

# Mitä ateismi on?

Katsaus nykyaikaisen ateismin muotoihin

Varsin monet itseään ateisteina pitävät nykyaikaiset ajattelijat väittävät, että ateismi ei ole maailmankatsomus eikä edellytä minkäänlaisia positiivisia uskomuksia. Sen sijaan ateistina pidetään henkilöä, jolta puuttuvat uskonnolliset uskomukset ja joka ei ole sitoutunut mihinkään vakiintuneeseen uskonnolliseen perinteeseen. Ateismi olisi tämän näkemyksen mukaan identtistä ei-uskonnollisuuden tai uskonottomuuden kanssa. Tästä seuraa se, että ateismia pidetään usein varsin minimaalisena väitteenä, joka ei edellytä kannattajiltaan muuta kuin riippumattomuutta uskonnollisista näkemyksistä.<sup>1</sup>

Kristityt teologit suhtautuvat tällaisiin väitteisiin lähes poikkeuksetta varsin kriittisesti. Esimerkiksi David Bentley Hartin mielestä tämä on ”eräs oudoimmista väitteistä”, jonka esimerkiksi Richard Dawkins ja hänen lukuisat kannattajansa ovat esittäneet. Hartin mukaan on erittäin epäuskottavaa väittää, ettei jumaluskon puuttuminen edellyttäisi jonkinlaista maailmankatsomusta tai näkemystä todellisuudesta. Hart kirjoittaa:

Menneiden sukupolvien ateistit tuskin olisivat sanooneet mitään tällaista, koska he elivät kulttuurissa, jonka jokainen ulottuvuus (taiteellinen, filosofinen, eettinen, sosiaalinen, kosmologinen) oli uskonnollisen todellisuuskäsityksen muokkaama. Lisäksi on selvää, että tämä väite on niin täydellistä hölynpölyä, että on vaikea pitää sen esittäjiä ateisteina missään järkevässä mielessä.<sup>2</sup>

Hart perustelee näkemystään monoteistisen jumalakäsitteen luonteella. Monoteismin mukaan Jumalan olemassaolo on perustava tosiseikka. Siihen liittyy lähes poikkeuksetta esimerkiksi usko objektiivisen ja perimmäisen totuuden, kauneuden, moraalien olemassaoloon. Lisäksi siitä seuraa luodun maailman kontingentti luonne sekä maailmaan sisäänrakennettu teleologia ja tarkoitus. Jumala ei siis ole mikään olio maailman olioiden katalogissa, kuten esimerkiksi jokin tuntematon eläinlaji, vaan koko todellisuuskäsityksen perusta. Hartin mukaan tällaista Jumalaa ei voi eliminoida omasta maailmankuvasta rakentamatta kokonaan uutta filosofiaa ja uutta maailmankuvaa.<sup>3</sup>

1 On tyypillistä, että ateismi määritellään propositionaalisesti tähän tapaan: henkilöllä X ei ole uskomusta Y. Näin esim. Niiniluoto 2003, 130–133. Ks. myös Martin 2010, 20–22. Martin tekee lyhyen huomion ateismin monimuotoisuudesta, muttei kytkä sitä laajempaan maailmankuvia koskevaan keskusteluun. Niiniluoto (2003, 145) huomauttaa, että myös ateismin piirissä on esiintynyt tiukkoja näkemyksiä, jotka eivät salli erilaisia uskonottomuuden muotoja. Tästä ilmiöstä viitailtiin South Park -sarjan jaksossa ”Go God Go”, jossa uskonnoista vapautetussa tulevaisuudessa erilaiset ateistiset ryhmät käyvät sotaa toisiaan vastaan ja kiistelevät profaettansa Richard Dawkinsin sanojen oikeasta tulkinnasta.

2 Hart 2013. Suomenosaku Visala.

3 Samaan tapaan kirjoittaa esimerkiksi Ward 2008, 19.

On siis absurdia ajatella, että ateismia voisi järkevästi tunnustaa sitoutumatta kokonaiseen olevaista koskevaan filosofiaan – vaikka tuo filosofia olisikin henkilölle itselleen epäselvä. Filosofisen naturalistin todellisuuskäsitys ei pelkää torju jonkin sellaisen olion olemassaoloa, jonka teisti kuvittelee maailmasta löytävänsä; sen sijaan tällainen todellisuuskäsitys esittää aina maailman tietynlaisena ja sisältää suuren joukon erilaisia metafysisiä sitoumuksia.<sup>4</sup>

Pyrimme tässä artikkelissa esittämään joitakin lisäperusteita Hartin väitteille erottelemalla ja jäljittämällä muutamien nykyaikaisten anglo-amerikkalaisten ateistien metafysisiä ja menetelmällisiä oletuksia. Väitämme, että on olemassa ainakin neljä ateismin perustyyppiä, jotka kukin perustelevat ateismia toisensa poissulkevin tavoin ja jotka sisältävät toisistaan poikkeavia asenteita esimerkiksi uskonnollisuutta, moraalialia, luonnontiedettä ja filosofiaa kohtaan. Jos tämä pitää paikkansa, näyttää siltä, että edellä esitetty kuvaus ateismista vain ja ainoastaan uskonnollisten uskomusten puuttumisena, on yksinkertaistus ja todellisuus on paljon tätä monisyisempi.<sup>5</sup>

On kuitenkin huomattava, että Hartin väitteet perustuvat tietynlaiselle näkemykselle siitä, mitä ”ateismilla” tarkoitetaan. Hänelle ateismi on nimenomaan naturalismia tai nihilismia. Tarkastelemme aluksi erilaisia ateismin määritelmiä ja huomautamme, ettei näytä olevan mitään selkeää perustetta valita näistä vain yhtä ainoaa määritelmää. Sen sijaan on tätä termiä käytettäessä pyrittävä selittämään mahdollisimman tarkkaan, mitä sillä halutaan sanoa.

## ATEISMIN MÄÄRITELMÄSTÄ

On tunnettu latteus, että ateismia on vaikea määrittellä. Se, että kyseessä on latteus, ei vähennä ateismin määrittelyn tärkeyttä. Ensi alkuun näyttää uskottavalta liittää ateismi uskonnollisten ydinäkemysten, kuten Jumalan, jumalten tai muiden vastaavien olioiden olemassaolon epäilyyn tai kieltämiseen. Tällainen ateismin arkimääritelmä sisältää usein myös sen, että ateistiksi luokiteltu henkilö ei sitoudu mihinkään uskonnolliseksi miellettyyn perinteeseen. Tällaisenaan arkimääritelmä sopii

yhteen sen kanssa, että ateismi näyttäisi edellyttävän vain uskonnollisten uskomusten puutetta.

Lähemmässä tarkastelussa arkimääritelmä osoittautuu kuitenkin epäselväksi ja harhaanjohtavaksi. Ensinnäkin se sotkee keskenään uskomuksen puutteen ja uskomuksen epätotena pitämisen. Tarkastellaan seuraavaa esimerkkiä. Matti uskoo, että Pietari ei ole nyt (2013) Venäjän pääkaupunki. Tepolta puolestaan puuttuu uskomus ”Pietari on nyt Venäjän pääkaupunki”. Matti ja Teppo ovat selvästi eri tilassa. Matti pitää uskomusta ”Pietari on Venäjän pääkaupunki” epätotena. Teppo puolestaan ei pidä kyseistä uskomusta totena eikä epätotena. Tähän voi olla lukuisia syitä: ehkä Teppo ei tiedä, että on olemassa sellainen valtio kuin Venäjä (uskomus puuttuu kokonaan) tai ehkä hänellä ei mielestään ole tarpeeksi tietoa päättää, mikä Venäjän pääkaupunki itse asiassa on.

Edellisen perusteella näyttää uskottavalta tehdä ero tiedollisen asenteen ja uskomuksen sisällön välillä. Esimerkissä uskomuksen sisältö on ”Pietari on Venäjän pääkaupunki”. Tiedollinen asenne puolestaan koskee sitä, miten henkilöt suhtautuvat tähän sisältöön. Tiedollisia asenteita voi olla monia: henkilö voi esimerkiksi epäillä, toivoa tai pitää totena tai epätotena kyseistä sisältöä. Kun normaalisti sanomme henkilön uskovan jotakin, tarkoitamme sitä että henkilö pitää jotakin sisältöä totena tai todennäköisesti totena. Näitä jaotteluita hyväksikäyttäen saamme tulokseksi ainakin kolme erilaista uskomusasennetta suhteessa uskomukseen U:

- 1) Henkilö pitää U:ta totena eli uskoo, että U.
- 2) Henkilöltä puuttuu asenne U:ta kohtaan tai hän ei ole valmis uskomaan U eikä ei U.
- 3) Henkilö pitää U:ta epätotena eli uskoo, että ei U.

Jos U on uskomus ”monoteistinen Jumala on olemassa”, seuraa ateismin arkimääritelmästä, että sekä kohdat 2) että 3) ovat ateismin muotoja.

Tässä vaiheessa ateismin määritelmää voidaan tarkentaa kahdella tavalla. Ensimmäinen mahdollisuus on varata termi ateismi vaihtoehdolle 3) ja kutsua vaihtoehtoa 2) agnostisismiksi (tai agnostismiksi). Tämä edellyttäisi ateismin arkimääritel-

mästä luopumista. Toinen, suositumpi vaihtoehto, on esimerkiksi Herman Phillipsen tavoin kutsua vaihtoehtoa 2) heikoksi ateismiksi ja vaihtoehtoa 3) vahvaksi ateismiksi.<sup>6</sup> Heikko ateismi olisi agnostisismia, mikä puolestaan tarkoittaisi joko U:n puuttumista tai sitä, ettei henkilö pidä U:ta totena eikä epätotena.<sup>7</sup> Vahva ateismi puolestaan edellyttää henkilön uskovan, että U on epätosi.

Toisin sanoen vahva ateismi edellyttää perusteita. Esimerkiksi Jumalan tai jumalien puolesta esitettyjen perusteiden epäonnistuminen ei vielä välttämättä oikeuta uskomaan, että U on epätosi. Sen sijaan nämä voivat oikeuttaa pidättäytymään uskomasta U. Itseään ateisteina pitävät eivät kuitenkaan vain pidättäydy uskomasta monoteistiseen Jumalaan. Sen sijaan he ovat lähes poikkeuksetta vahvoja ateisteja ja pitävät tätä järkevänä kantana. Jotta tällaista kantaa voidaan pitää oikeutettuna, on syytä esittää sille ainakin jonkinlaisia perusteita.

Toinen ateismin arkimääritelmän epäselvyyttä aiheuttava tekijä on, että se näyttää sotkevan keskenään sosiologisia ja tiedollisia kategorioita. Usein ateismia käytetään sosiologisena terminä viittaamaan ihmisiin, jotka eivät ole sitoutuneet mihinkään uskonnolliseen ryhmään tai perinteeseen. Tällainen käyttö tukee ajatusta ateismista uskonnottomuutena, uskonnollisuuden puutteena. Ongelma on kuitenkin se, että sosiologinen uskonnottomuus pitää sisällään suuren määrän erilaisia tiedollisia asenteita. Uskonnoton voi olla heikko tai vahva ateisti, hänellä voi olla monenlaisia ei-teistisiä uskonnollistyyppisiä uskomuksia tai hän voi olla jopa jonkinlainen monoteisti tai panteisti. Lisäksi täytyy muistaa, että länsimaisen ajattelun historiassa termiä ateismi on käytetty usein pilkkanimenä kaikkia niitä vastaan, jotka eivät ole kristittyjä (tai jotka sattuvat olemaan eri mieltä itse kirjoittajan kanssa jostakin aiheesta).<sup>8</sup>

Arkimääritelmän kolmas ongelma on, ettei se selvennä lainkaan sitä, mitä ateismin on tarkoitus torjua. Jos ateismi edellyttää uskonnollisten uskomusten puutetta, pitäisi pystyä sanomaan jotain siitä, mitä tällaiset uskomukset ovat. Kuten Hart ja monet muut ovat huomauttaneet, ”ateismi” ilmiönä on länsimaisen filosofian ja teologian tuote. Historian ateistit, kuten paroni d’Holbach (1723–

1789), Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883) ja Friedrich Nietzsche (1844–1900) määrittelivät ateisminsa vallitsevaa kristinuskoa vastaan. Heidän pyrkimyksensä ei ollut ainoastaan perustella heikkoa ateismia, vaan esittää kokonainen kristinuskolle vaihtoehtoinen maailmankatsomus. Esimerkiksi paroni d’Holbach, joka oli yksi ensimmäisiä julkisesti tunnettuja ateisteja, puolusti mekanistista materialismia ja determinismia.<sup>9</sup> Feuerbachin ja Marxin materialismi otti mallia d’Holbachista mutta lisäsi siihen päämäärähakuisen, saksalaisesta idealismista perityn elementin. Vaikka David Humea (1711–1776) pidetäänkin usein ateistina, hän ei ollut vahva ateisti, vaan agnostikko tai heikko ateisti. Hume ei myöskään ollut materialisti vaan ankara empiristi ja skeptikko. Jo nämä muutamat esimerkit varhaisesta ateismista osoittavat, kuinka toisistaan poikkeavia filosofisia ja metafysisiä oletuksia ateisteilla oli ja kuinka he tämän seurauksena poikkesivat toisistaan esimerkiksi siinä, kannatettiin vaihtoehtoja vai heikkoa ateismia.

Ateismia määriteltessä on siis kiinnitettävä huomiota siihen, mitä kaikkea ja millä perusteella ateisti väittää torjuvansa. Ateismin arkimääritelmä ei täs-

4 Hart 2013. Suomenenos Aku Visala.

5 Norenzayan ja Gervais (tulossa) tarjoavat rinnakkaisen ja täydentävän perspektiivin tässä esittämällemme jaottelulle keskittymällä niihin psykologisiin tekijöihin, jotka tekevät ihmisistä ateisteja. Heidän mukaansa syyinä voi olla (1) puutteellinen kognitiivinen ja mentaalinen toiminta (ääritapauksissa autismi), joka heikentää niitä kognitiivisia herkistymiä, jotka tyyppillisesti tekevät ihmisille helpoksi uskonnollisten uskomusten omaksumisen, (2) yleisestä turvallisuudentunteesta nouseva apateismi; tunne, ettei uskontoa oikein tarvita mihinkään, (3) kulttuurissa vaikuttavien uskonnollisten impulssien puutteesta syntyvät ateismi, ja (4) analyttinen ateismi, joka perustuu kriittiseen ajatteluun ja perusteiden analyysiin.

6 Phillipse 2012, 343.

7 Tällaisenaan heikko ateismi voi pitää sisällään varsin suuren määrän erilaisia tiedollisia asenteita. Henkilö voi esimerkiksi toivoa, että Jumala on olemassa tai hän voi toivoa, ettei Jumalaa ole. Häneltä voi myös puuttua kokonaan Jumalan käsite tai hän voi suhtautua koko asiaan välinpitämättömästi.

8 Ateismista historiallisesta perspektiivistä ks. Martin 2010, 31–82. McGrath 2004.

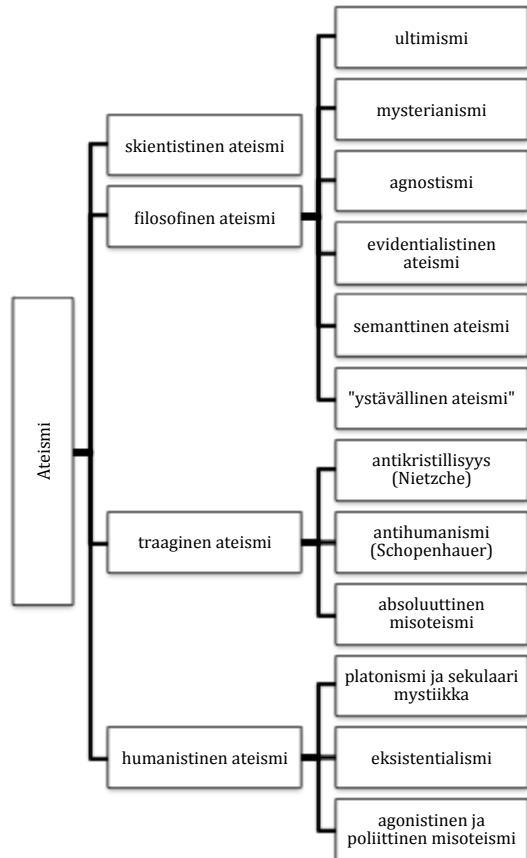
9 Kiinnostava katsaus modernin ateismin syntyyn on Buckley 1987.

sä tarjoa laisinkaan apua. Palataan vielä hetkeksi esimerkkiin Matista ja Teposta. Kuvitellaan Matin olevan varsin perinteinen kristitty: hän pitää kristinuskon Jumalaa totena. Arkimääritelmän mukaan Matti ei selvästikään ole ateisti. Toisaalta Mattia voidaan hyvin perustein pitää ateistina; hänhän on Zeuksen, Hanumanin, Shivan ja Ukon suhteen vahva ateisti. Häneltä ei pelkästään puutu usko näiden jumaluuksien olemassaoloon, vaan hän uskoo – kuten kaikki perinteiset monoteistit – että on olemassa vain ja ainoastaan yksi jumala. Herman Phillipse onkin ehdottanut lokaalin eli paikallisen ateismin erottamista globaalista eli universaalista ateismista. Lokaalilla ateismilla hän tarkoittaa jotakin tiettyä jumalaa, jumaluutta tai vastaavaa oliota kohtaan suuntautuvaa vahvaa tai heikkoa ateismia. Globaali ateismi puolestaan edellyttää kaikkia jumalia (joihin ihmiskunta on tähän mennessä uskonut) kohtaan suunnattua vahvaa tai heikkoa ateismia. Matti olisi siis tämän näkemyksen mukaan lokaali vahva ateisti kaikkien ei-kristillisten jumalten osalta, vaikka hän ei olisikaan globaali ateisti.

Haluamme jatkossa esittää muutamia esimerkkejä globaalien ateistien todellisuuskäsityksistä, joita he käyttävät ateisminsa perusteluun. Esittelemme neljä löyhähköä, mutta tunnistettavaa ateismin kategoriaa: filosofinen ateismi, tieteuskoinen eli skientistinen ateismi, traaginen ateismi ja humanistinen ateismi. Erottelemme nämä ryhmät toisistaan sillä perusteella, miten ne suhtautuvat filosofisiin perusteluihin teismin ja ateismin puolesta, uskonnolliseen ja uskonnottomaan moraalisiin ja uskontoon yleisenä ilmiönä. Emme väitä, että nämä ateismin muodot ovat ehdottomasti toistensa poissulkevia: on selvää, että esimerkiksi filosofista ja tieteuskoista ateismia yhdistää usein metafyyssinen naturalismi. Niissä kussakin on kuitenkin piirteitä, jotka sulkevat ainakin jotkut toisten luokkien piirteet pois. Kuviossa 1 on taksoniamme esitetty graafisesti. Yksityiskohdat selvenevät jatkossa.

## VAHVA JA HEIKKO GLOBAALI FILOSOFINEN ATEISMI

Filosofisella ateismilla viittaamme lukuisiin ateisteihin, jotka ovat (uskonnon)filosofiassa puolustaneet ateismin erilaisia muotoja. Se, että nämä ateistit ovat



Kuvio 1. Ateismin luokittelu.

filosofoja, ei tietenkään tarkoita sitä, etteivätkö he käyttäisi myös tieteellisiä väitteitä osana argumenttejaan. Olennainen ero tieteuskoisten ateistien ja filosofisten ateistien välillä on kuitenkin se, että filosofisten ateistien mukaan metafyyssiset uskomukset voivat olla perusteltuja ei-tieteellisillä tavoilla ja että luonnontieteen lisäksi on mahdollista olla muita luotettavia tietolähteitä. Toisin sanoen siis filosofisen ateismin mukaan esimerkiksi fysiikka, biologia ja kemia eivät sellaisenaan ratkaise uskonnollisia kysymyksiä.

Filosofisen ateismin edustajilla on lukuisia erilaisia todellisuuskäsityksiä. On kuitenkin totta, että varsin moni filosofinen ateisti on tieteuskoisten ateistien tavoin naturalisti, kuten esimerkiksi filosofit Michael Martin, Herman Phillipse ja Graham Oppy.<sup>10</sup> Tarkoitamme naturalismilla näkemystä, joka sisältää kaksi väitettä, joista ensimmäinen koskee

metafyysikkää ja toinen tietoteoriaa. Metafyysisen naturalismin mukaan vain ja ainoastaan tieteen tutkima luonto on viime kädessä olemassa. Kaikki koostuu siis pohjimmiltaan fysiikan tutkimista hiukkasista ja voimista. Naturalisti ei kiellä monimutkaisten kokonaisuuksien, kuten esimerkiksi biologisten organismien tai sosiaalisten rakenteiden olemassaoloa, joita fysiikka ei selkeästi selitä. Hän kuitenkin esittää, että nämäkin ilmiöt koostuvat lopulta fysiikan tutkimista perusosasista. Tietoteoreettisen naturalismin mukaan ei ole olemassa mitään sellaista, mistä tiede ei periaatteessa voisi saada tietoa. Vain harvat naturalistit ajattelevat, että tiede nykymuodossaan sisältäisi valtaosan mahdollisista totuuksista. Tietoteoreettinen naturalisti kuitenkin edellyttää, että vaikka tiede ei aktuaalisessa maailmassa edistysikään täydellisyyteen asti, kaikkien totuuksien sisältävälle ideaalitieteelle ei ole mitään periaatteellista estettä.

Näin määriteltynä naturalismi sisältää vahvan globaalin ateismin: esimerkiksi monoteistisen jumalan olemassaolosta seuraisi se, että olisi olemassa jotain, joka ei koostuisi fysiikan tutkimista perusosista. Monoteismista seuraisi myös se, että vaikka tiede voisikin saada tietoa monoteistisestä jumalasta, olisi tämän jumalan olemus kuitenkin tieteelle läpitunkematon. Huomattavaa on, että naturalismi voi periaatteessa olla yhteensopivaa esimerkiksi Zeuksen ja Shivan olemassaolon kanssa, jos esimerkiksi löytäisimme Zeuksen kaltaisen enemmän tai vähemmän biologisen olennon istumasta Olympoksen huipulla. Mutta jos naturalismi pitää paikkansa ja nykyinen luonnontiede on vähänkään jäljillä sen suhteen, millaisia biologiset olennot ovat, tällaisten jumalten olemassaolo näyttää epätodennäköiseltä.<sup>11</sup>

Herman Phillipse on hyvä esimerkki globaalista vahvasta filosofisesta ateismista. Phillipseen *God in an Age of Science* (2012) käsittelee laajasti monoteismin puolesta esitettyjä argumentteja, erityisesti Richard Swinburnen näkemyksiä. Lisäksi se käsittelee uskonnollista tietoteoriaa koskevaa kirjallisuutta ja kritisoi esimerkiksi Alvin Plantingaa sekä hänen edustamaansa reformoitua epistemologiaa, jonka mukaan jumalauσκon puolesta ei ole välttämätöntä esittää julkista todistusaineistoa. Phillipse kutsuu

omaan näkemystään disjunkttiiviseksi globaaliksi vahvaksi ateismiksi. Nimitys ”disjunkttiivinen” viittaa siihen, että Phillipse suhtautuu varsin kriittisesti teismien sisäiseen ristiriidattomuuteen ja selitysvoimaan. Koska ajatus ruumiittomasta persoonasta on hänen mielestään sisäisesti ristiriitainen ja sitä kautta merkityksetön, ihmisten tulisi olla semanttisia ateisteja. Phillipse kuitenkin väittää, että vaikka teismi olisikin sisäisesti ristiriidaton näkemys, ei sen puolesta ole tarpeeksi julkista todistusaineistoa, mikä puolestaan oikeuttaa globaalin vahvan ateismin kaikkien ihmiskunnan tähän mennessä kuvittelemien jumalten osalta. Phillipseen argumentit vetoavat sekä yleisiin filosofisiin perusteisiin että luonnontieteeseen.

Naturalismistaan huolimatta jotkut filosofiset ateistit eivät pidä vahvaa ateismia ainoana rationaalisen vaihtoehdon. Esimerkiksi filosofi Graham Oppy on itse naturalisti mutta ei pidä teismii tai heikkoa ateismia irrationaalisenä. Oppyn laaja teististen argumenttien katsaus *Arguing about Gods* (2006) päätyy siihen lopputulokseen, että ei-teisti voi järkevästi kieltää aina jonkun näiden argumenttien premissin, joten ne eivät pakota ateistia teismiin. Oppy kuitenkin huomauttaa, että teististen argumenttien premissien hyväksyminen ei kuitenkaan ole järjetöntä, vaikka hän itse ajattelee niiden olevan epätosia. Oppy ei myöskään ajattele,

10 Ks. esim. Martin 1990. Lisäksi voidaan mainita esimerkiksi filosofit Paul Draper, William Rowe, Nicholas Everitt (2004), J. L. Mackie (1983) ja Howard Sobel (2004). Niin Rowe, Mackie kuin Everitt ovat nähdäksemme vahvoja ateisteja, kun taas Draper on agnostikko ja Mackie puolestaan jonkinlainen kova empiristi tai semanttinen ateisti. Myös varsin monet analyttisen filosofian alkuvaiheen ja keskivaiheen filosofit, kuten Bertrand Russell, A. J. Ayer ja Anthony Flew, tulivat tunnetuiksi vahvoina ateisteina. Russell oli nähdäksemme vahva globaali ateisti, Ayer puolestaan semanttinen ateisti ja Flewsta tuli elämänsä loppupuolella jonkinlainen deisti. Lyhyt johdatus filosofiseen ateismiin on Le Poidevin 1996.

11 Toisinaan itse naturalismin määritelmä on näiltä osin epäselvä. Esimerkiksi W. V. O. Quine luokitellaan usein naturalistiksi ja hän itse pitää itseään sellaisena. Quine ei kuitenkaan ole sitoutunut metafyysiseseen naturalismiin siinä muodossa kuin edellä sen kuvasimme. Naturalismin lukuisia eri määritelmiä ja tyyppisiä käsittelee Rea 2004.

että naturalismin puolesta olisi niin paljon todistusaineistoa, että sen kieltäminen olisi irratiionalista. Tästä seuraa näkemys, jonka mukaan sekä vahva ja heikko ateismi että teismi ovat järkeviä kantoja. Koska todistusaineisto ei selkeästi sanele, mikä näkemys pitäisi hyväksyä, on Oppyn mukaan järkevää puolustaa näkemystä, joka itselleen tuntuu luontevalta. Hänen omalta osaltaan tämä on naturalismi.

Oppy on esimerkki siitä, mitä filosofi William Rowe kutsuu ystävälliseksi ateismiksi. Rowe erottelee hyödyllisellä tavalla toisistaan ystävällisen ja epäystävällisen ateismin.<sup>12</sup> Rowen terminologiaa käyttäen Phillipse olisi epäystävällinen ateisti, koska hän ajattelee, ettei kukaan teisti, joka tuntee relevantin todistusaineiston, ole rationaalinen. Toisin sanoen epäystävällisen ateismin mukaan teismin kannattaminen tekee henkilöstä lähes poikkeuksetta irratiionalisen. Kuten edellä on käynyt ilmi, tämä ei pidä paikkaansa Oppysta (tai Rowesta) itsestään: ystävällinen ateisti ajattelee, että ainakin joissakin oloissa teismi voi olla rationaalista. Ystävällinen ateisti pitää siis teismiä järkevänä – vaikkakin epätotena – kantana. Kuten myöhemmin käy ilmi, tieteuskoiset ateistit ovat usein epäystävällisiä ateisteja, kun taas filosofisten ja humanististen ateistien joukosta löytyy lukuisia ystävällisiä ateisteja.

Anthony Kenny on esimerkki filosofista, joka on puolustanut nimenomaan heikkoa ateismia sekä teismiä että vahvaa ateismia vastaan. Kennyn mukaan todistusaineistoa ei ole tarpeeksi vahvan ateismin tai teismin tueksi. Tämän seurauksena paras vaihtoehto on pitäytyä ottamasta kantaa ja olla kuitenkin avoin uudelle todistusaineistolle.<sup>13</sup> Jossakin määrin vastaavaa agnostisismia ovat edustaneet myös muutamat muut Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) filosofiasta inspiroituneet ajattelijat, kuten esimerkiksi D. Z. Phillips (1934–2006). Phillipsiä on kuitenkin vaikea luokitella, koska hän kieltäytyi itsepintaisesti esittämästä kysymystä ateismista perinteisellä tavalla. Hänen mukaansa usko Jumalaan on osa tiettyä elämänmuotoa eikä ”jumalakysymystä” voida asettaa tämän elämänmuodon ulkopuolella. Jos kysymme, onko Jumala ”todella” olemassa tämän elämänmuodon ulkopuolella, olemme jo tehneet jonkinlaisen kategoriavirheen.<sup>14</sup>

Vahvan ja heikon ateismin lisäksi on filosofisia ateisteja, jotka ovat semanttisia ateisteja. Semanttisella ateismilla tarkoitamme tässä kantaa, jonka mukaan teisti ei ole onnistunut muotoilemaan sisäisesti ristiriidatonta jumalakäsitettä, minkä seurauksena jumalapuhe on itse asiassa mieletöntä. On huomattava, että sekä vahva että heikko ateisti edellyttää, että väitteellä ”Jumala on olemassa” on jokin sisältö ja totuusarvo, jonka totuudesta tai epätotuudesta voimme väitellä. Semanttiset ateistit, kuten esimerkiksi Kai Nielsen, kuitenkin väittävät, että väite ”Jumala on olemassa” näyttää tosiasiaväitteeltä mutta ei itse asiassa ole sitä, koska käsitteelle ”jumala” ei pystytä antamaan mitään järkevää sisältöä. Nielsenin mukaan tämä johtuu siitä, että ruumiittoman persoonan olemassaolo on sisäisesti ristiriitainen väite.<sup>15</sup>

Kaikki filosofiset ateistit eivät kuitenkaan ole naturalisteja. Esimerkiksi John Schellenberg edustaa pikemminkin David Humen skeptistä heikkoa ateismia ja William Jamesin pragmatismia. Schellenbergin mukaan argumentit monoteismin puolesta epäonnistuvat eikä usko Jumalaan, jumaliin tai muihin vastaaviin olioihin ole siten perusteltua. Schellenberg on siis heikko ateisti.<sup>16</sup> Hän kuitenkin torjuu myös naturalismin ja väittää, että meillä ei ole tarpeeksi hyviä perusteita uskoa esimerkiksi ideaalitieteen mahdollisuuteen ja siihen, että nykyisen fysiikan teorioiden pohjalta päästäisiin lähelle kattavaa todellisuuskäsitystä. Tässä hän käyttää hyväkseen näkemystä, jota hän kutsuu evolutionaariseksi skeptisismiksi. Schellenbergin mukaan olemme vielä tiedollisen kehityksen alkuvaiheessa: kuka tietää, mitä luonnontiede sisältää 5000 vuoden päästä tai millaisia uskonnollisia totuuksia tunnemme 10 000 vuoden päästä? Onhan tietemme historia suunnilleen 300–400 vuotta vanha ja uskontomme ehkä 5000 vuotta vanhaa.

Schellenberg kuitenkin puolustaa eräänlaista uskonnollista asennetta, joka on vailla uskonnollisia uskomuksia. Hän kutsuu näkemystään ultimismiksi. Ultimisti on henkilö, joka käyttäytyy ikään kuin teismin kuvaama täydellinen olio olisi olemassa kuitenkin uskomatta tällaisen olion olemassaoloon. Schellenbergin perusteet ultimismin puolesta tukevat edellä kuvaamiamme David Bentley Hartin



väitteitä. Schellenbergin mukaan teismien totuus olisi käytännössä erittäin suositeltava asiantila: tällöin olisi olemassa objektiivinen moraalinen hyveet palkittaisiin, kaiken taustalla olisi hyvä tarkoitus ja meillä olisi takeet siitä, että voisimme tuntea perimmäisen totuuden itsestämme ja maailmasta. Meillä ei kuitenkaan ole perusteita uskoa teismien totuuteen, mutta koska elämämme on paljon parempi, jos käyttäydymme ikään kuin nämä tosiseikat pitäisivät paikkansa, on meillä hyvät perusteet toivoa Jumalan olevan olemassa ja elää sen mukaan. Jos käyttäydymme ikään kuin hyveet palkittaisiin ja kaikella olisi tarkoitus, on tuloksena paljon parempi elämä kuin esimerkiksi naturalismin perusteella eletty elämä.<sup>17</sup>

Filosofi Thomas Nagel on toinen esimerkki filosofista, joka on ateisti mutta torjuu naturalismin. Viimeisimmässä kirjassaan *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (2012) Nagel väittää, että standardi naturalismi yhdistettynä evoluutioteoriaan ei pysty selittämään esimerkiksi tietoisuuden laadullisia ominaisuuksia tai objektiivisten arvojen ja moraalien olemassaoloa. Lisäksi naturalismi ja evoluutioteoria (siinä määrin kuin nämä nähdään kattavina maailmankatsomuksina) uhkaavat luottamustamme omiin kykyihimme saada tietoa maailmasta. Nagel kuitenkin tunnustaa, että hänellä ei ole tarjota selkeää vaihtoehtoa teismille (jota hän pitää mahdollisena, mutta epäonnistuneena selityksenä) eikä standardille naturalismille. Hän hapuilee jonkinlaisen panpsykismin tai idealismin perään, jossa mentaaliset ominaisuudet (mieli) ovat läsnä kaikilla todellisuuden tasoilla. Nagelin kirja herättikin varsin laajan julkisen keskustelun naturalismista viime vuonna Yhdysvalloissa ja kirjasta tuli lukuisten naturalistien kritiikin kohde.

Varsin tyypillistä kaikille edellä kuvatuille filosofisille ateisteille on, että ne kohdistavat huomionsa uskonnon tiedolliseen kritiikkiin. Toisin sanoen heitä kiinnostaa ensi sijassa se, ovatko uskonnolliset väitteet tosia vai epätosia. Tässä he eroavat tieteisuskonisista ateisteista, joita puolestaan luonnehtii uskonnon tiedollisen kritiikin lisäksi sen moraalinen ja poliittinen kritiikki.

## VAHVA GLOBAALI TIETEISUSKOINEN ATEISMI

Se, mitä kutsumme tieteisuskonisiksi tai skientistiseksi ateismiksi, on toisinaan varsin lähellä edellä kuvattua filosofista ateismia. Naturalismi, erityisesti naturalismin ja evoluutioteorian yhdistelmä (biologinen naturalismi), yhdistää näitä kahta ateismin luokkaa. Merkittäviä eroja kuitenkin on: sen lisäksi, että moni filosofinen ateisti ei ole naturalisti, skientistiset ateistit ajattelevat luonnontieteen ratkaisevan uskonnolliset ja metafysiset (ja filosofiset) ongelmat. Ei siis tarvita teismien puolesta esitettyjen argumenttien filosofista analyysia, vaan lisää biologiaa ja fysiikkaa. Kysymys Jumalan olemassaolosta on viime kädessä tieteellinen kysymys. Lisäksi varsin monilla tämän tyyppisillä ateisteilla on filosofisia ateisteja paljon laajempi päämäärä: siinä missä filosofiset ateistit ovat lähinnä kiinnostuneet uskonnon tiedollisesta kritiikistä, monien skientististen ateistien päämäärä on uskonnon julkisen vaikutuksen vähentäminen ja uskonnon moraalinen ja jopa esteettinen kritiikki.

Stereotyyppinen esimerkki tieteisuskonisesta ateismista on biologi Richard Dawkins.<sup>18</sup> Dawkins sekä Sam Harris ja muutamat muut ”uusateistit”, haluavat jalkauttaa ateismin akatemian ulkopuo-

12 Rowe 1979, 340. On huomattava, että Rowe käyttää termejä ”ystävällinen” ja ”epäystävällinen” pelkästään teknisessä mielessä. Hän ei siis halua väittää, että ”epäystävälliset ateistit” olisivat epäystävällisiä ihmisiä siksi, että he ovat epäystävällisiä ateisteja.

13 Ks. esim. Kenny 2005.

14 Ks. esim. Phillips 2001. Koistinen 2000 sisältää hyvän johdannon wittgensteinilaiseen uskonnonfilosofiaan.

15 Ks. esim. Nielsen 2001. Semanttinen ateismi liitetään usein loogisten positivistien uskontokritiikkiin ja heidän edustamaansa vahvaan verifikaatioehtoon. Koska loogista positivismia ja sen verifikaatioehtoa merkityksellisen kielen rajaamiseksi pidetään nykyisten analyyttisten filosofien piirissä epäonnistuneena, ei semanttinen ateismikaan ole kovin suosittua.

16 Schellenberg 2007. Ks. myös Schellenberg 2013.

17 Schellenberg 2009.

18 Ks. myös Stenger 2007; 2009. Giberson & Artigas 2006 johdattaa lyhyesti Richard Dawkinsin, Edward Wilsonin, Carl Saganin ja Stephen Hawkingin näkemyksiin uskonnosta ja tieteestä. Hyvin pitkälle vietyä skientististä ateismia edustaa filosofi Alex Rosenberg (2012).

lelle ja vaikuttaa yhteiskunnan yleiseen ilmapiiriin, ei vain sen älymystöön, kääntämällä yhteiskunnan uskontoa ja uskonnonharjoittamista vastaan.<sup>19</sup> Eräs Dawkinsin motiiveista näyttäisi olevan uskonnon uusi nousu valtavirtojen tietoisuuteen viimeisen kymmenen vuoden aikana. Syyskuun 11. päivän terrori-iskut ja sitä seuranneet Yhdysvaltain ja sen liittolaisten sotatoimet toivat poliittisen islamin maailmanpolitiikan keskuksen. Lisäksi länsimaisissa yhteiskunnissa, etenkin Yhdysvalloissa, konservatiivisten kristillisten ryhmien poliittinen vaikutus herättää hänessä huolta. Huolenaiheena eivät ole vain epätodet uskomukset, vaan uskonnolliset uskomuskäytännöt, jotka ovat sekä Dawkinsin että Harrisin mukaan irrationaalisia, väkivaltaisia sekä ristiriidassa länsimaisen arvomaailman ja tieteen kanssa.<sup>20</sup>

Dawkinsin tiedollinen uskontokritiikki perustuu pitkälti luonnontieteeseen, ei esimerkiksi filosofiassa esitettyjen teististen argumenttien kritiikkiin.<sup>21</sup> Luonnontieteet, erityisesti evoluutiobiologia, tekevät jumalaukon tarpeettomaksi ja mahdottomaksi. Teismi on tarpeeton, koska se ei onnistu selittämään maailmankaikkeudessa ilmeväää suunnitelmallisuutta. Jumalan olemassaolo ei ole tieteellinen hypoteesi, koska Jumalan toiminta ei asetu osaksi tuntemiamme lainalaisuuksia. Jumala ei selitä mitään, vaan vaatii itse selitystä. Dawkinsilla on lisäksi argumentti sen puolesta, että Jumalan olemassaolo on erittäin epätodennäköistä. Hän esittää, että ”jokainen luova älykkyys, joka on riittävän monimutkainen suunnitellakseen ylipäänsä jotain, syntyy vain asteittaisen evoluution pitkän prosessin lopputuloksena.”<sup>22</sup> Se, että asteittainen evoluutio tuottaisi tulokseksi olion, joka suunnittelee ja luo maailmankaikkeuden, on epätodennäköistä, koska tällaisen olion tulisi olla äärettömän monimutkainen ja siten epätodennäköinen. Evoluutiolta on kestänyt miljoonia vuosia tuottaa ihmisen kaltaisia älykkäitä olioita, mutta kosmisen suunnittelijan pitäisi olla todella paljon ihmistä voimakkaampi ja älykkäämpi, mikä tekee tällaisen olion olemassaolon äärettömän epätodennäköiseksi. Älykkyys on aina evoluution tulosta, Dawkins toteaa.<sup>23</sup>

Siinä, missä varsin monet filosofiset ateistit pitävät uskonnollisia uskomuksia järkevinä, skientisti-

set ateistit, kuten juuri Dawkins, ovat sitä mieltä, että uskonnolliset uskomuskäytännöt ovat irrationaalisia ja haitallisia. Dawkinsin mukaan uskonnollisia uskomuksia ei voida perustella, vaan ne ovat ristiriidassa tuntemiemme perustelujen menetelmien kanssa. Koska uskomuksemme ovat potentiaalisia toiminnan perusteita, uskomuksillamme on eettinen ulottuvuus. Meillä ei ole ”vapautta uskoa” mitä tahansa, vaan meillä on moraalinen velvollisuus perustella uskomuksemme järkevästi. Sam Harris korostaa juuri tätä: jos emme pysty antamaan perusteita, joita seuraamalla toiset voisivat vakuuttua uskomustemme totuudesta tai joiden perusteella me itse voisimme vakuuttua niiden virheellisyydestä, emme jätä sijaa keskustelulle. Harris väittääkin, että uskonnollinen uskominen on väkivaltaista, koska siitä ei voi neuvotella.<sup>24</sup>

Skientistisille ateisteille, kuten Dawkins ja Harris, on varsin tyyppillistä kannattaa humanistista ihmiskäsitystä ja liberaalia arvomaailmaa. Taustalla näyttää olevan luottamus sekä tieteelliseen että ihmiskunnan moraaliseen kehitykseen. Luonnontiede tuottaa edistyessään yhä suurempaa hyvinvointia ja vaikka se ei sellaisenaan ratkaisekaan kaikkia kysymyksiä arvoista ja politiikasta, se tuottaa myös moraalista edistystä. Steven Pinkerin uusin kirja *The Better Angels of Our Nature* (2011) on hyvä esimerkki skientististen ateistien luottamuksesta ihmiskunnan moraaliseen ja tiedolliseen kehitykseen. Pinkerin mukaan moderni yhteiskunta ja tieteellinen edistys ovat kuluneiden vuosisatojen aikana radikaalisti vähentäneet sotia sekä valtioiden ja yksilöiden harjoittamaa väkivaltaa. Pinker liittyy myös yhä edistyvän sekularisaation ja uskonnon julkisen vaikutusvallan vähentymisen tähän kehitykseen. Moraalinen ja poliittinen edistys on tulosta järjenkäytöstä ja sen laajentamisesta koskemaan myös poliittisia ja eettisiä kysymyksiä.

## TRAAGINEN ATEISMI

Traaginen ateismi asettuu kaikkia muita ateismin lajeja vastaan väittäessään, että perinteinen käsitys moraalista on mahdotonta sen jälkeen, kun teismi ja metafysiikka on hylätty.<sup>25</sup> Tunnetuin traagisen ateismin edustaja on Friedrich Nietzsche (1844–1900) ja moderneista filosofeista John Gray.



Traagiseen ateismiin tutustuminen onkin luontevinta aloittaa Nietzschestä. David Friedrich Strauss (1808–1874) oli julkaissut vuonna 1835 kuuluisan ja teologisesti radikaalin teoksensa *Das Leben Jesu*. Vuonna 1865 Nietzsche kommentoi Straussin kirjaa toteamalla, että mikäli tämän analyysi pitää paikkansa ”sillä on vakavat seuraukset; jos luovut Kristuksesta, sinun on luovuttava myös Jumalasta”.<sup>26</sup> Monet seurasivat Straussin jalanjalkia, mutta halusivat silti pitäytyä jonkinlaiseen deismiin tai ei-interventionistiseen jumalakäsitykseen sekä kristilliseen arvomaailmaan. Tätä pyrkimystä Nietzsche piti kuitenkin yksinkertaisesti itsepetokseksi ja pelkuruutena seurata pämissejää johtopäätökseen asti.

Nietzsche ei olisi myöskään arvostanut filosofisia ja skientistisiä ateisteja. Hänen omat tekstinsä eivät sisällä selkeitä argumentteja eikä niissä pyritä kumoamaan väitteitä argumentatiivisin keinoin, kuten filosofiset ja skientistiset ateistit tekevät. Tämä on täysin tietoinen strategia. Jos vakaumusten lähde kerran on intuitiivinen ja vaistonvarainen, on täysin turhaa pyrkiä argumentoimaan ketään pois jostakin uskomuksesta ja omaksumaan toinen. Siksi Nietzsche ei vetoakaan järkeen, vaan makuun.<sup>27</sup>

Keskeinen vetoamisen keino Nietzschellä on genealogia, pyrkimys osoittaa kuinka jokin näkemys on tullut yleisesti hyväksytyksi ja tätä kautta näyttää kuinka sattumanvarainen ja kontingentti se on.

Menneinä aikoina yritettiin todistaa, ettei Jumalaa ole olemassa – tänään osoitetaan kuinka usko Jumalan olemassaoloon saattoi nousta esiin ja kuinka tämä usko sai painoarvonsa ja tärkeytensä: vasta-argumentti Jumalan olemassaoloa vastaan tulee näin tarpeettomaksi. – Kun aikanaan joku oli kumonnut ”todisteet Jumalan olemassaolon puolesta”, oli aina mahdollista, että parempia argumentteja voitaisiin muotoilla, kuin ne jotka juuri oli kummottu: tuolloin ateistit eivät osanneet pyyhkäistä pöytää kerralla puhtaaksi.<sup>28</sup>

Nietzschen genealogia, joka pyyhkäisee pöydän puhtaaksi, on yritys kertoa parempi tarina kuin se, minkä platonismi tai kristinusko esittää. Genealogia ei vetoa tuonpuoleisiin selityksiin, vaan pyrkii selittämään ilmiön puhtaasti tämänpuoleisilla syillä.

Nietzschen genealogiat ovat paikoitellen tietoisien fiktiivisiä, eivätkä ne edes yritä olla historiallisesti tarkkoja. Tämä on yhtäältä pyrkimys siirtää ”argumentti” kritiikin ulottumattomiin ja toisaalta yritys tehdä tarinasta vetoavampi. Tieteeseen ja historiaan vetoamisen ongelma on, että tieto lisääntyy koko ajan ja se mitä joskus pidettiin tieteen todistamana ei välttämättä pysy sellaisena. Lisäksi tällaisista argumenteista muodostuu helposti tylsiä ja harmaita. Paras argumentti jonkin asian puolesta on sen elävyyttä ja toimivuus.<sup>29</sup>

Traagisen ateismin edustajat kritisoivat muita ateisteja siitä, että nämä eivät täysin ymmärrä ateisminsa radikaaleja seurauksia. Juuri tähän on kiinnittänyt huomionsa London School of Economics -yliopiston aatehistorian professori John Gray. Paljon keskustelua herättäneessä aforistisessa teoksessaan *Straw Dogs* hän ampuu täyslaidallisen aikamme pop-humanismia vastaan: Dawkinsista poiketen aikamme todellinen harha ei olekaan Jumala, vaan usko edistykseen ja humanismiin. Ateismia hän pitää vain kristinuskon viimeisenä kehitysaskeleena ja eräänlaisena kristillisperäisenä lahkona, joka jaksaa vielä kiinnostua sellaisesta perikristillisestä teemasta kuin totuus, vielä kauan senkin jälkeen kun ajatus totuudesta on muuttunut absurdiksi.<sup>30</sup> Gray

19 Dawkins 2006, 1. Ks. myös Harris 2004, 223–227.

20 Ks. esim. Harris 2004, 44–49. Ks. myös Dennett 2006, 265–270.

21 On toki totta, että Dawkins käsittelee jonkin verran myös filosofisia argumentteja Jumalan olemassaolon puolesta. Ks. esimerkiksi *Jumalharha*, luku 3. Hänen keskustelunsa on kuitenkin varsin ylimalkainen eikä se käsittele näiden argumenttien nykyaikaisia versioita. Ainoa argumentti, johon Dawkins todella käyttää energiaa, on kosmiseen hienosäätöön perustuva argumentti.

22 Dawkins 2006, 31.

23 Dawkins 2006, 120–122, 147.

24 Harris 2006, 44–49, 77–79.

25 Sanalla ”traaginen” haluamme alleviivata tietoisuutta Jumalan kuolemasta ja sen radikaaleista seurauksista, joka näkyy tämäntyyppisten ateistien teksteissä.

26 Lainattu Hollingdale (1999, 33) mukaan.

27 Nietzsche 2004, luvut 38–39, 132; Warner 1989, 284.

28 Nietzsche 1997, 95.

29 Nietzsche 1908, luku 39.

30 Gray 2002, 126–128.

kiteyttää: ”Humanismi on kristinuskon mätänevästä jäänteistä kokoonkursittu sekulaari uskonto.”<sup>31</sup>

Gray huomauttaa, kuinka moderni ajattelu sekoittaa keskenään tieteellisen edistyksen ja ihmisen edistyksen. Vaikka teknologia kehittyi, ei naturalistisessa maailmassa voi olla mitään *teloksia*, joita kohti ihminen voisi kehittyä – tai sitten olla kehittymättä. Humanismi ja naturalismi eivät voi olla yhtä aikaa totta. Graylle sekä teismi että humanistinen ateismi ovat fiktioita, illuusioita, joihin ihminen tarrautuu silloin, kun hän ei uskalla kohdata todellisuutta sellaisena kuin se on: raakana ja päämäärättömänä.<sup>32</sup>

Jos muut ateistit tyypillisesti ylistävät valistusajattelijoita, Gray pitää esimerkiksi Kantia vain uneksijana, joka yrittää tekehengittää kristinuskon kuollutta ruumista eloon. Kant ainoastaan toisteli oman aikansa tyypillisiä valtavirran uskomuksia eikä uskaltanut viedä ajatteluaan johdonmukaiseen loppuun. Grayn filosofinen sankari onkin Arthur Schopenhauer (1788–1860). Nietzsche ottaa monta askelta oikeaan suuntaan, mutta hänkään ei uskalla päästää irti kristinuskosta, vaan jää kiertämään kehää sen ympärille. Schopenhauer sen sijaan hylätyssään kristinuskon ei katso enää taakseen. Nietzschen perusteeton ”optimismi” saa hänet muotoilemaan absurdin idean ”yli-ihmisestä”, joka jollakin tapaa ryhdistäisi ihmiskunnan menon. Mutta Jumalan kuoleman jälkeen on päästettävä irti ajatuksesta, että historialla tai ihmiselämällä olisi merkitys.<sup>33</sup> Jotta voisi olla toisin, meillä tulisi olla vahva käsitys siitä, mitä persoonat ovat. Grayn mukaan tämä on kyllä mahdollista kristityille, jotka pystyvät johtamaan yksilöpersoonan arvon ihmiset kuvakseen luoneesta jumalallisesta persoonasta. ”Mutta kun kristinuskon on poistettu kuvasta, persoonan idea muuttuu epäilyttäväksi.”<sup>34</sup>

Myös ajatus siitä, että moraalilla on jotakin universaalialia ja periksiantamatonta, on sekin vain kristillisperäinen ”ruma taikauskko”. Moraalisuus on keskiluokkainen hyödyke, josta voidaan keskustella itsestään ”moraalisina” aikoina.<sup>35</sup> Tosipaikan tullen moraalilla lentää romukoppaan, jos se estää yksilön selviytymistä tai on hänen hyvinvointinsa tiellä.

Natsien ja kommunistien joukkomurhia Gray pitää luontevana seurauksena valistusfilosofiasta. ”Kansanmurha on yhtäläillä inhimillistä kuin taide

tai rukous” ja ”massamurha on teknologisen kehityksen sivutuote.”<sup>36</sup> Gray kommentoi kyynisesti myös modernin älymystön keskuudessa vallitsevaa rawlsilaista vaihetta. Rawlsin ja hänen seuraajiensa filosofiaa hän pitää lähinnä konventionaalisten uskomusten kommentaarina, joka on seurausta moraalifilosofien puutteellisesta itsetuntemuksesta ja historiallisen perspektiivin puuttumisesta. He eivät uskalla nähdä moraalintuutioiden häilyvyyttä ja sitä kuinka niiden historia on usein varsin lyhyt ja kontingentti: ”Oikeudenmukaisuuden ideat ovat yhtä ajattomia kuin hattumuoti.”<sup>37</sup>

Grayn ateismin perusteina ovat tieteellinen naturalismi ja jälkihanumanistinen kärsimyksen ongelma. Grayn ajattelu poikkeaa muista ateismin lajeista erityisesti siinä, että se pitää uskoa humanismiin ja edistykseen yhtä perusteettomana kuin uskoa Jumalaan. Gray vetoaa neurotieteen tuloksiin, jotka hän näkee oikeuttavan reduktiivisen materialismin. Tietoisuus on korkeintaan näennäisilmiö, eikä ihmistä voi pitää tekojensa agenttina.<sup>38</sup> Jos tämä pitää paikkansa, myös humanistinen moraalilla on vain illuusio, joka on uskallettava nähdä sellaisena. Grayn vision mukaan ihmisille on turha kuvitella sen erikoisempaa visiota kuin mitä eläimilläkin on. Päinvastoin, suuret ideat ihmiskunnan ”pelastamisesta” (jotka ovat myös monien ateismin lajien taustalla), olivatpa nämä sitten uskonnollisia, sekulaareja tai poliittisia, johtavat usein absurdeihin lopputuloksiin. Ihmisten maailma tarvitsee ”pelastusta” yhtä paljon kuin muurahaisten keko.

Polyteismiä Gray kuitenkin pitää ihmisille luontaisena ja siksi optimaalisena tilana. Polyteisti hyväksyy, että ihmiset palvovat eri jumalia. Ajatus jonkinlaisesta konsensuksesta johtaa aina sen sijaan tarpeettomiin sotiin. ”Jos maailma olisi pysynyt monijumalaisena, se ei olisi tuottanut kommunismia tai globaalia demokraattista kapitalismia.” Gray on kuitenkin kyyninen sen suhteen, että ihmiset osaisivat palata juurilleen: ”Polyteismi on liian herkkä ajattelutapa modernille mielille.”<sup>39</sup>

*Homo sapiens* on vain yksi laji monista eikä välttämättä säilyttämisen arvoinen. Enemmin tai myöhemmin se tulee tuhoutumaan. Tämän jälkeen maapallo toipuu. Kauan ihmisen tuhon jälkeen monet niistä lajeista, joita ihminen

yritti tuhota, ovat edelleen olemassa, samoin kuin monet sellaiset, jotka eivät olleet vielä syntyneet. Maapallo tulee unohtamaan ihmisen. Elämän leikki jatkuu.<sup>40</sup>

Grayn mielestä ainut realistinen elämänfilosofia nousee tästä mainitusta näköalasta. *Straw Dogs* sisältääkin useita positiivisia viittauksia buddhalaisuuteen.<sup>41</sup>

## HUMANISTINEN ATEISMI

Humanistisen ateismin edustajat puolestaan kritisoivat erityisesti traagista ja skientististä ateismia. Kaikkialle (huonoin perustein) tunkeutuva luonnontiede nähdään tällöin osittain varsin epähuomaanina toimintana, joka uhkaa aitoa ihmisyyttä. Tyypiesimerkkejä humanistisista ateisteista ovat Iris Murdoch (1919–1999), Martin Heidegger (1889–1976), Jacques Derrida (1930–2004), Slavoj Žižek ja Terry Eagleton.

Tämä ateismin muoto tulee lähelle uskontoa sen yleisimmissä esiintymismuodoissa. Brian Mountford kuvaa sitä välitulana perinteisen uskonnollisuuden ja materialismin välissä. Kyseessä on platonismi, jossa:

oikeudenmukaisuus, hyvyys ja kauneus – – ovat olemassa toisessa maailmassa täydellisinä paradigmoina ja universaaleina, ja kun puhumme näistä tai yritämme soveltaa niitä elämässämme, me koemme epätäydellisen version tai varjon tästä perimmäisestä todellisuudesta.<sup>42</sup>

Tyypillisenä platonistisen ateismin edustajana Mountford pitää oxfordilaista kirjailija-filosofi Iris Murdochia.<sup>43</sup> Monilla Murdochin romaanihahmoilla on uskonnollisia kokemuksia ja hän itse omassa elämässään kehitti jonkinlaisen sekulaarin mystiikan muodon. Murdoch vieraili varsin usein Oxfordin yliopiston kirkossa mietiskelemässä. Transsendentin kokemuksia Murdoch kuitenkin pitää sinänsä ”fysikaalisina” eikä näe niissä mitään yliluonnollista sanan perinteisessä merkityksessä. Tällöin olisi liian suuri vaara pitää omia kokemuksemme niin vahvoina, että ne tavoittavat tämän toisen todellisuuden, vaikka lopulta tämä ei voi olla mitään muuta kuin oman mieleemme luoma projektiio. ”Yliluonnollisia” ne ovat kuitenkin siinä mie-

lessä, että ne osoittavat todellisuuden pinnan tuolle puolen. Kyseessä on moraalisen esteettinen kokemus, jossa todellisuuden kauneus herättää halun toimia oikein.

Murdochia kiehtoi Martin Buberin (1878–1965), Søren Kierkegaardin (1813–1855), Mestari Eckhardtin (n. 1260–1327) ja Juliana Norwichilaisen (1342 – n. 1416) Jumala, johon hän kuitenkin kieltäytyy lopulta uskomasta.<sup>44</sup> Näiden mystikkojen uskonnollisessa metodissa tai oikeastaan sen tuottamassa kokemuksessa on jotakin puoleensavetävää. Näidenkin kokemusten ”persoonallinen” elementti on Murdochille vieras. Jopa Buberin ”Sinä” on aina vaarassa paljastua vain toiveajatteluksi ja vuoropuhelu harhaksi. Siksi on turvallisempaa valita persoonallisen teismin sijasta persoonaton platonismi.

Murdochin mukaan Platonilla jumalia ja hyviä asioita ylempänä olemisen hierarkiassa on aina Hyvä (Good). Tällaisen perimmäisen periaatteen tai absoluutin kanssa ei kuitenkaan voi käydä dialogeja. Hyvyys on, ja sen on oltava, idea. Tällä idealla voi olla kontingenteja ja siksi epätäydellisiä inkarnatioita, jollaisien joukkoon Murdoch laskee ”mysti-

31 Gray 2002, 31.

32 Gray 2002, 29: ”Irrationaalinen usko edistykseen saattaa olla ainoa vastalääke nihilismistä vastaan.”

33 Gray 2002, 46–48.

34 Gray 2002, 58.

35 Gray 2002, 90.

36 Gray 2002, 91, 173. Ks. myös Eagleton 69–70.

37 Gray 2002, 103.

38 Gray 2002, 67.

39 Gray 2002, 126.

40 Gray 2002, 151.

41 Gray 2002, 43, 70–71, 78–80, 129.

42 Mountford 2011, 23. Annala (2003) esittää, kuinka filosofia päättyy tiettyjä kysymyksiä käsitellessään sellaiselle rajalle, jossa jumalakysymys nousee esiin ikään kuin luonnostaan. Tällaisenaan jumalakysymys on kuitenkin varsin hahmoton.

43 Platonistisen ateismin käsite ei tässä yhteydessä merkitse platonismin ja ateismin samastamista. Platonismi tarkoittaa pikemminkin ei-naturalistista maailmankuvaa. Tällöin lähtökohtana toimii fysikaalinen todellisuus, mutta sen rinnalla on olemassa ei-fysikaalinen maailma, joka ei kuitenkaan ole luonteeltaan yliluonnollinen tai persoonallinen.

44 Murdoch 2003, 464.

sen buddhan” ja ”mystisen Kristuksen”, jotka ovat ”merkkejä täydellisestä hengellisestä ideaalista”.<sup>45</sup> Murdoch väittää, että ”me voimme menettää Jumalan, mutta emme hyvyyttä”.<sup>46</sup> Miksi Murdoch ajattelee näin? Hänen argumenttinsa näyttää olevan pragmaattinen. Vaikka Jumala (ja jopa ”oleminen” klassisen eksistentialismin tarkoittamassa merkityksessä) ovat kuolleita, me jatkamme elämää uskomalla moraalisiin absoluutteihin. Hän havaitsee omassa elämässään ja koko länsimaisessa kulttuurissa Jumalan poissaolon. Hänellä kuitenkin ”hyvän” kokemus ottaa Jumalan paikan.<sup>47</sup>

Murdoch ilmaisee hämmennyksensä sen suhteen, mitä tehdä sen jälkeen, kun uskonnon demytologisatio on astunut voimaan. Yhtäältä hän pitää myyteistä luopumista välttämättömänä, toisaalta pelkää, että se riistää uskonnolta sen imaginaatiivisen voiman.<sup>48</sup> Murdoch myöntää, että persoonaton Hyvä ei voi olla samaan tapaan lohdun lähde kuin persoonallinen Jumala. Ilman teismä ei ole pahan ongelmaa, mutta ei myöskään keinoja nähdä pahaa todella pahana. Hän arvioi, että moderni filosofia ei ole riittävän intohimoista ottaakseen uskonnolle kuuluneen tehtävän kantaakseen.<sup>49</sup>

Verrattuna erityisesti skientistisiin ateisteihin, humanististen ateistien teologinen (ja muutenkin laaja-alainen) sivistys näkyy. Traagisten ja filosofisten ateistien lailla he näyttävät tuntevan hyvin sen, minkä he hylkäävät. Suhteessa traagisiin ateisteihin he eivät pidä ongelmana klassisen teismin tiukkaa suhdetta moraaliiin. Etiikka voidaan pelastaa ilman Jumalaa, vaikka tämäkin tuntuu edellyttävän riskinottoa.

Kirjallisuustieteilijä ja marxilainen ateisti Terry Eagleton mukailee Carl von Clausewitzia todetessaan: ”Humanismi on Jumalan jatkamista toisin keinoin.” Tästä syystä humanismi on aina ”salaa teologista”.<sup>50</sup> Eagletonille humanismi on kristinuskon turhasta antropomorfisesta ja taikauskoisesta liikakasvusta riisuttu, parempi versio. Mutta tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että vanha versio pitäisi nyt hävittää. Marxismi on luonnollinen kristillisen teologian jatke, ja ilman kristinuskoa tuskin olisi marxismiakaan. Samalla tapaa monet uusateistien rakastamat asiat ovat kristinuskon hedelmiä ja kristinuskon tulee saada tästä sille kuuluva kunnia.<sup>51</sup>

Eagleton hylkää uskonnosta sen ylikuonnollisen elementin, mutta haluaa silti kieltäytyä skientismistä, koska sen pohjalta voidaan rakentaa vain absurdi ja epäkoherentti maailmankuva. Hän käyttää kuvaa maljakosta, joka on saatu lahjaksi. Tätä ”lahjan” ominaisuutta ei voida havaita empiirisesti maljakkoa tutkimalla, vaan se on jotakin, joka on olemassa persoonien välisessä suhteessa.<sup>52</sup> Skientistinen ateismi on maailmankatsomuksena liian reduktionistinen ja anti-humaani. Paikoitellen humanistista ateismia sivuava Thomas Nagel esittääkin kiinnostavan väitteen, että nimenomaan uskonnon pelko työntää monia ateisteja valitsemaan äärimmäisiä (reduktionistisia ja eliminativistisia) filosofisia kantoja, jotka ovat lopulta absurdeja.<sup>53</sup>

Lopuksi mainittakoon vielä eräs vaikeasti luokiteltava, lähinnä romaanikirjallisuudessa ilmenevä ateismin muoto, misoteismi.<sup>54</sup> Misoteismi eli kirjallimellisesti ”jumalaviha” häilyy ateismin ja kristillisen epäuskon rajamailla. Misoteisti on henkilö, joka ilmaisee suuttumusta Jumalaa kohtaan kohdatessaan maailman monimuotoisen pahuuden. Misoteismi esiintyy kolmessa eri muodossa. Agonistinen misoteisti (Rebecca West, Elie Wiesel) toivoo, että Jumala olisi hyvä, mutta ei kykene uskomaan tähän. Tiettyssä mielessä kyseessä on samankaltainen asennoituminen kuin Jobilla, jolla on vielä jäljellä ripaus uskoa Jumalan hyvyyteen mutta tämä saa muotonsa syytöksenä Jumalaa kohtaan. Absoluuttinen misoteismi (Nietzsche, Philip Pullman) hylkää yritykset päästä mihinkään kontaktiin Jumalan kanssa tai sovittaa ristiriita maailman pahuuden ja Jumalan hyvyyden välillä. Päinvastoin oikeudenmukaisuus ja kohtuus vaativat sitä, että Jumala on ”poistettava” maailmasta.<sup>55</sup> Poliittinen misoteismi (Mikhail Bakunin) kohdistaa vihansa uskonnollisia, sosioekonomisesti alistavia instituutiota kohtaan. Kaikkia misoteismin muotoja kuitenkin ajaa pohjimmiltaan humanistinen motiivi: pyrkimys kohti reilumpaa, parempaan ja oikeudenmukaisempaa maailmaa. Samalla siihen sekoittuu uskonnollisia tai näennäisuskonnollisia elementtejä. Siksi misoteismi voidaan nähdä humanistisen ateismin yhtenä alaluokkana, joskin absoluuttinen misoteismi muistuttaa jonkin verran myös traagista ateismia.

## JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Ennen johtopäätösten tekemistä haluamme kiinnittää huomiota siihen, mitä emme ole väittäneet tässä artikkelissa. Emme ole missään vaiheessa esittäneet, että ateismi yleensä tai mikään sen edellä kuvatuista tyypeistä olisi epätotta tai huonosti perusteltua. Väitimme sen sijaan, että ”ateismi” ei ole yhtenäinen maailmankatsomus ja sitä voidaan puolustaa monilla, keskenään osin jännitteisillä perusteilla. Lisäksi ateismiin liittyy aina joitakin positiivisia uskomuksia.

Tyypillinen tapa määritellä ateismi jonkin uskomuksen puutteena on riittämätön ja varsin triviaali. Ateismi voidaan toki määritellä ohuesti vain ja ainoastaan ei-uskonnollisuutena, mutta tämä ei edellä sanotun perusteella näytä kovinkaan hyödylliseltä. ”Ateismi” terminä ei kerro juuri mitään siitä, millaisia positiivisia näkemyksiä ateisteiksi luokitelluilla henkilöillä on. Ei ole yhtä ”ateistista” maailmankatsomusta tai uskomusjärjestelmää, vaan monet erilaiset maailmankatsomukset ovat ainakin käytännön tasolla yhteensopivia ateismin kanssa. Toisaalta taas ateistit perustelevat ateismiaan eri tavoin, sitoutuvat erilaisiin metafilosofisiin kantoihin ja omaksuvat keskenään hyvin erilaisia maailmankatsomuksia.

On myös monia ateistisia uskonnon muotoja: esimerkiksi jotkut buddhalaisuuden muodot vaikuttavat yhteensopivilta heikon ateismin kanssa; samoin myös lukuisat erilaiset hengellisyyden tai spiritualiteetin muodot voidaan ymmärtää heikon tai jopa vahvan ateismin mukaisesti. Osa kristillisen mystiikan muodoista näyttävät nekin tulevan lähelle joitakin ateistisia sensibilitettejä.<sup>56</sup>

Vaikka oma huomiomme onkin varsin itsestään selvä, sen esiinnostaminen on kuitenkin perusteltua ainakin kahdesta syystä. Osa aikamme ateismeista kampanjoi eri tavoin sekulaarin yhteiskuntajärjestyksen puolesta.<sup>57</sup> Jos sekularismilla tarkoitetaan ei-uskonnollista yhteiskuntaa, pitää aina kysyä, millainen ei-uskonnollinen yhteiskunta on kyseessä; minkä tyyppistä ateismia ja sekularismia se haluaa kannattaa. Humanistinen sekularismi ei kaikilta osin sovi yhteen filosofiselle ateismille tyypillisen sekularismin kanssa eikä skientistinen sekularismi

puolestaan tule toimeen traagisen sekularismin kanssa. Nämä kaikki määrittelevät uskonnon ja ”humaanin” alueen eri tavoin ja tarjoavat toisistaan poikkeavia tapoja suhtautua todellisuuteen. Ateismia, samoin kuin uskonnollisuutta, tuntuu vaivavan sama sisäisen diversiteetin ongelma.

Jos tämä huomio kohdistuu ateismin poliittiseen luonteeseen, toinen huomiomme liittyy ateismin tutkimukseen, tapahtui se sitten käsitteellisin tai empiirisin keinoin. Tulevaisuuden haasteena on

45 Murdoch 2003, 478. Jopa puhe ”olemisesta” (being) on epäilyttävää, jos sillä yritetään jotenkin säilyttää se tila, joka perinteisesti kuului persoonalliselle Jumalalle. Epäilyttävänä hän pitää joidenkin filosofien ja ilmeisesti myös teologiin pyrkimyksiä puhua olemisesta ja Hyvästä tavalla, joka näyttää pitävän edelleen kiinni Jumalasta. Ks. Murdoch 2006, 70.

46 Murdoch 2003, 473.

47 Murdoch 2003, 470–471.

48 Murdoch 2003, 484; 2006, 70–71.

49 Murdoch 2003, 466. Vastenmielisenä hän pitää kehitystä, jossa vanhoista teksteistä, rukouskirjoista ja Raamatusta tehdään uusia ”ymmärrettävämpiä” versioita. Tämä toimii hänen mukaansa uskonnollisen innoituksen ja inspiraation vastaisesti banalisoimalla sen kovimman ytimen. Ks. Murdoch 2003, 460.

50 Eagleton 2009, 16.

51 Eagleton 2009, 16–19. Eagleton kritisoi uusaatemia kapeakatseisuudesta ja sitoutumisesta porvarillisiin arvoihin. Se näkee maailmassa vain yhden ongelman, uskonnon, ja ummistaa silmänsä monilta paljon pahemmilta tekijöiltä, kuten globaalilta kapitalismita. Hieman samaan tapaan Slavoj Žižekille kristinuskon on alati jatkuvan muutoksen, vallankumouksen, ilmentymä. Vaikka Žižek on ateisti ja materialisti, hän korostaa, että kristinuskon tarvitaan, koska se on ainut asia joka on antanut jokseenkin toimivan muodon vasemmistolaiselle vallankumoukselle. Ks. Creston 2009. McLennan (2010) esittelee laajasti erilaisia postsekulaareja poliittisia teorioita, jotka yrittävät samaan aikaan olla naturalistisia, mutta löytää myös uskonnolle paikan pluralistisessa yhteiskunnassa.

52 Eagleton 2009, 37.

53 Nagel 2010, 25.

54 Schweitzer 2011.

55 Kiinnostava misoteismin muoto on myös H. P. Lovecraftin okkultistinen mystiikka: jumalia on olemassa, mutta ne ovat kaikki pahantahoisia – ja mitä muinai-empia ne ovat, sitä julmemmat ovat niiden aivoitukset ihmisiä kohtaan.

56 Westphal (2001) huomauttaa kuinka nietzscheläinen ateismi voi olla hyödyllistä ja rakentavaa kristillisen spiritualiteetin kannalta, koska se tarjoaa tarkan kriittisen peilin.

57 Ks. esim. Martin 2010, 9, 354–357.

löytää keinoja tarkastella sitä, kuinka eri ateismeissa negatiiviset uskomukset (esimerkiksi ”en usko Jumalaan”) ja positiiviset uskomukset, jotka koskevat erilaisia todellisuuden muita ilmiöitä (esimerkiksi moraalit, tieteidenväliset suhteet, poliittinen teoria, mielenfilosofia, metafysiikka) liittyvät toisiinsa.

## LÄHTEET

ANNALA, PAULI

2003 ”Jumala-kysymyksen filosofinen konteksti”. *Uskonnonfilosofia*. Toim. Timo Helenius et al. Helsinki: WSOY, 71–94.

BUCKLEY, MICHAEL

1987 *At The Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.

DAVIS, CRESTON (ED.)

2009 *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Slavoj Žižek & John Milbank. Cambridge: MIT Press.

DAWKINS, RICHARD

2006 *The God-Delusion*. London: Bantam Press. (*Jumalharha*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita. 2007).

DENNETT, DANIEL

2006 *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Allen Lane/Penguin Books. (*Lumous murttu: uskonto luonnonilmiönä*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita. 2006).

EAGLETON, TERRY

2009 *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.

EVERITT, NICHOLAS

2004 *The Non-Existence of God*. London: Routledge.

GIBERSON, KARL & ARTIGAS, MARIANO

2006 *Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion*. New York: Oxford University Press.

GRAY, JOHN

2002 *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Farrar, Straus and Giroux.

HARRIS, SAM

2004 *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. London: Simon & Schuster (*Uskon loppu: uskonto, terrori ja järjen tulevaisuus*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita. 2007).

HART, DAVID BENTLEY

2013 ”God, Gods and Fairies”. *First Things* June/July. Kindle edition.

HOLLINGDALE, REGINALD J.

1999 *Nietzsche: The Man and his Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

KENNY, ANTHONY

2005 *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum.

KOISTINEN, TIMO

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

LE POIDEVIN, ROBIN

1996 *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. London: Routledge.

MACKIE, JOHN

1983 *The Miracle of Theism: Arguments For and Against of the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

MARTIN, MICHAEL

1990 *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

2010 *Ateismi*. Suom. Tapani Hietaniemi et al. Tampere: Vastapaino.

MCGRATH, ALISTER

2004 *Ateismin lyhyt historia*. Suom. Jukka Raunu. Helsinki: Kirjapaja.

MCLENNAN, GREGOR

2010 ”Spaces of Postsecularism”. *Exploring the Postsecular: The Religious, The Political and the Urban*. Ed. Arie Molendijk et al. Leiden: Brill.

MOUNTFORD, BRIAN

2011 *Christian Atheist: Belonging without Believing*. Hants: O-Books.

MURDOCH, IRIS

2003 *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Vintage.

2006 *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.

NAGEL, THOMAS

2012 *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.

2010 *Secular Philosophy and the Religious Temperament*. Oxford: Oxford University Press.

NIELSEN, KAI

2001 *Naturalism and Religion*. Amherst: Prometheus Books.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

1908 *Antikristus*. Suom. A. Kouta. Hämeenlinna: Karisto.

1997 *Daybreak: Thoughts on the Prejudice of Morality*.



- Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004 *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo. Keuruu: Otava.
- NIINILUOTO, ILKKA
- 2003 "Ateismi". *Uskonnonfilosofia*. Toim. Timo Helenius et al. Helsinki: WSOY, 122–148.
- NORENZAYAN, ARA & GERVAIS, WILL M.
- Tulossa "The Multiple Origins of Religious Disbelief". *Trends in Cognitive Science*.
- OPPY, GRAHAM
- 2006 *Arguing about God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PHILLIPS, DEVI ZEPHANIAH
- 2001 *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PHILLIPSE, HERMAN
- 2012 *God in an Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- PINKER, STEVEN
- 2011 *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes*. London: Allen Lane.
- REA, MICHAEL
- 2004 *The World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSENBERG, ALEX
- 2012 *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York: W. W. Norton.
- ROWE, WILLIAM
- 1979 "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16 (4), 335–341.
- SCHELLENBERG, JOHN
- 2013 *Evolutionary Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- 2009 *The Will to Imagine: A Justification of Sceptical Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- 2007 *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Scepticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- SCHWEITZER, BERNARD
- 2011 *Hating God: The Untold Story of Misotheism*. Oxford: Oxford University Press.
- SOBEL, HOWARD
- 2004 *Logic and Theism: Arguments for and Against Beliefs in God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STENGER, VICTOR
- 2009 *The New Atheism: Taking a Stand on Science and Reason*. Amherst: Prometheus Books.
- 2007 *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. Amherst: Prometheus Books.
- WARD, KEITH
- 2008 *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*. Oxford: Lion Hudson Plc.
- WARNER, MARTIN
- 1989 *Philosophical Finesse: Studies in the Art of Rational Persuasion*. Oxford: Clarendon.
- WESTPHAL, MEROLD
- 2001 "Nietzsche as a Theological Resource". *Overcoming Onto-Theology*. New York: Fordham, 285–301.