

**Uskonnollinen kieli ja fideismin ongelma Ludwig
Wittgensteinin ja Paul Ricœurin filosofiassa**

Milla-Maria Jurva
Tampereen yliopisto
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö
Filosofian pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2013

Tiivistelmä

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Milla-Maria Jurva

Uskonnollinen kieli ja fideismin ongelma Ludwig Wittgensteinin ja Paul Ricœurin filosofiassa

Filosofian pro gradu -tutkielma, 101 s.

Huhtikuu 2013

Ihmiset ilmaisevat uskoa käyttämällä uskonnollista kieltä. Uskonnollisen kielen muotoja ovat muun muassa uskomusväitteet, uskonnolliset käsitteet, rukoukset, Raamatun kertomukset, myytit ja uskonnolliset metaforat. Uskonnollisen kielen tutkimuksessa voidaan etsiä ratkaisuja monenlaisiin filosofisiin, teologisiin ja uskontotieteellisiin kysymyksiin.

Tässä tutkielmassa tarkastellaan uskonnollista kieltä Ludwig Wittgensteinin (1889—1951) myöhäisfilosofian ja Paul Ricœurin (1913—2005) hermeneutiikan valossa. Wittgenstein tarkastelee myöhäisfilosofiassaan uskonnollisen *kielipelin* mukaisia väitteitä ja käsitteitä, kun taas Ricœurin hermeneutiikassa uskonnollista kieltä käsitellään monimuotoisena ja tulkinnanvaraisena *diskurssina*.

Tutkimuskysymys koostuu kahdesta osasta. Tutkielmassa tarkastellaan, minkälaisia kantoja uskonnollisesta kielestä Wittgensteinin arkikielen filosofia ja Ricœurin hermeneuttinen filosofia edustavat. Lisäksi pohditaan, johtavatko Wittgensteinin ja Ricœurin näkemykset relativistis-fideistiseen käsitykseen uskonnollisesta uskosta. Tutkielmassa esitetään, että molempien filosofien ajattelu avaa mahdollisuuden relativistiselle ja fideistiselle ajattelulle mutta tarjoaa myös helpotuksia näistä näkemyksistä seuraaviin ongelmiin.

Sekä Wittgenstein että Ricœur käsittelevät kielen merkityksiä kielen käyttöyhteydestä riippuvaisena seikkana. Kummankaan filosofia ei tavoittele riippumatonta ideaalikieltä, vaan molemmat käsittelevät kieltä ihmisyyhteisöjen käytäntöihin kytkeytyneenä elämänalueena. Tämä huomio osoittautuu merkittäväksi, kun tutkitaan Ricœurin ja Wittgensteinin suhdetta fideismiin ja relativismiin.

Asiasanat: uskonnonfilosofia, uskonnollinen kieli, Ludwig Wittgenstein, Paul Ricœur, fideismi, relativismi, kielipeli, diskurssi, arkikielen filosofia, hermeneutiikka.

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
1.1. Tutkimusaihe ja tutkimuskysymys.....	1
1.2. Tutkimuksen rakenne.....	3
2. Taustaa	4
2.1. Looginen empirismi ja uskonnollinen kieli.....	4
2.2. Uskonnollinen kieli hermeneuttisessa perinteessä.....	9
3. Fideismi ja relativismi	13
4. Uskonnollinen kieli Wittgensteinin filosofiassa	19
4.1. Wittgensteinin filosofia ja kielikäsitys.....	19
4.1.1 <i>Tractatus</i> en kieli- ja filosofiakäsitys.....	20
4.1.2 Myöhäiskausi ja uskonnonfilosofinen ongelma.....	23
4.2. Uskonnolliset väitteet ja uskomukset.....	26
4.3. Uskonnolliset käsitteet ja kuvat.....	38
4.4. Uskonnollinen maailmankuva ja elämänmuoto.....	43
4.5. Wittgensteinilainen fideismi.....	49
5. Uskonnollinen kieli Ricœurin filosofiassa	58
5.1. Ricœurin filosofia ja kielikäsitys.....	59
5.2. Uskonnollinen kieli erityisenä diskurssina.....	63
5.3. Kielen luovuus ja metafora.....	70
5.4. Kertomus ja myytti.....	77
5.5. Usko, ymmärtäminen ja tulkintojen ristiriita.....	84
6. Yhteenveto	93
Lähdeluettelo	96

1. Johdanto

1.1. Tutkimusaihe ja tutkimuskysymys

Uskonnollista uskoa ilmaistaan käyttämällä uskonnollista kieltä, jolla on monia ilmenemismuotoja. Uskonnollista vakaumusta ilmaistaan uskomusväittein. Tunnustukset, rukoukset ja rituaalit noudattavat tiettyjä kaavoja, ja pyhät tekstit ovat metaforien, allegorioiden ja kertomusten sävyttämiä. Myös mystisiä kokemuksia pyritään selittämään ja ymmärtämään erityisen uskonnollisen käsitteistön avulla.

Uskonnollista kieltä tutkimalla voidaan etsiä ratkaisuja monenlaisiin filosofisiin, teologisiin ja uskontotieteellisiin kysymyksiin: Poikkeako uskonnollinen kieli muusta kielestä? Minkälainen totuusarvo uskonnollisilla väitteillä on? Mitä kieli kertoo uskonnollisen yhteisön elämäntavoista ja uskomuksista? Mitä pyhät tekstit tarkoittavat? Kuka voi tulkita ja ymmärtää uskonnollista kieltä? Tämä tutkielma tarkastelee uskonnollisen kielen ja uskon suhdetta. Tutkielmassa termi ”uskonnollinen kieli” ymmärretään hyvin laajasti. Olen rajannut käsitteen koskemaan sellaisia kielenkäytön muotoja, joissa uskonnollisin motiivein ilmaistaan jotakin uskoon ja sen kohteisiin liittyvää. Rajaukseni puitteissa esimerkiksi Raamatun tekstit ovat uskonnollista kieltä mutta niitä koskeva tutkimuskirjallisuus ei sitä ole.

Uskonnollisen kielen esimerkit, joita tutkielmassani käsittelen, tulevat kristinuskon piiristä. Tähän syynä on se, että käyttämäni lähteet nojaavat uskonnollista kieltä koskevissa huomioissaan juuri kristilliseen traditioon. Tästä painotuksesta huolimatta tutkielman tavoitteena on sanoa uskon ja kielen suhteesta jotakin yleisempää, jota voitaisiin soveltaa myös muiden uskomusperinteiden tutkimukseen.

Tässä tutkielmassa käsitellään kahta 1900-lukulaista näkemystä uskonnollisesta kielestä sekä näiden näkemysten suhdetta fideistiseen uskonkäsitykseen. Tarkastelen aihetta Ludwig Wittgensteinin (1889—1951) myöhäisfilosofian ja Paul Ricœurin (1913—2005) hermeneutiikan valossa. Wittgenstein tarkastelee myöhäisfilosofiassaan uskonnollisen *kielipelin* mukaisia väitteitä ja käsitteitä, kun taas Ricœur pyrkii hermeneuttisen tulkinnan keinoin ymmärtämään monimuotoista ja tulkinnanvaraista uskonnollista *diskurssia*. Olen valinnut käsiteltäväkseni juuri Wittgensteinin ja Ricœurin tekstejä, sillä nämä ajattelijat edustavat nähdäkseni kahta 1900-luvun

filosofian pääsuuntausta. Wittgenstein on analyyttisen filosofian merkittävimpiä hahmoja; Ricœur taas ponnistaa niin sanotulle mannermaiselle filosofialle tyypillisesti fenomenologian perinteestä mutta siirtyy ajattelussaan myöhemmin hermeneuttiseen filosofiaan.

Tutkimuskysymykseni on kaksiosainen. Selvitän, minkälaisia kantoja uskonnollisesta kielestä Wittgensteinin arkikielen filosofia ja Ricœurin hermeneuttinen filosofia edustavat. Sovellan selvitykseni tuloksia pohtimalla, johtavatko Wittgensteinin ja Ricœurin näkemykset relativistis-fideistiseen käsitykseen uskonnollisesta uskosta. Fideismillä tarkoitetaan uskonnonfilosofista kantaa, jonka mukaan järki ei kuulu uskonnolliselle elämänalueelle. Fideisti ajattelee, että uskontoa koskevissa kysymyksissä usko käy aina järjen edellä, ja siksi esimerkiksi uskonnollisia väitteitä vastaan esitetyt tieteelliset argumentit eivät ole päteviä. Vaikka Wittgenstein ja Ricœur tulevat kahdesta erilaisesta filosofian perinteestä, yhteistä heidän näkemyksilleen on kontekstuaalisuuden merkitys kieltä koskevissa kysymyksissä. Nähdäkseni myös molempien filosofien ajattelussa piilee relativismin ja fideismin mahdollisuus.

Sekä Wittgenstein että Ricœur tutkivat sitä, miten kieltä *käytetään*. Kummankaan filosofia ei näin ollen tavoittele riippumatonta ideaalikieltä. Molemmat käsittelevät kieltä ihmisyyshöjen käytäntöihin kytkeytyneenä elämänalueena, jossa monitulkintaisuudestaan ja paikoittaisesta epämääräisyydestään huolimatta ei ole mitään vikaa. Tutkielmassa esitän, että Wittgenstein ja Ricœur päätyvät kannattamaan ajatusta, jonka mukaan uskonnollisten ilmaisujen mielekkyyttä on syytä arvioida vain suhteessa uskonnollisen kielipelin tai diskurssin rakenteisiin. Tämä huomio osoittautuu merkittäväksi, kun tutkitaan Ricœurin ja Wittgensteinin suhdetta fideismiin ja relativismiin.

Sekä Wittgensteinin että Ricœurin uskonnollista kieltä koskevia näkemyksiä ovat filosofien lisäksi tutkineet paljon myös teologit. Wittgensteinin uskonnonfilosofia on ollut systemaattisen teologian ja filosofian piirissä suosittu tutkimusaihe niin Suomessa kuin ulkomaillakin. Suomessa Wittgensteinin uskonnollista kieltä koskevaa ajattelua ovat tutkineet esimerkiksi Timo Koistinen ja Reijo Työrinoja; ulkomailla wittgensteinilaista uskonnonfilosofiaa ovat edustaneet muiden muassa niin kutsutun Swansean koulukunnan tunnetuimmat filosofit Peter Winch, Rush Rhees ja D. Z. Phillips. Ricœurin uskonnollisen diskurssin filosofia on ollut varsin suosittu tutkimusaihe etenkin teologien piirissä. Suomessa Ricœurin raamattuhermeneutiikkaa on tutkinut

Porvoon piispa Björn Vikström; ulkomailla Ricœurin uskonnonfilosofiseen ajatteluun ovat paneutuneet esimerkiksi David Pellauer, Richard Kearney ja Boyd Blundell. Wittgensteinin ja hänen seuraajiensa oletettu fideismi on ollut paljon esillä niin filosofisessa kuin teologisessakin keskustelussa, mutta käytössäni ei ole ollut kirjallisuutta, joka käsittelee varsinaisesti Ricœurin filosofian ja fideismin suhdetta. Tästä syystä käsitteelen wittgensteinilaista fideismia työssäni hieman monipuolisemmin kuin Ricœurin filosofian fideistisiä piirteitä. Tutkielmassa esiintyvät tulkinnat Ricœurin ajattelun suhteesta fideismiin ovat pitkälti omiani.

1.2. Tutkimuksen rakenne

Johdannon ja yhteenvedon lisäksi tutkielmani koostuu neljästä luvusta. Pohjustan tutkielmani varsinaisia käsittelylukuja kahdella taustoittavalla luvulla. Tutkielman toisessa luvussa esittelen pääpiirteittäin, millä tavalla analyyttinen (luku 2.1.) ja hermeneuttinen (luku 2.2.) filosofia ovat vaikuttaneet uskonnollisen kielen tutkimukseen. Tarkastelen loogisen empirismin kieli- ja filosofiakäsitysten seurauksia uskonnon tutkimiselle sekä uskonnollisten tekstien tulkitsemisen historiaa hermeneuttisen filosofian perinteessä. Kolmannessa luvussa esittelen fideismia uskonnonfilosofisena oppina sekä siitä seuraavia ongelmia.

Taustoituksen jälkeen siirryn neljänteen lukuun, jossa käsitteelen uskonnollisen kielen teemaa Wittgensteinin ajattelussa. Selvitän, minkälaisia käsityksiä uskonnollisen kielen luonteesta Wittgenstein myöhäiskautensa teoksissa edustaa. Wittgensteinin filosofisen projektin esittelemisen (4.1.) jälkeen tutkin hänen näkemyksiään uskonnollisista väitteistä (4.2.), uskonnollisista käsitteistä ja kuvista (4.3.) sekä maailmankuvasta ja elämänmuodosta (4.4.). Wittgensteinin tekstien tulkinnassa tukeudun etenkin Reijo Työrijojan, Timo Koistisen ja Genia Schönbaumsfeldin teksteihin. Päätän ensimmäisen käsittelyluvun pohtimalla alaluvussa 4.5. fideismin kysymystä Wittgensteinin ja hänen seuraajiensa filosofiassa. Alaluvun päälähteinä käytän D. Z. Phillipsin ja Kai Nielsenin välisiä keskusteluja wittgensteinilaisesta fideismistä.

Viidennessä luvussa tutkin uskonnollisen kielen luonnetta ja tulkintaa koskevia kysymyksiä Ricœurin filosofiassa. Esittelen ensin yleisesti Ricœurin filosofiaa ja kielikäsitystä (5.1.). Seuraavissa alaluvuissa tutkin Ricœurin näkemyksiä uskonnollisen diskurssin luonteesta (5.2.), kielen luovuudesta ja metaforasta (5.3.) sekä kertomuksen ja myytin roolista uskonnollisessa diskurssissa (5.4.). Tutkielman Ricœuria koskevan osuuden päätän pohdintaan sitä, voidaanko

Ricœurin uskonnollista diskurssia koskevasta filosofiasta tehdä fideistisiä ja relativistisia johtopäätöksiä (5.5.). Ricœurin teosten lisäksi viitataan viidennessä luvussa muiden muassa David Pellauerin, Björn Vikströmin ja Richard Kearneyn teksteihin. Päätän tutkielmani yhteenvetolukuun, jossa tiivistän tutkimuksen johtopäätökset.

2. Taustaa

Jotta olisi mahdollista ymmärtää paremmin sitä 1900-luvulla vallinnutta filosofista ilmapiiriä, jolle Wittgensteinin ja Ricœurin ajattelu rakentuu, taustoitan tässä luvussa sekä analyyttisen että fenomenologis-hermeneuttisen tradition suhtautumista uskonnolliseen kieleen. Wittgensteinin ajatusten taustalla vaikuttavat etenkin loogisen empirismin käsitykset kielestä ja filosofian tehtävästä. Vaikka analyyttisen filosofian perinne on innoittanut myös Ricœuria, on hänen hermeneuttisen filosofiansa ymmärtämiseksi tarpeen esitellä muiden hermeneutikkojen näkemyksiä uskonnollisen kielen ymmärtämisestä ja tulkinnasta.

2.1. Looginen empirismi ja uskonnollinen kieli

Analyttisen filosofian kehitykseen vaikutti voimakkaasti looginen empirismi, joka kukoisti Euroopassa 1920—1930-luvuilla ja sittemmin Yhdysvalloissa. Looginen empirismi oli filosofinen liike, jonka opeissa korostui metafysiikan vastaisuus sekä filosofian tehtävän uudelleen määrittelemine. Liikkeen opit näkyivät myös suhtautumisessa uskonnonfilosofisiin kysymyksiin. Tieteiden eriytyminen, joka voimistui 1800—1900-lukujen vaihteessa, loi painetta myös filosofian uudistamiselle. Erityistieteiden kehittyminen herätti keskustelua siitä, millaiselle pohjalle filosofia tulisi rakentaa ja mikä on filosofian suhde erityistieteisiin. Myös 1900-luvun alun poliittiset murrokset Euroopassa loivat hedelmällistä maaperää uudentalaiselle filosofiselle ajattelulle: loogisten empiristien omaksumalla tieteellisellä maailmankuvalla haluttiin korvata epätieteelliset maailmanselitykset. Tieteellisyyden ajateltiin vapauttavan ihmiset vanhoista ajattelumalleista ja edesauttavan näin yhteiskunnallisia muutoksia. Looginen empirismi ei siis ollut taustoiltaan ja vaikutuksiltaan ainoastaan akateeminen projekti, vaan siihen sisältyi runsaasti myös poliittis-kulttuurista muutoshalua.¹

¹ Creath 2013.

Wienin yliopistossa filosofian professorina toiminut Moritz Schlick (1882—1936) perusti vuonna 1929 empiristis-positivistisesti orientoituneen filosofikoulun, Wienin piirin, joka julkaisi samana vuonna ohjelmanjulistuksensa *Wissenschaftliche Weltauffassung Der Wiener Kreis*. Piiri sai toimintaansa vaikutteita muiden muassa fyysikko-filosofi Ernst Machilta² (1838—1916), logiikan ja matematiikan parissa työskennelleeltä Gottlob Fregeltä (1848—1925) sekä uutta logiikkaa kehittäneeltä Bertrand Russellilta (1872—1970). Merkittävin piirin toimintaan vaikuttanut ajattelija lienee kuitenkin ollut Wittgenstein, joka itse ei tietävästi osallistunut piirin kokouksiin.³ Wienin piiri omaksui Wittgensteinin *Tractatuksessa* esittämän kannan, jonka mukaan se, mistä puhumme maailmana tai todellisuutena koostuu tosiseikoista, joita voidaan kuvata elementaarilausein. Elementaarilauseella tarkoitetaan yhtä ainoata ajateltavissa olevaa asiantilaa eli välitöntä kokemusta ilmaisevaa lausetta⁴. Ellei lause ole elementaarilause tai sellaisten totuusfunktio⁵, se ei myöskään ole mielekäs. Tätä *Tractatuksesta* peräisin olevaa ehtoa kutsutaan *mielekkyysteeksi*.⁶

Tractatuksen mielekkyysteesi muovautui loogisten empiristien piirissä vaatimukseksi, jonka mukaan kaikki mielekkäät lauseet olisi voitava kääntää elementaariseksi. Koska useimmat kielen lauseet eivät ole elementaarilauseita tai sellaisten totuusfunktioita, voidaan niiden mielekkyyttä tutkia niin sanotun *käännettävyysteesin* avulla. Teesin mukaan ollakseen mielekäs lause on voitava kääntää elementaarilauseiksi tai sellaisten totuusfunktioiksi ilman, että se menettää merkitystään. *Tractatusta* on siis tulkittu muun muassa niin, että vain välittömän kokemuksen

² G. H. von Wright nimeää Machin yhdeksi merkittävimmäksi loogisen empirismin edeltäjäksi. Machin ansioksi von Wright lukee etenkin psykofyysisen eli mieli—ruumis-ongelman kääntämisen kielelliseksi ongelmaksi. Mach asettelee psykofyysisen ongelman uudelleen: ”hän ei kysy mistä johtuu, että aineellisten tapahtumien tuloksena voi olla tietoisia havaintoja, vaan hän kysyy, mitä ero ruumiillisen ja sielullisen välillä merkitsee, mitä seikkoja se kuvastaa.” Mach pyrki siis selvittämään, millaisesta kielenkäytöstä johtuu olevan jakaminen henkeen ja aineeseen ja oli näin osallisena 1800—1900-lukujen vaihteessa tapahtuneeseen niin sanottuun kielelliseen käänteeseen. Von Wright 1998, 27.

³ Wienin piirin merkkihenkilöistä ks. Manninen 2002.

⁴ *Tractatuksessa* Wittgenstein ei tyhjentävästi selitä, mitä elementaarilauseilla tarkoitaa. Tästä syystä juuri kysymys elementaarilauseiden ja niissä esiintyvien elementaaripredikaattien luonteesta on ollut yksi kiistellyimmistä kysymyksistä *Tractatus*-tulkinnoissa. Tässä tutkielmassa ei ole kuitenkaan tarpeen tarkastella elementaarilauseiden luonnetta tarkemmin.

⁵ Totuusfunktionaalisuudella tarkoitetaan sitä, että lauseen totuusarvo riippuu siihen sisältyvien lauseiden totuusarvoista. Esimerkiksi lause $p \rightarrow p'$ on lauseiden p ja p' totuusfunktio. Lauseen $p \rightarrow p'$ totuusarvo riippuu siitä, mitkä ovat siihen sisältyvien lauseiden p ja p' totuusarvot.

⁶ Von Wright 1998, 56—57.

kielelle käännettävät lauseet ovat mielekkäitä.⁷ Tästä seuraa, että myös uskonnollisten väitteiden mielekkyysehtona on mahdollisuus kääntää ne välittömiä kokemuksia ilmaisevalle kielelle.

Wienin piirin ohjelmanjulistuksen metafysiikan vastaisuus juontui Wittgensteinin ajatusten lisäksi myös kantilaisuuden kritiikistä. Wienin piirin perustaja Schlick päätti hylätä Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* esittämän ajatuksen synteettisistä arvostelmista *a priori*. Schlickin mukaan oli olemassa vain kahdenlaisia arvostelmia: itsestään selviä eli analyttisiä arvostelmia *a priori* ja aitoja kokemuksen propositioita eli synteettisiä arvostelmia *a posteriori*. Kaikki aidot väitteet perustuivat Schlickin mukaan kokemukseen, joten myös Kantin alulle panema transsendentaalinen idealismi hylättiin metafysiikkana.⁸

Loogiset empiristit postuloivat Wittgensteinin lauseiden mielekkyyttä koskevista huomioista vaateen, joka ei sellaisenaan esiinny *Tractatusessa*. Tämän niin sanotun *verifioitavuuspostulaatin* mukaan jokainen mielekäs lause on voitava ainakin periaatteessa verifioida. Artikkelissaan ”Rudolf Carnap’s Pseudoproblems in Philosophy: The Case For Philosophy as Science” Katrina Anderson ilmaisee Carnapin näkemyksen verifikaatiovaateeseen seuraavasti: Ollakseen mielekäs lauseen on palautettava kokemukseen joko suoraan tai epäsuorasti. Epäsuora verifioitavuus tarkoittaa sitä, että voidaan ilmaista ne mahdolliset empiirisen kokemuksen tilanteet, joiden seurauksena kyseessä oleva lauseen totuusarvo voitaisiin koetella.⁹

Carnapin esimerkki suoraan kokemukseen palautuvasta lauseesta on ”viereisessä huoneessa on kolmijalkainen pöytä”. Lauseella on selvästi faktuaalinen sisältö, sillä sen totuusarvo voidaan todeta tarkistamalla, onko asian laita niin kuin lause väittää. Näin ollen lause on mielekäs. Lause ”on olemassa punaisen sävy, joka aiheuttaa kauhua” ei taas palaudu suoraan kokemukseen vaan täyttää verifikaatiovaateen kriteerit epäsuorasti. Vaikka lauseen totuutta ei pystyittäisi välittömästi testaamaan, voimme ainakin kuvitella ne olosuhteet, joissa lauseen totuusarvo saadaan selville.¹⁰ Epäsuorasti todennettava väite voi muuttua myös tosiasiallisesti testattavaksi: von Wright käyttää tästä lausetyypistä esimerkkinä lausetta ”sillä kuun puoliskolla, joka ei näy maahan, on 6000

⁷ Von Wright 1998, 57—58.

⁸ Ks. esim. Haaparanta 2002, 134—136.

⁹ Anderson 1994, 4; Carnap 1967, 326.

¹⁰ Carnap 1967, 327.

metriä korkea vuori”. *Loogisen empirismin* kirjoittamisen aikaan ei ollut tosiasiallista mahdollisuutta ratkaista tämän väitteen totuutta. Kuitenkin loogisen empirismin mukaan väite oli mielekäs, sillä ne elementaarilauseet, joiden vallitessa väite on verifioitavissa tai falsifioitavissa, voitiin määritellä jo tuolloin. Kyseessä olevalla lauseella on siis selvä merkitys, eli reaalisisällys, kuten von Wright asian ilmaisee.¹¹ Nykyään von Wrightin käyttämän esimerkkilauseen totuusarvon voisi jo tosiasiallisesti selvittää.

Verifikaatiovaateen mukaan mielekkäitä ovat siis vain sellaiset lauseet, joilla on jokin faktuaalinen sisältö. On olemassa kuitenkin monia väitelauseen muotoisia ilmaisuja, jotka eivät vaadetta täytä. Esimerkkinä tällaisesta mielettömästä väitteestä Carnap esittää lauseen ”tämä kallio on surullinen”. On käytännössä mahdotonta kuvailla, minkä ehtojen vallitessa lauseen totuusarvo voitaisiin todeta. Siksi lause on vailla faktuaalista sisältöä ja näin ollen mieletön.¹²

Verifioitavuuspostulaatti on ratkaiseva mielekkyysehto juuri uskonnollisen kielen kannalta. Loogisen empirismin asettamien ehtojen mukaan ollakseen mielekäs esimerkiksi lausetta ”Jumala rakastaa meitä” olisi voitava edes periaatteessa koetella empiirisesti. Mikäli voimme antaa kuvauksen lauseen verifikaatiometodista, siis niistä elementaarilauseista, joiden vallitessa lauseen ”Jumala rakastaa meitä” totuusarvo saadaan selville, lause on mielekäs. Samoin kuin Carnapin esittämän lauseen ”tämä kallio on surullinen”, myös kyseessä olevan esimerkkilauseen mielekkyyden tueksi on kuitenkin käytännössä mahdotonta keksiä empiirisesti koeltavissa olevia lauseita. Verifikaatiovaadetta seuraten puhe Jumalasta osoittautuu siis olevan vailla faktuaalista merkitystä ja siten mieletöntä.

Loogisessa empirismissä metafysiikalta ja sitä kautta metafyyysisiä kysymyksiä käsittelevältä teologialta vietiin oikeutus, sillä niiden katsottiin pyrkivän ilmaisemaan asioita, joiden ilmaiseminen kuuluu korkeintaan taiteen, ei tieteen tai filosofian piiriin. Koska metafysiikassa ajattelu ei vaatinut tuekseen empiiristä todistusaineistoa, sitä ei voitu pitää tieteenä.¹³ Filosofiakseen metafysiikasta ei ollut, sillä metafyyysisten väitteiden esittämistä ei loogisten empiristien piirissä pidetty filosofian tehtävänä.¹⁴ Metafysiikan vastustamisessa tiivistyi koko

¹¹ Von Wright 1998, 59.

¹² Carnap 1967, 326—327.

¹³ Haaparanta 2002, 136.

¹⁴ Niiniluoto 2002, 15.

loogisen empirismin perusajatus: Filosofian tehtävä ei ole astua erityistieteiden alueelle esittämällä empiirisiä väitteitä, vaan filosofia on toimintaa, joka tieteen kielen loogisen analyysin keinoin selvittää, minkälaiset asiat ovat loogisesti mahdollisia. Ja koska tieteellisen tiedon ainoa lähde on empiria, jää tieteen tehtäväksi valita loogisista mahdollisuuksista sellaiset, jotka sopivat yhteen kokemustiedon kanssa.¹⁵

Looginen empirismi asettaa kielelle mielekkyysehdot, jotka vaikuttavat suoraan myös siihen, minkälaisia lauseita filosofiassa voidaan tutkia. Artikkelissaan ”Religious Language” Janet Soskice tulkitsee loogisen empirismin popularisoitumisen 1930-luvulla johtaneen siihen, että kokonainen filosofisukupolvi suhtautui torjuvasti uskonnollisen kielen tutkimusta kohtaan. Koska uskonnolliset ajatukset, tunteet ja kokemukset artikuloituvat kieleksi, jonka lauseet eivät täytä loogisen empirismin mielekkyysehtoja, niitä ei loogisen empirismin ideaalin mukaan ole myöskään tarpeen ottaa tieteellisen tai filosofisen tutkimuksen kohteeksi.¹⁶

Lauseiden mielekkyysehdot kytkeytyvät epäsuorasti myös kysymykseen uskonnollisten uskomusten oikeutuksesta. Niin sanotussa evidentialistisessa ateismissa¹⁷ esimerkiksi väite Jumalan olemassaolosta kielletään, sillä Jumalan olemassaolon toteamiseksi ei voida esittää riittäviä todisteita. Tällaista kantaa edustaa Ilkka Niiniluoto artikkelissaan ”Ateismi”. Niiniluoto kuvaa ateistisen kantansa olevan ”näytön puutteesta seuraavaa uskoa Jumalan ei-olemassaoloon”. Hänen mukaansa olemassaoloväitteen edustajalla on todistamisen taakka väitteen verifioimiseksi, ja riittävien todisteiden puuttuessa ei ole mitään syytä uskoa Jumalan olemassaoloon.¹⁸ Teismi tai ateismi on Niiniluodon mukaan näin ollen esimerkiksi uskomusväitteen ”Jumala on olemassa” totena tai epätotena pitämistä.

Vaikka loogisen empirismin mielekkyysteesi ja evidentialistinen ateismi lähestyvätkin toisiaan juuri verifioitavuuspostulaatin kohdalla, ei näitä kahta kantaa sovi kuitenkaan liiaksi samastaa keskenään. Loogisen empirismin mukaan filosofiset kysymykset ovat nimittäin ainoastaan kielikysymyksiä. Filosofin ei ole alkuunkaan tarpeen vastata kysymykseen Jumalan olemassaolosta, sillä itse kysymys on filosofian kannalta lähtökohtaisesti mieletön.

¹⁵ Haaparanta 2002, 137.

¹⁶ Soskice 1997, 200.

¹⁷ Käsittelen evidentialismia laajemmin tutkielman luvussa 3.

¹⁸ Niiniluoto 2003, 138—139.

Mielenkiintoisempaa kuin ottaa kantaa Jumalan olemassaoloon, olisi siis loogisen empirismin ihanteen mukaisesti tutkia, minkälaisista kieleemme vääristymistä johtuu se, että Jumalan olemassaolo ylipäänsä muodostuu filosofiseksi ongelmaksi.

2.2. Uskonnollinen kieli hermeneuttisessa perinteessä

Hermeneutiikan historia on ennen kaikkea Raamatun ja muun uskonnollisen kielen tulkinnan historiaa. Hermeneutiikan juuret voidaan jäljittää ainakin antiikkiin asti, mutta Ricœurin uskonnollista kieltä koskevien näkemyksien ymmärtämiseksi on syytä kartoittaa hermeneutiikan kehitystä etenkin 1700-luvulta Ricœurin edeltäjiin asti. Luon tässä luvussa lyhyen katsauksen hermeneutiikan historiaan sekä sen tapaan suhtautua uskonnollisen kielen tulkitsemisen kysymyksiin. Viittaan luvussa Erna Oeschin, Björn Vikströmin ja Jarkko Tontin artikkeleihin.

Oesch pitää hermeneutiikan varhais historian tärkeimpinä teoksina Platonin kielen luonnetta ja sanojen syntyä koskevaa *Kratylos*-dialogia sekä Aristoteleen *Tulkinnasta*-teosta, jossa kirjoittaja pohtii kielen ja lauseiden olemusta keskittyen muun muassa totuuden, välttämättömyyden ja mahdollisuuden teemoihin.¹⁹ Myöhäisantiikissa hermeneutiikaksi luettava tutkimus siirtyi uskonnollis-teologisiin teemoihin, kun tulkinnan kysymykset alkoivat koskea yhä enemmän Raamatun tekstejä. Oesch nostaa kirkkoisät Origeneen (185—254) ja Augustinuksen (354—430) merkittävimiksi keskiaikaa edeltäneiksi hermeneutikoiksi. Origenes, jota voidaan pitää keskiajan tulkintatraditioiden innoittajana, otti tulkinnan lähtökohdaksi pyhän kirjoituksen monitasoisuuden. Hän korosti tekstin sanallisen, allegorisen ja hengellisen tason merkitystä sekä itse tulkinnalle että myös inhimilliselle kokemukselle.²⁰ Augustinus nousee tärkeäksi hermeneuttisen ajattelun kehittäjäksi etenkin myöhempien hermeneutikkojen, kuten Hans-Georg Gadamerin (1900—2002) ja Martin Heideggerin (1889—1976) teksteissä. Oeschin tulkinnan mukaan Augustinuksen rooli hermeneutiikan kehitykselle näkyy muun muassa hänen käsitteessään *sisäinen sana* (*verbum interius*): Augustinukselle kaiken ymmärtämisen edellytyksenä on tekstin ”takana” oleva, ulkoista sanaa syvällisempi ajatus tai idea, johon voidaan päästä käsiksi itseymmärryksen avulla. Merkittävää uskonnollisen kielen tutkimisen

¹⁹ Oesch 2005, 15.

²⁰ Oesch 2005, 15—16.

kannalta on, että Augustinuksella ajatus sisäisestä sanasta kytkeytyi juuri kristinuskon ydinteemoihin kuten inkarnaatioon ja kolminaisuuteen.²¹

Yhä 1500-luvulla hermeneutiikassa keskityttiin enimmäkseen uskonnollisten tekstien tulkitsemiseen. Oesch huomauttaa, että hermeneutiikka sai tuolloin uutta pontta protestanttisesta liikehdinnästä, joka pyrki osoittamaan katolisen kirkon tulkintatraditiot vääriksi. Protestantismin asettamien haasteiden myötä hermeneutiikassa ryhdyttiin kehittämään tieteellisempiä menetelmiä, jotka ammensivat sisältöä sekä Augustinuksen ja Origeneen kehittelemistä tulkintaperinteistä että esimerkiksi kielitieteestä ja uudenaikaisesta suhtautumisesta historiaan. Sittemmin, 1700-luvulle tultaessa, etenkin luonnontieteissä tapahtunut kehitys ja tieteiden eriytyminen loivat uusia haasteita myös tulkitseville tieteille. Entisestä poiketen hermeneutiikka alettiin mieltää filosofian osa-alueeksi, ja sen piirissä ryhdyttiin etsimään yleispäteviä sääntöjä tulkinnalle.²² Oeschin mukaan myös Kantin kriittisellä filosofialla lienee ollut vaikutusta siihen, että hermeneutiikka siirtyi pelkästä pyhien tekstien tulkintaan keskittyvästä teologiasta filosofisempaan suuntaan, kohti yleisempiä ymmärtämisen periaatteita ja ennakkoehtoja etsivää tutkimusta. Toisaalta 1700-luvun filosofialle tyypillinen järjen ja mekanistisen maailmankuvan korostaminen herätti joidenkin filosofien piirissä vastareaktioita, jotka myöhemmin opittiin tuntemaan saksalaisena idealismina ja varhaisromantiikkana.²³

Vikström nostaa metodologiset kysymykset tärkeäksi osaksi hermeneutiikan kehitystä. Uskonnollisen kielen tutkimukseen on vaikuttanut etenkin valistusajalta peräisin oleva ajatus, jonka mukaan kaikkia tekstejä on voitava tulkita samoin menetelmin. 1700-luvulta lähtien yleisiä tulkinnan periaatteita tavoitellut hermeneutiikka ei enää toiminut pyhien tekstien ehdoilla. Pikemminkin pyhien tekstien tutkimus alistettiin uudenlaiselle, aikaisempaa ”tieteellisemmälle” menetelmälle, jota ei ollut räätälöity pelkästään teologis-eksegeettisiin tarpeisiin. Valistuksen myötä ryhdyttiin ajattelemaan, että kaikkia tekstejä olisi voitava tutkia samalla tavalla. Raamatun tekstien tutkimuksessa ryhdyttiin soveltamaan yleispäteviksi luonnehdittuja menetelmiä, joiden

²¹ Oesch 2005, 16.

²² Oesch 2005, 16—18.

²³ Oesch 2005, 28—29.

ajateltiin soveltuvan kaikkeen tulkintaan. Näin hermeneutiikan yhdeksi peruskysymykseksi muotoutuikin kysymys tulkintametodin pätevyydestä.²⁴

Romantiikan aikakauden huomattavin hermeneutikko lienee ollut Friedrich Schleiermacher (1768—1834), joka ajalleen tyypillisesti halusi viedä hermeneutiikkaa kohti yleisempää ymmärtämisoppia. Hänen teoriassaan painottui tekijän rooli: Schleiermacher näki hermeneutiikan tehtäväksi ennen kaikkea tekijän psykologisten intentioiden tutkimisen. Schleiermacherin teoriaa kehitti eteenpäin Wilhelm Dilthey (1833—1911), joka erotteli toisistaan luonnon- ja ihmistieteet: luonnontieteiden menetelmä Diltheyn mukaan oli objektiivinen *selittäminen* (*erklären*), humanististen tieteiden taas empaattinen *ymmärtäminen* (*verstehen*).²⁵

Vikströmin mukaan Ricœurin filosofian kannalta merkittävimmät askeleet hermeneutiikassa otettiin 1900-luvun alkupuolella, jolloin Heidegger ryhtyi kehittämään ymmärtämisen filosofiaa ihmisen itseymmärryksen näkökulmasta käsin. Heidegger hylkäsi ajatuksen hermeneutiikasta puhtaana tekstitulkintana ja otti tutkimuskohteeksensa koko inhimillisen eksistenssin.²⁶ Ricœurin myöhemmin esittämät näkemykset hermeneutiikan ja itseymmärryksen suhteesta sekä tekstin synnyttämistä uusista eksistenssimahdollisuuksista ovatkin velkaa Heideggerin ajatuksille. Myös tradition vaikutuksia tulkinnalle painottaneen Gadamerin hermeneutiikka on Heideggerin filosofiasta inspiroitunutta. Gadamerin filosofiassa tärkeälle sijalle nousee ymmärtämisen taustalla jatkuvasti vaikuttava *esiymmärrys*, joka ohjailee ihmisen tekemiä tulkintoja maailmasta. Vikströmin mukaan Gadameria voi kritisoida siitä, että hänen ajattelunsa keskittyy liiaksikin tähän *vaikutushistorian* (*Wirkungsgeschichte*) teemaan eikä siten pysty kriittiseen esiymmärryksen vaikutusten analysoimiseen.²⁷

Gadamerin hermeneutiikka voidaan Jarkko Tontin mukaan tulkita vastareaktioksi menetelmällisiä ja epistemologisia kysymyksiä vaalineelle hermeneutiikalle ja Ricœurin ajattelu taas paluuksi metodologisten kysymysten pariin.²⁸ Ricœur on Tontin mukaan kehittänyt metodologista hermeneutiikkaa hyödyntämällä erityistieteissä käytettäviä selittäviä menetelmiä

²⁴ Vikström 2003, 182.

²⁵ Vikström 2003, 182—183.

²⁶ Vikström 2003, 185—188.

²⁷ Vikström 2003, 188—191.

²⁸ Tontti 2005, 68.

inhimillisen eksistenssin tulkinnassa. Ricœurin filosofia ei kuitenkaan nojaa aiempaan, esimerkiksi Schleiermacherin harjoittamaan metodisen hermeneutiikan perinteeseen, jossa haettiin selityksiä tekijän intentioita tutkimalla. Tontin mukaan Ricœur on vaikuttanut metodisen hermeneutiikan kehitykseen keskittymällä edeltäjistään poiketen ensisijaisesti tekstiin ja lukijaan tekijän sijaan.²⁹ Vikström taas näkee Ricœurin hermeneutiikassa pyrkimyksen tehdä oikeutta sekä eksistenssin tutkimattomuudelle että rationaaliselle analyysille. Ricœurille ei riitä pelkkä Heideggerin ja Gadamerin edustama ontologinen hermeneutiikka, vaan hän vaatii myös menetelmällisten kysymysten huomioimista tulkintojen selkeyden ja rationaalisuuden takaamiseksi.³⁰

Kuten analyttisessä, myös hermeneuttisessa uskonnollisen kielen tutkimuksessa merkittävään asemaan nousee käsitys kielen ja maailman välisestä viittaussuhteesta. Vikströmin mukaan hermeneuttista filosofiaa leimaa näkemys, jonka mukaan todellisuus avautuu ihmiselle ainoastaan kätketyssä muodossa, eikä sitä näin ollen voida ilmaista kielessä suoraan ja yksiselitteisesti. Hermeneuttisessa traditiossa kielen ja todellisuuden suhdetta ei haluta selittää tyhjentävästi esimerkiksi totuuden korrespondenssiteoriaan nojaten, vaan todellisuuden ilmeneminen kielessä jää aina mysteeriksi. Tutkittavan kohteen sisältämän totuuden ei ajatella olevan lopullista ja yksiselitteistä, vaan totuuden ilmentyminen vaatii aktiivista ja jatkuvaa tulkintaa. Tällainen *manifestation* ajatukselle perustuva totuuskäsitys korostaa todellisuuden moniselitteisyyttä ja tieteellisen analyysin kyvyttömyyttä tavoittaa sen syvimpiä tasoja.³¹

Ricœurin vaade Jumalan ja ihmisen tutkimattomuuden ja teologian systemaattisen, tulkitsevan tehtävän yhteensovittamisesta osoittautuu Vikströmin mukaan teologisessa keskustelussa ongelmaksi: ”Voiko uskoa alistaa järjen tutkittavaksi ilman, että se lakkaa olemasta uskoa?”³² Hermeneutiikan uskonnonfilosofiseksi ongelmaksi muodostuu näin mahdollisuus ymmärtää uskoa sen ulkopuolelta käsin. Tutkielmani seuraavassa luvussa käsittelen lähemmin uskon sisäisyyttä korostavaa eli fideististä tapaa suhtautua uskon ymmärtämisen kysymykseen.

²⁹ Tontti 2005, 70—71.

³⁰ Vikström 2003, 190—191.

³¹ Vikström 2003, 195—197.

³² Vikström 2003, 192.

3. Fideismi ja relativismi

Sekä Wittgensteinin että Ricœurin tuotannolle on tyypillistä ottaa kieli uskonnonfilosofisen ajattelun lähtökohdaksi. Tutkielmassa selvitän, johtaako kieleen keskittyvä uskonnonfilosofia fideistisiin ja sitä kautta relativistisiin ongelmiin. Ennen kuin ryhdyn käsittelemään tarkemmin Wittgensteinin ja Ricœurin ajattelua, teen selkoa fideismin käsitteestä, historiasta ja pääasiallisista argumenteista. Lisäksi esitän, mitä seurauksia fideistisen ajattelun omaksumisella voi olla uskonnonfilosofiselle keskustelulle.

Uskontoa koskevat epistemologiset kysymykset palautuvat usein väittelyyn siitä, voidaanko uskonnollisten uskomusten tueksi esittää rationaalisia perusteita. Filosofien piirissä on yritetty esimerkiksi todistaa, että usko kulkee käsi kädessä järjen kanssa: uskon on sanottu osoittautuvan todeksi filosofisella päättelyllä sekä olevan sisäisesti koherenttia ja yhteensopivaa tieteellisen tiedon kanssa.³³ Esimerkki rationaalisen oikeutuksen hakemisesta uskonnolliselle uskolle on niin sanottu luonnollinen teologia, joka pyrkii luontoa havainnoiden ja järkeä käyttäen etsimään todisteita uskonnollisten uskomusten tueksi.³⁴ Luonnollinen teologia etsii rationaalista oikeutusta jumalaukselle, mistä tunnetuimmat esimerkit ovat niin kutsutut klassiset jumalatodistukset eli ontologinen, kosmologinen, teleologinen ja moraalinen todistus. Samantyyppisillä filosofisilla päättelyillä on pyritty myös kieltämään Jumalan olemassaolo.³⁵

Kantaa, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset voidaan oikeuttaa vain, mikäli niiden tueksi on olemassa todistusaineistoa, kutsutaan evidentialismiksi. Evidentialistiset kriteerit uskon oikeutukselle ovat tiukat: sen mukaan esimerkiksi uskonnollinen kokemus ei ole riittävä oikeutus uskolle. Todistuksen on oltava ratkaiseva ja vakuuttava – tulkinnanvaraisuus ja todennäköisyys eivät riitä.³⁶ Tästä seuraa, että evidentialistinen kanta uskonnollisten uskomusten oikeutuksesta kehittyy useimmiten evidentialistiseksi ateismiksi eli pätevien todisteiden puutteesta seuraavaksi jumalauksen puuttumiseksi.³⁷ Koska evidentialismi on asettanut uskonnollisen uskon oikeutuksen vaateet kovin korkealle, nykyisessä uskontoa koskevassa epistemologiassa

³³ Penelhum 1997, 376.

³⁴ Luonnollista teologiaa harjoitettiin etenkin keskiajalla, ja suuntauksen tärkein ajattelija on Tuomas Akvinolainen. Sittemmin luonnollisen suuntauksen rooli teologiassa hiipui. Nykyteologeista luonnollisiin argumentteihin tukeutuu mm. Richard Swinburne.

³⁵ Plantiga 1997, 383—384.

³⁶ Forrest 2011.

³⁷ Ks. luku 2.1.

keskitytään enimmäkseen väittelyyn siitä, pitäisikö uskonnepistemologisissa kysymyksissä soveltaa evidentialismia suopeampia tieto-opillisia kriteereitä.³⁸

Keskustelu, jossa uskonnollisen uskon puolesta tai sitä vastaan etsitään oikeutusta filosofisesti päättämällä tai todisteisiin vetoamalla, on herättänyt vastustusta uskonnonfilosofien piirissä. Fideistisen uskonkäsityksen mukaan uskonnollista uskoa ei tarvitse oikeuttaa järkiargumentein.³⁹ Fideismin perusajatus on, että usko on sovittamattomassa ristiriidassa järjen kanssa, ja siksi uskoa ei voi perustaa neutraalin, rationaalisen argumentaation varaan. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että rationaalisen perustelun puuttuessa uskonnollinen usko olisi hylättävä. Päinvastoin: fideistin mukaan perustelemattomuus ei ole syy hylätä uskoa, sillä uskolle ei ole edes tarpeen etsiä rationaalisesti päteviä perusteita.

Fideistinen ajattelu on saanut jalansijaa etenkin protestanttisissa kirkkoissa. Kriittinen suhtautuminen katolisen kirkon luonnollisen teologian perinteeseen selittää fideismin suosiota reformaatioteologien piirissä. Protestanttisten kirkkojen teologit ovat reformaatiosta asti painottaneet ajattelutapaa, jonka mukaan ihmisen järki on syntiinlankeemuksen turmelema ja siksi kyvytön saavuttamaan tietoa Jumalasta. Tästä syystä kristinuskon totuus voidaan omaksua vain uskon välityksellä. Reformaatioteologien katolista kirkkoa kohtaan osoittamaan kritiikkiin reagoi voimakkaasti katolinen vastareformaatioliike, joka sisälsi fideistisiä piirteitä. Enimmäkseen katolisessa kirkossa fideismiin on kuitenkin suhtauduttu yksiselitteisen paheksuvasti. Paavit ovat 1900—2000-luvuilla arvostelleet fideististä teologiaa kiertokirjeissään: esimerkiksi paavi Johannes Paavali II on syyttänyt fideismiä filosofisen keskustelun ja järkitiedon väheksymisestä. Fideismi-sanalla onkin ollut katolisessa keskustelussa tyypillisesti kielteinen kaiku.⁴⁰

Penelhum erottelee fideismin kahteen eri luokkaan: maltilliseen ja radikaaliin. Maltillisin esimerkki fideismistä on Penelhumin mukaan kanta, joka kieltää tarpeen esittää järkipäisiä perusteita jumalauksen puolesta.⁴¹ Filosofisissa ja teologisissa keskusteluissa 1900-luvun lopulla vaikuttanut reformoitu epistemologia on maltillisen fideismin muoto, joka kieltää

³⁸ Forrest 2011.

³⁹ Penelhum 1997, 376.

⁴⁰ Amesbury 2012.

⁴¹ Penelhum 1997, 376.

foundationalistisen käsityksen uskon oikeutuksesta. Reformoidun epistemologian kannattaja ei hyväksy foundationalistista näkemystä, jonka mukaan ollakseen oikeutettua uskonnollisen uskon puolesta on voitava esittää uskon ulkopuolisia argumentteja, kuten evidentialistille kelpaavia todisteita. Kaikki maltillisen fideismin muodot, myös reformoitu epistemologia, korostavat uskon olevan oma, itsenäinen rationaalisuuden muotonsa.⁴² Mikäli oikeutusta uskonnollisille uskomuksille ylipäättään haetaan, oikeutuksen kriteerit löytyvät uskon sisäpuolelta.

Maltillista fideismiä on Penelhumin mukaan edustanut myös Blaise Pascal (1623—1662). Pascal arvosteli luonnollisen teologian rationaaliseen päättelyyn perustuvia jumalatodistuksia siitä, että ne todistavat vain filosofien jumalan, eivät Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumalan puolesta. Pascalin mukaan usko voi kuitenkin olla rationaalista, vaikkei se perustuisikaan filosofisille argumenteille: ihminen voi nimittäin *valita* uskovansa sen sijaan, että valitsisi olevansa uskomatta. Valinnan rationaalisuutta Pascal perustelee sillä, että vaikka usko ei sisällöltään olekaan järkipäristä, on uskon omaksuminen ikuisuuden perspektiivissä rationaalinen elämänvalinta: se voi nimittäin tuoda mukanaan pelastuksen. Pascalin näkemystä on arvosteltu pelurimaisuudesta: sen on kuvailtu tekevän uskosta palkinnon motivoimaa laskelmointia. Toisten tulkintojen mukaan Pascal yritti ainoastaan säilyttää uskon rationaalisen oikeutuksen ja ennakoitiin Kantia, jonka mukaan usko kuului ennen kaikkea käytännöllisen, ei teoreettisen järjen piiriin.⁴³

Radikaalilla fideismillä Penelhum tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan uskovan on epäilyksittä otettava vastaan kristinuskon paradoksaalinen sisältö kuten sanoma kolminaisuudesta ja ylösnousemuksesta. Tämä on tehtävä tietoisena siitä, että uskon sisältö on suorastaan järjen vastaista.⁴⁴ Radikaali fideismi ei siis väitä, että usko olisi edes oma rationaalisuuden muotonsa. Vaikka fideismin käsitettä ryhdyttiin käyttämään vasta 1800-luvun jälkipuoliskolla, ajattelusuuntauksen radikaali muoto kehittyi jo paljon aikaisemmin. Ensimmäisenä fideistinä on pidetty kirkkoisä Tertullianusta (160—230 jaa.), jonka tiedetään kysyneen, ”mitä tekemistä [järkeä edustavalla] Ateenalla on [uskoa edustavan] Jerusalemin kanssa”.⁴⁵ Tertullianuksen ajattelussa kristinuskon perussanomien paradoksaalisuudella oli suuri merkitys. Hän sanoi

⁴² Penelhum 1997, 376.

⁴³ Amesbury 2012.

⁴⁴ Penelhum 1997, 379.

⁴⁵ Amesbury 2012.

uskovansa Jumalaan juuri paradoksaalisuuden takia – ei siitä huolimatta.⁴⁶ Vaikka Tertullianuksen voidaan tulkita kiistävän järjellä olevan merkitystä uskon kannalta, ei hän nykytulkintojen mukaan väheksynyt järkeä. Amesbury painottaakin, että Tertullianus ei halunnut hylätä järkeä kaikissa muodoissaan vaan ainoastaan uskoa koskevan filosofisen hybriksen.⁴⁷

Søren Kierkegaardin (1813—1855) uskonnonfilosofia seurailee Tertullianuksen ajatuskulkuja. Kierkegaardin mukaan uskonnollinen usko ei osoita hyvää arvostelukykyä tai tietynlaisen rationaalisuuden muodon tuntemista vaan on yksinkertaisesti järjellisiä perusteita vailla. Usko ja järki ovat Kierkegaardin mukaan sovittamattomassa ristiriidassa, ja omaksuakseen uskonnollisen uskon ihmisen on luovuttava järkeilystä ja tehtävä ”hyppy” uudelle olemisen tasolle.⁴⁸ Amesbury tulkitsee hänen näkemyksensä kritiikiksi Hegelin filosofiaa kohtaan: Kierkegaardin mukaan kristinuskon muuttaminen filosofiseksi systeemiksi tai teoriaksi vääristää uskon perimmäistä luonnetta. Amesburyn mukaan Kierkegaardin fideismi ei pyrkinyt ainoastaan esittämään uskon luonnetta koskevia väitteitä vaan suhtautumaan kriittisesti myös tiettyihin filosofisiin pyrkimyksiin. Kun myönnetään, että uskolla on omalaatuinen luonne, johon ei rationaalisen pohdiskelun avulla päästä käsiksi, tullaan samalla tunnustaneeksi, että myös spekulatiivisella filosofialla on rajansa.⁴⁹

Fideisti voi suhtautua uskontoon kahdella tavalla riippuen siitä, kuinka maltillista tai radikaalia ajattelutapaa hän edustaa: uskonto on ei-uskonnollisen rationaalisuuden näkökulmasta joko täydellisen irrationaalinen tai omalakinen, rationaalisuutensa itse määrittävä elämänalue.⁵⁰ Fideismi ei monista implikaatioistaan johtuen ole täysin mutkaton tapa kuvata uskon ja järjen suhdetta. Kieltäessään uskon ulkopuolisen rationaalisen tarkastelun se nimittäin johtaa relativismiin, josta taas seuraa monia intellektuaalisia ja eettisiä hankaluuksia. Penelhum kuvailee radikaalia fideismia jopa itsepetokseksi, jossa ihminen sivuuttaa uskon ja järjen välisen sisäisen konfliktinsa ja saavuttaa väärän tietoisuuden tilan.⁵¹ Käsittelen seuraavaksi lyhyesti relativismin pääpiirteitä sekä niitä ongelmia, joita fideistisestä uskontokäsityksestä seuraa.

⁴⁶ Penelhum 1997, 379.

⁴⁷ Amesbury 2012.

⁴⁸ Penelhum 1997, 377.

⁴⁹ Amesbury 2012.

⁵⁰ Koistinen 2003, 106.

⁵¹ Penelhum 1997, 380.

Relativismilla tarkoitetaan ajattelutapaa, jonka mukaan esimerkiksi tieto tai arvot eivät ole absoluuttisia ja universaaleja vaan suhteessa vaikkapa kulttuurisiin olosuhteisiin tai ihmisen henkilökohtaisiin arvostuksiin. Keskeisimmät relativismin lajit ovat kognitiivinen eli tiedollinen relativismi sekä moraalirelativismi.⁵² Usein relatiivisina pidetään ihmisten keskeisiä uskomuksia, jotka toimivat perustana muille uskomuksille. Taustalla on ajattelutapa, jonka mukaan uskomusten oikeuttamisen ketju ei voi jatkua loputtomiin, vaan jostakin on löydyttävä vahva perusta, jonka varassa ihmisen uskomusmaailma lepää. Relativismin mukaan tuo perusta on kontingentti ja riippuu muiden muassa kielellisistä, kulttuurisista ja biologisista tekijöistä.⁵³ Esimerkiksi Jumalan olemassaolosta puhumisen tavat vaihtelevat sen mukaan, minkälaisessa kontekstissa aiheesta puhutaan: kristillisen teologian ja luonnontieteiden määrittämät näkökulmat, joista käsin Jumalaa koskevia kysymyksiä lähestytään, ovat luultavasti keskenään hyvin erilaiset. Relativismissa myös väitteen totuusarvon voidaan ajatella riippuvan siitä kontekstista, jossa väite esiintyy.

Sen lisäksi, että relativismi voi väittää eri asioiden olevan suhteessa johonkin tiettyyn tekijään, se voi suhteutua relatiivisuuteen ja sen implikaatioihin eri tavoilla. Tavallista onkin jakaa relativismi kahteen kategoriaan: deskriptiiviseen ja normatiiviseen. Deskriptiivisessä relativismissa esitetään huomioita esimerkiksi tiettyjen ihmisryhmien erilaisista ajattelu- ja kielenkäyttötavoista ja yksinkertaisesti todetaan jonkin asian olevan suhteellinen johonkin vaikuttimeen nähden. Deskriptiivisen relativismin esittämät väitteet voivat olla luonteeltaan heikkoja tai vahvoja riippuen siitä, kuinka voimakkaana relativisti kutakin vaikutinta pitää. Normatiivisella relativismilla sen sijaan tarkoitetaan kantaa, jonka mukaan arvostelmia voidaan pitää tosina tai oikeutettuina ainoastaan suhteessa johonkin tiettyyn viitekehykseen.⁵⁴ Normatiivinen relativisti esittää arvottavia väitteitä: hän ei ainoastaan väitä, että tietyt asiat ovat suhteellisia, vaan, että noita asioita on myös tarkasteltava ja arvoitettava suhteessa tiettyyn perustaan. Uskonnollisten väitteiden näkökulmasta tarkasteltuna normatiivinen relativismi lähestyy fideismiä: jos uskonto määrittää itse rationaalisuutensa kriteerit tai on ylipäätään

⁵² Pihlström 2003, 153.

⁵³ Swoyer 2003.

⁵⁴ Swoyer 2003. Tässä tutkielmassa ajatus totuuden suhteellisuudesta osoittautuu merkittäväksi, sillä sekä Ricœur että Wittgenstein päätyvät kannattamaan näkemystä, jonka mukaan uskonnollisen kielen ilmaisujen totuusarvoa ei voida arvioida perinteisiin totuusteorioihin kuten korrespondenssiteoriaan nojaten vaan ainoastaan suhteessa uskonnolliseen diskurssiin tai kielipeliin.

rationaalisuutta vailla, ei sitä pidä myöskään arvioida uskonnon ulkopuolisen rationaalisuuden kriteerein.

Fideismistä seuraavat relativistiset ongelmat ovat luonteeltaan sekä tietoteoreettisia että eettisiä. Tietoteoreettisista ongelmista selvin on kysymys uskonnollisten väitteiden totuudesta. Esimerkiksi evidentialistisesta näkökulmasta tarkasteltuna meillä ei ole riittäviä syitä pitää uskonnollisia uskomuksia totena.⁵⁵ Fideisti kuitenkin vastaa evidentialistisen ateistin kritiikkiin sanomalla joko, että uskonnolla on oma, ulkopuolisesta rationalisoinnista riippumaton totuuden kriteeristönsä, tai, että uskonnon tapauksessa rationaalisten argumenttien esittäminen on ylipäättään turhaa. Tällainen näkökulma taas vaikeuttaa huomattavasti keskustelua tiettyjen uskomusten oikeutuksesta, sillä sivuuttamalla omia kantojaan kritisoiivat järkipäiset argumentit fideisti tekee uskomuksistaan immuuneja ulkopuoliselle kritiikille.

Sen lisäksi, että fideismi vaikeuttaa uskonnollisia uskomuksia ja niiden oikeutusta koskevaa keskustelua, se aiheuttaa hankaluuksia myös uskontojen sisäisten käytäntöjen arvioimiselle. Jos ajatellaan, että eri elämänpiirit ovat yhteismitattomia sekä uskomusten että niihin pohjautuvien käytäntöjen tasolla, joudutaan luopumaan mahdollisuudesta tuomita tiettyjen uskontojen riitit irratiionaalisiksi.⁵⁶ Relativistis-fideistinen suhtautuminen uskontojen sisäisiin käytäntöihin voi myös johtaa eettisten periaatteiden laiminlyöntiin. Esimerkiksi monien kristillisten tunnustuskuntien ehkäisy- ja raskaudenkeskeytyskiellot ovat vieneet hengen tai terveyden lukuisilta ihmisiltä. Relativistisessa ajattelutavassa rajutkin eettiset epäkohdat voidaan kuitenkin sivuuttaa uskonnon sisäisinä asioina. Pihlströmin mukaan niin sanotun ymmärtävän uskonnon tutkimuksen vaarana onkin, että tutkimus voi ajautua tarkastelemaan uskontoa ainoastaan sisältäpäin ja siten hylätä mahdollisuuden vertailla ja arvioida kriittisesti erilaisia käytäntöjä ja toimintamalleja.⁵⁷

Fideistinen suhtautuminen uskontoon voi aiheuttaa monen tason relativistisia ongelmia. Siirryn tutkielmani seuraavissa luvuissa käsittelemään Wittgensteinin ja Ricœurin uskonnonfilosofisia näkemyksiä. Molemmat filosofit käsittelevät uskoa kielellisenä kysymyksenä, ja siksi pohdinkin, millä tavalla juuri uskonnon kielellisiin ulottuvuuksiin keskittyvä uskonnonfilosofia johtaa

⁵⁵ Niiniluoto 2003, 138.

⁵⁶ Pihlström 2003, 155.

⁵⁷ Pihlström 2003, 154—156.

mahdollisesti fideismiin ja relativismiin. Molempien ajattelijoiden kohdalla esitän, minkälaisia fideismille ja relativismille tyypillisiä ongelmia heidän ajattelustaan voi nousta.

4. Uskonnollinen kieli Wittgensteinin filosofiassa

Wittgenstein ei kehittänyt elinaikanaan varsinaista uskonnonfilosofista ohjelmaa tai teoriaa. Hän käsittelee uskontoa monissa myöhäiskautensa⁵⁸ kirjoituksissa, joista suuri osa koostuu uskonnon ohella monia muitakin elämänkysymyksiä koskevista fragmentaarista huomautuksista. Fragmentaarisuuden lisäksi Wittgensteinin filosofialle on ominaista myös poissaolevan merkitys: sitäkin, minkä Wittgenstein jättää teoksissaan eksplisiittisesti sanomatta, pidetään hänen filosofiansa kannalta tärkeänä⁵⁹.

Monien luentojen, lähes valmiiden käsikirjoitusten ja lyhyiden, fragmentaaristen muistiinpanojen pohjalta on tehty tulkintoja Wittgensteinin uskonnonfilosofisista näkemyksistä. Koska hänen uskonnonfilosofiansa saattaminen yhtenäiseksi kokonaisuudeksi vaatii aina kokoavaa tulkintaa, voidaan sanoa, ettei wittgensteinilaista uskonnonfilosofiaa ole ilman Wittgensteinin teksteistä tehtyjä tulkintoja. Tästä syystä Wittgensteinin omien tekstien ohella myös sekundaarikirjallisuudella on tutkielmassani merkittävä rooli.

4.1. Wittgensteinin filosofia ja kielikäsitys

Katolisen kasvatuksen saaneen Wittgensteinin kiinnostus uskonnollisia ja uskonnonfilosofisia kysymyksiä kohtaan ilmenee jo *Tractatusessa*. Myöhäiskautensa kirjoituksissa Wittgenstein ammentaa uskonnollisista kysymyksistä tapausesimerkkejä, ja hänen tiedetään pohtineen uskonnollisia kysymyksiä myös oman elämänsä kannalta. Wittgenstein julkaisi elinaikanaan ainoastaan *Tractatuksen*, mutta hänen muistiinpanojaan ja luentojaan on sittemmin julkaistu postuumisti. Seuraavaksi esittelen pääpiirteet niistä kieltä ja filosofiaa koskevista huomioista, joita Wittgenstein *Tractatusessa* esittää. Luvussa 4.1.2 käsittelemme hänen *Tractatuksen* jälkeistä ajattelun muutostaan, jonka yhtenä osana ovat myös uskonnonfilosofiset kirjoitukset.

⁵⁸ Tyypillistä Wittgenstein-tutkimukselle on jakaa Wittgensteinin tuotanto varhais- ja myöhäiskauteen. Käsittelemme tuota jakoa tarkemmin tutkielmani kappaleessa 4.1.2.

⁵⁹ Erityisesti *Tractatuksen* on tulkittu koostuvan vähintään yhtä merkittävästi ”siitä, mistä ei voi puhua” kuin siitä, minkä Wittgenstein teoksessa suoraan sanoo. *Tractatusta* onkin pidetty usein eettisesti motivoituneena teoksena, sillä sen on tulkittu ilmaisevan, kuinka vähän ankaraa filosofista metodologiaa noudattamalla on edes mahdollista sanoa.

4.1.1 *Tractatus* kieli- ja filosofiakäsitys

Tractatus julkaistiin ensi kertaa vuonna 1921 *Ostwalds Annalen der Naturphilosophie* -vuosikirjassa nimellä *Logisch-philosophische Abhandlung*. Seuraavana vuonna tutkielma julkaistiin englanninkielisen käännöksen kera nimellä *Tractatus Logico-Philosophicus*. Wittgenstein esittää teoksessa hierarkkisesti järjestellyin, paikoin aforistisin lausein näkemyksensä kielestä ja filosofiasta. Teoksen lauseista piiryy esiin kielen kuvateoria, joksi Wittgensteinin varhaiskauden käsitystä kielestä ja todellisuudesta kutsutaan. Seuraavassa selitän *Tractatus* lauseisiin viitaten, mistä kielen kuvateoriassa on kyse.

Kielen kuvateorian lähtökohtana on, että jokainen lause, joka väittää jotakin todellisuudesta, on voitava analysoida täydellisesti yhdellä ja vain yhdellä tavalla (3.25). Von Wright tulkitsee tätä niin, että vaikka lauseen kieliopillinen rakenne ei aina vastaa lauseen ilmaiseman asiointilan loogista rakennetta, on lause voitava muuttaa sellaiseen ideaaliseen muotoon, jossa sen kieliopillinen ja looginen rakenne ovat yhteneväiset.⁶⁰

Maailma koostuu Wittgensteinin mukaan tosiseikoista, ei olioista (1.1). Tosiseikoilla tarkoitetaan vallitsevia asiointiloja, ja näin ollen vallitsevien asiointiloiden kokonaisuus on maailma (2.04). Kussakin asiointilassa oliot liittyvät ja ovat suhteessa toisiinsa jollakin erityisellä tavalla (2.031). Itse asiointilat ovat toisistaan riippumattomia (2.061): yksittäisen asiointilan vallitsemisesta tai vallitsematta olemisesta ei voida päätellä toisen asiointilan vallitsemista tai vallitsematta olemista (2.062).

Ihmiset luovat itselleen tosiseikoista kuvia (2.1). Nämä tosiseikkojen kuvat esittävät yksityisten asiointiloiden vallitsemista ja vallitsematta olemista (2.11) ja ovat näin ollen todellisuuden malleja (2.12). Kuvat eli todellisuuden mallit taas muodostuvat elementeistä, jotka vastaavat todellisuuden olioita (2.13). Sitä tapaa, jolla elementit järjestyvät keskenään, Wittgenstein kutsuu kuvan rakenteeksi; kuvaamismuodolla hän taas tarkoittaa sitä mahdollisuutta, että todellisuuden oliot suhtautuvat toisiinsa kuten kuvan elementit (2.151). Wittgenstein kuvailee kuvan suhteen todellisuuteen olevan kuin mittapuu, joka asettuu todellisuutta vasten (2.1512).

⁶⁰ Von Wright 1998, 266.

Kuvakin on Wittgensteinin mukaan tosiseikka, joka muodostuu siitä tosiasiasta, että kuvan elementit ovat suhteessa toisiinsa tietyllä tavalla (2.14). Von Wright tulkitsee tämän niin, että kuva on aina olioiden suhteen muodostaman asiointilan, ei milloinkaan olion kuva. Hän havainnollistaa kuvan luonnetta esimerkin avulla: Taulu ei sellaisenaan ole kuva. Sen väripinnat eivät itsessään ole kuva, vaan vasta se tosiseikka, että taulun väripinnat ovat tietyssä suhteessa toisiinsa, muodostaa kuvan.⁶¹

Myös tosiseikkojen kuvia eli ajatuksia (3) ilmaisevat lauseet ovat kuvia. Niissä ajatus ilmenee aistein havaittavina (3.1). Kuten taulun väriläiskät, ei myöskään sanajono paperilla tai joukko äännteitä ole lause. ”Lause ei ole mikään sanojen sekoitus” (3.141) vaan kuten kuvan väripinnatkin, lauseen elementit muodostavat lauseen vasta, kun niiden huomataan olevan erityisessä suhteessa toisiinsa. Lausekin on tosiseikka, ja ”vain tosiseikat voivat ilmaista merkityssisällön, joukko nimiä ei voi sitä tehdä.” Kuten todellisuus ei koostu olioista vaan niiden suhteiden muodostamista vallitsevista asiointiloista, ei myöskään asiointiloja voi nimittää kuten olioita nimitetään. Niitä voidaan kuvata, ja lauseet ovat todellisuuden kuvia (4.01).

Wittgenstein kuvailee nimien olevan kuin pisteitä ja lauseiden kuin nuolia (3.144). Lause ei siis Wittgensteinin mukaan nimitä tai poimi todellisuudesta yhtä pistettä, yhtä oliota, kuten nimi tekee. Lause sen sijaan nuolen tavoin osoittaa johonkin asiointilaan mutta ei pysty nimittämään sitä. Wittgenstein täsmentää olioiden ja nimien suhdetta vielä lauseessa 3.221: ”Olioita voin vain nimittää. Merkit edustavat niitä. Voin ainoastaan puhua *niistä*, en voi *ilmaista niitä*. Lause voi sanoa vain, *millainen olio on*, ei *mitä olio on*.”

Tractatuksen mukaan ”ajatuksia ovat mielekkäät lauseet” (4). Lause osoittaa merkityssisältönsä eli sen, miten asiat ovat, jos lause on tosi tai epätosi (4.022). Vastaavasti useimmat filosofisia ongelmia koskevat lauseet eivät ole tosia tai epätosia vaan mielettömiä (4.003). Niistä ei voida päätellä, mikä on asioiden laita, mikäli lause on tai ei ole tosi. Voimme pitää totena tai epätotena esimerkiksi solipsistin kuvausta maailmasta ilman, että ajatuksemme siitä, mikä on maailman asioiden laita, muuttuu. Emme kykene kuvittelemaan, mikä pitäisi olla tai olla olematta asioiden laita, jotta solipsistin lause ”maailma on mielteeni” olisi sen enempää tosi kuin epätosikaan. Lause on mieleton, sillä se ei sano mitään siitä, miten tosiasiat ovat.

⁶¹ Von Wright 1998, 270.

Filosofian tehtävä ei ole esittää mielettömiä lauseita kuten väitteitä siitä, mistä maailma lopulta koostuu. Tässä ilmenee *Tractatuksen* paradoksi: se koostuu ilmeisen filosofisista lauseista kuten ”Maailmaa on kaikki, mikä on niin kuin se on” mutta toteaa näiden lauseiden olevan kuitenkin mielettömiä. Mielettömiä lauseita kuvataan *Tractatuksessa* ”metafyysisiksi” (6.53). Siitä, oliko ”metafyysisellä” Wittgensteinin filosofiassa pejoratiivista merkitystä, ei ole varmuutta, mutta loogisten empiristien kielenkäytössä ”metafyysisistä” käytettiin vähättelevässä ja vältettävässä merkityksessä⁶².

Tractatuksen kieli- ja filosofiakäsitystä ilmentää lause ”*Kieleni rajat* merkitsevät maailmani rajoja”⁶³. Työrinojan tulkinnan mukaan filosofin tehtävä on tutkia, millä tavalla puhumme maailmasta ja itsestämme sen osana.⁶⁴ *Tractatuksen* teesi on, että tyypillisimmät filosofiset ongelmat, kuten mieli—ruumis-ongelma, ovat perimmiltään kielenkäytöstä johtuvia ongelmia. Monet ongelmiksi mieltämämme asiat eivät siis ole ongelmia lainkaan. Filosofian tehtävä ei ole teorioita muodostamalla esittää vastauksia kielenkäytön vääristymistä johtuviin suuriin filosofisiin kysymyksiin kuten kysymykseen mielen ja ruumiin välisestä suhteesta. Työrinoja tiivistää *Tractatuksen* filosofiakäsityksen seuraavasti: ”Filosofian ei tarvitse lainkaan pohtia ajatuksen ja ihmismielen psykologisia ominaisuuksia. Sen on tarpeen tutkia vain ajatuksen konkreettista ilmaisua, lausetta, ja sen mahdollista voimaa sanoa jotain todellisuudesta.”⁶⁵ Wittgensteinin mukaan filosofia ei olekaan mikään oppi vaan pikemminkin toimintaa, jossa pyritään ajatusten loogiseen selventämiseen (4.112). Vaikeimmat filosofiset ongelmat eivät ole ongelmia lainkaan, vaan kaikki filosofia on lopulta kielen kritiikkiä (4.003; 4.0031).

Tractatuksen viimeisissä lauseissa Wittgenstein sivuaa myös uskonnonfilosofisia kysymyksiä. Hän toteaa etiikan olevan sen ulkopuolella, mitä nimitämme maailmaksi (6.41). Sama pätee estetiikkaan ja mystiseen. Mystinen kokemus on sitä, että *sub specie aeterni* käsitämme maailman rajatuksi kokonaisuudeksi (6.45). Emme voi asettua maailman ulkopuolelle ilmaisemaan maailman rajallisuutta mutta voimme silti kokea sen. Huomaamme myös, että ”vaikka *kaikkiin mahdollisiin* tieteen kysymyksiin olisikin vastattu, elämänongelmiamme ei olisi

⁶² Ayer 1985, 18. Ks. tutkielman luku 2.1.

⁶³ *TLP*, 5.6.

⁶⁴ Työrinoja 1984, 41.

⁶⁵ Työrinoja 1984, 41.

vielä edes sivuttu” (6.52). Elämän suurimmat kysymykset – jotka motivoivat myös uskonnollista kielenkäyttöä – eivät ratkea, vaikka tieteessä edettäisiin kuinka pitkälle tahansa. Nämä suuret kysymykset ovat kielellemme ulkopuolella: ne *ilmenevät* mystisessä, mutta niitä ei voida *ilmaista* (6.522).

Wittgenstein uskoi ratkaisseensa *Tractatuksessa* lopullisesti kaikki filosofiset ongelmat sikäli kuin ne ylipäättään olivat ratkaistavissa. *Tractatuksen* tiukkaa metodologiaa noudattamalla elämän suuriin kysymyksiin ei kuitenkaan voida kajota lainkaan. Vaikka Wittgenstein uskoo ratkaisseensa eräät filosofiset ongelmat lopullisesti, hän myös tiedostaa, kuinka vähän *Tractatuksen* menetelmän puitteissa on mahdollista sanoa. Teoksen esipuheessa hän toteaa: ” – – tällä teoksella on arvoa toistaiseksi siinä, että se osoittaa, miten vähän on saavutettu, kun nämä ongelmat on ratkaistu.”

4.1.2 Myöhäiskausi ja uskonnonfilosofinen ongelma

Wittgensteinin filosofisen uran katsotaan yleisesti jakautuvan kahteen eri vaiheeseen.⁶⁶ Kahden vaiheen jaottelusta vallitsee asiantuntijoiden piirissä laajahko konsensus, vaikka toisinaan korostetaan myös jatkuvuutta *Tractatuksen* ja myöhempien tekstien välillä.⁶⁷ Jotkut tutkijat puoltavat Wittgensteinin kaikkein myöhäisimpien tekstien erottamista muusta tuotannosta omaksi kaudekseen. Tähän ”kolmanteen Wittgensteiniin” katsotaan kuuluvaksi *Über Gewissheit* -teokseen kootut tietämistä ja varmuutta koskevat kirjoitukset, jotka kieltämättä muodostavat teemaltaan yhtenäisen kokonaisuuden. On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko fragmentaarista muistiinpanoista Wittgensteinin kuoleman jälkeen kootun teoksen sanoa edustavan kirjoittajan kolmatta varsinaista filosofista vaihetta, vaikka tuo tulkinta tarjoaisikin hedelmällisiä lähtökohtia Wittgenstein-tutkimukselle. Tästä syystä pitäydyn tutkielmassani perinteisessä kahden vaiheen tulkinnassa. Tästä eteenpäin keskityn tutkielmassani Wittgensteinin myöhäiskauden kirjoituksiin.

Wittgensteinin myöhäisfilosofiaa on vaikeaa luonnehtia yleisesti ja havainnollisesti. Pyrkinessään kuvailemaan Wittgensteinin filosofian luonnetta Reijo Työrinoja toteaa, että Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa ei ole ”sellaista muodollista yhtenäisyyttä, jonka filosofisten kysymysten systemaattinen ja selkeästi tematisoitu käsittely antaa ajattelulle ja sen kirjalliselle

⁶⁶ Jaottelusta ks. esim. Biletzki & Matar 2009.

⁶⁷ Ks. esim. Hintikka 1976.

esitysmuodolle”. Lisäksi Wittgenstein käsittelee myöhäiskaudellaan valtavan laajaa filosofisten ongelmien kokonaisuutta. Myöhäis-Wittgensteinin kirjoitukset eivät siis muodosta kovinkaan yhtenäistä kokonaisuutta sen enempää teemallisesti kuin muodollisestikaan.⁶⁸ Muodon hajanaisuudesta ja teemojen runsaudesta johtuen *Tractatuksen* jälkeisen Wittgensteinin filosofisten päämäärien ja metodin tulkitseminen on paikoin ongelmallista.

Wittgensteinin ajattelussa kerrotaan alkaneen tapahtua muutoksia pian sen jälkeen, kun hän aloitti uudestaan luennoinnin Cambridgessa. Työrinoja kuvailee Wittgensteinin pitäneen kuitenkin luennoissaan edelleen melko tiukasti kiinni *Tractatuksen* seitsemännestä lauseesta ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava”. Julkisesti hänen tiedetään livenneen vaikenemislupauksestaan vuonna 1929, kun hän piti luennon etiikasta, sekä vuoden 1938 uskonnollista uskoa koskevissa luennoissa. Opiskelijoiden muistiinpanoja luennoista on koottu vuonna 1966 ilmestyneeseen teokseen *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Wittgenstein ei itse koskaan tarkistanut näitä muistiinpanoja, joten niiden uskottavuus Wittgenstein-eksegeesin lähteenä voidaan perustellusti kyseenalaistaa.⁶⁹ Myös Työrinoja tunnustaa luentojen lähdearvoon liittyvät ongelmat mutta huomauttaa, että uskonnollista uskoa koskevista luennoista koostetut muistiinpanot asettuvat parempaan valoon, kun niitä peilaa kokoelmassa *Vermischte Bemerkungen* julkaistuihin Wittgensteinin muistiinpanoihin, joissa kirjoittaja käsittelee myös uskonnollista uskoa.⁷⁰

Wittgensteinilla oli tapana kirjoittaa ajatuksiaan muistikirjoihin, joista hän sitten koosti ehyempiä kokonaisuuksia.⁷¹ Vuosilta 1920—1934 on peräisin kaksi suhteellisen valmista käsikirjoitusta, jotka myöhemmin julkaistiin nimillä *Philosophische Bemerkungen* ja *Philosophische Grammatik*. Samoihin aikoihin Wittgenstein saneli opiskelijoilleen kaksi uusia ajatuksiaan sisältänyttä kirjaa, joita kutsuttiin nimillä *The Blue Book* ja *The Brown Book*. Jälkimmäistä hän ryhtyi editoimaan saksankieliseksi versioksi nimeltä *Philosophische Untersuchungen*. *Tractatuksen* ohella teos oli ainoa, jonka Wittgenstein oli tarkoittanut julkaistavaksi; teoksen esipuhe on päivätty vuonna 1948, mutta se julkaistiin postuumisti vuonna 1953.

⁶⁸ Työrinoja 1984, 37—38.

⁶⁹ Barrett 1966, vii—viii.

⁷⁰ Työrinoja 1984, 22—23.

⁷¹ Työrinoja 1984, 27—28.

Tässä tutkielmassa keskityn etenkin niihin huomioihin, joiden varaan Wittgensteinin näkemys uskonnosta tietynlaisen kielenkäytön ja elämänmuodon kokonaisuutena muodostuu. Tutkielmani kannalta relevanteiksi lähteiksi ovat osoittautuneet teokset *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*; *Vermischte Bemerkungen*; *Philosophische Untersuchungen* sekä *Über Gewissheit*. Näiden teosten pohjalta käsittelen wittgensteinilaista uskonnonfilosofiaa ja sen suhdetta fideismiin.

Wittgensteinin myöhäiskauden teoksissa ilmenee jo *Tractatuksen* filosofian tehtävää koskevista lauseista virinnyt käsitys filosofiasta erilaisten väitteiden *kieliopillisena* tutkimisena. Kieliopillisella tarkastelulla on mahdollista oikaista niitä väärinkäsityksiä, joita erilaiset kielenkäytön tavat aiheuttavat.⁷² Tämä pätee myös uskonnonfilosofiseen tutkimukseen. Artikkelissaan ”Teologinen realismi ja wittgensteinilainen uskonnonfilosofia” Timo Koistinen huomauttaa, että Jumalan olemassaolo metafysisenä kysymyksenä on wittgensteinilaisesta näkökulmasta katsoen arkikielestä johtuva käsitteellinen sekaannus. Siksi on tarpeetonta käsitellä vaikkapa teologisen realismin kysymystä metafysisestä näkökulmasta.⁷³ Metafyysisten mahdollisuuksien sijaan onkin tutkittava niitä tapoja, joilla Jumalan olemassaolosta puhutaan. Wittgensteinilainen uskonnonfilosofia siis tarkastelee uskonnollista kieltä sellaisena kuin uskovat sitä käyttävät eikä pyri väittämään uskon objektien ontologisesta luonteesta mitään. Työrinoja kuvailee wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian olevan *uskonnollisen kielen kieliopin* tarkastelua, ei filosofisten väitteiden muodostamista uskon kohteista.⁷⁴

Työrinoja tähdentää, että Wittgensteinin ajattelussa uskonnollisen uskon objekteilla on yhtä vähän tekemistä uskonnonfilosofian kanssa kuin matematiikan objekteilla matematiikan filosofian kanssa⁷⁵. Työrinojan Wittgenstein-tulkinnan mukaan samalla tavalla kuin wittgensteinilainen matematiikan filosofia, myös wittgensteinilainen uskonnonfilosofia tarkastelee ainoastaan tiettyjen ilmaisujen käyttöä tietyssä kielessä. Uskonnonfilosofian – kuten matematiikan filosofiankaan – tehtävä ei näin ollen ole todistaa mitään.⁷⁶ Tästä seuraa, että siinä,

⁷² *PU* § 90.

⁷³ Koistinen 2012, 227. Koistisen artikkelissa esiintyvää wittgensteinilaista metafysisen teologisen realismin kritiikkiä esittelen tutkielmani seuraavassa luvussa.

⁷⁴ Työrinoja 1984, 61.

⁷⁵ Työrinoja viittaa tässä juuri Wittgensteinin matematiikan filosofiaan, ei matematiikan filosofiaan ylipäänsä. Matematiikan filosofiassa voidaan tutkia myös matematiikan objekteja, mutta Wittgenstein ei näin tee.

⁷⁶ Työrinoja 1984, 64.

missä matematiikan filosofin ei tarvitse vaivautua pohtimaan lukujen ontologista statusta tai matemaattisten todistusten metafyyssistä paikkansapitävyyttä, ei myöskään uskonfilosofin ole syytä muodostaa Jumalan olemassaoloa tai Pyhän Hengen lahjojen ominaisuuksia⁷⁷ koskevia teorioita. Uskonfilosofi voi vain selvittää, millä tavalla uskovat puhuvat uskonsa objekteista. Näin ollen wittgensteinilaisessa uskonfilosofiassa myöskään itse uskoa ei erikseen oikeuteta tai kielletä⁷⁸ – sen sijaan voidaan kyllä tutkia, miten uskon oikeuttamisesta puhutaan. Wittgensteinin uskonfilosofinen ajattelu liikkuu kielen, ei ilmiöiden, tasolla.

4.2. Uskonnolliset väitteet ja uskomukset

Työriinoa lähestyy uskonnollisten väitteiden teemaa Wittgensteinin uskonnollista uskoa koskevien luentojen pohjalta. Uskonnollista uskoa käsittelevissä luennoissaan Wittgenstein pohtii, millä tavalla uskova ilmaisee uskoaan, ja mikä rooli perusteilla ja todisteilla on uskonnollisessa uskossa.⁷⁹

Uskonnolliseen kieleen liittyvät väärinymmärrykset johtuvat usein erilaisten kielenkäytön tapojen analogisuudesta. Uskonnollinen kieli on osa arkipäiväistä kielenkäyttöämme. Tämä mahdollistaa sen, että viittaamme uskon kohteisiin ilmauksin, joiden kielioppi on muulle arkikielen kieliopille analogisia. Täten esimerkiksi Jumalan olemassaoloa koskevia väitteitä voidaan pitää kieliopiltaan samankaltaisina tosiasiaväitteinä kuin empiirisin menetelmin todennettavia väitteitä.

Oskari Kuusela käsittelee artikkelissaan ”Wittgensteinin kieliopillinen filosofia” Wittgensteinin *Filosofisissa tutkimuksissa* tekemää ”pintakieliopin” (Oberflächengrammatik) ja ”syväkieliopin” (Tiefengrammatik) välistä erottelua.⁸⁰ Pintakieliopilla tarkoitetaan sanan käyttöä lauserakenteessa. Se tavoitetaan välittömästi eli Wittgensteinin sanoin ”kuullaan korvalla”⁸¹. Lauserakenteen pintatasolla erilaiset sanat voivat käyttäytyä samalla tavalla, mutta sanojen syväkieliopillinen rinnastaminen voi johtaa filosofisten ongelmien syntymiseen. Kuusela hyödyntää Wittgensteinin *Huomautuksia matematiikan perusteista* -teoksen esimerkkiä sanojen

⁷⁷ Esimerkit MJ.

⁷⁸ Työriinoa 1984, 66

⁷⁹ Työriinoa 1984, 67.

⁸⁰ Kuusela 1998.

⁸¹ PU, § 664.

”tuoli” ja ”toive” samanlaisesta pintakieliopista. Lauseet ”minulla on kaksi tuolia” ja ”minulla on kaksi toivetta” ovat kukin varsin mielekkäitä lauseita, joissa sanoilla ”tuoli” ja ”toive” on samanlainen pintakieliopillinen rooli. Tästä huolimatta vain sanan ”tuoli” kohdalla on mielekästä puhua esimerkiksi omistamisesta: lause ”omistan kaksi tuolia” on täysin mielekäs, kun taas lause ”omistan kaksi toivetta” ei ainakaan ilman tarkennusta tarkoita mitään. Jos suhtaudumme liian vakavasti sanojen samankaltaiseen pintakielioppiin ja rinnastamme ”toiveen” ”tuoliin”, voimme ajautua esimerkiksi pohtimaan, mitkä toiveen ominaisuudet aiheuttavat sen, ettei toiveita voi omistaa.⁸² Pintakieliopillinen tarkastelu johtaa näin filosofisen näennäisongelman syntymiseen.⁸³

Myös uskonnollisten lauseiden tapauksessa pintakielioppi voi johtaa harhaan. Tyypillinen uskonnonfilosofinen ongelma, kysymys Jumalan olemassaolosta, johtuu kieliopillisesta väärinkäsityksestä: siinä kaksi erilaista kielenkäyttötapaa asetetaan analogiseen suhteeseen keskenään. Lauseissa ”Jumala on olemassa” ja ”pöytiä on olemassa” sanoilla ”Jumala” ja ”pöytiä” on keskenään samanlainen pintakielioppi; pinnallisesti tarkasteltuna sanat toteuttavat lauseissa samanlaista kieliopillista tehtävää, ja näin ilmaisu ”Jumalan olemassaolo” voidaan ymmärtää analogiseksi ilmaisun ”pöydän olemassaolo” kanssa. Pintakieliopin tasolla ilmaisut ovat samankaltaisia, minkä vuoksi voimme erehtyä olettamaan, että lauseen ”Jumala on olemassa” mielekkyyttä tai paikkansapitävyyttä voitaisiin tutkia samoin menetelmin ja kriteerein kuin lausetta ”pöytiä on olemassa”. Äkkiseltään samannäköiset lauseet voivat kuitenkin sisältää keskenään hyvin erilaisia syväkieliopillisia mahdollisuuksia, joita pelkkä lauseiden vertaaminen toisiinsa ei tuo esille. Syväkieliopilliselle tasolle pääsemiseksi tarvitaan lauseiden käyttöympäristöön paneutuvaa tarkastelua, joka paljastaa, että pintakieliopiltaan samanlaisilla lauseilla ei välttämättä pyritä ilmaisemaan keskenään rinnastettavia asioita.⁸⁴ Koistinen muistuttaa, että uskonnollisen kielen tutkimus ei ole pelkkää arkikielen empiiristä kuvausta, vaan sen tehtävänä on tuoda esille ne syväkieliopilliset rakenteet, joka ohjaavat kielenkäyttöä.⁸⁵

⁸² Kuusela 1998.

⁸³ Ajatusta, jonka mukaan pintakielioppi tuottaa filosofisia näennäisongelmia, voidaan verrata Carnapin esimerkkeihin metafysisistä ja teologisista lauseista, joilla väitelauseen kieliopillisesta ulkoasusta huolimatta ei ole faktuaalista sisältöä. Carnap 1967, 326—328. Ks. tutkielman luku 2.2.

⁸⁴ Työrinoja 1984, 62—63.

⁸⁵ Koistinen 2012, 232.

Työrinojan mukaan kysymys Jumalaa koskevien eli niin sanottujen spesifisesti uskonnollisten lauseiden⁸⁶ faktuaalisuudesta on kysymys näiden lauseiden loogisesta asemasta uskovan kielenkäytössä.⁸⁷ Lauseen loogisella asemalla kielenkäytössä ei tarkoiteta mitään määrättyä loogista luonnetta tai pysyvää merkitystä. Näitä lauseita ei voida tutkia sellaisenaan, vaan on selvitettävä, minkälainen asema niillä on koko uskonnollisen kielenkäytön kontekstissa. Pohdittaessa kysymystä uskonnollisten väitteiden faktuaalisuudesta ei siis ole tarpeen yrittää selvittää, pitääkö väite ”Jumala on olemassa” paikkansa. Mielekkäämpää on pyrkiä selvittämään, *käytetäänkö* uskonnollisia lauseita siihen tarkoitukseen, että niillä pyritään esittämään Jumalaa koskevia tosiasiaväitteitä.⁸⁸

Koistinen tarkastelee wittgensteinilaista uskonnollisia väitteitä koskevaa analyysia suhteessa teologiseen realismiin, eli kantaan, jonka mukaan on olemassa jokin ihmisen mielestä ja kielestä riippumaton jumalallinen todellisuus. Koistinen tutkii, minkälaista kritiikkiä wittgensteinilaiset⁸⁹ uskonnonfilosofit ovat esittäneet metafysisistä teologista realismia kohtaan. Wittgensteinilaisen filosofian mukaan perinteinen uskonnonfilosofinen teismi sekä metafyyminen teologinen realismi erehtyvät esittäessään metafysisiä väitteitä Jumalan olemassaolosta.⁹⁰ Wittgensteinilaisten esittämän teologista realismia vastaan kohdistetun kritiikin pohjana on Wittgensteinin näkemys filosofian luonteesta. Koistinen toteaa, että Wittgensteinin mukaan uskonnonfilosofiassa ei pitäisi olla kysymys minkään ”uskonnon, ideologian tai maailmankatsomuksen propagoimisesta”⁹¹ vaan uskonnon ymmärtämisestä. Koistisen mukaan D. Z. Phillips jakaa Wittgensteinin filosofiakäsityksen ja kuvailee lähestymistapaansa kontemplatiiviseksi uskonnonfilosofiaksi. Sen tehtävä on kaksiosainen: yhtäältä on oiottava kielenkäytöstä johtuvia käsitteellisiä sekaannuksia; toisaalta filosofia voi pyrkiä myös kasvattamaan ymmärrystämme todellisuudesta. Filosofialla on siten sekä kriittinen että positiivinen tehtävä.⁹²

⁸⁶ ”Spesifisesti uskonnollisilla lauseilla” Työrinoja tarkoittaa Jumalan olemassaoloa, ominaisuuksia tai toimintaa ilmaisevia lauseita kuten ”Jumala on kaikkivaltias”. Määritelmän Työrinoja lainaa Anders Jeffneriltä, joka käyttää tällaisista lauseista nimeä ”the problematic set of religious sentences”. Ks. Jeffner 1972, 21.

⁸⁷ Työrinoja 1984, 67.

⁸⁸ Työrinoja 1984, 68.

⁸⁹ Wittgensteinilaisilla Koistinen viittaa lähinnä Swansean koulukuntaan.

⁹⁰ Koistinen 2012, 227.

⁹¹ Koistinen 2012, 232. Vrt. Z, § 455: ”Filosofi ei ole minkään ajatusyhteisön jäsen. Juuri tämä tekee hänestä filosofin.”

⁹² Koistinen 2012, 232—233.

Koistisen tulkinnan mukaan wittgensteinilainen teologisen realismin kritiikki kieltää eksternalismin mielekkyuden. Eksternalistit erottavat toisistaan (a) sen, ”miten asiat ilmenevät jonkin käytännön, kontekstin tai viitekehyksen sisällä ja (b) sen, ”miten asiat todella ovat riippumatta niistä.” Vaikka eksternalistit eivät ole yksimielisiä kohdan (b) näkökulman (”the view from nowhere”) saavutettavuudesta, he kuitenkin pitävät sen tavoittelua mielekkäänä.⁹³ Wittgensteinilaisten ajattelua seuraillen näkökulma on erheellinen, sillä kysymys siitä, viittaako kieleemme *todellisiin* asiantiloihin, on mieleton. Virhe tapahtuu, kun ajatellaan kielellisten ja episteemisten käytäntöjen olevan uskomusjärjestelmiä, joiden totuutta tai epätotuutta voitaisiin objektiivisesti koetella jostakin Arkhimedeeseen pisteestä käsin.⁹⁴ Todesta ja epätodesta sekä objektiivisuudesta puhumisella on merkitystä vain oman kielijärjestelmämme sisällä, ja siksi on mieletontä spekuloida esimerkiksi sillä, onko Jumala olemassa kielestä ja mielestä riippumatta.

Uskonnollista uskoa ilmaisevissa lauseissa uskoa-verbillä on erilainen merkitys kuin ei-uskonnollisessa kontekstissa. Esimerkiksi lauseessa ”Uskon katolisen kirkon rappion olleen syynä reformaatiolle” uskoa-verbiä käytetään eri tavalla kuin lauseessa ”Uskon Jumalan pelastavan kaikki, jotka häneen uskovat”⁹⁵. Ensimmäisen lauseen tapauksessa on mahdollista löytää uskomuksen tueksi monia painavia historiallisia perusteluita. Jälkimmäisessä lauseessa kyllä käytetään ilmaisua ”uskon”, mutta uskomuksen ei ajatella olevan sellaisten perustelujen varassa, joihin arkipäiväiset uskomuksemme nojaavat.⁹⁶

Uskonnollisilla lauseilla on uskovan elämässä erilainen rooli kuin muilla uskomista ilmaisevilla lauseilla, sillä uskonnollinen usko ei perustu todisteisiin samalla tavalla kuin monet muut uskomukset. Wittgensteinin mukaan uskonnollinen usko on *järkkymätöntä (unshakeable)*: vaikka sen tueksi annettaisiinkin joitakin perusteluita, se ei lepää näiden perusteluiden varassa. Uskonnollisen uskon järkkymättömyys näkyy siinä, että se ohjaa ihmisen koko elämää.⁹⁷ Vaikka jumalauskoa vastaan esitettäisiin hyvinkin painavia perusteita, nämä perusteet tuskin saavat ketään luopumaan uskostaan. Uskonnollisen uskon tapauksessa ei puhuta hypoteeseista tai todennäköisyyksistä, sillä uskonnollinen usko ei perustu hypoteeseihin tai todennäköisyyksiin,

⁹³ Koistinen 2012, 234—235.

⁹⁴ Koistinen 2012, 235—236.

⁹⁵ Esimerkkilauseet MJ.

⁹⁶ LC, 54.

⁹⁷ LC, 54.

joita todistusaineiston perusteella olisi mahdollista koetella.⁹⁸ Jokapäiväiset tosiasiauskomuksemme eivät ole järkkymättömiä vaan voivat muuttua uskomuksen perusteluiden osoittautuessa vääriksi. Jos historian tutkimus pystyisi hyvin todennäköisiin syihin vedoten esittämään, että katolisen kirkon rappio ei ollutkaan syy reformaatioliikehännän syntymiseen, pystyisimme luultavasti ilman suuria uskomusmaailmamme mullistuksia hyväksymään uuden uskomuksen reformaation syistä.

On mielekästä vertailla keskenään historian tapahtumia koskevia uskomuksia ja uskonnollisia uskomuksia, sillä juuri historian tapahtumilla, kuten Jeesus Nasaretilaisen ristinkuolemalla, on merkittävä rooli uskonnollisessa uskossa. Wittgensteinkin myöntää, että historian tapahtumilla on merkitystä uskonnollisen uskon kannalta. Uskonnollinen usko ei hänen mukaansa kuitenkaan *perustu* historian tapahtumia koskeviin uskomuksiin: niillä ei ole ihmisen elämässä samanlaista roolia kuin uskonnollisilla uskomuksilla⁹⁹. Niillä historiallisilla tapahtumilla, jotka mielletään uskonnollisen uskon kannalta merkityksellisiksi, on ihmisen uskomusmaailmassa aivan erilainen asema kuin muilla historian tapahtumilla. Näitä tapahtumia koskevat uskomukset ovat huomattavasti varmemmalla pohjalla kuin muita historia tapahtumia koskevat uskomukset. Vaikka muistakin historian tapahtumista olisi olemassa huomattavan varmaa tietoa, ihminen ei perusta elämäänsä niiden varaan.¹⁰⁰ Uskonnollisessa kontekstissa ihminen uskoo tiettyihin historian tosiseikkoihin tavalla, joka eroaa arkipäiväisestä historian tapahtumia koskevasta uskosta. Tällaisten uskomusten luonne ilmenee myös niitä ilmaisevien lauseiden käytöstä uskonnollisessa kielipelissä: näitä lauseita ei käsitellä historiallisina ja empiirisinä propositiona¹⁰¹ eikä niitä epäillä samalla tavalla kuin muita historiallisia väitteitä¹⁰².

Uskonnollisen uskon järkkymättömyys ilmenee myös uskomusasenteiden äkkinäisissä muutoksissa. Ihmisen elämässä on tapahduttava jotakin mullistavaa, mikäli hän yhtäkkisesti omaksuu (tai menettää) uskon Jumalan olemassaoloon. Työriinoja tähdentää uskonnollisen uskon erityislaatuista toteamalla, että ”Jumalan olemassaoloa koskevan väitteen hyväksyminen ei

⁹⁸ LC, 57.

⁹⁹ LC, 57. ”It has been said that Christianity rests on an historic basis. (...) It doesn't rest on an historic basis in the sense that the ordinary belief in historic facts could serve as a foundation.”

¹⁰⁰ Työriinoja 1984, 74

¹⁰¹ LC, 57. ”Here we have a belief in historic facts different from a belief in ordinary historic facts. Even, they are not treated as historical, empirical propositions.”

¹⁰² LC, 57

merkitse, että maailman ontologiseen inventaarioluetteloon lisätään olio, joka siitä muuten puuttuu.” Jumalaan uskomisen ei ole uskomus muiden joukossa, vaan se muuttaa ihmisen koko tapaa katsoa maailmaa ilman, että maailman tosiseikkojen täytyy muuttua millään tavalla. Kun ihminen omaksuu uskon Jumalaan, hänen maailmansa kasvaa ja muuttuu kokonaan toiseksi. *Tractatuksen* kielikäsitteilyn mukaan jumalausekon omaksuminen ei muuta maailman tosiasioita eli sitä, minkä voi kielessä selkeästi ilmaista.¹⁰³ Myöhempi Wittgenstein ei suhtaudu uskonnollisiin lauseisiin enää yhtä tiukasti vaan myöntää, että vaikka lause ei olisikaan minkään osoitettavissa olevan tosiseikan kuva, se voi siitä huolimatta olla mielekäs¹⁰⁴.

Metafyysiseltä kalskahtavia mutta kielenkäytön kokonaisuuden kannalta mielekkäitä lauseita Wittgenstein käsittelee *Varmuudesta*-teokseksi kootuissa katkelmissa. Teoksessa Wittgenstein puhuu perimmäistä varmuutta ilmaisevista väitelauseista sekä näiden lauseiden suhteesta uskoon, tietämiseen ja elämänmuotoon. Työriinoja nimittää näitä lauseita ”rajaväitteiksi”¹⁰⁵ sillä niillä on kielessä omalaatuinen looginen rooli¹⁰⁶. Rajaväitteet toimivat kielipeliä rajaavina tekijöinä: niiden hyväksyminen on edellytyksenä tietyn kielipelin omaksumiselle ja pelaamiselle. Rajaväitteiden totuuteen luottaminen on intersubjektivistista: voidaksemme pelata tiettyjä kielipelejä meidän on luotettava näiden väitteiden totuuteen ja oletettava, että myös muut kyseiseen kielipeliin osallistuvat luottavat.

Rajaväitteet ovat tosiasiaväitteen muotoisia mutta eivät varsinaisesti kuvaa mitään yksittäistä maailman asiantilaa. Tällaiset väitteet, kuten ”maa on ollut olemassa kauan ennen syntymääni”, ilmaisevat järkkymätöntä varmuutta. Emme kuitenkaan vaadi todisteita niiden totuuden pitimiksi, sillä ne tuntuvat meistä itsestään selviltä. Rajaväitteiden ilmaisemat asiat ovat niin varmoja, että meillä ei ole mitään perusteita epäillä niiden totuutta.¹⁰⁷ Vaikka kukaan ei normaaliolosuhteissa asettaisi rajaväitteiden totuutta kyseenalaiseksi, ei rajaväitteiden ääneen lausuminen ole Wittgensteinin mukaan tiedon ilmaus. Wittgenstein pyrkiikin *Varmuudesta*-

¹⁰³ Työriinoja 1984, 87. Ks. *TLP* 6.43.

¹⁰⁴ Työriinoja 1984, 87—88.

¹⁰⁵ Näistä lauseista on käytetty myös nimitystä ”saranalause”. Wittgenstein toteaa, että nämä väitteet ”[...] ovat kuin saranat, joiden varassa kysymykset ja epäilyt liikkuvat.” *ÜG*, § 341.

¹⁰⁶ Työriinoja 1984, 88.

¹⁰⁷ *ÜG*, § 288. ”En tiedä vain, että maa on ollut olemassa kauan ennen syntymääni, vaan myös, että se on suuri kappale, että tämä on todettu, että minulla ja muilla ihmisillä on monia esivanhempia, että kaikesta tästä on olemassa kirjoja, että tällaiset kirjat eivät valehtele jne. jne. jne. Ja kaiken tämän tiedän? Uskon sen.”

teoksessa kumoamaan G. E. Mooren esittämän kannan, jonka mukaan varmuuslauseet ilmaisevat tiettyihin todisteisiin pohjautuvaa tietoa. Tällaisia rajaväitteitä tai varmuuslauseita ovat niin sanotut terveen järjen lauseet kuten ”minulla on kaksi kättä”.¹⁰⁸

Wittgensteinin halu hylätä rajaväitteiden tiedollinen luonne perustuu hänen käsitykseensä tiedon ja perustavan varmuuden välisestä erosta: tiedon puolesta voidaan esittää esimerkiksi empiiriseen havaintoon pohjaavia perusteluita, kun taas perustava varmuus itsessään ei perustu millekään. Näitä lauseita ei voida osoittaa tosiksi, sillä niiden varassa lepäävät kaikki todentamisen ja perustelemisen mahdollisuudet.¹⁰⁹ Toisin sanoen perustavia, tosiseikkoihin pohjautumattomia varmuuksia tarvitaan, jotta minkäänlainen oikeuttamisen ja perustelun kielipeli olisi lainkaan mahdollinen. Rajaväitteiden tapauksessa emme siten voi puhua tietämisestä lainkaan, sillä julkisten perusteluiden esittäminen rajaväitteiden tueksi on käytännössä mahdotonta.¹¹⁰ Wittgensteinin sanoin ”’tieto’ ja ’varmuus’ kuuluvat eri kategorioihin”¹¹¹.

Rajaväitteiden kuten ”maailma on ollut olemassa kauan ennen syntymääni” totuuteen uskotaan varmasti vaikka näitä uskomuksia ei edes lausuttaisi ääneen¹¹². Uskomuksen julki lausumisen sijaan osoitamme toiminnallamme uskovamme näiden väitteiden totuuteen¹¹³. Tapamme toimia maailmassa kielii uskostamme tiettyjen rajaväitteiden totuuteen, eikä meidän ole tarpeen eksplikoida tai oikeuttaa näitä uskomuksiamme. Mikäli haluamme todistaa jonkin rajaväitteen pitävän paikkansa, joudumme toteamaan, että todisteiden ja perustelujen päätepiste ei ole tiettyjen lauseiden välitön oivaltaminen todeksi vaan tapamme toimia maailmassa. Tämä toiminta on kielipelimme perusta.¹¹⁴

Rajaväitteiden itseäänselvyys ilmenee paitsi tavastamme toimia, myös vaikeudesta epäillä niiden paikkansapitävyyttä. On mahdotonta epäillä rajaväitteitä ilman, että asetetaan

¹⁰⁸ Von Wright 1972, 16.

¹⁰⁹ Työrinoja 1984, 84—85.

¹¹⁰ Työrinoja 1984, 82.

¹¹¹ *ÜG*, § 308.

¹¹² *ÜG*, § 284. ”[...] He ovat oppineet aina kokemuksesta ja heidän toimistaan voidaan nähdä, että *he uskoivat varmasti tiettyjä asioita, lausuivat he tämän uskon tai eivät.*” Kursivointi MJ.

¹¹³ *ÜG*, § 285. ”Jos joku etsii jotakin ja esimerkiksi tonkii maata tiettyssä paikassa, *hän osoittaa tällä toiminnallaan uskovansa*, että se, mitä hän etsii, on siellä.” Kursivointi MJ.

¹¹⁴ *ÜG*, § 204.

kyseenalaiseksi koko joukko muitakin perustavia varmuuksia.¹¹⁵ Mikäli siis ihminen ryhtyisi vakavasti epäilemään jonkin rajaväitteen paikkansapitävyyttä, luultavasti koko hänen maailmankuvansa joutuisi koetukselle.¹¹⁶ Wittgenstein huomauttaa, että rajaväitteiden epäilemisessä on kyse enemmästä kuin aiemman uskomuksen paljastumisesta erehdykseksi. Järkevällä ihmisellä ei ole tiettyjä epäilyjä¹¹⁷. Mikäli joku epäilisi itsestään selvinä pitämiämme väitteitä, pitäisimme kyseistä henkilöä kenties mielenvikaisena. Jos kohtaisimme henkilön, joka olettaisi kaikkien laskujemme olevan epävarmoja, emme luultavasti ajattelisi hänen erehtyneen. Huomaisimme pikemminkin, että hän yksinkertaisesti suhtautuu laskuihin täysin eri tavalla kuin me. Me olemme varmoja ja luottavaisia, hän ei.¹¹⁸ Poikkeava suhtautuminen rajaväitteen totuuteen ei siis ole erehdys muiden joukossa¹¹⁹ vaan ilmaisee syvempää eroa ajattelutavassa ja todentamisjärjestelmässä.

Sara Heinämaa vertaa artikkelissaan ”Uskomisen ja luottamus: kaksi tulkintaa maailmavarmuuden luonteesta” fenomenologista, Edmund Husserlilta ja Maurice Merleau-Pontylta peräisin olevaa maailmavarmuuden¹²⁰ selitystä Wittgensteinin analyysiin uskon ja tiedon välisestä erosta.¹²¹ Heinämaan Husserl-tulkinnan mukaan maailmavarmuus on ”uskomuksen kaltainen tila”, jossa ”kaikki toimmme nojaavat implisiittiseen, ääneen lausumattomaan vakaumukseen maailman olemassaolosta ja pysyvyydestä”. Tämä vakaumus on niin arkikokemuksemme kuin tieteellisten väittämienkin taustalla.¹²² Ajatus maailmavarmuudesta lähestyy Wittgensteinin varmuusajattelua siten, että maailmavarmuuden kyseenalaistava ihminen ei ole *eri mieltä* kuin muut ihmiset, vaan hänen tapansa kokea poikkeava rajusti sellaisesta kokemisen tavasta, jonka miellämme normaaliksi. Wittgensteinin mukaan perustavien varmuuksien epäileminen voi olla osoitus mielenvikaisuudesta¹²³; Heinämaa taas

¹¹⁵ *ÜG*, § 234. ”[...] Jos haluaisin epäillä sitä, että maa on ollut olemassa kauan ennen syntymääni, minun täytyisi epäillä kaikkea mahdollista, mikä on minusta vankkumatonta.”

¹¹⁶ *ÜG*, § 255.

¹¹⁷ *ÜG*, § 220.

¹¹⁸ *ÜG*, § 217.

¹¹⁹ *ÜG*, § 195, 196.

¹²⁰ Heinämaa tarkoittaa maailmavarmuudella sitä varmuutta, ”jolla kohtaamme maailman ja todellisuuden normaalissa arkipäiväisessä elämässämme” ja jossa ei ole kyse ”yksittäisestä vakaumuksesta vaan normaalin tietoisuuden ja kokemuksen kehyksestä, joka jatkuvasti kannattelee ja jäsentää arkitoilintaamme ja tekojamme, yhä lailla teoreettisia kuin käytännöllisiä.” Heinämaa 2007, 136.

¹²¹ Heinämaa 2007, 143.

¹²² Heinämaa 2007, 138.

¹²³ Ks. esim. *ÜG* § 217, 220.

käyttää mielenterveyden häiriötiloja esimerkkinä maailmavarmuuden menettämisestä. Skitsofreniapotilaalla oman ja vieraan välinen ero voi kyseenalaistua, mikä saattaa johtaa esimerkiksi tilanteeseen, jossa potilas ei ole varma siitä, ovatko jokapäiväisissä askareissa operoivat kädet hänen omansa vai jonkun muun.¹²⁴ Sekä fenomenologisen maailmavarmuuden että wittgensteinilaisen perustavan varmuuden tapauksissa niin sanotun normaalin ihmisen on käytännössä mahdotonta kuvitella, millainen voisi olla tilanne, jossa hän aidosti epäilisi esimerkiksi käsiensä kuulumista itselleen.

Rajaväitteiden tapauksessa Wittgenstein jatkaa erottelun tekemistä keskenään erilaisten uskomusten sekä näitä uskomuksia ilmaisevien lauseiden välillä. Rajaväitteet ovat Wittgensteinin mukaan luonteeltaan *kieliopillisia*: ne kuvailevat kieleemme toimintaa osoittamalla, minkälaiset väitteet oletamme tosiksi ilman, että vaatisimme väitteen totuusarvon testaamisesta. Tällä tavalla ne erottuvat *empiirisistä* väitteistä, joiden totuusarvoa voidaan koetella erinäisiin todisteisiin vetoamalla.¹²⁵

Wittgensteinin mukaan rajaväitteet ilmaisevat mihinkään todisteisiin nojaamatonta uskoa. Hän toteaaakin, että ”perustellun uskomuksen pohjalla on perustelematon usko”¹²⁶. Uskossa rajaväitteiden totuuteen ei ole kyse uskosta yksittäiseen lauseeseen vaan kokonaiseen lauseiden järjestelmään¹²⁷. Wittgenstein ei *Varmuudesta*-teoksessa puhukaan suoraan uskonnollisista uskomuksista, mutta ajatus rajaväitteiden perustelemattomuudesta on hyvin lähellä hänen aiemmin uskonnollisesta uskosta tekemiään havaintoja. Hän myös käsittelee vankkumattomia uskomuksia paikoin uskonnollisin esimerkein¹²⁸. Täten rajaväitteiden perustelemattomuuden voi tulkita pätevän myös uskonnollisiin uskomuksiin: samoin kuin uskonnollisia uskomusväitteitä, ei myöskään muita perimmäisiä varmuuksia ilmaisevia lauseita käytetä samaan tapaan kuin arkipäiväisiä tosiasiaväitteitä.

Wittgenstein korostaa tarpeettomuutta perustella tiettyjä uskomuksia sanomalla, että jonkin asian vankkumattomana pitäminen ei perustu typeryyteen tai herkkäuskoisuuteen¹²⁹. Hän myös

¹²⁴ Heinämaa 2007, 136.

¹²⁵ Weiberg 2009, 68—69.

¹²⁶ *ÜG*, 253.

¹²⁷ *ÜG*, 141.

¹²⁸ Ks. esim. *ÜG*, 239, 336.

¹²⁹ *ÜG*, 235.

huomauttaa, että hyvinkin älykkäät ihmiset uskovat Raamatun luomiskertomukseen, kun taas toiset ihmiset pitävät kertomusta todistetusti vääränä. Uskovat ihmiset myös tuntevat heidän uskoaan vastaan esitetyt perustelut mutta uskovat silti.¹³⁰ Wittgensteinin mukaan vankkumattoman uskon ei tarvitse olla tieteellistä, todisteisiin, todennäköisyyksiin ja hypoteeseihin pohjautuvaa uskoa. Pikemminkin kyseessä on jonkinlainen mystinen usko, joka ei välttämättä ole kuitenkaan lainkaan ristiriidassa tieteellisten tosiseikkojen kanssa.¹³¹

Leila Haaparanta ja Heikki J. Koskinen ovat tutkineet uskonnollisen uskon luonnetta pragmatistisesta näkökulmasta käsin artikkelissaan ”Trust and Religious Belief”. Heidän mukaansa jumalaukon tunnustaminen voidaan tulkita eräänlaisen luottamuksen tai varmuuden ilmaisuksi.¹³² Näin usko ei palaudu pelkäksi Jumalaa koskevien propositionien totena pitämiseksi. Haaparanta ja Koskinen kiinnittävät huomiota uskon toiminnalliseen ja käytännölliseen puoleen, joka kristillisessä traditiossa ilmenee erityisesti etiikassa ja liturgiassa. Tulkintansa wittgensteinilaisesta sävystä huolimatta he muistuttavat, että vaikka uskon pitäminen pelkkänä propositionaalisen asenteena ei anna riittävää kuvaa kaikista uskon ulottuvuuksista, esimerkiksi totuuden ja olemassaolon kysymykset ovat välttämättömiä uskonnolliselle uskolle.¹³³

Fenomenologisen maailmavarmuuden ja wittgensteinilaisen perustavan varmuuden yhteys näkyy siinä, että molemmat suhtautuvat uskonnolliseen uskoon varmuutena tai luottamuksena. Merleau-Ponty laajentaakin maailmavarmuuden käsitteen koskemaan myös uskonnollisia uskomuksia. Heinämaan tulkinnassa Merleau-Pontyn käsitys uskonnollisista uskomuksista näyttyy affektiivisena asenteena – ei kognitiivisena propositionaalisten uskomusten kokonaisuutena.¹³⁴ Niin Heinämaan, Koskinen ja Haaparannan kuin Wittgensteininkaan näkemyksen mukaan uskonnollinen usko ei ole pelkkä kognitiivisen tason uskomusluettelo vaan koko ihmiselämään vaikuttava asenne.

Työriinon mukaan kielenkäyttömme sisältää lauseita, joihin todistamisen kielipelit eivät ulotu.¹³⁵ Sen lisäksi, että tutkimme, millä tavalla uskonnollinen kieli ja sen ilmaisemat

¹³⁰ *ÜG*, 336.

¹³¹ *ÜG*, 236.

¹³² Haaparanta & Koskinen 2009, 263.

¹³³ Haaparanta & Koistinen 2009, 261—262.

¹³⁴ Heinämaa 2007, 140.

¹³⁵ Työriinon 1984, 86.

uskomukset suhtautuvat perusteisiin ja todistamiseen, voimme tutkia uskonnollisia lauseita selvittämällä, minkälainen ristiriita uskovan ja ei-uskovan uskomusten välillä on. Tätä ristiriitaa voidaan selventää perehtymällä verbin ”uskoa” semantiikkaan ja loogiseen asemaan uskovan ja ei-uskovan kielenkäytössä.¹³⁶

Työrinoja selventää uskovan ja ei-uskovan välistä eroa ottamalla esimerkikseen uskon viimeiseen tuomioon. Viimeiseen tuomioon uskovan ja siihen uskomattoman ihmisen välistä eroa ei ole mahdollista selventää vetoamalla vain siihen, että nämä kaksi uskovat vastakkaisiin asioihin. Jos henkilö a uskoo viimeiseen tuomioon ja henkilö b ei usko, emme voi päätellä, että henkilö b uskoo a:n uskomuksen *vastakohtaan*.

A:n ja b:n uskomusten vastakohtaisuutta voi selventää myös predikaattilogiikan keinoin¹³⁷: Oletetaan, että henkilö a uskoo viimeiseen tuomioon (UaV), ja että henkilö b ei usko. Henkilön b ei-uskon voi esittää kahdella tavalla:

- (1) b uskoo, että ei-V, siis b uskoo a:n uskomuksen vastakohtaan ($Ub\rightarrow V$)
- (2) b ei usko, että V ($\neg UbV$)

Lauseessa ”b ei usko viimeiseen tuomioon” negaatio ei siis välttämättä koske juuri viimeistä tuomiota. B ei kiellä viimeistä tuomiota vaan uskonsa. Kun lauseen negaatio viittaa viimeisen tuomion sijaan b:n uskoon, b ei ehkä osaa edes kuvitella, mitä viimeinen tuomio voisi tarkoittaa. B ei negaatiolla siten pyri sanomaan mitään viimeisestä tuomiosta vaan itsestään: hänellä ei ole viimeistä tuomiota koskevia positiivisia uskomuksia. Työrinojan mukaan tässä tapauksessa a:n ja b:n välinen ristiriita on uskomusasenteessa, ei uskomusväitteen propositionaalisessa sisällössä.¹³⁸ Täten on mahdollista olla uskomatta johonkin asiintilaan ilman, että uskoo tuon asiintilan vastakohtaan.

Uskovan ja ei-uskovan välinen ristiriita vallitsee kokonaisten uskomusasenteiden välillä, ei ainoastaan siinä, mikä henkilöiden uskomusväitteiden propositionaalinen sisältö on. Uskomusasenteen erilaisuudesta kertoo se, että nämä kaksi henkilöä suhtautuvat määrättyihin

¹³⁶ Työrinoja 1984, 112—113.

¹³⁷ Formalisointi MJ.

¹³⁸ Työrinoja 1984, 112—113.

lauseisiin kokonaan eri tavalla.¹³⁹ Esimerkiksi lause ”viimeisellä tuomiolla Kristukseen uskovat saavat ikuisen elämän Jumalassa”¹⁴⁰ saa uskovan ja ei-uskovan elämässä täysin erilaisen tulkinnan. Uskova voi perustaa koko elämänsä tällaisen väitteen varaan, kun taas ei-uskova ei välttämättä ymmärrä lainkaan, mitä koko lause voisi edes tarkoittaa. Kummallekaan osapuolelle lauseeseen suhtautuminen ei ole kiinni parhaasta selityksestä tai perusteluista: on vaikea kuvitella selitystä tai argumenttiketjua, joiden ansiosta jommankumman osapuolen suhtautuminen kyseessä olevaan väitteeseen muuttuisi. Erilainen suhtautuminen uskomuksia tai sitoutumista ilmaiseviin väitteisiin ei kuitenkaan kerro kahdesta täysin erilaisesta todellisuuskäsityksestä, joista toinen olisi väärä ja toinen oikea.¹⁴¹ Henkilöiden käsitykset esimerkiksi todellisuudessa vallitsevista fysikaalisista lainalaisuuksista voivat olla samanlaiset, vaikka heidän asennoitumisesta Jumalaa koskevia lauseita kohtaan olisivatkin erilaiset.

Wittgenstein kuvaa eroa uskovan ja ei-uskovan välillä *suunnattomaksi kuiluksi (an enormous gulf)*.¹⁴² Pelkkä vastakkaisiin asioihin tai erilaisiin selityksiin uskomisen ei siis riitä kuvaamaan näiden henkilöiden välillä vallitsevaa ristiriitaa. Uskova ja ei-uskova ovat uskomuksineen *täysin eri tasoilla (on an entirely different plane)*¹⁴³. Heidän suhtautumisensa tiettyihin lauseisiin ilmentää eroa, joka on lauseiden totena tai epätotena pitämistä huomattavasti perustavampi; he *ajattelevat täysin eri tavoin (think entirely differently)*¹⁴⁴. Työrinoja tulkitsee Wittgensteinia niin, että täysin erilaiset ajattelutavat ilmenevät myös täysin erilaisina kielenkäyttötapoina.¹⁴⁵ Uskovan ja ei-uskovan tavat puhua viimeisestä tuomiosta eivät pintakieliopillisesta yhteneväisyydestä huolimatta ole yhteismitalliset. Viimeistä tuomiota koskevia uskomuksia ilmaisevilla lauseillaan uskova ja ei-uskova eivät siten puhu samasta asiasta ensinkään.

Uskomusväitteitä ei wittgensteinilaisittain ajatellen voi erottaa kielenkäytön kontekstista. Wittgensteinin filosofian keskeinen näkemys on, että lauseilla ei ole loogista roolia tai merkitystä kontekstistaan irrotettua. Siksi lauseita ei voida arvioida ainoastaan niiden totuusarvoa tai pintakielioppia tutkimalla, vaan niiden merkitys pystytään selvittämään ainoastaan

¹³⁹ Työrinoja 1984, 115—116.

¹⁴⁰ Esimerkkilause MJ.

¹⁴¹ Työrinoja 1984, 116—117.

¹⁴² LC, 53.

¹⁴³ LC, 53, 56.

¹⁴⁴ LC, 55.

¹⁴⁵ Työrinoja 1984, 117.

syväkieliopillisella perehtymisellä lauseiden käyttöyhteyteen. Myöskään uskovan ja ei-uskovan välinen vastakkainasettelu ei palaudu pelkäksi vastakkaisista propositionaalisista asenteista johtuvaksi mielipide-eroksi.

4.3. Uskonnolliset käsitteet ja kuvat

Tutkielman edellisessä luvussa osoitettiin, että wittgensteinilaisen ajattelun mukaan lauseiden merkitykset riippuvat aina kielenkäytön kontekstista. Kielipelisidonnaisuus pätee myös yksittäisiin uskonnollisiin käsitteisiin.¹⁴⁶ Käsitteet kuten ”Jumala” tai ”viimeinen tuomio” sisältävät kieliopillisia konventioita, eikä niiden merkitystä voida erottaa käyttöyhteydestään. Tässä luvussa esittelen Työrinojan ja Schönbaumsfeldin tulkintoja uskonnollisten käsitteiden luonteesta Wittgensteinin ajattelussa.

Uskonnollisten käsitteiden teemaa lähestyttäessä on pantava merkille, että Wittgensteinin ajattelussa käsitteet ylipäätään eivät ole tarkkarajaisia tai muuttumattomia. Niiden merkitys, kuten väitelauseidenkin merkitys, riippuu käsitteen käytön kontekstista. Tämä tarkoittaa, että voidakseen sanoa ymmärtävänsä, mitä jokin käsite tarkoittaa, on osattava käyttää tuota käsitettä oikein erilaisissa kommunikointitilanteissa. Käsitteen käytölle on kyllä mahdollista vetää rajat ja siten päättää käsitteen käytön sitovuudesta. Rajanveto tapahtuu kuitenkin aina jossakin kielipelissä, jossa on jo käsitteen käyttöä ohjailevat säännöt. Näin rajoituksista huolimatta käsite on aina altis muutoksille jossakin toisessa kielipelissä; käsitteen käyttöä ei voida *a priori* rajata.¹⁴⁷

Wittgenstein hylkää ajatuksen käsitteestä mentaalisenä ideana, johon käsitettä kielessä kuvaava termi viittaa. Samoin kyseenalaistuu ajatus ymmärtämisestä mentaalisenä tapahtumana, jossa havaintoa verrataan mielessä olevaan ideaan.¹⁴⁸ Työrinojan ja Schönbaumsfeldin tulkinnoissa käsitteelle itsenäisenä entiteettinä ei siten ole sijaa, vaan käsite kytkeytyy aina siihen, minkälaisen käytön se saa kielessä. Käsitteen käyttö ja ymmärtäminen ovat siis tietyn kielenkäytön tekniikan tuntemista ja hallintaa. Käsitteen merkityksen ymmärtäminen ja

¹⁴⁶ Työrinoja 1984, 193, 205.

¹⁴⁷ Työrinoja 1984, 195.

¹⁴⁸ Schönbaumsfeld 2007, 67—69; Työrinoja 1984, 193—194. Ks. *PU* § 150—155.

oikeaoppinen käyttö ovat opittuja kykyjä, jotka hallitseva ihminen pystyy tekemään tietyllä sanalla määrättyjä asioita kielessä.¹⁴⁹

Uskonnollisten käsitteiden tapauksessa käsitteen muuttuva, kielipelisidonnainen luonne tulee ilmi erityisen selvästi. Uskonnollisista käsitteistä keskeisimpiä on Jumalan käsite, jonka avulla on helppo havainnollistaa käsitteiden merkityksen kielipelisidonnaisuutta. Esimerkiksi pappisvirassa toimiva teologi pystyy ilman vaikeuksia käyttämään sanaa ”Jumala” monissa eri konteksteissa. Kun hän saarnassaan tai sielunhoitotyössään puhuu Jumalasta, hän ei anna käsitteelle samaa merkitystä kuin teologisessa tutkimuksessa. Hän pystyy käyttämään Jumalan käsitettä monissa eri konteksteissa ongelmitta, sillä on oppinut sanan kantavan erilaisia merkityksiä eri kielipeleissä.¹⁵⁰

Työrinoja vertaa wittgensteinilaista tapaa lähestyä Jumalan käsitettä siihen tapaan, jolla Wittgenstein puhuu käsitteiden ”ihminen” ja ”kone” kieliopista *Filosofisissa tutkimuksissa*.¹⁵¹ Taipumus käyttää sanaa ”ihminen” tietyllä tavalla ei seuraa siitä, että käsitteen käyttäjä olisi sitoutunut tiettyyn teoriaan ihmisen olemuksesta. Jos suhtaudumme toiseen ihmiseen kuten persoonaan, käytämme myös ihmisen käsitettä tavalla, joka ilmaisee tätä suhtautumista. Emme siis käytä sanaa ”ihminen” samaa kieliooppia noudattaen kuin esimerkiksi sanoja ”eläin” tai ”kone”.¹⁵² Huomattavaa on, että ihmisen käsitteen tietynlaisesta kieliopillisestä käytöstä huolimatta ihmisestä voi esittää tieteellisiä teorioita, jotka redusoivat ihmisen eläimeksi tai koneeksi. Biologi voi perustellusti pitää ihmistä vain eläimenä tai automatisoidun koneen kaltaisena organismina, mutta tämä teoria ei välittömästi muuta biologin tapaa käyttää sanoja ”ihminen”, ”eläin” ja ”kone”.¹⁵³ Vaikka biologi sitoutuisi tiettyyn teoriaan ihmisen, eläimen ja koneen samankaltaisuudesta, hän jokapäiväisellä toiminnallaan osoittaa edelleen pitävänsä kiinni niiden sanojen keskenään erilaisesta kielioopista.

Kuten tutkielman edellisessä alaluvussa todettiin, uskonnolliset uskomukset eivät nojaa erityisiin teorioihin tai niiden perusteella tehtyyn tutkimukseen uskonnollisten väittämien todenperäisyydestä. Samalla tavalla ihmisten tapa suhtautua toisiin ihmisiin persoonina ei

¹⁴⁹ Työrinoja 1984, 194—197.

¹⁵⁰ Esimerkki MJ.

¹⁵¹ *PU* § 359, 360.

¹⁵² Työrinoja 1984, 213.

¹⁵³ Työrinoja 1984, 212.

kumpua julkilausuttavasta teoreettisesta ihmiskäsityksestä¹⁵⁴. Tapa nähdä käsitteet osana oppimisen kautta omaksuttavaa kielipeliä sivuaa *Varmuudesta*-teoksen ajatusta perustavista mutta perustelemattomista uskomuksista. Sanan ”ihminen” käyttö ei vaadi perustelukseen erityistä teoriaa tai todistamisen pelejä. Tämä perustelemattomuus pätee myös Jumalan käsitteeseen.

Jumalasta puhumisen kielioppi voi synnyttää filosofisia näennäisongelmia. Sanaa ”Jumala” käytetään pintakieliopillisesti samalla tavalla kuin monia muitakin substantiiveja. Analogian muodostaminen ”Jumalan” ja muiden substantiivien välille voi johtaa siihen, että käsitteen käytön analysoinnin sijaan ryhdytään problematisoimaan Jumalan olioluonnetta. Muun substantiivisen puheen kanssa analogisen jumalapuheen voi helposti ajatella sisältävän metafysisiä oletuksia esimerkiksi Jumalan olemassaolon tavasta. Substantiivinen kielenkäyttö luo kieliopillisen illuusion, jonka myötä voidaan päätyä tutkimaan Jumalan metafysisiä ominaisuuksia.¹⁵⁵ Wittgensteinilaisittain ajateltuna käsitteistä puhumisen olisi aina keskityttävä siihen, miten käsitteitä käytetään. Sen sijaan, että kysymme, mikä tai miten Jumala on, on kysyttävä, miten sana ”Jumala” toimii kielipelissä.

Työrinojan Wittgenstein-luennassa uskonnolliset käsitteet ja kuvat rinnastuvat toisiinsa: kuvat voidaan kääntää sanoiksi ja sanat kuviksi.¹⁵⁶ Schönbaumsfeldin näkemys uskonnollisista kuvista lähestyy Työrinojan tulkintaa uskonnollisten käsitteiden kuvaluonteesta, mutta Schönbaumsfeld ei suoraan samasta kuvaa ja uskonnollista käsitettä toisiinsa. Hän keskittyy artikkelissaan uskonnollisen kielen kokonaisuuden ymmärtämiseen eikä erikseen paneudu uskonnollisiin käsitteisiin. Uskovan ja ateistin välisestä erosta puhuessaan Schönbaumsfeld huomauttaa, että uskova ”käyttää eri kuvia” kuin ateisti. Eri kuvien käyttäminen ilmentää uskovan ja ateistin välillä vallitsevaa eroa, *suunnatonta kuilua*.¹⁵⁷ Uskova ja ateisti voivat kyllä käyttää pintakieliopillisesti samojakin kuvia, mutta nuo ulkoisesti samat kuvat esittävät eri kohteita eri

¹⁵⁴ Työrinoja 1984, 215.

¹⁵⁵ Työrinoja 1984, 217—218.

¹⁵⁶ Työrinoja 1984, 221.

¹⁵⁷ Schönbaumsfeld 2007, 66.

tavoin. Kuten Wittgensteinin ajattelussa muutenkin, myös kuvan merkitys löytyy käytöstä: uskonnollisten kuvien merkitys voidaan ymmärtää vain paneutumalla niiden käyttöyhteyteen.¹⁵⁸

Uskovan ja ateistin välisestä erosta Schönbaumsfeld etenee käsittelemään uskonnollisen kuvan esittämisen tapaa. Hän tulkitsee Wittgensteinia siten, että kuva voi esittää jotakin kahdella eri tavalla: (1) esittämällä jotakin sellaista, minkä voisi kertoa myös ilman kyseistä kuvaa ja (2) ”kertomalla” jotakin, mitä ei voi ilmaista kuvan kokonaisuudesta irrallaan. Tapauksessa (2) kuva on välttämätön kyseessä olevan asian ilmaisemiseksi, kun taas tapauksessa (1) näin ei ole – siinä kuvaamistapa voidaan korvata jollain toisella.¹⁵⁹ Schönbaumsfeldin mukaan uskonnollisiin kuviin ei korvattavuuden ajatus päde – uskonnollisia kuvia ei suoraan voida korvata toisilla selityksillä tai kuvilla.¹⁶⁰

Työrinojan tulkinnan mukaan Wittgenstein pyrkii kuvaa koskevilla huomioillaan selvittämään, millä tavalla esimerkiksi Jumalan käsitettä käytetään kielessä ja millaisia merkityksiä käsite tuon käytön myötä saa. Työrinojan mukaan uskonnolliset kuvat poikkeavat muista kuvista siinä, että niillä on erityinen esittämisen tapa. Uskonnollisen käsitteistön käyttöä ilmentävät raamatulliset kuvat esittävät kohteitaan eri tavalla kuin naturalistisuuteen pyrkivät kuvat, ja siksi niiden vertaaminen todellisuuteen ei ole yhtä ongelmatonta kuin naturalististen kuvien.¹⁶¹ Esimerkiksi prisman läpi kulkeutuvan valonsäteen spektriä jakautumista esittävää kuvaa voidaan helposti verrata todellisuuteen, mutta jumalallisen valon kuvalle ei löydy aistitodellisuudesta yksiselitteistä vastinparia¹⁶².

Työrinojan mukaan ongelmattomasta vertailtavuudesta huolimatta naturalistinen kuva ei välttämättä ole yksinkertainen, suora projektio maailmasta. Se, mitä ja millä tavalla kuva esittää, riippuu aina niin sanotusta esittämisjärjestelmästä. Järjestelmässä kuvaa tarkastellaan juuri jonkin tietyn asian kuvana.¹⁶³ Spektrikuvankaan tapauksessa kuvan ja kuvattavan asian suhde ei käy

¹⁵⁸ Schönbaumsfeld 2007, 68.

¹⁵⁹ Schönbaumsfeld 2007, 70—71. ”(...)Wittgenstein is suggesting here that there are two ways that a picture [...] can ’tell’ me something. It can either tell me something in the way that a historical portrait depicts a historical event – something that can also be described without using the picture – or it can ’tell’ me something in a way that is not specifiable independently of the picture itself.”

¹⁶⁰ Schönbaumsfeld 2007, 71. “(...)’religious pictures’ are not instrumentally intersubstitutable (...).”

¹⁶¹ Työrinoja 1984, 222.

¹⁶² Esimerkki MJ.

¹⁶³ Työrinoja 1984, 225—226.

meille ilmi, ellemm tiedä, miten ja mitä kuva esittää. Kun opimme, minkälaista valon taittumisen erikoistilannetta kuva esittää ja miten tämä tilanne saadaan aikaiseksi, muuttuu myös valonsädettä, prismaa ja spektriä osoittava kuva ymmärrettäväksi projektioksi todellisuudesta. Tämän jälkeen voimme vaadittujen olosuhteiden vallitessa verrata kuvaa ongelmitta todellisuuteen. Näin ollen naturalistinenkaan esittäminen ei ole täysin vailla epäsuoruutta ja tulkintaa: Työrinojan mukaan naturalistisessakin esittämisjärjestelmässä ”näköisyydestä” ja ”kaltaisuudesta” puhumiselle on omat, kyseisen järjestelmän asettamat kriteerit¹⁶⁴. Uskonnollisen kuvan esittämistapa on vielä epäsuorempi ja vaikeammin eksplikoitava kuin naturalistisen kuvan. Uskonnollinen kuva ”sanoo itse itsensä” eikä sen esittämistapa perustu näköisyyteen tai kaltaisuuteen.¹⁶⁵ Jumalallista valoa esittävää kuvaa ei siis voida samalla tavalla verrata todellisuuteen kuin spektrikuvaa, sillä uskonnollisella kuvalla ei ole eksplisiittiseksi selitykseksi palautuvaa esittämisjärjestelmää.

Kuten Schönbaumsfeld, myös Työrinoja tähdentää, että uskonnollisia kuvia ei voida korvata toisilla kuvilla. Ne eivät ole ”vain kuvia” tai valitsemiamme vertauksia, jotka voitaisiin kääntää toisenlaiselle kuvaamisen kielelle. Uskonnolliset kuvat ilmentävät tiettyä asennetta, mikä näkyy uskonnollisen uskon syntymisenä ja ylläpitämisenä.¹⁶⁶ Erilaisilla kuvilla on oma esittämisen kielioppinsa, joka täytyy tuntea ymmärtääkseen, mitä ja miten kuva esittää. ”Itse itsensä sanovalla” uskonnollisella kuvalla on oma merkitysrakenteensa, ja tuo rakenne välittyy niistä käyttötavoista, joita kuvilla on uskovan elämässä.¹⁶⁷ Tästä seuraa, että uskovan ja ei-uskovan kielenkäytössä uskonnolliset kuvat esiintyvät erilaisissa ympäristöissä ja niitä käytetään eri tekniikoin. Näin ollen heidän välisensä ero tulee esiin juuri tavoissa käyttää uskonnollisia kuvia: käyttäessään näitä kuvallisia ilmaisuja uskova ja ei-uskova ilmaisevat sitoutuneisuutensa erilaisia sääntöjä noudattaviin kielipeleihin.¹⁶⁸

Ihmisten tavat käyttää uskonnollisia käsitteitä kielivät niistä merkityksistä, joita käsite kielipeleissä kantaa. Käsitteiden käyttö on opittu kyky eikä mielessä olevan mentaalisen idean vertaamista todellisuuteen. Kun perehdytään uskonnollisten kuvien ja käsitteiden teemaan

¹⁶⁴ Työrinoja 1984, 224.

¹⁶⁵ Työrinoja 1984, 223—224.

¹⁶⁶ Työrinoja 1984, 228—229; *LC* 70—72. Vrt. Schönbaumsfeld 2007, 70—71.

¹⁶⁷ Työrinoja 1984, 226.

¹⁶⁸ Työrinoja 1984, 229.

Wittgensteinin ajattelussa, huomataan, että teema kytkeytyy myös niihin näkemyksiin, joita Wittgenstein esittää uskonnollisista väitteistä ja uskomuksista.

4.4. Uskonnollinen maailmankuva ja elämänmuoto

Wittgensteinin uskonnonfilosofisen ajattelun ymmärtämiseksi on tärkeää paneutua hänen myöhäisfilosofiassaan esiintyviin käsitteisiin *elämänmuoto* (*Lebensform*) ja *maailmankuva* (*Weltbild*). Elämänmuodon käsite esiintyy Wittgensteinilla ensimmäistä kertaa *Filosofisissa tutkimuksissa*, ja maailmankuvan teemaa hän käsittelee etenkin *Varmuudesta*-teoksessa. Wittgensteinin mukaan erilaisten kielipelien taustalla vaikuttaa aina tiettyihin käytäntöihin nojaava elämänmuoto, jonka perustavinta uskomuksellista sisältöä voidaan kutsua maailmankuvaksi. Tässä alaluvussa tarkastelen uskonnollisen elämänmuodon ja maailmankuvan teemoja wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa.

Wittgensteinin filosofiassa elämänmuodolla tarkoitetaan muuttuvia ja kontingenteja tapojen ja käytäntöjen kokonaisuuksia. Elämänmuodot ovat riippuvaisia satunnaisista, eri elämänpiirien mukaan vaihtelevista tekijöistä kuten traditioista, yhteiskunnallisista rakenteista ja historiasta. Elämänmuodot myös luovat perustan merkitykselliselle, sääntöjen määräämälle kielenkäytölle, jota Wittgenstein kutsuu kielipeliksi.¹⁶⁹

Elämänmuodon käsitettä koskevassa tarkastelussaan Työrinoja seurailee J. F. M. Hunterin¹⁷⁰ esittämää neljän tulkinnan mallia. Työrinojan mukaan Hunterin ensimmäisessä tulkinnassa korostuu elämänmuotojen formalisoiva, pysyvyyttä ilmaiseva rooli. Esimerkkinä tästä pysyvyydestä voidaan mainita kielipelien olemassaolo. Vaikka elämänmuodot ja kielipelit eivät ole ikuisia vaan jatkuvan muutoksen alaisia, on aina mahdollista määrittää ne säännöt, joiden mukaan kieli toimii. Toisessa tulkinnassa korostuu ensimmäisen tavoin elämänmuotojen formalisoiva ja standardoiva luonne. Sen mukaan elämänmuotoa voi pitää erilaisten toisiinsa suhteessa olevien käyttäytymis- ja kielenkäyttötapojen kokonaisuutena: kussakin elämänmuodossa tiettyyn kielenkäyttöön liittyy vakiintuneita käyttäytymistapoja kuten eleitä ja ilmeitä.¹⁷¹ Esimerkiksi hymyileminen liittyy meidän kulttuurissamme ilon, onnen ja tyytyväisyyden ilmaisemiseen, kun taas itäaasialaisessa kulttuuriympäristössä hymyileminen voi

¹⁶⁹ Biletzki & Matar 2009.

¹⁷⁰ Ks. Hunter 1971.

¹⁷¹ Työrinoja 1984, 233—234.

olla merkki vaikkapa epävarmuudesta ja hämmennyksestä.¹⁷² Kielenkäyttötapojen ja käyttäytymismallien yhdistelmät siis vaihtelevat eri elämänmuotojen välillä.

Kolmannen tulkintatavan mukaan elämänmuodot kytkeytyvät läheisesti erilaisiin elämäntapoihin ja -katsomuksiin. Tässä tulkinnassa merkittävään osaan nousevat muun muassa yhteiskunnalliset tekijät, ja siinä ”elämänmuoto” voidaankin samastaa esimerkiksi ilmaisuihin ”elämäntyyli” ja ”elämäntapa”. Kolmas tulkinta on Hunterin mukaan uskottavin juuri uskonnollisen uskon tapauksessa, mutta kaikkiin elämänmuotoa koskeviin tarkasteluihin se ei sovi.¹⁷³ Hunter itse edustaa neljättä tulkintatapaa eli niin sanottua orgaanista selitystä. Työrinoja tulkitsee tämän selityksen olevan behavioristinen, sillä se perustuu eräänlaiseen ärsyke—reaktio-malliin. Selityksen mukaan elämänmuoto on ennen muuta biologinen, organismin kehitykseen liittyvä ilmiö, jonka sisältämät käytännöt yksilö oppii onnistumisen ja erehdyksen kautta. Kielenkäyttöön ei siten aina liity harkintaa, vaan elämänmuodon mukainen kieli muodostuu yhtä luonnolliseksi osaksi yksilön toimintaa kuin vaikkapa käveleminen.¹⁷⁴ Koska tutkielmani koskee uskonnollista kieltä, lähestyn elämänmuodon käsitettä kolmannesta tulkintatavasta käsin, jossa korostuvat elämänmuodon katsomukselliset piirteet.

Elämänmuodon käsite esiintyy Wittgensteinilla etenkin *Filosofisissa tutkimuksissa*, mutta *Varmuudesta*-teoksessa hän on siirtynyt käyttämään termiä *maailmankuva* (*Weltbild*). ”Maailmankuva” näyttäytyy osin samantyyppisissä yhteyksissä kuin ”elämänmuoto”, mutta *Varmuudesta*-teokseen kirjoittamassaan esipuheessa ”Wittgenstein varmuudesta” G. H. von Wright erottaa nämä kaksi käsitettä toisistaan. Von Wrightin mukaan ”maailmankuvaa sen ’käytännöllisessä’, esipropositionaalisessa vaiheessa voitaisiin sanoa myös *elämänmuodoksi*”.¹⁷⁵ On esitetty myös tulkintoja, joiden mukaan elämänmuoto konstituoii maailmankuvan¹⁷⁶. Näiden tulkintojen mukaan ihminen omaksuu vankkumattomimmat uskomuksensa käytäntöjen välityksellä. Uskonnon kontekstissa voitaneen siis kääntäen tulkita, että mikäli *elämänmuodolla* tarkoitetaan uskonnolliseen katsomukseen kuuluvia toimintamalleja ja -tapoja, voidaan *maailmankuvaksi* nimittää ainakin uskonnon alkeellisinta kognitiivista sisältöä. Maailmankuva

¹⁷² Esimerkki MJ.

¹⁷³ Työrinoja 1984, 243.

¹⁷⁴ Työrinoja 1984, 234—235.

¹⁷⁵ Von Wright 1972, 27.

¹⁷⁶ Ks. esim. Järvenkylä 2012.

on eräänlainen julkilausumaton uskomusjärjestelmä, joka tulee esille tiettyyn elämänmuotoon kuuluvista käytännöistä.

Uskonnosta puhuttaessa on tärkeää huomata, että maailmankuva ei ole ensisijaisesti katsomuksellinen käsite. Von Wright muistuttaa, että Wittgensteinin ”maailmankuvaa” ei pidä sekoittaa yksilölliseen *maailmankatsomukseen* (*Weltanschauung*). Toisin kuin maailmankatsomus, maailmankuva ei ole kunkin ihmisen ”yksityisomaisuutta” vaan pikemminkin ihmisiä yhdistävää kollektiivista ”esitietoa”, joka mahdollistaa yhdessä toimimisen ja kanssakäymisen. Von Wright vertaa ”maailmankuvaa” G. E. Mooren ”terveeseen järkeen” sekä Wittgensteinin *Tractatuksen* ”maailman rajoihin”.¹⁷⁷ Wittgensteinin omin sanoin maailmankuva on ”peritty tausta, jolla teen eron toden ja epätoden välillä”¹⁷⁸. Jonkinlainen maailmankuva on siis oltava ennen kuin minkään katsomuksen oikeellisuudesta päättäminen on edes mahdollista. Maailmankuva ei näin ollen ole tulosta yksilöllisestä valinnasta. Se on jotakin perustavampaa ja varhaisemmin muodostuvaa kuin tietty katsomus tai suhtautumistapa.

Vaikka maailmankuvaa ei voikaan verrata katsomukseen, voidaan sen tulkita tarkoittavan ainakin katsomuksen esiasetta. Wittgenstein itse nimittää maailmankuvaa ”mytologiaksi”¹⁷⁹. Mytologian tavoin maailmankuva määrää sitä, millaiseksi tuota maailmankuvaa tunnustavat ihmiset muodostavat omat yksityiskohtaisemmat käsityksensä maailmasta. Katsomuksen muodostumiselle on tarpeen, että taustalla on jotakin pysyvää, yhteisön hyväksymän ja ajan mittaan kanonisoituneen mytologian omaista. Vaikka maailmankuva – tai mytologia – on vankkumaton pohja subjektiivisempien katsomusten rakentamiselle, myös itse maailmankuva voi joutua muutoksen alaiseksi. Wittgensteinin mukaan mytologia koostuu kiinteistä lauseista, joiden lomassa varmuuksiksi jähmettymättömät satunnaiset kokemuslauseet liikkuvat. Ajan mittaan ”kiinteiden” ja ”nestemäisten” lauseiden suhde kuitenkin muuttuu, ja aiemmista satunnaisista kokemuslauseista voi tulla osa maailmankuvaa.¹⁸⁰ ”Mytologia voi joutua takaisin juoksevaan tilaan”¹⁸¹, mikä johtaa maailmankuvan muuttumiseen.

¹⁷⁷ Von Wright 1972, 24.

¹⁷⁸ *ÜG* § 94.

¹⁷⁹ *ÜG* § 95.

¹⁸⁰ *ÜG* § 96.

¹⁸¹ *ÜG* § 97.

Vaikka maailmankuvan muuttaminen on vaikeaa, se voi Wittgensteinin mukaan kuitenkin onnistua ”eräänlaisella suostuttelulla”. Hän lisää, että suostuttelun kohdetta valistetaan yrittämällä antaa hänelle oma maailmankuvamme¹⁸². Suostuttelu ei ole rationaalsiin argumentteihin tukeutuvaa toimintaa, sillä se alkaa siitä, mihin perustelu loppuu. Wittgensteinin esimerkin mukaisesti suostuttelua voidaan verrata lähetyssaarnaajien työhön alkuasukkaiden parissa.¹⁸³ Täysin uudenlaisen maailmankuvan omaksuminen vaatii sen, että alkuasukas itse sovittaa lähetyssaarnaajan käyttämät lauseet osaksi omaa maailmankuvaansa. Järvenkylän tulkinnan mukaan suostuttelussa käännetään rationaalisen argumentoinnin periaatteet pääläelleen: siinä johtopäätökset esitetään ennen perusteluita. Jotta alkuasukkaalle voi esittää rationaalisia argumentteja kristillisen maailmankuvan puolesta tai sitä vastaan, hänen on ensin hyväksyttävä joitakin periaatteita, joiden nojalla kristilliseen maailmankuuluvaan sisältyvien väitteiden arvoa on mahdollista punnita.¹⁸⁴ Tästä on seurauksena se, että Wittgensteinin mukaan tyystin yhteensovittamattomien maailmankuvien edustajat päätyvät pitämään toisiaan hulluina tai harhaoppisina¹⁸⁵. Maailmankuvan muuttuminen ei tapahdu rationaalisen päättelyketjun tuloksena, sillä muutoksen lopullisena tarkoituksena on muuttaa itse rationaalisuuden perusta. Maailmankuvan muutos ei ole muutos suhteessa yhteen lauseeseen vaan kokonaiseen lauseiden joukkoon¹⁸⁶, mistä seuraa se, että maailmankuvien väliset erot ovat mielipide-eroja syvemmillä. Schönbaumsfeldin tulkinnan mukaan uskova ja ateisti eroavatkin toisistaan yksittäisten uskomusten sijaan maailmankuvan ja elämänmuodon tasolla.¹⁸⁷

Uudenlaisen uskonnollisen asenteen omaksumisessa on kyse maailmankuvan muuttumisesta eikä tuo omaksuminen ole siksi luonteeltaan rationaalinen prosessi. *Yleisissä huomautuksissa* Wittgenstein puhuu uskonnollisen elämäntavan omaksumisesta ja uskomaan oppimisesta. Vuodelta 1937 peräisin olevissa katkelmissa hän ei vielä käytä elämänmuodon käsitettä mutta korostaa uskon koko elämää määrittävää luonnetta. Wittgenstein huomauttaa, että kristinusko ei ole ensisijaisesti mikään oppi tai ihmiselämää selittävä teoria. Uskonnolliset kokemukset, kuten synnintunto, tulee hänen mukaansa ymmärtää todellisiksi elämäntapahtumiksi eikä teoreettisiksi

¹⁸² *ÜG* § 262.

¹⁸³ Järvenkylä 2012, 107; *ÜG* § 612.

¹⁸⁴ Järvenkylä 2012, 107.

¹⁸⁵ Järvenkylä 2012, 108; *ÜG* § 611.

¹⁸⁶ Järvenkylä 2012, 109.

¹⁸⁷ Schönbaumsfeld 2007, 77—78.

kuvauksiksi kristityn tuntemuksista. Wittgenstein tähdentää, että esimerkiksi katolisen kirkon dogmit eivät ole ainoastaan niihin uskovien ihmisten yksilöllisiä mielipiteitä, vaan dogmit hallitsevat ylipäätään kaikkea mielipiteen ilmaisu.¹⁸⁸ Näiden merkintöjen voidaan tulkita ennakoivan Wittgensteinin myöhemmin eksplikoitunutta ja edellä käsiteltyä näkemystä maailmankuvasta. Sen mukaan tietyt järkähtämättömät varmuudet luovat perustan muille uskomuksille ja toimivat taustana, jota vasten noiden muiden uskomusten luotettavuutta on mahdollista koetella.

Yleisten huomautusten vuoden 1937 esimerkki erottaa mielipiteen uskonnolliseen elämäntapaan sitoutumisesta: katolisen opin vastaansanomaton, elämää määrittävä olemus johtaa Wittgensteinin mukaan siihen, että kaikki muut mielipiteet asetetaan sopusointuun opin kanssa¹⁸⁹. Katolisen doktriinin mukaan toimimisesta tulee niin olennainen osa uskovan elämää, että muiden uskomusten oikeellisuus selviää koettelemalla niiden yhteensopivuutta katolisen opin kanssa. Tämän katolisen opin kehittymistä määrääväksi osaksi ihmisen elämää koskevan katkelman voidaan Wittgensteinin myöhemmän filosofian valossa tulkita olevan esimerkki tiettyjen uskomusten tulemisesta osaksi ihmisen maailmankuvaa.

Vuoden 1950 huomautuksissaan Wittgenstein tuo yhä voimakkaammin esille oppimisen merkityksen uskonnollisen uskon muodostumiselle. Hän ei enää kiinnitä huomiota uskon opilliseen sisältöön vaan kasvatuksen ja oppimisen myötä syntyvään vakaumukseen. Wittgenstein toteaa, että ihminen ei päädy uskoon erinäisten todisteluiden kautta, vaan ”elämä voi kasvattaa uskomaan Jumalaan”¹⁹⁰. Myös erilaiset kokemukset voivat johtaa uskonnollisen uskon omaksumiseen. Näillä kokemuksilla Wittgenstein ei kuitenkaan tarkoita esimerkiksi näkyjä, jotka suoraan osoittaisivat Jumalan olemassaolon. Elämä ylipäätään voi ”pakottaa” Jumalan käsitteen ihmisiin.¹⁹¹

Vaikka elämäkokemukset voivat osaltaan opettaa ihmisen uskomaan, kokemusten tulkitseminen varsinaisiksi uskonnollisiksi kokemuksiksi näyttäisi wittgensteinilaisittain ajateltuna vaativan uskonnollisen kielipelin omaksumista. Artikkelissaan ”Uskonnollinen

¹⁸⁸ VB 28.

¹⁸⁹ VB 28.

¹⁹⁰ VB 86. ”Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen.”

¹⁹¹ VB 86. ”

kokemus” Leila Haaparanta tuo esille Wittgensteinin yksityisen kielen argumentin uskonnollisten kokemusten tulkitsemisessa. Argumentin mukaan sellainen yksityisiä elämyksiä, mielialoja ja tunteita ilmaiseva kieli, jota vain kyseisiä elämyksiä tunteva ihminen itse ymmärtää, ei ole mahdollinen¹⁹². Tästä seuraa, että myöskään tiettyjen kokemusten käsitteellistäminen uskonnolliseksi ei voi olla täysin yksityistä tai jäädä yhteisen kieleemme tavoittamattomiin.¹⁹³ Elämäkokemukset eivät siis jäseny esimerkiksi synnintunnoksi, johdatukseksi tai Jumalan läsnäoloksi yksittäisen ihmisen ajatuksissa, vaan kokemusten käsitteellistäminen uskonnolliseksi vaatii jaetun elämänmuodon ja kielen, jossa käsitteellistäminen tapahtuu. Vasta osallisuus uskonnolliseen elämänmuotoon mahdollistaa tiettyjen kokemusten tulkitsemisen uskonnolliseksi.

Schönbaumsfeld toteaa uskomaan oppimisen näkyvän esimerkiksi uskonnollisten käsitteiden oikeaoppisessa käytössä¹⁹⁴. Elämä opettaa ihmisen uskomaan, mikä ilmenee kyvyssä toimia uskonnollisen kielipelin sääntöjen mukaisesti.¹⁹⁵ Asianmukainen kielipelin pelaaminen kertoo siten elämisestä uskonnollisten tapojen ja käytänteiden ympäröimänä eli integroituneisuudesta uskonnolliseen elämänmuotoon. Schönbaumsfeldin tulkinta painottaa Wittgensteinin näkemystä uskovan ja ei-uskovan välisestä erosta: heidän välisensä kuilu syntyy kasvatuksen ja oppimisen myötä ja muodostuu koko elämäntapaa koskevaksi asenteelliseksi eroiksi.

Schönbaumsfeld haastaa tulkinnan, jonka mukaan Wittgenstein painottaisi filosofiassaan käytäntöjä uskon kognitiivisen sisällön kustannuksella. Schönbaumsfeldin mukaan Wittgenstein ei väitä, että uskonnolta puuttuisi käsitteellinen, sanoiksi puettavissa oleva sisältö. Hänen mukaansa on kuitenkin eri asia sitoutua uskonnon oppiin koko elämänsä tasolla kuin ymmärtää opilliset väitteet ilman, että niiden ymmärtäminen johtaisi muutokseen ihmisen elämässä.¹⁹⁶ Schönbaumsfeldin tulkinnassa oppi ja käytännöt kulkevat siis käsi kädessä: kristinuskon opin omaksuminen on edellytys uskovana elämiselle, mutta todellinen sitoutuminen uskon totuuteen vaatii ihmiseltä muutosta koko hänen elämänsä tasolla. Schönbaumsfeld toteaa, että uskomuksia ei voida täysin erottaa niihin liittyvistä käytännöistä – ja toisinpäin.¹⁹⁷ Elämänmuotoon sisältyvät

¹⁹² PU § 243.

¹⁹³ Haaparanta 2003, 276.

¹⁹⁴ Schönbaumsfeld 2009, 144. Vrt. tutkielman luku 4.3.

¹⁹⁵ Schönbaumsfeld 2009, 144.

¹⁹⁶ Schönbaumsfeld 2007, 76.

¹⁹⁷ Schönbaumsfeld 2007, 77.

käytännöt on siis aina otettava huomioon, jotta voitaisiin ymmärtää, mitä uskonnollisen maailmankuvan sisältämät uskomukset tarkoittavat.

Elämänmuodoksi voidaan kutsua sellaista kasvatuksen kautta omaksuttua, osin tiedostamatonta ja itsestään selvältä tuntuvaan tapojen ja käytäntöjen kokonaisuutta, joka on läsnä jokapäiväisessä elämässämme ja joka konstituoii kielipelimme säännöt. Elämänmuotoon sisältyvien totunnaisten käytäntöjen taustalla vaikuttaa joukko varmuuksia, joita koskevat uskomukset muodostavat maailmankuvan. Maailmankuvan sisältö, uskonnollisessa tapauksessa esimerkiksi kristillisen vakaumuksen ydin, voidaan pukea kognitiiviseen muotoon uskomusväitteiksi. Sitä ei kuitenkaan ole mahdollista omaksua tai opettaa rationaalisten argumenttien avulla. Wittgensteiniläisen uskonnonfilosofian mukaan uskova ja ateisti eroavat toisistaan maailmankuvan ja elämänmuodon tasolla. Tästä syystä heidän välisensä kommunikaatio on vääjäämättä rajoitteista.

Tilanteessa, jossa uskonnollisen elämänmuodon maailmankuvineen ja kielipeleineen nähdään radikaalisti poikkeavan muista elämänmuodoista, joudutaan tekemisiin fideismin ja sitä kautta relativismin kanssa. Huomaamme, että eri elämänmuotojen sisällä elävien ihmisten väliset kuilut vaikeuttavat näiden ihmisten välistä vuorovaikutusta. Onko wittgensteiniläisen uskonnonfilosofian mukaan uskovan ja ateistin mahdollista löytää yhteistä kieltä ja ymmärtää toisiaan? Entä johtaako elämänmuotojen yhteismitattomuus siihen, että uskonnollisia uskomuksia ja käytäntöjä ei ole lainkaan mahdollista arvioida uskon ulkopuolisin kriteerein? Tutkielmani seuraavassa alaluvussa käsittelem fideismin ja relativismin ongelmaa wittgensteiniläisessä uskonnonfilosofiassa.

4.5. Wittgensteiniläinen fideismi

Monien filosofien mukaan Wittgensteinin uskonnonfilosofisia näkemyksiä koskevat tulkinnat johtavat tavalla tai toisella fideismiin. Kielipelien välisiä perustavanlaatuisia eroja korostavan ajattelutavan päätepisteenä voi olla näkemys, jonka mukaan uskontoja on mahdollista ymmärtää ainoastaan kunkin uskonnollisen elämänmuodon sisältä käsin. Jotkut Wittgenstein-tutkijat ovat päätyneet edustamaan wittgensteiniläiseksi fideismiksi kutsuttua kantaa, jonka mukaan uskonnollisen kielipelin ymmärtäminen ja arvioiminen edellyttää osallisuutta tuohon kielipeliin ja jonka mukaan uskontoa ei siksi voida kritisoida sen ulkopuolelta.

Termi ”wittgensteinilainen fideismi” esiintyi ensi kertaa vuonna 1967 Kai Nielsenin artikkelissa ”Wittgensteinian Fideism”. Nielsen tunnistaa wittgensteinilaisen fideismin piirteitä monien Wittgensteinin ajattelua seuranneiden filosofiasta. Esimerkkeinä tällaisista ajatteliijoista hän mainitsee Peter Winchin, G. E. Hughesin, Norman Malcolmin, Peter Geachin, Stanley Cavellin, J. M. Cameronin, sekä Robert Coburnin. Béla Szabadosin mukaan Nielsenin vuoden 1967 lista ei ole kuitenkaan täydellinen, vaan ”Wittgensteinian Fideism” -artikkelin ilmestymisen jälkeen suuntausta ovat listassa mainittujen lisäksi edustaneet muun muassa Rush Rhees ja D. Z. Phillips, joita Peter Winchin ohella onkin pidetty myöhemmin merkittävimminä wittgensteinilaisina uskonnonfilosoifeina. Lisäksi, mikäli Stanley Cavellin tapaiset, merkittävimmät työnsä muualla kuin uskonnonfilosofian parissa tehneet filosofit halutaan ottaa listalle, olisi Szabadosin mukaan myös Elizabeth Anscombe ja O. K. Bouwsma mainittava fideismin edustajiksi.¹⁹⁸ Käsitellen tässä luvussa pääasiassa Nielsenin wittgensteinilaista fideismiä vastaan osoittamaa kritiikkiä sekä Phillipsin yrityksiä vastata tähän kritiikkiin.

Nielsenin lanseeraaman käsitteen ”wittgensteinilainen fideismi” ymmärtämisen kannalta on tärkeää tietää, että sitä käyttävät enimmäkseen wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian kriitikot. ”Wittgensteinilainen fideismi” on voimakkaan latautunut käsite, eikä esimerkiksi Phillipsin mukaan anna Wittgensteinin ajattelusta tai siitä ponnistavasta uskonnonfilosofiasta korrektaa kuvaa.¹⁹⁹

Nielsenin artikkelin julkaisemisen aikaan Wittgensteinin kokoelmaa *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* ei ollut vielä julkaistu, joten Nielsenin käsittelemät Wittgensteinin filosofiasta johdetut uskonnonfilosofiset implikaatiot koskevat lähinnä *Filosofisissa tutkimuksissa* esiintyviä näkemyksiä kielipeleistä ja elämänmuodoista. Laajemman uskonnonfilosofisen kontekstin puuttuessa Nielsen ei ollut varma, edustavatko wittgensteinilaisten fideistien näkemykset Wittgensteinin omia kantoja.²⁰⁰ Myöhemmin, kun Wittgensteinin myöhäiskauden tekstejä oli julkaistu lisää, Nielsen ulotti kritiikkinsä myös Wittgensteiniin itseensä. Szabadosin mukaan Nielsen kritisoi Wittgensteinia eettisesti ja

¹⁹⁸ Szabados 2005, 4—5.

¹⁹⁹ Ks. Phillips 2005.

²⁰⁰ Nielsen 2005a, 23.

poliittisesti vastuuttomasta ajattelusta, joka jättää filosofian vaille kriittisiä työkaluja kulttuurimme parantamiseen.²⁰¹

Nielsenin muotoilema wittgensteinilaisen fideismin argumentti muodostuu seuraavalla tavalla. Kielen järjestelmät ovat yhtä kuin elämänmuodot. Elämänmuodot taas ovat annettuja, ja filosofien tehtävä on kuvailla – ei arvottaa – niiden puitteissa tapahtuvaa kielenkäyttöä. Tämä johtuu siitä, että jokaisella kielipelillä on oma logiikkansa, ja arkikieli on kunnossa sellaisenaan kuin se on. Myös uskonto on oma ainutlaatuinen elämänmuotonsa omalakisine kielipeleineen. Tästä syystä sitä voivat ymmärtää tai kritisoida ainoastaan sellaiset ihmiset, jotka ovat itse osallisia uskonnolliseen elämänmuotoon.²⁰² Nielsenin määrittelemän wittgensteinilaisen fideismin mukaan elämänmuotojen ja kielipelien yhteismitattomuus ja omalakisuus aiheuttavat siis sen, ettei tietyn elämänmuodon ulkopuolisilla ole mahdollisuutta kyseisen elämänmuodon uskomusten tai tapojen kritisoimiseen. Nielsenin hahmottelemaan wittgensteinilaiseen fideismiin kuuluu ajatus siitä, että uskonnollisen elämänmuodon ja kielipelin kritisoiminen ei ole filosofian tehtävä, vaan filosofit voivat ainoastaan kuvailla sitä, miten uskonnollinen diskurssi²⁰³ toimii²⁰⁴.

Vaikka Nielsen kritisoi fideismiä voimakkaasti, hän ei hylkää kaikkia wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian kantoja. Hän hyväksyy wittgensteinilaisen ajattelun lähtökohdan eli näkemyksen, jonka mukaan uskonnollisen kielenkäytön ymmärtämisen edellytyksenä on aina jonkinlainen osallisuus uskonnolliseen kielipeliin. Nielsen kuitenkin kiistää, että uskonnon tapauksessa osallisuuden tulisi ulottua uskomusten tasolle.²⁰⁵ Tällä lausunnolla Nielsen vihjaa, että uskonnon ymmärtäminen voitaisiin erottaa uskonnolliseen maailmankuvaan sitoutumisesta: ymmärtäminen ei edellytä jaettua uskomusmaailmaa.

Nielsen suhtautuu Wittgensteinin omaan ja häntä seuranneiden uskonnonfilosofiaan vakavasti. Hän yhtyy Anthony Kennyn näkemyksiin, joiden mukaan Wittgensteinin vaikutus uskonnonfilosofiaan on ollut katastrofaalinen: Kielipelin käsite on joidenkin Wittgensteinin innokkaimpien seuraajien käsissä muuttunut aseeksi, jolla puolustaudutaan kaikkia jumalauskon

²⁰¹ Szabados 2005, 4.

²⁰² Nielsen 2005a, 22.

²⁰³ Nielsen (2005a, 23) käyttää itse tässä kohtaa diskurssin käsitettä mutta ei perustele, miksi valitsee juuri 'diskurssin' esimerkiksi 'kielipelin' sijaan.

²⁰⁴ Nielsen 2005a, 23.

²⁰⁵ Nielsen 2005a, 23.

oikeutuksen vaatimuksia vastaan. Näin suljetaan pois uskonnollisen uskon ja kriittisen filosofian välisen vuoropuhelun mahdollisuus.²⁰⁶ Nielsenin mukaan wittgensteinilaisen fideismin suurin ongelma onkin siinä, että se suojelee uskonnollista uskoa kritiikiltä ja tekee sen näin haavoittumattomaksi. Fideismiin sitoutumalla kielletään mahdollisuus esittää kritiikkiä uskonnollista uskoa kohtaan.²⁰⁷ Ongelman taustalla on wittgensteinilaisten vaalima käsitys, jonka mukaan ei ole tapoja oikeuttaa tai olla oikeuttamatta niitä sosiaalisen elämän muotoja, joiden pohjalle kunkin elämänmuodon sisäiset oikeuttamisen periaatteet rakentuvat.²⁰⁸ Koistisen sanoja mukailleen ei siis ole olemassa Arkhimedeeseen pistettä, josta käsin eri käytäntöihin sisältyviä väitteitä voitaisiin oikeuttaa²⁰⁹.

Phillips, jota omien sanojensa mukaan useimmiten kritisoidaan wittgensteinilaisen fideismin mukaisista kannoista ja jota pidetään ”johtavana fideistinä”²¹⁰, on vastannut muun muassa Nielsenin vuoden 1967 kritiikkiin artikkelissaan ”Wittgenstein and Religion: Some Fashionable Criticisms”. Phillipsin mukaan Wittgensteinin ja hänen ajatteluaan seuranneiden filosofiasta on tehty liian vahvoja fideistisiä johtopäätöksiä. Hän väittää monien tällaisten johtopäätösten olevan vailla tekstuaalista todistusaineistoa.²¹¹ Osoittaakseen fideismiä kritisoineiden filosofien, kuten Nielsenin, virheet hän tunnistaa ja arvioi viisi väitettä²¹², joita wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian kriitikot pitävät fideismin merkittävimpinä ongelmina:

1. Uskonnolliset uskomukset ovat loogisesti erillisiä muista elämänalueista.
2. Vain uskovat voivat ymmärtää uskonnollisia uskomuksia.
3. Uskonnollinen kieli määrittää kaikkea, mikä on uskonnossa merkityksellistä ja merkityksetöntä.
4. Uskontoja ei voida kritisoida.

²⁰⁶ Nielsen 2005b, 101—102; Kenny 1975, 145: “Unfortunately Wittgenstein’s influence on the philosophy of religion has been disastrous”; “(...) the concept of language-game is an obscure and ambiguous one in Wittgenstein’s writings: *in the hands of some of his religious admirers it has become a stonewall defence against any demand for a justification of belief in God*”.

²⁰⁷ Nielsen 2005b, 103.

²⁰⁸ Nielsen 2005b, 102.

²⁰⁹ Koistinen 2012, 236.

²¹⁰ Phillips 2005, 42.

²¹¹ Phillips 2005, 51.

²¹² Phillips 2005, 42—50.

5. Henkilökohtaisilla, kulttuurisilla tai sosiaalisilla tapahtumilla ei ole vaikutusta uskonnollisiin uskomuksiin.

Phillipsin mukaan väitteet ovat virheellisiä tulkintoja hänen ja muiden wittgensteinilaisina fideisteinä pidettyjen filosofien ajatuksista.²¹³ Hän argumentoi jokaista väitettä vastaan käyttäen hyväkseen sekä Wittgensteinin omia tekstejä, fideistejä vastaan esitettyjä kantoja sekä omia vastauksiaan näihin kantoihin. Phillips pyrkii osoittamaan, että Wittgensteinin uskonnonfilosofisesta ajattelusta ei välttämättä seuraa radikaalia, eettisesti ja yhteiskunnallisesti arveluttavaa fideismiä, josta esimerkiksi Nielsen wittgensteinilaisia syyttää. Tarkastelen seuraavaksi yllä esitettyjen väitteiden taustalla vaikuttavaa argumentaatiota sekä Phillipsin esittämiä vasta-argumentteja.

1. Phillips tunnistaa ensimmäisen väitteen taustalta kannan, jonka mukaan hän korostaa filosofiassaan liiaksi kielipelien välisiä eroja pelien keskinäisten suhteiden tarkastelemisen kustannuksella. Tästä seuraa fideistinen ongelma: kun unohdetaan uskonnollisten uskomusten ja muun inhimillisen elämän kytkös, voidaan erilaisten kielenkäyttötapojen tulkita olevan toisistaan riippumattomia ja täysin autonomisia. Sitä kautta myös tiettyjen kielipelien ilmentämä uskonnollinen usko mielletään luonteeltaan esoteeriseksi.²¹⁴ Phillips myöntää, että osaa hänen tuotannostaan voi tulkita edellä mainitulla tavalla. Hän kuitenkin korostaa, että on myöhäisemmässä tuotannossaan suorastaan vastustanut tällaista ajattelutapaa. Phillips toteaa, että mikäli uskonto olisi muusta inhimillisestä kokemuksesta erillään oleva elämänalue, sen rooli ihmisten elämässä olisi merkityksettömämpi.²¹⁵

2. Toisen väitteen sisältämä kantava ajatus seuraa ensimmäisestä väitteestä. Mikäli uskon ajatellaan olevan erillään muista elämänalueista, myöskään sillä, joka ei usko, ei voi olla minkäänlaista kosketuspintaa uskovien elämään. Näin ollen vain uskovat itse voivat ymmärtää uskomuksiaan²¹⁶. Phillips ei omien sanojensa mukaan tue tätäkään väitettä. Hän käyttää esimerkkinä uskovan ja ei-uskovan keskinäisestä ymmärryksestä sitä yhteistä maaperää, jonka he ristiriitaisista uskomusasenteistaan riippumatta jakavat. Ei-uskovan on hänen mukaansa

²¹³ Phillips 2005, 50.

²¹⁴ Phillips 2005, 42—44.

²¹⁵ Phillips 2005, 44—46.

²¹⁶ Phillips 2005, 46.

mahdollista esimerkiksi ymmärtää niitä elämän ongelmia, jotka ajavat uskovan rukoilemaan apua Jumalalta.²¹⁷

3.–4. Wittgensteinin – ja kuten seuraavassa luvussa huomaamme, myös Ricœurin – uskonnonfilosofiassa kieli on merkittävin ymmärryksen instrumentti. Tästä johtuen kielen merkitys usein ylikorostuu wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa. Ylikorostumisesta seuraa kolmas Phillipsin tunnistama teesi, jossa väitetään kielen määrittävän kaikkea uskonnollisen uskon merkityksellisyyttä. Nielsen kritisoi fideistejä siitä, että heidän filosofiassaan muun muassa väittämien totuusarvo, tiedon luonne ja ymmärtäminen ovat kulloisestakin kielellisestä viitekehystä riippuvaisia. Tästä seuraa, että eri kielipeliin sisältämien mielekkyys- ja totuuskriteerien arvioiminen vaikeutuu.²¹⁸ Nielsenin huomio johtaa täten neljänteen väittämään, jonka mukaan uskonnollisia uskomuksia ei voida kritisoida. Phillips ei myönnä näitäkään kantoja omikseen, vaan vakuuttaa argumentoineensa molempia vastaan. Hän toteaa myös, että uskovatkin voivat tehdä virheitä ja että mielettömät väitteet ovat mielettömiä myös uskonnon kontekstissa.²¹⁹

Tämä ei kuitenkaan riitä poistamaan ongelmaa, jonka mukaan wittgensteinilaiset pyrkisivät tekemään uskonnon immuuniksi uskon *ulkopuoliselle* kritiikille: virheiden tekeminen on mahdollista uskonnollisessa kontekstissa, mutta voidaanko niiden virheellisyyttä osoittaa tuon kontekstin ulkopuolella? Phillips ei tarjoa tähän yksiselitteistä vastausta mutta toteaa, että erilaisista elämäntilanteista nousevat reaktiot elämän tapahtumiin poikkeavat toisistaan, ja näitä reaktioita voidaan myös arvioida kriittisesti. Esimerkkinä hän mainitsee lapsen syntymän, johon joku reagoi iloitsemalla lapsen terveydestä, ja joku toinen taas kiittämällä Jumalaa. Molemmat reaktiot ovat yhteydessä itse syntymätapahtumaan, mutta sitä, kuinka oikeutetusti tai johdonmukaisesti ne tuosta tapahtumasta seuraavat, ei voida osoittaa toteen. Tämä ei kuitenkaan poista mahdollisuutta pitää jonkun toisen reaktiota syntymään pinnallisena, triviaalina, mielikuvituksellisena, merkityksettömänä tai jopa pahana. Itse reaktion *pätevyyttä* sen sijaan ei voida millään keinoilla oikeuttaa.²²⁰

²¹⁷ Phillips 2005, 47.

²¹⁸ Phillips 2005, 48; vrt. Nielsen 1971, 96.

²¹⁹ Phillips 2005, 48.

²²⁰ Phillips 2005, 49.

Phillipsin esimerkki jättää edelleen avoimeksi kysymyksen siitä, millä perusteilla uskontoa voidaan arvioida sen ulkopuolelta käsin. Nojaavatko arviot eri kielipeleistä riippumattomaan, universaalisti tunnustettuun totuuden, oikeuttamisen ja rationaalisuuden kriteeristöön? Vai onko elämänmuotojen välisessä dialogissa tyydyttävä siihen, että kaikissa kysymyksissä yhteistä maaperää ei löydy ja esimerkiksi uskonnollisen elämänmuodon edustaja ei välttämättä hyväksy osakseen saamaa kritiikkiä?

5. Viimeisen eli viidennen Phillipsin muotoileman väittämän mukaan millään itse uskosta irrotettavissa olevilla tekijöillä ei ole vaikutusta uskonnollisiin uskomuksiin.²²¹ Viides väite seuraa neljännessä: Jos kyseenalaistetaan mahdollisuus kritisoida uskonnollisia uskomuksia ulkopuolelta käsin, voidaanko enää olettaa, että uskonnollisilla uskomuksilla olisi lainkaan taipumusta muutokseen? Jos uskonnolliset uskomukset ovat todella immuuneja ulkopuoliselle kritiikille, eikö millään ulkoisilla vaikutteilla tai henkilökohtaisen elämän mullistuksilla ole vaikutusta uskoon? Nämä kysymykset nousevat pintaan, mikäli hyväksytään neljännen väitteen sisältämä näkemys, jonka mukaan uskontoa ei voida kritisoida sen ulkopuolelta käsin.

Viidennen väitteen Phillips kytkee koskemaan fideismin ydinongelmaa eli kysymystä uskon ja järjen suhteesta. Jos uskolle ei voida antaa rationaalista oikeutusta, eikö sen silloin voida sanoa olevan immuuni järkiperaiselle kritiikille ja samalla kaikille ulkoisille vaikutuksille?²²² Jos hyväksytään wittgensteinilaiselle uskonnonfilosofialle tyypillinen ajattelutapa uskon järkiperaisesta oikeutuksen tarpeettomuudesta, ollaan jo hyvin lähellä fideismiä: usko ja järki ovat sovittamattomassa ristiriidassa keskenään, ja siksi uskoa ei voida kritisoida tai muuttaa ulkoapäin. Phillipsin mukaan wittgensteinilaisen ajattelun ei kuitenkaan tarvitse edetä näin radikaaleihin johtopäätöksiin. Hän viittaa esimerkkiinsä uskonnollisten kuvien evoluutiosta. Tietyt kuvat saattavat heiketä, mutta heikentymisessä ei ole kysymys silkasta erehdyksestä, joka aikaisemmin olisi tehty uskonnollisen kielipelin sisällä. Sen sijaan kuvan kulumisen johtuu erilaisista uskonnon liepeillä vaikuttavista kulttuurisista tekijöistä.²²³

²²¹ Phillips 2005, 50.

²²² Phillips 2005, 50.

²²³ Phillips 2005, 50—51.

Muiden muassa Phillipsin kanssa käymiensä keskusteluiden²²⁴ myötä Nielsen on lieventänyt joitakin wittgensteinilaista fideismiä koskevia kantojaan. Hän esimerkiksi myöntää, etteivät fideistit välttämättä väitä uskon olevan elämänalue, johon sen ulkopuolisilla seikoilla ei olisi vaikutusta. Nielsen kuitenkin korostaa, että fideismin kaikkein perustavimpaan ongelmaan, eli itse jumalauskon immuniteettiin, ei fideisteiltä itseltään löydy vastausta. Hän tulkitsee, että wittgensteinilaisen fideismin mukaan voidaan kyllä esittää kritiikkiä tiettyjä – esimerkiksi taikauskoina tai antropomorfisina pidettyjä – jumalakäsityksiä vastaan, mutta itse jumalauskon perusteiden kritisoiminen on fideismin kontekstissa mahdotonta. Koko Jumalan käsitteen tai Jumalan olemassaoloa koskevien uskomusväitteiden pitäminen epäjohdonmukaisina ei ole wittgensteinilaisen fideismin kontekstissa mahdollista.²²⁵ Nielsenin mukaan wittgensteinilainen ajattelu hävittää filosofian kentältä keskustelun uskonnollisen uskon järjenvastaisuudesta ja siitä, että uskon omaksuminen edellyttää intellektuaalisesti absurdiin asioiden uskomista. Wittgensteinilainen fideismi ei anna mahdollisuutta tehdä perusteltuja valintoja eri maailmankatsomusten välillä mutta ei myöskään myönnä, että usko olisi absurdiutensa tunnustava eksistentiaalinen hyppy.²²⁶

Artikkelissaan ”Tieteen ja uskon käytännöt – relativismin ongelman äärellä” Sami Pihlström tarkastelee wittgensteinilaista fideismiä esimerkkinä ymmärtävästä uskonnonfilosofiasta. Hänen mukaansa uskonnonfilosofiassa on käytännössä mahdotonta välttää relativismi kokonaan, mikäli haluaa ymmärtää itseään ja muita.²²⁷ Wittgensteinilaiselle ja muulle uskonnon sisäisten käytäntöjen ymmärtämistä korostavalle uskonnonfilosofialle on Pihlströmin mukaan väistämätöntä ajautua jonkinasteiseen relativismiin: mikäli haluamme ymmärtää erilaisia uskonnollisia uskomuksia, meidän on tarkasteltava niitä suhteessa niihin käytäntöihin ja elämänmuotoihin, joiden yhteydessä nuo uskomukset esiintyvät.²²⁸ Pihlström kuitenkin kiistää Wittgensteinin olevan naiivi relativisti, ”jolle merkitys-, oikeutus- tai rationaalisuuskysymykset ovat yksinkertaisesti käytäntöjen sisäisiä”. Tämä kanta johtuu siitä, että kielipelit ja elämänmuodot eivät ole toisistaan täysin erillisiä. Ne risteävät toisiaan monilla alueilla, ja

²²⁴ Nielsenin ja Phillipsin väliset uskonnonfilosofiset keskustelut ovat kiivaita: filosofit kritisoivat toinen toistaan väärinymmärryksistä, ja Nielsen jopa syyttää Phillipsiä tahallisesta ”olkinukkien” rakentelusta. Nielsen 2005b, 106.

²²⁵ Nielsen 2005b, 103.

²²⁶ Nielsen 2005b, 104.

²²⁷ Pihlström 2003, 166—167.

²²⁸ Pihlström 2003, 172—173.

erilaiset käytäntöjen kokonaisuudet voivat jakaa keskenään monia oikeuttamisen, merkityksenannon ja rationaalisuuden periaatteita.²²⁹

Pihlströmin mukaan fideismin ja relativismin riskejä ei siis voida wittgensteinilaisessa uskonnonfilosofiassa sivuuttaa. Vaikka Wittgensteinin ja hänen seuraajiensa filosofiassa piileekin ”kielipelirelativismiin” ja uskon rationaalisen koskemattomuuden vaara, emme välttämättä ajaudu rationaalisesti argumentoivan uskonnonfilosofisen keskustelun lopettavaan irrationalismiin, jossa kaikkia käytäntöjä pidetään yhtä hyvinä ja oikeina.²³⁰ Myös Koistinen huomauttaa, että wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian peruslähtökohtien hyväksyminen ei edellytä niin sanotun kaikki käy -periaatteen omaksumista tai keskustelusta kieltäytymistä. Phillipsin edustamassa kontemplatiivisessa uskonnonfilosofiassa ei kielletä erilaisten arvottavien ja oikeuttavien kriteerien olemassaoloa, vaan huomautetaan, että nämä kriteerit ovat yhteydessä tiettyihin käytäntöihin.²³¹

Nielsenin kritiikki itse jumalauskon koskemattomuutta kohtaan pitää kuitenkin pintansa. Suoraa vastausta siihen, minkälaisia maailmankatsomuksia on filosofisesti sopivaa omaksua, ei wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian lähtökohdista ole mahdollista esittää. Wittgensteinilainen filosofiakäsitys mahdollistaa ainoastaan todellisuuden tutkimuksen deskriptiivisin ja käsitteitä analysoivin menetelmin, mutta se ei, kuten Koistinen toteaa, voi toimia tuomarina tai asianajajana erilaisten katsomusten välillä.²³² Nielsenin ja wittgensteinilaisten eripura palautuu filosofian tehtävää koskevaan erimielisyyteen: Nielsenin mielestä filosofian kykenemättömyys tuomita absurdit uskomukset on intellektuaalinen skandaali; fideistien mukaan tällaiset ratkaisut eivät kuulu filosofian alaan laisinkaan. Osaratkaisua ongelmaan voidaan etsiä relativismin ja pluralismin välisestä erottelusta: käytäntöjen ja uskomusmaailmojen moninaisuus voidaan myöntää ilman, että ajauduttaisiin mielekkään keskustelun mahdollisuuden kieltävään relativistiseen anarkismiin.²³³ Maailmankuvat ovat nimittäin alttiita muutoksille. Wittgensteinin

²²⁹ Pihlström 2003, 163.

²³⁰ Pihlström 2003, 162—163.

²³¹ Koistinen 2012, 236.

²³² Koistinen 2012, 236.

²³³ Pihlström 2003, 175.

sanoin ”mytologia voi joutua takaisin juoksevaan tilaan, ajatusten joenuoma siirtyä paikaltaan.”²³⁴

5. Uskonnollinen kieli Ricœurin filosofiassa

Paul Ricœur vaikutti 1900-luvun puolivälistä alkaen muun muassa fenomenologian, strukturalistisen kielifilosofian ja hermeneutiikan saralla. Filosofian lisäksi Ricœurilla on ollut suuri merkitys etenkin pohjoisamerikkalaiselle teologiselle keskustelulle. Hän ei tehnyt systemaattista teologiaa tutkimalla esimerkiksi kristinuskon dogmeja vaan keskittyi pikemminkin tulkitsemaan uskonnollista diskurssia, kuten Raamatun tekstejä, hermeneuttisin metodein. Näin ollen Ricœurin kristillisestä perinteestä ponnistava hermeneuttinen tutkimus sivuaa enemmän teologista eksegetiikkaa kuin esimerkiksi wittgensteinilaiselle arkikielen filosofialle tyypillistä kristinuskoon sisältyvien uskomusväitteiden analyysia.²³⁵

Ricœurin asemaa filosofian ja teologian rajapinnalla on tutkinut muun muassa Boyd Blundell teoksessaan *Paul Ricœur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Vaikka Ricœurin tekstien tulkintaan keskittyvällä tutkimuksella on ollut suuri vaikutus etenkin monien eksegeettien työhön, häntä ei niin Blundellin kuin omienkaan sanojensa mukaan voida kuitenkaan pitää teologina²³⁶. Blundellin mukaan määritelmä ”hermeneuttinen filosofi” kuvaakin Ricœuria parhaiten, eikä häntä siten sovi mieltää sen enempää eksegetiksi tai teologiksi kuin esimerkiksi strukturalistiksi tai psykoanalyytikoksikaan.²³⁷

Kuten Wittgensteinille, myöskään Ricœurille uskonnollinen kieli ei ollut hänen muusta filosofiastaan irrallinen kysymys tai yksittäisen teorian otsikko. Hänen uskonnonfilosofiset näkemyksensä muotoutuivat samanaikaisesti hänen koko filosofisen projektinsa kehittymisen kanssa. Uskonnollisen kielen tutkimiseen Ricœuria motivoi etenkin se seikka, että niin monet filosofiset keskustelut risteävät toisiaan juuri kielen alueella. Kieli nousee Ricœurin filosofiassa merkittävään asemaan uskonnollisen kielenkäytön tulkittamisessa, mutta uskonnollinen kieli on

²³⁴ *ÜG* § 97.

²³⁵ Ihde 1995, 68—69.

²³⁶ Blundell 2010, 16.; *FS*, 205.

²³⁷ Blundell 2010, 18. Avaan Ricœurin suhdetta strukturalismiin ja psykoanalyysiin lyhyesti tutkielmani seuraavassa alaluvussa.

Ricœurille ennen kaikkea pohja, jolta pyrkiä kohti yleisempiä näkemyksiä kielestä ja tulkinnasta.²³⁸

Tutkielmani tässä pääluvussa esittelen Ricœurin uskonnollista kieltä koskevia näkemyksiä. Tutkin, minkälaisia seurauksia Ricœurin diskursiivisesta kielikäsitelmästä sekä metafora- ja narratiiviteoriasta on uskonnonfilosofiselle keskustelulle. Pohjustan tarkasteluani käymällä lyhyesti läpi Ricœurin filosofisen ajattelun tärkeimmät vaiheet sekä hänen diskursiivisen kielikäsitelmänsä pääpiirteet. Luvun lopussa esitän, minkälaisia fideistisiä ja relativistisia ongelmia Ricœurin uskonnonfilosofisesta ajattelusta voi seurata.

5.1. Ricœurin filosofia ja kielikäsitelmä

Ricœurin filosofia voidaan jakaa karkeasti kahteen vaiheeseen: esihermeneuttiseen ja hermeneuttiseen. Ricœurin koko filosofista uraa leimaavat kuitenkin vahvan antropologiset kysymyksenasettelut: hänen kiinnostuksensa perimmäinen kohde on ihminen, ja tätä kohdetta hän lähestyy lukuisista eri näkökulmista. Ricœur painottaa antropologiassaan itseymmärryksen ja siitä seuraavan vastuun teemoja, joskin hän myöntää, ettei ihmisen tietoisuus omista toimistaan ole koskaan täydellistä ja subjektille itselleen läpinäkyvää.²³⁹

Vuoteen 1960 mennessä Ricœur oli käsitellyt tutkimuksissaan filosofisen antropologian kysymyksiä, kuten tahdon filosofiaa ja psykoanalyysia, fenomenologisen metodin näkökulmasta. Hän omaksui Edmund Husserlin metodologian reduktioineen mutta tiedosti samaan aikaan myös fenomenologian rajoitukset. Ricœur tunnusti fenomenologian olevan tarpeellista – mutta ainoastaan metodologisella tasolla. Hän näki, että fenomenologiassa on riski kehittyä idealismin jatkeeksi, ja torjui siitä syystä Husserlin filosofialle keskeisen subjektiivisuuden ajatuksen idealistisena.²⁴⁰

Vuonna 1950 ilmestyneessä teoksessaan *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* Ricœur tarkastelee ihmisyyden kahta keskeistä ulottuvuutta: vapautta ja välttämättömyyttä. Etenkin vapauden väärinkäyttö eli pahan tekeminen ja siitä seuraava syyllisyys johdattelivat Ricœurin pohtimaan myöhemmin ihmisenä olemista myös

²³⁸ Pellauer 1981, 264–266.

²³⁹ Danhauer & Pellauer 2011.

²⁴⁰ Blundell 2010, 77–78.

psykoanalyttisesta näkökulmasta käsin.²⁴¹ Ricœurin ajattelu lipui tulkinnallisempaan ja kielikeskeisempään suuntaan 1960-luvun alusta alkaen; silloin hän kiinnostui niistä symbolisista rakenteista, joita esimerkiksi syyllisyyden kokemukseen liittyy. Tämä kiinnostus näkyy etenkin teoksissa *Fallible Man* ja *The Symbolism of Evil*, joista kumpikin julkaistiin vuonna 1960. Ricœurin merkittävin psykoanalyttinen tutkielma on mittava *Freud and Philosophy* vuodelta 1965. *The Rule of Metaphor* -teoksessa Ricœur kertoo, että psykoanalyysin pariin hänet johdattivat juuri tahtoa, paha tahtoa ja syyllisyyttä koskevat kysymykset, joita hän pohti edellä mainituissa teoksissa. Tarkasteltuaan näihin teemoihin liittyvää symboliikkaa ja epäsuoraa kielenkäyttöä hän kiinnostui yleisemmin kulttuuristen symbolien ja esimerkiksi uskonnollisten myyttien tulkinnoista.²⁴²

Ricœur julkaisi runsaasti hermeneuttista kirjallisuutta 1960-luvun lopulta alkaen. Ricœurin tuotanto käsittelee lukuisia filosofian osa-alueita, mutta viittaa tässä tutkielmassa niihin Ricœurin teoksiin, jotka ovat relevantteja juuri uskonnollisen kielen tutkimuksen kannalta. Keskityn teoksiin *The Rule of Metaphor*, *The Conflict of Interpretations* ja *Figuring the Sacred*. Näiden lisäksi viittaa luentoön “Philosophy and Religious Language” sekä artikkeleihin ja haastatteluihin, joissa Ricœur käsittelee uskonnonfilosofisesti merkittäviä teemoja.

Ricœurin ajattelussa tapahtui metodologinen käänne 1960-luvulla: fenomenologisen metodin rajoitukset huomattuaan Ricœur keskittyi entistä enemmän kielellisiin kysymyksiin ja ryhtyi soveltamaan tutkimuksessaan hermeneuttisia menetelmiä. Hän havaitsi, että esimerkiksi filosofinen kysymys inhimillisestä itseymmärryksestä vaatii fenomenologisen kuvailun tueksi hermeneuttista tulkintaa, sillä itseymmärrys on aina symbolien, merkkien ja tekstien kautta välittyntä.²⁴³ Jotta olisi mahdollista tutkia itseymmärryksen teemaa, on kartesiolaisen itsetutkiskelun lisäksi tulkittava myös niitä merkkejä, symboleita ja tekstejä, joiden kautta meille välittyy kuva ihmisestä. Tulkitsevaa tutkimusotetta tarvitaan, sillä itseymmärrys ei synny kääntymällä sisäänpäin vaan tarkastelemalla ihmisen suhdetta ympäröivään maailmaan ja toisiin ihmisiin.²⁴⁴

²⁴¹ Danhauer & Pellauer 2011.

²⁴² *MV*, 317—318.

²⁴³ Danhauer & Pellauer 2011.

²⁴⁴ Danhauer & Pellauer 2011.

The Rule of Metaphor -teoksessa Ricœur avaa tutkimuksensa siirtymistä kielifilosofisempaan suuntaan. Syitä tähän ”kielelliseen käänteeseen” Ricœur mainitsee neljä: psykoanalyttisen teorian, strukturalismin nousun Ranskassa, pitkään jatkuneen kiinnostuksensa uskonnollista kieltä kohtaan sekä arkikielen filosofian, jossa hän näkee sekä mahdollisuuden fenomenologian uudistamiseen että vastauksen strukturalismin ylilyönteihin.²⁴⁵ Etenkin strukturalismia on pidetty Ricœurin filosofian kehittymisen kannalta tärkeänä tekijänä: Ricœur ei ollut varsinaisesti strukturalisti, mutta hänen kielikäsitteensä kumpuaa strukturalismin lähtökohdista ja niiden lähtökohtien kritiikistä.

Kielenkäyttö on Ricœurille ennen kaikkea *diskurssia*, ja tällaiseen käsitykseen kielestä asettuu myös hänen näkemyksensä uskonnollisen kielen luonteesta. Diskurssi-termiä käytetään eri tieteissä ja eri ajattelijoista puhuttaessa hyvinkin erilaisilla tavoilla, eikä diskurssin käsitteelle ole olemassa yleisesti hyväksyttyä tarkkarajaista määritelmää. Yleisesti diskurssin käsitteestä voitaneen kuitenkin todeta, että sillä tarkoitetaan tiettyyn sosiaaliseen kontekstiin liittyvää yhteisöllisesti muodostunutta tapaa käyttää kieltä. Esimerkkejä keskenään erilaisista diskurssin lajeista voivat siten olla vaikkapa tieteellinen tai uskonnollinen diskurssi. Ricœurin filosofiassa diskurssi-käsitteen käyttö ei ole erityisen tarkasti rajattua, mutta seuraavaksi pyrin hahmottelemaan pääpiirteittäin, minkälaiselle ajattelulle Ricœurin diskursiivinen kielikäsitteys rakentuu.

Jotta voitaisiin ymmärtää Ricœurin käsitystä diskurssin luonteesta, täytyy ensiksi paneutua strukturalistiseen teoriaan kielestä. Strukturalistisia teoretikoita yhdistää halu lähestyä kieltä objektiivisesta ja tieteellisestä näkökulmasta käsin. Strukturalistit erottavat toisistaan kielen järjestelmän ja sosiaalisen puhetapahtuman. Erottelun on alun perin lanseerannut sveitsiläinen kielitieteilijä Ferdinand de Saussure, joka postuumisti julkaistussa *Cours de linguistique générale* -teoksessaan (1916) erottelee toisistaan *puheen (parole)* ja *kielen (langue)*. *Puhe* on yksilöllistä *kielen* sääntöjen mukaista ilmaisua. Kielellä Saussure tarkoittaa sellaista sääntöjen muodostamaa pysyvää systeemiä, jonka ihmiset ovat yhteisöllisessä elämässään omaksuneet. Kielen sisältämät merkit viittaavat toisiinsa, ja ainoastaan kieli sisäisine viittaus- ja riippuvuussuhteineen voidaan ottaa tieteellisen tutkimuksen kohteeksi. Strukturalismin mukaan

²⁴⁵ MV, 317.

kieli ei siis viittaa mihinkään itsensä ulkopuoliseen²⁴⁶. Kielen määrittämien sääntöjen mukainen puhe on ainutkertainen ja hetkellinen tapahtuma, eikä sitä häviävän luonteensa vuoksi voida tutkia tieteellisin menetelmin. Kieli on ensisijainen puheeseen nähden: puhetilanne voi syntyä ainoastaan kielen sääntöjen puitteissa.²⁴⁷

Myös Ricœurin kielikäsitteiden mukaan kielenkäyttö on aina tiettyjen olemassa olevien mutta erilaisiin tilanteisiin mukautuvien kieliopillisten ja tyylillisten sääntöjen mukaista.²⁴⁸ Ricœur ei kiellä strukturalististen menetelmien käyttökelpoisuutta kielitieteessä mutta kyseenalaistaa sen, että näitä menetelmiä käytettäisiin myös kielitieteen ulkopuolella. Ricœur kritisoi Saussurea ja muita strukturalisteja siitä, että heidän mielestään on mahdollista tutkia tieteellisesti ainoastaan kielen järjestelmää, ei puhetta.²⁴⁹ Hänen mukaansa strukturalismin ongelma palautuu kysymykseen viittaamisesta: jos kielen viittaussuhteiden väitetään olevan ainoastaan kieleen sisältyvien merkkien välisiä, menetetään mahdollisuus inhimillisen diskurssin tulkitsemiseen. Ricœur kuitenkin ymmärtää strukturalistien halun vaalia kielen tutkimisen objektiivisuutta: jos esimerkiksi tekstien tutkimisessä keskitytään liikaa tekijän intentioihin tai lukijan tulkintoihin, ajaututaan psykologismiin ja subjektivismiin.²⁵⁰

Ricœurin diskurssikäsitteet yhdistelee Saussuren *kieltä ja puhetta*. Diskurssi on tapahtuma, jossa joku sanoo jollekulle jotakin jostakin asiasta. Diskurssin tulkitsemisen kannalta on välttämätöntä, että tutkimuksen kohteeksi otetaan diskurssin semioottisen puolen lisäksi myös sen semanttinen ulottuvuus – pelkkiin merkkeihin ja niiden välisiin suhteisiin keskittyminen jättää tulkinnan aina vaillinaiseksi. Tulkinnan haaste onkin, kuinka tehdä selkoa diskurssin semanttisesta puolesta.²⁵¹ Ricœur korostaa, että diskurssi viittaa aina myös itsensä ulkopuolelle. Täten se ei ole pelkkä häviävä puhetilanne tai itseensä viittaava sääntöjärjestelmä.²⁵² Esimerkkinä diskurssin viittaavuudesta todellisuuteen Ricœur käyttää persoonapronomineja. Persoonapronominilla

²⁴⁶ MV, 319.

²⁴⁷ Fodor 1995, 126—127.

²⁴⁸ Danhauer & Pellauer 2011.

²⁴⁹ Danhauer & Pellauer 2011.

²⁵⁰ MV, 319.

²⁵¹ Pellauer 1981, 269.

²⁵² MV, 75.

”minä” ei ole pysyvää, osoitettavissa olevaa viittauskohdetta, mutta silti ”minä” viittaa kielen sääntöjärjestelmän ulkopuoliseen todellisuuteen eli diskurssitapahtumassa itse puhujaan.²⁵³

Ricœur painottaa, että juuri diskurssin viittaavuus on hänen hermeneutiikassaan keskeinen seikka. Hänen teksteihin²⁵⁴ keskittyvän tulkinnan teoriansa kannalta on välttämätöntä olettaa, että tekstillä on objektiivinen merkitys, joka ei palaudu pelkkiin tekstin kirjoittajan intentioihin. Välttääkseen subjektivismiin ja psykologismiin hermeneutiikan on Ricœurin mukaan otettava tutkimuskohteeseen se, mitä tekstissä sanotaan ja mistä aiheesta – ei ainoastaan sitä, mitä tekstin kirjoittaja kenties halusi sanoa, tai miten tekstin lukija lukemansa tulkitsee. Tätä ”tekstin diskurssia” Ricœur kutsuu *tekstin maailmaksi* ja sen pariksi tulkintaan on otettava ”tulkinnan diskurssi”. Gadamerin terminologiaa lainaten Ricœur toteaa, että tällaisessa hermeneutiikassa on kyse pikemminkin erilaisten tulkintahorisonttien yhteensovittamisesta kuin tulkitsijan omien ennakkokäsitysten peilaamisesta tekstiin. Ricœur uskoo tekstin ja tulkinnan horisonttien vuoropuhelun vievän hermeneutiikkaa kohti objektiivisempia käytäntöjä.²⁵⁵

5.2. Uskonnollinen kieli erityisenä diskurssina

Uskonnollisen diskurssin kysymys nousee Ricœurin filosofiassa esille ensimmäistä kertaa teoksessa *The Symbolism of Evil*, jossa Ricœur tutkii ihmisen erehtyväisyydestä ja pahuudesta puhuttaessa käytettävää symboliikkaa. Teoksessa Ricœur esittää, että ihmisten tarve selittää heidän keskuudessaan esiintyvää pahuutta on synnyttänyt symbolista diskurssia ja että merkittävimmät pahuuden symbolit juutalais-kristillisessä diskurssissa ovat saastaisuuden, synnin ja syyllisyyden käsitteet. Symbolinen diskurssi on monimerkityksistä, minkä vuoksi se tarvitsee tulkintaa tullakseen ymmärretyksi. Tämän ”kielen täyteen” (”le plein du langage”) tutkiminen diskurssista itsestään käsin on Ricœurille yksi filosofian tärkeimmistä tehtävistä.²⁵⁶

Tutkielmani tässä luvussa tarkastelen Ricœurin näkemyksiä uskonnollisen diskurssin luonteesta hänen ”Philosophy and Religious Language” -luentonsa pohjalta. Tukeudun käsittelyssäni

²⁵³ *MV*, 75. Diskurssin viittaamista todellisuuteen käsittelen työssäni edempänä.

²⁵⁴ ”Teksti” on Ricœurin filosofian kannalta merkittävä käsite. Tekstistä puhuessaan Ricœur korostaa tulkittavan kohteen asemaa itsenäisenä teoksena, joka on etäällä kirjoittajansa intentioista, historiallisesta kontekstistaan sekä alkuperäisestä yleisöstään. Tekstiä on tulkinnassa käsiteltävä autonomisena kokonaisuutena. Tekstin autonomisuuden ideaa sivuan tutkielman luvussa 5.2.

²⁵⁵ *MV* 319.

²⁵⁶ Danhauer & Pellauer 2011. Ks. Ricœur 1967.

pääsääntöisesti David Pellauerin kommentaariartikkeliin ”Paul Ricœur on the Specificity of Religious Language”. Pellauerin tulkinnan mukaan Ricœur pyrkii toisaalta asettamaan uskonnollisen diskurssin laajempaan ja yleisempään kielifilosofiseen kontekstiin; toisaalta hän näyttää tällaisen yleisen käsittelyn rajat osoittamalla, että yleinen teoria kielestä ei koskaan pysty häivyttämään uskonnollisen diskurssin erityispiirteitä.²⁵⁷

Ricœurille kysymys uskonnollisesta diskurssista on ennen kaikkea kysymys tuon diskurssin erityislaatuisuudesta. Ricœur ottaa siis tutkimuksensa lähtökohdaksi oletuksen siitä, että uskonnollinen diskurssi poikkeaa jollakin tavalla muista diskursseista. Luentonsa alussa Ricœur tekee kolme oletusta, joita systemaattisesti tarkastelemalla hän lähestyy hermeneuttista tapaa ymmärtää uskonnollista kieltä. Hän käsittelee oletuksiaan vertailemalla niitä angloamerikkalaiseen kielifilosofiseen analyysiin²⁵⁸ sekä peilaamalla niitä etenkin Raamatusta löytyviin diskurssilajeihin. Taustaoletukset ovat seuraavat:

(1) Filosofisessa tutkimuksessa uskon yksi ilmenemismuoto on uskonnollinen diskurssi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kieli olisi ainoa uskonnollisten ilmiöiden ulottuvuus, jota filosofia voi tutkia, tai että kielellisen tarkastelun täytyisi ottaa kantaa uskonnollisen uskon tai kokemuksen luonteeseen. Uskonnollinen usko ja kokemus ainoastaan artikuloituvat diskurssissa.

(2) Uskonnollinen diskurssi ei ole mieletöntä vaan sanoo aina jotakin, mitä muut diskurssit eivät sano. Täten uskonnollisen diskurssin ilmaisemat asiat ovat merkityksellisiä vähintäänkin tietyn yhteisön sisällä. Tämän merkityksellisyyden vuoksi uskonnollista kieltä on mielekästä analysoida.

(3) Filosofia on uskonnollisen diskurssin tutkimukselle tarpeen, sillä uskonnollinen diskurssi ei ainoastaan väitä olevansa merkityksellistä vaan myös totta. Esimerkiksi tieteessä käytettävät totuuden kriteerit, kuten loogis-empiirinen verifikaatio tai falsifikaatio, eivät kuitenkaan sovellu uskonnollisen

²⁵⁷ Pellauer 1981, 268.

²⁵⁸ Ricœur 1974, 72. Ricœur ei tarkenna, minkälaista kielifilosofiaa hän tarkoittaa. Tarkastelun myöhemmässä vaiheessa huomataan kuitenkin, että hän löytää omista taustaoletuksistaan yhteistä ainakin Wittgensteinin ja Austinin arkikielen filosofian kanssa.

kielen totuuden kriteereiksi. Tästä syystä uskonnollisen kielen ymmärtämiseksi on laadittava uudenlainen käsitys totuudesta.²⁵⁹

Käsittelen Ricœurin oletukset kohta kohdalta.

(1) Ricœurin mukaan hermeneuttinen tulkinta ja kielifilosofinen analyysi jakavat keskenään ensimmäisen olettaman, siis sen, että uskonnollinen usko ja kokemus voidaan tunnistaa kielenkäytön perusteella. Tämän yhteisen kannan johdosta hedelmällinen vuoropuhelu uskonnollisesta kielestä näiden kahden lähestymistavan välillä on mahdollista²⁶⁰. Ensimmäisessä olettamassa Ricœur ei luonnehdi uskonnollista uskoa vaan ainoastaan toteaa, että kieli on uskonnon ymmärtämisen kannalta merkittävä tekijä. Kielellinen ilmaisu ei myöskään ole uskonnon ainoa ulottuvuus, joten Ricœur ei väitä, että esimerkiksi teksteihin perustuva tutkimus olisi ainoa validi tapa tutkia uskonnollista uskoa ja kokemusta²⁶¹.

Ricœurin mukaan uskonnollinen diskurssi on lukuisten erilaisten puhetapojen ja tekstityyppien kokonaisuus. Hän jakaa uskonnollisen kielen kahteen luokkaan: ensimmäisen ja toisen tason diskurssiin. Ensimmäisen tason diskurssi koostuu uskonnollisen yhteisön alkuperäisistä uskon ilmaisuista, toisen tason diskurssi taas dogmaattisista uskomusväitteistä kuten ”Jumala on olemassa” ja ”Jumala on kaikkivoipa”.²⁶² Ricœur ei lähesty diskurssia tutkimalla toisen tason diskurssin väitelauseen muotoon puettuja uskonnon opinkappaleita vaan soveltamalla hermeneuttista tulkinnan teoriaa esimerkiksi pyhiin teksteihin ja uskonnolliseen puheeseen. Dogmaattisten, uskomuksia ja oppeja eksplikoivien väitelauseiden merkityksen tutkiminen onkin Ricœurin mukaan teologian, ei filosofisen hermeneutiikan tehtävä, sillä näiden uskomusväitteiden taustalla on jo runsaasti tulkintaa ja teologista teoretisointia.²⁶³ Vaikka Ricœurin mukaan hänen ensimmäinen oletuksensa on yhteinen hermeneutiikalle ja kielifilosofiselle analyysille, eivät mainitut tutkimusotteet suhtaudu uskonnolliseen kieleen samalla tavalla. Siinä, missä analyttinen kielifilosofia tutkii uskonnollista kieltä väittäminä eli

²⁵⁹ Ricœur 1974, 71—72.

²⁶⁰ Ricœur 1974, 72.

²⁶¹ Ricœur 1974, 71

²⁶² On epäselvää, tekeekö Ricœur jaottelun diskurssin sisällön vai kontekstin perusteella. Dogmaattisia uskomusväitteitä esiintyy nimittäin myös tilanteissa, joissa niitä voitaisiin nimittää ensimmäisen tason diskurssiksi. Esimerkiksi muslimien rukousrituaaleissa ei varsinaisesti puhutella Jumalaa vaan todistetaan Jumalan olemassaoloa ja olemusta väitelausein: ”Ei ole muuta jumalaa kuin Jumala ja Muhammad on Hänen lähettiläänsä.”

²⁶³ Ricœur 1974, 73

toisen tason diskurssina, hermeneutiikka keskittyy diskurssin alkuperäisimpiin muotoihin eli kieleen, jolla uskonnollisen yhteisön jäsenet tulkitsevat ja ilmaisevat omia kokemuksiaan.²⁶⁴

Ricœurin filosofiassa uskonnollisen diskurssin kentän muodostaa kirjava joukko uskonnollisen kielenkäytön muotoja. Esimerkkejä ensimmäisen tason diskursseista, jotka voivat olla hermeneutiikan tutkimuskohteita, ovat Raamatun sisältämät diskurssilajit. Pellauer löytää Ricœurin teksteistä kahdeksan erilaista raamatullista diskurssia. Vanhassa testamentissa niitä on viisi: kertomukset, profetiat, ohjeet, viisaudet ja ylistykset; Uudessa testamentissa kolme: vertaukset, sananlaskut ja eskatologiset lausumat.²⁶⁵ Tehtävä, jonka Ricœur ensimmäisessä oletuksessaan hermeneutiikalle osoittaa, onkin tunnistaa ne diskurssin muodot, jotka otetaan tulkinnan kohteeksi. Ero angloamerikkalaiseen kielifilosofiseen analyysiin muodostuu siten jo ensimmäisen oletuksen pohjalta: molemmat tutkimusperinteet tutkivat uskontoa kielellisenä ilmiönä, mutta tutkimuskohde ymmärretään näissä perinteissä eri tavoin. Ricœurin mielestä kielifilosofisen analyysin tutkimat uskomusväitteet eivät sovi hermeneutiikan tutkimuskohteeksi, sillä teologisiksi kannanotoiksi puettut uskon ilmaisut ovat käsitteellistyksiä, joista on jo kadonnut riittävä kosketus ensimmäisen tason uskonnolliseen diskurssiin.

(2) Toinen oletama on osittain yhteinen analyyttiselle kielifilosofialle ja hermeneutiikalle, vaikka jotkin kielifilosofian muodot voivat hylätä ajatuksen uskonnollisen kielen mielekkyydestä²⁶⁶. Ricœurin mukaan analyyttisen perinteen piiristä ainakin niin sanottu arkikielen filosofia tunnustaa uskonnolliseen diskurssiin sisältyvän merkityksiä: muun muassa Wittgensteinin arkikielen filosofia arvioi kielellisten ilmauksien merkitystä kulloisenkin käyttöyhteyden tai kielipelin kontekstissa. Tämä tarkoittaa, että uskonnollisen kielen merkityksien tutkimisessa ei voida soveltaa esimerkiksi loogisen empirismin kriteerejä. Merkitysten paljastamiseksi uskonnollista diskurssia on tutkittava sen omien rakenteiden ja mielekkyysehtojen kannalta.²⁶⁷

Ricœurille ei riitä pelkkä toteamus siitä, että uskonnollinen diskurssi on mielekästä ja omien kriteeriensä valossa merkityksellistä. Hänen mukaansa on tärkeää huomata, että diskurssin

²⁶⁴ Ricœur 1974, 73.

²⁶⁵ Pellauer 1981, 272.

²⁶⁶ Ks. tutkielman luku 2.1.

²⁶⁷ Ricœur 1974, 72

merkitykset määräytyvät sen mukaan, mikä on ominaista kulloinkin kyseessä olevalle diskurssilajille, esimerkiksi kertomukselle tai sananlaskulle. Uskon ilmaisua ei voida koskaan täysin erottaa siitä diskurssin muodosta, jossa se on esitetty.²⁶⁸ Pellauer tulkitsee Ricœurin kantaa niin, että uskonnollisen kielen teologinen sisältö on tiiviissä yhteydessä siihen diskurssilajiin, jossa sisältö ilmaistaan.²⁶⁹ Uskonnollisen kielen ollessa kyseessä diskurssin sisällön – esimerkiksi tietyn uskomusväitteen – merkitys riippuu siis muodosta eli diskurssilajin asettamasta kielenkäytön viitekehystä.

Jokainen uskonnollisen diskurssin laji ilmaisee uskon sisältöä itselleen tyypillisellä tavalla. Samalla se asettuu myös jännitteeseen muiden uskonnollisen diskurssin lajien kanssa. Eri diskurssit voivat kantaa keskenään erilaista teologista sisältöä, mikä taas voi näkyä esimerkiksi pyhien tekstien tulkintojen välisinä jännitteinä ja vastakkainasetteluina.²⁷⁰ Kun tutkitaan uskonnollisen kielen merkitysrakenteita, on otettava aina huomioon, mikä diskurssin muoto on tutkimuksen kohteena. Tämä ei tarkoita, että uskonnollisen diskurssin eri muodoilla ei olisi yhteistä sisältöä: kukin Raamatussa esiintyvä diskurssilaji esimerkiksi mainitsee Jumalan, mutta Jumalan ominaisuudet, toiminta ja suhde luomakuntaan näyttäytyvät niissä eri tavoilla.²⁷¹ Tämä näkyy esimerkiksi Jumalan nimeämisessä: sanoilla ”Isä”, ”Herra” ja ”Jahve” on toisistaan hyvinkin poikkeavia konnotaatioita.²⁷² Pellauer tulkitsee Ricœurin uskonnonfilosofisten tekstien pohjalta Jumalan käsitteen sisältämiä merkityksiä, jotka ilmenevät Raamatun eri diskurssilajeista. Esimerkiksi Vanhan testamentin Israelin kansan historiaa käsittelevissä kertomuksissa Jumala ilmaistaan usein kolmannessa persoonassa tekijänä ja menneisyyden toimijana, kun taas eskatologiaa ja myyttejä sekoittavissa profetioissa puhuu tulevaisuuden Jumala. Pellauerin mukaan juuri eri diskurssilajeista löytyvät erilaiset maininnat Jumalasta antavat aihetta teologiselle spekulatiolle.²⁷³

Tärkeää Ricœurin uskonnollista kieltä koskevan käsityksen ymmärtämiseksi on huomata, että kielen moniäänisyydellä on suuri rooli diskurssin sisältämien merkitysten ymmärtämisessä.

²⁶⁸ Ricœur 1974, 75.

²⁶⁹ Pellauer 1981, 275.

²⁷⁰ Ricœur 1974, 76.

²⁷¹ Pellauer 1981, 271—275.

²⁷² Esimerkki MJ.

²⁷³ Pellauer 1981, 272—273.

Ricœurin ajattelua seuraten voidaan todeta, että uskonnollinen kieli ei ole yksi yhtenäinen diskurssi vaan erilaisten, toistensa kanssa jännitteisten mutta myös toisiaan täydentävien diskurssien kokonaisuus. Moniäänisyyden merkitys tulee esille myös Ricœurin kolmannessa oletuksessa, jossa hän pohtii uskonnollisen diskurssin ja totuuden suhdetta.

(3) Ricœurin kolmannen oletuksen mukaan uskonnollisen diskurssin ymmärtämisen edellytys on totuuden käsitteen uudelleenmäärittely. Mikäli uskonnollisen diskurssin väitetään sisältävän totuuksia, on oltava olemassa kriteerejä, joilla diskurssiin sisältyvien merkitysten todenmukaisuutta voidaan arvioida. Koska uskonnollista diskurssia ei voida arvioida sen ulkopuolisin, esimerkiksi loogisen empirismin tieteen kielelle asettamin kriteerein, on uskonnolliselle diskurssille perustettava uusi, oma totuuden kriteeristönsä. Tämä kriteeristö ei pohjautu verifikaatiolle tai falsifikaatiolle vaan uskonnollisen diskurssin sisäisen maailman ilmaukselle, manifestaatiolle²⁷⁴. Tällainen diskurssin sisäisyyttä korostava käsitys totuudesta lähestyy wittgensteinilaista fideismiä, jonka suhdetta Ricœurin ajatteluun tutkin enemmän tutkielmani luvussa 5.5.

Hermeneuttisen tutkimuksen kontekstissa on syytä tarkentaa, mistä puhutaan, kun puhutaan totuudesta. Ricœur sanoutuu irti sellaisesta hermeneutiikasta, jossa tavoitellaan totuutta etsimällä tekstin taustalta kirjoittajan henkilökohtaisia intentioita.²⁷⁵ Näin ollen esimerkiksi filosofisesta hermeneutiikasta inspiroitunut raamatuntutkimus ei ole ”arkeologista” tutkimusta, jossa pyrittäisiin mahdollisimman totuudenmukaisesti esittämään, mitä tutkimuksen kohteena olevan Raamatun tekstin kirjoittaja on tietystä historiallisessa tilanteessa halunnut sanoa. Kirjoittajan tai puhujan intentio ei ole synonyymi tekstin sisältämälle totuudelle. Tämä esimerkki osoittaa jälleen Ricœurin hermeneuttisen filosofian ja teologian välisen eron.²⁷⁶ Mikäli halutaan hermeneuttisin menetelmin arvioida tekstistä löytyvien merkityksien totuutta, kiinnostavaa ei Ricœurin mukaan ole siis se, mitä tekijä on tekstillään alun perin tarkoittanut, vaan se, millä tavalla teksti kussakin tulkintatilanteessa avautuu.

Kolmatta oletusta avatessaan Ricœur esittelee käsitteen *tekstin maailma*. Käyttämällä käsitettä hän muistuttaa, että tekstiin on otettava etäisyyttä, jotta sitä voitaisiin tutkia muutenkin kuin

²⁷⁴ Pellauer 1981, 268.

²⁷⁵ Ricœur 1974, 79—80.

²⁷⁶ Esimerkki MJ.

tietyä historiallisen tilanteen kuvastimena. Teksti, tai tietty diskurssin osa, on Ricœurille itsenäinen teos, joka on etäällä kirjoittajansa intentioista, historiallisesta kontekstistaan sekä alkuperäisestä yleisöstään. Etäisyyden ottaminen edellyttää tekstin maailman ymmärtämistä autonomiseksi kokonaisuudeksi. Samalla se tekee mahdolliseksi sekä tekstille uskollisena pysyvän että luovan, uusia näkökulmia hyödyntävän tulkinnan.²⁷⁷ Etäisyyttä ottava tulkinta toimii siis kahteen suuntaan: jos Raamatun maailmaa tutkittaisiin pelkästään historian varjossa, ei vapaalle tulkinnalle jäisi sijaa; jos taas tulkinta tapahtuisi pelkästään yksittäisten lukijoiden näkökulmasta, olisi tekstin autonomisuus uhattuna.

Ricœurille tulkinta on tekstin sisäisen maailman paljastamista: filosofisessa hermeneutiikassa pyritään löytämään uskonnollisesta diskurssista ydinsisältö, jota vasten tulkinnat muodostuvat. Ricœurin mukaan Raamatun sisältämät diskurssilajit pitävät sisällään ainakin neljä erilaista tekstin maailman ulottuvuutta, joiden avaamista näkökulmista käsin Raamatun merkityksiä voidaan tutkia: (1) luomiseen liittyvä kosminen ulottuvuus, (2) yhteisöllinen ulottuvuus, (3) Israelin kansaa ja Jumalan valtakuntaa käsittelevä historiallis-kulttuurinen ulottuvuus sekä (4) henkilökohtainen ulottuvuus.²⁷⁸ Tekstin maailma eri ulottuvuuksineen on konteksti, joka asettaa mielekkyysehdoit tulkintojen uskottavuudelle ja totuudelle. Se on myös diskurssin viittauskohde: esimerkiksi Jumalan käsitteen variaatiot eivät viittaa mihinkään empiirisen todellisuuden oloon tai ilmiöön vaan Raamatun eri diskurssilajeista kumpuavaan Jumalan manifestaatioon. Tästä syystä Jumala ei ole myöskään filosofinen käsite, eikä sitä näin ollen voida samastaa esimerkiksi heideggerilaisen olemisen käsitteen kanssa. Moniäänisen uskonnollisen diskurssin tuottamana Jumalan käsite pakenee tyhjentävää tai toisenlaiselle diskurssille kääntävää selitystä.²⁷⁹ Ricœur korostaakin, että uskonnollisen diskurssin synnyttämä tekstin maailma ei ole sama kuin jokapäiväisen kielenkäyttömme maailma. Uskonnollisen diskurssin avaama todellisuus on lähempänä esimerkiksi runouden tai fiktion maailmaa. Kuten niin sanottu poeettinen kieli, ei myöskään uskonnollinen kieli osoittaudu merkitykselliseksi suhteessa jokapäiväiseen arkitodellisuuteemme vaan suhteessa autonomiseen tekstin maailmaan.²⁸⁰

²⁷⁷ Ricœur 1974, 75.

²⁷⁸ Ricœur 1974, 78—80.

²⁷⁹ Ricœur 1974, 83. Artikkelissaan Ricœur käsittelee myös Heideggerin ajattelun suhdetta omaan käsitykseensä uskonnollisesta kielestä.

²⁸⁰ Ricœur 1974, 80.

Pellauerin Ricœur-tulkinnan mukaan uskonnollisen ja poeettisen kielen yhteneväisyyksistä johtuen uskonnollisen diskurssin tutkimiseen voidaan ainakin joiltain osin soveltaa poeettisen kielen, kuten runouden tai fiktion, tulkitsemisessa käytettäviä hermeneuttisia menetelmiä. Ricœurin kantoja tulkiten Pellauer tulee kuitenkin siihen tulokseen, että uskonnollista kieltä ei voida täysin redusoida poeettiseen kieleen. Uskonnollinen diskurssi on yksi poeettisen kielen variaatio, mutta sillä on myös omalaatuinen luonteensa, ja siksi se ei palaudu mihinkään muuhun kielenkäyttötapaan. Uskonnollinen diskurssi lisää poeettiseen kieleen jotakin sellaista, mitä vaikkapa runon tai fiktion kielestä ei voida löytää. Juuri uskonnollinen sisältö tekee uskonnollisesta diskurssista erityisen. Sen puitteissa ihminen voi saada kokemuksilleen uuden tulkinnan, jonka keskiössä on Jumala sekä itsenäisenä ja riippumattomana että ihmisen henkilökohtaisen elämän kannalta merkittävänä tekijänä. Uskonnollisen diskurssin välityksellä ihminen voi ymmärtää uudella tavalla sekä itseään että koko uskonnollisen diskurssin maailmaa.²⁸¹

Uskonnollisen diskurssin erityisyydestä seuraa se, että uskonnollista kieltä ei voida erottaa uskonnollista uskoa koskevista kysymyksistä. Uskovalle ihmiselle uskonnollinen diskurssi avautuu eri tavalla kuin ei-uskovalle. Se, miten tulkitsija suhtautuu Jumalan manifestaatioihin ja tekstin maailman eri ulottuvuuksiin, riippuu aina tulkitsijan omasta uskomusmaailmasta ja taipumuksesta samastua tekstiin. Uskovan ja ateistin tavat tulkita esimerkiksi Raamatun kertomuksia voivat olla keskenään hyvin erilaiset, ja tulkintatilanteissa on vaikeaa löytää yksiselitteisiä kriteerejä, jotka kertoisivat, mikä tulkinta on tosi ja mikä ei. Sen lisäksi, että uskonnollisen diskurssin merkitykset riippuvat tulkintakontekstista, myös tulkintojen totuudet ovat suhteellisia. Tämä erilaisista vakaumuksista ja maailmankuvista johtuva tulkintaristiriita johtaa kysymään, voidaanko tulkintojen oikeellisuutta lopulta arvioida lainkaan. Tulkintojen ristiriidan kysymystä käsittelen laajemmin tutkielman luvussa 5.5.

5.3. Kielen luovuus ja metafora

Ricœurin mukaan uskonnolliselle kielelle on ominaista kyky maailman uudelleenkuvailemiseen. Diskurssit ja tulkinnat eivät synnytä ainoastaan uusia *tekstin maailmoja* vaan myös uutta ymmärrystä koko ympäröivästä todellisuudesta. Tarkastelen tässä luvussa Ricœurin näkemyksiä

²⁸¹ Pellauer 1981, 280.

kielen luovuudesta ja imaginaatiosta sekä hänen teoriaansa metaforasta yhtenä luovan kielenkäytön ilmentymänä. Käytän luvussa lähteenä Ricœurin omia teoksia, Ricœurin vastauksia Richard Kearneylle haastatteluissa ”Myth as the Bearer of Possible Worlds”²⁸² ja ”The Creativity of Language”²⁸³ sekä Kearneyn²⁸⁴ ja Vikströmin kommentaaritekstejä. Lisäksi pohjustan Ricœurin metaforateoriaa esittelemällä Max Blackin vuorovaikutusteoriaa.

Ricœur kertoo pyrkivänsä osoittamaan *The Rule of Metaphor* -teoksessa, että kielellä on kyky ulottua itsensä ulkopuolelle ja luoda uusia näkökulmia maailmaan. Hän kiinnittää huomiota kielen rooliin luovassa prosessissa: juuri kielellinen imaginaatio on se voima, joka tuottaa aina uusia merkityksiä hyödyntäen esimerkiksi metaforisuuden ja kertomuksellisuuden luovuutta.²⁸⁵ Ricœur toteaa myös, että hänen filosofiansa eroaa analyyttisen, etenkin arkikielen filosofian perinteestä juuri siinä, että hän antaa tutkimuksissaan painoarvoa kielen luovalle voimalle. Ricœur sanoo analyyttisen filosofian tutkivan kieltä joko tieteen kielen tai arkikielen näkökulmasta. Samalla analyyttinen filosofia hänen mukaansa unohtaa sen, mitä hän itse kutsuu kielen kolmanneksi ulottuvuudeksi eli poeettisuudeksi.²⁸⁶

Artikkelissaan ”Word, Polysemy, Metaphor: Creativity in Language” Ricœur toteaa, että kielen luovien piirteiden esille tuomiseksi kieltä on lähestyttävä poeettisesta näkökulmasta käsin – erotuksena arkikielen tai tieteellisen kielen lähtökohdista etenevälle tarkastelulle.²⁸⁷ Ricœur ei kuitenkaan keskity ilmeisimpiin poeettisen kielen muotoihin kuten fiktion ja runoon. Hän lähestyy kielen ”kolmatta ulottuvuutta” sen alkuperästä, eli sanojen monimerkityksisyydestä käsin. Uusia merkityksiä ei avaa pelkästään ilmiselvän poeettinen kieli vaan myös monet jokapäiväisemmät ilmaisun tavat, joiden luova ansio on monia merkityksiä kantavien sanojen kekseliäisessä käytössä – siis lauseessa. Kun merkityksen moninaisuutta ilmenee pelkkien sanojen tasolla, ovat jo yksittäiset lauseet omiaan osoittamaan niin sanottua semanttista kekseliäisyyttä.²⁸⁸

²⁸² Kearney 2004b.

²⁸³ Kearney 2004c.

²⁸⁴ Kearney 2004a.

²⁸⁵ Kearney 2004c, 127.

²⁸⁶ Kearney 2004b, 124.

²⁸⁷ Ricœur 1991, 65.

²⁸⁸ Ricœur 1991, 65.

Vaikka sanoilla voidaan viitata moniin mahdollisiin kohteisiin, Ricœurin mukaan sanojen merkitykset tulevat ilmi vasta lauseyhteyksissä. Sana sellaisenaan ei vielä synnytä merkitystä, ja tästä syystä sanoja on tarkasteltava ensisijaisesti lauseiden osina. Sanat eivät nimittäin Ricœurin mukaan ole merkkejä vaan merkityksellisten kokonaisuuksien osia. Näin ollen ne ovat luonteeltaan semanttisia, eivät semioottisia entiteettejä.²⁸⁹ Uskonnollisen kielen kontekstissa semanttinen kekseliäisyys sekä sanojen tarkastelu lauseiden yhteydessä tulee esille erityisen voimakkaasti. Uskonnollinen diskurssi on täynnä ilmauksia, jotka eivät tyhjenny niiden sisältämien sanojen arkisimpiin käyttötapoihin ja ”sanakirjamerkityksiin”. Ricœurin paljon tutkima Raamattu sisältää runsaasti semanttista kekseliäisyyttä osoittavia ilmaisuja. Esimerkkinä toimikoon Johanneksen evankeliumin alku, jossa selitetään Jumalan tulemista Jeesuksen hahmossa maan päälle:

”Alussa oli Sana, ja Sana oli Jumalan tykönä, ja Sana oli Jumala. (...) Ja Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme, ja me katselimme hänen kirkkauttansa, senkaltaista kirkkautta, kuin ainokaisella Pojalla on Isältä; ja hän oli täynnä armoa ja totuutta.”²⁹⁰

Puhe Sanasta, lihaksi tulemisesta, Isästä ja Pojasta on esimerkki uskonnollisen kielen semanttisesta kekseliäisyydestä, jossa sanojen yhteydet luovat uusia merkityksiä. Yllä olevassa katkelmassa sanat on irrotettu niiden tavallisimmista käyttöyhteyksistä. Näin on poettisen luovuuden keinoin puettu sanoiksi monia kristillisen maailmankuvan perusperiaatteita: Jumala lähettää itsensä maan päälle ihmisen muodossa, ja tuo ihminen, Kristus, on yhtä aikaa sekä Jumalan poika että Jumala itse. Kristus on ollut aina Jumalana ja Jumalan luona, mutta vasta ihmiseksi synnyttyään hän tulee ihmisten keskuuteen ”täynnä armoa ja totuutta”.

Lainauksessa ”Sana” on Kristukselle annettu metaforinen nimitys. Metafora on tärkeässä osassa monia Raamatun diskursseja, ja Ricœurille se on yksi esimerkki uutta luovasta, mielikuvituksellisesta tavasta käyttää kieltä. I. A. Richards on todennut, että retoriikan historiassa metaforaa on virheellisesti pidetty pelkkänä kielen koristeluna ja osoituksena puhetaidosta. Hänen mukaansa metaforaa ei voida ymmärtää riittävän hyvin, jos sitä pidetään ainoastaan kielenkäytön koristeellisena lisänä eikä merkityksiä luovan kielen perustavana

²⁸⁹ Ricœur 1991, 69.

²⁹⁰ Joh. 1: 1, 14. Esimerkki MJ.

tekijänä.²⁹¹ Myös Ricœur kritisoi näkemystä, jonka mukaan metafora on ainoastaan kielen ”ornamentti” ilman mitään kirjaimellisesta ilmaisusta poikkeavaa tiedollista sisältöä.²⁹² Klassisen retoriikan näkemykset metaforan luonteesta on haastanut niin ikään Max Black, jonka vuorovaikutusteorian pohjalle Ricœurin oma metaforateoria rakentuu. Blackin metaforateoria on luonteeltaan semanttinen eli se tarkastelee metaforaa lauseena.²⁹³ Esimerkkinä uskonnolliseen diskurssiin kuuluvasta metaforasta käytän kristillistä metaforaa Jumalasta ”isänä”. Mahdollistaakseni esimerkin semanttisen tarkastelun käänän sen väitelauseeksi muotoon ”Jumala on isä”.

Black esittelee metaforateoriaansa teoksessaan *Models and Metaphors*. Hänen teoriansa ei tarkastele metaforan fyysisiä ominaisuuksia kuten äänne- tai kirjoitusasua tai kieliopillista muotoa. Toisin sanoen Black keskittyy metaforan syntaksin sijaan sen semantiikkaan ottamalla tutkimuksensa lähtökohdaksi koko metaforisen ilmauksen merkityksen.²⁹⁴ Lauseiden tasolla operoiva semanttinen tarkastelu muistuttaa Ricœurin näkemyksiä kielen luovuudesta: tarkastelun kohteena on koko ilmaus, eivät ainoastaan sen sisältämät sanat viittauskohteineen.

Black kritisoi tutkimuksessaan korvaamisen ajatukselle perustuvaa tapaa ymmärtää metaforan luonne. Blackin mukaan niin sanotuissa korvaamisteorioissa metaforan ajatellaan syntyvän siten, että tietty kirjaimellinen kuvaus korvataan metaforisella kiertoilmauksella.²⁹⁵ Korvaamisteorian mukaan metafora ”Jumala on isä” rakentuisi niin, että sanaa ”Jumala” halutaan kuvata jollakin isän käsitteeseen sopivilla kirjaimellisilla määreillä, esimerkiksi sanoilla ”ankara mutta huolehtivainen”. Täten metafora ”Jumala on isä” muodostuu yksinkertaisesti korvaamalla ilmaus ”ankara mutta huolehtivainen” sanalla ”isä”. Korvaamisteoriassa kuuliija tai lukija ymmärtää metaforan vastaanottaessaan, että isään vertaamalla Jumalaa halutaan kuvata juuri ankaraksi mutta huolehtivaiseksi. Korvaamisteoriat ovat lähellä klassisen retoriikan metaforateorioita, sillä niissä metaforaa pidetään usein kielen koristeellisena lisänä tai yksinkertaisesti samankaltaisuuden ilmaisemisena kahden eri asian välillä.²⁹⁶

²⁹¹ Richards 1936, 90.

²⁹² Ricœur 1991, 76—78.

²⁹³ Black 1962, 28.

²⁹⁴ Black 1962, 28.

²⁹⁵ Black 1962, 31—32.

²⁹⁶ Black 1962, 33—34.

Black selittää metaforan toimintaa metaforan osien vuorovaikutuksen avulla. Blackin teorian mukaan metaforaa ei voida kääntää kirjaimelliseksi merkitykseksi, vaan metaforan merkitys on niissä assosiaatioissa, joita sen osien välinen vuorovaikutus tuottaa. Nämä vuorovaikutteiset osat ovat *kehys* ja metaforinen *keskus*. Kehys (esimerkissä ”Jumala on”) ympäröi ilmaisussa metaforisesti toimivaa keskusta (esimerkissä ”isä”).²⁹⁷ Metaforan osia voidaan kutsua myös ensisijaiseksi ja toissijaiseksi subjektiksi: ilmauksessa ”Jumala on isä” ajatuksemme Jumalasta (ensisijainen subjekti) asetetaan toissijaisen subjektin eli ”isän” kehykseen. Metaforan merkitys syntyy niistä assosiaatioista, joita ajattelemme ”Jumalan” ja ”isän” vuorovaikutuksessa syntyvän. Ilmaisun ensisijainen subjekti näyttäytyy toissijaisen subjektin kautta uudessa valossa, ja metaforan merkitys riippuu siis niistä konnotaatioista, joita ajatuksemme Jumalasta ja isästä kulloisessakin kontekstissa tuottavat.²⁹⁸ ”Jumala on isä” voisi eri konteksteissa tarkoittaa esimerkiksi seuraavia asioita: i) Jumala on ankara mutta huolehtivainen ii) Jumala on kaiken olevan alkuperä iii) Jumala sai aikaan Jeesuksen sikiämisen Neitsyt Mariasta.

Ricœur antaa tunnustusta Blackin vuorovaikutusteorialle mutta näkee siinä myös ongelmia. *The Rule of Metaphor* -teoksessa hän tutkii metaforaa luovan kielenkäytön ilmentymänä ja peräänkuuluttaa psykologisten tekijöiden huomioon ottamista etenkin metaforan synnyttämien assosiaatioiden tutkimisessa. Ricœurin mukaan Blackin teoria jää vaillinaiseksi, sillä metaforien tutkimiseen ei riitä pelkkä semanttinen, kielen tasolla pysyttelevä tarkastelu.²⁹⁹ Vikströmin tulkinnan mukaan Ricœurin metaforateoriassa merkittävää on siihen liittyvä ajatus metaforasta luovana *tapahtumana*, joka tuo jotakin uutta vallitsevaan diskurssiin. Metafora on elävä ja uutta ymmärrystä luova niin kauan, kuin jännite metaforan sanojen välillä säilyy. Kun jännitettä ei enää ole, metaforan aiheuttamista assosiaatioista tulee ikään kuin sanakirjamerkityksiä metaforan ensisijaiselle subjektille.³⁰⁰ Metaforat eivät siis ole pysyviä, vaan niiden muodostamat merkitykset riippuvat aina ilmaisun sisäisestä jännitteestä.

Ricœur ottaa etäisyyttä Blackin metaforateoriaan myös suhtautumisessa metaforan selittämiseen sen osien samankaltaisuudella. Hän toteaa, että samankaltaisuus on syytä huomioida

²⁹⁷ Black 1962, 28.

²⁹⁸ Black 1962, 39—41.

²⁹⁹ *MV*, 89—90.

³⁰⁰ Vikström 2000, 158.

korvaamisteorioiden ohella myös metaforan osien jännitteisyyttä korostavassa teoriassa.³⁰¹ Ricœurin mukaan Black tekee virheen hylätessään metaforan ensisijaisen ja toissijaisen subjektiin väliseen samankaltaisuuteen liittyvät tulkinnat. Hän tuokin esille näkökulman, joka suhtautumisessa metaforan osien väliseen samankaltaisuuteen poikkeaa klassisesta retoriikasta. Metaforan osien välinen samankaltaisuus ei Ricœurin mukaan ole jotakin aina olemassa ollutta ja metaforan avulla verbalisoitua, vaan metafora pystyy luomaan uutta samankaltaisuutta osiensa välille.³⁰² Korvaamisteorioissa oletetaan, että metaforisen ilmauksen ymmärtäminen perustuu kuulijan ennakkotiedoille ilmaisun osien ominaisuuksista, ja metafora on ainoastaan kaunopuheinen tapa ilmaista jo tiedetty samankaltaisuus. Sen sijaan Ricœurin teorian mukaan metafora tuottaa uutta tietoa samankaltaisuuksista luomalla yllättäviä yhteyksiä keskenään erilaisten sanojen välille.

Ricœurin metaforateoria liittyy olennaisesti hänen käsitykseensä diskurssin luonteesta. Diskurssin osana metafora on väline, jolla viestitään tietystä kohteesta jotakin jollekin vastaanottajalle. Metafora ei kuitenkaan pelkisty pelkäksi viestin välittämiseksi, vaan sillä on diskurssin kokonaisuuden kannalta merkittävä rooli:

“It is as if metaphor gives a body, a contour, a face to discourse ... But how? It seems to me, it is in the moment of the emergence of a new meaning from the ruins of literal predication that imagination offers its specific mediation.”³⁰³

Metafora antaa hahmon koko diskurssille, sillä sen avaamien uusien merkitysten avulla siirrytään kirjaimellisten merkitysten tasolta luovalle imaginaation tasolle. Ricœurin filosofiassa imaginaatio on kielellistä, ei visuaalista, ja juuri siksi Ricœur Kearneyn mukaan korostaa imaginaation olevan merkittävä osa poeettista kieltä³⁰⁴. Imaginaatio, mielikuvitus, ei siis ole pelkästään mielen ja ajattelun tuote vaan poeettisen kielenkäytön tapahtuma. Kuten yllä oleva lainaus osoittaa, juuri metafora on esimerkki siitä kielen ”paikasta”, jossa imaginaatio toimii ja luo uusia merkityksiä. Metaforan välityksellä kielellinen imaginaatio luo uusia merkityksiä, aivan kuten kokonainen diskurssi avaa uuden tekstin maailman.

³⁰¹ *MV*, 193.

³⁰² *MV*, 86.

³⁰³ Ricœur 1991, 124.

³⁰⁴ Kearney 2004a, 38.

Kuten Ricœurin huomiot uskonnollisesta diskurssista ylipäättään, myös hänen teoriansa metaforasta liittyy vahvasti kysymykseen kielen viittaavuudesta. Ricœur jakaa referenssin käsitteen kahtia: hänen mukaansa metafora, kuten muukaan poeettinen kieli, ei viittaa todellisuuteen ”ensimmäisen asteen referenssin” tapaan eli osoittamalla yksinkertaisesti johonkin kielen ulkopuolisen todellisuuden oloon tai asiintilaan. Metaforista – tai poeettista – referenssiä Ricœur kutsuu ”toisen asteen referenssiksi”. Ensimmäisen asteen tapauksessa ilmaisun referentti voidaan ongelmitta osoittaa, mutta toisen asteen referenssin tapauksessa viittaussuhde on mutkikkaampi.³⁰⁵ Ensimmäisen asteen referenssi antaa kielellisen viestin vastaanottajalle suoraa, helposti todennettavissa olevaa informaatiota todellisuudesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että toisen asteen referenssin ilmauksilla, kuten metaforilla, ei olisi lainkaan informaatiosisältöä. Kuten yllä todettiin, myös poeettinen kieli, kuten metafora, luo nimittäin uutta ymmärrystä todellisuudesta.

Informaatio, jota metafora välittää, poikkeaa ensimmäisen asteen referenssin välittämästä informaatiosta. Ricœurin sanoin toisen asteen referenssi ei auta meitä näkemään *jotakin* vaan näkemään tietyn kohteen *jonakin* (*seeing as*).³⁰⁶ Ricœurin teoriaa metaforista uutta tietoa ja ymmärrystä luovina kielellisinä ilmauksina voikin havainnollistaa vertaamalla metaforia erilaisten mallien käyttöön luonnontieteissä. Luonnontieteissä mallit ovat heuristisia välineitä, joiden avulla pystytään kuvailemaan todellisuutta uudella tavalla. Poeettinen kieli toimii samoin, eli metaforilla on malleille tyypillinen heuristinen funktio: ne eivät kuvaa todellisuutta välittömästi ja suoriin ilmauksin, mutta niitä käytetään välineinä, joiden avulla lisätään ymmärrystämme todellisuudesta.³⁰⁷ Kuten metaforat, myöskään tieteelliset mallit eivät auta näkemään *jotakin* sellaisenaan, vaan tietyn kohteen *jonakin*³⁰⁸. Tieteellinen mallinnus, esimerkiksi tutkielmassa jo aiemmin esille tullut kuva prisman läpi kulkeutuvan valonsäteiden jakautumisesta spektriiksi³⁰⁹, esittää tietyn asiintilan uudessa valossa ja lisää näin ymmärrystämme todellisuudesta. Samoin metafora voi auttaa näkemään kohteensa uudesta näkökulmasta ja tuottaa näin uutta tietoa. Uskonnollisen diskurssin kontekstissa metaforan

³⁰⁵ *MV*, 220—221.

³⁰⁶ *MV*, 231.

³⁰⁷ Vikström 2000, 158—159. Vrt. *MV*, 241—242.

³⁰⁸ *MV*, 242—243.

³⁰⁹ Ks. tutkielman luku 4.3.

heuristista ja diskurssille hahmon antavaa luonnetta voisikin kuvailla seuraavasti: metaforan ”Jumala on isä” tehtävä ei ole ainoastaan kuvailla Jumalan ominaisuuksia vaan lisätä metaforan vastaanottajan ymmärrystä esimerkiksi Jumalan ja ihmisen suhteesta, luomisesta ja kolminaisuuden olemuksesta.

Ricœurin mukaan imaginaatio, kyky kuvitella uusia mahdollisuuksia, ilmenee poeettisessa kielenkäytössä. Käsitys kielestä luovan imaginaation toimimisen paikkana erottaa Ricœurin poeettista kieltä koskevat näkemykset klassisesta retoriikasta ja tuo imaginaation käsitteeseen uuden, kielellisen ulottuvuuden. Poeettisen kielen luovuus ei ole Ricœurin mukaan pelkkä kielen koristeellinen lisä tai osoitus puhujan subjektiivisesta tunnepurkauksesta. Luovuus on pikemminkin kyky venyttää totutun kielen rajoja ja siten ylittää myös oman jokapäiväisen maailmamme rajat.³¹⁰ Luova kieli, kuten metaforinen ilmaus, avaa siis uusia mahdollisia maailmoja³¹¹. Uskonnollisessa diskurssissa kertomuksen asuun puetuilla myyteillä on merkittävä uutta luova rooli. Seuraavassa luvussa siirryn tarkastelemaan kertomusta ja myyttiä uskonnollisen diskurssin osa-alueina.

5.4. Kertomus ja myytti

Luennossaan uskonnollisesta kielestä Ricœur käsittelee Raamatun sisältämiä uskonnollisen diskurssin lajeja. Diskurssilajien säännöt ja rakenteet vaikuttavat uskon kielellisen ilmaisuun. Toisin sanoen esimerkiksi hymnin ilmaisemaa uskomussisältöä ei voida erottaa kyseisen diskurssilajin muodosta. Tunnustuksen sisältö on aina kytköksissä muotoon, jolla se ilmaistaan.³¹² Tarkastelen tässä luvussa Ricœurin näkemyksiä kertomuksen roolista uskonnollisessa diskurssissa. Pohjustan käsittelyäni muutamilla yleisillä huomioilla kertomuksellisuudesta ja kertomuksen asemasta raamatullisena diskurssilajina. Siirryn sitten käsittelemään myyttiä yhtenä kertomuksen lajina. Tarkastelen Ricœurin näkemyksiä myytistä Kearneyn teoksen *On Paul Ricœur: The Owl of Minerva*³¹³ pohjalta.

Vikströmin mukaan Ricœurin kertomusta koskevien tutkimusten taustalla on oletus tekstin ja inhimillisen toiminnan yhtäläisyyksistä: Ricœur käsittelee tekstiä ja toimintaa toisiinsa

³¹⁰ Kearney 2004b, 124.

³¹¹ *MV*, 318.

³¹² Ricœur 1974, 75—76.

³¹³ Kearney 2004b.

verrattavina tulkintaa vaativina tapahtumina. Inhimillistä toimintaa voidaan tulkita samaan tapaan kuin tekstejä. Tekstin ja toiminnan vertaaminen toisiinsa perustuu käsitykselle, jonka mukaan sekä teksti- että tapahtumatulkintojen taustalla vaikuttavat tietyt kulttuurisidonnaiset säännöt ja normit, joita tulkinnassa on noudatettava. Jo pelkkä tapahtumien kuvaileminen saa kerronnallisen muodon, kun kuvailuissa on vastattava sellaisiin kysymyksiin kuin ”mitä?” ”miksi?”, ”kuka?” ja ”miten?”. Näin tapahtumille muodostuu kertomukselle ominainen juoni, ja niiden kulkua voidaan hahmotella kertomuksen asuun. Tapahtumien kuvailua kertomuksellistavat kulttuuriset tekijät ovat niitä, jotka mahdollistavat tukinnan ja ymmärtämisen ylipäättään.³¹⁴ Ricœurille tällaiset narratiiviset struktuurit ovat tapahtumien jäsentämisen ennakkoehto. Niiden voi tulkita olevan lähellä Gadamerin näkemystä tulkinnan taustalla vaikuttavasta esiyymmärryksestä³¹⁵: elinympäristömme mukaan määrittynyt tulkintahorisontti on edellytys sille, että voimme ylipäättään ymmärtää havaitsemiamme tapahtumia ja antaa niille merkityksen. Ricœurin filosofiassa juuri kerronnallisten elementtien hyödyntäminen on merkittävä kuvailun ja tulkinnan väline.

Raamatullisena diskurssilajina kertomuksella on tiukasti menneeseen aikaan sidottu luonne. Ricœurin mukaan tämä näkyy voimakkaasti esimerkiksi Tooran lineaarisesti etenevistä tapahtumista. Toora ei kuitenkaan kuvaa ainoastaan Israelin kansan historiaa vaan luo myös kristinuskon Jumalalle ajallista, historiallista hahmoa. Jumalan käsitteen ymmärtämiseksi on tärkeää ymmärtää, että jokainen Raamatun tapahtuma lisää jotakin uutta Jumalan käsitteeseen: luomiskertomuksen Jumalaan ei vielä sisälly samoja konnotaatioita kuin liiton Jumalaan, vaikka samasta jumalhahmosta onkin kysymys. Näin kertomukset eivät ole ainoastaan jumalauskon kohteen tekojen luettelointia, vaan itse Jumalan käsitteen ja sitä kautta koko kristillisen tunnustuksen rakentamista. Ricœurin mukaan Vanhan testamentin kertomuksissa Jumala esiintyy historian päähenkilönä. Tämä jumaluuden aspekti liittyy voimakkaasti kyseessä olevien tekstien rakenteeseen: kristilliselle tunnustukselle välttämätöntä pelastushistoriallista elementtiä ei voida erottaa Raamatun kertomusten narratiivisista rakenteista.³¹⁶

³¹⁴ Vikström 2000, 191—192.

³¹⁵ Ks. tutkielman luku 2.2.

³¹⁶ Ricœur 1974, 76—77.

Pellauerin Ricœur-tulkinnan mukaan Vanhan testamentin kertomusten Jumala on ennen kaikkia muistojen Jumala: hänestä puhutaan kolmannessa persoonassa yhtenä kertomuksen hahmona ja tapahtumien eteenpäin viejänä. Kertomusten Jumala ei ole kuitenkaan pelkästään menneisyyden toimija, vaan solmimalla sopimuksia ja antamalla lupauksia Jumala suuntautuu myös tulevaisuuteen.³¹⁷ Pelastushistoriasta tulee myös pelastustulevaisuutta. Vaikka nämä kertomukset edustavatkin Pellauerin mukaan alkuperäisimpiä kuvauksia Jumalasta³¹⁸, on syytä huomata, että Jumalan hahmo ei kuitenkaan palaudu pelkkiin kertomuksiin, vaan kaikki Raamatun diskurssilajit ovat osallisia siihen, minkälaiseksi Jumala kristinuskossa mielletään. Esimerkkinä mainittakoon evankeliumit: tutkielman edellisessä alaluvussa käsitelty Johanneksen evankeliumin alku osoittaa, millä tavalla kyseisen evankeliumin kristologia ja Sanan teologia ovat vaikuttaneet koko kristinuskon jumalakäsitteen sisältöön.

Raamatun kertomukset rakentavat kristinuskon jumalakäsitystä ja sitä uskomusten kokonaisuutta, jota kristitty tunnustaa. Samalla, kun uskonnolliset tekstit osallistuvat kristityn uskomusmaailman rakentamiseen, niillä on myös kristityn itseymmärrystä lisäävä tehtävä. Kearneyn mukaan kertomukset ovatkin aina yrityksiä ymmärtää historiaa tarinan keinoin³¹⁹. Raamatun kertomukset eivät kuitenkaan ole koko totuus kristinuskon kannalta tärkeistä kertomuksista, sillä kaikkia kertomuksia ei ole puettu muuttumattomaan kirjalliseen asuun. Esimerkiksi myyteillä on nimittäin narratiivinen struktuuri, mutta silti ne eivät aina ole eksplisiittisiä kertomuksia. Kearneyn mukaan myytti tarkoittaa Ricœurin filosofiassa ihmisyyhteisön symbolisia tapahtumia kuvaavaa kertomusta.³²⁰ Ne ovat narratiiviseen asuun puettuja käsitteellistyksiä ihmiselämästä. Ricœurin filosofiassa yksi merkittävimmistä myyteistä on koko synnin teologia pahuuden, väärin valintojen, syyllisyyden ja rangaistuksen teemoineen. Synnin teema esiintyy eksplisiittisen kertomuksen muodossa esimerkiksi Genesiksessä, ja sillä on merkittävä osa koko juutalais-kristillisessä kulttuurissa. Ricœur käsitteli synnin mytologiaa jo varhaisissa teoksissaan *Fallible Man* ja *Symbolism of Evil*.

Ricœurin mukaan symbolisia kertomuksia eli myyttejä löytyy jokaisen kulttuurin ytimeistä. Hänen mukaansa yksikään kulttuuri ei ole läpinäkyvä siinä mielessä, että sen käytännöt voitaisiin

³¹⁷ Pellauer 1981, 272—273. Vrt. Ricœur 1974, 77.

³¹⁸ Pellauer 1981, 272—273.

³¹⁹ Kearney 2004a, 69.

³²⁰ Kearney 2004a, 68.

palauttaa yhteisön näkyviin toimintoihin ja instituutioihin kuten politiikkaan, talouteen tai lakeihin. Näiden kulttuurin institutionaalisten rakenneosien taustalla vaikuttaa nimittäin kulttuurin myyttis-poeettinen *imaginaarinen ydin* (*imaginary nucleus*), jonka sisältö vaihtelee kulttuurista toiseen. Tuo ydin konstituoii niitä normeja, jotka ovat kyseiselle kulttuurille ominaisia.³²¹ Tämä selittää myös sen, miksi ydin ei ole meille läpinäkyvä: sen sisältöä ei voida kuvata objektiivisesti, sillä se vaikuttaa kaikkiin arvostelmiin, joita esitämme. Ihminen ei siis itse valitse myyttejä, jotka vaikuttavat hänen uskomustensa ja arvostelmiensa taustalla. Ricœurin näkemystä kulttuurin myyttis-poeettista ytimeä voidaankin löyhästi verrata Wittgensteinin käsitykseen maailmankuvan perustavimmista uskomuksista³²²: kuten perustavat uskomukset, myöskään myytit eivät ole eksplisiittisiä normeja tai tietoisesti valittujen uskomusten kuvauksia vaan perusta, jolle koko yhteisön normisto ja uskomusmaailma on rakennettu.

Ricœurin mukaan myytit vaihtelevat kulttuureittain, mutta monissa myyteissä on myös kulttuurien välistä ainesta. Ricœur vertaa myyttejä kieliin: yhteistä niille on, että molemmat sekä erottavat että yhdistävät ihmisiä. Tiettyyn kulttuuripiiriin tai kieliryhmään kuuluvat ihmiset puhuvat samaa kieltä ja jakavat tietyn mytologian, mutta eri kulttuuripiirien välillä kielet ja mytologiat vaihtelevat. Kuitenkin, samoin kuin kieliä voidaan kääntää, voidaan myös myyteille koettaa etsiä vastineita toisista kulttuureista. Esimerkiksi syntiinlankeemusmyytti sisältää Ricœurin mukaan monille eri kulttuureille yhteisiä piirteitä. Hän jättää kuitenkin avoimeksi kysymyksen myyttien universaalisuudesta³²³. Eri kulttuureilla voi olla siis jaettua mytologiaa, mutta Ricœur ei ota kantaa siihen, onko olemassa jotakin yleisinhimillistä taipumusta luoda yhteisölle tietynlaista mytologiaa, tai siihen, mitä edellytyksiä tietyn kulttuurin edustajalla on ymmärtää jonkin toisen kulttuurin mytologiaan kuuluvaa symboliikkaa.

Ricœurin mukaan myytit ovat osa poeettista kieltä samaan tapaan kuin metaforat³²⁴. Myytit kytkeytyvät voimakkaasti menneeseen, sillä niillä kuvaillaan useimmiten tietyn yhteisön symbolista historiaa, esimerkiksi juuri syntiinlankeemusta. Ricœurin mukaan myytti ei ole kuitenkaan pelkkää menneen kuvausta, sillä sille on ominaista sama semanttinen kekseliäisyys kuin muullekin poeettiselle kielelle. Samoin kuin metafora ei ole pelkkää kirjaimellisen ilmaisun

³²¹ Kearney 2004b, 117—118.

³²² Ks. tutkielman luku 4.4.

³²³ Kearney 2004b, 122—123.

³²⁴ Ks. Kearney 2004b.

koristelemista, ei myöskään myytti ole pelkkää nostalgiaa tai unohdetun maailman muistelemista.³²⁵ Päinvastoin myytti on elävä ja luova kielen tapahtuma. Ricœurin mukaan se voi poeettiselle kielelle tyypillisesti ylittää omat rajansa ja kantaa sisällään uusia mahdollisia maailmoja.

”The *mythos* of any community is the bearer of something which exceeds its own frontiers; it is the bearer of other possible worlds.”³²⁶

Nämä uudet mahdollisuudet ylittävät aktuaalisen maailmamme rajoitukset ja luovat siten uutta. Ricœurin mukaan hermeneutiikan tehtävä myyttien tulkinnassa onkin pyrkiä ymmärtämään myytin avaamia uusia mahdollisia maailmoja. Tämä onnistuu, kun hylätään pelkkään tekstin rakenteeseen tai toisaalta subjektiiviseen kokemukseen perustuva tulkintatapa ja otetaan tutkimuskohteeksi koko tekstin maailma.³²⁷

Hermeneuttinen myyttien tulkitseminen perustuu myytin symbolirakenteiden huomioon ottamiselle. Myyttejä ei voida tulkita kirjaimellisesti, sillä kirjaimellisella tulkinnalla menetetään se piilotettu symbolinen funktio, joka kullakin myytillä on. Ricœurin sanoin: jos tulkitsemme myytin kirjaimellisesti, tulkitsemme sen väärin.³²⁸ Jotta myytti voisi paljastaa jotakin kulttuurin syvärakenteista, on siihen siis suhtauduttava hermeneuttisella otteella. Ricœur peräänkuuluttaa myyttien merkityksen tunnustamista ja kritisoi teologi Rudolf Bultmannin esittämää vaadetta *myyttien purkamisesta (demythologization)* uskonnon tutkimuksessa. Bultmannin mukaan kristinuskossa keskeisintä ovat kristillisen tunnustuksen ydinkohdat, ja tästä syystä Raamatun tekstejä olisi luettava etsien tekstistä ainoastaan niiden puhdas teologinen ydinsisältö, johon myyttisillä kertomuksilla ei ole vaikutusta.³²⁹

Ricœur vastustaa myyteistä eroon pyrkivää tulkintatapaa. Hänen mukaansa Bultmann ei ole ymmärtänyt myyttien monimutkaista luonnetta: vaatiessaan esimerkiksi kolmeen osaan jaetun maailmakäsityksen (jako taivaaseen, maahan ja helvettiin) purkamista Bultmann käsittelee myyttiä ainoastaan kirjaimellisessa muodossa eikä suostu ymmärtämään sen symbolista

³²⁵ Kearney 2004b, 124.

³²⁶ Kearney 2004b, 123.

³²⁷ Kearney 2004b, 124—125

³²⁸ Kearney 2004b, 122.

³²⁹ Bultmann-kritiikistä ks. esim. *CI*, 381—401.

merkitystä, jolla voi olla tärkeä rooli kristityn tunnustuksessa. Myyttien symbolirakenteiden pitäminen kirjaimellisina merkityksinä johtaa Ricœurin mukaan siihen, että myytit ymmärretään konkreettisiksi uskomusrakennelmiksi eikä kulttuurin syvärakenteiden kuvastimiksi.³³⁰ Se, että uskontoon kuuluu tietty mytologia, ei siis tarkoita, että kyseinen mytologia olisi jonkinlainen ylimääräinen, taikauskoinen lisä uskonnon oppiin. Esimerkiksi kolmijakoinen todellisuuskäsitys ei välttämättä ole kristinuskon merkittävimpiä opinkappaleita, joka olisi syytä ymmärtää kirjaimellisesti, mutta tästä ei Ricœurin näkemystä noudattaen seuraa, että puhe maasta, taivaasta ja helvetistä olisi kristinuskossa lopetettava. Esimerkiksi helvetin symboliikka ja aiheen poeettinen käsittely voivat kenties lisätä kristityn ymmärrystä siitä, mitä synnistä johtuva Jumalasta erkaantuminen voi uskon opin mukaan tarkoittaa.

Ricœurin filosofiassa myyteillä on merkittävä rooli yksilön ja yhteisön itseymmärryksen kannalta. Myytit eivät kuitenkaan kerro meille suoraan jotakin itsestämme ja siitä kulttuurista, jossa elämme. Siksi myyttien tulkinnassa on Ricœurin mukaan ymmärrettävä, että kulttuurimme perustavimmat myytit eivät ole meille läpinäkyviä, vaan olemme aina kosketuksissa niihin välillisesti. Myytteihin on suhtauduttava kriittisesti ja niiden sidonnaisuus syntyänsä historiallis-kulttuuriseen ympäristöön on otettava huomioon.³³¹ Koska emme enää elä primitiivisessä kulttuurissa, jossa myytit olisivat meille välittömästi läsnä, joudumme ottamaan etäisyyttä myytteihin ymmärtääksemme, mitä ne meille tänä päivänä merkitsevät. Niihin suhtautuminen myytteihin voi olla Ricœurin mukaan vaarallistakin: hän näkee fasismissa, antisemitismissä ja rasismissa yhteyksiä eurooppalaisille mytologioille tyypillisten voiman ihannoimisen ja toisaalta uhraamisen ajatukselle perustuvan syntipukki- ja sijaiskärsijäsymboliikan kritiikittömään omaksumiseen.³³²

Kearney toteaa Ricœurin ajatuskulkuja seuraillen, että myytin tulkintaan ei riitä pelkästään epistemologinen tutkimusote, vaan myyttien merkityksiä on pystyttävä arvioimaan myös eettisesti.³³³ Myös uskontojen on tasapainoiltava tradition ja nykyhetken välillä, kun ne tulkitsevat myyttejään. Esimerkiksi Raamatun luomismyyttien vaikutusta ihmisten luontosuhteeseen on tulkittu eri aikoina hyvinkin erilaisilla tavoilla. Luomiskertomuksen puhe

³³⁰ Kearney 2004b, 122.

³³¹ Kearney 2004b, 120.

³³² Kearney 2004b, 119—120.

³³³ Kearney 2004a, 70.

ihmisestä luomakunnan vallitsijana³³⁴ voidaan nykyisenä ympäristö- ja ilmastokatastrofien aikana ymmärtää hyvin erilaisella tavalla kuin teollisen vallankumouksen aikakaudella.³³⁵ Poeettisena diskurssina myytti luo uutta ymmärrystä, mutta Kearneyn mukaan myytin sisältämät tulkintamahdollisuudet eivät rajoitu pelkästään tiedollisiin asioihin. Uudelleentulkitut myytit avaavat myös eettisiä näkökulmia, uusia oikeudenmukaisuuden mahdollisia maailmoja.³³⁶

Ricœurin ajattelua seuraillen Kearney näkee myyteissä sekä itseymmärryksen mahdollisuuksia että riskejä tradition väärintulkintaan. Kearney painottaa myyttien tulkinnassa kaksisuuntaista suhdetta traditioon: yhtäältä tulkinnan on ylitettävä konservatiivinen, kyseenalaistamaton suhde perinteeseen; toisaalta tulkinnan on varottava viemästä myyttien purkamista liian pitkälle.³³⁷ Traditiota ei toisin sanoen saa korottaa kaiken totuuden lähteeksi, mutta myöskään sen symbolista luonnetta ei pidä häivyttää siivoamalla siitä kaikki myyttinen aines pois. Kriittisyyden periaate myytin tulkinnassa pakottaa kyseenalaistamaan sekä tradition saneluvallan että myyttien mitätöimisen ideaalin.

Kearney tulkitsee Ricœurin kertomuksen hermeneutiikkaa niin, että kaikkien kertomusten ymmärtämisen edellytys on jatkuvan tulkinnan periaate. Hermeneutiikkaa tarvitaan paljastamaan myytin ilmeisen merkityksen takaa sen kätkeyt merkitykset. Kearneyn mukaan myyttiset kertomukset voivat paljastaa historiastamme asioita, jotka tähän asti ovat olleet meiltä piilossa. Kertaalleen esitetty tulkinta ei kuitenkaan riitä, vaan jokainen ihmisyhteisö joutuu etsimään myyteistä itselleen keskeisiä merkityksiä. Myytit on tulkittava kerta toisensa jälkeen uudestaan, sillä myytteihin nojaavaa traditiotakaan ei voida tarkastella historiattomassa tyhjiössä. Traditio itsessään on nimittäin luonteeltaan kertomus, jota ei voida erottaa historiallisesta ja sosiaalisesta kontekstistaan.³³⁸ Toisin sanoen tradition sisältämät myytit ovat syntyneet tietyssä historiallisessa tilanteessa, mutta syntyhetkensäkin jälkeen niihin ovat vaikuttaneet historian tapahtumat ja sosiaaliset ympäristöt, joissa niitä tulkitaan. Tästä syystä edellisten sukupolvien tulkinnat

³³⁴ 1. Moos. 1:28. ”Jumala siunasi heidät ja sanoi heille: ’Olkaa hedelmälliset, lisääntykää ja täyttäkää maa ja ottakaa se valtaanne. Vallitkaa meren kaloja, taivaan lintuja ja kaikkea, mikä maan päällä elää ja liikkuu.’”

³³⁵ Esimerkki MJ.

³³⁶ Kearney 2004a, 70.

³³⁷ Kearney 2004a, 68—69.

³³⁸ Kearney 2004a, 69—70.

kulttuurimme keskeisistä myyteistä eivät välttämättä sisällä kaikkea sitä ymmärrystä, johon myytin uudelleentulkinnalla olisi mahdollista päästä.

Kuten muidenkin tekstien tapauksessa, myös myyttien tulkitsemisessa on Ricœurin mukaan kyse luovasta toiminnasta. Myyttejä ei voida tulkita mielivaltaisesti, mutta jokaisen sukupolven on löydettävä myyteistä itselleen tärkeimmät merkitykset. Myyttien avaamia maailmoja tulkitsemalla ihmisille avautuu uusia mahdollisuuksia ymmärtää sekä ympäröivää maailmaa että itseään.³³⁹ Kun tasapainoillaan tradition omalakisouden vaalimisen ja luovan tulkinnan välillä, herää kuitenkin kysymys oikean tai toden tulkinnan mahdollisuudesta. Voimmeko ylipäättään puhua totuudesta uskonnollisen diskurssin ollessa kyseessä? Entä miksi juuri kieli on se elämänalue, jonka näkökulmasta Ricœur lähestyy uskoa? Tutkielmani seuraavassa alaluvussa pohdin, onko Ricœurin hermeneuttisen filosofian puitteissa mahdollista puhua tulkintojen totuudesta. Tarkastelen myös, johtaako Ricœurin tapa käsitellä uskontoa kielikysymyksenä fideistisiin ja relativistisiin johtopäätöksiin.

5.5. Usko, ymmärtäminen ja tulkintojen ristiriita

Ricœurin filosofia ponnistaa 1900-luvulla vallalla olleesta ajattelutavasta, jonka mukaan ihmiselämän ilmiöitä, kuten uskonnollista uskoa, tulee tarkastella ennen muuta kielen käyttöön liittyvinä kysymyksinä. Siinä, missä Wittgenstein pohtii uskon ilmenemistä uskomusväitteissä ja uskonnollisissa käsitteissä, Ricœur tutkii, millä tavalla usko esiintyy erilaisissa diskursseissa ja symbolirakennelmissa.

Tässä tutkielmani viimeisessä käsittelyluvussa tutkin, mitä Ricœurin hermeneutiikalle olennainen kielikeskeisyys merkitsee uskonnonfilosofialle, ja minkälaista käsitystä kristillisestä uskosta Ricœur itse edustaa. Tutkin myös, miten Ricœurin ajatus tulkintojen ristiriidasta suhtautuu kysymykseen uskonnollisten diskurssien tulkinnasta. Pohdin, jättääkö Ricœurin filosofia mahdollisuuksia uskonnollisen diskurssin ulkopuolelta esitettävälle uskon tulkitsemiselle ja arvioimiselle, vai onko Ricœurin uskontoa koskevan ajattelun lopputulos fideistinen.

³³⁹ Kearney 2004b, 125.

Ricœurin filosofiassa uskonnollisten diskurssien hermeneuttinen tulkitseminen on väline uskonnollisen uskon ymmärtämiseen. Diskurssin ja uskon suhde on Ricœurin filosofiassa kuitenkin epäselvä. Kyseenalaista on, saneleeko uskonnollinen diskurssi Ricœurin mukaan uskonnollisia käytäntöjä, vai onko uskonnollinen diskurssi ainoastaan uskomusten ja tapojen ilmaisemisen väline. Ei ole selvää, edeltääkö uskonnollinen kielenkäyttö Ricœurin mielestä uskonnollista kokemusta, ja redusoituuko usko näin pelkäksi tiettyjä käytäntöjä ja diskursseja harjoittaviin yhteisöihin sosiaalistuneisuudeksi.

Uskon ymmärtäminen on Ricœurin mukaan voimakkaasti kytköksissä uskonnollisiin diskursseihin. Ricœur on kiinnostunut uskon ilmenemismuodoista niin sanotuissa ensimmäisen asteen diskursseissa eli esimerkiksi Raamatun eri tekstilajeissa, rukouksissa ja saarnoissa. Ricœur pidättäytyy tutkimasta toisen asteen diskurssin uskomusväitteitä, jotka taas ovat Wittgensteinin uskonnollista kieltä koskevan filosofian ytimessä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Ricœur kieltäytyisi täysin ottamasta kantaa itse uskoa koskeviin kysymyksiin.

Ricœurin käsitys uskosta ja epäuskosta pohjautuu *uskonnon (religion)* ja *uskon (faith)* väliseen erotteluun. Uskontoa Ricœur pitää primitiivisenä elämäalueena, joka perustuu syyllisyyden tunteelle ja turvan hakemiselle uskonnosta. Uskonto ruokkii ihmisissä rangaistuksen pelkoa ja sitä kautta hyvittämisen ja suojelun tarvetta. Ricœur antaa tunnustusta Nietzschen, Marxin ja Freudin ateistiselle uskontokritiikille, sillä he tarttuvat niihin uskonnon elementteihin, joita myös Ricœur itse pitää ongelmallisina. Uskonnon turmelee ajatus turvasta, jonka uskonto tarjoaa, kunhan uskova ensin myöntää syntisyytensä ja katumuksensa.³⁴⁰ Ricœurin mukaan ateistinen uskontokritiikki voi toimia siirtymävaiheena uskonnosta uskoon. Tällaisessa siirtymässä edetään epäilyksen kautta antautumaan uskon tarjoamalle lohdutukselle, jossa syyllisyyttä ei tarvitse enää hyvittää millään uskon ulkoisilla teoilla. Eteneminen kohti uskoa on samalla etenemistä kohti Jumalan rakkauden vastaanottamista: primitiivisestä uskonnosta ateismin kautta irtautuneen ihmisen ei enää jatkuvasti tarvitse kompensoida omaa syyllisyyttään toivoen, että pelastus toisi hänelle palkinnon uskosta.³⁴¹

³⁴⁰ *CI*, 440—441.

³⁴¹ *CI*, 464.

Uskosta puhuessaan Ricœur ei puhu yksittäisistä uskonnollisista uskomuksista kuten Jumalan olemassaolon puolustamisesta. Hänen uskosta käyttämänsä sana *faith* voidaankin kääntää myös *luottamukseksi*. Ricœurin näkemys uskonnollisesta uskosta lähestyy tutkielman luvussa 4.4. käsiteltyä wittgensteinilaista varmuutta tai Haaparannan ja Koskisen³⁴² esittelemää luottavaa uskoa, joka ei tyhjenny pelkkiin propositionaalsiin uskomuksiin. Usko kytkeytyy kokonaiseen elämänasenteeseen ja olemisen tapaan. Se ilmenee diskurssissa ja käytännöissä, jotka nojaavat tiettyyn käsitykseen Jumalasta, mutta usko ei ole pelkkiin oppeihin sitoutumista.

Ricœuria on kritisoitu siitä, että hänen näkemyksensä uskon luonteesta sivuuttaa uskon kognitiivisen sisällön ja siten mahdollisuuden keskustella uskonnollisten uskomusten oikeutuksesta. Uskonnollisen uskon luonnetta tutkiessaan myös Haaparanta ja Koskinen kiinnittävät huomiota tähän seikkaan: jos usko mielletään pelkäksi elämänasenteeksi, käytäntöjen kokonaisuudeksi tai luottamukseksi, mitä tapahtuu sellaiselle propositionaaliselle uskonnolle, *että Jumala on olemassa?*³⁴³

David Detmer kysyy, onko Ricœurin käsitys uskosta teistinen, vai onko Jumala Ricœurille pelkkä olemisen symboli. Detmerin mukaan usko ei nimittäin täytä kristillisen tunnustuksen tunnusmerkkejä, mikäli suhtautuminen kristinuskon peruspilareihin on samalla puhtaan symbolinen. Mikäli Ricœur taas myöntäisi uskonsa olevan teististä uskoa, hänen olisi vastattava evidentialistiseen haasteeseen uskon oikeutuksesta.³⁴⁴ Ricœur selvästi kiistää, että uskolle täytyisi etsiä perusteluita³⁴⁵. Jos usko kuitenkin redusoidaan pelkäksi psykologiseksi asenteeksi, jota ilmaistaan poeettisen kielen keinoin, sillä ei ole propositionaalista sisältöä, jonka oikeutuksesta voitaisiin keskustella. Tästä seuraa fideistinen ongelma: uskon sanotaan eroavan ateismista mutta sen sisältöä ei pueta uskomusväitteiksi. Uskova ei siis myönnä olevansa ateisti mutta ei myöskään pysty selittämään, mistä uskomuksista johtuen hänen elämänasenteensa poikkeaa ateismista. Näin hän tekee uskostaan keskustelemisen ja sen sisällön kritisoimisen mahdottomaksi, koska uskon ”salaisuuteen” on pääsy vain niillä, jotka itse ovat uskossa.

³⁴² Ks. Haaparanta & Koskinen 2009.

³⁴³ Haaparanta & Koskinen 2009, 261.

³⁴⁴ Detmer 1995, 488—489.

³⁴⁵ Ricœur 1995, 497.

Ricœurin harjoittaman uskonnollisen kielen tutkimuksen kantava periaate on, että uskonnollinen usko ja kokemus artikuloituvat diskurssissa, jota tutkimalla voidaan päästä käsiksi itse uskon ja uskonnollisen kokemuksen luonteeseen.³⁴⁶ Ricœurin mukaan kieli ei ole uskon ainoa ilmenemispaiikka³⁴⁷, mutta kielen tutkiminen on edellytys sille, että uskonnollista ilmiötä ylipäättään on mahdollista ymmärtää. Uskonnollisen diskurssin tehtävä ei myöskään ole pelkästään kuvata uskoa, vaan diskurssi myös synnyttää ja muokkaa uskoa. Ricœur kuvaa *Figuring the Sacred* -teoksen kieltä ja uskoa käsittelevässä esseessään ”Naming God” omaa suhtautumistaan uskonnolliseen diskurssiin seuraavasti.

”Few authors have the gift or the talent to write, ‘What I Believe’. Yet more than one listener to Christian preaching may stand ready to describe the ways they understand what they have heard. I am one of these listeners.”³⁴⁸

Ricœur kertoo olevansa uskonnollisen diskurssin kuuntelija. Heideggeria mukailleen hän toteaa kuuntelevan vastaanottajan roolin olevan ihmisen ensisijainen olemisen tapa maailmassa. Tulkitseva toiminta on mahdollista vasta viestin, kuten Jumalan sanan, vastaanottamisen jälkeen.³⁴⁹ Uskonnollisen diskurssin kuuntelemisesta Ricœur ottaa esimerkikseen saarnan: hän tulkitsee kristillistä julistusta sen sijaan, että tuottaisi sitä itse kuvailemalla omia kokemuksiaan ja uskomuksiaan.³⁵⁰ Saarna on kiinnostava esimerkki hermeneuttisen tulkinnan kohteeksi otettavasta uskonnollisesta diskurssista, sillä se on itsessään yksi uskonnollisen diskurssin osa-alue mutta sisältää samalla jo muista diskursseista tulkitsemalla suodatettua ainesta. Saarnaava julistus herättää eloon Raamatun diskursseja soveltamalla esimerkiksi tiettyjä kertomuksia kirkkovuoden kiertoon ja ajankohtaisiin tapahtumiin. Se myös puhuu uskonnollisesta kokemuksesta ja auttaa kuulijaansa tulkitsemaan omia kokemuksiaan. Saarna on tulkinnan tulos, mutta sitä myös tulkitaan. Se sekä voimistaa uskoa kuulijoissaan että tulkitsee jo olemassa olevia kristillisiä diskursseja.

Ricœur ottaa voimakkaasti kantaa uskonnollisten tekstien rooliin uskossa. Hänen mukaansa tietyt tekstit, kuten Raamatun kertomukset, mahdollistavat kristinuskolle ominaiset Jumalasta puhumisen tavat. Kun Raamatun diskurssit mainitsevat Jumalan erilaisissa yhteyksissä, ne

³⁴⁶ Ricœur 1974, 71.

³⁴⁷ Ricœur 1974, 71; *FS*, 218.

³⁴⁸ *FS*, 217.

³⁴⁹ *CI*, 449—451.

³⁵⁰ *FS*, 217.

samalla määrittävät, millä tavalla Jumalasta puhutaan esimerkiksi saarnoissa. Uskonnollisessa puheessa Jumalan nimeäminen noudattelee siis niitä kaavoja, jotka ovat jo olemassa jossakin alkuperäisemmässä diskurssissa.³⁵¹ Nostaessaan uskonnollisen diskurssin ja etenkin tekstit näin merkittävään rooliin uskonnossa Ricœur korostaa samalla kristillisen uskon teksteistä riippuvaista luonnetta. Itse asiassa koko Jumalan käsitteen käyttäminen omasta uskosta puhuttaessa on hänen mukaansa mahdollista siksi, että tekstit, joiden sisältöä uskovalle on saarnattu, mainitsevat Jumalan:

”I can name God in my faith because the texts preached to me have already named God.”³⁵²

Näin jumalausko ei ole Ricœurille sisäsyntyistä vaan uskonnolliseen diskurssiin kasvamisen tulos. Ricœurin mukaan kieli on uskonnollisen kokemuksen merkittävä elementti, sillä kielen avulla uskonnollisten kokemusten tiedollista, käytännöllistä ja emotionaalista sisältöä artikuloidaan ymmärrettävään muotoon. Kristinuskon muodostumisessa, opettamisessa ja tulkinnassa tekstit ovat keskeisellä sijalla, ja kristinuskko erottuukin monista muista uskomusperinteistä juuri tekstikeskeisyytensä vuoksi. Kristinuskkoa voi näin Ricœuria seurailleen hyvällä syyllä nimittää *kirjanuskoksi* (*biblical faith*).³⁵³

Uskonnollisen diskurssin avulla ihminen jäsentää omia kokemuksiaan ja uskomuksiaan: tietty kokemus selitetään Jumalan läsnäoloksi, jos ihminen on kasvanut kielellisessä ympäristössä, jossa esimerkiksi turvallisuuden, ylevyyden tai luottamuksen kokemukset tulkitaan Jumalan aikaansaannoksiksi.³⁵⁴ Tuleeko Ricœur painottaessaan diskurssin merkitystä uskon jäsentämisessä siten väittääneeksi, että uskonnollisen ilmiön ymmärtämisessä kieli käy itse uskon edellä? Jos hyväksytään Ricœurin kanta, jonka mukaan uskonnolliset diskurssit mahdollistavat tiettyjen kokemusten käsitteellistämisen uskonnollisiksi, voidaanko uskoa enää pitää minään muuna kuin sosiaalistumisena uskonnolliseen kielenkäyttöön?

Ricœur kysyy myös itseltään, asettuvatko tekstit hänen ajattelunsa hierarkiassa elämää korkeammalle. Hän havaitsee uskonnollista kieltä koskeissa kannoissaan riskin siihen, että usko ymmärretään pelkäksi kielikysymykseksi ja uskossa eläminen eräänlaiseksi

³⁵¹ *FS*, 218.

³⁵² *FS*, 218.

³⁵³ *FS*, 218.

³⁵⁴ Esimerkki MJ.

kirjanoppineisuudeksi.³⁵⁵ Diskursiivinen uskontokäsitys mahdollistaa sen, että uskolta katoaa paitsi kognitiivinen myös kokemuksellinen sisältö. Jos uskoa käsitellään ensisijaisesti kielellisenä kysymyksenä, se toisin sanoen relativisoituu. Uskonkysymykset redusoituvat kysymyksiksi siitä, minkälaiseen kulttuuripiiriin ja kieliympäristöön ihminen on kasvanut, ja tällöin uskon totuudet ovat niitä, joita kukin ihmisyyhteisö on oman diskurssinsa perusteella ajautunut pitämään oikeina. Päättykö Ricœur siis kannattamaan näkemystä, jonka mukaan uskonnot voidaan redusoida wittgensteinilaisittain ilmaistuna erilaisten kielipelien pelaamiseksi?

Ricœur haluaa muistuttaa, että sen lisäksi, että uskonnollinen diskurssi on uskoa jäsentävää ja konstituovaa, se on myös referentiaalista eli viittaa joihinkin itsensä ulkopuolisiin seikkoihin. Uskon ja kielen suhdetta ei voida kuitenkaan selittää yksiselitteisellä viittaussuhteella, jossa uskonnollisen diskurssin ilmaukset osoittaisivat yksiselitteisesti joihinkin tiettyihin kielen ulkoisen todellisuuden empiirisesti havaittaviin ilmiöihin.³⁵⁶ Tämä huomio käy yksiin Ricœurin koko kielikäsitteen kanssa: uskonnollinen kieli, jota voidaan tutkia yhtenä poettisen kielen varianteista, viittaa itsensä ulkopuolelle niin sanotun toisen asteen referenssin tapaan. Ja koska uskonnollisen kielen kohteita ei voi yksiselitteisesti osoittaa, ei myöskään uskonnollisen ilmaisun totuus selviä empiirisellä testaamisella. Uskonnollisen diskurssin totuus on luonteeltaan manifestoituvaa, ei verifioituvaa.³⁵⁷ Ricœurin mukaan uskonnollisen kielen referentiaalisuuden takaa kuitenkin se, että uskonnollisilla ilmauksilla on aihe. Diskurssitapahtumassa (sekä suullisessa että kirjoitetussa) joku sanoo jollekulle jotakin *jostakin*, ja se että diskurssi puhuu *jostakin (about something)*, tekee siitä referentiaalista.³⁵⁸ Jumalapuhe ei siis luo kokemusta, vaan puheella on kohde ainakin puhujan kokemuksissa ja uskomuksissa. Kokemus Jumalasta ei näin ollen synny vasta tekstissä tai puhetilanteessa, vaan teksti tai puhetilanne viittaa kokemukseen ja jäsentää sitä erityisen uskonnollisen käsitteistön avulla.³⁵⁹

³⁵⁵ FS, 218—219.

³⁵⁶ Uskonnollisen kielen esittävydestä ks. esim. Kirjavainen 2003.

³⁵⁷ Ks. tutkielman luvut 2.2. ja 5.2.

³⁵⁸ FS, 220.

³⁵⁹ Ricœurin näkemystä uskonnollisen kielen, ja etenkin metaforan, referentiaalisuudesta on tutkinut muun muassa Janet Soskice teoksessaan *Metaphor and Religious Language*. Soskice kehittää Ricœurin metaforateoriaa viemällä sitä teologisen realismin suuntaan. Teoriallaan metaforan referenssistä hän pyrkii oikeuttamaan teistisen jumalapuheen. Soskicen mukaan uskonnollisella metaforalla on referentti samalla tavalla kuin tieteellisellä mallillakin. Vaikka tieteelliset mallit eivät kuvaa todellisuutta *an sich*, niiden oletetaan kuitenkin puhuvan *jostakin*. Tieteellisen tiedon kumulatiivisuus ja toimivuus on mahdollista vain, mikäli mallien oletetaan viittaavan

Vaikka jumalapuheella olisikin Ricœurin mukaan referentti, ei hänen filosofiansa täysin välttä relativismin ja fideismin ongelmaa. Jos Ricœur nimittäin päätyy käsittelemään uskoa kielellisenä kysymyksenä mutta toteaa kuitenkin, että uskonnollisella kielellä on viittauskohteensa uskonnollisissa kokemuksissa, mitä tapahtuu ateistin mahdollisuuksille operoida uskonnollisella käsitteistöllä ja ymmärtää uskonnollista diskurssia? Ricœur myöntää, että hänen filosofiassaan kykyä ymmärtää uskonnollista diskurssia ei voida erottaa kokonaan itse uskosta. Hän toteaa filosofiansa johtavan uskon ja ymmärtämisen kehään, jossa usko ja ymmärtäminen edellyttävät toinen toisiaan. Jotta hän voisi kyllin hyvin ymmärtää uskonnollista diskurssia, hänen on ainakin jollakin tasolla uskottava diskurssin viittauskohteisiin – kuten Jumalaan. Ja jotta hän voisi uskoa, hänen on ymmärrettävä, mistä uskonnollinen diskurssi puhuu.³⁶⁰ Ricœur näyttää myöntävän, että uskon ymmärtäminen vaatii tiettyihin uskon perustotuuksiin sitoutumista. Tällaisia lienevät esimerkiksi usko Jumalan olemassaoloon.³⁶¹ Näin Ricœurin ajattelu lähestyy wittgensteinilaista uskonfilosofiaa kahdella tavalla: Ricœurin tapa painottaa uskonnollisen diskurssin merkitystä vie hänen kantansa lähelle toisaalta niin sanottua kielipelirelativismia, toisaalta wittgensteinilaista fideismiä, jonka mukaan ihmisen on kuuluttava uskonnolliseen elämänmuotoon, mikäli haluaa ymmärtää uskonnollista uskoa ja sen käytäntöjä.³⁶²

Koska Ricœur käsittelee uskonnollisia diskursseja hermeneuttisen tulkinnan keinoin, hänen filosofiastaan nousee esiin myös kysymys tulkintojen oikeellisuudesta. Tulkinnat uskonnollisista teksteistä ja puheista päätyvät esittämään opillisia väitteitä, jotka koskevat uskoa ja sen kohteita. Hermeneuttisen filosofian menetelmin harjoitettava uskonnollisen kielen tutkimus pyrkii nimittäin suodattamaan teksteistä esiin niiden ydinaineksen³⁶³ ja annin kristilliselle tunnustukselle. Ricœurin uskontokäsitys ei mahdollista kriittistä keskustelua yksittäisistä

todellisuuteen eikä pelkää tiedeyhteisön sisäiseen diskurssiin. Samalla tavalla uskonnolliset metaforat viittaavat itsensä ulkopuolelle muun muassa historiallisiin tapahtumiin ja kokemuksiin. Soskice ei pysty kuitenkaan täysin ohittamaan merkittävää ongelmaa, jonka hänen näkemyksensä metaforien referentiaalisuudesta kohtaa. Hänen teorianensa ajautuu nimittäin samaan ongelmaan kuin monet muut käsityksen uskonnollisesta diskurssista: uskonnollinen diskurssi näyttää olevan ainoastaan tietyn yhteisön tapa käsitteellistää todellisuutta. Soskicen molemmat argumentit jumalapuheen referentiaalisuuden puolesta ovat uskottavia ainoastaan kontekstissa, jossa uskonnollisen metaforan vastaanottaja itse hyväksyy esimerkiksi Siinain tapahtumien olevan osoitus Jumalan toiminnasta tai yhteisössään arvostetussa asemassa olevan henkilön todistuksen rukouksen parantavasta voimasta todella olevan totta. Soskice 1985, 132–148.

³⁶⁰ *FS*, 217.

³⁶¹ Ks. Haaparanta & Koskinen 2009.

³⁶² Ks. tutkielman luku 4.4.

³⁶³ Ks. tutkielman luku 5.3.

uskomuksista, ja korostamalla uskon merkitystä tulkinnan ja ymmärtämisen kysymyksissä Ricœur päätyy fideistisesti vihjaamaan, että uskonnollista diskurssia voisi tulkita oikein vain sen sisältä käsin.

Kaikille teologeille ja uskonnonfilosofoille kieliyhteisön sisäisyyttä korostava fideismi ei ole ongelma, vaan jotkut jopa vaalivat sitä. Vikström mainitsee tällaisesta ajattelutavasta esimerkkinä niin sanotun New Yale -koulukunnan, jossa korostetaan kunkin tradition sisältä kumpuavia menetelmiä uskonnon tutkimuksessa. Tätä ajattelutapaa on edustanut muiden muassa George Lindbeck, jonka mukaan jokainen uskomusperinne muodostaa oman kokonaisuutensa, ja näin ollen uskonnollisia traditioita voidaan ymmärtää ainoastaan kunkin tradition sisällä.³⁶⁴ Myöskään Ricœur ei näe syytä välttää anselmilaista *credo ut intelligam* -ajatusta³⁶⁵, sillä hänen käsityksensä uskon ja ymmärtämisen suhteesta on kehämäinen: molemmat auttavat toisiaan eteenpäin.³⁶⁶ Vaikka Ricœurin filosofia ei täysin välty fideismiltä ja relativismilta, hänen hermeneuttinen filosofiansa tarjoaa kuitenkin mahdollisuuksia fideismin ja relativismin ongelman lieventämiseen.

Ricœurin hermeneutiikan kulmakivi on tulkintaristiriitojen hyväksyminen. Vikströmin mukaan Ricœur pyrkii sekä fenomenologis-eksistentiaalisen että metodologisen hermeneutiikan perillisenä rakentamaan siltaa olemisen arvoituksellisuuden ja rationaalisen ajattelun välille. Uskonnollisten kysymysten alueella hermeneutiikka joutuu äärimmäisen kysymyksen äärelle: miten on mahdollista puolustaa Jumalan ja ihmisen tutkimattomuutta mutta nojata samalla rationaaliseen ajatteluun ja systemaattisiin tulkintamenetelmiin? Vastauksena kysymykseen Vikström ehdottaa Ricœurin filosofiaa läpileikkaavaa ajatusta, jonka mukaan tulkinta on jatkuva prosessi ilman päätepistettä.³⁶⁷

Hermeneutiikan tehtävä ei ole etsiä lopullisia vastauksia esimerkiksi Jumalan olemuksen tai ihmisen pahuuden kysymyksiin, mutta hermeneutiikka voi silti sanoa jotakin pätevää uskosta ja sen kohteista. Jatkuvan tulkinnan prosessissa erilaiset tulkinnat joutuvat toistuvasti

³⁶⁴ Vikström 2003, 201—202.

³⁶⁵ Ricœurin toteamus muistuttaa etäisesti Anselm Canterburylaisen *credo ut intelligam* -ajatusta. Etsiessään järkipäisiä perusteluita uskolle Anselm päätyi siihen, että voidakseen ymmärtää kristillistä uskoa hänen on ensin uskottava vakaasti sen totuuteen. Uskosta ja ymmärtämisestä Anselmilla ks. esim. Williams 2013.

³⁶⁶ *FS*, 217.

³⁶⁷ Vikström 2003, 190—192.

törmäyskurssille keskenään. Ristiriitatilanteet eivät Vikströmin mukaan ole Ricœurille kuitenkaan keskustelun loppumisen hetkiä, vaan tulkintaperspektiivejään vertailemalla ihmiset voivat kehittää ymmärrystään.³⁶⁸ Kearneyn mukaan tulkintaristiriidan hermeneutiikan taustalla vaikuttaa Ricœurin ihmiskäsitys. Historiallisina olentoina ihmisten on myönnettävä rajallisuutensa ja luovuttava lopullisen totuuden ajatuksesta. Absoluuttisen totuuden mahdottomuudesta seuraa se, että tulkintaristiriidat ovat ratkaisemattomia.³⁶⁹ Kun luovutaan absoluuttisen totuuden ideaalista, joudutaan tekemisiin ainakin lievien fideististen ja relativististen ongelmien kanssa. Samalla jatkuvan tulkinnan periaate pakottaa kuitenkin arvioimaan jokaista tulkintaa aina uudelleen – olivat tulkinnat kuinka suhteellisia tahansa.

Jatkuvan tulkinnan periaatteen ansiosta Ricœurin filosofia ei ajaudu totaaliseen anarkismiin, jossa keskustelu tulkinnoista kävisi mahdottomaksi. Vikströmin mukaan Ricœurin hermeneutiikan ongelmana voidaan kuitenkin pitää sitä, ettei hänen tulkintojen ristiriidalle pohjautuva teoriansa tarjoa varmoja keinoja uskomusten ja tulkintojen arvottavaan vertailuun. Totuuden absoluuttisuuden kieltämisen käänköpuolena on se, että joudutaan ratkomaan relativistisia ongelmia. Vikström tulkitseekin Ricœurin luottavan vakaasti yhteisöjen kykyyn korjata tulkintoja.³⁷⁰

Ricœurin uskonnollista diskurssia koskevien näkemysten etuna voidaan pitää sitä, että huolimatta lievistä fideismin ja relativismin ongelmista Ricœurin hermeneuttinen filosofia perustuu jatkuvalle tulkintojen korjaamiselle ja kielen julkisuuden periaatteelle.³⁷¹ Vaikka jollakin tulkintayhteisön osapuolella saattaisi olla läheisempi suhde tulkinnan kohteeseen – kuten uskoon – on kieli kuitenkin kaikille keskustelun osapuolille yhteinen perusta, jolta edetä kohti parempaa ymmärrystä ihmisestä ja ympäröivästä maailmasta.

³⁶⁸ Vikström 2003, 192.

³⁶⁹ Kearney 2004a, 29.

³⁷⁰ Vikström 2003, 194.

³⁷¹ Kielen julkisuutta uskonnollisen kielen tutkimisessa on korostanut esimerkiksi Ricœurin filosofiasta paljon vaikutteita saaneen niin sanotun Chicago-koulukunnan johtohahmo David Tracy. Tracyn mukaan teologian on analysoitava kristillisen perinteen ja ihmisten yleisten kokemusten ja kielten suhdetta. Vaikka katsomukselliset perinteet poikkeavat toisistaan, kielen julkisuus mahdollistaa vuoropuhelun eri traditioiden välillä. Vikström tulkitsee Tracyn kannan olevan lähellä Phillipsin näkemystä kielipeliä avoimuudesta sekä Wittgensteinin ajatusta kielen julkisuudesta. Vikström 2003, 202—203.

6. Yhteenveto

Tässä tutkielmassa on selvitetty, minkälaista käsitystä uskonnollisesta kielestä Ludwig Wittgenstein ja Paul Ricœur edustavat. Lisäksi on pohdittu, minkälaisia fideistisiä ja sitä kautta relativistisia johtopäätöksiä näiden kahden filosofin ajatuksista on mahdollista tehdä.

Wittgenstein ja Ricœur eivät käsittele uskon asioita, kuten Jumalan olemassaoloa, metafyyysisinä kysymyksinä. He eivät esitä argumentteja tiettyjen uskonnollisten uskomusten puolesta tai niitä vastaan, vaan molempien filosofiassa usko näyttäytyy ensisijaisesti kielenkäyttöä koskevana ongelmana. Heille on yhteistä kielen konstruktioluonteen korostaminen: kummallekin kieli on tietyn ihmisyhteisön tapojen, käytäntöjen, uskomusten ja asenteiden kuvastin. Sen enempiä Wittgensteinille kuin Ricœurillekaan kielen ja sen ulkopuolisen todellisuuden raja ei kuitenkaan ole selvä eikä niiden välinen suhde yksisuuntainen.

Wittgensteinin ja Ricœurin filosofiassa kieli ja kokemus ovat kietoutuneet toisiinsa. Esimerkiksi mystiset kokemukset tulkitaan uskonnollisiksi, koska uskonnollinen kieli antaa mahdollisuuksia näiden kokemusten käsitteellistämiseen ja ymmärtämiseen. Myös uskonnolliset uskomukset ovat vahvasti sidoksissa ihmisyhteisön kielelliseen perimään kuten myytteihin, metaforiin ja esimerkiksi tämän- ja tuonpuoleisen välisiin käsitteellisiin erotteluihin. Ihmisten kokemukset pakottavat kielen kuvailemaan pyhyden ja johdatuksen kokemuksia tietyllä tavalla. Samaan aikaan kuvailuun ja käsitteellistämiseen valjastettu kieli kuitenkin selittää ja ymmärtää kokemusta muodostaen siitä uusia tulkintoja. Näin ollen kieli sekä kuvailee että luo fyysistä, psyykkistä ja sosiaalista todellisuutta ympärillämme.

Kielen ja todellisuuden yhteenkietoutuneisuudesta koituu kaksi ongelmaa. Ensimmäistä niistä kutsun relativistiseksi ongelmaksi. Se seuraa ajatuksesta, jonka mukaan kieli luo todellisuutta. Tämän ajatuksen hyväksyessämme joudumme myöntämään sen, että todellisuus on sellainen, millaiseksi kukin kieliyhteisö sen mieltää: yksi kieliyhteisö puhuu kolminaisuudesta, toinen Dharmasta, ja kolmannen sanakirjaan ei kuulu kumpikaan. Koska tavat puhua maailmasta ovat kuitenkin aina sosiaalisen konstruktion tulos, ei voida objektiivisesti määrittellä, mikä yhteisö kuvaa todellisuutta parhaiten ja luotettavimmin. Kukin nimittäin määrittää omat totuuden, oikeuttamisen ja arvottamisen kriteerinsä itse.

Jos palautamme uskonnollisten väitteiden totuuden ja oikeutuksen kysymykset koskemaan kieliyhteisön sisäistä merkityksenantoa, joudumme tekemisiin toisen – eli fideistisen – ongelman kanssa. Fideismiin ajaututaan, kun uskoa koskeva keskustelu mielletään kunkin uskonnollisen yhteisön yksinoikeudeksi. Jos pelkästään yhteisön sisäisen merkityksenannon ajatellaan määrittävän sitä, kuinka rationaalista, oikeutettua ja totta uskonnollinen kieli on, joudutaan luopumaan kriittisestä, eri ihmisryhmien välisestä uskontokeskustelusta. Mikäli yhteistä rationaalisen keskustelun maaperää ei eri kieliyhteisöjen välillä ole, ei uskoa ole mahdollista arvioida tai kritisoida sen ulkopuolelta käsin. Lopputuloksena on maltillinen fideismi, jossa ei radikaalille fideismille tyypillisesti heittäydytä totaaliseen irrationalismiin mutta kielletään kuitenkin uskon ulkoisen arvioinnin ja kritiikin mielekkyys.

Maltillisenkin fideismin tai relativismin hyväksyminen voi johtaa siihen, että uskonnolliset yhteisöt kääntyvät uskontokeskustelussa sisäänpäin. Niin Wittgensteinin kuin Ricœurinkaan ajattelu ei säästy uskon sisäisyyden korostamiselta, mutta molempien filosofiasta voidaan etsiä helpotusta tähän ongelmaan. Vaikka heidän ajattelussaan kieli ja todellisuus muodostavat vuorovaikutteisen kehän, esiintyy kummankin filosofin teksteissä ajatus kielen julkisuudesta. Kieli ja maailma vaikuttavat toisiinsa, mutta kielet eivät kuitenkaan ole suljettuja systeemeitä. Ihminen osallistuu jatkuvasti moniin erilaisiin kielipeleihin ja diskursseihin, mikä mahdollistaa myös eri elämänpiirien välisen vuoropuhelun.

Wittgenstein ja Ricœur eivät avoimesti puolla relativistisia fideististä käsitystä uskosta ja sen kielellisestä ilmaisusta. He eivät myöskään antaudu anarkistiseen relativismiin, joka kieltäisi kokonaan mahdollisuuden arvioida kriittisesti eri yhteisöjen käytäntöjä tai uskomuksia. Nähdäkseni Wittgensteinin ja Ricœurin filosofian suhde näihin kantoihin selittyikin metafilosofisilla seikoilla. Kun filosofian tekemisen lähtökohdaksi otetaan tutkittavan kohteen ilmeneminen ihmisten kielenkäytössä, joudutaan myös myöntämään kielellisen ilmaisun rajallisuudet. Kielenkäyttöä tutkiva filosofia ei enää pyri etsimään vastauksia esimerkiksi siihen, mitä Jumalan olemassaolo *todella* tarkoittaa. Filosofian menetelmäksi riittää sen tutkiminen, millä tavalla ihmiset Jumalan olemassaolosta puhuvat. Uskonnollisen uskon merkitys löytyy tutkimalla ihmisten kieltä ja käytäntöjä eikä ihmisestä riippumattoman absoluuttisen totuuden tavoittelusta. Wittgensteinin ja Ricœurin filosofian ajautuminen relativistisiin ja fideistisiin

ongelmiin palautuu lopulta käsityksiin filosofian tehtävästä. Molemmille ajattelijoille filosofia on toimintaa, jonka ei pidä etsiä lopullisia ratkaisuja esimerkiksi uskon kysymyksiin vaan toimia jatkuvasti kohti parempaa ymmärrystä ihmisestä ja maailmasta.

Tutkielmassa käsitellyt ongelmat ovat kiinnostaneet filosofien lisäksi myös teologeja ja uskontotieteilijöitä. Näkemyksille kielen ja uskon suhteesta löytynee sovellusala ainakin eksegetiikasta ja käytännöllisestä teologiasta. Myös kognitiivisen uskontotieteen ja uskontoantropologian piirissä olisi mahdollista hyödyntää uskon kielellistä ilmaisua koskevaa tutkimusta. Wittgensteinin ja Ricœurin uskonnonfilosofian ansio on uskon ja kielen monisyisen suhteen huomioiminen: molempien filosofiassa kieli ja usko rakentavat ja muokkaavat toinen toisiaan.

Kieleen keskittyminen on hedelmällinen mutta ei riittävä lähestymistapa uskon tutkimiseen. Kielifilosofisten ja hermeneuttisten menetelmien kääntöpuolena on uskon redusoituminen pelkäksi kielipeliksi ja diskurssiksi. Koko uskonnollinen ilmiö ei kuitenkaan tyhjenny uskon kielellisiin ulottuvuuksiin. Mikäli uskonnonfilosofia haluaa toteuttaa ymmärrystä lisäävää tehtäväänsä, sen on otettava tutkimuksensa kohteeksi kielen lisäksi uskonnolliset käytännöt. Ja vaikka filosofien velvollisuus ei olisikaan tietyn maailmankatsomuksen puolesta propagoiminen, kriittisen tehtävänsä täyttääkseen heidän on pystyttävä arvioimaan myös itse uskonnollisen uskon oikeutusta.

Lähdeluettelo

Ludwig Wittgensteinin teokset

Tractatus Logico-Philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma. (Logisch-philosophische Abhandlung, 1921.) Suom. Nyman, Heikki. Porvoo: WSOY 1972. TLP

Filosofisia tutkimuksia. (Philosophische Untersuchungen, 1953.) Suom. Nyman, Heikki. Juva: WSOY 2001. PU

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Ed. By Barrett, Cyril. Oxford: Basil Blackwell 1966. LC

Zettel: Filosofisia katkelmia. (Zettel, 1967.) Suom. Nyman, Heikki. Juva: WSOY, 1978. Z

Varmuudesta. (Über Gewissheit – On Certainty 1969.) Suom. Nyman, Heikki. Juva: WSOY 1999. ÜG

Yleisiä huomautuksia. (Vermischte Bemerkungen, 1977.) Toim. Nyman, Heikki & von Wright, Georg Henrik. Suom. Nyman, Heikki. Porvoo: WSOY 1979. VB

Paul Ricœurin teokset

The Symbolism of Evil. (La Symbolique du Mal 1960.) Transl. by Buchanan, Emerson. Boston: Beacon Press 1967.

The Conflict of Interpretations: Essays in hermeneutics. (Le Conflit des interprétations: Essais d'hérméneutique 1969.) Ed. by Ihde, Don. Evanston: Northwestern University Press. 1974. CI

“Philosophy and religious language”. – *The Journal of Religion*, Vol. 54, No 1. Chicago: The University of Chicago Press 1974. 71—85.

The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language. (La Métaphore vive 1975.) Transl. by Czerny, Robert. London: Routledge & Kegan Paul Ltd 1978. MV

”Word, Polysemy, Metaphor: Creativity in Language”. – *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination.* Transl. by Pellauer, David. Ed. by Valdés, Mario J. Toronto: University of Toronto Press 1991. 65—85.

Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination. Transl. by Pellauer, David. Ed. by Wallace, Mark I. Minneapolis: Fortress Press 1995. *FS*

“Reply to David Detmer”. – *The Philosophy of Paul Ricœur. The Library of Living Philosophers Volume XXII*. Ed. by Hahn, Lewis Edwin. Peru: Open Court Trade and Academic Books 1995. 494—497.

Haastattelut

Kearney, Richard: “Myth as the Bearer of Possible Worlds”. – *On Paul Ricœur: The Owl of Minerva*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited 2004b. 117—125. Recorded in Paris in 1978. First published in *The Cranebug Journal*, Vol. 2. Nos 1 and 2, 1978.

Kearney, Richard: “The Creativity of Language”. – *On Paul Ricœur: The Owl of Minerva*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited 2004c. 127—143. Recorded in Paris in 1981. First Published in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.

Tutkimuskirjallisuus

Amesbury, Richard: "Fideism". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta, Edward N. Winter 2012 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fideism/>

Anderson, Katrina: "Rudolf Carnap's Pseudoproblems in Philosophy: The Case for Philosophy as Science". – *Malecater Journal of Philosophy*, Vol. 5 Iss. 1. 1994. <http://digitalcommons.malecater.edu/phil0/vol5/iss1/2>

Ayer, A. J.: *Wittgenstein*. London : Weidenfeld and Nicolson 1985.

Barrett, Cyril: “Preface”. – Wittgenstein, Ludwig: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. By Barrett, Cyril. Oxford: Basil Blackwell 1966. vii—viii.

Biletzki, Anat & Matar, Anat: "Ludwig Wittgenstein". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta, Edward N. Summer 2011 Edition <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/wittgenstein/>

Black, Max: *Models and Metaphors – Studies in Language and Philosophy*. London: Cornell University Press 1962.

Blundell, Boyd: *Paul Ricœur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington: Indiana University Press 2010.

Carnap, Rudolf: *Logical Structure of the World; Pseudoproblems in Philosophy. (Der Logische Aufbau der Welt, 1928.)* Transl. by George, Rolf A. London: Routledge & Kegan Paul 1967.

Creath, Richard: "Logical Empiricism". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta, Edward N. Spring 2013 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/logical-empiricism/>

Danhauer, Bernard & Pellauer, David: "Paul Ricœur". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta, Edward N. Summer 2011 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/ricoeur/>

Detmer, David: "Ricœur on Atheism: A Critique". – *The Philosophy of Paul Ricœur. The Library of Living Philosophers Volume XXII*. Ed. by Hahn, Lewis Edwin. Peru: Open Court Trade and Academic Books 1995. 477—493.

Fodor, James: *Christian Hermeneutics: Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*. Oxford: Oxford University Press 1995.

Forrest, Peter: "The Epistemology of Religion". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta, Edward N. Winter 2011 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/religion-epistemology/>

Haaparanta, Leila: "Wienin piirin filosofiakäsitys ja 'puhtaan ajattelun kaavakieli'". – *Wienin piiri*. Toim. Koskinen, Heikki J. & Niiniluoto, Ilkka. Helsinki: Gaudeamus 2002. 129—141.

Haaparanta, Leila: "Uskonnollinen kokemus". – *Uskonnonfilosofia*. Toim. Helenius, Timo; Koistinen, Timo & Pihlström, Sami. Vantaa: WSOY 2003. 268—290.

Haaparanta, Leila & Koskinen, Heikki J.: "Trust and Religious Belief". – *Pragmatist Perspectives. Acta Philosophica Fennica*, Vol. 86. Ed. by Pihlström, Sami & Rydenfelt, Henrik. Helsinki: The Philosophical Society of Finland 2009. 261—270.

Heinämaa, Sara: "Uskomisen ja luottamus: Kaksi tulkintaa maailmavarmuuden luonteesta". – *Tiede & Edistys* 2/2007. Helsinki: Tutkijaliitto 2007. 135—146.

Hintikka, Jaakko: "Language-games". – *Essays on Wittgenstein in honour of G. H. von Wright. Acta Philosophica Fennica* Vol. 28. Ed. by Hintikka, Jaakko. 105—125. Helsinki: The Philosophical Society of Finland 1976.

Ihde, Don: "Paul Ricœur's Place in the Hermeneutic Tradition". *The Philosophy of Paul Ricœur. The Library of Living Philosophers Volume XXII*. Ed. by Hahn, Lewis Edwin. Peru: Open Court Trade and Academic Books 1995. 59—70.

Järvenkylä, Joose: ”Kuinka maailmankuvaa muutetaan: Wittgenstein eräänlaisesta suostuttelusta”. – *Maailma*. Toim. Kotkavirta, Jussi; Moisiola, Olli-Pekka; Pihlström, Sami & Seinälä, Henna. Jyväskylä: SoPhi 2012. 101—109

Kannisto, Heikki: *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's Tractatus*. *Acta Philosophica Fennica* Vol. 40. Helsinki: Philosophical Society of Finland 1986.

Kearney, Richard: *On Paul Ricœur: The Owl of Minerva*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited 2004a.

Kirjavainen, Heikki: ”Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana”. – *Uskonnonfilosofia*. Toim. Helenius, Timo; Koistinen, Timo & Pihlström, Sami. Vantaa: WSOY 2003. 208—241.

Koistinen, Timo: ”Filosofinen teismi ja uskonnon Jumala”. – *Uskonnonfilosofia*. Toim. Helenius, Timo; Koistinen, Timo & Pihlström, Sami. Vantaa: WSOY 2003. 95—120.

Koistinen, Timo: ”Teologinen realismi ja wittgensteinilainen uskonnonfilosofia”. – *Teologinen aikakauskirja*, Vol. 117. Forssa: Teologinen Julkaisuseura ry 2012. 227—240.

Kuusela, Oskari: ”Wittgensteinin kielipillinen filosofia”. – *niin & näin* 3/1998. Eurooppalaisen filosofian seura 1998. 18—25. <http://netn.fi/sites/netn.fi/files/netn983-07.pdf>

Manninen, Juha: ”Uuden filosofisen liikkeen ja sen manifestin synty”. – *Wienin piiri*. Toim. Koskinen, Heikki J. & Niiniluoto, Ilkka. Helsinki: Gaudeamus 2002. 27—128.

Nielsen, Kai: ”Wittgensteinian Fideism”. – *Wittgensteinian Fideism?* Ed. by Nielsen, Kai and Phillips, D. Z. London: SCM Press 2005a. 21—38. First published in *Philosophy*, Vol. 42, No. 161. London: The Royal Institute of Philosophy 1967. 191—209

Nielsen, Kai: ”Wittgensteinian Fideism Revisited”. – *Wittgensteinian Fideism?* Ed. by Nielsen, Kai and Phillips, D. Z. London: SCM Press 2005b. 97—131.

Niiniluoto, Ilkka: ”Wienin piiri tutkimuksen kohteena”. – *Wienin piiri*. Toim. Koskinen, Heikki J. & Niiniluoto, Ilkka. Helsinki: Gaudeamus 2002. 9—26.

Niiniluoto, Ilkka: ”Ateismi”. – *Uskonnonfilosofia*. Toim. Helenius, Timo; Koistinen, Timo & Pihlström, Sami. Vantaa: WSOY 2003. 122—148.

Oesch, Erna: ”Hermeneutiikka tiedonalueiden järjestelmässä – ‘Sydämen sanasta’ ymmärtämisen kehälle”. – *Tulkinnasta toiseen*. Toim. Tontti, Jarkko. Tampere: Vastapaino 2005. 13—34.

Pellauer, David: ”Paul Ricœur on the Specificity of Religious Language”. – *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 3. Chicago: The University of Chicago Press 1981. 264—284.

Penelhum, Terence: "Fideism". – *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. by Quinn, Phillip L. & Taliaferro, Charles. Malden: Blackwell Publishing 1997. 376—382.

Phillips, D. Z.: "Wittgenstein and Religion: Some Fashionable Criticisms". – *Wittgensteinian Fideism?*. Ed. by Nielsen, Kai and Phillips, D. Z. London: SCM Press 2005. 39—52.

Pihlström, Sami: "Tieteen ja uskonnon käytännöt – relativismin ongelman äärellä". – *Uskonnonfilosofia*. Toim. Helenius, Timo; Koistinen, Timo & Pihlström, Sami. Vantaa: WSOY 2003. 149—179.

Plantiga, Alvin: "Reformed Epistemology". – *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. by Quinn, Phillip L. & Taliaferro, Charles. Malden: Blackwell Publishing 1997. 383—389.

Richards, I. E.: *The Philosophy of Rhetoric*. London: Oxford University Press 1936.

Schönbaumsfeld, Genia: "Worlds or words apart? Wittgenstein on understanding religious language". – *Wittgenstein and Reason*. Ed. by Preston, John. Hoboken: Wiley-Blackwell 2007. 65—83.

Schönbaumsfeld, Genia: "'Objectively there is no truth' – Wittgenstein and Kierkegaard on Religious Belief". – *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*. Ed. by Answald, Ulrich. Karlsruhe: Univestätsverlag Karlsruhe 2009. 131—148.

Soskice, Janet: *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press 1981.

Soskice, Janet: "Religious Language". – *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. by Quinn, Philip, and Taliaferro, Charles. Oxford: Blackwell Publishing Ltd 1997. 197—203.

Swoyer, Chris: "Relativism". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta, Edward N. Winter 2010 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/relativism/>

Szabados, Béla: "Wittgensteinian Fideism 1967—1989". – *Wittgensteinian Fideism?* Ed. by Nielsen, Kai and Phillips, D. Z. London: SCM Press 2005. 1—18.

Tontti, Jarkko: "Olemisen haaste: 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat". – *Tulkinnasta toiseen*. Toim. Tontti, Jarkko. Tampere: Vastapaino 2005. 50—81.

Työrinoja, Reijo: *Uskon kielioppi – Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Helsinki: Suomalaisen teologian kirjallisuusseura 1984.

Vikström, Björn: *Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse I Paul Ricœurs bibelhermeneutik*. Åbo: Åbo Akademis Förlag 2000.

Vikström, Björn: ”Usko ja ymmärtäminen: hermeneuttinen totuudenetsintä”. – *Uskonnonfilosofia*. Toim. Helenius, Timo; Koistinen, Timo & Pihlström, Sami. Vantaa: WSOY 2003. 180—205.

Von Wright, Georg Henrik: *Looginen empirismi. (Den Logiska Empirismen 1943.) – Logiikka ja humanismi*. Keuruu: Otava 1998.

Von Wright, Georg Henrik: ”Wittgenstein Varmuudesta.” – Wittgenstein, Ludwig: *Varmuudesta*. Juva: WSOY 1972. 11—30.