

Teologinen realismi ja wittgensteinilainen uskonnonfilosofia

JOHDANTO

Teologinen realismi on filosofinen näkemys tai oppi, joka koskee uskonnollisen kielen ja uskon luonnetta sekä niiden suhdetta todellisuuteen. Aihepiiriin liittyvä problematiikka on uskonnonfilosofian ja filosofisen teologian kannalta perustavaa: se kuuluu näiden oppialojen ”prolegomenaan” – jos nyt sellaisesta on mielekäästä puhua. Teologista realismia koskeva keskustelu sivuaa filosofian ydinkysymyksiä, jotka koskevat todellisuuden ymmärrettävyyttä ja saavutettavuutta sekä kielen ja maailman välistä suhdetta.

Seuraavassa tarkastelen kriittisesti, miten teologinen realismi on ymmärretty viimeaikaisessa angloamerikkalaisessa analyttisessä uskonnonfilosofiassa, jossa siitä on keskusteltu paljon. Esitykseni ei pyri olemaan kattava, vaan yritän etupäässä selvittää joitakin tähän keskusteluun liittyviä filosofisia ongelmia, jotka ovat mielestäni huomionarvoisia.

Työ etenee seuraavasti. Koska teologisen realismin ongelmat ovat osin samoja kuin metafyyssisen realismin ongelmat, analysoin aluksi metafyyssisen realismin käsitettä nykyfilosofiassa. Tämän jälkeen tarkastelen teologista realismia ja antirealismia koskevan keskustelun lähtökohtia viimeaikaisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa. Työn kolmannessa pääosassa tuon esiin metafyyssistä teologista realismia koskevaa kritiikkiä viittaamalla wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien näkemyksiin.

Wittgensteinilaisella uskonnonfilosofialla tarkoitan lähinnä Swansean koulukunnan edustajia, joita ovat muiden muassa D. Z. Phillips, Peter Winch ja Rush Rhees.¹

Wittgensteinin ja hänen seuraajiensa mukaan perinteiset metafyyssiset ongelmat eivät ole aitoja ongelmia, vaan käsitteellisiä sekaannuksia, joiden taustalla on virheellinen tapa ymmärtää arkipäivän kielenkäyttöä. Sama koskee myös uskontoa, ja niinpä wittgensteinilaiset filosofit ovat katsoneet, että uskonnonfilosofian valtavirran filosofinen teismi ja metafyyssinen teologinen realismi menevät harhaan tarkastellessaan kysymystä Jumalan olemassaolosta tai todellisuudesta metafyyssisen olion olemassaoloa koskevana kysymyksenä.

Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian kriitikot ovat toistuvasti esittäneet, että Phillips ja kumppanit ovat tässä väärässä. Onhan ilmeistä, että esimerkiksi kristityt, juutalaiset ja muslimit uskovat Jumalan olevan objektiivisesti olemassa. Voi myös kysyä, mitä mieltä on rukoilla, jos Jumalan ei uskota – tai ei edes oleteta tai toivota – olevan ”oikeasti” eli kielestä ja mielestä riippumatta olemassa.² Esityk-

1 Swansean koulukunnan filosofiasta ks. Edelman 2009.

2 Tämäntapaista kritiikkiä erityisesti Phillipsiä kohtaan on esitetty erittäin paljon. Esimerkkejä uudemmasta kirjallisuudesta ovat Insole 2006, luvut 2–4 ja Oppy & Trakakis 2007.

sen loppuosan tavoitteena on auttaa ymmärtämään, mistä wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien metafyyssistä teologista realismia kohtaan kohdistamassa kritiikissä on eräiltä keskeisiltä osin kysymys. Lopuksi viitataan aihepiiriin läheisesti liittyvään kysymyksen relativismista.

REALISMI NYKYFILOSOFIASSA

Teologista realismia koskeva debatti on sukua muille realismia koskeville filosofisille kiistoille. Keskiajan filosofiassa kiista realismista koski universaalien eli yleiskäsitteiden olemassaoloa ja niiden olemassaolon tapaa. Uuden ajan filosofiassa realismi on puolestaan ymmärretty metafyyssiseksi opiksi, jonka vastakohta on idealismi. Realismin kannattaja väittää, että on olemassa todellisuus, joka on riippumaton sitä koskevista käsityksistämme. Se mikä on todellista tai totta ei riipu mentaalista kyvyistämme.³ Idealisti puolestaan kieltää mielestämme riippumattoman todellisuuden olemassaolon. Idealismi ei kuitenkaan ole yhtenäinen oppi, vaan sitä on kannatettu eri muodoissa: esimerkiksi Berkeleyn, Kantin ja Hegelin filosofioita on niiden välisistä suurista eroista huolimatta nimitetty idealistisiksi.

Tämän hetken filosofiassa keskustelu realismista on usein koskenut metafyyssistä realismia, jonka *Cambridge Dictionary of Philosophy* määrittelee laajimmassa mielessä seuraavasti. Opin mukaan

- (a) on olemassa todellisia objekteja,
- (b) nämä ovat olemassa riippumatta meidän niitä koskevasta kokemuksesta tai tiedosta, ja
- (c) niillä on ominaisuuksia ja keskinäisiä relaatioita riippumatta käsitteistä, joilla ymmärrämme ne, tai kielestä, jolla kuvaamme niitä.⁴

Määritelmän laatija Panayot Butchvarow toteaa, että metafyyssinen realismi koskee useimmiten aika-avaruudellisia objekteja. Voidaan kuitenkin sanoa, että mitä tahansa realisti pitääkään todellisina objekteina, hän ajattelee, että ne ovat olemassa riippumatta tiedostamme tai kokemuksestamme.⁵

Metafyyssisen realismin vastakohtana pidetään nykykeskustelussa antirealismia, jonka kannattaja väittää, että maailma ja sen objektit eivät ole todellisia siinä mielessä kuin realistit olettavat niiden

olevan. Antirealisti hylkää näkemyksen, että on olemassa mielestä ja kielestä riippumattomia objekteja: todellisuus on mielemme ja kielemme ”luomus”.

Antirealismin rinnalla puhutaan joskus myös konstruktivismista. On kuitenkin huomattava, että kun konstruktivismi liittyy kantilaisen filosofian perinteeseen, siinä ei välttämättä hylätä riippumattoman todellisuuden olemassaoloa. Kantin universaalien konstruktivismiin mukaanhan on olemassa meistä riippumaton noumenaalinen maailma (”maailma sinänsä”), mutta ihmisten yhteisesti jakamat käsitteelliset aktiviteetit muokkaavat maailman sellaiseksi kuin se meille ilmenee. Nykyfilosofiassa kantilainen perinne jatkuu sosiaalis-relativistisen konstruktivismiin eri muodoissa, joiden mukaan maailma rakentuu (tai maailmat rakentuvat) suhteessa eri käsitejärjestelmiin ja kulttuureihin. Sosiaalis-relativistinen konstruktivismi voi olla antirealistista, mutta Hilary Putnamin edustamassa sisäisessä realismissa torjutaan antirealismia: sisäisen realismin mukaan todellisuuden rakenne riippuu käsitejärjestelmistämme, mutta siinä ei silti kielletä todellisuuden itsenäistä olemassaoloa. Wittgensteinilaisessa filosofiassa on yhtymäkohtia kantilaiseen ja Putnamin edustamaan pragmatistiseen perinteeseen, mutta Phillips ei kuvaa itseään sisäisen realismin kannattajaksi, kuten tulemme myöhemmin näkemään.⁶

Edellä luonnostellun hahmotustavan mukaan realismia koskeva kiista koskee todellisuuden yleistä luonnetta ja sen olemassaolon muotoa: realismi ja antirealismia tarjoavat globaalien tai universaalien käsitteiden todellisuuden luonteesta. Kiistalla on myös muita muotoja. Realismia koskevat kiistakysymykset voivat nimittäin olla myös lokaaleja, jolloin ne koskevat joidenkin tiettyjen tai tiettyntyyppisten entiteettien todellisuutta tai olemassaoloa. Lokaalin realismin tapauksessa keskeinen kysymys kuuluu, onko jokin entiteetti tai entiteettilaji olemassa mielestä ja kielestä riippumatta. Tällöin realismi ja antirealismia ei siis koske kaikkea olevaa. Filosofit voivat olla realisteja suhteessa arkielämän havaittaviin olioihin (esimerkiksi kivet ja puut), mutta antirealisti suhteessa tieteen teoreettisiin entiteetteihin (esimerkiksi atomit) tai päinvastoin. Vaihtoehtoisesti voidaan puhua jonkin tietyn diskurssin alaan kuu-

luvien väitteiden metafysisestä statuksesta. Tällöin realisti katsoo, että esimerkiksi matemaattiseen, tieteelliseen, eettiseen tai uskonnolliseen diskurssiin sisältyvät väitteet viittaavat ihmisen mielestä riippumattomaan todellisuuteen ja ovat tosia tai epätosia mielestä riippumattomien faktojen nojalla.⁷

TEOLOGINEN REALISMI ANALYYTTISESSA USKONNONFILOSOFIASSA

Teologian yhteydessä kysymys realismista koskee tavallisesti sitä, miten uskonnollisten väitteiden – useimmiten kristinuskon Jumalaa koskevien väitteiden – suhde todellisuuteen tulee ymmärtää. Teologista realismia koskevassa keskustelussa pohditaan siis sitä, millä tavoin uskonnollinen puhe Jumalasta on suhteessa todellisuuteen ja mitä todellisuudella tässä yhteydessä tarkoitetaan. Metafyysinen peruskysymys on se, onko Jumala riippumaton ihmisen mielestä ja kielestä. Kysymys voidaan muotoilla myös semanttisesta näkökulmasta: viittaavatko Jumalaa koskevat uskonnolliset lauseet – väitteet, opit, uskomukset – kielestä riippumattomaan todellisuuteen ja riippuuko näiden lauseiden totuusarvo kielen ulkopuolisesta todellisuudesta?

Teologinen realisti vastaa viimeksi mainittuihin kysymyksiin myöntävästi. Monet uskonnontilafilosofit pitävät teologista realismia intuitiivisesti uskottavana ja terveen järjen mukaisena käsityksenä. Se ilmaisee kadunmiehen käsityksen siitä, mitä puheella Jumalan olemassaolosta ja todellisuudesta tarkoitetaan. Tässä voidaan vedota esimerkiksi siihen, että Jumala maailman luojana on riippumaton siitä, mitä luodut hänestä ajattelevat. John Hickin mukaan:

Uskonnollinen realismi on näkemys, että Jumalan olemassaolo – on tosiasia riippumatta siitä, uskonko minä, uskotko sinä vai uskooko kukaan Jumalan olemassaolon. Jos Jumala on olemassa, Jumala ei ole vain mielessämme oleva idea tai ideaali, vaan ontologinen todellisuus, universumin äärimmäinen luova voima.⁸

Hickin (myöhemmän kauden) tuotannossa realismi yhdistyy kantilaisvaikutteiseen pluralistiseen uskontokäsitykseen: eri uskontojen fenomenaalaisia kokemuksia ja käsityksiä ei tule ymmärtää kirjaimelliseksi kuvauksiksi noumenaalisesta todelli-

suudesta, vaikka toisaalta ne perustuvat samaan noumenaaliseen todellisuuteen.⁹ Valtavirran anglo-amerikkalaisessa analyyttisessä teistisessä uskonnonfilosofiassa – Plantinga, Alston, Swinburne – realismi ymmärretään kuitenkin toisella tavalla. Sen mukaan kristillistä jumalapuhetta voidaan ja tulee tulkita suurelta osin kirjaimellisesti ja jumalallisesta

3 Realismia määriteltäessä on syytä kiinnittää huomiota siihen, mistä todellisuuden ajatellaan olevan riippumaton. Viittaa esityksessäni useimmiten mieleen ja kieleen, mutta näiden lisäksi realismia koskevassa keskustelussa puhutaan myös ajattelusta, tietoisuudesta, kognitiivisista kyvyistä tai toiminnoista, havainnoista, kokemuksista, käsitteellistä skeemoista, käsitejärjestelmistä, kulttuureista, yhteisöistä ja niin edelleen. Realismin määrittelyyn liittyikin monia ongelmia, joihin ei ole tässä mahdollista paneutua. On esimerkiksi kiistelty siitä, onko realismi lainkaan todellisuuden ja kielen suhdetta koskeva oppi. Michael Dummettin (1978, 145–165) mukaan näin on, ja hän liittää realismikysymyksen kysymykseen lauseiden totuusehdoista. Sen sijaan Michael Devittin mukaan realismi ei koske lainkaan kieltä vaan kysymystä siitä, ovatko fyysikaaliset entiteetit olemassa mentaalista riippumatta. Devitt & Sterelny 1987, 190–194.

4 Butchvarow 1995, 488.

5 Kirjallisuudessa metafyysinen realismi on määritelty viittaamalla myös muihin filosofisiin oppeihin. Esimerkiksi Hilary Putnam (1981, 49) esittää, että metafyysisen realismin mukaan: ”– the world consists of some fixed totality of mind-independent objects. There is exactly one true and complete description of ‘the way the world is’. Truth involves some sort of correspondence relation between words or thought-signs and external things and sets of things.” Lisäksi metafyysiseen realismiin kuuluu Putnamin mukaan ajatus ”Jumalan näkökulmasta” maailmaan. Metafyysiseen realismiin yhdistyy tässä semanttinen realismi eli käsitys, että kieli kykenee viittaamaan riippumattomaan todellisuuteen ja että tosien lauseiden ja todellisuuden välillä vallitsee korrespondenssi- eli vastaavuussuhde. Metafyysinen realisti voi kannattaa myös epistemologista realismia, jonka mukaan meidän on mahdollista saavuttaa tietoa meistä riippumattomasta todellisuudesta. Realismia koskevasta problematiikasta Putnamin ja muiden pragmatismen perinteen edustajien ajattelussa ks. Pihlström 1996.

6 Putnamin ja yleensäkin pragmatismen perinteen suhde Wittgensteinin filosofiaan on moniulotteinen ja kiinnostava ongelma, johon en mene nyt syvemmälle. Sami Pihlström on käsitellyt aihetta monissa töissään. Ks. esim. Pihlström 2010.

7 William P. Alston (1995) muotoilee ”aleettisen realismin sa” tähän tapaan.

8 Hick 1993, 115.

9 Hick 1989.

todellisuudesta itsestään on mahdollista saavuttaa tietoa.¹⁰ Analyttiset filosofit eivät siis jaa kantilaista näkemystä tiedon rajoista, vaan he katsovat, että Jumalasta voi olla tietoa, ja he ovat vakuuttuneita, että meillä on kyky saavuttaa sitä.¹¹

Andrew Mooren luonnehdinta teologisen realismin pääpiirteistä kokoa varsin osuvasti yhteen analyttisten teistien standardinäkemysten. Hän esittää, että kristillisen uskon yhteydessä realismi on filosofinen näkemys, jonka mukaan

- (i) Jumala on olemassa riippumatta meidän häntä koskevasta tietoisuudestamme, mutta että
- (ii) tästä huolimatta me voimme tuntea hänet, ja että
- (iii) inhimillinen kieli ei ole epäadekvaatti väline totuudelliseen puheeseen Jumalasta.¹²

Mooren määritelmään voi vielä lisätä kaksi teologiselle realismille tyypillistä piirrettä:

- (iv) Käsitys uskonnollisten ilmaisujen faktuaalisesta luonteesta vastakohtana ekspressiiviselle käsitykselle. Jälkimmäisen mukaan uskonnollisissa ilmaisuissa ja uskomuksissa on kyse kokemusten, tunteiden tai elämää koskevien asenteiden tai ideaalien ilmaisusta, ne eivät ole kuvauksia meistä riippumattomista faktoista.
- (v) Käsitys 'totuudesta' ei-episteemisenä käsitteenä: väitteet ovat tosia sen nojalla, miten asiat ovat. Väitteiden totuus ei ole riippuvaista ihmisten tiedollista kyvyistä eikä niiden aktuaalisesta tai ideaalisesta oikeuttamisesta.¹³

Monet tunnetut anglo-amerikkalaiset uskonnonfilosofit kannattavat siis teologista realismia yllä kuvatussa muodossa, mutta teologinen realismi on mahdollista konstruoida myös heikommalla tavalla. Voidaan puhua minimaalisesta metafyyisistä teologisesta realismista, jonka mukaan jumalapuhe viittaa johonkin tietoisuutemme ja kieleemme ulkopuoliseen, mutta samalla ajatellaan, ettei tätä jumalallista todellisuutta voi kuitenkaan kuvata kirjaimellisesti, vaan sitä koskevat ilmaisut tulee ymmärtää esimerkiksi metaforisesti tai vertauskuvallisesti.¹⁴ Minimaalinen realismi ei siis edellytä uskonnollisen kielen kirjaimellis-faktuaalista tul-

kintaa: se on yhteensopiva ekspressiivisen uskonnollisen kielen tulkinnan kanssa.¹⁵

Teologinen realismi on usein nähty metafyyis-uskonnollisena kannanottona koskien Jumalan olemassaoloa. Sitä ei kuitenkaan tarvitse välttämättä ymmärtää näin, vaan se voidaan myös ymmärtää uskonnollisen jumalapuheen luonnetta koskevaksi metatason filosofiseksi tulkinnaksi. Teologinen realisti ajattelee, että uskonnolliset väitteet Jumalasta on tarkoitettu viittamaan objektiivisesti olemassa olevaan, ihmisistä riippumattomaan Jumalaan. Tällöin realismi on kielen merkitystä ja käyttöä koskeva kuvaus tai tulkinta – eikä siis kannanotto uskonnolliseen tai metafyyiseseen kysymykseen Jumalan olemassaolosta. Kun teologinen realismi ymmärretään hermeneuttiseksi näkemykseksi, myös ateisti voi kannattaa teologista realismia.¹⁶ Hermeneuttinen teologinen realismi vastaa kysymykseen, mitä puhe Jumalan olemassaolosta tai todellisuudesta uskonnollisessa käyttöyhteydessä tarkoittaa tai metafyyisestisesti edellyttää.¹⁷ Toinen kysymys on se, mitä realismia kannattava filosofi itse ajattelee Jumalaa koskevien väitteiden totuudesta ja epätotuudesta.

Teologiselle realismille vastakohtaista käsitystä sanotaan usein teologiseksi antirealismiksi (tai teologiseksi nonrealismiksi, näiden käsitteiden käyttö vaihtelee.) Myös tämä voidaan ymmärtää monella tavalla. Metafyyisena oppina teologinen antirealismia voidaan ymmärtää Mooren määritelmän kohdan (i) kielloksi, eli väitteeksi, ettei Jumala ole olemassa riippumatta tietoisuudestamme. Tällainen määritelmä ei ole kuitenkaan kovin valaiseva, koska antirealismia samastuu siinä yksioikoisesti ateismiin.

Karkeasti ottaen voi sanoa, että teologisella antirealismilla viitataan kirjallisuudessa uskonnollisen kielen ja uskon luonnetta koskeviin käsityksiin, joiden mukaan niissä on kyse ”tämänpuoleisista” asioista ja niille voidaan antaa esimerkiksi naturalistinen, reduktionistinen tai instrumentalistinen tulkinta.¹⁸ Uskonossa ei ole kysymys mistään yli-luonnollisesta tai transsendentista todellisuudesta.

Ateistisissa hermeneuttisissa tulkintamalleissa on valaisevaa erottaa vasemmistolainen ja oikeistolainen linja. Vasemmistolaisella tarkoitan tässä reduktionistista ja uskontokriittistä ateistista antirealismia, jonka edustajia filosofian historiassa ovat

Ludwig Feuerbach, Karl Marx ja Sigmund Freud. Heidän mukaansa uskonnolliset uskomukset ovat mielikuvituksen, vääristyneen yhteiskuntajärjestelmän tai neuroosiin pohjautuvan toiveajattelun tuottamia illuusioita. Oikeistolainen ateistinen antirealisti suhtautuu uskontoon myönteisemmin. Uskonnonharjoitus on – tai voi olla – eettisesti arvokasta tai hyödyllistä. Esimerkiksi Robin Le Poidevin on puolustanut instrumentalistisessa hengessä ateistisen jumalauskon mahdollisuutta. Jumalapuheen tehtävä on muokata ja johtaa elämäämme epäitsekäaseen suuntaan, eikä ”ennustaa kosmoksen tapahtumia.”¹⁹

Vaikka teologisen antirealismien käsitteen voi siis yhdistää ateismiin, se kuitenkin kaikkein tavalisimmin liitetään modernin teologian revisionistisiin suuntauksiin, joiden mukaan ”traditionaalinen metafyyminen teologia” ei ole nykymaailmassa uskottavaa eikä mielekästä.²⁰ Teologinen antirealismi on tällöin suositus siitä, miten uskonnollista kieltä tulisi tulkita, kun siitä erotetaan epäuskottavaksi osoittautunut menneen ajan metafyyminen-opillinen painolasti.

Mainittakoon vielä, että anglo-amerikkalaiset analyyttiset uskonnonfilosofit pitävät antirealismia

Tässä käy myös ilmi, että vaikka teologinen realismi on lokaalia realismia, se yhdistyy analyyttisen uskonnonfilosofian piirissä yleisempään metafyyminen realismiin. Ks. myös Wolterstorff 2000, 161. On syytä vielä todeta, että kohdassa (ii) mainitun ilmaisun ”the way the world is” rinnalla puhutaan kirjallisuudessa myös ”tosiasioista” (facts) (esim. Alston 1995) tai ”totuudentekijöistä” (truthmakers), jotka tekevät väitteet – tai propositiot tai ”totuudentekijät” (truthbearers) – tosiksi tai joiden nojalla väitteet ovat tosia. Totuudentekijöistä ks. esim. D. M. Armstrong 2004.

10 Alston 1989, osa I; Swinburne 1977, luvut 4–6; Plantinga 2000, osa I.

11 Wolterstorff 2000, 153.

12 ”[W]hen Christian faith is subjected to philosophical scrutiny, realism is the view that (i) God exists independently of our awareness of him, but that (ii) despite this, we can know him and that (iii) human language is not an inadequate or inappropriate medium of truthful speech about God.” Moore 2000, 81.

13 Piirteet (iv) ja (v) ovat esillä Christopher J. Insole esittämässä teologisen realismin määritelmässä. Hän määrittelee teologisen realismin viittaamalla neljään kriteeriin: (i) ”there is an indispensable core of religious utterances that are fact-asserting, not merely expressive”, (ii) ”statements are made true by a non-epistemic state of affairs (the way the world is, rather than by standards of ideal justification)”, (iii) ”what is the case is independent of human cognition”, (iv) ”we can, in principle, have true beliefs about what is the case independent of human cognition”. Insole 2006, 2. Insole nojaa määritelmässään osin Alstonin aleettiseen realismiin. Alston 1995.

14 Sanomattakin lienee selvää, että kristillisen teologian historiasta löytyy tähän suuntaan meneviä ajattelutapoja: *via negativa* -perinne, Tuomas Akvinolaisen analogiaoppi ja vaikkapa Paul Tillichin jumalakäsitys.

15 Tosin siitä, että uskonnollisia lauseita pidetään metaforisina, ei seuraa, että niille ei voida antaa totuusarvoa. Ks. Kirjavainen 2011.

16 Peter Byrne (2003, 2–4) viittaa Susan Haackin kannattaman hermeneuttisen ja Michel Devittin metafyyminen realismitulkinna väliseen eroon. Haackin realismia koskevassa keskustelussa eri realismien muodot koskevat tieteellisen diskurssin ja toiminnan tulkintaa, ne eivät siis ole metafyyisiä kannanottoja koskien fyysikaalisten entiteettien olemassaoloa.

17 Esimerkiksi tunnettu ateisti J. L. Mackie (1982, 3–4) kannatti teologista realismia tässä mielessä.

18 Teologisen antirealismien eri versioista ks. Byrne 2003, 10–13.

19 ”The point of reflecting on stories about God is not, obviously, that we are thereby enabled to predict the behaviour of the cosmos, but rather that our lives will be transformed. By having an image of the goodness of God before us, we will be encouraged to lead a less selfish, and therefore more fulfilling, life. The *idea* of God, rather than God himself, is thus an instrument through which good can be realised.” Le Poidevin 1996, 111–112. Le Poidevin (1996, 112) erottaa teologisen instrumentalismien teologisesta positivismista, joka on myös antirealismien muoto. Positivismien mukaan uskonnollisen diskurssin tehtävä on kuvata symbolisella kielellä moraalista ja spirituaalista elämää koskevia totuuksia. Le Poidevinin mukaan (1996, 113) teologisen positivismien ongelmana on, että siinä uskonto redusoi-tuu yksioikoisesti moraaliin, kun taas instrumentalisti jättää uskonnollisen diskurssin ennalleen: sen edustaja ei väitä, että kaikki uskonnolliset tarinat olisivat ”todelliselta” merkitykseltään moraalisia. Le Poidevin 1996, 113. Teologista positivismia edustaa Richard Braithwaiten 1950-luvulla kehittänyt uskonnontulkintaa, jota on kutsuttu myös non-kognitivismiksi. Loogisen empirismien pohjalta Braithwaite (1955) esitti, että Jumalaa koskevalla väitteillä ei ole faktuaalista merkitystä, mutta niiden merkitys on moraalinen. Teologisen antirealismien muotoja analysoidessaan Peter Byrne (2003, 10) käyttää Le Poidevinin teologinen positivismi/teologinen instrumentalismi -erottelun sijaan mielestäni selkeämpää teologinen reduktionismi/teologinen instrumentalismi -erottelua.

20 Kuuluisin tällaisen linjan edustaja on Don Cupitt, joka haluaa radikaalisti uudistaa teologista ajattelua. Ks. esim. Cupitt 1980.

mannermaiselle uskonnonfilosofialle ja teologialle tyypillisenä piirteenä. Vaikka hermeneutiikasta, fenomenologiasta ja dekonstruktiofilosofiasta vaikutteita saaneessa uskonnonfilosofiassa onkin suhtauduttu kriittisesti filosofisen teismen metafysiseseen – objektiiviseen, universaaliin ja epähistorialliseen – totuuskäsitteeseen, mannermaisen uskonnonfilosofian suuntaukset ovat sekä teologisten että filosofisten lähestymistapojensa osalta kuitenkin varsin heterogeenisia.²¹ Esimerkiksi ”läsnäolometafysiikan” kritiikki ei aina ole ollut sidoksissa modernin teologian revisionistisiin intresseihin, vaan sillä on myös yhtymäkohtia kristillisen teologian *via negativa* -perinteeseen.²² Ricouerin, Derridan, Vattimon, Mark C. Taylorin, Cupittin, Caputon, Westphalin, Millbankin, Marionin, Jantzenin ynnä muiden filosofien muodostama joukko on hyvin kirjava, ja heidän realismia koskevien käsitystensä selvittely jää tämän esityksen ulkopuolelle.

WITTGENSTEINILAINEN TEOLOGISEN REALISMIN KRITIIKKI

Kontemplatiivinen filosofia

Wittgensteinilainen uskonnonfilosofia ei eroa analyttisen uskonnonfilosofian valtavirrasta pelkäämään uskontoa koskevien käsitysten osalta, vaan se edustaa kokonaan toisenlaista käsitystä filosofian tehtävästä ja metodista. Phillipsin arvio nykyisen analyttisen uskonnonfilosofian tilasta onkin synkeä: sen keskeiset kysymyksenasettelut perustuvat erilaisiin sekaannuksiin. Teistinen uskonnonfilosofia vääristää tutkimuskohdettaan apologisista, ”ystävällisistä” pyrkimyksistään huolimatta, ja tekee karhunpalveluksen puolustamalleen uskonnolle.²³

Phillips korostaa filosofian uskonnollisesti neutraalia ja ei-normatiivista luonnetta. Hän nimittää omaa lähestymistapaansa kontemplatiiviseksi uskonnonfilosofiaksi ja yhdistää sen klassiseen käsitykseen filosofiasta asioiden ihmettelynä.²⁴ Uskonnonfilosofian ja etiikan kannalta olennaista on, että kontemplatiivinen filosofi ”ei ole menossa mihinkään”.²⁵ uskontoa ihmetellessään tai mietiskellessään kontemplatiivinen filosofi ei esitä arvoarvostelmia koskien sitä, mitä uskontoa tulisi kannattaa, mikä on oikea elämäntapa tai muuta sellaista.²⁶

Filosofisessa toiminnassa ei ole kyse joidenkin oppien tai teesien perustelemista eikä jonkin uskonnon, ideologian tai maailmankatsomuksen propagoimisesta.²⁷ Filosofin tehtävä on vain ja ainoastaan ymmärtää uskontoa ja tehdä sille käsitteellistä oikeutta: Phillips nimittääkin omaa lähestymistapaansa kontemplaation hermeneutiikaksi.

Nykyään monet analyttisen perinteen filosofit ajattelevat, että filosofia on tiedettä tai hyvin lähellä sitä. Wittgenstein ja hänen seuraajansa puolestaan erottavat filosofian ja tieteen jyrkästi toisistaan. Filosofia on käsitteellistä tutkimusta vastakohtana tieteelliselle (empiiriselle) tutkimukselle. Filosofia ei tarjoa uutta tietoa todellisuudesta, eikä siinä esitetä hypoteeseja eikä teorioita. Wittgenstein korostaa sitä, että filosofian lähestymistapa kieltä ja käsitteitä koskevaan tutkimukseen on deskriptiivinen: se ei selitä eikä perustele aktuaalisia kielenkäyttötapojamme. Sen tehtävänä on ainoastaan kuvata niitä, se ”jättää kaiken ennalleen”.²⁸ Kyse ei ole siitä, että filosofia olisi epäkriittistä: onhan käsitteellisten sekaannusten selvittäminen Wittgensteinin mukaan filosofian keskeinen tehtävä. Kaikki, mitä ihmiset sanovat, ei siis ole automaattisesti kunnossa. Filosofia ei ole ”Gallup- tutkimusta”, jossa vain selvitetään ihmisten mielipiteitä koskien filosofisia kysymyksiä.²⁹ ”Kaiken ennalleen jättäminen” viittaa tässä siihen, mihin filosofisessa (eli käsitteellisessä) tutkimuksessa vedotaan: kun filosofi tarkastelee ilmaisen merkitystä ja selvittää siihen liittyviä käsitteellisiä sekaannuksia, hän vetoaa aktuaaliseen kielenkäyttöön ja sitä ohjaaviin kielipillisiin sääntöihin. Wittgensteinin mukaanhan filosofiset ongelmat syntyvät kielen väärinkäytöstä – ne syntyvät ”kun kieli on lomalla”.³⁰ Filosofian tehtävä on muistuttaa meitä kielen tosiasiallisesta käytöstä ja sanojen käyttöä ohjaavasta kielipiipistä. Tällainen kielipiipin – tai syväkielipiipin³¹ – kuvaaminen ei ole siis pelkäämään kielenkäyttöä ”listaavaa” empiiristä kuvausta.³²

On tärkeää huomata, että vaikka Phillipsin uskonnonfilosofiassa erilaisten uskontoa koskevien sekaannusten tarkastelulla on ollut näkyvä rooli, hän kuitenkin esittää, että filosofiassa on kysymys muustakin kuin käsitteellisten sekaannusten selvittämisestä. Filosofian tehtävä ei siis ole pelkäämään negatiivinen. Filosofia voidaan ymmärtää myös

todellisuuden tutkimukseksi. Filosofia on keskustelua, joka tähtää ”ymmärryksen kasvuun” (tämä on Rheesin usein käyttämä käsite). Sillä on positiivinen sisältö ja oma muista tieteen- ja elämänelämästä erillinen tehtävänsä.³³ Phillipsin ja Rheesin filosofian positiivisen aspektin hahmottaminen on hankalaa, enkä mene siihen syvemmälle.³⁴ Viittaa vain kahteen seikkaan. Ensinnäkin kontemplatiivinen filosofia tarkastelee todellisuutta siinä mielessä, että se tarkastelee ’toden’ ja ’epätoden’ käsitteiden merkityksiä eri konteksteissa. Toisin sanoen filosofian positiivisena kontribuutiona on, että se auttaa ymmärtämään, mitä ’todellisuudella’ eri yhteyksissä tarkoitetaan (ilman että tähän liittyisi praktinen intressi ratkaista totuutta koskevia kysymyksiä näissä yhteyksissä).³⁵ Toinen seikka liittyy siihen, että filosofiassa ei ole Phillipsin ja Rheesin mukaan kyse vain kielipelien välisten sekaannusten selvittämisestä, vaan laajempien, kielen luonnetta koskevien sekaannusten selvittämisestä. Juuri jälkimmäiset ovat Phillipsin mukaan Wittgensteinin ajattelun keskiös-

ta ks. Cray & Read 2000. Phillips puolestaan korostaa henkilökohtaisen ja filosofisen eroa. Aihetta koskevasta uusimmasta keskustelusta ks. Phillips 2007a; Schönbaumsfeld 2007, luku 2.

21 Analyttisen ja ei-analyttisen uskonnonfilosofian eroavaisuuksista ks. Wainwright 1996; Trakakis 2007.

22 Marion 1991.

23 Ks. erityisesti Phillips 2004.

24 Phillips alkoi puhua kontemplatiivisesta filosofiasta vasta 1990-luvun loppupuolella (Phillips 1999 ja Phillips 2001), vaikka monet sen piirteistä ovat olleet esillä hänen töissään hänen uransa alusta alkaen. Kontemplatiivisen filosofiakäsityksen taustalla on Wittgensteinin lisäksi Rush Rhees (1905–1989), joka oli Wittgensteinin oppilas, ystävä ja yksi Wittgensteinin kirjallisen jäämistön haltijoista ja editoijista. Phillips puolestaan oli Rheesin oppilas. 1990-luvun lopulta alkaen Phillips toimitti ja koki yhteen useita teoksia Rheesin tuottaman materiaalin pohjalta. Rheesin vaikutus näkyi erittäin voimakkaasti Phillipsin viimeisen kauden töissä. Phillipsin uskonnonfilosofian kehitysvaiheista ks. Bloemendaal 2006. Kontemplatiivisesta filosofiakäsityksestä ks. myös Koistinen 2011.

25 Phillips 1999, 51–52.

26 Tämä ei tarkoita, etteikö filosofian harjoituksen ja henkilökohtaisten eettisten ja uskonnollisten sitoumusten välillä olisi erilaisia vaikutussuhteita. Henkilökohtaisen ja filosofisen suhde on kiinnostava kysymys Wittgenstein-tutkimuksessa. Niin sanotussa uuswittgensteinilaisuudessa (Cora Diamond, James Conant) ja terapeutisissa Wittgenstein-tulkinnossa on korostettu filosofisen toiminnan henkilökohtaisuutta. Uuswittgensteinilaisuudes-

27 Vrt. Wittgenstein: ”Filosofi ei ole minkään ajatusyhteisön jäsen. Juuri tämä tekee hänestä filosofin.” *Zettel* § 455.

28 *Filosofisia tutkimuksia* § 124.

29 Phillips 2004, 7.

30 *Filosofisia tutkimuksia* §38. Ks. Phillips 2004, 5–11.

31 *Filosofisia tutkimuksia* §664. Wittgensteinilaista uskonnonfilosofiaa onkin usein luonnehdittu uskonnollisen kielen syväkieliopin tutkimukseksi. Esim. Työriinoa 1984.

32 Huomautuksen taustalla on useat Heikki Kirjavaisen kanssa käymäni keskustelut. Kirjavainen (2011) on esittänyt, että Wittgensteinin ja Phillipsin keskeinen ongelma koskee sitä, että heidän mukaansa kielipelejä koskevia sääntöjä ei voida ilmaista tai kuvata, vaan ainoastaan näyttää. Tämä pitää paikkansa siinä mielessä, etteivät nämä käytä teoreettisia (loogisia) välineitä näiden sääntöjen kuvaamisessa. Wittgensteinin mukaan arkipäivän kieltä ohjaavat säännöt ovat perustavia, niitä ei voi kuvata jollakin vielä perustavammalla metalogiikalla. Ks. Glock 1996, 246. Kirjavaisen (2011, 448–449) mukaan Phillipsin ja Wittgensteinin lähestymistavan puutteena on myös se, että he rajoittuvat aktuaalisessa maailmassa toteutuneiden kielenkäyttötapausten tarkasteluun. Kirjavainen esittää, että viittaamalla myös mahdollisiin tapauksiin voisimme tavoittaa yksityistapauksia yleisempiä sääntöjä. Tämä avaisi oven ”uskonnollisen kielen semantiikan systemaattiselle tarkastelulle”, jossa voitaisiin käyttää hyväksi peliteoreettisen semantiikan ”voittavan strategian” ideaa. Kirjavaisen esittämät kriittiset näkökohdat ovat huomionarvoisia, mutta on syytä mainita kaksi seikkaa. Ensinnäkin, vaikka wittgensteinilaiset uskonnonfilosofit vetoavat käsitteellisiä sekaannuksia selvittäessään uskonnollisen kielen tosiasialliseen käyttöön, filosofian menetelmä oli ainakin Wittgensteinille itselleen muutakin kuin viittaamista olemassa oleviin kielenkäyttötapoihin. Hän viittaa myös kuvitteellisiin primitiivisiin kielipeleihin, jotka toimivat monimutkaisempien kielenkäyttötapojemme vertauskohteena. Tunnettu esimerkki tästä on *Filosofisia tutkimuksia* -teoksen alussa esitetty kuvaus rakentajien kielipelistä. Toiseksi Rheesin (ja Phillipsin) kielikäsitys eroaa osin Wittgensteinin käsityksestä. Rhees ajatteli, että vaikka kielipelin käsite valaisee joitakin kielen piirteitä, analogia kielen ja pelin välillä on harhaanjohtava. Ks. alaviite 37.

33 Ks. Winch 1992, luku I.

34 Phillips (2007a) erottaa oman kontemplatiivisen Wittgenstein-tulkintansa negatiivisen (terapeutin) tulkinnan kanssa, mutta ero jää kuitenkin osin epäselväksi. Ks. Koistinen 2011.

35 Rhees (2004, 159–160) kirjoittaa: ”You do not need philosophy to distinguish between true and false statements in these contexts [i.e., in science and literature] but it is concerned with the possibility of doing so – a possibility denied in philistinism and sophistic arguments. In this connection, contemplation is important in philosophy, as distinct from practicality, the view that study is only important if it tells you what to do, how to get on. For Socrates, that is *ignorance*.”

sä. Phillipsin ja Rheesin usein toistamien ilmaisujen mukaan filosofian ydinkysymys koskee diskurssin mahdollisuutta ("the possibility of discourse") tai jonkin sanomisen mahdollisuutta ("the possibility of saying something") tai sitä, mitä merkitsee sanoa jotakin ("what does it mean to say something").³⁶

Nämä kielen ja diskurssin ykseyttä ("unity of language") koskevat kysymykset ovat filosofian perustavia kysymyksiä: ne ovat kysymyksiä kielen ja todellisuuden välisestä suhteesta, logiikan suhteesta todellisuuteen sekä ymmärtämisen mahdollisuudesta. Filosofian positiivinen aspekti on Phillipsillä yhteydessä juuri tällaisten perustavien kysymysten tarkasteluun.³⁷

Filosofian ydinkysymyksellä on läheinen yhteys skeptisismiin haasteeseen, ja tätä kautta pääsemme metafyyssisen realismin keskeiseen ongelmaan: harhaanjohtavaan käsitykseen kielen ja todellisuuden suhteesta. Voikin sanoa, että teologiseen realismiin liittyvien uskonnonfilosofisten keskustelujen ja kysymyksenasettelujen vakavimmat ongelmat eivät johdu tieteellisen ja uskonnollisen kielipelin sekoittamisesta, vaan niiden ongelmat ovat syvemmällä.

Eksternalismin kritiikki

Lance Ashdown, joka edustaa Rheesin ja Phillipsin kontemplatiivisen filosofian lähestymistapaa, on esittänyt, että valtauoman analyttiset uskonnonfilosofit – John Hick, William P. Alston ja Richard Swinburne – ovat "anonyymejä skeptikkoja". Vaikka he eivät tunnustaudu skeptikoiksi, he kuitenkin hyväksyvät skeptikon kysymyksenasettelun, ja vastatessaan tämän asettamaan haasteeseen he ajautuvat skeptisismiin ongelmiin.³⁸ Ashdownin analyysi osoittaa, että metafyyssisen (teologisen) realismin perustavat ongelmat ovat samoja kuin skeptisismiin ongelmat.

Filosofian historiassa skeptisismi on esiintynyt eri muodoissa: skeptikot ovat kohdistaneet epäilynsä etiikkaan, uskontoon, ulkomaailman olemassaoloon, tiedon mahdollisuuteen ja niin edelleen. Ashdownin mukaan kaikkein syvin ja perustavin skeptisismien muoto on kuitenkin looginen skeptisismi, jolla hän tarkoittaa kielen mielekkyyden ja merkityksen epäilemistä: "skeptisismiä koskien diskurssin todellisuutta".³⁹ Juuri tällainen skeptisismi

on ollut modernin filosofian ja uskonnonfilosofian ytimessä ja on muodostanut sille sen keskeisen haasteen.

Ashdownin mukaan loogisen skeptisismien taustalla on tietty kieltä ja mieltä koskeva filosofinen käsitys, jonka yksi vaikutusvaltainen edustaja filosofian historiassa on John Locke. Käsityksen lähtökohtana on, että meillä on pääsy vain omaan mieleemme. Kielessä on puolestaan kysymys siitä, että asetamme nimilappuja mielessämme oleville ideoille ja käytämme näitä nimilappuja kommunikoidessamme muiden ihmisten kanssa. Tämä representationalismina tunnettu käsitys merkityksestä johtaa Ashdownin mukaan radikaaliin (loogiseen) skeptisismiin: emme voi olla varmoja minkään sanan merkityksestä. Skeptikko voi aina kysyä, mistä voin tietää, että mielessäni oleva idea, jonka nimi-lappu X on, on sama kuin sinun mielessäsi oleva idea, kun kuulet minun sanovan "X". Jos merkitykset sijaitsevat vain "omassa päässä", niin voimme perustellusti asettaa kommunikaation mielekkyyden kokonaan kyseenalaiseksi.⁴⁰

Metafyyssisen realismin kysymyksenasettelut ovat heijastusta representationalistisesta käsityksestä kielen luonteesta, jota Wittgenstein ja hänen seuraajaansa ovat tunnetusti pitäneet virheellisenä. Wittgensteinin kuuluisa yksityisen kielen argumenttihan suuntautui tällaista käsitystä vastaan: merkitykset eivät ole subjektiivisia mentaalaisia tiloja, vaan sanojen merkitys on niiden käytössä ja edellyttää sosiaalisen kontekstin.

Representationalismin vaikutus näkyy skeptisismissä ja metafyyssisessä teologisessa realismissa oletuksena, että voimme mielekkäästi asettaa käytäntömme kyseenalaiseksi niiden ulkopuolelta. On mielekäästä kysyä, onko jokin käytäntö tosi tai epätosi, rationaalinen tai irrationalinen.⁴¹ Tällainen epäily on kuitenkin wittgensteinilaisten filosofien mukaan mieletöntä. Skeptisismien ongelma ei siis heidän mukaansa ole pohjimmiltaan episteeminen, vaan semanttinen ja looginen.

Ashdown valaisee skeptisismien ja metafyyssisen realismin problematiikkaa viittaamalla niiden taustalla olevaan filosofiseen oletukseen, jota hän kutsuu eksternalismiksi.⁴² Tämän mukaan on käsitettävää ja mielekäästä tehdä yleinen erottelu sen

välillä, (a) miten asiat ilmenevät jonkin käytännön, kontekstin tai viitekehyksen sisällä ja (b) miten asiat todella ovat riippumatta niistä. Eksternalismin kannattajat voivat olla eri mieltä siitä, voidaanko tällaista viitekehyksen yltävää objektiivista näkökulmaa ("the view from nowhere") lopulta saavuttaa, mutta eksternalismin ytimessä on oletus, että sitä on mielekästä tavoitella.

Ashdownin mukaan Swinburnen, Hickin ja Alstonin ydinongelma piilee heidän eksternalististen kysymyksenasettelujensa mielettömyydessä. Kieltä ja maailma ei voi jakaa eksternalismin edellyttämällä tavalla erilleen toisistaan. On harhaanjohtavaa kysyä, viittaako kieleemme siihen, miten asiat todella ovat. Skeptisismien perusongelma piilee siinä, että tietokykyämme koskeva globaali epäily samastuu lokaaliin epäilyyn, joka koskee jonkin tietyn kontekstin yhteydessä esitettyä epäilyä.⁴³

Ashdownin analyysi valaisee selkeästi wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien käsityksiä. Peter Winchin ja Phillipsin mukaan yksi kaikkein syvimmistä sekaannuksista filosofiassa on ensin puhua kielellisistä ja episteemisistä käytännöistä uskomusjärjestelminä ja sitten kysyä, ovatko nämä uskomusjärjestelmät tosia vai eivät. Kysymyksenasettelu on harhaanjohtava, koska kielelliset ja episteemiset käytännöt eivät ole uskomusjärjestelmiä, vaan konteksteja, joissa tosista ja epätosista uskomuksista puhutaan ja joissa ne saavat merkityksensä.⁴⁴ Tämä ei siis merkitse sitä, että 'toden', 'todellisuuden' ja 'faktan' käsitteet olisivat Winchin ja Phillipsin mukaan metafysiikan ulkopuolella mielettömiä: niillä on paikkansa arkipäiväisen kielenkäytön yhteydessä.

Metafyysisen realismin kahtia jakautunut kuva todellisuuden ja kielellisten käytäntöjen välisestä suhteesta on siis harhaanjohtava. Siksi voi sanoa,

36 Jotkut tulkitsijat ovat nähneet Wittgensteinin varhaiskauden filosofiassa yhtymäkohtia Kantin transsendentaaliseen filosofiaan. Ks. esim. Erik Stenius 1964. Phillips (1999, 155) puolestaan korostaa, että kontemplatiivisessa filosofiassa ei pyritä määrittelemään kielen ja "jonkin sanomisen" mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja. Maailmankuvien kontemplaatio ei siis ole transsenden-

taalisen filosofian projekti: "[It is not] to set up any kind of transcendental project, any kind of demonstration of the conditions of discourse, conditions that seek to get behind, in some way, the possibilities exemplified in discourse itself."

- 37 Rhees 1998. Ks. myös Phillipsin johdanto Rheesin kirjaan. Rheesin mukaan kysymys "kielen ykseydestä" on Wittgensteinin filosofian ydinkysymys. Hän esittää, että Wittgensteinin rinnastus kielen ja pelien välillä on kuitenkin ongelmallinen. Kielellinen toiminta ei Rheesin mukaan ole analogista pelissä tehtäville siirroille. Yksi ongelma pelianalogiassa on se, että sen mukaan kielipelin siirrot määrittävät pelin sääntöjen kautta: niillä ei ole merkitystä pelin ulkopuolella. Mutta Rheesin mukaan taas sen tietämisessä, miten jotakin sanotaan (sanomisen arvoista), ei ole kyse sääntöjen hallinnasta: puhuminen ei ole vain tekniikoiden hallitsemisesta ja sääntöjen seuraamista. Pelianalogia ei vastaa tyydyttävästi filosofian perusongelmaan: "Mitä on sanoa jotakin?" Rheesin mukaan kieliopit eivät ole ensisijaisia, vaan se että ihmiset elävät ja puhuvat toisilleen. Kielen ykseys ei ole pelin formaalista ykseyttä, vaan paremminkin keskustelun tai dialogin ykseyttä. Tämä osaltaan on yhteydessä siihen, että Phillips ei käytä tutkimuksissaan teoreettis-loogista apuvälineistöä.
- 38 Ashdown 2002.
- 39 Ashdown 2002, 7–8. Myös Phillipsin (1998, 131) mukaan skeptisismissä on pohjimmitaan kysymys "diskurssin mahdollisuuden epäilystä". Wittgensteinin suhde skeptisismiin on keskeinen teema Wittgenstein-tutkimuksessa. Paljon huomiota osakseen saanut skeptinen Wittgenstein-tulkinta on Kripke 1982. Kripken tulkinta vie kuitenkin eri suuntaan kuin Swansan filosofien. Ks. Ashdown 2002, 8, viite 10. Kripken kiistelyjä käsityksiä on puolustanut Kusch 2006.
- 40 Ashdown 2002, 7–8.
- 41 Esimerkki tällaisesta lähestymistavasta on Alstonin (1991) uskonnollisten uskomusten oikeutusta koskevassa teoria. Teoriaan yhteydessä Alston puhuu uskonnollisia uskomuksia tuottavista doksastisista käytännöistä, ja hänen epistemologiansa peruskysymys koskee sitä, ovatko Jumalaa koskevia uskomuksia tuottavat "mystiset doksastiset käytännöt" luotettavia; onko rationaalista olettaa, että ne tuottavat tosia uskomuksia. Ashdown 2002, 122–130, 168–192; 248–252; Koistinen 2001, luvut 2.3. ja 3.2.
- 42 Ashdown 2002, luku I.1.
- 43 Skeptikko ja metafyyssinen realisti ajattelevat, että voimme epäillä tietokykyämme esimerkiksi samaan tapaan kuin vartiosotilas saattaa alkaa epäillä hänelle annettua ohjetta X, jonka nojalla hänen tulee tunnistaa vihollisen lentokoneet ja erottaa ne omien joukkojen koneista. Kysymys "Voimmeko tietää mitään?" rinnastetaan kysymykseen "Onko ohje X luotettava?" Ashdown 2002, 43. Esimerkki on peräisin Barry Stroudilta, Stroud 1984, 69. On helppo nähdä, että tällainen rinnastus on ongelmallinen. Sotilaat voivat korjata ohjetta esimerkiksi uuden tai tarkemman viholliskoneiden ominaispiirteitä koskevan tiedon valossa. Mutta mihin voimme vedota, jos kaikki tieto asetetaan kyseenalaiseksi?
- 44 Winch 1987, luku 14; Phillips 2000, luku 3. Phillipsin teologisen realismin kritiikistä ks. myös Phillips 1993; 2004.

että wittgensteinilaisessa filosofiassa ei ole kysymys antirealismista tai kielellisestä idealismista, jonka mukaan kielen takana ei ole mitään ja jossa puhutaan ainoastaan kielestä.⁴⁵ Wittgensteinilaista filosofiaa voi kutsua ”tavalliseksi realismiksi”:⁴⁶ sen annettuna lähtökohtana on arkipäivän kielenkäyttö, jossa puhe todellisuudesta saa merkityksensä.⁴⁷ Ei ole olemassa kielellisistä ja tiedollisista käytännöistämme erillistä Arkhimedeiden pistettä, josta käsin eri käytäntöihin kuuluvien väitteiden totuutta voidaan objektiivisesti arvioida, kuten yllä todettiin. Tämä ei ole tietokykyämme koskeva rajoitus kantilaisessa mielessä. Phillips katsookin, ettei hänen ajatteluaan tule kutsua sisäiseksi realismiksi, jos tällä tarkoitetaan ”objektiivisten, riippumattomien faktojen” kieltämistä. Toisin sanoen objektiivisuus ei riipu siitä metafysiikasta, jonka Phillips ja Wittgenstein torjuvat.⁴⁸

Myös Jumalan todellisuuden riippumattomuudesta voi Peter Winchin mukaan puhua:

Jumalan todellisuus on varmasti riippumatonta siitä, mitä ihmiset saattavat haluta ajatella, mutta se mitä tämä todellisuus merkitsee voidaan nähdä vain siitä uskonnollisesta traditiosta käsin, jossa jumalakäsitettä käytetään, ja tämä käyttö on erilaista kuin tieteellisten, esimerkiksi teoreettisten käsitteiden käyttö – Jumalan todellisuuden käsitteellä on paikka vain uskonnollisessa todellisuudessa – tämä ei kuitenkaan tarkoita, että se on sen armoilla mitä joku haluaa sanoa. Jos näin olisi, Jumalalla ei olisi todellisuutta.⁴⁹

Termit ’todellinen’ ja ’riippumaton’ samoin kuin kaikki muut termit saavat merkityksensä inhimillisen kielenkäytön konteksteissa. Winchin ja Phillipsin mukaan sanan ’Jumala’ kielioppi ei ole samanlaista kuin ’objektin’ kielioppi.⁵⁰ Niinpä vaikka Jumalan todellisuus on riippumatonta siitä mitä ”saatan haluta ajatella”, Jumalan todellisuuden riippumattomuus on kuitenkin erilaista kuin esimerkiksi tiskaamattomien astioiden olemassaolon riippumattomuus siitä, mitä niiden olemassaolosta haluan ajatella. Objektivoivan (empiirisen ja tieteellisen) ajattelun malli on kulttuurissamme kuitenkin niin syvällä, että meidän on miltei mahdotonta nähdä kielessämme muita ulottuvuuksia.

LOPUKSI: RELATIVISMIN HAASTE

Kuten olemme nähneet, kontemplatiivisen käsityksen mukaan filosofin rooli ei ole toimia tuomarina eikä asianajajana. Se ei tarjoa ratkaisuja sen enempiä tieteen kuin uskonnonkaan kysymyksiin. Filosofia ihmettelee tapoja, joilla ihmiset toimivat ja puhuvat – se ei määrittele, mitä voidaan ja mitä ei voida sanoa. Phillipsin mukaan filosofia pyrkii tekemään oikeutta sekä ateismille että uskonnolle selvittämällä niihin liittyviä käsitteellisiä sekaannuksia, ja tällä tavoin se auttaa ymmärtämään, mistä niiden välisessä kiistassa on kysymys. Tämä ei tarkoita ”anything goes” -periaatteen kannattamista siinä mielessä, että filosofi ”antaisi luvan” olla mitä mieltä tahansa. Kontemplatiivisessa filosofiassa ei siis kielletä tiedollisten, eettisten tai uskonnollisten kriteerien olemassaoloa, vaan hylätään käsitys (a) että nämä kriteerit ovat käytännöistä erillisiä ja (b) että nämä kriteerit ovat kaikissa tapauksissa samanlaiset. Siitä, että filosofin tehtävänä ei ole määrittellä mikä on oikein ja totta, ei seuraa, että kaikki käy.⁵¹

Viitataan lopuksi vielä yhteen näkökohtaan Wittgensteinin ajattelussa, joka vaikuttaa erittäin hämmäntävältä. Teoksessaan *Varmuudesta* hän puhuu maailmankuvasta (”Weltbild”, ”world-picture”) ja esittää, että puhe uskosta, tiedosta, epäilystä, totuudesta ja epätotuudesta on mielekästä vain maailmankuvan – ja sitä konstituovien kielipelien ja elämänmuotojen – sisällä. Maailmankuva ei ole hypoteettinen asia eikä sitä siis omaksuta vakuuttamisen nojalla vaan, kuten Wittgenstein sanoo, se ”on peritty tausta, jolla teen eron toden ja epätoden välillä”.⁵² Maailmankuvat ovat perusteettomia, mikä on relativismia koskevan keskustelun kannalta olennaista. Aihetta käsitellessään Wittgenstein viittaa seuraavaan esimerkkiin. Jos tapaisimme primitiivisiä ihmisiä, jotka eivät pitäisi fysiikkaan vetoamista pätevänä perusteena, vaan kysyisivät neuvoa oraakkelilta:

609. – – Onko väärin, että he kysyvät neuvoa oraakkelilta ja seuraavat toiminnassaan häntä? – Jos sanomme tätä ”vääräksi” emmekö pidäkin omaa kielipeliämme lähtökohtana ja taistele heidän kielipeliään vastaan?

– –

611. Missä todella kaksi yhteensovittamatonta periaatetta kohtaa, siellä jokainen leimaa vastapuolen hulluksi ja harhaoppiseksi

612. Sanoin, että 'taistelisin' toista 'vastaan' – mutta enkö sitten esittäisi hänelle perusteita? Kyllä toki, mutta miten pitkälle ne riittävät? Perusteiden loputtua alkaa suostuttelu. (Ajattele, mitä tapahtuu kun lähetyssaarnaajat kääntävät alkuasukkaita.)⁵³

On vaikea välttyä vaikutelmalta, että Wittgenstein edustaa tässä radikaalia kulttuurista relativismia. Vaikutelma saattaa olla osin oikea, mutta toisaalta Wittgenstein ei kuitenkaan anna filosofian nimissä ohjeita, mitä tuollaisessa tilanteessa pitäisi tehdä tai sanoa. Sen sijaan häntä kiinnostaa tilanteen eriskummallinen logiikka. Hän tuo esille, ettei "oikeassa olemisella" ylläkuvatun tapaisissa tilanteissa ole mieltä tai että tällöin erimielisyyden luonne on kokonaan toisenlainen kuin tilanteessa, jossa kiistan osapuolet jakavat samat ongelmat ja samat kriteerit niiden ratkaisemiseksi. Esimerkin ideana on vain valottaa maailmankuvamme perusteettoman varmuuden luonnetta. Filosofit tyytyvät (näennäisesti) vähempään kuin mitä häneltä yleensä odotetaan: mitään yleistä vastausta relativismin haasteeseen ei anneta. Tässä mielessä puhe kontemplaatiosta ja ihmettelystä kuvaa hyvin Wittgensteinin filosofista asennetta.

Relativismia koskevan keskustelun kannalta on vielä syytä huomata, että Phillipsin mukaan kontemplatiivinen filosofi voi ylittää oman henkilökohtaisen perspektiivinsä: hän voi filosofina ymmärtää ja tehdä oikeutta uskonnollisille ja ei-uskonnollisille ajattelutavoille, joita hän itse ei voi henkilökohtaisesti hyväksyä. Ymmärtämisen ala on laajempi kuin hyväksymisen ala. Ymmärtämisen ehdot eroavat hyväksymisen ehdoista.⁵⁴ Tämä ei tarkoita, että filosofisen ymmärtämisen näkökulma olisi eksterenalistinen "a view from nowhere". Sen sijaan oman perspektiivin ylittämässä on kyse siitä, että erilaisia uskonnollisia ja ei-uskonnollisia uskomuksia valaistetaan niiden omilla käsitteellisillä ehdoilla.⁵⁵

Ero uskonnollisen uskon ja uskontoa koskevien filosofisten selonteokojen välillä on tärkeässä roolissa wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa. Rhees ja Phillips korostavat sitä, että uskonnollinen usko on

luonteeltaan ei-teoreettista, se on tunnustautumista uskoon. Uskolla on henkilökohtainen luonne ja se on ensimmäisen persoonan asenne. Myös tässä valossa on ymmärrettävää, ettei kontemplatiivinen

45 Tällainen tulkinta elää wittgensteinilaista uskonnonfilosofiaa koskevassa keskustelussa. Esimerkiksi Nicholas Wolterstorffin (2000, 163) mukaan wittgensteinilainen uskonnonfilosofi ohittaa kokonaan kysymyksen uskonnon todellisuudesta: se on kiinnostunut ainoastaan uskonnollisten uskomusten ja puheen roolista elämässämme, eikä sillä ei ole sanottavaa mistään muusta.

46 Phillips 2007b, 112.

47 Nykyfilosofian realismikeskustelujen kannalta on syytä panna merkkeille, että Winchin mukaan Wittgenstein ei kannata mitään yleistä teoriaa totuudesta ja merkityksestä, joka perustuisi sen enempiä lauseen totuusehtoihin (realismi) kuin lauseen väitettävyysehtoihinkin (antirealism). Ks. Winch 1987, luku 4. Tässä valossa Insolen (2006) wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien "episteemiseen totuuskäsitykseen" kohdistama kritiikki vaikuttaa ongelmalliselta.

48 Phillips 2007b, 112. Kyseinen artikkeli on kriittinen vastaus Tage Kurténille (2007), joka esittää Phillipsin ajattelun edustavan sisäistä realismia.

49 Winch 1972, 12; Lyas 1999, 83.

50 Sana 'Jumala' ei Winchin mukaan viittaa partikulaariin olio (a particular 'Being'). Hänen mukaansa sanan 'Jumala' kielioppi löytyy sieltä, missä puhutaan esimerkiksi menetyksen, kauneuden tai syllisyyden kokemuksista. Winch 1996, 168; Phillips 2001, 245.

51 Phillipsin käsitys uskonnonfilosofian ei-normatiivisesta luonteesta herättää monia kysymyksiä, joita ei ole nyt mahdollista lähemmin tarkastella. Mainitsen kaksi esimerkkiä. (1) Monet kriitikot ovat esittäneet, että wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien kuvaukset uskonnollisesta uskosta ja kielestä eivät vastaa uskonnollisten ihmisten käsityksiä kyseessä olevista asioista. Phillipsin neutraalia ja deskriptiivistä tutkimusta on pidetty vääristelevänä tai piilotetulla tavalla preskriptiivisenä. Koistinen 2012. (2) On tunnettua, että kristillinen teologia on historiallisesti ollut kytköksissä erilaisiin metafysiisiin ajattelutapoihin. Tämän vuoksi voi kysyä, onko Phillipsin oletama ero arkipäiväisen uskonnollisen kielen ja siihen liitettyjen metafysisten oppien tai tulkintojen välillä täysin yksiselitteinen.

52 *Varmuudesta* §94.

53 Ei ole selvää, mihin ongelmaan Wittgenstein ajattelee tässä neuvoa kysyttävän; juuri ennen yllä olevaa lainausta hän viittaa käsitykseen, että vesi kiehuu noin 100 celsiusasteessa. On kuitenkin ehkä harhaanjohtavaa ajatella, että sitaatissa kyseessä olisi jokin käytännöllinen ongelma, joka olisi yhteinen molemmille osapuolille. Pikemminkin kyse on siitä, että primitiivisillä ihmisillä ei ole lainkaan fysiikan maailmankuvaa. Heidän ongelmansa ovat siis toisenlaisia kuin nykyihmisen.

54 Esim. Phillips 2001, luku 13. Olen käsitellyt aiheeseen liittyviä kysymyksiä toisaalla, ks. Koistinen 2012.

55 Phillips 2004, 56.

filosofia tarjoa vastauksia uskonnollisiin ja eettisiin totuuskyymyksiin: filosofia käsitteellisenä tutkimuksena ei ole uskonnollista toimintaa. Se voi kuitenkin tarjota parempaa ymmärrystä siitä, mitä näitä kysymyksiä kysyttäessä kysytään silloin kun kieli johtaa meitä harhaan – kun ”emme ole perillä paikoista”.⁵⁶

On sanomattakin selvää, että teologista realismia ja relativismia koskevat kysymykset ovat wittgensteinilaisessa perinteessä hyvin moniulotteisia. Phillipsin ja Winchin peräänkuuluttama vaatimus käsitteellisestä oikeudenmukaisuudesta uskonnontutkimuksessa on perusteltu ja tarpeellinen. Phillipsin puhe kontemplaatiosta jää silti osin epämääräiseksi. Yksi aihepiiriin kuuluva ongelma on se, että metalogiikan hylkäämisestä huolimatta wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien käyttämä filosofinen käsitteistö (”kielipelit”, ”elämänmuodot” ja niin edelleen) näyttää kuitenkin tarjoavan teoreettisluonteisen välineistön uskontoon liittyvien käsitteellisten kysymysten tarkastelulle. Niinpä vaikka Phillipsin uskonnonfilosofia on ilmeeltään antiteoreettista, ’kontemplaatiota’ ja ’teoriaa’ ei ehkä tarvitsisi asettaa vastakkain, kuten näiden käsitteiden historia myöskin osoittaa.

KIRJALLISUUS

ALSTON, WILLIAM P.

1989 *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press.

1991 *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

1995 ”Realism and Christian Faith”. *International Journal for Philosophy of Religion* 38, 37–60.

ARMSTRONG, D. M.

2004 *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press.

ASHDOWN, LANCE

2002 *Anonymous Sceptics: Swinburne, Hick, and Alston*. Tübingen: Mohr Siebeck.

BLOEMENDAAL, P. F.

2006 *Grammars of Faith: A Critical Evaluation of D. Z. Phillips’ Philosophy of Religion*. Leuven: Peeters.

1955 *An Empiricist’s View on the Nature of Religious Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRAITHWAITE, R. B.

1955 *An Empiricist’s View on the Nature of Religious Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUTCHVAROW, PANAYOT

1995 ”Metaphysical Realism”. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Ed. Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press.

BYRNE, PETER

2003 *God and Realism*. Aldershot: Ashgate.

CRARY, ALICE & READ, RUPERT

2000 *The New Wittgenstein*. Lontoo & New York: Routledge.

CUPITT, DON

1980 *Taking Leave of God*. London: SCM Press.

DEVITT, MICHAEL & STERELNY, KIM

1987 *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell.

DUMMETT, MICHAEL

1978 *Truth and Other Enigmas*. Cambridge MA: Harvard University Press.

EDELMAN, JOHN (ED.)

2009 *Sense and Reality: Essays out of Swansea*. Lancaster: Ontos.

HICK, JOHN

1989 *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan.

1993 ”Believing – And Having True Beliefs”. *Is God Real?* Ed. Joseph Runzo. New York: St. Martin’s Press.

INSOLE, CHRISTOPHER J.

2006 *The Realist Hope: A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*. Aldershot: Ashgate.

GLOCK, HANS-JOHAN

1996 *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.

KIRJAVAINEN, HEIKKI

2011 ”Uskonnollisen kielen käsitettävyyttä”. *Teologinen Aikakauskirja* 116, 440–461.

KOISTINEN, TIMO

2001 *Usko ja tiedollinen oikeutus*. Helsinki: STKS.

2011 ”D. Z. Phillips’ Contemplative Conception of Philosophy”. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53, 333–356.

2012 ”The Vantage Point of Disinterested Inquiry: On the Neutrality of D. Z. Phillips’ Philosophy of Religion”. *Studia Theologica*. Painossa.

56 Vrt. *Filosofia tutkimuksia* §123.

- KRIPKE, SAUL
1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- KURTÉN, TAGE
2007 "Internal Realism: A Joint Feature by Dewi Z. Phillips and Paul Tillich?" *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Ed. Andy F. Sanders. Aldershot: Ashgate.
- KUSCH, MARTIN
2006 *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*. Chesham: Acumen.
- LE POIDEVIN, ROBIN
1996 *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. London: Routledge.
- LYAS, COLIN
1999 *Peter Winch*. Teddington: Acumen.
- MACKIE, J. L.
1982 *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- MARION, JEAN-LUC
1991 *God Without Being*. Transl. by Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press.
- MOORE, ANDREW
2000 "Theological Realism and the Observability of God". *International Journal of Systematic Theology* 2, 79–99.
- OPPY, GRAHAM & TRAKAKIS, NICK
2007 "Religious Language Games". *Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives*. Eds. Andrew Moore & Michael Scott. Aldershot: Ashgate.
- PHILLIPS, D. Z.
1993 *Wittgenstein and Religion*. Houndmills: St. Martin's Press.
1998 "Religion, Philosophy, and the Academy". *International Journal for Philosophy of Religion* 44, 129–144.
1999 *Philosophy's Cool Place*. London: Cornell University Press.
2000 *Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divides*. London: Macmillan.
2001 *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.
2004 *Religion and Friendly Fire*. Aldershot: Ashgate.
2007a "Locating Philosophy's Cool Place – A Reply to Stephen Mulhall". *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Ed. Andy F. Sanders. Aldershot: Ashgate.
- 2007b "Philosophy and Theology – Too Close for Comfort. A Reply to Tage Kurtén". *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Ed. Andy F. Sanders. Aldershot: Ashgate.
- PIHLSTRÖM, SAMI
1996 *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
2010 *Uskonto ja elämän merkitys*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- PLANTINGA, ALVIN
2000 *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- PUTNAM, HILARY
1981 *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RHEES, RUSH
1998 *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Ed. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press.
2004 *In Dialogue with the Greeks II: Plato and Dialectic*. Ed. D. Z. Phillips. Aldershot: Ashgate.
- SCHÖNBAUMSFELD, GENIA
2007 *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- STENIUS, ERIK
1960 *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- STROUD, BARRY
1984 *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- SWINBURNE, RICHARD
1977 *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- TRAKAKIS, NICK
2007 "Meta-Philosophy of Religion: The Analytic-Continental Divide in Philosophy of Religion". *Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion* 7. [<http://www.ArsDisputandi.org>]
- TYÖRINOJA, REIJO
1984 *Uskon kielioppi: Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- WAINWRIGHT, WILLIAM J. (ED.)
1996 *God, Philosophy and Academic Culture: A Discussion*

between Scholars in the AAR and the APA. Atlanta: Scholars Press.

WINCH, PETER

- 1972 *Ethics and Action.* London: Routledge and Kegan Paul.
- 1987 *Trying to Make Sense.* Oxford: Blackwell.
- 1992 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy.* Atlantic Highlands: Humanities Press. [Second edition.]
- 1996 "Doing Justice or Giving the Devil his Due". *Can Religion Be Explained Away?* Ed. D. Z. Phillips. Basingstoke: Macmillan.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

- 1981 *Filosofisia tutkimuksia.* Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY.
- 1969 *Varmuudesta.* Suom. Heikki Nyman. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- 1978 *Zettel – filosofisia katkelmia.* Suom. Heikki Nyman. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.

WOLTERSTORFF, NICHOLAS

- 2000 "Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect". *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion.* Eds. Timo Koistinen & Tommi Lehtonen. Helsinki: Luther-Agricola-Society.