

Onko Jumalan olemassaolo mahdollista?

JOHDANTO

Kirjassaan *The Nature of Necessity* (1974) analyyttisen uskonnonfilosofian tunnetuimpiin edustajiin kuuluva Alvin Plantinga esittää jumalatodistuksen, jossa Jumalan olemassaolo johdetaan sen mahdollisuudesta. Plantingan todistus on sukua Anselm Canterburylaiseen liitetyle ontologiselle argumentille, jonka hänen on katsottu esittäneen kirjassaan *Proslogion* (suom. *Ymmärrystä etsivä usko*, 1986). Kirjallisuudessa Plantingan todistus luetaan usein sanottujen modaaliontologisten argumenttien joukkoon. Nimensä mukaisesti näille ontologisille argumenteille ominaista on hyödyntää modaalikäsitteitä ”mahdollinen” ja ”välttämätön”.¹

Ytimekkään, Plantingalta vaikutteita saaneen modaaliontologisten argumentin voi esittää seuraavasti:

- (1) Jumala on välttämätön olio;
- (2) on mahdollista, että Jumala on olemassa; siis,
- (3) Jumala on olemassa.

Johtopäätös seuraa premisseistä modaali-logiikan systeemin S5 teoreemasta, jonka mukaan mahdolli-

sesta välttämättömyydestä seuraa välttämättömyys ja siten myös aktualisuus.²

Jos oletetaan, että modaaliontologinen argumentti on muodollisesti pätevä, perustuu sen johtopäätöksen hyväksyttävyyden premissien (1) ja (2) hyväksyttävyyteen. Premissiä (1) puolustetaan useimmiten täydellisen olion teologialla, jonka mukaan Jumala on täydellinen tai maksimaalisen suuri olio. Tällöin väitetään, että täydellisenä oliona Jumalan on oltava välttämättä olemassa, koska tällainen olemassaolo on suurempaa kuin kontingentti, ei-välttämätön olemassaolo.³

Premissi (2) voi vaikuttaa ilmeisen todelta mahdollisuusväitteeltä. Sitä se ei kuitenkaan ole, mikä käy ilmi seuraavasta. Voimme muotoilla modaaliontologisten argumentin välttämättömän Jumalan olemassaoloa vastaan:

- (4) jos välttämätön Jumala on olemassa, niin ei ole mahdollista, että Jumala ei ole olemassa;
- (5) on mahdollista, että Jumala ei ole olemassa; siis,
- (6) välttämätön Jumala ei ole olemassa.

Johtopäätös seuraa premisseistä *modus tollens*-päätelysäännöllä. Premissi (4) perustuu yhtäpitä-

vytteen välttämättömän ja sen kiellon mahdottomuuden välillä.

Premissi (5) voi premissin (2) tavoin vaikuttaa triviaalilta totuudelta. Tämä ei kuitenkaan voi pitää paikkaansa. Koska premisejä (2) ja (5) hyödyntäen voidaan muotoilla yhtä uskottavat argumentit, joiden johtopäätökset ovat vastakkaisia, eivät molemmat premissit voi olla tosia. Toisen on oltava epätosi, jos toinen on tosi. Kumpikaan premiseistä (2) ja (5) ei kuitenkaan ole lähtökohtaisesti toista uskottavampi. Näin kumpikaan ei voi olla ilmiselvästi tosi. Tällöin luonnollisesti herää kysymys, millaisin perustein premissien (2) ja (5) hyväksyttävyyttä voi arvioida. Kysymys liittyy modaaliväitteiden tiedolliseen oikeutukseen, mikä on niin sanotun modaaliepistemologian keskeisiä ongelmia.⁴

Modaaliepistemologia on ollut suosittu aihepiiri viimeaikaisessa analyttisessä filosofiassa. Keskityn seuraavassa Jumalan olemassaolon mahdollisuuden arviointiin kolmen viimeaikaisen modaaliepistemologisen teorian valossa. Teoriat perustuvat David Chalmersin, Timothy Williamsonin ja E. J. Lowen käsityksiin.⁵ Chalmers puolustaa klassista näkemystä, jonka mukaan käsitettävyydestä seuraa mahdollisuus. Williamson katsoo, että tietomme kontrafaktuaalisista ehtolauseista tuottaa modaalitietoa. E. J. Lowe esittää, että modaalitieto perustuu tietoomme essentioista. Ennen teorioiden käsittelyä on syytä tarkastella, mitä Jumalan ja mahdollisuuden käsitteillä tässä yhteydessä tarkoitetaan.

Vaikka Jumalan mahdollisuus olisi perusteltavissa, ei siitä seuraa, että modaaliontologisen argumentin johtopäätös on hyväksyttävä. Argumenttia on kritisoitu laajasti. Se esimerkiksi näyttää olevan alitis parodioille: analogisella argumentilla voidaan todistaa kaikenlaisten Jumalan kaltaisten välttämättömien olioiden olemassaolo.⁶ Tästä huolimatta Jumalan olemassaolon mahdollisuuden arviointi on olennainen osa modaaliontologisen argumentin arviointia. Lisäksi voisi väittää, että aiheella on itsenäistä, modaaliontologisesta argumentista riippumatonta merkitystä. Jumalan mahdollisuus nimittäin näyttää olevan kaiken teologisen keskustelun mielekkyyden ehto. Mahdottomasta oliosta ei ole erityisen järkevää keskustella. Palaan tähän aiheeseen artikkelin lopussa.

METAFYYSINEN MAHDOLLISUUS

Modaaliepistemologia on ensisijaisesti kiinnostunut siitä, miten voimme tietää tai oikeuttaa niin sanottuja metafysisiä mahdollisuuksia ja välttämättömyksiä koskevia väitteitä. Edellä käsitellyt modaaliontologiset argumentit operoivat metafysisillä modaliteeteilla. Metafysisistä mahdollisuutta voi kuvailla totuudeksi ainakin yhdessä historiassa, joka universumilla voisi olla. Metafyyminen välttämättömyys on puolestaan totuutta kaikissa historiassa, jotka universumilla voisi olla.⁷ Usein sama ilmaistaan mahdollisten maailmojen avulla: mahdollisuus on totuutta ainakin yhdessä mahdollisessa maailmassa, välttämättömyys kaikissa.

Metafyyiset modaalitotuuudet ovat filosofian jargonilla objektiivisia, ”mielestä riippumattomia totuuksia”. Erot metafyyisten modaliteettien välillä eivät näin perustu psykologisiin, sosiaalisiin tai lingvistisiin seikkoihin tai konstruktioihin.⁸ Esimerkiksi erottelu metafyyisen mahdollisuuden ja mahdottomuuden välillä ei perustu siihen, mitä ihmiset voivat ja eivät voi koherentisti ajatella. Käsitellen seuraavassa ensisijaisesti metafyyistä mahdollisuutta, mutta samat huomiot pätevät myös metafyyiseen välttämättömyyteen ja mahdottomuuteen.

Metafyyiset mahdollisuudet on erotettava toisaalta loogisista mahdollisuuksista ja toisaalta sellaisista ehdollisista mahdollisuuksista kuin fyysikaalinen ja episteeminen mahdollisuus. Anand Vaidyan mukaan ”standardi malli” kuvaa näiden mahdollisuuden lajien välisiä suhteita seuraavasti. Loogisesti mahdollista on se, jonka logiikka jättää

1 Ontologisista argumenteista ks. Oppy 1995; 2016.

2 Vrt. Palomäki 2016, 175–176.

3 Täydellisen olion teologiasta ks. Leftow 2011; Morris 1987. Ks. myös Vainio & Visala 2011, 40–43.

4 Modaaliepistemologiasta ks. Vaidya 2015.

5 Chalmers 2002; Lowe 2012; Williamson 2007. Joitakin muita näkökulmia aiheeseen tarjoaa Eklund 2016.

6 Ks. esim. Henle 1961.

7 Ks. Leftow 2005.

8 Vrt. Williamson 2007, 134.

avoimeksi. Logiikalla tässä tarkoitettaneen klassista logiikkaa. Metafyysinen mahdollisuus on loogista mahdollisuutta, jonka kaikkien olioiden, jotka voisivat olla olemassa, olemus sallii. Fysikaalinen mahdollisuus on metafyysistä mahdollisuutta, jonka aktuaaliset luonnonlait sallivat. Episteemisesti mahdollista on se, joka tiedollisessa mielessä voi olla totta.

Vaidyan kuvaaman standardin mallin mukaan loogisen mahdollisuuden kategoria on kattavin. Se sisältää osanaan metafyysiset mahdollisuudet, jotka puolestaan sisältävät osanaan fysikaaliset mahdollisuudet. Episteeminen mahdollisuus poikkeaa muista mahdollisuuksista.⁹ Tästä mallista ei käy ilmi usein toistettua ajatusta, että metafyysinen mahdollisuus on ehdotonta, absoluuttista tai *simpliciter* mahdollisuutta. Tällä kuvauksella se on haluttu erottaa fysikaalisen mahdollisuuden kaltaisista ehdollisista mahdollisuuksista.¹⁰ Voimme kuitenkin esittää Vaidyan kuvaileman mallin pohjalta muutamia huomautuksia, jotka selventävät metafyysisen mahdollisuuden luonnetta ja sen suhdetta muihin mahdollisuuden lajeihin.

Ensinnäkin loogisesta mahdollisuudesta ei seuraa metafyysistä mahdollisuutta. Esimerkiksi toisin kuin pallo, joka on kauttaaltaan punainen ja ei-punainen, pallo, joka on kauttaaltaan sekä punainen että vihreä, ei näytä sotivan logiikan lakeja vastaan. Tällaista palloa voisi näin väittää loogisesti mahdolliseksi, vaikka metafyysisesti mahdollinen se ei mitään suurimmalla todennäköisyydellä ole: yksikään pallo ei voi olla kauttaaltaan sekä punainen että vihreä.¹¹ Sama voi hyvin päteä myös epäselvemmissä tapauksissa. Näin se, mikä on loogisesti mahdollista, ei väistämättä ole metafyysisesti mahdollista.

Fysikaalisesti mahdollinen on myös metafyysisesti mahdollista. On kuitenkin kiistanalaista, päteekö sama päinvastoin. Tämä riippuu siitä, ovatko aktuaaliset luonnonlait metafyysisesti välttämättömiä.¹² Jos ne ovat, jaottelu fysikaalisen ja metafyysisen mahdollisuuden välillä katoaa. Jos ne eivät ole, aktuaalisen maailman luonnonlaeista poikkeavat metafyysisesti mahdolliset luonnonlait voivat sallia fysikaalisia mahdollisuuksia. Ehkä luonnonlait, jotka sallivat kappaleen ylittävän valonnopeuden, ovat metafyysisesti mahdollisia. Tällöin yli valon-

nopeutta etenevä kappale olisi metafyysisesti mutta ei fysikaalisesti mahdollinen.

Yhden käsityksen mukaan episteeminen mahdollisuus on mahdollisuutta tiettyyn tietoon nähden: jos henkilön tieto ei sulje pois väitteen p totuutta, on p henkilölle episteemisesti mahdollinen.¹³ Esimerkiksi jos henkilö ei tiedä jalkapallon maailmanmestaruuden 2018 voittajaa, on hänelle episteemisesti mahdollista, että Kroatia voitti. Episteemisestä mahdollisuudesta ei seuraa edes loogista mahdollisuutta. Logiikkaa tuntemattomalle henkilölle voi olla episteemisesti mahdollista, ettei *modus ponens* ole loogisesti pätevää päättelyä, vaikka kyseessä on looginen mahdottomuus. Tässä voi myös mainita varoittavan esimerkin, jossa eri mahdollisuuden lajien välisestä erosta ei ole pidetty kiinni: Descartesin on katsottu syyllystyneen mielenfilosofiassaan virheelliseen päättelyyn, jossa ruumiittoman mielen episteemisestä mahdollisuudesta johdetaan sen metafyysinen mahdollisuus.¹⁴ Jatkossa ”mahdollisuus” ja ”välttämättömyys” viittaavat metafyysiseen mahdollisuuteen ja välttämättömyyteen.

JUMALA TÄYDELLISENÄ OLIONA

Mainitsin modaaliontologisen argumentin yhteydessä täydellisen olion teologian, jolla Jumalan välttämättömyyttä on puolustettu. Täydellisen olion teologiaa voi kuvailla metodiksi eksplikoida Jumalan käsitettä. Ideana on, että Jumala on määritelmän nojalla täydellinen olio, jolla on kaikki yhteensopivat täydelliseksi tekevät ominaisuudet. Täydellisen olion teologia pyrkii selittämään, mitkä ovat tällaisia ominaisuuksia. Kristillisessä traditiiossa tunnetuin täydellisen olion teologian edustaja on Anselm Canterburylainen. Se on myös modernissa analyttisessä uskonnonfilosofiassa suosittu tapa lähestyä Jumalan luonnetta ja ominaisuuksia. Kuvaillen seuraavassa tämän perinteen edustajan Peter van Inwagenin käsitystä ominaisuuksista, jotka Jumalalle täydellisenä oliona kuuluu.

Ensinnäkin van Inwagen katsoo, että Jumala on persoona. Hän ei tarjoa tarkempaa analyysia persoonan käsitteestä, vaan tarkoittaa sillä yksinkertaisesti oliota, jota voidaan puhutella ja kutsua persoonapronominilla ”sinä”.¹⁵ Toiseksi van Inwagenin

esittää, että Jumala on kaikkivoipa: Jumala voi tehdä kaiken, mitä hänen on mahdollista tehdä. Tämä määritelmä huomioi sen usein toistetun ajatuksen, että Jumala ei voi tehdä joitakin mahdollisia tekoja, kuten rikkoa lupauksia ja luoda kiveä, jota ei jaksa nostaa. Toisaalta määritelmä ei kerro, mitä Jumala voi tehdä. Tällaiseen määritelmään van Inwagen ei pyrikään, vaikka huomauttaakin vastoin kartesio-laista käsitystä kaikkivoipuudesta, että mahdotto-muudet eivät kuulu Jumalalle mahdollisten tekojen joukkoon.¹⁶

Kolmanneksi van Inwagen väittää, että Jumala on kaikkitietävä. Hänen mukaansa olio x on kaikkitietävä, jos kaikista propositioista p pätee, että x uskoo joko p :n tai ei- p :n, ja on mahdotonta, että x :lla on epätosia uskomuksia. Neljänneksi van Inwagen katsoo Jumalan olevan moraalisesti täydellinen; Jumalalla ei ole minkäänlaisia moraalisia puutteita.¹⁷ Viidenneksi Jumala on van Inwagenin mukaan ikuinen. Jumalan ikuisuus on ymmärretty kahdella eri tavalla: joko Jumala on aina olemassa tai Jumala on ajan ulkopuolella ja ajattomasti ikuinen. Van Inwagen ei ota tähän kiistaan kantaa, vaikka hän näyttääkin sympatisoivan käsitystä Jumalasta ajallisesti ikuisena oliona.¹⁸

Kuudenneksi Jumala on van Inwagenin mukaan muuttumaton: hänen sisäiset, ei-relaationaaliset ominaisuutensa eivät muutu eivätkä voi muuttua. Seitsemänneksi van Inwagen katsoo, että Jumala on kaikkialla läsnä. Hän ei tätä ominaisuutta tarkemmin selitä, mutta huomauttaa, että ideana ei ole, että Jumalalla olisi avaruudellinen tai fysikaalinen struktuuri (vrt. panteismi ja panenteismi).¹⁹ Kahdeksanneksi van Inwagenin väittää, että Jumala on kaiken muun kuin itsensä luoja ja ylläpitäjä. Loput Jumalan ominaisuudet van Inwagenin mukaan ovat uniikki eli ainutlaatuinen ja välttämätön, jota käsitelin jo yllä.²⁰

Näin ollen van Inwagen katsoo täydellisen olion teologiasta seuraavan, että Jumala on persoona, joka on kaikkivoipa, kaikkitietävä, moraalisesti täydellinen, ikuinen, muuttumaton, kaikkialla läsnä oleva, kaiken muun kuin itsensä luoja, uniikki ja välttämätön. Van Inwagen myöntää, että Jumalalla voi olla muita meille tuntemattomia ominaisuuksia, mutta väittää, että hänen listansa sisältää kaikki ihmisten

käsityskyvyn piirissä olevat täydelliseksi tekevät ominaisuudet.²¹ Toisaalta van Inwagen ei mainitse Jumalan yksinkertaisuutta, jonka on myös katsottu seuraavan täydellisen olion teologiasta. Tämän niin sanotussa klassisessa teismissä keskeisen käsityksen mukaan on väärin ajatella Jumalaa kompleksisena oliona, jolla on erillisiä ominaisuuksia. Sen sijaan Jumala on identtinen ominaisuuksiensa kanssa.²² Klassisen teismien sijaan van Inwagenin Jumalan käsite muistuttaa enemmän modernia persoonallista teismää, jonka mukaan Jumala on ei-materiaalinen persoona.²³

Van Inwagenin luettelemien ominaisuuksien tarkemmista määritelmistä ei olla yksimielisiä ja niihin sisältyy ongelmia. Ikuisuuteen liittyvän ongelman lisäksi esimerkiksi kaikkivoipuuden rajoista ja välttämättömän olemassaolon mielekkyydestä on käyty keskustelua.²⁴ Lisäksi on huomionarvoista, että täydellisen olion teologia ei ole universaalisti hyväksytty tapa selittää Jumalan käsitettä. Sitä on pidetty filosofisena teoriana, jonka tarjoama jumalakuva ei sovi yhteen kristillisen tradition Raamattuun perustuvan jumalakuvan kanssa.²⁵ Van Inwagenin Jumala-käsite ei siis ole yleisesti hyväksytty, ja tästä on hyvä olla tietoinen. Van Inwagenin eksplikaatio kuitenkin kuvaa kohtalaisen hyvin analyttisessä uskonnonfilosofiassa yleistä näkemystä Jumalasta. Jatkossa oletan van Inwagenin kuvauksen.

9 Ks. Vaidya 2015.

10 Ks. esim. van Inwagen 1998, 72; Leftow 2012, 30-31; Lowe 2012, 919.

11 Vrt. Lowe 2012, 920.

12 Aiheesta lisää esim. Lowe 2006, 141-155.

13 Episteemisestä mahdollisuudesta ks. Chalmers 2011.

14 Ks. Yablo 1993, 9.

15 Van Inwagen 2006, 20-22.

16 Van Inwagen 2006, 22-25.

17 Van Inwagen 2006, 26-27.

18 Van Inwagen 2006, 27, 81.

19 Van Inwagen 2006, 28-29.

20 Van Inwagen 2006, 30-32.

21 Van Inwagen 2006, 32.

22 Ks. Vallicella 2015.

23 Klassisen ja persoonallisen teismien välisistä eroista ks. Vainio & Visala 2011, 43-45.

24 Ks. esim. Swinburne 1993.

25 Aiheesta lisää ks. Leftow 2011.

CHALMERSIN MODAALIRATIONALISMI

Käsitettävyydestä seuraa mahdollisuus

Ihmisillä näyttää olevan kyky käsittää (*conceive*) erilaisia sekä todellisia että fiktiivisiä olioita ja asiantiloja, kuten maukuvia kissoja ja lentäviä yksisarvisia. Klassinen ja tunnetuin modaaliepistemologinen teoria vetoaa tähän kykyymme. Tämän muun muassa Humelta löytyvän teorian perusidea on, että se mikä on käsitettävää, on mahdollista, eli käsitettävyydestä seuraa mahdollisuus.²⁶ Käytännöstä perusajatuksista seuraavassa lyhennettä KM. Vastaavasti voidaan esittää, että se mikä on käsitettämätöntä, on mahdotonta.²⁷ Modernissa analyttisessä filosofiassa syvällisen erilaisten KM-teesien puolustuksen on esittänyt David Chalmers. Hän edustaa niin sanottua modaalirationalismia, jonka mukaan modaalitotuuksista voi saada paljon tietoa *a priori*-menetelmin. Tarkastelen seuraavassa Chalmersin teoriaa ja sen tuomiota Jumalan olemassaolon mahdollisuudesta.

KM-teesin arvioinnissa keskeinen kysymys on, miten ”käsitettävyyttä” tulisi ymmärtää. Termille on annettava määritelmä, joka väistää ilmeiset vastaesimerkit KM-teesille. On esimerkiksi ainakin jossain mielessä käsitettävää, että piin arvo on tasan 3,2 tai että Pythagoraan lause on $a^2 + b^2 = c^3$. Mahdollisia nämä asiat eivät kuitenkaan ole: matemaattisia epätoukuksia on pidetty esimerkkeinä mahdottomuuksista. Chalmers esittää yksityiskohtaisen käsitettävyyden analyysin, jonka tarkoituksena on väistää vastaesimerkit KM-teesille.

Chalmersin teoria perustuu kolmelle jaottelulle:

- (i) *prima facie* ja ideaalinen käsitettävyyttä,
- (ii) positiivinen ja negatiivinen käsitettävyyttä,
- (iii) primaarinen ja sekundaarinen käsitettävyyttä.

Jaottelu (i) liittyy siihen, millaisia pohdintoja käsittelemiseen liittyy. Chalmersin mukaan väite *p* on *prima facie* käsitettävä, jos *p* on käsitettävä alustavien pohdintojen nojalla. Syvällisemmät pohdinnat voivat kumota *prima facie* käsitettävyyden. Tätä vastoin ideaalinen käsitettävyyttä on käsitettävyyttä

ideaalisen reflektion tasolla. Tällä tasolla väitteen *p* käsitettävyyttä ei voi kumota syvällisemmällä pohdinnalla.²⁸ Ehkä se, että piin arvo on 3,2, on jollain hyvin pinnallisella *prima facie* tavalla käsitettävä. Ideaalisesti käsitettävä se ei kuitenkaan ole.

Jaottelu (ii) liittyy kahteen eri tapaan käsittää asia. Chalmersin mukaan väite *p* on negatiivisesti käsitettävä, kun *p* ei ole *a priori* suljettu pois laskuista tai *p* ei ole ristiriitainen. Positiivinen käsitettävyyttä puolestaan edellyttää positiivisen käsityksen muodostamista käsitettävästä asiasta. Tässä Chalmers vetoaa Stephen Yablon käsitykseen ja väittää, että *p* on positiivisesti käsitettävä, kun voidaan kuvitella tilanne, joka verifioi *p*:n. Kuviteltava tilanne on muodostelma intentionaalisia objekteja ja ominaisuuksia. Kuvittelun ei Chalmersin mukaan tarvitse sisältää mentaalisia kuvia. Voimme kuvitella asioita, joita emme edes periaatteessa voi havaita, kuten näkymättömiä olioita.²⁹ Keskityn jatkossa positiiviseen käsitettävyyteen. Useimmiten juuri tällaista käsitettävyyttä pidetään relevanttina KM-teesille.

Chalmers muotoilee *prima facie* ja ideaalisen version positiivisesta käsitettävyydestä. Ne voidaan esittää seuraavasti: väite *p* on *prima facie* positiivisesti käsitettävä, kun voidaan kuvitella tilanne, joka näyttää verifioivan *p*:n; *p* on ideaalisesti positiivisesti käsitettävä, kun voidaan kuvitella tilanne, joka todella verifioi *p*:n. Kun *p* on ideaalisesti positiivisesti käsitettävä, täytyy Chalmersin mukaan *p*:n verifioivan tilanteen olla periaatteessa kuviteltavissa siten, että kaikki sen relevantit yksityiskohdat voidaan kuvata. Tämä tehtävä vaikuttaa vaativalta, mutta Chalmers on optimistinen – itse asiassa hänen mukaansa on hankalaa keksiä selkeitä tapauksia, joissa *p* on *prima facie* mutta ei ideaalisesti positiivisesti käsitettävä.³⁰

Jaottelu (iii) liittyy kahteen eri tapaan, jolla tilanteita voidaan käsittää. Sovellan jaottelua positiiviseen käsitettävyyteen. Chalmersin mukaan väite *p* on primaarisesti positiivisesti käsitettävä, kun voidaan kuvitella *p*:n verifioiva tilanne aktuaalisena tilanteena; väite *p* on sekundaarisesti positiivisesti käsitettävä, kun voidaan kuvitella *p*:n verifioiva tilanne kontrafaktuaalisena tilanteena.³¹ Jaottelun (iii) yhtenä tarkoituksena on vastata Saul Kripken *a posteriori* -välttämättömyksiin perustuvaan KM-

teesin kritiikkiin.³² En tässä kuitenkaan syvenny aiheeseen enempää, sillä jaottelu primaarisen ja sekundaarisen käsitettävyyden välillä ei Jumalan käsitettävyyden kohdalla ole relevantti. Vastaus verifikaatiokysymykseen on sama riippumatta siitä, kuvittelemmeko Jumalan olemassaoloa kuvaavan tilanteen aktuaalisena vai kontrafaktuaalisena.³³

Chalmersin keskeiset KM-teesit voidaan nyt muotoilla seuraavasti:

- KM1 Ideallisesta positiivisesta primaarisesta käsitettävyydestä seuraa primaarinen mahdollisuus;
- KM2 Ideallisesta positiivisesta sekundaarisesta käsitettävyydestä seuraa sekundaarinen mahdollisuus.³⁴

Jaottelu primaarisiin ja sekundaarisiin mahdollisuuksiin edellyttää jaottelun primaarisen ja sekundaarisen käsitettävyyden välillä. Jälkimmäisen tavoin edellinenkään jaottelu ei ole artikkelini aiheen kannalta relevantti, vaan keskityn seuraavaan yksinkertaistettuun KM-teesiin:

- KM3 Ideallisesta positiivisesta käsitettävyydestä seuraa mahdollisuus.

Lisäksi voi todeta, että vaikka *prima facie* positiivisesta käsitettävyydestä ei seuraa mahdollisuutta, se tarjoaa evidenssiä mahdollisuuksien puolesta. Evidenssin vahvuus korreloi sen kanssa, kuinka yksityiskohtaisesti käsittelyn kohteena oleva tilanne on kuviteltu. Voimme näin muotoilla myös seuraavan KM-teesin:

- KM4 *Prima facie* positiivinen käsitettävyys on evidenssiä mahdollisuuden puolesta.

Kysymykseksi muodostuu, onko Jumala ideaalisesti tai ainakin *prima facie* positiivisesti käsitettävä. Jatkossa ”käsitettävyys” viittaa positiiviseen käsitettävyteen.

Onko Jumala käsitettävä?

Chalmersin teoriaa seuraten Jumala on ideaalisesti käsitettävä, jos voidaan kuvitella tilanne, joka todel-

la verifioi Jumalan olemassaolon. Ensimmäisenä yrityksenä tämän osoittamiseksi voisi ehdottaa seuraavaa: voimme helposti kuvitella tilanteen, jossa profeetta julistaa Jumalan todellisuutta; tämä tilanne verifioi Jumalan olemassaolon; siis, Jumala on ideaalisesti käsitettävä. Tämä ei kuitenkaan ole uskottava ehdotus. Todellinen verifikaatio puuttuu, sillä tilanne voi yhtä hyvin verifioida, että profeetta on hullu eikä mitään Jumalaa ei ole olemassa.

Kuviteltua tilannetta voisi syventää lisäämällä, että profeetta on luotettava henkilö ja tietää, että Jumala on olemassa. Mutta tämäkään ei riitä Jumalan olemassaolon verifioimiseksi, sillä tässä tapauksessa tilannetta ei ole kuviteltu riittävän yksityiskohtaisesti. Koska tieto on faktiivista, profeetan tiedosta seuraa, että Jumala on olemassa. Mutta tällöin Jumalan olemassaolo on selvästi keskeinen osa kuviteltavaa tilannetta. Siten myös Jumalan olemassaolo on ku-

26 Ks. Yablo 1993, 1.

27 Apofaattiseen teologiaan on yhdistetty ajatus Jumalan käsittämättömyydestä. Juuri esitetyn teesin mukaan tästä seuraa, että Jumala on mahdoton olio. Apofaattisen teologian kannattaja voi pitää tätä huolestuttavana johtopäätöksenä. Mutta ehkä tässä voi tehdä jaottelun käsittämättömyyden (inconceivable) ja ei-käsitettävän (non-conceivable) välillä ja väittää, että Jumala on ei-käsitettävä, mistä ei seuraa mahdottomuutta.

28 Chalmers 2002, 147–148.

29 Chalmers 2002, 149–153. Ks. Yablo 1993.

30 Chalmers 2002, 153–154. Chalmersin esimerkki *prima facie* positiivisesta käsitettävyydestä ilman ideaalista positiivista käsitettävyttä on tuttu Russellin paradoksisista. Ajatellaan joukkoa S , joka määritelmän nojalla sisältää kaikki joukot, jotka eivät ole itsensä jäseniä: $S = \{x \mid x \notin x\}$. Tämä joukko näyttäisi olevan *prima facie* tai, kuten Chalmers sanoo, jopa *secunda facie* positiivisesti käsitettävä. Ideaalisesti käsitettävä se ei kuitenkaan ole. Bertrand Russell huomasi, että kun kysymme, onko S itsensä jäsen, seuraa ristiriita: jos $S \in S$, niin määritelmän nojalla $S \notin S$; jos $S \notin S$, niin määritelmän nojalla $S \in S$. Joukko S ei siis ole ideaalisesti positiivisesti käsitettävä.

31 Chalmers 2002, 156–159.

32 Ks. Kripke 1980.

33 Vrt. Yablo 1999.

34 Chalmers 2002, 171.

viteltava yksityiskohtaisesti, jotta voisimme tässä puhua ideaalisesta käsitettävyydestä. Näin ollen on ehkä viisasta unohtaa profeetta ja keskittyä suoraan Jumalan olemassaolon kuvitteluun.

Van Inwagenin täydellisen olennon teologiaan sisältyvän kuvauksen Jumalan ominaisuuksista voi pitkälti samastaa pyrkimykseen kuvitella Chalmersin tarkoittamassa merkityksessä tilanne, jossa Jumala on olemassa, toisin sanoen, jossa on olemassa ruumiiton persoona, joka on kaikkivoipa, kaikkitietävä, moraalisesti täydellinen ja niin edelleen. Jumalan ominaisuuksien kuvauksien pohjalta voisi väittää, että kuviteltu Jumala-tilanne ainakin näyttää verifioivan Jumalan olemassaolon. Siten Jumalan olemassaolo on *prima facie* käsitettävää. KM4-teesin nojalla tämä on evidenssiä Jumalan olemassaolon mahdollisuuden puolesta.

Esittelemäni van Inwagenin käsityksistä nouseva kuvaus Jumalan ominaisuuksista ei ole erityisen perusteellinen, mutta sitä on mahdollista suhteellisen helposti syventää.³⁵ Jos näin tehtäisiin, voisiko Jumala olla ideaalisesti käsitettävä? Tähän voi suhtautua skeptisesti. Kuviteltu tilanne koskee epätavallista oliota, jolla on epätavallisia ominaisuuksia. Emme voi olla varmoja, ettei tällaiseen erikoislaatuiseen tilanteeseen sisälly joitakin syviä, meille toistaiseksi tuntemattomia epäjohdonmukaisuuksia ja ristiriitoja. Näin emme myöskään voi olla varmoja, että kuvittelemamme tilanne todella verifioisi Jumalan olemassaolon ja että Jumala olisi ideaalisesti käsitettävä. Meidän on tyydyttävä *prima facie* käsitettävyyteen.³⁶

Mutta vaikka Jumala on *prima facie* käsitettävä, ei ole selvää, että olemme tämän nojalla oikeutettuja hyväksymään Jumalan olemassaolon mahdolliseksi. Tämä käy ilmi seuraavasta. Jos voimme kuvitella tilanteen, jossa ei ole muuta kuin Jumala, näyttää siltä, että voimme yhtä hyvin kuvitella tilanteen, jossa ei ole mitään, ei edes Jumalaa. Itseasiassa näyttää siltä, että voimme kuvitella kokonaisen tyhjän maailman. Koska tässäkin tapauksessa kuvittelemamme tilanne on erikoislaatuinen, lienee järkevää pidättäytyä väittämästä, että tilanne todella verifioi, että Jumalaa ei ole olemassa. Mutta voimme silti väittää, että tilanne ainakin näyttää verifioivan, että Jumala ei ole olemassa, ja että se on näin

prima facie käsitettävää. KM4-teesin mukaisesti tämä on evidenssiä Jumalan olemassaolemattomuuden mahdollisuuden puolesta.

Saavutettu johtopäätös on ongelmallinen. Modaaliontologisen argumentin yhteydessä totesin, että väitteet ”on mahdollista, että Jumala on olemassa” ja ”on mahdollista, että Jumala ei ole olemassa” eivät molemmat voi olla tosia. Toinen on epätosi, jos toinen on tosi. (ks. väitteet 2 ja 5). Käsitettävyysevidenssi tukee kuitenkin molempia mahdollisuusväitteitä. Tästä seuraa, että väitteet toimivat toistensa kumoajina. Näin kumpikaan mahdollisuusväite ei ole hyväksyttävä, vaan on järkevintä pidättäytyä arviosta. Chalmersin modaalitiedon teoria ei auta Jumalan olemassaolon mahdollisuuden arvioinnissa.

WILLIAMSON KONTRAFAKTUAALEISTA JA MODAALITIEDOSTA

Kontrafaktuaalit tuottavat modaalitietoa

Robert Nozick on puolustanut modaaliväitteisiin kohdistuvaa skeptisismiä evoluutiota koskevaan tietämyksemme vedoten. Hänen mukaansa ei ole syytä olettaa, että ihmisille on kehittynyt luotettava kyky saada kattavaa modaalitietoa, koska tällaisesta kyvystä ei ole ollut hyötyä luonnonvalinnan kautta toimivassa evoluutioprosessissa.³⁷ Tästä näkökulmasta KM-teesin väite, että käsityskykymme voisi kertoa jotakin mahdollisuuksista, on ongelmallinen. Ei ole syytä ajatella, että tämän mielen kyvyn funktio on nimenomaan valaista modaalitotuuksia – väite on lähtökohtaisesti erikoinen.

Timothy Williamson jakaa Nozickin evolutiivisen taustan, mutta hän tekee siitä antiskeptisen johtopäätöksen. Williamson väittää, että kykymme käsitellä kontrafaktuaalisia ehtolauseita (”jos p olisi tapahtunut, niin q olisi tapahtunut”) välittää modaalitietoa.³⁸ Hänen mukaansa tämän kyvyn toimivuus on ollut ihmisten eloonjäännin ja jokapäiväisen elämän kannalta tärkeää. Esimerkiksi vuoristossa seikkailevalle henkilölle on hyödyllistä tietää, mitä olisi tapahtunut, jos hän olisi hypännyt lähellä olevalta kielekkeeltä, josta on 50 metrin vapaapudotus kivikkoon. Hänen on parasta tietää, että hän olisi pudonnut ja kuollut. Ilman luotettavaa kykyä

kontrafaktuaalien evaluointiin ihmiset päätyisivät lopulta hengenvaarallisiin tilanteisiin.

Jos kykymme käsitellä kontrafaktuaaleja on luotettava ja jos, kuten Williamson väittää, se välittää modaalitietoa, on saadun modaalitiedonkin oltava luotettavaa.³⁹ Williamsonin teoria koostuu näin kahdesta teesistä: kykymme käsitellä kontrafaktuaaleja on luotettava ja kontrafaktuaalit välittävät modaalitietoa. Tarkastellaan ensin ensimmäistä teesiä. Oletetaan, että olemme itse edellä käsitellyn esimerkin mukaisesti pohtimassa, mitä olisi tapahtunut, jos olisimme hypänneet kielekkeeltä. Williamsonin mukaan yksi tapa vastata tähän kysymykseen on visualisointi: visualisoimme itsemme hyppäämään kielekkeeltä, putoamaan kiihtyvällä vauhdilla ja lopulta loukkaantumaan kohtalokkain seurauksin. Visualisoinnin perusteella päädyimme muodostamaan kontrafaktuaalin

(7) Jos olisin hypännyt kielekkeeltä, olisin pudonnut ja kuollut.

Miksi visualisointimme etenee niin kuin se etenee? Miksi emme esimerkiksi kuvittele itseämme levitoimaan hypyn jälkeen? Williamsonin mukaan emme tee näin, koska kuvitteluamme rajoittaa taustatietomme, eli karkeasti sanoen tietomme siitä, kuinka luonto toimii (painovoima vetää kappaleita maata kohti, ihmiset eivät osaa levitoida). Williamsonin mukaan lähtökohtaisesti taipumuksenamme näyttää olevan kuvitella kontrafaktuaalisia vaihtoehtoja todellisuudelle realistisesti, minimaalisin muunnoksina.⁴⁰

Kaikesta taustatiedostamme emme kuitenkaan voi pitää kiinni. Sitä on muokattava, jotta ylipäänsä voimme kuvitella kontrafaktuaalisia tilanteita. Esimerkiksi kielekkeeltä hypyvä kuvitellessamme meidän on suljettava pois taustatietomme, että emme hypänneet kielekkeeltä ja emme ole kuolleita. Williamson huomauttaa, että relevantin taustatiedon erottaminen muokattavasta taustatiedosta on hankalaa.⁴¹ Miksi emme esimerkiksi säilytä taustatietoaamme, että emme ole kuolleita, ja näin kuvittele itseämme putoamaan vain muutaman metrin ja juuttumaan ulokkeeseen kallion seinämässä? Vaikka kyseessä on hankala ongelma, Williamsonin

mukaan se ei ole syy täydelliseen kontrafaktuaaleja koskevaan skeptisismiin.⁴²

Williamson kuvailee kontrafaktuaalisia kuvitelmia informatiivisemmin offline-simulaatioiksi. Hänen mukaansa ihmisillä on kyky muodostaa odoituksia siitä, mitä seuraavaksi tapahtuu. Esimerkiksi osaamme muodostaa käsityksen heitetyn pallon lentoradasta, jotta voimme ottaa sen kiinni. Kontrafaktuaalisissa kuvitelmissa käytämme kyseessä olevaa kykyä offline. Williamson väittää, että tämä kyky on luotettava monissa online-tapauksissa, koska se seuraa maailmassa ilmeneviä kausaalisuhteita. Samasta syystä hän katsoo, että kyky on luotettava monissa offline-tapauksissa. Williamson kuitenkin sitoutuu fallibilismiin: hän myöntää, että kykymme käsitellä kontrafaktuaalisia tilanteita on erehtyväinen.⁴³

Williamsonin mukaan kontrafaktuaalien evaluimisprosessi etenee tavallisesti seuraavalla tavalla. Oletamme etujäsenen (esimerkiksi sen, että hyppäämme kielekkeeltä) ja kehittelemme tätä oletusta hyödyntäen päättelykykyämme ja kykyämme

35 Jumalan ominaisuuksista ja niiden välisistä suhteista on keskusteltu laajasti. Ks. esim. Swinburne 1993.

36 Vrt. van Inwagen 1998.

37 Nozick 2001, 122, 136.

38 Tarkemmin sanottuna Williamson keskittyy subjunktiivisiin ehtolauseisiin, joihin kontrafaktuaalit kuuluvat. Ks. Williamson 2007, 137. Kontrafaktuaalit ovat ehtolauseita, jotka olettavat etujäsenensä epätotuuden. Kaikki subjunktiiviset ehtolauseet eivät kuitenkaan tee tätä oletusta. Subjunktiiviset ehtolauseet on erotettava indikatiivisista ehtolauseista ("jos p, niin q"). Eroa havainnollistetaan usein seuraavalla lauseparilla: "jos Oswald ei tappanut Kennedyä, joku muu teki sen" (indikatiivi) ja "jos Oswald ei olisi tappanut Kennedyä, joku muu olisi tehnyt sen" (subjunktiivinen). Edellisen voi hyväksyä, vaikka jälkimmäistä ei hyväksyisi. Yksi tapa kuvailla eroa subjunktiivisten ja indikatiivisten ehtolauseiden välillä on sanoa, että subjunktiivit koskevat objektiivista, metafysisistä modaalista ulottuvuutta, kun taas indikatiivit koskevat episteemistä modaalista ulottuvuutta. Vrt. Williamson 2016, 465–466.

39 Williamson 2007, 136.

40 Williamson 2007, 143, 151.

41 Tästä ongelmasta ks. Goodman 1955.

42 Williamson 2007, 143.

43 Williamson 2007, 148–151.

muodostaa odotuksia. Osa taustatiedostamme on käytössä kontrafaktuaalisen tilanteen kuvauksena. Lopulta hyväksymme kontrafaktuaalin jos ja vain jos kehittelymme viimein johtaa lisäämään takajäsenen (kuten sen, että putoamme ja kuolemmme).⁴⁴

Williamsonin modaaliepistemologisen teorian toinen keskeinen teesi on, että kontrafaktuaalit välittävät modaalitietoa. Hänen mukaansa mahdollisuudet ja välttämättömyydet voidaan todistaa loogisesti ekvivalenteiksi kontrafaktuaalien kanssa. Todistukset voimme tässä sivuuttaa.⁴⁵ Merkitköön ”◇” ja ”□” mahdollisuutta ja välttämättömyyttä, ”□→” kontrafaktuaalista operaattoria ja ”⊥” ristiriitaa. Williamsonin mukaan seuraavat ekvivalenssit pätevät modaaliväitteiden ja kontrafaktuaalien välillä:

$$\begin{aligned} \text{POS } \diamond p &\equiv \neg(p \square \rightarrow \perp), \\ \text{NEC } \square p &\equiv (\neg p \square \rightarrow \perp).^{46} \end{aligned}$$

Näin ollen mahdollista (POS) on se, josta ei kontrafaktuaalisesti seuraa ristiriitaa, ja välttämätöntä (NEC) on se, jonka negaatiosta seuraa kontrafaktuaalisesti ristiriita.⁴⁷ Kieltämällä mahdollisen saamme vielä yhden relevantin ekvivalenssin:

$$\text{IMP } \neg \diamond p \equiv (p \square \rightarrow \perp),$$

eli mahdotonta (IMP) on se, josta kontrafaktuaalisesti seuraa ristiriita.⁴⁸

Koska aiheenamme on Jumalan olemassaolon mahdollisuus, on luontevaa keskittyä mahdolliseen. Sijoittamalla siihen p:n paikalle ”Jumala on olemassa” kysymykseksemme muodostuu, seuraako Jumalan olemassaolosta kontrafaktuaalisesti ristiriita. Jos ei seuraa, POS-väitteen nojalla Jumalan olemassaolo on mahdollista; jos seuraa, IMP-väitteen nojalla Jumalan olemassaolo ei ole mahdollista.

Seuraako Jumalan olemassaolosta kontrafaktuaalisesti ristiriita?

Williamsonin systematisoinnin mukaisesti oletamme etujäsenen, että Jumala on olemassa, ja kehitlemme tätä oletusta. Osa taustatiedostamme on käytössä kontrafaktuaalisen tilanteen kuvauksena.

Se, kuinka paljon taustatietoa on muutettava, riippuu tiedostamme. Esimerkiksi jos taustatietomme sisältää uskomuksen, että Jumala ei ole olemassa, on tämä uskomus suljettava pois. Jotta voimme yksinkertaistaa käsiteltävää kontrafaktuaalista tilannetta, ehdotan suurta muutosta taustatietoomme: oletetaan, että kontrafaktuaalisessa tilanteessa ei ole olemassa muuta kuin Jumala, ja suljetaan kaikki tämän oletuksen kanssa yhteen sopimaton tai sille irrelevantti tieto pois. Oletetaan, että kykenemme tekemään näin.

Mikään periaatteellinen syy ei estä tekemästä suuria muutoksia taustatietoomme, vaikka tavallisesti pyrkisimmekin minimaalisiin muutoksiin kontrafaktuaalisia tilanteita käsitellessämme. Williamsoninkin mukaan esimerkiksi fyysikko voi hyvin pohtia, mitä kymmenulotteisesta aika-avaruudesta seuraisi – tässä oletettu etujäsen poikkeaa huomattavasti taustatiedostamme. Toinen kysymys tosin on, onko kykymme evaluoida kontrafaktuaaleja enää luotettava, kun teemme suuria muutoksia taustatietoomme ja käsittelemme erikoislaatuisia kontrafaktuaalisia tilanteita. Ehkä tällaisissa tilanteissa on vain edettävä varovaisesti.⁴⁹

Kuinka kehittää kontrafaktuaalista oletusta, että Jumala on olemassa? Visualisoinnista ja offline-simulaatiosta ei tässä tapauksessa näytä olevan hyötyä. Williamson huomauttaa, että visualisoinnin sijaan joidenkin kontrafaktuaalisten tilanteiden kehittäessä eksplisiittisellä järkeilyllä on keskeinen rooli.⁵⁰ Tämä näyttäisi pätevän kontrafaktuaaliseen oletukseen Jumalan olemassaolosta. Mutta vaikka tätä oletusta kehittäisi eksplisiittisellä järkeilyllä, on yhä hankalaa nähdä, miten kehittelyn tulisi edetä ja minkälaisia seurauksia oletuksella voisi olla. Tämän takia ehdotan taktiikan vaihtamista: yritetään eksplisiittisen järkeilyn avulla johtaa ristiriita kontrafaktuaalisesta oletuksesta, että Jumala on olemassa. Jos perusteellisen kehittelyn jälkeen emme havaitse ristiriitaa, olemme oikeutettuja kiistämään, että Jumalan olemassaolosta kontrafaktuaalisesti seuraa ristiriita. POS-väittämän nojalla tämä merkitsisi, että Jumalan olemassaolo on mahdollista.

Yksi tapa osoittaa eksplisiittisellä järkeilyllä, että Jumalan olemassaolosta kontrafaktuaalisesti seuraa ristiriita, on osoittaa, että siitä seuraa Ju-

malan olemassaolemattomuus. Mutta tämä on käytännössä sama kuin pyrkiä osoittamaan, että Jumalan käsite on ristiriitainen. Tämä aihe taas on kirjallisuudessa tuttu. Tunnetuin argumentti Jumalan käsitteen ristiriitaisuuden puolesta lienee kaikkivoipuuden paradoksi, joka kysyy, voiko kaikkivoipa Jumala luoda kiven, jota hän ei jaksaa nostaa. Sekä myönteisestä että kielteisestä vastauksesta näyttää seuraavan, että Jumala ei ole kaikkivoipa.⁵¹ Emme voi tässä syventyä argumentteihin Jumalan käsitteen ristiriitaisuuden puolesta. On riittävää tiedostaa, että argumentteja ei ole pidetty täysin vakuuttavana. Tämä tarkoittaa, että oletuksesta, että Jumala on olemassa, ei näytä kontradiktuaalisesti seuraavan ristiriitaa. Siten olemme POS-väittämän nojalla oikeutettuja hyväksymään Jumalan olemassaolon mahdolliseksi.

Williamsonin modaalityteorian teoriassa on kuitenkin ongelma, joka kyseenalaistaa saavutetun johtopäätöksen. Ongelma liittyy taustatiedon käsitteeseen. Kuten Tuomas Tahko on osoittanut, williamsonilainen taustatietomme ei ole ”modaalisesti viatonta”, vaan se on täynnä modaaliuskomuksia, joita Williamsonin teoria ei pysty selittämään.⁵² Ongelmaa ja sen merkitystä aiheellemme voi lähestyä seuraavalla tavalla.

Williamsonin mukaan taustatietomme sisältää ”konstitutiivisia faktoja”. Ne ovat faktoja, joita emme koskaan muuntele pohtiessamme kontradiktuaalisia vaihtoehtoja aktuaaliselle. ”Konstitutiivinen fakta” näyttää olevan Williamsonin antama nimi metafyyksiselle välttämättömyydelle. Toistaiseksi en ole kiinnittänyt lainkaan huomiota konstitutiivisiin faktoihin. Oletin vain implisiittisesti, ettei ole sellaisia konstitutiivisia faktoja, jotka voisivat problematisoida kontradiktuaalisen oletuksemme kehittelyn. Tämä ei kuitenkaan ole triviaali otaksuma.

Yhtenä implisiittisenä oletuksemme oli, että Jumalan olemassaolemattomuus ei ole konstitutiivinen fakta. Tämä oletus on pakko tehdä: jos Jumalan olemassaolemattomuus on konstitutiivinen fakta, Jumalan olemassaolosta kontradiktuaalisesti seuraa ristiriita – se on ristiriidassa konstitutiivisen faktan kanssa. Mutta kuinka voidaan perustella, että Jumalan olemassaolemattomuus ei ole konstitutiivinen fakta? Jumalan olemassaoloa koskeva kont-

radiktuaalinen kehittelymme ei voi tätä osoittaa, koska taustatiedossamme jo valmiiksi oletimme, että Jumalan olemassaolemattomuus ei ole konstitutiivinen fakta. Tämän väitteen käsittely kontradiktuaalisena oletuksena ei myöskään auta, sillä sama ongelma nousee uudestaan esille: se, pidämmekö taustatiedossamme Jumalan olemassaolemattomuutta konstitutiivisena faktana vai ei, vaikuttaa siihen, päädymmekö ristiriitaan kehittäessämme kontradiktuaalista oletusta, että Jumalan olemassaolemattomuus ei ole konstitutiivinen fakta.

Väitettä, että Jumalan olemassaolemattomuus ei ole konstitutiivinen fakta, voi toki yrittää perustella Williamsonin teoriasta riippumattomalla tavalla. Williamsonille tämä ratkaisuehdotus ei kuitenkaan ole mahdollinen: hänen mukaansa kontradiktuaalinen kehittely on ainoa keino saada modaalitytietoa. Näin yksinomaan Williamsonin teoriaa hyödyntäen saavutettu johtopäätös, että Jumalan olemassaolo on mahdollista, edellyttää perustelemattoman modaaliuskomuksen, että Jumalan olemassaolemattomuus ei ole konstitutiivinen fakta. Tämän ei pitäisi vakuuttaa ketään Jumalan olemassaolon mahdollisuudesta. Williamsonin teoriasta ei ole hyötyä Jumalan olemassaolon mahdollisuuden arvioinnissa.

E. J. LOWE ESSENTIOISTA JA MODAALITIEDOSTA

Essentiatiedosta seuraa modaalitytietoa

Essentiaalisuuden ja aksidentiaalisuuden käsitteet näyttävät liittyvän välttämättömyyden ja mahdollisuuden käsitteisiin. Kit Finen mukaan analyttisessä

44 Williamson 2007, 152–153.

45 Ks. Williamson 2007, 156–157.

46 Ekvivalenssien kritiikistä ks. Lowe 2012, 927–931.

47 Williamson 2007, 157.

48 Ekvivalenssien nimet juontuvat sanoista 'possibility', 'necessity' ja 'impossibility'.

49 Vrt. Williamson 2007, 164.

50 Williamson 2007, 151.

51 Kaikkivoipuuden paradoksista ks. esim. Savage 1967; Swinburne 1993, 157–163.

52 Ks. Tahko 2012.

filosofiassa on ollut tavallista määritellä essentiaaliset totuudet modaalitermein. Yksinkertaistettuna tällöin väite on, että oliolla x on ominaisuus F essentiaalisesti jos ja vain jos on *de re* välttämättömyys, että x on F . Samoin x on F aksidentaalisesti jos ja vain jos ei ole *de re* välttämättömyys, että x on F . Finen mukaan tämä modaalinen näkemys essentioista on virheellinen. Hän väittää, että välttämättömistä totuuksista ei seuraa essentiatotuuksia, vaikka päinvastainen pätee.⁵³

Yksi Finen vastaesimerkeistä modaalista käsitystä vastaan koskee kahta olemukseltaan itsenäistä oliota, kuten Sokratesta ja Eiffel-tornia. Koska Sokrates on välttämättä erillinen tornista, modaalisen käsityksen mukaan tämä erillisuus on myös essentiaalista Sokrateelle. Finen mukaan näin ei kuitenkaan ole: ei ole osa Sokrateen essentiaa olla erillinen tornista; mikään Sokrateen olemuksessa ei yhdistä häntä torniin. Essentiatotuuksia ei siis Finen mukaan pidä määritellä modaalitermein.⁵⁴ Omassa käsityksessään essentiasta Fine viittaa aristoteeliseen näkemykseen, jonka mukaan olion essentian ilmaisee se reaalmääritelmä, joka kertoo, millainen olio on kyseessä.⁵⁵

Finen käsityksellä on relevanssia modaaliepistemologialle. Jos essentiatotuuudet ovat ei-modaalisia mutta implikoivat modaalitotuuksia, essentiatieto on itsenäistä modaalitiedosta mutta implikoi sitä. Tämä on E. J. Lowen uusaristoteelisen modaalitiedon teorian lähtökohta. Lowe vetoaa Finen käsitykseen ja kehittää sitä eteenpäin. Voimme erottaa kolme teesiä Lowen teoriasta: (i) modaalitotuuudet ovat essentiatotuuksia tai perustuvat niihin, (ii) olion essentian ilmaisee sen reaalmääritelmä, joka on tietynlainen propositio ja (iii) kykenemme ainakin toisinaan ymmärtämään olioiden reaalmääritelmiä.⁵⁶

Lowe ei argumentoi teesin (i) puolesta. Tämä ei kuitenkaan vaikuta suurelta puutteelta. Kyseessä on laajasti hyväksytty teesi, kuten Finen huomautus modaalisen käsityksen yleisyydestä vihjaa.⁵⁷ Teesin (ii) kohdalla keskeinen kysymys on, mitä reaalmääritelmät ovat. Lowe katsoo, että olion x reaalmääritelmä on propositio, joka kertoo, millainen x on tai olisi. Reaalmääritelmät on erotettava nominaalimääritelmistä, jotka määrittelevät sanan tai ilmaisun. Lisäksi Lowe korostaa, että reaali-

määritelmien ilmaiset essentiat eivät ole olioita, koska sen seurauksena olisi ääretön regressio: jos olion essentia olisi olio, essentioilla täytyisi myös olla essentia, ja niin edelleen *ad infinitum*. Lowe tarjoaa lähinnä matemaattisia esimerkkejä reaalmääritelmistä. Esimerkiksi ympyrä on ura, jonka muodostaa tasolla määrätyn etäisyyden päässä tietyistä pisteistä yhtäjaksoisesti liikkuva piste. Tämä määritelmä ilmaisee ympyrän essentian.⁵⁸

Lowen teesin (iii) mukaan kykenemme toisinaan ymmärtämään olioiden reaalmääritelmän. Lowe väittää, että tässä ymmärtämisprosessissa ei ole mitään mystistä, vaan kyseessä on intellektuaalinen kyky, joka meidän on myönnettävä meillä olevan, toisin sanoen kyky ymmärtää ainakin joitakin propositioita. Lowen mukaan olisi absurdia ajatella, ettemme koskaan ymmärrä, millainen jokin olio on tai olisi, koska tällöin emme koskaan onnistuisi ajattelemaan mitään. Mutta selvästi onnistumme ainakin toisinaan ajattelemaan jotakin; siis, Lowe väittää, onnistumme myös joskus ymmärtämään ainakin osittain olioiden reaalmääritelmiä.⁵⁹

Kuinka essentiatieto tuottaa modaalitietoa? Kun ymmärrämme olion x reaalmääritelmän r , Lowen mukaan tiedämme essentiatotuuuden r , ja tämä totuus on myös välttämätön totuus. Tämä ei kuitenkaan anna tietoa mahdollisuuksista – pois lukien sen triviaalin tiedon, että r on myös mahdollinen totuus. Lowe ei täysin lausu julki, miten essentiatieto tuottaa tietoa mahdollisuuksista. Hänen käsityksensä on kuitenkin selkeä: kun ymmärrämme olion x reaalmääritelmän r , tiedämme essentiatotuuuden r lisäksi sen, että x on mahdollinen olio. Tämä on merkittävää tietoa niissä tapauksissa, joissa emme tiedä, onko oliota x olemassa, tai tiedämme, että oliota x ei ole olemassa.⁶⁰ Seuraavaksi tarkastelen Jumalan olemassaolon mahdollisuutta Lowen teorian valossa.

Jumalan reaalmääritelmän ymmärtämisestä

Lowen teorian mukaisesti Jumalan olemassaolo on mahdollista, jos voimme ymmärtää Jumalan reaalmääritelmän. Lowe on käsitellyt tätä aihetta modaaliontologisen argumentin arvioinnin yhteydessä.⁶¹ Lowe väittää, että argumentti on pätevä ja että sen

keskeinen Jumalan olemassaolon mahdollisuutta koskeva premissi on oikeutettu, koska ymmärrämme Jumalan reaalitymääritelmän. Lowen mukaan emme edes tarvitse tässä täydellistä ymmärrystä – sen saavuttaminen voikin olla rajalliselle ymmärräskäytöllemme mahdotonta. Lowen mukaan riittää, että ymmärrämme Jumalan olevan maksimaalisen suuri olio, jolla hän ensisijaisesti tarkoittaa essentiaalisesti ja näin myös välttämättä olemassaolevaa oliota.⁶²

Lowen reaalitymääritelmä Jumalasta on varsin puutteellinen. Parhaimmillaankin siitä seuraa, että jokin välttämätön olio on mahdollinen. Mutta Lowen määritelmää voidaan tarkentaa. Aineksiakin siihen jo on. Edellä käsitellyn täydellisen olion teologian pyrkimyksiksi voidaan ymmärtää Jumalan reaalitymääritelmän antaminen. Näin päädytään seuraavaan määritelmään: Jumala on persoona, joka on kaikkivoipa, kaikkietävä, moraalisesti täydellinen, ikuinen, muuttumaton, kaikkialla läsnä oleva, kaiken muun kuin itsensä luoja, ja välttämätön. Edelleen voidaan väittää, että ymmärrämme tämän määritelmän osat melko hyvin tai että ainakin ne voidaan tehdä ymmärrettäviksi. Näin Lowen teorian mukaisesti on oikeutettua hyväksyä Jumalan olemassaolo mahdolliseksi.

Lowen modaalitiedon teoriassa on kuitenkin ongelma, joka kyseenalaistaa saavutetun johtopäätöksen. Lyhyesti sanottuna ongelmana on, että Lowen teoria sallii liikaa mahdollisuuksia: se sallii mahdolliseksi asioita, jotka kumoavat toistensa mahdollisuuden. Ongelma edellyttää, että modaaliontologinen argumentti on pätevä, kuten Lowe ajattelee. Oletetaan ensin, että ymmärrämme Jumalan reaalitymääritelmän. Näin Lowen teorian mukaisesti Jumalan olemassaolo on mahdollista. Modaaliontologisen argumentin keskeinen premissi on siis oikeutettu, ja argumentin nojalla välttämätön Jumala on olemassa.

Välttämättömän Jumalan olemassaololla on merkittäviä seurauksia mahdollisuuksien joukolle. Välttämätön Jumala on olemassa, oli asiantila mikä tahansa. Tällöin kaikki, mikä on yhteen sopimatonta Jumalan olemassaolon ja olemuksen kanssa, on mahdotonta. Muun muassa monien olioiden olemassaolo ei sovi yhteen Jumalan olemassaolon kanssa. Esimerkkinä käy platonistisesta filosofiasta

löytyvä demiurgi, alempi luojajumala, joka muovaa aineellisen maailman alkujaan epäjärjestyksessä olevasta aineksestä. Demiurgin olemassaolo ei sovi yhteen sen käsityksen kanssa, että Jumala yksin luo kaiken itsensä ulkopuolisen tyhjästä. Demiurgi on siis mahdoton olio. Sen mahdottomuus seuraa Jumalan olemassaolon mahdollisuudesta. Tämä on kuitenkin ongelmallista. Lowen modaalitiedon teoriaa hyödyntäen voimme hyvin väittää, että ymmärrämme ainakin osittain demiurgin reaalitymääritelmän ja että demiurgi on näin mahdollinen olio.

Lowen modaalitiedon teoria siis oikeuttaa mahdolliseksi sekä demiurgin että Jumalan olemassaolon, vaikka tosiasialla nämä mahdollisuudet sulkevat toisensa pois: jos toinen on mahdollinen, toinen on tosiasialla mahdoton. Tämä kyseenalaistaa Lowen modaalitiedon teorian uskottavuuden. Vähintään voimme sanoa seuraavaa: Koska väite ”on mahdollista, että demiurgi on olemassa” on Lowen modaalitiedon teorian nojalla oikeutettu, se kumoaa samalla tavoin oikeutetun väitteen ”on mahdollista, että Jumala on olemassa” (ja päinvastoin). Kumojana edellinen modaaliväite kieltää jälkimmäisen modaaliväitteen hyväksyttävyyden (ja päinvastoin). Tässä on siis syytä pidättäytyä arvostelmasta. Lowen modaalitiedon teoriasta ei ole apua Jumalan olemassaolon mahdollisuuden arvioinnissa.

53 Fine 1994, 3–4.

54 Fine 1994, 5.

55 Fine 1994, 2–3.

56 Lowe 2012, 947.

57 Ks. kuitenkin Horvath 2014. Ks. myös Tahko 2017.

58 Lowe 2012, 935.

59 Lowe 2012, 944, 946–947.

60 Itse asiassa Lowe väittää, että essentia episteemisesti edeltää olemassaoloa: yleisesti ottaen tunnemme olioiden reaalitymääritelmän ennen kuin tiedämme, ovatko ne olemassa. Lowe kysyy, kuinka muuten voisimme selvittää, onko olio olemassa, jos emme jo tiedä, millaisesta oliosta on kyse. Lowe 2008, 40–41.

61 Argumentista ks. artikkelini johdanto.

62 Lowe 2013, 398.

Tässä artikkelissa olen käsitellyt Jumalan olemassaolon mahdollisuuden perusteltavuutta kolmen viimeaikaisen modaaliepistemologisen teorian valossa. Yksikään teorioista ei kiistatta oikeuta Jumalan olemassaolon mahdollisuutta. Toisaalta yksikään teorioista ei anna syytä ajatella, että Jumala on mahdoton olio. Tämä on oikeastaan osittain itsenäinen aihepiiri. Vaikka Jumalan olemassaolon mahdollisuutta ei kykenisi oikeuttamaan, ei siitä seuraa, että Jumala on mahdoton olio. Kyseinen mahdottomuusväite vaatii erillisiä perusteita.⁶³

Ensisilmäyksellä Jumalan olemassaolon mahdollisuus on kaiken Jumalaa koskevan keskustelun mielekkyyden ennakoehdo. Myös eräissä uskonnollisen uskon malleissa Jumalan mahdollisuutta pidetään uskon mahdollisuuden välttämättömänä ehtona.⁶⁴ Tästä näkökulmasta voidaan kysyä, pitäisikö uskonfilosofiassa kiinnittää enemmän huomiota Jumalan olemassaolon mahdollisuutta koskevaan problematiikkaan, ja vasta sen jälkeen mahdollisesti siirtyä muiden teemojen, kuten jumalatodistuksien, käsittelyyn. Tämä on todennäköisesti tarpeetonta. Mahdollisuuksia on eri lajeja. Edellä keskityin tarkastelemaan Jumalan olemassaolon metafysisen mahdollisuuden perusteltavuutta. Mutta voisi väittää, että Jumalan mahdollisuus metafysisestä mahdollisuutta heikommissa merkityksessä riittää takaamaan Jumalaa koskevan keskustelun mielekkyyden. Esitän lopuksi muutaman huomion tästä aiheesta.

Ensinnäkin Jumala-keskustelun mielekkyys edellyttää, että Jumalan olemassaolo on episteemisesti mahdollista, eli tietomme ei sulje pois Jumalan olemassaoloa. Tämä vaikuttaa yleiseltä oletukselta; oleellisempaa kysymyksenä on pidetty sitä, vahvistaako vai heikentääkö evidenssimme Jumalan olemassaoloa. Väite Jumalan olemassaolon episteemisestä mahdollisuudesta ei silti ole triviaali. Esimerkiksi pahan ongelman voi muotoilla niin, että sen johtopäätöksenä on Jumalan olemassaolon episteemisen mahdollisuuden kieltäminen. Tällöin väite on, että kärsimyksen olemassaolo ja laajuutta koskevasta tiedostamme seuraa, ettei hyvää ja kaikkivoipaa Jumalaa ole olemassa. Jos tämä väite

on perusteltu, Jumala ei ole episteemisesti mahdollinen olio.⁶⁵

Toiseksi voidaan ehdottaa, että Jumala-keskustelun mielekkyys edellyttää Jumalan olemassaolon käsitteellistä mahdollisuutta. Käsitteellistä mahdollisuutta voi kuvailla loogissemanttiseksi koherenssiksi. Esimerkiksi mielen riippumattomuus ruumiista saattaa olla käsitteellinen mahdollisuus, kun taas pyöreä neliö on käsitteellinen mahdottomuus. Jumalan ominaisuuksien ja niiden välisten suhteiden eksplikointia voi pitää Jumalan käsitteellisen mahdollisuuden arviointina. Käsitteellisestä mahdollisuudesta ei seuraa metafysisistä mahdollisuutta. Esimerkiksi sekä Jumala että demiurgi voivat olla käsitteellisesti mahdollisia olioita, mutta, mikäli Jumala käsitetään täydellisen olion teologian mukaisesti, enintään toinen niistä on metafysisesti mahdollinen. Tieteellisten hypoteesien testaamisen mielekkyyden ehdoksi riittänee niiden käsitteellinen mahdollisuus. Vaatimus hypoteesien metafysisestä mahdollisuudesta testaamisen ehtona on tarpeetoman vahva. Analogisesti voidaan ajatella, että Jumalan olemassaolon käsitteellinen mahdollisuus riittää takaamaan Jumalaa koskevan keskustelun mielekkyyden.

Dan-Johan Eklund, TT (uskonfilosofia)
dan-johan eklund@helsinki.fi

63 Ks. Eklund 2016, 166–167.

64 Ks. esim. Eklund 2017, luku 4.5; Knuuttila 1998; Pojman 2003.

65 Esitetty pahan ongelman muotoilu on lähellä niin sanottua loogisen pahan ongelmaa, jota nykyään pidetään melko epäuskottavana argumenttina. Pahan ongelmasta esim. Adams & Adams 1990.

KIRJALLISUUS

Adams, Marilyn & Adams, Robert (ed.)

1990 *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

Chalmers, David

2011 "The Nature of Epistemic Space". *Epistemic Modality*. Ed. Andy Egan & Brian Weatherson. Oxford: Oxford University Press.

2002 "Does Conceivability Entail Possibility?" *Conceivability and Possibility*. Ed. Tamar Gendler & John Hawthorne. New York: Oxford University Press, 145–200.

Eklund, Dan-Johan

2017 *Faith and Will: Voluntariness of Faith in Analytic Theism*. Leuven: Peeters.

2016 "Modaaliepistemologia ja Jumalan olemassaolon mahdollisuus". *Mahdollisuus*. Toim. Ilkka Niiniluoto & Tuomas Tahko & Teemu Toppinen. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 160–169.

Fine, Kit

1994 "Essence and Modality". *Philosophical Perspectives* 8, 1–16.

Goodman, Nelson

1955 *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Henle, Paul

1961 "Uses of the Ontological Argument". *Philosophical Review* 70: 1, 102–109.

Horvath, Joachim

2014 "Lowe on Modal Knowledge". *Thought* 3: 3, 208–217.

Inwagen, Peter van

2006 *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

1998 "Modal Epistemology". *Philosophical Studies* 92: 1, 67–84.

Knuuttila, Simo

1998 "Usko, järki ja tulevaisuus". *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Toim. Eeva Martikainen. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 215. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 179–198.

Kripke, Saul

1980 *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Leftow, Brian

2012 *God and Necessity*. Oxford: Oxford University Press.

2011 "Why Perfect Being Theology?" *International Journal for Philosophy of Religion* 69, 103–118.

2005 "The Ontological Argument". *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. William Wainwright. New York: Oxford University Press, 80–115.

Lowe, E. J.

2013 *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon Press.

2012 "What is the Source of Our Knowledge of Modal Truths?" *Mind* 121, 919–950.

2008 "Two Notions of Being: Entity and Essence". *Royal Institute of Philosophy Supplement* 62, 23–48.

Morris, Thomas

1987 "Perfect Being Theology". *Noûs* 21, 19–30.

Nozick, Robert

2001 *Invariances: The Structure of the Objective World*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Oppy, Graham

2006 "Ontological Arguments". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2017 Edition. Ed. Edward Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/ontological-arguments/> (16.10.2018).

1995 *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palomäki, Jari

2016 "Jumalan olemassaolon mahdollisuus: ontologisia jumalatodistuksia". *Mahdollisuus*. Toim. Ilkka Niiniluoto & Tuomas Tahko & Teemu Toppinen. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 170–179.

Plantinga, Alvin

1974 *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.

Pojman, Louis

2003 "Faith, Doubt, and Hope or Does Faith Entail Belief?" *The Existence of God*. Ed. Richard Gale & Alexander Pruss. Wiltshire: Cromwell, 535–549.

Savage, C. Wade

1967 "The Paradox of the Stone" *Philosophical Review* 76: 1, 74–79.

Swinburne, Richard

1993 *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Tahko, Tuomas

2017 "Empirically-Informed Modal Rationalism". *Modal Epistemology after Rationalism*. Ed. Robert Fischer & Felipe Leon. Cham: Springer, 29–45.

2012 "Counterfactuals and Modal Epistemology". *Grazer Philosophische Studien* 86, 93–115.

Vaidya, Anand

- 2015 "The Epistemology of Modality". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2017 Edition. Ed. Edward Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/modality-epistemology> (16.10.2018).

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku

- 2011 *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.

Vallicella, William

- 2015 "Divine Simplicity". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). Ed. Edward Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/divine-simplicity/>. (16.10.2018).

Williamson, Timothy

- 2016 "Modal Science". *Canadian Journal of Philosophy* 46: 4, 453–492.

- 2007 *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell.

Yablo, Stephen

- 1999 "Concepts and Consciousness". *Philosophy and Phenomenological Research* 59: 2, 455–463.

- 1993 "Is Conceivability a Guide to Possibility?" *Philosophy and Phenomenological Research* 53: 1, 1–42.