

# Uskonnollisen kielen käsitettävyyys

## KIELI, KÄSITTÄMINEN JA TOTUUSEHDOT

Kielen yksi, muttei suinkaan ainoa, tehtävä on esittää jotakin, toisin sanoen puhua jostakin tätä jotakin kuvailevalla tavalla. Kohteen kuvaaminen on kohteen kuvaamista jonakin eli kohteen käsittämistä joksikin. Näin kysymys kielen mahdollisuudesta esittää jotakin kiertyy kysymykseksi kielen välityksellä tapahtuvasta esitettävän asian käsittämisestä. Tämä pätee myös uskonnolliseen kieleen. Mutta silloin kysymyksenä on, ovatko uskonnollisen kielen ilmaukset käsitettäviä ja jos ovat, niin millä tavalla. Nämä kaksi kysymystä ovat uskonnollisen kielen esittävyuden kannalta perustavia. Koska käsitettävyyys on tässä yhteydessä olennaisesti samaa kuin uskonnollisen ilmauksen merkityksen tavoittaminen, on aiheemme kannalta nimenomaan esittävä tekijöitä, jotka ovat tyypillisiä uskonnollisten ilmausten merkityksille.

Nämä alustavat huomautukset jo osoittavat, että otsakkeen ilmaisemaa aihepiiriä on sopivasti rajoitettava. Tärkeimpänä rajoituksena on supistaa uskonnollisten ilmausten merkitys siihen, mitä tavallisesti nimitetään totuusehtojen määräämäksi merkitykseksi. Kielen esittävä tehtävä liittyy juuri tällaiseen totuusehtosidonnaiseen merkitykseen.<sup>1</sup> Läpi filosofian historian on esiintynyt ajatus, että tavoittaakseen ilmaisun merkityksen puhujan on nähtävä, minkälainen maailma on, jos ilmaisu on tosi. Tämä Menonin paradoksiksi<sup>2</sup> nimetty ehto voidaan toteuttaa, jos ilmaisulle voidaan määrittää

totuusehdot. Tämä tietää sitä, että totuusehtojen tarkastelu on missä tahansa vakavasti otettavassa filosofisessa tutkimuksessa olennainen osa kielellisen merkityksen analyysiä. Se ei ole ainoa osa, koska merkityksellä on muitakin komponentteja kuin totuusehdot. Kielellä voidaan esimerkiksi suorittaa jotakin. Silloin puhumme kielellisistä teoista eli illokutionaarisista akteista. Hyvin suuri osa uskonnon kieltä on illokutionaarista: siunaaminen, rukoileminen, ylistäminen ovat esimerkkejä tästä. Tällaisella kielenkäytöllä on omat pätevyysehtonsa, jotka eivät ole totuusehtoja.<sup>3</sup> Kuitenkin kaiken sellaisen kielenkäytön kannalta, jolla pyritään kuvaamaan jotakin kohdetta, totuusehdot ovat kielellisen merkityksen kannalta keskeisiä.

Tarkastelen aluksi mainitulla tavalla rajattuun merkitykseen liittyviä piirteitä kielen filosofian yleisestä näkökulmasta, koska näin menetellen voimme sitten sijoittaa uskonnollisen kielen merkitystä koskevat pohdiskelut tarpeeksi laajaan viitekehyykseen. Tarkastelu etenee seuraavasti: ensin viitataan tekijöihin, jotka liittyvät kielen semantiikkaan yleensä, sitten keskustelen erityisesti uskonnollisen kielen semantiikasta.

## MERKITYKSEN HAASTE

Antiikin ajoista asti kielellisen merkityksen on ajateltu muodostuvan käsittämistä, johon kuuluu kaksi osatekijää: idea mielessä (muita käytettyjä sanoja: käsite, tulkinta, intensio, ”Sinn”) ja referenssi

mielen ulkopuolisessa maailmassa (ekstensio, ”Be-  
deutung”). Tämä erottelu kulkee läpi kaiken merki-  
tystä koskevan keskustelun antiikista nykyaikaan.<sup>4</sup>  
Referenssien sijoittaminen ulkopuoliseen maail-  
maan on itsestään selvää, mutta käsitteiden (in-  
tensioiden eli merkitysten) rooli on mitä hankalin.  
Jos pelkkä referenssi riittäisi merkitykseksi, olisivat  
kielen kaikki ei-logiset termit pelkkiä erisnimiä.  
Tämän vuoksi ratkaisua kaippaa erityisesti kysymys,  
mitä merkitykset käsitteiden tai intensioiden muo-  
dossa oikein ovat. Kielellistä merkitystä koskevissa  
teorioissa tämä ongelma on yritetty ratkaista kerto-  
malla, mihin viime kädessä perustuu yhteys jonkin  
perustavan atomaarisen ja kuvaavan ilmaisun ja sen  
edustaman asian välillä. Tämän yhteyden määrittä-  
minen on merkityksen määrittämistä eli semanti-  
sen suhteen määrittämistä. Totuusehtoihin perus-  
tuvaa semanttista suhdetta sanotaan siinä mielessä  
ekstensionaaliseksi, että puhuttaessa totuudesta  
kysymys on aina siitä, mikä pitää paikkansa ilmai-  
sun alasta (ekstensiosta). Intensiot taas näyttävät  
sanovan, miten jokin alaan kuuluva tavoitetaan.  
Yksilö- ja predikaattitermien tapauksessa se on  
yhtä kuin reitin löytäminen termien tarkoitamiin  
asioihin eli juuri termien ekstensioihin. Lauseiden  
tapauksessa kysymys taas on sen osoittamisesta,  
minkälainen maailma on, jos lause on tosi. Tällöin  
lauseen totuusarvo on sen ekstensio.

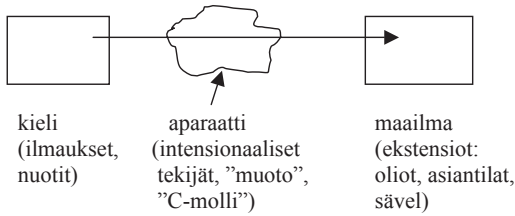
Totuusehtoihin liittyvät monet semantiikan  
kuumat kysymykset: (1) Voidaanko kielen esittä-  
missuhteet (totuusehdot) ylipäänsä lainkaan mää-  
ritellä? (2) Onko esittämissuhteen määrittely suori-  
tettava kielellisin vai ei-kielellisin keinoin? (3) Onko  
määrittelyssä kysymys termien tulkinnasta vain yh-  
delle alueelle (yhdessä maailmassa) vai termien tul-  
kinnasta eri alueilla (mahdollisissa maailmoissa)?

Jos vastaamme myöntävästi ensimmäiseen  
kysymykseen, hyväksymme periaatteessa kielen  
semantiikan määriteltävyyden, sillä semantiikka  
pyrkii nimenomaan tarjoamaan määrittelyn väli-  
neet. Hermeneutiikassa, Wittgensteinin kielifilo-  
sofiassa ja dekonstruktivismissa semantiikkaa on  
pidetty mahdottomana. Minkä vuoksi? Käy ilmi,  
että näiden teorioiden takana on kohtalokas yhden  
universaalisen tulkinta-alueen (yhden maailman)  
oletus. Hyväksymällä tämä oletus ratkaisuksi on-

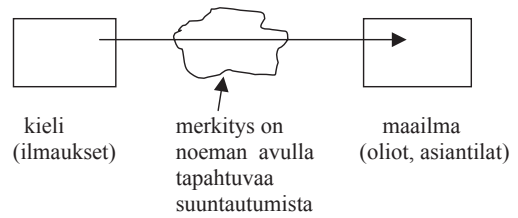
gelmaan (3) hyväksytään samalla suuntaa antava  
ennakkoehto yrityksille vastata ongelmiin (1) ja (2).  
Yhden maailman oletusta näyttää puoltavan hou-  
kutteleva syy.

Wittgenstein ja Tarski muotoilivat kumpikin  
tahollaan saman ongelman: voidaanko jonkin ele-  
mentaarisen lauseen merkitys eli sen totuusehdot  
(sen maailmalle asettamat ”vaatimukset”) määrit-  
tää toistamatta itse ilmaisua. Kielteiseen vastauk-  
seen näyttää houkuttelevan se, ettei näytä olevan  
mitään muuta kielellistä keinoa kuin lause itse sen  
sanomiseksi, mitä lause tarkoittaa. Emme voi astua  
ikään kuin ilmauksen ulkopuolelle sanomaan, vas-  
taako se jotakin asiointilaa vai ei. Mutta jos tämä  
tie on tukossa, näyttää myös yhtä mahdottomalta  
väittää, että ilmauksen itsensä on pakko jollakin  
tavalla paljastaa omat totuusehtonsa. Miten lause  
voi olla itsensä totuusfunktio tai miten se voi näyt-  
tää omat totuusehtonsa?<sup>5</sup> Semantiikka teoriana  
merkityksen määrittelystä näyttää siis mahdotto-

- 
- 1 Totuusehtosidonnainen merkityksen analyysi näyttää mielekkäältä vain sellaisissa ilmauksissa, jotka voisivat periaatteessa olla tosia tai epätosia, siis lähinnä predikaatiomuotoisten ilmausten tapauksessa. Tosiasiassa tämä analyysi voidaan kuitenkin laajentaa koskemaan ns. leksikaaliakiin tapauksia, jotka eivät ole muodoltaan predikaatioita.
  - 2 Ongelma esiintyy Platonin dialogissa *Menon*. Paradoksin mukaan emme voi tietää ilmaisun merkitystä tuntematta sen totuutta, mutta tunteaksemme totuuden, meidän on tunnettava ilmaisun merkitys. Totuus ja merkitys näyttävät muodostavan toisiinsa kietoutuneen kehän.
  - 3 Illokutionaaristen aktien teorioissa eli niin sanotuissa speech acts -teorioissa pätevyysehtoja ja totuusehtojen sekoittaminen keskenään tai totuusehtojen hylkääminen kokonaan johtaa vakaviin ongelmiin. Vrt. Brümmer 1981.
  - 4 On ehkä yllättävää, ettei tältä kannalta katsoen ole tapahtunut kovin paljon uutta sitten antiikin aikojen. Aristoteleen mielestä maailman esittämisen käsitettävyys perustui intellektin ja maailman metafysisiseen samuuteen. Tämän samuuden hylkääminen keskiajan nominalismissa oli ensimmäinen suuri mullistus koskien käsitettävyyttä; käsittämisen painopiste on ymmärryksen toiminnassa (Kant). Toinen suuri mullistus on lähempänä meidän aikaamme: käsittäminen ei ole sidottu ymmärryksen vakioiseen rakenteeseen, vaan kielen pohjana olevan inhimillisen toiminnan peliluonteeseen (Wittgenstein).
  - 5 Tarski puolestaan tuli tulokseen, ettei merkitystä voi määritellä luonnolliselle kielelle, mutta formaaliselle kielelle se voidaan määritellä rikkaammassa metakielessä.



Kuvio 1.



Kuvio 2.

malta. Näin ollen eräänlainen Skylla ja Kharybdis uhkaa jokaista merkitysteoriaa: jos merkitys yritetään määrittää ilmaisusta itsestään riippumattomilla kielellisillä tai ei-kielellisillä tekijöillä, jää kalvamaan epäily, etteivät nuo tekijät riitä määrittämään kysymyksessä olevaa merkitystä. Jos taas ajatellaan, että ilmaisu itse määrittää oman merkityksensä, niin näyttää mahdottomalta sanoa, miten se tapahtuu. Tämän vuoksi suurin osa viime vuosikymmenien kielifilosofiaa onkin nojannut ajatukseen, että kielellinen merkitys on vain joidenkin vaihtelevien ulkonaisten seikkojen varaan rakentuva likiarvo.<sup>6</sup> Vastaavasti ajatellaan, ettei ilmaisun merkityksen määrittämiseen tarvittavia totuusehtoja voi tyhjentävästi tavoittaa. Kannattaa tarkastella paria vaikutusvaltaista lähestymistapaa hiukan lähemmin.

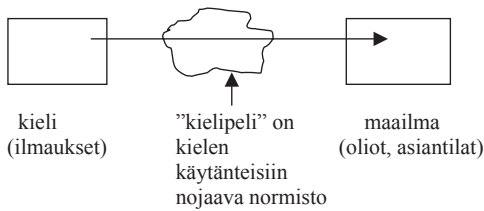
## EHDOTUKSIA VASTAUKSEKSI MERKITYKSEN HAASTEeseen

Merkityksen määrittely totuusehtojen avulla näyttää hankalalta erityisesti sen takia, että ilmaisun ja sen tarkoittaman asian välillä on runsaasti ainesta, joka vaikuttaa totuusehtoihin, mutta josta on vaikea sanoa, millä tavalla aines liittyy merkitykseen: liittyykö se internaalisesti (sisäisesti, välttämättömästi) vai eksternaalisesti (ulkoisesti, satunnaisesti)? Nimitäkäämme tätä ainesta kokoavasti intensionaalisiksi tekijöiksi; intensionaaliset tekijät ovat jotakin, joka määrää merkityksen semanttiset ehdot, sen ”muodon”. Voimme havainnollisuuden vuoksi kuvitella mainitun ”muodon” ikään kuin jonkinlaiseksi aparaatiksi itse kielellisen ilmaisun ja esitettävän

asian väliin.<sup>7</sup> Karkeana analogiana voi pitää sävel-lajia melodian esittämisen muotona. Sävellaji on sääntö, joka neuvoo, miten tietty erityinen sävel on tavoitettavissa musiikkikappaleen esityksessä (ks. kuvio 1).

Ilman intensionaalisten tekijöiden huomioon ottamista ilmauksen merkitystä ei voi tavoittaa. Mitä tahansa kuvittelemmekin intensionaalisiksi tekijöiksi, meidän näyttää olevan pakko ajatella, että juuri ne pystyttävät sisäisen (internaalisen) suhteen ilmauksen ja sen merkityksen välille. Merkitys yksinkertaisesti on tämä intensionaalisten tekijöiden aikaansaama sisäinen suhde ilmauksen ja esitettävän asian välillä. Tässä mielessä voidaan sanoa, että ilmaus vastaa esittämäänsä asiaa. Mutta seuraavaksi voi kysyä, onko vastaavuus (merkityssuhde) vakioinen vai vaihteleva.

Intensionaalista ainesta sisältävän aparaatin koostumuksesta on esitetty monenlaisia arveluita.<sup>8</sup> Tarkastelkaamme lyhyesti kahta vallitsevaa näkemystä. Husserlin mukaan aparaattiin syötetään ilmiöitä (fenomeenejä), jotka ovat siis annettuja, mutta niihin liittyvä merkitys paljastuu aparaatin toiminnan, erityisten noemojen (tarkoitteiden) seurauksena. Husserlin fenomenologiaa eli intentionaalisuuden yleistä teoriaa voi parhaiten ymmärtää oivaltamalla, että inten-t-ionaalisuus (suuntautuminen objekteihin) on oikeastaan intens-ionaalisuutta.<sup>9</sup> Noemat suuntautumisen välineinä ovat itse asiassa niiden odotusten kimppeja, joita suuntaamme kohteisiin ja joiden avulla tavoitamme ne.<sup>10</sup> Tässä mielessä noemat samastuvat intensioihin (ks. kuvio 2).



Kuvio 3.

Fenomenologiaan liittyy se vakava ongelma, ettei ilmiöiden perimmäisen merkityksen (”Wesenschau”) tavoittamiseen johda mikään yksiselitteinen metodi, vaikka Husserl näyttää uskoneen sellaisen löytymiseen.<sup>11</sup> Jätän tämän ongelmavyöhydin syrjään.

Toisen vaikutusvaltaisen merkitysteorian mukaan merkityksen perusongelman ratkaisua on etsittävä eri suunnasta kuin fenomenologiassa: kielellisestä käytännöstä. Tämän lähestymistavan kenties tärkein edustaja, Wittgenstein, turvautui kyllä aluksi fenomenologiallekin tuttuun ajatukseen, että kieli on ikään kuin todellisuuden isomorfinen kuva. Merkityssuhde selittyy isomorfian avulla, koska juuri isomorfia saa aikaan sisäisen suhteen ilmaisen ja kohteen välille. Myöhempi Wittgenstein kyllä piti edelleen kiinni kielen esittämis- tai kuvaamistehtävästä, mutta semanttiset edustussuhteet eivät synny hänen mielestään ennalta asetetun ja vakioisen isomorfian, vaan erilaisten peliluonteisten toimintojen avulla. Semanttinen suhde asettuu säännönmukaisen inhimillisen toimintaverkoston varaan.<sup>12</sup> Näin erilaiset ”kielipelit” ovat merkityksen määrääviä tekijöitä (ks. kuvio 3).

Sekä kuvateorian että kielipeli-idean mukaan merkityssuhteita ei voi määrittää kielen itsensä avulla; ne voidaan vain ”näyttää” kielessä. Sitä paitsi jos kieli on asetettu heijastamaan vain yhtä olioiden ja asioiden aluetta – yhtä maailmaa – niin emme voi hypätä kielen ulkopuolelle tutkimaan, esittääkö se tätä maailmaa vai ei. Koska kieli on auttamatta meidän ja maailman välissä sellaisena kuin se kokonaisuudessaan luonnollisena kielenä on, olemme Wittgensteinin mukaan kielen vankeja.

## MERKITYS MALLITEOREETTISENA ”MUOTONA”

Merkityksen määrittämisen perusvaikeus, edellä luonnehdittu Skylla ja Kharybdis, voidaan poistaa, jos yhden tulkinta-alueen (maailman) sijasta ajatellaan, että merkitys voidaan sitoa erilaisille ja vaihteleville tulkinta-alueille. Tämä on malliteo-

- 6 Vaikutusvaltaisimpia ovat olleet Quine ja Davidson, minkä vuoksi teoriaa nimitetään ”amerikkalaiseksi” eli behavioristiseksi merkitysteoriaksi.
- 7 Voimme ajatella, että aparaattiin kuuluvat, ”välissä” olevat, tekijät muodostavat ehdot, jotka sanovat, millä tavalla kielellinen ilmaus esittää sitä, mitä se esittää. Sekä Frege että Wittgenstein käyttävät termiä Sinn (mieli) ilmaisemaan proposition mahdollisuutta olla tosi eli proposition suuntautumista mahdollisen asiointilan vallitsemiseen (Bedeutung). Juuri ”tapa, jolla lauseen on mahdollista olla tosi” on lauseen mieli (Sinn). *Tractatus*essa Wittgenstein oletti tämän tavan vakioiseksi (isomorfiseksi); myöhemmin hän korosti tavan peliluonnetta.
- 8 Aristoteleen mukaan liitoksen muodostaa ”substantiaalinen muoto”, Ockhamin mukaan ”absoluuttinen mentaalinen termi”, Gadamerin mukaan hermeneuttinen ”Vor-Verständnis”. Quinen ja Davidsonin mukaan yhteys ilmaisen ja maailman välillä luodaan ”ostensiolla” tai viittaamalla käyttäytymiseen; Putnamin mielestä yhteys on ”internaalinen”, mutta käsitteellisesti relativoitu; Fodorin mielestä merkitys perustuu neurotapahtumien ja mentaalikielen yhteyksiin ja Chomskyn mukaan ”transformaatiokielioppiin” ja sen pohjana oleviin psykologisiin rakenteisiin. Wittgensteinin mielestä kysymys on ”kielipeleistä” ja Kuschin mielestä ”finiittisistä sosiaaliskulttuurisista peleistä”, jotka kehittyvät ja muuttuvat koko ajan.
- 9 Hintikka 1982.
- 10 Muistettakoon, että noemat välittävät fenomenologiassa aina 1. kertaluvun suhteita mielen ja maailman välillä.
- 11 Husserlin fenomenologinen ohjelma syntyi vastareaktion Machin fenomenalismille ja logiikan psykologisoineille. Husserlin ei kuitenkaan koskaan onnistunut kunnolla selittää noemojen luonnetta: niiden ontologista statusta, niiden universaalisuutta tai subjektiivisuuden astetta jne. Ricoeur ja Merleau-Ponty ovat onnistuneet laajentamaan fenomenologisen reduktion sisältöä käytännöllisempään suuntaan.
- 12 Monet Wittgenstein-tutkijat hylkäävät ”kielipelien” semanttisen tehtävän ja pitäytyvät niiden syntaktiseen rooliin, ”kielioppiin”. On kuitenkin vakuuttavia todisteita, että Wittgenstein itse ymmärsi ”kielipelit” semanttisina. Ks. Hintikka & Hintikka 1986. Mikään kielipeli ei kuitenkaan ole täsmällisesti kielessä määriteltävissä, vaan kielipeli on kuvauksiinsa verrattuna promäärinen. Tämä seikka sai Wittgensteinin kannattamaan semantiikan lausumattomuutta.

rian peruslähtökohta. Sen kannalta merkityksen tavoittamiseen ei riitä sanoa, mitä termi edustaa yhdessä maailmassa, vaan mitä se edustaa (kulloisenkin kontekstin kannalta soveliaassa) joukossa mahdollisia maailmoja. Tästä näkökulmasta katsottuna ilmaisu määrittää mahdollisten asiantilojen tai ”maailmojen” joukosta osajoukon, nimittäin joukon, jossa ilmaisu on tosi. Kuuluuko aktuaalinen maailma tuohon osajoukkoon, on semantiikasta erillinen tieto-opillinen tai metafysiinen kysymys. Tämän vuoksi termin merkitys ei perustu esimerkiksi viittaussuhteeseen, joka voitaisiin tyhjentävästi varmentaa vaikkapa aktuaalista maailmaa koskevilla havainnoilla,<sup>13</sup> vaikka näin voidaan yhdessä erityisessä kielipelissä, luonnontieteissä, tehdä. Myös muut kuin termin havaintotulkinnat ovat mahdollisia. Mihin tahansa tulkinta sidotaankin, se edellyttää aina joukon maailmoja, joiden suhteen termin käyttö on adekvaattia. Merkityksen avaimeksi näyttää siis muodostuvan niiden tekijöiden löytäminen, jotka määrittävät termin ekstension tai lauseen totuuden joukossa mahdollisia asiantiloja. Yhden maailman oletuksesta seuraa, että atomaarisen ilmaisun merkitys on jollakin tavalla ilmauksen itsensä ”näyttämä” sisäinen (internaalinen<sup>14</sup>) yhteys esitettävään asiaan. Sen sijaan malliteoriassa ajatellaan, että yhteyden luo sääntö, joka yhdistää toisiinsa kaikki ne mahdolliset asiointilat, joissa ilmausta käytettäisiin totuudenmukaisesti. Ilmaisun totuus-ehdona ei siis ole mikään yksityinen asiointila, jota ilmaisu edustaa omana totuusfunktionaan, vaan ajatus voidaan korvata semanttisen esitettävyyden teesillä (SPT):

(SPT) Ilmaisun totuusehdot voidaan määritellä ilmaisun edellyttämänä ”muotona”, joka on ilmaisussa mukana sen käyttöä määräävänä sääntönä; tämä sääntö määrittää ilmauksen ekstension (totuuden) joukolle mahdollisia asiointiloja.

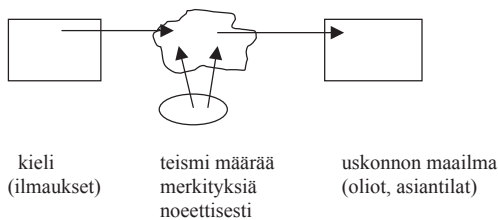
Menonin paradoksin<sup>15</sup> ratkaisemisen ensimmäinen askel on siis erottaa toisistaan yhtäältä ilmaisun loogista muotoa määrittävän säännön, SPT, tunteminen (ilmaisun sisäinen suhde totuuteen joukossa mahdollisia asiointiloja) ja toisaalta sen tietäminen, vallitseeko kyseessä olevan suhteen mukainen

asiointila todella aktuaalisessa maailmassa vai ei. Ensiksi mainittu kuuluu semantiikkaan, viimeksi mainittu tietoteoriaan ja metafysiikkaan. Totuuden tunteminen sääntöön (peliin) sidottuna sisäisenä suhteena viittaa aina joukkoon mahdollisia maailmoja, joukkoon, jossa ilmaisu on tosi.<sup>16</sup> Näiden kahden tuntemistavan erossa pitämistä toisistaan hämärtää usein se, että meidän on vaikea pitää erillään ilmaisun ymmärtämistä sen totuuden mahdollisuutena ja ilmaisun ymmärtämistä sen aktuaalisen totuuden tuntemisenä. Näiden välillä on kuitenkin suuri ero. Ensiksi mainittu perustuu lähinnä kielelliseen kompetenssiimme kielipelien<sup>17</sup> (intensionaalisten sääntöjen) hallitsemisen merkityksessä, viimeksi mainittu lähinnä tietoomme maailmasta. Kompetenssi ja tieto maailmasta ovat kuitenkin vuorovaikutuksessa keskenään, mikä avaa hedelmällisen näkökulman merkityksen ongelmaan. Kielellinen kompetenssi ei tyhjenny vakioisten merkityssuhteiden oppimiseen ikään kuin sanakirjoista, vaan taitoon pelata peliä, jonka lopputuloksena osapuolille voi käydä selväksi, mistä asiasta tai yksilöstä keskustelussa oikeastaan oli kysymys.

## TEISTINEN NÄKEMYS USKONNOLLISESTA KIELESTÄ

Myös uskonnollista kieltä koskevat filosofiset ongelmat keskittyvät tavallisesti kysymykseen, voidaanko uskonnollisia ilmaisuja käyttää aitoina tosiasioita esittävinä väitelauseina. Myöntävä vastaus edustaa teologista realismia; sen mukaan uskonnossa tarkastellaan siitä itsestään riippumatonta ulkopuolista, vaikkakin erikoislaatuista todellisuutta. Hyvin usein kysymykseen on kuitenkin vastattu kieltävästi.<sup>18</sup> On ajateltu, että uskonnollisen kielen ilmauksilla on jokin aivan muu tehtävä kuin se, että ne varsinaisesti esittäisivät tai väittäisivät jotakin todellisuudesta. Niinpä on yritetty osoittaa, että uskonnolliset ilmaisut toimivat esimerkiksi tunnetilojen heijastuksina tai runollisina kielikuvina. Radikaaleimman version mukaan uskonnollisilla ilmauksilla ei ole lainkaan varsinaista totuusarvoa; niiden mielekkäys – jos niillä lainkaan on sitä – perustuu johonkin muuhun kuin esittämiseen.<sup>19</sup>

Viimeaikaisessa uskonnonfilosofiassa on ollut hyvin keskeisenä taustateoriana niin sanottu teismi,



Kuvio 4.

johon on liittynyt realistinen näkemys uskonnollisesta kielestä. Teistisen uskonnonfilosofian mukaan uskonnolliselle ilmaukselle voidaan yhtäältä antaa sellainen metafyyssinen tulkinta (esimerkiksi Jumala = itseoleva), että se tekee ilmauksesta rationaalisesti ymmärrettävän. Toisaalta teististen käsitteiden on ajateltu muodostavan oman, kirjaimellisesti ymmärretyn mutta mihinkään muuhun käsitteistöön palautumattoman metafyyssisten merkitysten luokan. Tällöin esimerkiksi termin ”Jumala” merkitys on pohjimmiltaan palautumaton *sui generis* -tyyppinen merkitys, vaikka siihen voitaisiinkin liittää joitakin metafyyssisiä määreitä, esimerkiksi määre ”immateriaalinen persoonallinen olento, joka on kaikkietävä ja kaikkivoipa”. Lisäksi teistisessä uskonnonfilosofiassa oletetaan tavallisesti, että teologiset käsitteet muodostavat eräänlaisen yleisen järjestelmän (worldview), jota voidaan käyttää ikään kuin ”superteorian” määrittäessä uskonnollisten ilmausten merkitystä. Tätä näkemystä ovat edustaneet eräät nykyiset uskonnonfilosofit, esimerkiksi Richard Swinburne ja William Alston.<sup>20</sup>

Teistisen uskonnonfilosofian mukaan uskonnollinen kieli liittyy edustamaansa maailmaan jonkin teoreettisen rakenteen, esimerkiksi juuri niin sanotun luonnollisen teologian oletusten välityksellä. Tällöin näiden teoreettisten oletusten ajatellaan muodostavan ne intensionaaliset tekijät, jotka määrittävät kielen ja maailman välisen merkityssuhteen, siis uskonnollisen kielen semanttisen ”muodon”. Uskonnollisen kielen käsitettävyyttä perustuu vastavasti teistimin tarjoamiin selityksiin uskonnollisten termien sisällöstä (ks. kuvio 4).<sup>21</sup>

Teististä merkitysteoriaa on varsinkin mannermaisessa uskonnonfilosofiassa yritetty täydentää fenomenologisilla tarkasteluilla. Fenomenologiset merkitysentiteetit (noemat) ikään kuin rakentavat sillan kielen ja teistisen teorian olettamien olioiden

- 13 Davidson 1984.
- 14 Relaatio on internaalinen, jos relaation mitään jäsentä ei voi olla ilman relaation muita jäseniä.
- 15 Ks. ed. viite 2.
- 16 Hintikka sanoo sattuvasti: ”Jotta voisi etsiä totuutta, täytyy tietää, mitä totuus on.” Ks. Hintikka 1996, 39. Tämän voi tulkita tarkoittavan: jotta voi tietää, mitä totuus on, täytyy tietää, mikä on mahdollista. Ts. totuus on malliteoreettinen käsite.
- 17 ’Kielipeli’ on Wittgensteinin myöhäiskauden filosofian ydintermi. Sen oikein ymmärtämiseksi on tehtävä ero kahden eri toiminnon välillä: sellaisen, joka antaa meille termin tarkoittaman asian, ja sen, joka kertoo, missä kielellisessä tarkoituksessa asiaan viitataan. Ensiksi mainitut ovat varsinaisesti kielipeliin kuuluvia, koska ne määrittävät ilmaisen totuusehdot (termin deskriptiivisen merkityksen). Viimeksi mainitut taas ovat toimintoja ikään kuin kielen sisällä: kysyminen, käskeminen, väittäminen, huudahtaminen. Toiminnot ovat sidoksissa toisiinsa, esimerkiksi käskyä ei voi esittää, jollei siinä ole mukana totuusehtosidonnaista juurimerkitystä. Ks. Stenius 1972, 182–202; Hintikka 1986, 217–221.
- 18 Kun kysymyksessä on nimenomaan totuuksien kieltäminen, ajattelutapaa voidaan nimittää teologiseksi antirealismiksi, jonka semanttisen version mukaan uskonnollisille lauseille ei voi lainkaan asettaa totuusehtoja, ei puoltavia eikä kieltäviä; uskonnolliset lauseet eivät kuvaa sen enempää tosiasiallista kuin mitään kognitiivisesti mahdollista maailmaa.
- 19 Realistista kantaa koskien uskonnollisen kielen luonnetta on puolustettu usein jollakin semanttisella lisäteorialla, kuten teorialla uskonnollisten termien analogisesta merkityksestä (Tuomas Akvinolainen) tai teorialla uskonnollisten termien osittaisesta käsittämisestä metafyyssisten selvitysten avulla (Duns Scotus). Vaihtoehtona tällaisille yhtenäiseen rationaalisuuteen nojaaville teorioille on jo keskiajalta alkaen yritetty myös viitata uskonnollisen kielen autonomisuuteen ja sen merkitysten *sui generis* -luonteeseen (Robert Holkot).
- 20 Vaihtoehtona teistiselle näkemykselle ovat muun muassa Paul Tillich ja Jean-Luc Marion esittäneet, että erityisesti termin ”Jumala” merkitys on kaikkien metafyyssisten kategorioiden ulkopuolella; sen merkitys ei myöskään palaudu arkikokemukseen, vaan on *sui generis*. Näiden ajattelijoiden panos ei kuitenkaan ratkaise uskonnollisen kielen keskeisten termien merkitysongelmaa, koska he eivät tarjoa mitään kunnollista selitystä esimerkiksi termin ”Jumala” ei-metafyyssiselle merkitykselle.
- 21 Luonteva vastareaktio teistimin määraamille merkityksille on tällöin jokin ei-teistinen teoria, esimerkiksi kognitiotieteellinen, jossa uskonnolliset merkitykset rakennetaan neurotieteellisestä datasta.

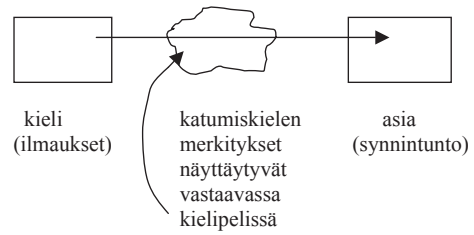


tai asioiden välille. Tällaiseen ajattelutapaan liittyy kuitenkin ongelma: miten meillä voisi olla esimerkiksi Jumalasta sellainen puhdas noema, joka ei olisi määrittynyt jo etukäteen teistisistä tai muista oletuksista käsin.

## WITTGENSTEINILAIS-PHILLIPSILÄINEN NÄKEMYS USKONNOLLISESTA KIELIPELISTÄ

Kesällä 2006 äkillisesti kuollut D. Z. Phillips on ollut merkittävin Wittgensteinin filosofiasta vaikutteita saanut uskonnonfilosofi. Åbo Akademin filosofian professori, Phillipsin ajattelun tuntija, Lars Hertzberg tekee hyvin oikeutta Phillipsin lähestymistavalle seuraavassa esimerkissään, joka koskee uskonnollisten ilmausten merkitystä. Ateistia pyydetään arvioimaan Uudessa testamentissa kuvailtua fariseuksen rukousta ja publikaanin rukousta.<sup>22</sup> Näistä jälkimmäistä pidetään kristittyjen piirissä aidosti kristillisenä, kun taas edellistä pidetään eikristillisenä tai jopa epäkristillisenä rukoilemisena. Voiko ateisti ulkopuolisena ymmärtää aidolla tavalla publikaanin rukousilmaisuja siten, että hän pystyy tekemään eron aidon ja epäaidon uskonnollisen kielenkäytön välillä? Pystyykö hän siis pohjimmiltaan ymmärtämään publikaanin käyttämän rukouskielen termien merkitystä?

Ongelma näyttää tässä syntyvän siitä, että kun publikaani puhuttelee Jumalaa, publikaanin rukoustermeillä ei näytä olevan sisäistä (internaalista) yhteyttä ainoastaan tiettyihin ulkopuolisiin, ateistin epätodellisina pitämiin kohteisiin, kuten Jumalaan, vaan myös rukoilijan omaan identiteettiin ja elämänmuotoon. Publikaani tunnistaa rukouksessa itsensä jonakin, nimittäin ihmisenä tietystä elämänmuodosta ja tämä tunnistus on osa rukouksen kielellisten ilmausten merkitystä. Juuri tämä sisäinen yhteys identiteettiin ja elämänmuotoon näyttää kuuluvan publikaanille aitona uskovaishenä; sitä ateistilla ei ole.<sup>23</sup> Jos rukoilijan identiteetti ja elämänmuoto ovat olennainen osa rukoustermien merkitystä, näyttää siltä, ettei ateisti voi oikein ymmärtää publikaanin rukouksen aitoa uskonnollista sisältöä. Wittgensteinin ja Phillipsin uskonnonfilosofian näkökulmasta publikaanin käyttämällä sanoilla ei siis ole täsmälleen samaa merkitysr-

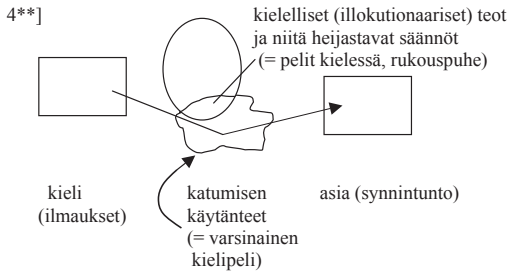


Kuvio 4\*.

kennetta kuin mitä ateisti ymmärtää niillä olevan. Uskova ja ateisti näyttävät pelaavan eri kielipelejä.

Hertzbergin esimerkissä piilevän ongelman yleisen muodon voi ilmaista kysymällä, mihin kaikkeen uskonnollisen ilmaisun on määrä liittyä sisäisesti, jotta sillä olisi aito uskonnollinen merkitys. Mikä kaikki on sellaista, että se aiheuttaa todellisen eron uskontoon osallistujan ja ei-osallistujan käyttämien ilmaisujen merkitysten välille? Miten erot voivat näkyä kielipeleissä? Onko esimerkiksi uskonnollinen tunne osa uskonnollisen ilmaisun merkitystä? Tämäntyyppisiä merkitykseen liittyviä piirteitä Wittgenstein hahmottelee puhuessaan kielipelien pohjana olevista elämänmuodoista ja vastaavasti uskonnollisen ilmaisun käyttöympäristöistä. Hän ei kuitenkaan pyri osoittamaan, mitkä kaikki välttämättömät tekijät määrittelisivät uskonnollisen ilmaisun merkityksen tyhjentävästi. Tähän kantaan Wittgensteinilla on synnä hänen oppinsa semantiikan lausumattomuudesta. Myös Phillipsin kanta semanttisen määrittelyn mahdollisuuteen näyttää olevan kielteinen. Tästä seuraa, ettei uskonnollisen kielen esittävyttä voi tarkastella muuten kuin antamalla esimerkkejä vastaavasta kielipelistä. Jos on esimerkiksi määrä ymmärtää publikaanin rukousta, on siis ”näytettävä”, miten kielipeliä sen yhteydessä pelataan. Näin saamme tietyn variaation kuviolle 4 (ks. kuvio 4\*).

Tässä yhteydessä on muistettava, etteivät kielipelit ole semanttisessa mielessä kielen sisäisiä illokutionaarisia pelejä,<sup>24</sup> vaan kielen käyttöön liittyviä inhimillisiä toimintaverkostoja, jotka luovat edustussuhteen kielen ilmaisujen ja maailman



Kuvio 4\*\*.

välille. Näin ollen katumiseen liittyvät uskonnolliset ilmaukset saavat niille tyypillisen merkityksen vain liittyessään katumiseen tyypillisesti kuuluviin toimintoihin. Toiminnan ulkopuolinen kuvaus ei siis määritä merkitystä;<sup>25</sup> merkitys määrittyy, kun se voidaan ymmärtää ikään kuin siirtoina tai askeleina tietyssä toimintaan kytketyssä pelissä. Juuri tämä oikeuttaa sanomaan, että semanttiset suhteet saateetaan voimaan kielipelin välityksellä. Voimme hahmottaa tilannetta muuntelemalla hiukan kuviota 4\* (ks. kuvio 4\*\*).

Voi tuntua kummalliselta väittää, ettei kuviossa 4\* tai kuviossa 4\*\* esiintyvää merkitystä voitaisi ymmärtää pelin ulkopuolelta käsin. Onko mahdollonta antaa riittäviä kriteereitä käytettyjen sanojen merkityksille? Eikö esimerkiksi ateisti voisi joskus tavoittaa ikään kuin sisältä päin merkityksiä, joihin liittyy samanlaista oman itsen tunnistusta kuin kristityllä? Eikö tällaisia piirteitä voitaisi kuvata riittävästi jossakin toisessa kielessä tai kielipelissä? Wittgensteinin ja Phillipsin mukaan näin ei voi tehdä, koska semantiikka on ”lausumatonta”; ei ole mitään toista kieltä (metakieltä), jossa johonkin alkuperäiseen kielipeliin kuuluva merkitys voitaisiin määrittellä. Koska kielipelit manifestoituvat suhteellisen säännönmukaisina käytänteinä, ei irrallisina ja yksittäisinä tapauksina, näyttää kuitenkin siltä, että juuri säännönmukaisuus antaa mahdollisuuden määrittää semanttisia suhteita, edellyttäen että semanttinen sääntö voidaan ilmaista. Sekä Wittgenstein että hänen vanavedessään Phillips suhtautuivat kuitenkin torjuen ajatukseen kielipelejä koskevien sääntöjen ilmaistavuudesta. Syynä oli

Wittgensteinin vakaumus, että itse kielipelit ovat primäärisempiä kuin niitä kuvaavat säännöt.

## PHILLIPSIN PULMA

Jos emme voi lausua julki esimerkiksi uskonnollisen kielipelin sääntöjä, näyttää siltä, että sen kaltaista kielipeliä pelataan sokeasti. Mutta silloin voi sanoa, että jos emme voi mitenkään vertailla erilaisten kielipelien sääntöjä, emme tiedä, ovatko ne toisistaan riippuvaisia vai ei. Emme tiedä, onko uskonnollinen kielipeli riippumatonta jostakin muusta kielipelistä, emmekä sitäkään, miten uskonnollisen kielen autonomia suhtautuu uskonnollisen kielipelin ilmaistavuuteen. Fideismi näyttää vaanivan kanta-päällä. Phillips on itse ankarasti arvostellut teististä semantiikkaa siitä, että uskonnollisen kielen merkitykset sidotaan ”foundationalistisiin” filosofisiin argumentteihin. Mutta voiko hän itse kokonaan välttää häneen kohdistetun syytöksen fideismistä? Kritiikin mukaan hän juuri edustaa uskonnollisen kielen irrottamista täysin autonomiseksi kielipeliksi, jolloin hän joutuisi relativistien leiriin.

Kriitikot eivät yleensä huomaa ongelman ydintä, koska he eivät tavallisesti tee eroa semanttisen ja tietoteoreettisen fideismin välillä. Ongelma ei ole siinä, että Phillips pelastaa uskonnollisen kielipelin tekemällä uskonnollisista väitteistä autonomisesti tiedettyjä totuuksia – tämän mahdollisuudenhan Phillips itse torjuu. Ydin on siinä, ettei Phillips tarjoa mitään systemaattisia välineitä tarkastella, miten uskonnollisen ilmauksen semanttiset suhteet vertautuvat joihinkin muihin merkityssuhteisiin. Tämä puolestaan aiheutuu siitä, että Phillips on turhan uskollinen Wittgensteinin seuraaja. Witt-

22 Ks. Hertzberg 2000, 114–135.

23 Tämä näyttää tulevan kiinnostavasti lähelle Heideggerin erotteluja: Zuhandensein, Vorhandensein ja Dasein. Ks. Heidegger 1982. Samanlaisiin piirteisiin viittaa myös Paul Griceen ”implicatures”. Ks. Grice 1991.

24 Esimerkiksi rukous kielellisenä tekona voidaan ymmärtää illokutionaariseksi aktiksi, mutta rukoilemisen kielipeli ei tyhjenny tähän niin kuin esimerkiksi Vincent Brümmer antaa ymmärtää. Vrt. Brümmer 1981, 9–33.

25 Vrt. Davidson 1984.



genstein nimittäin itse oli – kuten Hintikka asian ilmaisee – ”semantiikka ilman semantiikkaa”, koska hän ei uskonut, että semanttisia suhteita voitaisiin millään tavalla määritellä kielessä.<sup>26</sup> Filosofia voi vain ”näyttää” (show) semanttisia suhteita, muttei ”lausua julki” (say) niitä. Samassa hengessä Phillips viittaa usein siihen, että kun on ”näytetty”, miten uskonnollista kielipeliä pelataan, on tehty kaikki, mitä uskonnonfilosofiassa tarvitsee tehdä: uskonnonfilosofia ”jättää kaiken ennalleen” (leaves everything as it is).<sup>27</sup> Juuri tämä jättää myös avoimeksi, onko uskonnollinen kieli autonomista vai ei. Näin syytökseen fideismistä ei anneta semanttisessa mielessä kunnollista vastausta, vaikka tietoteoreettinen relativismi torjutaan.

Menonin paradoksin kannalta tämä merkitsee, että yritettäessä tuntea ilmauksen merkitys ilmauksen totuusehtojen perusteella ilmauksen totuuden katsotaan ”pitävän huolen itsestään”. Uskonnollinen ilmaisu puhuu, mistä puhuu ja sillä siisti. Sen totuusehdot eivät vertaudu systemaattisesti mihinkään muihin totuusehtoihin; kenties tyydymme korkeintaan sanomaan, että ne eivät ole mitään muita totuusehtoja. Vaikka uskonnollinen kielipeli on se intensionaalinen aines, jonka ”läpi” kielen ja puheena olevan asian välinen merkityssuhde asetuu, ei suhdetta kuitenkaan voida määritellä, koska emme voi astua uskonnollisen kielen ulkopuolelle testaamaan, vastaako kieli sitä, mistä se puhuu. Semantiikka on tässä mielessä ”lausumatonta”. Näin uskonnollisen kielen esittämät tai edustamat asiat jäävät uskonnollisten kielipelien määrittelemättömiksi korrelaateiksi.

Mutta tästä näyttää seuraavan ongelma Phillipsille itselleen. Jos uskonnollisen ilmauksen semantiikkaa ei voida määritellä, kuinka Phillips voi sanoa, että esimerkiksi teistinen kielipeli on jollakin tavalla uskonnollisesti väärää tai epäaitoa kielenkäyttöä? Tässä Phillipsin lähestymistapa alkaa pelottavasti muistuttaa sitä, mitä voi sanoa myös fenomenologian vakavaksi puutteeksi: ilmiön ”eideettisessä reduktiossa” ei löydetä rajaa objektin ”noemaattisen” tarkastelun ja ilmiötä tarkastelevan subjektin välille.<sup>28</sup>

## OVATKO KIELIPELIT MÄÄRITTÄMÄTTÖMIÄ?

Phillipsin lähestymistavan rajoitus tulee selvimmin esiin, kun tarkastellaan merkityksen määrittävyyttä ja totuuden ilmaistavuutta yleisesti. Hänen kantansa on täysin johdonmukainen, jos lähdetään yhden maailman oletuksesta kaikkien merkitysten tulkintalueena. Lisäksi hänen analyysinsä puree sikäli kuin meidän ei tarvitse sanoa mitään uskonnollisen puheen mahdollisista käyttötilanteista, vaan ainoastaan ottaa esille aktuaalisessa maailmassa jo toteutuneita kielen käyttötapauksia. Heti kun meidän pitäisi ulottaa uskonnollisten merkitysten analyysi yli annettujen tapausten (annetun maailman), meillä täytyy olla välineitä tarkastella näitä ”kontrafaktuaalisia”, siis vain mahdollisia tilanteita.<sup>29</sup> Mutta mahdollisten tilanteiden lukuun ottaminen edellyttää kykyä pelata peliä yllättävässä ja uudessa tilanteessa. Toisin sanoen, meidän täytyy kyetä seuraamaan peliä määrittävää sääntöä yli sen, minkä näemme toteutuneeksi. Ongelma on sama kuin tilanteessa, jossa meitä pyydetään jatkamaan jotakin numerosarjaa. Jatkaminen on mahdollista heti kun oivallamme, miten jokin numerosarja jatkuu. Juuri tässä on lähtökohta Phillipsin analyysin laajentamiselle. Jos kielipelin säännöt ymmärretään funktioina, meidän on yksinkertaisesti tunnettava nuo funktiot.

Kaikkea ei siis tarvitse ”jättää ennalleen”, jos uskonnollisen kielen semantiikassa sallitaan merkitysten perustuvan mahdollisia asiantiljoja toisiinsa yhdistävien sääntöjen (funktioiden) tuntemiseen ja eksplikoimiseen.<sup>30</sup> Tavoittamalla säännön, jonka perusteella ilmauksen tarkoittama asia on tosi tiettyssä joukossa mahdollisia asiantiljoja, olemme löytäneet annettua yksityistapausta yleisemmän merkityksen. Tämä avaa oven uskonnollisen kielen semantiikan systemaattiselle tarkastelulle. Meidän pitää vain pukea uskonnollisten kielipelien sisältämät säännöt sellaiseen muotoon, josta seuraa, ettei meidän ole välttämätöntä joutua tappiolle minkään vastasiirron seurauksena. Jos kykenemme tähän, edustamme uskonnollisen kielen kompetenttia käyttöä. Yritän seuraavassa jaksossa antaa suunta-aviivat siitä, miten kompetentti uskonnollinen puhe on hahmotettavissa.

Edellä kysyttiin, mihin kaikkeen uskonnollinen merkitys sisäisesti (internaalisesti) liittyy. Alustavana vastauksena kysymykseen voi ensinnäkin sanoa, ettei uskonnollisen kielen systemaattisen analyysin kannalta edes ole tarpeellista tuntea aivan kaikkea. On riittävää tuntea joitakin olennaisia ja mahdollisesti jopa toisistaan riippumattomia kielipelejä, jotta uskonnollisen kielen semantiikkaa päästäisiin systemaattisesti rakentamaan. Tilanne vastaa sitä, mistä niin sanotussa mahdollisten maailmojen semantiikassa on yleisemminkin kysymys. Jos merkitys on intensionaaliselta puoleltaan funktio (jonka argumentteina ovat mahdolliset maailmat ja arvoina ekstensiot, totuusarvot), niin riittää, että voimme vaikkapa vain likiarvoisesti määrittää kyseisiä funktioita.<sup>31</sup> Tällaisia ”reseptejä” voimme tuntea tuntemalla mahdollisimman hyvin uskonnollisia käytänteitä. Ei ole mitään ennalta asetettua vaatimusta, että kaikki kohtaamamme ”reseptit” (kielipelisäännöt) olisivat yhteensopivia toistensa kanssa. Mutta ennalta voidaan kyllä nähdä, että ilman ”reseptien” kunnollista tuntemusta ei voida sanoa, mitkä ovat yhteensopivia ja mitkä eivät.

## WITTGENSTEINILAISEN USKONNONFILOSOFIAN PELITEOREETTINEN TÄYDENNYS

Miten siis Wittgensteinin ja Phillipsin semanttista panosta voitaisiin täydentää? Ei näytä olevan mitään estettä muotoilla sääntö, joka määrittää niiden mahdollisten asiaintilojen joukon, jossa uskonnollisen ilmauksen merkitys eli sen tarkoittama asia ”on kotonaan”. Tällaisten sääntöjen joukko määrittää, millä tavalla uskonnollista kielipeliä pelataan. Hertzbergin esimerkkiin sisältyvä ongelma voidaan nyt kääntää muotoon: voiko ateisti tuntea peliä määrittäviä sääntöjä siinä kuin uskovakin? Nähtävästi vastauksena on, että ateisti voi oppia uskonnollista kieltä aivan samalla tavalla kuin mitä tahansa kieltä tai kielifragmenttia voidaan oppia, tai periaatteessa samalla tavalla kuin voidaan oppia vaikkapa shakin säännöt. Määrittävien sääntöjen tunteminen ei kuitenkaan tee kenestäkään hyvää shakin pelaajaa. Näin on siksi, että määrittävät säännöt eivät vielä sano, miten uskonnollista kielipeliä pelataan hyvin tai onnistuneesti. Siksi määrittävät säännöt

eivät tarkkaan ottaen riitä antamaan uskonnollisen lauseen totuusehtoja. Jos kuitenkin aitoja uskonnollisia merkityksiä on olemassa, täytyy myös olla olemassa sellaisia sääntöjä uskonnolliselle kielipelille, jotka sanovat, miten peliä pelataan hyvin.<sup>32</sup> Näitä sääntöjä voimme nimittää uskonnollisen kielipelin strategiseksi säännöiksi. On selvää, että niin kuin määrittelevät säännöt niin myös strategiset säännöt vaihtelevat kielipelistä toiseen. Jotkut kielipelit edellyttävät enemmän tiedollista strategiaa kuin toiset. Vaikka emme voisi määrittää uskonnollisen kielipelin strategiaa sääntöjä tiedollisesti tyhjentävällä tavalla, voimme määrittää strategioita likiarvoisesti. Näin ollen ei ole mitään periaatteellista estettä, etteikö kuka tahansa voisi myös ainakin likiarvoisesti tuntea uskonnollisten ilmausten ”totuutta” hallitse-

- 
- 26 Vaikka Tarskin tuloksesta seuraa, ettei luonnollisella kielellä ole ulkopuolista metakieltä, jossa luonnollisen kielen semantiikka voitaisiin määritellä, niin tästä ei seuraa, etteikö semanttisia suhteita voitaisi ollenkaan määritellä tai jopa määritellä kielessä itsessään. Ks. Hintikka 1996.
- 27 Ks. Wittgenstein 1963, sec. 124: ”Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can in the end only describe it. For it cannot give it any foundation either. It leaves everything as it is.” Vrt. Phillips 1993.
- 28 Juuri tämä sai Heideggerin vakuuttuneeksi, ettei Daseinissa ollut subjektista riippumattomia objekteja.
- 29 Tämä asenne voidaan yleistää koskemaan koko loogista semantiikkaa. Ks. Hintikka 2001, 55; Hintikka 1996; Hintikka & Sandu 1997, 361–410.
- 30 Wittgenstein torjui ajatuksen, jonka mukaan voisimme määrittää, miten jotakin sääntöä seurataan. Peliteoreettinen semantiikka antaa kuitenkin selkeän mahdollisuuden määrittämiselle. Merkitys voidaan ymmärtää voittostrategiana semanttisessa pelissä. Jos voittostrategia tunnetaan, tunnetaan se funktio, joka määrittää säännön seuraamisen.
- 31 Funktiosta puhuminen sisältää tässä salakarim. Jos funktion argumenttina on koko tarkasteltava maailma, mikä tahansa ko. maailman argumentti toteuttaa funktion. Sen vuoksi funktio täytyy mieluummin ymmärtää säännöksi, joka ikään kuin antaa ”reseptin” olion tavoittamiseksi maailmasta. Kaikki tällaiset ”reseptit” itse asiassa määrittävät merkityksen.
- 32 Totuusehdon määrittäminen strategisten sääntöjen avulla perustuu siihen, että totuus on yhtä kuin voitto nollasummapelissä. Voitto on tällöin ymmärrettävä tarkoitettujen tavoittamiseksi tai puheena olleen olion löytämiseksi tms. Ks. Hintikka & Sandu 1997.

malla uskonnollisen kielipelin strategisia sääntöjä. Mutta täysin itsestään selvää tämä ei ole.

Koska strategiset säännöt ovat sääntöjä, joiden avulla peli voitetaan (toisin sanoen päädytään tilanteeseen, jossa ilmaisuuden totuusehto paljastuu), voidaan strategisten sääntöjen hallinta saavuttaa (esimerkiksi shakkipelissä) harjoittelemalla ahkerasti. Vastaavasti, vaikka ateisti voi ikään kuin ulkoa päin tuntea uskonnollisen kielipelin määrittelevät säännöt, hänen pitää olla ”harjaantunut” pelaamaan uskonnollista kielipeliä kyetäkseen pelaamaan sitä strategisessa mielessä hyvin. Tämä voi olla hankalaa. Ateisti ei ehkä kohtaa oman elämänsä tilanteita tavalla, joka osoittaisi, että hän kykenee tekemään uskonnollisen kielipelin edellyttämän ”voittavan” siirron strategisessa mielessä. Tämä aiheutuu yksinkertaisesti siitä, ettei ateisti jaa sitä elämänmuotoa ja käytäntöä, joka harjaannuttaisi hänet käyttämään uskonnollista kieltä strategisessa mielessä onnistuneesti. Jos näin on, ateisti saattaa käyttää uskonnollisia ilmaisuja ainakin jossakin määrin toisin kuin uskova. Strategiselta kannalta katsoen hän tekee ”virheitä”, jos hän ei tee selvästi siirtoja, joita voi odottaa tehtäväksi uskonnolliseen elämänmuotoon sitoutumisen tai perehtymisen näkökulmasta. Vaikka hän tuntisi, miten uskonnollisen kielipelin siirtoja tehdään, hän ei pelaa peliä täysin aidosti ja ”voitto tähtäimessä”. Uskovalla sen sijaan voi olla uskonnollisessa kielipelissä ateistiin verrattuna voittava strategia. Ateistia paremmin hän saattaa tietää, mitä hänen kuuluu tiettyssä uskonnollisesti relevantissa tilanteessa sanoa eli miten hänen kuuluu jatkaa peliä. ”Voittosiirto” eli se, millä tavalla esimerkiksi termi ’Jumala’ on ’tosi’ publikaanin rukoillessa ”Jumala, ole minulle syntiselle armollinen”, voi jäädä ateistilta saavuttamatta esimerkiksi sen takia, ettei ateisti rukoile tosissaan tai jaa sitä tunnetta, jota ”voittosiirto” kielipelissä edellyttää. Termillä ’Jumala’ on silloin ateistin kielipelissä ainakin jossakin määrin eri merkitys kuin mikä sillä on publikaanin kielipelissä.

Edellä sanottu auttaa ehkä ymmärtämään, ettei ilman osallistumista uskonnolliseen elämään voi pelata hyvin uskonnollista kielipeliä. Mutta osallistuminen on ehkä vain välttämätön, ei riittävä ehto takaamaan voittavan strategian olemassaolon. Eihän pelkkä shakkiklubeissa pelaaminenkaan aina

riitä voittostrategian saavuttamiseen. Nähdäkseen paremmin, mitä siirtoja on tehtävä, ateistin olisi esimerkiksi ymmärrettävä ero aidon ja epäaidon rukoilemisen välillä. Hänen on oivallettava, että ollakseen aito uskonnollisen ilmaisuuden merkityksen täytyy olla juurtunut äärimmäiseen omakohtaiseen hätään (synnintuntoon). Tämä vastaisi pääsemistä lähemmäksi voittavan strategian tuntemista – ateisti voisi jopa oppia tuntemaan uskonnollisen kielipelin voittostrategiaan liittyvän tyyppillisen paradoksin: ”pelata hyvin” on usein yhtä kuin ”olla avuton käyttämään mitään tiettyjä sanoja”. Juuri tämä piirre tekee publikaanin rukoussanoista aitoa uskonnollista kieltä. Ateisti voisi kyllä nähdä tämän, vaikka ei osaisikaan jatkaa peliä millään aidolla tavalla.<sup>33</sup>

Kiinnostavaksi ateistin ja uskovien välisen tilanteen tekee jo aikaisemmin esittämäni kysymys, mitkä ”kaikki” tekijät itse asiassa määräävät, milloin pelaajalla on voittava strategia. Olennaista on, mikä ”voittosiirtojen” kannalta on ratkaisevaa. On tärkeitä huomata tässä yhteydessä semanttisen pelin ja tiedollisen asenteen ero. Semanttisessa pelissä ”voittosiirto” kertoo, mitä kielipelissä onnistuttiin tarkoittamaan, miten merkitys määräytyi. Mutta tällainen siirto voi olla tiedollisesti relevantti, neutraali tai irrelevantti. Tämä puolestaan ei tarkoita, etteikö ”voittosiirto” jossakin semanttisessa pelissä voisi langeta yhteen tiedollisesti onnistuneen siirron kanssa. Näin on asian laita esimerkiksi tieteen kielessä. Sen vuoksi kysymystä, mikä on ”voittosiirron” kannalta relevanttia tai irrelevanttia, ei voi ratkaista vain palauttamalla kielipelin strategia tieteen kieleen. Kielipelien strategiset ongelmat ratkaistaan pikemminkin yleisemmällä loogisella ja semanttisella tasolla.<sup>34</sup>

Ateistin pelissä on usein kysymys siitä, että vain empiirinen tieto ratkaisee. Fideistin pelissä taas kaikkia tiedollisia näkökohtia pidetään irrelevantteina. Vastakkain ovat tieteellinen foundationalisti (huom. ei fundamentalisti) ja kognitiivinen relativisti. Kummallakaan taholla ei voi tietenkään olla voittavaa strategiaa toisen pelissä, jos he pelaavat kokonaan eri pelejä. Pelien siirrot eivät silloin koskaan kohtaa. Tämä vastaisi fideistin osalta uskonnollisen kielen autonomisuutta. Ateistin osalta se vastaisi esimerkiksi yrittystä tulkita uskonnollisia

termejä luonnontieteellisesti. Ratkaisevaksi näyttää siis tulevan, milloin pelaajat tietävät pelaavansa samaa peliä. Tällaiset tilanteet ovat selvästikin joskus mahdollisia, joskus mahdottomia; kristitty ja ateisti voivat tuntea olevansa joidenkin asioiden kannalta tai elämän ja todellisuuden suhteen joskus ”samassa veneessä”, joskus ”eri aaltopituudella”. Tilanteet vaihtelevat. Eikä tilanteen tarvitse koskea vain kristittyä ja ateistia tai kristittyä ja muslimia, vaan joskus tilanne jännittyy kahden kristityn, mutta eri uskonsuuntaa edustavan henkilön välillä. Voidaan esimerkiksi ajatella, että ateisti tuntee uskonnollista kielipeliä sen eksistentiaaliselta puolelta niin paljon, että hän kykenee tekemään ikään kuin ”avuttomia” siirtoja uskonnollisessa kielipelissä maallistunutta kristittyä paremmin.<sup>35</sup> Myös monien tapakristittyjen uskonnollinen kieli koostuu tällaisista ”avuttomista siirroista”, mutta toisinaan pelitilanne on sillä tavalla ekumeeninen, että pelaaja voi tunnistaa itsensä toisen pelaajan tekemän siirron avulla. Ateisti voi esimerkiksi tunnistaa itsessään ahdistuksen, joka tulee lähelle syntiään katuvan kristityn tunnetta. Tällöin ateistipelaaja ei ole oppinut vain kielipelin määrittelevää sääntöä, vaan hän on jo oppinut hallitsemaan uskonnollisen kielipelin strategiaa. Hän tietää ainakin osapuulleen, miten peliä on jatkettava (mikä ”kuuluu asiaan”), kun tunnetaan synnintuntoa.

Hertzbergin esittämän kysymyksen voi nyt muotoilla seuraavasti. Onko voittostrategia mahdollinen uskonnollisessa kielipelissä vain siten, että jokaisen termin merkitykseen liittyy ehtona oma-kohtainen identiteettiä ja elämänmuotoa koskeva sitoutuminen tai tunne? Näyttää siltä, että tämä on vain suhteellisesti totta. Uskonnollinen kieli on kyllä joiltakin osiltaan todella sellaista, että sitä koskevan kielipelin siirrot ovat hyvin henkilökohtaisia. Osa uskonnollisten ilmaisujen merkityksestä esimerkiksi avautuu vain niin sanotun ensimmäisen persoonan näkökulmasta; merkitystä ei voi palauttaa kolmannen persoonan kieleen.<sup>36</sup> Ilmaisun merkitystä on kuitenkin mahdollista ymmärtää esimerkiksi ihmiselämän yleisten olemassaoloehtojen avulla.<sup>37</sup> Ateisti voi tuntea riittävästi joitakin eksistentiaalisia ehtoja koskevan kielipelin määritteleviä sääntöjä sekä jopa tällaisen kielipelin voittostrategiaa. Tällaista

tuntemista ei kuitenkaan voi tyhjentävästi määrittellä syntaktisesti, pelkkien sanojen avulla, koska merkitykset asettuvat semanttisesti vasta yhteydessä ei-kiellelliseen käytäntöön. Koska semanttisiin asetuksiin liittyy myös henkilökohtainen kokemus, ei uskonnollisen kielen semantiikka näytä kauttaaltaan tyhjentävän julkisesti eksplikoitaviin sääntöihin. Tämän vuoksi uskonnollisen kielipelin voittostrategiaa ei voi tyhjentävästi kirjata ulkonaisina sääntöinä. Tästä seuraa edelleen, ettei kysymystä uskovan ja ateistin voittostrategioiden kuulumisesta samaan tai eri kielipeliin voi ratkaista ennakoita, vaan dynaamisesti ja tapaus tapaukselta. Mikään ei kuitenkaan estä kartoittamista näiden kielipelien suhdetta toisiinsa sekä määrittelevien että strategisten sääntöjen osalta ainakin likiarvoisesti.

Tämä voi näyttää myönnytykseltä Wittgensteinille, Phillipsille ja Heideggerille, mutta asia on näin vain voimakkain varauksin. Myönnytyksestä ei näet seuraa uskonnollisen kielen semanttinen määrittelemättömyys eikä uskonnollisen kielen epärealistisuus. Määrittelemättömyysteesin kumoutuminen avaa mahdollisuuden uskonnollisen kielen semantiikan systemaattiselle tarkastelulle. Realismin hyväksyminen taas torjuu uskonnollisen kielen fideistisen autonomian ja relativismin. Näin ollen uskonnollisen kielen semantiikkaa on ainakin likiarvoisesti mahdollista määrittellä ja siten systemaattinen vertailu muihin kielipeleihin on myös

33 Tässä yhteydessä herää luonnollisesti kysymys, mitä kaikkea ”ateismi” voi tarkoittaa. Kyvyttömyys jatkaa peliä ko. tilanteessa ei välttämättä ole ateismia missään teoreettisissa merkityksessä.

34 Olen toisessa artikkelissa käsitellyt hiukan kysymystä strategisten siirtojen onnistumisesta uskonnollisen kielen yksilötermin ”Jumala” tapauksessa. Ks. Kirjavainen 2009.

35 Ks. Herrmann 1997, 77–94.

36 Ks. Stump 2000, 88–113 (Taneli Kukkosen suomennos 2000, 130–164); Kirjavainen 2003, 208–242.

37 ”Elämänongelma” on yksi Wittgensteinin mielenkiintoisimpia käsitteitä. Sen uskonnonfilosofista merkitystä on tuskin vielä kokonaan selvitetty. Ks. Kirjavainen 2002a, 137–151.

johonkin rajaan saakka mahdollista. Mutta jos uskonnollinen kieli voi olla periaatteessa realistista, avautuu eteen uusia ongelmia. Yksi keskeisimmistä on: jos hyväksytään realismi, miten käy kirjaimellisuuden?

## METAFORINEN MERKITYS

Uskonnollinen kieli on tunnetusti täynnä metaforia.<sup>38</sup> On ilmeistä, että uskonnollisilla metaforilla pyritään sekä kuvaamaan olioita että viittaamaan niihin.<sup>39</sup> Tämä edellyttää, että metaforat todella kykenevät representoimaan, toisin sanoen, että niillä voi olla totuusarvo. Joidenkin teoreetikkojen mukaan metaforilla ei voi olla mitään muuta totuusarvoa kuin se, mikä niille lankeaa, jos ne ymmärretään kirjaimellisesti. Jos ne taas ymmärretään näin, niiden totuusarvona on, että ne ovat aina epätosia.<sup>40</sup> Vakavaksi ongelmaksi varsinkin uskonnollisen kielen kannalta siis muodostuu kysymys, voiko metaforilla olla totuusarvoa. Jos niillä ei voi olla totuusarvoa, silloin uskonnollisia metaforia ei voi käyttää väitteiden tekemiseen realistisessa mielessä.

Luonnollisen kielen ilmausta sanotaan kirjaimelliseksi kahdessa mielessä: ensinnäkin vastakohtana kontekstuaaliselle merkitykselle ja toiseksi vastakohtana figuratiiviselle (ei-standardille) merkitykselle.<sup>41</sup> Tarkastelen tässä lähinnä jälkimmäistä. Figuratiivisista merkityksistä keskeisimpiä ovat analogiat, metaforat, metonymit ja synekdokeet. Metaforinen merkitys poikkeaa erityisesti analogiasta ja metonymiasta.<sup>42</sup> Mutta mitä metaforinen merkitys on? Seuraava määritelmä sisältää melko laajasti hyväksytyyn näkemyksen.

Kirjassaan *Metaphor and Religious Language* (1985) Janet Martin Soskice määrittelee metaforan seuraavasti:<sup>43</sup>

(M<sup>J</sup>) ”metafora” =  $\text{df}$  ”puhetapa, jolla jostakin puhutaan tavalla, joka on omiaan jollekin toiselle”

Luultavasti jokainen metaforien kanssa työskentelevä on valmis hyväksymään tämänkaltaisen väljän määritelmän. Soskice täsmentää määritelmäänsä korostamalla seikkaa, jota hän luonnehtii ”metaforan luovaksi (incremental) merkitykseksi”. Edelleen hän sanoo, että vaikka metaforat ovat ”referentiaa-

lisesti epämääräisiä”, niillä voi olla ”kuvailevaa (depicting) totuusarvoa”. Luovan merkityksensä takia metafora ei palaudu kirjaimelliseen merkitykseen (kuten analogia). Metaforan luova merkitys perustuu ”liikenteeseen” kirjaimellisen ja metaforisen merkityksen välillä. Soskicen metaforakäsityksen voi hyväksyä luovuuden osalta, mutta samalla hänen näkemystään metaforien totuudesta ja kyvystä viitata todellisiin olioihin voi parantaa. Kiinnittän siis seuraavassa huomion erityisesti kahteen kysymykseen: voivatko metaforat olla tosia ja voidaanko niitä käyttää olioiden tai asioiden identifioinnin välineenä. Lopuksi tarkastelen vielä kysymystä, miten uskonnolliset metaforat voidaan ankkuroida.

Soskicen määritelmässä (M<sup>J</sup>) ei viitata kirjaimellisen ja figuratiivisen merkityksen eroon. Tämän eron ottaminen huomioon on kuitenkin metaforien ymmärtämiseksi olennaisen tärkeää. Sen vuoksi toiseksi teoreettiseksi lähtökohdaksi voi ottaa toisenlaisen määritelmän metaforisesta merkityksestä. Määritelmä liittyy niin sanottuun malli- (MTS) ja peliteoreettiseen (GTS) semantiikkaan.<sup>44</sup> Sen ytimenä on kirjaimellisen ja metaforisen merkityksen ero.

(M<sup>H&S</sup>) Metaforinen merkitys on ei-kirjaimellinen merkitys, joka käyttää hyödykseen samanlaisuuden avulla vedettyjä merkitysviivoja vastakohtana merkitysviivoille, jotka perustuvat toisenlaisiin tarkasteluihin, esimerkiksi jatkuvuuteen.

Kun määritelmässä puhutaan merkitysviivan piirtämisestä samanlaisuuteen perustuen, ”samanlaisuus” (similarity) on ymmärrettävä adverbiaalisesti. Jokin on jotakin jonkin muun kanssa samanlaisesti.<sup>45</sup> Vastaavasti metaforiset väitteet ovat ”samanlaisesti väitteitä”; ne perustuvat dynamiikkaan, joka lähtee ensin kirjaimellisesta epätotuudesta (”Ihminen on susi”) ja kehottaa sitten tarkastelemaan subjekti- ja predikaattitermin muodostamaa väitettä samanlaisuuden (ja erilaisuuden) valossa. Metaforisen merkityksen syntymiseen ei tarvita mitään muuta kuin lähes mihin tahansa imaginaariseen samanlaisuuteen perustuvan predikaatin käyttö (esimerkiksi: ”Hän on täysi nolla”). Merkitys, joka tällä tavoin syntyy, on dynaaminen ja luova tai ”lisäävä” (in-

mental); se voi olla lähempänä tai kauempana kirjaimellista merkitystä, mutta sitä ei voi koskaan tyhjentävästi palauttaa kirjaimelliseen merkitykseen, koska se on aina jonkin tulkittsemista adverbiaalisesti samanlaisuuden avulla ilman kirjaimellisesti sovellettuja predikaatteja.<sup>46</sup> Ajatellaan esimerkiksi Romeon huudahdusta: ”Julia on aurinko.” Malliteoreettinen analyysi lauseen merkityksestä olettaa mahdollisten maailmojen joukon, jossa Julialla on adverbiaalinen samanlaisuus-ominaisuus auringon kanssa. Ajatteleminen, että tapahtuu seuraavanlainen ”luova” siirtyminen kirjaimellisesta predikaatiosta metaforiseen predikaatioon. Formaalisesti voimme esittää asian seuraavasti (”A” = aurinko, ”j”) = Julia, ”similiter” = samanlaisesti, ”similitor” = samanlaisuusoperaattori):

(1) A(j),

lauseke sanoo, että Julialla on kirjaimellisena ominaisuutenaan olla aurinko. Tästä siirrymme adverbiaaliseen predikaatioon lausekkeella,

(2) A<sup>similiter</sup>(j),

joka sanoo, että Julialla on ominaisuutenaan olla jotakin samanlaista auringon kanssa. Tämän lausekkeen voi puolestaan tulkita relaatioksi,

(3) similiter(A,j),

joka sanoo, että Julian ja auringon välillä vallitsee samanlaisuusrelaatio. Emme voi kuitenkaan ymmärtää tätä relaatiota ontologisesti, koska Julia (persoona) ja aurinko (materiaalinen kappale) kuuluvat osittain eri ontologisiin kategorioihin. Tämän vuoksi relaatio on ymmärrettävä intensionaalisesti ilman oletusta fyysisessä maailmassa aktualisoituvasta relaatiosta. Voimme nimetä

levat vahvasti eri ihmisten tai eri lajien välillä. Jos koirilla olisi hajukieli, olisi se suunnattomasti rikkaampi kuin ihmisten hajukieli. Ks. Kirjavainen 2002, 120–142. Metaforinen merkitys voi syntyä monella tavalla: poikkeava predikaatio, erityinen konteksti, laajempi kertomuksellinen ympäristö.

39 Jumalaa sanotaan ’isäksi’, ’äidiksi’, ’kuninkaaksi’, ’tuomariksi’, ’vuoreksi’, ’kallioksi’, ’mereksi’, ’rakkaaksi’, ’ystäväksi’, ’paimeneksi’, ’vapauttajaksi’, ’suojelijaksi’, ’pimeydeksi’, ’yöksi’ jne. Vastaavasti Jeesusta sanotaan ’sulhaseksi’, ’aviomieheksi’, ’Herraksi’, ’elämäksi’, ’tieksi’, ’päämääräksi’, hän on ’elävä vesi’, ’elämän lähde’, ’tosi viinipuu’ jne. Mystiikan rukouksissa henkilön sanotaan ’suutelevan Jeesuksen huulia’; samoin uskonnollista kokemusta kuvataan ’sateena’; yhteyttä Jeesukseen ilmaistaan, että se on kuin ’vesipisara, joka sulautuu paljoo viiniin’. Kristitty saattaa olla ’putki’ tai ’säiliö’ tai ’kanava’. Katumus on kuin ’olla lyötynä’ tai ’piirittetyinä’; oikeata hengellistä asennetta nimitetään ’alastomuudeksi’ tai ’avioliitoksi’; kastetta ’veden kautta kuolemiseksi’ jne.

40 Ks. Davidson 1978, 29–44.

41 Ensiksi mainitussa mielessä ilmauksella sanotaan olevan kirjaimellinen merkitys, kun ilmauksen totuusehtoihin ei vaikuta puhujan tarkoitus tai kuulijan käsitys. Viimeksi mainitussa mielessä ilmauksella on kirjaimellinen merkitys, kun se puhuu olioista tai asioista suoraan sellaisina kuin niiden oletetaan todellisuudessa olevan.

42 Analogia on merkitys, jossa rinnastetaan kahden asian tai olion ominaisuuksia luettelemalla, mitkä ovat niille yhteisiä (tai missä suhteessa jokin on samanlaista). Metaforassa tällaista rinnastusta ei voi tyhjentävästi suorittaa, koska metaforassa on relevanttia myös ottaa huomioon erilaisuudet. Metonyymistä taas metafora eroaa siinä, että metonyymi edellyttää aina jonkin kausaalisen tai muun tosiasiallisen yhteyden siihen asiaan, josta metonyyminen merkitys ilmaistaan. Metafora puolestaan ei tällaista edellytä. Esimerkiksi puhe Lapista ’kultamaana’ ei ole niinkään metafora kuin metonyymi, koska kullin ja Lapin välillä on tosiasiallinen yhteys. Jos ’Lappi kultamaana’ ajatellaan metaforaksi, sillä on selvästi metonyymistä poikkeava merkitys.

43 Ks. Soskice 1985, 15; vrt. Kittay 1987.

44 Ks. Hintikka & Sandu 1990, 60: ”Metaphoric meaning is nonliteral meaning which utilizes meaning lines drawn by similarity in contradistinction to meaning lines based on other considerations, such as continuity.” Merkitysviiva on kuviteltu viiva, joka määrää, mistä ilmaisumme puhuu eri mahdollisissa asiantiloissa. Mahdollisten maailmojen olioita yhdistää myös ”maailmanviiva”, so. viiva, joka takaa, että ilmaisussa mainittu olio on sama eri mahdollisissa maailmoissa. On tärkeitä lisäitä, että metaforan tapauksessa myös erilaisuus määrää merkitysviivaa.

45 Englannin ”by virtue of similarity” voidaan ymmärtää samalla tavalla kuin latinan *verum similiter* (*imaginabiliter, secundum quid*) vastakohtana *verum simpliciter*.

46 On kuitenkin tärkeitä muistaa, ettei mikä tahansa aina käy. Jos sanotaan esim. ’taivas itkee’, tämä metaforinen lause on epätosi (tai ainakin soveltumaton), jos on kirkas auringonpaiste. Metaforan totuusehdot ovat siis tässä samat kuin kirjaimellisen lauseen ’sataa’ totuusehdot.

38 Metaforat on syytä erottaa epämääräisistä merkityksistä esim. ’kasa’, ’köyhä’, ’vanha’ jne. Epämääräisiksi tulkittuina uskonnollisten termien merkitys saattaisi muistuttaa esimerkiksi hajutermien kaltaisia merkityksiä; ne vaihte-



”similiter”-relaation intensionaaliseksi operaatoriksi (similitor), jolloin saamme jo erittäin hyvin kontekstia huomioivan ja realistisen analyysin metaforiselle merkitykselle:

(4) Similitor(A,j).

Kaava (4) ottaa huomioon, että metaforisessa merkityksessä on aina kysymys luovasta merkityksestä, joka perustuu sekä puhujan (Romeon) suorittamaan samanlaisuus-tarkasteluun Juliasta ja aurin-gosta että puhujan ja kuulijan yhteiseen kielelliseen instituutioon. Kyseinen instituutio on metaforisen merkityksen pragmaattisena pohjana. Mutta mikään ei sodi metaforien totuutta tai totuusehtidonnaista semantiikkaa vastaan.

## TOTUUS JA IDENTIFIIOINTI

Adverbiaalisuuteen vetoamalla on helppo ymmärtää, ettei aktuaalista maailmaamme tarvitse kuvailla vain joukolla kirjaimellisia totuuksia, vaan sitä voidaan kuvailla lukemattomilla samanlaisuus-totuuksilla, toisin sanoen totuuksilla, joissa ei väitetä jonkin predikaatin kuuluvan jollekin suoraan, vaan samanlaisesti, samanlaisuus-relaation välityksellä. Mitä hankalampaa tarkasteltavana olevaa aluetta on käsitteellistä suoraan kirjaimellisesti kokemustiedon avulla, sitä varmemmin turvaututaan samanlaisuus-merkityksiin. Ei ihme, ettei vain uskonnossa, vaan myös esimerkiksi kvanttifysiikassa vilisee viljalti metaforisia termejä (esimerkiksi ”lumo”).

On helppo löytää esimerkkejä sen tukemiseksi, että metaforilla voidaan esittää totuuksia maailmastamme ja identifioida sen asukkeja. Joku voisi esimerkiksi kuvata Saddam Husseinia ilmaisulla ”se Hitler”. Kuvauksen takana on eräänlainen kielellisen käyttäytymisen instituutio: metaforan asettamisinstituutio. Instituutio voi asettaa kyseisen sanonnan kieliyhteisön käyttöön, jos kuvausta pidetään osuvana. Joskus jälkeenpäin katsoessaan televisiuutisista, miten amerikkalainen lääkäri kaivelee Saddamia suuta, katsoja voisi virkkoa toiselle huoneessa olevalle: ”Hitler ei varmaan tunne oloaan kotoisaksi.” Kuulijan ei olisi millään tavalla vaikeata tietää, kenestä puhutaan, edellyttäen että

aikaisempi metaforainstituutioon kuuluva Saddamia ”ristiminen” Hitleriksi olisi hänelle tuttu ja hyväksyttävä kuvaus. Kuvauksen predikaattitermi ”kotoisa” on ymmärrettävä kirjaimellisesti ja subjektitermi ”Hitler” metaforisesti. Silti on selvää, ettei metaforisella subjektitermillä ”Hitler” ole tässä yhteydessä vain kuvailevaa tehtävää, vaan viittaava tehtävä; termi ”Hitler” ei vain luo Saddamista hitlermäistä kuvausta, vaan viittaa Saddamiin. Siten on totta, että metaforia voidaan käyttää täysin luontevasti sekä identifioimaan olioita kuvausten avulla että viittaamaan olioihin. Edellytyksenä on, että metaforainstituution asettamat totuusehdot tunnetaan (tiedetään kenestä puhutaan nimellä ”Hitler”). Kaiken kaikkiaan ei siis ole mitään estettä, etteikö metaforinen kieli voisi toimia maailmaa koskevan kanssakäymisen ja informaation (identifioinnin ja kuvaamisen) välineenä.<sup>47</sup>

Voimme helposti nähdä, että edellä mainitut näkökohdat soveltuvat myös uskonnollisiin metaforiin. Voimme esimerkiksi tietyn uskonnollisen tradition piirissä identifioida henkilön käyttämällä sanontaa ”tosi viinipuu”, edellyttäen että tämä metaforinen kuvaus tunnetaan tradition piirissä. Näinhän asianlaita on Uuden testamentin tekstissä; Jeesus Nasarettilainen on siellä tosi viinipuu. Jos kristilliseen traditioon kuuluvalta henkilöltä kysytään: ”Mikä on sinun hengellisen elämäsi pohja?” henkilö saattaisi vastata: ”Olen oksastettu tosi viinipuuhun.” Kun nyt metaforainstituutio on antanut merkityksen sanonnalle ”tosi viinipuu”, tällainen vastaus tyydyttää sekä identifioinnin että referenssin ehdot; ei synny minkäänlaista ongelmaa, kehen henkilö vastauksellaan viittaa. Hän kertoo selvästi, että Jeesus Nasarettilainen on hänen uskonnollisen elämänsä pohja.<sup>48</sup>

## METAFORAN ANKKUROINTI

Jos metaforinen merkitys perustuu samanlaisuus-relaatioon (ja erilaisuus-relaatioon), se kuitenkin edellyttää aina vastausta kysymykseen: samanlainen (erilainen) – minkä suhteen? Tämä tarkoittaa yksinkertaisesti, että jokaisella metaforisella merkityksellä on oltava lähtökohtanaan jokin standardi merkitys, jonka suhteen samanlaisuus asettuu eli jonka suhteen ”samanlaisuus-maailmoja” voidaan yhdis-

tää merkitysviivoilla toisiinsa. Tällaista operaatiota nimitetään metaforan ankkuroinniksi. Vaikka ankkurointina oleva merkitys on useimmiten jokin niin sanottu kirjaimellinen merkitys, sen ei tarvitse olla merkitys, joka viittaa suoraan aktuaaliseen maailmaan; yhtä hyvin ankkurointina voi olla jokin tunnettu fiktiivinen merkitys. Tästä seuraa pari tärkeätä näkökohtaa: ankkuroinnin tuntemisen ei tarvitse olla välttämättä ainakaan luonnontieteellistä eikä sen tarvitse perustua pelkästään kielelliseen kompetenssiin. Pikemminkin ankkuroinnin toimimisen edellytyksenä on koko kulttuuria koskeva yleistieto. Tätä valaisee seuraava Hintikan ja Sandun tarjoama esimerkki.<sup>49</sup>

Ajatelkaamme että jostakusta sanotaan ”Hän on tosi Einstein”. Tiedämme, että Einstein tyypillisine lahjakkuuspiirteineen oli todellinen henkilö. Metafora näyttää siis ankkuroidulta aktuaaliseen historiaan. Metaforinen merkitys voi kuitenkin poiketa ankkurointinsa puolesta historiallisesta totuudesta. Tiedämme nimittäin, ettei todellinen Einstein ollut aivan niin loistokas matemaatikko kuin yleisesti luullaan. Jos nyt nimenomaan jostakusta matemaatikosta sanotaan että hän on tosi Einstein, niin tämän metaforan ankkurointina ei olekaan todelliseen Einsteinin liittyvä merkitys, vaan merkitys, joka perustuu ihmisten yleiseen, mutta pohjimmiltaan fiktiiviseen käsitykseen Einsteinista loistavana matemaatikkona. Koska tämä yleinen fiktio on kuitenkin kaikille tuttu, voimme soveltaa siihen ankkuroitua metaforaa mielekkäästi jopa Einsteinin itseensä sanomalla ”Einstein ei ollut mikään Einstein”. Tämä kirjaimellisesti ristiriitainen lause osoittaa, että ankkuroinniksi kelpaa lähes mikä tahansa merkitys, joka vain on riittävän tuttu kielen puhujille. Sama koskee uskonnollisia metaforia.

Sanottaessa esimerkiksi, että Jumala on Isä, taroituksenamme on lähteä liikkeelle kirjaimellisesti ymmärretystä predikaatista ’isä’. Ei-standardi metaforinen merkitys syntyy olettamalla joukko asiaintiloja, jotka liittyvät kirjaimelliseen merkitykseen vain samanlaisuuden (ja erilaisuuden) välityksellä. Nämä asiantilat ovat ”samanlaisuus-maailmoja”, jotka sisältävät jotain samanlaista – mutta myös jotain erilaista – kuin ne maailmat, joissa termillä ’isä’ on kirjaimellinen merkitys. Pudotamme pois

noista maailmoista esimerkiksi mahdollisen implikaation, että ’isä’ Jumalasta puhuttaessa voisi sisältää merkityksen ’isoisä’; sanomme siis että Jumala on Isä, mutta emme, että Jumala on isoisä, vaikka kirjaimellisessa merkityksessä jokaisella isällä on (ainakin ollut) isoisä. Metaforinen merkitysviiva (samanlaisuusviiva) on siis selvästi ei-standardi. Vaikka ankkurointina on kirjaimellinen maallinen kielenkäyttö, uskonnollinen konteksti määrää, miten ei-standardi merkitysviiva piirretään. Uskonnollisen kielen kompetentti puhuja tietää, mitä ”isän” samanlaisuusmerkitys pitää sisällään Jumalasta puhuttaessa. Kysymys ei kuitenkaan ole ikään kuin uudesta kirjaimellisesta merkityksestä, joka olisi saatu muokkaamalla sanan ’isä’ kirjaimellista merkitystä. Jos näin tapahtuisi, meidän olisi ymmärrettävä Jumala ’Isänä’ kuolleeksi metaforaksi, kuten esimerkiksi ’kirjan lehti’. Tästä ei ole kysymys; monissa uskonnoissa ’Jumalaa’ ei voi korvata ’Isällä’. Metaforisen ilmauksen ’Isä’ ankkurointi kirjaimelliseen ’isään’ edellyttää siis erityisen tradition piiriin kuuluvan adverbiaalisen samanlaisuustarkastelun.

Metaforinen merkitys voi kuitenkin joskus myös siirtyä uskonnosta ei-uskonnolliseen kieleen. Ankkurointi on silloin uskonnossa, mutta samanlaisuus-relaatio yhdistää siihen jotakin sekulaaria. Jos joku sanoo ei-uskonnollisessa kontekstissa toi-

---

47 Davidson ajatteli, että kaikki metaforat on voitava kääntää kirjaimellisiksi ja sellaisina ne ovat aina epätosia lauseita. Ricoeur puolestaan esitti, ettei metaforilla ole tarkkaa referenssiä. Sekä Davidsonin että Ricoeurin teoria on virheellinen. Ks. Davidson 1984, 245–264; Ricoeur 1981, 151.

48 Ilmaus ”Olen oksastettu tosi viinipuhun” ei ole kuitenkaan ekvivalenttinen ilmaukselle ”Jeesus on uskonnollisen elämäni pohja”. Kysymys ei ole käännöksestä. Metaforisuus ei myöskään perustu kielelliseen tekoon. Tämän vuoksi John Searlen tai Paul Ricoeurin metaforateoriat ovat harhaanjohtavia. Kysymys ei ole ”puheaktin” luomasta merkityksestä, vaan ei-standardista tavasta kuvata olioita ja viitata niihin.

49 Ks. Hintikka & Sandu 1990, 68.

sesta henkilöstä 'Oi, mikä ihanan suuri syntinen, ilmaisu voi olla metaforinen siten, että sen kirjaimellisena ankkurointina on kristillinen puhe syntisestä ihmisestä, mutta todellisuudessa ilmaisu on muuttunut sekulaariksi metaforaksi. Näin voi olla siksi, että kielellisessä instituutiossa predikaatin 'syntinen' käyttö on liitetty aivan eri yhteyteen kuin alkuperäisen uskonnollisen merkityksen mukaiseen. Silloin syntisyydestä ei puhuta Jumalaa vastaan rikkomisenä, vaan "mediaseksikkäänä" käyttäytymisenä. Tällöin alkuperäinen ja kirjaimellinen ankkurointi on enää vain historiallinen lähtökohta termin 'syntinen' nykyiselle metaforiselle merkitykselle. Termillä 'syntinen' voi kuitenkin olla myös uusi kirjaimellinen merkitys, joka on syntynyt edellisestä sekulaarista metaforisesta merkityksestä. Uusi kirjaimellinen merkitys voi tarkoittaa yhtä hyvin samaa kuin 'rietas' tai samaa kuin 'vapaamielinen', jolloin 'syntinen' on muuttunut kuolleeksi metaforaksi. Kiinnostavinta tällaisissa tapauksissa on kuitenkin se, että ankkuroinnit ja metaforat näyttävät todella olevan aina kulttuurisessa liikkeessä. Uskonnollisten metaforien kannalta tämä voi olla kohtalokasta. Kaiken kaikkiaan on oltava historiallisesti tarkka yrittäessä paikantaa ankkurointia; kulttuurikehitys voi kääntää ankkuroinnit pääläelleen. Tästä on teologian historiassa valaisevia esimerkkejä.

#### KIRJAIMELLISUUDEN KUPERKEIKKA?

Uskontunnustuksessa sanotaan muun muassa "– syntyi neitsyt Mariasta" ja "– astui alas tuonelaan". Jos uskontunnustuksen laatijoilta kysyttäisiin, ovatko nuo ilmaiset totta kirjaimellisesti vai metaforisesti, he luultavasti vastaisivat, että ne ovat kirjaimellisesti tosia. Mutta heidän käsityksensä kirjaimellisuudesta ei todennäköisesti vastaisi lainkaan meidän käsitystämme kirjaimellisuudesta. Meidän erottelumme kirjaimellisen ja ei-kirjaimellisen totuuden välillä olisi heille todennäköisesti aivan erilainen tai jopa joiltakin osin käsittämätön. Kiinnostavaa on tällöin seuraava ongelma. Oletetaan jonkun sanovan, ettei Jeesuksen neitseestä syntyminen voi olla totta, koska se ei ole kirjaimellisesti totta. Henkilön taustaoletuksena on tällöin kirjaimellisuuden ankkuroiminen naisen fysiologiaan eli oletus, että tietyt fysiologiset seikat kumoavat

neitseestä syntyminen mahdollisuuden. Toinen henkilö puolestaan sanoo, ettei hänellä ole mitään vaikeuksia uskoa neitseestä syntyminen, koska se on metaforinen totuus, ei kirjaimellinen. Oletetaan, että näillä kahdella henkilöllä on sama käsitys kirjaimellisesta merkityksestä eli ankkuroinnista, jonka pohjalta neitseestä syntyminen totuutta tarkastellaan. Kumpikin pitää neitseestä syntymistä tässä kirjaimellisessa fysiologisessa merkityksessä epätotena. Erona on, että viimeksi mainittu henkilö hyväksyy neitseestä syntyminen todeksi metaforisessa merkityksessä, kun taas ensiksi mainittu hylkää myös metaforisen totuuden. Kumpi näistä henkilöistä on lähempänä uskontunnustuksen laatijoiden käsitystä neitseestä syntyisestä? Tämä riippuu juuri siitä, mitä uskontunnustuksen laatijat pitivät kirjaimellisena ja mitä metaforisena tulkintana. Niin kuin sanoin, vastaus olisi todennäköisesti, että heidän mielestään kysymys oli kirjaimellisesta totuudesta. Mutta mitä kirjaimellisuus heidän käsityksissään tarkoitti? Mitä oli siihen verrattuna metaforinen merkitys?

Todennäköisesti neitseestä syntyminen kirjaimellisuus oli heille jotakin paljon diffuusimpaa kuin meidän pelkästään fysiologiaan perustuva käsityksemme.<sup>50</sup> He saattoivat pitää yhtä kirjaimellisena fysiologiaan nojaavaa tulkintaa kuin ei-fysiologisiin tai puhtaasti hengellisiin piirteisiin nojaavaa tulkintaa. Jos näin oli, silloin meidän metaforinen merkityksemme voi itse asiassa olla lähempänä heidän kirjaimellista merkitystään kuin merkitystä, jota he mahdollisesti pitivät pelkästään metaforisena tulkintana. Mitä tapahtuisi, jos uskontunnustuksen laatijoiden käsitystä neitseestä syntyisestä voitaisiin testata? Ei tietenkään ole uskottavaa, että he eivät pitäisi fysiologiaa seikkoja välttämättöminä ehtoina neitsyydelle. Mutta saattaisi hyvinkin olla, että heidän listansa Jeesuksen neitseestä syntyminen riittävistä ehdoista toisi heidät melko lähelle meidän metaforista kantaamme. Heidän oletuksensa, mitä termillä 'syntyä neitseestä' kirjaimellisesti tarkoitetaan, saattoi olla loogisesti yhtä riippuvainen fysiologisista kuin hengellisistä seikoista. Jos näin oli, ei ilmauksen 'syntyä neitseestä' kirjaimellista merkitystä voi irrottaa esimerkiksi ajatuksesta 'syntyä suostumisesta Jumalan tahtoon'. Jos koko fysiologi-

aan perustuva teorianne kirjaimellisuudesta siirrettään pois uskontunnustuksen kirjoittajien ulottuvilta (niin kuin on tehtävä), tulee paljon helpommaksi ymmärtää, että heidän koko käsityksensä neitsyydestä saattoi olla aika kaukana meidän fysiologisesti eriytyneestä käsityksestämme.<sup>51</sup> Heidän käsityksensä saattoi korostaa ei-fysiologisia puolia, jotka määräsivät kirjaimellisuutta paljon enemmän kuin fysiologiset näkökohdat. Jos näin on, niin heidän kielenkäyttöönsä sisältyneet totuusehdot neitseestä syntymiselle saattavat tulla aika lähelle sitä, mitkä ovat meidän totuusehtomme vastaavalle metaforalle. Oliko näin, on tietenkin historiallisen tutkimuksen avulla tarkemmin selvitettävä. Joka tapauksessa huomaamme tällaisten esimerkkien avulla, että kielellisten merkitysten historia on täynnä liikettä kirjaimellisten ja metaforisten totuusehtojen välillä. Meidän erottelujemme suora projisointi menneisyyteen saattaa sisältää vääriymmärryksen, joka perustuu metaforan anakroniseen ankkurointiin.

## USKONNOLLISET METAFORAT ILMOITUKSENA

Kysymys ankkuroinnista johtaa toisinaan omalataisiin ratkaisuyrityksiin. Kiinnostava esimerkki tästä on Lutherin metaforateoria.<sup>52</sup> Siinä problematisoidaan kysymys ankkuroinnin sijoittumisesta, toisin sanoen minkä suhteen voidaan puhua kirjaimellisesta ja metaforisesta merkityksestä. Lutherin mukaan puhe Kristuksesta 'tosi viinipuuna' on luonnollisessa kielessä metaforista puhetta. Mutta teologian "uudessa kielessä" se on kirjaimellista puhetta. Tästä seuraa, että teologisen kielen näkökulmasta sanan 'viinipuun' luonnollinen merkitys (että se on tietty kasvi) on metaforinen. Lutherin teoriasa siis ankkurointi vaihtaa paikkaa. Tämä kuitenkin paljastaa vaikeuden.

Ajatellaan metaforaa 'Jumala on isä'. Tavallisesti metaforisessa ilmaisussa on joko kirjaimellisesti ymmärretty subjektitermi ja metaforinen predikaattitermi tai päinvastoin. Harvoin on niin, että kummatkin termit ymmärretään metaforina. Jos kummatkin termit ovat metaforisia, täytyy kuitenkin olla niin, että niillä molemmilla tai ainakin toisella on jollakin tavalla tunnettu ei-metaforinen ankkurointi. Metaforisen merkityksen on aina lähde-

jostakin, jonka suhteen samanlaisuus-relaatio asetuu. Mutta jos tämä ei-metaforinen ankkurointi on koko luonnollisen kielen ulkopuolella, ei jää muuta mahdollisuutta kuin että siihen päästään jonkin erityisen ilmoituksen välityksellä. Jos Luther siis väittää, että "uudessa kielessä" ilmauksella 'tosi viinipuun' on Kristuksesta lausuttuna kirjaimellinen merkitys suhteessa luonnolliseen kieleen ja "uusi kieli" on kokonaan luonnollisesta kielestä riippumatonta, niin 'tosi viinipuun' merkitystä ei voi luonnollisin keinoin tuntea; kaikki luonnollisen kielen ilmaisut ovat teologian "uuden kielen" kannalta metaforia. Näin voi olla, mutta silloin joutuu outoon valoon väite, että voimme tuntea jonkin teologisen väitteen "kirjaimellisesti". Jos ilmoitusta tai Pyhän Hengen valaisua ei hyväksytä "uuden kielen" kirjaimellisen merkityksen antajaksi, jää ilmauksen 'tosi viinipuun' kirjaimellinen merkitys, sen uskonnollinen sisältö,

50 Kirkkoisien aikaan Aristoteleen ja Quintilianuksen metaforateoriat olivat luonnollisesti tunnettuja, mutta on tyypillistä, että kirjaimellisen ja metaforisen merkityksen suhde jäi ongelmalliseksi. Ks. Soskice 1985, 1–14.

51 Kiinnostavaa on, että monet vastaavassa yhteydessä käytetyt sanonnat, esimerkiksi "ei miehestä mitään tiennyt", ovat pikemminkin merkitykseltään kirjaimellisia kiertoilmauksia kuin metaforia. Keskiajalla neitsyyden tulkinnasta keskusteltiin erittäin sofistikoituneesti ja erottamalla toisistaan kirjaimellinen ja ei-kirjaimellinen varsin modernilla tavalla. Sanonta "syntyä oven läpi avaamatta ovea" viittasi fysiologisesti tulkittuun kirjaimellisuuteen, vaikka olikin itse metafora.

52 Lutherin käsityksiä Raamatun "kirjaimellisesta" ymmärtämisestä on usein ymmärretty väärin. Lutherin mukaan Raamatun kieltä on ymmärrettävä samalla kertaa kirjaimellisesti ja ei-kirjaimellisesti. Kirjaimellisesti Raamatua ymmärretään, kun ei yritetä lisätä, poistaa tai muuttaa toiseksi, mitä siellä on sanottu. Ei-kirjaimellisesti ymmärretään Raamatua, kun huomataan, etteivät sen sanat ja lauseet tarkoita välttämättä sitä, mitä ne arkikielessä tarkoittavat. Lutherin mukaan on siis oivallettava, että Raamatun kieli on ei-kirjaimellisesti ymmärrettynä "uutta kieltä". Mutta "uusi kieli" on taas omassa lajissaan kirjaimellista. Kun siis sanotaan, että "Kristus on tehty meidän tähtemme synniksi", se on otettava vastaan kirjaimellisena teologisena totuutena. Mutta samalla on oivallettava, että se, mitä tässä lauseessa on sanottu, ylittää arkikielen rajat. Sen takia Luther lisäsi tähän kohtaan opastuksen, että sanonta "Kristus on tehty meidän tähtemme synniksi" on ymmärrettävä luonnollisen kielen kannalta *metaphorice*, teologisen kielen kannalta kirjaimellisesti.

käsittämättömäksi. Mitä erityistä syytä on silloin enää käyttää sanaa 'viinipuu', jos sen kirjaimellinen merkitys jää salatuksi? Luther kai vastaisi, että jähän meille kuitenkin ilmaisun "tosi viinipuu" luonnollinen merkitys, joka tosin on pohjimmiltaan vain metafora. Mutta tämä on tietenkin laiha lohtu sille, joka haluaisi ymmärtää ilmauksen oletettua "uutta teologista" merkitystä kirjaimellisesti. Joudumme takaisin lähtöruutuun: meillä on vain luonnollinen kieli ja siihen sisältyvä kirjaimellinen merkitys sanalle 'viinipuu'; tätä sanaa käytämme siten uskonnollisessa puheessa metaforana.

Lutherin "uuden kielen" postulaatti näyttää siis johtavan käsitykseen, että on olemassa erityisiä ilmoituksellisia merkityksiä, joita ei voi millään tavalla käsittää luonnollisin keinoin. Ajattelutapaa voi ehkä ymmärtää siten, että siinä yritetään viitata siihen, että teologinen kieli ylittää väistämättä kaiken inhimillisen kielen. Tässä suhteessa Lutherin teoria teologisesta kielestä on kuitenkin erilainen kuin Tuomas Akvinolaisen teoria, jossa oletetaan, että teologisen kielen merkitykset ovat luonnollisen kielen kanssa analogisia; niillä on siis periaatteessa sama merkitys kuin luonnollisen kielen termeillä, mutta vain vahvennetussa analogisessa suhteessa. Mutta tämäkään teoria ei luonnollisesti ratkaise 'tosi viinipuu' arvoitusta.

## MAHDOLLINEN LISÄKOMPLIKAATIO

Lutherin metaforateoriaan liittyvä vaikeus antaa aiheen viitata erääseen toiseen ongelmaan. On ehkä luontevaa pitää ilmausta 'Jumala on Isä' (tai ilmauksia 'Jumala on Poika', 'Jumala on Pyhä Henki') merkitykseltään metaforisena. Herää kuitenkin kysymys, mikä on itse subjektitermin 'Jumala' merkitys luonnollisen kielen kannalta. Onko termi 'Jumala' tulkittava kirjaimellisesti vai metaforisesti? Tämä klassinen kysymys palautuu olennaisesti kysymykseksi Jumalan adekvaatista kuvauksesta. Lukija huomaa helposti, että tässä on lähtökohta termin 'Jumala' metafysiikalle; termin sisällöstä yritetään antaa edes jonkinlainen selitys käyttämällä filosofisia käsitteitä tai kuvailevia predikaatteja: 'Herra', 'se jota korkeampaa ei voi ajatella' ja niin edelleen. Jos taas kuvittelemme, ettei mitään luonnollisen kielen avulla annettavaa kirjaimellista kuvausta tai identi-

fikaatiota löydetä, sanan 'Jumala' merkitys on kirjaimellisesti tuntematon, mikä vastaa metafysisistä väitettä, että Jumala ei ole maailman osa. Termin 'Jumala' voi kuitenkin tässäkin tapauksessa ajatella saavan merkityksensä metaforisten predikaattien korrelaattina. Esimerkiksi tähän tapaan: 'Jumala' = 'jokin joka on isämainen'. Korrelaattina sanalla 'Jumala' ei silloin ole kirjaimellista merkitystä, mutta kyllä metaforinen merkitys, joka ankkuroidaan luonnollisen kielen sanaan 'isä'. Vaikka Jumala jää kirjaimellisena tuntemattomaksi, hänestä voidaan puhua metaforisesti. Niin kuin seuraavasta käy ilmi, tämä on kiinnostava ja tärkeä ongelma ainakin semantiikasta kiinnostuneille teologeille.

Edellä vihjasin, että teologinen kieli yrittää tavallisesti turvautua johonkin kirjaimelliseen metafysisen selitykseen termille 'Jumala' (esimerkiksi 'se jota suurempaa ei voi ajatella'). Voisi kuitenkin ajatuskokeena olettaa, ettei mitään tällaista ankkurointia ole olemassa. Silloin termillä 'Jumala' ei olisi edes mitään metafysisistä sisältöä. Tästä seuraisi lauseen 'Jumala on isä' inflatorinen parafrasi:

[INFL] 'Jumala' = [jokin josta emme kirjaimellisesti tiedä mikä] on isä [metaforisessa mielessä]

[INFL] näyttää selvästi perustuvan ajatukseen, ettei Jumalaa voi adekvaatisti kuvata millään luodun todellisuuden tai edes metafysiikan termillä. Jos tämä inflatorinen parafrasi vastaa todellista tilannetta, edessämme on dilemma. Joko ilmaus 'Jumala on isä' on kaksinkertainen metaforinen ilmaus, joka kuvailee sekä subjektitermin 'Jumala' että predikaattitermin 'isä' metaforisesti. Tai sitten meillä on jokin kokemuksellinen tai teoreettinen sisältö termille 'Jumala'. Kaksinkertaisen metaforisuuden mahdollisuus on eittämättä väikkynyt mielessä monilla keskiajan mystikoilla.<sup>53</sup> Tilanne tulee myös lähelle Lutherin ajatusta teologian "uudesta kielestä". Kummassakin tapauksessa painitaan pohjimmiltaan saman kysymyksen kanssa: voidaanko Jumalasta sanoa yhtään mitään ilman ylikuonnollisia apuvälineitä.<sup>54</sup>

Häviääkö uskonnollisen kielen metaforisuus mystisyyden myötä? Ei – mystisyyden tunnetut luonnehdinnat ei-ilmaistavuutena voi huoletta

jättää pois laskuista ja puhua vaatimattomammin uskonnollisen kielen yleisestä metaforisuudesta. Kanta ei estä kuvailemasta Jumalaa metaforisesti ja viittaamasta häneen realistisin oletuksin. Vaikka termin ”Jumala” merkitys olisi loogisesti riippumaton maailmaa koskevista kirjaimellisista kuvauksista, ei ole mitään syytä ajatella, että häntä koskevien totuuksien pitäisi olla jotakin muuta kuin metaforia: Jumala-puhe syntyy ikään kuin maailman ”läpi”. Jumalaan voidaan siis liittää seikkoja, jotka ovat realistisia aktuaalisen maailman totuuksia, vaikka ovatkin kuvattavissa vain metaforisen kielen avulla.<sup>55</sup> Ei siis ole sinänsä ristiriitaista sanoa, että mahdollisesti Jumala ilmoittaa itseään koskevia totuuksia ei-kirjaimellisen metaforisen kielen välityksellä. Metaforisuus ei ole este ilmaisujen totuudelle.

## YHTEENVETO

Lähdimme liikkeelle Menonin paradoksista, joka ilmaisee totuusehtosidonnaisen merkityksen perusongelman. Sikäli kuin uskonnollista kieltä voidaan tarkastella esittävänä tai kuvailevana on olennaista, että kykenemme luonnehtimaan sen, mitä sanoimme esittävän ilmaisun muodoksi (intensionaaliset tekijät edustussuhteiden determinanteina). Ilmaisun muoto sisältää tavan, jolla ilmaisun totuudesta voi puhua (ilmaisulle tyypilliset totuusehdot, kielipelit). Tälle muodolle on lisäksi olennaista, että siinä merkitys määritellään ilmaisun mahdollisen totuuden avulla, ei aktuaalisen totuuden avulla. Mainittu piirre on ymmärrettävä sanatarkasti: ennen kuin voimme puhua aktuaalisista totuuksista, meidän on tiedettävä, minkälaisin ehdoin jokin totuus on mahdollinen.<sup>56</sup> Mahdollinen totuus edellyttää kyseisen totuuden sijoittamista mahdolliseen maailmaan, koska jokainen totuus on funktionaalisesti riippuvainen vähintään koko siitä maailmasta, jota koskeva totuus se on. Mahdollinen maailma voidaan yhdistää joukkoon toisia mahdollisia maailmoja, niihin, joissa ilmaisu on tosi. Tämä joukko määrittää ilmaisun loogisen muodon viittaamalla kielipeliin, jolla kyseinen mahdollisten maailmojen joukko on saavutettavissa (accessible). Kielipeliin puolestaan sisältyvät ne tavat, joilla ilmaisua käytetään mielekkäästi eri yhteyksissä. Nämä tavat ovat ilmaisun konteksti. Mitään primitiivisiä ja ei-kon-

tekstuaalisia (pelkkiä ”muodottomia”) totuuksia ja vastaavasti merkityksiä, ei yksinkertaisesti ole olemassa. Tältä osin mahdollisten maailmojen semantiikka tarjoaa ratkaisun Menonin paradoksiin myös uskonnollisen kielen osalta. Me emme voi yksinkertaisesti rynnätä ratkaisemaan uskonnollisen kielen esittävyuden ja pätevyuden ongelmia käymällä suoraan vastaamaan kysymykseen, onko jokin ilmaisu tosi tai onko sen totuuden puolesta jotakin evidenssiä. Päästäksemme näiden kysymysten kimppuun, meidän on ensin tiedettävä, mitä merkitsisi, että puheena oleva uskonnollinen ilmaisu olisi tosi. Tämän selvittämiseen ei puolestaan ole muuta tietä kuin oppia hallitsemaan uskonnollisen kielen käytösääntöjä suhteessa muihin kielipeleihin.

- 
- 53 Varhaiskeskiaikainen keskustelu mystiikasta on hyvin värikästä ja joihinkin radikaaleihin näkemyksiin sisältyi kohtalokkaita sekaannuksia kirjaimellisen mystisen (apofaattisen) ja ei-kirjaimellisen mystisen (metaforisen) merkityksen välillä. Ks. Sells 1994.
- 54 On kiinnostavaa, että käyttäessämme sanaa ’isä’ Jumalasta, kirjoitamme sen isolla kirjaimella ja jätämme mainitsematta sanan ’Jumala’. ’Isä’ ei ole silloin vain metaforisten predikaattien korrelaatti, vaan se, mitä kristityt ’Jumalalla’ tarkoittavat. Iso kirjain on siis syntaktinen väline ilmaisemaan semanttista eroa pelkän korrelaatin ja Jumalan identiteetin välillä.
- 55 Uskonnollisen kielen ohella eräät muutkin luonnollisen kielen alueet näyttävät liukuvan väistämättä kohti ei-kirjaimellista, metaforista ja jopa mystistä merkitystä – näin esimerkiksi niin myyteissä ja runoudessa kuin metafysisessä ja kosmologisessa puheessa.
- 56 Esimerkkinä siitä, miten tärkeä mahdollisuuden käsite on tässä yhteydessä, voi kuvitella, miten emme voisi käsitellä, mikä on yhden arvanheittotuloksen (todennäköinen) totuus, jollei meillä olisi ennen sitä käsitystä, että on olemassa kuusi mahdollista tulosta (kuusi mahdollista maailmaa). Hintikan esimerkki.



## KIRJALLISUUS

BRÜMMER, VINCENT

1981 *Theology and Philosophical Inquiry: An Introduction*. Hong Kong: MacMillan.

CHERRY, COLIN

1966 *On Human Communication: A Review, a Survey, and a Criticism*. Second Edition. Cambridge, MA and London: MIT Press.

DAVIDSON, DONALD

1984 "What Metaphors Mean?" *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 245–264.

GRICE, PAUL

1991 *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HEIDEGGER, MARTIN

1982 *Basic Problems of Phenomenology*. Transl. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.

HERRMANN, EBERHARD

1997 "Realism, Semantics and Religion". *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics and Ethics: Essays in Honour of Heikki Kirjavainen*. Eds. Timo Koistinen & Tommi Lehtonen. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 77–94.

HERTZBERG, LARS

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

HINTIKKA, JAAKKO

1982 "Intentionaalisuuden intentiot". *Kieli ja mieli: Kat-sauksia kielifilosofiaan ja merkityksen teoriaan*. Helsinki: Otava, 68–106.

1996 *The Principles of Mathematics Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.

2001 "Totuuden ongelma nykyfilosofiassa". *Filosofian köy-hyys ja rikkaus: Nykyfilosofian kartoitusta*. Toim. Jan-ne Hiipakka ja Risto Vilkkö. Pieksämäki: Art House, 241–264.

HINTIKKA, JAAKKO & HINTIKKA, MERILL B.

1986 *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.

HINTIKKA, JAAKKO & SANDU, GABRIEL

1990 "Metaphor and the Varieties of Lexical Meaning". *Dialectica* 44, 55–78.

1997 "Game-Theoretical Semantics". *Handbook of Logic and Language*. Eds. Johan van Benthem & Alice ter Meulen. Elsevier: Amsterdam, 361–410.

KIRJAVAINEN, HEIKKI

2002 "Uskonnollinen kokemus semanttisena ongelmana". *Kokemus*. Toim. Leila Haaparanta ja Erna Oesch, Acta philosophica Tampereensis. Tampere: Tampere University Press, 120–142.

2002a "Elämän alun ja lopun muuttuminen ja uskonnolli-nen elämänmuoto". *Jumalan kuvasta geenikartaksi? Ihmiskuvien galleria*. Toim. Lassi Larjo,. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 233, 137–151.

2003 "Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana". *Uskon-nonfilosofia*. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Vantaa: WSOY, 208–242.

2004 "Truth, Identification and Anchoring in Religious Metaphors". *ISSEI-Conference Papers*. Pamplona: University of Navarra. [Forthcoming]

2006 "Feminismi, diskriminaatio ja konteksti". *Rajojen ylityksiä: Uskonto, kirkko, sosiologia*. Toim. Anne Birgitta Yeung, Heikki Pesonen, Susan Sundback. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 250. Helsinki, 272–287.

2008 "How Is God-Talk Logically Possible? A Sketch for an Argument on the Logic of 'God.'" *International Jour-nal for Philosophy of Religion* 67, 75–88.

2009 "Logiikka ja 'Jumala'. Peliteoreettis-semanttinen luonnos". *Usko: Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta* 22. Toim. Ahti-Veikko Pietarinen, Sa-mi Pihlström & Pilvi Toppinen. Tampere: Juvenes, 353–365.

KITTAY, EVA

1987 *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon.

MANNERMAA, TUOMO

1986 *Kontrapunkteja: Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista*. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 122.

PHILLIPS, D. Z.

1994 *Wittgenstein and Religion*. Palgrave: St. Martin's Press.

RICEUR, PAUL

1981 *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Ed. by Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press.

SELLS, MICHAEL

1994 *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago and London: University of Chicago Press.

SOSKICE, JANET

1985 *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon.

STERN, JOSEPH

2000 *Metaphor in Context*. London and Cambridge, MA: MIT Press.

STUMP, ELEANOR

2000 "Second-Person Accounts and the Problem of Evil". *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*. Eds. Tommi Lehtonen and Timo Koistinen. Saarijärvi: Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46, 88–113. (Taneli Kukkoson suomennos "Toista persoonaa koskevat selonteot ja kärsimyksen ongelma" teoksessa *Jumala, logiikka ja evidenssi: Uskonnonfilosofisia tarkasteluja historiallisten ja modernien aiheiden pohjalta*. Toim. Mirja Aukee-Peiponen ja Heikki Kirjavainen. Helsinki: Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 16, 2000, 130–164.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1963 *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

1982 *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Vol. 1, eds. G. H. von Wright, Heikki Nyman; transl. C. G. Luckhardt, Maximilian A. E. Aue. Oxford: Blackwell.