

Uskonnollista robottia rakentamassa: kommentti Ilkka Pyysiäiselle

Sami Pihlström

Ilkka Pyysiäinen palaa *Tieteessä tapahtuu*-lehden numerossa 6/2002 Matti Kamppisen aiemmin esittämään hauskaan ajatuskokeeseen ”uskonnollisen robotin” rakentamisen mahdollisuuksista (ks. *Kamppinen* 2002). En uskonut enää jatkavani keskustelua kognitiivisen uskontotieteen filosofisista taustakysymyksistä, mutta koska Pyysiäinen (2002, 10) – joka myös katsoo Kamppisen idean utopistiseksi – väittää minun kritisoineen sitä ”heikoin perustein”, vastaan vielä kerran.

Pyysiäinen tarkastelee uskonnollinen robotti-hypoteesia John Searlen tunnetun ”kiinalainen huone”-ajatusleikin valossa. Samaan tapaan kuin esimerkiksi kiinan tai minkä tahansa kielen hallitseminen on (Searlen mukaan) jotakin enemmän kuin pelkkien syntaktisten manipulaatioiden suorittamista, uskonnollisuus on jotakin muuta kuin robottiin periaatteessa ohjelmoitavat syntaktiset rakenteet. Näin voidaan koettaa osoittaa, että ”ihmisen uskonnollisuus ei synny pelkistä syntaktisista komputaatioista” (Pyysiäinen 2002, 11). Tämä komputaationaalisen mielen teorian torjunta on Pyysiäisen mukaan ”[t]ieteen näkökulmasta olennaisempaa” kuin vasta-argumentti, jonka mukaan uskonnollisesti uskova ei tunnista uskonnollista robottia uskonveljekseen tai -sisarekseen (ibid.).

Kiistan ydin

Pyysiäisen muotoilu paljastaa kiistojemme ytimen – ja myös yhteisymmärryksen mahdollisuuden. Käsittääkseni en ole missään Pyysiäisen kritisoinnissa uskononfilosofiaa ja uskontotieteen tieteenfilosofiaa käsittelevissä kirjoituksissani väittänyt, ettei ”tieteen näkökulmasta” olisi olennaista tavoitella juuri sellaisia selittäviä tuloksia kuin esimerkiksi kognitiotiedettä hyödyntävät uskontotieteilijät tavoittelevat. Sanoessani, ettei ”uskonnollinen ro-

botti” mielestäni ole uskonnolliseksi ymmärretyn elämänmuodon kannalta mielenkiintoinen teoreettinen hypoteesi, en ole väittänyt, ettei tällä ajatuskokeella olisi tieteellistä mielenkiintoa tai etteivät sitä vastaan esitetyt tieteelliset argumentit olisi arvokkaita. Olen kyseenalaistanut sen relevanssin filosofisella tasolla, jolla voidaan kriittisesti tutkia uskontotieteellisten (tai muiden) näkökulmien merkityksellisyyttä uskonnollisesti uskovan ihmisen elämän ja ajattelun hahmottamisessa.

Suhtaudun toki varauksin kognitiotieteelliseen uskonnontutkimukseen. Mutta en esitä suuntausta vastaan ”tieteellisiä” vastaväitteitä. Jos olisin sellaisia ryhtynyt esittämään, olisin pahasti astunut kompetenssialueeni ulkopuolelle. Kyse on filosofisin perustein rakennetusta kriittisestä asenteesta kognitivistien kausallisesti selittävää, luonnontieteistä mallinsa hakevaa lähestymistapaa kohtaan (vrt. *Andresen* 2001, *Pyysiäinen* 2001), ei tietyn metodin tai paradigman arvostelusta yksittäisen tieteenalan oman metodikeskustelun sisällä. Vasta-argumenttini uskonnolliselle robotille tulee näin ymmärtää filosofiseksi, mutta se on yhteensopiva Pyysiäisen ”tieteellisen” argumentaation kanssa. Pyysiäisen huomioihin tulee vain lisätä, että juuri se, etteivät uskovat luontevasti tunnista robotia ”veljekseen tai sisarekseen”, on olennaista: kielen merkityssuhteet – semantiikka, jota Pyysiäinen uskontoon pelkkien syntaktisten rakenteiden yläpuolelle kaipaa – perustuvat kielen yhteisölliseen käyttöön erilaisten (inhimillisten) käytäntöjen puitteissa. Robotti ei yksinkertaisesti olisi yksi *meistä*, emmekä kykenisi mieltämään sen käyttäytymistä aidosti uskonnolliseksi: ”Jos leijona osaisi puhua, emme voisi ymmärtää sitä.” Silti rajat sille, keitä ”me” olemme, saattavat historian kuluessa muuttua: ”Kielipelit muuttuvat ajan mittaan.” Tässä luonnosteltu näkemys semantiikan rakentumisesta kielellisen käytännön varaan on tietenkin vahvasti wittgensteinilainen, mutta sitä voidaan kehitellä myös

esimerkiksi pragmatismiin viitekehyyksessä (ks. esim. *Pihlström* 2003). Pyysiäinäkään ei välttämättä ole siitä radikaalisti eri mieltä (ks. hänen kuvaustaan kielen oppimisesta elävissä käyttötilanteissa; *Pyysiäinen* 2002, 11-12).

Kiistalla uskonnollisen robotin rakentamisen edellytyksistä ja metatason kiistalla tämän kiistan kiinnostavuudesta on uskoakseni yleisempääkin kantavuutta. Kamppisen ja Pyysiäisen erimielisyys syntaktisen tason riittävyydestä vs. riittämättömyydestä uskonnollisten representaatioiden tarkastelussa muistuttaa Kari Enqvistin (1998) näkemystä, jonka mukaan fysiikka on selittänyt (tai ainakin voi selittää) emergenssin. Kummassakin tapauksessa filosofiset ongelmat pyritään palauttamaan jonkin tieteenalan – monitieteisen kognitiotutkimuksen tai alkeishiikkafysiikan – ongelmiksi. Tätä reduktiopyrkimystä, avointen filosofisten kysymysten kutistamista tieteen sisällä ratkeaviksi, olen koettanut vastustaa, väittämättä (juuri) mitään näiden erityistieteiden sisäisten reduktioiden onnistumisesta. Fysiikan tapauksessa filosofinen ongelma koskee sitä, onko fysiikka riittävä näkökulma yleisen ontologian hahmottamisessa vai onko esimerkiksi emergenssi fysikaalisen ja ei-fysikaalisen todellisuuden välinen relaatio, kun taas uskonnonfilosofiassa voidaan pohtia, missä määrin kognitiivinen uskontotiede (tai vastaavasti esimerkiksi kristillinen teologia) tarjoaa meille riittävän ymmärryksen uskonnollisista ilmiöistä. On kehäistä argumentoida tällaisia pulmia esiin nostavaa filosofia vastaan sanomalla, että ongelmaa ei ole, koska emergenssi on vain karkeistettuja kuvauksia (Enqvist) tai koska uskonto on tiettyjen kognitiivisten mekanismien tuote eikä mitään muuta (kognitiivistit) – tai (poimiakseni esimerkin lähempää filosofian ydinalueita) koska totuuden oikea määritelmä on riippumattomat kvanttorit sallivissa kielissä muotoiltava peliteoreettinen määritelmä, joka kerta kaikkiaan ei jätä sijaa perinteisille keskenään kilpaileville filosofisille totuusteorioille (*Hintikka* 2001).

Mieleeni tulee vielä yksi, kenties valaisevampi analogia. Moraaliteoreetikot ja ”soveltavat eetikot” saattavat kiistellä siitä, millä perusteilla (minkä eettisen teorian nojalla) on väärin surmata yksi täysin terve ihminen, jotta hänen elimillään voitaisiin pelastaa kolmen vakavasti sairaan ihmisen henki. (Kaikki lienevät yhtä mieltä siitä, että tämä on väärin.) On kuitenkin esitetty, että ratkaiseva eettinen ero ei kulje niiden välillä, jotka pitävät mainittua

toimenpidettä moraalisesti hyväksyttävänä, ja niiden, jotka eivät sitä hyväksy, vaan niiden, jotka katsovat moraalifilosofian tehtävänä olevan eettisten teorioiden soveltamisen tämäntapaisten esimerkkien valossa asetettavaan ihmiselämän ongelmiin, ja niiden, jotka pitävät moista teorioiden soveltamista mahdottomana tai mielettömänä ja jotka siksi näkevät mainitun kaltaiset esimerkit irrelevantteina (*Hertzberg* 2000). En tietenkään väitä mitään uskontotieteen eettisistä sitoumuksista tai uskontotieteellisten teorioiden suhteista moraali-teorioihin (vaikka tämäkin olisi kiintoisa aihe), mutta katson, että uskontotieteellinen keskustelu siitä, millä edellytyksillä uskonnollinen robotti olisi rakennettavissa (eli siitä, voidaanko uskonnollisuus redusoida syntaksiin vai ei), on samantapainen kuin moraaliteoreetikoiden keskustelu yleisten eettisten teorioiden sovellettavuudesta edellä mainittuun esimerkkitapaukseen. Kummallakin alueella keinotekoinen hypoteettinen esimerkki pikemminkin hämärtää vakavat (moraalin tai uskonnon luonnetta koskevat) ongelmat kuin valaisee niitä.

Mitä oikeasti on kritisoitu?

Kuten monissa aiemmissakin artikkeleissaan, Pyysiäinen hyökkää erityisesti ”spesifisti uskonnollisen” käsitettä vastaan. Olen käyttänyt tätä käsitettä yrittäessäni sanoa jotakin siitä, minkä kognitiotieteellinen (tai muu kausaalisesti selittävä) näkökulma jättää helposti katveeseen uskontoa tutkiessaan. Minulla ei ole tarjota mitään täsmällistä määritelmää spesifisti uskonnollisen käsitteelle, enkä ole väittänyt, että se olisi tieteellisestihyödyllinen. Sen tarkoitus on vain muistuttaa siitä, että filosofinen ongelma uskonnollisen elämän ymmärtämisestä uskonnolliseksi jää jäljelle, vaikka ihmisen kognitiivisten mekanismien salat olisi selvitetty tieteen perspektiivistä maksimaalisen täsmällisesti. ”Spesifisti uskonnollinen” voi saada hyvinkin erilaisia lokaaleja ilmentymiä (vrt. *Pihlström* 2002a).

En myöskään ajattele suoraviivaisesti kritisoineeni kognitiivista uskontotiedettä D.Z. Phillipsin fideismin pohjalta, kuten Pyysiäinen (2002, 12) antaa ymmärtää. Vaikka sympatisoin wittgensteinilaista lähestymistapaa (vrt. edellä), pidän Phillipsin näkemyksiä hyvin ongelmallisina, koska ne näyttävät johtavan radikaaliin relativismiin, joka taas katkaisee kai-

ken rationaalisen keskustelun uskontoa koskevista teemoista (vrt. Pihlström 2001, 2002b). En pidä uskontoa "suljettuna systeeminä" (Pyysiäinen 2002, 13), vaikka pidänkin esimerkiksi tieteellistä uskontokritiikkiä enimmäkseen irrelevanttina. Voin mainiosti yhtyä Pyysiäisen käsitykseen, jonka mukaan "uskonto on jotakin enemmän kuin syntaktinen systeemi ja juuri siksi se ei ole suljettu systeemi" (*ibid.*), samoin kuin hänen huomionsa uskonnollisen ja ei-uskonnollisen välisen rajanvedon vaikeudesta. Aivan kuten kognitivistit, hyväksyn myös, että "uskonnon tuottavat samat luonnolliset mekanismit, jotka tuottavat muunkin ajattelun ja käyttäytymisen" (*ibid.*) – tieteen näkökulmasta, tieteen kielipelin kaihtamia yli-luonnollisia oletuksia tekemättä. Niin ikään hyväksyn, että "ihmisen ainutlaatuisuus" on kontingentti ilmiö (*ibid.*, 14). Tässä suhteessa uskonnollisen robotin kaltaiset ajatuskokeet saattavat olla hyödyllisiä: ne testaavat, missä määrin todella kykenemme näkemään tuon ainutlaatuisuuden kontingenttina. "Me"-ryhmämme rajat ovat muuttuvat, eikä liene aivan mahdotonta kuvitella päivää, jona sallisimme robottien astella kirkon ovesta sisään.

En ylipäänsä ole kritisoinut kognitiivista uskontotiedettä sinänsä vaan jotakin sellaista, mitä voitaisiin kutsua filosofiseksi harhakuvitelmaksiksi kognitiivisesti selittävän uskonnontutkimuksen kaikkivoipaisuudesta uskonnollisten ilmiöiden äärellä. Uskonnonfilosofin tehtävänä on vertailla kriittisesti niitä monenmoisia näkökulmia, joista katselemme elämää ja maailmaa (mukaan lukien uskontoa): tieteellisiä, uskonnollisia, eettisiä ja niin edelleen (vrt. Pihlström 2002a). Filosofissa olisikin – *pace* Hintikka (2001) – syytä sallia ja tukea tällaisia liki väistämättä avoimiksi jääviä keskusteluja, joissa toisin kuin formaalissa logiikassa tai empiirisessä tutkimuksessa ei tunneta lopullisia totuuksia eikä selviä tieteellisiä tuloksia. Tätä taustaa vasten käy ehkä ymmärrettäväksi, että kognitiotieteellistä uskonnontutkimusta koskettelevat kriittiset puheenvuoroni

on tarkoitettu filosofiseksi pohdiskeluksi uskontoon kohdistuvien erilaisten näkökulmien välisistä jännitteistä, ei tietyn tutkimusalan tuottamien sinänsä kunnioitettavien tulosten arvosteluksi (eikä myöskään minkään uskonnollisten käsitysten puolustuksiksi).

KIRJALLISUUTTA

- Andresen, Jansine (toim.) (2001): *Religion in Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Enqvist, Kari (1998): *Olemisen porteilla*. WSOY, Helsinki.
- Hertzberg, Lars (2000): "Voiko etiikkaa soveltaa?". *niin & näin* 4/2000.
- Hintikka, Jaakko (2001): "Mitä tieteenfilosofiassa todella tapahtuu?". *Tieteessä tapahtuu* 7/2001, 42-45.
- Kamppinen, Matti (2002): "Uskontotieteen ominaisuuksia ja omituisuuksia". *Tieteessä tapahtuu* 4/2002.
- Pihlström, Sami (2001): *Usko, järki ja ihminen: Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki.
- Pihlström, Sami (2002a): "Tieteen ideologiat ja naturalisoitu uskontotiede". *Tiede & Edistys* 1/2002, 36-54.
- Pihlström, Sami (2002b): "Pragmatic and Transcendental Arguments for Theism: A Critical Examination". *International Journal for Philosophy of Religion* 51, 195-213.
- Pihlström, Sami (2003): *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY. (painossa).
- Pyysiäinen, Ilkka (2001): *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden.
- Pyysiäinen, Ilkka (2002): "Uskonnollinen robotti kiinalaisessa huoneessa". *Tieteessä tapahtuu* 6/2002, 10-14.

Kirjoittaja on Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian dosentti ja yliopistonlehtori sekä Turun ja Kuopion yliopistojen filosofian dosentti.