem of God*. New York: Fordham University Press.

Schellenberg, J.L. (2015). *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. New York: Oxford University Press.

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku (2011). *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.

Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY, 4. painos, 1996.