

Matti T. Amnell

Uskonto ilman uskontoa

*Radikaalin postmodernin
uskonnonfilosofian haaste*

Esitetään Helsingin yliopiston humanistisen tiedekunnan
suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi
Yliopiston päärakennuksen Pienessä juhlasalissa
perjantaina 29. tammikuuta 2010 klo 12.

Matti T. Amnell

Uskonto ilman uskontoa

*Radikaalin postmodernin
uskonnonfilosofian haaste*

Kannen kuva: Matti Amnell

ISBN 978-952-92-6656-2 (nid)

ISBN 978-952-10-5933-9 (PDF)

Helsinki 2010

Yliopistopaino

Omistettu lapsilleni ja heidän puolisoilleen:
Markolle, Matille ja Rosannelle, Mimille ja Samille.

Regi autem saeculorum, incorruptibili, invisibili, soli Deo honor et gloria
in saecula saeculorum. (1. Tim. 1: 17)

Abstract

Matti. T. Amnell, Dr. Theol., M. A.
2009 University of Helsinki

Religion without religion.
The challenge of radical postmodern philosophy of religion

The aim of this study is to examine the central ideas of Mark C. Taylor, Don Cupitt, and Grace Jantzen on the subject of the philosophy of religion. The method is a qualitative, systematic analysis of the works of the aforementioned philosophers. The purpose is to present, analyze, identify, find connections and to gain an understanding of the original texts. This thesis shows that radical postmodern philosophy of religion is “religion without religion”. God is “dead” and the concept of God is seen as “writing”, an ideal, a relationship between meanings or a language. In ethics, there are no objective values or principles. People must create their own morality. Reality is simply each person’s concept of reality. Language is universal in that language and reality cannot be considered separately. The human subject is contingent and formed in the linguistic and social context. According to postmodern feminism, the ideas that men present as facts are often degrading to women, distort reality and support patriarchal power positions. For this reason, we should create a new kind of philosophy of religion and a new language that takes women into consideration. Finally, we will study some philosophers who have used postmodern ideas in a more moderate manner. In this way, we will look for a balanced position between modernism and postmodernism.

This study shows that the postmodern idea of religion is very different from traditional Christianity. Ethics becomes subjective, anarchistic and nihilistic. Epistemology is relativistic and the human being becomes the measure of all things. Objective reality becomes blurry. Language is seen to be game-like, and it has no relation to reality. The moral responsibility of the subject becomes problematic. Science and rationality are questioned without the permanent core provided by our consciousness. Women are not in an epistemologically privileged position. The truth claims made by either men or women must be evaluated each case separately. Nevertheless many postmodern ideas can successfully be utilized if used in a moderate manner.

SISÄLLYSLUETTELO

Abstract	5
Esipuhe	9
Johdanto	11
Tutkimustehtävä	25
1. Mark C. Taylorin, Don Cupittin ja Grace Jantzenin käsityksiä uskonnosta	33
1.1. Mark C. Taylorin a/teologia	33
1.2. Don Cupittin uskonnollinen antirealismi	52
1.3. Grace Jantzenin panteismi	64
1.4. Keskustelua uskonnosta	68
2. Etiikka	75
2.1. Taylorin paimentolaisuus	75
2.2. Don Cupittin aurinkoelämä	79
2.3. Grace Jantzenin kukoistus	83
2.4. Keskustelua etiikasta	85
3. Todellisuus, totuus ja tieto	101
3.1. Mark C. Taylorin käsitys todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta ..	101
3.2. Don Cupittin käsitys todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta ...	108
3.3. Keskustelua todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta	114
4. Kieli	143
4.1. Don Cupittin käsitys kielestä	143
4.2. Grace Jantzenin käsitys kielestä	146
4.3. Keskustelua kielestä	149
5. Minuus	167
5.1. Mark C. Taylorin käsitys minuudesta	167
5.2. Don Cupittin käsitys minuudesta	171
5.3. Grace Jantzen käsitys minuudesta	176
5.4. Keskustelua minuudesta	178

6. Feminismi	194
7. Maltillista postmodernia uskonnonfilosofiaa	205
7.1. George A. Lindbeckin uskonnonfilosofiaa	205
7.2. Stanley J. Grenz ja John R. Franken uskonnonfilosofiaa	208
7.3. John Milbankin uskonnonfilosofiaa	210
7.4. Alister E. McGrathin uskonnonfilosofiaa	216
Loppukatsaus	221
Kirjallisuus	231
Henkilöhakemisto	267

Esipuhe

Kirjoittaessani teologista väitöskirjaani *Uskontojen universumi*¹ kiinnos-
tuin postmodernismista huomattavasti, kuinka monet nykyajan henkiset,
hengelliset ja kulttuurilliset ilmiöt kytkeytyvät yhteen sen kanssa. *Ernest
Gellner* antoi kirjassaan *Postmodernism, Reason and Religion* vihjeen siitä,
kuinka kulttuurimme on monessa suhteessa eräänlainen kolmiodraama,
jossa uskonto, *modernismi* ja *postmodernismi* käyvät keskustelua. Uskon-
nollisen näkemyksen mukaan perimmäinen totuus on ilmoitettua totuutta.
Valistuksesta alkunsa saanut modernismi puolestaan uskoo, että objektiivinen
tieto on saavutettavissa järjen ja tieteen avulla. Postmodernismi torjuu
objektiivisen tiedon ja asettaa tilalle hermeneuttisen totuuden, joka kun-
nioittaa sekä tutkijan että tutkimuskohteen subjektiivisuutta.² Tässä kol-
miossa kaksi osapuolta liittoutuu usein keskenään kolmatta vastaan. Tämä
liittoutuminen vaihtelee kuitenkin eri kysymyksissä. Toisinaan uskonto
ja modernismi ovat samalla puolella postmodernismia vastaan, toisinaan
modernismi ja postmodernismi ovat samaa mieltä uskontoa vastaan, ja
toisinaan postmodernismi ja uskonto ovat yhdessä modernismia vastaan.
Tällainen kolmio voi tarjota motivaation tutkimukselle. Tämä tarkastelu-
tapa auttaa analysoimaan tutkimuskohdetta, radikaalia postmodernia us-
konnonfilosofiaa. Selvittämällä sen suhdetta modernismiin, perinteiseen
kristinuskoon ja yleiseen postmoderniin filosofiaan voidaan saada esiin sen
erityispiirteitä ja arvioida sen väitteitä.³ Samalla voidaan pohtia kristillisen
maailmankatsomuksen asemaa modernin ja postmodernin välissä ja etsiä
sille uskonnonfilosofisesti tasapainoista linjaa. Modernismi on asetta-
nut usein uskonnon pelkkien subjektiivisten tunteiden pariin ja työntänyt
sen yksityisen elämän alueelle. Sitä on voitu kohdella pelkkänä etiikkana.
Siltä on eväty tiedollinen merkitys, ja uskonnollisia lauseita on voitu pitää
mielettöminä ja täysin merkitystä vailla olevina. Postmoderni aikakausi on
tuonut keskusteluun uusia näköaloja arvostellessaan modernia aikaa. Mo-
net ovat puhuneet myös uskonnon paluusta. Postmodernismi on antanut

(1) *Amnell* 1999.

(2) *Gellner* 1992, vii, 73–76. *Charles Taylor*ilta (2007, 636–637) löytyy samantapainen kolmio. Hänen mukaansa uusnietzscheläiset ja sekulaarin humanismin kannattajat ovat uskontoa vastaan ja torjuvat tuonpuoleisen hyvän. Uusnietzscheläiset ja tuonpuoleisuuden kannattajat eivät ylläty sekulaarin humanismin pettymyksistä. Sekulaari humanismi ja uskovat ihmiset puolustavat yhdessä inhimillisen hyvän ideaa nietzscheläistä antihumanismia vastaan. Ks. *MacIntyre* (1990b, 79) vertailee ensyklopedistien, genealogistien ja tomistien eettisiä näkemyksiä.

(3) *Charles Taylorin* (2007, 598) mielestä perinteinen uskonto ja materialistinen ateismi ovat kulttuurikeskustelussa ratkaisevat referenssipisteet.

uskonnolle tiettyä oikeutusta eräänä maailmankatsomuksena ja kielipelinä toisten joukossa. Voidaan kuitenkin kysyä, tehdäänkö sillä katsomuksella suurempaa oikeutta uskonnolle kuin aikaisemmin. Postmodernismin käsite uskonnosta poikkeaa useimmiten monella tavalla klassisesta kristinuskosta ja muodostaa sen vuoksi sille erityisen haasteen. Postmoderni uskonnollinen ajattelu vaikuttaa nykyään myös tavallisten ihmisten ajattelussa, ja siksi sen ymmärtämisestä voi olla hyötyä. Näin Helsingin Aleksanterinkadulla eräänä päivänä teinitytön, jonka nahkatakkin selässä luki suurin kirjaimin: ”I am my own God. I do what I want!” Se oli aitoa postmodernia uskonnollista ajattelua.

Haluan esittää lämpimät kiitokseni työnohjaajalleni dosentti *Thomas Wallgrenille* innostavasta ja riittävän kriittisestä asenteesta. Hänen panoksensa työni valmistumiselle on ollut ratkaiseva. Ilman hänen kannustustaan edistymiseni ei olisi ollut mahdollista. Kiitän esitarkastajiani professori *Sami Pihlströmiä* ja dosentti *Petri Järveläistä* heidän arvokkaista huomautuksistaan ja korjausehdotuksistaan. Esitän kiitokseni vaimolleni filosofian maisteri, kirjailija *Pirkko Anna Amnellille* ja lehtori *Aira Revolle*, jotka ovat toimineet tämän tutkimuksen kielentarkastajina. Innostavista keskusteluista ja monipuolisesta avusta haluan kiittää lapsiani ja heidän puolisoitaan, *Markoa*, *Mattia* ja *Rosannea*, *Mimiä* ja *Samia* sekä vaimoni sisarenpoikaa *Joonas Heiskasta*.

Helsingissä Annan päivänä 9.12.2009

Matti T. Amnell

Johdanto

Postmodernin uskonnonfilosofian ymmärtämiseksi on syytä ottaa aluksi esille modernismista ja sen suhteesta uskontoon muutamia yleisiä piirteitä ja huomattavimpia ajattelijoita. Siten etuliitteelle 'post' voi muodostua merkitys.⁴ Modernin aikakauden alun tärkeimpiä käännekohtia olivat renessanssi, reformaatio ja uuden mantereiden löytyminen.⁵ Useimmat tutkijat katsovat modernin aikakauden alkaneen filosofiassa *Descartesin* ajattelusta 1600-luvulla. 1700-luvun jälkipuoliskolla syntyi suuri joukko ajatusmuotoja, jotka kuuluvat varhaisen modernismin ytimeen. Näitä olivat muun muassa ranskalainen ja skottilainen valistus, poliittinen taloustiede, filosofinen esteetiikka ja antropologia, Saksan idealistinen filosofia sekä moderni romaani. Valistusfilosofiasta tuli tämän uuden ajatussuunnan ja kokemistavan keskeisin ilmentymä.⁶ *Montesquieu, Voltaire, Hume, Newton, Gotthold Lessing, Kant, Leibniz, Hobbes, Locke* ja *Bacon* olivat valistuksen ajan huomattavimpia nimiä. Myöhemmin *Hegel, Weber* ja omana aikanamme *Habermas* sekä Frankfurtin koulukunta ovat edustaneet näkyvästi modernismia.

Sana *moderni* tulee latinan sanasta *modo*, joka tarkoittaa ”juuri nyt”.⁷ Eräs modernismin tärkeimmistä tunnusmerkeistä on *Thomas Wallgrenin* mukaan tapa kokea aika, sen edellytykset ja seuraukset. Tekninen kehitys teki mahdolliseksi, että kokemusten ja odotusten välinen ero kasvoi ja aikakäsitys tuli kahtiajakautuneeksi. Tulevaisuuden odotettiin olevan uudenvuodenlainen ja parempi kuin mennyt ja nykyinen aika. Samalla myös omaa aikaa ja sen ominaislaatuja ryhdyttiin arvioimaan. Nykyhetki oheni kokemuksellisesti, koska se koettiin jatkuvasti ylimenokaudeksi. Valistus suhtautui optimistisesti tulevaisuuteen ja uskoi edistykseen.⁸ Ranskalainen tiedemies *Fontenelle* kirjoitti 1688, että ”ihmisen viisauden kasvulla ja kehityksellä ei

(4) *Wallgren* (1988, 5, 8) suosittelee, että modernilla tarkoitetaan aikakautta, jota me parhaillaan elämme ja jonka lopun me mahdollisesti koemme. Postmodernismilla tarkoitetaan silloin mahdollista edessäolevaa uutta aikakautta. Modernilla on tarkoitettu aikojen kuluessa myös omaa aikaa (494/495 eKr.) neutraalilla kronologisella tavalla, jolloin mitään muutosta tai normatiivisuutta ei ole edellytetty. Jo niin varhain kuin 507/511 eKr. modernilla on voitu tarkoittaa uuden ja vanhan ajan vastakohtaisuutta ja historia on jaettu tällä tavalla aikakausiin, joilla voi olla erilainen sisällys. Läpi keskiajan ja vielä paljolti renessanssin aikana moderni tarkoitti antiikin vastakohtaa. *Kotkavirta, Sironen* 1986, 10: Baudelairelle moderni oli liikettä kuvaava käsite. Se tarkoitti, että jokainen aikakausi on omana aikanaan uusi, ”ohimenevä, katoava, satunnainen”.

(5) *Kotkavirta, Sironen* 1986, 11.

(6) *Kotkavirta, Sironen* 1986, 13.

(7) *Taylor* 2007a, 45.

(8) *Wallgren* 1988, 12–17. *Charles Taylorin* (2007, 714) mukaan moderni aikakausi suhtautuu aikaan instrumenttina ja voimavarana, jota voidaan säädellä, mitata ja jakaa osiin.

tule olemaan loppua”.⁹ *Gianni Vattimon* mukaan modernin olemuksena ja ytimenä voidaan pitää ideaa, että ihmiskunnalla on yksi selvä historian kehityssuunta. Länsi piti sivistystään maailman korkeimpana ja katsoi tehtäväkseen sivistää, valloittaa, käännäyttää ja alistaa muu maailma.¹⁰ Nykyaajan modernismissa elää näitä samoja piirteitä. *Georg von Wrightin* mukaan ”tieteeseen perustuva teknologinen kehitys yhdessä mekanisoituneiden teollisuustuotantomethodien kanssa on ruokkinut myyttiä ikuisesta ekonomisesta kasvusta ja laajentumisesta”.¹¹ Arvostelua tätä ajatusta vastaan ovat kuitenkin esittäneet muun muassa Rousseau 1700-luvulla ja *Kierkegaard*, *Dostojevskij* ja *Nietzsche* 1800-luvulla. Siten kehitysoptimismmin kritiikki ei ole pelkästään postmodernia.¹²

Esimodernin käsityksen mukaan järki on luonteeltaan objektiivista rationaalisuutta ja järjestystä, joka on ihmisestä riippumatonta. Varhainen moderni käsitys järjestä oli sen sijaan subjektiivinen. Järjestä tuli ajattelevan ja tietoisien ihmisen ominaisuus, kyky tai mahdollisuus. Kielifilosofian myötä järjen paikka muuttui 1900-luvulla yksityisestä subjektista kommunikatiiviseksi. Modernilla subjektilla katsottiin olevan oikeus asettaa kaikki asiat kyseenalaisiksi, ennen kuin ne hyväksyttiin tosiksi. Järjen kritiikki järjen avulla kuului valistuksen traditioon. Subjektilla oli myös oikeus toimia autonomisesti ja toteuttaa kykyjään. Tätä oikeutta kritiikin harjoittamiseen pidettiin vapauttavana ja arvokkaana, mutta modernismissa ilmaantui kuitenkin pian ongelmia, ja sen yhtenäisyys alkoi hajota. *Immanuel Kantilla* järjen sisällölliset kriteerit jakaantuivat teoreettiseen, käytännölliseen ja esteettiseen järkeen, joita modernissa kulttuurissa vastaavat tiede, moraali ja taide. Ihmisen subjektissa ilmaantui jakaantumista ja vieraantumista: tahto voi olla ristiriidassa halujen ja tunteiden kanssa, yksilön autonomia on konfliktissa yhteisön vaatimusten kanssa ja ihmisen ja luonnon välillä voi olla ristiriita. Näitä modernin ajattelun ristiriitoja on arvosteltu ja koetettu korjata.¹³

Kolmannen suuren kysymyksen modernismissa muodostavat subjektin luonne ja merkitys, ihmisen identiteetti ja perusarvot. Esimodernissa ajattelussa ihminen pyrki löytämään oman paikkansa luomakunnassa. Tämä paikka oli hänelle ennalta annettu. Tämän tilalle tuli valistuksessa ajatus, että ihminen voi toteuttaa itseänsä autonomisesti. Jokaisen ihmisen sisäinen elämä katsotaan ainutlaatuisiksi: tunteet, halut, arvostukset ja päämäärät.¹⁴ Moderni ihminen uskoi voivansa muokata ja uudistaa itseään ja yhteiskuntaa ja pyrki kontrolloimaan tahtonsa avulla alemmaa luontoansa, jotta

(9) *von Wright* 1993, 27.

(10) *Vattimo* 2004, 21. *Vattimo* (1988, 99, 101) mukaan moderni on sellainen aikakausi, jolloin uusi ja moderni on tullut perusarvoksi, johon kaikki muut arvot viittaavat.

(11) *von Wright* 1993, 22, 29.

(12) *Wallgren* 1990, 238–239; *Kotkavirta*, *Sironen* 1986, 12; *von Wright* 1993, 96.

(13) *Wallgren* 1988, 21–25; *White* 1991, 3; *Peukert* 1992, 45.

(14) *Wallgren* 1988, 25–27.

korkeammat henkiset kyvyt voisivat vahvistua.¹⁵ Modernin taiteen on usein katsottu tarjoavan mahdollisuuksia tarkoituksen ja yksilöllisyyden löytämiseen ja artikuloimiseen. Taiteen on nähty suorittavan myös niitä tehtäviä, jotka aikaisemmin olivat uskonnolla.

Modernismin suhtautumisella uskontoon on ollut suuri vaikutus ajattelun kehittymiseen ja kulttuuriin. René Descartes (1596–1650) etsi tiedolle ehdottoman varmaa pohjaa epäilyn avulla ja löysi sen omasta ajattelustaan, tietoisuudestaan ja järjestään: ”*Cogito, ergo sum.*”¹⁶ Tällöin syntyi klassinen *foundationalismi* eli *perusteoria*, jonka mukaan on olemassa perususkomuksia, jotka ovat oikeutettuja sellaisinaan ja joista kaikkien muiden uskomusten oikeutus riippuu. Descartes oli hurskas katolinen ja olisi kauhistunut ajatusta, että hänen filosofiansa voisi horjuttaa uskonnon asemaa, mutta siitä huolimatta hänen *cogitollansa* voidaan katsoa olleen tällainen vaikutus. *Cogiton* kautta ihmisestä tuli eräällä tavalla universumin keskus, josta käsin kaikki muu asetettiin tiedon kohteeksi. Myös Jumalasta tuli ihmisen tarkastelun objekti, eikä Jumala ollut enää kaiken lähtökohta. Jumalan olemassaolo voitiin Descartesin mielestä myös todistaa luonnollisella järjellä.¹⁷ Järjen mahdollisuudet olivat hänen mielestään suuret. Modernismin maailmankuvassa ihminen asetettiin kaiken keskukseksi Jumalan sijaan, ja ensi askel siihen suuntaan otettiin Descartesin ajattelussa.

Euroopan katoliset ja protestantit kävivät kiivaita uskonsotia 1600-luvulla, ja se loi epävarmuutta ja hämmennystä ihmisten mielissä. Sen vuoksi etsittiin jotain kaikille yhteistä ja kestäväää perustaa. Sellainen löytyi järjestä, jonka ajateltiin olevan pysyvä elementti silloin, kun uskonnolliset, moraaliset ja poliittiset mielipiteet vaihtelivat. Siitä alkoi järjen aikakausi. Voidaan väittää, että kristittyjen keskinäiset riidat olivat eräs syy valistuksen ja maallistumisen synnylle. Luonto alkoi kiinnostaa ihmisiä sen itsensä vuoksi eikä vain Jumalan luomana. Luonto automatisoitiin.¹⁸ Englannissa syntynyt *deismi* katsoi, että Jumala on luonut luonnonlait ja maailma on kuin kellonkoneisto. Mitä parempi kelloseppä on, sitä tarpeettomampaa Jumalan on puuttua maailmanmenoon. Sellaista olisi pidetty fanatismina. Sen vuoksi hylättiin kolminaisuus, inkarnaatio, neitseestäsyntyminen, syntiinlankeemus ja perisynty, sijaissovitus ja vanhurskauttaminen, ylösousemus, Raamatun ihmeet ja Jumalan johdatus. Kaikki nämä käsitettiin allegorisesti ja symbolisesti. Uskonnon ytimeksi ymmärrettiin järjenmukainen moraalit, ja ihmisellä itsellään katsottiin olevan kyky korkeaan moraaliseen elämään ilman transsendenttiä apua. Deismin antropologia oli optimistista. Raamatun ilmoitus voi olla totta, sikäli kun se vahvistaa moraalit. Deismin heiketessä valistus radikalisoitui Ranskassa

(15) Taylor, Charles 2007, 112, 121, 125.

(16) Alanen 2001, 12.

(17) Descartes 2002, 21.

(18) Taylor, Charles 2007, 91.

ateismiksi. Saksassa valistusta ja uskontoa ei asetettu jyrkästi vastakkain, vaan uskonnolle pyrittiin osoittamaan transsendentaalinen perusta.¹⁹

Immanuel Kant (1724–1804) oli valistuksen suurin hahmo, jonka filosofian tärkein osa oli transsendentaalifilosofiaa, jossa hän tutki tiedon ja kokemuksen edellytyksiä. Hän halusi tehdä uskolle tilaa järjen asettamisrajoissa. Hänen kirjansa nimi ilmaisi sen selvästi: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hänen mielestään ihminen voi tietää vain sen, minkä hän itse on kategorioitten kautta pannut maailmaan. Tällä tavoin Kant siirsi Platonin ikuiset ontologiset ideat epistemologisiksi ymmärryksen kategorioiksi. Siitä hänen filosofiansa sai selvän ihmiskeskeisen piirteen. Transsendenttia, aistein tajuttavan ulkopuolella olevasta Jumalasta ei Kantin mukaan voi olla mitään kokemusta.²⁰ Ihmisellä on järjessään idea Jumalasta ja Jumalan olemassaolosta, ja hän voi tajuta järjellään Jumalan tahdon. Käytännöllinen järki on pakotettu postuloimaan vapauden, kuolemattomuuden ja Jumalan. Tämä järkiuskonto on puhdasta moraalista uskontoa, jonka tehtävänä on velvollisuuksien suorittaminen ja ihmisen tekeminen paremmaksi. Siinä ei tarvita ilmoitusta, jumalanpalveluksia, pyhiä kirjoja eikä rukouksia.²¹

G. W. F. Hegeliä (1770–1831) voidaan pitää uskonnollisena ajattelijana, koska hänen mielestään Jumalan sisäinen prosessi on filosofian koko sisältö. Hän pyrki sovittamaan juutalais-kristillistä traditiota metafysiseen ajatteluun. Jumala on Hegelin mukaan absoluuttinen ”Käsite”, joka toteuttaa itseään ja tulee tietoiseksi itsestään historian dialektisen prosessin kautta. Jumala ei ole maailmasta erillinen transsendentti olento, vaan maailmankaikkeus, historia ja ihmiskunta ovat Jumalan inkarnaatiota. Jumala on täydellisesti tiedettävissä ajattelun avulla.²²

Ludwig Feuerbach (1804–1872) oli sitä mieltä, että ihminen on luonut Jumalan omaksi kuvakseen uskonnollisen mielikuvituksen avulla. Uskonossa ihminen projisioi omat ominaisuutensa Jumalaan korottaen ne absoluuttisiin mittasuhteisiin. Hän tekee Jumalasta erillisen yksilön tajuamatta, että hän itse on Jumala. Jumala on inhimillisen lajin olemus. Uskonto on lapsenomaista taikauskkoa, joka edeltää filosofiaa.²³

Friedrich Nietzsche (1844–1900) oli pääasiassa eettinen ajattelija, joka oli ottanut tehtäväkseen kaikkien arvojen uudelleenarvioinnin. Tämä arviointi oli hänelle lähinnä kristillisten arvojen hylkäämistä ja uusien arvojen asettamista niiden tilalle. Eräs hänen päämotiivejaan oli vastustaa kristinuskkoa,

(19) Amnell 1999, 53–55; Taylor, Charles 2007, 255, 274.

(20) Transsendentti tarkoittaa yliaistillista, luonnon ja kokemuksen ulkopuolella olevaa. Transsendentaalinen tarkoittaa tiedon ja kokemuksen edellytyksiä koskevaa. Englanninkielisissä teksteissä tätä eroa ei aina ole otettu huomioon, ja sen johdosta voi syntyä joitakin epä johdonmukaisuuksia.

(21) Ks. n. 198 tässä tutkimuksessa; Taylor 2007a, 106.

(22) Ks. n. 95 tässä tutkimuksessa; Habermas 2002, 73.

(23) Ks. n. 263 tässä tutkimuksessa.

jota hän piti suurena valheena. Elämä oli hänen mielestään vallantahtoa ja voimien keskinäistä kamppailua. Se oli ikuista paluuta, jonka johdosta kaikki toistuu syklistä samanlaisena. Hän ylisti dionysolaista elämänasennetta, ekstaasia, huumaavaa juhlaa ja tanssia.²⁴

Charles Darwin (1809–1882), *Karl Marx* (1818–1883) ja *Sigmund Freud* (1865–1939) olivat kolme ajattelijaa, joiden uskontokritiikillä on ollut suuri vaikutus. Darwinin evoluutioteoria aiheutti kiivaan keskustelun, kun hän näytti asettavan kyseenalaiseksi kristillisen uskon luomiseen ja ihmisen ainutlaatuisen asemaan Jumalan luomassa maailmassa. Tuo keskustelu jatkuu yhä vilkkaana. Karl Marxin mukaan yhteiskunnan tuotantosuhdet määräävät kaikkea henkistä elämää, myös uskontoa. Uskonto on oopiumia kansalle, sorron väline, jonka avulla riistettyjä yritetään pitää tyytyväisinä. Freudin mukaan ihmisen minuuksella ei ole herra omassa talossaan. Tietoisuutta määräävät eläimelliset viettit ja tukahdetut tunteet, ja ne voivat selittää ihmisen käyttäytymistä. Lapsuudessa koetut traumat voivat vaikuttaa ihmisessä vuosikymmenien päästä. Uskonto oli Freudin mielestä ”universaali pakkoneuroosi”, lapsenomaista ajattelua ja isän korvikkeen etsintää.²⁵

Analyttisen filosofian piirissä virisi 1900-luvun alkupuoliskolla uudenlainen keskustelu uskonnosta. Alettiin kiinnittää entistä enemmän huomiota uskonnolliseen kieleen. Tähän saakka oli pohdittu, oliko Jumala olemassa tai millaiseen olentoon sana ’Jumala’ viittaa. Toiset puolustivat teististä kantaa, toiset ateistista tai agnostista. Sanalla ’Jumala’ katsottiin kuitenkin olevan jokin merkitys. Eri mieltä oltiin ehkä siitä, mitä tuolla sanalla tarkoitettiin. Merkitsikö se transsendenttia persoonallista olentoa, regulatiivista periaatetta vai ihmisen tekemää projektiota?²⁶ Lingvistinen käänne toi mukanaan uudenlaisen kysymyksenasettelun. *Ludwig Wittgenstein* (1889–1951) piti vuonna 1929 Cambridgessä luennon *Lecture on Ethics*. Siinä hän esitti, että eettiset ja uskonnolliset lauseet ovat systemaattisesti kielen väärinkäyttämistä. Ne muistuttavat vertauksia, mutta vertauksen täytyy olla vertaus jostakin faktasta. Vertaus täytyy voida pudottaa pois, jotta fakta voitaisiin kuvata ilman sitä. Tällaista ei voi tehdä eettisissä ja uskonnollisissa lauseissa. Ne ovat sen vuoksi mielettömiä (*nonsense*), ja tämä mielettömyys kuuluu niiden olemukseen. Ne juoksevat kielen rajoja ja ”häkkinne seiniä vastaan”.²⁷ *A. J. Ayer*in kirjan *Language, Truth and Logic* mukaan uskonnollisia lauseita tuli testata aistihavainnon avulla. On oltava jokin kokemuksellinen ero, joka osoittaa lauseen totuuden tai epätotuuden. Teologiset lauseet eivät voi olla kumpaakaan, eivät tosia eivätkä epätosia. Niillä ei ole mitään tosiasiallista merkitystä, vaikka ne voivat olla mielekkäitä esimerkiksi puhujan tunteiden ilmauksina.²⁸

(24) Ks. s. 85–88 tässä tutkimuksessa.

(25) Ks. s. 178–181 tässä tutkimuksessa. *Freud* 1990, 43, 78, 209.

(26) *Työriinoja* 1984, 11.

(27) *Wittgenstein* 1997, 195–198.

(28) *Ayer* 1969, 102–120.

Uskonnollisten lauseiden käsittely sai uudenlaisen suunnan Wittgensteinin myöhäisfilosofian vaikutuksesta vuoden 1930 jälkeen. Wittgensteinin mukaan filosofia on kieliopillista tutkimusta, jossa yritetään ymmärtää kielen loogista kielioppia.²⁹ Siinä pyritään selvittämään niitä epäselvyyksiä, joita kieli aiheuttaa ajattelulle. Filosofiset ongelmat ovat kuin sairauksia, ja filosofia on kuin terapeutista toimintaa.³⁰ Ongelmia syntyy, kun kieli irrotetaan normaalista käytöstä ja ”lähtee lomalle”.³¹ Kielen toimintaa pidetään usein virheellisesti yhdenmukaisena eikä huomata, kuinka monimuotoisia ja erilaisia käyttötapoja siinä on. Filosofin on katsottava, miten kieltä tosiasiallisesti käytetään.³² Kieli on monikerroksinen ja monimutkainen esittämismäline, jota voidaan verrata erilaisten pelien muodostamaan perheeseen. Sanat saavat merkityksensä osana näitä pelejä.³³ Myös uskonnollinen kieli on tällaista peliä.³⁴ Usko Jumalaan on luonteeltaan ehdotonta perusvarmuutta. Se muistuttaa sitä varmuutta, joka meillä on maailman olemassaolosta tai minuuden tai toisten minuuksien olemassaolosta. Sitä ei tarvitse perustella millään tavalla, ja jokin evidenssi vain tuhoaisi koko asian.³⁵ Uskonnollisilla lauseilla on regulatiivinen säännön luonne, ja ne säätelevät uskovan ihmisen käyttäytymistä. Uskonnolliset ilmaisut ovat eräänlaisia kieliopillisia kuvia, joiden rooli on ohjata elämää.³⁶ ”Koko paino saattaa olla kuvassa.”³⁷ Uskova ja ei-uskova ihminen pelaavat eri pelejä ja liikkuvat ”täysin eri tasoilla.”³⁸ Jos ihmisen olemassaolo on uhattuna, yksikin positiiivinen kokemus voi synnyttää vakuuttuneisuuden Jumalan olemassaolosta. Se ei ole rationaalista päättelyä vaan elämän konkreettista praksista. Kielipelit ja niihin kytkeytyvät toiminnot muodostavat elämänmuodon, jota ei perustella millään tavalla.³⁹

D. Z. Phillips on kehitellyt edellä kuvattuja Wittgensteinin ajatuksia eteenpäin. Hän on puolustanut erityisesti näkemystä, että uskonnolliset uskomukset muodostavat muusta kielenkäytöstä erottuvan ja suhteellisen itsenäisen kielipelin. Usko on kuin kieli, elämäntapa tai traditio, johon syn-

(29) Wittgenstein 1988a, § 90: ”Our investigation is therefore a grammatical one.”

(30) Wittgenstein 1988a, § 255: ”The philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness.”

(31) Wittgenstein 1988a, § 38: ”For philosophical problems arise when language goes on holiday.”

(32) Wittgenstein 1988a, § 122: ”A main source of our failure to understand is that we do not command a clear view of the use of our words.”

(33) Wittgenstein 1988a, § 116.

(34) Wittgenstein 1988a, § 23.

(35) Wittgenstein 1989a, 56: ”The point is that if there were evidence, this would in fact destroy the whole business.”

(36) Wittgenstein 1989a, 53–54: ”Suppose somebody made this guidance for this life: believing in the Last Judgment. Whenever he does anything, this is before his mind.”

(37) Wittgenstein 1989a, 72.

(38) Wittgenstein 1989a, 56.

(39) *Työriinoja* 1984, 46, 86, 101, 178, 185–186, 239, 250, 258.

nyttään tai joka opitaan.⁴⁰ Uskonnollisten ilmaisujen mielekkyys ja intelligibiliys määräytyvät aina kontekstin sisältä käsin eivätkä sen ulkopuolelta.⁴¹ Filosofian tehtävä on selvittää uskonnollisten ilmaisujen looginen kielioppi, eikä se asetu puolustamaan tai vastustamaan uskontoa.⁴² Uskonnollisen kielipelin erityisestä luonteesta johtuen sellaiset sanat kuin ”olemassaolo”, ”rakkaus” tai ”uskomus” eivät tarkoita samaa kuin muissa yhteyksissä lausuttuina. Phillipsin mukaan Jumala ei ole olemassa sanan tavallisessa mielessä. Hän ei ole objekti tai fakta muiden tässä maailmassa olevien objektien ja faktojen joukossa. Jos Jumala olisi fakta, hän olisi rajallinen. ”Jumala ei ole olemassa. Hän on ikuinen.”⁴³ Uskonnollisesta uskosta voidaan antaa tyydyttävä selitys vain katsomalla, millainen rooli sillä on uskovan ihmisen elämässä ja minkälaisen eron se tekee hänen elämäänsä. Uskoon kuuluu aina jokin tunteenomainen asenne tai tila, joka ei ole luonteeltaan teoreettinen tai hypoteettinen.⁴⁴

Jürgen Habermas (1929–) on Saksan nykyfilosofeista kaikkein huomattavin ja arvostetuin. Hän edustaa Frankfurtin kriittisen koulukunnan toista sukupolvea ja on käsitellyt laajasti filosofiaa, sosiaali-teoriaa, hermeneutiikkaa, antropologiaa, lingvistiikkaa, etiikkaa, kasvatusteoriaa ja politiikkaa. Myöhemmässä tuotannossaan hän on käsitellyt myös uskonnon kysymyksiä. Hän on osallistunut usein modernismin ja postmodernismin suhteita käsittelevään keskusteluun. Hänen mielestään valistus on ”keskeneräinen projekti”, jota on pyrittävä täydentämään ja korjaamaan. Hän on tullut kuuluisaksi erityisesti kommunikatiivisen toiminnan teoriastaan. Siinä hän sijoittaa rationaalisuuden intersubjektiiviseen, lingvistiseen ja avoimeen kommunikaatioon ja julkiseen dialogiin. Habermas sanoo, että hänen tarkoituksenaan on osoittaa, kuinka tällä tavalla voidaan välttää tietoisuusparadigman ja subjektifilosofian ansat sotkeutumatta toisaalta totaaliseen järjen kritiikkiin. Kommunikatiivinen rationaalisuus voi korjata modernismin yksipuolista suuntautumista instrumentaaliseen rationalismiin.⁴⁵ Filosofian tehtävä on pyrkiä selittämään maailmaa kokonaisuutena järjestä löytyvien periaatteiden avulla turvautumatta maailman ylittävään jumaluuteen.⁴⁶ Samoin liberaali valtio voi tyydyttää legitimoitintarpeensa ilman uskonnollista tai metafysistä traditiota. Tämä kulttuurinen ja sosiaalinen sekularisaatio on oppimisprosessi, joka pakottaa sekä valistustradition että uskonnot tarkastelemaan omia rajojansa ja ottamaan toisensa vakavasti. Molemmat voivat yhtä lailla osallistua julkiseen debattiin. Sekulaarin tie-

(40) Phillips 1970, 78, 59, 230.

(41) Phillips 1970, 4–5, 11–12.

(42) Phillips 1970, 109.

(43) Phillips 1970, 17–18, 60, 87.

(44) Phillips 1970, 13, 32, 67.

(45) Habermas 2002, 89, 117, 162.

(46) Habermas 1984, 1.

don on myönnettävä, että uskonnolliset vakaumukset eivät ole puhtaasti ja yksinkertaisesti irrationaalisia.⁴⁷

Habermasin etiikka perustuu dialogille ja kommunikaatiolle, jossa toiset ihmiset hyväksytään tasavertaisiksi persooniksi, jotka voivat ilmaista itseään ja joiden kanssa voidaan pyrkiä yhteisymmärrykseen. Habermasin mukaan modernin rationaalisuuden juuret ovat uskontojen normatiivisessa ytimessä. Filosofialla on hyvä syy oppia uskonnolliselta traditiolta.⁴⁸ Hän sanoo: ”Minä en vastusta väitettä, että minun käsitykseni kielestä ja kommunikatiivisesta toiminnasta suuntautuvat keskinäistä ymmärrystä kohti ja saavat ravintoa kristinuskon perinteestä.”⁴⁹ Teologisen ja filosofisen diskurssin ero on kuitenkin siinä, että filosofian on oltava ”metodisesti ateistista”. Minkä filosofia on oppinut uskonnolta, sen se pyrkii ilmaisemaan profaanilla tavalla turvautumatta ilmoitettuun totuuteen.⁵⁰ Uskonnon arkaainen ydin antaa tietä kommunikatiiviselle etiikalle, kun kommunikaatioon sisältyvät mahdollisuudet saadaan esiin julkisen argumentoinnin avulla. Siten saavutettu konsensus korvaa uskonnon auktoriteetin. Etiikka tulee silloin universaaliksi eikä edusta enää mitään erityistä kulttuuria tai ryhmää.⁵¹ Eräs erimerkki tästä on, että uskonnollinen käsite ”ihminen Jumalan kuvana” on muutettu kaikkien ihmisten identtiseksi arvokkuudeksi, joka ansaitsee ehdottoman kunnioituksen.⁵² Habermasin mukaan kommunikatiivinen järki ei voi kuitenkaan ottaa kokonaan uskonnon paikkaa. Uskonnolla on edelleen jotain sellaista lohduttavaa sanottavaa, jota kommunikatiivisella rationaalisuudella ei ole. ”Tähän päivään mennessä sille ei ole vaihtoehtoa.”⁵³ Sen vuoksi kommunikatiivinen järki voi elää uskonnon rinnalla taistelematta sitä vastaan tai puolustamatta sitä.⁵⁴

Klassinen käsitys kristinuskosta ja edellä kuvatut modernismin piirteet muodostavat hyödyllisen vertailutaustan radikaalin postmodernin uskonfilosofian tutkimiselle.

Sanaa *postmoderni* käytettiin ensi kerran jo 1870-luvulla. Silloin englantilainen taidemaalari *John Watkins Chapman* puhui ”postmodernista maalaustaiteesta”, jonka hän sanoi olevan modernimpi ja avantgardisempi kuin

(47) Habermas 2006, 23, 29, 47, 50–51.

(48) Habermas 2006, 42.

(49) Habermas 2002, 160.

(50) Habermas 2002, 160, 162, 164: ”But philosophy has an entirely distinct relation to religion. It seeks to re-express what it learns from religion in a discourse that is independent of revealed truth.”

(51) Habermas 1987, 46: ”To the degree that the rationality potential ingrained in communicative action is released, the archaic core of the normative dissolves and gives way to the rationalization of worldviews, to the universalization of law and morality, and to an acceleration of processes of individuation.” Habermas 1987, 77: ”- - the authority of the holy is gradually replaced by the authority of achieved consensus.” Schüssler Fiorenza 1992, 70–73; Peukert 1992, 53.

(52) Habermas 2006, 45.

(53) Habermas 2002, 149.

(54) Peukert 1992, 54.

ranskalaiset impressionistiset maalaukset. Saksalainen *Rudolf Pannwitz* käytti termiä “postmodernit ihmiset” vuonna 1917 kirjassaan *Die Krisis der europäischen Kultur* ja kuvasi sillä nihilismiä ja arvojen romahdusta. *D. C. Somervell* kirjoitti vuonna 1947 yhteenvedon *Arnold Toynbeen* kuusi-osaisesta kirjasta *A Study of History* ja käytti siinä sanaa postmoderni. Sen jälkeen myös Toynbee otti käyttöön termin “*post-Modern*” kirjansa jatko-osissa ja kuvasi sillä ajanjaksoa, joka alkoi vuonna 1875. Silloin syntyi hänen mukaansa uudenlainen sotien, vallankumousten ja sosiaalisen levottomuuden kausi, jolloin anarkia ja relativismi levisivät ja rationalismi ja valistuksen etiikka romahtivat. Toynbeen termi pohjautui Nietzscheen ja Spenglerin ajatuksiin vallantahdosta ja länsimaiden perikadosta.⁵⁵

Useat historialliset ja sosiologiset tutkimukset käyttivät Yhdysvalloissa 1950-luvulla termiä postmodernismi. Historioitsija *Bernard Rosenberg* puhui uudesta postmodernista massakulttuurista, ja taloustieteilijä *Peter Drucker* kuvasi post-industrialistista yhteiskuntaa. Monet tutkijat suhtautuivat hänen kuvaamaansa postmoderniin kulttuuriin negatiivisesti ja pitivät sitä anti-intellektuaalisena ja modernin yhteiskunnallisen toivon menettämisenä. Mutta *Susan Sontag*, *Leslie Fiedler* ja *Ihab Hassan* sanoivat 1970-luvulla, että postmoderni kulttuuri on positiivinen ilmiö ja vastustaa modernismin harjoittamaa sortoa. Poptaide, filmitoiminta, kokeileva teatteri, mainosikkunoiden somistus, erilaiset tapahtumat, multimediaesitykset ja rock-konsertit olivat uusia kulttuurimuotoja, ja ne hävittivät elitistisen kulttuurin ja populaarikulttuurin eron ja torjuivat perinteiset protestanttiset, viktoriaanisets ja humanistiset arvot. Arkkitehtuurissa tapahtui käänne modernia formaalia ja steriiliä tyyliä vastaan, ja *Charles Jencks* kuvasi uutta tyyliä eklektiseksi ja populistiseksi. Siinä korostettiin partikulaarista ja alueellista universaalisen tyylin vastakohtana.⁵⁶ Kirjallisuudessa ja maalaustaiteessa postmoderni tuli tarkoittamaan uutta leikkillisyyttä, ironiaa, kaupallisuutta, liukuhihnatyyliä, lainauksia, rakennekokeiluja ja vanhojen mestareiden töiden jäljittelyä.⁵⁷ Ehkä kuuluisin postmoderni maalaus on

(55) *Best and Kellner* 1991, 5–6.

(56) *Wellmer* 1998, 283; *Taylor* 2004, 34–38.

(57) *James Joyce* ennakoi postmodernia kirjallisuutta romaanillaan *Finnegans Wake* (1939), jota monet postmodernit kirjailijat ovat pitäneet esikuvanaan. *Jean-Michel Rabaté* (2003, 15) pitää sitä ensimmäisenä strukturalistisena romaanina. Myös *Jorge Luis Borgesin* *Haarautuvien polkujen puutarha* voidaan laskea myöhäismodernismin, joka on modernin ja postmodernin rajalla. *John Fowles* edustaa varsinaista postmodernismia muun muassa kirjallaan *Ranskalaisen luutnantin nainen*. Muita postmoderneja teoksia ovat muun muassa *Paul Austerin* *Aaveita*, *John Ashberyn* *Vuokaavio*, *J. G. Ballardin* *Crash*, *John Barthin* *Uiva ooppera*, *Anthony Burgessin* *Kellopeli appelsiini*, *Italo Calvinon* *Jos talviyönä matkamies*, *Angela Carterin* *Sirkusytöt*, *E. L. Doctorowin* *Ragtime* ja *Kynämies*, *Doris Lessingin* *Kultainen muistikirja*, *Malcolm Lowryn* *Tulivuoren juurella*, *Thomas Pynchonin* *Huuto 49*, *Joseph Hellerin* *Catch-22*, *me sotasankarit*, *Alain Robbe-Grilletin* *Labyrintissa* ja *J. M. Coetzeeen* *Foe*. Jotkut postmodernit teokset ovat sanallista ilotulitusta kuten Joycen ja Ashberyn kirjat. Toiset ovat romaanin rakennekokeiluja kuten Calvinon, Coetzeeen, Robbe-Grilletin ja Fowlesin kirjat. Toiset taas ovat sisällön maailmankatsomukseltaan postmoderneja kuten Ballardin, Pynchonin,

Andy Warholin teos Champbellin tomaattikeittopurkista. Hän jäljensi sitä mekaanisesti suuria määriä. Vaikka keskustelu postmodernista kulttuurista alkoi pääasiassa Pohjois-Amerikassa, varsinainen laajan ja radikaalin postmodernin teorian kehittäminen tapahtui Ranskassa *struktuurismina* ja *poststruktuurismina*.⁵⁸

Käsite *postmoderni* ja sen erilaiset johdannaiset eivät ole kovin helposti määriteltävissä, ja niiden käyttö on usein asetettu kyseenalaiseksi.⁵⁹ Ne voivat tarkoittaa modernin seurausta, jälkivaikutusta, jälkeentulevaa, kehitystä, hylkäämistä tai niiden yhdistelmiä. Keskustelua on käyty siitä, onko postmodernismi ymmärrettävä eräänlaiseksi uudeksi ajatussuunnaksi tai aikakaudeksi, joka tulee modernismin jälkeen, kuten etuliite 'post' viittaa. Edellä kuvatussa termin historiassa sillä tarkoitettiin usein ajanjaksoa, joka seuraa modernia aikaa. Silloin käytettiin usein termiä *postmodernisuus* (*postmodernity*), joka kuvaa enemmänkin aikakautta, epookkia, taiteellista tyyliä, talouselämää tai poliittista ilmapiiriä ja niissä tapahtunutta muutosta. Etsittiin yhteistä periaatetta, joka voisi kuvata monia erilaisia sosiaalisen elämän piirteitä.⁶⁰ Modernismi ei ole kuitenkaan millään muotoa ohi, joten postmoderni voidaan ymmärtää ilmiöksi, joka elää rinnan modernin kanssa.⁶¹ Suurin osa nykymaailmasta on omaksunut sen, ja lähes kaikki yhteiskunnan osat ovat sen tuoman tuotannon, kulutuksen ja kommunikaation läpitunkemia. Me kaikki olemme monin tavoin sidoksissa siihen.⁶²

Postmodernismilla (*postmodernism*) tarkoitetaan tavallisesti intellektuaalista ajatussuuntaa, ideoita ja filosofisia aatteita, jotka voivat elää rinnan modernien aatteiden kanssa. Siinä pyritään esittämään teoreettisesti postmodernin tietoisuuden mahdollisuusehtoja.⁶³ Postmodernismi ymmärtää tulevaisuuden modernismin jälkeen samalla tavalla kuin keisarin uusien vaatteiden huomaaminen tulee niiden tunnistamisen jälkeen. Keisarilla ei ollut

Hellerin ja Barthin kirjat, joissa erilaiset todellisuudet elävät rinnakkain, törmäävät toisiinsa ja tunkeutuvat toistensa sisään (Harvey 1995, 41). Ks. Szeman 2001, 182–186. Wicksin (2003, 9–10) mukaan dadaismi oli postmodernin taiteen edeltäjä, jossa on monia postmodernismin piirteitä: kaaoksen tunnetta, sirpaleisuutta, absurdiutta, normienvastaisuutta, historiallisten taideteosten jäljittelyä, robottimaista mekaanisuutta, vitsejä ja hulluttelua. George Steinerin (2001, 272) mielestä dekonstruktio ja postmodernismi ovat dadaismia, joka on käännetty akateemiselle ja teoreettiselle kielelle. Best and Kellner 1997, 128, 131–132. Hassan 1997, 387. Graff 1979, 32: "In its literary sense, postmodernism may be defined as the movement within contemporary literature and criticism that calls into question the traditional claims of literature and art to truth and human value." Bertens 1995, 58–66.

(58) Best and Kellner 1991, 7–16.

(59) Bertens and Natoli (2002, xi) sanovat, että vain harvat ovat tyytyväisiä näihin termeihin, mutta ilman niitä ei voi tulla toimeen ja siksi niitä on siedettävä, kunnes jotain sopivampaa ilmaantuu.

(60) Jameson 1993, xx–xxi.

(61) Frankel 1990, 100: Tutkijoiden keskuudessa ei olla yksimielisiä siitä, alkoiko modernismi viisisataa, kaksisataa vai alle sata vuotta sitten.

(62) Touraine 1995, 201–202.

(63) Jameson 1993, ix.

koskaan vaatteita, ja postmodernismi oli siten totta jo kaksi sataa vuotta sitten, siis ennen kuin se edes alkoi. Se haluaa vain vastustaa modernismia.⁶⁴ Toisaalta postmodernismin relativismi tekee vaikeaksi tunnustaa mitään ylihistoriallisia, aikakausista riippumattomia totuuksia tai puhua siitä, miten asiat todella ovat maailmassa, joten sen ajatteluun tulee väkisin jännitteisyyttä.⁶⁵

Yllä olevia termejä on kuitenkin vaikea erottaa tarkasti toisistaan, ja siksi tässä tutkimuksessa käytetään sanoja postmodernismi ja postmodernisuus sekä adjektiivia postmoderni kattamaan koko kyseessä olevaa ilmiötä tekemättä niiden välillä erottelua.⁶⁶ Koska postmoderni on käsitteenä rajoitetaan hyvin epämääräinen ja sisällöltään usein ristiriitainen, monet ovat sitä mieltä, ettei sitä termiä pitäisi ollenkaan käyttää. *Kevin J. Vanhoozerin* mielestä postmodernismin esittelemine ja määrittelyminen kohtaa ainakin kolme vaikeutta. Ensiksikin postmodernismin mukaan mikään määritelmä ei ole neutraali, vaan kertoo enemmän määrittelijästä kuin postmodernismista. Toiseksi postmodernismi vastustaa tiukkoja totalisoivia selityksiä asioiden ”olemuksista”. Kolmanneksi on olemassa monia erilaisia ”postmodernisuuksia”.⁶⁷ Voidaan kuitenkin väittää, että postmodernismissa on niin paljon yhteisiä piirteitä, että termi on oikeutettu. Joka tapauksessa se on jatkuvasti ahkerassa käytössä, vaikka siitä on olemassa monia erilaisia määritelmiä. Sen vuoksi sen sisältöä on tarpeen tutkia.

Alustavasti voidaan hahmottaa joitakin postmodernin maailmankäsityksen ja kokemusmaailman yleispiirteitä. Wallgrenin mukaan postmodernia aikakäsitystä leimaa kasvanut nopeus. Kun muutoksen vauhti suurenee, suurenee myös ero kokemusten ja odotusten välillä. Tämän eron voidaan sanoa kasvavan niin suureksi, että kokemus ja odotus katoavat toistensa näköpiiristä. Ajasta katoaa jatkuvuus, ja villi muutos voi tulla mahdotto-

(64) *Vattimon* (1988, 164, 167, 169) mukaan voidaan väittää, että filosofinen postmodernismi syntyi Nietzschen teoksissa, jotka hän kirjoitti vuosina 1874–1882 (*Untimely Meditations, Human All Too Human, Daybreak, The Gay Science*). Erityisesti ajatus Jumalan ”kuolemasta”, metafyyssisen perustan hajoamisesta ja totuuden metaforisesta luonteesta merkitsevät filosofisen postmodernismin syntyä. *Harvey* (1990, 37–38) sanoo, että modernismi oli ollut aluksi luonteeltaan vallankumouksellista ja taistellut traditionalismia ja taantumuksellisuutta vastaan. Vähitellen siitä oli kuitenkin tullut instituuttien, eliitin ja hallitsevan luokan asia. Tässä tilanteessa syntyivät 1960-luvun antimodernismi ja monet vastakulttuurit. *Baumanin* (1992, 32–33) mukaan postmoderni on piikki modernisuuden lihassa.

(65) *Eagleton* 1997, 28–30. *Tarasti* (1996, 123, 135–136) esittää teesin, että olemme siirtyneet postmodernismista ”uusvakavaan” aikakauteen. Postmoderni kausi voi olla jo ohi, sillä merkitysten moninaisuuteen, ristiriitaisuuteen, ambivalenttiseen leikittelyyn ja kulttuuriseen relativismiin on kyllästytty. Nyt etsitään aitoja ja autenttisia merkityksiä. Ahdasmielisyys ja suvaitsemattomuus ovat lisääntymässä, jolloin uskotaan omien merkitysten oikeutukseen ja paetaan omien raja-aitojen sisään. Yleinen köyhtyminen lisääntyy, ja siihen aletaan etsiä syyllisiä.

(66) *Eagleton* 1997, vii–viii; *Appignanesi, Garratt, Sardar and Curry* 1998, 4.

(67) *Vanhoozer* (2003b, 3) sanoo, että postmodernismin esittelemine voi tuntua mahdotto- malta ja siihen tehtävään voi sopia tunnuslause: ”Ken tästä käy, saa kaiken toivon heittää”.

maksi kontrolloida. Aikaan saatetaan suhtautua silloin välinpitämättömästi ja pinnallisesti eikä siitä kanneta enää vastuuta. Menneisyyttä ei tajuta aikaisemmaksi tasoksi, josta meidän aikamme on kehittynyt, eikä se lisää meidän itseyttä meidän. Menneisyys on eräällä tavalla irti meidän ajastamme ja aivan toinen kokemusmaailma. Edistys voidaan asettaa kyseenalaiseksi sekä tieteessä että moraalissa. Tiedon, vallan ja vapauden suhteet voidaan nähdä ongelmallisina. Aikakäsityksessä voi olla paniikinomaisia piirteitä, jotka voivat johtua ylioptimistisen modernismin aiheuttamista pettymyksistä ja ongelmista. Näitä ongelmia ovat olleet muun muassa Auschwitz ja Gulag, Vietnam ja Afganistan, Bhopal ja Tsernobyli. Jotkut piirteet ovat regressiivisiä siten, että turvaututaan menneiden aikojen uskonnollisiin ratkaisuihin. Postmoderni aikakokemus voi olla myös absurdilla tavalla optimistista. Siinä voidaan uskoa vapautumiseen kaikesta historian negatiivisuudesta, vaikka mitään täsmällistä ja positiivista ei ole luvassa.⁶⁸ Gianni Vattimon mukaan olennainen idea postmodernismissä on modernismin yksisuuntaisen historiakäsityksen torjuminen.⁶⁹ Yksisuuntaista historiakäsitystä pidetään sekularisoituneena versiona juutalais-kristillisestä pelastushistoriasta. Tällaista metafysiikkaa postmodernismi vastustaa, filosofiaa, joka koskee ensimmäisiä periaatteita ja jonka mukaan olemassaolon perusta on ikuinen ja rationaalinen. Ei ole olemassa mitään perimmäistä alkua, loppua tai perustaa. Tällainen myyttinen metafysiikka johtaa vallan tavoitteluun, väkivaltaan ja vapauden tuhoutumiseen.⁷⁰ Stephen K. Whiten mukaan postmodernismissä kritisoidaan kaikkea dominointia, auktoritatiivisuutta, universaalisia vaatimuksia, sovinnaisuuksia ja erilaisuuden homogenisointia ja marginalisointia, koska näillä modernismin piirteillä on ollut paljon negatiivisia seurauksia. Siinä korostetaan vastuuta toiseudesta. Postmodernismissä ollaan tyytymättömiä modernismin ”suuriin kertomuksiin” jatkuvasta tieteellis-teknologisesta kehityksestä. Niiden tapa esittää maailma koetaan sortavaksi ja ”normalisoivaksi”, ja niistä pyritään sen sijaan vapautumaan ja edistämään oikeudenmukaisuutta ja pluraalisuutta. Kieltä ei käsitellä postmodernismissä representoivaksi tai referentiaaliseksi. Kieli ymmärretään kuin peliksi tai ketjuksi, jossa sanat viittaavat toisiin sanoihin eivätkä maailmaan. Ei ole olemassa kielestä ja tulkinnasta riippumatonta todellisuutta. Kielen käsittäminen vain toimintaa koordinoivaksi välineeksi katsotaan luonteeltaan rationalisoivaksi ja maailmaa kontrolloivaksi, mikä on omiaan johtamaan planeettamme tuhoon. Sen vuoksi sanotaan mieluummin, että ”kieli puhuu” ihmisen kautta.⁷¹

Postmodernissa ajattelussa vastustetaan järjen käsittämistä metafysiiseksi universaaliksi maailman perustaksi tai kvasiuskonnolliseksi kyvyksi,

(68) Wallgren 1988, 19–20; Wallgren 1990, 241, 247; Skirbekk 1998, 15.

(69) Vattimo 2004, 50.

(70) Vattimo 2004, 11, 74, 90; Vattimo 1988, 4, 7–8, 12, 101; Cupitt 1987, 7.

(71) White 1991, 5, 9, 11, 16, 19, 21, 39, 72–73, 116; Vattimo 1988, 68; Jantzen 1998a, 38–39; Cupitt 1985, 55; Cupitt 1986, 193.

jonka avulla totuus voidaan löytää.⁷² Modernismi asettaa rationaalisen subjektin etuoikeutettuun asemaan, ja siitä aiheutuu monia ongelmia.⁷³ Tähän moderniin järjenkäsitykseen postmodernismi pyrkii vastaamaan siten, että se asettuu kokonaan modernien ongelmien ja tradition ulkopuolelle. Se ei pyri laajentamaan eikä täydentämään järkeä eikä etsimään jotakin järkeä koskevaa teoriaa. Sen sijaan etsitään järjen vastakohtia, järjen tukahduttamia ja torjumia elementtejä. Tutkitaan ruumista, aisteja, haluja, irrationaalisia, eroottisia tai maagisia piirteitä. ”Voiko joku kiistää, että nämä oireet paosta irrationaaliseen ovat enenemässä?”, kysyy *Georg von Wright*.⁷⁴ Pyritään moninaisuuteen yhtenäisyyden sijaan, anarkiaan järjestyksen sijaan, mukautumiseen taistelun sijaan, fantasiaan realismiin sijaan, välittömään aisti-iloon sublimoinnin sijaan sekä desentralisoituun subjektiin subjekti-keskeisyyden sijaan.⁷⁵ Metafyysisen totuuskäsityksen paikalle pyritään asettamaan totuus esteettisenä tai retorisenä kokemuksena.⁷⁶

Metafyysiikkaa vastustetaan väittäen, että subjektilla ei ole ikuista ja pysyvää rakennetta eikä ydinminää, vaan subjekti on historiallinen ja kontingentti ja rakentuu prosessina sosiaalisessa kontekstissa tietystä ajassa ja paikassa. Descartes erotti subjektin ja ulkoisen maailman toisistaan, ja tämä jako on postmodernismin mielestä eräs modernismin perusvirhe. Subjektin ja objektin suhde korjataan siten, että ihminen ja maailma kuuluvat yhteen, ihminen on maailmassa. Postmodernismi on antihumanismia siten, että ihmisen ei katsota olevan todellisuuden keskus.⁷⁷ Subjektin autonomisuus katoaa ja sisäinen horisontti hajoaa. Yksilöllinen, eettisesti velvoittava identiteetti häviää ja sen mukana häviää usein myös idea elämäntarkoituksesta.⁷⁸ Ihminen tuntee itsensä ”kodittomaksi”.⁷⁹

Eräs määritelmä postmodernismista on *Alister E. McGrathin*: ”Postmodernismilla tarkoitetaan tavallisesti sellaista kulttuuritietoisuutta, joka vie-roksuu ehdottomuuksia, kiinteitä vakaumuksia tai perusteita ja joka nauttii pluralismista sekä erilaisuudesta ja pyrkii ihmisen ajattelun radikaaliin tilannesidonnaisuuteen. - - Postmodernismin täydellinen määrittelyminen on käytännössä mahdotonta. On kuitenkin mahdollista nimetä sen tärkeimmät yleispiirteet. Yksi tällainen piirre on sitoutuminen relativismiin ja pluralismiin totuuskysymyksissä.”⁸⁰

(72) Rorty 2004, xvi.

(73) White 1991, 7.

(74) von Wright 1995, 138.

(75) Wallgren 1988, 25.

(76) Vattimo 1988, 12.

(77) Vattimo 2004, 16, 138; Vattimo 1988, 33; Pulkkinen 1998, 157, 202, 212; Skirbekk 1998, 159, 161.

(78) Wallgren 1988, 27–28; Skirbekk 1998, 17.

(79) White 1991, 7.

(80) McGrath (1996b, 130–131). Tourainen (1995, 187–190) mukaan postmodernissa ajattelussa yhdistyy neljä intellektuaalista teemaa: 1. Postmoderniteetti on hypermoderniteettiä, jossa uutuuksia tuotetaan niin paljon, että moderniteetti tuhoaa niillä itsensä. 2. Postmo-

dernismi on vallankumouksellisen vasemmistolaisuuden kriisin seuraus. 3. Postmodernismi on posthistorisismia, jossa kulttuurimuotojen jatkumo korvataan muotojen samanaikaisuudella. Kulttuurin yhtenäisyys katoaa ja muuttuu pluralistiseksi. Media tuo kaiken kaukaisen lähelle. 4. Kulttuuria arvioidaan sen markkina-arvon mukaan.

Tutkimustehtävä

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on selvittää, mitä radikaalissa postmodernissa uskonnonfilosofiassa ajatellaan uskonnosta ja siihen läheisesti liittyvistä aiheista. Ensimmäinen ja tärkein kysymys on, millainen on tämän ajatussuunnan käsitys Jumalan olemuksesta, koska siitä riippuu, millaiseksi uskonto muodostuu. Tärkeää on selvittää, miten tämä maailma ja Jumala suhtautuvat toisiinsa, onko Jumala transsendentti vai immanentti ja voiko Jumalasta saada tietoa. Mikä on maailman eri uskontojen suhde toisiinsa? Onko Jumala persoonallinen vai persoonaton? Ilmoittaako Jumala itsensä jollakin tavalla ja onko olemassa uskonnollista kokemusta? Mikä on järjen ja uskon suhde toisiinsa? Onko uskonnollisella kielellä tiedollista merkitystä vai onko se tunnekieltä, asennetta ilmaisevaa tai yhteisöä luovaa? Kiinnostavaa on huomioida, pystyykö postmoderni uskonnonfilosofia tekemään oikeutta uskovien omalle kokemukselle.

Toiseksi on kysyttävä, mikä on uskonnon ja moraalien suhde toisiinsa tässä filosofisessa ajattelussa. Moraalinen luonne riippuu suurelta osalta uskonnon tai perustavan maailmankatsomuksen luonteesta. Mikä on etiikan tehtävä postmodernin uskonnonfilosofian mukaan ja onko olemassa pysyviä ja velvoittavia eettisiä periaatteita? Mistä arvot muodostuvat, ja mikä on se ihanne, johon ihminen voi pyrkiä? Onko olemassa ristiriitaa ihanteen ja todellisuuden välillä, ja onko olemassa pahuuden ongelmaa? Tarjoaako uskonto jotain käytännöllistä hyötyä ihmisten välisiin suhteisiin ja yhteiselämän järjestämiseen ja miten moraalisia ristiriitoja voidaan ratkaista?

Kolmanneksi kysytään, mitä postmodernissa uskonnonfilosofiassa ajatellaan todellisuuden, totuuden ja tiedon olemuksesta. Millaisia ovat järjen ja tieteen mahdollisuudet? Miten faktat ja tulkinta suhtautuvat toisiinsa? Nykyajan filosofiassa kielen asema on muodostunut keskeiseksi. Sen vuoksi neljänneksi tutkitaan, mitä postmodernissa uskonnonfilosofiassa ajatellaan kielen olemuksesta ja asemasta. Mikä on kielen suhde todellisuuteen, tietoon ja ajatteluun? Miten merkitys kielessä muodostuu ja mikä on kielen tehtävä yksilön ja yhteisön elämässä?

Subjektin olemus ja asema ovat olleet keskeisiä kysymyksiä modernismin ja postmodernismin välisessä keskustelussa. Siksi on kysyttävä, mitä postmoderni radikaali uskonnonfilosofia ajattelee niistä, miten ihmisen minuus ja identiteetti muodostuvat ja mikä on subjektin ja objektin suhde maailmassa. Mitä ajatellaan rationaalisuuden ja ruumiillisuuden välisestä suhteesta? Miten persoonallisuuden eri kerrokset suhtautuvat toisiinsa?

Kuudes ongelma on naisten asema. Useat radikaalit postmodernit ajattelijat ovat olleet naisia, ja he ovat esittäneet laajaa huomiota saavuttaneita

feministisiä näkemyksiä. Mitä näkökohtia feministinen postmoderni uskonnonfilosofia tuo esiin naisten ja miesten suhteesta? Mitä hyötyä postmodernismista voi olla naisille? Mitä ajatellaan sukupuolisuuden muodostumisesta? Onko naisten uskonnollisuus erilaista kuin miesten? Mitä on feministinen tiede ja naisten kieli?

Lopuksi tässä tutkimuksessa pyritään tutkimaan maltillista postmodernia uskonnonfilosofiaa ja huomioimaan, mitä piirteitä siinä on omaksuttu postmodernista ajattelusta. Samalla koetetaan kysyä, mikä voisi olla kristillisen uskonnonfilosofian tie modernismin ja postmodernismin luomassa tilanteessa.

Tavoitteena on valaista radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian metodologisia edellytyksiä ja filosofisia lähtökohtia. Pyrkimyksenä on selvittää, millaisia ovat sen taustana olevat filosofiset ja kulttuuriset juuret ja millaisia yhteyksiä sillä on nykyajan akateemisiin virtauksiin. Tarkoitus on tutkia radikaalin uskonnonfilosofian väitteiden sisältöä, johdonmukaisuutta, selitysvoimaa, uskottavuutta ja pätevyyttä.⁸¹ Tutkimuksen ensisijaiseksi kohteeksi on valittu kolme ehkä tunnetuinta radikaalia uskonnonfilosofia: amerikkalainen Mark C. Taylor, englantilainen Don Cupitt ja kanadalais-englantilainen Grace Jantzen. Viimeisessä luvussa tarkastellaan postmodernien ajatusten käyttöä maltillisessa uskonnonfilosofiassa. Tutkimuksen kohteina ovat *George A. Lindbeck*, *John R. Franke*, *Stanley J. Grenz*, *John Milbank* ja *Alister E. McGrath*.

Mark C. Taylor syntyi vuonna 1945 Kankakeen kaupungissa Illinoisissa Yhdysvalloissa.⁸² Perhe kuului presbyteeriseen kirkkoon ja kävi säännöllisesti jumalanpalveluksissa.⁸³ Mark C. Taylor opiskeli aluksi metodistisen kirkon yliopistossa (Wesleyan University). Vuonna 1981 hän sai ensimmäisenä ulkomaalaisena filosofian tohtorinarvon Kööpenhaminan yliopistosta. Vuonna 1997 hänelle myönnettiin tohtorinarvo Harvardin yliopistosta. Hän opetti vuodesta 1973 Williams Collegessa Massachusettsissa ja siirtyi sieltä vuonna 2007 New Yorkiin Columbian Yliopistoon. Hän on myös ollut luomassa *Global Education Network* -nimistä koulutusverkostoa. Hän on

(81) *Knuuttilan* (2003, 32–34) mukaan uskonnonfilosofia on uskontoon liittyvien asioiden filosofista tarkastelua. ”Episteemisten asenteiden (esimerkiksi ’tietää, että’), muiden vastaavien niin sanottujen propositionaalisten asenteiden (esimerkiksi ’tahtoo, että’) ja argumentaation tutkimus kuuluu filosofian tehtäviin. Jonkinasteista tutustumista myös uskonnon kognitiivisiin rakenteisiin voi pitää filosofian kannalta perusteltuna ja hyödyllisenä. - Keskeinen metafysiikkaa sivuava aihe modernissa filosofisessa keskustelussa koskee realismia ja sen eri muotoja, toisin sanoen kysymyksiä mielestä riippumattomasta todellisuudesta ja sen tiedollisesta tavoitettavuudesta. Jos uskonnollista kieltä ei käytetä pelkästään fundamentalistisen kieliopin mukaisesti, sille ominaisten realististen edellytysten analyysia voi pitää filosofisena tehtävänä. - Mannermaisena uskonnonfilosofian edustajien mielestä filosofian keskeisiin tehtäviin kuuluu ymmärtää, eritellä ja arvioida erilaisia eksistentiaalisesti merkittäviä kokemusmuotoja ja elämänkatsomuksia. Tähän sisältyy myös uskonnollisen kielen ja elämänmuodon filosofinen tarkastelu.”

(82) *Taylor* 2002, 8.

(83) *Taylor* 2007a, 245-246.

kirjoittanut parikymmentä kirjaa, jotka käsittelevät teologiaa, uskonnonfilosofiaa, filosofiaa, kirjallisuutta, kuvataiteita, arkkitehtuuria ja tietotekniikkaa sekä lukuisia artikkeleita eri julkaisuissa.⁸⁴ Hänellä on ollut yhteyksiä Suomeenkin, sillä hän toteutti 1990-luvun alkupuoliskolla yhdessä *Esa Saarin*en kanssa kansainvälisen seminaarin internetin ja telekonferenssitekniikan avulla. Tästä he julkaisivat kirjan *Imagologies: Media Philosophy*.⁸⁵ Taylor on eräs huomattavimmista radikaaleista postmoderneista uskonnonfilosofoista, ja hän on soveltanut poststrukturalismin ja dekonstruktion ajatuksia uskonnon alueelle.

Don Cupitt (1934–) syntyi Lancashiressä, Englannissa. Hän aloitti vuonna 1952 luonnontieteitten opiskelun Cambridgen yliopistossa. Muutamana viikkoa kuluttua Cambridgeen tulonsa jälkeen hän ”kääntyi kristinuskoon”, kuten hän sanoo. Hän opiskeli teologiaa Cambridgessä, suoritti tutkinnon Trinity Hallissa, ja hänet vihittiin Englannin kirkon papiksi seitsemän opiskeluvuoden jälkeen. Hän työskenteli aluksi pappina kotiseudullaan Lancashiressä, mutta siirtyi vuonna 1962 takaisin Cambridgen yliopistoon, jossa hän toimi opettajana eläkkeelle siirtymiseensä saakka.⁸⁶ Hän on kirjoittanut yli kolmekymmentä kirjaa ja osallistunut uskontoa käsittelevien televisio-ohjelmien tuottamiseen. Hänen aihepiirinsä on laaja. Hän kirjoittaa filosofiasta, teologiasta, uskonnonfilosofiasta, uskontotieteestä, psykologiasta, etiikasta, kirjallisuudesta, taiteesta, luonnontieteistä ja kielitieteestä. Hän on herättänyt huomiota radikaaleilla mielipiteillään, ja hänen ajatuksistaan on keskusteltu runsaasti. Hänen kirjansa ovat kansanomaisia ja helppotajuisia.⁸⁷ Hän on halunnut demokratisoida filosofiaa,

(84) Taylor (1999b, 230) on tutkinut muun muassa Las Vegasin arkkitehtuuria ja sanoo siitä: “Las Vegas is where the death of God is staged as the spectacle of the Kingdom of God on earth.”

(85) Taylor and Saarinen 1994. Wallgrenin (1996, 129) mukaan *Imagologies Media Philosophy*-kirjassa Taylor ja Saarinen ovat miltei vihamielisiä yrityksille määrittellä filosofian merkitys kepea-alaisesti. Heidän mielestään tulisi pidättyä spesifisistä ja rajoittavista määritelmistä, ja filosofia tulisi ymmärtää laajasti julkisen järjen käyttämiseksi. Erityisesti median tulisi olla se paikka, jossa julkista järkeä käytetään. Tällainen käsitys filosofiasta pyrkii herättämään henkiin alkuperäisen esisokraattisen käsityksen filosofiasta.

(86) Cupitt 1997a, vii–viii; 1979, viii. ”He came back to Cambridge in 1962 and has taught there since; he was the Stanton Lecturer 1968–71. He is now Dean of Emmanuel College, and a University Lecturer. He is married with three children.” Cupitt on *The Sea of Faith*-yhdistyksen perustaja ja samannimisen Suomessakin esitetyn TV-dokumentisarjan tekijä. Cupitt 1997a, 82: ”What in the Sea of Faith network (an informal society of religious radicals and revisionists, established in Great Britain and New Zealand) is called ‘nonrealist faith in God’ is an attempt to salvage at least something of a God’s-eye view of oneself and our life, after the death of God.”

(87) Cupitt sanoo, että luonnosmainen, nopeasti innostuksen vallassa tehty teos on paljon kiinnostavampi ja tuoreempi kuin vuosia hiottu ja harkittu tuote. Luovuus on tärkeintä. Cupitt on kehitellyt mielipiteitään jatkuvasti ja vaihtanut niitä usein. Hänen mielestään elämä menee koko ajan eteenpäin, eikä filosofinen ajattelu voi sen vuoksi pysähtyä johonkin ajattomaan systeemiin. Hän kertoo, että muutama vuosikymmen sitten hänen uskontonsa oli luonteeltaan perinteistä. Tuonpuoleinen taivaallinen maailma oli hänelle elävämpi kuin

tehdä siitä tavallisen kielen ja tavallisen elämän filosofiaa tavalliselle veronmaksajalle, *Lebensphilosophie*, metafysiikkaa, joka koskee arkielämän maailmaa.⁸⁸ Hänen tuotantonsa voidaan jakaa kahteen osaan. Vuosina 1971–1980 kirjoitetut kirjat kuuluvat hänen varhaistuotantoonsa, jota sävyttää selvä modernistinen henki. Hän sanoo, että tuohon aikaan Englannin kanaali tuntui leveämmältä kuin Atlantti. Sen jälkeen kirjoitetut kirjat ovat saaneet voimakkaita vaikutteita postmodernismista ja ranskalaisesta poststrukturalismista. Cupitt itse määrittelee ajatuksiaan postmoderneiksi. Vuodesta 1990 lähtien Cupitt pyrkii kritisoimaan postmoderneja ajattelijoina ja kehittämään edelleen käsitystään kielen asemasta, jota hän kutsuu ekspressionistiseksi.

Kanadalais-englantilainen Grace Jantzen (1948–2006) syntyi Saskatchewanissa, Kanadassa ja toimi Englannissa Manchesterin yliopiston tutkijaprofessorina. Hän vieraili myös Suomessa ja esitelmöi Helsingin yliopistossa. Hänen alaansa ovat uskonto, kulttuuri ja feminismi. Hän julkaisi vuonna 1987 perinteisen kristinuskon hengessä kirjoitetun tutkimuksen *Julian of Norwich, Mystic and Theologian*, joka käsittelee keskiaikaisen naimystikoin ajatuksia.⁸⁹ Seuraavassa kirjassaan vuodelta 1995 *Power, Gender and Christian Mysticism* hän tutki keskiajan mystikoita *Michel Foucault*’n antamalla tutkimusmallilla ja siirtyi postmoderniin radikaaliin uskonnonfilosofiaan.⁹⁰ Vuonna 1998 ilmestyneessä kirjassaan *Becoming divine. To-*

tämä aistimaailma, ja hän turvautui jatkuvasti sen ohjaukseen ja apuun. Mutta sen jälkeen hänen uskonsa vähitellen heikkeni ja on muuttunut moneen kertaan. Cupitt sanoo, että hän nauraa usein ääneen aikaisempia teoksiaan lukiessaan. Hänestä tuntuu kuin varhaisempi Cupitt koettaisi kirjoissaan estää myöhemmän Cupittin esiintulon. Hän pyrkii korjaamaan aina uudessa kirjassaan edellisen virheitä. *Cupitt* 1985c, xi; 1998b,153; 1989, 91; 1985b, 9; 1987, 11.

(88) *Cupitt* 1999, 101; 1995b, 2, 6–7: ”By philosophy I mean *Lebensphilosophie*, the philosophy of everyday life. Metaphysics in the future needs to be concerned with the *Lebeswelt*, the world of everyday life, for two main reasons.” Cupittin kirja *The Meaning of It All in Everyday Speech* on tutkimus tavallisen englanninkielen sanontatavoista ja niiden uskonnollisesta ja filosofisesta merkityksestä.

(89) *Jantzen* 1987.

(90) *Jantzen* 1995. Foucault otti tutkimuksensa perustavoitteeksi ”diskurssin” analysoimisen ”todellisuuden” tutkimisen sijaan, ja siten hän pyrki uudistamaan ajattelun rakennetta. Keskeinen käsite Foucault’lla on ”*episteme*”, jonka tutkimista hän kutsui ”arkeologiaksi”. Episteme tarkoittaa eräänlaista historiallista apriorista periaatteiden verkostoa, joka hallitsee historian eri aikakausien ”asioiden järjestystä” ja organisoii koko kulttuuria, totuutta, tietoa ja tieteitä. Nämä periaatteet yhdistävät kaikki asiat toisiinsa ja antavat niille merkityksen ja arvon, mahdollistavat tietyt ideat ja kokemukset ja torjuvat toiset. Nämä periaatteet ovat monesti tiedostamattomia, koska ne ovat yleisiä ja itsestään selvinä pidettyjä, tietoa ilman subjektia ja nimetöntä ajattelua. Eri aikakausilla on erilainen episteme, eikä kausien välillä ole Foucault’n mielestä suoraa ja progressiivista yhteyttä, vaan eri kausina ihmiset ajattelivat eri tavoin. Epistemen elementit järjestetään uudelleen, ja tiedon ja totuuden rajat muuttuvat. Erilaisten elämänmuotojen välillä ei ole objektiivista kriteeriä. Meidän voi olla vaikea ymmärtää tätä erilaisuutta, ja me saatamme erehtyä luulemaan, että jollakin sanalla oli aikaisemmin sama merkitys, kuin sillä on nyt ja voimme siten projisoida oman merkityksemme historiaan. ”Diskurssiivinen muodostelma” on organisoiva periaate, joka tekee mahdolliseksi puheen, käsitteet ja tiedon objektit. *Foucault* 1991, 118; *Foucault* 1997, 312;

wards a feminist philosophy of religion hän käsitteli perusteellisesti mannermaisilta filosofeilta vaikutteita saanutta ajatteluaan. Hänen tutkimuksensa pohjautuivat erityisesti *Freudin, Lacanin, Derridan, Irigarayn, Kristevan ja Levinasin* ajatuksiin. Kuusiosaiseksi suunnitellun historiallisen teoksensa *Foundations of Violence* ensimmäisessä osassa Jantzen pohti eurooppalaista väkivaltakulttuuria feministiseltä kannalta.⁹¹ Tämä suuri projekti jäi häneltä kesken, kun syöpä katkaisi hänen elämänsä.

Tässä tutkimuksessa on tarkoituksena selvittää, mitkä ovat ne strukturoivat prinssiipit ja ajatusmallit, joille nämä postmodernit uskonnonfilosofit rakentavat teorian. Mitkä ovat tärkeimmät piirteet siinä filosofisessa ja uskonnollisessa esiyymmärryksessä, jonka pohjalta he työskentelevät? Taylor, Jantzen ja Cupitt eivät ehkä ole uskonnonfilosofina kovinkaan arvostettuja, mutta he ovat tyypillisimpiä radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian edustajia. Alister E. McGrath sanoo, että Don Cupittin ajatukset ovat niin häilyviä ja muiden ideoista johdettuja, että niitä ei ole otettu kovin vakavasti akateemisten teologioiden parissa. Silti Cupittin tutkimiseen on syytä, koska hän edustaa teologista antirealismia ja tämä antirealismi liittyy suurempaan kokonaisuuteen, postmodernismiin. *Brian Hebblethwaiten* mielestä realismi-antirealismi-keskustelu on erittäin tärkeä tämänhetkisessä anglo-amerikkalaisessa filosofiassa ja eräs avainkysymyksistä uskonnonfilosofiasa.⁹² *Kevin J. Vanhoozer* sanoo, että postmodernisuus on käsite, joka on yhtä välttämätön nykyajan länsimaisen ajattelun ja kulttuurin ymmärtämiselle kuin modernisuus on ollut parin sadan vuoden ajan.⁹³ Cupittin, Taylorin ja Jantzenin teologiassa ja uskonnonfilosofiassa voidaan nähdä, mihin postmoderni ajattelu johtaa uskonnon alueella, ja heidän kauttaan voidaan valaista yleisen postmodernin filosofian uskonnollista ulottuvuutta. Se on yksi nykyhetken uskonnonfilosofisessa ajattelussa vallitsevista ilmiöistä, ja on syytä tuntea se.

Tutkimuksessani käytetään metodina kvalitatiivista, tutkijoiden teosten sisältöä tarkastelevaa systemaattista analyysia, jonka tarkoituksena on

Foucault 1986, 191; *Foucault* 2003, 132; *Danaher, Schirato, Webb* 2000, xi, 16–29, 4–12; *Meggill* 1985, 231; *Eribon* 1993, 209; *Charles Taylor* 1991, 93. *Arppen* (1992, 192, n. 8) mukaan diskurssi tarkoittaa puhetta ja keskustelua, mutta se sisältää myös ne institutionalisoituneet tavat, joilla keskustelua käydään. Kyse on konventioiden asettamista rajoituksista kielenkäytölle. Diskurssi on valtarakenne, tietty vallankäytön muoto, joka määrää keskustelun tyylin ja käsitteet ja rajaa samalla ulos erilaiset ja poikkeavat muodot.

(91) Jantzen 2004.

(92) *McGrath* 2002, 251. Ks. *Hebblethwaite* 2005, 2: "The realism/anti-realism debate, itself of great importance in contemporary Anglo-American philosophy, is one of the key issues in the philosophy of religion today. - - This is typified by the work of my former colleague in Cambridge, Don Cupitt, and his *Sea of Faith* network." *Merold Westphal* kirjoittaa *Percesepen* (1999, 78) mukaan: "For years I thought that if I waited long enough Derrida and company would go away and I would be spared the work of reading them. I resolutely played the ostrich to this bogeyman. Eventually I concluded that the movement that includes Lyotard, Foucault, and Derrida was too important to ignore, and I began the long and often painful task of reading them."

(93) *Vanhoozer* 2003a, xiii.

pyrkii esittelemään, erittelemään, identifioimaan, luomaan yhteyksiä ja ymmärtämään tutkimustehtävän määrittelemää lähdeaineistoa tutkimusongelmien selvittämistä palvellen. Systemaattinen käsite- ja argumentaatioanalyysi etenee etsimällä tekstien keskeisiä käsitteitä, rekonstruoimalla tekstissä nähtäviä eksplisiittisiä ja implisiittisiä väitteitä, tutkimalla näiden väitteiden loogista koherenssia tai sen puutetta, erittelemällä argumentaatiota ja arvioimalla sen pätevyyttä ja luomalla lopuksi syntetisoiva kokonaiskäsitely analysoitavien tekstien sisällöstä, aukoista ja mahdollisista ristiriitaisuuksista. Tutkimuksessa käsitellään pääasiassa länsimaista kristillistä uskonnonfilosofiaa, koska siitä on olemassa runsaasti materiaalia ja tutkimuskohdetta on pakko rajoittaa.⁹⁴

Tässä tutkimuksessa verrataan radikaalia postmodernia uskonnonfilosofiaa klassiseen kristinuskoon. Kristinuskon määrittely on tutkimusekonomisista syistä mahdotonta aiheen suunnattoman laajuuden ja monimutkaisuuden vuoksi. Siihen voi tutustua monien kristinuskon yleisesitysten kautta. Sen ydinsisältö oletetaan tässä tutkimuksessa tunnetuksi. Kristinuskoa ei pyritä perustelemaan tai todistamaan oikeaksi. Se olisi aivan liian laaja tehtävä ja vaatisi uuden tutkimuksen, jos sellainen perusteleminen on ylipäätään mahdollista.⁹⁵

Radikaali postmoderni uskonnonfilosofia ja siihen liittyvä relativismi ovat herättäneet runsaasti huomiota tutkijoiden parissa. *Roger Trigg* sanoo omistaneensa suuren osan tutkijanurastaan relativismien selvittämiseen ja käsittelee erityisesti Don Cupittin filosofiaa ja teologiaa. Triggin suhtautuminen relativismiin on kriittinen. *Brian Hebblethwaite* on kirjoittanut kokonaisen vastakirjan nimeltä *The Ocean of Truth* Don Cupittin näkemyksille, joita tämä on esittänyt TV-sarjassa *The Sea of Faith* ja samanimisessä kirjassa sekä muissa teoksissaan. Hebblethwaite pyrkii osoittamaan niitä puutteita, joita hän on havainnut Cupittin ideoissa. Hän on Cupittin läheinen työtoveri, ja Cupitt on omistanut hänelle kirjansa *Reforming Christianity*.⁹⁶ Alister E. McGrath ja *John Milbank* ovat tarkastelleet teoksissaan jonkin verran Cupittin ja Taylorin tuotantoa. Kirja *God and Reality* käsittelee nonrealistista kristillisyyttä, ja siinä useat kirjoittajat arvioivat Cupittin ajatuksia, muiden muassa *Colin Crowder* tutkii Cupittin

(94) *Laajasalo* 2001, 15; *Wellmerin* (1998, 226–229, 232) mukaan tekstin ymmärtämisessä ja tulkinnassa voidaan erottaa kaksi vaatimusta. Ensiksi on luettava teksti huolellisesti ja ymmärrettävä immanenttisesti sen sisäinen rakenne. On omaksuttava sen kieli, sen problemat, sen totuusväitteet ja perspektiivi ja asetettava omat ennakkoluulot syrjään. On tehtävä oikeutta tekstin ajatuksille. Toisaalta ymmärtämisen on ylitettävä eksternaalisesti tekstin perspektiivi ja ymmärrettävä teksti tutkijan oman näkemyksen ja kielen valossa. Tutkimusotteen on oltava samalla aikaa sekä reseptiivistä ja avointa että kriittistä ja produktiivista. Sisäinen ja ulkoinen ymmärtäminen ovat riippuvaisia toisistaan, täydentävät toisiaan ja ovat aina jännityksessä keskenään.

(95) *Widder* 2002, 90: Augustinus oli sitä mieltä, että järki ei voi todistaa uskoa oikeaksi, mutta se voi eliminoida pois kristityiksi tekeytyjät.

(96) *Cupitt* 2001b.

kehitystä modernista individualismista postmoderniin ajatteluun. *Anthony C. Thiselton* selostaa kirjassaan Cupittin teologista ja filosofista kehitystä ja kritisoi hänen ajatuksiaan. Kirjassaan *The Predicament of postmodern theology* *Gavin Hyman* arvioi postmodernilta kannalta Taylorin ja Cupittin ajatuksia ja niiden suhdetta uusortodoksiaan. *Tami England* arvioi Taylorin a/teologian ja nihilismin suhdetta. Suomessa muun muassa *Heikki Kirjavainen* on kirjoittanut postmodernista teologiasta. *Juha Seppänen* on tutkinut Don Cupittia ja postmodernia kristinuskon tulkintaa. *Timo Koistinen* ja *Timo Eskola* ovat käsitelleet Cupittin ja Taylorin uskonnonfilosofiaa. *Tapio Puolimatka* on pohtinut useissa kirjoissaan postmodernismin ja radikaalin uskonnonfilosofian ongelmia.

Tämän tutkimuksen sisällöstä voidaan sanoa ennakkoiden seuraavaa:

Ensimmäisessä luvussa tarkastellaan radikaalien postmodernien uskonnonfilosofien käsitystä uskonnosta ja etiikasta. Tutkimus osoittaa, että radikaali postmoderni uskonto on ”uskontoa ilman uskontoa”. Se tarkoittaa, että Jumala on ”kuollut” tai Jumala käsitetään panteistisesti ja todellisuuteen suhtaudutaan uskonnollisella tavalla. Jumaluus on ”kirjoitus”, ihanne, merkityssuhde tai kieli. Toisaalta pyritään häivyttämään kaikki vastakohtat kuten tuonpuoleisuuden ja tämänpuoleisuuden ero tai uskovan ja ateistin ero, toisaalta nämä erot tehdään mahdollisimman selviksi. Tällaiset käsitykset poikkeavat radikaalisti klassisesta kristinuskosta ja muistuttavat läheisesti ateismia.

Etiikassa ei ole radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian mukaan objektiivisia eettisiä arvoja tai periaatteita. Ihmisen on itse luotava itselleen oma moraalinsa. Sen vuoksi etiikka muodostuu subjektiiviseksi, anarkistiseksi ja nihilistiseksi. Moraalin velvoittavuus ja eettinen kasvatus tulevat ongelmallisiksi. Tästä huolimatta postmodernissa filosofiassa esitetään monia normatiivisia kannanottoja ja eettisiä vaatimuksia, joiden pohjana täytyy olla joitakin objektiivisia käsityksiä hyvästä elämästä. Etiikassa on näin ollen sisäistä jännitystä. Arvokasta on sorrettujen, syrjäytyneiden ja vähemmistöjen puolustaminen.

Postmodernismin käsitykset todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta poikkeavat modernismin ja klassisen kristinuskon käsityksistä. Sen vuoksi toisessa luvussa käsitellään näitä aiheita. Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian mukaan todellisuus on meidän käsityksemme todellisuudesta. Ihmisestä tulee kaiken mitta, ja objektiivinen todellisuus tulee häilyväksi. Silloin päädytään relativismiin, jonka mukaan totuus on paikallista yksimielisyyttä. Lähtökohta on ihmiskeskeinen ja epistemologinen. Relativismia voidaan pitää ristiriitaisena, koska siinä pyritään esittämään yleistäviä arvioita kaikista näkemyksistä. Suhtautuminen tieteeseen tulee ristiriitaiseksi, koska toisaalta tieteen edistyminen kielletään, toisaalta turvaututaan tieteen saavutuksiin.

Neljännän luvun aiheena on kieli. Radikaali postmoderni uskonnonfilosofia on luonteeltaan lingvististä, ja kielen asema on siinä tärkeä. Sen mukaan kieli on universaalista siten, että kieltä ja todellisuutta ei voi erottaa toisistaan. Me elämme kuin kielen sisällä ja eräällä tavalla sen vankeina. Todellisuus ei voi silloin ohjata kieltä eikä totuudesta voi varsinaisesti puhua. Kielen ajatellaan olevan kuin shakkipeli. Tätä voidaan pitää puutteellisena käsityksenä, sillä kielellä on monia kosketuskohtia todellisuuteen.

Viidennessä luvussa käsitellään käsitystä minuudesta. Postmodernismi on herättänyt huomiota esittämällä uudenlaisia ajatuksia subjektin olemuksesta. Radikaalin postmodernismin mukaan subjekti on kontingentti ja muodostuu kielellisessä ja sosiaalisessa kontekstissa. Tiede ja rationaalisuus tulevat kyseenalaisiksi ilman tietoisuuden keskusta. Historian tutkimus, politiikka ja sosiaalitieteet tarvitsevat yleisen ihmisluonnon käsitettä.

Postmodernismin ja feminismin suhteet ovat olleet usein ongelmalliset. Kuudennessä luvussa käsitellään postmodernia feminismia. Siinä on usein väitetty, että miesten esittämät totuusväitteet ovat naisia sortavia, todellisuutta vääristäviä ja miesten valtaa pönkittäviä. Tällaiset väitteet on voitava osoittaa oikeiksi kussakin tapauksessa erikseen. Myös naisten esittämät väitteet voivat olla ennako-oletusten ja politiikan vääristämiä. Tieto ei voi olla vakavasti otettavaa, jos sukupuolierojen ulkopuolisia kriteereitä ei voida löytää.

Viimeisessä luvussa esitetään muutamia esimerkkejä siitä, kuinka postmoderneja ideoita on käytetty hyväksi maltillisella tavalla. Pyritään etsimään tasapainoista uskonnonfilosofista ratkaisua modernismin ja postmodernismin luomassa tilanteessa. Modernismin realismi ja ihmisestä riippumaton todellisuus ovat silloin tärkeitä. Postmodernismin tavoin voidaan torjua järjen ja yhden ainoan metodin ylikorostus. Objektiivisuus ja maltillinen konstruktivisuus voidaan yhdistää. Maailmantulkintoja on monia, mutta jokin niistä voi lähestyä totuutta enemmän kuin toinen.

1. Mark C. Taylorin, Don Cupittin ja Grace Jantzenin käsityksiä uskonnosta

1.1. Mark C. Taylorin a/teologia

Mark C. Taylorin käsitys uskonnosta ja Jumalasta on kokenut vuosikymmenien varrella suuria muutoksia. Taylor syventyi 1970-luvulla erityisesti *Kierkegaardin* ja *Hegelin* filosofiaan ja kirjoitti niistä kaksi ansiokasta tutkimusta.⁹⁷ Näitä kirjoja voidaan pitää klassisen kristinuskon sävyttämänä. Taylor kertoo, että näiden tutkimusten jälkeen hän alkoi lukea johtavien ranskalaisten poststrukturalistien teoksia. Erityisesti *Jacques Derridan* ajatukset tekivät häneen vaikutuksen. Hän vakuuttui siitä, että Derrida oli yksi 1900-luvun loppupuolen huomattavimmista teologisista ajattelijoista. Taylor tuli siihen tulokseen, että uskonnon ja poststrukturalismin välillä on tärkeä yhteys ja alkoi tutkia sitä. Hän kirjoitti tältä alueelta 1980- ja 1990-luvuilla useita kirjoja ja selvitti niissä mannermaisen filosofian ja teologian yhteyksiä. Hän pyrki soveltamaan dekonstruktivisia näkemyksiä teologiaan ja filosofiaan. Samalla hän huomasi, että kaikessa kulttuurissa on löydettävissä uskonnollinen ulottuvuus, ja sen vuoksi hän laajensi tutkimuskohteitaan kirjallisuuteen, arkkitehtuuriin ja kuvataiteisiin.⁹⁸

Taylorin mielestä moderni teologia on ollut jo pitkään eräänlaisessa umpikujassa. Tämä pattitilanne tulee esiin siinä vastakkainasettelussa, joka valitsi aikoinaan Hegelin ja Kierkegaardin välillä sekä myöhemmin *Barthin* ja *Altizerin* välillä. Jumala on Hegelin mukaan kategorioiden kategoria, absoluuttinen Käsite, joka on kaiken ajattelun ja olemassaolon mahdollisuusehto, kaiken ontologinen perustus ja epistemologinen struktuuri. Jumalan läsnäolo on kaikkialla täydellistä, ja kaikki poissaolo katoaa. Identiteetti ja differenssi yhtyvät, ja jäljelle jää lopulta vain negaation negaatio, Absoluutti. Tämä Jumala on täydellisesti tiedettävissä ja käsitteellistettävissä. Hegelin filosofiassa transsendenssi katoaa kokonaan ja Jumalan toiseus häviää. Jumalallinen ja inhimillinen yhtyvät, ja Jeesuksessa tapahtunut inkarnaatio saa universaalit mittasuhteet. Koko maailmankaikeus, historia ja ihmis-kunta tulevat Jumalan inkarnaatioksi. Jumalasta tulee historiaprosessin immanenti perustus. Ihmisen tietoisuus heijastaa Jumalan tietoisuutta. Kun

(97) Taylor 1975; Taylor 1980.

(98) Taylor 2001, 6–7.

tajutaan, että ihminen on Jumalan inkarnaatio, saavutetaan absoluuttinen tieto. Silloin myös Hegelin filosofinen systeemi tulee täydelliseksi.⁹⁹

Kierkegaardin tehtävänä oli Taylorin mukaan osoittaa, että Hegelin täydelliseksi väitetyin systeemin ulkopuolelle jäi jotain, joka oli torjuttu, mutta joka palaa kuitenkin aina häiritsemään systeemiä. Kierkegaardin mukaan Jumala ei ole koskaan käsitteiden avulla saavutettavissa, ja Jumala ja maailma ovat aina täysin erilaisia. Jumala on aina absoluuttisesti toisenlainen, ja hänen erilaisuuttaan ei voi dialektisesti negatoida systeemin osaksi. Hän on kuin raja, joka varjostaa ajatusta sen mahdottomuusehtona. Ajatus muodostuu siten, että se ei ajattele tätä rajaa, mutta silloin se samalla sulkee sisäänsä tämän ulkopuolisen toisen. Tämä samalla aikaa sisäpuolella ja ulkopuolella oleva vaikuttaa sen, että ajattelusysteemi jää puutteelliseksi.¹⁰⁰

Toinen näytös tässä teologisessa näytelmässä näyteltiin Taylorin mukaan 1900-luvulla Karl Barthin ja Thomas J. J. Altizerin välillä. Sveitsiläinen teologi Barth kirjoitti vuonna 1918 Paavalin roomalaiskirjeen selityksen, jossa hän väitti, ettei liberaali kulttuuriprotestantismi kyennyt kohtaamaan oikealla tavalla ensimmäisen maailmansodan repimää maailmaa. Kierkegaardin tavoin Barth julisti, että Jumala on jotain aivan muuta (*ganz Ander*), täysin tuonpuoleinen. Ihminen on synnin vuoksi avuton ja tarvitsee Jumalan apua. Jumalan käsittäminen immanentiksi on epäjumalanpalvelusta, ja kaikki 1900-luvun kauhut johtuvat siitä. Siten Barth tuomitsi koko modernin kulttuurin.¹⁰¹

(99) Taylor 1999a, 33–36. Hegel sanoo, että “tosi on kokonaisuus”. Hänen filosofiansa keskeisin ajatus on absoluuttinen Henki, joka toteuttaa itseään maailmassa ja vie sitä kohti täydellisyyttä. Henki tulee tietoiseksi itsestään toiminnan kautta ja on oman toimintansa historia. Hengen itsensä toteuttaminen tulee näkyviin historiallisessa kehityksessä, ja kaikki on yhtä tuon Hengen kanssa. On vieraantumista, jos tätä ei huomata. Historia kehittyy dialektisten prosessien kautta, ja tämä Jumalan sisäinen prosessi on “filosofian koko sisällys”. Hegel sanoo, että “Ikuinen idea on ilmaistu erityisesti pyhässä *Kolminaisuudessa*”. Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat yksi Henki, ja tämä Henki on sama kuin elämä, joka virtaa kaikissa ihmisissä. Hegel kutsuu tätä Henkeä “maailmanhengeksi”, “maailmanjärjeksi” ja “absoluuttiseksi ideaksi”, joka on identtinen itsensä kanssa. Hegel tulkitsee näin kristillistä kolminaisuutta spekulatiivisen logiikan avulla. “Antiteesi on ensimmäisen identiteetin negaatio” ja kumoo teesin, ja lopuksi nämä yhdessä muuntuvat korkeammaksi harmoniaksi eli synteetiksi. Synteesistä, negaation negaatiosta, voi taas vuorollaan tulla uusi teesi ja uusi alku. “Se on uusi käsite, mutta korkeampi ja rikkaampi kuin sen edeltäjä.” Dialektisen prosessin päämäärä on toteuttaa ykseys, niin että kaikki on henkistä ja osa Hengen uutta luovaa toimintaa. Hegel 1948, 176; Hegel 1990, 11, 16–17, 57, 292; Hegel 1979a, 79, 86; Hegel 1969, 54, 95, 105, 115; MTE 2000, 218–221; Kedouri 1995, 17; Delanty 2000, 14; Desmond 2003, 79; Ovsjannikov 1981, 7. Descombesin (1983, 44–45) mielestä Hegelin ajatuksia voidaan tulkita siten, että Hegel ajatteli Jumalan tulevan tietoiseksi itsestään hänen filosofiassaan. Siten Hegel ajatteli olevansa Jumala, olevansa tulossa Jumalaksi tai Jumalan puhuvan hänen kauttansa.

(100) Taylor 1999a, 36–37; Taylor 1975, 294.

(101) Taylor 1999a, 39; Karl Barthin (1964, 7, 23, 43, 105, 201, 310, 330, 479–485, 542) mukaan Jumala on kohdattavissa vain sen ilmoituksen välityksellä, joka tapahtuu Jeesuksessa Kristuksessa, Raamatussa, kirkon näkyvässä työssä, saarnassa ja sakramentissa. Ilmoituksen avulla Jumala ottaa ihmisen mukaan siihen tietoon, joka Jumalalla on itsestään. Pyhä Henki

Amerikkalaisen teologin Thomas J. J. Altizerin kirja *Gospel of Christian Atheism* on Taylorin mielestä kuin hegeliläisyyden ylösnousemus.¹⁰² Jumala on Altizerin mielestä täysin immanentti. Jumalan kuolema on jumaluuden täyttymys ja paruuksia.¹⁰³ Jumala tyhjentää itsensä, mutta tulee siten täydellisesti läsnä olevaksi maailmassa. Jumalan kuolema ei siis ole Jumalan negaatio, vaan jumalallinen totuus ruumiillistuu aina vaihtuvassa materiaalisessa ja historiallisessa maailmassa. Kristuksen inkarnaatio on universaalinen kuten Hegelillä. Tämä läsnäolo on pelastustapahtuma, joka on kuin Nietzschen ”ikuisen paluun tanssia”. Taylorin mukaan Altizerin ajattelu on modernia ajattelua, sillä hän ei ymmärrä vielä postmodernia kulttuuria.¹⁰⁴

Taylorin mielestä nämä kaksi teologista suuntaa, joita edustavat toisaalta Hegel ja Altizer ja toisaalta Kierkegaard ja Barth, ovat toistensa dialektisia vastakohtia, jotka saavat identiteettinsä oman negaationsa kautta. Barth kieltää immanenssin ja myöntää transsendenssin, Altizer kieltää transsendenssin ja myöntää immanenssin. Molemmissa tapauksissa negaatio tulee negatoiduksi. Barthille Jumalan valtakunta on läsnä jossakin muualla, Altizerille se on läsnä tässä ja nyt. Molemmat käsitykset ovat siis läsnäolon teologiaa. Kumpikaan ei tule ajatelleeksi sitä mahdollisuutta, että Jumalan valtakunta ei voisi olla ollenkaan läsnä. Kumpikaan ei ole riittävän radikaali.¹⁰⁵ Taylor sanoo, että lähes kahden vuosikymmenen ajan hän on horjunut Hegelin ja Kierkegaardin välillä.¹⁰⁶ Jotta tästä umpikujasta päästäisiin eteenpäin, on Taylorin mukaan luotava jotain uutta. Hegel sanoi ”sekä että” ja Kierkegaard sanoi ”joko tai”, siksi on sanottava ”ei eikä”. ”Ei

luo ihmiseen kyvyn tuntea Jumala.

(102) Ks. Altizerin (1966, 15, 126, 138–139, 152–153) mukaan Hegel ja Nietzsche olivat kristillisiä ajattelijoita, jotka tajusivat teologisen ateismin välttämättömyyden. Autenttisen ”inkarnaation” kenoottisen liikkeen täytyy olla jatkuvaa Hengen tulemista lihaksi, ikuisuuden tulemista aikaan eli pyhän tulemista profaaniksi. Henki voi tulla jatkuvasti lihaksi vain negatiivisella menneet ilmauksensa. Aika on nieleissut ikuisuuden, ja radikaali rajallisuus on hajottanut transsendenssin. Historia on kulkenut Jumalan kuoleman kautta, niin että Kristus on nyt eskatologinen Sana ja läsnä historian *täyteydessä*. Jumalan kuoleman tajuaminen on itsensä avaamista historian horisontille uskon täytenä näyttämönä. Teologian täytyy perustua Jumalan kuoleman paljastaman kauhistuttavan ”yön” perustukselle. Teologian on *haluttava* Jumalan kuolemaa. Kaikki, mitä teologia on tähän saakka ollut, täytyy nyt negatoida.

(103) Schillebeeckxin (1969, 178) mielestä väite ”Jumala on kuollut” on yhtä verifioimaton ja yhtä metafyyminen kuin väite ”Jumala on olemassa”.

(104) Taylor 1992a, 155–157; Taylor 1999a, 39; John Shelby Spong (2005, 17, 23, 65, 69, 72–74, 79, 85–87, 92, 99) on amerikkalainen episkopaalinen piispa, joka on herättänyt huomiota liberaaleilla mielipiteillään. Hän sanoo, että me elämme postmodernia aikaa, mutta hänen mielipiteensä ovat pikemminkin moderneja. Hänen mielestään teistinen Jumala on kuollut. Jumala ei ole mikään persoonallinen olento tämän maailman ulkopuolella, vaan Jumala on Olemisen Perustus, keskus, ydin, elämän voima ja syvyys. Spong kertoo, että Don Cupitt pitää häntä toivottoman konservatiivisena.

(105) Taylor 1992a, 317; Taylor 1991, 14.

(106) Taylor 1987, xxx.

eikä” on jatkuvaa oskillaatiota, horjumista ja värähtelyä eri vaihtoehtojen välillä. ”Oskillaatioissani olen alkanut epäillä, että ei-eikä sisältää sekä-että ja joko-tain väliin erilaisen eron ja toisen toisen.”¹⁰⁷ Kierkegaardin ajattelua on luettava poststrukturalistisesta perspektiivistä käsin. Hänen esittämänsä Jumalan ääretön ja kvalitatiivinen erilaisuus on tulkittava Derridan *différance* avulla. Silloin avautuu a/teologian vaihtoehto.¹⁰⁸

Taylor on kehittänyt uskonnonfilosofisen ajatustavan, jota hän kutsuu *a/teologiaksi*. Se on luonteeltaan postmodernia ajattelua, jossa pyritään pääsemään eteenpäin siitä umpikujasta, joka on vaivannut Taylorin mielestä modernia teologiaa.¹⁰⁹ Hän sanoo, ettei a/teologia ole teologian vastakohta eikä ateismia, ei positiivinen eikä negatiivinen. Siinä pyritään ajattelemaan sitä, minkä länsimainen teologia on jättänyt ajattelematta. Se yrittää tutkia teologian rajoja ja korvata klassiset käsitteet Jumalasta uusilla. A/teologialla on kaksi päätehtävää. Ensiksi siinä pyritään dekonstruktion tapaan erottamaan toisistaan sanottu ja ei-sanottu teologisessa traditiossa ja tutkimaan teologisten peruskäsitteiden sisäisiä ristiriitoja ja yksipuolisuuksia. Toiseksi teologiset käsitteet pyritään muotoilemaan uudelleen a/teologisesti.¹¹⁰ Taylor määrittelee uskonnon seuraavasti: ” - - uskonto on monimutkainen mukautuva verkosto symboleja, myyttejä ja rituaaleja, jotka sekä antavat elämälle merkityksen ja päämäärän että hajottavat, hämmentävät ja tuhoavat jokaisen vakiintuneen struktuurin.”¹¹¹

Traditionaalinen metafyyminen ja kristillinen käsitys lepää Taylorin mukaan vastakohtapareilla, joista toinen aina hallitsee toista: Jumala/maailma, läsnäolo/poissaolo, äärettömyys/äärellisyys, transsendenssi/immanenssi, totuus/epätotuus, hyvä/paha, syvyys/pinta, vakavuus/leikki jne.¹¹² Jumala

(107) Tässä tutkimuksessa olevat suomennokset ovat tekijän itsensä tekemiä ellei suomentajaa ole alanooteissa tai bibliografiassa mainittu. Taylor 1999a, 39–41; 1987, xxx: “In my oscillation I have begun to suspect that the neither-nor between both-and and either-or involves a different difference and an other other. - - The margin of difference and the threshold of otherness return eternally to disrupt the ‘transparent and simple repose.’” Vrt. Barbara Johnson (1987, 12): “Instead of a simple ‘either/or’ structure, deconstruction attempts to elaborate a discourse that says *neither* ‘neither/or’, *nor* ‘both/and’ nor even ‘neither/nor’, while at the same time not totally abandoning these logics either.”

(108) Taylor 1999a, 40: ”If Kierkegaard’s qualitative heterogeneity is read from a poststructural perspective, it is possible to overcome this shortcoming. More specifically, when Kierkegaard’s infinite and qualitative difference is interpreted in terms of Derrida’s *différance* and vice versa, the alternative space of a/theology opens.”

(109) Taylor 1999a, 39: ”To move beyond the impasse that has plagued modern theology from Hegel and Kierkegaard to Altizer and Barth, it is necessary to develop a nondialectical a/theology that is postmodern rather than modern.”

(110) Taylor 1984, 13; Taylor 1999a, 40: A/theology is not the opposite of theology and must not be identified with atheism.”

(111) Taylor 2007a, 137: ” - religion is a complex adaptive network of symbols, myths, and rituals that both give life meaning and purpose and disrupt, dislocate, and disfigure every stabilizing structure.”

(112) Taylor 1984, 8–9. Ks. Pulkkinen (1998, 50) mukaan postmoderni ei vastusta kaikkia vastakkainasetteluja, kuten virheellisesti usein luullaan. Se asettaa kyseenalaiseksi vain

hallitsee maailmaa, ikuisuus on arvokkaampi kuin aika, ja pysyvyys on arvokkaampi kuin muutos. Läsnaolo on parempi kuin poissaolo, henki arvokkaampi kuin ruumis jne. Nämä vastakohtat ovat epäsymmetrisessä hierarkiassa, jossa toinen vastakohtasta tekee väkivaltaa toiselle. Tämän järjestelmän perustana ovat identiteetin, differenssin ja ristiriidattomuuden abstraktit käsitteet. Mutta identiteetti on erilainen kuin differenssi. Siten identiteetin käsitteeseen sisältyy jo differenssi. Samoin differenssin käsitteeseen sisältyy identiteetti. Ei ole identiteettiä ilman differenssiä eikä differenssiä ilman identiteettiä. Toinen on olemassa vain toisen kautta. Differenssi vastustaa kaikkea identiteetin totalismia, ja identiteetti vastustaa differenssin anarkiaa.¹¹³ Vastakohtaparit ovat keinotekoisia illuusioita eivätkä tee oikeutta maailman monimuotoisuudelle. Jotta näistä vastakohtasta päästäisiin, ei riitä niiden keskinäisen järjestyksen nurinkääntäminen, vaan koko hierarkian hajottaminen. Tässä on turvaututtava dekonstruktiviseen kritiikkiin, joka taistelee systeemiä vastaan sisältä käsin loisen lailla ja käyttää systeemin omia voimia sitä vastaan.¹¹⁴

A/teologisen kritiikin luonne on aina paradoksaalinen ja monimerkityksinen. Sanoilla ei ole siinä kiinteää merkitystä, vaan merkitys horjuu aina ei-eikä-linjalla, aina vastakohtien rajalla ja niiden välissä. ”Vastakohtien loputon leikki” on pysyvää ja absoluuttista.¹¹⁵ Tästä avautuu uusi mahdollisuus uskonnolliselle ajattelulle. Ajattelu on kuin jatkuvaa nomadista vaeltelua erämaassa: ei-eikä toteutuu siinä. Se ei ole siellä eikä täällä, ei sisäpuolella eikä ulkopuolella, ei immanettia eikä transsendenttia, ei uskonnollista eikä sekulaaria, ei uskovaista eikä ei-uskovaista. Se on loputonta muutosta, jossa muodot hajoavat ja muodostavat uusia muotoja luovassa prosessissa. Se on aina ambivalenttia ja väistämättä hereettistä. A/teologinen teksti on huimausta aiheuttavaa ja epäloogista. Tällä nomadisella ajattelulla ei ole absoluuttista alkua eikä loppua.¹¹⁶

Taylor sanoo, ettei hän usko enää Jumalaan, mutta ei voi olla uskomatta pyhään.¹¹⁷ A/teologian avainsana, joka avaa Taylorin mielestä transsen-

perusta-pinta-tyyppiset dikotomiat.

(113) Taylor 1984, 109.

(114) Taylor 2007b, 33-34. McGrath (1996b, 132) sanoo, ettei postmodernismi luonteensa mukaisesti tunnusta systematisoinnin oikeutusta. Tästä on esimerkkinä Mc Grathin mielestä Mark Taylorin teos *Erring*, jossa tämä rakentaa anti-systemaattista teologiaa ”erehtymisen” varaan.

(115) Taylor 1984, 11: ”The ceaseless play of opposites renders transition permanent and passage absolute.”

(116) Taylor 1984, 11-13; Taylor 2007a, 41.

(117) Taylor 1999a, 31: ”While I no longer believe in God, I can no longer avoid believing in the sacred.” Heideggerin (2000a, 9-10, 93) mielestä modernin ajan ilmiö on jumalien katoaminen, mutta se ei tee uskonnollisuutta mahdottomaksi, vaan suhde jumaliin voi muuttua silloin uskonnolliseksi elämäyksi. ”Vain pyhän olemuksen pohjalta voidaan ajatella jumaluuden olemusta.” Arppen (1992, 13-15, 36) mukaan pyhän tutkiminen oli ranskalaisessa sosiologiassa keskeisessä asemassa 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alkuvuosikymmeninä. Se liittyi etnologian syntyyn ja kiinnostukseen primitiivisiä uskontoja kohtaan. Ajateltiin,

denssin ja immanenssin välisen umpikujan, on 'pyhä' tulkittuna Derridan dekonstruktion ja *différencen* valossa. 'Pyhä' on "vanhempi" kuin Jumala. Pyhä on se toinen, josta kaikki jumalat nousevat ja kuolevat.¹¹⁸ Pyhä ei ole olemassa, mutta se ei myöskään ole olematta. Se ei ole "Jumala Jumalan takana", vaan jotain muuta, mitä Jumala ei ole. Jumalan kuolema on yksi pyhän naamioista.¹¹⁹ Pyhä ei ole läsnä eikä poissa, vaan "erillään", lähestymättömissä. Se on aina läsnä niin kuin tulevaisuus, joka ei koskaan tule. Se jättää tilaa ja aikaa kaikelle tulla esiin ja kadota. Pyhä voi näyttäytyä vain näyttäytymättä. Sen ilmestyminen on sen salaamista ja salaaminen ilmentymistä. Pyhä on salaisuus, jota on mahdotonta sanoa ilmaista, mutta silti se on mukana kaikessa sanomisessa. Tämä salaisuus jättää tyhjän tilan, joka tekee kaikki sanat tyhjiksi.¹²⁰ Pyhä denegatoi itsensä tällä tavalla. Pyhä on kuin krypta, tyhjä hauta tai pyramidi, jossa Jumala elää kuolleena. Pyhästä puhuminen on aina epäsuoraa, siitä puhuminen on ei-puhumista, kielestä vetäytymistä. Pyhä syventää sanotun ja ei-sanotun erilaisuutta. Pyhä on vanhempi kuin Logos, ja se on kaiken puhumisen ja puhumattomuuden mahdollisuus- ja mahdottomuusehto. Pyhä ei ole perustus, vaan se tekee kaiken perustuksen mahdottomaksi. Sitä ei voida tajuta käsittein. Se voi-

että uskonto järjestää todellisuuden kahteen vastakkaiseen kategoriaan: pyhään ja maalliseen. Durkheimin koulukunnassa uskonnollisuus käsitettiin yhteisöllisyyden ilmenemisen alueeksi ja "uskonnollinen" samaistui "pyhään". Pyhästä tuli yhteisön synonyymi. Pyhää tutkittiin myös 1930-luvulla, jolloin sitä lähestyttiin kulttuuri- ja yhteiskuntateoreettisesta viitekehystä käsin sekä vallan ja myytin näkökulmasta (Bataille, Caillois, Leiris). Pyhään liittyvät ongelmat nousivat uudelleen esiin 1970- ja 1980-luvuilla, jolloin käsiteltiin väkivallan asemaa yhteisöllisyydessä (Girard), sekularisointumista (Habermas) ja ritualisointumista (Baudrillard). Nykykeskustelu on ollut tieteidenvälistä, jolloin siihen ovat ottaneet osaa antropologien, uskontotieteilijöiden ja teologien lisäksi myös filosofit, psykologit ja estetiikan tutkijat.

(118) Hymanin (2001, 125) mukaan Taylor korostaa toiseuden asemaa niin paljon, että hän on aivan toisessa laidassa postmodernia kirjoja kuin Cupitt, joka torjuu toiseuden.

(119) Nietzsche julisti, että Jumala on kuollut. Harva filosofi on ottanut kristinuskon vastustamista niin todesta kuin Nietzsche. Kristinuskoa vastaan taistelemisen oli hänen filosofiansa eräs johtomotiivi (*leitmotif*). Hän pyrki luomaan kristinuskon sijaan vaihtoehtoista maailmankuvaa, arvioimaan kristillisiä arvoja uudestaan ja hahmottelemaan uudenlaista ihmiskuvaa. Hän piti Jumalan keksimistä rikoksena ja vihamielisyytenä elämää kohtaan ja kutsui itseään "Antikristukseksi", paholaisen asianajajaksi ja Jumalan viholliseksi. "Mutta että avaisin teille sydämeni kokonaan, te ystävät: jos olisi jumalia, kuinka minä kestäisin sen, etten ole jumala! *Sis* ei ole mitään jumalia. - - Dionysos vastaan Ristiinnaulittu." Hän nimitti kristinuskoa "suureksi epäpyhäksi valheeksi" ja petokseksi. Tämän väitteen tarkoituksena oli olla filosofinen, mutta samalla se oli 1800-luvun älymystön mielipiteen mukainen. Jumalan kuolema aiheuttaa eräänlaista epätoivoa, mutta se voi nostaa ihmisen myös uuteen suuruuteen, sillä ihmisen tuli rakastaa kohtaloaan (*amor fati*). Nietzsche 1989, 116; Nietzsche 1996, 5; Nietzsche 1988, 72; Nietzsche 1986, 145; Nietzsche 1999, 9; Nietzsche 1981, 72; Nietzsche 1997, 179; Nietzsche 1968, 117; Nietzsche 1969, 110; Nietzsche 1991, 20; Ingrassia 1995, 49; Brobjer 2000, 9–10; Urpeth 2000, 228; Tourain 1995, 114.

(120) Ks. Arppen (1992, 188) mukaan Baudrillardin teorioissa pyhä ei ole nyky-yhteiskunnassa *fascinans* ja *tremendum*, vaan täydellisen keinotekoista, vailla syvyyttä olevan ilmiöpinnan aiheuttamaa pyörörytystä ja lumousta.

daan tajuta ainoastaan eräänlaisella opitulla tietämättömyydellä, joka ei ole kuitenkaan tiedon vastakohta, vaan tietoa siitä, ettei tiedä. Pyhä on järjen tuolla puolen, mutta ei ole silti irrationaalinen. Pyhä ei tuo pelastusta, vaan tietoisuuden siitä, että parantuminen on mahdotonta.¹²¹

Pyhä ei ole Taylorilla Jumala, vaan sitä, mikä jää jäljelle, kun jumalat kuolevat. Jumalan kuolema ilmaisee pyhän.¹²² Koska transsendentti Jumala on kuollut, ”a/theologia on suurelta osalta transsendentin jumalakäsitteen kritiikkiä”.¹²³ Jumalan kuolema ymmärretään siinä radikaalin kristologian avulla, jonka mukaan jumaluus on aina ruumiillistunutta jumaluutta.¹²⁴ Tämä inkarnaatio ei ole kertakaikkinen tapahtuma, joka rajoittuisi vain johonkin tiettyyn aikaan, paikkaan ja yksilöön, vaan Jumala ruumiillistuu sanana. Se tarkoittaa, että sana ’Jumala’ viittaa sanaan ’sana’ ja päinvastoin. Jumala tarkoittaa samaa kuin sana. Jumaluus on kirjoitus.¹²⁵ Jeesus manifestoituu sanana, joka tulkitaan kirjoitukseksi.¹²⁶ Tämä kirjoitus ei ole kirjoitusta termin tavallisessa merkityksessä, vaan se on tulkittu dekonstruktivisesti. Kirjoitus käsitetään Derridan *écriture*-termin pohjalta, ja tällainen kirjoituskäsitys tekee Taylorin mukaan a/theologian mahdolliseksi.¹²⁷ Taylor sanoo, että länsimaisessa traditiossa kielen merkitystapahtuman on käsi-

(121) Taylor 1999a, 40–44. Taylor 1997, 233: ”The tomb, it seems, is empty – not because resurrection has occurred but because the body has disappeared or has become nothing but the semblance of a body. If the crypt is empty, the secret is that there is no secret.”

(122) Taylor 1990, 231.

(123) Taylor 1984, 104: ”A/theology is, in large measure, a critique of the notion of transcendent God, who is ’self-clos’d, all-repelling.” Taylor 1984, 72: ”The end of history not only presupposes the death of the transcendent God and the disappearance of the sovereign self; it also requires the overcoming of unhappy consciousness.” Ks. Jaques Lacanin (1998, 43) mielestä ”kristinuskossa itsessään on tietty ateistinen sanoma” ja ”kristinuskon aiheuttaa tuhoutumisen”.

(124) Ks. Italialainen filosofian professori Gianni Vattimo (1999a, 35, 39, 41, 44, 46, 64, 72, 77, 92; 1999b, 36, 82, 130, 146; 1999c, 9; 1991, 14, 16, 51–52) kertoo, että on löytänyt nuoruutensa kristinuskon uudelleen ”heikossa” muodossa. Siinä hän seuraa Nietzschen ja Heideggerin esimerkkiä, jonka mukaan kaikki ”vahvat” rakenteet pyritään hajottamaan. Yhtenäistä historiaa ei enää ole, todellisuus on eroosion vallassa, ja mediayhteiskunta on eräänlaista kaaosta. Uskonossa se tarkoittaa, että Jumala on inkarnoitunut, tyhjentynyt kaikkivaltiuudesta, absoluuttisuudesta ja transsendenssista. Myös Jumala persoonallisena olentona voidaan sekularisoida. Sekularisaatio tarkoittaa, että tradition uskonnollinen aines on jätetty taakse, mutta tuo aines elää kätkeytyinä jälkinä. Maallistuminen voi olla positiivinen tekijä, puhdistus kristinuskolle ja aidon uskonnollisen kokemuksen olennainen piirre. Eettisesti se merkitsee väkivallan torjumista ja rakkauden asettamista ainoaksi periaatteeksi. Kaikkea muuta voidaan pitää erilaisina historiallisina kokemuksina ja jopa mytologioina. Vattimo korostaa, että tämä on tärkeää erityisesti hänen laillaan homoseksuaaliseen vähemmistöön kuuluville.

(125) Taylor 1984, 104: ”God is what word means, and word is what ’God’ means.”

(126) Taylor 1984, 15.

(127) Taylor 1984, 99: ”The analysis of interpretation that grows out of Nietzsche’s doctrine of the will to power prepares the way for Derrida’s notion of *écriture*. When read through Hegel, Kierkegaard, and Nietzsche, Derridean writing points beyond the deconstruction of theology to deconstructive a/theology.”

tetty muodostuvan siten, että kielen merkki (*sign*) jakautuu kahteen osaan, merkitsijään (*signifier*) ja merkittyy (signified). Merkitsijä on äännetty tai kirjoitettu sana, joka viittaa ajatukselliseen ideaan tai mielikuvaan, sanan merkitykseen kyseisessä kielessä, merkittyy. Tämä merkitty puolestaan viittaa todellisessa maailmassa olevaan esineeseen tai asiaan. Merkitty käsitetään primaariksi ja määrääväksi, merkitsijä sekundaariksi. Merkitty on merkitsijän perustus. Sanan merkitys on se, mihin se viittaa.¹²⁸

Taylorin mukaan edellä kuvattu merkityskäsitys on sidoksissa länsimaiseen metafysiikkaan ja *ontoteologiaan*.¹²⁹ Jumala sisältyy aina peitetysti tai avoimesti tähän järjestelmään.¹³⁰ Jumala on transsendentti merkitty, joka on koko merkitystapahtuman perustus. Jokainen sana ei tietenkään viittaa Jumalaan, mutta Jumala on kaiken totuuden lähde ja antaa kaikille sanoille kiinteän merkityksen.¹³¹ Tähän käsitykseen sisältyy kuitenkin Taylorin mielestä sisäinen ristiriita. Merkitsijä ja merkitty ovat kumpikin ihmisen oman tietoisuuden tuottamia. Ihminen ei aina tiedosta sitä, että hän pitää merkittyä tietoisuuden ulkopuolisena itsenäisenä tekijänä, merkitsijän kriteerinä. Tässä ei kuitenkaan ole otettu huomioon tietoisuuden luovaa luonnetta. Poststrukturalismin mukaan merkitty ei ole merkitsijän yläpuolella, vaan merkitty on itse asiassa sekin merkitsijä. Tietoisuus on tekemisissä vain merkitsijöiden kanssa eikä tavoita koskaan asiaa itseään. Asia itse ei ole itsenäinen entiteetti, johon merkit viittaisivat, vaan on itsekin vain merkki.¹³²

Edellä kuvatun merkityskäsityksen valossa on mahdollista käsittää, että sana 'Jumala' viittaa sanaan 'sana'. Sana ei koskaan viittaa mihinkään ulkopuoliseen vaan aina toiseen sanaan. Kirjoitus on merkkien leikkiä. Se ei ole puhetta jostakin vaan jokin itse. Kirjoituksessa transsendentti merkitty katoaa, Jumala kuolee ja koko teologinen merkkien aikakausi ja klassinen representaatio päättyvät.¹³³ Kirjoitus on läsnäolon ja poissaolon, identiteetin ja differenssin keskinäistä leikkiä. Kirjoitus on kaikkien olioiden ja ei-olioiden "alkuperä", joka ei kuitenkaan ole mikään todellinen alku-

(128) Taylor 1984, 104–105.

(129) Hart 2004b, 54: Kant ja Heidegger käyttävät sanaa 'ontoteologia', joka tarkoittaa samaan aikaan olemassaoloa ja korkeinta olentoa.

(130) Ks. Arppen (1992, 86–87) mukaan Bataillen uskonnollisuutta luonnehtii ajatus jumalan kuolemasta. Jumala voidaan tässä ymmärtää maailmankaikkeuden täydellisen järjestyksen synonyymiksi, liikkumattomuuteen ja sulkeutumiseen tähtäävän järjestelmän metaforaksi. Jumala on mikä tahansa rakenne, joka pyrkii asettamaan nykyhetkeä ja kuolemaa vastaan ikuisen arvovaltansa. Ihmisen orjuus jatkuu niin kauan kuin hän hyväksyy yläpuolelleen "pään": jumalan, järjen tai hyödyn.

(131) Taylor 1984, 105: "While not always explicitly named God, the transcendental signified functions as the purported locus of truth that is supposed to stabilize all meaningful words."

(132) Taylor 1984, 104–105.

(133) Taylor 1984, 106. Taylor 1999b, 241: "The death of God is, in effect, the death of the transcendental signified, which marks the closure of the classical regime of representation." Taylor (1992b, 19): "In semiotic terms, the death of God is the abrogation of the transcendental signified. In the absence of the signified, only signifiers remain."

perä. Kaikki sisältyy aina tähän sanojen luovaan destruktiiviseen leikkiin. Kirjoituksessa kaikki kiinteät rajat murtuvat.¹³⁴ Se on erojen leikkiä, jossa kaikki merkit ovat mukana verkostossa, joka on merkkien mahdollisuus- ehto. Merkit erottuvat toisistaan vain erojen perusteella. Mikään ei voi olla pelkästään vain itseään, vaan kaikki eroavat sisäisesti itsestään. Mikään ei voi olla identtinen itsensä kanssa, vain yksi. Kirjoitus on se miljöö, johon jumaluus sijoittuu.¹³⁵ Silloin tämä yhden katoaminen merkitsee Jumalan kuolemaa.¹³⁶ Kirjoituksella ei voi koskaan olla mitään keskusta. Se ei voi olla koskaan totaalinen kokonaisuus, vaan se on aina avoin kaikkiin suuntiin. Kirjoitus ei ole mitään muuta kuin ”ikuista paluuta”, joka konstituoii olemassaolon. Ikuinen paluu on toiston paradoksaalista liikettä, joka ei itsessään ala eikä lopu.¹³⁷ Kirjoitus, jumalallinen miljöö, tekee kaiken mahdolliseksi ja mahdottomaksi: ajan ja ikuisuuden, olemassaolon ja tulemisen, läsnäolon ja poissaolon, hyvän ja pahan. Kirjoitus on kaikkien erojen ”perustus”. Tässä jumalallisessa miljöössä tulee esiin aivan uudenvuoden Jumala, jota ei oikeastaan voi kutsua Jumalaksi, koska tämä Jumalan negaatio on sana inkarnoituneessa kirjoituksessa. Jumalallinen miljöö ei oikeastaan ole ajateltavissa klassisen logiikan keinoin, vaan ennemminkin Derridan *pharmakonin* avulla, joka on marginaalinen ja ambivalentti.¹³⁸ Tämä miljöö ei ole absoluuttinen kaiken alku, vaan aina absoluuttisen relatiivinen, ja sen mukana kaikki muukin on aina täydellisen relatiivista.¹³⁹

Kun pyritään ymmärtämään Taylorin käsitystä uskonnosta, Jumalasta ja pyhästä, voidaan aluksi todeta, että uskonnolla on hänelle tärkeä merkitys. Sillä on olennainen osa elämän eksistentiaalisessa käsittämässä. Taylorin suhde uskuntoon on intohimoinen ja hänen a/teologiansa ei ole siten ateismia sillä tavoin, että se kieltäisi uskonnon merkityksen. Päinvastoin pyhä on hänen maailmassaan kaiken olemassaolon ehto. Jumala ei ole hänen mielestään perinteinen tuonpuoleinen olento. Uskonto hahmottuu hänelle sen sijaan pyhänä ulottuvuutena, joka on kaikkialla läsnä ja tekee mahdolliseksi ajan, paikan, ikuisuuden, kaiken puheen ja puhumattomuuden. Pyhä on toiseutta, kirjoitusta, joka hajottaa kaikki kiinteät merkitykset ja tekee kaiken nomadiseksi vaelteluksi, leikiksi ja ainaiseksi liikkeeksi. Pyhän

(134) *The Postmodern Bible* 1995, 130: Dekonstruktiivinen tulkinta hylkää tunnustetut ja keskeiset arvot: merkityksen yksiselitteisyyden, kirjoittajan tarkoituksen auktoriteetin (tai minkä lähteen tahansa), merkityksen sijoittumisen tekstin ’sisään’, tekstin ’sisäpuolen’ erottamisen sen ’ulkopuolesta’ (lukijan tekstin, kontekstin tekstin), historian objektiivisen todellisuuden ja niin edelleen.

(135) Taylor 1984, 15: ”When understood in this way, writing can be read as the divine milieu.”

(136) Taylor 1984, 110: ”This disappearance of the *one*, a disappearance that is manifest in word and incarnate in writing, is nothing other than the death of God.”

(137) Taylor 1984, 113.

(138) Taylor 1984, 117.

(139) Taylor 1984, 118: ”The absolute relativity of the divine milieu renders all other things completely correlative.”

voi tajuta vain epäsuorasti ilman käsitteitä eräänlaisella opitulla tietämättömyydellä.

Taylorin ajattelussa kiinnittävät huomiota hänen kiinnostavat pohdiske- lunsu Jumalan transsendenssista ja immanenssista. Nämä kaksi näkökul- maa aiheuttivat Taylorin mielessä umpikujan. Hän sanoo horjuneensa pari vuosikymmentä Hegelin ja Kierkegaardin sekä Barthin ja Altizerin luomien vastakohtien välillä. Voidaan kuitenkin väittää, etteivät Jumalan transsen- denssi ja immanenssi ole välttämättä toisensa poissulkevia. Kristinuskon käsitys Jumalasta ei sulje häntä ulos tästä maailmasta. Jumala ymmärre- tään kyllä klassisessa kristinuskossa transsendentiksi, mutta hän on samalla myös koko ajan mukana tässä maailmassa. Paavali sanoo, että ”hänessä me elämme, liikumme ja olemme” (Ap.t. 17: 28). Jeesuksen inkarnaatio ja Pyhän Hengen läsnäolo tuovat Jumalan tähän maailmaan ja tämän elämän keskelle eikä transsendenssia ja immanenssia ole pakko asettaa jyrkästi vas- takkain. Niiden keskinäisen suhteen ei ole pakko johtaa umpikujaan, vaan ne voivat olla rinnakkain olematta ristiriidassa keskenään.

Taylor sanoo horjuneensa kahden vaihtoehdon, transsendenssin ja im- manenssin välillä, ja lopulta hänen ratkaisunsa tässä tilanteessa on tehdä tästä horjumisesta pysyvä tila. Hän sanoo, että hänen a/teologiansa on jat- kuvaa värähtelyä, oskillaatiota eri vaihtoehtojen välillä. Tämä vastakohtien välinen leikki on absoluuttista ja pysyvästi ristiriitaista. Tätä ristiriitaa ei pyritä ratkaisemaan, vaan se jää aina voimaan. A/teologia on ainaista noma- dista kuljeskelua erämaassa, ambivalenttista ja epäloogista.¹⁴⁰ Jumaluus ei ole sen mukaan sisällä eikä ulkopuolella vaan aina liikkeessä paikasta toi- seen. Jumaluus ei ole läsnä eikä poissa, ei ole olemassa eikä ole olematta, ei rationaalinen eikä irrationaalinen.¹⁴¹ A/teologia ei ole tietoa eikä tietä- mättömyyttä. Tästä huolimatta Taylor sanoo kuitenkin selvästi, että hänen a/teologiansa on transsendentin jumalakäsitteen kritiikkiä. Taylor vastus- taa niin sanottua ontoteologiaa, mikä on transsendentin jumalakäsityksen vastustamista ja merkitsee klassisen kristinuskon kannalta katsoen sitä, että lopputulos on immanenttinen Jumala. Taylor pyrkii löytämään kol- mannen vaihtoehdon Hegelin ja Kierkegaardin sekä Barthin ja Altizerin väliltä, mutta hänen ratkaisunsa kallistuu kuitenkin Hegelin ja Altizerin puolelle. ”Vastakohtien loputon leikki” ja ”transsendentin jumalakäsitteen

(140) Ks. *Baumanin* (1998, 21, 1997, 49, 155) mielestä postmoderni elämä on epävarmaa, ja sille ovat ominaisia nopeat muutokset. Ihmisen elämä on kuin kulkurin vaellusta tai pai- mentolaisen kiertelyä.

(141) *Elisa Heinämäen* (2008, 165, 185–189, 202–206) mukaan Pseudo-Dionysios edustaa mystistä ja negatiivista teologiaa. Hänen Jumala-puheensa käyttää ei-eikä-rakennetta: Ju- mala ei ole oleminen eikä ei-oleminen. Tämä edellyttää tiedollisten rakenteiden kyseenalais- tamista. Mystikko Angela käyttää ristiriitaisia ilmauksia ja sanoo, että sielu ei näe mitään ja näkee silti kaiken. Molemmat pyrkivät tällä tavalla kielen riisumiseen ja toimettomaksi tekemiseen. Sen vuoksi voidaan sanoa, että Taylorin kieli muistuttaa mystistä ja negatiivista teologiaa. Erona on kuitenkin mystiikan ja negatiivisen teologian pyrkiminen pelastukseen, varmuuteen ja perustan etsimiseen, jota ei Taylorilla ole.

kritiikki” ovat keskenään ristiriidassa. Toisaalta Taylor pyrkii hävittämään transsendenssin ja immanenssin eron ja turvautuu pysyvään oskillaatioon, toisaalta hän tekee niiden eron mahdollisimman selväksi. Voidaan siis väittää, että tässä uskonnolle kaikkein olennaisimmassa kysymyksessä, Jumalan olemuksen määrittelyssä, Taylorin a/teologia saavuttaa äärirajansa ja vastakohtien leikki loppuu. Hän hylkää pysyvän ristiriidan ja oskillaation ja asettuu panteismia muistuttavalle kannalle. Tämän perusteella voidaan väittää, että ratkaisemattomuus on varsin rajallista ja pysyvän ristiriidan tila ei ole Taylorille mahdollista. Näyttäisi siltä, että enemmän tai myöhemmin ajattelijan on luovuttava oskillaatiosta ja otettava selvä ja jyrkkä kannanotto. Pysyvä oskillaatio voisi merkitä sitä, ettei ajattelija voisi ottaa kantaa mihinkään asioihin. Postmoderneilla filosofeilla on kuitenkin runsaasti monia jyrkkiä mielipiteitä.

Ratkaisuun vaikutti Taylorin oman ilmoituksen mukaan Jacques Derridan poststruktuurilinen ja dekonstruktioivinen filosofia. Jotta voisimme ymmärtää, millaiset lähtökohdat tämä antoi Taylorille, meidän on tutustuttava Derridan filosofian peruskohtiin. Jacques Derrida (1930–2004) oli Algeriassa syntynyt juutalainen, joka muutti jo nuorena Ranskaan ja toimi siellä filosofian opettajana. Häntä pidetään eräänä huomattavimmista poststruktuurilismien edustajista. Derridan ajattelulle on tyypillistä pyrkimys hävittää ajattelusta keskustan idea, ja hän vastustaa kaikkea, mikä kokoaa yhteen.¹⁴² Erilaisten olioiden ja erilaisten asioiden takana on jonkinlainen absoluuttinen ero, kaikkien erojen lähtökohta. “Eikö keskusta, leikin ja eron poissaolo, ole toinen nimi kuolemalle?”, kirjoittaa Derrida kirjassaan *Writing and Difference*.¹⁴³ Hän pyrkii eroon kaiken perustana olevasta Jumalasta, ihmissubjektin keskustasta, essentiasta, substanssista, instituutioiden keskustasta, kirjasta yhtenäisenä kokonaisuutena, totuudesta ja logosentrismistä kielessä ja filosofiassa.¹⁴⁴ Hän loi ranskan kieleen uudissanan “*différance*”, jolla on kaksi merkitystä. Toinen ilmoittaa erilaisuutta tai

(142) Royle 2003, 15–16; Itkonen ja Porttikivi 2003, 10.

(143) Derrida 1978, 297: ”Is not the center, the absence of play and difference, another name for death?” Ks. Hart 1991, 27–28, 30, 173: Jos teismi käsitetään siten, että siihen välttämättä kuuluu keskusta, niin dekonstruktioita voidaan pitää ateistisena, koska siinä ei ole keskustaa. Dekonstruktioin ateismi ei ole Hartin mielestä kuitenkaan normaalia ateismia, sillä siinä ei väitetä mitään positiivista olemassaolosta, merkityksestä tai moraalista. Dekonstruktio on toisen kertaluvun diskurssia, joka käsittelee epistemologiaa ja ontologiaa.

(144) Derrida 1978, 279–280: “Successively, and in a regulated fashion, the center receives different forms and names. - - It could be shown that all the names related to fundamentals, to principles, or to the center have always designated an invariable presence – *eidōs, archē, telos, energeia, ousia* (essence, existence, substance, subject) *alētheia*, transcendentality, consciousness, God, man, and so forth.” Vrt. Jameson (1993, xi–xii) sanoo, että Gödelin mukaan sisäisesti johdonmukainen teoria on looginen mahdottomuus. Näin ollen antiessentialismi, josta viimeinenkin essentian jäännös on hävitetty, olisi mahdoton. Postmodernismin teoria on rakenteeltaan epäpuhdas, ja modernismin riekaleet elävät siinä uusissa vaatteissa. Widderin (2002, 147–148) mukaan itsenäisen ja identtisen substanssin pudottaminen vallasta merkitsee kristillisen Jumalan tuhoamista ja differenssin vahvistamista.

välimatkaa, toinen ajallista lykkäämistä tuonemmaksi.¹⁴⁵ Différance tarkoittaa erilaisuutta ja eroa yleensä, struktuuria, liikettä ja tapahtuman singularisuutta.¹⁴⁶ Différance on kuin ”pohjaton shakkilauta”, jolla oleminen pannaan peliin, erojen ja jälkien leikkiä, voimien ja voimien erojen ”eripuruaisuutta”. Différance ei ole käsite eikä minkään objektin nimi, ei läsnä eikä poissa, vaan tekee olemassaolon, kielen ja merkityksen mahdolliseksi.¹⁴⁷ Se on eräänlainen kaiken absoluuttinen tausta, kaiken edellytys, ”elämän olemus” ja ”aina vanhempi kuin olemassaolo”.¹⁴⁸ Tällaisen luonnehdinnan takia monet ovat käsittäneet sen jonkinlaiseksi jumaluudeksi, mutta Derridan mukaan ”se estää kaikki yhteydet teologiseen”.¹⁴⁹ Derrida vastustaa niin sanottua logosentrismiä. Se tarkoittaa uskoa absoluuttiseen totuuteen, totuuden teologiseen alkuperään, ideaan, että jokin voi olla totta itsessään riippumatta historiallisesta kontekstistä ja tekstuaalisuudesta. Derridan mukaan puhtaan ymmärrettävyyden järjestelmä, *logos*, tai yleinen merkitsevyys on mahdottomuus, ja hän vastustaa systemaattista ja formalisoitua tiedon rakennetta sekä filosofian ”sulkemista”.¹⁵⁰ Sellaisella järjestelmällä on aina ”metafyysis-teologiset juuret”. Se on pre-eksistenttinen ja edellyttää salattua hengellistä järjestelmää.¹⁵¹

Keskeinen käsite Derridan ajattelussa on dekonstruktio, josta on tullut laajalle levinnyt muotiasana ja monille tutkijoille kriittinen metodi. Heideggerin käsitteet *Destruktion* ja *Abbau* ovat Derridan mukaan esikuvina hänen dekonstruktioilleen.¹⁵² Derrida sanoo yllättyneensä sanan saamasta huomi-

(145) Derrida 2003b, 251–252.

(146) Derrida 2002b, 93; Lucy 2004, 25.

(147) Derrida 1986, 67; Derrida 2003b, 255, 263, 266–267.

(148) Derrida 1978, 203. Wicksin (2003, 191, 194, 197–198) mukaan *différance* muistuttaa Heideggerin olemassaoloa, sillä molemmat ovat absoluuttisia taustoja mutta eivät entiteettejä. Kuitenkin Derridan mukaan olemassaolon ja olioiden ero edellyttää *différancea*, ja siten se on perustavaltaisempi kuin olemassaolo. Derridan mukaan Heideggerin olemassaolo on yhä länsimaista metafysiikkaa. Heidegger (1996, 45) halusi hylätä koko traditionaalisen filosofian, ontologian ja metafysiikan, jossa olemassaolon merkitys yritetään perustaa *causa primalle*, jollekin ensimmäiselle syyllä tai jumalalliselle perustalle. Caputo (1999, 216–217) sanoo, että Derrida käyttää *différance*stä myös Platonin termiä *khora*, jolla hän tarkoittaa absoluuttisen heterogeenisyyden paikkaa vastakohtana kaikille filosofian ja uskonnon rakenteille. Gasché (1986, 150; 1994, 4–6, 13) mielestä ”*differance*”, ”jälki”, ”suplementti” ja ”ratkaisematon” ovat infrastruktuureja, joilla on omalaatuinen logiikka. Ne eivät ole käsitteitä eivätkä nimiä, eivät läsnä eivätkä poissa, eivät empiirisiä eivätkä transsendenteja. Ne koskevat lakeja ja rajoja, joiden puitteissa sanat voivat olla käsitettäviä. Gasché on tässä erimieltä Mark C. Taylorin kanssa, jonka mielestä infrastruktuurit tekevät filosofisen reflektion ja tulkinnan mahdottomaksi. Landry 2000, 52: ”Derrida’s notion of *différance*, for example, has been taken to perform the same function in his work as the *Ding-an-sich* in Kant’s theory. - - Derrida distinguishes himself from Kant, however, in that, for him, the subject as knower is set into the play of presence and absence, and the categories of knowledge themselves are made fluid.”

(149) Derrida 1988, 47.

(150) Norris 1983, 22.

(151) Glendinning 2004, 7.

(152) Mortleyn (1991, 97) haastattelussa Derrida sanoo: ”On the word ‘deconstruction’,

osta eikä edes pidä koko sanasta. Derridan mukaan dekonstruktio ei ole metodi, jolla tutkija työskentelee. “Dekonstruktio tapahtuu, se on tapahtuma, joka ei edellytä harkintaa, subjektin tietoisuutta tai järjestämistä, ei edes nykyaikaa.”¹⁵³ Dekonstruktio tapahtuu kaikkialla missä tapahtuu, missä on jotain. ”Se on ollut aina toiminnassa kaikkialla.”¹⁵⁴ Se voidaan korvata myös sanoilla ‘kirjoitus’, ‘jälki’, *différance*, ‘täydennys’, *hymen*, *farmakon* ja *parergon*.¹⁵⁵ Kyse on kaikenlaisten lingvististen, yhteiskunnallisten, poliittisten, kulttuuristen ja filosofisten rakennelmien, järjestelmien ja kerrosten purkamisesta ja hajottamisesta.¹⁵⁶ Siihen sisältyy traditionaalisten filosofisten vastakohtien ylösalaisin kääntäminen ja hajottaminen sekä uusien perspektiivien etsiminen.¹⁵⁷ Tällaisia vastakohtia ovat esimerkiksi elämä/kuolema, tosi/epätosi, henki/aine, sielu/ruumis, vapaus/välttämättömyys, olemus/ilmiö, sisäpuoli/ulkopuoli, hyvä/paha, luonto/kulttuuri, puhe/kirjoitus, läsnäolo/poissaolo ja alkuperäinen/lisäys.¹⁵⁸ Dekonstruktio pyrkii asettamaan kyseenalaiseksi uskonnollisen ja poliittisen kielen ja vapautumaan kaikesta ulkonaisesta pakosta, dogmatismista ja auktoriteeteista.¹⁵⁹ Se on eräänlaista maanjäristystä, ajattelun vallankumousta ja ristiriitaista

which in my mind was intended to translate a word such as *Abbau* in Heidegger – *Destruktion* in Heidegger is not a negative word either – it’s a matter of gaining access to the mode in which a system or structure, or ensemble, is constructed or constituted, historically speaking.” *Megillin* (1985, 269) mukaan Derrida on sanonut, että Heideggerin teksti on hänelle äärimmäisen tärkeää, ja hän syö, nukkuu ja hengittää Heideggeriä. Ks. Heidegger pyrki suorittamaan “ontologian historian destruktiota”, joka tarkoittaa länsimaisen metafysiikan kritiikkiä. Tämä kritiikki ei ole pelkästään negatiivista, vaan siinä pyritään myös “kartoittamaan tradition positiivisia mahdollisuuksia”. Filosofiasa on unohdettu “ontologinen ero”, differenssi, joka vallitsee itse olemassaolon ja olioiden välillä. “Voimme vain päätellä, että ‘Olemassaolo’ ei ole samanlainen kuin olio.” Heideggerin mukaan tämä filosofinen ontologisen eron tarkastelu on syvempää ja fundamentaalaisempaa kuin esimerkiksi teologinen tarkastelu. “‘Oleminen’ - se ei ole Jumala tai maailman perusta. Oleminen on kauempana kuin kaikki oleva ja samalla lähempänä ihmistä kuin mikään oleva – kallio, eläin, taideteos, kone, enkeli tai Jumala.” *Heidegger* 1996, 36, 40; *Heidegger* 2004, 44; *Heidegger* 2000a, 70. (153) *Derrida* 2003b, 24–25. *Gasché* 1986, 123: “Therefore, deconstruction is also the deconstruction of the concept of method (both scientific and philosophical) and has to be determined accordingly.”

(154) *Derrida* 2003b, 25; 2002b, 193.

(155) *Derrida* 2003b, 26.

(156) Vrt. *Luc Ferryn* (2006, 264–265) mielestä nykyhetken ongelma on, että asioiden kulku karkaa kaikkien käsistä vallanpitäjät mukaan lukien. Sen vuoksi kiireellisin tehtävä ei ole hyökätä ”valtaa” vastaan, vaan päinvastoin synnyttää uusia ideoita ja ihanteita, jotta pysyisimme vaikuttamaan edes jollakin tavalla maailmanmenoon. Häiritsevää ei enää ole valta vaan vallan puuttuminen, ja siksi dekonstruktion jatkaminen ei merkitse työskentelyä ihmisten vapauttamiseksi, vaan se voi olla antautumista sokean ja järjettömän globalisaation rikostoveriksi.

(157) *Derrida* 1978, 198; *Reynolds and Roffe* 2004, 3. *Caputon* (1997, 244) mukaan Derridan dekonstruktio on kvasihegeliläisyyttä ja muistuttaa trinitaarista dialektiikkaa.

(158) *Derrida* 2003b, 124, 141.

(159) *Royle* 2003, 35–36.

“epäloogista logiikkaa”.¹⁶⁰ Dekonstruktio vastustaa kaikkea, mikä yhdistää ja tuo yhteen.¹⁶¹ Kaikki koherenssi on hajotettavissa eroiksi. Dekonstruktio osoittaa, että kaikissa teksteissä on löydettävissä tiettyä ratkaisemattomuutta, ambivalenttisuutta ja oskillaatiota eri mahdollisuuksien välillä, jota kirjoittaja yrittää usein peitellä.¹⁶² Derrida esittää lukuisia esimerkkejä tästä ratkaisemattomuudesta. Sellaisia ovat muun muassa *farmakon*, haamu, *hymen*, lahja ja tuhka. *Farmakon* esiintyy Platonin kirjoituksissa. ”Tämä *farmakon*, ‘parantava aine’ tai lemmentuoma, joka on samalla lääke ja myrky, tunkeutuu jo diskurssin ruumiiseen koko ambivalenssinsa voimalla”, kirjoittaa Derrida.¹⁶³ Haamu on erällä tavalla läsnä ja samalla poissa.¹⁶⁴ *Hymen* on avioliiton voimaansaattamista, halun ja tyydytyksen yhtymistä, kahden olennon sekoittumista ja identifioitumista. Lahja voi asettaa lahjan saajan kiitollisuudenvelkaan, ja lahjan antaja voi täten hankkia lahjalla itselleen etua, jolloin lahja ei olekaan lahja vaan eräänlainen mahdollisuus.¹⁶⁵ Tuhka on palaneen materiaalin jälki, ja se ei ole entiteetti, vaan hajoaa maailmaan. Se on olemassa ja ei ole olemassa. Tämä ratkaisemattomuus on ajattelun ja kokemuksen olennainen ehto ja toimii antisubstanssin tavoin osoittaen, ettei filosofiassa ole perustaa, identiteettiä eikä olemuksia.¹⁶⁶ Se etsii tekstin jännittymiä, ristiriitoja ja heterogeenisyyttä ja särkee tekstin merkityksen, jonka kirjoittaja pyrkii sille antamaan, mutta samalla ambivalenttisuus on ajatuksen ja kokemuksen yleinen mahdollisuusehto.¹⁶⁷ Derridan filosofia on suurelta osalta juuri tämän ratkaisemattomuuden ja mahdollisuuden kokemisen kuvausta.¹⁶⁸ ”Minä tein kerran tämän ehdotuksen: Dekonstruktio olisi ehkä ‘mahdollisuuden kokemus’.”¹⁶⁹

(160) Derrida 1990, 119; Royle 2003, 23–25. Gasché (1987, 4) mielestä dekonstruktio on yritys ”selittää” filosofisten argumenttien ja systeemien moninaisia ristiriitoja ja epäsuverenöllisyyksiä.

(161) Lucy 2004, 78.

(162) Derrida 1990, 148: ”I want to recall that undecidability is always a *determinate* oscillation between possibilities (for example, of meaning, but also of facts).”

(163) Derrida 2003b, 108. Elisa Heinämäen (2008, 99) mukaan *diskurssilla* ymmärretään yleensä johonkin tiettyyn asiayhteyteen ja käytäntöön kytkeytyvää, jaettua puhetapaa.

(164) Reynolds 2004, 46. Žižekin (1999, 73–74) mukaan emme koe koskaan ”oliota itseään”, vaan kokemamme on aina symbolisen mekanismin strukturoima. Symbolisaatio ei ole koskaan täydellinen, vaan sisältää aina ylijäänyttä haamumaista ainesta, joka esiintyy vaeasussa.

(165) Caputo 1997, 160.

(166) Colebrook 2004, 76.

(167) Derrida 1998b, 9.

(168) Derrida 1981, 209; Derrida 1991a, 35, 39, 73. Griffin (1989, xii) kutsuu Derridan dekonstruktioita ultramoderniksi tai eliminoivaksi postmodernismiksi, koska siinä eliminoidaan pois sellaiset käsitteet kuin Jumala, minä, merkitys, todellinen maailma ja totuus vastaavuutena.

(169) Derrida 2001a, 102. Žižek (1999, 40–41) on sitä mieltä, että dekonstruktio on modernismia, koska se noudattaa ”paljastamisen” logiikkaa, joka on ominaista modernismille. Merkitys syntyy siinä yksinomaan merkitsijän liikkeenä. Vasta Lacan on Žižekin mukaan

Eräs keskeinen käsite Derridalla on *suplementti*. Se on täydennys tai lisäys, mutta se voi myös korvata jotakin ja tulla jonkin paikalle.¹⁷⁰ Derrida pohtii Kantin tavoin, kuuluvatko taulun kehykset ja ympäristö (*parergon*) tauluun vai eivät. Toisaalta ne ovat olennainen osa taideteosta, toisaalta ne ovat sen ulkopuolella eivätkä kuulu siihen. Kehykset ovat suplementti, joka on jollain tavalla samaan aikaan läsnä ja poissa.¹⁷¹ Siinä on jotain epämääräistä ja ratkaisematonta, joka vaihtelee eli oskilloi kahden tilan välissä ja on eräällä tavalla lähes järjelle käsittämätön kolmas vaihtoehto.¹⁷² Mutta jos jokin tarvitsee täydennystä, se on itse puutteellinen, ja vasta täydennys poistaa tuon puutteen. Silloin tuo täydennys tekee alkuperäisen mahdolliseksi, on eräänlaisessa vaa’an kielen asemassa ja on tärkeämpi kuin tuo täydennettävä, ja niiden osat vaihtuvat päinvastaisiksi. Suplementti voi olla käänнос toiseen kieleen, ja alkuperäisen tekstin luonne on Derridan mukaan se, että se voidaan kääntää, ja siten käänнос onkin primaarisempi ja olennaisempi.¹⁷³ Kun joku lähettää kirjeen, se voi mennä väärään paikkaan. Tämä strukturaalinen ominaisuus kuulu postin luonteeseen ja tekee mahdolliseksi sen, että kirje voi mennä myös oikeaan osoitteeseen. “Sen perille saapumisen ehto on, että se ei saavu, ei lopussa eikä alkujaankaan.”¹⁷⁴ Vakava puhe on vain erityistapaus fiktiivisestä puheesta.¹⁷⁵ Identiteetti muodostuu siten suplementista, lisäämisestä, ulkopuolisesta ja jonkin panemisesta toisen sijaan. Dekonstruktio on tämän suplementin luonteen huomioonottamista.¹⁷⁶

Myöhäistuotannossaan Derrida pohti usein uskonnon ja rukouksen olemusta. Hän kuvaa uskontoaan “uskonnoksi ilman uskontoa”.¹⁷⁷ Hänen

postmodernisti, koska hänellä esiintyy traumaattinen ambivalentti ydin, ”the Real”, jota ei voida symbolisoida. *Harveyn* (1990, 350) mukaan dekonstruktionismi on luonut nihilistisen tilan, joka on valmistanut tietä karismaattiselle politiikalle ja simplisistisille mielipiteille. Tämä johtuu siitä, että se on hylännyt kaikki totuuden, oikeudenmukaisuuden, etiikan ja merkityksen mittapuut. Se on hajottanut kaikki narratiivit ja metateoriat kielipeleiksi ja palauttanut tiedon ja merkityksen merkitsijöiden kivimurskaksi.

(170) *Derrida* 2003, 32; *Royle* 2003, 48–49.

(171) *Derrida* (1979, 123–137) on kirjoittanut muun muassa pohdiskelun siitä, mitä Nietzsche mahtoi tarkoittaa muistikirjansa sivulla olevalla huomautuksella ”Olen unohtanut saatevarjoni”. Kuuluuko huomautus asian käsittelyyn vai ei? Derridan pohdiskeluissa ovat huomion kohteena usein tekstin ulkopuolella olevat täysin satunnaisilta näyttävät seikat.

(172) *Derrida* 1984, 120.

(173) *Royle* 2003, 57–59.

(174) *Derrida* 1987, 29: “The condition for it to arrive is that it ends up and even that it begins by not arriving.”

(175) *Derrida* 1986, 321–327; *White* 1991, 23.

(176) *Derrida* 1973, 88.

(177) *Derrida* 1995, 49. Ks. *McGrathin* (2004a, 192, 209) mielestä elämme uskonnon yllättävän paluun aikaa, ja kiinnostus uskontoon on kasvanut maailmanlaajuisesti. Carl Jung sanoo, että myyttisten arkkityyppien tasolla Jumalan kuolemaa seuraa Jumalan ylösnousemus. *Koistisen* (2004, 183–188) mukaan sekä analyttisessä ja mannermaisessa filosoifiassa esiintyy aikaisempaa enemmän kiinnostusta uskontoon. “Uskonnon paluun” teema liittyy aivan viimeaikaisiin kehityskuluihin näissä nykyfilosofian päätraditioissa.

maailmankuvaansa luonnehtivat varmaan hyvin hänen sanansa *Circumfession*-kirjoituksessa: ” - - sinä yksin, jonka elämä on tullut olleeksi niin lyhyt, lyhyt merimatka, jonka olet suunnitellut ilman majakkaa tai kirjaa, sinä ajelehtiva leikkikalua nousuveden aikaan ja kuun alapuolella”.¹⁷⁸ Hän sanoo ”käyvänsä ateistista” ja vastustaessaan metafysiikkaa hän vastustaa myös kristinuskoa erityisesti sikäli, kuin se on omaksunut kreikkalaisen filosofian käsitteistöä.¹⁷⁹ Tällaisia käsitteitä ovat muun muassa substanssi, järki, päämäärä ja *logos*. Derrida sanoo, että jos metafysiikkaa vastustetaan, se on tehtävä metafysiikan aseina, ja jos uskontoa vastustetaan, siitä ei voi koskaan päästä täysin irti. Hän sanoo, että ”sekularisaatio on aina ambivalentti siten, että se vapauttaa itsensä uskonnosta, mutta itse käsitettä leimaa teologinen, todellakin, ontoteologinen”.¹⁸⁰ ”Merkillä ja jumaluudella on sama synty-mäpaikka ja -aika. Merkin aikakausi on olennaisesti teologinen. Ehkä se ei koskaan *pääty*.”¹⁸¹ Derridalle Jumala on mahdottomuus, joka ei ole olemassa mutta joka siitä huolimatta palaa aina uudelleen kummitelemaan.¹⁸² Derridan käsite *différance* on hänen mukaansa ennen olemassaoloa. Sitä ei voi tavoittaa käsittein, ja sen vuoksi se muistuttaa läheisesti negatiivisen teologian Jumalaa, josta voi sanoa vain sen, mitä hän ei ole. Derrida torjuu kuitenkin tämän merkityksen, koska *différance* ei ole mikään entiteetti.¹⁸³ Häntä on nimitetty ”nihilistiseksi mystikoksi”.¹⁸⁴ Hän sanoo, etteivät usko ja pyhyys ole välttämättä sama asia kuin uskonto tai teologia.¹⁸⁵ Dekonstruktio on sinänsä eräänlainen uskon muoto.¹⁸⁶ Derrida sanoo, ettei hän ole koskaan koko elämänsä aikana lakannut rukoilemasta. Hän rukoilee päivittäin ennen nukkumaan menoa. ”Ja minä rukoilen koko ajan, jopa nyt”, hän sanoo.¹⁸⁷ Hänen rukouksiinsa ei liity mitään odotuksia, vaan ne ovat ”täysin toivottomia”. Ne ovat eräänlaista terapiaa.¹⁸⁸ Derrida haluaa kyseenalaistaa kaiken teleologian, kaikki lopulliset päämäärät, tarkoitukset

(178) Derrida 1999, 312: “ - - you alone whose life will have been so short, the voyage short, scarcely organized, by you with no lighthouse and no book, you the floating toy at high tide and under the moon...”

(179) Derrida 2005a, 47: ”Nevertheless, although I confirm that it is right to say that I am an atheist, I can’t say, myself, ‘I am an atheist’. It’s not a *position* - -. I find the statement absolutely ridiculous.” Vrt. Hemming 1999, 102: “God, thought in metaphysics, is therefore the trace of my ‘I’, its universalization. Again, for this reason, the God of metaphysics (who in no more than human transcendence, an anthropomorphism) can never be the God of faith.”

(180) Derrida 2005b, 28.

(181) Derrida 1976, 14.

(182) Cupitt 2007, 57–58.

(183) Derrida 1986, 6; Wicks 2003, 189.

(184) Milbank 1998b, 112.

(185) Derrida 1998a, 8–9: “All sacredness and all holiness are not necessarily, in the strict sense of term, if there is one, religious.”

(186) Caputo 1997, 63; Habermasin (1992, 182) mielestä Derrida on lähellä juutalaista mystiikkaa kaikista kieltävistä vakuutteluistaan huolimatta.

(187) Derrida 2005a, 30.

(188) Derrida 2005a, 31.

ja uskonnolliset ilmoitukset.¹⁸⁹ Derrida sanoo: “Minulle ei ole olemassa sellaista asiaa kuin ‘uskonto’. - - Niiden sisällä, joita kutsutaan uskonnoksi – juutalaisuus, kristinusko, islam tai muut uskonnot – on jännittymiä, heterogeenisyyttä, räjähtäviä tulivuoria, joskus teksteissä, erityisesti profettojen, joita ei voi redusoida instituuttiin, korpukseen, systeemiin.”¹⁹⁰ Derrida katsoo oikeudekseen lukea näitä tekstejä täysin uudella tavalla. Perinteinen käsitys Jumalasta, joka voisi olla transsendentti merkitty, *différançen*, tekstin ja jälkien leikin ulkopuolella, on dekonstruktion mukaan mahdottomuus ja ”teologinen ansa”. Jumala on jäljen aikaansaannos, ja jälki on aina pyyhittävisissä pois. “Häviämätön jälki ei ole jälki vaan täysi läsnäolo, liikkumaton ja muuttumaton substanssi, Jumalan poika, *parusian merkki* eikä siemen, kuolevainen itu.”¹⁹¹ Derrida erottaa toisistaan teologisen uskon ilmoitukseen ja uskonnollisen uskon, joka on universaalimpi. Hän sanoo, että meidän on löydettävä uskonkokemus, joka ei riipu uskonnollisista traditioista eikä opetuksesta.¹⁹² Uskova ja ateisti eivät ole välttämättä eri asioita.¹⁹³ Mitään erityistä ilmoitusta ei ole.¹⁹⁴ Derridan messiaanisuus on messiaanisuutta ilman messiaista.¹⁹⁵ Derridan uskonto on eräänlaista yleistä avoimuutta tulevaisuudelle ja vapauden lupaukselle, “uskon olemus *par excellence*, joka voi ylipäättään uskoa uskomattomaan”. Messiaista odotetaan joka hetki, mutta hän ei koskaan tule. Jos Messias tulisi, se tuhoaisi kaiken.¹⁹⁶ Tämä odotus on mahdottomuuden ja absoluuttisen toiseuden kokemista.¹⁹⁷ Derrida sanoo, ettei hän ole rakastanut ”koskaan mitään muuta kuin mahdottomuutta”.¹⁹⁸

Voimme kysyä, mitä Derridan filosofiasta on sanottava uskonnolliselta kannalta ja mitä Derridan esikuvan seuraaminen on vaikuttanut Taylorin

(189) *Derrida* 2003b, 250.

(190) *Derrida* 1998b, 21.

(191) *Derrida* 2003b, 100; *Gasché* 1994, 161.

(192) *Derrida* 2005a, 39, 45.

(193) *Derrida* 2005a, 37–38.

(194) *Caputo* 1997, 71.

(195) *Derrida* 2002a, 56. *Lucyn* (2004, 74) mukaan Derridan messiaanisuus on saanut vaikutteita Walter Benjaminin ajatuksista; *Benjamin* (1989, 189): “Tulevaisuudesta ei tullut juutalaisille tästä syystä kuitenkaan homogeenista ja tyhjää. Sillä heille jokainen sekunti oli pieni portti, josta Messias saattoi astua sisään.”

(196) *Caputo* 2000, 178; *Derrida* 1994, 55.

(197) *Caputo* (1997, 288–289, 291) sanoo, että Jumalalla on Derridan elämässä muita nimiä. “We would say that ‘God’ for him is passion for the impossible. - - ‘God’ is the name of a question not an answer, of an errancy not a destination - -”; *Royle* 2003, 36–37. Derridan ajattelu on saanut paljon vaikutteita *Emmanuel Levinasin* etiikasta. Levinas sanoo, että etiikka on ensimmäinen filosofia. Sillä hän tarkoittaa, että länsimainen filosofia on aina Aristoteleesta lähtien pitänyt ontologiaa ensimmäisenä ja primaarisena kaikelle muulle filosofialle. Sen tilalle Levinas haluaa panna etiikan. Eettinen suhde toiseen on perusta filosofiselle olemisen ymmärtämiselle. Etiikka edeltää kaikkia järjestelmiä, tahtoa, vapautta, aktiivisuutta, passiivisuutta, kieltä ja taloutta. Levinasin mukaan perinteisessä filosofiassa minä eli ”sama” pyrkii hallitsemaan väkivaltaisesti ja imperialistisesti kaikkea ulkopuolellaan olevaa ”toista” ja sulauttamaan ja totalisoimaan sen osaksi omaa maailmaansa. Ontologia ensimmäisenä filosofiana on vallan filosofiaa. Tällainen suhde on ollut pääasiassa tiedollinen. ”Tiedon

ajatteluun. Vuosituhansien ajan ovat filosofit ja luonnontieteilijät koettaneet löytää jotain keskusideaa, joka voisi toimia kaikkien ilmiöiden lähtökohtana ja selityspäätöksinä. Samalla tavalla uskonnoissa on yleensä jokin käsitys Jumalasta tai jumaluudesta, joka on kaiken lähtökohta tai luoja. Klassisen kristinuskon perustana on usko Jumalaan, joka on luonut kaiken ja on kaiken olemassa olevan lähde ja perusta. Derrida on pyrkinyt ajattelussaan täysin päinvastaiseen suuntaan. Hänen mielestään kaikkien maailmassa olevien erilaisten olioiden ja kaikkien erojen ”perusta” on absoluuttinen ero, *différance*. Se sulkee pois kaiken mahdollisen jumalallisen ja teologisen lähtökohdan. Keskusidea, siis Jumala, on Derridan mukaan kuolemaa, paikalleen pysähtyneisyyttä ja elämää tukahduttavaa. Mikään ei hänen mielestään voi olla identtinen itsessään, vaan identiteetti tulee niistä eroista, jotka oliolla tai asialla on ympärillä oleviin olioihin ja asioihin. Ympärillä olevat oliot ja asiat jättävät jälkensä siihen. Näin ollen myöskään Jumala ei voi olla mitään itsessään, vaan jumaluudenkin tulee olla vain toisten maailmassa olevien olioiden jälkien luomus. Tällainen ajattelu tekee mahdottomaksi klassisen kristinuskon Jumalan olemassaolon. Jumala on kristinuskon mukaan preksistenttinen, hän on ollut olemassa ennen tämän maailman luomista eikä hänen olemuksensa voi silloin muodostua tässä maailmassa olevien olioiden jäljistä. Derrida haluaa hahmotella eräänlaista ateistista uskontoa, joka perustuu pyhyden ajatukselle ilman ilmoitusta tai mitään instituuttia. Hän sanoo rukoilevansa jatkuvasti ja säännöllisesti, mutta nämä rukoukset eivät ole kuitenkaan osoitettu millekään persoonalliselle Jumalalle, vaan ne ovat pikemminkin eräänlaista sisäistä keskustelua itsensä kanssa. Derridan mukaan vastakohtat oskilloivat jatkuvasti, ja niinpä uskovaisena ja ateistina oleminen eivät ole välttämättä eri asiantiloja. Klassisen kristinuskon kannalta rukoukset eivät ole pelkkää terapiaa, vaan varmaan suuri osa rukouksista on pyyntörukouksia, joihin toivotaan Jumalan vastausta. Derridan kaksi väitettä ovat ristiriidassa: toisaalta hän väittää, että keskusta on kuolemaa, ja toisaalta hän sanoo, että uskovalla ja ateistilla ei ole eroa.¹⁹⁹

olemus taas on olemista suhteessa johonkin sellaiseen, jonka kanssa ollaan yhtäläisiä ja joka sisällytetään itseen, johonkin, jonka toiseus poistetaan ja josta tulee immanenttia, koska se on minun mittastani ja minun tasollani.” Tämän sijaan Levinas asettaa persoonallisen ja eettisen kohtaamisen toisen kanssa ja kutsuu sitä haluamiseksi tai kaipaamiseksi. ”Metafyysinen halu suuntautuu kohti *jotakin täysin muuta*, kohti *absoluuttista toista*.” Minä on aina radikaalisti yhteismitaton Toisen kanssa ja erillinen Toisesta niin, että toinen on *alter ego*, sitä mitä minä ei ole. Levinas kutsuu tätä Toista ”kasvoiksi”. ”Kasvot astuvat meidän maailmaamme absoluuttisesti vieraasta sfääristä”, sanoo Levinas. Nämä kasvot esittävät minulle äärettömän eettisen vaatimuksen. Kasvot edustavat toisen ihmisen haavoittuvuutta. Toisen elämä on aina tärkeämpi kuin minun elämäni. Minä ei voi koskaan olla tyytyväinen ja sanoa täyttäneensä toisen eettiset vaatimukset. Levinasin mukaan etiikka edeltää subjektin identiteettiä, ja eettinen hyvyys kannattelee sitä. Eettinen vastuu määrittelee ja tekee mahdolliseksi minuuden ja todellisen subjektiivisuuden. ”Täten minä ja toiset luodaan yksin moraalisuuden kautta universumissa.” (Levinas 1995, 33), 245, 46; Levinas 1996, 60; Levinas 1987, 96; Pönni 1996, 7–23; Hart 2004a, 76; Llewelyn 2002, 2.; Gritchley 2004, 127.

(198) Derrida 1999, 3: ”- having never loved anything but the impossible - -”

(199) Derrida 1978, 297: ”Is not the center, the absence of play and difference, another name

Toisaalta hän pyrkii häivyttämään uskovan ja ateistin eroa, toisaalta hän tekee sen eron mahdollisimman selväksi kutsumalla kristillistä jumalakäsitystä kuolemaksi. Klassisen kristinuskon kannalta katsottuna uskova ja ateistilla on selvä ero. Kristinuskossa on keskusta, Jumala, johon pyritään saamaan yhteys. Se erottaa kristinuskon ateismista. Uskova rukoilija on kuin jalkapalloilija, joka koettaa saada pallon maaliin. Derridan kaltainen rukoilija on kuin jalkapalloilija, joka potkiskelee palloa mihin suuntaan tahansa kuntoaan hoitaakseen. Derridan ajattelussa on uskonnon muodollisia piirteitä, mutta sisällöltään sitä tuskin voi kutsua uskonnoksi.

Taylor sanoo, että jumaluus on kirjoitus ja tarkoittaa sillä Derridan peruskäsitteitä. Derridan mukaan kirjoitus merkitsee samaa kuin *différance*, dekonstruktio tai suplementti. Taylorin kirjoitusjumala on siis kaiken takana oleva absoluuttinen ero, erojen ”perustus”, tausta ja edellytys, olemassaolon, kielen ja merkityksen mahdollisuusehto ja elämän olemus. Derrida torjuu ajatuksen, että *différance* olisi jonkinlainen Jumala, mutta Taylor on selvästi tehnyt tästä Derridan käsitteestä jumaluuden, teologisen ja uskonnollisen käsitteen. Tällainen käsitys jumaluudesta tekee ymmärrettäväksi hänen kuvaamansa Jumalan ominaisuudet. Taylor korvaa Derridan sanan Jumala mieluummin sanalla pyhä, joka on Taylorin mukaan kaikkien jumalien alkuperä ja ilmaisee samalla, että Jumala on kuollut.²⁰⁰ Se on tulevaisuus, joka ei tule koskaan ja muistuttaa tässä suhteessa Derridan Messiasta. Pyhä on tuntematon toinen, jonka tajuamiseen ei logiikka sovellu eikä sitä voida käsitteellistää eikä tietää. Se on ajattelun vallankumousta ja maanjäristystä mutta samalla myös ajattelun ja kokemuksen ehto. Se on järjen ulkopuolella olematta silti irrationaalinen. Se on aina läsnä ja samalla aikaa poissa, näyttäytyy näyttäytymättä. Sitä ei voi ilmaista millään sanoilla, mutta se on mukana kaikessa puheessa ja siitä voidaan puhua vain epäsuorasti. Se on kaiken puhumisen edellytys. Se on suplementti, kaiken ulkopuolella oleva, mutta silti kaikessa läsnä oleva täydennys, joka on tärkeämpi kuin itse täydennettävä. Pyhä on kaikkea ympäröivä kehys, *parergon*, joka kuuluu samaan aikaan itse kuvaan. Se on kaikessa mukana oleva jälki, joka on kuitenkin itse poissa. Se on kuin *farmakon*, samalla kertaa lääke ja myrky, ratkaisematon, kolmas vaihtoehto toden ja epätoden rinnalla, marginaalinen, mahdoton ja ambivalentti, joka koko ajan oskilloi eri mahdollisuuksien välillä pysähtymättä koskaan mihinkään. Sen luonne on ei-eikä, identiteetti, joka tulee eroista. Pyhä on jumalallinen miljöö, joka tekee mahdolliseksi ajan ja ikuisuuden, hyvän ja pahan. Taylorin a/teologia ei ole ateismia sen tavallisessa

for death?” *Derrida* 2005a, 37–38: ”That’s why being a believer, even a mystic believer, and being an atheist is not necessarily a different state of affairs.”

(200) Ks. *Gilles Deleuze ja Félix Guattari* (1995, 98; 2001, 19, 35) kirjoittavat: ”On hämmästyttävää, että monet filosofit yhä pitävät Jumalan kuolemaa traagisena tapahtumana. Ateismi ei ole mikään draama, vaan filosofian jalostumista, sen saavutus.” He pyrkivät vapauttamaan filosofian ”transsendentin suuresta illuusiosta” ja mystisyydestä. ”Liian hurskasta, liian hurskasta”, Deleuzella oli tapana sanoa.

merkityksessä.²⁰¹ Tayloria voidaan pitää uskonnollisena ajattelijana. Silti hänen käsityksensä Jumalasta on erittäin ongelmallinen. Voidaan väittää, että Taylorin a/teologia on tyhjentänyt uskonnon sen kaikkein olennaisimmasta sisällöstä. Jäljelle on jäänyt jonkinlainen mystinen ja subjektiivinen asenne tai tunne, joka muistuttaa jossain määrin uskonnollista pyhyden tunnetta tai kunnioitusta. Tämä tunne näyttää kohdistuvan läsnä olevaan todellisuuteen ja sen arvoitukselliseen luonteeseen ja saavan sen vuoksi panteistisen sävyn. Sekä Derrida että Taylor haluavat hävittää perinteisiä vastakohtia muun muassa Jumalan transsendenttisuuden ja immanenttisuuden sekä teismien että ateismien väliltä ja hahmotella kolmatta vaihtoehtoa, ratkaisemattomuutta ja jatkuvaa värähtelyä vaihtoehtojen välillä. Voidaan kuitenkin väittää, että Derrida ratkaisee asian lopulta ateismin hyväksi, koska hän ilmoittaa käyvänsä ateistista. Taylor asettuu Jumalan immanenttisuuden puolelle, ja värähtely ja ratkaisemattomuus pysähtyvät siihen. Taylor ilmoittaa, että hänen a/teologiansa on transsendentin jumalakäsityksen kritiikkiä. Klassisen kristinuskon kannalta katsoen binaaristen vastakohtien purkaminen on ongelmallista, sillä Jumalan olemassaolo, hyvän ja pahan, totuuden ja epätotuuden vastakohdat ovat kristinuskon perusrakenteita.

Taylorin maailmankuvan mukaan elämä on kuin nomadista vaeltelua erämaassa. Sillä ei ole mitään päämäärää eikä selvää merkitystä. Samalla tavalla Derrida sanoo, että elämä on kuin leikkikalun ajelehtimista nousuvedessä. Modernia elämäntuntoa on usein verrattu antiikin Prometheuksen rohkeaan ja uhmaiseen asenteeseen. Sitä vastoin postmodernia elämänsäntettä on kuvattu pikemminkin Sisyfoksen päämäärättömään ja tarkoitussettomaan ponnisteluun. Suomalainen vastine Sisyfokselle voisi olla *Heikki Turusen* kirjassa *Kivenpyörittäjän kylä*. Siinä kuvataan yhteiskunnan edistyksen mukanaan tuomaa kaupungistumista, joka autioittaa maaseutua ja tekee elämän siellä tarkoituksettomaksi.²⁰² Kristinuskon kannalta molemmat elämänsänteet ovat ongelmallisia ja epätydyttäviä. Kristillinen näkemys voisi olla Sananlaskujen kirjassa: ”Kaiken on Herra tehnyt tarkoituksiaan varten.” (Sananl. 16:4) Kristilliseen maailmankuvaan kuuluu olennaisesti, että Jumalalla on suunnitelma koko historiaa varten, ja ihmisen elämäntarkoitus toteutuu hänen osallistuessaan tähän suunnitelmaan.

1.2. Don Cupittin uskonnollinen antirealism

Cupittin varhaistuotantoa leimaa pyrkimys henkiseen ja hengelliseen autonomiaan. Ihmisen minän riippumattomuus tulee korostetusti esille. Cupitt kutsuu sitä radikaaliksi vapaudeksi. Moderni ihminen on vaatinut renessanssin ja valistuksen ajoista lähtien itselleen vapautta auktoriteeteista ja

(201) *Elisa Heinämäen* (2008, 130) mukaan Bataillen ateologia ei millään muotoa kiellä teologisten kysymysten merkitysvyyttä.

(202) *Turunen* 2002.

ulkoisista rajoitteista. Hän haluaa elää omaa elämäänsä, laatia sille omat sääntönsä, tehdä omat ratkaisunsa ja ilmaista vapaasti itseään.²⁰³ Näin teki muiden muassa Immanuel Kant, joka loi itselleen uskonnollisista auktoriteeteista riippumattoman moraalin, jonka avulla voidaan kritisoida myös uskontoa.²⁰⁴ Kantin mielestä Jumalasta ei voi olla objektiivista tietoa.²⁰⁵ Tämä moderni autonomia koskee myös uskonnon arvoja ja vaatimuksia.²⁰⁶ Enää ei ole mahdollista elää vieraan kaikkivaltiaan tahdon käskettävänä.²⁰⁷

Cupitt sanoo koettaneensa yhdistää varhaistuotannossaan hengellistä vapautta Jumalaan uskomisen kanssa. Se on vienyt häntä kohti ”negatiivista

(203) Cupitt 1994, 1–4. Cupitt 1984a, ix: ”Modern people increasingly demand autonomy, the power of legislating for oneself. They are no longer satisfied with lives that are almost wholly determined by external limitations, powers and authorities. As they put it, they want to live their own lives, which means making one’s own rules, steering a course through life of one’s own choice, thinking for oneself, freely expressing oneself and choosing one’s own destiny.”

(204) Cupitt 1985b, 11.

(205) Cupitt 1979b, 52.

(206) Kantin mukaan valistuksen motto oli *sapere aude*, uskalla tietää, rohkene käyttää ymmärrystäsi ilman toisten holhousa. Kant suoritti ensimmäisessä kritiikissään kuuluisan kopernikaanisen vallankumouksen: Tähän saakka oli otaksuttu, että kaiken tietomme on mukauduttava kohteittensa mukaan. Kant kokeili sen sijaan, voimmeko päästä metafysiikassa pitemmälle, jos oletamme, että kohteiden on mukauduttava meidän tietomme mukaan. Ihmisen mieli on aktiivinen ja tulkitsee ulkoisesta todellisuudesta tulevan aisti-informaation oman kategorisen struktuurinsa avulla. Järki voi käsittää vain sen, minkä se itse on tuottanut. Se ei voi saada tietoa ”olioista itsestään” (*numeeninen*). Järjestä tulee näin ollen ihmisen ominaisuus, ei niinkään yhdysside todellisuuden kanssa. Tällä tavoin Kantin filosofia saa selvän ihmiskeskeisen piirteen. Kant ohjasi ajattelua kohti subjektia ja katsoi, että olioiden koetut ominaisuudet (*fenomeeninen*) ovat ihmisen käsityskyvystä johtuvia. Hänen mukaansa ihminen ei voi kokea koskaan aistein tajuttavan maailman ulkopuolella olevaa. Siten Jumala on luonteeltaan numeeninen ja tiedon tavoittamattomissa. Uskonto on sen vuoksi puhdasta moraalista uskontoa, jonka olemuksena on velvollisuuksien suorittaminen. Näitä velvollisuuksia on pidettävä jumalallisina käskyinä, vaikka ne on ilmoitettu ihmisjärjen kautta. Ihmisellä on järjessään idea Jumalasta ja Jumalan olemassaolosta, ja nämä ideat ovat luonteeltaan apriorisia. Käytännöllisen järjen postulaatit ovat moraalinen vapaus, kuolematomuus ja Jumala. Ihminen voi käsittää Jumalan tahdon oman järjensä avulla. Jumalakäsite tulee tästä moraalilakien tiedostamisesta. Ihmisen moraalinen pyrkymys on pelastavaa uskoa, ja sen tarkoituksena on tehdä ihminen paremmaksi. Kaikki oikein ajattelevat ihmiset kuuluvat tähän moraaliuskonnon muodostamaan näkymättömään maailmanlaajuiseen kirkkoon. Tämä järkiuskonto ei perustu ilmoitukseen, inspiiraatioon eikä intuitioon. Siinä ei tarvita välttämättä pyhiä kirjoja, sillä se on kaikkien saatavissa järjen kautta. Ilmoitususkonto leviää lähetystyön välityksellä, ja se on siksi vain joidenkin ihmisten ulottuvilla. Sellainen uskonto ei voi velvoittaa kaikkia ihmisiä. Seremoniauskonto ei tee ihmistä paremmaksi, vaan päinvastoin voi heikentää ihmisen moraalialia. Dogmit ovat turhaa painolastia uskonnossa, ja jumalanpalvelukset ovat orjamaaista pelkoa ja laskelmointia, joita myös paha ihminen voi suorittaa. Usko ihmeisiin uskon vahvistajina osoittaa moraalisen uskon puutetta. Jumalan läsnäolon kokeminen on fanatismia, joka on järjen moraalin kuolemaa. Rukoileminen on taikauskoista illuusiota. Sellainen on naurettavaa hulluutta ja tuhoisaa sairautta. Maailman uskonnot voivat olla oikeita vain sikäli, kuin ne sisältävät puhdasta rationaalista uskoa. Niiden toiminta voidaan hyväksyä vain, jos ne edistävät ihmisten moraalialia. Tulevaisuudessa nämä uskonnot voivat kyllä lähestyä järjen uskontoa, niin että ne tulevat lopulta tarpeettomiksi. Raamattu on kuitenkin Kantin mielestä arvokas kirja sen moraalisen vaikutuksen vuoksi. Sen historiallisella sisällyksellä ei kuitenkaan ole uskonnollista merkitystä, eikä sen tapahtumiin uskomisen ole pelastukselle välttämätöntä. Raamatusta on etsittävä moraalialia merkitystä lukemalla se Raamatun teksteihin. Moraalia ei pidä perustaa uskonnolle vaan uskonto moraalialle. Kant 1975a, 53; 1975f, 23, 30; 1975h, 184–185; 1975i, 737, 764–768, 771–777, 795, 797, 821–822, 838, 847–850; 1975k, 277; 1975c, 225–226; 1975g, 366; 1975j, 307–308, 312, 335; 1975l, 119.

(207) Cupitt 1980, 85.

teologiaa” ja käsittelemään transsendenssin ongelmaa. Mutta kun ihmisen vapautta korostetaan, Jumala tulee objektiivisesti ohuemmaksi ja ohuemmaksi ja tekee tilaa uskonnolliselle subjektiivisuudelle.²⁰⁸ Vuosien varrella tämä kehitys on nähtävissä Cupittin ajatuksissa. Vuonna 1971 Cupitt oli uskonnollisen kriittisen realismin kannalla. Hän sanoo, että uskonto vaatii realistista Jumalaa, ja teologian tulee etsiä keinoja sen esittämisessä.²⁰⁹ Uskonnolliset mielikuvat Jumalasta ovat kuitenkin aina peräisin ihmiselämän eri aloilta, ja sen vuoksi niissä tulee näkyviin yhteiskunnan sosiaalinen muutos. Jumala on jatkuvasti liikkeellä, ja eräänlainen anomaalisuus ja epämääräisyys kuuluvat teismiin.²¹⁰ Lisäksi ihmisen suhde Jumalaan on eksistentiaalista ja konkreettista. Se on elettyä eikä ajateltua. Suhdetta Jumalaan ei voi objektiivoida, ja siksi perinteisessä teologiassa käytetty metafysiikan kieli tekee Jumalasta hypoteettisen julkisen objektin. Jumala ei ole enää uskon Jumala vaan epäjumala. Cupittin ajatukset heijastavat tällöin lähinnä Kierkegaardin ja *Bultmannin* tyyppistä eksistentialismia.²¹¹ Tässä Cupittin ajattelun vaiheessa teologian kieli on hänestä kuitenkin vielä faktista ja koskee sitä, miten asiat ovat.²¹²

Kirjassaan *The Leap of Reason* (1976) Cupitt pohtii transsendenssin ja uskonnollisen kielen ongelmaa. Yhteiskunnan kieli ei saa tyrannisoida teististä filosofiaa. Toisaalta ihmisen vapaus ei saa muodostua myöskään anarkiaksi. Kun ihminen tajuaa oman relatiivisuutensa, hän ylittää itsensä, tekee ”järjen hypyn”. Siinä tulee esiin sekä ihmisen vapaus että transsendenssin mahdollisuus. Se on hyppyä tuntemattomaan. Transsendenssi ei voi olla puhtaasti subjektiivinen, sillä se johtaisi anarkiaan ja pessimismiin. Se ei voi olla myöskään puhtaasti objektiivinen, koska kaikki uskonnolliset symbolit ovat aina relatiivisia, ja siksi ne on aina ylitettävä. Jumala on aina enemmän, kuin symbolit voivat ilmaista. Siten objektiivisuus on ylitettävä uudestaan ja uudestaan. Uskonto elää tällä tavalla jatkuvassa liikkeessä kuin tanssissa hyväksyen uudet mielikuvat ja sitten taas hyläten ne.²¹³ Tämä ajatus sopii Cupittin mielestä myös uskonnolliseen pluralismiin. Tosi uskonto julistaa olevansa epätosi ja pitää symbolejaan relatiivisina. Kukin uskonto voi todistaa Jumalasta omalla tavallaan, sillä Jumala ylittää kaikkien uskontojen käsitykset.²¹⁴ Ajattelunsa tässä vaiheessa Cupitt pyrkii tasapainoilemaan objektiivisuuden ja subjektiivisuuden välillä.

(208) Cupitt 1984a, 13.

(209) Cupitt 1985a, 47: ”Religion demands, it lives by, a solid assurance of the reality of God and his promises, and theology, if it is to be true to religion, must seek some way of representing and stating the grounds of this assurance.”

(210) Cupitt 1985a, 28.

(211) Cupitt 1985a, 30–32.

(212) Cupitt 1985a, 45.

(213) Cupitt 1985c, 76–78, 95.

(214) Cupitt 1985c, 96.

Cupitt siirtyy kirjassaan *Taking Leave of God* (1980) kriittisestä realismista selvään antirealistiseen uskontokäsitykseen.²¹⁵ Jos uskonnossa on ihmisen ulkopuolella oleva objektiivinen jumalallinen auktoriteetti, se on anakronistinen ja väärä uskonto. Autoritaarisessa uskonnossa Jumala ikään kuin absorboi ihmisen, ja ihminen luopuu itsetajunnastaan. Ihminen on vain kuori, orja tai työkalu, joka vaikuttaa toisista ihmisistä hullulta ja naurettavalta. Uskonnon on oltava vapaata sisäistynyttä inspiraatiota ja ihmisessä tapahtuvaa muuttumista.²¹⁶ Hengellisyyden keskeinen piirre on se, että ihminen kykenee ylittämään itsensä ja hyppäämään tuntemattomaan.²¹⁷ Teologinen realismi on sen vuoksi rikottava. Hengellisyys on asetettava oppien edelle. Buddhalaisuus osoittaa, ettei uskonnon tarvitse olla lapsellista riippuvuutta jostakin. Sen vuoksi Cupitt kaavaileekin ”kristillistä buddhalaisuutta”, jossa sisältö on kristillinen ja muoto buddhalainen.²¹⁸ Jumala on keskeinen yhdistävä symboli ja ihanne uskonnollisessa elämässä. Jumala edustaa päämäärä, jota kohti ihminen voi pyrkiä. Tämä uskonnollinen pyrkimys on sisäinen periaate, joka muistuttaa Kantin kategorista imperatiivia.²¹⁹ Jumalaa rukoillessamme me oikeastaan rukoilemme itseämme, ja meidän on itse vastattava rukouksiimme. On taikauskoa, että meidän rukouksiimme vastattaisiin meidän omien ponnistuksiemme ulkopuolelta.²²⁰

1980-luvulla Cupitt siirtyy uudenlaiseen ajatteluun. Ranskalaisen poststrukturalismin ja erityisesti Jacques Derridan ja Michel Foucault’n

(215) Cupitt (2002, ix–xviii) sanoo, että monien filosofien ja teologien ajatukset ovat olleet johtamassa häntä antirealismiin. Sellaisia ovat olleet muiden muassa Hume, Kant, Kierkegaard, Darwin, Bultmann, Wittgenstein, R. M. Hare, D. Z. Phillips, Tillich ja Mark C. Taylor. Vrt. Hymanin (2001, 54, 58, 62, 66, 120–121) mukaan realismin ja antirealismien välinen vastakohta kuuluu moderniin ajatteluun. Postmodernismissa pyritään jättämään tämä jako pois ja siirtymään eteenpäin. Hymanin mielestä Cupitt ei pääse irti tästä kahtiajaosta, ja siten hän ei yllä aitoon postmoderniin ajatteluun. Siitä johtuu myös Cupittin mielipide, että uusortodoksit ovat Cupittin mukaan antirealistejä, mutta peitetysti ja salaisesti. Cupittin mukaan ei ole muita vaihtoehtoja. Hymanin mukaan jako realismiin ja antirealismiin johtuu kielen representaatioluonteen asettamisesta ensisijaiseksi, mikä on postmodernismissa torjuttu. Hymanin mukaan Cupitt torjuu myös todellisen toiseuden eikä ole sen vuoksi postmodernisti. Se johtuu hänen naturalismistaan ja *Lebensphilosophie*-käsitteestä, joka on enemmän moderni kuin postmoderni. Se pohjautuu Spinozan, Feuerbachin, Marxin ja Darwinin ajatteluun. Cupittin näkemys on monistinen ja perustuu korrelaatioon. McGrath 2002, 252–253: Cupitt ei ole näyttänyt toteen, että realismi olisi ”vanhentunutta”, ja hänen johtopäätöksensä ovat sen vuoksi hätköityjä.

(216) Cupitt 1984a, 4–6: ”Objectifying religion is now false religion, for it no longer saves.”

(217) Cupitt 1984a, 9; 1980, 76. Cupitt 1998a, 115: Kirjassa *Mysticism after Modernity* Cupitt sanoo, ettei hän voi olla enää samalla kannalla kuin kirjassaan *Taking Leave of God*, koska tuossa kirjassa ihmisen minä on kuvattu aivan liian suureksi. Se vaatii ihmiseltä liikaa.

(218) Cupitt 1984b, xii.

(219) Cupitt 1984a, 94–96, 163: ”God is the central, unifying symbol of the religious life.”

(220) Cupitt 1984a, 131: ”In several senses of the phrase, *we pray for ourselves* and we have to answer our own prayers, for it is superstition to suppose that our prayers will be answered apart from our own efforts.”

vaikutus tulee siinä yhä kasvavassa määrässä esiin. Hän sanoo: ”Jacques Derridan tekniikka voisi olla intellektuaalisesti sopivinta ja johdonmukaisinta minun käyttööni.”²²¹ Hän kertoo kirjoittavansa teologiaa Foucault’lta saadun *episteme*-käsitteen avulla.²²² Erityisesti kirjassa *The Long-Legged Fly* (1987) näkyy selvästi ranskalaisen filosofian vaikutus. Cupittista on tullut postmoderni ajattelija. Voidakseen kritisoida koko filosofista traditiota Cupitt sanoo etsineensä ajatuksia esimerkiksi *Herakleitokselta*, Nietzscheiltä, *Heideggeriltä* ja *Bataillelta*.²²³ Tämä postmoderni näkemys johtaa siihen, että uskonto ja teologia on myös käsitettävä täysin uudella tavalla.²²⁴ On aloitettava tyhjästä ja luotava uskonto *ex nihilo*.²²⁵ Cupitt sanoo hahmottelevansa eräänlaista *postkristinuskoa*, jota voidaan kuitenkin pitää kristillisyytenä.²²⁶ ”Ehkä postmodernisuus on itsessään kristinuskon lopullinen ilmaisu, joka on nyt syntymässä.”²²⁷ Ei ole kahta maailmaa, tämänpuoleista ja tuonpuoleista, on vain yksi ainoa monistinen maailma. Teologian on nyt purettava objektinsa, muutettava sääntöjensä ja metodejansa. Jumala ja Kristus ajatellaan historian ja kielen puitteissa. Kriittisellä teologialla ei ole pääsyä ajattomaan Jumalan ohjaamaan olemusten maailmaan. Se työskente-

(221) Cupitt 1985d, xii: ”The most intellectually-correct and consistent techniques for me to use would be those of Jacques Derrida.”

(222) Cupitt 1985d, x, 4: ”The analogy, then, is that Foucault wrote his philosophy through the history of ideas, so we are attempting to write theology indirectly, through a kind of critical reflection on the history of ideas.” Cupitt 1989, 121: ”For years I have been able to write theology only out of, and under the stimulus of, French and American philosophy, criticism and social theory.”

(223) Cupittin (1995b, 4; 2001b, 72) mielestä liberaali teologia ei ole onnistunut yrityksissään. Se on pyrkinyt kääntämään traditionaaliset uskonnolliset ideat nykyaikaiselle ja poliittisesti korrektille kielelle, mutta yritykset ovat aina näyttäneet heikoilta ja niiltä on puuttunut uskonnollinen voima. Crowderin (1997, 9) mielestä Cupittin ajattelu on suuresti muuttunut hänen siirtyessään postmodernisiin, mutta realismin vastustaminen on säilynyt samana. Cupitt 1989, 150–151.

(224) Cupitt (1997a, 53) sanoo, että postmoderni ”representaation kriisi” alkoi Jumalasta. Teologiassa alettiin jo länsimaisen tradition alusta saakka ihmetellä, miten inhimillinen kieli voi käsitellä kohdetta, joka on täysin erilainen ja kokonaan sen ulkopuolella.

(225) Cupitt 2007, 83.

(226) Cupitt 1991, 63: ”Whatever they say, I am a Christian. I live by the Christian stories (though in all honesty I have to add, amongst others).” Vrt. Oddien (1987, 21) mielestä Cupittin teologinen näkemys on niin radikaali, että on vaikea nähdä, miksi hän ollenkaan kutsuu itseään kristityksi. Cupittin (1995a, 13–14) mielestä vanhin käsitys Jumalasta sisältyy niin kutsuttuun J-narratiiviin Vanhassa testamentissa. Siinä on luotu Jahven kirjallinen persoonallisuus, dominoiva, vainoava, mustasukkainen, mielivaltainen ja supermaskuliininen Ego. Hän on ehkä kaikkein laajimmin maailmassa vaikuttanut kirjallinen luomus. J-kirjoittaja keksi Jumalan ja on siten voimakkain runoilija. Muu Raamattu ja teologia eivät ole antaneet jumalakäsitykseen mitään uutta, vaan ovat päinvastoin tukahduttaneet J:n voimakasta runoutta. Kirjoitus siis loi kerran Jumalan. Uskonnollinen mielikuvitus on kaikkien asioiden oikea Luoja. Cupitt 1997a, 13–14, 46–47: Uskonnon ylikuonnollinen maailma on lingvistisen merkityksen myyttinen representaatio. Henkiolennot ja jumalat ovat kehittyneet kielen yleiskäsitteistä.

(227) Cupitt 2002, 112: ”Perhaps postmodernity is itself Cristianity’s final expression, now coming into being.”

lee vain kulttuurin ja kielen sisällä, ja sen objektit ovat historian tuotteita.²²⁸ ”Tänään uskonnon koko kosmologinen eli suuri narratiivinen puoli on kuitenkin täydellisesti romahtanut. Me tiedämme, jos me tiedämme jotakin, ettei ole olemassa rationaalista asioiden järjestystä, ei meidän elämällemme jo laadittua suurta narratiivista elämän tarkoitusta, johon meidän pitäisi sovittautua. Me tiedämme, jos tiedämme jotakin, ettei ole olemassa kirjaimellista yliluonnollista järjestystä eikä kirjaimellista elämää kuoleman jälkeen. Tämä on kaikki, mitä on, ja kuten kaikki tietävät, kun on kuollut, on kuollut.”²²⁹ Mitä Jumala oli, kulttuuri on nyt.²³⁰ Jumalakieli ei voi luoda kontaktia mihinkään yli-inhimilliseen maailmaan, eikä mitään toisesta maailmasta tulevaa ilmoitusta voi olla olemassa. Sanoma on, ettei ole mitään sanomaa.²³¹ Ei ole olemassa puhdasta ja autonomista uskonnon olemusta tai uskonnollista kategoriaa, vaan uskonto vaihtelee historiallisesti. Cupitt sanoo, että erityisesti vuosina 1979–1981 hän pyrki löytämään uskonnon olemuksen määritelmän, jotta hän voisi sen avulla kritisoida teologiaa, mutta hän on joutunut ajattelemaan asian uudelleen. Sellaista autonomista olemusta ei ole.²³² Oikea uskonto on antiuskonto, jonka harjoittaminen parantaa ihmisen uskonnosta palaamalla ihmisen maailmaan.²³³ Uskonto on silti tärkeää.²³⁴ Uskontoa voidaan tulkita lukemattomilla eri tavoilla, ja se

(228) Cupittin (1992a, 24–25; 1987, 1–2; 2000, 35–36, 103–104) mukaan perinteinen käsitys Jumalasta on vaikeuksissa. On ajateltu, että Jumala on absoluuttinen ja kaikkietietävä siten, ettei hänen tietonsa ulkopuolelle jää mitään eikä hän ole riippuvainen mistään. Kurt Gödel osoitti kuitenkin 1931, että mikä tahansa formaali järjestelmä tai puhdas kalkyyli sisältää aina propositioita, jotka eivät ole todistettavissa oikeaksi sen järjestelmän puitteissa. Tämä tekee epäiltäväksi, onko mielekästä väittää, että Jumala on absoluuttinen ja autonominen niin, että hän tietää kaiken, myös itsensä, ajattomalla tavalla eikä mitään jää ulkopuolelle. Samoin Cupitt pitää mahdottomana, että Jumala voisi olla autonominen persoona ilman yhteisöä ja sen kieltä. Jumala ei siis voisi luoda maailmaa sanallaan ilman yhteisön antamaa kieltä.

(229) Cupitt 1997a, 103: ”Today, however, the whole cosmological or grand narrative side of religion has totally collapsed. We know, if we know anything, that there is no rationally ordered scheme of things out there, no grand-narrative meaning-of-life already laid on for our lives to be fitted into. We know, if we know anything, that there isn’t literally any supernatural order, and there is not literally any life after death. This is all there is, and, as everyone knows, when you’re dead you’re dead.” Cupitt (2001a, 110) sanoo, että 90 % ihmisistä, jotka hän tuntee, ajattelee vanhentuneiden aatteiden mukaan ja etsii Suurta Vastausta, merkitystä koko maailmalle, ja on näin ollen illuusion vallassa.

(230) Cupitt 1995b, 106: ”Here is the meaning of the past two hundred years: what God was, culture has now become.” Hegel aloitti Jumalan muuttamisen kulttuuriksi.

(231) Cupitt 1990, 73, 88: ”Nothing wholly extra-human can get through to us in it, and we cannot use it to transcend itself so as to make contact with something extra-human.” Cupitt 1995b, 16: ”No news is good news, so my evangel is that there is no news.”

(232) Cupitt 1989, 51: ”There is – it seems we must say – no pure and autonomous essence of religion or category of the religious on which we can safely take our stand. On the contrary, religion has been very varied historically...”

(233) Cupitt 1991, 139: ”The true religion is an anti-religion whose practice cures you of religion by fully returning you into the human world.”

(234) Cupitt 2007, ix.

vaihtelee niin diakronisesti kuin synkronisestikin. Ei ole koskaan ollut olemassa todellista Jeesusta itsessään, vaan monia mielikuvia, reaktioita ja suhteita.²³⁵ Uskonto on kuin kieli tai kulttuuri, jonka systematisoiminen on sen väärinymmärtämistä. Uskonto ei voi olla tosi tai epätosi, vaan se voidaan oppia niin kuin peli tai hallita niin kuin kieli. Kristinusko on merkkijärjestelmä, jonka puitteissa ihmisen identiteetti muodostuu ja jonka kautta hän elää elämäänsä.²³⁶ ”Kun sanon, että kristinusko on totta, tarkoitan, että tämä tietty merkkijärjestelmä ja nämä merkitykset ovat luotettavia ja varmoja välineitä ja sanastoja, joiden avulla voin muodostaa oman uskonnollisen elämäni.”²³⁷ Länsimainen teologia on ollut Cupittin mukaan vallanhalun tuote, nälkäisen egon juhlaa ja uskomusten puolustamista. Kirkko on aina puolustanut ja tulee aina puolustamaan yhtenäisyyttä, samuutta, kuria, totuutta ja valtaa, vaikka perinteinen teologia ei ole koskaan pystynyt saamaan keskeisiä oppejaan (kolminaisuus, inkarnaatio, sovituskuolema, ylösnousu) intellektuaalisesti johdonmukaisiksi.²³⁸ Ortodoksia on heresiaa.²³⁹ Postmodernin teologian tulee olla antiteologiaa, uudelleentulkintaa, ironiaa, improvisaatiota, luovuutta, pluralistista ja kontingenttia. Inhimillinen elämä on aina valtataistelua. Cupitt kutsuu sitä runolliseksi teologiaksi.²⁴⁰

Cupittin mukaan Jumala maailman ulkopuolisena olentona kuolee.²⁴¹ Kristus astuu tähän kontingenttiin maailmaan, ja kaikki elävä tulee silloin

(235) Cupitt 1989, 70: ”There never *was* any real-Jesus-himself, but only a plurality of images, reactions and relationships.” Cupitt (1979a, 39–40) on sitä mieltä, ettei Jeesus todistanut itsestään vaan Jumalasta eikä hän itse eivätkä hänen opetuslapsensa pitäneet häntä Jumalana. Sen vuoksi Jeesuksen pitäminen jumalallisena näyttää väärinkäsitykseltä.

(236) Cupitt 1989, 54–55.

(237) Cupitt 1989, 55: ”When I say that Christianity is true I mean that this particular system of things and house of meaning is trustworthy and reliable as a medium and vocabulary in which I can frame my own religious life.”

(238) Cupitt 1989, 71; Cupitt 1995a, 17.

(239) Cupitt 1989, 60: ”The orthodox are the real heretics in this strange world, where the outside is the real inside and the poorest are the richest.”

(240) Cupitt 1989, 58–61; 1997a, 106: ”*Poetical Theology*”; 1992a, 173; 1998a, 97–104, 108–110, 121, 143, 156 n4. Cupittin mukaan keskiaikaisen mystikon Mestari Eckhartin käsitys uskonnollisesta kielestä oli runollinen eikä häntä voida pitää puhdasoppisuuden tai ontoteologian edustajana, kuten Derrida tekee. Derrida katsoo, että Eckhartin negatiivisen teologian mukaan Jumala on yhä olemassa jollakin korkeammalla tavalla, vaikkei hän olekaan olio tavallisessa mielessä. Siten Eckhartin ajattelu on Derridan mukaan metafysiikkaa. Tämä on Cupittin mielestä virhe. Negatiivista teologiaa ei pidä vetää dialektiseen suhteeseen positiivisen teologian kanssa sen edeltäjäksi tai korjaajaksi. Jos niin tehdään, jäädytään yhä vanhan pakkomielteen valtaan, joka koskee tietoa, objektiivista todellisuutta ja siten metafysiikkaa. Kun Derrida tekee tällaisen vastakkainasettelun, hän omaksuu itse kannan, jota koettaa vastustaa. Tällaista luokittelua ei voi tehdä Derridan oman kielikäsitteiden mukaan. Cupittin mielestä Eckhartia voidaan pitää dekonstruktion ja radikaalin teologian edeltäjänä, koska hän vastustaa metafysiikkaa, kirkon pappisvaltaa, uskonnollista kosmologiaa ja narratiivista pelastushistoriaa.

(241) Hegel pohdiskeli Jumalan kuoleman teemaa ja pitkänperjantain merkitystä ja tahtoi sillä sanoa, että Jumalassa on kärsimystä, tuskaa ja negatiivista. Ääretön tuska on olennainen tekijä absoluutissa jumalallisissa ideassa. ”Jumala itse on kuollut’, sanotaan luterilaisessa

pyhäksi ja kosmos Kristuksen ruumiiksi. Cupitt kutsuu tätä radikaaliksi inkarnaatioksi, jossa ikuinen ja aika yhtyvät.²⁴² ”Sinä olet lihaksi tullut sana, sinä olet Kristus, sinä olet inkarnoitunut Jumala,” sanoo Cupitt lukijoilleen.²⁴³ ”Jumalan kuolema – se on, metafysiikan loppu, on johtanut jumalallisen yleiseen immanentisoitumiseen, joka on monista ihmisistä hämmäntävää ja paradoksaalista.”²⁴⁴ Uskonnollisen ihmisen ikuinen elämä ei ole elämää kuoleman jälkeen vaan elämänlaatua tässä elämässä.²⁴⁵ Se on ihmisen persoonallista kasvua.²⁴⁶ Supernaturalismi on osoittautunut mahdottomaksi. Ei ole olemassa pre-eksistenttiä, objektiivista, valmiiksi tehtyä lopullista vastausta tai totuutta. Ei ole olemassa elämän päämäärää, jossa voisimme nauttia absoluuttisesta tiedosta. Ei ole olemassa kosmista tarkoitusta, joka olisi meistä riippumaton ja suurempi kuin me.²⁴⁷ Cupittin mukaan suuri totuus on, että uskonnon maailma on vain maailma uskonnolliselta kannalta katsottuna.²⁴⁸ Olemassaolo on pysyvästi kaoottista ja tarkoituksetonta. Ihmisen luovuus luo siihen tarkoitukset, arvot ja järjestyksen. Uskonto on kuin tanssia, joka ilmaisee tunteenomaista suhdetta maailmaan. Se auttaa näkemään maailman selvemmin ja tuoreemmin. ”Jumalasta tulee *täydellisyiden ideaali standardi*, jonka mukaan minä arvostelen itseäni ja minua arvostellaan.”²⁴⁹ Suhde Jumalaan on ymmärrettävä siten, että ihminen on siinä tietoinen itsestään ideaalisesta ja universaalista näkökulmasta katsottuna.²⁵⁰ ”Uskonto on mielestäni ideoiden ja käytäntöjen kokonaisuus, jonka avulla yritämme saada elämämme sopusointuun ja saada parasta elämästä yleensä ja omasta erityisesti.”²⁵¹ Uskonto antaa uuden tulkinnan elämän vaikeuksille, sublimoi ne, auttaa löytämään onnea ja täyttymystä

virressä ja sillä ilmaistaan tietoisuus, että inhimillinen, äärellinen, särkyvä, heikko ja negatiivinen ovat Jumalassa itsessään, että äärellisyys, negatiivisuus, toiseus eivät ole Jumalan ulkopuolella eivätkä, kuten toiseus, estä ykseyttä Jumalan kanssa.” Samalla Jumalan kuolema ilmaisi Hegelin ajatuksen, että Jumala ei ole luomakunnasta erillinen olento. Hegelin mukaan luominen oli eräänlainen ”lankeaminen”, eikä paha ole vierasta Jumalalle, vaan paha tulee välttämättömäksi äärellisen subjektiivisuuden, hyveen ja rakkauden kehittymiselle. *Hegel* 1979b, 471; *Hegel* 1988, 468; *MTE* 2000, 226–227; *Cunningham* 2002, 101.

(242) *Cupitt* 1987, 8, 75; 1995b, 62. 1993, 55: “God has moved round to our side, and looks through our eyes.”

(243) *Cupitt* 1992a, 182: ”You are word-made-flesh, you are Christ, you are God incarnate.”

(244) *Cupitt* 2000, 134: ”The death of God – that is, the end of metaphysics – has resulted in a general immanentization of the divine that many people find disorienting and paradoxical.”

(245) *Cupitt* 1985d, 54.

(246) *Cupitt* 1986, 3.

(247) *Cupitt* 1987, 151.

(248) *Cupitt* 1985d, 110: ”We learn the great truth that the magic world of religion is simply the world seen from the religious (that is, the re-entrant) point of view.”

(249) *Cupitt* 2002, 101.

(250) *de Vries* 1999, 431: “ - - the postmodern understands itself as the secular become sacred - - ”.

(251) *Cupitt* 2007, 84.

ja luo hengellistä rauhaa ja hurmiota. Uskonto ohjaa ihmistä löytämään elämäntyylin, joka parhaiten sopii hänelle. Se opettaa ottamaan täyden vastuun elämästä, lisäämään sen arvoa ja tekemään maailmasta paremman paikan. Uskonto opettaa elämään ja kuolemaan, antaa voimaa löytää iloa kärsimyksissäkin, kykyä kestää niitä ja muuttaa niiden merkitystä.²⁵² Ainoa uskonto, joka voi tuoda pelastuksen, on itsetehty uskonto, siis heresia.²⁵³ Usko Jumalaan on täysin vapaaehtoista. Se on arvokas ja mielenkiintoinen asenne, mutta se ei ole pakollinen kaikille.²⁵⁴ Cupitt sanoo yhä rukoilevansa Jumalaa, vaikka hän ei uskokaan Jumalan olemassaoloon. Rukous on silti hyödyllinen asenne.²⁵⁵ Uskonto on täysin ihmisen itsensä tekemää, kuin taidetta, ja kirkko ja jumalanpalvelus ovat kuin teatteri, jossa me näyttelemme syvimmit tunteemme ihmisen elämäntilanteesta.²⁵⁶ Postmodernismi voi työskennellä nykyisten kirkkojen sisällä ja pyrkiä vähentämään niiden auktoriteettia ja liberalisoimaan niiden opetusta ja toimintaa.²⁵⁷ Cupittin mielestä kirkolla on tulevaisuutta, jos postmodernit kristityt pysyvät kirkon jäseninä, salakuljettavat sinne uutta ajattelua vanhan sanavaraston valesuussa, ottavat siten paholaismaisia vapauksia ja muuttavat kirkollista kieltä.²⁵⁸ Hämävällä uudelleentulkinnalla, poliittisella strategialla ja turmelemalla nuorison mielet voidaan kristinuskon tulevaisuus muuttaa.²⁵⁹

(252) Cupitt 2007, 7, 84, 86.

(253) Cupitt 2008a, 68: ”Heresy, heresy is the way to salvation:”

(254) Cupitt 1985d, 128–129; 1990, 107; 1997a, 83.

(255) Cupitt 1997a, 85–86.

(256) Cupitt 1989, 26, 29, 98: ”It (church) is a theatre in which we solemnly enact our deepest feelings about the human condition.” Freudin (1990, 43, 78, 209) mielestä uskonto on ”universaali pakkoneuroosi” ja jumalat ovat ihmisen luomia: ”Jumala ei ole muuta kuin korotettu isä”.

(257) Cupitt 1989, 78; Cupitt (2008a, 91; 2008b, x) kertoo katkaisseensa lopulta yhteytensä kirkkoon surullisin mielin vuonna 2008.

(258) Vrt. Hauerwasin (2001, 147–151) mielestä modernismi ja postmodernismi ovat heijastuksia kristillisestä yrityksestä tehdä Jumala tavoitettavaksi ilman kirkkoa ja Raamattua. Postmodernismi on kristillisen teologian tekemien virheiden korrelaatio, koska teologia on yrittänyt tehdä kristinuskon ”todelliseksi” ilman uskontodistusta. Jumalasta tulee silloin metafyyminen mahdollisuus, ”ajaton olio”. Kristityt ovat riistäneet silloin maailmalta kertomuksen. Hauerwas sanoo, että postmodernismi vastustaa modernismia ja valistusta, ja se on hyvä, mutta vihollisen vihollinen ei ole aina ystävä. Kristityt tekevät virheen, jos he kannattavat postmodernismia.

(259) Cupitt 1989, 125: ”So what are we to do? I have argued that in spite of everything – and we’ll get no thanks for it – we should still stay in the church and attempt by deception, by reinterpretation, by political stratagems and by perverting the minds of the young to do something for the transformation of Christianity and the future of religion.” Cupitt 1989, 112: ”If the church is to have a future at all we must belong to her, and we must take diabolical liberties with her language, bending it into hitherto-unheard-of shapes. We must be Zen.” Kirjassa *Philosophy’s Own Religion* Cupitt (2000, viii) sanoo luopuvansa kirkon uudistamisen toivosta. Hän oli toivonut, että kirkossa sallittaisiin antirealistinen ja ”disseminoitu” kristinuskon tulkinta, mutta toivo oli osoittautunut turhaksi. Useimmat ihmiset eivät voineet ymmärtää tällaista tulkintaa, ja Cupittia pidettiin ”ateistina”. Kirjassa *Reforming Christianity* (2001b, 46, 130) Cupitt sanoo, että voidakseen uudistaa kristinuskoa täytyy

Cupittin mielestä ei ole olemassa muuta kuin kaksi vaihtoehtoa: joko hänen esittämänsä käsitys uskonnosta tai sitten fundamentalismi.²⁶⁰

Cupittin horisontaalisen teologian Jumala ei ole olemassa oleva olento, vaan jotain joka on ennen olemassaoloa, toiseuden ja differenssin tausta ja periaate. Jumala samaistuu kielen kanssa siten, että sana 'Jumala' on itse Jumala. Jumala on universaali merkityssuhde, joka luo tyhjästä differenssin avulla. Hän ei ole absoluuttinen vaan äärimmäisen kontingentti. Jumala ei ole itsessään mitään, vaan luo kaiken liikkumalla jatkuvasti johonkin muuhun. Jumala on jumalallinen vain sikäli, kun hän kieltäytyy olemasta jumalallinen. Hän on radikaalisti desentralisoitu, ei millään tavalla maailman keskus. Hänet tavoittaa vain regressiivisellä analyysillä, joka kulkee meidän maailmastamme merkityksen maailmaan.²⁶¹ ”Jumala on Sana ja Sana on Jumala.”²⁶² On luovuttava ontologiasta ja lopetettava ajattelemasta olemassaoloa. Ei pidä kysyä, onko Jumala olemassa, vaan on kysyttävä, mitkä säännöt hallitsevat sanan 'Jumala' käyttöä.²⁶³ Jumalalla ei ole mitään olemassaoloa ihmisen uskon ja uskonnollisen käytännön ulkopuolella. Jumala on ihmisen usko Jumalaan.²⁶⁴ Jumalalla on monia nimiä, kuten kuolema, toiseus, tyhjiys, erilaisuus, hyvyys ja rakkaus.²⁶⁵ Cupitt on sitä mieltä, että postmodernille ihmiselle on hyödyllistä kokea tuo Tyhjiys, *sunyata*. Koska kaikki on kontingenttia ja alati virtaavaa, metafyyminen Tyhjiys voi korvata vanhan metafyyllisen Jumalan ja antaa elämään perspektiiviä.²⁶⁶

emotionaalisesti vetäytyä kirkosta, mutta käyttää kirkkoa taustana ja raamina omien näkemysten esittämisessä. Cupitt (2002, xviii) kertoo, että hänen henkinen terveytensä on ollut huono monen vuoden ajan. Hän (2001a, 18) sanoo että teologina hän kokee joskus suurta sisäistä ristiriitaa. Hän edustaa traditiota, jota hänen odotetaan kannattavan, mutta jonka hän asettaa kyseenalaiseksi. Tämä henkinen jännitys aiheutti vuonna 1991 hänen kurkunpäässään tilan, joka vei häneltä äänen joksikin aikaa. Hän on kuullut myös monista muista samanlaisista tapauksista. Ks. Freeman (1997, 36) kertoo tapauksesta, jossa nonrealistinen pappi pystyi olemaan hautajaisissa suureksi avuksi vainajan omaisille. Omaisten mielestä pappi, jolla olisi ollut printeiset ”hyllytä tulevat” näkemykset, olisi tehnyt vaikean tilanteen yhä vaikeammaksi. Nonrealismi vastasi heidän omaa asennettaan.

(260) Cupitt 2007, ix.

(261) Cupitt 1987, 105–107: ”So God is *not* selfsame, but creates precisely by an endless moving-on and pointing to something else. He is not a being, but the universal sign of relation, a principle of otherness and difference that divides the Void to form the field of meaning and gradations of value.”

(262) Cupitt 1990, 18: ”God is the Word and the Word is God.”

(263) Cupitt 1985d, 178.

(264) Cupitt 1992a, 35: ”Gods have no existence outside our faith and practice.”

(265) Cupitt 1989, 110–111: ”I have also said, ‘Don’t think of God as an objective being, think of God instead as having many names – death, otherness, the void, difference, Christ, the Good, love – in short, whatever makes us realize our own utter transience and imperfection.’ ”

(266) Cupitt 2000, 151. Cupittin (1997a, 88–89) mielestä tämä tyhjiyden kokemus muistuttaa Kantin *sublime*-kokemusta, mutta ei ole täysin samanlainen. Kant puhuu eräänlaisesta haltioitumisesta luonnon suuruuden edessä. Mielikuvitus ei pysty tajuamaan luonnon suuruutta, ja ihminen on tunteensa puolesta riisuttu aseista, mutta järki pystyy silti toimimaan ja kuvaamaan lakeja, joita luonto noudattaa. Näin ollen Kantin *sublime* on lopulta ylpeyttä

Jumala sisäistettynä tulee jumalaksi, minäksi, sisäiseksi luojaksi.²⁶⁷ Uskonnollisen myytin mukaan Jumala loi kerran maailman. Tämä myytti voi olla inspiroimassa meitä, kun meidän tehtävämme on luoda järjestys ja merkitys maailmaan. On yhdistettävä jumalallinen ja inhimillinen luovuus.²⁶⁸

Kirjassa *Creation out of nothing* (1990) Cupitt sanoo, että hänellä on uusi määritelmä uskonnosta: se on yhteiskunnan tapa järjestää kielen luovia ja uutta tuottavia voimia. Cupitt pyrkii toisinaan ottamaan etäisyyttä joihinkin postmodernisteihin ja kehittämään omia teorioita. Hän on sitä mieltä, että *Lacan*, varhainen *Derrida*, myöhempi *Liotard* ja *Baudrillard* lähenevät eräänlaista merkkien idealismia, jonka mukaan olisi olemassa semanttisten entiteettien henkinen maailma tämän näkyvän maailman takana. Cupitt pyrkii hahmottelemaan sen sijaan merkitsijöiden materialismia, jossa on vain merkitsijöitä ja niiden suhteita, ja kaksitasoinen käsitys merkitsijämerkitty torjutaan.²⁶⁹ Kieli on väline, jossa me elämme ja liikumme ja olemme. Vain kieli on meidän ja Tyhjyyden välillä.²⁷⁰ Kirjassa *After All* (1994) hän sanoo, että postmodernismissä ei pidetä mahdollisena vakaan ja yhtenäisen maailmankuvan muodostamista, mutta Cupitt sanoo yrittävänsä hahmotella yhtenäistä ja totalisoivaa metaforaa. Maailma ajatellaan siinä ”valtakunnaksi” (*the Kingdom*), ja se viittaa uskonnolliseen toiveeseen, että vieraantumisen kerran päättyisi.²⁷¹ Tämä voisi olla varovasti hahmoteltua metafysiikkaa ja maailmankatsomusta, jonka järkevä ihminen voisi hyväksyä.²⁷² Kristillisuus on Jumalan valtakunnan rakentamista maan päälle, elämän kunnioittamista, rakkauden etiikkaa ja maailmanrauhaa. Kirkollinen kristillisuus on siinä tarpeetonta.²⁷³

Arvioitaessa Cupittin käsitystä uskonnosta kiinnittyy huomio siihen, että hän pyrkii uudistamaan uskonnollista kieltä, mikä on aina arvokasta. Uskonnollisella kielellä on jatkuvasti taipumus jäykistyä, tulla vanhanai-

rationaalisuudesta, josta Cupitt ei pidä. *Taylorin* (1992b, 16–18) mielestä *Andy Warholin* taide voidaan ymmärtää *Kantin* matemaattisen *sublime*-käsitteen laajenuksena. *Kantilla* on dynaaminen *sublime*, joka sisältää muodottomuuden kokemuksen, ja matemaattinen *sublime*, joka nousee muotojen äärettömästä lisääntymisestä. *Warholin* taide on loputonta muodon toistamista. Se on radikaalia immanenttista *sublimea*. *Poptaide* on Jumalan kuoleman esteettinen ruumiillistuma ja Jumalan kuolema *poptaiteen* teologinen perustus.

(267) *Cupitt* 1985d, 97.

(268) *Cupittin* (1985d, 181, 196; 1992a, 87–90) mielestä meistä saattaa usein tuntua, ettemme pysty kuvaamaan sanoin jotain meihin voimakkaasti vaikuttavaa tilannetta. Se tuntuu olevan kielen ulkopuolella. Mutta näin ei *Cupittin* mukaan ole, vaan kielenkäyttöön kuuluu aina ahdistusta. Kieli tekee meidät tietoisiksi siitä, että luomme ja järjestämme koko ajan todellisuutta, ja se täyttää meidät tyhjyyden ja mielivaltaisuuden kauhulla, ”läsnäolon” puutteen tunteella.

(269) *Cupitt* 1990, 12.

(270) *Cupitt* 1990, 4–5: ”Put all this together and we have a new way of defining religion: it is society’s way of ordering the creative and productive powers of language.”

(271) *Cupitt* 1995a, 9.

(272) *Cupitt* 1995a, 35.

(273) *Cupitt* 1995a, 24.

kaiseksi ja anakronistiseksi. Se voi helposti gettoutua niin, että vain pieni sisäpiiri pystyy sitä täysin käsittämään. Tällaisesta ”kaanaankielestä” on historian aikana monia esimerkkejä. Joissakin uskonnoissa ja kirkkokunnissa jumalanpalveluksissa puhuttu kieli on vuosisatoja vanhaa, ja sitä ei voi ymmärtää ilman erityisopintoja. Jonkinlainen pyhyiden, mystisyyden ja koskemattomuuden sädekehä voi ympäröidä tällaista kieltä, minkä vuoksi sitä yhä käytetään. Tämän johdosta kosketus arkielämään kuitenkin heikkenee ja kieli menettää tehoa. Sen vuoksi uskonnollista kieltä on pyrittävä ajanmukaistamaan, ja siten myös uskontoa voidaan uudistaa. *Ecclesia semper reformanda est*. Kieltä päivitettäessä on kuitenkin omat ongelmansa. Kun termit muutetaan, saattaa myös niiden asiasisällys muuttua. Kielen uudistus ei olekaan silloin pelkkää kielen korjaamista, vaan samalla voidaan luoda aivan uutta uskontoa. Cupittin kohdalla näin on tapahtunut. Hän pyrkii tietoisesti muuttamaan kielen avulla klassista kristinuskoa antirealistiseen suuntaan. Hän myös kehottaa kannattajiaan käyttämään vanhoja termejä, mutta antamaan niille salaa uusia merkityksiä niin, että niiden käyttäjät eivät aina ole täysin tietoisia muutoksista ja kehottaa täten turmelemaan nuorison käsityksiä.²⁷⁴ Voitaisiin väittää, että Cupittin uskonnonfilosofisissa analyyseissä on terrorin ja teoreettisen väkivallan merkkejä. Epärehellisyyttä voi tuskin koskaan pitää kannatettavana, ja rehellisyyttä ja kielen selvyyttä tulisi arvostaa myös uskonnollisessa kielessä. Cupittin esittämät ainoat vaihtoehdot, joko hänen oma uskontokäsityksensä tai fundamentalismi, ovat monenkirjavan uskontokentän yksinkertaistamista. Väliin mahtuu monia erilaisia vaihtoehtoja, eikä asioita tarvitse nähdä mustavalkoina.

Cupitt pohdiskelee kiinnostavasti Jumalan ja ihmisen suhdetta. Hänen mielestään perinteisessä kristinuskossa Jumala absorboi ihmisen, niin että ihmisestä tulee pelkkä kuori tai työkalu. Äärettömän ja kaikkivaltiaan Jumalan suhde luomaansa ihmiseen on ollut historian aikana monenlaisten hahmotusten kohteena. Kun Jumalan suuruutta ja kaikkivaikuttavuutta aletaan korostaa, alkaa ihmisen itsenäisyys pienetä ja seurauksena voivat olla fatalismi ja predestinaatio. Cupitt on täysin oikeassa siinä, että tällaisia tulkintoja on esiintynyt myös kristinuskon piirissä. Toisaalta taas on mahdollisuus korostaa ihmisen aktiivista roolia niin, että Jumala käy yhä kaukaisemmaksi ja pienemmäksi tekijäksi. Silloin ihminen absorboi Jumalan, ja Jumala voi samaistua ihmisen kanssa. Voidaan väittää, että Cupittin ajattelussa on käynyt näin. Jumala persoonallisena olentona on kadonnut kokonaan, Jumalasta on tullut ihmisen sisäinen tekijä. Ihminen on tullut inkarnoituneeksi Kristukseksi. Voidaan väittää, että terveessä ja tasapainoisessa uskonnossa Jumalan on kuitenkin saatava olla Jumala, kaikkivaltias, mutta ihmisen tulee samalla saada säilyttää suhteellinen itsenäisyytensä, persoonallisuutensa ja vastuunsa. Sen vuoksi useimmissa kristinuskon tul-

(274) *Tiina Arppen* (1992, 166) mukaan Baudrillardin yhteiskunnalliset analyysit pyrkivät teoreettiseen nihilismiin ja ovat eräänlaista terroria. Teoreettinen väkivalta on Baudrillardille ainoa yhteiskunta-analyysille jäävä resurssi, ei suinkaan totuus.

kinnoissa Jumalan ja ihmisen ero säilyy selvänä. Jumala voi kyllä vaikuttaa ihmiseen Pyhän Henkensä kautta, mutta Jumalasta ei silti tule ihmistä eikä ihmisestä Jumalaa. Cupittin ratkaisua ei voida pitää onnistuneena.

Voidaan kysyä, mistä Cupitt tietää, ettei ole elämää kuoleman jälkeen. Mistä hän tietää, ettei ole olemassa rationaalista tai yliluonnollista asioiden järjestystä, suurta narratiivia tai elämäntarkoitusta? Mikään tieteellinen tieto ei voi tukea sellaista väitettä. Tällaisen tietoväitteen ja negatiivisen yleistyksen esittäminen vaikuttaa liioittelulta ja on itse asiassa uusi suuri narratiivi, joka on uskonnonkaltainen vakaumus. Cupitt väittää myös, ettei kristillinen teologia ole koskaan pystynyt saamaan keskeisiä oppejaan intellektuaalisesti johdonmukaisiksi. Voidaan väittää, että tämä piirre on yleinen kaikessa laajaa metafysiikkaa sisältävässä ajattelussa. Filosofiasa monet keskeiset ajatusrakennelmat jäävät osittain avoimiksi, ja niissä voi olla monia epäjohdonmukaisuuksia. Elämä ja todellisuus eivät ole helposti loogisen ajattelun tavoitettavissa. Kristillinen ajattelu käsittelee ääretöntä ja ylijärjellistä Jumalaa, jota ei koskaan voi puristaa tiukkaan loogiseen muottiin. Eräänlainen intellektuaalinen epäjohdonmukaisuus kuuluu asian luonteeseen.

Don Cupitt hahmottelee oman radikaalin antirealistisen uskontonsa Jumalaa pitkälti samalla tavalla kuin Taylor. Jumala on hänen mielestään differenssin ja toiseuden tausta ja periaate, joten Cupitt ymmärtää jumaluuden Derridan poststruktuurismin pohjalta. Jumala on universaali merkityssuhde, samaistuu kielen kanssa ja luo differenssin kautta. Jumala on Sana, ja Sana on Jumala. Jumaluus on ajeltava kielen merkittäjä. Itsesään jumaluus ei ole mitään, vaan hän luo liikkumalla jatkuvasti johonkin suuntaan. Hänen suhteensa kaikkeen muodostuu tästä liikkeestä ”ei-tämä-eikä-tämä”. Jumala inkarnoituu maailmassa, niin että koko maailma on Kristuksen ruumis ja siten pyhä. Jumala on kaikkea uskoa ja elämää yhdistävä symboli, ihanne ja päämäärä, joka muistuttaa Kantin kategorista imperatiivia. Jumalaa voidaan kutsua hyvyudeksi, rakkaudeksi, kuolemaksi, toiseudeksi tai tyhjyydeksi (*sunyata*). Cupitt sanoo selvästi pitävänsä esikuvanaan buddhalaista uskontoa, mutta siitä huolimatta hän kutsuu hahmottelemaansa uskontoa kristinuskoksi. Tämä nimitys voidaan asettaa kyseenalaiseksi.

1.3. Grace Jantzenin panteismi

Grace Jantzenin hahmottelema jumaluuden olemus on feministisesti väritetty. Jumaluus on hänen mielestään jokaisessa ihmisessä, ja jokainen on potentiaalisesti jumalallinen. Jumaluus voi inkarnoitua kaikissa. Hän ymmärtää Jumalan panteistisesti niin, että Jumala ja fyysinen maailma ovat yhtä kuten ruumis ja sielu. Jumala on hänelle ihanne ja pyrkimys Kantin regulatiivisen idean tavoin. Jumala on horisontti, joka palvelee naisten

ja kaikkien ihmisten pyrkimyksiä kohti mahdollisuuksien toteutumista. Jumaluus on luovuutta, hedelmällisyyttä, kukoistusta, rakkautta ja yhteisöllisyyttä.

Länsimaisen perinteisen käsityksen mukaan Jumala on yksi. Hän on taivaallinen isä, ikuinen, kaikkivaltias ja kaikkietävä. Hän on universumin luoja, tuonpuoleinen, maailmasta riippumaton ja luomaton. Hän on henki, ei materiaa ja kaikessa hyvä.²⁷⁵ Tukeutuen lähinnä *Luce Irigarayn* ajatuksiin Jantzen on sitä mieltä, että tällainen miespuolinen Jumala on tehnyt lännen uskonnosta patriarkaalisen, lähinnä miesten asian ja ottanut jumaluuden pois naisilta. Jeesus on Jumalan ruumiillistuma ja edustaa samaa patriarkaalisuutta ja isän valtaa. Koska hän on mies ja juutalainen, hänen inkarnaationsa on vain osittainen eikä hän voi edustaa koko ihmiskuntaa.²⁷⁶ Sen vuoksi feministisen uskonnonfilosofian on luotava mahdollisuuksia uudentalaiselle käsitykselle jumaluudesta.

Jantzenin mukaan länsimaiselle uskonnonfilosofialle on tyypillistä, että uskomus (*belief*) on siinä keskeisessä asemassa. Uskontunnustukset ovat olleet tärkeitä kautta historian, ja niiden avulla on haluttu erottaa oikea ja väärä usko. Propositionaalista uskomusta Jumalan olemassaoloon on pidetty välttämättömänä pelastukselle tässä elämässä ja tulevassa. Jantzen haluaa kuitenkin dekonstruktion tapaan tarkastella uskomuksen luonnetta ja tutkia sen mahdollisia ristiriitoja ja torjuttuja puolia. Hän ottaa esimerkitapaukseksi *Paul Helmin* kirjan *Belief Policies*. Helm esittää, että ”uskomuspolitiikka” on asenne, strategia tai ohjelma, jonka mukaan yksityiset uskomukset hyväksytään tai hyljätään. Tämä asenne on jossakin määrin vapaa, harkinnanvarainen ja tahdosta riippuva, sillä se koskee ihmisen moraalia. Ihmisen on valittava uskomusstrategiansa rationaalisten kriteerien mukaan. Toisaalta Helm esittää, että ihmisen toiveilla ja haluilla ei saa olla mitään tekemistä uskomusten kanssa. Muutoin ne ovat toiveajattelua. Siis toisaalta Helm katsoo, että ihmisellä on oltava selvä halu ja pyrkimys rationaaliseen ajatteluun, jotta koko yritys pääsisi edes alkuun. Toisaalta hän torjuu kaiken haluun perustuvan uskomuksen alueelta. Tämä ristiriita osoittaa Jantzenin mukaan, että halu on Helmin ajattelussa rationaalisuuden toiseutta. Se on rationaalisuuden perusta, mutta samalla sen vaaratekijä. Halu on täydennys (*supplement*), joka on samalla aikaa olennainen (*essential*) ja torjuttu. Edellä esitetyn analyysin perusteella Jantzen katsoo, että halun asemassa oleva ristiriita avaa tien uudentalaiselle ajattelulle. Siinä uskomuksen ja dogmin keskeinen asema hylätään. Totuusväitteiden sijasta halu ja tunne ovat tärkeitä ja niiden avulla siirrytään luovaan toimintaan.²⁷⁷

Derridan mukaan länsimainen ajattelu perustuu vastakohtiin, jotka on mahdollista dekonstruoida. Derridaa seuraten Jantzen haluaa purkaa länsimaisessa uskonnollisessa ajattelussa olevia hierarkisia vastakohtia ja löytää

(275) Jantzen 1998a, 7, 67.

(276) Jantzen 1998a, 16–17.

(277) Jantzen 1998a, 80–88, 94, 120.

niiden tilalle vaihtoehtoja, jotka ottavat huomioon feminismin vaatimukset ja ihmisen halun (*desire*) ja pyrkimyksen. Ensimmäisinä vastakohtapareina ovat uskonnollisen/sekulaarin, tuonpuoleisen/tämänpuoleisen ja teistisen/ateistisen näkemysten väliset erot. Jantzen ehdottaa, että nämä ovat kuin kolikon kaksi puolta.²⁷⁸ Irigarayn esikuvan mukaan Jantzen käyttää hyväseen *Feuerbachin* ajattelua. Feuerbach oli sitä mieltä, että tuonpuoleinen Jumala on heijastusta ihmisen ajattelusta ja ihmisen projisioima. Jumalan ominaisuudet heijastavat ihmisen syvimpiä toiveita ja haluja.²⁷⁹ Feuerbach tuli ajattelussaan ateistiseen tulokseen, mutta Jantzen sanoo, ettei se ole välttämätöntä. Tätä projektionmallia voidaan käyttää myös positiivisemmalla tavalla. Jumalaa ei ole välttämättä ymmärrettävä tuonpuoleiseksi riippumattomaksi olennoiksi, vaan jumaluus voidaan ymmärtää ihmisen ihanteiksi ja pyrkimyksiksi. Jumaluus voi olla Kantin regulatiivisen idean kaltainen.²⁸⁰

Uskonto on syntynyt Jantzenin mukaan projisoinnin tuloksena, vaikka tätä ei ole tahdottu tunnustaa. Projisointi on ollut tiedostamatonta. Se on ollut miesten suorittamaa eivätkä he ole halunneet tunnustaa, miten paljon klassisen uskonkäsityksen Jumala on ollut sidoksissa maskuliinisiin ihanteisiin. Naisten on nyt suoritettava tämä projisointi uudelleen ja tehtävä se tietoisesti niin, että jumaluus vastaa myös naisten tarpeita. Jumaluudesta tulee silloin horisontti, joka palvelee ihmisen pyrkimystä kaikkien mahdollisuuksien täyttämässä.²⁸¹ Jumaluuden on oltava luovuutta, hedelmälli-

(278) Jantzen 1998a, 8.

(279) *Feuerbachin* pääteos on *Das Wesen des Christentums* (1841), jossa hän sanoo, että kaikki uskonnolliset kosmologiat ovat mielikuvituksen tuotetta. Ihminen luo jumalan omaksi kuvakseen, ja ihminen kuvaa jumalissa oman käsityksensä itsestään. ”Tietoisuus Jumalasta on tietoisuutta itsestä, tieto Jumalasta on tietoa itsestä.” Uskonnolle on kuitenkin tyypillistä, ettei uskonnollinen ihminen tiedosta tätä. Siten uskonto on lapsenomainen tila ja edeltää filosofiaa. Feuerbachin tarkoitus on osoittaa, että vastakohta jumalallisen ja inhimillisen välillä on illuusioita. Se ei ole muuta kuin vastakohtaa yleisen ihmisluonnon ja ihmisyksilön välillä. Kaikki jumalallisen luonnon attribuuatit ovat ihmisluonnon attribuuatteja korotettuina absoluuttisiin mittasuhteisiin. ”Jumalan persoonallisuus ei ole mitään muuta kuin projisioitu ihmisen persoonallisuus.” Jumala on lajin olemus, josta on tehty yksilö. Ihminen irrottaa ominaisuutensa ja olemuksensa määreet itsestään ja heijastaa ne jumalalliseksi olennoiksi. Uskonto vieraannuttaa ihmisen itsestään, ja se tekee ihmisen onnettomaksi. Silloin ihminen tuntee Jumalan, mutta ei tiedä olevansa itse Jumala. Hän tietää, mitä onnellisuus on, mutta ei nauti siitä. Feuerbach sanoo, että ihmisen tulee nousta kristinuskon ja kaikkien uskontojen yläpuolelle. Tuonpuoleinen maailma ei ole mitään muuta kuin toiveiden täyttymystä, tietoisien halun tyydyttämistä ja idean todellisuutta. Se on pelkkä mielikuva siitä, mitä ihminen rakastaa. Uskonnoissa esiintyvät ihmeet eivät ole muuta kuin mielikuvituksen taikuutta, vaikka monilla ihmeillä saattaakin olla pohjana fyysikaalinen tai fysiologinen ilmiö. Jumalan ilmoitus on ihmisestä lähtöisin, sillä se tulee vain Jumalalta, jonka ihmisen järki ja tahto ovat muodostaneet. Ilmoituksessa ihminen kulkee kehää lähtien itsestään ja palaten itseensä. Usko ikuisen, absoluuttiseen ja autoritaariseen sanaan on lapsenomaista taikauskkoa. Moraalin alueella ihmisellä on sisäinen välttämättömyys esittää se kertomusten ja satujen muodossa. Hän on myyttinen runoilija. (*Feuerbach* 1989, 11–14, 18, 23–24, 41, 80, 134, 153, 178–179, 184, 207–209, 270.)

(280) Jantzen 1998a, 88–92.

(281) Jantzen 1998a, 92.

syyttä ja rakkauden liikettä.²⁸² Siinä on tultava esiin yhteisöllisyyden tärkeä asema, koska ihmissuhteet ovat aina olennaisia.²⁸³

Kuten Jantzenin kirjan nimikin sanoo, ihmisen on tultava jumalalliseksi (*Becoming divine*). Ihmisen moraalinen perusvelvollisuus on kehittyä kohti jumalallista ihannetta. Jumaluus ei ole tässä ymmärretty perinnäisellä realistisella tavalla liikkumattomaksi objektiksi, vaan siten että jumaluus on jokaisessa ihmisessä.²⁸⁴ Tällainen käsitys jumaluudesta poikkeaa suuresti perinteisestä käsityksestä.²⁸⁵ Jeesus ei ole ainoa inkarnaation muoto, vaan kaikki ihmiset, sekä miehet että naiset, ovat potentiaalisesti jumalallisia ja voivat olla jumaluuden ruumiillistumia.²⁸⁶ Jumalallisuuden tarkoituksena on helpottaa naisia itsetuntemuksessa, itsensä arvostamisessa ja hyvyydessä. Kriteerinä jumalallisten ominaisuuksien heijastamisessa on se, miten tehokkaasti ne auttavat naisia saamaan esiin parhaita ominaisuuksia itsestään.²⁸⁷ Jantzen sanoo, että jumaluus on ymmärrettävä panteistisella tavalla eikä jumaluutta ja fysikaalista universumia voida erottaa toisistaan. Universumin suhde Jumalaan on kuin ruumiin suhde minuuteen. Silti persoonallisuus ei ole redusoitavissa fysiologisiin prosesseihin, eikä panteismi vie kaiken samuuteen, vaan sillä on mahdollisuus luoda tilaa toiseudelle ja kaikenlaiselle erilaisuudelle.²⁸⁸ Jumaluutta ei aseteta tämän maailman ulkopuolelle ruumiittomaksi ja poissaolevaksi olemassaolon ja totuuden lähteeksi, kuten tehdään maskuliinisessa symboliikassa vaan tähän maailmaan. Jumala tuodaan tuonpuoleisuudesta elämän keskelle. Feministisessä symboliikassa arvostetaan tätä maailmaa ja ruumiillisuutta. Panteismi on parempi vaihtoehto kuin maskuliininen sekularismi ja on täten strategisesti arvokas. Se on tärkeä symbolisista syistä ja antaa naisille horisontin, jonka avulla he voivat pyrkiä kohti täydellisyyttä.²⁸⁹

Arvioitaessa Jantzenin ajatuksia voidaan todeta, että hän pohtii uskonnonfilosofiassaan kiinnostavaa kysymystä uskonnon ja ihmisen tarpeiden välisestä suhteesta. Uskontoa on usein perusteltu sillä, että se tyydyttää joitakin ihmisen tarpeita. Tällaisia tarpeita voivat olla muun muassa turvallisuuden tarve, itsetunnon ja itsekunnioituksen tarve, rakkauden kokemisen tarve, moraalisen tajun tarve, elämäntarkoituksen löytämisen tarve, sisäisen voiman tarve tai tarve kokea itsensä kuolemattomaksi. On ilmeistä, että

(282) Jantzen 1998a, 15.

(283) Jantzen 1998a, 94.

(284) Jantzen 1998a, 13, 17.

(285) Jantzen 1998a, 18: "The idea that it might be part of the function of the philosophy of religion to project or imagine new religious ideas, a new God or gods as female, or as couple(s), or anything else hardly enters their pages."

(286) Jantzen 1998a, 17.

(287) Jantzen 1998a, 90.

(288) Jantzen 1998a, 265: "Although pantheism has been feared as the abyss in which all things would be a 'variant of the same', I shall show that the exact opposite is the case: a pantheist symbolic opens the way to difference, to the Other, to alterities of every sort."

(289) Jantzen 1998a, 274–275.

uskonto voi tarjota tyydytystä tällaisille tarpeille ja uskontoihin liitytään usein juuri sen vuoksi, että uskonnon on koettu antavan vastauksia näihin tarpeisiin. Janzen sanoo, että uskonto on tehtävä sellaiseksi, että se vastaa naisten tarpeita. Voidaan asettaa kysymyksen alaiseksi, miten paljon tällainen ihmisen itsensä tekemä ja mieleisekseen muokkaama uskonto voi tyydyttää ihmistä. Se vaikuttaa samanlaiselta yritykseltä kuin yritys päästä suosta ylös nostamalla itseään omista saappaanvarsista. Miten uskonto voi auttaa tarpeiden tyydyttämisessä, jos se lähtee liikkeelle ihmisen omista tarpeista? Voidaan väittää, että uskonnon kyky tyydyttää jokin tarve on juuri siinä, ettei se ole ihmisen omien kykyjen ja tarpeiden varassa, vaan tulee hänen ulkopuoleltaan ja on jotain suurempaa kuin hän itse. Miten pitkälle Janzenin hahmottelemalla uskonnolla on todella käyttöä? Charles Taylorin mukaan hengelliseltä kannalta katsottuna ei voida koskaan hyväksyä ajatusta, että inhimillinen kukoistus on riittävä ja ainoa mitä on.²⁹⁰

1.4. Keskustelua uskonnosta

Postmoderni radikaali uskonnonfilosofia on herättänyt runsaasti keskustelua, jota on hyödyllistä tarkastella. Brian Hebblethwaite haluaa puolustaa objektiivista teismiä. Hän on sitä mieltä, että Cupittin esittämä radikaali sisäistetty ja ekspressiivinen tulkinta kristinuskosta ei ole välttämätön ja ainoa vastaus modernismille. Objektiivinen teismi on täysin uskottavaa. Realistisella näkemyksellä ja Cupittin kristinuskon näkemyksellä on suuri ero. Kristinuskolle ei ole ollenkaan yhdentekevää, katsotaanko sen perustuvan objektiiviselle perustukselle vai ei.²⁹¹ Kun Cupitt torjuu kaiken opillisen ja faktisen uskon Jumalaan, kristinuskko menettää identiteettinsä ja sisäisen voimansa ja tulee kvasiuskonnoksi. Kun Cupittin uskonto on pelkästään ihanteiden ja elämäntavan ilmaisemista ilman faktista perustaa, nuo ihanteet ovat vaarassa haihtua ilmaan. Sellaiselta uskonnolta puuttuu ainoa konteksti, joka voi ylläpitää uskonnollisia arvoja.²⁹² Kristinuskon historiaa ei voi selittää tyydyttävästi ilman metafysisistä tuonpuoleista näkökulmaa ja Jumalan toimintaa. Raamatun ihmisten kokemukset, ”tyhjän haudan” traditio ja apostolien muuttuminen hetkessä masentuneista opetuslapsista uuden uskonnon dynaamisiksi johtajiksi edellyttävät uskonnollista realismia. Kristillinen usko ymmärretään suhteeksi uskovan ja Jumalan välillä.²⁹³

Brian Hebblethwaiten mukaan Jumala täytyy ajatella äärettömäksi ja absoluuttiseksi, jotta hän olisi metafysisesti kestävä perusta, pätevä selitys

(290) *Charles Taylor* 2007, 371–372.

(291) *Hebblethwaite* 1988, 3–4, 15–16.

(292) *Hebblethwaite* 1988, 36–39, 101, 116.

(293) *Hebblethwaite* 1988, 20, 28. *Hebblethwaite* 1993, 137. *Thiseltonin* (1995, 112–115) mielestä Cupitt jättää vasta-argumentit huomiotta ja hänen tyyliinsä on usein aggressiivisen propagandistista ja manipuloivaa. Hän pyrkii ajatuskokeiluihin, mutta esiintyy kuitenkin

maailman olemassaololle ja sopiva kohde uskonnolliselle kunnioitukselle. Hänen tulee olla kaikkivaltias ja kaikkietävä, täydellisen hyvä ja viisas. Hänen tulee olla tietoinen ja persoonallinen henki, jolla on tahto ja päämäärä, jotta hän voi olla luovuuden lähde ja maailman tarkoituksen selitys. Kristillinen vakaumus, että tällainen Jumala on olemassa, perustuu ilmoitukselle, uskonnolliselle kokemukselle, kristittyjen todistukselle ja järjelle. Cupitt ei ole onnistunut tekemään oikeutta kristilliselle kokemukselle. Erityisesti maailman ymmärrettävyys, ihmisen tietoisuus ja rationaalisuus, vapaus ja luovuus, kyky tajuta eettisiä ja esteettisiä arvoja selittyvät Hebblethwaiten mukaan paremmin teismillä kuin naturalismin avulla.²⁹⁴ Theravada-buddhalaisuus on ateistinen uskonto, mutta sen historia osoittaa, ettei se ole kyennyt tyydyttämään ihmisten uskonnollisia tarpeita. Hindulaisuus ja mahajana-buddhalaisuus ovat sen sijaan levinneet laajalle. Taivaalliset Buddhat ja ikuinen buddhaluonto ovat vastanneet paremmin ihmisten tarpeisiin. Uskonnonhistoria osoittaa transsendenssin, absoluuttisen riippuvuuden ja normatiivisuuden tärkeyden uskonnoissa.²⁹⁵

Kristillinen kirkko seisoo tai kaatuu Hebblethwaiten mielestä objektiivisesti tulkitun jumalakäsityksen kanssa. Kristinusko perustuu raamatulliselle ilmoitukselle, trinitaarille uskolle ja Kristuksen inkarnaatiolle. Vain niiden avulla kirkko pystyy vastustamaan sekularismia ja muita ateistisiä virtauksia. Ilman niitä kristinusko tulisi todennäköisesti kuolemaan ja romahtamaan kuin korttitalo. Olisi moraalisesti arveluttavaa ja käytännössä tehotonta, jos kirkko luopuisi Jumalan todellisuudesta ja teeskentelisi, että sellaista kristinusko on aina ollut. Sen vuoksi on erittäin epätodennäköistä, että historialliset kirkot kääntyisivät Cupittin hahmottelemaan ekspresiiiviseen uskontulkintaan.²⁹⁶ Puhtaasti ekspresiiivinen uskonnon tulkinta on ateismia, ja on absurdia, jos kirkolla on palveluksessaan ateistisiä pappeja.²⁹⁷

Roger Triffin mukaan aidon uskonnollisen uskon tulee perustua näkemykseen siitä, miten asiat ovat. Teistin ja ateistin näkemykset maailmasta ja Jumalasta ovat erilaisia. Jumala, jos hän on olemassa, ei ole fyysikaalinen objekti, mutta hänen pitää olla objektiivinen eikä ihmisen kielen tai mielen luomus. Antirealistinen väite, että Jumalalla ei ole itsenäistä olemassaoloa, joka antaa mielekkyyden koko todellisuukselle, on itsessään ateistinen ja kieltää Jumalan olemassaolon. Don Cupitt väittää, että Hegelistä lähtien ihmisjärki on tuotu alas historiaan ja kieleen. Triffin mukaan tällä jär-

usein auktoritatiivisella tavalla.

(294) *Griffinin* (1989, xii) mukaan Derridaa ja muita samantyyppisiä ranskalaisia filosofejia voidaan kutsua ultramodernisteiksi, koska he vievät modernit premissit loogiseen päätökseen.

(295) *Hebblethwaite* 1988, 7–8, 94–95, 118, 122–123, 128; *Hebblethwaite* 1993, 140.

(296) *Knuutila* (1994, 22): ”Ateistiset teologiat, joiden mukaan ajatus tajunnasta erillisen Jumalan olemassaolosta on irrelevantti uskonnon kannalta, ovat suosituksia uskonnolle, eivät kuvauksia siitä. Suositukset eivät ole herättäneet suurta vastakaikua uskovien piirissä.”

(297) *Hebblethwaite* 1988, 139–142, 147, 149, 153.

jen suhteellistamisella on suunnaton vaikutus uskontoon, sillä se hävittää mahdollisuuden tajuta todellisuutta kielen ulkopuolella. Maailmassa, jossa ei ole objektiivista totuutta vaan pelkkiä ”tarinoita”, ei mikään ole epätotta. Cupittin oma taistelu realistista uskontoa kohtaan osoittaa kuitenkin intohimoista omistautumista juuri totuudelle.²⁹⁸

Grace Jantzenin panteismi voi johtaa Triggin mielestä siihen, että Jumala tulee tarpeettomaksi. Se, että maailma käsitetään Jumalan ruumiiksi, voidaan tulkita ateismiksi. Panteismissa annetaan jumalallisia ominaisuuksia fyysikaaliselle maailmalle, ja se johtaa fyysisten prosessien kunnioittamiseen. Se voi silti olla vain ihmisen romanttista ihailua luonnon yhtenäisyyden, ihmeiden ja kauneuden edessä, mutta se ei sano mitään siitä, miksi luontoa pitäisi kunnioittaa. Panteismissa ei voi olla tilaa ilmoitukselle, Jumalan tarkoituksille eikä Jumalan persoonallisuudelle. Voidaan kysyä, mikä ero on nähdä materiaaliset voimat ja niiden kehitys pelkkinä kovina selittämättöminä faktoina tai sitten joitakin mystisiä ominaisuuksia sisältävinä. Ockhamin partaveitsi kehottaa hylkäämään tarpeettomat piirteet. Pahan ongelma voi myös olla panteismissa vaikeampi kuin transsendentissa uskonnossa, koska kaikki maailmassa oleva paha on silloin myös Jumalan ominaisuus.²⁹⁹

Triggin mukaan joissakin uskontoa koskevissa tutkimuksissa pyhä käsitetään uskontojen sisällykkeksi ja yhteiseksi piirteeksi. Se on selvästi reduktionismia. Pyhä on riisuttu jumaluudesta ja ontologiasta, ja siitä on tullut pelkkä ihmisen asenne. Uskomisen fakta on nostettu etusijalle uskon kohteen sijaan. Tämän tyyppinen analyysi uskonnosta ei voi olla neutraali selitys, vaan se tekee perinteisestä uskomisesta virheellistä ”jumalallistamista”. Tilanne on sama, kuin jos jousiammunnassa tai jalkapallossa ei olisi maalia ollenkaan eikä voitaisi koskaan tietää, onko joku tehnyt maalin. Koko uskomisen mielekkyys tulee uhatuksi, jos totuudella ja epätotuudella ei ole mitään tekemistä sen kanssa. Se on uskonnolle tuhoisaa, sillä teismi tarvitsee realismia.³⁰⁰

Roger Triggin mielestä uskonto ei voi tulla toimeen ilman metafysiikkaa. Uskonnon väitteet pyrkivät olemaan väitteitä maailmasta, johon meillä kaikilla on pääsy, vaikkakin se ylittää fyysikaalisen maailman.³⁰¹ Uskontoa ja rationaalisuutta ei voi erottaa toisistaan, sillä siitä olisi kohtalokkaat seuraukset uskonnolle. Jos uskonto vetäytyy omaan gettoonsa eikä uskalla tehdä

(298) Trigg 1993, 74–75.

(299) Trigg 1998, 199–200.

(300) Trigg 1998, 204–206.

(301) Ks. *MacIntyre* 1990b, 66–67: “For such theism (Jewish and Christian) has as its core the view that the world is what it is independently of human thinking and judging and desiring and willing. There is a single true view of world and of its ordering, and for human judgments to be true and for human desiring and willing to be aimed at what is genuinely good they must be in conformity with that divinely created order. Hence both the perspectivism of genealogist and the concomitant repudiation of the distinction between the real and the apparent involve the rejection of Christian theology.”

rationaalisesti arvosteltavia väitteitä, sillä ei voi olla enää yleistä merkitystä eikä se voi puhua enää totuudesta.³⁰² Uudessa Testamentissa esitetään väitteitä historiallisista tosiasioista. Jeesuksen syntymä, ristiinnaulitseminen ja ylösnousemus ovat evankeliumin kirjoittajien mukaan tapahtuneita tosiasioita, ja tutkimuksessa niitä on kohdeltava sellaisina. Kant piti mahdollisena, että uskonnolliset asiat voisivat perustua historiallisiin kontingentteihin asioihin. Hänen mielestään sellainen tieto ei ole avointa kaikille, ja sen vuoksi hänen esittämänsä ”luonnollisen uskonnon” tuli perustua universaalille järjelle eikä ilmoitukselle. Triggin mukaan tällainen rationalismi, joka keskittyy vain universaaliin, rajoittaa totuuden pelkästään loogiseksi totuudeksi. Toinen äärimmäisyys on eksistentiaalinen näkemys, jonka mukaan historiassa on tärkeää vain merkitys, jonka kertomukset antavat, ei itse tapahtumat. *Rudolf Bultmannin* mukaan kristinusko ei muuttuisi millään tavalla, vaikka Raamatun kertomukset osoittautuisivat perättömiksi. Tässä on Triggin mukaan nähtävissä postmodernin tulkinnan siemen. Trigg sanoo, että tapahtumalla on merkitystä vain silloin, kun se on tapahtunut. Jos tapahtumalla olisi merkitys, vaikka sitä ei ole tapahtunut, me eläisimme maailmassa, jossa Irvikissalla on vain irvistys. Jos ristiinnaulitseminen ja ylösnousemus eivät olisi todellisia tapahtumia, kristillinen opetus olisi harhaanjohtavaa. Tämä ei todista, että Uuden testamentin väitteet olisivat oikeita, vaan että ne on asetettava samanlaisen tutkimuksen alaisiksi kuin muutkin historialliset väitteet. Se on rationaalisuuden merkki.³⁰³

Triggin mielestä on mahdollista pyrkiä luomaan metafysiikkaa ja esittämään universaaleja väitteitä, jotka eivät perustu siihen, että joku uskoo niihin, vaan siihen että ne ovat totta. Kun puhutaan ”hengellisistä” (*spiritual*) asioista, vaarana on vaihtaa aihetta. Ei puhutakaan enää transsendentista todellisuudesta, Jumalasta, vaan ihmiselämän dimensiosta, joka on verrattavissa esteettiseen kokemukseen. Tieteen katsotaan käsittelevän objektiivisia ja uskonnon subjektiivisia asioita kuten pelkoja ja toiveita, arvoja ja päämääriä, jotka ihminen voi itse luoda. Uskonto ei voi silloin puhua totuudesta ja todellisuudesta, eivätkä uskonnolliset väitteet voi olla tosia tai epätosia. Jumalasta tulee silloin symboli, joka kuvaa ihmiselämän tärkeimpiä asioita. Trigg sanoo, että postmodernismi hylkää kokonaan ajatuksen, että rationaalinen subjekti voisi edes osittain irrottautua lingvistisestä ja sosiaalisesta kontekstista ja tutkia maailmaa sellaisena, kuin se on. Hänen mielestään todellisen rationaalisuuden mahdollisuus ja Jumalan olemassaolon mahdollisuus liittyvät läheisesti yhteen. Jos rationaalisuus torjutaan, tulee Jumalan mahdollisuuskin torjutuksi.³⁰⁴

Timo Koistisen mukaan postmodernin teologian ansiona on se, että se nostaa esiin kysymyksiä, jotka on jätetty vaille huomiota epähistoriallisessa, uskonnon sosiaalisen ja psykologisen puolen sivuuttaneessa analyttisessä

(302) Trigg 1998, 2.

(303) Trigg 1998, 92–111.

(304) Trigg 1998, 139–140, 147, 151–152.

tutkimusperinteessä. Analyttisessä traditiossa ohitetaan tavallisesti väkivaltaan, epäoikeudenmukaisuuteen ja kulttuurienvälisiin konflikteihin liittyvät ongelmat. Radikaali postmoderni teologia on kuitenkin tietoisesti marginalisoinut itsensä, ja sen vuoksi voi olla mahdollista, ettei sillä tule olemaan keskeistä roolia tulevaisuuden teologisessa ajattelussa eikä sitä ehkä tulla pitämään valaisevana käsitteenä. Modernin ja postmodernin vastakkainasettelu teologisen keskustelun paradigmana on varsin yksioikoinen. Se voi vaikeuttaa ajattelutapojen historiallisten ja systemaattisten yhteyksien ymmärtämistä.³⁰⁵

Heikki Kirjavaisen mukaan Cupittin ja Taylorin teologinen malli on ongelmallinen, koska siinä sekoitetaan ensimmäisen ja toisen kertaluvun näkökulmat. Merkitys ja totuus samaistetaan. Mutta jos todellisuutta koskevat väitteet palautuvat koskemaan vain kieltä niin, että *todellisuus on kieli*, kaikki teologiset väitteet ovat vain ilmassa leijuvaa puhetta tai tyhjiä sääntöjä, joilla ei ole mitään edustustehtävää. Postmoderni ajattelu kyseenalaistaa realistisen kielen ja olioiden tai asioiden identiteetin. Kontekstuaalisuuden korostus on sinänsä hyödyllistä, mutta teologiassa voi silti pyrkiä säilyttämään kielen periaatteellisen realismin. Postmoderni filosofia vastustaa metafysisluonteista ideaa, Jumalaa. Se on teologialle haaste. Postmoderni kulttuuri voidaan nähdä länsimaisen ihmisen identiteetikriisinä, ja se näyttää olevan tietystä mielessä lähempänä itämaista ajattelua. Ihmisen identiteetin ja olemisen kannalta ei kuulosta houkuttelevalta, jos henkilö päättää sanoa: passiani ei voida käyttää minua vastaan, koska olen mitä tahansa.³⁰⁶

Juha Seppänen katsoo, että Cupittin antirealismi ei sovi yhteen arkisten realististen intuitioittemme kanssa. Ei-realistinen uskonnon malli ei vastaa keskeisiä kristillisiä näkemyksiä eikä uskovien omaa käsitystä uskonsa luonteesta. Kristillinen ajattelun perinne on useimmiten noudattanut realismia. On ongelmallista väittää, ettei uskova rukoillessaan lainkaan katso olevansa tekemisissä itsestään riippumattoman jumalallisen todellisuuden kanssa. Cupitt päätyy hätiköidysti kaiken realismin kieltämiseen, myös maltillisen realismin, koska tieto ja kieli ovat hänen mielestään inhimillisesti värityneitä. Teologisen realismin kannalta uskon naturalistinen selittäminen ei ole samaa kuin sen todistaminen, ettei Jumalaa ole. Cupittin mukaan uskonnollisesta asenteesta on kyse silloin, kun yksilö tai yhteisö toimii luovasti ja itsekriittisesti. Tätä Cupittin esittämää elämänfilosofista näkemystä voitaisiin yhtä hyvin kuvata taiteen, luovuuden, syvyyspsykologian tai vaikkapa puberteettia käsittelevän kehitysteorian avulla. Mitä hyviä syitä on pi-

(305) Koistinen 2003, 25; Koistinen 2004, 194.

(306) Kirjavainen 2004, 179–181.

tää silloin kiinni uskonnollisista käsitteistä, jos niillä on taipumus synnyttää virheellisiä realistisia oletuksia?³⁰⁷

Edellisten analyysien perusteella voidaan väittää, että Taylorin, Cupittin ja Jantzenin käsitys Jumalasta on hyvin ongelmallinen. Heidän uskontonsa on Derridan tapaan ”uskontoa ilman uskontoa”. Jumala on kuollut, mutta ajatteluun on silti jäänyt uskonnollinen muoto. Uskonnon paikalla on eräänlainen Jumalan muotoinen tyhjä aukko. Jantzenin mukaan jumaluus on panteistinen ja samaistuu maailman kanssa. Voidaan kysyä, paljonko uskonto voi olla ylipäättään uskontoa, jos Jumala on pelkkä olemassaolon mahdollisuusehto, ihanne, kieli, merkityssuhde tai ihmisessä oleva sisäinen luoja. Cupitt vetoaa usein buddhalaisuuteen, jonka filosofinen muoto on luonteeltaan ateistinen ja jota siitä huolimatta pidetään uskontona. Hänen mielestään hänen uskontonsa voi olla ”kristillistä buddhalaisuutta”. Eräs Kaukoidässä toiminut lähetystyöntekijä on kertonut, ettei hän ole tavannut siellä koskaan tällaista ateistista filosofista buddhalaisuutta. Jos sellaista on olemassa, sen täytyy olla hyvin harvinaista. Suurin osa buddhalaisista uskoo jonkinlaisten jumalien olemassaoloon tai Buddhan jumaluuteen. Ateistinen uskonto ei pysty tyydyttämään kovin tehokkaasti sitä tarvetta, johon uskonto vastaa. Varmasti voidaan sanoa, että kristinuskon normaalissa klassisessa muodossa on kaksituhatta vuotta uskottu objektiiviseen, maailmasta erilliseen ja persoonalliseen Jumalaan. Jumalan käsittäminen persoonattomaksi muuttaa kristinuskon identiteetin täysin, ja tavallinen kristitty ei voi tuntea sitä omakseen. Se tuntuu lähinnä ateismilta, jolla on jonkinlainen uskonnollinen asenne. Voidaankin kysyä, miksi tällaista ajattelua ei rehellisyyden nimissä kutsuta jollakin muulla nimellä, joka voisi kuvata sen luonnetta paremmin. Se voisi olla vaikkapa luovuuden tai herkkyyden tehostamista tai moraalista kunnostautumista. Taylor hahmottelee Jumalan transsendenttisuuden ja immanenttisuuden rinnalle kolmatta ratkaisemattomuuden vaihtoehtoa, mutta päättyy lopulta immanenttisuuden kannalle. Hän pyrkii häivyttämään tuonpuoleisuuden ja tämänpuoleisuuden välisen eron, mutta tekee a/teologiastaan lopulta tuonpuoleisuuden kritiikkiä. Ratkaisemattomuus näyttää olevan siten varsin rajallista. Samalla tavalla Derrida pyrkii häivyttämään uskovan ja ateistin eron, mutta toisaalta hän tekee sen mahdollisimman selväksi sanomalla, että keskus merkitsee kuolemaa.

Modernismin, postmodernismin ja kristinuskon kolmioissa modernismi ja postmodernismi ovat pitkälle samaa mieltä siitä, että uskonto on subjektiivinen ilmiö. Erityisesti *Feuerbach* loi ajattelutavan, jonka mukaan ihminen luo jumalan omaksi kuvakseen. Myös Kantilla esiintyy käsitys, että Jumala on regulatiivinen periaate, joka ohjaa ihmisen ajattelua. Uskonto muuttuu modernismissä usein tunteen asiaksi. Tämän modernin ajattelutavan vaikutuksesta ovat myös monet kristinuskon tutkijat tulkinneet uskonnon tunteita koskevaksi. Esimerkiksi *Friedrich Schleiermacherin* mu-

(307) Seppänen 1996, 109–121.

kaan uskonto oli absoluuttinen riippuvuudentunne. *Rudolf Otto* katsoi, että uskonnon ydin oli pyhän tunne. Siten uskonto sai olemassaolo-oikeuden modernin kritiikin paineessa ja sai olla jollakin tavalla rauhassa. Myös pietismissä uskonnon painopiste asettui usein tunteitten puolelle. Postmodernismissä tämä uskonnon subjektivisoituminen on viety äärimmäisyyteen saakka, ja sen katsotaan olevan ainoa keino kristinuskon pelastamiseksi. Klassisen kristinuskon kannalta tämä argumentti on kuitenkin hyvin ongelmallinen. Uskonnon olemus muuttuu ratkaisevasti, jos sen objektiiviset elementit karsitaan pois. Voidaankin väittää, että radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian tulkinta kristinuskosta on mielivaltainen, sillä se ei vastaa kristillisiä näkemyksiä eikä useimpien uskovien omaa käsitystä uskonsa luonteesta. Uskonnosta tulee pelkkää etiikkaa, ihanteita ja elämäntavan edistämistä, jos tuonpuoleisuuden konteksti hylätään. Uskonnollisen kunnioituksen kohteen tulee olla absoluuttinen, ääretön ja persoonallinen Jumala. Kristinusko voi pysyä pystyssä vain objektiivisen jumalakäsityksen, ilmoituksen ja inkarnaation varassa. Puhdas uskonnollinen antirealismi ja panteismi ovat lähes samaa kuin ateismi. Totuus ja epätotuus on erotettava toisistaan myös uskonnon alueella. Teologiset väitteet tulevat sisällyksettömiksi, jos kaikki todellisuus on vain kieltä.

2. Etiikka

Taylorilta, Cupittilta ja Jantzenilta voidaan kysyä, mitä hyötyä heidän hahmottelemastaan uskonnosta on ja mikä on sen anti. Millä tavalla näin radikaalin uskontomuodon omaksunut ihminen on paremmassa asemassa kuin tavallisen uskonnon kannattaja tai maallistunut ateisti? Mikä on se ihanne, jota kohti tässä uskonnossa pyritään ja mikä on tällaisen uskonnon tarjoama ”pelastus”? Onko sen saavuttaminen vaikeaa ja kaikille mahdollista? Vastauksen näihin kysymyksiin voi tarjota lähinnä näiden ajattelijoiden käsitys etiikasta, koska heidän hahmottelemansa uskonto hylkää tuonpuoleisen pelastuksen mahdollisuuden. Heidän uskontonsa antaman hyödyn on tultava tämän elämän aikana, ja silloin se voi olla vain eettinen tai yhteiskunnallinen hyöty.³⁰⁸ Mitä on ajateltava heidän eettisistä ideoistaan?

2.1. Taylorin paimentolaisuus

Taylorin mukaan traditionaalinen uskova ihminen on ”onneton tietoisuus”, joka uskoo menneeseen täydelliseen aikaan ja odottaa saavansa sen joskus tulevaisuudessa takaisin. Mutta tätä odotettua pelastusta ei koskaan tule, ja se luo ihmiseen epätoivoa, melankoliaa ja surullisuutta.³⁰⁹ Hän pyrkii aina tulemaan joksikin, mitä hän ei ole. Hän on aina vieraantunut itsestään ja hänessä on aina ristiriita todellisuuden ja ihanteen välillä (”is” ja ”ought”). Hän kokee syyllisyyttä täydellisen Jumalan edessä ja etsii anteeksiantoa.³¹⁰ Taylorin mukaan a/teologia voi vapauttaa ihmisen tästä neuroottisesta pakkomielteestä. A/teologia on ateleologista ja *aneskatologista*. Sen mukaan ei ole koskaan ollut mitään puhdasta alkua, eikä koskaan ole odotettavissa täy-

(308) *Thiseltonin* (1995, 83) mukaan Cupitt on tulkinut lähes kaikki kristinuskon opit etiikaksi kuten Kant, vetänyt tällä linjalla äärimmäisiä johtopäätöksiä ja tulkinut Jumalan ihmisen luomukseksi.

(309) *Taylor* 1984, 68–73: “This elusive beyond creates a tension between what is and what ought to be. The persistent opposition between ‘reality’ and ‘ideality’ lends a saddened, nay, melancholy, tone to time.”

(310) *Taylor* 1984, 151–155. *Hegelin* (1979b, 126–138) mukaan perinteinen uskova on ristiriitojen repimä ”onneton tietoisuus”, jolle Jumala on hengellisen ja moraalisen kaipauksen kohde. Toisaalta maailma on pahasta, toisaalta se on Jumalan luoma. Ihminen on syntinen ja samalla osallinen Jumalasta. Uskova tajuaa olevansa erotettu Jumalasta, jonka hän sijoittaa jonnekin ”muualle”. Hän ei voi tehdä tälle tilanteelle mitään tämän elämän aikana. Kristuksen inkarnaatio ei muuta tilannetta, sillä Kristus on sekä ajallisesti että paikallisesti kaukana. *Stern* 2002, 91–96.

dellistä loppua.³¹¹ Kaikessa on aina toisen jälki. Jumalan kuolema vaikuttaa tämän. Se ei kuitenkaan tuo välttämättä epätoivoa. Vain syntiinlankeemus, syyllisyys ja synty osoittautuvat tarpeettomiksi.³¹² Todellisuuden ja ihanteen välinen jännitys poistuu. A/teologia on identiteetin ja differenssin, läsnäolon ja poissaolon leikkiä, joka lopettaa historian alun, lopun ja keskukseen.³¹³ Elämän puutteellisuus hyväksytään alkuperäisenä.³¹⁴ Myös kuolema tajutaan armoksi. Vain se, joka uskaltaa kuolla, voi elää.³¹⁵

Taylorin mukaan ihmisen jälkirakenteen tajuamisella voi olla hyviä eettisiä seurauksia. Koska ihminen ei ole absoluuttisesti toisista erillinen yksilö, hänen itsekokeskyytensä voi muuttua aidoksi anteliaisuudeksi. Taloudellinen hallinta ja psykologinen dominointi voivat väistyä, ja ihminen voi antaa omastaan vaatimatta jotakin takaisin. Subjektin hajoaminen voi tehdä omistajuuden mahdottomaksi.³¹⁶ Kun isä on kuollut, tuhlaajapoika ei palaa kotiin isän hoiviin vaan harhailee loputtomasti. Hän ei ole enää huolissaan turvallisuudestaan vaan elää huolettomasti.³¹⁷ Se voi vapauttaa ihmisen ahdistuneesta yrittämisestä. Ihminen on tyhjentynyt itsestään uskonnollisen kenosiksen tavoin. Hän on uhrannut ja ristiinnaulinnut identiteettinsä. Hän unohtaa itsensä Dionysoksen viinin vaikutuksesta.³¹⁸ Myös kuolemaan suhtautuminen voi muuttua, ja ihminen voi oppia hyväksymään sen. Se ominaisuus on hänessä sisäisen voiman merkki.³¹⁹

A/teologian valossa elämästä tulee päämäärätöntä paimentolaisen vaeltelua.³²⁰ Ihminen ei tiedä, mistä hän tulee ja minne hän menee. Hän on ko-

(311) *Englän* (1995, 69) mielestä Taylorin diskurssi on nihilististä.

(312) Taylor 1984, 157: "When becoming no longer needs to be validated by reference to past or future but can be valued at every moment, one has broken (with) the law. Such transgression does not breed guilt and sin."

(313) Ks. *Baudrillard* (1994, 4): "History comes to an end here, not for want of actors, nor for want of violence (there will always be more violence), nor for want of events (there will always be more events, thanks be to the media and the news networks!), but for deceleration, indifference and stupefaction." Vrt. *Baudrillard* (1994, 27, 35): "We shall not be spared the worst – that is, *History will not come to an end* – since the leftovers, all the leftovers – the Church, communism, ethnic groups, conflicts, ideologies – are indefinitely recyclable. – Repentance is part of post-modernity – the recycling of past forms, the exalting of residues, rehabilitation by *bricolage*, eclectic sentimentality."

(314) Taylor 1984, 154–156.

(315) Taylor 1984, 73.

(316) Taylor 1984, 143: The dispossession of the subject discloses the impossibility of ownership."

(317) Vrt. *Kundera* 1987, 48: "Mutta jos Jumala on kuollut eikä ihminen enää ole isäntä, kuka sitten on? Ilman isäntää maapallo on tyhjiyden oma. Siinä sitä vaan ollaan, olemisen sietämättömässä keveydessä."

(318) Taylor 1984 143–145: "This self-forgetfulness is induced by the gift/Gift of wine, the wine of Dionysus, the Anti-Christ, who is the *radically* embodied word."

(319) Taylor 1984, 33.

(320) Taylor and *Lammerts* 2002, 20. Vrt. *Vanhoozerin* (2003, 23) mielestä modernismin kuolemansynti on ylpeys: ylpeys ihmisjärjestä, ihmisen hyvyydestä ja saavutuksista. Post-modernismin synty on laiskuus (*sloth*): ei uskota mihinkään, ei löydetä tarkoitusta mistään, pysytään elossa, koska ei ole mitään, minkä vuoksi kuolla.

diton ja juureton. Hän on anonymi ja ilman identiteettiä, mutta huoleton ja vapaa. Hän ei kärsi syyllisyydestä. Hän hyväksyy elämän sellaisena, kuin se on, ja hän voi arvostaa sen jokaista hetkeä.³²¹ Postmoderni ihminen ei elätele utopiaa pelastuksesta. Ei ole ylösnousemusta nyt eikä tulevaisuudessa.³²² Raskas puritaaninen vakavuus poistuu. Elämä on karnevaalinomaista juhlaa, jossa kaikki perinteiset arvot käännetään ylösalaisin.³²³ Klovnimainen nauru vapauttaa dogmatismista, fanatismista, pedanttisuudesta, pe-loista, naiiveista illuusioista ja sentimentaalisuudesta.³²⁴ ”Tässä ylösalaisin kääntyneessä vaeltelun maailmassa Dionysos, Antikristus ja Ristiinnaulittu Kristus osoittautuvat samaksi.”³²⁵

Uskonnon vaikutus nykymaailmaan on Taylorin mukaan erittäin voimakas, ja tuntuu monilla elämäneloilla. Siksi uskonnon tuntemus on erittäin tärkeää. Uskonto on synnä moniin ristiriitoihin, ja siksi se on myös vaaratekijä. Se synnyttää syviä konflikteja, jotka uhkaavat riistäytyä hallinnasta. Erilaiset uskonnollisen absolutismin muodot törmäävät vastakkain ja luovat uhkaavia tilanteita. Sen vuoksi uskonnollisen absolutismin on annettava tietä relationaalisuudelle.³²⁶ Varmuuden tavoittelu on Taylorin mukaan paikalleen pysähtymistä ja kuolemaa, epävarmuus on sen sijaan elämää. Pysyvyyden etsintä on epäautenttisuuden merkki. Moraaliset kiihkoilijat, jotka vastustavat relativismia absolutismin nimissä, ovat nihilistejä, jotka hylkäävät tämän maailman odottaessaan tulevaa Jumalan valtakuntaa. Maailma ilman totuutta on sen sijaan vapautta, iloa, naurua ja tanssia. Tällä merkityksen vapautumisella on myös kulturellista ja poliittista merkitystä, sillä se ei vapauta vain Jumalasta vaan myös Jumalan hypostaaseista, järjestä, tieteestä ja laista.³²⁷ Ihminen on aina sidottu yhteiskunnan uskonnollisiin, psykologisiin, poliittisiin, sosiaalisiin ja historiallisiin struktuureihin, ja ne sisältävät aina enemmän tai vähemmän torjuntaa ja sortoa. Näistä

(321) Taylor 1984, 156–157: “Never able to identify beginning, middle, or end, the wanderer is not sure where he comes from, where he is, or where he is going. - - In addition to being rootless and nomadic (originless), as well as excentric and exorbitant (centerless), the erring trace is purposeless and aimless (endless).

(322) Taylor 1992a, 317.

(323) Vrt. *Toiskallion* (2001, 459) mielestä postmodernia on kuvattu keveäksi leikittelyn aikakaudeksi, mutta tosiasiaassa se on rankkaa aikaa, jolloin ihmisten on pakko rakentaa yhä uudelleen itseään. Heidän on pakko tehdä vaikeita valintoja, joissa he eivät voi turvautua kehenkään eivätkä mihinkään. Heidän on kestettävä asioiden yhteismitattomuutta, erilaisuutta ja ennakoimattomuutta.

(324) Taylor 1984, 160–164.

(325) Taylor 1984, 167: “Within the inverted world of erring, Dionysus, the Antichrist, and the Crucified, the Crist, appear to be the same.”

(326) Taylor 2007a, xiii–xvii.

(327) Taylor 1984, 178: ” - - to refuse to fix meaning is, in the end, to refuse God and his hypostases – reason, science, law.” Vrt. *Gasché*n (1994, 117) mukaan postmodernismi ei ole täydellistä järjen hylkäämistä, vaan se on siirtymistä sellaiseen järkeen, joka on pluraalinen, määrittelemätön, satunnainen, säännötön, muodoton ja paralooginen. *Taylor and Lammerts* 2002, 20; *Taylor* 2007a, xvii.

rakenteista ei voi koskaan päästä eroon. Mutta a/teologia on vastarinnan etiikkaa, jonka tarkoituksena on minimoida tätä torjuntaa ja sortoa.³²⁸ Ainoa eettinen vaihtoehto on työskennellä vastarinnan kautta.³²⁹

Analysoitaessa Taylorin edellä esittämiä eettisiä käsityksiä kiinnittyy huomio hänen pohdintoihinsa ihanteen ja todellisuuden välisestä suhteesta. Taylor on täysin oikeassa siinä, että uskova ihminen voi olla ”onneton tietoisuus”, joka elää koko elämänsä suuremman tai pienemmän ristiriidan keskellä. Hän pyrkii kohti ihanteellista eettistä päämäärää mutta kokee, ettei pysty koskaan sitä saavuttamaan, sillä kristillisyyden lopullinen ihanne on täydellisyys. Voidaan kuitenkin kysyä, mikä on paras tapa hoitaa tätä ristiriitaa. Auttaako ihmistä se, että hänen ihanteittensa tasoa lasketaan tai nuo ihanteet kokonaan hävitetään? Tuleeko ihmisestä onnellisempi, jos hän hyväksyy itsensä sellaisena kuin hän on asettamatta itselleen mitään tavoitteita? Mitä tulee lasten kasvatuksesta ja ihmisen itsekasvatuksesta, jos mitään eettisiä päämääriä ei ole olemassa? Taylor sanoo, että varmuuden tavoittelu on pahasta. Voidaan väittää, että ihanteen ja todellisuuden välisen ristiriidan hävittäminen on juuri varmuuden tavoittelua. Siinä ihminen haluaa tuntea olevansa itseriittoisa ja varmallalla pohjalla, josta hänen ei tarvitse luopua missään tilanteessa, ei hävetä mitään eikä tulla missään suhteessa paremmaksi kuin ennen. Todellisuudessa Taylor ei ole päässyt irti ihanteista, vaan kuvaa postmodernia ihmisen ihannetta: hän unohtaa itsensä ja on antelias, hän pyrkii vapautteen yhteiskunnan orjuuttavista rakenteista, vastustaa sortoa ja on lopulta rohkea kuoleman edessä. Nuo eivät tunnu ollenkaan pieniltä ja helpoilta ihanteilta, eikä niiden saavuttaminen ole ollenkaan itsestään selvää. Voidaan kysyä, mistä nämä eettiset tavoitteet tulevat, jos todellisuus otetaan vastaan sellaisena, kuin se on, eikä ole olemassa mitään eettistä ihannetta, jota kohti tulisi pyrkiä. Myös arkipäivän moraalisen intuition perusteella voidaan asettaa kyseenalaiseksi se Taylorin mielipide, ettei todellisuuden ja ihanteen välillä ole ristiriitaa. Sen ristiriidan tuntee varmaan jokainen. Moraalisen nihilismin avulla on vaikea selittää eettistä velvoittavuutta. Klassisen kristinuskon mukaan ihminen ei pysty saavuttamaan ihanteita, mutta jatkuva anteeksiantamus ja armo puhdistavat hänet synillisyydestä, ja Pyhä Henki voi antaa hänelle voimia toteuttaa ihanteita jossakin määrin. Taylor sanoo, että postmoderni elämä on naurua, iloa ja tanssia. Ehkä varakas amerikkalainen professori voi sanoa omasta elämästään näin, mutta miljoonat ihmiset maailmassa elävät köyhydessä tai sotien keskellä, ja tällainen kuvaus ei tunnu sopivan heidän elämäänsä. Pelkkä olemassaolo vaatii heiltä taistelua ja päämääriin pyrkimistä.

(328) Taylor 1992a, 318. *Eskolan* (2008, 164) mukaan Taylor määrittelee yhteiskuntaa kaksoisvastakohtien kautta.

(329) Taylor 1993, 75.

2.2. Don Cupittin aurinkoelämä

Cupittin mukaan realistinen käsitys Jumalasta on kadonnut, ei ole ajatonta platonista maailmanjärjestystä, pysyviä olemuksia eikä objektiivisia totuuksia, ja niin myös etiikasta tulee ihmisen itsensä tekemää ja improvisoimaa.³³⁰ Ihminen ei ole vastuussa joidenkin hänelle annettujen ikuisten sääntöjen noudattamisesta, vaan hänen on suunniteltava itselleen uudet arvot.³³¹ Eettisen kehyksen tehtävänä on luoda maailma ja todellisuus, antaa elämälle struktuuri, keksiä uusia ihmisoikeuksia ja löytää uusia sosiaalisia huolenaiheita. Meidän on tehtävä se, minkä Jumala teki ennen. Kristillinen etiikka voi ottaa malliksi traditionaalisen pelastusteologian sillä erotuksella, että ihmisen on nyt tehtävä itse Jumalan suorittama työ. Nykyaikaisen ihmisen autonomisuuden vaatimus on muuttanut käsitteen ”synti” merkityksen. Perinteisessä yhteiskunnassa radikaalia vapautta pidettiin syntinä ja kapinana elämän jumalallista järjestystä vastaan. Nyt kuuliaisuus on syntiä. Ihminen ei saa antaa pois sisäistä koskemattomuuttaan ja autonomiaansa.³³² Nyt ei tarvita pelastusta synnistä, sillä ei ole olemassa mitään metafyyssistä pahaa, jotain systemaattisesti väärää tai kaikkia koskevaa syntiinlankeemusta. Mitään metafyyssistä pahan ongelmaa ei ole, eikä uskonnollisuuden tarvitse olla ”onnetonta tietoisuutta” (*the unhappy consciousness*). Se on patologinen mielentila. Paras tapa voittaa Saatana on lakata uskomasta häneen.³³³ Pahan ongelma on vain ihmisen moraalista pahuutta ja luonnon aiheuttamaa kärsimystä sekä taistelua tarkoituksettomuutta vastaan.³³⁴ Etiikan tehtävä on pelastaa tästä tarkoituksettomuudesta ja nihilismistä ja tehdä elämästä elämisen arvoista.³³⁵ Etiikan tehtävänä on voittaa se kriisi,

(330) Vrt. *Finnis* 1991, 2: Paavi Johannes Paavali II:n mukaan ”on olemassa tekoja, jotka, *per se* ja itsessään, olosuhteista riippumatta, ovat aina vakavasti väärin niiden kohteen vuoksi”.

(331) Ks. *Richard Rorty* (1999a, 26; 1989b, 190; 1991, 63) kirjoittaa: ”Meillä oli ennen tapana sanoa, että ihmisillä on velvollisuuksia jotakin ei-inhimillistä kohtaan – kutsuttiinpa tätä jotakin sitten Totuudeksi, Tieteeksi, Todellisuuden luonteeksi, Jumalan tahdoksi tai joksikin muuksi.” Ihmisen ainoa vastuu on kuitenkin vain vastuu toisille ihmisille. Moraaliset kiellot ovat yhteisön tajun ilmauksia. Rorty pyrkii hävittämään vanhat moraaliset koodit ja panemaan tilalle ”kokeellisen” asenteen. Ks. *Harman* 1997, 3: ”What is morally right in relation to one moral framework can be morally wrong in relation to a different moral framework. And no moral framework is objectively privileged as the one true morality.” *Barbara Smith* (1988, 8) käsittelee niin sanottua tasa-arvovirhettä (*the Egalitarian Fallacy*). Sen mukaan ne, jotka kieltävät objektiiviset arvot, joutuvat ajattelemaan, että kaikki arvostelmat ovat ”yhtä hyviä” tai ”yhtä päteviä”. Smithin mielestä näin ei kuitenkaan ole. Jos joku pitää ”pätevyttä” objektiivisessa merkityksessä sisällyksettömänä, hän tuskin pitää sitä mittana, jolla hän mittaisi tai arvostelisi arvostelmia paremmiksi tai huonommiksi tai ”yhtä hyväksi”. Tasa-arvovirheestä puhuvat ne, joilla on horjumaton objektivistinen vakaumus. ”Pätevyys” on heille ainoa mahdollinen mittapuu arvioitaessa lausumien arvoa.

(332) *Cupitt* 1984a, 4: ”But today obedience is sin.”

(333) *Cupitt* 1992a, 41, 126; 1998a, 55; 1995b, 75–76.

(334) *Cupitt* 1995b, 12; 1991, 15.

(335) *Cupitt* 1988, 97: ”Rather the task is to conquer nihilism, that is, to overcome the fear that because the extra-historical absolutes are now gone, life is meaningless or worthless.”

jonka Jumalan kuolema aiheuttaa.³³⁶ Arvot, jotka annamme elämälle, ovat sen ainoita ja todellisia arvoja.³³⁷ Ne ovat kuin taiteellisia fiktioita, mutta samalla suuria eettisiä saavutuksia. Elämä on Cupittin mukaan objektiivisesti arvotonta, ja meidän on luotava sen vuoksi sopimus, että jokainen ihmiselämä on äärettömän arvokas.³³⁸ Kristillinen etiikka pyrkii nostamaan kaikkien halveksittujen ja sorrettujen arvoa, edistämään elämää ja ihmisen emansipaatiota sen kaikissa muodoissaan.³³⁹ Postmodernismi rakastaa vähemmistöjä, ulkopuolisia ja eksentrisiä ihmisiä sekä suhtautuu epäilevästi vallan ja auktoriteetin keskittämiseen.³⁴⁰ Postmoderni kristillisuus on anarkistista.³⁴¹ Se opettaa hyväksymään elämän sellaisena, kuin se on: ilman perustaa, ilman tarkoitusta, täysin sattumanvaraisena, mutta silti kauniina, eettisesti vaativana ja lopullisena. ”Me olemme nonrealisteja, jotka ovat unohtaneet realismin ja joiden ei tarvitse murehtia myöskään sanasta nonrealismi.” Se on valtakunnan teologiaa, ”toteutunutta eskatologiaa”, jossa kanssaihmiset nähdään Jumalan lapsina, ylösnousseina, taivaaseen astuneina ja kirkastettuina.³⁴² Koska tämän elämän jälkeen ei ole odotettavissa mitään muuta, elämä on eletävä kuin maailmanlopussa.³⁴³ Suurin onni on tanssia virran mukana.³⁴⁴ ”On opittava kokemaan nihilismi keveytenä, suruttomuutena.”³⁴⁵ Nihilismi voi herättää kiitollisuutta ja rakkautta, jotka ovat syvästi vapauttavia.³⁴⁶ Kieli voi viedä rakentamaan maailmaa, jossa

Ilmosen (1998, 14) mielestä moraalirelativismissa on vaikeaa perustella sitä, miksi pitäisi olla moraalinen.

(336) *Cupitt* 1988, 97: ”The task of Christian ethics today is to overcome the crisis caused by the death of God.”

(337) *Cupitt* 1995a, 105: Cupitt määrittelee arvon ”merkityksen tunteeksi”, ”the feeling of meaning”.

(338) *Cupitt* 1989, 7; *Cupitt* 1988, 13: ”Since we know damned well that our life is *objectively* worthless, since there is no objective point of view upon us of any moral consequence to us, then it’s all up to us and we are entirely free to establish, if we can, the convention that each human life is unique and of infinite worth.”

(339) *Cupitt* 1988, 137–138, 154–155; *Cupitt* 1989, 97.

(340) *Cupitt* 1989, 1.

(341) *Cupitt* 1989, 112: ”We are anarchists.”

(342) *Cupitt* 1989, 143; 1990, 86; 2000, 122.

(343) *Cupitt* 1995b, 3: ”Live as if these are the last days; live as if at the end of the world.”

(344) *Cupitt* 1995b, 66: ” -- our highest happiness is to dance away out into the flux.”

(345) *Cupitt* 1997a, 104: ”You must learn to experience nihilism as levity, lightness.” *Cupitt* 2001a, 53, 58: Nihilismi on puhdasta ja radikaalia uskonnollista vapautta maailmassa, jossa mikään ei ole absoluuttista ja kaikki voidaan kuvitella uudestaan. Nihilistisessä etiikassa asetetaan omat arvot ja luodaan koko maailma itse. Ks. *James C. Edwards* (1997, x, 2, 45–46, 49–51, 56, 196, 198, 229–230) on sitä mieltä, että nihilismi on nykyään kulttuurimme normaali tila. Hän sanoo olevansa ateisti, mutta pohtii kysymystä, miten voi olla uskonnollinen ilman uskontoa. Hän on mielestään uskonnollisuus auttaa meitä ymmärtämään itseämme. Me elämme kuin uskonnollisissa ostoskeskuksessa, jossa on vapaus valita mieleisensä. Me emme tarvitse jumalia, vaan uskonto on meille arvoja, sanoja ja työvälineitä, jotka ovat kontingentteja ja muuttuvia tulkintoja. Me olemme postmoderneja, ja sosiaaliset käytännöt ja kieli luovat meidän subjektiivisuutemme.

(346) *Cupitt* 2000, 38.

avoimilla persoonallisuuksilla on kommunikatiivinen yhteiskunta. Aina on tilaa eettiselle ponnistelulle kohti parempaa minää ja maailmaa.³⁴⁷ Cupitt yhtyy *Georges Bataillen* ajatukseen, jonka mukaan meidän on elettävä kuin aurinko (*solar living*), joka elää palaen ja tyhjentäen laskelmoimatta voimaansa ja kuolee kaipaamatta kuolemattomuutta. Cupitt kutsuu sitä ekstaattiseksi immanenssiksi tai sekundaariksi mystiikaksi, joka on mystiikkaa ilman tuonpuoleista maailmaa.³⁴⁸ Ihmisen tulisi elää kuin kynttilä, joka palaa ja loistaa, mutta samalla kuolee koko ajan. Sen vuoksi on elettävä intensiivisesti ja kiihkeästi, ulospäin suuntautuvasti ja iloisesti.³⁴⁹

Cupittin mukaan hänen etiikkansa on lihan ja tunteiden etiikkaa. Se on uskollisuutta meissä olevalle elämän energialle.³⁵⁰ Meillä on tarpeita ja haluja, ja ympärillä olevalla maailmalla voi olla sitä, mitä haluamme tai siitä puuttuu se. Me koemme sen ystävänä tai vihollisena. Me pidämme siitä tai

(347) Cupitt 2000, 130.

(348) Keskeinen aihe *Georges Bataillen* (1897–1962) kirjoissa on pyhä, ja hän tarkastelee usein mystistä kokemusta ja negatiivista teologiaa. ”Nimitän mielelläni esittämäni kokemusta ja siihen liittyvää reflektiota *ateologiaksi*, eli termillä, joka on muodostettu sanasta ’teologia’ ja kieltävästä etuliitteestä ’a’.” Bataille yhdistää pyhän eroottiseen haluun, väkivaltaan, rikoksiin, säädyttömyyteen, materialismiin ja irrationaalisuuteen. Hänen mielestään tuhlaaminen ja tuhoaminen uhrin, intiaanien lahjojenvaihtoseremonian ja ylellisyyden kautta kuuluvat ihmisen perustarpeisiin. Niiden kautta voidaan tuhota porvarillinen subjektiivisuus ja järki, ja kieli voi kokea omat rajansa. Kun kaikki sosiaaliset ja moraaliset normit häipyvät, ihminen voi saavuttaa välittömyyden ja olla ”suvereeni”. Kielto ja sen rikkomisen, tabu, inesti ja kontakti kuolleitten ruumiisiin täydentävät toisiaan, sillä laki on olemassa rikkomista varten. Orgasmissa yksilöllisyys katoaa hetkeksi, koska rakastavaiset menettävät itsensä toistensa kautta. ”Tarpeen vaatiessa voisin sanoa, että erotiikassa *minä kadotan itseni*.” Seksuaalinen akti on hänen mielestään aina raiskausta, koska siinä kumppanin ruumiillinen koskemattomuus murretaan. Yksilöllisyys katoaa myös yhteisön suorittaman uhrin tai dionysolaisen uskonnollisen ekstaasin yhteydessä. Ihmiset, eläimet, kasvit ja tähdet ovat kaikki jumalallisia. ”Jumalat ovat yksinkertaisesti henkiä ilman mitään realistista perustaa.” *Bataille* 1998, 34, 37, 174, 181. *Elisa Heinämäen* (2008, 115–121) mukaan Bataillelle Jumala on yritys pelastautua perusteettomuudelta. Ihminen hakee hätäänsä lohtua luopumalla vapaudesta ja asettumalla Jumalan vallan alaiseksi. Jumalan, toiseuden kuva on projektio, jota ihminen tarvitsee pienuudessaan. Cupitt 2007, 75 Cupitt 1998a, 8; 1995b, 76–81; 1997a, 90. Cupitt kutsuu tätä asennetta myös nimellä ”*postsainthood*”. Cupittin (1997a, 117) mielestä tämä aurinkoteema on nähtävissä myös modernissa taiteessa. Sitä edustavat muun muassa *van Gogh*, *Gauguin*, *Matisse* ja *Chagall*. Monilla näistä taiteilijoista on taustanaan raamatullinen ajatusmaailma ja talonpoikainen elämä. He ovat emotionaalisia ja ekspressiivisiä, kuvaavat auringonvaloa ja käyttävät voimakkaita värejä. Heidän taiteessaan on mystisiä piirteitä, ja heidän aiheinaan ovat usein sirkus, paratiisi, viidakko ja unet. Cupittin mielestä Mark C. Taylorin näkemys modernista taiteesta on yksipuolinen, koska Taylor näkee siinä vain pessimististä liikettä kohti abstraktiota ja negatiivista teologiaa. Tätä linjaa edustavat muun muassa *Pollock*, *Rothko*, *Le Corbusier* ja *Bauhaus*. Cupittin (2000, 78) mielestä Wittgensteinin filosofia on pessimististä, kvietististä ja melankolista konservatismia, jolla ei ole tulevaisuutta. Cupitt (1992a, 186n) sanoo, että Nietzsche ja Foucault opettavat pakanallista itsensä hallitsemista ja täydelliseksi tekemistä, mutta hän opettaa kristillistä itsensä toteuttamista, joka on itsensä tyhjentämistä ja kadottamista.

(349) Cupitt 2007, xi, 4; Cupitt 2008a, 40.

(350) Cupitt 1988, 41.

vihaamme sitä. Nämä arvioinnit ovat tiedon materiaalia, sillä me saamme tietoa arvioimalla. Arvot eivät ole olemassa metafysisessä mielessä eikä niillä ole objektiivista perustusta, sillä arvot ovat aina suhteessa meidän tarpeisiimme ja haluihimme, kun jokin asia on meistä tavoiteltava.³⁵¹ Me synnymme kulttuurin pariin, jossa on tietyt arvot, mutta meidän tehtävämme on suhtautua niihin kriittisesti. Voidaksemme olla eettisesti luovia, meidän on oltava toisinajattelijoita, kapinallisia ja hereetikkoja. Meidän on pyrittävä kumoamaan ja muuttamaan vallitseva järjestys ja olemassa olevat arvot: rakastaa niitä, joita muut eivät rakasta ja olla niiden puolella, jotka eivät ansaitse sitä. On muutettava kieltä, keksittävä uusia metaforia ja niiden avulla muutettava myös tunteita, asenteita ja arvoja.³⁵² Kristus voi olla symboli siitä, kuinka voimme äärimmäisestä tappiosta huolimatta saada aikaan jotain loistavan täydellistä.³⁵³

Arvioitaessa Don Cupittin eettistä ajattelua voidaan sanoa, että siinä tulee esiin eräitä postmodernismin parhaimpia puolia. Siinä arvostetaan ja pyritään auttamaan kaikkia sorrettuja, vähemmistöjä, ulkopuolisia ja eksentrikkoja. Siinä halutaan rakastaa niitä, joita kukaan muu ei rakasta ja jotka eivät sitä ansaitse. Tällaista eettistä näkemystä kristinusko on julistanut kaksituhatta vuotta, vaikka kristityt eivät ole aina sitä noudattaneet. Sen vuoksi postmodernismin vasta-asenne kirkkoa kohtaan voidaan osaksi katsoa kirkon omaksi syyksi. Postmodernismilla ja klassisella kristinuskolla on kuitenkin selvä yhteinen eettinen pohja, joka antaa mahdollisuuden keskinäiseen ymmärrykseen ja yhteistoimintaan.

Cupittin mukaan totteleminen on syntiä. Hänen ajattelunsa heijastelee tässä varmaankin viime vuosisadan synkkiä kokemuksia tottelemisen vaa-roista. Miljoonat ihmiset kuolivat toisen maailmansodan aikana sen vuoksi, että heidät oli koulutettu tottelemaan kyselemättä. Sodan jälkeisissä oikeudenkäynneissä syytetyt puolustautuivat usein vetoamalla siihen, että he noudattivat vain annettuja käskyjä. Postmoderni ajattelu nousee vastustamaan modernien valtioiden rationalistista väkivaltaa. Cupitt on täysin oikeassa siinä, että sokea totteleminen on syntiä eikä ihminen saa koskaan antaa absoluuttista päätösvaltaa toiselle. Ihminen ei voi välttää vastuuta tottelemisen varjolla. Toisaalta kaikki totteleminen ei ole syntiä. Oikeita käskyjä on noudatettava. Yhteiskunta ei voisi toimia ilman niitä.

Cupittin esittämä etiikka on monessa muussa suhteessa hyvin ongelmalista. Hänen mielestään kristillinen ”pelastus” on eräällä tavalla jo tapah-

(351) *Cupitt* 1988, 43: “Necessarily, as living agents with needs and desires, we see the world as having or lacking what we want, as friend or foe, bane or blessing. We swallow or we spit out; we like it, hate it or lump it, and these differential evaluative responses are the raw materials of knowledge. - -There is no absolute or objective knowledge or value in the strong metaphysical sense, because values are relative to our needs and desires and so also is knowledge.”

(352) *Cupitt* 1988, 94–95.

(353) *Cupitt* 1988, 130.

tunut tosiasia. Eskatologia on jo saavutettu, ja kristittyjen odottama tuleva Jumalan valtakunta jo alkanut. Ihmiset on hänen mielestään nähtävä sellaisina, kuin he olisivat jo nousseet kuolleista maailman lopussa, päässeet taivaaseen ja muuttuneet kirkastuneiksi täydellisiksi olennoiksi. Tämä on ristiriitainen väite, sillä toisaalla Cupitt sanoo, että ihmiset voivat olla moraalisesti pahoja, luonto aiheuttaa kärsimystä ja elämä on objektiivisesti täysin arvotonta. Yhteiskunta ei ole hänen mielestään toteutunut Jumalan valtakunta, koska siinä on sorrettuja, ulkopuolelle syrjäytettyjä ja toisten hyljeksimiä. Pahan ongelma on Cupittin mukaan yhä olemassa, vaikka se ei olekaan mistään synnistä johtuvaa. Ihmisten on silti ponnisteltava kohti parempaa minää ja maailmaa. Elämä on siten eettisesti vaativaa. Voidaan kysyä, minkä arvoasteikon mukaan Cupitt arvioi ihmisiä silloin, kun jotakuta on rakastettava, vaikka hän ei sitä ansaitse. Cupittilla näyttäisi olevan jokin objektiivinen arvojärjestelmä, joka jakaa ihmiset rakkautta ansaitseviin ja sitä ansaitsemattomiin. Cupittin etiikka on ristiriitaista, ja on vaikea nähdä, mitä hyötyä on teeskennellä ekstaattista taivaallista iloa, kun tämä maailma ei ole taivas. Maailman tila on monessa suhteessa kaukana siitä. Cupitt näyttää ajattelevan, että maailma muuttuu sellaiseksi, kuin ihminen uskoo. Joskus on sanottu: ”Hymyile, niin maailma hymyilee kanssasi.” Jossakin tietyssä määrin näin voi tapahtuakin, ja tällainen ”positiivinen” asenne voi saada toteutumaan jotain sellaista, mitä siinä uskotaan. Yleisesti ottaen voidaan kuitenkin väittää, että sen vaikutus on hyvin rajallista. Kristillinen asenne on tässä suhteessa realistisempaa. Siinä maailman ja ihmisen pahuus ovat tosiasioita, jotka eivät ole vielä kadonneet, ja pelastus on siten välttämätön.

2.3. Grace Jantzenin kukoistus

Grace Jantzenin mukaan lännen maskuliininen kulttuuri ja modernismi ovat kuoleman ajatuksen läpitunkemia. Se näkyy väkivallan suosimisessa, tuonpuoleiseen maailmaan keskittymisessä, kauneuden halveksimisessa ja seksuaalisuuden ja ruumiillisuuden pelkäämisessä.³⁵⁴ Sitä ovat hänen mielestään militarisoituminen, kuolemanleirit, rikkouden kasaantuminen, katujen väkivalta ja evankelisten kirkkojen taivaaseen tähtäävät virret.³⁵⁵ Se tulee esiin myös psykoanalyyseissa, jossa Freud yhdistää naisen luontoon ja kuolemaan.³⁵⁶ Samoin *Lacanille* nainen ja kuolema ovat käsitteellisesti yhteydessä toisiinsa. Naisen hallitseminen on kuoleman hallitsemista.³⁵⁷ Myös monien filosofien ajattelussa kuolema on olennaisessa asemassa. Heideggerilla, Levinasilla ja Derridalla kuolema antaa elämälle tarkoituk-

(354) Jantzen 2004, vii, 36; 1988a, 129.

(355) Jantzen 2001, 285.

(356) Jantzen 1998a, 44.

(357) Jantzen 1998a, 46.

sen.³⁵⁸ Miehet ovat usein ihastuneet myös sotaan, taisteluun ja alituisen kilpailuun. Kieli on täynnä tähän viittaavia metaforia. Tämä tulee näkyviin uskonnossa, jossa tämänpuoleisuus on vain valmistautumista kuoleman jälkeiseen elämään. Feuerbach sanoi, että hauta on jumalten syntymäpaikka. Jumala halutaan takaamaan kuolemattomuus. Uskonnon tuoma pelastus sisältää kuoleman ajatuksen. Lännen kulttuuri on samalla kuoleman ihailemista ja sen pelkäämistä.³⁵⁹

Miesten luoman kuolemankultin sijaan Jantzen haluaa asettaa luovuuden, jonka kauneus inspiroi, ja ottaa syntymän sellaiseksi mielikuvaksi, joka liittyy läheisesti naiseuteen ja voi antaa naisille uuden alun.³⁶⁰ Se kääntää katseet tähän maailmaan ja elämään. Kaikki ihmiset ovat syntyneet seksuaalisuuden kautta ja liittyvät siten yhteen elämän verkostossa. Seksuaalinen minuus ja materiaalisuus tulevat siinä esiin ja ovat meidän samanlaisuutemme ja erilaisuutemme perustus sekä eettisen vastuun lähde. Tämä luo tilaa erilaisuudelle ja suvaitsevaisuudelle.³⁶¹ Vähemmistöryhmät on usein pyritty alistamaan tai tekemään näkymättömiksi. Jantzen ilmoittaa olevansa lesbo ja pyrkivänsä tekemään seksuaalisesti poikkeavat näkyviksi.³⁶² Pelastuksen tilalle Jantzen haluaa asettaa kukoistuksen (*flourish*), joka tulee ihmisen sisältä luonnollisen kehityksen tuloksena eikä tarvitse ulkopuolista pelastajaa. Kukoistuksessa jumaluus on inkarnoituneena ihmisessä.³⁶³ Jeesus voi olla esimerkki siitä, kuinka ihmiselämää eletään täydellisesti ja luonnollisesti. Ihmisen luonnollinen tila voidaan käsittää hyväksi, eikä siihen tarvitse liittää ajatusta synnistä. Ihmisen tulee vain kehittää niitä mahdollisuuksia, jotka hän on saanut syntymässä. Traditionaalista ajatusta sovitukselta ja Jeesuksen kuoleman veriuhrista ei tarvita.³⁶⁴ Kukoistus poistaa myös vastakohtan ruumiin ja sielun väliltä, sillä se koskee molempia.³⁶⁵ Kukoistus ei kiellä kuoleman olemassaoloa, vaan se käsitetään elämän kier-

(358) Jantzen 1998a, 46, 133. Ks. Heideggerin (2000b, 316, 458, 388–389) mukaan normaalioloissa ihminen unohtaa kuolevaisuutensa, heitettynä olemisensa ja ajallisuutensa. Massaihminen vajoaa arkipäiväisyyteen, joka on pinnallisuutta, juoruilua ja vain tieteellisteknistä ajattelua, joka vie ihmisten ja käsillä olevien esineiden kontrolloimiseen ja manipulointiin. “Autenttinen” elämä huomioi sen sijaan ihmisen eksistentiaaliset olosuhteet, ottaa päättäväisesti vastuun omasta elämästään ja osoittaa huolehtimista elämän mahdollisuuksista. “Oleminen kohti kuolemaa” on ihmisen eksistenssiä niin, “että kuolema on joka hetki mahdollinen”.

(359) Jantzen 1998a, 129–132, 159.

(360) Jantzen 2004, viii.

(361) Jantzen 1998a, 150.

(362) Jantzen 1998a, 123: “Whereas black women are marginalized and seen as inferior to white women in a racist society, lesbian women are marginalized in a different way. Not only are we made invisible, but we are invited to make ourselves invisible, encouraged at least to ‘pass’ as heterosexual in a way that many Black women and men cannot be tempted to ‘pass’ as white.”

(363) Jantzen 1998a, 160–161.

(364) Jantzen 1998a, 162–163.

(365) Jantzen 1998a, 166–167.

tokulun luonnolliseksi osaksi. Elämä ymmärretään rajalliseksi, ja feministisen uskonnonfilosofian tärkein tehtävä on kitkeä juuriltaan äärettömyyden ajatus.³⁶⁶ Syntymisen symboliikan kautta voidaan horjuttaa maskuliinisen kielen asemaa. Sen kautta sekä naiset että miehet voivat astua kieleen ja tulla puhuviksi subjekteiksi. Kielessä liha ja sana, puhe ja toiminta yhtyvät. Se on inkarnaatiota, ihmisyyden ja jumaluuden yhtymistä.³⁶⁷

Arvioitaessa Jantzenin etiikkaa kiinnittyy huomio hänen kiinnostaviin ajatuksiinsa kuolemasta sekä tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen elämän suhteesta. Kuolema on ollut aina tärkeä aihe uskonnoille, myös kristinuskolle. Jantzen on aivan oikeassa siinä, että kuolemaa ja tuonpuoleisuutta on joskus korostettu uskonnon piirissä aivan liikaa. Joissakin keskiajan luostareissa kokoonnuttiin joka päivä hartaushetkeen avoimen haudan äärelle, ja munkit tervehtivät toisiaan sanomalla ”Muista, että olet kuolevainen”. Koko elämä nähtiin valmistautumisena kuolemaan ja tuonpuoleiseen elämään. Toisaalta voidaan väittää, että nykyajan yhteiskunnassa kuolema pyritään usein kätkemään ja unohtamaan mahdollisimman paljon. Se siirretään sairaaloihin pois näkyvistä, ja sen sijaan korostetaan nuoruutta ja terveyttä. Sen vuoksi varmaan jotkut filosofit ovat muistuttaneet kuoleman tosiasiaista, joka voi auttaa ymmärtämään elämän arvon. Jonkinlainen tasapainoinen ja realistinen suhtautuminen kuolemaan ja tuonpuoleisuuteen on varmaan tavoiteltava asenne. Kristinuskon mukaan Jumala on luonut sekä tämän maailman että tulevan. Niillä on siten kummallakin itseisarvo eikä toista voi unohtaa toisen takia. Kuolema on klassisen kristinuskon mukaan synnistä aiheutunut tuhovoima, ja sen vuoksi se ei ole elämän luonnollinen osa vaan vihollinen, jota vastaan on aina taisteltava. Kuolemankultti ei siten kuulu kristilliseen maailmankuvaan.

2.4. Keskustelua etiikasta

Edellä esitettyjä postmodernin uskonnonfilosofian käsityksiä etiikasta on hyödyllistä verrata muutamien muiden filosofien ajatuksiin. Se antaa meille perspektiiviä postmoderniin uskonnonfilosofiaan.

Friedrich Nietzsche (1844–1900) on usein sanottu postmodernismin isoisäksi, koska postmodernit ajatukset muistuttavat hämmästyttävässä määrin hänen filosofiaansa.³⁶⁸ Sen vuoksi on syytä tarkastella postmodernismin suhdetta hänen ajatteluunsa. Nietzsche oli suurelta osalta eettinen ajattelija, ja hän pyrki kaikkien arvojen uudelleenarvioitiin. Tämä arviointi oli lähinnä kristillisten arvojen hylkäämistä ja hyvän uudelleenmääritte-

(366) Jantzen 1998a, 155, 168.

(367) Jantzen 1998a, 203.

(368) Cahoon 1997, 102. Habermas (1992, 105) sanoo, että Nietzsche avasi tien postmodernismiin.

lyä.³⁶⁹ Hän sanoi olevansa vapaa henki, immoralisti, joka on moraalin yläpuolella.³⁷⁰ Hänen mielestään arvoja sinänsä ei ole, vaan ihminen antaa asioille niiden arvon tahtonsa kautta.³⁷¹ Ei ole olemassa ikuisia moraalisääntöjä eikä moraalisia tosiasioita.³⁷² Moraali kuuluu erehdyksen psykologian piiriin, ja omantunnontuskat ovat kuin huonoa ruuansulatusta.³⁷³ Hyvät teot ovat jalostettuja pahoja tekoja, ja pahat teot ovat brutalisoituja hyviä tekoja.³⁷⁴ Mitään vastakohtia ei tarvita, on vain aste-eroja.³⁷⁵ Nietzsche korosti vaittojen voimaa ihmisen käytöksessä, ja kaikki yhteiskunnallinen elämä voitiin selittää vallanhalun avulla. Hän sanoi, että ”itse elämä on vallantahtoa”.³⁷⁶ Se, mikä on elävää, tahtoo ennen kaikkea purkaa voimaansa, eikä ole olemassa mitään muuta fysikaalista, dynaamista tai psyykkistä voimaa.³⁷⁷ Hänen ihanneihmisensä on vapaa sankari, jota eivät määrää yhteiskunta eikä perinteinen moraalit vaan pelkästään oma tahto. Ihminen voi olla vapaa, koska Jumala on kuollut. Hän ylisti dionysolaista elämänasennetta, joka on elämää arvostavaa, ekstaattista, huumavaa juhlaa ja tanssia.³⁷⁸ Hän katsoi olevansa maailman historian keskusnäyttämöllä ja piti tehtävänänsä kasvat-
taa ihmisrotua.³⁷⁹ Meidän on kehitettävä itseämme niin, että voimme luoda itsellemme oman moraalin ja elämäntarkoituksen. Koska tiedon ja todellisuuden välillä ei ole ennaltaluotua yhtäläisyyttä, ihminen on vapaa luomaan itse itsensä.³⁸⁰ Ihmisen on oltava kaikista sosiaalisista ja ideologisista siteistä vapaa.³⁸¹ Riittävän vahva ihminen pystyy hillitsemään myös itseään ja tekemään itsellensä minuuden. Ihmisen tulee ponnistella tullakseen yliihmiseksi, jolle nykyihminen on vain naurunaihe kuten apina nykyihmiselle. ”Yli-ihminen on Maan tarkoitus.”³⁸² Tämä ihminen on emansipoitu ihminen, autonominen ja pystyy elämään ilman totuutta ja uskoa.³⁸³

Elämällä ei ole Nietzschen mukaan mitään lopullista päämäärää, vaan kaikki toistuu samanlaisena uudelleen ja uudelleen. Tämä ”ikuisen paluun” ajatus oli hänestä elämän hyväksymistä sellaisenaan. Ei ole olemassa mitään edistystä, parannusta, sielua, vapaata tahtoa, armoa, anteeksiantamusta,

(369) *Elisa Heinämäki* 2008, 274.

(370) *Nietzsche* 1989, 104; *Brobjer* 2000, 7.

(371) *Salomaa* 2000, 30.

(372) *Nietzsche* 1995, 48.

(373) *Nietzsche* 1995, 45; *Nietzsche* 1969a, 127.

(374) *Nietzsche* 1996, 58.

(375) *Nietzsche* 1968, 298.

(376) *Nietzsche* 1968, 37; *Nietzsche* 1984, 18.

(377) *Nietzsche* 1968, 366.

(378) *Nietzsche* 1999, 17–18; *Best and Kellner* 1997, 59.

(379) *Jaspers* 1967, 8; *MTE* 2000, 111.

(380) *Golomb* 2000, 51.

(381) *Nietzsche* 1989, 104.

(382) *Nietzsche* 1981, 10–11, 16.

(383) *Trigg* 1996, 124–126; *MTE* 2000, 286, 510.

lunastusta, pelastusta, syntiä, ei syytä syyllisyyteen eikä katumukseen.³⁸⁴ Tällainen nihilismi oli Nietzscheille sekä kauhistavaa että ihastuttavaa.³⁸⁵ Ikuinen paluu on eräänlainen koulu, joka opettaa ihmiselle kestävyyttä epätoivon avulla, ja darwinilainen koe, jonka kautta valikoituvat henkisesti vahvimmat.³⁸⁶ “Ajatelkaamme tämä ajatus sen kauheimmassa muodossa: olemassaolo sellaisena, kuin se on, ilman merkitystä ja päämäärää, ja se palaa kuitenkin väistämättä uudelleen ilman mitään tyhjyyden loppua: ’ikuinen paluu.’”³⁸⁷ Ikuista paluuta voidaan pitää eräänlaisena mystisenä ja uskonnonomaisena piirteenä Nietzscheen ajattelussa, ekstaattisena yhtymisenä kosmokseen ja perimmäiseen todellisuuteen.³⁸⁸

Nietzscheen mielestä oli olemassa “herramoraali ja orjamoraali”. Herramoraali on vahvojen, rohkeiden ja jalojen moraalia, orjamoraali on heikkojen ja arkojen moraalia.³⁸⁹ Nietzsche halveksi kristinuskon altruismia heikkojen itsekkyytenä. Sääli on heikkoutta ja on omiaan lisäämään kärsimystä maailmassa.³⁹⁰ Nietzsche tutki aatteiden genealogiaa ja väitti, että kristillinen moraali on syntynyt heikkojen puolustusyrityksistä ja kaunasta, ressentimentistä, vahvoja vastaan. Siitä on hyötyä heikoille. Moraalin taustalla on aina intressi ja valtataistelu.³⁹¹ “Käyttövoima: *ressentimentti*, kansan kapina, vähäväkisten kansannousu.”³⁹² Kristitty haaveilee pääsevänsä takaisin kaiken ykseyteen ja kokonaisuuteen.³⁹³ Heikot tarvitsevat yhteiskuntaa ja sen suojelua, vahvat haluavat olla siitä erillään. Nietzsche kritisoi ankarasti modernin yhteiskunnan mekaanisuutta ja taipumusta tuottaa erilaisia rooleja ja nukkemaisuutta, niin että kopiota voidaan pitää alkuperäisiä aidompina.³⁹⁴ Nietzscheen mielestä koko Euroopan kulttuuri oli tuhoon tuomittu ja sortuu kaokseen.³⁹⁵ Hän vastusti demokratiaa, sillä massayhteiskunta voi tukahduttaa nerot ja tehdä kaikista keskinkertaisia.³⁹⁶ Sosialismi oli hänen mielestään täysin toivoton yritys.³⁹⁷ Nietzscheä voidaan pitää naisvihaajana.

(384) Nietzsche 1969, 110; Nietzsche 1991, 20–21.

(385) Ingraffia 1995, 31.

(386) Heller 1988, 13.

(387) Nietzsche 1968, 35.

(388) Roberts 2000, 205; Salomaa 2000, 79. Zelechow 1993, 130: “Nietzsche’s eternal return is his secularised version of the biblical notion of eternal presence (history).” Kee 1999, 123, 189: “We should have to conclude that eternal recurrence is a fundamentally religious concept, arising from a numinous experience which came to Nietzsche. - - The reappearance of grand narrative, in the form of eternal recurrence, is the foundation of his faith and therefore of life itself.”

(389) Nietzsche 1984, 170.

(390) Nietzsche 1983, 134.

(391) Elisa Heinämäki 2008, 272.

(392) Nietzsche 1968, 108; Nietzsche 1988, 114; Nietzsche 1969a, 24–25.

(393) Nietzsche 1968, 192.

(394) Trigg 1996, 127–129; Miller 2001, 184.

(395) Heller 1988, 35.

(396) Nietzsche 1984, 100; Best and Kellner 1997, 57.

(397) Nietzsche 1968, 77

Hän pani Zarathustran sanomaan: ”Vierailletko naisen luona? Älä unohda ruoskaa”.³⁹⁸

Taylorin, Cupittin ja Jantzenin postmodernissa etiikassa on helppo huomata monia samankaltaisuuksia Nietzschen ajattelun kanssa. Modernismin kritiikki yhdistää heitä kaikkia. Mitään tarkoituksia tai päämääriä elämällä ei ole, ja ihmisen on itsensä luotava itselleen moraalit. Mitään ikuisia moraalilääkkeitä ei ole olemassa. Jumala on kuollut, ja ihminen voi olla vapaa huonosta omastatunnosta, syyllisyydestä ja synnistä. Mitään anteeksiantamusta tai pelastusta ei tarvita. Elämä voi olla dionysolaista ekstaasia, juhlaa ja tanssia. Suurin ero Nietzschen ja postmodernismin välillä lienee Nietzschen ajatus yli-ihmisestä ja herramoraalista. Nietzsche torjui sosialismin, jota monet postmodernistit ovat kannattaneet.³⁹⁹ Nietzschen suhtautuminen naiseen on myös täysin erilainen kuin postmodernismissa.

Jacques Derridan filosofia on vaikuttanut suuresti Taylorin, Cupittin ja Jantzenin ajatteluun, kuten he itse ilmoittavat. Siksi on syytä tarkastella myös Derridan etiikkaa. ”Pohjimmaltaan filosofia on aina ollut minulle etiikan ja elämäntavan etsimistä”, sanoi Derrida.⁴⁰⁰ Derrida katsoo, että filosofinen etiikka ja metafysiikka tuhoavat todellisen eettisyyden yleistyksillään, sillä yleinen väite sulkee pois toisen toiseuden ja yksilöllisyyden luodakseen väkivalloin järjestystä, hierarkiaa, totuutta ja subjektiivisuutta. Todellisen eettisyyden tulee välttää kaikkea totalitarismia ja vastata toisen kutsuun.⁴⁰¹ Toista ei saa redusoida samuuteen. Derridan mukaan etiikka alkaa siitä, että toista kunnioitetaan absoluuttisen *toisenlaisena*.⁴⁰² Ei ole olemassa mitään puhtaita abstraktisia eettisiä sääntöjä, ja sen vuoksi eettinen ratkaisu sisältää aina radikaalin ”ratkaisemattomuuden” kokemuksen, uskon hypyn ja ”oskillaation mahdollisuuksien välillä”.⁴⁰³ Jos eettinen ratkaisu tehdään jonkin säännön mukaan, se on epäeettistä.⁴⁰⁴ Ratkaisun täytyy suuntautua kohti tuntematonta tulevaisuutta, jota ei voi ennakoita.⁴⁰⁵ Derridan mukaan ei

(398) Nietzsche 1969b, 93. Habermasin (1992, 94, 96) mukaan Nietzsche kritisoi modernismin subjektikeskeistä järjettä. Hänelle keskeistä oli järjen toiseus, jota olivat esteettinen kokemus ja desentralisoitu subjekti. Ne olivat irrallaan kognitiosta, päämäärään pyrkivästä toiminnasta, hyödyn tavoittelusta ja moraalista.

(399) Esimerkkeinä ovat muun muassa Derrida, Louis Althusser, Luce Irigaray ja Julia Kristeva.

(400) Wallenius 2004, 26.

(401) Roffe 2004, 41.

(402) Derrida 2005b, 60: ”I tried to argue in my seminar this year that pure ethics, if there is any, begins with the respectable dignity of the other as the absolute *unlike*...”

(403) Derrida 1990, 148.

(404) Derrida 1990, 116; Roffe 2004, 44.

(405) Derrida 2002b, 231; Derrida 1995, 27, 77. Baumanin (1994, 62, 72–75) mukaan vastuu luo ihmisen, ja moraalit on absoluuttinen ja perimmäinen alku, jolle ei ole perustaa. Se on luomisen teko, *ex nihilo*, hyppy Suureen Tuntemattomaan, mysteeri suhteessa järkeen ja olemassaolon transsendenssi. Eettisessä suhteessa moraalit edeltää olemassaoloa, koska moraalit on ”parempi”. Ontologisessa mielessä olemassaolo on kuitenkin perustavalaatuisempi kuin moraalit.

ole olemassa vastuuta ilman toisinajattelua ja luovaa välirikkoa tradition, auktoriteetin, puhdasoppisuuden, säännön tai opin kanssa. Dekonstruktio kyseenalaistaa lain, moraalien ja politiikan perusteet.⁴⁰⁶ Vastuu on aina loputonta, ja hyvää omaatuntoa on vältettävä kaikin keinoin.⁴⁰⁷ Ihminen ei voi olla koskaan varma, onko hän tehnyt oikean ratkaisun vai ei. Sen vuoksi vieraanvaraisuuden olisi oltava rajoittamatonta niin, ettei se ole velan takaisin maksamista eikä velvollisuutta. Derridan mielestä siirtolaisten maahantuloa ei pitäisi ollenkaan rajoittaa, vaan rajojen tulisi olla täysin avoimia. Anteeksiantamisen tulisi olla ehdotonta, mahdotonta, anteeksiantamattoman anteeksiantamista, ei normatiivista eikä normaalia.⁴⁰⁸ Derridan poliittisia mielipiteitä leimaakin ehkä eniten demokratia, joka on aina tulossa ja joka on aina vain lupaus mutta jota ei ole koskaan saavutettu.⁴⁰⁹ Valtiovallan voimankäyttö on *alkuperältään* sortavaa. ”Jokaisessa valtiossa on jonkin verran roistovaltiota”.⁴¹⁰ Derrida sanoo, että ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuutta”. Oikeudenmukaisuutta ei Derridan mukaan voida dekonstruoida, ja tämä oikeudenmukaisuuden dekonstruoimattomuus tekee dekonstruktion mahdolliseksi.⁴¹¹

Derridan eettisessä ajattelussa kiinnittää huomiota hänen näkemyksensä oikeudenmukaisuudesta. Derrida sanoo, että dekonstruktio on toiminnassa kaikkialla. Silti oikeudenmukaisuus on hänen mielestään dekonstruktion ulkopuolella, ja siten hänen ajatusrakennelmansa keskeisin käsite ei koske sitä. Jantzen on kiinnittänyt huomiota tähän ja sanoo, että Derridan oikeudenmukaisuuden ihanne muistuttaa Platonin muotoja, Kantin regulatiivista ideaa ja länsimaista Jumalaa, joka on kaikkien nimien yläpuolella ja jolla silti on nimi.⁴¹² *Westphalin* mielestä Derridan oikeudenmukaisuuden idea toimii kvasiregulatiivisesti. Oikeudenmukaisuutta itsessään ei ole olemassa, mutta ilman sitä ei voi tulla toimeen. Derrida on tässä eräänlainen ”onneton tietoisuus”. Hän pyrkii kohti täysin oikeudenmukaista maailmaa, joka ei kuitenkaan koskaan voi toteutua. Tätä voi nimittää merkityksen moraaliseksi argumentiksi, jossa moraalinen usko etsii ymmärrystä.⁴¹³ Tämän perusteella voidaan väittää, että Derrida on oikeudenmukaisuuden kohdalla joutunut hylkäämään keskeiset ajatuksensa. Oikeudenmukaisuus on hänelle sellainen peruskäsite, joka ei ole minkään toisen jälki, vaan sen olemus on identtinen itsensä kanssa. Se ei ole ratkaisematon, vaan se on kaiken yläpuolella oleva Platonin ikuisen idean kaltainen käsite. Siihen soveltuvat Derridan omat sanat: ”Häviämätön jälki ei ole jälki vaan täysi läsnäolo,

(406) Derrida 2002a, 235.

(407) Derrida 1993, 19; Derrida 2002b, 232.

(408) Derrida 2001b, 32; Derrida 2000, 75–77, 83.

(409) Derrida 2003a, 120.

(410) Derrida 2005b, 156: ”There is something of a rogue state in every state.”

(411) Derrida 1992, 15.

(412) Jantzen 1987, 352.

(413) Westphal 2001, 218.

liikkumaton ja muuttumaton substanssi, Jumalan poika, *parusian merkki* eikä siemen, kuolevainen itu.⁴¹⁴ Derridan dekonstruktio on tässä saavuttanut äärirajansa samalla tavalla kuin hänen ateismissaan. Voidaan väittää, että Derrida on ristiriidassa itsensä kanssa ja asettaa kyseenalaiseksi koko ajattelunsa perustan. Näyttää siltä, ettei edes Derrida voi elää etiikkansa mukaisesti ja hänenkin on lopulta turvaututtava ehdottomiin ja ikuisiin arvoihin, jotka ovat tekstin ulkopuolella eivätkä riipu kontekstista.

Monet filosofit ja etiikan tutkijat ovat pohtineet postmodernin etiikan ongelmia ja eettisten periaatteiden asemaa ja luonnetta. Niiden avulla voimme valottaa tutkimuksen kohteena olevien filosofien ajattelua.

Roger Triggin mukaan Cupittin näkemys eettisistä arvoista taiteellisina fiktioina on äärimmäisen anarkistinen ja subjektivistinen. Hänen mielestään tällainen absoluuttinen autonomia on illuusiota, jota ei koskaan ole ollut olemassa eikä koskaan voi olla.⁴¹⁵ Ihmisluonnolle on kuitenkin ominaista jännitys sen välillä, millainen ihminen eettisesti on ja millainen hänen tulisi olla. On naiivia ja vaarallista jättää ottamatta huomioon ihmisen mahdollinen itsekkyyden ja ahneus.⁴¹⁶ Subjektivismi tekee kaiken moraalisen kasvatuksen jo käsitteenä mahdottomaksi, ja moraalit on silloin yksityisasiasia eikä ihminen voi olla siinä väärässä.⁴¹⁷ Yhteiskunnan on järjestettävä kuitenkin riittävä valvontamahdollisuus niille, joilla on valtaa poliittisessa järjestelmässä. Ihminen voi usein olla myös itsensä vihollinen, ja hänen on sen vuoksi opittava kontrolloimaan omaa toimintaansa. Yhteiskunnan on tajuttava, että sen tulevaisuus riippuu sen jäsenten luonteesta, ja se ei sen vuoksi voi jättää moraalista kasvatusta sattuman varaan. Mikään maa ei voi odottaa pysyvänsä pystyssä, jos sen jäsenet eivät ota osaa sen ylläpitoon. Vapautta ja tasa-arvoisuutta ei voi pitää itsestään selvyytenä, ja sen vuoksi niiden ylläpitoa on opetettava. Historian aikana niitä ei ole useinkaan arvostettu tarpeeksi.⁴¹⁸

Hyvin harvat eettiset valinnat ovat Triggin mielestä sellaisia, ettei niillä olisi joitakin julkisia seurauksia. Meidän ratkaisumme vaikuttavat toisten

(414) *Derrida* 2003b, 100.

(415) *Kirjavainen* (1994, 50–51): ”Postmodernismin julistama täydellinen perspektivismi ja kontekstuaalisuus on nähtävissä sellaisen individualismin syntymiseksi, jonka päätepiikteenä on täysin eristetty, yksinäinen, toisten kanssa alituisesti vaikutusmahdollisuuksista kamppaileva ihminen. Olennaista on, että hyvän elämän käsite on irtaantunut yhteisen hyvän elämän ideasta. Kukin ajattelee saavuttavansa hyvän elämän privaalisti, jolloin toiset asettuvat kullekin vain välineiksi tai hyödykkeiksi.”

(416) *Trigg* 2005, 134–135. *Wellmer* (1998, 3–5, 7) analysoi vapauden käsitettä ja sanoo, että vapaus voidaan ymmärtää individualistisesti tai kommunalistisesti. Individualistisen käsityksen mukaan vapaus on yksittäisen ihmisen oikeutta, toimintamahdollisuuksia ja ulkoisten rajoitteiden puuttumista. Kommunalistisen käsityksen mukaan vapaus on yksilöiden elämää normatiivisesti määritellyssä yhteiskunnassa, jossa yhteisö tekee vapauden mahdolliseksi. Wellmerin mielestä nämä kaksi vapauden muotoa voivat olla toisiaan täydentäviä.

(417) *Trigg* 2005, 147.

(418) *Trigg* 2005, 164–165. *Joseph Ratzinger* eli paavi *Benedictus XVI* (2006, 62, 64, 66, 78) on sitä mieltä, että järki ja uskonto voivat auttaa toisiaan ja puhdistaa toisiaan. Järjen täytyy

ihmisten elämään ja yhteiskuntaan. Jos joku yhteisön jäsen vaatii itselleen eettistä autonomiaa, hän samalla vaatii toisia yhteisön jäseniä kunnioittamaan tätä autonomiaa. Tällainen vaatimus voi joutua ristiriitaan toisten yhteiskunnan jäsenten mielipiteiden kanssa, eikä ihminen voi aina tehdä mitä haluaa törmäämättä toisten kanssa. Näin ollen moraalilla ei ole vain yksilön asia.⁴¹⁹ Vapaus ja suvaitsevaisuus eivät ole moraalisesti neutraaleja, vaan sisältävät tietyn asenteen, eettisen kriteerin ja säännön. Eettisen autonomian vaatimus koskee siten myös yhteiskunnan lainsäädäntöä, ja tasa-arvon ja yksilön vapauden puolesta on käyty kovia taisteluita.⁴²⁰ Subjektivismi ja liberalismi eivät välttämättä sovi yhteen, ja moraalinen neutraalisuus on iluusiota.⁴²¹ Vapaus käyttää tai myydä huumeita, tupakointi julkisissa tiloissa tai oikeus aborttiin ovat esimerkkejä yksilön vapauden ja lainsäädännön ongelmakohdista. Lain tulee perustua moraalisiin periaatteisiin, ei mihinkään muihin motiiveihin, ei esimerkiksi ajamaan joitakin kaupallisia etuja. Ilman moraalialaki on vaarallinen ja mielivaltaisen. Lain antaman vakaan kehysten turvin voi yksilö olla vapaa ja tehdä moraalisia ratkaisuja, eikä hänen tarvitse pelätä toisten mielivaltaa.⁴²²

Ihmisluento on hyvin ambivalentti käsite, sanoo Trigg. Se sisältää impulsseja, joita on pyrittävä kontrolloimaan, ja toisaalta impulsseja, joita on pyrittävä edistämään.⁴²³ Luonnolla on omat vaatimuksensa: meillä on nälkä ja jano, me tarvitsemme seuraa ja suojaa ja meidän on hoidettava lapsiamme. Luonnonlaki on lyhyt ilmaus siitä, että ihmisen intressit ja maailman tapahtumat liittyvät läheisesti yhteen, eikä moraalilla voi sivuuttaa luontoa. Jos luontoon vetoaminen torjutaan kokonaan, moraalilla ei ole mitään tekemistä maailmassa olevien asiointilojen kanssa.⁴²⁴ Meidän tekemme ja moraaliset ratkaisumme eivät tapahdu tyhjiössä, vaan niillä on monenlaisia seurauksia. Ne voivat saada aikaa joko hyvää tai pahaa, ja ne saattavat olla luonnonvastaisia siten, että me saatamme joutua maksamaan niistä kalliisti ja voimme jopa tuhota koko elämämme. Meillä on oltava jokin käsitys ihmislunnosta, jotta voimme tietää, mikä on ihmiselle hyväksi ja pahaksi. Yksilön ja yhteiskunnan eettisiä ratkaisuja on voitava arvostella luonnon avulla, esimerkiksi apartheid-sääntöjä. Toisaalta meidän on toimittava luontoa vastaan pyrkiessämme parantamaan sairauksia esimerkiksi kirurgisin leikkauksin. On oltava varovainen, kun vedotaan luontoon moraalilla perusteena. Siinä suhteessa on tehty karkeita virheitä vetoamalla ”naisten

kontrolloida uskonnollista fanatismia ja terrorismia, ja uskonnon täytyy muistuttaa järkeä sen rajoista, kun järki kehittää esimerkiksi atomiaseita, jotka voivat tuhota koko ihmiskunnan.

(419) Trigg 2005, 2.

(420) Vrt. *Derridan* (2005b, 47–48) mukaan demokratian ytimessä on aina mahdottomuus, antinomia ja aporia vapauden ja tasa-arvoisuuden välillä.

(421) Trigg 2005, 4.

(422) Trigg 2005, 60–63, 69, 77.

(423) Trigg 2005, 12.

(424) Trigg 2005, 22–23.

luonnolliseen alemmuuteen” tai orjuuden luonnollisuuteen. Silti ihmisen ja eläimen ero on, että ihminen pystyy tekemään toiminnastaan moraalisia arvostelmia ja näkemään siinä virheitä. Näin ollen hän pystyy ottamaan etäisyyttä luonnon maailmaan.⁴²⁵

David O. Brink on moraalikäsitteeltään naturalisti ja utilitaristi ja puolustaa moraalista realismia. Sen vuoksi on hyödyllistä verrata hänen realistista kantaansa radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian ajatuksiin. Siinä vertailussa tulee esiin monia postmodernin etiikan erityispiirteitä. Hänen mukaansa ihmiset hakevat moraalisia neuvoja ja ottavat ne huomioon. Realistinen näkemys voi antaa luonnollisen selityksen, miksi moraalilla arvioinneilla on normeja-antava ja tunteita koskeva voima. Me kehoitamme toisia omaksumaan samanlaisia asenteita, kuin meillä itsellämme on, ja annamme toimintaohjeita, koska me uskomme, että nämä asenteet ja toimintatavat ovat realistisella tavalla oikeita ja arvokkaita. Ei ole selvää, miten ei-kognitiiviset teorit voivat selittää tämän tosiasian, koska moraaliset arvostelmat ovat niiden mukaan vain naamioituneita käskyjä, arvioijan hyväksymisilmaisuja tai suosituksia. Jos syy asenteitten omaksumiseen ja ohjeitten noudattamiseen olisi vain se, että ihmisillä on samanlaiset mieltymykset, moraalilla näyttäisi vain suljetun kerhon moraalilta. Moraalinen realismi voi selittää moraalin toimintaa ohjaavan luonteen paremmin kuin muut teorit.⁴²⁶

Brinkin mukaan moraalista relativismia ja ei-kognitivistisia asenteita suositellaan usein siksi, että ne voivat edistää suvaitsevaisuutta niitä ihmisiä kohtaan, joilla on erilaisia moraalisia uskomuksia. Relativismin mukaan moraaliset asenteet ja periaatteet voivat vaihdella eikä ole olemassa arvostelukriteereitä, joilla niitä voitaisiin sanoa objektiivisesti oikeiksi tai vääriksi. Moraalinen relativisti ei voi siis pitää toisten erilaisia uskomuksia väärinä. Silloin suvaitsevaisuus ja suvaitsemattomuus ovat yhtä oikeutettuja asenteita. Relativisti ei voi väittää, että suvaitsevaisuus on oikein ja suvaitsemattomuus väärin. Siksi antirealismien hyväksymisen ei tarvitse välttämättä johtaa suvaitsevaisuuteen. Moraalinen realisti voi sen sijaan omaksua asenteen, jolloin hän suvaitsee tiettyjä uskomuksia ja toisia ei aina niiden luonteen mukaan. Hän ei ehkä suvaitse rasismia. Moraalinen realisti voi myös olla fallibilisti. Hän voi olla avoin moraalisisissa kysymyksissä, käydä dialogia toisten kanssa ja arvioida kantaansa uudelleen. Hän voi tunnustaa, että hän voi olla väärässä. Relativisti ei voi olla väärässä, koska hänen mukaansa mikään moraalinen arvostelma ei voi olla väärässä. Siten realistilla on mahdollisuus olla vaatimattomampi asenteissaan kuin relativistilla.⁴²⁷

Brinkin mukaan sellainen teoria, että arvot syntyvät meidän haluis-
tamme, on ongelmallinen, sillä se näyttäisi asettavan asiat väärään järjes-
tykseen. Me haluamme monia asioita sen vuoksi, että ne ovat meistä ar-

(425) *Trigg* 2005, 2, 28.

(426) *Brink* 1989, 79–80, 87.

(427) *Brink* 1989, 93–95.

vokkaita. Nämä asiat eivät ole arvokkaita sen vuoksi, että me haluamme niitä. Jos haluan lievittää naapurini ruumiillisia tuskia, osaselitys on minun uskoni, että kipu ja kärsimys ovat pahoja. Jos en uskoisi niin, en ehkä välittäisi mitään naapurini vaivoista. Monet meidän haluistamme ovat sellaisia, että ne vaativat arvovaraantumusta selitystä. Se osoittaa, että halun tyydytykseen perustuvat teoriat eivät pidä paikkaansa. Ihmiset voivat haluta myös asioita, joita ei voi pitää arvokkaina. Natsit saattoivat haluta juutalaisten tuhoamista, alkoholistit ja huumeiden käyttäjät haluavat tyydytystä näistä aineista. Päämäärät ja teot voivat olla arvokkaita tai arvottomia riippumatta niistä ihmisistä, jotka ovat niitä omaksuneet tai niitä tekevät. Sen vuoksi arvojen on sisällettävä objektiivisia komponentteja.⁴²⁸

Brinkin mukaan moraalista nihilismia on usein perusteltu moraalisten uskomusten kirjavuudella ja jatkuvalla ristiriitaisuudella. On sanottu, että jos todella olisi olemassa objektiivisia moraalisia faktoja, voisi odottaa, että moraaliset uskomukset lähestyisivät toisiaan ajan mittaan. Tällaista ei kuitenkaan ole antirealistien mukaan tapahtunut, ja sen vuoksi paras selitys on, ettei moraalisia faktoja ole olemassa. Brinkin mielestä moraalisisissa kysymyksissä on kuitenkin tapahtunut edistystä. Orjuus, rotuerottelu, raiskaus ja lasten pahoinpitely ovat nyky-yhteiskunnassa useimpien ihmisten mielestä hylättäviä. Nekin, jotka vielä tekevät tällaisia tekoja, koettavat useimmiten salata tekojensa todellisen luonteen toisilta ja itseltään. Jos muutosta näissä kysymyksissä on tapahtunut, muutos on ollut hyväksymisestä hylkäämiseen eikä päinvastoin. Se voidaan tulkita edistymiseksi. Moraaliset erimielisyydet eivät myöskään edellytä nihilismia. Luonnontieteissä ja sosiaalitieteissä on runsaasti erilaisia teorioita, ja niistä ei tarvitse vetää johtopäätöstä, että teoriat eivät koskisi objektiivisia faktoja. Moraalisia kiistoja voi synnyttää se, että kiistan osapuoliin vaikuttavat laiminlyönnit, laiskuus, ennakkoluulot, oman edun tavoittelu, sosiaalinen ideologia tai ajatuskokeilut. Ihmisillä voi olla systemaattisesti niin toivottomia ja vääriä moraalisia uskomuksia, ettei heissä voida odottaa tapahtuvan minkäänlaista muutosta. Brinkin mukaan moraalisten teorioiden tarkoituksena on löytää rationaalisesti puolustettavia moraalisia uskomuksia. Monet uskonnolliset vakaumukset voivat olla kuitenkin sen esteenä, ja siksi hän toivoo, että moraalinen ajattelu voisi olla autonomista uskontoon nähden. Moraalisissa kysymyksissä ei tarvitse olettaa erehtymättömyyttä eikä välttämättömyyttä. Moraalisia arviointeja voi kehittää ja parantaa. Ne voivat olla kontingentteja siten, että toisenlaisissa olosuhteissa voidaan päätyä toisenlaisiin ratkaisuihin. Vain joissakin kysymyksissä moraaliset faktat voivat olla välttämättömiä. Jotkut moraaliset ongelmat voivat olla myös periaatteessa ratkaisemattomia.⁴²⁹

Brink sanoo, että moraalisia ongelmia pohtivia tutkijoita on hyvin pieni määrä verrattuna luonnontieteen tutkijoihin, eivätkä moraalisen tutki-

(428) *Brink* 1989, 222–228, 231.

(429) *Brink* 1989, 197–209.

muksen tulokset useinkaan kiinnosta suurta yleisöä. Uskomuksemme eivät voisi kuitenkaan olla riittävän laajoja ja selitysvomaisia, jos meillä ei olisi teorioita, jotka voivat selittää moraalisia uskomuksia muodostavaa mekanismia ja niiden luotettavuutta. Siksi tarvitaan näitä toisen kertaluvun uskomuksia, sillä ilman niitä meidän uskomusjärjestelmämme olisi riittämätön ja selitysvomaltaan heikko. Toisen kertaluokan uskomukset voivat olla myös realistisia siten, että ne ovat uskomuksia suhteestamme maailmaan, joka on metafyyysisesti ja käsitteellisesti riippumaton meistä. Niistä syntyy teoria maailmasta ja meidän paikastamme siinä.⁴³⁰

Terry Eagletonin mukaan postmodernismi näyttäisi lankeavan siihen naturalistiseen virheeseen, että se päättelee asioiden tilasta sen, miten meidän tulisi elää. Maailmassa vallitsee postmodernismin mukaan erojen leikki, ja identiteettiä ei ole. Tästä päätellään, että meidän tulisi olla iloisia kaikesta erilaisuudesta, pluralismista ja kulttuurien kirjavuudesta. Ontologia pannaan tällä tavalla etiikan ja politiikan perustukseksi sanomalla, että meidän tulee elää siten kuin maailmakin. Tätä on vaikea perustella. Miksi identiteettien ja yhtenäisyyden puuttumisen pitäisi vaikuttaa meidän käytökseemme? Miksi faktan pitäisi tulla arvoksi? Monet moraalifilosofit ovat sitä mieltä, että meidän tulisi toimia vastoin sitä, millainen maailma on.⁴³¹ Tosiasiassa postmodernismissä erotetaan fakta ja arvo toisistaan, sanoo *Eagleton*. Maailma on itsessään merkityksetöntä materiaa, ja ihmisen on pantava itse siihen arvot.⁴³²

John W. Cookin mukaan moraalista relativismia voidaan arvostella sen seurauksista, jos sitä noudatetaan johdonmukaisesti. Sen avulla ihminen voi torjua hänelle epämukavan eettisen arvostelun. Jos kulttuurirajat ylittäviä moraalisia sääntöjä ei ole, meillä ei ole mitään oppimista toisista kulttuureista. Ne eivät voi olla moraalisesti viisaampia kuin me. Tämä relativistinen periaate voi olla kilpi ja puolustuskeino toisten esittämää kritiikkiä vastaan. Siten me emme voi arvostella vieraiden kulttuurien sääntöjä, esimerkiksi kunniamurhia. Relativismia puolustetaan usein suvaitsevaisuutena ja nöyryytenä, mutta kunniamurhan uhan alla oleva nainen pitää sitä varmaan välinpitämättömyytenä. Relativistisin perustein me emme voi myöskään arvostella oman kulttuurimme sääntöjä. Kulttuurirelativismin kannalta ei ole mitään mieltä sanoa, että jokin meidän tapamme on *väärin* ja se *pitää* hylätä. Jos omaksumme uusia tapoja, ne eivät ole parempia kuin vanhat. Kuitenkin relativistit arvostelevat tavallista tapaa ajatella ja puhua ja katsovat, että se tarvitsee korjausta. Silloin he joutuvat ristiriitaan omien periaatteidensa kanssa. Moraalin velvoittavuus katoaa relativismin mukana. Relativisti on eräänlainen filosofinen psykopaatti, joka tekee, mitä haluaa. *Benito Mussolini* oli relativisti, ja hänen mielestään kaikki ideologiat olivat samanarvoisia fiktioita, ja jokaisella oli oikeus luoda oma ideologiansa ja

(430) *Brink* 1989, 127.

(431) *Eagleton* 1997, 32.

(432) *Eagleton* 1997, 97.

pyrkii saamaan se voimaan. Siten relativismilla voi olla seurauksena tyranniaa tai nihilismia.⁴³³

Cook on sitä mieltä, että moraalifilosofian ei pidä keskittyä moraalisten periaatteiden ja tekojen tutkimiseen vaan ajattelumme moraaliseen laatuun, kuinka me näemme asiat ja kuinka me kuvaamme ne itsellemme. Me kykenemme tekemään eron kehittyneen ja vähemmän kehittyneen moraalisen tietoisuuden välillä. Moraalissa on ennen kaikkea kysymys meidän edistymisestämme ja muuttumisestamme. Me voimme usein olla ennakkoluoiloisia, kaavoihin kangistuneita, tekopyhiä, ahneita, ahtaita, tunteettomia, fanaattisia, sentimentaalisia ja omahyväisiä. Me voimme pettää itseämme tai tekeytyä tietämättömiksi. Yhdysvaltain eteläisten valtioiden orjanomistajat kieltäytyivät ahneuden tähden kuuntelemasta syitä, miksi orjuus oli lakkautettava. Mutta meillä on myös mahdollisuus kehittää itsekritiikkiä ja eettistä herkkyyttä. Moraalisessa teoriassa on otettava huomioon sisäinen ponnistelu moraalisisessa edistymisessä. Vaikka ihminen olisi kasvatettu kulttuurissaan joihinkin tiettyihin asenteisiin ja käytökseen, hän voi siitä huolimatta pystyä kritisoimaan niitä ja havaitsemaan niissä puutteita. Toisen yhteisön jäsenet voivat myös avata toisen yhteisön jäsenten silmät näkemään asioissa uusia aspekteja, joita nämä eivät ehkä ole ennen ottaneet huomioon. Moraalisten kysymysten käsittelyssä on Cookin mukaan otettava huomioon kunkin tilanteen käytännölliset yksityiskohdat eikä kiinnitettävä huomiota yleisiin ja abstrakteihin periaatteisiin. Jeesus opetti, että vaikka laki on usein riittävä ohje, on otettava huomioon poikkeukselliset tilanteet. Jeesus paransi sapattina ja puolusti opetuslapsiaan, kun nämä katkoivat ravinnokeeseen tähkäpäitä sapattina.⁴³⁴

Ilkka Niiniluodon mielestä postmodernismista voi tulla yksilön vapauden este, jos se omaksutaan uutena totuutena: kukaan ei uskalla osoittaa ole-

(433) Cook 1999, 32–40, 42, 47, 167.

(434) Cook 1999, 127–129, 131, 163, 165, 191, n. 7. Goldmanin (1988b, 133, 177, 205–207) mukaan moraalista realismia tukevat muun muassa seuraavat seikat: Meillä on intuitio, että moraaliset velvollisuudet tulevat meille ulkoapäin riippumatta meidän haluistamme ja uskomuksistamme. Me etsimme totuutta moraalisisissa pohdinnoissa ja saavutamme joskus moraalista tietoa. Moraaliset uskomuksemme voivat edistyä, ja me voimme korjata niitä. On luonnollista tulkita tämä edistys todellisuuden ohjaamaksi ja totuuden lähestymiseksi. Kun olemme moraalista eri mieltä toisten kanssa, etsimme rationaalisia perusteluja. Vaikka meillä ei niitä olisikaan, me silti sanomme, että toiset ovat väärässä emmekä ilmaise silloin vain tunteitamme. Meidän moraaliset periaattemme ovat meistä enemmän kuin vain intuitioita, vakaumuksia tai asenteita. Me haluamme niille syvempiä perusteluja. Meidän moraalinen motivaatiomme näyttää riippuvan meidän uskostamme moraalisiin faktoihin, jotka ovat riippumattomia meidän uskomuksistamme. Uskomukset näyttävät kuvastavan todellisuutta, johon meidän on sopeuduttava. Näistä seikoista huolimatta Goldman on relativisti ja koherentisti. Moraalisia faktoja tai ominaisuuksia ei ole olemassa. Hänen mielestään Wittgensteinin esittämä elämänmuoto ja kielipeli kuvaavat parhaiten sitä moraalista kehystä ja kontekstia, joka tarjoaa yhteisölle kriteerin moraalisisille arvostelmille. Nuo arvostelmat nousevat arvojen antamasta taustasta ja niitä voidaan pitää oikeana moraalisisena tietona, kun ne ovat koherentteja uskomusjärjestelmämme kanssa. Moraalisten arvostelmien tulee olla kunnioitettavia ja niiden tulee vastustaa itsekkyyttä, aggressiivisuutta, vahingollista

vansa innostunut mistään, koska se ei ole muotia. Siitä voi tulla sosiaalisen vastuuntunnon este, jos moderni edistykseellisyys ei ole enää muotia. Postmodernismi muuttuu itse suureksi kertomukseksi, joka – kovan kilpailun maailman sisällä tai siitä vieraantuneena ja eristäytyneenä alakulttuurina – epäsuorasti legitimoit kulutusyhteiskuntaa. Postmoderni hajakulttuuri osoittautuu yhden ja saman kulutusyhteiskunnan kääntöpuoleksi. Niiniluoto kannattaa rationaalista humanismia, jonka haasteena on hylätä ”suuret kertomukset” ajautumatta silti postmoderniin relativismiin ja nihilismiin. Poststrukturalistinen tieto- ja kieliteoria näyttää hänen mielestään pettyneiden absolutistien filosofialta. Ehdottoman totuuden, täydellisen tiedon ja ikuisten arvojen hylkäämisen ei tarvitse johtaa totuuden, tiedon ja arvojen kieltämiseen, vaan ainoastaan niiden ”asteittaiseen” tunnustamiseen.⁴³⁵ Tiede pystyy tuottamaan totuudenkaltaisia ja totuutta läheneviä tuloksia eikä sitä tarvitse perustella Hegelin idealismin tapaisten metafyyssisten järjestelmien avulla. Arvoja ei tarvitse perustella myyttien, uskontojen tai auktoriteettien avulla, vaan ihmiset voivat oivaltaa niiden järkevyyden yhteisen kokemuksen, sosiaalisen toiminnan ja demokraattisen keskustelun kautta. Niiniluoto on sitä mieltä, että arvot ovat ihmisen sosiaalisia luomuksia, joiden yliyksilöllinen sitovuus perustuu viime kädessä ihmisen yhteisöllisyyteen. Ihmisen luomat arvot eivät ole kuitenkaan redusoitavissa aineellisiin kappaleisiin ja prosesseihin kuten arvonaturalismissa eivätkä subjektiivisiin kokemuksiin ja mentaaliin tiloihin kuten arvosubjektivismissa.⁴³⁶

Myös *Russ Shafer-Landau* kannattaa moraalista realismia, ja sen vuoksi hänen näkemyksensä etiikasta tuo lisävalaistusta tähän keskusteluun. Hän yhtyy *G. E. Mooren* kantaan, jonka mukaan etiikka on *non-naturalistista*. Siinä eettiset ominaisuudet ovat *sui generis*, eikä niitä voi analysoida luonnontieteiden ja sosiologian avulla. Hänen mukaansa moraaliset periaatteet ja faktat ovat objektiivisia ja ovat olemassa ihmisistä ja heidän näkökannoistaan riippumatta. Shafer-Landau on moraalinen kognitivist ja katsoo,

käyttäytymistä ja mielivaltaisuutta ja vedota yhteisön laajempaan hyvään. Arvostelmien tulee olla universaalisia siten, että ne koskevat koko yhteisöä. *Charles Taylorin* (2002, 8–9) mukaan moraalinen ontologia ei ole fiktiota, kuten naturalistit väittävät, vaan moraaliset vaistomme antavat meille pääsyn maailmaan, jossa ontologiset vaatimukset voidaan tajuta ja niitä voidaan rationaalisesti puolustaa. Jotkut naturalistit pitävät moraalista ontologiaa irrelevanttina tarinana, mutta samalla he kuitenkin toisten ihmisten tavoin tekevät väitteitä siitä, millaiset reaktiot ovat sopivia.

(435) *Norrisin* (1993, 299) mielestä postmodernistit samaistavat kaikki totuusväitteet ilmoitususkontojen mystiseen ideaan, jonka mukaan totuus on sisäinen, salainen ja itsensä oikeuttava.

(436) *Niiniluoto* 1994, 329–331; 1990, 90,95. Vrt. *Charles Taylorin* (2007, 548, 602–603) mielestä ratkaiseva valinta uskon ja epäuskon välillä tapahtuu moraalisen perusteen, vaikka uskon hylkääjät väittävät sen tapahtuvan tieteen takia (”tiede on todistanut - -”). Usko hylätään heikkouden osoituksena ja lohdutuksen etsimisenä merkityksettömän maailman edessä. Sen tilalle halutaan panna rohkea ja ankara tieto todellisuudesta. Tuonpuoleisuus voidaan nähdä vaarallisena kiusauksena ja todellisen hyvän elämän esteenä tai sitä voidaan pitää vastauksena syvimpään kaipaukseen, tarpeeseen ja hyvän täyttymykseen.

että moraaliset arvostelmat voivat olla tosia tai epätosia. Hänen mukaansa me olemme arkipäivän puheessa kognitivisteja ja pidämme moraalisia virheitä mahdollisina ja sanomme, että jokin teko on väärin tai jollakin on väärä moraalinen uskomus. Moraalisessa ongelmatilanteessa me etsimme totuutta siitä, kuka on oikeassa ja mitä pitäisi tehdä. Moraalisten erimielisyyksien sitkeyden me selitämme johtuvan siitä, että osapuolet olettavat, että oikea vastaus on löydettävissä. Muutoin erimielisyys olisi tarpeetonta kuten makukysymyksissä. Kognitivismilla on helppo selitys tähän arkipuheen piirteeseen, ja ei-kognitivismilla ei ole luonnollista selitystä, mistä moraalissa totuudessa, tiedossa tai erehdyksessä on kysymys.⁴³⁷

Shafer-Landaun mukaan me kysymme usein itseltämme, mitä meidän pitäisi tehdä. Ei-kognitivismin mukaan ei ole olemassa mitään sellaista, mitä meidän pitäisi tehdä, koska sen mukaan mikään ei ole velvoittavaa. Ehkä me silloin pohdimme ei-kognitivismin mukaan teon seurauksia ja kysymme, mikä asenne meillä on noihin seurauksiin. Mutta tämä ei riitä, sillä emme esitä kuvailevaa kysymystä vaan normatiivisen. Ei-kognitivistin on muotoiltava kysymys uudestaan, niin että vastaus koskee psykologiaa, vaikka normatiivinen kysymys on eri asia kuin se. Silti ei-kognitivismi ei kykene eliminoimaan normatiivisuutta maailmasta, sillä jo myönteisesti suhtautuvat ja motivoivat asenteet sisältävät normatiivisuuden.⁴³⁸

Jos moraalissäännöt ovat meidän tekemiämme, ne heijastavat Shafer-Landaun mielestä tekijänsä mielenlaatua. Me olemme kuitenkin harvoin niin hyvää tarkoittavia kuin voisimme olla. Meillä on usein heikkouksia, ja me saatamme etsiä oikoteitä ja kompromisseja. Tekemämme moraalit voivat olla silloin rajoittunutta. Suvaitsemattoman ihmisen moraalit olisi suvaitsemattomia eikä hän voisi olla kuitenkaan väärässä. Sellainen tilanne ei ole mikään juhlimisen aihe, kuten jotkut näyttävät ajattelevan. Pelkkään omaan haluun ja tahtoon perustuva moraalit on mielivaltaista, ja siltä puuttuu oikeuttava peruste.⁴³⁹

Moraalisen antirealismien kannattajat vetoavat Shafer-Landaun mukaan usein moraalisiin erimielisyyksiin ja väittävät, että nämä selittyvät parhaiten antirealismien avulla. Shafer-Landaun mielestä moraalissa kysymyksissä on olemassa kuitenkin huomattavaa yksimielisyyttä eri yhteiskuntien välillä. Eettiset erimielisyydet voivat johtua sympatian tai mielikuvituksen puutteesta, itsepetoksesta, omien intressien ajamisesta tai ideologioista. Myös tieteellisissä yhteisöissä voidaan huomata monia erimielisyyksiä, vaikka nämä eivät ole ehkä yhtä laajoja kuin etiikassa. Filosofisissa katsomuksissa

(437) *Shafer-Landaun* 2005, 8, 23, 59, 66. Jos moraalinen auktoriteetti tulee Jumalan käskyistä, sellainen moraalit voidaan *Shafer-Landaun* (2005, 16, n. 4, 45) mukaan lukea luontevimmin moraaliseksi realismiksi. Koska Jumala on silloin selitys siihen, miksi oikea moraalit sääntö on oikea, se sisältää moraaliseen konstruktivismiin viittaavan piirteen. Koska moraalit ei silti riipu ihmisistä, on hänen mielestään kumpikin ryhmä mahdollinen.

(438) *Shafer-Landaun* 2005, 27–29, 36.

(439) *Shafer-Landaun* 2005, 2, 8, 17, 29.

on myös suuria eroja, ja jos eettiset erimielisyydet johtavat antirealismiin, niin sellainen voi tapahtua myös filosofiassa. Shafer-Landau mukaan olisi mahdollista, että vaikka olisi olemassa eettisesti täydellisiä ihmisiä, heidän välillään voisi olla eettisiä erimielisyyksiä. Eettisen realismin mukaan totuus on riippumatonta ihmistä, ja sen vuoksi etiikasta voi olla erilaisia mielipiteitä. Myös täydellisen eettiset ihmiset voisivat olla väärässä. Eettisen realismin kulmakivi on totuuden ja episteesin onnistumisen erillään pitäminen.⁴⁴⁰

Moraalinen skeptisismi katsoo, ettei moraalisia arvostelmia voi tietää tai niihin ei voi perustellusti uskoa. Tällainen skeptisismi johtuu usein Shafer-Landaun mukaan moraalista nihilismistä. Jos totuuksia ei ole, ei niitä voi tietääkään. Shafer-Landau sanoo kuitenkin, että on olemassa paljon tosi-seikkoja, joita ei voi tietää. Sellaisia ovat esimerkiksi monet menneisyyden tapahtumat ja monet luonnontieteelliset seikat kuten kaukainen avaruus. Samalla tavalla monia moraalisia totuuksia ei ehkä voi tietää, mutta se ei kaada eettistä realismia. Nämä totuudet voivat selvitä ehkä tulevaisuudessa, ja jos filosofiassa voi olla edistystä, sitä voi olla myös moraalista koskevassa epistemologiassa. Silti tietty jännitys jää aina voimaan moraalisen skeptismin ja realismin välille, sanoo Shafer-Landau. Emme ehkä pysty täysin tyydyttävästi perustelemaan moraalisia arvostelmiamme, mutta tilanne on sama muillakin filosofian aloilla. Emme ehkä pysty perustelemaan maailman olemassaoloa tai monia muitakaan empiirisiä uskomuksiamme, mutta emme silti hylkää niitä.⁴⁴¹

Shafer-Landaun mukaan etiikassa on lähdeävä liikkeelle joistakin itses-tään selvistä uskomuksista, joista emme ole missään tilanteessa valmiit luopumaan. Sellaisia voivat olla esimerkiksi vakaumus, että on väärin kiduttaa puolustuskyvyttömiä, tuomita viattomia kuolemaan tai surmata ihminen hänen ihonvärinsä vuoksi. Näiden uskomusten kumulatiivinen vaikutus voi olla hyvin suuri. Tällaisia uskomuksia ei tarvitse johtaa mistään muista uskomuksista, ja perusteluketju voi päättyä niihin. Nämä itsestään selvät uskomukset ovat samantapaisia kuin monet muut arkipäivän uskomukset: kukkakorissa edessäni riippuu petunioita. Näitä eettisiä itsestään selviä uskomuksia ei ehkä pystytä perustelemaan, vaan ne vain näyttävät olevan silti totta. Eettisen realismin mukaan uskomus voi olla itsestään selvä, vaikka joku ei siihen uskoisikaan, sillä ihmisen tunteet ja toiset uskomukset voivat estää uskomasta siihen.⁴⁴²

Edellisten analyysien pohjalta voidaan väittää, että postmodernin radikaalin uskonnonfilosofian eettiset kannanotot ovat erittäin ongelmallisia. Niiden mukaan mitään objektiivisia eettisiä periaatteita ei ole olemassa. Etiikassa on sen vuoksi subjektivistinen, anarkistinen ja nihilistinen sävy. Niiden esittämää absoluuttista autonomiaa voidaan pitää illuusiona, sillä

(440) Shafer-Landau 2005, 215–227.

(441) Shafer-Landau 2005, 231–240.

(442) Shafer-Landau 2005, 241–251, 260–262.

ihmisen teoilla on useimmiten vaikutuksia toisten elämään eikä moraalilla ole vain yksilön asia. Ne voivat tulla moraalisen vastuun esteeksi, ja moraalinen kasvatusta voi olla niiden perusteella mahdotonta, mikä voi olla tuhoisaa yhteiskunnalle. Relativismin mukaan kukaan ei voi olla moraalisesti väärässä. Siinä jätetään ottamatta huomioon ihmisen itsekkyyden ja ahneus. Silloin emme voisi arvostella omaa emmekä toisten moraalialia. Ihmisten moraalinen kokemus osoittaa kuitenkin, että meillä on aina elämässämme jännite sen välillä, miten asiat ovat ja miten niiden pitäisi olla. Sen vuoksi moraalialia ratkaisuja ja neuvoja etsitään ja eettisiä erimielisyyksiä pyritään ratkaisemaan. Relativismin on vaikea selittää, miksi moraalialia on toimintaa ohjaava ja miksi etiikalla on velvoittava luonne. Se pyrkii olemaan moraalialiaisesti suvaitsevaista, mutta sen asenne ei ole neutraali, vaan sillä on monia eettisiä vaatimuksia ja normatiivisia kannanottoja. Postmodernismin ansiona voidaan pitää sen pyrkimystä puolustaa sorrettuja, syrjäytyneitä ja erilaisia vähemmistöjä. Se pyrkii myös vapauden lisäämiseen ja auktoriteettien ja vallanpitäjien vastustamiseen. Jotta se voisi kuvata noita päämääriä, sillä täytyy kuitenkin olla jokin käsitys siitä, mikä on hyvää elämää. Nuo hyvän elämän arvot vaikuttavat silloin objektiivisilta arvoilta, joita ihminen ei itse luo, vaan jotka ovat olemassa ilman häntä ja joihin ihmisen pitää pyrkiä. Tämä osoittaa, että tällainen relativistinen etiikka on sisäisesti ristiriitaista. Kokemus osoittaa, että halu ei riitä moraalialin perustaksi, koska ihminen voi haluta myös pahaista toisille ja itselleen. Ihmisten moraalialia voi kehittyä, ja erilaisten näkökantojen voidaan huomata lähentyneen.

Kristillinen moraalialia voi pitkälle yhtyä moraalialikäsitteisiin, joita Trigg, Brink, Cook ja Shafer-Landau esittävät. Moraalialia ei voi kuitenkaan olla kristinuskon kannalta autonomista uskontoon nähden. *Gunnar Skirbekk* sanoo: ”Mitään, mikä on arvokasta ihmiselle, mitään, mille voidaan rakentaa, mille voidaan elää, mihin voidaan pyrkiä, ei voida koskaan loogisesti johtaa pelkästä objektiivisesta, empiirisestä tiedosta. - - Puhdas järki ei voi auttaa meitä valitsemaan korkeinta hyvää tai korkeinta normia.” Valinta on aina perusteltava jollakin, ja se perustelu on taas edelleen perusteltava. Järki ei voi saattaa asiaa loppuun asti.⁴⁴³ Eettiseen elämään tarvitaan jotain muuta kuin pelkkää tieteellistä tietoa tai rationaalista päättelyä. Klassisen kristinuskon piirissä on esiintynyt useita eri näkemyksiä siitä, miten paljon ihminen voi luonnollisen järkensä avulla tajuta eettisiä arvoja ja miten paljon siihen tarvitaan ilmoitusta ja ylluonnollista armoa. Toiset ovat optimistisempia ja katsovat, että luonnollinen moraalialitaju pystyy ymmärtämään, mikä on oikein ja mikä väärin. Sen perusteella kristillinen ja filosofinen etiikka lähenevät toisiaan. Toiset ovat pessimistisempiä ja ovat sitä mieltä, että synnin

(443) *Skirbekk* 1998, 100, 103–104. *Horkheimerin* (2008, 27–29) mukaan uskonto ja valitusfilosofia olivat yhtä mieltä, että todellisuus on olemassa ja se on mahdollista tietää. Kirkko puolusti uskonnon kykyä opettaa, mikä on maailman tarkoitus ja miten siinä tuli käyttäytyä. Filosofialia puolusti järjen, tiedostuksen ja intuition kykyä paljastaa asioiden luonne ja johtaa oikeat käyttäytymistavat.

aiheuttama turmelus estää aidon moraalisen tajun. Yhteistä kristillisille katsomuksille on kuitenkin ajatus, että Jumala on perimmäinen etiikan lähde, tulipa eettinen tieto järjen tai ilmoituksen kautta. Ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, ja hänen tehtävänsä on näin ollen heijastaa Jumalan olemusta, pyhyyttä ja rakkautta. Metafyysinen välirikko, pahuus ja synti ovat olemassa, ja uskonto pyrkii sen korjaamiseen. Sen vuoksi moraalinen subjektivismi ja relativismi ovat klassisen kristillisen kannan mukaan mahdottomia.⁴⁴⁴ Klassinen kristillinen moraalitieteellinen on realistista, eettiset perusarvot ovat Jumalan asettamia, ja hän antaa arvoille niiden universaalien arvon. Sen mukaan on olemassa ihmisestä riippumattomia moraalisia faktoja ja ominaisuuksia, joiden perustuksena on Jumalan tahto. Tällainen moraalitieteellinen on kognitiivista, koska ihminen voi periaatteessa tietää moraalisia faktoja. Moraaliset lauseet voivat olla joko tosia tai epätosia.

(444) *Hallamaa* (1994, 91): ”Perinteiset teologisen etiikan mallit ovat kaikki luonteeltaan kognitiivisia ja niiden mukaan moraalikieli puhuu jollakin tavoin todellisuudesta ja henkilön käsityksillä, myös uskonnollisilla käsityksillä, on vaikutusta hänen moraaliinsa.”

3. Todellisuus, totuus ja tieto

Millainen käsitys postmoderneilla uskonnonfilosoifeilla on todellisuudesta, totuudesta ja tiedon olemuksesta. Taylor, Cupitt ja Jantzen ovat kirjoittaneet näistä filosofialle keskeisistä aiheista. Näitä ideoita on tarkoitettu tarkastella tässä luvussa.

3.1. Mark C. Taylorin käsitys todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta

Taylorin käsitys todellisuuden olemuksesta on lähellä Derridan *différance*-ajatusta. Kaiken perustus on ”kirjoitus”, joka on kaikkien olioiden alkuperä ja joka tekee olemassaolon mahdolliseksi. Siinä syntyvät aika ja ikuisuus, läsnäolo ja tuleminen, hyvä ja paha. Oliot eivät ole itsessään mitään, vaan ne voivat olla jotakin vain sen suhteen ja eron perusteella, joka niillä on toisiin olioihin. Niissä on aina noiden toisten olioiden ”jälki”. Mikään niistä ei voi olla identtinen itsensä kanssa, vaan niiden identiteetti muodostuu niiden eroista toisiinsa nähden. Totuus on sen vuoksi vain optinen harha.⁴⁴⁵ Totuuden etsiminen on turhaa ponnistelua, jossa koetetaan paeta pois ilmiöiden maailmasta ja löytää aina haihtuva transsendentti merkitty. Totuuden etsintä osoittaa aina vihaa kaikkea muuttuvaa, vaihtuvaa ja katoavaa kohtaan. Se on varmuuden hakemista, mikä pyrkii hallitsemaan kaikkea epävarmuutta. Dekonstruktio osoittaa kuitenkin, että se varma elämän perusta, joka kerran näytti horjumattomalta, on täynnä halkeamia ja me leijumme pohjattoman kuilun yläpuolella. Nämä halkeamat yritetään usein kieltää tavallisessa elämässä.⁴⁴⁶

Maailmassa ei ole olemassa mitään Arkhimedeiden kiinteätä pistettä. Tämä merkitsee sitä, että kaikki on aina vain tulkintaa. Ei ole mitään absoluuttisesti alkuperäistä, johon tulkinta voisi lopulta päätyä. Ei ole mitään kriteeriä, joka voisi ratkaista, mikä erilaisista tulkinnoista on oikea.⁴⁴⁷ Kokemus

(445) Taylor 1984, 172, 176: “In other words, there is no ‘Archimedean point’ to provide access to a nonfigural world that can function as the critical norm with which to judge conflicting interpretations. - - Within the boundless field of signification, truth itself appears to an optical illusion.”

(446) Taylor 1997, 172: “When subjected to Derrida’s careful analyses, the ground that once seemed firm turns out to be suspended over abysses we can never fathom. Deconstruction does not so much shatter foundations as expose fissures that cannot be closed and faults that cannot be mended. Though we struggle to deny it, these faults and fissures rend the very fabric of our lives.”

(447) Ks. MacIntyre 1988, 350, 403: “There is no standing ground, no place for enquiry, no

ei kohtaa koskaan paljaita ja tulkitsemattoomia faktoja. Mikään tulkinta ei voi olla etuoikeutetussa asemassa. Kaikki ovat vain erilaisia perspektiivejä, jotka heijastavat toisiaan. Ne ovat radikaalisti relatiivisia. Ne ovat aina kontekstuaalisia ja riippuvat siitä yhteydestä ja ympäristöstä, jossa ne ovat. Yksinään ne ovat käsittämättömiä. Merkityskin on sen vuoksi aina relatiivinen. Ei ole olemassa mitään merkitystä itsessään, vaan se on aina marginaalinen ja pluralistinen. Traditionaalisen ristiriidattoman logiikan on mahdotonta käsittää sellaista monimerkityksisyyttä, jossa vastakohtat eivät sulje pois toisiaan. Merkitys on aina enemmän kirjallinen kuin kirjaimellinen. Kirjaimellisen merkityksen esittäminen on petosta.⁴⁴⁸

Tulkinta on aina sidoksissa tiettyyn kulttuuriin, joka järjestelee kokeuksia ja antaa mallin siitä, mikä on ”todellisuutta” ja miten on käyttäydettävä.⁴⁴⁹ ”Faktat” on aina ”suodatettu” tulkinnan läpi. Paljaita, kovia, välittömiä, kiistattomia tosiseikkoja ei ole koskaan näkyvissä, vaan fakta on aina lingvistinen diskurssin termi. Tämä koskee myös kaikkea historian tutkimusta. ”Historian huolellinen tutkimus kumooa tarkan eron historiallisen faktan ja fiktion väliltä.”⁴⁵⁰ Historia on Taylorin mukaan aina taitelunäyttämö. Ihmisen tyytymättömyys ja levottomuus ovat siinä aina vaikuttamassa. Historiankirjoituksen kautta onneton ihminen pyrkii etsimään itselleen pelastavaa läsnäoloa. On paradoksaalista, että historia on yritys hävittää aika, mutta tällä yrityksellä voi olla tuhoisia seurauksia.⁴⁵¹ Ihminen yrittää luoda kuolemattomia kulttuureita torjuakseen kuoleman, mutta samalla hän pyrkii kontrolloimaan toisia ihmisiä ja negatoimaan toiseutta. Tämä pyrkimys osoittaa kuitenkin, että dominoimaan pyrkivä subjekti kokee itsessään olevan puutteen ja poissaolon ”sekundaariksi” eikä ”primaariksi”. Se voidaan hänen mielestään poistaa. Myytti täydellisestä ”alusta” on tällainen yritys. Historia on tästä näkökulmasta katsottuna alkuperäisen puutteen kieltämistä. Tämä yritys paljastaa vain kuoleman ja poissaolon väistämättömyyden.⁴⁵²

Taylorin mukaan hänen a/teologinen käsityksensä johtaa vääjäämättä historian ja historiallisen totuuden loppumiseen.⁴⁵³ Länsimaisen kristillisen

way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other. - - The rival claims to truth of contending traditions of enquiry depend for their vindication upon the adequacy and the explanatory power of the histories which the resources of each of those traditions in conflict enable their adherents to write.”

(448) Taylor 1984, 172–174: ”When proper meaning is inaccessible, ‘the real deceivers are the literalists who say, I cannot tell a lie.’”

(449) Ks. Vattimon (1991, 14–15) mielestä ei ole olemassa yhtä ainuttakaan historiaa, on vain erilaisia näkökulmia. Ei ole löydettävissä yhtä ylimmäistä ja kaikenkattavaa näkökulmaa, joka voisi yhdistää muut näkökulmat.

(450) Taylor, 1984, 66–67: ”The careful examination of history subverts the sharp distinction between historical fact and fiction.”

(451) Taylor 1999c, 66.

(452) Taylor 1984, 68–71.

(453) Ks. Baumanin (2000, 27, 29) mukaan historia yhtenä suurena maailmanlaajuisuutena

käsityksen mukaan historia on teosentrinen ja logosentrinen.⁴⁵⁴ Historia on teologinen käsite. Ihmisellä, jolla on Jumala, on myös historia. Jumala on luonut alussa maailman ja hallitsee sitä Logoksen kautta. Logos on sana, jonka avulla Jumalan tahto ja tarkoitus toteutuvat. Historian tapahtumat eivät ole kontingenteja ja mielivaltaisia, vaan muodostavat merkityksellisen kokonaisuuden. Historialla on alku, keskiosa, loppu ja havaittava suunta. Historia ei ole kaoottinen vaan rationaalinen.⁴⁵⁵ Traditionaalisessa kristillisessä ajattelussa historia on aina kertomus, narratiivi.⁴⁵⁶ Historialla on kertomuksen juoni tai teema. Tapahtumat eivät vain seuraa toisiaan peräkkäisinä, vaan muodostavat yhtenäisen draaman, jossa on viisi näytöstä: luominen, lankeemus, inkarnaatio, ristiinnaulitseminen/ylösnousemus ja lunastus. Historialla on keskus, Kristus-tapahtuma, jonka valossa kaikki muu saa merkityksensä ja tulee käsitettäväksi. Logos paljastaa historian logiikan. Historian alussa oli viattomuuden ja täydellisyyden aika, jolloin Jumala ja ihminen olivat läsnä toisilleen välittömän äänen kautta. Tämä läsnäolo särkyi syntiinlankeemuksessa, mutta Kristus-tapahtuman vaikutuksesta odotetaan parusaa (*parousia*=läsnäolo), alkuperäisen täydellisen ajan paluuta. Ero alun ja lopun välillä luo historiaan jännityksen ja merkityksyyden. Historia ei ole avoin eikä loputtomiin jatkuva. *Arche* ja *telos*, alku ja loppu ovat sopusoinnussa keskenään. Arkeologia on samalla teleologiaa.⁴⁵⁷ Tämän traditionaalisen historiakäsityksen tilalle Taylor haluaa

edistyksenä on loppu. Tiede pystyy kyllä ratkaisemaan monia elämän ongelmia, mutta samalla se saattaa synnyttää uusia entistä pahempia ongelmia kuten luonnon saastumisen ja otsonikadon. Edistyksen tilalla on sen vuoksi "ikuinen paluu" ja elämän kiertokulku.

(454) Logosentrismi tarkoittaa uskoa absoluuttiseen totuuteen, totuuden jumalalliseen alkuperään, ideaan, että jokin voi olla totta itsessään riippumatta historiallisesta kontekstista.

(455) Taylor 1984, 53–61: "If God, self, and history are so closely bound, then the death of God and the disappearance of the self would seem to spell the end of history."

(456) Vrt. Harveyn (1990, 205, 209, 210, 213, 230, 239, 252, 254, 268, 291) mukaan modernismi korostaa aikaa paikan kustannuksella. Sen aikakäsitys on suora viiva eteen ja taaksepäin. Edistys, sosiaalinen muutos, kiihtyvä tuotantoprosessi, tuleminen ja dialektiikka ovat sen avainsanoja. Paikkaa ja tilaa pidetään ihmisen käytössä olevana, muokattavana, muutettavana. Postmodernismi korostaa paikkaa ajan sijasta. Se hylkää historian ja jatkuvuuden. Muutokset ovat niin nopeita, ettei pitkäntähtäyksen tulevaisuuden suunnitelmia tehdä. Paikallinen identiteetti, erilaisuus ja toiseus otetaan huomioon. Hetkellisyys ja samanaikaisuus korostuvat. Ruumiin tila on tärkeää, ja sitä käytetään vallan välineenä ja sen vastustamisessa (Foucault). Perspektivismi ja monet rinnakkaiset todellisuudet hahmottuvat. Harveyn tutkimuksen perusteella voidaan väittää, että kristillinen aikakäsitys on lineaarinen kuten modernismissä. Maailma on kuitenkin Jumalan luoma, ja ihmisen tehtävä on "viljellä ja varjella" sitä. Se ei ole mielivaltaista hyväksikäyttöä varten, vaan sitä on hoidettava Jumalan tahdon mukaan.

(457) Taylor 1984, 63–66. Vrt. MacIntyren (1990a, 58; 1985, 215–216, 219–220) mielestä sekä analyyttisen että dekonstruktivisen filosofian vaikeudet johtuvat siitä, että ne ovat hyljänneet Aristoteleen ja Tuomaan teleologian. Ihminen on kertomuksia kertova eläin ja oppii kertomusten kautta, mikä hän on. Kertomuksilla on teleologinen muoto, ja ne antavat ihmisille ymmärryksen, mitä elämä on ja mikä on sen tulevaisuus. Tulevaisuus informoi nykyisyyttä *teloksena* ja päämääränä. Elämämme on sellaista, että se projisoi itseensä tulevaisuuteen. Ihminen tarvitsee *teloksen*, jonkin käsityksen siitä, mikä on hyväksi hänelle ja mitä on hyvä elämä.

panna oman a/teologisen näkemyksensä. Sen mukaan historian tapahtumia voidaan tulkita monin eri tavoin. Historia on tästä perspektiivistä katsottuna enemmän luovan mielikuvituksen tuotetta, kuin useimmat ihmiset haluavat myöntää. Historiankirjoitus on Taylorin mukaan luonteeltaan kuin kirjallisuutta ja runoutta.⁴⁵⁸ Faktoja käytetään siinä vahvistamaan tulkintaa, ja tulkinta saa uskottavuutensa siitä järjestyksestä ja tavasta, jolla faktat on esitetty. Historia itse on kielikuva, trooppi.⁴⁵⁹

Taylorin käsityksen mukaan edellä kuvattu käsitys todellisuudesta tuo mukanaan myös kirjan kuoleman. Kirjan tilalle dekonstruktioivinen uudelleenmuotoilu asettaa postmodernisti käsitetyt tekstin. Kirjan kuolema ei tarkoita kirjojen fyysistä häviämistä eikä lukutaidon katoamista vaan kirjan katoamista teologisenä käsitteenä. Traditionaalisen länsimaisen käsityksen mukaan Jumala on luonut maailman. Maailma ymmärretään rationaaliseksi ja yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Koko luonto on kuin suuri kirja, jossa osat muodostavat käsitettävän systeemin. Asiat maailmassa on järjestetty kieliopin ja syntaksin mukaisesti. Usko Jumalaan ja usko kielioppiin kulkevat käsi kädessä. Jumala on kuin suuri kirjailija, ja kaikki muut kirjat viittaavat hänen kirjaansa. Kirjat saavat arvon sikäli, kuin ne osoittavat tähän

(458) Taylorin näkemys muistuttaa suuresti Nietzschen ajatusta, jonka mukaan historioitsijat puhuvat asioista, joita ei koskaan ole ollut paitsi mielikuvituksessa. Pysyvä fyysinen maailma ja sen objektit ovat Nietzschen mielestä metafysisiä käsitteitä, joita hän vastusti. Ei ole olemassa ikuisia ”faktoja” eikä absoluuttisia totuuksia. Kaikki arvostelmat tehdään jostakin tietystä perspektiivistä, ja me löydämme maailmasta vain sen, mitä itse panemme siihen. Todellisuus on heijastuma omasta itsestämme. Nietzsche vastusti Platonia ja hänen dualistista maailmankuvaansa sekä siitä johtuvaa tavallisen fyysikaalisen maailman aliarviointia. Modernismi yliarvioi rationaalisuuden ja ihmisyyden ja johtaa nihilismiin. Rationaalisuus on tullut maailmaan vahingossa irrationaalisuuden kautta. Nietzsche arvosti Herakleitosta ja hänen käsitystään, että kaikki virtaa. Mikään ei Nietzschen mielestä pysy paikallaan fenomenalisessa maailmassa, eikä ole olemassa mitään muuta maailmaa, joka voisi olla asioiden kriteerinä. Filologina hän kuvasi usein maailmaa tekstinä, jota voidaan tulkita monin eri tavoin ja jossa faktat ovat vain tulkintoja. Totuus on illuusio, eräänlainen erehdys, jota ilman emme voi tulla toimeen, ja totuuden ja valheen välillä ei ole olennaista eroa. Totuusilluusioista meidän on valittava se, mikä vahvistaa ihmisen elämänuskoa. ”Olion ominaisuudet ovat vaikutuksia toisiin ’olioihin’: jos poistetaan toiset ’oliot’, silloin oliolla ei ole mitään ominaisuuksia, s.o. ei ole oliota ilman toisia olioita, s.o. ei ole ’oliota itsessään.’” Nietzsche estetisoi elämää ja filosofiaa ja piti taidetta korkeimpana tehtävänä. Hänen suhtautumisensa elämään on verrattavissa taiteilijan asenteeseen, joka luo taidetta tyhjälle kankaalle. Hän arvosti esisokratelaisista käsitystä totuudesta, jonka mukaan tosi väite on se, minkä joku eettisesti arvokas ihminen lausuu, joku joka on persoonallisuudeltaan rohkea, voimakas, itsenäinen ja avarakatseinen. Todellisessa filosofissa sanat ja luonne ovat yhteensopivia, hän on sanojensa inkarnaatio ja hänen sanansa ovat luovia ja voivat muuttaa todellisuutta. Paradoksaalisesti Nietzsche arvosti myös tieteiden saavutuksia ja siten myös niiden hankkimaa totuutta. Tieteen avulla pystyttiin torjumaan uskonnolliset mielipiteet. Nietzschen ajattelussa on löydettävissä monia tällaisia ristiriitaisuuksia, jotka voivat ainakin osaksi selittyä sillä, että hän piti ristiriitaa eräänä maailman peruspiirteinä. *Nietzsche* 1968, 149, 263–264, 272, 302, 327; *Nietzsche* 1996, 13, 306; *Nietzsche* 1995, 24; *Nietzsche* 1999, 17–18; *Kunnas* 1981, 37, 83; *Best and Kellner* 1997, 59, 64; *Habermas* 1972, 291.

(459) *Taylor* 1984, 66–67.

transsendenttiin merkittyyn, suureen mallikirjaan.⁴⁶⁰ Jumala ja totuus ovat identtiset, ja koska Jumala on yksi, niin totuuskin on yksi ja ikuinen. Vaihtuvien ilmiöiden takana on pysyvä logos, joka muodostaa asioiden olemuksen tai todellisuuden. Tietäminen on syvällä olevan totuuden näkemistä asioiden pintakerroksen läpi. Totuus on aina läsnäolevaa vaikkakin peittyneenä epäolennaisten seikkojen alle. ”Nyt katselemme vielä kuin kuvastimesta, kuin arvoitusta, mutta silloin näemme kasvoista kasvoihin.” (1 Kor. 13:12) Tämä läpinäkyvyys takaa, että merkitys on yksiselitteinen (*univocal*). Se luo varmuutta ihmisen elämään ja helpottaa epävarmuuden aiheuttamaa ahdistusta.⁴⁶¹

Kirjan tarkoitus on Taylorin mukaan tuoda läsnä olevaksi maailmassa oleva Jumalan puhe. Sen tarkoitus on tuoda subjektille objektin absoluuttinen läpinäkyvyys ja asettaa merkitty ja merkitsijä suhteeseen toistensa kanssa. Kirjan tehtävä on matkia maailman suurta kirjaa. Tämä tuo mukanaan kuitenkin ongelmia, sillä täydellinen jäljittely ei ole enää jäljittelyä. Jos jäljittelemisen toteutuu loppuun saakka, se muuttuu itse jäljittelyn kohteeksi ja sillä tavoin negatoi itsensä. Näin jäljittely sisältää oman tuhonsa. Läsnäolon sijasta se tuoksin esiin poissaolon, ja siinä voidaan nähdä toiseuden jälki.⁴⁶²

Maailman suuren kirjan kirjoittaja ei ole koskaan välittömästi läsnä. Siitä seuraa, että maailman kirja on vain merkki, joka viittaa kirjoittajaan. Transsendentti merkitty, maailman kirja, viittaa transsendenttiin referenssiin, Jumalaan, joka ei ole koskaan täydellisesti läsnä. Sikäli kuin muut kirjat viittaavat mallikirjaan, ne ovat silloin vain merkin merkkejä. Merkitty onkin vain toinen merkitsijä eikä voi sen vuoksi olla absoluuttisen varma perusta, jolle muut merkit voitaisiin asettaa. Läsnäolo sisältää jo itsessään poissaolon. Kirja ei voi olla sen vuoksi koskaan täydellinen ja loppuunsaatettu.⁴⁶³

Maailman kirja ja sen kirjoittaja sekä muut kirjat ja niiden kirjoittajat ovat kuin Hegelin esittämän herran ja orjan suhteessa toisiinsa. Kirjojen tarkoituksena on matkia maailman suurta kirjaa ja kirjoittaa se uudelleen, toistaa sitä ja olla sen täydennyksenä (*supplements*). Mutta jos jokin tarvitsee täydennystä, se ei olekaan enää täydellinen, vaan täydennyksestä tulee sen määräävä tekijä. Täydentämisen outo logiikka merkitsee sitä, että maailman kirja ei olekaan alkuperäinen, vaan herran ja orjan suhde kääntyykin ylösalaisin. Täydentäjä onkin takautuvasti alkuperäinen ja luo maailman kirjan ja sen kirjoittajan. Jäljittely muuttuu runoudeksi. Ihmisestä tulee luoja Jumalan sijaan, ja kirjojen tehtävä ei ole enää orjamaisesti imitoida maailman kirjaa vaan olla aidosti luovia.⁴⁶⁴ Herra voi olla herra vain niin kauan, kuin orja tunnustaa hänet herraksi. Kun yrittää kontrolloida toista,

(460) Taylor 1984, 75–81.

(461) Taylor 1984, 175.

(462) Taylor 1984, 81–82.

(463) Taylor 1984, 82.

(464) Taylor 1984, 83.

sulkee toisen sisäänsä ja tulee sen vuoksi sisäisesti ristiriitaiseksi. Differenssi määrää silloin identiteettiä. Maailman suuri kirja on riippuvainen ihmisen vastauksesta ja hänen mielikuvituksestaan. Kirja ei voi koskaan tulla täysin valmiiksi eikä olla täydellisesti läsnä, vaan se edellyttää aina poissaoloa ja toiseutta.⁴⁶⁵

Tekstin tulkitseminen ei ole Taylorin mukaan valmiin tuotteen passiivista vastaanottamista, vaan aktiivista tuottamista, vapaata tulkintaa, jossa on luovuttu unelmoimasta lopullisesta varmuudesta. Siinä tuotetaan uusia merkityksiä, joita ei ole aikaisemmin huomattu. Teksti syntyy tässä tulkintaprosessissa eikä tekstiä ole olemassa ilman tulkintaa. Myös kirjoittaminen on ymmärrettävä uudella tavalla. Jokainen teos on kerätty suoraan tai epäsuoraan muista teoksista. Teksti on lainauksia, viittauksia ja kaikua muista. Kirjoittaja katoaa tällä tavalla. Hän on aina mukana verkostossa, joka on ollut ennen häntä. Hänen teoksensa ei ole hänen mielikuvituksensa tuotetta, vaan mielikuviutus työskentelee hänen kauttaan.⁴⁶⁶ Hän on kuin valkokangas, jossa toisten sanat, ajatukset ja ideat näytetään. Kieli, symbolit, mielikuvat ja informaatio käyttävät kirjoittajaa.⁴⁶⁷ Hän ei ole alkuperäinen tekijä vaan aina imitoija. Teksti ei ole koskaan hänen omaansa, eikä hän ole tekstinsä auktoriteetti. Kirjoittaminen on sen vuoksi itsensä uhraamista. Kirjoittaja on vain tyhjä jälki, ja tämä kirjoittajan kuolema luo mahdollisuuden lukijalle. Lukeminen on aktiivista toimintaa, ei passiivista kuluttamista. Lukeminen on kirjoittamista.⁴⁶⁸ Teksti on sosiaalista toimintaa, johon lukemattomat tuottajat ottavat osaa. Tämä tekstin loputon vaeltelu tapahtuu jumalallisessa miljöössä. Se on osallistumista bakkanaaliin, jossa kaikki ovat juoneet Dionysoksen viiniä.⁴⁶⁹

(465) Taylor 1984, 83, 90–92.

(466) Taylor 1999a, 214. Ks. Deleuzen (1992, 47) mielestä kirja on aina kirjoittajan edellisten kirjojen jäljenne, toisten kirjojen jäljenne ja vakiintuneiden sanojen ja käsitteiden jäljentämistä.

(467) Taylor 2001, 196.

(468) Taylor 1984, 182: "The tissue of texts not only shows that writing is reading; it also displays reading as writing." Ks. Fish 1980, 2–3, 11, 43, 321, 335: "First of all, the activities of the reader were given a prominence and importance they did not have before: if meaning is embedded in the text, the reader's responsibilities are limited to the job of getting it out; but if meaning develops, and if it develops in a dynamic relationship with the reader's expectations, projections, conclusions, judgements, and assumptions, these activities (the things the reader *does*) are not merely instrumental, or mechanical, but essential, and the act of description must both begin and end with them. - - And the conclusion to that conclusion is that it is the reader who 'makes' literature. - - The objectivity of the text is an illusion and, moreover, a dangerous illusion, because it is so physically convincing." Fishin mukaan lukijan tulkinnan perustana ovat kulttuuri, sosiaalinen ympäristö, yhteisön yksimielisyys ja vakaumukset, ja siten tulkinta ei ole mielivaltaista eikä solipsista. Vrt. *The Postmodern Bible* 1995, 52: "With few exceptions biblical scholars have not yet acquiesced to the collapse of the text-reader dichotomy. Biblical scholars continue to affirm that the 'text-as-such' and the 'reader-as-such' exist apart from interpretative conventions, and they still use the text-reader dichotomy as the key to critical reading (e.g. Darr, 1992,17)."

(469) Taylor 1984, 179–182.

Kirjoissaan *After God* ja *Confidence Games* Taylor hahmottelee ajatusta monimutkaisesta mukautuvasta verkostosta (*complex adaptive network eli CAS*), jonka avulla hän pyrkii ottamaan etäisyyttä strukturalismiin ja poststrukturalismiin ja kehittämään kolmatta ei-eikä-mahdollisuutta. Taylorin mukaan strukturalismi edustaa uusfoundationalismia, joka muistuttaa platonismia. Siinä ikuiset muodot muodostavat universaalien infrastruktuurin, joka on kaiken todellisuuden perusta. Nämä muodot rakentuvat kaiken kattavaksi systeemiksi, joka on kuin Jumalan sana tai Logosta. Niiden avulla strukturalistit pyrkivät löytämään turvaa ja varmuutta kiihkeässä muutoksenvirrassa, joka vallitsee maailmassa. Poststrukturalistit pyrkivät korjaamaan strukturalismia. Heidän mielestään kaikki systeemit ja struktuurit ovat totalisoivia ja tukahduttavat erilaisuutta ja toiseutta. Mutta korostaessaan struktuurien avoimuutta ja erojen tärkeyttä poststrukturalistit eivät kykene tajuamaan mitään yhtenäisyyttä tai samuutta (*commonality and unity*). Kaikki yhteinen perusta katoaa, ja differentiaalinen *différance* tulee vastakohtaiseksi differenssiksi, joka sen piti kumota. Poststrukturalistien kaksi tärkeintä oletusta on sen vuoksi hylättävä. Kaikki systeemit ja struktuurit eivät ole totalisoivia, ja desentralisoidut struktuurit eivät edusta sitä, mitä ei voi ajatella (*unthinkable*). Sen sijaan monimutkainen mukautuva verkosto ei ole totalisoiva, vaikka se toimiikin kokonaisuutena. Sillä on identifioitavissa oleva struktuuri ja operatiivinen logiikka. Se ei ole luonteeltaan tukahduttava, vaan sen muodot muuttuvat ja kehittyvät koko ajan ja toimivat siten luovasti. Elämä on emergenttinen monimutkainen ja mukautuva verkosto, jossa luonnon, sosiaalisen elämän, talouselämän, kulttuurin ja teknologian järjestelmät muodostavat äärettömän kudoksen. Myös uskonto on Taylorin määritelmän mukaan tällainen verkosto.⁴⁷⁰

Arvioitaessa edellä kuvattua Taylorin käsitystä todellisuudesta voidaan sanoa, että hän pohtii erittäin tärkeää uskonnonfilosofista kysymystä totuuden ja tulkinnan välisestä suhteesta. Kristillisessä ajattelussa joudutaan koko ajan käsittelemään kysymystä Raamatun tulkinnasta ja sen vaikutuksesta nykyajan elämään. Eräs teologian tehtävistä on suorittaa tulkinnallista rajankäyntiä kaikille aikakausille tarkoitettujen raamatullisten totuuk-sien ja aikahistoriaan sidottujen näkemysten välillä. Tämä raja on selvästi muuttunut vuosisatojen varrella. Maailman luominen kuudessa päivässä kuusituhatta vuotta sitten katsottiin vielä muutama vuosisata sitten kirjaimelliseksi historialliseksi totuudeksi, kun taas tällä hetkellä vain pieni fundamentalistien joukko pitää siitä kiinni. Lähes kaikille muille kristityille luomiskertomus on symboleja ja vertauskuvia täynnä oleva kuvaus maailman synnystä, samantapainen kuin Ilmestyskirjan kuvaus maailmanlopusta. Tulkinta on välttämättömyys, josta ei voi päästä eroon, mutta tämä tulkinnallisuus ei vapauta meitä totuuden etsimisestä. Kun on tapahtunut murha, joutuvat syyttäjät ja puolustusasianajajat esittämään tulkintansa

(470) Taylor 2007a, 302–314; Taylor 2004, 280, 283–284.

tapahtumasta, ja siitä riippuu epäillyn kohtalo, jopa joskus elämä ja kuolema. Presidentti Kennedyn murhaan syylistynyttä ei vieläkään tiedetä, ja erilaisia tulkintoja tapahtumista esitetään. Tulkinnallisuus ja totuus eivät sulje pois toisiaan, vaan tulkinnan tehtävä on löytää totuus niin aitona kuin mahdollista. Tämä koskee historiallisia totuuksia, kirjan asemaa ja myös Raamatun tapahtumia. Klassinen kristillinen usko perustuu Raamatussa kerrotuille Jeesuksen elämän tapahtumille, ristiinnaulitsemiselle ja ylösnousemukselle, jotka ovat uskolle luovuttamattomia tosiasioita. Kristitty ottaa tietoisesti sen riskin, että rakentaa koko elämäntulkintansa niiden pohjalle. Taylorin ajatus siitä, että tulkinta sulkee kokonaan pois totuuden ja faktat, on kristinuskon mukaan mahdoton ajatus. Wittgensteinilaisittain voitaisiin sanoa, että Taylorin filosofiassa kieli ”laiskottelee” ja luo oudolta kuulostavia ja keinotekoisia ongelmia, joita arkikieli ja normaali intuitio eivät tunne. Voidaan väittää, ettei kukaan voi elää käytännössä sellaisen ajattelun mukaan. Se johtaisi outoon tilanteeseen, jossa puolisoni tai lapseni eivät olisi todella olemassa vaan olisivat pelkkiä mielikuviani heistä. Jos sattuu jokin hätätilanne, poliisi, ambulanssin kuljettaja tai lääkäri ei olisi olemassa. Olisi olemassa vain jokin suhde tai reaktio, joka olisi kutsuttava apuun. Mielikuva, suhde ja reaktio ovat kyllä välttämättömiä, mutta ne ovat vain toinen puoli asiaa. Jos niillä ei ole objektiivista kohdetta, koetamme olla kuin fakiireja, jotka kiipeävät ilmaan heitettyä köyttä pitkin. Tällainen ajattelu on kuin itämaista satua tai silmäkääntötemppeä, johon kukaan ei voi arkiajattelussaan turvautua.

3.2. Don Cupittin käsitys todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta

Cupitt kuvaa postmodernia maailmaa: ”Tyypillisessä postmodernissa maailmankatsomuksessa ei ole enää absoluuttista alkua, perustaa, läsnäoloa tai loppua perinteisessä metafyyisessä merkityksessä.”⁴⁷¹ Ei ole pysyvää, ikuista ja ajatonta maailmaa, ei ontologista jakoa kahteen, vaan kaikki on mukana

(471) Cupitt 1987, 7: ”The typically postmodern vision of the world is one in which there is no longer any absolute Beginning, Ground, Presence or End in the traditional metaphysical sense.” Ks. Caputo 2001b, 126: ”But one of the things that the word ‘post-modern’ would have meant had it been able to hold on and mean something relatively determinate (which, alas, seems not to have happened) is the *end* of all those projects of unmasking and of cutting through to what is Really Real, the renunciation of the attempt to speak the Final Word, be that a sublimating Theological Final Word or a desublimating Critical Final Word.” Ks. Pulkkinen 1998, 9–10: ”Modernia ja postmodernia erottaa suhde perustaan. Moderni ajattelutapa asettaa jatkuvasti kyseenalaiseksi erilaiset rajat siinä toivossa, että se voisi paljastaa perustan tai ytimen. Postmoderni asenne kieltäytyy tästä toistavasta riisumisen liikkeestä ja kiinnittää sen sijaan huomion kerroksiin. Ilmiöille ei ajatella perustavaa ydintä vaan vain kerroksia toisensa jälkeen.” Vattimon (2004, xxvi) mukaan siirtyminen modernista postmoderniin on sitä, että lopullinen perusta (*ultimate foundation*) katoaa. Se tuo mukanaan vapauden.

historian virrassa. Perinteisen filosofian vastakohtaparit, kuten todellinen/näennäinen, syvyys/pinnallisuus, muuttumaton/muuttuva, sisäinen/ulkoinen, ovat lingvistisiä fiktioita ja metaforia, jotka ovat ihmisten tekemiä eivätkä universumin ominaisuuksia.⁴⁷² *Panta rei*, kaikki virtaa. Kaikki intellektuaaliset menetelmät, kirjalliset tekstit ja diskurssit ovat sidotut historialliseen kehykseensä.⁴⁷³ Cupitt sanoo, että me tarvitsemme dekonstruktivistia praktiikkaa, jolla voi purkaa kaikki vastakohtat.⁴⁷⁴ Kenelläkään ei ole ajasta irrallaan olevaa näkökulmaa, josta käsin voisi lausua yleisiä ja muuttumattomia väitteitä.⁴⁷⁵ Ei ole olemassa yhtä ainoaa absoluuttista perspektiiviä vaan ainoastaan useita vaihtoehtoisia näkökulmia, joiden välillä ei ole puolueetonta kriteeriä. Nämä eri näkökulmat voivat vain olla mukana keskustelussa, ja debatin taso on ratkaisevaa.⁴⁷⁶ Se, mitä kutsutaan ”todelliseksi maailmaksi”, on vain yhteisön tekemä tulkinta, vallan tai tavan tuote.⁴⁷⁷ On olemassa vain immanentteja prosesseja, jotka ovat horisontaalisesti samalla tasolla. Mikään ei ole kätkettyä, vaan kaikki on ilmitulevaa.⁴⁷⁸ Ei ole olemassa objektiivista Järjen järjestelmää, universaalista Järkeä, joka olisi maailman rakenteen perustana. Järki on tuotava alas elämän maailmaan, ruumiiseen ja intohimoihin.⁴⁷⁹ Sen vuoksi ei myöskään metafysiikka perin-

(472) Cupitt 1992a, 114, 121: ”The new awareness of language that we have been given by Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Derrida and others has ended realism, because it has ended the old sense-experience-plus-concept theory of knowledge. Today, knowledge is linguistic.”

(473) Cupitt 1998a, 129; 1995b, 84. Ks. Caputon (1987, 272) mielestä uskonnosta tulee vaarallista dogmatismia ilman virtaamisen käsitettä. Virtaaminen ei riistä meiltä tiedettä tai etiikkaa, vaan tarjoaa niistä järkevämmän selityksen. Vrt. Frank 1989, 260: ”But a pure change cannot be conceived of; lacking a criterion, it would be indistinguishable from pure nonchange. If *everything* is in flux, then the flux itself can also no longer be recognized: i.e., any statement to the effect that it is so would necessarily nullify itself.”

(474) Cupitt 1992a, 127.

(475) Cupitt 1987, 3.

(476) Cupitt 1991, 86, 93–94; 1987, 29: ”And if there is then no one absolute and perspectiveless vision of things, but only a variety of optional perspectives more and less well-lit and interesting, then there is no eternal and impartial standpoint from which the various perspectives can be assessed.” Cupittin mielestä ihmisellä voi olla jokin johtava narratiivi, eivätkä suuret narratiivit ole välttämättä kuolleet, kuten Lyotard olettaa. Tämä johtava narratiivi ei voi kuitenkaan olla etuoikeutettu, dogmaattinen ja toiset narratiivit poissulkeva. Cupitt (1991, 154) myöntää, että hänen ajattelunsa on uusi johtava narratiivi. Sitä ei voi välttää. Johtavan narratiivin välttäminen on uusi narratiivi. ”And now we can perhaps finally admit that we have after all presented a new master-narrative. It could not be avoided. - - not to have a master-narrative is also still to have one.”

(477) Cupitt 2008a, 9. Cupitt 2008b, 18.

(478) Cupitt 1987, 7–8. Cupitt 1995a, 104: Kaikki on periaatteessa käsitettävää Cupittin mielestä eikä mikään ole mystistä. Tämä ei tarkoita, että meillä voisi olla absoluuttista tietoa, vaan kaikki on selvää tai epäselvää, niin kuin kieli on, mutta ei sen enempää.

(479) Cupitt 1991, 49: Matemaattinen fysiikka ei ole rationaalisuuden primaari tapaus, vaan narratiivinen rationaalisuus on loogisesti primaarista. Se on aktiivista, käytännöllistä ja tuotteliasta. Caputon (2001a, 163–164) mielestä postmodernismi ei kiellä järkeä, vaan haluaa kuvata sen uudelleen. Järki ei ole postmodernismissä subjektin ja objektin suhdetta,

teisessä muodossa ole mahdollista, vaan maailmankatsomuksen on oltava luonteeltaan postmetafyysistä.⁴⁸⁰ Luonnontieteiden teorioita ei löydetä. Ne keksitään, jotta kokemukset voitaisiin panna järjestykseen ja tehdä ymmärrettäviksi. Teorioita ei testata vertaamalla niitä maailmaan, vaan niitä verrataan maailmankatsomukseen, joka sisältyy tavalliseen kieleen ja jota pidetään itsestään selvänä.⁴⁸¹ Maailmalla ei ole yhtä omaa muotoa, sillä se on mahdollista luokitella lukemattomilla tavoilla.⁴⁸² Jokaisella voimakkaalla ajatusjärjestelmällä on omat verifikaatiomenetelmänsä, ja ne tuottavat kokemuksia, jotka näyttävät vahvistavan niiden totuuden.⁴⁸³ Luonnontieteellisen realismin mukaan on olemassa vain yksi metodi, jolla voidaan saada objektiivista tietoa todellisesta maailmasta. Tämän väitteen avulla tieteen tekijät vahvistavat omaa asemaansa ja tutkimusvarojen saantia.⁴⁸⁴ Sen vuoksi on pyrittävä purkamaan tämä myytti ja paljastamaan siihen liittyvä salailu ja mystifiointi.⁴⁸⁵ Modernismi pyrki edistykseen ja täyteen rationaalisuuteen ja uskoo, että se vie vapautteen ja onneen, mutta täysi rationaalisuus tukahduttaisi kaiken vapauden. Tämä modernismin paradoksi vie postmodernismiin, joka on demytologisoitua modernismia.⁴⁸⁶ Kaikki tieteellinen tieto on kulttuuriin ja kieleen sidottua ja muuttuu koko ajan. Kaikki sen tulokset tulevat ajan oloon osoittautumaan vääriksi.⁴⁸⁷ Silti Cupitt ei halua olla tieteen vastustaja. Tiede voi olla hyödyllistä kulttuuritoimintaa, mutta se ei kuitenkaan saa olla ainoa, etuoikeutettu ja dominoiva ajattelutapa. Cupittin mukaan esimerkiksi Darwinin saavuttamat tieteelliset

monologia ja ”puhdasta järkeä”, joka siirtää sen pois historiasta, kielestä ja yhteisöstä. Järki on suhde puhuvan subjektin ja objektin välillä, yhdessä pohtimista.

(480) *Cupitt* 1995a, 34; 1997a, 58.

(481) *Cupittin* (1991, 144) mielestä kokemukseen vetoaminen edellyttää, että kokemus voisi olla mielekäs, kommunikoitava ja kognitiivisesti merkittävä ilman kieltä.

(482) *Cupitt* 1987, 31–32: “The world itself has no single shape of its own, but remains capable of an indefinite range of possible forms of classification and metaphorical redescription.”

(483) *Cupitt* 1990, 30.

(484) Ks. *Wolterstorffin* (1999, 145) mielestä on usein totta, että oppineet saattavat sanoa ja jopa uskoa kehittävänsä puhdasta teoriaa, mutta ovat tosiasiallisesti pönkittävässä yhteiskuntaa, jossa heillä on etuoikeutettu valta-asema. Heidän salainen motivaationsa on taata aseman pysyvyys.

(485) *Cupitt* 1989, 82; 1992a, 122. ”The language of realistic belief is always a ruling-class language of power and control.” Suuret uskonnolliset opettajat käyttävät kertomuksia ja retorisia keinoja saadakseen aikaan muutoksen kuulijoiden tavassa nähdä maailma.

(486) *Cupitt* 1995a, 27; Ks. *Bouma-Prediger* 1999, 174, 187: “Prometheus is no longer the accurate symbol of our age – Sisyphos is.”

(487) *Cupitt* 1987, 88.

tulokset ovat johtaneet näkemykseen, että moraali ja uskonto voidaan selittää naturalistisesti ja vanhat yliluonnolliset selitykset ovat vähentyneet.⁴⁸⁸ Taiteellinen näkemys on Cupittin mielestä usein kaikkein syvällisin ja voimakkain.⁴⁸⁹ Totuus on aina sosiaalinen, monimerkityksinen, pluralistinen ja alati muuttuva konsensus, jatkuvaa keskustelua, ei yksi, vaan moni.⁴⁹⁰ Totuus on tämänhetkistä yksimielisyyttä.⁴⁹¹ Ainoa muuttumaton totuus on universaalin ”pysymättömyyden” totuus.⁴⁹² Media muuttaa meidän käsitystämme todellisuudesta. Se luo ”hypertodellisuuden”, niin että median välit-

(488) *Cupitt* 1989, 155; *Cupitt* (1994, 9, 74) sanoo, että Darwinin ajatukset olivat vielä vain vihjeitä, mutta tärkeitä vihjeitä. “They suggest that it might be possible to see morality and religion as made for us, rather than the other way round; and that a naturalistic and ‘genealogical’ interpretation of the social function and the development of morality and religion could enable them to be seen in a new way.” Ks. *McGrath* 2004a, 113: “Jos minkään tieteellisen edistysaskeleen voidaan sanoa käännettäneen länsimaita ateismin kannalle, niin juuri Darwin.”

(489) *Cupitt* 1989, 22.

(490) *Richard Rortyn* (1931–2007) mielestä ”todellisuudella itsellään” ei ole mitään sisältöä, ja sen vuoksi ei todellisuutta ja sitä, miltä se näyttää, pidä asettaa vastakkain. Ne on korvattava hyödyllisellä ja vähemmän hyödyllisellä. Objektiivisuus ei ole vastaavuutta objektin kanssa, vaan intersubjektiivisuutta ja ihmistenvälisyyttä. Valistus teki filosofiasta uskonnon korvikkeen, joka antoi sanaston ja vakaumukset elämän tarkoituksen löytämiseen. Filosofia pyrki pakoon historiasta ja yritti löytää ajattoman ja varman tiedon perustuksen (*foundation*), tietoteorian, joka voisi olla samalla koko kulttuurin perustus. Tieto ymmärrettiin tarkaksi representaatioksi, luonnon peiliksi (*The Mirror of Nature*). Tämän käsityksen sijaan Rorty haluaa sanoa, että tieto ei ole ideoiden tai sanojen suhdetta objektiin, vaan keskustelua ja sosiaalista käytäntöä, jossa ei tarvitse tavoitella varmuutta. Antifaundationalismi on tapa asettaa tietyt asiat sivuun. “Objektiivinen” ja “kognitiivinen” ovat ilmauksia tai toiveita yksimielisyydestä tutkijoiden kesken. Me emme voi koskaan päästä kielen ulkopuolelle emmekä tavoittaa todellisuutta ilman kielen välitystä. Filosofia voi olla rakentavaa (*edifying*), jolloin se pyrkii pitämään keskustelua käynnissä, antamaan sille uuden suunnan ja luomaan uutta sanastoa. Filosofia pyrkii auttamaan pikemminkin runoilijoita kuin fyysikkoja. Keskustelu on perimmäinen konteksti, ja filosofia pyrkii hävittämään ja sekularisoimaan kvasijumaluu- det kuten totuuden, omantunnon, minuuden, maailman ja kielen ja näkemään ne ajan ja sattuman tuotteina. Rorty on ateisti ja sanoo, että uskonto on keskustelun pysäyttävä, koska siinä vedotaan Jumalan tahtoon. Filosofia koettaa korvata uskonnolliset ja filosofiset selitykset historiallisella narratiivilla ja liberaalilla yhteiskunnalla, joka sallii vapaan keskustelun. On pyrittävä lisäämään ihmisten solidaarisuutta, vähentämään julmuutta, suurentamaan me-sanan piiriä ja vastaamaan yhä laajemman ihmisjoukon tarpeisiin. Filosofit on kuitenkin ”ironisti”, joka pitää omia uskomuksiaan ja toiveitaan epävarmoina (*contingent*). Tämä johtaa lopulta siihen, ettei filosofiaa enää tarvita sellaisena erityisenä tieteenalana, joka voi arvostella luonnontieteitä, uskontoa, matematiikkaa tai runoutta ja osoittaa niille kullekin oman paikan. *Rorty* 1999c, 1, 72, 186-7; *Rorty* 1999b, 48, 81, 169, 171; *Rorty* 1989a, xv, 8, 22, 30, 41, 44, 68, 196; *Rorty* 1989b, 4, 9, 163, 171, 212, 335, 370, 389, 378; *Rorty* 2001, 201.

(491) *Cupitt* 2008a, 75: ”- - truth is just the current consensus.”

(492) *Cupitt* 2008b, 63.

täminä tapahtumat ovat usein paljon voimakkaampia kuin alkuperäisinä.⁴⁹³ Todellisuuden ja fiktion raja hämärtyy, ja suuret narratiivit kuolevat.⁴⁹⁴

Mitään ”maailmaa” ei todellisuudessa ole olemassa, koska ei ole olemassa ulkopuolista pistettä, josta sitä voisi tarkastella. Maailma on vain rajakäsite, ja luonnontiede on käsitettävä antirealistisesti.⁴⁹⁵ Tätä antirealistista näkemystä ei pidä kuitenkaan käsittää Totuudeksi.⁴⁹⁶ Totuus on kuin taideteos, rationaalisesti argumentoitu fiktio, joka voi toimia opastavana kuvana.⁴⁹⁷ ”Metafysiikan loppu” hyväksytään, ja metafysiikalla on tilaa vain taiteena. Me voimme nauttia monista menneisyyden metafysisistä järjestelmistä ja uskonnoista taideteosten tapaan, jotka eivät kilpaile eivätkä ole ristiriidassa keskenään.⁴⁹⁸ Filosofia ei anna mitään uutta informaatiota, vaan osoittaa vain, miten asiat ovat ja opettaa hyväksymään ne. Filosofia on terapiaa.⁴⁹⁹ Totuus on ideaali standardi, ei olemassa oleva todellinen Totuus.⁵⁰⁰ Ei ole

(493) *Cupitt* 1989, 156; 1991, 20; 1992a, 170. *Jean Baudrillardin* mielestä nykykulttuurissa symbolinen on primaarista. Sähköinen media on niin tärkeä, että se syrjäyttää todellisuudentajun ja muodostaa eräänlaisen ”hypertodellisuuden”, joka määrää todellisuutta. Aikakauttamme leimaa ”kuvallisuus” ja kaiken näkyväksi tuleminen, jota Baudrillard kutsuu rivoudeksi. ”Läpinäkyvyys hallitsee kaikkea, ja siksi transsendenssia, torjuntaa ja transgression mahdollisuutta ei ole enää olemassa. Torjutun (psykkiseen tai historialliseen) vallankumoukseen ei voi enää luottaa. Kaikki pyörii immanenssin ympärillä.” Jäljelle jää vain simulaatio eli mahdollisuus loputtomasti toistaa ja tuottaa uudelleen. Elämme keskellä päättymätöntä taakse jääneiden ideoiden, fantasioiden, kuvien ja unien uudelleentuotantoa. Yleinen illuusio on silloin totta todempaa, eikä illuusiota voida enää asettaa totuuden vastakohtaksi. Simulaatiota ja todellisuutta ei voi erottaa yksiselitteisesti toisistaan. Baudrillard kirjoittaa, että ”kuvat ovat soluttautuneet kaikkialle todellisuuteen”. Ei ole olemassa syvyyttä, murtumia, pako- ja repeämälinoja, vaan on vain yhtenäinen ja keskeytymätön pinta. ”Transsendenssin henkeä ei enää ole, vaan jäljelle on jäänyt ainoastaan immanenssin jännite. Meidän on tutkittava nimenomaan transsendenssin täydellisestä katoamisesta koituvia tavattomia seurauksia.” Lopulta kuvatkin menettävät merkityksensä, kun niitä on liikaa. Seurauksena on merkin ja merkityksen sisällön yhteensulautuminen ja koko merkitysjärjestelmän luhistuminen. Tämä vie kohti nihilismia, koko olemassaolon mielettömyyttä. *Baudrillard* 1988, 28; 1987, 35; 1994, 4, 27. Ks. *Arppen* (1992, 162) mukaan Baudrillardin näkemystä modernista kulttuurista voitaisiin luonnehtia teoriaksi totaaliseen immanenssiin pyrkivästä järjestelmästä.

(494) *Harveyn* (1990, 113, 116) mukaan modernismin metakielet, metateoriat ja metanarratiivit jättivät huomiotta tärkeitä eroavaisuuksia ja yksityiskohtia. Postmodernismi on tärkeä siksi, että se on kiinnittänyt huomiota eroavaisuuksiin ja toiseuteen subjektiivisuudessa, sukupuolessa, roduissa, luokissa ja paikallisuudessa. Harvey pitää postmodernismia eräänlaisena modernismin kriisinä.

(495) *Cupitt* 1995a, 60, 84, 87: ”In the account I have been giving it has been, I hope, clear that the life-world, the body and the observational sciences are all being understood non-realistically.”

(496) *Cupitt* 1995a, 112.

(497) *Cupitt* 1995b, 8: ”All I am proposing to add is an artwork, a rationally-argued fiction that will give the reader a guiding picture.”

(498) *Cupitt* 2000, 39.

(499) *Cupitt* 1995b, 47.

(500) *Cupitt* 1990, 82.

olemassa Totuutta isolla kirjaimella, vaan totuus on ”heikkoa totuutta”.⁵⁰¹ Ei ole olemassa myöskään Epätotuutta. Ei ole mielekästä väittää, että voisimme olla todella väärässä. Valheet ja petokset voivat olla totuudellisempia kuin Totuus.⁵⁰² Cupitt sanoo, ettei hän myöskään väitä, että on totta, ettei Totuutta ole. On päästävä irti totuuden ja fiktion vastakkainasettelusta. Hänen filosofiansa on totta, koska se toimii parhaiten.⁵⁰³ Totuus ja tieto ovat liikkettä, elämisentaitoa, toimintamuotoja ja eloonjäämiskykyä.⁵⁰⁴ Maailmasta tulee rajaton kimalteleva merkitysten valtameri, jonka loputon leikki antaa intellektuaalista ja esteettistä mielihyvää.⁵⁰⁵

Cupittin ajatuksia tarkasteltaessa kiinnittyy huomio hänen esittämiinsä tärkeisiin kysymyksiin totuuden yhteisöllisyydestä ja toimivuudesta. Totuuden yksi ominaisuus on varmasti se, että se toimii käytännössä ja voidaan verifioida elävässä elämässä. Jos kokemus ei vahvista jotakin teoriaa, se saattaa olla sittenkin totta, mutta silloin siitä ei ole mitään hyötyä, vaan se jää tarpeettomaksi akateemiseksi aivovoimisteluksi. Totuudella on myös selvä sosiaalinen ulottuvuus, sillä teorian tulee olla ainakin periaatteessa kenen tahansa verifioitavissa. Totuuden löytyminen on usein pitkän keskustelun ja tiedeyhteisössä tapahtuvan ideoiden vaihdon tulos, mutta voidaan väittää, että keskustelu tai konsensus ei takaa totuuden löytymistä. Kokonainen tiedeyhteisö tai jonkin aikakauden koko ajattelutapa voi olla väärässä. Amerikan löytyminen oli yllätys koko eurooppalaiselle sivistykselle, ja vielä muutama vuosisata sitten tähtiä katsottiin olevan noin tuhat kappaletta. Jatkuvaa keskustelua ja debatin tason nostamista tarvitaan, mutta jos debattia verrataan vain vallitsevaan tavalliseen kieleen tai yleisiin itsestään selvyyksiin, Amerikka ei löydy eikä uusia tähtiä opita tuntemaan. Uudet keksinnöt ja tieteelliset löydöt ovat useimmiten poikenneet itsestään selvinä pidetyistä asioista ja muuttaneet vallitsevaa kieltä. Kun tosiasiat ja ”maailma” ovat tukeneet uutta löytöä, on ollut pakko hyväksyä se.

Arviointia edellä esitetyistä radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian väitteistä voidaan suorittaa tehokkaasti antamalla eri traditioita edustavien ajattelijoiden lausua mielipiteensä postmodernismista yleensä ja radikaalista postmodernista uskonnonfilosofiasta erityisesti. Voimme pyr-

(501) Cupitt 2007, 92.

(502) Cupitt 1988, 108; 1990, 85: ”Lies and deceptions can be truer than Truth.”

(503) Ks. James 1913, 53, 201: ”Pragmaattisen periaatteen mukaan on Jumalan aate oleva tosi, jos se vaikuttaa tyydyttävästi sanan laajimmassa merkityksessä. - - aate on ’tosi’ niinkauvan kuin usko siihen on hyödyllinen elämällemme.”

(504) Cupittin (1991, xii, 81, 140) mukaan me tarvitsemme kaksoisliikkettä: transsendenssiä, Jumalan objektiivista projisoimista ja sen jälkeen paluuta immanenssiin ja uskonnon humanisoimiseen. Cupitt 1995a, 112–113: ”But I am not claiming that the antirealist view of life that I have sketched is True – nor can I dare to say that it is True that there is no Truth. I am saying only that the philosophy sketched in this book is true, at least for now. It is the point of view we would do well to adopt, because it is to one that works best. It makes the most consistent overall sense of our life situation.”

(505) Cupitt 1986, 157.

kiä tutkimaan niiden pätevyyttä, johdonmukaisuutta ja uskottavuutta sekä osoittamaan niissä olevia ongelmakohtia. Postmodernissa uskonnonfilosofiassa sanotaan, että kaikki on relatiivista. Relativismi on siten olennainen osa postmodernia uskonnonfilosofiaa. Sen vuoksi filosofinen keskustelu relativismista on tärkeää tämän tutkimuksen kannalta.

3.3. Keskustelua todellisuudesta, totuudesta ja tiedosta

Relativismin ongelmat on tunnettu jo tuhansia vuosia, ja Sokrateen esittämä kritiikki on hämmästyttävässä määrin yhä ajankohtaista. Se voi luoda pohjan tässä kappaleessa käydylle keskustelulle postmodernismin väitteistä. Niin kauan kuin filosofiaa on ollut olemassa, on pohdittu, ovatko tieto ja totuus suhteellisia. Riippuvatko ne ajasta, paikasta, yhteiskunnasta, kulttuurista, käsitejärjestelmästä tai persoonallisesta koulutuksesta ja vakaumuksesta? Vai ovatko ne universaaleja ja riippumattomia näistä vaihtuvista tekijöistä?⁵⁰⁶ Protagoras (480–411 eKr.), ehkä suurin sofisti, sanoi, että ihminen on kaiken mitta (*homo mensura*). Herakleitoksen (535–475 eKr.) mukaan kaikki virtaa, ”*panta rei*”. Hän oli ajattelussaan hyvin erilainen kuin Protagoras, mutta virtaamisen ajatus oli heille yhteistä. Ksenofanes (570–480 eKr.) kirjoitti, että etiopialaisten jumalat ovat litteäenäisiä ja mustia, traakialaisten jumalat ovat sinisilmäisiä ja punatukkaisia. Jos lehmillä, hevosilla tai leijonilla olisi kädet ja ne pystyisivät piirtämään ja veistämään, ne kuvaisivat jumalansa hevosiksi ja lehmiksi, kukin omaksi kuvakseen. Ensimmäinen filosofinen keskustelu relativismin ongelmasta on kirjattu Platonin dialogissa *Theaitetos*. Siinä Sokrates kysyy Theaitetokselta, mitä tieto on. Sokrates kertoo, että Protagoraan mukaan ”ihminen on kaiken mitta” ja ”asiat ovat minulle sellaisia miltä ne minusta vaikuttavat ja sinulle sellaisia miltä ne sinusta vaikuttavat. - - Kaikki on jatkuvassa syntymisen tilassa”. Sokrateen mukaan Protagoras on sitä mieltä, että sairaalle viini on karvasta ja terveelle makeaa, eikä toisella ole oikeutta arvostella, onko toisen käsitys oikea tai väärä. Kaikki käsitykset ovat oikeita ja tosia. Mutta Sokrates kysyy, mikä oikeus Protagoraalla on asettua muiden opettajaksi ja tutkia ja koetella, ovatko muiden käsitykset oikeita. Ihmisten mielipiteet poikkeavat toisistaan. Kun Protagoras myöntää kaikkien ihmisten käsitysten olevan tosia, hän tunnustaa todeksi myös sen vastustajansa käsityksen, jonka mukaan hän itse on väärässä. Protagoras siis myöntää, ettei ihminen ole mitta.⁵⁰⁷

Harvey Siegelin sanoo, että Protagoraan radikaalin epistemologisen relativismin mukaan se, mikä näyttää todelta jollekin, on totta hänelle. To-

(506) Siegel 1987, xiii.

(507) Platon 1979, 275, 285–286, 300–301. Trigg (2002, 65) mukaan Platonin ajattelussa on virhe. Protagoraan mukaan hänen uskomuksensa oli totta hänelle ja vastustajien uskomus oli totta heille, eikä siitä seuraa välttämättä se, että Protagoraan uskomus on väärä. Siitä huolimatta Triggin mukaan Protagoraan ajattelu on ristiriitaista, koska hänen on myönnettävä, että hänellä on vastustaja, joka ei ole samaa mieltä hänen kanssaan. Jos hän myöntää,

tuuden lopullinen ratkaisija on yksityinen ihminen. Mitään kriteeriä ei ole yksilön yläpuolella. Sokrates esittää sen sijaan useita argumentteja relativismia vastaan ja on sitä mieltä, että Protagoras on epäjohdonmukainen. Protagoras haluaa tutkia toisten mielipiteitä ja tietoväitteiden perusteluja ja oikeutusta, mutta hänen mukaansa kaikki ovat oikeassa eikä kenenkään väitteitä voi osoittaa vääräksi. Hänen oma väitteensä tekee kuitenkin koko tutkimisprojektin mahdottomaksi, ja tietoväitteiden arvoastelemisessa ei ole mitään mieltä. Protagoraan relativismi tuhoaa itse itsensä. Jos hän sanoo olevansa oikeassa, hän ei voi olla oikeassa, koska koko oikeassa oleminen on tuhoutunut. Sokrates esittää myös, että ihmisten mielipiteet ovat ristiriidassa keskenään. Jotkut uskovat Protagoraan väitteeseen, että ihminen on kaiken mitta, toiset eivät. Protagoraan väitteen mukaan myös hänen vastustajansa ovat oikeassa, kun väittävät, että hän on väärässä. Siis Protagoraan on myönnettävä olevansa väärässä, jos hänen vastustajansa ovat oikeassa. Jos siis Protagoras on oikeassa, hän on väärässä. Jos kaikki ovat oikeassa ja heidän mielipiteensä eroavat keskenään, joidenkin täytyy olla väärässä ja relativismi ei pidä paikkaansa.⁵⁰⁸

Sokrateen mukaan relativisti pyrkii osoittamaan, että relativismi on oikeassa ja ei-relativismi väärässä. Jos tämä väite halutaan tehdä ei-relatiivisesti, täytyy sanoutua irti relativismista. Jos väite tehdään relatiivisesti, se ei ole mikään väite, sillä relativismissa luovutaan rationaalisesta argumentoinnista. Relativistin on vedottava ei-relativistisiin kriteereihin, jotta hän voisi väittää jotain, ja siten hänen on luovuttava relativismistaan ja oltava epäjohdonmukainen. Jos relativisti haluaa sanoa vain sen, että ihmisillä on erilaisia mielipiteitä, se on triviaali väite, jossa ei suhtauduta ongelmaan vakavasti ja jonka johdosta voidaan kysyä, miksi asiasta silloin kannattaa edes keskustella. Näin ollen klassinen vastaus epistemologisen relativismin ongelmaan on, että relativismi on joko epäjohdonmukaista tai triviaalia. Relativisti ei voi pitää uskomuksiaan uskomisen arvoisina eikä tunnustaa propositioiden, tietoväitteiden eikä toiminnan ansioita. Koko arvostamisen käsite tulee kyseenalaiseksi. Relativisti ei voi sanoa, miksi hänen uskomuksensa on parempi kuin jonkun muun mielipide. Uskomukset on omaksuttava mielivaltaisesti. Siitä huolimatta relativistit pyrkivät usein antamaan hyviä syitä mielipiteidensä puolesta ja suosittelevat niitä toisille.⁵⁰⁹

Harvey Siegel kutsuu Ksenofanesin relativismia ”kehysrelativismiksi” (*framework relativism*). Sen mukaan jokainen näkee maailman omalta näkökannaltaan, oman traditionsa ja kasvatuksensa pohjalta. Totuus on silloin sidottu tulkintakehyksiin, ja erilaiset tulkinnat ovat samanarvoisia. Siegelin mukaan relativisti ei voi kuitenkaan sanoa näin muutoin kuin nousemalla

että jokin on fakta, hänen relativisminsa tuhoutuu. Hänen vastustajansa olemassaolo ei ole totta vain hänelle, vaan se on yksinkertaisesti totta. Maailma ei ole muokattavissa meidän uskomustemme mukaan.

(508) Siegel 1987, 3–6, 8.

(509) Siegel 1987, 15–18, 20–23.

toisten kehysten yläpuolelle ja tarkastelemalla tilannetta absoluuttiselta näkökannalta. Mutta jos hän tekee niin, hän luopuu samalla relativismista. Jos kehysrelativisti haluaa puolustaa relativismiaan, hänen on tehtävä se ei-relatiivisesti. Relatiivisesti sitä ei voi puolustaa, sillä relativismiteesin arvioiminen on sen mukaan mahdotonta. Relativismia ei voi osoittaa oikeaksi, sillä koko oikeassa olemisen käsite on relativismissa kumottu. Oikeassa olemisen edellyttää puolueettomia kriteereitä, metakehystä, jota relativismin mukaan ei voi olla. Relativismin puolustaminen ei-relatiivisesti vie sen hylkäämiseen, ja siten kehysrelativismi on epäjohdonmukaista.⁵¹⁰

Roger Trigg on pohtinut relativismin ongelmaa useissa kirjoissaan. Hänen mielestään relativismin virhe on se, että siinä otetaan lähtökohdaksi ihmiskeskeinen ja antropologinen näkemys. Sen mukaan todellisuus on aina meidän käsityksemme todellisuudesta. Ontologia on redusoitu epistemologiaksi, ja ihmisestä on tullut kaiken mitta.⁵¹¹ Oikea lähtökohta on sen sijaan ihmisestä riippumaton todellisuus. Se, että jotakin on olemassa, voidaan hyväksyä kovana faktana. Auto ei ole oma selityksensä, vaan se on valmistettu jotakin tarkoitusta varten. Mutta fakta, että auto on ulkona kadulla, voidaan hyväksyä sellaisenaan ilman mitään selityksiä siitä, miksi se on siellä. Olemassaolo (*existence*) on eräässä mielessä oma selityksensä.⁵¹² Tietoväite ja asioiden kuvaus tarvitsevat aina justifikaation, ja todellisuuden luonne voi antaa sellaisen. Relativismissa kielletään objektiivinen todellisuus, ja maailma riippuu meidän uskomuksistamme. Se merkitsee sitä, ettei ole olemassa maailmaa, vaan pelkästään meidän uskomuksemme siitä. Realistisen näkemyksen mukaan me tarvitsemme metafyyssisen perustan, että jokin on todellista. Todellisuus ei ole ihmisen luomus, ja se voidaan periaatteessa tietää.⁵¹³ Todellisuuden tulee ohjata ihmisen rationaalisuutta. Epistemologia ilman ontologiaa on ihmisen röyhkeyttä.⁵¹⁴

Niitä, jotka puhuvat totuudesta, on usein Triggin mielestä nimitelty ”salalinisteiksi” tai ”espanjalaisen inkvisition kannattajiksi”. Totuuden vuoksi

(510) Siegel 1987, 43–44.

(511) Ks. Horwich 1998, 52–56: ”What, then, is the essence of realism? The answer is very simple. There is a question about how it is possible for us to know of the existence of certain facts given our ordinary conception of their nature. This is because there can seem to be a tension in ordinary thinking between the metaphysical autonomy of the world (its independence of us) and its epistemological accessibility (our capacity to find out about it). The difference between a realist and an anti-realist, in a nutshell, is that the realist decides on reflection that there is actually no difficulty here – so our ordinary ideas about what we know can stand; whereas the anti-realist decides, on the contrary, that the alleged conflict is genuine and that it has certain ramifications for what we can take ourselves to know.” Horwich edustaa niin sanottua minimalistista totuuskäsitystä ja hänen mukaansa relativismi on kestänyt tontta. Hänen edustamansa ”insubstantiality of truth”, totuus ilman substanssia, ei merkitse sitä, ettei totuuksia olisi olemassa.

(512) Trigg 1993, 115. Vrt. Cunningham 1999, 80: “The realist is in the end an idealist, I have claimed, because his conceptual ratiocinations are governed by the operational *ideal* of a reality.”

(513) Ks. Juti 2001, 53: “Eräs metafysiikan harjoittamisen perusedellyksistä on se näennä-

on saatettu tehdä monia kauheuksia. Jos kuitenkin uskon olevani oikeassa, minun ei tarvitse pakottaa toisia uskomaan samoin, varsinkin jos olen sitä mieltä, että se olisi objektiivisesti väärin. Mutta jos uskomme, että todellisuuden ja meidän uskomuksiemme välillä on realistinen ero, siitä seuraa, että voimme oppia toisilta, jotka tietävät jonkin asian paremmin kuin me. Relativisti ei voi myöntää, että voisi olla olemassa jokin rationaalinen tapa ratkaista erilaisten uskomusten välillä, vaikka hän itse voi yrittää taivuttaa toiset intohimoisesti ja mielivaltaisesti omien uskomustensa taakse. Relativisti voi olla suvaitseva liberaali mutta myös röyhkeä militantti.⁵¹⁵

Relativistit ja pragmatistit eivät tee Triggin mukaan eroa sen välillä, mikä on rationaalista ja mitä me pidämme rationaalisena. Se johtaa siihen, ettei todellisuus enää rajoita meitä. Järkemme ei ole enää alistettu meidän ulkopuolellemme oleville kriteereille emmekä perusta uskomuksiamme evidenssille, jota emme hyväksy. Rationaalisuuden on kuitenkin tähdättävä sellaisiin kriteereihin, jotka ovat ihannetapauksessa kaikkien hyväksyttävissä, koska sillä tavalla me kaikki mukaudumme todellisuuteen. Evidenssi ei ole se, mitä minä pidän evidenssinä, vaan hyvän evidenssin tulisi olla sama jokaiselle. Yksimielisyys ei ole kaikkein tärkein asia. Jos pyrimme mahdollisimman täydelliseen tietoon, lähestymme yksimielisyyttä. Se, että jokin uskomus on ”meidän” uskomuksemme, ei ole tärkeää. Tärkeää on sen sisälllys.⁵¹⁶

Triggin mielestä tiedettä ei voi hyväksyä sellaisenaan, vaan se tarvitsee itselleen metafysisen perustan, näkemyksen maailmasta ja meidän paikas-
tamme siinä. Meidän täytyy pystyä selittämään, miksi tiedettä tarvitaan ja mikä on sen rationaalinen justifikaatio, koska niin monet haluavat kiistää tieteen aseman. Tiede on ilmaisu rationaalisuudesta, mutta on kehäpäätelmä väittää, että tiede voisi olla selitys omalle rationaalisuudelleen. Tieteen on postuloitava luonnon todellisuus ja sen säännönmukaisuus, ja postulaatin

sen yksinkertainen oletus, että todellisuuden perimmäinen luonne on ainakin periaatteessa ihmisen ymmärrettävissä. Oletus on näennäisesti yksinkertainen, koska ei voida osoittaa mitään varsinaisia takeita sille, että todellisuus on siten rakentunut järjestelmä, että ihminen voi sen omalla loogisella ajattelukyvyllään hahmottaa. Tällainen oletus on kuitenkin pakko tehdä, jotta metafysiikkaa voitaisiin pitää ylipäätään mahdollisena. Todellisuuden ja inhimillisen ajattelun muotojen on vastattava toisiaan siten, että todellisuuden tutkiminen inhimillisen ajattelun keinoin on tarkoituksenmukaista.”

(514) *Trigg* 1989, xxii–xxiii, 3, 17, 19, 23, 53; *Trigg* 1993, 38. Vrt. *Hymanin* (2001, 71) mukaan modernismille on olennaista, että kokemus asetetaan ilmaisun edelle, totuus myytin edelle, historia narratiivin edelle, universaali partikulaarin edelle, teksti lukijan edelle ja filosofia teologian edelle. Postmodernismissä sen sijaan kokemus ei ole käsitettävissä ilman ilmaisua, sillä ilmaisu antaa merkityksen ja käsitettävyyden kokemukselle ja tekee siitä kokemuksen. Samoin ilmaisu ei ole käsitettävä ilman kokemusta, ja siten kumpikaan ei ole primaarinen, vaan molemmat ovat perustavia. Samoin totuutta ei ole ilman myyttiä eikä historiaa ilman narratiivia. Teksti ei ole ennen lukijaa, vaan lukija tekee tekstin, samoin kuin teksti tekee lukijan lukemisen kautta.

(515) *Trigg* 1993, 62–63.

(516) *Trigg* 1993, 61, 63–64; *Trigg* 1998, 21.

täytyy olla metafyyssinen, ei tieteellinen postulaatti.⁵¹⁷ Muutoin nyt löydetty järjestys saattaisi olla vain jonkin universumin osan ominaisuus tai lähes ihmeenomainen ilmiö. Tiede ei voi ratkaista filosofisia kysymyksiä, ja se merkitys, minkä annamme tieteellisille löydöille, on filosofinen. Maailman säännöllinen rakenne ei ole fakta, jonka tiede voi löytää. Silti on välttämätöntä olettaa, että säännönmukaisuudet, jotka tiede löytää, ovat voimassa kaikkialla maailmassa, ei vain jossain sen kolkassa. Silloin on mahdollista päätellä tunnetuista tosiasioista vähemmän tunnettuihin. Se, että matematiikka voidaan soveltaa fysikaaliseen maailmaan ja kontrolloida sen avulla, osoittaa, että maailmassa on sisään rakennettuna tietty rationaalisuus. Ihmisen rationaalisuus riippuu lopulta tästä universumin rakenteesta olevasta syvemmästä metafyyssisestä rationaalisuudesta. Ihminen ei ole kaiken mitta, sillä silloin kaikki teoriat olisivat yhtä hyviä ja kaikki olisi vain antirealistista relativismia.⁵¹⁸ Miksi tiedemiesten tulisi muuttaa käsityksiään, jos ne ovat heidän omia luomuksiaan? Realismin mukaan toinen teoria voi kuvata todellisuutta paremmin kuin toinen. Käsitys, että maailmalla on tietty selvä rakenne, on ainoa vaihtoehto käsitykselle, että kaikki on kaaosta. Kaaoksen vallitessa tiede olisi tarkoituksetonta.⁵¹⁹ Kaikkien tieteellisten selitysten on päädyttävä lopulta totuusväitteeseen ja ihmisen kykyyn tunnistaa totuus.⁵²⁰

Triggin mukaan meidän ei tarvitse valita automaattisesti perusteetonta luottamusta tieteeseen ainoana tiedon lähteenä tai relativistista käsitystä tieteestä vain yhtenä elämänmuotona toisten joukossa.⁵²¹ Tiede on esimerkki inhimillisestä rationaalisuudesta, mutta näitä kahta ei tarvitse samaistaa. Tiede voi johtaa meidät totuuteen, mutta sen ei tarvitse olla ainoa tie. Monet ovat innostuneet tieteellisestä metodista niin paljon, että ovat identifioineet totuuden ja tieteen ja hylänneet kaiken muun persoonallisina ennakkoluuloina. Tämä oli valistuksen käsitys. Se perustuu tiettyyn ajatustraditioon ja on siten filosofinen oppi, joka ei kuulu tieteen piiriin. On uhkarohkea metafyyssinen olettaus, että tieteen tavoittama todellisuus olisi koko todellisuus. Se näyttää tekevän filosofiasta vain aatehistoriaa eikä näytä jättävän mitään tilaa varsinaiselle filosofialle, jonka tehtävä on pohtia ontologiassa, mitä on olemassa, ja epistemologiassa, miten pitkälle se voidaan tietää. Tieteellinen maailmankatsomus voi kaventaa meidän näkemyksiämme, ja me saatamme silloin olettaa, ettei ole rationaalista tavoitella muunlaista tietoa. Valistuksen näkemys on vihamielinen uskonnolle ja kaikelle yliluonnolliselle.⁵²² Roger Triggin mukaan monet olettavat, että tieteellinen selitys on ainoa hyväksyttävä maailmanselitys. Moderni luonnontiede on heille esimerkki rationaalisuudesta, ja 'tiede' on synonyymi 'tiedon' kanssa. Järki ja tieteellinen metodi käsitetään silloin lähes identtisiksi. Koska luonnontieteet ja teknologia

(517) Trigg 1993, 4–5.

(518) Trigg 1989, 183.

(519) Trigg 1989, 112.

(520) Trigg 1993, 213.

(521) Trigg 1993, 9, 38, 46, 55, 62, 176, 230; Trigg 1998, 1–2, 81–82; Trigg 2002, 102.

(522) Trigg 1993, 60; Trigg 2002, 34, 49, 51, 73–74, 132; Trigg 1989, 9, 113, 197.

ovat tuottaneet paljon elämää edistäviä keksintöjä, monet ajattelevat, että yksin tiede voi kertoa meille totuuden. Toisaalta vastapainoksi toiset sanovat, että asekehitys, keskitysleirien polttouunit ja maapallon saastuminen osoittavat, ettei tiedettä voi pitää välttämättä edistyksen tuojana. Triggin mukaan tiede antaa meille mahdollisuuden ennustaa ja kontrolloida suurta osaa fyysikaalisesta ympäristöstä, mutta monilla muilla elämän aloilla tulokset eivät ole yhtä hyviä. Taloustieteessä ennustaminen on vaikeaa. Poliitiikkaan, moraaliin ja uskontoon ennustaminen ja kontrolloiminen soveltuvat vielä huonommin. Antirealistien mukaan se, mikä on järkevää, määräytyy vain ihmisten erilaisten standardien mukaan.⁵²³

Triggin mukaan filosofiassa on halki vuosisatojen keskusteltu Platonin ja Aristoteleen teorioista aivan kuin ne olisivat kunkin aikakauden omien aikalaisten kirjoittamia. Totuus ja todellisuus näyttävät pysyvän muuttumattomina, koska todellisuus itse käsitetään muuttumattomaksi ja sen ymmärretään ylittävän yhteiskunnat ja aikakaudet. On paradoksaalista, että Protagoraan argumentit ovat edelleen yhtä käsitettäviä, kuin ne olivat hänen aikanaan, vaikka hän pyrki omaksumaan relativismia. Sellaiset näkemykset, jotka sisällyttävät järjen vain joihinkin tiettyihin olosuhteisiin, ovat lopulta itsensä tuhoavia. Ne eivät voi tavoitella aidosti totuutta, joka ylittäisi erityisolosuhteet. Ne voivat arvostella asioita vain oman yhteiskuntansa kannalta, mutta eivät omaa yhteiskuntaansa.⁵²⁴ Nämä argumentit voidaan katsoa joidenkin olosuhteiden luomiksi ja siten tilapäisiksi argumenteiksi, jotka voivat muuttua toisissa olosuhteissa.⁵²⁵ Jos totuus vaihtelee ryhmästä tai yksilöstä riippuen, on lisävaikeutena, miten voidaan määritellä tarkasti tuo ryhmä tai yksilö. Ryhmien rajat eivät ole useinkaan selviä. Mitä enemmän traditioon vedotaan, sitä epäselvemmäksi käy, mikä tämä traditio tai ryhmä on. Jos ihminen määrittelee itsensä niiden erojen perusteella, jotka hänellä on muihin, saattaa ryhmässä olla lopulta vain yksi jäsen.⁵²⁶

Relativismin yhtenä tunnusmerkkinä voidaan pitää Triggin mukaan kolmannen poissuljetun lain hylkäämistä. Tämän lain mukaan uskomuksen tai

(523) Trigg 1993, 3, 6, 18.

(524) Monet postmodernit ajattelijat ovat vedonneet modernin fysiikan teorioihin kuten yleiseen suhteellisuusteoriaan ja kvanttifysiikkaan perustellen niillä väitteitään. Alan Sokal ja Jean Bricmont ovat kirjassaan *Intellectual Impostures* osoittaneet, että esimerkiksi Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray ja Jean Baudrillard käyttävät luonnontieteen teorioita epäpätevällä tavalla. Kiinnittääkseen huomiota tähän seikkaan Alan Sokal julkaisi vuonna 1996 artikkelin amerikkalaisessa *Social Text* -lehdessä ja jäljitteli siinä postmoderneja tekstejä ja niiden tapaa käsitellä luonnontieteitä. Jonkin ajan kuluttua hän paljasti, että artikkeli oli kokonaan pilantekoa. Tässä artikkelissaan hän sanoo piloillaan, että yleinen suhteellisuusteoria ja kvanttifysiikka ovat osoittaneet, että fyysikaalinen todellisuus on vain sosiaalinen ja lingvistinen konstruktio. Myös π ja painovoima ovat luonteeltaan historiallisia eivätkä vakiota ja universaaleja. Ei ole olemassa objektiivista totuutta, ja on syntymässä uusi "postmoderni luonnontiede, joka vapauttaa ihmiset 'absoluuttisen totuuden' ja 'objektiivisen todellisuuden' tyranniasta" ja palvelee aidosti progressiivista politiikkaa. Sokal & Bricmont 1999, 17, 37, 97, 137, 199–200, 201–206, 206–210, 218–219, 224; McGrath 2002, 188–191.

(525) Trigg 1993, 51–52.

(526) Trigg 1993, 43; Trigg 2002, 59.

väitteen täytyy olla joko *tosi* tai *epätosi*.⁵²⁷ Realismi on sitoutunut kaksi-arvoiseen logiikkaan. Jos tämä kahtiajako kielletään, ei ole olemassa mitään mitta, jolla väitteitä voidaan mitata. Tieteessä se merkitsee, että teoriat ovat alimääräytyviä eli ei ole olemassa teorioista riippumatonta maailmaa eikä muuttumatonta maailman rakennetta. Silloin teoriat ovat meidän luomiamme, ja historiallisesta muutoksesta tulee raaka fakta. Aluksi metafysiikan torjuminen voi näyttää vapauttavalta, mutta tieteen tulevaisuus voi vaarantua, jos emme usko, että tieteellä on jotain löydettävää. Jos kaiken perustana ovat vain meidän perustelemattomat käytäntömme, niistä voi tulla osa alati virtaavaa merkityksetöntä elämää. Relativismissa omaksutaan pysyvän muutoksen objektiivinen todellisuus. Realismin mukaan ihmisluonto, paikalliset olosuhteet ylittävä rationaalisuus ja objektiivinen fysikaalinen todellisuus kuuluvat yhteen. Ne kaikki edellyttävät jotakin, joka on erilaisten olosuhteiden ulkopuolella. Siksi relativismi hyökkää kaikkia niitä vastaan.⁵²⁸

Triggin mukaan kaikki riippuu lopulta siitä, kuinka kaukana me ajatellemme olevamme todellisuudesta.⁵²⁹ On virhe olettaa, että tieteellinen ymmärrys olisi maailman raja. Maailmaa on olemassa tieteen rajojen ulkopuolellakin. Tiede ei voi selittää omaa olemassaoloaan eikä pysyttäytyä itse asettamissaan rajoissa, sillä silloin se olisi siirtynyt luonnon todellisuuden tutkimisesta vain ihmisen tietomahdollisuuksien tarkasteluun. On myös tärkeää ajatella, että maailmassa oleva järjestys on kontingenttia eikä välttämätöntä. Muutoin pelkkä ajattelu riittäisi maailman tutkimisessa, eikä kokeellisuutta ja havainnointia tarvittaisi. Rationalismi on hyvin antroposentristä ja keskittyy vain ihmisen järjen mahdollisuuksiin. Realismin on oltava kriittistä, ja sen mukaan tiede on fallibilistista, voi tehdä virheitä ja joutua muuttamaan käsityksiään. Mutta jos tätä kriittisyyttä liioitellaan ja ajatellaan, ettemme koskaan saa otetta todellisuudesta, olemme vaarassa ajautua skeptisismiin. Jos kaikki ymmärtäminen tehdään kyseenalaiseksi, tieteen teoriat muuttuvat metaforisiksi ja pelkiksi malleiksi. Mikään ei ole silloin kirjaimellisesti totta ja olemme relativismissa, jonka mukaan luomme itse todellisuuden. Meidän on pidettävä kiinni riippumattomasta todellisuudesta ja ymmärrettävä tieteen fallibiliteetti sen osana. Silloin to-

(527) Ks. *Williamsin* (1976, 136–137) mukaan uskomus suuntautuu aina totuuteen. 'Minä uskon että p' sisältää itsessään sen, että sanoja uskoo p:n olevan totta ja asiat ovat p. 'Uskon, että p, mutta p ei ole totta' on paradoksi. Uskon ilmaisu on myös samalla totuusväite.

(528) *Trigg* 1993, 54–56; *Trigg* 2002, 65; *Trigg* 1989, 112.

(529) *Cupittin* (1985d, 181) mukaan luomisen myytti voi olla hyödyllinen malli, kun ihminen pyrkii luomaan järjestystä ja merkitystä maailmaan. Ks. *Trigg* (1993, 304) on sitä mieltä, että jos uskonnon totuusväitteet tehdään myyteiksi, ihminen jää ansaan niiden sisään, ilman kosketusta todellisuuteen. Mitä enemmän myytit tulevat vain erilaisten uskonnollisten yhteisöjen reaktioiksi, sitä kauemmaksi todellisuus loitontuu.

dellisuudesta on hyötyä, ja tieteen voidaan ajatella saavan sen avulla yhä täsmällisempää tietoa.⁵³⁰

Trigg sanoo, että modernismissa saatettiin samaistaa tiede ja järki, ja sen vuoksi ei ole yllättävää, että epäilykset tiedettä kohtaan ovat johtaneet epäilyksiin myös järkeä kohtaan. Epäilykset yhdellä tasolla johtavat epäilyksiin myös muilla tasoilla. Järjen pyrkimys yksimielisyyteen on leimattu postmodernismissä vain ”valistuksen narratiiviksi”, kuten *Lyotard* tekee. Järkeä on pidetty valistuksen keksintönä, eräänlaisena vahinkona. On sanottu, että valistuksen mukaan ihminen voi tietää kaiken, kun taas postmodernismin mukaan hän ei voi tietää mitään. Mutta jos tieteen pyrkimys totuuteen hylätään, leikkisyyks, ironia, kyynisyys ja epätoivo voivat olla ainoita, jotka jäävät jäljelle. Filosofisella totuuskysymyksellä on laajoja vaikutuksia myös muihin kulttuuriin alueisiin, kuten on nähty postmodernissa arkkitehtuurissa, taiteessa ja kirjallisuustieteessä.⁵³¹ Jos subjektia ja objektia ei eroteta toisistaan, järki ja totuus tulevat myös kyseenalaisiksi. Silloin ei voida tehdä eroa sen välillä, mitä joku uskoo ja miten asiat todella ovat. Richard Rortyn mielestä kaikki puhe yhdestä totuudesta, jota kohti voidaan pyrkiä, on jäänne uskonnosta. Sellainen on hänestä maailman ja minän jumalallistamista. Kummallakaan ei ole Rortyn mielestä sisäistä rakennetta, joka voisi olla olemassa kuvauksesta riippumatta. Totuuden sijasta Rorty haluaa puhua vain solidaarisuudesta, yksimielisyydestä ja keskustelusta. Triggin mukaan tällainen näkemys tekee täysin epäselväksi sen, mikä on tieteen tarkoitus. Rortyn pyrkimys luoda moniarvoisia kieliä (*multiple vocabularies*), jotka eivät pyri kuvaamaan mitään ja joita todellisuus ei ohjaa, näyttää täysin tarkoituksettomalta toiminnalta. Yksimielisyys on muuttuva ja epävarma, ja sillä ei ole pysyvää sisällystä. Rorty näyttää kuitenkin esittävän rationaalisia argumentteja siitä, miksi rationaalisia argumentteja on mahdotonta esittää. Rationaalisuus on sitä, että voimme kritisoida yhteiskuntaamme. Järki on täysin irrelevantti, jos kulttuurilla ei ole juuria itsensä ulkopuolella. Rationaalisuutta ei ole silloin edes olemassa, vaan olemme vain uskomustemme ja halujemme summa emmekä voi ottaa etäisyyttä niihin. Ilman todellisuutta ei ole aitoa totuutta. Jos ei ole olemassa järjellistä subjektia, emme voi saavuttaa mitään tietoa mistään paitsi ehkä vain sattumalta.⁵³²

Triggin mukaan relativistinen näkemys vie epäsuorasti jonkinlaisen Jumalan näkökulman omaksumiseen (*a God's-eye view*). Ei pyritä ratkaisemaan, mikä kilpailevista näkökannoista on oikea, vaan pyritään tarkastelemaan niitä kaikkia neutraalilta kannalta. Yritetään päästä irti kaikista mahdollisista tietoväitteistä, mutta se itsessään on jo tietoväite, jossa esitetään, miten asiat ovat. Relativistinen ja liberaali kanta on selvä arvostelma siitä, mikä on tärkeää. Relativismi sopii varsinaisesti sellaiselle henkilölle, joka seuraa täysin orjallisesti jotakin traditiota huomaamatta sitä itsekään

(530) Trigg 1998, 36, 82, 86-89, 93.

(531) Trigg 1993, 67-69; Trigg 1998, 47; Trigg 2002, 73.

(532) Trigg 1993, 73, 78; Trigg 1998, 24, 43.

eikä siten väitä olevansa relativisti. Kun relativismi ymmärretään teoriaksi, sen on otettava eräänlainen riippumaton Jumalan näkökulma ja väitettävä, ettei Jumalan näkökulmaa ole.⁵³³

Edellä esitetyn Roger Triggin analyysin perustella voidaan väittää, että postmodernin relativismin suurin ongelma on ajattelun lähtökohta. Siinä lähdetään liikkeelle ihmisen tietomahdollisuudesta ja epistemologiasta eikä todellisuudesta ja ontologiasta. Silloin kaikki muodostuu luonteeltaan relativistiseksi. Sen sijaan realistisen näkökulman mukaan ihmisestä riippumaton todellisuus on olemassa ja voi ohjata ihmisen käsitystä todellisuudesta ja toimia uskomustemme kriteerinä. Meidän uskomuksemme voivat olla vääriä, mutta niillä on mahdollisuus lähestyä oikeaa tietoa. Meidän käsityksemme todellisuudesta voivat olla ristiriidassa keskenään, ja toinen voi olla lähempänä totuutta kuin toinen. Tiede tarvitsee metafyyssisen oletuksen riippumattomasta maailmasta ja sen järjestyksestä, mutta ei voi tuottaa sitä itse. Tieteellä on siten rajansa eikä se ole ainoa mahdollinen tiedon muoto. Sen vuoksi uskonnollinen ilmoitus on mahdollinen, eikä se ole välttämättä ristiriidassa tieteen kanssa, koska molemmat pyrkivät totuuteen. Tältä pohjalta voimme tarkastella modernismin, postmodernismin ja uskonnon suhteita.

Ilkka Niiniluoto on pohtinut kirjoissaan tieteen, antirealismin ja uskonnon suhteita. Hän erottaa toisistaan *tieteellisen maailmankuvan* ja *tieteellisen maailmankatsomuksen*. Tieteellinen maailmankuva käsittää luontoa, ihmistä ja yhteiskuntaa koskevien oletusten ja tietojen systemaattisen kokonaisuuden, sikäli kuin nuo tiedot ovat tieteellisin menetelmin hankittuja ja perusteltuja. Tieteellinen maailmankatsomus on laajempi käsite, johon sisältyvät sekä maailmankuva että siihen liittyvät filosofiset näkemykset, esimerkiksi tietoteoreettiset ja ontologiset käsitykset ja arvostukset. Tämä maailmankatsomus sisältää käsityksen elämän tarkoituksesta ja mielekkyydestä sekä ihmisen asemasta ja tehtävästä maailmassa. Tätä kautta maailmankatsomus saa normatiivisen luonteen. Tieteelliseen maailmankatsomukseen kuuluu vaatimus, jonka mukaan siihen kuuluvien maailmaa koskevien tosiasiaväitteiden täytyy olla tieteellisesti perusteltuja. Väitteiden tulee olla avoimia keskustelulle ja kritiikille.⁵³⁴ Tästä seuraa Niiniluodon mukaan: ”Totuuden vaatimuksin esiintyvä uskonnollinen maailmankatsomus on yhteensopimaton näin määritellyn tieteellisen maailmankatsomuksen kanssa – siitä huolimatta, että suoranaista ristiriitaa ei olisikaan löydettävissä uskonnon ja erityistieteiden tulosten välillä.”⁵³⁵ Moderniin tieteelliseen maailmankatsomukseen kuuluu erottamattomasti sääntö, jonka mukaan ”luonnolliset” selitykset ovat parempia kuin ”yliluonnolliset”.⁵³⁶ Silloin kun ”luonnollista” selitystä ei ole vielä löydetty, sen etsiminen on

(533) Trigg 1993, 111; Trigg 2002, 70.

(534) Niiniluoto 1980, 85–88

(535) Niiniluoto 1980, 88.

(536) Niiniluoto 1980, 88.

parempi vaihtoehto kuin ”yliluonnolliseen” selitykseen turvautuminen.⁵³⁷ ”Tieteellinen maailmankatsomus sitoutuu tieteelliseen metodiin todellisuutta koskevien väitteiden perustelemissa, jolloin se myös väittää U:

(ei-U) Ei ole riittäviä perusteita uskoa, että jumala on olemassa.

Tämä teesi on jälleen olemattomuusväite, joten sitä ei voi tyhjentävästi todistaa. Silti sitä voi vahvasti puolustaa käymällä kriittisesti läpi kaikki tähän asti esitetyt teismien perusteluyritykset. - - Tämä *filosofisen ateismin* muoto, joka lähinnä edustaa omaa kantaani (ks. Niiniluoto 1994, luku 4), olisi siten näytön puutteesta seuraavaa uskoa jumalan ei-olemattomuuteen.⁵³⁸

Niiniluoto kirjoittaa: ”Tieteellisen maailmankatsomuksen on kuitenkin oltava kaikilta osiltaan *tieteen ihanteita kunnioittava* siinä mielessä, että se on filosofisilta osiltaan avoin, kriittinen ja itseäänkorjaava.”⁵³⁹ Hän lisää: ”Toiseksi tieteellistä maailmankatsomusta luonnehtii tietoteoreettinen näkemys, jonka mukaan tieteellinen metodi on paras ja luotettavin menetelmä maailmaa koskevan tiedon hankkimiseksi.”⁵⁴⁰ Niiniluoto toteaa: ”Tieteellisessä maailmankatsomuksessa hyväksytään periaatteessa vain yksi maailmaa koskevan tiedon tavoittelun keino – tieteellinen menetelmä – kun taas uskonnollisissa katsomuksissa joudutaan sen lisäksi (tai sen sijasta) vetoamaan johonkin menetelmään, joka ei täytä tieteellisyyden kriteerejä.”⁵⁴¹ ”Tiede – silloin kun sen autonomiaa ei ole tukahdutettu – on ainoa totuuden tavoittelun instituutio, jossa kollektiivinen itsepetos pitkällä tähtäimellä on käytännöllisesti katsoen tehty mahdottomaksi.”⁵⁴²

Niiniluoto kannattaa kriittistä tieteellistä realismia, jonka mukaan ihmisen tajunnasta ja toiminnasta riippumaton todellisuus on olemassa. Terveen järjen ja tieteen tulosten mukaan fysikaalinen maailma on ajallisesti

(537) Niiniluoto 1980, 88.

(538) Niiniluoto 2003, 138–139.

(539) Niiniluoto 1984, 87–88.

(540) Niiniluoto 1984, 88.

(541) Niiniluoto 1984, 88. *Sami Pihlströmin* (2001, 18, 96, 113) mukaan Niiniluoto on mallillinen filosofinen ateisti, joka myöntää, että Jumalan olemassaolon ongelma jää tieteen tutkiman alueen ulkopuolelle, mutta pitää ateismia järkevänä kantana teismien perustelujen puuttumisen vuoksi. Moraalinen motivoituminen ei myöskään edellytä Jumala-uskoa. Pihlström kysyy kumminkin, eikö Niiniluodon realismi filosofisena näkemyksenä uskomuksistamme riippumattomasta todellisuudesta edellytä WB-tyyppistä (*The Will to Believe*) praktista sitoutumista. Meillä ei ole mitään ”evidenssiä” meistä riippumattoman maailman olemassaolon puolesta. *Charles Taylor* (2007, 835, n 27) kommentoi Richard Dawkinsin näkemyksiä. Dawkinsin mielestä uskonto ei perustu evidenssille, kun taas tiede on vapaa uskosta. Taylorin mielestä Dawkinsin näkemys, että kaikki tieteellinen työ perustuu evidenssille, on sokeaa uskoa, sellaista horjumatonta uskoa, jollaista harvoilla uskovaisilla on. *Horkheimer* (2008, 87, 93) kirjoittaa: ”Ratkaiseva kysymys kuitenkin on: miten on mahdollista määrittellä se, mitä oikeutetusti voidaan kutsua tieteeksi ja totuudeksi, jos itse määrittelmä edellyttää tieteellisen totuuden saavuttamismenetelmiä? Mikä tahansa tieteellisen menetelmän oikeuttaminen tiedettä havainnoimalla juuttuu samaan noidankehään: miten itse havainnointiperiaate voidaan oikeuttaa?” Horkheimerin mukaan tieteellä on suhteellinen, filosofisen teorian määrittelemä tehtävä.

(542) Niiniluoto 1983, 6.

ja ontologisesti ensisijainen sitä koskevaan tietoon nähden. Totuus ei ole episteeminen käsite. Tiedon kohteena ovat objektiivisen fysikaalisen maailman ”oliot sinänsä”, mutta samalla myönnetään, että tieto on epätäydellistä, epätäsmällistä ja totuudenkaltaista. Tieteellinen tieto ei ole ehdottoman varmaa, vaan se on periaatteessa korjattavissa ja täydennettävissä. Tieteen edistyminen on totuuden vähittäistä lähestymistä, konvergoimista, virheiden ja puutteiden eliminoimisen kautta. Maailman ja tiedostavan subjektin välinen ”huntu” on ihmisen luoma muuttuva tiedon järjestelmä, joka kohdistuu suoraan todellisuuteen, pyrkii vastaamaan sitä totuuden korrespondenssiteorian mielessä, mutta onnistuu siinä historiallisten muuttuvien ehtojen puitteissa osittain tai epätäydellisesti. Tiedostusprosessin historiallisuuden periaate tekee kuitenkin mahdolliseksi eliminoida ainakin pitkällä tähtäimellä tiedosta sen subjektiiviset elementit. Mitä totuudenmukaisemmaksi tieto tulee, sitä vähemmän se on sidoksissa erityisiin praktisiin suhteisiin ihmisen ja maailman välillä. Relativistiset tutkijat ovat tarkastelleet runsaasti tieteellisen työn historiaa erilaisissa sosiaalisissa ympyröissä, mutta tyyppillistä näille tutkimuksille on paradoksi, joka syntyy siitä, että oman työnsä osalta nämä tutkijat olettavat jonkinlaisen naiivin realismin. Tarkoituksena on paljastaa tieteen avulla objektiivinen, ei-relatiivinen totuus tiedemiehistä, heidän työstään ja uskomuksistaan.⁵⁴³

Ilkka Niiniluodon mukaan perinteellinen kritiikki korrespondenssiteoriaa vastaan esittää, että voidaksemme suorittaa vertailun uskomuksen ja todellisuuden välillä, meidän olisi tunnettava molemmat. Mutta jos ennalta jo tunnemme todellisuuden, mihin vertailua enää tarvitaan. Jos taas emme tunne todellisuutta, kuinka voimme suorittaa vertailun. Relativistinen ajattelu perustuu Niiniluodon mukaan sekaannukseen totuuden *määritelmän* ja totuuden *kriteerin* välillä. Totuuden määritelmän tehtävänä on kertoa, mitä totuudella tarkoitetaan. Tämä semanttinen ongelma on eri asia kuin tietoteoreettinen ongelma, miten tunnistamme käytännössä totuuden ja millaisten kriteerien ja tunnusmerkkien nojalla jotakin väitettä voidaan pitää totena. Siitä, että tiedämme, mitä totuus on, ei välttämättä seuraa, että kykenemme erottamaan todet lauseet epätosista.⁵⁴⁴

Niiniluodon mukaan pragmaattisessa totuusteoriassa totuus on samaa kuin toimivuus ja menestyksellisyys. Totuus on silloin hyveen laji: totta on se, mikä on välineellisesti arvokasta. Tällaisessa totuusteoriassa on Niiniluodon mielestä korotettu virheellisesti yksi totuuden kriteeri, tunnusmerkki ja indikaattori totuuden määritelmän asemaan. Tämä on perusteetonta, sillä myös virheellisten tai epätosien uskomusten varassa toimiminen voi eräissä tapauksissa olla menestyksellistä.⁵⁴⁵ Pragmaattinen totuusteoria hämärtää myös semantiikan ja metodologian eron. Verifiointi ja falsifiointi, lauseen todeksi ja epätodeksi osoittaminen ovat metodologian alaa. Semanttisessa

(543) *Niiniluoto* 1990, 62–67; 1983, 219.

(544) *Niiniluoto* 1980, 110.

(545) *Niiniluoto* 1980, 111.

mielessä lauseen totuus ja epätotuus ovat pysyviä, ajasta riippumattomia ominaisuuksia. Sen sijaan ominaisuudet ”olla verifioitu” tai ”olla falsifioitu” ovat hankittuja, ajasta riippuvia. Pragmatistit pitävät täten totuutta hankittuna ominaisuutena.⁵⁴⁶

Antirealismi erilaisine muunnelmineen on Niiniluodon mielestä kes-tämätön oppi, joka perustuu *tietoteorian virheelliseen ontologiaan*. Määrit-tellessään todellisuuden ja olemassaolon ihmisen sosiaalisen toiminnan ja tiedon avulla, tämä ajattelutapa antaa ihmisen tekemän kulttuurimaailman paisua, niin että se sulkee sisäänsä tai imee tyhjiin riippumattoman fysikaalisen maailman. Vain kriittinen realismi voi säilyttää tasapainon eri maail-mojen välillä ja tehdä oikeutta terveelle järjelle ja tieteelle.⁵⁴⁷

On merkille pantavaa, että Niiniluodon käsitys ihmisen ulkopuolella olevasta todellisuudesta ja totuutta lähestyvistä tiedosta on pitkälle saman-kaltainen kuin perinteinen uskonnollinen näkemys. Fysikaalinen maailma on ontologisesti ensisijainen, ja epistemologia tulee vasta sen jälkeen eikä totuus ole episteeminen käsite. Tieteellinen tieto ei ole ehdottoman varmaa, vaan se on periaatteessa korjattavissa. Niiniluodon näkemys antirealismiin virheellisestä ontologiasta ja pragmatismiin totuusteoriasta ovat myös täysin yhteneviä uskonnollisen kannan kanssa. Hänen mielipiteensä, että on ole-massa vain yksi maailmaa koskeva tiedon tavoittelun muoto, on ongelmal-linen uskonnon näkökulmasta. Tämä ajatuksen tieteellinen luonne voidaan asettaa kyseenalaiseksi, koska tieteellä ei ole mahdollisuutta tällaiseen negatiiviseen yleistyksen ja ilmoituksen mahdollisuuden ennalta torjumiseen. Jumalan olemassaolon kieltämiseen ei voi olla tieteellisiä todisteita, kuten Niiniluoto itsekin toteaa, vaan sitä voidaan pitää eräänlaisena kvasiuskon-nollisena vakaumuksena. Tällaiset uskonnollista vakaumusta muistuttavat taustaoletukset muodostuvat useimmiten elämäkokemuksista, ja niitä voi-daan pitää filosofian ratkaisevimpana osana, jolle muu ajattelu rakentuu.

Niiniluodon kannanotoissa tulevat näkyviin modernismin, postmoder-nismin ja uskonnon kolmiomaiset suhteet. Modernismi ja postmodernismi asettuvat vastustamaan uskonnollisen ilmoituksen mahdollisuutta. Moder-nismi ja uskonto ovat yhtä mieltä siitä, että postmodernismin relativismi on torjuttava. Postmodernismi ja uskonto pitävät modernismin käsitystä järjen ja tieteen asemasta liioiteltuna.

Tapio Puolimatka on analysoinut Niiniluodon käsitystä tieteellisestä maailmankatsomuksesta. Niiniluoto pitää tieteellistä metodologiaa parhaana, luotettavimpana ja ainoana hyväksyttävänä menetelmänä tiedon hankki-misessa. Samalla hän painottaa kriittistä avoimuutta. Nämä kaksi ehtoa ovat kuitenkin ongelmallisessa suhteessa toisiinsa. Kriittisyyden ehdon mukaan metodiin tulisi suhtautua avoimesti ja kriittisesti, mutta jos kyseenalais-taa metodin ja tekee siihen korjauksia tai muutoksia tämän avoimuuden

(546) *Niiniluoto* 1980, 110–111.

(547) *Niiniluoto* 1990, 44.

ja kyseenalaistamisen pohjalta, joutuu Niiniluodon mukaan tieteellisen maailmankatsomuksen ulkopuolelle.⁵⁴⁸

Niiniluodon puolustukseksi voidaan sanoa, että hänen mukaansa kriittinen tieteellinen metodi ei ole uskonvarainen asia, vaan sitä voidaan tutkia, kehittää ja parantaa.⁵⁴⁹ Niiniluoto ei siis kiellä kriittisyyttä metodin kehittämisessä, mutta silti tieteellinen metodi on hänelle ainoa tiedon hankinnan muoto. Se olettaa sulkee pois kaikki muut tiedon hankinnan muodot. Tätä rajaamista on vaikea perustella tieteellisesti. Jotta ihmisjärki ja tiede voisivat tehdä sellaisen rajaamisen, niiden olisi oltava kaikkitietäviä, siis jumalallisia.⁵⁵⁰ Vanhan vertauksen mukaan kalastaja, jolla on vain isosilmäinen verkko, saattaa väittää, ettei järvestä ole pieniä kaloja, koska niitä ei tartu hänen pyydykseensä. Tieteellisellä menetelmällä saadaan tietoa tietynlaisista asioista mutta ei ehkä kaikista. Voidaan väittää, että on olemassa paljon hienosyisiä uskonnollisia asioita, joita ei voida tutkia tieteellisellä metodilla, ja kuitenkin ihmisillä voi olla niistä kokemuksia. Charles Taylorin mukaan modernismin maailmankuva voidaan kokea rajoittavana, jopa vankilana, joka tekee meidät sokeiksi sille, mikä on tämän instrumentaalisrationaalisen maailmanjärjestyksen tuolla puolen. Moderni identiteetti ja ajattelutapa latistaa maailman eikä jätä tilaa hengelliselle, korkeammalle ja mysteerille. ”Helposti nousee tunne, että me menetämme jotakin, meidät on leikattu irti jostakin, elämme verhon takana.”⁵⁵¹

Michael Devitt edustaa naturalisoitua epistemologiaa, jonka mukaan epistemologisia ja semanttisia kysymyksiä on lähestyttävä luonnontieteistä käsin.⁵⁵² Devittin mielestä äärimmäinen skeptisismi asettaa tiedon ja rationaalisen uskomuksen vaatimukset liian korkealle, niin ettei niitä voida koskaan saavuttaa. On hylättävä sellaiset tiedon vaatimukset, jotka paras luonnontiede osoittaa mahdottomiksi. Sellaisia näkemyksiä kuin solipsismi on taas kirjaimellisesti mahdoton uskoa. Jotta tietoa voidaan hankkia, meidän on eliminointava epätodennäköiset hypoteesit, vaikkamme voikaan perimmältään perustella eliminointia. Erehdyksen mahdollisuus on aina

(548) *Puolimatka* 2005, 49.

(549) *Niiniluoto* 1994, 52.

(550) *Puolimatka* 2005, 243, 296.

(551) *Charles Taylor* 2007, 302, 356.

(552) *Devitt* 1991, 232. *Triggin* (1993, 83–101) mukaan naturalismi haluaa hävittää metafysiikan, mutta se itse on metafyyinen teesi. Naturalismi katsoo, että filosofian pitäisi hyväksyä nykyajan luonnontieteitten tulokset ja alistaa filosofia ja järki luonnontieteitten alle. Luonnontieteet katsotaan parhaaksi maailmanselitykseksi, ja filosofian katsotaan tarvitsevan luonnontieteellistä selitystä. Mutta naturalismikin on filosofinen kannanotto, joka kertoo jotain maailman luonteesta ja meidän paikastamme siinä. Jos puhutaan luonnontieteistä kokonaisuutena, meidän on astuttava askel taaksepäin ja arvioitava niiden aluetta. Luonnontieteellinen selitys on aina kausaalinen ja asioita kuvaava, ja sen vuoksi se ei ole mikään perustelu, justifikaatio. Se selittää ehkä neurofysiologisesti, miten uskomuksemme ovat syntyneet, mutta se ei voi sanoa, ovatko ne tosia, oikeutettuja, hyviä tai huonoja. Luonnontieteen selitykset ovat aina deterministisiä, ja determinismi on erotettava rationaalisuudesta. Luonnontieteet ovat riippuvaisia järjestä eikä päinvastoin.

olemassa kaikissa normaaleissa tietoväitteissä. Äärimmäinen skeptisismi heittää lapsen pesuveden mukana eikä ole sen vuoksi kiinnostavaa.⁵⁵³ Samaan tapaan Siegelin mielestä relativistit väittävät, että ainoa vaihtoehto relativismille on absolutismi, jonka mukaan tieto on varmaa ja erehtymätöntä. Sen mukaan olisi olemassa välttämätön, etuoikeutettu tulkintakehys, jonka avulla kaikki tietoväitteet voidaan arvioida. Mutta relativismin torjumiseksi ei ole välttämätöntä omaksua tällaista absolutismia, vaan voidaan turvautua näkemykseen, joka on objektivistinen mutta ei edellytä erehtymätöntä tietoa. Sen mukaan ei ole mitään ainutlaatuista etuoikeutettua tulkintakehystä, josta tietoväitteitä voidaan arvioida. Korjattavuus ja fallibiliteetti koskevat kaikkia tietoväitteitä ja arviointikriteereitä. Tietoa voidaan arvioida objektiivisesti kriteerien avulla, joita tällä hetkellä ovat muun muassa evidenssi, selitysvoima ja havaintojen luotettavuus. Siegel kutsuu erehtymättömyyttä kannattavaa absolutismia vulgaariksi absolutismiksi ja sanoo, että relativistit yrittävät hyötyä siitä, etteivät tee eroa vulgaarin absolutismin ja korjattavan objektivismin välillä. Lopulta koko epistemologinen keskustelu on relativistille tarkoituksetonta, koska sen perusteella ei voi antaa vastauksia keskeisiin epistemologisiin kysymyksiin eikä pohtia tietoväitteiden totuuden perusteita.⁵⁵⁴

Devittin analyysin perusteella voidaan väittää, että Cupittin ja Taylorin ajattelu on konstruktivistista. Cupittin mukaan maailma voidaan luokitella lukemattomin eri tavoin ja kokemus ilman kieltä on vain kaaosta. Objektiiivinen maailma on vain keskustelun nykyinen tila, rajakäsite, jota ei ole olemassa ilman kieltä. Metafysiikka on loppu, ja kielen suhdetta maailmaan ei voi kuvata. Kaikki diskurssit ovat historiaan sidottuja. Samalla tavalla Taylor sanoo, että kokemus ei kohtaa puhtaita ja kovia faktoja, vaan faktat ovat aina lingvistisen diskurssin termejä. Tulkinta antaa mallin siitä, mikä on todellista. Totuus on optinen harha, ja meidän on päästävä vapaaksi tieteestä. Näin Cupitt ja Taylor lähtevät liikkeelle episteemisistä ja semanttisista lähtökohdista, eivät ontologiasta. Kun maailma on vain keskustelun tila, eri kulttuurit ja kielet kuvaavat maailmaa eri tavoin ja elävät siten erilaisissa maailmoissa. Kieli ja kulttuuri määräävät sen, mikä on todella olemassa. Tällainen ajattelu joutuu Devittin edellä kuvaamiin ongelmiin.

Jotta Taylor ja Cupitt voivat sanoa, ettei ole olemassa mitään kriteeriä, joilla eri tulkintoja voitaisiin arvostella oikeiksi, heidän on täytynyt nousta kaikkien näkemysten yläpuolelle ja arvioida niitä absoluuttiselta ei-relatiiviselta kannalta. He esittävät universaalin ja ehdottoman väitteen, että kaikki näkemykset ovat aina tulkittuja ja absoluuttisen relatiivisia. Silloin he ovat kuitenkin luopuneet relatiivisuusväitteestään, mihin erityisesti Taylorin sana ”absoluuttinen” viittaa. He pyrkivät arvioimaan tietoväitteiden perusteluja ja oikeutusta, vaikka relativismin mukaan ei ole mitään oikeassa

(553) Devitt 1991, 75: ”Standards that our best science shows cannot be met short of instantaneous solipsism – a doctrine that is literally incredible – should be ignored.”

(554) Siegel 1987, 161–162, 165.

olemista.⁵⁵⁵ Se tekee koko heidän projektinsa ongelmalliseksi. Jos kaikki näkemykset ovat yhtä oikeita, myös relativismin vastustajat ovat oikeassa, ja heidän mukaansa relativismi on väärässä. Heidän relativisminsa mukaan myös heidän näkemyksensä on muodostunut kulttuurin ja kielen tulkinta-kehityksen kautta. Jos he haluavat puolustaa näkemystään, he eivät voi puolustaa sitä relatiivisesti, koska relativismissa ei ole mitään argumentointimahdollisuutta. Heidän on siis hylättävä relativismi, jotta he voivat esittää väitteensä relativismista. Näin siis vanhan klassisen argumentin mukaan radikaali postmodernismi on epäjohdonmukaista ja tuhoaa itse itsensä. Sekä Taylor että Cupitt pyrkivät välttämään tätä epäjohdonmukaisuussyytöstä sanoutumalla irti rationaalisuudesta ja totuuden ja epätotuuden erottamisesta. He korostavat vapautta totuudesta ja järjestä ja suosittavat nihilististä, karnevaalinomaista naurua ja kaikesta vakavuudesta luopumista. Voidaan väittää, että tämä vie heitä kohti triviaalia ja tyhjänpäiväistä asennetta, joka ei ole filosofisesti kiinnostava. Sellaista asennetta on syytä arvostella enemmänkin eettiseltä kannalta.

Tapio Puolimatkan mukaan tieteellinen tutkimus on luotettavin tapa hankkia tietoa luonnon säännönmukaisuuksista ja lainalaisuuksista. Tämä on kuitenkin vain osatotuus. Luonnon lainalaisuudet ovat yksi osa todellisuudesta. On olemassa kuitenkin monia todellisuuden ulottuvuuksia, joista tieteellisellä menetelmällä ei ole mahdollista saada tietoa. Tarvitsemme intuitiivista kokemusta toisten ihmisten mielentiloista ja arvostuksista. Myös eettinen intuitio ja uskonnollinen kokemus voivat olla luotettavia tiedon lähteitä. On tehtävä ero sen välillä, onko ihmisellä *perusteita* uskolleen, ja sen välillä, pystyykö hän esittämään *perusteluja* uskonsa puolesta. Peruste on laaja käsite, johon sisältyy esimerkiksi havainnon ja kokemuksen välityksellä saatava todistusaineisto, kun taas perustelu tarkoittaa väitelausein ilmaistua päättelyä, jossa tätä todistusaineistoa käytetään argumentin tai teoreettisen todistuksen muodossa. Saatamme uskoa edessämme olevien esineiden olemassaoloon, vaikkemme pystykään sitä argumentein perustelemaan. Voidaan myös väittää, että tieteellinen menetelmä ei ole yhtenäinen, vaan erilaiset tutkimuskohteet vaativat erilaisia menetelmiä. Lisäksi voidaan väittää, että erilaiset maailmankatsomukselliset, paradigmaattiset ja uskonnolliset näkökulmat johtavat tutkimuksessa erilaisiin tulokantaisiin horisontteihin. ”On siis mahdollista perustella käsitystä, jonka mukaan ihmistä ohjaavat uskonnolliset asenteet myös hänen tieteellisessä työssään ja kaikkea uskonnollista ajattelua yhdistää periaate, että jumalallinen on se, mitä ei tarvitse selittää millään, mutta minkä avulla selitetään kaikki

(555) Vrt. Barry Barnes ja David Bloor 1983, 26–27: Relativismia syytetään siitä, että se menettää oikeutensa käyttä sellaisia sanoja kuin ”tosi” tai ”epätosi”. Barnes ja Bloor vastaavat, että relativistin kannalta ei ole olemassa uskomuksia ja standardeja, jotka olisivat erillään joistakin paikallisesti hyväksytyistä normeista, ja he ovat itsekin yhtä kontekstisidonnaisia kuin kaikki muutkin ja käyttävät sanoja ”tosi” ja ”epätosi” omien kontekstiensä puitteissa..

muu tai mikä ei riipu mistään muusta, mutta mistä kaikki muu riippuu.”⁵⁵⁶ Havainnot ovat teoriapitoisia ja niihin sisältyy aina tulkintaa. Tieteellisen menetelmän yhtenäisyydestä voidaan pitää kiinni vain legitimoimalla yksi maailmankatsomuksellinen ja tulkinnallinen näkökulma. Ongelmana on silloin avoimuuden ja kriittisyyden väheneminen. Tiede perustuu olettamukseen, että on olemassa ihmisen tajunnasta riippumaton maailma. Koko todellisuus ei koostu pelkästään mielikuvista ja ajatuksista. Tiede olettaa, että maailmalla on järjestys, joka ei ole ihmisen mielen luomus. Kant kyseenalaisti aikoinaan tämän oletuksen. Induktiivisia yleistyksiä ei voi tehdä muuta kuin olettamalla, että maailma on yhtenäinen ja sen järjestys ulottuu kaikkialle samanlaisena. Tätä oletusta ei ole mahdollista todistaa. Tiede olettaa kuitenkin, että aistihavaintojen kautta voidaan saada kohtuullisen luotettava käsitys todellisuudesta ja inhimillinen kieli pystyy tavoittamaan ja ilmaisemaan olennaisia asioita maailman rakenteesta. Ne edellyttävät tietynlaista maailmankatsomusta.⁵⁵⁷

Puolimatkan mukaan radikaali konstruktivismi on sisäisesti ristiriitaista. Siinä oletetaan, ettei havaintojen voida osoittaa vastaavan ulkopuolella olevaa todellisuutta ja sen vuoksi on välttämätöntä luopua totuuden vastaavuusteoriasta. Mutta tässä väitteessä käytetään ensin totuuden vastaavuusteoriaa määriteltäessä havaintojen epäluotettavuutta ja sen jälkeen tältä pohjalta kielletään totuuden vastaavuusteoria. Kun väitetään, että ihmisen havainnot eivät vastaa tarkasti ulkopuolista todellisuutta, käytetään ihmisen erehtyväisyyden perustana totuuden vastaavuusteoriaa. Tämän mukaan havainnot eivät ole luotettavia, koska ne eivät vastaa todellisuutta. Mutta ihmisen erehtyväisyydestä puhuminen tässä mielessä edellyttää totuuden vastaavuusteoriaa. Emme siis voi välttää puhumasta totuudesta vastaavuusteorian pohjalta, ja se osoittaa, että totuuden vastaavuusteoria ilmaisee totuuden oikean merkityksen.⁵⁵⁸

On mahdollista puolustaa realismia ja arvostella sosiaalista konstruktivismia huomauttamalla, että tutkijat tekevät joskus aivan odottamattomia löytöjä, jollainen oli esimerkiksi röntgensäteiden löytäminen. Näitä löytöjä on vaikea selittää, jos oletetaan, että jokin tutkija tai tutkijaryhmä konstruoi niiden käsitteen. Helpompi selitys on, että ulkopuolisesta todellisuudesta voidaan saada tietoa. Tieteellinen edistys näyttää ilmeiseltä, ja pystymme selittämään luontoa paremmin ja ennustamaan sitä tarkemmin kuin aikaisemmin. Konstruktivismiin väite, ettei edistystä ole, ei vaikuta uskottavalta. Tieteen teorioiden virheitä voidaan korjata. Se olisi mahdotonta, jos teoriat olisivat vain kulttuuristen tekijöiden heijastusta. Monia muinaisia havaintoja esimerkiksi auringon pimennyksistä on voitu käyttää tieteessä hyväksi. Jos ne olisivat vain noiden kaukaisten kulttuurien heijastusta, ei meillä olisi mitään syytä käyttää niitä. Koetulokset pysyvät myös usein täysin samoina

(556) *Puolimatka* 2004, 163.

(557) *Puolimatka* 2005, 19–23, 48–56, 91.

(558) *Puolimatka* 2002, 59.

riippumatta siitä, kuka on suorittanut kokeet. Nämä syyt viittaavat siihen, että konstruktivismi luo tarpeettomia ongelmia eikä tee oikeutta tieteen saavutuksille.⁵⁵⁹

Taylorin mukaan ei ole olemassa absoluuttista alkua eikä loppua, mutta silti hän sanoo, että erilaisten vastakohtien leikin liike on absoluuttisen pysyvää ja jumaluus on absoluuttisen relatiivista. Tällainen ristiriitainen sanonta viittaa siihen, että suhteellisuudessakin on oltava jotakin, joka pysyy paikallaan. On oltava jokin absoluuttinen näkökulma, jotta voisi ylipäättään sanoa jotakin merkittävää. Puolimatkan mukaan kaikki ihmiset joutuvat pitämään jotakin perimmäisenä todellisuutena, josta käsin he lähtevät selittämään kaikkea muuta olevaa. Tätä ajattelun perimmäistä tekijää voidaan pitää laajassa mielessä uskonnollisena asenteena. Ihmisen ajattelun taustalla on aina julkilausumattomia oletuksia todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Materialismissa kaikki riippuu aineesta ja energiasta, jotka ovat ainoat, mitä ylipäänsä on olemassa. Mutta materialisti joutuu vetoamaan joihinkin aineen ja energian tekijöihin ja lainalaisuuksiin selittääkseen kokemuksen ilmiöitä. Näillä perimmäisillä tekijöillä on silloin itsერიითინ asema. Meillä ei ole kokemusta siitä, että eloton aine pystyy tuottamaan elämää, mutta materialismissa oletetaan sille silti sellainen kyky. Meillä ei ole myöskään kokemusta, että aineellinen organismi pystyy tulemaan tietoiseksi itsestään, mutta materialismissa tämä oletetaan. Materialismi antaa aineelle monia sellaisia ominaisuuksia, joita ei voida todistaa empiirisesti. Sen vuoksi näitä olettamuksia voidaan pitää uskonnonkaltaisina ilmiöinä. Tieteellinen tutkimus ei voi olla maailmankatsomuksellisesti sitoutumaton, koska siinä on aina tehtävä kokonaisvaltaisia oletuksia todellisuuden alkuperästä ja järjestyksestä. Erilaiset maailmankatsomukselliset lähtökohdat eivät tee turhaksi pyrkimystä löytää totuutta. Ei ole kuitenkaan mielekästä omaksua relativistista näkemystä, jonka mukaan totuuden löytäminen ei ole mahdollista. Se voi johtaa passivisuuteen ja tehdä totuuden löytämisen mahdottomaksi. Jos ihminen luottaa tiedon mahdollisuuteen, hän tämän luottamuksen osoittautuessa oikeaan osuvaksi voi saada ymmärrystä itsestään ja paikastaan maailmankaikkeudessa. Ilman tätä luottamusta ihmisen on mahdotonta toimia maailmassa. Se on edellytys kaikelle käytännön elämälle.⁵⁶⁰ Totuuden tavoittelussa modernismi ja uskonnollinen maailmankatsomus ovat yhtä mieltä, koska molemmat olettavat, että totuus on olemassa ja sitä voidaan etsiä. Tässä ne selvästi eroavat radikaaleista postmoderneista näkemyksistä.

Kant jakoi todellisuuden kahtia *fenomeeniseen* ja *numeeniseen* maailmaan, todellisuuteen sellaisena, kuin se meille ilmenee, ja meistä riippumattomaan todellisuuteen. Puolimatkan mukaan tässä tulee ilmi länsimaiseen humanismiin kuuluva tietokuilun ongelma. Havaintojen välityksellä ilme-

(559) *Puolimatka* 2002, 75–76.

(560) *Puolimatka* 2005, 56–61, 65, 116.

nevä maailma ei olisikaan sama kuin maailma todellisuudessa. Miten on mahdollista saada luotettavaa tietoa todellisuudesta, jos numeerinen maailma on ihmisen tavoittamattomissa ja fenomeninen maailma ei voi antaa todellista tietoa? Miten on mahdollista testata teorioita, joita todellisuudesta esitetään? Subjektin ja objektin välisen tietokuilun ylittäminen onkin ollut jatkuvasti pohdinnan kohteena niin kriittisessä idealismissa kuin kriittisessä realismissa. Realismissa kyllä uskotaan, että numeerisesta maailmasta saadaan tietoa, mutta silti on ollut vaikea selittää, miten se on mahdollista. Aistihavaintojen luotettavuutta on vaikea todistaa olettamatta tätä luotettavuutta. Puolimatkan mukaan todellisuuden jakaminen humanismin taivon kahtia on myyttinen näkemys, ja on vaikea nähdä, miten tietokuilun ongelma voitaisiin humanismissa lopullisesti ratkaista. Puolimatka on sitä mieltä, että kristillisellä maailmankatsomuksella on sen sijaan paremmat mahdollisuudet selittää, miten tuo kuilu voidaan ylittää. Koska sekä ihminen että maailma ovat Jumalan luomia, subjekti ja objekti ovat molemmat alistetut samalle todellisuuden järjestykselle, joka rakentaa yhteyden niiden välille. Jumala on antanut ihmiselle tietokyvyn, jolla todellisuus voidaan käsittää. Tosi todellisuus on annettu ihmiselle välittömässä kokemuksessa ja havainnoissa, ja tämä tarjoaa perustan myös luonnontieteelliselle tutkimukselle.⁵⁶¹

Postmodernismissa tietokuilun ongelma on radikalisoitu. Taylor sanoo, että totuus on optinen harha, jossa koetetaan paeta ilmiöiden maailmasta ja

(561) *Puolimatkan* (2005, 69–76, 79–82, 240) mukaan myyttinen kahtiajako on havaittavissa intialaisessa ajattelussa, jossa näkyvä todellisuus on illuusiota, *mayaa*, joka johtaa ihmistä harhaan, koska se saa ihmisen luulemaan, että todellisuus on moninaisuutta. Platonilla on myös tämä myyttinen kahtiajako. Todellisuus muodostuu kahdesta osasta, kaoottisesta elämän virrasta ja jumalallisesta muodosta. Kaaoksen, materian, tutkimista ei pidetä ensisijaisen tärkeänä, vaan olennaista oli muodon, idean ja ajatuksen lakien tutkiminen logiikan ja matematiikan avulla. Kokeellinen luonnontiede ja luonnonlakien tutkiminen muodostuivat siten satunnaisiksi. Jumalallisella hahmolla, demiurgilla, oli rajoituksenaan toisaalta iankaikiset ideat, sillä hän saattoi antaa esineille ja olioille muodon vain ideoiden mukaisesti. Toisaalta kaoottinen aines vastusti muotoon sovittautumista. Sen vuoksi luonnon maailma jäi vain epätäydellisesti heijastamaan ideoita. Havaintoihin perustuva tiede ei Platonin mielestä voi olla todellista tiedettä. Kristillisen käsityksen mukaan Jumala on luonut kaiken. Ei ole olemassa mitään kaoottista alkuaikainesta tai ikuisia ideoita, joihin Jumala olisi sidottu. Jumala on suvereeni luomistahto eikä looginen muoto, jonka ihminen voisi ajattelullaan tavoittaa. Luonnontieteen kannalta tämä antaa kokeelliselle tutkimukselle ratkaisevan aseman. Maailmaa eivät hallitse välttämättömät loogiset lait, vaan tieteen tehtävänä on tutkia tosiasioita sellaisena kuin ne empiirisesti ja kokeellisesti ovat havaittavissa. Kreikkalainen ajattelu vie luonnon jumalallistamiseen, ja se on este tutkimisella. Kristillinen käsitys poistaa luonnolta tällaiset jumalalliset ominaisuudet. Luontoa on lupa ja velvollisuus tutkia. Kreikkalainen ajattelu hallitsi keskiajan tiedettä Aristoteleen filosofian kautta. Kristillisen alkuperäisen idean läpimurtoa voidaan pitää eräänä syynä länsimaiseen luonnontieteen vallankumoukseen. Vuonna 1277 Pariisin piispa *Étienne Tempier* arvosteli eräitä Aristoteleen fysiikan väitteitä ja katsoi, että ne asettivat virheellisesti rajoituksia Jumalan kaikkivaltiudelle. Tämä merkisi kutsua tiedemiehille käyttäjä järkeä, havaintoja ja kokeita luonnon tutkimisessa. Myös kristillinen ruumiillisen työn arvostus syrjäytti kreikkalaisen ajatuksen, joka väheksyi ruumiillista työtä ja jätti sen orjille. Tiedemiehille tuli mahdolliseksi liata kätensä työpajoissa

löytää transsendentti merkitty. Merkitsijä ja merkitty ovat kumpikin ihmisen oman tietoisuuden tuottamia, ja tietoisuus on tekemisissä vain merkitsijöiden kanssa eikä tavoita koskaan asiaa itseään. Sanat viittaavat vain toisiin sanoihin. On vaikea nähdä, miten tältä pohjalta voidaan tehdä tieteellistä tutkimusta. Sen edellytykset näyttäisivät tuhoutuvan. Tiede on kuitenkin tehnyt merkittäviä edistysaskeleita, ja se viittaa siihen, että todellisuus voidaan saavuttaa eikä postmodernismin epäily todellisuuden ja tositetiedon saavuttamattomuudesta pidä paikkaansa. Puolimatkan mukaan voidaan kuitenkin kysyä, miksi ateistisesta näkökulmasta olisi mielekästä olettaa luonnosta löytyvän järjestystä, jos koko todellisuuden alkuperä oletetaan olevan perimmältään sattumaa eikä Jumalan luomaa. Jos oletetaan, ettei Jumalaa ole olemassa, ihmisen järjellisyttä voi olla vaikea selittää eikä ole mitään syytä olettaa, että ihmisen kieli ja käsitteet ovat sopivia todellisuuden kuvaamiseen. Jumalan kuolema merkitsee objektiivisen merkityksen ja tiedon luotettavuuden katoamista. Silloin on vaikea välttää relativismia, jossa ihminen on suljettu omien näkemystensä maailmaan ilman mahdollisuutta saada pätevää tietoa todellisuudesta.⁵⁶² Tässä mielessä postmodernismin voidaan katsoa olevan ateismissaan johdonmukaisempaa kuin modernismin, kun se kieltää kokonaan rationaalisen luonnonjärjestyksen mahdollisuuden.⁵⁶³ Mistä sellainen järjestys voisi olla peräisin, jos ei ole järjellistä olentoa maailmaa luomassa? Kuinka ihminen voi ilman teististä uskoa pitää älyllisiä kykyjään luotettavina?⁵⁶⁴

Kun postmodernismissä on luovuttu kokonaan pohdiskelemasta uskomusten ja niistä riippumattomien tosiasioiden vastaavuutta, se kuvastaa

ja laboratorioissa. Protestanttinen uskonpuhdistus sanoutui irti kreikkalaisesta ajattelusta, Aristoteleesta ja Tuomaasta, ja se edisti luonnontieteiden nousua. *Latvus* 2000, 28, n. 3: ”Kehittyvän rationaalisen kulttuurin edellytys on siis mielekäs hallitseva maailmankuva. Tämä sama, mielekkään hallitsevan maailmankuvan puute oli osaltaan myös helleenien kulttuurin loppumisen syy.” *Charles Taylor*, 1983, 102–103. ”Let’s suppose even that the retort comes back, say from a Platonist, that the physical universe is hardly an important thing to understand, so why make all this fuss? - - The whole dimension of technological pay-off may have been profoundly depreciated and considered irrelevant, as it was in the Platonic tradition.”

(562) *Puolimatka* 2005, 88, 141, 147; 2002, 174.

(563) Vrt. *Dewey* 1999, 97, 122, 185: ”Oppi, jonka mukaan luonto on itsessään rationaalinen, on käynyt kalliiksi. Se sisälsi ajatuksen, että ihmisjärki on itsessään jo täydellisen rationaalisuuden ulkopuolinen tarkastelija. Se vei ihmisjärjeltä aktiivisen ja luovan luonteen; sen tehtävä oli vain jäljentää, re-presentoida symbolisesti, katsella annettua rationaalista struktuuria. - - Tietäminenkin on käytännöllisen toiminnan muoto, ja siis juuri sellaista vuorovaikutusta, jonka avulla muita luonnon vuorovaikutuksia voi suunnata. - - On sekä naurettavaa että ällistyttävää, miten ihmiset ovat antaneet johdattaa itsensä ajattelemaan, että tieteellinen tapa ajatella objekteja kertoo asioiden sisäisen luonteen ja että kaikki muut tavat ajatella ja havaita niitä ja nauttia niistä ovat jotenkin väärää. Se on naurettavaa, sillä ihminen on tuottanut nämä tieteelliset käsitteet, kuten muutkin välineet, tietyn tarkoitukseen toteuttamiseksi: voidakseen mahdollisimman hyvin muuntaa minkä tahansa ajattelun objektin joksikin muuksi.”

(564) *Puolimatka* 2005, 136.

epäilyä, joka kohdistuu kaikkeen tietoon. Kun jumalausko on hylätty, usko ihmisen älyllisiin kykyihin ja kielen mahdollisuuksiin totuuden löytämiseksi heikkenee. Kristilliseltä kannalta katsottuna modernismi on täysin oikeassa uskoessaan rationaaliseen luonnonjärjestykseen ja ihmisen älyllisiin kykyihin, mutta sen perustelut ovat ongelmallisia jumalauskon puuttuessa. Postmodernismissä on huomattu tämä modernismin heikko kohta. Totuutta ja järkeä pidetään postmodernismissä uskonnon jäänteinä. Siksi on otettu seuraava ratkaiseva askel ja hylätty usko järkeen ja sen kykyihin totuuden tavoittelussa. Näin ollen postmodernismi on eräs modernismin ongelmien ratkaisuyritys, kristilliseltä kannalta katsoen kuitenkin väärään suuntaan etenevä.

Antirealismin mukaan totuus on yksimielisyyttä joidenkin ihmisten välillä, paikallista konsensusta, sopimusta ja samantapaisia mielipiteitä. *Alvin Plantingan* mukaan tällaisella näkemyksellä on hyvin erikoisia seuraamuksia. Jos me olemme kaikki yksimielisiä, ettei aidsia ole olemassa, silloin olisi *totta*, ettei aidsia ole olemassa eikä aidsia silloin olisi. Samalla tavalla pääsimme eroon sodista, syövästä, köyhyydestä tai muista vaikeuksista vain sanomalla, ettei niitä ole. Se olisi helpompi tapa kuin muut aikaa, vaivaa ja rahaa vievät keinot. Kiinan viranomaiset väittivät, ettei Tiananmenin torilla murhattu ketään. He halusivat kaikkien hyväksyvän tämän väitteen todeksi väitteeksi. Silloin olisi Rortyn mukaan *totta*, ettei ketään murhattu siellä. Sama koskisi silloin myös väitteitä, etteivät natsit surmanneet juutalaisia. Myös omassa elämässämme voisimme valheitten avulla koettaa päästä kuin koira veräjästä, vaikka olisimme tehneet jotain väärin. Jos toiset hyväksyisivät ne valheet, emme olisi tehneet mitään väärää emmekä olisi myöskään valehdelleet.⁵⁶⁵

Klassinen foundationalismi syntyi suuren epävarmuuden, ristiriitojen ja erimielisyyksien aikana. Descartes koetti etsiä jotain varmaa ja kestävää pohjaa uskomuksilleen. Samoin Kant yritti löytää kiistatonta perustaa luonnontieteille. Mutta tällaista kiistatonta varmuutta ei ole Plantingan mukaan saavutettavissa. Siksi meiltä vaaditaan episteemistä rohkeutta. Totuus on todella olemassa, ja sen vuoksi panokset ovat suuria, mutta meillä ei ole olemassa mitään varmaa tapaa saavuttaa totuus. Uskomuksista, joiden totuudesta emme voi erehtyä, ei voi siirtyä erehtymättömästi muihin uskomuksiin. Elämä on eletävä epävarmuudessa. Se on aina episteeminen riski. Me uskomme tuhansia asioita, joita toiset eivät usko. Monet näistä uskomuksista ovat meille erittäin tärkeitä, mutta voimme olla silti väärässä. Tämä on yksinkertaisesti ihmisen elämäntilanne, ja se on kestettävä. Postmodernistit koettavat kuitenkin pienentää riskiä ja panoksia. Jos ei olisi totuutta, emme voisi olla väärässä. Jos hylkäämme totuuden idean, meidän ei tarvitse olla huolissamme, olemmeko oikeassa. Postmodernistit luopuvat totuuden etsinnästä ja vetäytyvät toisenlaisiin projekteihin: itsensä luomi-

(565) *Plantinga* 2000, 429–430.

seen ja itsemäärittelyyn kuten Nietzsche ja Heidegger, ironiaan kuten Rorty tai leikkisään pilailuun kuten Derrida.⁵⁶⁶

Hilary Putnam on rakentanut synteisiä tieteellisistä realismista ja pragmatismista ja pyrkii luovimaan realismin ja relativismin välimaastossa.⁵⁶⁷ Se on kiinnostava kannanotto relativismikeskustelussa ja antaa lisävalaistusta siihen, millaista postmoderni ajattelu on. Putnamin mielestä objektiivinen ja subjektiivinen käsitys totuudesta ja järjestä on uudistettava. Tämä kahtiajako on ehkä ollut aikoinaan hyödyllinen, mutta nyt siitä on tullut kehityksen este. Useimmat filosofit ovat vastaavuusteorian kannalla ja katsovat, että se on ainoa tapa torjua subjektiivinen totuus käsitys. Vain muutamaiset filosofit katsovat, että naiivin kopioteorian sijasta ajatusjärjestelmät, ideologiat ja tieteelliset teoriat on nähtävä subjektiivisina ja relativistisina. Putnamin päämääränä on päästä eroon tällaisesta dikotomiasta, jossa hyväksytään joko historian yläpuolella oleva muuttumaton rationaalisuuden kaanon tai kulttuurirelativismi ranskalaisten filosofien tapaan. Putnamin mukaan mieli ja maailma luovat yhdessä mielen ja maailman.⁵⁶⁸ Ihmiskunta ei olisi voinut säilyä hengissä, ellei riittävän monta sen uskomuksista olisi ollut *totta*. Putnamin mielestä Kuhn on väärässä väittäessään, että luonnontieteet ovat onnistuneet pelkästään yrityksen ja erehdyksen pohjalta. Yritys ja erehdys eivät selitä riittävästi, miksi tieteelliset teoriat voivat onnistua. Sen selittää vain ihmisen ja ympäristön keskinäinen kanssakäyminen.⁵⁶⁹

(566) *Plantinga* 2000, 436–437.

(567) *Pihlström* 1994, 23, 27.

(568) Vrt. *Nicholas Rescherin* (1985, 106, 113–114, 117, 130–131, 146, 155, 160) mielestä filosofisten koulukuntien erot eivät selity erilaisilla esiolettamuksilla, peruspremissillä, ensimmäisillä periaatteilla tai perimmäisillä uskomuksilla. Silti filosofinen kannanmuodostus ei perustu pelkästään faktoille, vaan aina myös kognitiivisille arvoille. Arvot muodostuvat ihmisen luonteesta, kokemuksesta ja kulttuurista. Näitä arvoja voidaan puolustaa rationaalisesti normatiivisen järjen avulla, joka sekun on aina arvosidonnainen. Yksityisen filosofin on omaksuttava aina jokin monistinen ja absoluuttinen näkökulma sekä intellektuaalinen asenne, joka voi poiketa toisten näkemyksistä. Hän ei voi nousta ”taistelun yläpuolelle” ja pysyä neutraalina. Kiistakysymysten yläpuolelle asettuminen merkitsee filosofiasta luopumista. Siten filosofia ei voi olla täysin objektiivista, vaan siinä on aina mukana persoonallinen tekijä. Yhteisön tasolla filosofia muodostuu välttämättä pluralistiseksi, ja siinä on monia perspektiivejä (*orientational pluralism*).

(569) Vrt. *Thomas S. Kuhnin* mukaan tiede ei etene lineaarisesti eikä kumulatiivisesti, vaan siinä tapahtuu ajoittain vallankumoukseen verrattavia kriisejä. Kun vanha tutkimustraditio eli ”normaalitiede” ei pysty enää riittävästi selittämään syntyneitä tieteellisiä ongelmia, syntyy uusi paradigma, tulkintakaavio tai käsitteellinen malli (*disciplinary matrix*), joka alkaa ohjata työskentelyä. Koko tutkimuksen kulku nähdään uudessa valossa, sillä uusi tulkinta ohjaa käsitteen muodostamista, tutkimuskohteiden valintaa, ratkaisujen luonnetta, metodia ja edistymisen seuranta. Paradigman vaihtuminen ei tapahdu loogisten sääntöjen mukaan, vaan muistuttaa enemmänkin hahmopsykologista äkillistä uudelleen hahmottamista, piilotajuisia tietämistä tai uskomukseen suostumista. Uusi ja vanha paradigma ovat niin erilaisia, että niiden välillä vallitsee eräänlainen yhteismitattomuus (*incommensurability*). Kuhnia on arvosteltu näkemystensä vuoksi subjektivismista, irrationaalisuudesta ja relativismista. Kuhn on puolustautunut näitä syytöksiä vastaan ja väittää, että kummatkin paradigmat voivat olla yhtä tieteellisiä. Niitä voidaan arvostella rationaalisesti käyttämällä mittapuuna teorian yk-

Silti Putnamin mielestä evoluutio ei vaikuta vastaavuutta ahtaassa mielessä vaan vain riittävässä määrin. Samat lauseet voivat olla tosia äärettömän monien metafyyssisten teorioiden mukaan.⁵⁷⁰

Putnam kertoo olleensa aikaisemmin ”luonnontieteellinen realisti”, mutta muuttaneensa mielipiteensä. Metafyyssisen realismin mukaan maailma koostuu objekteista, jotka ovat ihmismielestä riippumattomia ja muodostavat kiinteän kokonaisuuden. Olemassaolo edeltää tietoa. On olemassa vain yksi tosi ja täydellinen kuvaus siitä, millainen maailma on. Totuus on vastaavuutta sanojen ja ulkoisen maailman välillä. Kausaaliset yhteydet merkkiä ja objektien välillä selittävät referenssin. Silloin maailmaa katsotaan ikään kuin Jumalan näkökannalta. Putnam kutsuu tätä näkemystä *eksternalistiseksi* perspektiiviksi. Hän itse kannattaa nyt *internalistista* realismia, joka on kolmas tie klassisen realismin ja antirealismen välissä. Sen mukaan on olemassa monia tosia teorioita ja kuvauksia maailmasta. ”Totuus” on eräänlaista koherenssia uskomustemme välillä ja kokemustemme kanssa sellaisena, kuin nämä kokemukset on esitetty uskomusjärjestelmässämme. Ei ole mitään Jumalan näkökulmaa, jonka voisimme tietää tai kuvitella. Objektit eivät ole olemassa käsitejärjestelmästä riippumatta, vaan saavat merkityksensä Wittgensteinin kuvaamaan tapaan käytöstä riippuen. Me pilkomme maailman objekteiksi, kun luomme jonkin kuvausjärjestelmän. Sekä objektit että merkit ovat kuvausjärjestelmän sisällä, ja siten on mahdollista sanoa, mikä niistä vastaa mitään. Kausaalisuhde sanojen ja objektien välillä ei ole välttämätön, sillä ”avaruusolento” viittaa avaruusolentoihin, vaikkei meillä olisi koskaan kausaalisuhdetta heihin.⁵⁷¹

Internalismi ei ole relativismia, eivätkä kaikki käsitejärjestelmät ole yhtä hyviä. Jos joku uskoisi osaavansa lentää ja hyppäisi ulos ikkunasta, hän huomaisi heti tämän näkemyksen heikkouden. Putnam on sitä mieltä, että meidän on oletettava jonkinlaisen ihmismielestä riippumattoman ”perustan” olemassaolo, vaikka siitä puhuminen johtaakin heti mielettömyyteen (*nonsense*). Kokemus vaikuttaa tietoon, mutta meidän käsitteemme ja sanavarastomme muokkaavat tuota kokemusta. Käsitteemme koherenssista ja hyväksyttävyydestä ovat syvästi psykologiamme, biologiamme ja kulttuurimme muokkaamia, mutta ne ovat meidän käsityksiämme todellisuudesta. Ne määrittelevät *objektiivisuuden meille*. Se ei ole metafyyssistä objektiivisuutta eikä Jumalan näkökulmaa, mutta se on parempaa kuin ei mitään. 3000 vuotta sitten oli rationaalisesti hyväksyttävää uskoa, että maa on litteä. Faktan ja sopimuksenvaraisen välinen raja vaihtelee suhteessa aikaan ja henkilöön, ja se on asteittaista. Samalla tavalla vaihtelee rationaalisesti

sinkertaisuutta, tarkkuutta, laajuutta, sisäistä ja ulkoista johdonmukaisuutta, selitysvoimaa, hedelmällisyyttä ja uskottavuutta, mutta kun tutkijat soveltavat näitä periaatteita eri tavoin käytännön tilanteissa, syntyy erilaisia näkemyksiä. *Kuhn* 1970, 11, 22–23, 30, 37, 42, 44, 50, 79, 110, 152, 162, 169, 175, 182, 200.

(570) *Putnam* 1989, 39–41, 48.

(571) *Putnam* 1989, 51–52; *Putnam* 1991, xii, 107, 109, 113.

hyväksyttävä. Totuus on rationaalisen hyväksyttävyyden ihanne, ajatellaan ikään kuin olisi olemassa episteemisesti ideaaliset olosuhteet, ja väite on ”totta”, jos se voidaan todistaa sellaisissa olosuhteissa. Sellaista tilaa ei voida koskaan saavuttaa, mutta sellaisia olosuhteita voidaan kuitenkin merkittävästi lähestyä. Totuus on riippumaton verifikaatiosta tässä ja nyt, mutta ei ole riippumaton *kaikesta* verifikaatiosta. Totuus on stabiili ja ”konvergentti”. Väite, että lause on totta, tarkoittaa, että se voidaan verifioida. Väite ja sen vastakohta eivät voi olla molemmat totta. Putnamin mielestä tieteelliset teoriat hyväksytään, koska ne antavat parhaan mahdollisen selityksen havaituille tosiasioille, ovat hedelmällisiä, johdattavat uusien teorioiden synty-miseen ja kilpailevat teoriat on falsifioitu tai osoitettu epätodennäköisiksi.⁵⁷²

Putnam arvostelee Kuhnin ja Foucault'n näkemyksiä, joiden mukaan kulttuuri ja historia luovat erilaisia rationaalisuuden paradigmoja. Siten termejä, joita käytetään yhdessä kulttuurissa, ei voitaisi samaistaa toisen kulttuurin termien kanssa, esimerkiksi meidän termejämme 1600-luvun termeihin. Jos termit olisivat yhteismitattomia (*incommensurable*), tiedemiehet, joilla on erilainen paradigma, eläisivät ikään kuin ”eri maailmoissa”. Jos tämä teesi pitäisi paikkansa, emme voisi kääntää kieltä toiselle kielelle, emme omankaan kielen menneitä tasoja. Jos emme voisi ollenkaan tulkita toisen kielen ääniteitä, emme voisi pitää toisen kulttuurin edustajia *ajattelevina ja puhuvina persoonina*. He olisivat meille kuin eläimiä, jotka vain reagoisivat englannin tai italian sanoja muistuttaviin ääniärsyksiin:. Voidaan sanoa, että jokin käännös kielestä toiseen ei tavoita täysin alkuperäistä merkitystä ja voidaan löytää jokin parempi käännös, mutta ei ole järkevää sanoa, ettei mikään käännös tavoita oikeaa merkitystä. Toisessa kulttuurissa saattaa olla kyllä toisenlainen uskomusjärjestelmä, mutta tämä ei estä kääntämistä. Miten voisimme edes tutkia, toimiiko kääntäminen koskaan? Kääntämisen onnistuminen ei vaadi, että käännettävän kielen takana olevien uskomusten tulisi olla *samoja* kuin meidän uskomuksemme. Niiden tulee olla vain *ymmärrettäviä*.⁵⁷³ Kuhnin ja *Feyerabendin* mukaan tieteellisessä tiedossa ei voi olla konvergenssia, sillä nykyajan tiedemiehet eivät puhu samoista asioista kuin entisajan tutkijat.⁵⁷⁴ Tieto ei siis lisääny.

(572) Putnam 1989, 54–56, 61–62, 197–198.

(573) Putnam 1989, 113–117. W. Newton-Smith 1983, 114: ”That is, the possibility of translation entails the falsehood of relativism. By contraposition, the truth of relativism entails the impossibility of translation. - - The fact that relativists do translate displays that they do not believe in their own thesis. - - For if no translation is possible, we cannot ascribe particular beliefs and desires to them – excepting such beliefs (if any) and desires that we can properly ascribe to non-linguistic creatures.”

(574) *Feyerabendin* (1988b, 10–11, 13, 28) mielestä uskomus, että on olemassa yleispätevä tiedon ja toiminnan mittapuu, on jääne ajoilta, jolloin asioita johti yksi ainoa keskus kuten kuningas tai mustasukkainen jumala. Järjellä ja rationaalisuudella on ympärillään sama aura kuin jumalilla, kuninkailla ja heidän armottomilla laeillaan. Siksi olisi hylättävä kaikki sellaiset käsitteet kuin totuus, metodi ja ”aito” tiede. Relativismi on järkevää ja humaania. Tieto on paikallinen hyödyke paikallisten tarpeitten tyydyttämiseksi. Kirjassaan *Against Method*

Kuhnin mukaan tieteen ”edistys” on vain instrumentaalista: voimme kuljettaa ihmisiä paikasta toiseen yhä nopeammin.⁵⁷⁵ Mutta kuinka voimme ymmärtää ilmaisun ”kuljettaa ihmisiä paikasta toiseen”, jos sen referenssillä ei ole jonkinlaista pysyvyyttä? Toinen kulttuuri voi olla kyllä meidän mielestämme hyvin outo, ja meidän rationaalisuuskäsityksemme voivat olla hyvin erilaisia, mutta siitä huolimatta meillä on valtava määrä yhteisiä uskomuksia siitä, mikä on järkevää. Sen vuoksi kääntäminen voi onnistua.⁵⁷⁶

Putnam sanoo, että radikaalin relativismin mukaan maailmankatso-
mukset ja teoriat eivät ole kuvauksia jostakin niiden ulkopuolella olevasta riippumattomasta olioiden maailmasta, niin että jokin kuvaus olisi parempi kuin toiset samoista asioista tehdyt kuvaukset. Totuudella on mieltä vain teorian sisäisenä käsitteenä, mutta ei teorian ulkoisessa mielessä. Putnamin mukaan totuus on realistinen käsite. Radikaali relativismi on hänen mielestään epäjohdonmukaista, sillä sen mukaan mikään näkökanta ei ole oikeampi kuin toinen, mutta samalla asioita katsotaan kuitenkin joltakin tietyltä näkökannalta. Putnam yhtyy *Alan Garfinkelin* kantaan: jos mikä tahansa näkökanta on yhtä hyvä kuin jokin toinen, silloin näkemys, että relativismi on väärässä, on yhtä hyvä kuin mikä muu tahansa näkemys. Jos kaikki on suhteellista, suhteellisuus on myös suhteellista. Relativismin mukaan jokaisella kulttuurilla ja diskurssilla on omat näkemyksensä, standardinsa ja olettamuksensa, ja totuus on siten relatiivista suhteessa niihin. Silloin oletetaan, että tämä suhteessa oleminen on ”absoluuttista” eikä relatiivista. Mutta jos on olemassa jotain absoluuttista, silloin on olemassa absoluuttisen totuuden käsite eikä vain relatiivisen. Putnamin mukaan Wittgensteinin kanta on se, että relativisti ei voi erottaa toisistaan ilmauksia ”olla oikeassa” ja ”ajatella että on oikeassa”. Relativismin mukaan ihmiset verifioivat väitteensä omien kokemustensa valossa. Silloin kaikilla väitteillä

Feyerabend (1988a, vii, 19) kirjoittaa: ”It is the principle: *anything goes*.” Tästä lauseesta hän tuli kuuluisaksi, mutta kirjan korjatussa versiossa hän sanoo, että lause on ironinen eikä hänellä ole tällaista periaatetta, vaan se on kauhistuneen rationalistin huudahdus, kun hän katsoo historiaa. Ks. *Norris* 2000, 37.

(575) *W. Newton-Smith* 1983, 119: ”Extensive instrumentalism is extremely implausible as the following argument shows. The history of a mature science like physics is marked by an impressive increase in the predictive power of theories. Why is it that contemporary scientific theories are better in this regard than their predecessors? The best explanation of this phenomenon is the realist hypothesis that theories are capturing more and more theoretical truth about the world. On an instrumentalist construal of theories this increase in predictive power is simply a total mystery.”

(576) *Putnam* 1989, 117–119. *Gellner* (1983, 188–190) kysyy, mitä syitä meillä on uskoa, että on olemassa yksi maailma ja yksi totuus. Hän antaa kaksi argumenttia, epistemologisen ja sosiologisen, jotka eivät todista asiaa aukottomasti, mutta jotka voivat silti olla yhdessä riittäviä. Epistemologisen argumentin mukaan informaatio on jaettava niin moniin osiin kuin mahdollista ja kukin osa on tutkittava erikseen. Samalla on oletettava luonnon säännönmukaisuus. Sosiologisen argumentin mukaan erilaiset kulttuurit voivat kommunikoida keskenään ilman suuria vaikeuksia ja asuvat siten samassa maailmassa. Tiede tarvitsee yhtä maailmaa, ja näyttää siltä, että se on kaikkien saavutettavissa.

on eri merkitys eri ihmisille. Sen seurauksena ei ole mitään eroa väittämisen (ja ajattelun) ja melun tekemisen välillä. Kukaan ei ole silloin ajattelija vaan vain pelkkä eläin. Putnamin mielestä relativisti ei huomaa sitä, että ajattelu edellyttää jo itsessään jonkinlaista objektiivista oikeassa olemista.⁵⁷⁷ Rorty katsoo, että totuus on yksimielisyyttä ”kulttuuritovereiden” kesken. Putnamin mukaan relativistien on kuitenkin turvauduttava totuuden objektiivisuuteen, sillä he tietävät täysin hyvin, että enemmistö heidän kulttuuritovereistaan ei hyväksy heidän relativistista näkemystään. Siitä huolimatta he eivät vedä tästä johtopäätöstä, että relativismi olisi väärin, sillä he tuntevat ehkäpä alitajuisesti, että toisten ihmisten näkemys on *irrelevantti* totuus-kysymyksessä. Putnam on sitä mieltä, että totuus on objektiivinen pienellä o-kirjaimella. Kun sanotaan, että lause on tosi, se tarkoittaa, että lauseen totuus ei riipu siitä, uskooko yhteisön enemmistö sen vai ei.⁵⁷⁸

Putnamin mielestä relativismi kiinnostaa ihmisiä sen vuoksi, että se sekoittuu politiikkaan. Feyerabend ja Foucault liittävät nykyiset institutionaaliset rationaalisuuden kriteerit yhteen kapitalismin, hyväksikäytön ja seksuaalisen sarron kanssa, ja kaikkia instituutteja ja traditioita pidetään pahana. Foucault on satiirikko, jota kiinnostavat vain sosiaaliset mielettömyydet. Toinen syy relativismiin on skientismi. Loogisen positivismin skientismi on avointa ja häpeilemätöntä, mutta skientismi on kätkeytynä myös relativismin takana. Eksaktit luonnontieteet ovat inspiroineet skientistisen teorian, että ideaalinen tietokoneohjelma määrittelee rationaalisuuden. Samaan tapaan antropologia on inspiroinut skientistisen teorian, että paikalliset kulttuurinormit määrittelevät rationaalisuuden. Kumpikaan skientismin laji ei pysty kuvaamaan järjen toimialaa terveellä ja inhimillisellä tavalla.⁵⁷⁹

Putnamin mukaan Foucault koettaa osoittaa, että ideologiset vakaumukset ja arvoarvostelmat ovat mielivaltaisia. Ideologisissa asioissa ei ole objektiivista näkökantaa, ja lähes kaikki uskomukset ovat ideologisia ja kulttuuriin sidottuja. Foucault'n katsomukset, samoin kuin *Althusserin*, *Lacanin* ja *Deleuzen*, näyttävät päätyvän relativismiin ja determinismiin. Relativismin sanoma on, että moraalisten ja henkisten vakaumusten alla on vain irrationaalista vallanhallua, taloudellisia intressejä ja itsekästä fantasiaa. Tässä se seuraa Nietzschen, Marxin ja Freudin ajatuksia. Mutta samaan aikaan relativisti ei voi käyttää termiä ”irrationaalinen”, sillä relativismi itse sulkee sen pois. Jos tämän ajan ideologiat ovat irrationaalisten voimien tuottamia tämän ideologian omien arvioiden mukaan, ideologia on ristiriitainen. Hegelillä oli kaksi erilaista rationaalisuuskäsitystä. Ensimmäisen mukaan järki muuttuu historian kuluessa ja sitä mitataan sen tason mukaan, johon Henki on kehittynyt. Toisen mukaan rationaalisuus on rajakäsite. Se on stabiili Hengen lopullinen tietoisuus itsestään, ja sitä ei voi ylittää. Tämän päivän

(577) Putnam 1989, 119–124; Putnam 1997, 379.

(578) Putnam 1991, 109–110.

(579) Putnam 1989, 126, 154

relativistit ovat hylänneet rationaalisuuden rajakäsitteenä ja päätyneet itsensä tuhoavaan kulttuurirelativismiin.⁵⁸⁰

Relativisti ei ole relativisti kaikissa asioissa, vaan relativismillakin on rajansa, sanoo Putnam. Althusser pitää ideologioita irratiionaalisten tekijöiden tuloksena, mutta työväenluokan intressit tuottavat oikeudenmukaista ideologiaa, kun taas sortavan luokan intressit tuottavat epäoikeudenmukaista ideologiaa.⁵⁸¹ Jotkut ei-ratiionaaliset syyt ovat siis hyviä ja toiset pahoja. Voidaan kysyä, mihin perustuu oletamus, että työväenluokan voitto johtaa hyviin tuloksiin, vapautteen sodista ja rasismista, eikä totalitarismiin ja imperialismiin. Jos tätä voi perustella ratiionaalisesti, kaikki ideologiat eivät ole irratiionaalisia. Jos sitä ei voi perustella ratiionaalisesti, kaikki ihmillinen ajattelu ideologiassa kysymyksissä on mielettömyyttä, myös työväenluokan intressit.⁵⁸² Jos kaikki ratiionaaliset argumentit ovat pelkästään näennäisesti loogisia, ei ole mitään mieltä pyrkiä argumentoimaan ratiionaalisesti eikä edes olemaan jotain mieltä. Jos yhtä mieltä oleminen ja eri mieltä oleminen ovat vain hullua käytöstä, silloin ratiionaalinen keskustelu on pelkkää parodiaa. Kuinka jokin oppi voi olla johdonmukainen, jos itse johdonmukaisuuden käsite on sen mukaan mieleton. Modernin relativistin on päädyttävä pitämään omia lausuntojaan pelkkinä tunteenilmaisuuksina. On täysin mahdollista sanoa, että jotkut uskomukset ovat irratiionaalisia ja että meidän on pyrittävä olemaan puolueettomia ja kriittisiä. Mutta silloin uskotaan, että puolueettomuus ja kriittisyys voivat kitkeä vähitellen pois irratiionaalisia uskomuksia. Se osoittaa, että meillä on regulatiivinen idea oikeudenmukaisesta, valppaasta ja tasapainoisesta intellektuaalisuudesta. Tilanne ei parane, jos hylkäämme sellaiset asiat kuin puolueettomuus, johdonmukaisuus ja järkevyyt. Valta voi korruptoida arvostelmamme, mutta emme ole avuttomia niiden voimien edessä. Me voimme olla ratiionaalisia, vaikkamme ole erehtymättömiä.⁵⁸³

Uskonnoltaan Putnam on juutalainen ja on saanut vaikutteita juutalaiselta ajattelijalta *Moses Maimonideelta* (1135–1204), jonka ”negatiivisen teologian” mukaan mikään positiivinen predikaatti ei sovellu kuvaamaan Jumalaa. Putnamin mielestä uskonnosta filosofoiminen on kuitenkin sekä mahdollista että välttämätöntä vakavalle ajattelijalle. Hän pyrkii puolustamaan uskontoa kapeasti tulkittua tieteellistä tietoa vastaan, ja hänen uskonnonfilosofiansa muistuttaa siten Kantin yritystä tehdä tilaa uskolle.⁵⁸⁴ Uskonnonfilosofisessa ajattelussaan Putnam koettaa löytää keskitietä ja ta-

(580) Putnam 1989, 155–158, 161.

(581) Vrt. Elster 1983, 123, 137: ”The goal of my essay is to provide micro-foundations for the Marxist theory of ideological belief. - It is consistent with cognitive psychology to assume that individuals differ systematically, e.g. in a class-related way, in the extent to which their external situation lends itself to certain kinds of fallacies, inferential errors and illusions.”

(582) Putnam 1989, 158–160.

(583) Putnam 1989, 161–167.

(584) Pihlström 2001, 169, 173, 180, 193.

sapainoa kahden ääripään välillä. Toisaalla on hänen wittgensteinilaisuutensa ja konstruktivistinen pragmatisminsa, toisaalla uskonnollinen realismi ja eräänlainen mystinen supernaturalismi. Wittgensteinin tapaan hän on sitä mieltä, että materialistiset, reduktionistiset ja skientistiset ajattelijat sekä uskonnolliset fundamentalistit sekoittavat tieteen ja uskonnon, koska heidän mielestään uskonnollisia vakaumuksia tulee testata evidenssin avulla.⁵⁸⁵ Uskonto ja tiede ovat kaksi täysin erilaista perspektiiviä todellisuuteen. Uskonto on Putnamille suurelta osalta käytännöllistä elämänmuotoa, kokemuksia ja moraalia. Hänen sisäinen realisminsa on pluralistista siten, että hänen mielestään todellisuuteen voidaan suhtautua monin eri tavoin eikä meidän tarvitse kysyä, mikä näistä tavoista on ainoa absoluuttisesti oikea. Ne palvelevat erilaisia käytännöllisiä tarkoituksia. Toisaalta Putnam sanoo, että Jumala on hänelle transsendentti ja välttämätön olento, kaiken kontingentin olemassaolon perusta. Miten uskonnollinen kieli yhdistää meidät Jumalaan, voidaan vain tuntea mutta ei selittää. Tässä on uskonnon mystisyys. Jumala ei ole ihmisen konstruktio, ja meidän uskonnolliset perspektiivimme ovat perspektiivejä johonkin, joka on riippumaton meistä.⁵⁸⁶

Ilkka Niiniluodon mielestä Putnamin ajattelua voidaan pitää radikalisoituna kantilaisuutena, sillä sen mukaan olioilla ei ole mitään ”intrinsisiä” eikä ”essentiaalisia” fysikaalisia ominaisuuksia, vaan kaikki ominaisuudet ovat kielestä ja mielestä riippuvaisia. Tällaista käsitystä on kutsuttu *konseptuaaliseksi idealismiksi* (Rescher) tai *transsendentaaliseksi nominalismiksi* (Hacking). Tämä käsitys ei kiellä ihmisestä riippumattoman fysikaalisen maailman olemassaoloa, mutta pitää sitä eräänlaisena paljaiden yksilöiden muodostamana ”taikinana”, johon vasta ihmisen luomat käsitteet antavat järjestystä.⁵⁸⁷

William P. Alstonin mielestä Putnamin internalistista realismia voidaan pitää realismina, vaikka Putnam väittääkin, että se mikä on todella olemassa, riippuu meidän käsitejärjestelmästä. Putnamin realismi muistuttaa Kantin ajattelua, jota on tehty relativistiseksi siten, että Kantin kategoriat ovat siinä pluralistisia. Putnamilla ei ole myöskään Kantin numeenista. Objektit ovat olemassa kuitenkin meistä riippumatta. Tämä eroaa metafysisestä realismista siten, että todellisuus ei ole täysin riippumaton meidän käsitteistämme, vaan kunkin käsitejärjestelmän sisällä todellisuus voidaan ajatella realistiseksi, vaikka meillä ei ole mahdollisuutta sanoa, mikä käsitejärjestelmä on oikea. Metafysisestä realistisesta totuusnäytelmästä Putnam näyttää ajattelevan, että realisti yrittää yhdistää termejään transsendentin maailman kanssa, joka on meidän ajatustemme, kokemustemme ja kielemme ulottumattomissa. Tämä ei pidä Alstonin mukaan paikkaansa. Realisti ei koeta ulottua mihinkään tuonpuoleiseen maailmaan, vaan on

(585) Ks. tämän tutkimuksen s. 10–12. Wittgensteinin mielestä evidenssi tuhoaisi koko uskonnollisuuden.

(586) Pihlström 2001, 169–192.

(587) Niiniluoto 1990, 54.

tekemisissä todellisen, meistä riippumattoman maailman kanssa. Meillä on kokemuksia ihmisistä, puista, eläimistä, rakennuksista, valtameristä ja Jumalasta, ja ne tekevät meidän väitteemme tosiksi tai epätosiksi. Ne eivät ole kokemuksen ulkopuolella eivätkä meidän tekemiämme kognitiivisesti tai lingvistisesti. Ei ole mitään syytä olettaa, ettemme saisi tätä kognitiivista kontaktia. Voimme käsitteellistää, viitata ja suunnata propositionaalisia asenteita tähän ulkopuoliseen maailmaan.⁵⁸⁸

Sami Pihlströmin mukaan Putnamin totuuskäsitys on episteeminen, ja se piirre erottaa hänet metafysisestä realismista. Putnam ei halua kuitenkaan määritellä totuuden käsitettä, vaan pyrkii vain ”epäformaaliin luonnehdintaan”. Totuus kietoutuu monimutkaiseen episteemisten käsitteiden verkostoon. Putnam torjuu selvästi relativismia, koska relativisti kieltää ihmisyytensä. Samalla Putnam hylkää abstraktin vastaavuussuhteen kielen ja maailman välillä. Hänen totuusteoriansa on humanistinen. Kyse on inhimillisestä käytännöstä, kielipelien pelaamisesta ja elämänmuodosta.⁵⁸⁹

Putnamin ajattelua arvioitaessa kiinnittyy huomio siihen, että hän etsii keskittietä klassisen realismin ja relativismia väliltä. Se on kiinnostavaa tämän tutkimuksen kannalta, koska tässä pyritään etsimään tasapainoista tietä modernismin ja postmodernismin luomassa filosofisessa tilanteessa. Putnam muistuttaa maltillisia postmoderneja uskonnonfilosofeja, jotka ovat omaksuneet joitakin piirteitä postmodernista ajattelusta. Konstruktivisuus ja lingvistisuus lähentävät häntä postmodernismiin, vaikka häntä voidaan pitää realistina. Putnamin mukaan ei ole olemassa mitään ajatonta muuttumatonta rationaalista järjestelmää. Kieli muokkaa kokemusta ja pilkkoo maailman objekteiksi. Silti mitkä tahansa näkökannat eivät voi olla yhtä hyviä, vaan objektiivinen todellisuus on jollakin tavalla olemassa. Klassinen kristinusko on realismin kannalla väittäessään, että totuus on ihmisestä riippumaton ja siten ei-episteeminen, koska Jumalan näkökulman uskotaan olevan olemassa. Ihmisillä on kuitenkin monia erilaisia käsityksiä ja tulkintoja todellisuudesta.

Edellä esitetyn totuuskeskustelun perusteella voidaan esittää yhteenvedona, että postmodernismissa pyritään löytämään ratkaisuja moniin modernismin ongelmiin. Silloin päädytään usein radikalisoimaan sen ratkaisuja. Postmodernismi torjuu järjen, tieteen ja metodin ylikorostusta, joka on ollut usein ominaista modernismille. Tässä postmodernismi ja klassinen kristinusko ovat samoilla linjoilla. Foundationalismi torjutaan, koska absoluuttisen varmaa tietoa ei voi olla olemassa. Mutta postmodernin ajattelun lähtökohta on ihmiskeskeinen ja epistemologinen. Todellisuus on sen mukaan meidän käsityksemme todellisuudesta. Ihmisestä tulee kaiken mitta, ja objektiivinen todellisuus kielletään. Totuuden määritelmä ja totuuden kriteerit sekoitetaan. Todellisuus muodostuu häilyväksi ja kaaosmaiseksi.

(588) Alston 1996, 148, 184–185.

(589) Pihlström 1994, 23–28.

Silloin ei voida ratkaista rationaalisesti erilaisten käsitysten välillä, ja tiede menettää tarkoitustaan.⁵⁹⁰ Postmodernismin suhtautuminen tieteeseen on ristiriitainen: toisaalta tieteellinen edistys kielletään, toisaalta tieteen uusiin saavutuksiin saatetaan vedota. Relativismi tuhoaa itsensä, koska sen argumentteja voidaan pitää sen omista lähtökohdista katsottuna vain tiettyjen olosuhteitten tuloksina. Relativismi koettaa kuitenkin nousta kaikkien näkemysten yläpuolelle, ja näin sen on luovuttava relativismista ja tultava epäjohdonmukaiseksi. Relativismissa esitetään rationaalisia argumentteja, ettei rationaalisia argumentteja voida esittää. Tieteen historiaa kuvatessa omaksutaan usein naiivi realismi ja pyritään paljastamaan totuus tutkijoiden työskentelystä. Konstruktivismi lähenee suuresti idealismia. Jos totuus on yksimielisyyttä ja ihmisestä riippuvaa, se voi johtaa päätelmään, ettei dinosauruksia tai tähtiä ollut olemassa ennen ihmisiä. Relativismi asettaa tiedolle liian korkeat tavoitteet ja vaatii absoluuttista oikeassa olemista. Siksi se näkee ainoana vaihtoehtona relativismin eikä huomioi korjattavan objektiivisuuden mahdollisuutta. Koska totuuteen pyrkiminen hylätään, saatetaan päätyä leikillisyyteen, ironiaan, kyynisyyteen ja epätoivoon. Postmodernismia voidaan pitää eräänlaisena rohkeuden puutteena, koska siinä suojaudutaan subjektiivisuuden taakse eikä uskalleta ottaa tietoväitteisiin liittyvää riskiä olla väärässä. Totuuteen alistuminen koetaan uhkaavaksi. Postmodernia kantaa on pidettävä eräänlaisena itsepetoksena ja myytin luomisena. Relativismin motiivina voivat olla myös poliittiset syyt. Voidaan väittää, että postmodernismi korjaa muutamia modernismin puutteita, mutta tuhoaa samalla sen hyviä puolia. Se on yhtä aikaa sekä modernismin lääke että sairaus.

(590) *von Wrightin* (1993, 53) mielestä postmodernismi on pikemminkin modernismin sairaus kuin lääke.

4. Kieli

Yksi viime vuosisadan filosofian silmiinpistävimmistä piirteistä oli niin sanottu lingvistinen käänne. Perinteisesti kieleen oli suhtauduttu lähes itsestäänselvytytenä eikä siinä nähty mitään suuria ongelmia, mutta lingvistinen käänne toi kielen erääksi filosofian keskeisistä tutkimuskohteista. Postmoderni filosofia ja siten myös postmoderni uskonnonfilosofia kuuluvat olennaisesti tähän lingvistiseen suuntaukseen.

4.1. Don Cupittin käsitys kielestä

Cupittin mukaan postmodernismi on muuttanut meidän käsityksemme kielen ja maailman suhteesta. Perinteisesti on ajateltu, että kieleemme voi tavoittaa todellisuuden sellaisena, kuin se on. Samoin ajatus ja kieli ovat sen mukaan sopusoinnussa keskenään, niin että sanamme voivat ilmaista välittömästi ajatuksiamme. Kieli on kommunikaatioväline, jonka avulla voimme tehdä ajatuksemme julkisiksi ja jakaa ne toisten kanssa. Kieli on ajateltu läpinäkyväksi, ja se on voitu sen vuoksi lähes unohtaa. Mutta kieli on postmodernismin mukaan ajateltava kuin sanakirjaksi, jossa sanat on selitetty toisilla sanoilla ja nämä edelleen toisilla sanoilla. Sana johtaa aina toiseen sanaan. Merkitys on prosessi, *semiosis*. Sanojen kenttä on loputon, eikä siinä ole olemassa viimeistä sanaa. Sanan merkitys ei ole jokin maaginen asia painetun merkin takana, vaan merkitys on se paikka, joka sanalla on suhteessa toisiin merkkeihin.⁵⁹¹ Merkkejä ei voi ankkuroida transsendenttiin merkittyyden kielen ulkopuolella eikä transsendentaaliseen merkittyyden (merkitys tai ajatus). Cupitt yhtyy Derridan ajatukseen, että ”tekstin ulkopuolella ei ole mitään” ja tarkoittaa sillä, ettei ole olemassa tekstistä riippumatonta todellisuutta.⁵⁹² Voin ottaa pois silmälasini ja katsoa, miltä maailma näyttää ilman niitä, mutta en voi ottaa pois omaa mieltäni ja katsoa maailmaa absoluuttisesta näkökulmasta. En voi astua kielen rajojen ulkopuolelle ja kuvata kielen suhdetta todellisuuteen.⁵⁹³ Kokemus ilman kieltä on pelkkää

(591) Cupitt 1987, 11–14; 1992a, 38, 41.

(592) Cupitt 1989, 55; Cupitt 1986, 193.

(593) Cupittin (1994, 255; 2001a, 115) mukaan uudet uskonnolliset liikkeet yrittävät hahmotella ”dimensioita”, paralleleleja ”hengellisiä maailmoita” tai ”voimia”, joita tiede ei tunne, mutta nämä väitteet eivät saavuta tieteellistä selvyyttä eikä testattavuutta. ”They often borrow some of the vocabulary of science, but the claims made *never ever* reach scientific standards of clarity and testability.” Cupitt (2001a, 60) sanoo, että realismi on oppi, joka olettaa, että me voimme verrata maailmankatsomustamme siihen, miten maailma on absoluuttisesti. Cupitt 1997b, 19: ”In order to state the argument so far, I have made a contrast between *our world*

kaaosta.⁵⁹⁴ Olio itsessään on Tyhjiys, absoluuttinen Toinen.⁵⁹⁵ Tämä kielellinen näkemys rikkoo vanhan siteen kielen ja todellisuuden väliltä, merkin ja transsendentin merkityksen väliltä. Ero todellisuuden ja ilmiöiden, asioiden järjestyksen ja representaation järjestyksen välillä on hylättävä.⁵⁹⁶ Kielellisen merkityksen maailmassa mikään ei voi olla itsessään mitään vaan pelkästään suhteessa toiseen. Kieli ei myöskään ole ontologisesti primaarinen, vaan sekin on sekundaarinen ja ihmisen tekemä. Merkitysten maailma ei ole muuta kuin erojen tanssia tyhjiydessä.⁵⁹⁷ Objektiivinen maailma muodostuu kielen sisällä, eikä sitä ole olemassa kielen ulkopuolella. Näin ollen totuus on tehty kielessä.⁵⁹⁸ Maailma on lähinnä tämänhetkisen keskustelun tila, kuin kirjallisuutta, metaforia, tulkintoja, hämäystä ja kirjoitusta.⁵⁹⁹ Samalla tavalla kaikki mielet, järjestys, merkitykset, periaatteet, standardit ja substanssit ovat lingvistisiä. Maailma on kommunikaatioverkosto, merkien tanssia. Cupitt kysyy Descartesin tavoin, minkä seikan olemassaoloa ei voi kieltää ajautumatta absurdiuteen. Vastaus *ei* ole Descartesin ajatteleva subjekti vaan yksinkertaisesti kieli.⁶⁰⁰ Objektiivisen maailman tapahtumien virta on eräänlaista kielen ”ulkopintaa” ja subjektiivisen maailman tapahtumat kielen ”sisäpintaa”. Kieli on maailman ja minän välissä. Maailma, kieli

and the world. Our world is the world as we know it. Because all thought and communication are transacted in cultural signs, our world is always already a human world, coded into language, highly interpreted and therefore a world that we ourselves have built.”

(594) Kirk (1999, 52) tarkastelee radikaalia konstruktivismiin muotoa, jota hän kutsuu ”kosmiseksi puuroksi”. Sen mukaan sillä, mitä on todella olemassa, ei ole mitään omia piirteitä. Me panemme siihen kaikki piirteet omien käsitteidemme avulla. Ongelmana tässä näkemyksessä on, että emme voi vapaasti valita, millaisen maailman me kostruoinimme. Emme voi ajatella pois tulvia, maanjäristyksiä tai vammoja. Emme voi ajatuksella muuttaa tähtiä, sadetta tai kiviä.

(595) Cupitt 1990, 21: ”Experience minus language is a preconscious inhuman unthing, pure chaos.” Cupittin (2000, 63, 90, 130) mukaan ”perimmäinen todellisuus” muodostuu olemassaolosta, kielestä ja minuudesta. Olemassaolon (*Being, crossed, erased unthing*) voidaan katsoa olevan ennen kieltä. Olemassaolo on ajallisuutta, kaiken esiintuloa ja kontingentin eksistenssin sattumanvaraisuutta. Olemassaolo plus kieli muodostavat inhimillisen elämismaailman. Samoin kielen toisella puolella on jotain ihmisestä, inhimillisen tiedon ja toiminnan maailma, jossa kaikki artikuloidaan ja tehdään tietoiseksi.

(596) Cupitt 1987, 103.

(597) Cupitt 1998a, 7; 1987 107: ”Everything is constituted by its own not-this-and-not-that relation to everything else. So this world of meaning is nothing but a dance of difference in the Void.”

(598) Cupitt 1987, 19. Cupittin (1995a, 78, 93) mielestä kosmos on tullut tietoiseksi itsestään nykyajan luonnontieteen kautta. Fysiikka on tehnyt takautuvasti todelliseksi alkuräjähdyksen ja maailmankaikkeuden muodostumisen. Se on ihmiskunnan suurin taideteos. Tietoisuus on Derridan tarkoittamassa mielessä *suplementti*, täydennys, joka kaareutuu takaisin ajassa ja täydentää oman perustansa.

(599) Cupitt 1990, 68, 81: ”In fact it (world) doesn’t amount to much more than the-current-state-of-the-debate.” Cupitt 1991, 23: Totuus ei ole tekstin ulkopuolella, vaan se on merkien liikkeessä kuten *James Joyce*’n kirjoituksissa.

(600) Cupitt 2002, xxii.

ja minä muodostavat kolminaisuuden, yhden substanssin.⁶⁰¹ Cupitt sanoo, että hänen metafysiikkansa mukaan on olemassa vain yksi tapahtumien virta, jota voidaan lukea kahdella tavalla.⁶⁰² Maailma on kuin suihkulähde, jossa kielen muodostamien tapahtumien virta kaartuu ylöspäin, hajaantuu, häviää ja syntyy uudestaan. Siten ajan nuoli osoittaa aina yhteen suuntaan, mutta sillä ei ole yhtä yleistä päämäärää. Suihkulähde virtaa koko ajan, mutta ei silti liiku mihinkään. Näin kontingentti ei perustu välttämättömään, vaan kannattelee itse itsensä. Maailma on kuin Shivan tanssi, Danten paratiisin kehät tai Nietzschen ikuinen paluu.⁶⁰³

Myöhemmässä tuotannossaan Cupitt on tutkinut englanninkielisiä sanontatapoja. Hän sanoo pyrkineensä kehittämään eteenpäin Wittgensteinin ajatuksia tavallisesta kielestä.⁶⁰⁴ Nämä luonnollisen kielen sanonnat heijastavat hänen mielestään ihmisten ajatuksia uskonnosta ja elämästä. Cupitt on sitä mieltä, että arkielämän sanonnoissa näkyy samantapainen käsitys elämästä kuin hänellä. Hänen ajatuksensa eivät ole sen vuoksi muuta kuin näiden jo olemassa olevien uskomusten esiin tuomista.⁶⁰⁵ Ihmiset ovat hänen mielestään antirealisteja ja immanentteja olentoja eivätkä tarvitse niinkään paljon tietoja kuin elämään soveltuvia kertomuksia.⁶⁰⁶ Arkielämän sanontojen mukaan elämä on kontingenttia, ihminen on jatkuvasti matkalla,

(601) Cupitt 1995a, 42–43, 48; 1998a, 7; 2000, 61. Tämän kolminaisuuden avulla Cupitt sanoo pyrkivänsä välttämään foundationalismia, ajatusta, että kaikella todellisuudella olisi yksi perustava, rationaalinen ja täydellinen periaate eli *arche*. Vrt. Jamesonin (1993, 255) mielestä täysin autonominen ja itsensäoikeuttava postmodernismi näyttää ideologiana mahdottomalta. Jos sitä halutaan kutsua antifoundationalismiksi, on otettava huomioon, että antifoundationalismi on aina vaarassa luiskahtaa uudenlaiseksi foundationalismiksi. Cupitt (1992a, 18) vertaa maailman tapahtumia, kieltä ja ihmisen tunteita lammen veden pintaan. Lammen pinta ja sen liikkeet ovat kuin kieli. Lammella on yläpinta, joka on kuin maailman tapahtumat ja sen liikkeet, ja veden pinnan alla alapinta, joka on kuin ihmisen subjektiivisuus ja tunteet. Cupitt (2001a, 85) käyttää myös jakoa ”*Be-ing*,” ”*language*” ja ”*brightness*”, jossa *brightness* tarkoittaa tietoisuutta.

(602) Cupitt 1995a, 50: ”Thus the metaphysical doctrine I propose is that there is only one (immensely tangled and dense) flow of events.”

(603) Cupitt 1995b, 64–67: Maailmankaikkeutta voitaisiin ajatella rengasmaisen munkin muotoiseksi, jossa energia virtaa keskuksesta joka suuntaan, kaartaa ylös ja sitten alakautta takaisin keskustaan. Alkuräjähdyksen ja lopullinen musta aukko yhtyvät. Maailma on aluton ja loputon. Sillä ei ole ulkopuolta eikä perustaa, ja se uudistaa itseään jatkuvasti. Cupittin (1995a, 57–59) mielestä luonnonprosessit voisivat synnyttää hiukkasia (*tachyons*), jotka liikkuvat valoa nopeammin, kulkevat ajassa taaksepäin ja antavat polttoainetta alkuräjähdykselle. Maailma olisi siten syklinen ja kierrättäisi omaa energiaansa kuten suihkulähde vettä. Mutta nämä ajatukset ovat vain fiktioita, joiden avulla me voimme vapautua vanhasta maailmankuvasta. Itsessään tällaiset vertaukset ja ajatuskokeilut ovat mahdottomia, koska ei ole olemassa sellaista ulkopuolista näkökulmaa, josta maailmaa voisi tarkastella tällä tavalla.

(604) Cupitt 2005a, 5: ” - - I am taking up and pushing a bit further some of Wittgenstein’s ideas.”

(605) Cupitt 2007, x: ”I am not trying to foist *my own* ideas upon you; I am simply trying to show you what *you yourselves* have already begun to think.”

(606) Cupitt 2003, 11–12; 1999, 94, 95.

eikä mitään toista maailmaa ole olemassa.⁶⁰⁷ ”Kun ihminen on kuollut, hän on kuollut”, sanotaan.⁶⁰⁸ Silti elämä on pyhää ja ihmettä.⁶⁰⁹ Elämällä ei ole mitään universaaleja sääntöjä, vaan jokaisen on elettävä täysillä omaa yksilöllistä elämäänsä.⁶¹⁰ Elämä on suurelta osalta irrationaalista, mutta sitä ei kannata valittaa.⁶¹¹ Voimme olla tietoisia elämän arvosta ja kauneudesta ja voimme sanoa elämälle ”kyllä”.⁶¹²

Cupittin voidaan katsoa olevan oikeassa siinä, että kysymys kielen suhteesta ajatuksiin ja ulkopuolella olevaan todellisuuteen on usein ongelmallinen. Jokainen kielen käyttäjä on törmännyt tilanteeseen, jossa jokin sanonta ei tunnu pystyvän kuvaamaan ajatusta tai tunnetta, joka puhujalla on. Esimerkiksi luonnon kauneuden kuvaaminen sanoin tuntuu ylivoimaiselta. Varsinkin kirjailijat ja runoilijat joutuvat jatkuvasti painimaan tämän ongelman parissa. Cupitt on sitä mieltä, että meidän on mahdotonta tavoittaa todellisuutta sellaisena, kuin se on. Samalla tavalla emme voi ilmaista välittömästi kielellä ajatuksiamme. Cupitt näyttää kuitenkin asettavan kaksi ääri vaihtoehtoa: joko kieleemme pystyy tavoittamaan todellisuuden täydellisesti tai sitten se ei tavoita sitä ollenkaan. Tällainen jyrkkä kahtiajako ei kuitenkaan ole välttämätön. Vaikka emme pystykään ilmaisemaan ajatuksiamme täydellisesti, voimme ilmaista niitä jonkin verran. Vaikka kieleemme osoittautuukin kömpelöksi luonnon monimuotoisuutta kuvattaessa, voimme kuvata sitä useimmiten riittävästi. Toiset ihmiset ovat kielellisesti lahjakkaampia kuin toiset ja pystyvät täsmällisempiin ilmaisuihin. Postmodernille antirealismille on usein tyypillistä, että vaihtoehdot esitetään tällä tavalla liian jyrkkinä. Mitään muita välittäviä kannanottoja ei haluta nähdä. Toisaalta postmodernismi vastustaa kaikkia binaarisia vaihtoehtoja ja katsoo, että ne eivät tee oikeutta maailman monimuotoisuudelle. Toisaalta postmodernismi luo näitä vastakkainasetteluja sellaisiin paikkoihin, joissa niitä ei välttämättä tarvita.

4.2. Grace Jantzenin käsitys kielestä

Grace Jantzen ymmärtää kielen luonteen dekonstruktiiivisesti. Sen mukaan merkitysijät liittyvät kielessä aina päättymättömään ketjuun, jossa ne viittaavat vain toisiinsa. Sanat saavat merkityksensä tästä merkitysijöiden ketjusta ja siitä paikasta, jossa ne ovat. Merkitys ei tule mistään tämän ketjun ulkopuolella olevasta entiteetistä tai läsnäolosta. Merkitys on kokonaan differentiaalinen. Merkit eivät voi astua ulos tästä merkitysjonosta eikä niiden

(607) Cupitt 2003, 12, 22, 25; 1999, 91, 93, 94.

(608) Cupitt 2007, 9.

(609) Cupitt 2003, 25, 1999, 92, 93, 94.

(610) Cupitt 2003, 46; 1999, 92, 93.

(611) Cupitt 2003, 61; 1999, 91, 93.

(612) Cupitt 2003 85; 1999, 92, 95.

oikeellisuutta voi mitata todellisuuden avulla. Ei ole olemassa mitään ulkopuolista näkökulmaa. Emme voi päästä pois kulttuurisesta ja lingvistisestä verkostosta ja saavuttaa objektiivista tietoa. Merkit ovat aina mukana merkitsevyyden leikissä, ja kieli ei voi päästä koskaan puhtaaseen läsnäoloon. Tämä merkkijärjestelmä edeltää aina puhuvaa subjektia, ja sanat ovat, mitä ne ovat, vain tässä järjestelmässä. Näin sanat liittyvät aina kulttuuriseen ja lingvistiseen tilanteeseen. Kieli on loputonta merkitysijöiden verkostoa, jossa merkitys lykkääntyy de Saussuren esittämään tapaan.⁶¹³ Jantzen sanoo, että sanaa 'kissa' ei määritellä viittaamalla kehreävään karvaiseen otukseen, joka istuu hänen käsikirjoituksensa päällä, vaan 'kissan' merkitys ymmärretään sen perusteella, miten se eroaa muista sanoista kuten 'kissanpoika', 'tiikeri' tai 'ilves'. Sanan merkitys on sen käyttö, kuten Wittgenstein sanoo. Kieli ei ole sitä, että meillä olisi suora tietoisuus objekteista aistihavaintojen kautta. Se ei ole käsitteitä, jotka olisivat välittömästi läsnä tietoisuudellemme ja joihin voisimme kiinnittää nimilappuja. Miten voisimme olla varmoja, että olemme kiinnittäneet saman nimilapun samaan välittömään tietoisuuteen?⁶¹⁴

Subjektin kehitystä käsitellessään Jantzen turvautuu Jacques Lacanin psykoanalyttisiin tutkimuksiin. Jantzenin mielestä Lacan voi auttaa feminististä ajattelua kumoamaan traditionaalista uskonnonfilosofiaa, mutta samalla feminismin on kumottava Lacanin ajattelu, jotta naisen subjektille voitaisiin tehdä tilaa.⁶¹⁵ Lacan esittää ajatuksen lapsen kehityksen ”peilivaiheesta”, jossa lapsi noin kuuden kuukauden iässä alkaa käsittää itsensä kokonaisuudeksi. Tämä tapahtuu ehkä peilikuvan tai vanhempien avulla. Lapsi ei tunne eikä koe olevansa kokonaisuus, vaan peilissä näkyvästä kuvasta tulee hänelle ihanne, jota kohti hän alkaa pyrkiä. Lapsen syntyy jakautunut tila, jossa yhtenäisyyden päämäärä ja hänen oma kokemuksensa

(613) Jantzen 1998a, 188–189.

(614) Jantzen 1998a, 185.

(615) Jantzen 1998a, 33. Ks. *Lacan* tuli tunnetuksi niin sanotun ”peilivaiheen” tutkimuksistaan. Hän oli sitä mieltä, että kun pieni lapsi näkee itsensä peilissä ja toisissa ihmisissä, hän näkee siellä itsensä kokonaisempana ja yhtenäisempänä, kuin hän todellisuudessa on. Yhtenäinen minä on näin ollen illuusio ja lapsen itsensä luoma (*imagery*). Yhtenäisyys sijaitsee hänen ulkopuolellaan, ja minä ei ole subjektin essentiaalinen ydin, vaan minän yhtenäisyys riippuu toisten tunnustuksesta Hegelin herran ja orjan suhteen tavoin. Se tekee ihmisen pysyvästi riippuvaksi toisista ihmisistä, ja se riippuvuus muodostuu ihmisen kokemuksen rakenteeksi. Se aiheuttaa ihmisessä aggressiivisuutta ja aina tyydytystä etsivää haluamista. Lacan muotoilee oidipuskompleksin uudelleen siten, että todellinen isä on kieli ja kulttuuri (*symbolic*), ”isän nimi”, kuten hän sanoo, ja subjekti syntyy kielen kautta. Lacanin kielellä ei ole paljonkaan tekemistä referenssin kanssa. Kolmas kategoria symbolisen ja imaginaarisen ohella on ”*real*”. Se ei tarkoita todellisuutta perinteisessä mielessä, vaan *real* on jotakin, joka ei ole kielen tavoitettavissa eikä hallittavissa, kova ydin, joka on kokonaan symbolisaation ulkopuolella. Lacan sijoittaa Jumalan tähän kategoriaan. Lacanin mukaan ”tiedostamaton on rakenteeltaan mitä radikaalimmalla tavalla kuin kieli” ja noudattaa samoja lakeja. ”Subjektin tiedostamaton on toisen diskurssia.” Ihmisen diskurssin kautta ei puhu subjekti, vaan rakenteet ja itse kielen systeemi. *Lacan* 2001, 61, 72, 259; *Steinberger* 2002, 211–212; *Wicks* 2003, 133; *Žižek* 1999, 151.

eivät samaistu, vaan luovat häneen frustraatiota ja samalla mielihyvää. Lacanin mielestä oidipus-ilmio vaikuttaa lapsen kielelliseen kehitykseen. Lapsi kokee mielihyvää äidin läsnä ollessa. Hän huomaa kuitenkin, että myös isä rakastaa äitiä ja omistaa hänet eri tavalla kuin lapsi. Äiti haluaa myös isän ja saa häneltä tyydytystä, jota lapsi ei voi antaa. Tämän vuoksi lapsi haluaa murhata isän, joka on hänen esteenään. Tässä tulee näkyviin kuoleman vietti. Lapsi ei voi voittaa isää, vaan hänen on toteltava häntä ja samaistuttava vähitellen hänen kanssaan, irtauduttava äidistä ja uhrattava halunsa äitiin. Tämä vie hänet opettelemaan kieltä. Kielestä tulee se väline, jolla lapsi pyrkii kontrolloimaan elämäänsä ja samalla korvaamaan aggressiiviset halunsa. Kieleen astuminen on siis halun lykkäämistä tulevaisuuteen ja korvaamista toisilla asioilla. Kielen formaalista järjestystä Lacan kutsuu symboliseksi järjestelmäksi. Lapsen on astuttava miesten maailmaan, joka on kielen, sosiaalisen elämän, auktoriteetin ja lain maailma. Lacan kutsuu sitä nimillä ”isän nimi” tai ”fallos”.⁶¹⁶

Lapsi voi tulla subjektiksi vain kielen avulla, joka on olemassa ennen häntä. Ihminen ei siis keksi kieltä, eikä se ole väline, jolla hän nimeää asioita, vaan päinvastoin kieli luo ihmisen.⁶¹⁷ Fallos on Lacanille universaali merkitsijä ja edustaa halua. Tästä seuraa, että kieli on aina maskuliininen, koska merkitsijöiden merkitys voi stabiloitua vain suhteessa falloksen. Tiedostamaton ja torjuttu kerros, äiti ja nainen ovat silloin tämän maskuliinisen kielen ja falloksen toiseutta. Nainen naisena ei voi olla subjekti, koska subjektiksi tuleminen edellyttää maskuliiniseen kieleen astumista. Nainen naisena ei voi puhua. Laki, uskonto, tiede, filosofia, teologia ja koko sivistys rakentuvat maskuliinisen symbolismin pohjalle, halun sublimaatiolle ja lopulta kuoleman vietille. Naisella ei ole kieltä, vaan hänen on pelattava miesten säännöillä ja jäljiteltävä miehiä.⁶¹⁸

Jantzenin mielestä Lacan on väärässä, kun pitää kieltä ja subjektiivisuutta välttämättä maskuliinisina. Ongelmana ei ole se, ettei naisilla ole kieltä vaan se, että miehet ovat kieltäytyneet kuuntelemasta heitä. Fallos ei ole universaali merkitsijä, vaikkakin se on dominoiva merkitsijä. Lacanin mukaan tiedostamaton on rakenteeltaan kielen kaltainen, ja de Saussuren mukaan kielessä ei ole yhtään sellaista merkitsijää, joka voisi olla täysin kiinteä ja toisten merkitsijöiden perusta. Kaikki halut määräytyvät vain suhteessa toisiinsa. Lacan on siis ristiriidassa itsensä kanssa. Jos merkitsijä on pel-

(616) Jantzen 1998a, 38–39.

(617) Schwartzin (2001, 49–55) mielestä on olemassa kaksi erilaista käsitystä uskonnollisesta kielestä. Ensimmäisen mukaan kieli kuvaa, selittää ja antaa vastauksia kysymyksiin ”kuka, mikä, missä, milloin, miksi”. Tällainen kieli antaa väärän tunteen epistemologisesta tyydytyksestä. Kieli toimii siinä työkaluna, joka välittää merkityksiä. Mikään kieli ei kuitenkaan voi tavoittaa jumaluutta, ja sen vuoksi tällainen kielen käyttö on epäjumalanpalvelua, kuin kultaisen vasikan palvontaa menestyksen saamiseksi. Schwartzin mukaan oikea uskonnollisen kielen tehtävä on ylistää, valittaa, ilmasta halua, keskustella, suorittaa performansseja, luoda rytmiä ja liturgiaa.

(618) Jantzen 1998a, 40–42.

kästään dominoiva, sitä voidaan vastustaa ja se voidaan syöstä vallasta.⁶¹⁹ Foucault'n ajatteluun turvautuen Jantzen sanoo, että naisten on taisteltava maskuliinista symbolismia vastaan ja horjutettava sen valtaa. Kieli ja subjektiivisuus ovat vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa, ja toisen muuttaminen muuttaa toista. Naisten on luotava uutta symboliikkaa ja uusi kieli, joka auttaa naisia vahvistamaan subjektiivisuuttaan.⁶²⁰ On aloitettava miesten kielestä ja edettävä pienin askelin kohti naisten kieltä.⁶²¹

Mielestäni Jantzen on aivan oikeassa sanoessaan, että länsimaiden kielessä on runsaasti ilmaisuja, jotka viittaavat miesten ylivaltaan ja naisten alistettuun tai syrjäytettyyn asemaan. Esimerkiksi ammattien nimissä maskuliiniset muodot ovat yleisiä ja sopivat huonosti nykyaikaiseen yhteiskuntaan. Sellaisia nimiä ovat muun muassa puhemies, maaherra, kirkkoherra, lakimies, lautamies, merimies ja talonmies. Tällaisia dominoivia ilmaisuja on syytä vaihtaa pienin askelin, kuten Jantzen sanoo. Siten kieli voidaan saada vastaamaan paremmin nykyaikaista naisen asemaa. Mutta tämä esimerkki osoittaa, että kielen ulkopuolinen todellisuus voi vaikuttaa kielen muotoutumiseen. Yhteiskunta on muuttunut ensin, ja kielen on tultava perässä eikä päinvastoin. Naisten aseman muuttuminen muuttaa kieltä. Näin ollen kieli ei ole irrallaan todellisuudesta eikä merkitys tule pelkästään merkitsijöiden suhteesta toisiinsa. Niiden suhteella on kyllä merkittävä osuus, mutta suhde todellisuuteen on myös tärkeä.

Radikaalin postmodernin kielikäsitteilyksen ymmärtämiseksi on syytä tarkastella joitakin huomattavimpia tutkijoita ja verrata heidän ajatuksiaan postmodernien uskonnonfilosofien ajatusten kanssa.

4.3. Keskustelua kielestä

Itävaltalainen Ludwig Wittgenstein, johon on edellä usein viitattu, on eräs lingvistisen filosofian suuria kehittäjiä. Hänen mielestään kaikki filosofia on kielen kritiikkiä. Hän julkaisi 1921 kirjan *Tractatus Logico-Philosophicus*, jossa hän katsoo kielen tehtävän olevan kuvata maailmaa. Hän sanoo, että ”propositio on todellisuuden kuva”.⁶²² Sanat saavat merkityksen nimeämisen kautta, ja merkityksen kriteeri on empiirinen luonnontiede. Väitelauseet ovat totta, jos ne voidaan verifioida luonnontieteellisesti. Se merkitsee, että uskonnolliset, esteettiset ja eettiset lauseet eivät voi olla aidosti totuusväitteitä. Ne ovat silloin merkityksettömiä kuten kaikki metafysiikka. Kir-

(619) Jantzen 1998a, 50–52.

(620) Jantzen 1998a, 57: ”I shall argue for a creative intervention in the western symbolic by developing a feminist imaginary of natality, and shall suggest that this has both a resistance value and a positive transformational value for women achieving our own subjectivity, becoming divine.”

(621) Jantzen 1998a, 61.

(622) Wittgenstein 1988b, 19.

joituksessaan *Lecture on Ethics* (1929) Wittgenstein sanoo, että eettiset ja uskonnolliset lauseet ovat systemaattisesti kielen väärinkäyttämistä. Uskonnollisten vertausten takana ei ole mitään faktaa, jota voitaisiin kuvata ilman sitä. Siksi nämä lauseet ovat mielettömiä (*nonsense*). Ne yrittävät mennä kielen ulkopuolelle ja ”juoksevat toivottomina häkkinne seinää vastaan”.⁶²³ Niillä voi olla merkitystä vain tunteiden tai intentioiden ilmaisuina. Wittgenstein puhuu kuitenkin ”mystisestä”, joka sijoittuu kielen rajojen ulkopuolelle, mutta jolla siitä huolimatta on tärkeä asema. Mystistä on se, että maailma on ylipäättään olemassa..⁶²⁴

Wittgensteinin ajatusmaailma muuttui 1930-luvulta lähtien, ja hän alkoi ottaa etäisyyttä *Traktatus*essa esittämiinsä näkemyksiin: kieli ei ole todellisuuden peili, vaan sillä on monia erilaisia funktioita. Sanojen merkitys ei riipu niiden suhteesta tiettyihin objekteihin vaan siihen tapaan, jolla niitä käytetään. Hänen teoksellaan *Philosophische Untersuchungen* vuodelta 1953 on ollut suuri vaikutus käytyyn filosofiseen keskusteluun.⁶²⁵ Wittgenstein sanoo, että kieli on eräänlaista ”kielipeliä”, jota ei voi erottaa sosiaalisesta kontekstista ja niistä toiminnoista, joihin se on kytkeytynyt. Sanojen merkitys riippuu tästä pelistä.⁶²⁶ Kielen puhuminen on osa tätä toimintaa ja elämänmuotoa. Wittgensteinin mukaan uskonto on elämänmuoto, jolla on tietty kieli. Se toimii toisella tavalla kuin tieteen ”todistekielipeli”.⁶²⁷ Ei ole olemassa mitään objektiivista metakieltä, jonka avulla totuus voitaisiin paljastaa.⁶²⁸ Kieli muokkaa ihmiselämää ja tekee sen sellaiseksi, kuin se on. Filosofian tehtävänä on pääasiassa kuvata, jättää asiat sellaisiksi, kuin ne ovat, ja vapauttaa niistä väärinkäsityksistä, joita kielen väärä ja pinnallinen käyttö on aiheuttanut. Kielen huolimattomuus peittää usein asioiden erot.⁶²⁹ Filosofia on eräänlaista terapiaa, jossa sanat palautetaan metafysisestä käy-

(623) Wittgenstein 1997, 196–198.

(624) Trigg 1996, 149–150, 162.

(625) Wallgrenin (2006, 224, 226–227, 234, 236, 238, 253–254, 276) mukaan Wittgensteinin myöhäisfilosofian tutkimuksessa on monia avoimia kysymyksiä. Jotkut pitävät hänen filsofiaansa relativistisena, toiset naturalistisena, toiset terapeuttisena, toiset transsendentaalisena tai merkitysteoreettisena. Wallgrenin mielestä nämä perspektiivit ovat vain osittaisia, sillä Wittgenstein ei katsonut tehtäväkseen kehittää tai puolustaa mitään teesiä, yleistä totuutta tai oppia. Hänen tarkoituksenaan ei ollut tuottaa teoriaa kielipeleistä tai mistään muusta aiheesta. Hänen filosofisen tutkimuksensa kohteena olivat kieli ja käsitteet ja miten käsitteitä käytetään kielessä. Hän keräsi havaintoja käsitteistä, vastakohtia, eroja ja yhtäläisyyksiä. Tämä piirre erottaa Wittgensteinin monista muista filosofiista.

(626) Wittgenstein 1989b, 10e: “When language-games change, then there is a change in concepts, and with the concepts the meanings of words change.”

(627) Knuuttila 1998, 186. Wittgenstein 1989a, 56: “Suppose someone were a believer and said: ‘I believe in a Last Judgement’, and I said; ‘Well, I’m not so sure. Possibly.’ - - It isn’t a question of my being anywhere near him, but on an entirely different plane, which you could express by saying: ‘You mean something altogether different.’” Knuuttila 1998, 186: “Wittgensteinin fideistinen käsitys uskonnollisesta kielestä ja uskosta tarjoaa mielestäni oikeasuuntaisen, joskin korjausta tarvitsevan näkemyksen uskonnosta.”

(628) Robinson and Groves 1999, 158.

(629) Wellmer 1998, 242.

töstä arkikäyttöön. On kiinnitettävä huomiota erityisesti niin sanottuun loogiseen ”kielioppiin” eli siihen, mitä todella sanotaan ja missä olosuhteissa kieltä opetetaan. Kielen käyttö on liitettävä julkisiin tapahtumiin ja käytökseen, ei sisäiseen introspektioon.⁶³⁰

Wittgensteinin mukaan kieli on julkista ja yhteisölle yhteistä, ei yksityistä eikä salaista. Julkinen kieli asettaa normit, joita jokaisen on noudatettava. Kieli asettaa maailman rajat, me emme voi päästä kielen ulkopuolelle. Kieli tekee maailman ymmärrettäväksi, me emme voi ajatella ilman kieltä. Wittgenstein ei hyväksy metafysisistä käsitystä maailmasta, jota ei ole katsottu kielen läpi. Ihmisen sisäiset prosessit tarvitsevat ulkoisia kriteereitä ja kaikki, mitä ajattelemme yksityisesti, saa merkityksensä ulkoisesta ympäristöstään. Intentiont on sijoitettava tilanteisiin, tapoihin ja instituutteihin. Maailma on Wittgensteinille luonteeltaan lingvistinen, ja kieli tekee ihmisestä ihmisen ja antaa ne kategoriat, jolla ihminen hahmottaa maailmaa. Minä on kielen luoma, ja yksityinen maailma riippuu aina julkisesta. Yksityistä kieltä ei voi olla olemassa, sellaista kieltä, joka viittaisi vain ihmisen sisäisiin tuntemuksiin. Sellaiselle kielelle ei ole mitään kriteereitä tai sääntöjä, joilla sitä voitaisiin arvostella. Wittgenstein käyttää sanaa ”kipu” mallina kaikille niille käsitteille, jotka näyttävät viittaavan yksityiseen tunteeseen. Hänen mielestään niiden merkitys ei voi olla yksityinen, vaan se täytyy liittää julkiseen käytökseen. Se, mikä tapahtuu sisäisesti, on sekundaarista julkisiin kriteereihin verrattuna. Ihmisen ruumis on paras kuva ihmisen sielusta. Ihmisen elämä perustuu yhteiskuntaan ja sosiaalisiin suhteisiin, koska kieli on osa niitä.⁶³¹

Monet Cupittin ajatuksista muistuttavat Wittgensteinin edellä kuvattuja näkemyksiä. Cupitt sanoo Wittgensteinin tapaan, ettei filosofia anna mitään uutta informaatiota, vaan osoittaa, miten asiat ovat. Filosofia on eräänlaista terapiaa.⁶³² Hän on samaa mieltä kuin Wittgenstein, ettei kielen ulkopuolelle voi astua. Maailma on kielen sisällä.⁶³³ Cupitt käyttää Wittgensteinilta tuttua ilmaisua ”*seeing-as*” tarkoittaen sillä, että kaikki on tulkittua.⁶³⁴ Kieli tekee ihmisen ihmiseksi ja muokkaa elämäämme. Emme voi ajatella ilman kieltä. Mitään yksityistä ja sisäistä kieltä ei ole olemassa, ja ihmisen sisäinen elämä on sekundaarinen ulkoiseen verrattuna.⁶³⁵ Eettisillä ja uskonnollisilla lauseilla ei ole mitään objektiivista kohdetta. Cupitt sanoo, että hän on pyrkinyt kehittämään eteenpäin Wittgensteinin ajattelua arkikielistä ja tutkinut sen vuoksi tavallisen kielen sanontoja ja selvittänyt niiden maailmankatsomuksellisia merkityksiä.⁶³⁶ Myös Taylor on sitä mieltä, että

(630) Trigg 1996, 151–152.

(631) Trigg 1996, 155–162.

(632) Cupitt 1995b, 47.

(633) Cupitt 1987, 19.

(634) Cupitt 1995b, 71.

(635) Cupitt 1995b, 72.

(636) Cupitt 2005a, 5.

kaikki on tulkintaa. Ihmisen minuu on kielen tuote, eikä se ole suljettu muilta ihmisiltä.⁶³⁷

Toinen postmoderniin ajatteluun suuresti vaikuttanut kielentutkija on sveitsiläinen *Ferdinand de Saussure* (1857–1913), joka loi uuden lähestymistavan kielentutkimukseen ja sen kautta kulttuuri-ilmioihin. Häntä pidetään eräänä strukturalistisen liikkeen perustajista. Strukturalismissa pyritään soveltamaan struktuuris-lingvistisiä käsitteitä humanistiseen tutkimukseen ja katsotaan, että tiedostamattomat säännöt tai koodit hallitsevat struktuureja kuten kieltä, minuu, myyttejä tai antropologiaa ilmiöitä.⁶³⁸ Kolme vuotta de Saussuren kuoleman jälkeen 1916 julkaistiin kokoelma hänen luennoistaan nimellä *Cours de linguistique générale*.⁶³⁹ Ferdinand de Saussuren mukaan kieli on totaalinen järjestelmä. ”Mutta juuri samoin kuin shakki perustuu kokonaan erilaisten osien yhdistelmiin, niin myös kielellä on järjestelmän luonne, joka perustuu sen konkreettisten yksiköiden vastakohtiin.⁶⁴⁰ Kielessä itsessään on vain eroja.⁶⁴¹ - - Siinä ei ole mitään välittömästi havaittavia entiteettejä.”⁶⁴² Konteksti on koko ajan tärkein. ”Kieli itse on systeemi, joka ei salli mitään muuta järjestystä kuin omansa. Tämä seikka voidaan tuoda esiin vertaamalla shakkipeliin.”⁶⁴³ Siinä on tietyt säännöt, synkroninen systeemi ja nappuloiden liikkeet pelilaudalla.⁶⁴⁴ Lingvistinen merkki (*sign*) yhdistää käsitteen ja sen äänellisen kuvan, ei nimeä ja oliota. Merkki sisältää merkitsijän (*signifier*) ja merkityn (*signified*), ja merkki on täysin mielivaltainen, niin että sen merkitys on sosiaalinen sopimus eikä sillä ole mitään luonnollista sopivuutta itsessään. Merkin mielivaltaisuus eliminoi pois niin sanotun luonnollisen kielen, ja ihminen käsitetään merkkejä luovaksi olennoiksi. Tämä näkemys korvaa käsityksen, jonka mukaan sana olisi symboli, joka viittaisi ulkopuoliseen objektiin. Merkki korostaa sisäistä koherenssia ja autonomista järjestelmää. Tämä sulkee pois referenssin todellisuuteen, ja lingvistiikka korostaa näin riippumattomuuttaan puhtaasti semanttisista kysymyksistä. Merkitsijät tulevat vapaasti kelluvaksi autonomiseksi järjestelmäksi, ja merkittyä ei voi nähdä suoraan paljalla silmillä. Kieltä määrää differentiaalinen ja vastakohtia sisältävä järjestelmä, jossa jokainen merkki sisältää myös vastakohtansa. Kaksoisvastakohdat (*binary oppositions*) ja dialektiikka luonnehtivat kieltä. Sellaisia ovat esimerkiksi läsnäolo ja poissaolo, positiivinen ja negatiivinen. Kielessä voidaan havaita myös horisontaalinen ulottuvuus, koska sanat seuraavat jonona toisiaan. Merkitys ei ole valmis, ennen kuin lauseen kaikki sanat on sanottu. Toisaalta

(637) Taylor 1984, 137.

(638) Best and Kellner 1991, 18–19.

(639) Sturrock 2003, 26–29; Rabaté 2003, 5.

(640) de Saussure 2000, 105.

(641) de Saussure 2000, 118.

(642) de Saussure 2000, 105.

(643) de Saussure 2000, 23.

(644) Culler (1994, 24): de Saussuren mukaan yksityiset äänteet ovat kieltä vain palvellessaan ideoiden ilmaisemisen ja välittämisen tehtävää. Muutoin ne ovat vain ääniä.

kielessä on vertikaalinen taso, jossa läsnä olevan sanan merkitys riippuu lukuisista poissaolevista sanoista, jotka ovat merkitykseltään erilaisia mutta lähellä sitä.⁶⁴⁵

Kieli on Ferdinand de Saussuren mukaan välttämätöntä kaikelle täsmälliselle ajattelulle. Ilman lingvistisiä merkkejä emme voisi muodostaa käsitystä maailmassa olevista objekteista, ja koko tietoisuutemme maailmasta riippuu kielestä. Mitään kieltä edeltäviä ideoita ei ole olemassa. Eri kielissä maailma jaetaan objekteihin eri tavoin, ja ”yksin sosiaaliset faktat voivat luoda lingvistisen järjestelmän”. Sen vuoksi ’maailma’, ’tosi’ ja ’oikea’ voivat merkitä eri asioita eri ihmisille. Ihminen on heitetty johonkin kieleen eikä voi täysin paeta siitä.⁶⁴⁶ Puhuva subjekti ei ole enää auktoriteetti, vaan kieli on eräässä mielessä vahvempi kuin kielen käyttäjä.⁶⁴⁷

Ferdinand de Saussuren lingvistiikka on vaikuttanut syvästi poststrukturalismiin ja siten myös postmoderniin uskonnonfilosofiaan. Kielellisten muotojen mielivaltaisuus ja sellaisten käsitteiden kuin ’totuus’ erilainen merkitys eri kulttuureissa sai vahvistusta hänen kauttaan, vaikka de Saussure ei itse ollut missään tapauksessa relativisti. Kieli erojen järjestelmänä merkitsi postmodernin kielikäsitteiden perustaa. Taylor katsoo, että kieli on erojen leikkiä. Jantzen vetoaa de Saussureen ja sanoo, että kieli on aina merkitysijöiden ketjua, jossa merkitys lykkääntyy.⁶⁴⁸ Cupittin mielestä kieli on kuin sanakirja, jossa sanat selittyvät toisilla sanoilla. Merkitys on se paikka, joka sanalla on suhteessa toisiin sanoihin. Merkitystä ei ole ankkuroitu kielen ulkopuolelle. Merkitys ei ole itsessään mitään vaan aina suhteessa toiseen. Kielen ensisijainen asema ihmisen subjektin nähden on nähtävissä de Saussurella, ja se on olennaista postmodernissa uskonnonfilosofiassa.⁶⁴⁹ Toisaalta poststrukturalistit ja postmodernit uskonnonfilosofit ovat arvostelleet de Saussuren ajatuksia. Kaksoisvastakohtat pyritään hävittämään, kuten Taylor sanoo.⁶⁵⁰ Ne nähdään länsimaisen metafysi-

(645) de Saussure 2000, 15; Hawkes 2003, 10, 15; Wicks 2003, 100; Jameson 1972, 3, 5, 15, 17, 26, 30–33, 105–106, 145. McGrath 2003, 77–78: Englantilainen Clive Bell (1881–1964) on yksi formalismin perustajista. Hän julkaisi vuonna 1914 kirjan *Art*, jossa hän sanoi, että taideteoksen representaatioarvo on merkityksetön. Taideteos herättää persoonallisen esteettisen kokemuksen, joka voidaan erottaa luonnollisen objektin herättämästä kokemuksesta. Taideteoksen representaatioelementti voi olla olemassa, mutta se on kuitenkin irrelevantti. Taiteen arvostamisessa ei tarvitse ottaa huomioon mitään ulkopuolista elämää, sillä taide siirtää meidät ihmisen aktiviteettien maailmasta esteettisen hurmion maailmaan. Venäläiset formalistit Roman Jakobson (1896–1982) ja Viktor Shklovsky (1893–1984) esittivät samanlaisen näkemyksen, jonka mukaan korostetaan muotoa eikä representaatiota ja sisällystä. Shklovskyn mukaan kirjallisuus on johdettavissa toisista kirjallisista lähteistä, hän vastusti kaikkea tekstin ulkopuolista ”todellisuutta”, jota teksti voisi representoida.

(646) Wicks 2003, 101–106, 110–111.

(647) Sturrock 2003, 43.

(648) Jantzen 1998a, 38–39.

(649) Herman 2002, 44; Harris 2001, 190.

(650) Taylor 1984, 8–9.

sen ajattelun tyypillisinä ilmaisuina ja koetaan dominoiviksi.⁶⁵¹ Ferdinand de Saussurea on kritisoitu epäjohdonmukaisuudesta, logosentrismistä ja ”transsendentaalin merkityn” hyväksymisestä. Dekonstruktio pyrkii purkamaan struktuurit, jotka pysäyttävät merkityksen leikin tekstissä.⁶⁵²

Myös Heideggerin käsitys kielen asemasta on vaikuttanut postmoderniin kielikäsitteeseen. Myöhäistuotannossaan Heidegger korosti kielen ja ole-massaolon yhteenkuuluvuutta. Kieli on historiallinen, kerrostunut kulttuuriperintö, jonka osia me olemme. Hänen mielestään ”kieli on olemisen talo, ja ihminen ek-sistoi asuessaan siinä.”⁶⁵³ ”Kieli puhuu” ihmisen kautta.⁶⁵⁴ Heideggerin ajattelu kulki siinä kohti antihumanismia, ihmisen essentian ja inhimillisen transsendenssin eliminoimista. Hän piti humanismia metafysiikkana, koska se antoi ihmiselle etuoikeutetun aseman.⁶⁵⁵ Ihminen on ”olemassolon paimen” eikä niinkään kontrolloija. Modernin subjektin halu kontrolloida maailmaa tulee esiin siinä, että kieltä pidetään vain toimintaa ohjaavana välineenä.⁶⁵⁶ Samalla tavalla kuin Nietzscheillä myös Heideggerilla oli keskeistä kirjoittajan ja taiteilijan auktoriteetin kieltäminen.⁶⁵⁷ Heideggerin tapaan Cupitt sanoo, että ”kieli puhuu meitä”. Ihminen ei ole aina tietoinen siitä luovasta liikkeestä, jolla kieli toimii hänessä. Taylorin

(651) White 1991, 15.

(652) Harris 2001, 176, 178, 187; Norris 1988, 1-2. Lévi-Strauss 2004, 25–26, 102, 111: Strukturalismin perustajiin kuuluva antropologi Claude Lévi-Strauss (1908-2009), joka eli satavuotiaaksi, syntyi ranskalaiseen juutalaisperheeseen Belgiassa. Hän opiskeli Pariisissa, ja hänet valittiin Ranskan Akatemian jäseneksi. Hän on tehnyt tutkimuksia alkuperäiskansojen parissa ja korostaa, että käsitys länsimaisen kulttuurin ylemmydestä muihin kulttuureihin verrattuna ei ole perusteltu. Hän sanoo olevansa kulttuurirelativisti, sillä ei ole olemassa absoluuttista kriteeriä, jolla kulttuurit voitaisiin laittaa arvojärjestykseen. Hän on soveltanut antropologiassa lingvistisiä menetelmiä muun muassa naimisiinmenosääntöihin. Hän on sitä mieltä, että sosiaaliset ilmiöt ovat rakenteeltaan kielen kaltaisia. Hän etsi eri kansoilta samanlaisia synkronisia rakenteita, jotka osoittaisivat, että ihmisen luonto on kaikkialla sama. Maailma tulee ymmärrettäväksi muuttuessaan struktuuriksi. Yhteinen ihmisuus on kaikkien ihmislajien yläpuolella, ja jos se kielletään joiltakin ”villeiltä”, omaksutaan juuri näiden ”villien” ihmisten tapa kohdella toisia. Ihmistä ei kuitenkaan pidä erottaa muista elävistä olennoista luonnon hallitsijaksi ja mestariksi. Jumala on kuollut, mutta totuus on struktuuri. Myytit ovat hänen mielestään eräänlaisia kollektiivisia unia, joiden avulla koetetaan ratkaista elämän ongelmia ja ristiriitoja. Myyttien elementtien merkitys määräytyy ympäröivien elementtien ja myytin kokonaisuuden kautta. Wicks 2003, 113–119; Caws 1970, 139, 143; Brodrigg 1993, 14. Habermas (1984, 48–49) arvostelee Lévi-Straussia sanomalla, että Lévi-Strauss sekoittaa luonnon ja kulttuurin eikä tee riittävää eroa kielen ja maailman välillä. Puhe kommunikaatiovälineenä ja se, mikä voidaan tehdä ymmärrettäväksi kielellisen kommunikaation avulla, on erotettava toisistaan. Frankin (1989, 56) mielestä Lévi-Straussilla on tiettyä horjuvuutta kysymyksessä, onko struktuureilla jokin organisoiva keskus vai ei.

(653) Heidegger 2000a, 73; 1996, 25.

(654) Heidegger 2004, 411.

(655) Hoy 1994, 47.

(656) White 1991, 30.

(657) Megill 1985, 161.

mukaan kieli käyttää kirjailijaa. Hän ei ole alkuperäinen tekijä eikä tekstinsä auktoriteetti.

Kirjailijan auktoriteetin torjuminen on keskeistä erityisesti *Roland Barthesin* (1915–1980) filosofialle. Hänen ehkä kuuluisin esseensä on nimeltään *Tekijän kuolema*. Barthesin mukaan kirjallisuuskritiikissä on perinteisesti pyritty löytämään kirjoittajan tarkoittama merkitys, joka on tekstin sisällä ja oikean tulkinnan avulla paljastettavissa. Tekijän persoonallisuus ja sisäinen psyyke ovat olleet usein tärkeämpiä kohteita kuin itse teksti, ja kritiikin on täytynyt mennä sen vuoksi kirjallisuuden ulkopuolelle. Barthesin mielestä tekijä saa silloin teleologisia ja teologisia piirteitä.⁶⁵⁸ Hän haluaa suunnata kritiikin ja tulkinnan itse tekstiin ja sen lukijaan.⁶⁵⁹ Barthesin mukaan porvarillisessa yhteiskunnassa on monia myyttejä, jotka voidaan kyseenalaistaa, ja kirjailija on yksi niistä. Kirjoittajan auktoriteetti on kapitalistisen yhteiskunnan tyranniaa. Barthes haluaa vapauttaa lukijat kirjoittajan vallasta ja tehdä heistä kirjoittajia.⁶⁶⁰ ”Me tiedämme, että tämä myytti on kumottava kirjallisuuden tulevaisuuden palauttamiseksi: Kirjailijan kuolema on lukijan syntymän väistämätön hinta- . . . Tiedämme nyt, että teksti ei koostu joukosta peräkkäisiä sanoja, jotka ilmentävät vain yhtä, tavallaan teologista merkitystä (joka olisi Kirjailija-Jumalan ’sanoma’).”⁶⁶¹ Teksti on pluraalista, ja sillä on aina useampia merkityksiä, jotka ovat kuin räjähdystä, disseminatiota. Teksti ”voisi hyvinkin ottaa motokseen demonien ahdistaman miehen sanat (Markus 5:9): ’Minun nimeni on Leegio, sillä meitä on monta’.”⁶⁶² Teksti on tuhansien lainausten *intertekstuaalinen* verkosto tai prosessi, joka voidaan kokea vain sitä tuotettaessa.⁶⁶³ Teksti luo kirjoittajan.⁶⁶⁴ ”Tästä seuraa, että teksti ei voi pysähtyä (esim. kirjaston hyllyyn); sen konstitutiivinen liike on *läpikulku* (se voi mm. kulkea yhden tai useamman teoksen läpi).”⁶⁶⁵ Teksti on merkitsijöiden vaihtelevaa leikkiä,

(658) Merquior 1986, 143.

(659) Cullerin (1985, 32) mielestä strukturalismiin kuuluva rakenteen korostaminen aiheuttaa suuntautumisen lukijaa ja lukemista kohti.

(660) Barthes 1994, 199; Barthes 1987, 54; Wicks 2003, 160–162; Herman 2002, 39.

(661) Barthes 1993a, 115, 117.

(662) Barthes 1993a, 163–164. Vrt. McGrath 2005, 367: “The unity of ego as subject is thus fundamental to action. In fact, action is the only area of life in which the concept of the subject is both appropriate and indispensable.”

(663) Julia Kristeva loi termin *intertekstuaalisuus*, joka on tullut yleiseen käyttöön postmodernismissä. Se tarkoittaa, että jokainen teksti sijoittuu lukemattomien tekstien alati muutuvaan verkostoon eikä ole olemassa tekstin ulkopuolista todellisuutta, johon teksti viittaisi ja joka voisi antaa sille merkityksen. Merkitys ja referenssi ovat mahdollisia vain suhteessa tähän tekstien verkostoon intertekstuaalisuuden funktiona. ”Freudin luoman ’tiedostamattoman’ käsitteen myötä oudon sisältyminen psyykkiseen menettää patologisen puolensa, ja ihmisen oletetun ytimeen liittyy *toiseus*, joka on *sekä* biologinen *että* symbolinen ja tulee *saman* olennaiseksi osaksi. - - Vieraus, kammottava, on meissä: olemme itse omat muukalaisemme, olemme jakautuneita.” Kristeva 1992, 187; *The Postmodern Bible* 1995, 130.

(664) Barthes 1993b, 48.

(665) Barthes 1993a, 161, 180.

ja merkitys lykkääntyy loputtomasti eikä pysähdy mihinkään perimmäiseen merkittyyntiin.⁶⁶⁶ Tätä käsitystä tekstistä voidaan sanoa ”teologian vastaiseksi, aidosti vallankumoukselliseksi. Sillä se, joka kieltäytyy pysäyttämästä merkitystä, kieltää lopultakin Jumalan ja hänen hypostaasinsa, järjen, tieteen, lain.”⁶⁶⁷ Todellinen tekstin paikka on lukijassa. ”Lukija soittaa tekstin.” Hän osallistuu tekstin tuottamiseen, ja hänellä on lupa lukea vanhaa teosta uusin silmin ja siten kirjoittaa sitä.⁶⁶⁸

Barthesin ajattelussa on helppo huomata olennaisia postmoderneja piirteitä, jotka ovat nähtävissä myös Taylorin ja Cupittin teorioissa. Kieli on hallitseva ja universaali tekijä, joka luo ihmisen minuuden. Merkitykset ovat tulkittavissa monilla eri tavoilla, ja lopullista oikeaa merkitystä ei ole, vaan merkitys lykkääntyy loputtomasti. Perinteinen teologinen tulkinta torjutaan, ja Jumalan olemassaolo kielletään. Jumala, järki, tiede ja laki ovat teologisia käsitteitä ja uskonnon jäänteitä. Ajattelussa on tietynlainen demoninen sävy. Kirjoittajan auktoriteetti ja sanoman mahdollisuus torjutaan ja tilalle asetetaan lukijan tekstile antamat tulkinnat.

Jacques Derridalla on ehkä ollut kaikkein suurin vaikutus postmodernin uskonnonfilosofian kielikäsitteille. Derrida kehitti ja radikalisoi de Saussuren ideoita kielessä olevista eroista, kielen holistisesta luonteesta ja merkityksen mielivaltaisuudesta. Derrida sanoo, ettei mikään puhutun tai kirjoitetun elementti ole itseensä viitaten itsessään läsnä, vaan viittaa aina johonkin toiseen, joka puolestaan viittaa taas toiseen. ”Ketjuuntuminen johtaa siihen, että jokainen elementti – foneemi tai grafeemi – on muodostunut toisten ketjuun tai järjestelmään kuuluvien elementtien siihen jättämien jälkien perusteella.”⁶⁶⁹ On siis olemassa vain jälkiä ja jälkien jälkiä. Tätä voitaisiin havainnollistaa esimerkillä. Edessäni on kynttilä, ja sanan ’kynttilä’ merkitys ei ole itsessään mitään, vaan se on jotain sen vuoksi, että se on erilainen kuin tämä ’kirja’ tai tämä ’kynä’ tai tämä ’lamppu’ ja niin edelleen. Nämä ympärillä olevat esineet ovat jättäneet kynttilään jälkensä, ja ’kynttilä’ on näitä erilaisia jälkiä ja eroja. Koska näitä ympärillä olevia erilaisia elementtejä on loputtomasti, ei ’kynttilän’ merkitys tule koskaan valmiiksi, vaan lykkääntyy koko ajan tuonnemmaksi.⁶⁷⁰ Sanojen merkitykset ”disseminoituvat” eli kylvävät merkityksiä kuten maailmalle leviävät siemenet.⁶⁷¹ Sana, merkitsijä (*signifier*) viittaa merkittyyntiin, ideaan (*signified*), josta tulee uusi merkitsijä, joka viittaa taas uuteen merkittyyntiin. Tämä merkitsee ontoteologian ja läsnäolon metafysiikan tuhoutumista.⁶⁷² Yleinen arkkikir-

(666) Barthes 1993a, 116, 162, 172.

(667) Barthes 1993a, 116.

(668) Barthes 1993a, 117, 166, 186.

(669) Derrida 1988, 34–36.

(670) Merquior 1986, 222: ”Deconstruction has turned infinite regression from a philosophical vice into an interpretative virtue; in practice, it operates as the euphoria on aporia.”

(671) Lucy 2004, 29.

(672) Lucy 2004, 103; Roden 2004, 96. Työrinojan (1997, 165–166) mukaan Wittgensteinin ja Derridan dekonstruktion välillä on huomattava ero. Wittgensteinilla on ”transsenden-

joitus eli *différance* on olemassa ennen merkitsijän ja merkityn suhdetta ja tekee merkityksen mahdolliseksi. Sanat eivät viittaa mihinkään kontekstin ulkopuolella olevaan "transsendentaaliseen merkittyyneen", joka voisi poistaa tämän merkkien riippuvuuden toisistaan.⁶⁷³ Ei ole olemassa mitään etuoikeutettua pääsyä tekstin ulkopuolella olevaan "olioon itseensä".⁶⁷⁴ Salaisuus on, ettei ole mitään salaisuutta.⁶⁷⁵ Derridan tarkoituksena ei ole kieltää tällä referenssin olemassaoloa vaan sanoa, että referenssi ja kaikki objektit muodostuvat tekstuaalisen ketjun sisällä. *Différance* on tätä erojen loputonta liikettä ja leikkiä. Kaikki subjektit ja objektit ovat *différencen* vaikutusta. Ei ole olemassa subjektia, joka olisi *différencen* tekijä tai pystyisi välttämään sitä. "Tämä *différencen* liike ei tule transsendentaaliin subjektiin ulkopuolelta. Se tuottaa tämän subjektin."⁶⁷⁶ *Différance* sitoo yhteen identiteetin ja differenssin.⁶⁷⁷

"Tekstille-ulkoista ei ole." ("Il n'y a pas de hors-texte.") Tämä on ehkä kuuluisin lause, minkä Derrida on kirjoittanut.⁶⁷⁸ Tekstillä Derrida ei tarkoita tekstiä tavallisessa kirjallisessa merkityksessä, vaan teksti on differentiaalinen verkosto, jossa "jäljet" viittaavat aina muuante toisiin jälkiin. Teksti on merkkien referenssijärjestelmä. Derrida on täydentänyt lausetta "tekstin ulkopuolella ei ole mitään" sanomalla, että se ei tarkoita mitään

taallinen merkitty", joka voidaan samaistaa *Lebensform*-käsitteen ja luonnollisen asenteen (*natürliche Einstellung*) kanssa; Hart 1991, 8, n. 9: Derridan filosofiassa "transsendentaalinen merkitty" (signified) on kuviteltu kiinteä piste merkitysjärjestelmän ulkopuolella. Jumala Hegelin tarkoittamassa mielessä puhtaana ajatteluna on transsendentin merkityn paradigma.

(673) Derrida 1976, 18–19. Westphalin (2001, 125–126) mielestä Derrida on hegeliläinen ilman absoluuttia, totaalisuutta ja eskatologiaa. Holismi on yhteistä Hegelille ja Derridalle. Merkit viittaavat aina toisiin merkkeihin itsensä ulkopuolelle, ja niitä ei voi ymmärtää ilman näitä toisia. Tämä on holistinen merkitysteoria, analoginen käsitykselle, että sanan merkitystä ei voi ymmärtää tuntematta koko lyhentämätöntä sanakirjaa. Se on myös ontologinen ja semanttinen teesi, jonka mukaan kaikki äärelliset realiteetit osoittavat pois itsestään toisiin rajallisiin realiteetteihin ja lopulta suhteiden kokonaisuuteen. Derrida eroaa Hegelistä siinä, ettei tämä kokonaisuus ole koskaan läsnä, vaikka se aina oletetaan ja tarvitaan; Westphal (1993, 135, n. 2): Holismi torjuu foundationalismin, jonka mukaan osat ovat merkityksellisiä ja tosia yksinään ja pelkästään ulkoisesti suhteessa laajempaan kokonaisuuteen.

(674) Caputo 1997, 17; Boyne 1990, 68.

(675) Caputo 1997, 34. Caputo (2000, 193) puolustaa "paholaismaista" hypoteesia, jonka mukaan me emme tiedä, keitä olemme eikä meillä ole pääsyä Salaisuuteen eikä jumalalliseen ilmoitukseen. Ei ole olemassa taivaallista koukkua, joka nostaisi meidät ratkaisemattomuuden virran yläpuolelle. Caputo 2001b, 19: "The secret, on my hypothesis, is that there is no Secret." Vrt. Matt. 13: 11: "Jeesus vastasi: 'Siksi, että te olette saaneet oppia tuntemaan taivasten valtakunnan salaisuudet, mutta he eivät.'"

(676) Derrida 1991b, 154.

(677) Derrida 1973, 68; Royle 2003, 80.

(678) Derrida 2003b, 50. Vrt. O'Neill 1995, 18: "The cry that there is nothing outside of language or that there is not extratextuality (*hors texte*) is insufferable because it is we who are outside of language once the flow of its signifiers exceeds our attempts to identify their referents."

muuta kuin, että “kontekstin ulkopuolella ei ole mitään”.⁶⁷⁹ Hänen kantansa on radikaalin kontekstuaalinen.⁶⁸⁰ Konteksti voi olla puhe, elämä, maailma, todellisuus, historia tai mikä vain. Dekonstruktio on pyrkimys ottaa tämä konteksti huomioon, sillä mitään merkitystä ei voi ratkaista ilman kontekstiä. Kaikki todellinen elämä on “kirjoitettu määrättyyn tekstuaaliseen järjestelmään”. “Teksti” tarkoittaa samaa kuin “kirjoitus”, “jälki”, “suplementti”, “merkki” tai “toistettavuus”.⁶⁸¹

Kun verrataan edellisissä luvuissa esitettyjä Taylorin kielikäsitteitä Derridan käsitteisiin, on helppo havaita monia samankaltaisuuksia. Taylorilta löytyy käsite ”kirjoitus”, joka on ymmärretty Derridan *écriture*-termin pohjalta arkkikirjoitukseksi, identiteettien ja differenssien muodostamaksi suhteiden verkostoksi ja erojen leikiksi. Se on kaikkien olioiden alkuperä. Tässä Ferdinand de Saussuren kielitieteelliset käsitteet, merkki, merkittäjä ja merkitty, on nostettu metafyyssiselle tasolle luonnehtimaan kaikkien olioiden olemusta. Tässä verkostossa mikään ei voi olla identtinen itsensä kanssa, vaan itsessään täysin tyhjät käsitteet saavat identiteettinsä toisten käsitteiden avulla. Merkitty on samalla merkittäjä, eikä merkitty ole merkittäjän yläpuolella. Samalla tavalla Jantzen ilmoittaa, että hänen tutkimuksensa pohjautuvat Derridan ajatuksiin. Hän haluaa purkaa länsimaisessa ajattelussa olevia vastakohtia ja kehittää uutta kieltä, joka ottaa huomioon feminismiin vaatimukset. Derrida vaikutti siihen, että Cupitt siirtyi poststruktuurialismiin. Kuten Derrida Cupitt on sitä mieltä, että maailma on kirjoitusta. Cupitt sanoo, että hänen filosofiansa on yksinkertaisempi versio lingvististä idealismia, ei tosin puhtaassa muodossa, koska kielellä on vastapainona maailman ulospursuava energia.

Kielen luonteesta ja asemasta on käyty runsaasti keskustelua, ja arvioitaessa postmodernin uskonnonfilosofian käsitteitä kielestä on syytä tarkastella joitakin tässä keskustelussa esitettyjä näkemyksiä.

Jaakko Hintikka erottaa kaksi erilaista käsitystä kielen ja maailman välisestä suhteesta. *Universaalikielen* käsityksen mukaan kieli on universaalinen, ettei sitä voi paeta eikä siitä voi päästä ulos. Kaikki mitä sanomme tai ajattelemme edellyttää kieltä. Tämä koskee myös kielen ja maailman välisiä niin sanottuja semanttisia suhteita, joista ehkä tärkein on totuus. Universaalisuus tarkoittaa poissulkevuutta. Se, mikä on universaalinen kielen

(679) Derrida 1990, 136: “The phrase which for some has become a sort of slogan, in general so badly understood, of deconstruction (‘there is nothing outside the text’ [*il n’y a pas de hors-texte*]), means nothing else: there is nothing outside context.”

(680) Habermas 2002, 71.

(681) Derrida 1976, 160; Royle 2003, 64–69, 75. Gasché (1987, 5) kutsuu jälkeä, *différancea*, suplementtia ja toistettavuutta “infrastruktuureiksi”. Hänen mielestään dekonstruktio pyrkii selittämään ristiriitoja näiden infrastruktuureiden avulla. “These infrastructures represent laws of distribution and disposition, economically minimal clusters of concepts, predicates, or possibilities of these ‘conflicting’ concepts, levels of argumentation, or heterogeneous instances of discourse.” Derridan *différance* on myös järjen mahdollisuusehto ja sen alkuperä. Gasché 1994, 123–124.

ulkopuolella, ei ole kielellä ilmaistavissa, ja siksi se on mieletöntä. Kieli on maailman ja meidän välillä. Emme voi ”saavuttaa” maailmaa muuten kuin kielemme kautta, ja olemme siten kielemme vankeja. Myöskään metakieli ja malliteoria eivät ole silloin mahdollisia.⁶⁸² *Kalkyylikielen* näkemyksen mukaan emme ole sidoksissa kieleen. Kieli on palvelijamme, ja me olemme sen herroja. Voimme määrätä kielen toimintatapoja, emme ole sidoksissa siihen, että kieli voisi toimia vain yhdellä tavalla. Voimme jopa ”pestata” toisen kielen, jos vanha ei enää toimi tyydyttävästi.⁶⁸³ Hintikka kannattaa kalkyylikielen näkemystä ja pitää universaalikielen käsitystä virheellisenä. Universaalikielen näkemyksen mukainen ajatus totuuden saavuttamattomuudesta johtaa helposti paradoksilta näyttävään tilanteeseen. Totuus on kaiken semantiikan kulmakiviä, mutta me emme voisi puhua siitä kielellä. Loogista semantiikkaa ja malliteoriaa on kehitetty filosofisesti merkittäväällä tavalla, vaikka niiden molempien pitäisi olla universaalikielen mukaan mahdottomia. Metakielen idea on itsestäänselvyys kielen loogisessa ja filosofisessa tutkimuksessa. Totuusmääritelmät ovat kielen loogisen analyysin peruskiviä. Tämä osoittaa, että totuus on ilmaistavissa ja kieli on ajateltavissa kalkyylinä.⁶⁸⁴

Käsitys kielen universaalisuudesta voi johtaa Hintikan mukaan idealistisiin ja antirealistisiin seuraamuksiin. Pystymme näkemään todellisuutta vain kielen ”tumman” ikkunalasin läpi. Se ajatus vastaa Kantin käsitystä olioiden tuntemattomuudesta. Hintikka toteaa kuitenkin, että filosofi, joka uskoo kieleen universaalina ilmaisukeinona, voi silti välttyä idealismilta. Kieli, jonka läpi näemme maailman, voi olla kristallinkirkas, ei vääristä eikä peitä mitään. Tätä mieltä olivat Wittgenstein ja Wienin piiriläiset. Kieli voi olla myös sellainen ikkunalasi, johon on kirjoitettu jotakin. Tämä kirjoitus muodostaa itsenäisen platonisen todellisuuden. Tämä ”kirjoitus” voidaan kuitenkin oppia erottamaan lasin takana olevasta todellisuudesta ja sitä voidaan kuvata ja tutkia. Frege ja varhainen Russell olivat suunnilleen tätä mieltä. Voimme myös ajatella, että lasi kyllä vääristää todellisuutta, mutta voimme oppia eliminoimaan näitä vääristymiä sikäli, kun tietämyksemme kielen logiikasta kasvaa. Tästä kaikesta seuraa, että metafyyminen antirealismismi voidaan heittää yli laidan. ”Todellisuus ei ole erotettu meistä läpikulkemattomalla rautaisella verholla, koostuupa verho sitten havainnosta (Kant) tai kielestä (kielellinen relativismi).”⁶⁸⁵

Hintikan esityksen perusteella voidaan väittää, ettei universaali kieli ole ainoa mahdollisuus, vaan kieli voidaan ymmärtää työvälineeksi, joka on ihmisen käytettävissä.

Michael Devitt ja *Kim Sterelny* ovat sitä mieltä, että meillä voi olla ajatuksia, ennen kuin osaamme sanoa jotakin ja ennen kuin opimme mitään kielellisiä sopimuksia. Korkeammat eläimet voivat ajatella, vaikka eivät

(682) Hintikka 1988, 143–145.

(683) Hintikka 1988, 145.

(684) Hintikka 1988, 156–157.

(685) Hintikka 1988, 161–164.

pysty puhumaan. Alkukantaiset, lapsenomaiset tai eläimillä esiintyvät ajatukset ovat primitiivisiä, mutta niillä voi silti olla jokin alkeellinen rakenne. Kapteeni Cookilla oli ajatuksia kenguruista pelkän havainnon perusteella, vaikka hänellä ei ollut niille nimeä. Samoin koiralla on ajatus luusta.⁶⁸⁶

Devittin ja Sterelnyn mukaan de Saussuren mielipide kielestä suhteiden verkostona on puutteellinen. Kielen termien *sisäiset* suhteet toisiinsa ovat kyllä tärkeitä merkityksen kannalta, mutta se on vain osatotuus. Osa merkityksestä muodostuu *ulkoisista* suhteista, suhteista ulkopuolisiin objekteihin. Sanalla 'ruskea' on kyllä suhde muihin väreihin, mutta sillä on suhde myös ruskeisiin esineisiin. Referenssisuhde on osa sanan merkitystä, ja se ei vaihtele suhteessa muihin sanoihin. Ferdinand de Saussuren merkitty (*signified*) ei ole kielestä riippumaton ulkoinen referentti vaan *käsite*, jonka luonne on täysin riippuvainen kielen sisäisistä suhteista. Käsite ei kuitenkaan ole välttämättä riippumaton todellisuudesta, vaan se voi olla ajatus jostakin, joka määrää sen luonteen. Totuuskäsite katoaa lingvistiikasta, jos referenssisuhde kielletään. Kieli ei ole autonominen järjestelmä tai kuin shakkipeli, kuten de Saussure väittää. Peliin ei vaikuta ulkopuolinen todellisuus, se ei ole kommunikaatiota. Kielellä on sen sijaan selvä suhde elämään, ja sen avulla edistetään kielestä riippumattomia päämääriä.⁶⁸⁷ Kielelliset symbolit viittaavat maailmaan, niitä voidaan arvioida ulkopuolelta, ja ne voivat olla tosia tai epätosia.⁶⁸⁸ Pelin luonteinen suljettu kielijärjestelmä tekee maailmasta selittämättömän ja luoksepääsemättömän mysteerin, lähes absurdin. Se näyttää jättävän meidät kokonaan ilman maailmaa.⁶⁸⁹

Devittin mukaan yhteisön kieli voi vaikuttaa todellisuutta koskeviin tieteellisiin teorioihin monin tavoin, mutta tämä ei koske itse todellisuutta.

(686) *Devitt and Sterelny* 1987, 127, 173: "We had thoughts before we were able to say anything, and before we learned any linguistic conventions. This is true of us as a species, and of us all individually. The higher animals can think but probably not talk. We suppose that these preindividual thoughts – primeval, babyish, or non-human – are very primitive, so primitive as to be unlike the thoughts of language-using adults. - - Captain Cook had thoughts about kangaroos without having any word for them simply on the strength of observing them. So also does a dog have thought about bones." Ks. *Putnamin* (1989, 21) mukaan käsitteet ovat kykyjä (*abilities*), eivät tapahtumia (*occurrences*).

(687) Ks. *Rescher* 2000, 145: "Our use of language is governed by a pivotal postulation of an *intention* to communicate about common and objectively self-subsisting objects – forgoing any and all claims to regard our own conceptions of these objects as being definitive [sic] or decisive."

(688) Ks. *Macquarrie* 1982, 103–104: Kieli valaisee valonheittäjän tavoin sen, mistä me puhumme ja tuo sen huomion kohteeksi. Kieli voi artikuloida ja tuoda kokemuksen kaoksen käsittäviin suhteisiin ehkä sen vuoksi, että on olemassa jokin järjestys, joka voidaan löytää.

(689) *Devitt ja Sterelny* 1987, 213–220. *Norris* (1994, 19) on sitä mieltä, että relativismi päätyy kieltämään kaiken muun kielen käsitettävyyden paitsi omansa. *Norrisin* (1993, 26, 136; 2000, 105) mukaan de Saussuren ajatukset on ymmärretty väärin. Ferdinand de Saussuren heuristinen periaate, että kieli on strukturaalisten vastakohtien ja erojen järjestelmä ja merkin luonne on mielivaltainen, ei oikeuta laajentamaan sitä käsitykseksi, että kaikki puhe referenssistä olisi naiivia metafysiikkaa. Synkronista kielentutkimusta ei voi laajentaa koko

Antirealistit sekoittavat eron teorioiden ja todellisuuden välillä. Meidän teorianne eivät vaikuta kiviin, puihin, kissoihin ja tähtiin, vaan ne ovat olemassa meidän teorioistamme ja kielestämme riippumatta. Kieliteoriasta ei pidä tehdä metafyyysisiä päätelmiä. Se olisi vaunujen panemista hevosen eteen. Kielen vaikutuksen todellisuuteen tulisi olla vain metafora, mutta antirealistit pitävät sitä kirjaimellisena. Antirealistit näyttävät sekoittavan kaksi eri vapautta. Me olemme kyllä vapaita antamaan kivelle sellaisen nimen kuin haluamme, mutta me emme ole vapaita valitsemaan, onko jokin kivi vai ei. Käyttöesineet ja sosiaaliset entiteetit kuten raha ja äänestyslippu riippuvat kyllä osittain ihmisen roolista, mutta meidän roolimme ja riippumattoman maailman rooli voidaan erottaa helposti konstruktivistisen ajattelun entiteeteistä.

Fredric Jamesonin mielestä Derridan järjestelmä on ristiriitainen. Derrida on hylännyt kaikki perimmäiset ja transsendentaaliset merkityt, jotka voisivat antaa todellisuudelle perimmäisen sisällön, mutta hän on keksinyt uuden, nimittäin kirjoituksen. Kirjoituksesta on tullut tulkintaperusta ja selityskoodi, jolla on etuoikeutettu asema. Käsitys, että kaikki on kieltä ja todellisuudesta puhutaan lingvistisin termein, on mielivaltainen ja abso-luuttinen ratkaisu, jota on vaikea puolustaa.⁶⁹⁰

Alan H. Goldmanin mukaan havainnot edeltävät käsitteitä ja uskomuksia. Ei voida olettaa, että vastasyntyneillä lapsilla olisi synnynnäisiä käsitteitä. Silti heillä on havaintoja, joiden avulla he vähitellen muodostavat itselleen käsitteitä, pystyvät tunnistamaan kohteita ja luomaan uskomuksia ollessaan kosketuksissa havaintoympäristön kanssa. Vastasyntyneen imemisrefleksi differentioituu niin, että lapsi käyttää sitä yhä tehokkaammin äidin rinnan lähellä. Lapselle on kehittynyt silloin alkava motorinen käsite, josta kehittyy vähitellen havaintouskomus, että jokin tietty objekti on rinta. Eläimillä ja pikkulapsilla voidaan havaita korkeatasoista intellektuaalista käytöstä, jossa ei ole vielä kieltä. Koira muistaa, missä sen luo on ja osaa palata sen luo eri suunnista. Sillä täytyy olla mielessään jonkinlainen kognitiivinen kartta ja mielikuvarepresentaatio. Pienillä lapsilla on samanlainen representaatio, kun he asettelevat erimuotoisia palikoita sopiviin reikiin. Samanlainen korkeatasoinen representaatio on synnynnäisen kuulovammaisen käytös, ennen kuin hän on oppinut kieltä. Nämä representaatioelementit eivät ole tulleet sosiaalisen koulutuksen tai symbolisen järjestelmän kautta, vaan ne kehittyvät havaintokokemuksista. Käsite on tunnistamiskyky, jonka avulla subjekti voi luokitella objektit eri tyypeiksi. Kielen oppiminen rakentuu näille esilingvistisille representaatioille. Ennen kuin kieltä voi oppia, on

kulttuuria ja tekstuaalista representaatiota koskevaksi teoriaksi. *Pavelin* (1989, 94) mielestä Derrida on ymmärtänyt väärin de Saussuren kirjoituskäsityksen, sillä Derridan kirjoitus on täysin eri asia kuin de Saussuren. Derridan kirjoitus, jälki ja metafora ovat kvasitranssendentaaleja.

(690) *Jameson* 1972, 185.

osattava tunnistaa foneemeja, kielen äänneitä, ja ne on liitettävä yhteen aikaisemmin muodostettujen havainto-objektien kanssa.⁶⁹¹

Goldmanin mukaan hänen kantansa poikkeaa selvästi wittgensteinilaisesta näkemyksestä, jonka mukaan merkitys ja referenssi riippuvat kyvystä noudattaa ennalta olevia sääntöjä. Ihmisen muisti ei voi olla Wittgensteinin mukaan oikean kielenkäytön kriteeri, sillä oikean ja väärän muistamisen välillä ei voi tehdä eroa. Goldmanin mukaan Wittgensteinin näkemys on omiaan viemään kohti yleistä skeptisismää, joka koskee kielen sääntöjä, termien johdonmukaista käyttöä ja kiinteää referenssiä. Subjektin on aina lopulta turvaututtava henkilökohtaiseen muistiinsa ja yksityiseen tunnistamiskykyynsä, kun hän verifioi jotakin tai vertaa omia termejään muiden termeihin. Wittgensteinin käsityksen mukaan ihmisellä ei ole mitään mahdollisuutta erottaa oikeaa ja väärää kielenkäyttöä toisistaan vertaamalla niitä omaan kielenkäyttöönään vaan pelkästään yleiseen kielenkäyttöön. Jos joku alkaisi nimittää taivaan väriä vihreäksi, hänen kielenkäytöstään voitaisiin vain todeta, että se poikkeaa yleisistä säännöistä. Tämä merkitsee sitä, että yhteisön yksityisen jäsenen kielenkäyttöä voidaan arvostella, mutta koko yhteisön kielenkäyttöä tai uskomusvirheitä ei voida kritisoida. Yhteisön kielenkäyttö on silloinkin aina oikeaa ja ilmaisee oikeita uskomuksia. Wittgensteinin kanta vaikuttaa itseään tuhoavalta. Wittgensteinin välttää Goldmanin mukaan tämän itsensä tuhoavuuden hylkäämällä totuuskäsitteen tai johdonmukaisuuden, jota yhteisön tulisi noudattaa. Tällöin maailmassa olevat objektit ja niiden ominaisuudet tulevat riippuvaisiksi meidän uskomuksistamme, teorioistamme ja kielipeleistämme. Totuudesta tulee yksimielisyyttä, koska yhteisö ei voi erehtyä predikaattien käytössä.⁶⁹²

Tiede on mahdotonta, jos kaikki on absoluuttista kaaosta, sanoo Trigg. Suhde sanan ja objektin välillä on tärkeämpi kuin sanan suhde toiseen sanaan. Metafyysiset ongelmat eivät ole kieli ongelmia. Kieli on ihmisen konstruktio, mutta se mistä me puhumme, ei ole. Pelkkä kielen olemassaolo ja sen opettaminen viittaavat yhteiseen maailmaan, joka on kielestä riippumaton. Meillä on usein tunne, että meidän kieleemme ei pysty käsittelemään aidosti todellisuutta, mikä viittaa selvään eroon niiden välillä. Kun olemme huolissamme kontaktistamme todellisuuden kanssa, pohdimme ihmisen kykyä emmekä todellisuutta. Realismin mukaan maailmalla on määrätty luonto, ja kun ihmiset ovat luonnosta eri mieltä, he eivät voi olla kaikki oikeassa. Emme voi tietää kaikkea, mutta me voimme tietää jotakin.⁶⁹³

Triggin mukaan kaikki ajattelu ja kieli perustuvat olettamukselle, että voimme saada kontaktin todellisuuteen.⁶⁹⁴ Meidän on tunnustettava, että todellisuus rajoittaa kieltä. Kielen on perustuttava johonkin ulkopuolella olevaan, siihen, miten asiat ovat. Ei olisi järkevää sanoa mitään, jos yksi asia

(691) Goldman 1988a, 95–97, 156–157, 181.

(692) Goldman 1988a, 162–166, 170–171.

(693) Trigg 1993, 20.

(694) Trigg 1993, 117.

olisi yhtä hyvä kuin toinenkin. Aito skeptisismi johtaa hiljaisuuteen. Tarvitsemme selityksiä, jotka eivät tarvitse heti uutta selitystä. Siten vältetään päättymätön regressio. Olemassaolo ei vaadi mitään lisäselityksiä.⁶⁹⁵ Jos tiede on kuin taidetta ja luo itse kuvia, nämä kuvat eivät ole kuvia jostakin. Ei ole olemassa mitään, mihin niitä voitaisiin verrata. Kuvat, joita ei voi perustella todellisuudella, ovat pelkkiä unelmia.⁶⁹⁶ Metafysiikka ja viittaus todellisuuteen ovat kokonaan pois suljetut. Subjektin ja objektin välillä ei ole eroa, teorioita ja maailmaa ei voi erottaa toisistaan, kirjoitus ja niiden kohde samaistuvat. Evidenssillä ja järjellä ei ole silloin mitään itsenäistä asemaa. Evidenssi on vain se, mikä yhteisössä hyväksytään sellaiseksi. Triggin mukaan epistemologia ei ole kuitenkaan kuvaileva tiede, joka kertoo, mikä on hyväksyttyä (*accepted*). Se on normatiivinen tiede, joka kertoo, mikä on hyväksyttävissä (*acceptable*). Meidän käsitteemme voivat olla yhteiskunnan luomia, mutta todellisuus ei ole. Koiran käsite ei ole koira eikä maailma ollut pannukakun muotoinen, vaikka ihmiset niin uskoivatkin.⁶⁹⁷ Oikeudessa asianajajat voivat kuvata tapahtumat eri tavoin ja koettaa taivuttaa tuomarin ja juryn omalle näkökannalleen, mutta todellisuus ei siitä muutu. Oikeudenkäynnin tarkoituksena on saada selville, mitä tapahtui ja oliko joku syyllinen.⁶⁹⁸ Historioitsija, joka ei tunnusta eroa historioitsijoiden väitteiden ja todellisten tapahtumien välillä, ei ymmärrä historian perustaa. Jos ei eroteta oikeaa ja väärää tulkintaa toisistaan, historia romahtaa. Historiallinen aikakausi voi kyllä vaikuttaa käsitykseen järjen luonteesta, mutta ajattelun on pystyttävä asettumaan olosuhteiden yläpuolelle. Myös kirjallisuuden tulkinta voi tuhota itsensä, jos mitä tahansa voidaan pitää tekstinä ja mikä tahansa voidaan hyväksyä oikeaksi tulkinnaksi. Relativismi hävittää perustelun mahdollisuuden ja poistaa mielekkyyden uskoa ylipäättään mitään. Silti relativismi on tulos tietoisesta rationaalisesta prosessista. Jotta voimme omaksua opin totuuden relatiivisuudesta, meidän on samalla omaksuttava näkemys, että voimme irrottautua kaikista olosuhteista.⁶⁹⁹

Wolfhart Pannenberg kirjoittaa kirjassaan *Anthropology in Theological Perspective*: "Merkitys ilmaistaan kielessä ja kommunikoidaan kielellisen ilmaisun avulla. Toisaalta järki erottaa merkityssisällön kielellisestä muodosta. Se voi tehdä tämän, koska se edeltää kieltä ja puhetta, vaikkakin se on riippuvainen kielestä merkityksen ilmaisemisessa."⁷⁰⁰ Lingvistinen

(695) Trigg 1993, 113–115.

(696) Trigg 1993, 11.

(697) Trigg 1993, 162.

(698) Trigg 1993, 150–158.

(699) Trigg 1993, 165–171. Trigg (1993, 74) mielestä Richard Rorty ei pysty näkemään eroa kielen ja todellisuuden välillä. Minä ja maailma ovat hänelle vain lingvistisiä termejä. Kielen ja tekstin takana ei ole mitään, mikä voisi selittää tai perustella jotakin. Sen seurauksena kilpailevia kuvauksia tai vaihtoehtoisia kieliä ei voi millään mitata tai arvostella. Voidaan vain edistää kansalaiskeskustelua eri tavalla ajattelevien ihmisten kesken. Se edellyttää kuitenkin, että he ymmärtävät toisiaan ja voivat verrata sanavarastoaan.

(700) Pannenberg 1985, 339: "In language, meaning achieves presentation, and by means

relativismi on sitä mieltä, että kunkin kulttuurin kieli sisältää jo maailman-katsomuksen ja antaa samalla ajatteluhorisontin kullekin kulttuurille. Heidegger oli alkutuotannossaan sitä mieltä, että kieli on edeltävän ajatuksen ilmaisemista, mutta hänen myöhäistuotannossaan järjestys muuttuu päinvastaiseksi. Kieli tekee ajattelun mahdolliseksi. Ihmiset eivät ole kielen herroja vaan palvelijoita, sillä tosiasiaa kieli on se, joka puhuu. Mutta Pannenbergin mielestä kielen kääntäminen toiselle kielelle sotii lingvististä relativismia vastaan. Ajatus on enemmän kuin kieli, ja juuri ajattelu suorittaa kääntämisen.⁷⁰¹ Äidinkieli ei pakota tiettyyn ajatussuuntaan, vaikkakin kielen rakenne ja sanavarasto voivat ohjata tiettyihin korostuksiin ja kielellisiin ilmaisuihin. Paljon enemmän vaikuttavat ideat ja vakaumukset. Niitä ei voi selittää kielen rakenteen ja sanavaraston valossa, vaan päinvastoin ne muuttavat sanojen merkityksiä. Lingvistinen relativismi aliarvioi ideoiden vaikutuksen kielen kehityksessä.⁷⁰²

Pannenbergin mielestä kysymystä ajattelun ja kielen suhteesta voidaan tutkia selvittämällä kielen syntyä. *Jean Piaget* on tutkinut lapsen kielellistä kehitystä ja katsoo, että lapsen ajatteluprosessi kehittyy sen aistimotorisen vuorovaikutuksen kautta, jota hän käy ympäristönsä kanssa. Tämä ajattelun kehitys tapahtuu selvästi ennen kielen omaksumista. Lapset pystyvät tunnistamaan esineitä sekä laadullisen että numeerisen samuuden perusteella, ja heillä voidaan katsoa olevan esineen käsite.⁷⁰³ *Allen* ja *Beatrice Garder* ovat osoittaneet, että simpanssit voivat oppia käyttämään viittomakieltä ja kommunikoidaan sen avulla. Se osoittaa, että erityistä inhimillistä osaa kielestä ei tule etsiä intellektuaalisesta perustasta vaan ihmisen kyvystä muodostaa ääniä ja artikulaatiota. Intellektuaalinen kehitys ja ajatus edeltävät siten kielen hankkimista ja ovat simpansseissa olemassa ilman kieltä. Tietenkin kielen kehittyminen edistää myös näillä ajattelua, kuten nähdään myös lapsissa.⁷⁰⁴ *Konrad Lorenz* on sitä mieltä, että aistihavainnon abstraktiset toiminnot, erityisesti hahmon havaitseminen, eivät rajoitu vain korkeampiin eläimiin, vaan ovat kognitiivisia perusprosesseja. Niiden perusteella eläimet pystyvät ymmärrystä edellyttävään käytökseen.⁷⁰⁵ *E. H. Lennebergin* mukaan ajatustoiminta on kykyä panna aistivaikutelmat kategorioihin. Sen pohjana on kyky reagoida, jota on kaikilla eläimillä. Ihmisen erityispiirre on siinä, että hän pystyy nimeämään nämä käsitteelliset skeemat.⁷⁰⁶ Edellä esitetyn perusteella Pannenberg katsoo voivansa vetää sen johtopäätöksen,

of its expression in language it is communicated. Reason, on the other hand, detaches the content of meaning from its linguistic form. It is able to do this because it precedes language and speech, even though it remains dependent on language as the medium for presenting meaning.”

(701) Pannenberg 1985, 361.

(702) Pannenberg 1985, 344–346.

(703) Pannenberg 1985, 350.

(704) Pannenberg 1985, 352–354.

(705) Pannenberg 1985, 354.

(706) Pannenberg 1985, 355.

että kieli ja sen synty voidaan ymmärtää vain siten, että ajatus kehittyi ennen kieltä.⁷⁰⁷

Niiniluodon mukaan postmodernismin teoriaan liittyy paradoksi: väite kielen merkityksen hajoamisesta täytyy esittää merkityksen sisältävässä kielessä. Väitteen perusteleminen edellyttää totuuden ja järjen olemassaoloa sekä rationaalisen argumentaation mahdollisuutta. Monet järjen kriitikot joutuvat tähän itse viritettyyn ansaan. Derrida tosin edustaa uutta ”tanssahtelevaa”, leikittelevää ja kirjoitusta hajottavaa tyyliä. Se välttää tietoisesti pyrkimystä rationaaliseen argumentaatioon. Sen sijaan se pyrkii taivuttelemaan lukijaa oman elämänmuotonsa puolelle retorisin keinoin sanaleikkien, monimielisyyden, vitsien, ivan ja muun suostuttelun muodossa.⁷⁰⁸

Edellä olevien analyysien pohjalta voidaan väittää, että radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian käsitys kielen ja maailman suhteesta on ongelmallinen. Se ei ole ainoa vaihtoehto tulkittaessa kielen luonnetta. Se kannattaa universaalia kielikäsitystä, jolloin jäämme vangeiksi kielen sisälle emmekä voi puhua totuudesta mitään, vaikka totuusmääritelmät ovat kielen loogisen analyysin peruskiviä. Edellä esitetyt monet esimerkit osoittavat, että ajatus voi olla ennen kieltä, mikä on postmodernin näkemyksen mukaan mahdotonta. Ajatus, että kieli on kuin shakkipeli, on puutteellinen, sillä kieli on monin tavoin yhteydessä ulkopuolella olevaan todellisuuteen. Referenssisuhde on osa sanan merkitystä, ja ilman referenssiä totuus käsitys katoaa. Postmodernismissä on kieliteoriasta tehty metafysiikkaa, mutta metafysiset ongelmat on erotettava kieliongelmistä, sillä ne eivät ole lingvistisiä kysymyksiä. Derridan, Mark C. Taylorin ja Don Cupittin käsitys ”kirjoituksesta” on mielivaltainen ja absoluuttinen ratkaisu, ja se on tehnyt ”kirjoituksesta” tulkintaperustan ja selityskoodin. Todellisuuden ja kielen välillä on tehtävä selvä ero, ja todellisuuden on saatava ohjata kieltä ja voitava arvostella kielellisiä symboleja. Tätä ei postmodernismin mukaan voida tehdä. Kielen kääntäminen toiselle kielelle sotii lingvististä relativismia vastaan.

Modernismin, postmodernismin ja kristinuskon kolmiossa modernissa filosofiassa ja modernissa tieteen kielessä on yleensä kannatettu Hintikan luonnehtimaa kalkyylikieltä, vaikka universaalilla kielikäsitelyllä on myös kannattajansa. Postmodernismi on universaalinen kielikäsitelyksen läpikäynti. Perinteinen kristillinen kieli on realistista, ja siinä ollaan siten samaa mieltä kuin modernismin. Kristillisessä kielessä oletetaan, että kieli saa aidon yhteyden todellisuuteen. Uskontunnustus puhuu historiassa todella tapahtuneista faktoista, joiden varaan koko usko rakentuu. Uskonnolliselta kannalta katsottuna postmodernismi tekee mahdottomaksi kristillisen ilmoituksen ja sanoman ja muuttaa uskon sisällyksen myyteiksi ja fiktioiksi.

(707) Pannenberg 1985, 361: ”The discussion of the relation between language and thought has led to the conclusion that language, especially in its origin, can be understood only in the light of a prior development of thought.”

(708) Niiniluoto 1994, 328.

Toisaalta on totta, kuten Cupitt sanoo, että Jumalan sana on luova ja kaikki arvot asettava todellisuus. Maailma on luotu Jumalan sanalla, ja siten koko todellisuus on eräällä tavalla luonteeltaan lingvististä. Jeesus tyynnytti myrskyn ja paransi sairaita pelkällä sanansa voimalla, ja kristillisellä julistuksella katsotaan olevan uutta luova vaikutus ihmiseen. Näin ollen kristillisessä kielikäsitelyssä voidaan nähdä joitakin postmodernismia muistuttavia piirteitä.

5. Minuus

Ihmisen olemus ja asema maailmassa ovat eräs filosofian keskeisiä pohdinnan-kohteita. Modernismi, postmodernismi ja kristinusko ovat osallistuneet tähän pohdintaan ja antaneet kukin siihen oman erityisen panoksensa.⁷⁰⁹

5.1. Mark C. Taylorin käsitys minuudesta

Taylor on omaksunut poststruktuurilistisen käsityksen ihmisen minästä ja tietoisuudesta. Hän sanoo, että länsimaisessa teologisessa traditiossa ihminen on luotu Jumalan kuvaksi (*imago Dei*), ja hän heijastaa Jumalaa peilin tavoin.⁷¹⁰ Ihmisen identiteetti (latinaksi *idem*, sama) on tätä Jumalan kaltaisena ja Jumalan varjona olemista. Ihmisen kutsumus on toteuttaa Jumalan imitaatiota.⁷¹¹ Näin ollen minä on teologinen käsite. Ihmisen identiteetti sisältää samuuden tiettyinä aikana. Ihminen on substanssi, jolla on tietty luonto ja tietyt ominaisuudet. Tämä samuus on myöskin ajallisesti jatkuvaa kaikissa olosuhteissa.⁷¹² Ihminen on Jumalan kuva myös siten, että hän on tietoinen itsestään ja hänellä on sisäinen refleктоiva suhde itseensä.⁷¹³ Ihminen on läsnä itselleen, ja hänen minässään on selvä keskus.⁷¹⁴ Koska Jumala on yksi, ihmisen olemuskin on yksi ja yhtenäinen. Oleminen on monoteistisen uskonnon mukaan juuri tätä yhtenä olemista. Ihminen määrittelee itsensä myös sen vastakohtan perusteella, joka hänellä on toisiin

(709) Touraine (1995, 1, 18, 33, 38–39, 57, 59, 172, 217–218, 230, 275, 358, 365, 375) kirjoittaa, että moderniteetin klassisen käsityksen mukaan ihminen on sitä, mitä hän tekee. Ihmisen olemusta ei etsitä Jumalan ilmoituksesta eikä häntä ymmärretä Jumalan kuvaksi. Ihminen kuuluu tähän maailmaan, jota hallitsevat luonnonlait. Hän on myös osa yhteiskuntaa, ja häntä arvioidaan hänen käyttöksensä perusteella sen mukaan, onko se hyödyllistä tai vahingollista yhteisön elämälle ja toiminnalle. Moderniteetissa on traaginen sisäinen jännitys: toisaalta luonnon maailma, jota hallitsevat luonnonlait ja jota rationaalinen ajattelu käyttää hyväkseen, toisaalta subjektin maailma, jossa jokaisella ihmisellä on oikeus vapautteen ja vastuuseen (*rationalization and subjectivation*). Touraine mukaan ainoa idea, jonka varaan moderniteetti voidaan uudistaa ja joka voi yhdistää sirpaloituneen maailman, on subjektin ja järjen yhdistelmä. Siinä subjekti ja järki ovat toisistaan riippuvia ja jännitteisessä dialogisessa suhteessa. Subjekti on ymmärrettävä luovaksi ihmiseksi, jolla on jatkuva kyky keksiä uutta ja samalla haastaa yhteisön dominoiva paine.

(710) Vrt. McGrath 2005, 440.

(711) Taylor 1980, 252.

(712) Taylor 1984, 35–37.

(713) Taylor 1984, 40: ”The self-conscious individual mirrors the self-conscious God.”

(714) Taylor 1984, 7, 42.

subjekteihin. Hän on transsendentti toisille, ja hänellä on selvät minän rajat toisiin ihmisiin nähden.

Ihmisen minän yhtenäisyys tulee kuitenkin Taylorin mukaan kyseenalaiseksi monella eri tavalla. Ihmisen identiteetti rakentuu suurelta osalta muistin varaan. Ihminen muistaa elämänsä menneet tapahtumat, ja niistä syntyy hänen mieleessään elämäkerta, kertomus, narratiivi. Hänen elämästään muodostuu mielekäs kokonaisuus. Muistamisen kautta ihminen tulee läsnä olevaksi itselleen. Mutta tämä elämäkerta ei ole välittömästi valmis ja annettu, vaan se täytyy muodostaa ja rakentaa. Se rakennetaan synteettisellä luovalla mielikuvituksella ja muistuttaa enemmän kirjallista luomusta kuin kirjaimellista faktaa. Persoonallisuuden keskus tulee fiktiiviseksi, keksityksi, lisätyksi ja projisoiduksi.⁷¹⁵ Subjekti on silloin vain kuvittelua.⁷¹⁶ Tämän lisäksi minän läsnäolo itselleen tulee kyseenalaiseksi myös ajan olemuksen kautta. Aika sisältää aina nykyisyyden lisäksi menneisyyden ja tulevaisuuden, ja ne eivät ole varsinaisesti läsnä nykyhetkessä. Ne ovat eräällä tavalla poissaoloa ja nykyisyyteen nähden toiseutta. Näin ollen minuuteen sisältyy aina toiseus ja erilaisuus. Se on pantu kokoon poissaolevasta menneestä ja tulevasta.⁷¹⁷

Jotta ihminen voi olla ainutlaatuinen ja autonominen subjekti, hänen täytyy erottua muista ihmisistä. Hänen täytyy puolustaa sisäistä koskemattomuuttaan toisten invaasioilta. Hänen täytyy hankkia itselleen toisten huomio ja hyväksyntä. Hän on aina eräänlaisessa taistelussa toisten kanssa. Hänen identiteettinsä muodostuu aina toisten ihmisten kautta. Minä ei ole yksinään mitään, se on suhde toisiin. Minä on vastavuoroisuutta ja keskinäistä tunnistamista. Näin minän identiteetti muodostuu erojen, differenssien kautta.⁷¹⁸

Differenssi minuudessa tulee näkyviin myös kieliopillisesti. Kieliopin logiikan mukaan subjekti on substanssi, jolla on attribuutit. Sen ajatellaan olevan primaarinen ja predikaattien sekundaarisia. Subjekti on perustus, joka on muiden ominaisuuksien alla ja yhdistää nämä kokonaisuudeksi. Subjekti tajutaan ”olioksi itsessään”. Mutta Taylorin mukaan subjektin ja attribuuttien sisällys on aina sama. On mahdotonta erottaa niitä toisistaan, ja sen vuoksi subjekti ei ole mitään muuta kuin ominaisuuksien leikkiä. Nämä ominaisuudet ovat puolestaan aina mukana erojen verkostossa. Ne voidaan määritellä vain sen eron perusteella, mikä niillä on toisiin ominaisuuksiin. Esimerkiksi väri on määriteltävä sen paikan mukaan, joka sillä on

(715) Ks. *Pulkkinen* 1998, 12: ”Väitän, että yksittäinen moraalis-poliittinen arvioiva minä tulisi ymmärtää genealogisesti ilman ydintä.”

(716) *Taylor* 1984, 44–45: ”In view of the imaginative coherence of autobiography, the centered self appears to be more a literary creation than a literary fact.” Vrt. *Jamesonin* (1993, 306) mukaan poststruktuurilinen ”subjektin kuolema” merkitsee sosiaalisessa suhteessa loppua sisältäohjautuvalle individualismille ja yksityisyritteliäisyydelle, ”karismalle” ja ”neroudelle”.

(717) *Taylor* 1984, 48–49.

(718) *Taylor* 1984, 134–135.

värispektrissä. Näin ollen subjekti hajoaa predikaateiksi, ja ne taas puolestaan ovat keskinäisiä suhteita differentiaalisessa verkostossa. Siten subjekti ei voi olla yksinkertainen ja yhtenäinen substanssi.⁷¹⁹

Taylor sanoo, että ihminen on sidottu monella tavoin myös erilaisten epäpersoonallisten voimien kenttään ja muuttuviin rakenteisiin. Nämä tiedostamattomat voimat toimivat minän kautta. Tällainen kenttä on esimerkiksi kieli. Kieli on erojen lakkaamatonta leikkiä, jossa ihmisen minä on mukana.⁷²⁰ Artikuloiva subjekti on aina kietoutunut lingvistiseen verktoon, joka on subjektin olemassaolon mahdollisuusehto.⁷²¹ Ei ole olemassa mitään alkuperäistä ja luovaa yksilöä, joka olisi ensin suhteiden verkoston ulkopuolella ja myöhemmin astuisi siihen mukaan.⁷²² Subjekti on pikemminkin kielen tuote ja sen funktio. Näissä epäpersoonallisissa rakenteissa ei ole mitään keskusta eikä sen vuoksi absoluuttista keskitettyä yksilökään.⁷²³

Taylorin mukaan Jumalan kuolema merkitsee myös ihmisen kuolemaa toisista eristettynä yksilönä.⁷²⁴ Ihminen elää jumalallisessa miljöössä, joka on absoluuttisesti relatiivinen. Hän on aina suhteiden verkostossa, jossa tarkat rajat persoonallisuuden sisä- ja ulkopuolen, subjektiivisuuden ja objektiivisuuden väliltä katoavat. Ihmissuhteiden verkosto tunkeutuu aina hänen yksityisen subjektinsa alueelle. Sisäinen transsendenssi katoaa. Ihminen on aina mukana kommunikaatioverkostossa eikä ole koskaan suljettu muilta ihmisiltä. Hän on hetkellinen suhteiden leikkauspiste ja kauttakulunpaikka, itsessään täysin tyhjä.⁷²⁵ Samalla tavalla kuin jumalallinen miljöö on anonyymi ja ilman transsendenttia keskusta ja alkuperää, niin myös ihmisen subjektiivisuus tulee universaaliksi ja anonyymiksi. Taylor sanoo, että tämä

(719) Taylor 1984, 133.

(720) Ks. Richard Rortyn (1989a, 7; 1991, 123) mielestä ihmisen minuus on kielen luoma ja tarkoittaa ihmisen henkisten tilojen verkostoa: uskomuksia, haluja ja mielialoja. Nämä ovat ihmisen minä, eikä pidä ajatella, että minällä on sellaisia tiloja. Ei ole olemassa "Todellista Minää", olemuksen sisäistä ydintä, joka olisi itsenäinen uskomusten ja halujen muutoksiin nähden. Minässä ei ole keskusta sen enempää kuin aivoissakaan. Ks. Kivinen 1988, 56: "Minäkuvamme yhteenvedoksi: emme ole löytäneet minästä muuta kuin kokoelman erilaisia elämyksiä. Kysymykseen, mikä pitää noita elämyksiä koossa, voimme vastata, että ne ovat koossa; tämä on sekä primitiivinen että irredusiibeli tosiasia." Callahanin (1988, 52) mukaan kaikissa ihmisen määritelmässä on otettava huomioon biologinen ja geneettinen perustus.

(721) Ks. tämän tutkimuksen s. 154. Heideggerin mukaan "kieli puhuu" ihmisen kautta.

(722) Taylor 1984, 135: "In this wordplay, there is no such thing as an original individual who initially stands outside a field of interaction and subsequently enters a matrix of relations that remains contingent and accidental. -Insofar as 'the subject is inscribed in language', it is 'a function' of the language."

(723) Taylor 1984, 135. Kroker (1988, 181) sanoo, että postmodernismissä ihmisen mieli (*Mind*) on ulkoistettu yhteiskunnan strukturaaliseen paradigmaan.

(724) Taylor 1984, 7–8: "The echoes of the death of God can be heard in the disappearance of the self - ." Taylor 1984, 143: "Within the divine milieu, the unique self is just as dead as the sovereign God in whose image it 'originally' was formed."

(725) Taylor 1984, 137: "The intermediacy of subjectivity suggests that the self is an 'empty subject' - a subject defined only as a locus of relationships."

käsitys on antihumanistinen tai ehkä tarkemmin sanottuna yli-inhimillinen (*Übermensch*).⁷²⁶

Ihminen on Taylorin mukaan aina mukana differenssien leikissä. Se merkitsee sitä, että ihmisen määritelmässä on aina mukana jotakin muuta tai jokin toinen. Ihminen on tässä kommunikaatiovoimien kentässä toisen jälki (*trace, marking*) eikä koskaan identtinen itsensä kanssa. Jokin ulkopuolinen on aina mukana ihmisen omassa identiteetissä. Jälki on sillä tavoin radikaalisti ambivalentti, ettei se ole selvästi läsnä oleva eikä poissaoleva, vaan samaan aikaan molempia. Identiteettilogiikka ja ristiriidattomuuden laki eivät siinä päde.⁷²⁷ Tämä merkitsee sitä, että nyt voidaan purkaa kaikki dualistiset vastakohtat, jotka ovat olleet tärkeitä länsimaisessa metafysiikassa. Näitä ovat muiden muassa ruumis ja sielu, kirjain ja henki, spiritualismi ja materialismi. Jälki on paikka, jossa identiteetti ja differenssi leikkaavat toisensa, ja jälki on identiteetti differenssin kautta ja differenssi identiteetin kautta. Jälki on aina liikkeessä ja aina vastakohtien välissä ja rajalla.⁷²⁸

Arvioitaessa Taylorin käsitystä ihmisen minuudesta voidaan huomata, että subjekti on hänen mielestään aina kielen tuote ja funktio, itsessään tyhjä epäpersoonallisten voimien leikkauspiste. On vaikea kuvitella, että tällainen tyhjä piste voisi olla vastuussa mistään. Se vaikuttaa olevan enemmänkin differentiaalisen liikkeen heiteltävänä. Siksi sitä ei varmaankaan voi moittia mistään tai siltä ei voi vaatia mitään. Kuitenkin postmoderni filosofia ja myös Taylorin uskonnonfilosofia esittävät monia raskaita syytöksiä modernista elämästä ja kirkollisesta käytännöstä. Niitä syytetään jatkuvasti väärästä filosofiasta ja aikansa eläneestä uskonkäsityksestä ja niiden aiheuttamasta dominoinnista ja hierarkisesta sorrosta. Näitä vastaan postmodernismi kehottaa kapinoimaan. Jos toiset ihmiset ovat kuitenkin vain tyhjiä leikkauspisteitä, taistelun heitä vastaan täytyy olla pelkkää voimapolitiikkaa, jossa toisia painostetaan seuraamaan omia mielipiteitä. Ihmisten omaan vastuuntuntoon tuskin voidaan vedota. Kuitenkin postmoderni kritiikki näyttäisi kohtelevan toisia ihmisiä persoonallisina ja teoistaan vastuullisina ihmisinä. Postmoderni ajattelu ja uskonnonfilosofia näyttävät olevan tässä suhteessa ristiriitaisia. Toisaalta näytetään kiellettävän vastuu minuudelta kokonaan, toisaalta siitä ei näytetä pääsevän eroon. Voidaan väittää, ettei ihminen ilman vastuuta ole täydessä merkityksessä ihminen eikä yhteiselämä ilman vastuuta ole mahdollista. Vastuu tunkeutuu pakosta myös postmoderniin ajatteluun.

Taylor on täysin oikeassa siinä, että kristinuskon mukaan ihminen on Jumalan kuva, ja se antaa ihmiselle selvän identiteetin. Hänessä on Juma-

(726) Taylor 1984, 136–137, 164, 175.

(727) Ks. Barbara Johnson 1987, 13–14: “Thus, the incompatibility between deconstruction and its conservative detractors is an incompatibility of logics. While traditionalists say that a thing cannot be both A and not-A, deconstructors open ways in which A is necessarily but unpredictably already different from A.”

(728) Taylor 1984, 137–138.

lan jälki, joka ei riipu mistään tässä maailmassa olevista muista jäljistä. Ihminen on vastuullinen olento Jumalan ja toisten ihmisten edessä ja myös siinä suhteessa erillinen kaikista muista. Mutta minuus on kristillisen ajattelun mukaan monella muulla tavalla ongelmallinen. Se on altis monille ulkopuolisille vaikutteille. Ihminen on avoin pahan houkutuksille. Hän on langennut ja synnin turmelema. Pahuus tulee maailmaan ihmisen kautta, ja ihmisestä on tullut sisäisesti Jumalan vihollinen. Sen vuoksi teologiassa on joskus sanottu, että minuus on luonteeltaan demoninen. Kristilliseen pelastukseen kuuluu, että Pyhä Henki asettuu ihmiseen asumaan ja alkaa vaikuttaa hänessä hyviä tekoja, Hengen hedelmiä. Ihmisen subjekti on näin ollen avoin transsendentille vaikutukselle. Saksalainen teologi *Karl Heim* on sitä mieltä, että me elämme aina minän, sinän ja esineellisen maailman välisessä polaarissa jännityksessä. Suhde Jumalaan on kuitenkin toisenlainen. Se on polaarisuuden yläpuolella, ja siinä jännitys voi lakata. Raamattu käyttää ilmaisua ”olla Kristuksessa”, olla jäsenenä Kristuksen ruumiissa tai oksana Kristus-viinipuussa. Pyhä Henki vuodatetaan ihmisen sisimpään ja voi synnyttää ihmisessä hyviä eettisiä ominaisuuksia ja johtaa ihmistä. Jumalan ja ihmisen suhde ei kuitenkaan hävitä ihmisen yksilöllisyyttä, vaan Jumala voi olla kuin laiva, jossa ihminen matkustaa. Vastaavasti ihmisessä voi olla myös demonisia vaikutteita, jotka voivat kääntää hänen toimintansa Jumalaa vastaan.⁷²⁹ Näin ollen ihmisellä on kristillisen käsityksen mukaan sisäinen identiteetti, mutta tuo identiteetti on aina hyvän ja pahan taistelukenttä. Ihmisen vastuu säilyy tässä taistelussa, vaikka transsendentit vaikutukset ottavat osaa taisteluun. Identiteetti ja vastuu säilyvät myös kuoleman jälkeen ja vaikuttavat ihmisen kohtaloon.

5.2. Don Cupittin käsitys minuudesta

Cupittin mukaan kielellä on universaali ja luova asema, ja siten myös ihmisen minuus on kielen ja kulttuurin tuottama. Tietoisuus muodostuu siten, että elämän energia- ja tapahtumavirrat saavat ihmisten välisten suhteitten vaikutuksesta lingvistisiä muotoja, ja lingvistiset merkit synnyttävät biologisissa prosesseissa värähtelyjä, assosiaatioita ja ajatusketjuja. Tietoisuus on kykyä puhua ja rakentaa sen avulla yhteinen maailma toisten kanssa.⁷³⁰ Kielen sanat ovat emotionaalista ja ekspressiivistä melua, jonka avulla me kommunikoimme toistemme kanssa, ilmaisemme tunteitamme ja saamme asiat hoidettua. Sanoilla ei ole mitään platonistista merkitystä, puhdasta ajatusta tai intellektuaalista olemusta.⁷³¹ Maailmassa havaitut kvaliteetit –

(729) *Heim* 1962, 240–242, 264, 274–275.

(730) *Cupitt* 1995b, 16–18: ”What then is consciousness? It arises in so far as bits of the flux of things, as they come streaming forth, take on form or structure. Where a strand in the flux becomes sign-formed or (more specifically) language-formed, it becomes illuminated.”

(731) *Cupitt* 1995b, 33.

näköhavainnot, äännet, maut, hajut – ovat ihmisen tekemiä. Myös aika ja paikka, liike ja lepo, syy ja seuraus, oliot ja toimijat ovat ihmisestä lähtöisin. Ne ovat tunteita, joita kieli tuottaa. Kaikki koetaan inhimillisten kategorioiden, teorioiden ja käsitejärjestelmien läpi. Ihminen ei ole aina edes tietoinen siitä luovasta liikkeestä, jolla kieli toimii hänessä. Kaikki on tulkittua, jonakin näkemistä (*seeing-as*). Maailma on ihmisen itse-objektivaatio, ja ihmisen minä on hänen itsensä tekemä ja usein epäonnistunut. Ihminen on mikrokosmos, ja maailma on makrokosmos. Cupitt kutsuu tätä näkemystä kosmiseksi humanismiksi.⁷³² Näistä kielellisesti hahmotetuista tunteista rakentuu se yhteinen maailma, johon kommunikaatiossa voi viitata ja jonka avulla referenssi on mahdollinen. Objektiivinen maailma on osoitus ihmisten halusta olla yhtä mieltä ja luoda yhteisiä muotoja ja sopimuksia. Se on sosiaalinen maailma, kommunikaatioiden verkosto ja maailman draama.⁷³³ Minä on aina pintailmiö, suhteitten summa, rooleja, kommunikaatiokeskus, kertomuksia ja julkisivuja.⁷³⁴ ”Mutta tänään minä on eläin, jonka ihoon on kirjoitettu kulttuurimerkkejä.”⁷³⁵ Ihminen ei ole dualistinen ruumis ja sielu, vaan ihmisen sisäinen maailma on vain eräänlainen poimu tai tasku julkisen maailman pinnassa. Sitä ei voi sulkea, vaan julkinen merkitysten virta pääsee sinne sisään ja sieltä ulos. Minässä ei ole mitään sisäistä ydintä, vaan minä on pelkkä tulkinta ihmisen kielestä ja käytöksestä, energiaa merkkeinä, ”vaahtoa päiväunessa” ja eräänlaista värähtelyä virran pinnalla.⁷³⁶ Kristillinen ajattelu on ollut tähän saakka essentialistista, siten että kaikki ihmiset on nähty olemukseltaan samanlaisina: syntisinä, vanhurskautusta ja pyhitystä tarvitsevina. Vain universaali on nähty tarpeellisena, mutta nykyisin arvostetaan ainutlaatuisuutta ja erilaisuutta. Cupittin mukaan nyt tarvitaan humanistista uskontoa, joka torjuu standardisoinnin.⁷³⁷ Minät ovat aina suhteessa toisiinsa ja siten intersubjektiivisia ja hiukan erilaisia. Siten täydellistä individualismia ei voi olla, ei myöskään panpsykismiä, jossa minät sulautuisivat toisiinsa yhdeksi ainoaksi minäksi.⁷³⁸ Minä on lakkaamatta muuttuva ketju minuuksia, jotka ovat sidotut historian kulkuun.⁷³⁹ Ihmi-

(732) Cupitt 1998a, 61; 1997a, 118. 1995b, 59–61, 71, 103: ”Perceptual qualities, as we have argued earlier, are feelings produced by and annexed to words.”

(733) Cupitt 1995b, 35, 52.

(734) Cupitt 2002, 130; Žižek (1999, 312) on sitä mieltä, että minä tai subjekti ei ole organisin sisäinen ydin vaan pintailmiö: todellinen minä toimii eräässä mielessä kuin tietokoneen näyttö. Sen ”takana” ei ole mitään muuta kuin hermokoneiston ”minätön” verkosto.

(735) Cupitt 1989, 19; 1991, ix; 1992, 103: ”But today the self is an animal with cultural inscriptions written over the skin.”

(736) Cupitt 1992a, 26, 39: ”So the alleged inner world cannot exist except as a little fold or pouch in the surface of the public world.” 1995b, 73.

(737) Cupitt 1991, 116. Cupitt (1992a, 49–50) sanoo, että hänen näkemyksensä torjuu perinteisen ”vahvan” humanismin, jossa ihmissubjekti käsitetään realistisesti.

(738) Cupitt 1995a, 65.

(739) Cupitt 1987, 39. Ks. Baudrillardin (1991, 25) mukaan ihminen mielentiloinen, intohimoineen, nauruineen, sukupuolineen ja eritteineen on ainoastaan saastainen läpinäkyvien maailmaa tahriva virus. ”Nykyään voimme samassa mielessä puhua *fraktaalisubjektista*,

sen mieli ei ole mikään sisäinen tila kasvojen takana, vaan se on tulkinta siitä tavasta, jolla merkit liikkuvat kasvojen edessä yhteisessä maailmassa ja ruumiin kielessä.⁷⁴⁰ Minän ja maailman välinen raja ei ole selvä eikä tarkka.⁷⁴¹ Ihmistä ei voi erottaa historiasta, niin kuin ei aaltoa voi erottaa merestä. Maailma ja minuus ovat ”tyhjiä” buddhalaisessa merkityksessä.⁷⁴² Ihmisellä on aina vastassaan Tyhjiys (*Void, Nothingness*), joka hänen on hyväksyttävä. Tämä Tyhjiys ei ole ylimääräinen tuntematon alue elämän ulkopuolella, vaan meidän kokemuksemme on, että elämä on ohikiitävää ja kontingenttia eikä sillä ole pysyvää olemusta.⁷⁴³ Tyhjiys tekee kuitenkin elämän ja merkityksen mahdollisiksi, koska juuri differenssi, suhteellisuus ja substanssittomuus ovat ymmärrettävyyden ehtoja.⁷⁴⁴ Tyhjyyden kohtaaminen on kuin kuolemaa. Sen jälkeen ihminen on vailla ahdistuksia ja pelkoja ja voi kohdata elämän ilman egoismia. Uskonto on juuri tätä päivittäistä kuolemaa ja jälleensyntymää.⁷⁴⁵ Cupitt sanoo, että hänen ajattelunsa muistuttaa tässä buddhalaisuutta.⁷⁴⁶ Kun maailma ymmärretään merkkien järjestelmäksi, minä on silloin täysin merkkien sisällä, eikä sillä ole itsenäistä luovaa voimaa. Cupitt nimittää tätä näkemystä ”kulttuurin teologiaksi”. Sen mukaan meillä on vain tämä hauras todellisuus, minkä inhimillinen yritteliäisyys on tähän asti koonnut ja joka sisältyy kieleemme, arvoihimme ja elämänmuotoomme. Tähän olemassaoloon meidän olisi luotettava ja oltava sille lojaaleja.⁷⁴⁷ Cupitt pitää erityisesti Lacania tämän näkemyksen edustajana, äärikonservatiivisena ja edistyksen vastaisena. Kulttuurilla on Lacanin mukaan rautainen ote, joka on vain hyväksyttävä. Tämä synnyttää

joka ei kohoa subjektin ylittäväksi finaalisuudeksi tai kokonaisuudeksi vaan taittuu lukuisiksi toisiaan muistuttaviksi pienoisegoiksi.”

(740) Cupitt 1995b, 52: ”’The mind’ is not a queer kind of inner space *behind* our faces, but an interpretation of the way the signs are moving *in front of* our faces, out there in the common world.”

(741) Cupitt 1995b, 38.

(742) Cupitt 1995a, 89.

(743) Cupitt 1989, 142; 1992a, 60.

(744) Cupitt 1992a, 61.

(745) Cupitt 1990, 17.

(746) Cupitt 1989, 42–43; 1992a, 48, 50–51, 113, 144, 146. Cupittin mukaan buddhalaisuuden oppi ”ei minää” edeltää modernia näkemystä, mutta buddhalaisuus eroaa myös modernista ajattelusta. Kielen ja maailman suhde on buddhalaisuudessa ongelmallinen, koska se näkee maailman ”as an unbounded swarm of minute reciprocally-conditioning events”. Sen mukaan pääsy kielen ulkopuolella olevaan maailmaan, läsnäolon täyteyteen, voisi olla mahdollinen. Sellainen universumi olisi kuitenkin täysin kuollut, kun sen sijaan kieleen sidottu maailma on elävä. Buddhalaisuuden aikakäsitys ei ole lineaarinen kuten länsimailla. Lisäksi pohjoisessa kansanomaisessa buddhalaisuudessa on nähtävissä moraalista realismia.

(747) Cupitt 1987, 8–9, 47, 107.

Cupittin mukaan välttämättä kapinaa ja sanoo, että ”kulttuurin teologia” on luonteeltaan liian kvietististä ja passiivista.⁷⁴⁸

Tätä kapinaa Cupitt kutsuu ”halun teologiaksi”, joka vaatii ihmiselle enemmän luovuutta kuin Lacan myöntää.⁷⁴⁹ Kieli on aina liittyneenä ihmisen ruumiiseen. Kieli on ruumiin huuto.⁷⁵⁰ Cupitt korostaa, että me olemme aina oman biologisen elämämme ehtojen alaisia ja meidän näkemyksemme asioihin on aina puhuvan eläimen näkemys. Cupitt haluaa näin yhdistää biologista naturalismia lingvistiseen naturalismiin, jota voi kutsua myös semioottiseksi materialismiksi.⁷⁵¹ Halun teologia lähtee liikkeelle halusta ja ruumiista. Se on elämän energiaa, joka haluaa aina enemmän elämää. Se on luovuutta, viettejä, tunteita, tyytymättömyyttä, vastakulttuuria, unelmia ja uusia metaforia.⁷⁵² Elämä on, kuten Heidegger sanoo, joksikin tulemista, ulospursuamista (*E-vent*).⁷⁵³ Cupitt sanoo, että Jumala voidaan identifoida elämän energian kanssa, joka synnyttää koko ajan sosiaalisen elämän muotoja ja antaa meille kyvyn symboliseen ilmaisuun.⁷⁵⁴ Ihminen on oma jumalansa, jonka tehtävä on luoda itsensä, arvonsa ja maailmansa.⁷⁵⁵ Cupitt on sitä mieltä, että kulttuuri luo puitteet, joiden sisällä ihmisellä on kuitenkin riittävä suhteellinen vapaus valita oman elämänsä suunta ja myös mahdollisuus muuttaa kulttuuria.⁷⁵⁶ Deleuze edustaa tätä halun teologiaa.⁷⁵⁷ Mutta pelkkä halun teologia merkitsee Cupittin mielestä vain pakoa päiväunelmiin.⁷⁵⁸ Sen vuoksi tarvitaan sekä halun teologiaa että kulttuurin teologiaa täydentämään toisiaan.⁷⁵⁹ Halun teologia takaa, että ihminen voi olla kokonainen ruumiillinen olento, joka on enemmän kuin vain kokoelma

(748) Cupitt 1987, 126.

(749) Cupitt 1987, 11, 108, 116.

(750) Cupitt 1987, 101.

(751) Cupitt 1995b, 2–3, 38: ”There’s nothing wrong with being a talking animal. Here I’m trying, as so often before, to combine biological naturalism with linguistic naturalism.”

(752) Cupitt 1987, 111–115.

(753) Cupitt 1995b, 12.

(754) Cupitt 1986, 63, 102: ”Instead of thinking of the designer God as fixing just one great pattern of cosmic order long ago and then inserting us into it, it would be better to identify God with the productive life-energy within us which is continually generating our evolving patterns of social life and our constructions of the world order.” Cupittin (1995b, 97) mukaan me emme voi paeta kielestä esirationaaliseen välittömyyteen ja puhtaaseen biologiseen voimaan. Sen vuoksi elämänhalun ja voiman palvonta on erehdys ja illuusio. Sitä oli muun muassa natsien ideologia.

(755) Cupitt 1986, 130: ”The experience reveals to me that I myself am henceforth my only god, who must continually choose and therefore create myself, my values and my world.”

(756) Cupitt 1988, 119.

(757) Cupitt 1987, 68.

(758) Cupitt 1987, 126.

(759) Cupitt 1987, 66; 1991, 16. Cupitt sanoo, että kirjassaan *Life Lines* (1986) hän seurasi vielä Schopenhauerin ja Freudin kantaa, että luonto edeltää kulttuuria. On ensin libido ja tahdon luonnollinen voima ja sen jälkeen kulttuurin antama ilmaisukanava kuin varaventtiilinä. Mutta jo seuraavana vuonna kirjassa *The Long-Legged Fly* (1987) hän oli sitä mieltä, että halu ja kieli kulkevat yhtä jalkaa.

ruumiinosia. Hän voi elää omaa elämäänsä.⁷⁶⁰ Kulttuuria tarvitaan antamaan halulle muoto ja tuottamaan vapaa ja kykenevä aikuinen. Kulttuuria ei saa kuitenkaan objektivoida despoottimaiseksi ja sortavaksi, vaan sitä on pyrittävä tekemään liberaalimmaksi. Järjestys voidaan aina muuttaa, ja uusia muotoja voidaan luoda. Näin uskonnon tehtävänä on tasapainoilla kulttuurin ja halun välillä.⁷⁶¹ Cupitt sanoo, että hänen filosofinen näkemyksensä on moderni ja yksinkertaisempi versio idealismista, mutta se ei ole puhdasta lingvististä idealismia, vaan kielellä on vastapainonaan Toinen, maailman ulospursuava energia. Tämä energia on kuin kielen ”ruumis”. Kieli ja energiavirta eivät voi esiintyä erillisinä. Kieli ei voi olla olemassa ilman ruumista, eikä meillä ole pääsyä mihinkään kielen ulkopuoliseen ruumiiseen.⁷⁶²

Cupitt kysyy, mistä ihminen tietää, onko hän itse puhumassa vai puhuuko kulttuuri hänen kauttaan. Cupitt sanoo, että ratkaisu voi löytyä Freudin psykoanalyysistä. Tiedostamaton on analyysin mukaan vain kuvapuhetta.⁷⁶³ Elämän energia toimii kielellisesti.⁷⁶⁴ Sitä ei voi suoraan tietää, eikä se ole mikään entiteetti. Se on pikemminkin tiettyjen tapahtumien lukutapa (*reading*), hermeneuttinen väline. Samalla tavalla halu ja ruumiin energiat ovat merkkien lukutapa, se tapa millä niiden liikkeet tunnetaan.

Cupittin mukaan ei ole olemassa totuutta todellisesta minästä, vaan me olemme sirpaleisia ja ambivalentteja olentoja. Freud ei koskaan saavuttanut lopullista totuutta minästä.⁷⁶⁵ Cupitt kutsuu tätä näkemystään radikaaliksi uskonnolliseksi humanismiksi.⁷⁶⁶

Cupittin minäkäsitystä arvioitaessa voidaan sanoa, että hän pohtii ihmishenkilön passiivisen ja aktiivisen luonteen välistä ongelmaa ja samalla vastuukysymystä. Cupitt ei ole tyytyväinen siihen, että minä olisi vain kulttuurin ja kielen aikaansaannos. Hän näkee ihmisessä omaa energiaa ja halua, joka voi muuttaa kulttuuria. Ihmisessä on hänen mielestään kaksi toisilleen vastakkaista piirrettä: toisaalta ihminen on kuin vaahtoa virranpyörteessä, toisaalta hän on ulospursuava energiakimppu, joka unelmoi ja luo uutta. Tällainen ihminen voi olla vastuussa teoistaan ja häntä voidaan

(760) Cupitt 1987, 136.

(761) Cupitt 1987, 126–130.

(762) Cupitt 1995b, 120n; 1992a, 37: ”This is the modern and simpler version of the doctrine that philosophers used to call Idealism.”

(763) Vrt. Freud (1991, 504) kehitti teorian ihmisen persoonallisesta elämästä, jossa eri osat ovat jännityksessä keskenään: ”ego”, ”superego” ja ”id”. Id on tiedostamaton intohimojen keskus, ego tietoinen järki ja superego arvosteleva omatunto. Superego edustaa vanhempia ja moraalia, ja syyllisyys on jännitystä superegon ja egon välillä. Ego saattaa joutua sietämättömään ristiriitaan idin ja superegon välissä. Psykoanalyysin tarkoituksena on ”vahvistaa egoa, tehdä se itsenäisemmäksi super-egosta”. Samalla pyritään vähentämään idin voimaa. ”Missä id oli, siellä egon on oltava.”

(764) Cupitt 1987, 138–139.

(765) Cupitt 1992b, 154.

(766) Cupitt 1987, 101.

kehottaa johonkin parempaan. Siinä suhteessa Cupittilla on realistisempi käsitys kuin monilla muilla postmoderneilla ajatteliijoilla. Ongelmana on vain se, mitä se parempi voi olla, jota ihmiseltä voi odottaa. Jos ihminen luo itse omat arvonsa ja päämääränsä, jokaisella voi olla omat tavoitteensa, jotka voivat olla täysin vastakkaiset toisten ihmisten päämäärien kanssa. Cupittin mukaan myös ulkoinen maailma on ihmisten lingvistisiä tunteita. Aika, paikka, äänet, tuoksut ja kaikki oliot ovat ihmisen tekemiä. Periaatteessa kaikki ihmiset elävät silloin täysin omissa maailmassaan, ja vain halu yksimielisyyteen saa heidät muodostamaan yhteisen niin sanotun objektiivisen maailman. Kuitenkin Cupitt arvostaa samaan aikaan Darwinin kehitysoppia, jonka pääajatus on, että eläinlajien on sopeuduttava ympärillä olevaan maailmaan. Se laji, joka kykenee siihen parhaiten, menestyy ja jää henkiin. Tämä sama vaatimus koskee myös ihmistä. Lajit eivät voi luoda itselleen mieleistä maailmaa kuin vain rajoitetussa määrin. Ympäristö on ankara fakta, joka on koko ajan otettava huomioon ja omat käsitykset ja käsitteet on muodostettava sen mukaan. Cupittin ihmis- ja todellisuuskäsityksen voi sanoa olevan sisäisesti jännitteinen.

5.3. Grace Jantzenin käsitys minuudesta

Grace Jantzenin mukaan ihmisen subjekti on ymmärretty perinteisesti rationaaliseksi ja autonomiseksi egoksi. Se on eräänlainen äärellisessä muodossa oleva pienempi versio Jumalasta. Minän ymmärretään olevan eräällä tavalla historian ja kontekstin ulkopuolella. Ruumista on usein pidetty epäolennaisena ihmisen minuudelle. Ihmisen käsitetään olevan Jumalan kuva, mutta tämän kuvan ymmärretään olevan vain sielussa, ei ruumiissa. Lännen teologiaan suuresti vaikuttaneet Augustinus ja Tuomas ovat käsittäneet tämän rationaalisen ihmissubjektin miespuoliseksi.⁷⁶⁷ Descartes istui mukavasti takkatulen ääressä ja pyrki pääsemään varmaan tietoon epäilemällä.⁷⁶⁸ Tämä varmuus löytyi hänen ajattelustaan (*cogito*). Siitä tuli modernismille koko epistemologian ja ihmisen rationaalisen subjektiivisuuden perustus. Tämä ajatteleva subjekti määrittellään vastakohtansa avulla. Ruumis, materiaallinen maailma ja luonto ovat toiseutta, jotka on saatettava tarkan kontrollin alaiseksi. Vain Jumala ja ihmisen rationaalinen olemus ovat samankaltaisia ja analogisia.⁷⁶⁹

(767) Jantzen 1998a, 27–31.

(768) Ferry 2006, 124: Descartes etsi varmuutta sen ajan tieteen luomaan epävarmuuteen. Englantilainen runoilija ja tuomiorovasti *John Donne* (1573–1631) kuvaa tämän aikakauden hämmennystä näin: ”Vei uusi tiede kaiken varmuuden/ sammutti tulitaivaan entisen,/ sen kadottamaa aurinkoa ja maata/ ei ihmisily noin vain löytää saata. / Pirstoina kaikki, poissa yhteys, suhteet ja tasapainon merkitys.”

(769) Jantzen 1998a, 33.

Feministit ovat kuitenkin kysyneet, kuka sytytti tulen Descartesin takkaan. Hän saattoi olla palvelustyttö. Descartes ei näytä koskaan kysyvän, miten hänestä itsestään tuli tietoinen ja rationaalinen subjekti. Miten hän syntyi ja miten häntä hoidettiin? Hän näyttää unohtaneen kokonaan materiaalisuuden ja fysikaalisuuden, joka on koko tietoisuuden perustus. Hänen äitinsä synnytti hänet. Hänen subjektiivisuutensa nousi hänen ruumiillisesta kehityksestään. Hän oppi puhumaan ja ajattelemaan kielen ja kulttuurin symbolisessa järjestelmässä, jotka olivat olemassa ennen häntä. Ihmisen subjektiivisuus ei tule tähän maailmaan valmiina aikuisena. Se kehittyy esitietoisessa materiaalisuudessa ja ihmisyiden diskursiivisten ehtojen alaisena.⁷⁷⁰ Minuus ei ole Lacanin mielestä valmis eikä annettu, kuten se oli Descartesilla ja monilla freudilaisilla, vaan se on konstruktio, saavutus, joka sisältää ambivalenttisuutta, fragmentaarisuutta ja vieraantumista itsestään. Modernismin rationaalinen minä on Jantzenin mielestä vain perinteisessä teologiassa ja Platonin filosofiassa olevan sielun maallistunut muoto.⁷⁷¹

Jantzen yhtyy Lacanin mielipiteeseen, että minän muodostumisessa suhde äitiin on tärkeä. Lapsi kokee mielihyvää äidin ollessa läsnä mutta yksinäisyyttä ja hätää hänen ollessaan poissa. Tämä vaihtuva tilanne synnyttää hänessä sekä rakkautta ja vihaa ja murhaamisen halua äitiä kohtaan. Alkava minä haluaa itsenäisyyttä äidistä, mutta sen täytyy oppia torjumaan omaa aggressiivisuuttaan. Lapsi haluaa hallita äitiä, ja siinä piilee alku miehen halulle hallita naista ja kaikkea, mikä samaistuu äidin kanssa: luontoa, rotua, seksuaalisuutta ja luokkaa. Kuoleman periaate liittyy siis olennaisesti Lacanin esittämään subjektin kehitykseen. Lapsi haluaa äidin antamaa tyydytystä, mutta se ei ole koskaan täydellistä, vaan jää aina vajaaksi, ja sen on jätävä odottamaan seuraavaa kertaa. Lapsen tyydyttämätön halu jää elämään pysyvästi tiedostamattomassa kerroksessa, ja siitä tulee subjektin pysyvä rakenne. Lapsen muodostuu toiseus, kuviteltu äidin ihanne, jonka tehtävä on tyydyttää subjektin vaatimukset.⁷⁷²

Jantzenin subjektikäsitelyssä kiinnittää huomiota, että hän korostaa ruumiillisuuden merkitystä ja katsoo, että Descartesin minuus ei ota huomioon materiaalisuutta ja fysikaalisuutta.⁷⁷³ Tässä hän on pitkälti samaa

(770) Jantzen 1998a, 33.

(771) Jantzen 1998a, 34–35, 37.

(772) Jantzen 1998a, 35–36.

(773) René Descartesia on yleisesti pidetty uudenaikaisen tieteen ja modernin filosofian perustajana. Hän päätteli olevansa substanssi, jonka koko olemus ja luonto ovat vain ajattelua, ja joka ei tarvitse olemiseensa mitään paikkaa ja joka ei ole riippuvainen mistään aineellisesta. Descartesin metafysiikan mukaan todellisuus jakautuu kahteen toisistaan riippumattomaan ja käsitteellisesti toisensa poissulkevaan substanssiin. Kaikki tiedon kohteena olevat oliot ovat joko puhtaasti ajattelevia olioita, kuten sielu ja Jumala, tai ulottuvaisia olioita, kuten kappaleet tai sitten näiden yhdistelmiä, kuten ihminen. Tämän dualistisen käsityksen mukaan ihmisruumis on eräänlainen automaattinen koneisto, jossa sielu toimii tietoisena ja autonomisena vaikuttajana. Ihminen on *anima corpore utens*, ruumista käyttävä sielu. Ihminen on sielun ja ruumiin aito yhteenliittymä, ja me voimme kokea sen päivittäin ais-

mieltä raamatullisen käsityksen kanssa. Antiikin kreikkalaisessa filosofiassa ja erityisesti uusplatonilaisuudessa ajateltiin, että ihmisen sielu on taivaallinen kipinä, joka on tullut alas maan päälle ja joutunut täällä ruumiillisuuden vangiksi. Uskonnon ja filosofian tehtävä oli vapauttaa sielu tästä vankilasta ja palauttaa se takaisin taivaaseen. Tämä ajattelu ja siihen sisältyvä ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden syrjintä siirtyi suuressa määrin keski-aikaiseen teologiaan. Luostarilaitos ja munkkien, nunnien ja pappien naimattomuus heijastavat tätä ajattelua, ja on mielenkiintoista, että Jantzen näkee modernismissä tämän ajattelun maallistuneen version. Juutalainen ajattelu Raamatussa ei osoita tällaista vihamielisyyttä ruumiillisuutta ja seksuaalisuutta kohtaan, vaan ruumis on Jumalan luoma kuten sielukin. Uskomus ruumiin ylösnousemukseen osoittaa, että lopullinen pelastus koskee niin ruumista kuin sieluakin.

5.4. Keskustelua minuudesta

Postmodernilla käsityksellä minuuden luonteesta on pitkät juuret filosofian historiassa, ja sen piirissä käydään innokkaasti keskustelua monien aikaisempien ajattelijoiden kanssa ottaen esimerkkiä toisista ja vastustaen toisia. Vertailemalla postmodernien uskonnonfilosofien ajatuksia muutamiin huomattavimpiin tutkijoihin voimme saada kuvan siitä, mikä ihminen on postmodernin ajattelun mukaan ja miten postmodernit ajatukset sijoittuvat ajattelun historiassa.

Charles Darwin (1809–1882), *Karl Marx* (1818–1883) ja *Sigmund Freud* (1865–1939) ovat vaikuttaneet suuresti postmoderniin ajatteluun ja uskonnonfilosofiaan.⁷⁷⁴ Darwinin evoluutioteoria näytti asettavan kyseenalaisiksi teologiset oletukset ihmisen ainutlaatuisuudesta Jumalan kuvana.⁷⁷⁵ Tosin vain yksi lause *Lajien synty*-kirjassa viittasi tähän seikkaan, mutta se oli tärkeä: ”Paljon valoa lankeaa ihmisen ja hänen historiansa synny-

tien, tunteitten ja mielenliikutusten kautta. Descartes pyrki tällä tavalla sovittamaan yhteen skolastisesta filosofiasta perittyä ihmiskäsitystä uuden fysiikan maailmankuvaan. *Descartes* 2001, 140; *Descartes* 2002, 8182; *Cottingham* 2000, 56–57; *Alanen* 2001, 15, 17–21.

(774) *Taylor* (1998, 12): ”By the end of the nineteenth century, thinkers like Marx, Nietzsche, and Freud had delevoped what Paul Ricoeur aptly labels a ‘hermeneutics of suspicion,’ which extends Cartesian doubt by turning it back on consciousness itself. Rather than being foundation, consciousness, these ‘masters of suspicion’ argue, is an epiphenomenon that simultaneously reflects and deflects economic, biological, and psychological forces.”

(775) Vrt. *Wolterstorffin* (1999, 99–100) mielestä alkuvaiheessa evoluutioteoriaa kehittivät sellaiset oppineet, jotka katsoivat sen vastustavan keskeisiä kristillisiä katsomuksia. Nyt voidaan sanoa, että tämä asenne oli virheellinen, sillä teoria ei ole vastoin kristillistä näkemystä. Evoluutioteorian ja kristillisen katsomuksen yhteensovittaminen ei ollut kuitenkaan *historiallisesti* mahdollista siinä vaiheessa. Olisi ollut kyllä *loogisesti* mahdollista, että kristityt oppineet olisivat kehittäneet evoluutioteorian, mutta heiltä puuttui siihen tarvittava motivaatio.

ylle.”⁷⁷⁶ Jumalan päämäärien sijaan tuli sattuma ja automaattinen luonnon-prosessi, ja ihmisestä tuli eläinlaji muiden joukossa.⁷⁷⁷ Marxille luonto oli kaiken henkisen elämän perusta. Alarakenne, tuotantosuhde määräävät ylärakennetta ja kaikkea henkistä. ”Uskonto, perhe, valtio, oikeus, moraalitiede, taide jne. ovat vain *erikoisia* tuotantoaloja ja tuotannon yleisen lain alaisia.”⁷⁷⁸ Talouselämä muodostaa perustan, jolle kaikki sosiaaliset ja poliittiset instituutit rakentuvat. Tietoisuus ei ole koskaan ”puhdasta” tietoisuutta, joka olisi irti ympäristöstään, vaan se on aina tietyssä yhteiskunnassa elävien yksilöiden tietoisuutta omasta elämästään.⁷⁷⁹ Marx uskoi, että ihmiset voivat olla oma itsensä vain oikeissa sosiaalisissa olosuhteissa, jotka kommunismi voi tarjota. Tärkein piirre Freudin kehittämässä psykoanalyysissä on se, ettei henkinen elämä ole sen mukaan identtinen tietoisuuden kanssa. Tiedostamattoman kerroksen eläimelliset vaistot ja tunteet voivat olla syynä ihmisen toimintaan, vaikka ihminen ei ole niistä tietoinen, ja ihminen voi antaa toiminnalleen jonkin toisen selityksen. Kaukana lapsuudessa sattuneet traumaattiset tapahtumat voivat olla usein näitä alitajuisia syitä. Ihmisen minä ei ole herra omassa talossaan.⁷⁸⁰

Cupittin mukaan Darwinin evoluutioteorian vaikutus postmoderniin uskonnolliseen ajatteluun on ollut suuri. Se tarjoaa immanenttisen, asteittaisen ja naturalistisen selityksen ihmisen synnylle, eikä ole tarpeellista olettaa mitään jumalallista toimintaa.⁷⁸¹ Ihmisen minuus tulee siten naturalisoiduksi.⁷⁸² Siten on voitu asettaa kyseenalaiseksi ihmisen olemus Jumalan kuvana ja kiistää hänen erikoisasemansa muuhun elolliseen nähden. Darwinin ansiosta moraalille ja uskonnolle on voitu kehittää naturalistisia selityksiä. Darwinin jälkeen voidaan tajuta, että on olemassa vain yksi maailma. Mitään ”todellisempaa” maailmaa ei ole.⁷⁸³

(776) Darwin 1980, 222.

(777) Vrt. Rorty 1999c, 152. Darwin ei kuvaa todellisuutta, mutta hän kehitti uuden sanaston, jotta ei ylidramatisoitaisi eroja lajien välillä ja aiheutettaisi siten filosofisia ongelmia. Tämä sanasto auttaa myös ihmiskäsityksen luomisessa.

(778) Marx 1972, 104.

(779) Marx & Engels 1998, 36; Marx 1986, 67–68, 93–94; Habermas 1972, 25; Trigg 1996, 103–104, 107, 112; Acton 1971, 86; Milbank 1994, 156, 230; MTE 2000, 192, 333.

(780) Freud väitti, että kaikilla unilla on salainen merkitys, joka kuvastaa toiveiden täyttymistä. ”Ne näytävät meille toiveen jo toteutuneena.” Ne ovat kuin kuva-arvoituksia. Unet olivat Freudille tie mielen tiedostamattoman kerroksen tuntemiseen. Se merkitsi, että ihmisten mielikuvat itsestään olivat vain osaksi totta, koska tietoinen mieli ei pysty koskaan täysin tunkeutumaan tiedostamattomaan. Ihmisellä on vaistoja, joista hän ei ole tietoinen ja joita hän ei usein edes halua tiedostaa. Tämä tekee ihmisen rationaalisuuden vähemmän tärkeäksi ja asettaa kyseenalaiseksi moraalisen kontrollin ja vastuun. Freud 1991, 94; Freud 1995, 86, 228, 238, 371, 444; Trigg 1996, 131–135;

(781) Cupitt 2006b, 115.

(782) Cupitt 2006a, 51.

(783) Cupitt 2005a, 65.

Cupitt sanoo, että 1800-luvulla alkoi hahmottua marxilaisuuden vallankumouksellinen ja prometheusmainen sosialistinen humanismi.⁷⁸⁴ Siinä metafysiikka hylättiin täysin.⁷⁸⁵ Postmodernismissä on monia ajatuksia, jotka muistuttavat marxilaisuuden ideoita.⁷⁸⁶ Kriittinen asenne yhteiskuntaan, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimus ja köyhistä ja sorretuista huolehtiminen ovat keskeisiä teemoja postmodernismissä. Ne ovat nähtävissä myös Taylorin, Cupittin ja Jantzenin ajattelussa. Marxismissa on postmodernismia muistuttava subjekti, joka määrittellään sosiaalisten suhteiden kautta ja johon voidaan suhtautua luovasti.⁷⁸⁷ Toisaalta postmodernismi on suuntautunut ankarasti marxismia vastaan. Postmodernismi torjuu marxilaisen käsityksen tieteestä ja metodista. Essentialismi, ala- ja ylärakenteen suhde, taloudellinen ja sosiaalinen determinismi, valtio- ja puoluemarxismi, totalitarismi, dogmaattisuus, historiantulkinta ja luokkataisteluoppi torjutaan yleisesti.⁷⁸⁸

Freudin ajatukset ovat vaikuttaneet monin tavoin postmoderniin ajatteluun, vaikka Freud itse voidaan lukea modernismin piiriin. Dekonstruktioita on vaikea ajatella ilman Derridan Freud-luentaa. Sekä Freud että Derrida ovat kiinnostuneet marginaaliin työnnettyistä asioista, kuten mielisairauksista, unista ja fantasioista.⁷⁸⁹ Freudin ehkä tärkein anti postmodernismille on tiedostamattoman kerroksen korostaminen. Subjekti on jakautunut ja sisäisesti ristiriitainen. Ihmisen henkinen elämä ei ole täysin läpinäkyvää ja ihmisen itsensä hallittavissa, vaan tiedostamattomat osat voivat vaikuttaa häneen hänen itsensä sitä tajuamatta. Ihmisen henkinen elämä ei ole

(784) Cupitt 2006a, 24–25.

(785) Cupitt 2005a, 31.

(786) Landry 2000, xii: “Notwithstanding these concerns, significant positive connections among Marx, Habermas, and the poststructuralists are found in their commitments to criticizing ideological aspects of Enlightenment rationality and modernity.”

(787) Ranskalainen filosofi Louis Althusser kehitti Marxin ajatuksia strukturalistiseen ja anti-individualistiseen suuntaan. Hänen mielestään yksilö muuttuu subjektiksi, kun esimerkiksi poliisi kutsuu jotain ihmistä kadulla sanoen ”Hei, te siellä!”. Althusser 1984, 43: ”Marxin jälkeen taas tiedämme, että inhimillinen subjekti, taloudellinen, poliittinen tai filosofinen ego ei ole historian ’keskus’ - vieläpä että historialla vastoin valistusfilosofien ja Hegelin käsityksiä ei ole lainkaan ’keskusta’, vaan rakenne jäsenyytyy ’keskuksen’ ympärillä vain ideologisissa väärinkäsityksissä (méconnaissance).”

(788) Best and Kellner 1997, 6, 56–57; Delanty 2000, 20; Cahoone 1997, 10; Wolff 2002, 8, 11; Norris 1988, 83. Stalinismi ja Neuvostoliiton keskitysleirien ilmitulo aiheuttivat sen, että marxismi alkoi menettää suosiotaan lännessä. Monet ranskalaiset marxistit pettyivät, kun vuoden 1968 levottomuudet eivät johtaneet vallankumoukseen. Kommunismin romahdus Itä-Euroopassa synnytti postmoderneissa piireissä pessimismia ja nihilismia. Postmodernismia on sanottu marxismin tottelemattomaksi lapsipuoleksi, joka tuli orvoksi marxismin romahdettua. Kärjistäen on väitetty, että postmodernismi on pettyneiden entisten marxilaisen filosofian. He ovat jättäneet politiikan ja siirtyneet tekemään vallankumousta yliopistojen tiedekuntiin. Joidenkin kohdalla se voi pitää paikkansa. Erään pariisilaisen talon seinässä oli kuuluisa grafiitti: ”Jumala on kuollut, Marx on kuollut, enkä itsekään voi kovin hyvin.” Braidotti 1993, 14.

(789) Hintsu 1998, 15, 17.

näin ollen täysin rationaalista ja yhtenäistä, vaan hänessä on irrationaalisia voimia, jotka voivat tulla näkyviin hänen käytöksessään, unissaan ja virhe-sanonnoissaan. Tämä on vaikuttanut postmodernismin ajatukseen minän asemasta. Vanhempien ja ympäristön ääni kuuluvat ihmisen sisimmässä, ja ne ovat osa ihmisen superegoa. Minä on tämän mukaan muodostunut sosiaalisesti ja lingvivistisesti. Jantzen selittää minän muodostumista freudilaisittain oidipuskompleksin avulla. Toisaalta Freud edusti vankkaa uskoa tieteeseen ja edistykseen, joihin postmodernismissa suhtaudutaan varautuneesti. Freudin ajatukset muodostavat eräänlaisen suuren kertomuksen ja maailmanselityksen, joka halutaan torjua postmodernismissa. Joissakin postmoderneissa piireissä on arvosteltu myös Freudin konservatiivisuutta ja porvarillisuutta sekä hänen mekanistista käsitystään sielunelämästä.⁷⁹⁰ Feministinen Jantzen katsoo, että Freud samaisti naisen luontoon ja kuolemaan.⁷⁹¹

Nietzschen käsitykset ihmisen olemuksesta edeltävät monessa suhteessa postmoderneja ajatuksia. Pysyvä ihmisluento on hänen mielestään pelkkä konstruktio ja illuusio, ruumiin viettien, kokemusten ja ajatusten idealisoitu sublimaatio. Subjekti muodostuu voimien, prosessien ja valtasuhteiden kautta sekä kielellisen sopimuksen avulla. “Me erotamme itsemme, tekijät, teoista ja käytämme tätä kaavaa kaikkialla – me etsimme tekijää kaikille tapahtumille.”⁷⁹² Nietzschen mielestä teko on kaikki, tekijä on keksitty, subjekti ja objekti ei ole olemassa. Tietoisuus syntyy yhteiskunnassa kommunikoinnin tarpeesta. Koska ihmiset tarvitsevat toisten apua ja suojelua, heidän on opittava puhumaan ja ymmärtämään toisiaan. Tietoisuus on siten ihmisen laumaluonnetta. “Ei ole olemassa mitään ‘henkeä’, ei järkeä, ei ajattelua, ei tietoisuutta, ei sielua, ei tahtoa, ei totuutta: kaikki ovat fiktioita, joilla ei ole mitään käyttöä.”⁷⁹³ Nietzsche puhui kauan ennen Freudia tiedostamattomasta, jonne asioita voidaan torjua. Hän sanoo: ”*Mutta meillä on tapana torjua selityksistä kaikki nämä tiedostamattomat prosessit ja tarkastella toiminnan valmistelua vain siinä määrin, kuin se on tietoista.*”⁷⁹⁴

(790) Wicks 2003, 270. Steintrager 2002, 215. Filosofit Gilles Deleuze ja psykoanalytikko Félix Guattari halusivat kirjassaan *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* kiistää Freudin teorioita. Heidän mukaansa Freudin oidipusteoria “pitää eurooppalaista humanismia valjastettuna isä-äiti-ikeeseen”. Minä ei ole annettu, vaan se on tapojen muodostama fiktio. Identiteetti, minä ja subjekti ovat väkivaltaa. Yksilöt ovat ilman keskusta ja koostuvat pienistä koneenkaltaisista muodoista kuten syömiskone, anaalinen kone, puhumisen kone tai hengityskone. Deleuze ja Guattari 1985, 1, 50; Harland 1987, 172.

(791) Foucault 1991, 56–57: Ranskalainen psykiatri Jacques Lacan (1901–1981) tuli siihen tulokseen, ettei tiedostamattoman teoria sovi yhteen subjektin teorian kanssa sellaisena, kuin subjekti on Descartesilla ja fenomenologiassa. Sen vuoksi subjektin filosofia oli hylättävä ja sen sijaan suoritettava tiedostamattoman lingvivististä analyysia.

(792) Nietzsche 1968, 295.

(793) Nietzsche 1968, 42, 266; Best and Kellner 1997, 59, 62; Erich Heller 1988, 3, 13; Urpeth and Lippitt 2000, xii.

(794) Nietzsche 1983, 130.

Nietzschen ajattelussa on myös monia panteistisia sävyjä, ja niiden vaikutuksesta luonto ja ihminen saavat jumalallisia piirteitä.⁷⁹⁵

Postrukturalismi on ottanut tehtäväkseen haastaa Nietzschen tavoin koko länsimaisen käsityksen subjektista.⁷⁹⁶ Tämä tulee selvästi näkyviin myös postmodernissa uskonnonfilosofiassa. Mitään pysyvää ihmisluontoa tai substanssia ei ole olemassa. Minuus on sosiaalisten suhteiden ja kielen luoma fiktio. Tekijä pyritään häivyttämään teon taakse.⁷⁹⁷ Taylorin mukaan ihmisen minän yhtenäisyys rakentuu muistin varaan, ja siitä muodostuu enemmänkin taiteellinen narratiivi ja fiktio kuin tosiasiaain kuvaus. Ei ole olemassa mitään alkuperäistä yksilöä, joka olisi ensin lingvistisen verkoston ulkopuolella ja sitten astuisi siihen mukaan. Subjekti on kielen funktio. Cupittin mukaan minässä ei ole mitään ydintä, vaan minä on pelkkä tulokinta ihmisen kielestä ja käytöksestä, energiaa merkkeinä, vaahtoa tai väärähtelyä. Minä on muuttuva ketju minuuksia, jotka ovat sidotut historiaan.

Michel Foucault on postmodernin uskonnonfilosofian esikuvana myös suhteessa minuuden olemukseen.⁷⁹⁸ Foucault'n filosofia on suurelta osalta historiallista tutkimusta siitä, miten kulttuurissamme ihmiset on tehty "subjekteiksi", sillä "subjektilla on historia, niin kuin järjellä on historia". Hän kutsui projektiaan nominalistiseksi filosofiseksi antropologiaksi.⁷⁹⁹ Hän vastusti antropologisia universaaleja ja yleistäviä ihmisen malleja. Varhaistuotannossaan hän Nietzschen tavoin katsoi, että subjekti on "kuollut", koska diskurssi, instituutit ja valtasuhteet luovat minuuden. Hän herätti huomiota kirjoittaessaan, että "ihminen pyyhkiytyy pois kuin kasvot, jotka on piirretty hiekkaan meren äärellä".⁸⁰⁰ "Ihminen on häviämispölyssä, kun kieliolento loistaa jatkuvasti yhä kirkkaammin horisontissa - - ihminen ja Jumala kuuluvat yhteen, niin että toisen kuolema on synonyymi ensimmäisen häviämisen kanssa".⁸⁰¹ Ihmiset eivät ole vapaita olentoja, jotka voivat antaa merkityksen elämälleen ja kontrolloida sitä järjellään, vaan

(795) Parkes 2000, 196.

(796) Strozic 2002, 268.

(797) Ranskalaisen kirjallisuuskriitikon ja filosofin Roland Barthesin mukaan kirjailija on porvarillisen yhteiskunnan luoma myytti, jonka vallasta on pyrittävä vapautumaan. Barthes 1993a, 117: "Me tiedämme, että tämä myytti on kumottava kirjallisuuden tulevaisuuden palauttamiseksi: Kirjailijan kuolema on lukijan syntymän väistämätön hinta." Kirjailijan teksti on tuhansien lainauksien intertekstuaalinen verkosto, ja lukija osallistuu tekstin tuottamiseen ja kirjoittaa sen tulkitsemalla sitä.

(798) Foucault on ollut erittäin suosittu tutkimuksen kohde. Stuhlin (2003, 137) mukaan Amazon Books ilmoitti, että Foucault 'sta ilmestyi vuonna 2002 kaikkiaan 155 kirjaa, enemmän kuin kenestäkään muusta filosofista. Vuosina 2000-2002 Yhdysvalloissa tehtiin tuhat väitöskirjaa, joissa Foucault oli kokonaan tai laajasti tutkimuksen kohteena.

(799) Rabinow 1997, xxxiv; The Postmodern Bible 1995, 144: Foucault sanoi itse, että hänen kirjansa *The Order of Things* on puhdas ja yksinkertainen fiktio ja romaani.

(800) Foucault 1970, 387.

(801) Foucault 1970, 342, 386. Vrt. Lassilan (1987, 22) mukaan Sartre näki ateismin ongelmana, että Nietzschen toteamus "Jumala on kuollut" ei riitä, sillä "Ihminen on yhä jäljellä" ja hänessä on noita "Jumalan jäännöksiä".

ihmisessä ovat aina järki ja järjenvastaisuus yhtä aikaa läsnä.⁸⁰² Käsitykset ihmisestä ja etiikasta ovat historiallisia ja muuttuvat koko ajan, eikä ihmisessä ole muuttumattomia ominaisuuksia.⁸⁰³ Foucault torjuu käsityksen itseään hallitsevasta subjektista ja katsoo, että diskurssi on kuin ikkuna, jonka kautta me ymmärrämme itsemme. Niille, jotka haluavat yhä puhua ihmisen olemuksesta, hän voi ”vastata vain filosofisella naurulla”.⁸⁰⁴ Subjekti ei ole substanssi vaan muoto, joka ei ole pääasiassa identtinen itsensä kanssa.⁸⁰⁵ Sielu on teologiien harhakuva, ja ruumiiton sielu on vallan vaikutusta. ”Sielu on erään poliittisen anatomian seurausilmiö ja väline; sielu, ruumiin vankila.”⁸⁰⁶ Foucault tutki ”minän tekniikan ongelmaa” ja erityisesti erilaisten seksuaalisuusnäkökantojen vaikutusta ihmisten minuuden ymmärtämisessä.⁸⁰⁷ Hän tutki roomalais-katolista rippikäytäntöä ja psykiatrian diskurssia, jotka hänen mukaansa lisäsivät modernia keskustelua seksuaalisuudesta. Tunnustaminen luo subjektin.⁸⁰⁸ Myöhemmässä tuotannossaan Foucault sai esimoderneja vaikutteita Kreikan ja Rooman historiasta ja katsoi, että ihmiset voivat olla aktiivisia luodessaan identiteettiään ”minän teknologian” kautta ja muokata itseään paremmin sopivaksi omalle ja toisten elämälle sosiaalisista rajoituksista huolimatta.⁸⁰⁹ Ihmisen elämä voi olla eräänlainen taideteos, jota ihminen itse luo.⁸¹⁰ ”Kun minä kirjoitan, teen sen ennen kaikkea muuttaakseni itseäni, jotta en ajattelisi samoin kuin ennen”, sanoi Foucault.⁸¹¹

Foucault`n tavoin Taylor sanoo, että minuus on ”kuollut”, ja kieli ja kulttuuri luovat minuuden.⁸¹² Taylor siteeraa Foucault`ta sanoen, että teksti luo sen tilan, jossa kirjoittava subjekti jatkuvasti katoaa.⁸¹³ Hän yhtyy Foucault`n kantaan siinä, että jos ihminen on Descartesin tavoin subjekti, kaikki muu muuttuu objektiksi.⁸¹⁴ Tämä koskee myös Jumalaa, josta tulee vain ihmistiedon ja ajattelun kohde kuten kaikista muistakin kohteista.

(802) Foucault 1986, 55, 122.

(803) Danaher, Schirato, Webb 2000, 123.

(804) Foucault 1970, 343; Foucault 1986, 211.

(805) Foucault 1997, 290.

(806) Foucault 1980, 37–38. Žižekin (1999, 290) mielestä Foucault ei tarkoita tässä biologista ruumista, vaan ruumis on tässä yhteydessä osa jonkinlaista esisubjektiviivista apparaattia.

(807) Foucault 1998, 442.

(808) Brodrigg 1993, 47.

(809) Danaher, Schirato, Webb 2000, 116–118, 131; Best and Kellner 1991, 61–62.

(810) Hacking 1991, 235. Tourainen (1995, 169) mielestä Foucault vaikuttaa tässä minuuden luomisessa lähes uskonnolliselta taitelijalta, ja hänen työnsä on eräänlaista subjektin uudelleen löytämistä vastoin hänen muuta ajatteluaan.

(811) Foucault 1991, 27.

(812) Ks. Frankin (1989, 338) mielestä postmodernismin mukaan kieli sortaa ja kahlitsee, mutta jos minuutta ei ole olemassa, ei ole ketään, joka kärsii kielen sorrosta.

(813) Taylor 1984, 181.

(814) Cupittin (1990, 199) mukaan Descartes antoi meidän luonnontieteeseen perustuvaan kulttuuriimme sen karun luonteen, joka on matemaattinen insinöörien maailma. Descartes loi maailman, jota teollinen sivilisaatio tarvitsi ja jota me nyt kiroamme.

Ihminen juo meren ja sen mukana myös Jumalan, meren luojan. Ihminen murhaa täten Jumalan.⁸¹⁵ Jantzen korostaa ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden suurta merkitystä samalla tavalla kuin Foucault, vaikkakin Jantzenin näkökulma on feministinen. Cupitt sanoo, että Foucault'n esittämä "ihmisen kuolema" voidaan kokea emotionaalisenä ja uskonnollisena vapautumisena.⁸¹⁶ Foucault halusi eliminoida subjektin ja puhua vain diskurssista. Se luo puhtasoppisuuden ja konsensuksen, jotka työntävät syrjään kaikki poikkeavat yksilöt. Tässä suhteessa Foucault'ssa on jotain vahvasti kristillistä.⁸¹⁷ Cupitt sanoo samalla tavalla kuin Foucault, että kristinusko on luonut tietyn identiteetin länsimaiselle minuudelle. Minuus muuttuu kuitenkin historian mukana. Cupitt arvostaa Foucault'n ajatusta siitä, että ihminen voi muokata omaa minäänsä.⁸¹⁸

Jacques Derridan ajattelu on vaikuttanut runsaasti postmoderniin uskonnonfilosofiaan myös ihmishenkisiin suhtautumisessa. "Kirjoituksen 'subjektia' ei ole olemassa sikäli kuin se ymmärretään kirjoittajan suvereeniksi yksinäisyydeksi. Kirjoituksen subjekti on ihmelehtiön, psyykkisen, yhteiskunnan ja maailman eri kerrosten välisten suhteiden *järjestelmä*", sanoo Derrida.⁸¹⁹ Derridan mukaan kukaan ei ole autonominen, itseriittoisa, itselleen läsnä oleva, täysin erillinen, tietoinen, intentionaalinen eikä rationaalinen olento.⁸²⁰ Derridan hahmottelema dekonstruktio ei tarkoita kuitenkaan sitä, ettei puhuvaa subjektia olisi lainkaan olemassa, vaan subjekti vain sijoitetaan uudelleen.⁸²¹ Subjekti ei ole metalingvistinen substanssi tai identiteetti, jokin puhtas *cogito*, vaan subjekti on kielen ja tekstin funktio.⁸²² Sillä ei ole suvereenisuutta, autonomiaa, puhtasta spontaanisuutta eikä kirjallista auktoriteettia. Ajatuskokemuksen ja intentionaalisuuden subjekti on Derridan mukaan merkitysverkoston tuote. Kielellinen järjestelmä, tiedoiset ja tiedostamattomat voimat, sosiaaliset ja poliittiset olosuhteet ovat aina ennen sitä ja tekevät sen mahdolliseksi. Ihminen on sosiaalinen olento.⁸²³ Derrida arvosti Freudin työtä ja sitä, että Freud "asetti tietoisuuden primäärisuuden kyseenalaiseksi", mutta hänen käsityksensä tiedostamattomasta poikkeaa Freudin käsityksestä. Tiedostamattoman rakenne on Derridan

(815) Taylor 1984, 22.

(816) Cupitt 1998a, 146.

(817) Cupitt 1986, 172, 182.

(818) Cupitt 1997a, 32.

(819) Derrida 2003b, 96; Derrida 1978, 227.

(820) Lucy 2004, 21.

(821) Derrida 1988, 14–15: "En myöskään usko minkään muun (kirjan, ihmisen, jumalan) yksinkertaiseen kuolemaan – en etenäkään sen vuoksi että, kuten tunnettua, kuolemaan liittyy varsin erityinen vaikutus."

(822) Derrida 2003b, 260. Mortleyn (1991, 98) haastattelussa Derrida sanoo: "From the perspective of dissemination, I would not say that there are no authors, but whoever bears the name 'author', to whom the legitimate status of author is accorded, is someone who is himself determined by the text, and is situated in text or by the text. He's not in the situation of the creator god *before* his text."

(823) Lucy 2004, 21.

mukaan tekstuaalinen ja differentiaalinen, eikä se ole pelkkä aikaisempien kokemusten varasto.⁸²⁴ Derridan mielestä Freud uskoi tieteelliseen objektivismiin, joka on Derridasta metafysiikkaa ja taikauskoo.⁸²⁵

Sekä Taylor, Jantzen että Cupitt ovat omaksuneet filosofiansa perustaksi Derridan dekonstruktivisen näkemyksen ja sen vuoksi heidän käsityksensä ihmissubjektista muodostuu differentiaaliseksi. Subjekti muodostuu kielen ja sosiaalisten suhteiden kautta. Minuus on aina toisen jälki, ei koskaan itsessään mitään. Minuuden identiteetti muodostuu aina suhteesta toisiin, siitä erosta ja differenssistä, joka sillä on toisten kanssa.

Edellä kuvattu postmodernismin näkemys minuuden ja ihmisen subjektin olemuksesta on herättänyt runsaasti keskustelua. Tämän keskustelun kautta me voimme arvioida postmodernin uskonnonfilosofian ihmiskäsitystä

Roger Triggin mukaan käsitys ihmisestä on meille erittäin tärkeä. Se, onko ihmisessä yhtenäistä ja kaikille ihmisille yhteistä luontoa, vaikuttaa suuresti yksilön käsitykseen itsestään. Tämä heijastuu siihen, millaiseksi muodostuu meidän käsityksemme yhteiskunnasta ja ihmisten yhteiselmästä. Jos meillä ei ole käsitystä ihmisluonnosta, emme voi sanoa paljontakaan yhteiskunnasta. Historia olisi mahdotonta, jos emme voisi olettaa, että menneitten aikojen ihmisillä oli samanlaisia motiiveja kuin meillä. Poliitikassa ei voida verrata eri yhteiskuntajärjestelmiä ilman olettamusta, että ihmiset ovat periaatteessa samanlaisia. Sosiaaliantropologia ei voisi tajuta vieraitten yhteiskuntien tapoja, jos ihmiset olisivat täysin erilaisia. Kysymys ihmisluonnosta on luonteeltaan filosofinen, sillä luonnontieteelliset faktat eivät voi tyhjentävästi vastata siihen, vaan tarvitaan rationaalisia argumentteja.⁸²⁶

Triggin mukaan monet vetoavat nykyään neurologian saavutuksiin ja katsovat sen perusteella, ettei dualismia (*mind/body*) voida enää pitää yhteensopivana tieteen tulosten kanssa. Aivosolut näyttävät selittävän henkiset tapahtumat ihmisessä. Minä tai sielu tulee silloin illuusioksi. Silloin myös Jumalan olemassaolo transsendenttinä rationaalisenä persoonana tulee kyseenalaiseksi. Kuitenkin dualismin hylkääminen perustuu enemmänkin tieteen tulevaisuudenodotuksiin kuin yksimielisesti tunnustettuihin saavutuksiin. Se perustuu uskoon tieteen edistyksestä, ja kysymys on enemmän metafyyssinen kuin empiirinen. Yhä voidaan kysyä, ovatko aivot työväline, jolla mieli työskentelee, vai pitäisikö sellaisen mielen olettaminen hylätä.⁸²⁷

Triggin mukaan tietävä subjekti, minuus, on osa todellisuutta yhtä hyvin kuin sen tiedon kohde. Jos ihmisessä ei ole tietoista keskusta, joka kont-

(824) Derrida 1986, 18; Caputo 1997, 345.

(825) Lucy 2004, 41–42.

(826) Trigg 1996, 1–5.

(827) Trigg 1998, 155–156. Ks. Sajama 1988, 68: “Yhteenvetona voidaan todeta, että jos asioita tarkastellaan fenomenologisella tasolla, ei ole tarpeen olettaa transsendentaalista minää.

rolloi, yhdistää ja arvioi kaikkea informaatiota, ei rationaalisuus ole mahdollista. Jos minä on illuusiota, ihminen on vain kausaaliketjun tuote, ja eri tieteet kilpailevat siitä, mikä niistä voi sen parhaiten selittää. Tärkeätä ihmisessä ovat silloin rotu, luokka, sukupuoli ja kansallisuus. Jos rationaalinen ajattelu ei ole muuta kuin vaahtoa hermotoiminnan pinnalla, meidän mahdollisuutemme ymmärtää maailmaa ei ole järjen ohjaamaa. Emme voi silloin myöskään ymmärtää kysymystä mielen ja aivojen suhteesta. Cupitt sanoo, että meidän on valittava se fiktio, kertomus, jonka varassa elämme ja joka sopii meille. Trigg kysyy kuitenkin, kuka on se, joka valitsee kertomuksen, jos minää ei ole ja me olemme vain kielen ja yhteiskunnan tuotteita. On kysyttävä myös, kuinka sosiaalinen maailma on muodostunut ja mitkä intressit sen muodostivat. Ilman rationaalisuutta yhteiskunta on pelkkää valtataistelua ja toisten alistamista. Yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta ei voi vastustaa, jos ihmiset ovat vain yhteiskunnan tuotteita. Oikeudenmukaisuus on mahdollista vain, jos minä ei ole sosiaalinen konstruktio. Derridalla on tämä ongelma, sillä hän puhuu oikeudenmukaisuudesta ja samalla asettaa sen kyseenalaiseksi. Grace Jantzen ehdottaakin, että oikeudenmukaisuus on dekonstruoitava oikeuden nimissä. Triggin mukaan tiedettä ei voi olla olemassa ilman minää eli tietoisuuden keskusta, joka pystyy tekemään arvostelmia totuudesta. Tiede vaatii järkevää ja tietoista vaihtoehtojen punnitsemista. Luonnontieteen avulla ei voida käsitellä niitä ehtoja, jotka tekevät tieteen mahdolliseksi. Tietoisuuden avulla ihminen voi tajuta kokemustensa mielekkyyden, ja minää ei ole ilman tietoisuutta. Minää ei voi selittää luonnontieteen avulla, vaan päinvastoin rationaalisen subjektin on arvioitava tieteellisiä evidenssejä. Siten sellaiset argumentit, jotka pyrkivät hävittämään minän ja rationaalisuuden, ovat riippuvaisia rationaalisesta arvioinnista. Roger Triggin mielestä ihmisen luonto, joka voidaan erottaa kaikista sosiaalista konteksteista, on realismia. Ihmisen olemus voi olla aivan toisenlainen, kuin se yhteisössä ymmärretään.⁸²⁸

Triggin mukaan dualismin perustyyppi on se havainto, että subjekti ja objekti on erotettava toisistaan. Minä elän maailmassa, ja tämä maailma ei noudata aina minun tahtoani ja ymmärrystäni. Maailma ei ole haavemaailma, jota minä kontrolloin kielellä, vaan se vastustaa minua. Minä voin olla väärässä, ja erehtyminen kuuluu ihmisen elämään. Jos minä, järki ja totuus kielletään, kielletään myös erehtymisen mahdollisuus yksilöiltä ja yhteisöiltä. Kaikki on fiktiota, ja itse fiktion käsite häviää, koska sillä ei ole vastakohtaa. Kun kaikki on kielen luomaa, myös kieli romahtaa. Kieli riippuu subjektin ja objektin erottamisesta, ja kieli ei voi luoda minää, vaan minä on kielen edellytys. Triggin mukaan myöskään kristinuskoko ei voi olla ymmärrettävissä ilman tiettyä dualismia fyysikaalisen ja ei-fyysikaalisen vä-

Toisaalta on myönnettävä, ettei tällä tasolla voida myöskään todistaa, että transsendentaalista minää ei ole olemassa. Jos siis transsendentaalinen minä halutaan olettaa, perusteiden on oltava muita kuin fenomenologisia, esimerkiksi metafysisiä tai teologisia.”

(828) Trigg 1993, 67, 206–209, 227; Trigg 1998, 156, 158, 160–161, 171–172.

lillä. Käsitys Jumalasta sekä fyysisen että henkisen todellisuuden luojana voi yhdistää nämä molemmat yhdeksi universumiksi. Teismi ilman dualismia on ilman sisältöä.⁸²⁹

Niiniluodon kanta minän syntyyn on materialistinen ja emergenttinen. Hän kuvaa sitä *Karl Popperin* teorian avulla ja on sitä mieltä, että ihmisen minä on osaltaan tulosta yksilön vuorovaikutuksesta fyysisen ympäristön (maailma 1) ja ihmisten luoman kielen, kulttuurin ja yhteiskunnan (maailma 3) kanssa. Ihminen minänä tai persoonana on Karl Popperin teorian mukaisen maailma 3:n olio. Maailma 3 käsittää ihmisen luomat abstraktit oliot (propositiot, teorit, aatteet, luvut), materiaaliset artefaktit (kulttuuri) ja sosiaaliset instituutiot (yhteiskunta). Persoonana on ruumiillistunut kulttuuriolento, jonka status on samantapainen kuin ihmisen luomien artefaktien, kuten työkalujen tai taideteosten. Persoonana syntyy niiden suhteiden kautta, joita sillä on mentaalisen toiminnan kautta ympäristöön. Näiden suhteiden ansiosta ihminen voi tiedostaa ja jäsentää itsensä maailmassa toimivana itsetajuisena olentona, aktiivisena itseään ja ympäristöään muuttavana agenttina. Vaikka minän alkuperä on sosiaalinen, silti minät ovat yksilöllisiä. Ranskalainen strukturalismi ja poststrukturalismi ylikorostavat ihmisen sosiaalista luonnetta ja näin hylkäävät subjektiivisen minän (maailma 2) illusorisena. Tämän mukaan yksilöllinen ihmisruumis on ikään kuin ontto säiliö, jonka rei'istä huuhtoutuvat läpi ulkopuolisen kulttuuriyhteisön vaikutteet. Tämä on johtanut teesiin ”subjektin kuolemasta”. Niiniluodon mukaan ihminen on individuaalinen luova kielen puhuja, merkitysten muodostaja, kulttuurin rakentaja ja näin suhteellisen autonominen, itseään ymmärtävä ja hallitseva agentti.⁸³⁰

Postmodernismi on *Terry Eagletonin* mukaan samalla kertaa determinismin ja äärimmäisen vapauden kannattaja. Siinä haaveillaan, että ihmishenkilö voisi olla vapaa kaikista rajoituksista, liukua hurmioituneena asemasta toiseen, ja toisaalta subjekti on ulkoisten voimien vaikutusta. Subjekti on paradoksaalisesti vapaa ja determinoitu, yhtä aikaa vapaampi ja vähemmän vapaa kuin se autonominen subjekti, jonka se tahtoo syrjäyttää.⁸³¹ Jos subjekti on kulttuurivoimien tuote, silloin joudutaan täysiveriseen determinismiin. Halu, sopimukset tai yhteiskunnan tulkinnat määräävät, mitä

(829) *Trigg* 1998, 158–159, 173.

(830) *Niiniluoto* 1990, 111–115.

(831) *Eagleton* 1997, 28–29, 88. ”At once libertarian and determinist, it (postmodernism) dreams of a human subject set free from constraint, gliding deliriously from one position to another, and holds simultaneously that the subject is the mere effect of forces which constitute it through and through. - - We have seen already that the postmodern subject is in some paradoxical sense both ‘free’ and determined, ‘free’ because constituted to its core by a diffuse set of forces. In this sense it is at once more and less free than the autonomous subject which preceded it.” Myös *Norris* (1993, 46) katsoo, että Foucault’n käsitys subjektista tiedon ja vallan tuotteena johtaa kovan linjan determinismiin, mutta samalla siinä halutaan kuitenkin säilyttää autonomia, vapaus ja itsensä kehittäminen, jotka johtavat anarkistiseen etiikkaan ja politiikkaan..

subjekti on. Tämä sosiaalinen määrättyvyys riistää rationaalisen ihmisen arvokkuuden. Tämä rationaalisuus voi olla heikompaa kuin rationalistit ajattelevat, mutta postmodernismi tekee ihmisestä älykkään eläimen. Eagleton sanoo, että ihminen voi itse ohjata itseänsä tietyissä rajoissa eikä ole täysin ympäristönsä määrättävissä. Ilman sitä ominaisuutta ihmislaji ei olisi voinut säilyä hengissä.⁸³²

Terry Eagletonin mukaan postmodernin ihmisen vapaus matkii eräällä tavalla maailman tilaa, jossa ei ole perustaa ja joka on mielivaltainen, kontingentti ja sattumanvarainen. Samalla tavalla ihminen ajattelee, ja se on hänestä joko ahdistavaa tai ihastuttavaa. Ihmisen vapauden perustana on siten maailman perusteettomuus. Maailman indeterminismi determinoi ihmisen elämää. Tämä hävittää kuitenkin todellisen vapauden, sanoo Eagleton. Täydessä sattumanvaraisuudessa ihmisellä ei ole vapautta sen enempää kuin tomuhiukkasella auringon valossa. Jos maailma on todella sattumanvarainen, se ei pysy paikallaan niin kauan, että ihminen voisi todeta olevansa vapaa ja voisi tehdä selviä valintoja johonkin suuntaan. Vapaus edellyttää pysyvyyttä, ja tätä paradoksia postmodernismi ei tajua. Erojen loputtomaan leikkiin ei voi yhdistää vapauden ideaa. Se on sille tarpeeton. Samalla tavalla vapautta ei voi yhdistää subjektiin, joka ei ole yhtenäinen. Tämä tulee esiin Eagletonin mukaan myös feminismin ongelmassa. Naiset saavuttivat itselleen autonomisen subjektin aseman, ja sitten postmodernismi haluaa hävittää kokonaan sellaisen kategorian kuin naiseus. Jos subjekti ei ole autonominen, ei kysymys hänen oikeuksistaan ja emansipaatiostaan ole mielekäs.⁸³³ Postmodernismissa puhutaan runsaasti toiseudesta ja pyritään taistelemaan syrjäytyneiden aseman vahvistamiseksi. Sellaisia ryhmiä ovat useimmiten olleet naiset, juutalaiset, vangit, homoseksuaalit tai rodulliset vähemmistöt. Eagletonin mielestä toiseus on kuitenkin postmodernismissa ongelmallista. Toiseus on siinä yleistetty merkitys, joka panee nuo ihmiset yhteen ja samaan joukkoon. Postmodernismissa on kuitenkin pyritty yleensä partikularismiin pikemmin kuin yleistäviin termeihin.⁸³⁴

Postmodernismissa on käyty vilkasta keskustelua luonnon ja kulttuurin suhteesta. Terry Eagletonin mielestä postmodernismin suhtautuminen luontoon on kaksijakoinen: toisaalta ajaudutaan pois päin luonnosta, toisaalta pyritään sitä kohti. Toisaalta kaikki on postmodernismin mukaan kulttuuria ja luonto kulttuurin luoma fiktio, toisaalta tuhattu luonto on pelastettava sivilisaation aiheuttamalta tuholta. Ruumis on vilkkaan keskustelun kohteena, ja materialismi on siinä selvä teema. Ruumiin konkreettisuus sopii pragmaattiseen näkökantaan. Toisaalta postmodernismi vastustaa suuria narratiiveja, ja ruumis on osana näissä kertomuksissa.⁸³⁵

(832) Eagleton 1997, 89. Norrisin (1994, 41) mielestä Foucault'n tyyppinen ajattelu johtaa siihen, että subjekti on vain haamu lingvistikoneessa, diskurssin epifenomeni.

(833) Eagleton 1997, 42, 87, 90.

(834) Eagleton 1997, 88.

(835) Eagleton 1997, 70.

Eagletonin mielestä postmodernismissä ei tajuta, ettei ihminen ole kulttuuriolento eikä luonnonolento, vaan kulttuuriolento luontonsa vuoksi. Koska ihminen syntyy avuttomana eikä pysty pitämään huolta itsestään, on kulttuurin astuttava avuksi. Tämä kulttuuriin astuminen on sekä onni että onnettomuus. Kulttuurin ja kielen avulla ihminen voi työskennellä toisten hyväksi tai tuhota heidät. Kieli vapauttaa ihmisen tiettyssä määrässä biologian kahleista, ruumiista ja aistien vankilasta. Se tekee mahdolliseksi historian ja merkityksen, ja ihminen voi abstrahoida itsensä maailmasta. Toisaalta kaiken palauttaminen kulttuuriin (*kulturalismi*) on reduktionismia siinä missä biologismi tai ekonomismi. Kulttuurit eivät ole sisäisesti yhtenäisiä, vaan ihmiset tekevät niissä monia keskenään ristiriidassa olevia asioita ja saavat perintönä monia yhteensopimattomia traditioita.⁸³⁶

Fredric Jameson sanoo, että symbolijärjestelmät ja kieli ovat usein kliešenomaisia, täynnä ala-arvoisia merkityksiä, intellektuaalista, kulttuurista ja psyykkistä rappiota. Jos kieli on kaiken merkityksen lähde ja luo meidän subjektiivisuutemme, se ei voi vapauttaa poroporvarillisesta ja epäautenttisesta elämästä. Sen vuoksi meidän tulee päinvastoin taistella usein kielen vaikutusta vastaan.⁸³⁷

Tapio Puolimatka toteaa, että monet postmodernistit ja poststrukturalistit kieltävät yhtenäisen minän olemassaolon. Sitä ei ole edes ihmisen itserakentamisen prosessin lopputuloksena. Derridan mielestä länsimaisen ihmisen tapa käyttää kieltä luo harhakuvan siitä, että ihmisellä olisi pysyvä ja johdonmukainen minuus. Koska pysyvää minuutta ei ole, kielen olemus ei ole keskustelussa, vaan merkityksen leikkissä. Mielipiteiden vaihto ei ole kahden ihmisen kohtaamista, vaan puheenvuoroissa olevien merkien leikkiä.⁸³⁸ Minuus on vain kielen käyttämien merkitysten luoma hajanainen rakenne. Merkitysjärjestelmillä leikittely voi joskus hetkellisesti tuottaa jonkinlaisen subjektin, mutta siltä puuttuu pysyvä identiteetti. Postmodernismi hylkää myös käsityksen historiasta jatkumona, jonka keskuksessa olisi ihminen. Yhtäältä Derrida purkaa minuuden käsitteen, toisaalta hän paradoksaalisesti vahvistaa tietynlaista käytännöllistä minäkeskeisyyttä, koska hän hylkää ajatuksen objektiivisesta merkityskentästä, joka asettaisi normeja ihmisen käyttäytymiselle. Yksilölle voi syntyä tunne rajoittamattomasta vallasta ja vapaudesta. Se vie ihmisen nauttimaan ”sääntöjä vailla olevista peleistä” tai uppoutumaan oman minän luomiseen. Tämä on omiaan voimistamaan yksilöllisyydelle annettuja minäkeskeisiä tulkintoja ja ihmisuhteiden välineellistämistä. Derrida pyrkii kumoamaan yleisen inhimillisen kokemuksen pysyvästä minuudesta ja sen moraalisesta arvosta, koska hän olettaa, että tällainen käsitys ylittää filosofisesti perustellun tiedon rajat. Hän ei ota huomioon, että pysyvän minuuden olemassaolo ei riipu siitä, pystytäänkö sen olemassaolo todistamaan. Ihminen tietää paljon sellaista,

(836) *Eagleton* 1997, 73–74, 86.

(837) *Jameson* 1972, 140–141.

(838) *Puolimatka* 1995, 73.

mitä hän ei pysty kiistattomasti osoittamaan todeksi. Tieto pysyvän identiteetin omaavasta minuudesta on yksi tällainen välittömästi kokemuksesta saatava tieto, joka on paljon varmempi kuin sen puolesta esitetyt filosofiset perustelut tai sitä vastaan herätetyt abstraktit epäilyt.⁸³⁹

Puolimatkan mukaan yksilöllisyyden tajun kehittyminen on ominaista kristilliselle uskolle. Ihminen on Jumalan luoma olento, johon Jumala henkilökohtaisesti haluaa yhteyden. Kaikkein tärkeintä ihmisen olemassaolossa on hänen minuutensa suhde Jumalaan.⁸⁴⁰ Yksilöllisyyden tajun heikkeneminen on usein ominaista primitiiviselle ihmiselle. Jos ihminen pitää persoonattomia luonnon prosesseja alkuperäisinä ja lukee luonnolle jumalallisia ominaisuuksia, hänen tietoisuutensa omasta yksilöllisyydestä heikentyy. Tällainen usko ilmenee esimerkiksi totemismissa, jonka mukaan sosiaaliset ryhmät, suvut ja klaanit ovat läheisessä suhteessa tiettyyn eläimeen tai kasviin. Ryhmät uskovat olevansa polveutuneita näistä eläimistä tai kasveista. Ihmisen usko oman alkuperänsä luonteesta määrää hänen minuuskäsityksensä.⁸⁴¹ Postmodernismin taipumusta heikentää minän identiteettiä voidaan tämän perusteella pitää primitiivistä käsitystä muistuttavana. Ihminen ikään kuin samaistuu luonnonprosesseihin. Cupitt sanoo edustavansa sekä biologista että lingvististä naturalismia, jonka mukaan ihminen on osa luontoa ja määräytyy kokonaan sen materiaalisista ehdoista käsin. Kulttuuri voidaan redusoida biologisiin tekijöihin. Tuo kulttuuri tuottaa ihmisen tietoisuuden kielen avulla, ja ihminen on itsessään täysin tyhjä valkokangas, johon kieli piirtää ihmisen minuuden. Kristilliseltä kannalta katsottuna sellainen naturalismi on ihmisen henkiselle elämälle ja koko kulttuurin luomiselle tuhoisaa. Se latistaa ihmisen elämän merkityksettömäksi ja tekee ihmisestä kasvin tai eläimen kaltaisen. Puolimatkan mukaan ihannetila ihmisessä on tietoisuuden ja piilotajunnan täysin avoin yhteys. Aidon persoonan ydin on tietoisuudessa eikä tiedostamattomassa, ja mielenterveyden kannalta on ongelmallista, jos tiedostamaton alkaa hallita ihmistä. Jos tiedostamaton alkaa elää omaa elämäänsä, se voi kehittyä mielisairaudeksi, skitsofreniaksi. Henkinen terveys on tietoisuuden ja tiedostamattoman yhteyttä.⁸⁴²

Jos kaikki ihmisen tekemät valinnat ovat yhdentekeviä, ei Puolimatkan mielestä ihmisen identiteettiäkään voida millään merkittävällä tavalla määrittellä. Kukaan ei voi pelkällä päätöksellään tehdä itsemäärittelystä merkitsevää. Jos ihmisen valinnat asetetaan kaiken keskukseksi, on seurauk-

(839) *Puolimatka* 2002, 145–146; 1995, 73.

(840) *Ahonen* 2000, 198: ”Yksityisen ihmisen ainutlaatuisen arvon tunnustaminen ihmisten ja Jumalan edessä on länsimaisen kulttuurin lahja ihmiskunnalle sellaisena kuin se on kehittynyt kreikkalaisen filosofian, kristinuskon, uskonpuhdistuksen ja valistuksen vuorovaikutuksessa. Juuri tältä pohjalta on pystytty laatimaan yleinen ihmisoikeuksien julistus ja luomaan länsimaisen demokratian yleiset pelisäännöt.”

(841) *Puolimatka* 2005, 297–300.

(842) *Puolimatka* 2005, 217, 252–254, 263–266, 292, 331–334.

sena näkökulma, joka tuhoaa kaikki merkitysnäkökentät, uhkaa hävittää merkityksen perusteet ja siten latistaa ihmisenä olemisen. Ihminen kokee olevansa yksin vaikenavassa maailmassa. Se voi tuntua traagiselta, mutta tuo traagisuuskin menettää merkityksensä, jos millään asioilla ei ole merkitystä. Ihminen on silloin periaatteessa turha olento täysin turhassa maailmankaikkeudessa, kuin pölyhiukkasen harhailua huoneilmassa. Elämä kokonaisuudessaan kuihtuu, koska mitään kovin merkittäviä valintoja ei voi tehdä. Itsemääräämisen idea hävittää lopulta oman merkityksensä, jos se korotetaan arvojen yläpuolelle. Sillä on merkityksensä vain merkityskentässä, jossa se saa eettisen oikeutuksen osana arvojen kokonaisuutta.⁸⁴³

Yhteenvetona edellisten analyysien pohjalta voidaan todeta, että radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian mukaan subjektilla ei ole pysyvää rakennetta eikä ydinminää. Subjekti muodostuu prosessina sosiaalisessa ja lingvistikontekstissa ja on luonteeltaan kontingentti. Voidaan kuitenkin väittää, että yhtenäinen ja kaikille ihmisille samankaltainen minuus on erittäin tärkeä. Postmodernismi kieltää sen, millä voi olla monia negatiivisia seurauksia. Historiantutkimuksessa, politiikassa ja sosiaalitieteissä tarvitaan yhteisen ihmisluonnon käsitettä. Tiede ja rationaalisuus tulevat kyseenalaisiksi ilman tietoisuuden keskusta. Kieli romahtaa, jos kaikki on kieltä. Kieli voi olla rappeutunutta, jolloin sen vaikutusta vastaan on taisteltava. Yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta ei voi vastustaa, jos olemme vain yhteiskunnan tuotteita. Täysi sosiaalinen määräytyvyys tuhoaa ihmisarvon, ja ihmisestä tulee vain älykäs eläin. Täydessä sattumanvaraisuudessa ja erojen leikissä ei voi olla vapautta, sillä vapaus edellyttää tiettyä pysyvyyttä. Vapautta ei ole myöskään silloin, jos minuus ei ole yhtenäinen. Moraalisen vastuun käsite on ongelmallinen ilman moraalista subjekta. Klassisen kristinuskon kannalta katsoen Jumalan olemassaolo tulee mahdottomaksi, jos tietoisuus on vain aivosoluja. Käsitteily ihmisestä jumalankuvana korostaa ihmisen yksilöllisyyttä ja erityisasemaa luomakunnassa ja hänen mahdollisuuttaan olla persoonallisessa suhteessa Jumalan kanssa. Sen käsityksen ei tarvitse olla ristiriidassa evoluutio-opin kanssa, sillä ihmisen luominen on voinut tapahtua hitaan kehityksen kautta. Kristillisellä ihmiskuvalla on mahdollisuus auttaa ihmistä saavuttamaan sisäinen eheys, yhteyttä tietoisuuden ja tiedostamattoman välillä.

Voidaan havaita, että postmoderni ihmiskäsitys on sisäisesti jännitteinen: se pyrkii äärimmäiseen vapauteen ja sisältää samanaikaisesti deterministisiä piirteitä. Tämä näkyy muun muassa Cupittin pyrkimyksessä tasapainoilla ”kulttuuriteologian” ja ”halun teologian” välillä. Voimme aavistella, että postmodernistien kapinallinen asenne ja vastakulttuurinen luonne voivat johtua ainakin osaksi jo lapsuuden aikana koetuista pettymyksistä ja traumaista. Näitä pettymyksiä on voinut syntyä myös myöhemmässä elämässä. Monet postmodernit filosofit edustavat poliittisia, etnisiä tai seksuaalisia

(843) *Puolimatka* 2002, 150–151.

vähemmistöjä, joita on saatettu kohdella syrjivästi tai suorastaan vainota. Se on voinut synnyttää jyrkkiä vasta-asenteita uskontoa, kirkkoa, yhteiskunnan auktoriteetteja, lakia, tiedettä ja järkeä kohtaan. Toisaalta voidaan sanoa, että postmodernismissä pyritään kohtaamaan maailman epävarmuus itsenäisellä tavalla turvautumatta sokeasti tieteellisiin tai kirkollisiin auktoriteetteihin. Elämä on usein ristiriitaista, ja kypsä ihminen kestää sen epävarmuutta. Itsenäinen ihminen ei riipu sokeasti tieteellisissä tai kirkollisissa auktoriteeteissa, vaan pystyy suhtautumaan niihin kriittisesti.

Sekä Jantzenilla että Cupittilla tiedostamaton ja halu ovat minuuden ydintä, ja ne kuuluvat luonnon piiriin. Ne käsitetään olemukseltaan hyviksi, ja niitä tulee vain kehittää luonnollista tietä. Mitään syntiä ei ole olemassa, ja siksi mitään pelastusta ei tarvita. Tällaista ihmiskäsitystä voidaan pitää ylioptimistisena, eikä se vastaa ihmiskunnan kovia kokemuksia. Puolimatkan mukaan biologisesti käsitetyt halut ovat hallitsemattomia ja vilttejä ja voivat muodostua elämää tuhoaviksi. Niiden kautta ei synny normatiivisia arvoja. Vapaasti virtaavat halut voivat viedä ihmiseltä vapauden. Jantzenilta ja Cupittilta puuttuu kokonaan näkemys siitä, että ihminen voi torjua syyllisyytensä, oman pahan olemuksensa ja jumalatajuntansa piilotajuntaan, josta ne voivat tulla ulos vääristyneissä muodoissa. Jos tilannetta tarkastellaan freudilaisin termein, kristillisyyden on ateismin näkökannalta katsoen isän korvikkeen hakemista, ja ateismi on kristillisyyden kannalta isälle suunnattua kostoja.⁸⁴⁴ Postmodernia ajatusrakennelmaa Jumalan ja minän kuolemasta, relatiivisesta etiikasta ja kaiken kontingenttisuudesta voidaan freudilaisittain ajatellen pitää tällaisena torjutun uskonnollisuuden ja syyllisyyden ilmentymänä.

Postmodernismin ihmiskäsitys liittyy yhtenä puheenvuorona pitkään vuosisataiseen keskusteluun minän olemuksesta. Tutkimassamme modernismin, postmodernismin ja kristinuskon muodostamassa kolmiossa modernismi korostaa subjektin ratkaisevaa merkitystä. Monilla ajattelijoilta siitä on tullut koko maailmankaikkeuden keskus, josta käsin tieto ja merkitys rakentuvat. Rationalistinen humanismi voi asettaa myös minän Jumalan paikalle tai tehdä Jumalan vain objektiksi muiden objektien joukkoon. Postmodernismin antihumanismi haluaa hävittää minän itsenäisyyden ja katsoo, että subjekti on aina kielen ja sosiaalisten suhteiden funktio. Kristillinen käsitys muistuttaa pitkälti modernismin kantaa, sillä ihmisellä on selvä yksilöllisyys, ja hän elää aina jännitteisessä suhteessa toiseen ihmiseen ja ympäröivään maailmaan. Yksilöllisyys tekee mahdolliseksi sen, että ihminen on vastuussa teoistaan ja hänen persoonansa on pysyvä ja jatkuva ja hänen elämänsä voi olla yhtenäinen kokonaisuus. Kristillinen käsitys muistuttaa kuitenkin postmodernismia siten, että siinä esiintyy ylyksilöllisyyttä.

(844) Ks. *Westphal* 1993, 58: Jos uskonnollisuus on psykoanalyysin kannalta infantiilia toiveajattelua, tällainen psykologinen argumentti toimii myös toisinkin päin. Eikö Freudin oma epäusko ole infantiilia (oidippaalista) toiveajattelua, jonka alla on murrosikäisen kapina kaikkea auktoriteettia vastaan?

Suhde Jumalaan, ”olla Kristuksessa”, vähentää ihmisen itsekeskeisyyttä, mutta voi antaa sen sijaan turvallisuutta ja hyviä eettisiä vaikutuksia. Se ei kuitenkaan tuhoa ihmisen minuutta kuten postmodernismi tai itämaiset uskonnot.

6. Feminismi

Grace Jantzenin radikaali postmoderni feminismi pyrkii parantamaan naisen asemaa länsimaisessa yhteiskunnassa, teologiassa ja uskonnonfilosofiassa. Uskonnonfilosofia on palvellut hänen mielestään miesten tarpeita, ja nainen on ollut alistetussa ja sorretussa asemassa vuosituhansia. Sen vuoksi feministien pyrkimykset ovat Jantzenin mukaan oikeutettuja ja erittäin tarpeellisia. Modernismissa ja postmodernismissa on kuitenkin feminismiin kannalta monia erilaisia piirteitä, joista toiset näyttävät sortavan naisia ja toiset tukevan heidän pyrkimyksiään. Myös feminismissä on monia erilaisia suuntauksia, ja ne eivät ole aina keskenään yksimielisiä tavoitteistaan, keinoistaan ja suhteestaan postmodernismiin. Sen vuoksi on hyödyllistä tarkastella näitä teorioita ja verrata niitä Jantzenin ajatuksiin. Naistutkimuksessa on myös monia ongelmia, joita on syytä tutkia.

Jantzen on sitä mieltä, että perinteinen länsimainen uskonnonfilosofia on suurelta osalta miesten hallitsemää. Sen tutkimuskohteet ja metodit palvelevat lähinnä traditionaalisen valkoisen mieseliitin intressejä.⁸⁴⁵ Feministiset näkökohdat on siinä lähes kokonaan unohdettu. Sukupuoleen, rotuun tai seksuaalisuuteen ei tässä filosofiassa yleensä puututa, ja siinä oletetaan, että käsitelty asia sopii yhtälailla kaikkiin ihmisiin rationaalisina olentoina. Jantzen haluaa kuitenkin asettaa kyseenalaiseksi modernismin universaalien rationaalisuuden ja kiinnittää huomiota kaikkien tiedon muotojen sosiaaliseen ja paikalliseen luonteeseen. On kysyttävä, kuinka tieto on saatu ja kuka sen on hankkinut. Sukupuoliero on otettava huomioon tietoa arvioitaessa. Tätä tutkimusta varten Jantzen sanoo turvautuvansa mannermaiseen filosofiaan ja erityisesti dekonstruktioon. Siinä hän erottaa kaksi vaihetta. Aluksi ajatusstruktuurit tulee purkaa ja osoittaa niiden alla olevat huomaamatta jääneet oletukset, sen jälkeen on luotava uusia mahdollisuuksia toisenseläiselle ajattelulle.⁸⁴⁶

Jantzen kertoo seuraavansa feminismissään *Luce Irigaray*n ajattelua. Irigaray kuuluu feminismissä niin sanottuun toiseen aaltoon. Ensimmäisen aallon feministit pyrkivät tasa-arvoon minimoimalla kulttuurista ideologiaa, joka heidän mielestään rakentaa keinotekoisesti sukupuolierot. Kun kulttuurin luoma sukupuoli riisutaan, jää jäljelle pelkkä androgyyninen inhimillinen ydin, joka on yhteistä kummallekin sukupuolelle. *Simone de*

(845) Jantzen 1998a, 2: ”The agenda and method of philosophy of religion is heavily male-dominant, and as in other such discourses, serves the interests of the traditional white male elite.”

(846) Jantzen 1998a, 3–4.

*Beauvoir*⁸⁴⁷ ja *Virginia Woolf* luetaan tähän aaltoon. Toisen aallon feministit keskittyvät korostamaan naisen ja miehen olemuksellista eroa, ja ero paikallistuu erityisesti ruumiiseen. Maskuliininen kulttuuri pyrkii tekemään nais-sukupuolen näkymättömäksi, ja feministit haluavat korostaa feminiinisen ruumiillisuuden erikoispiirteitä. *Tuija Pulkkisen* mielestä nämä molemmat suuntaukset ovat perustahakuksia siinä mielessä, että niissä erotetaan toisistaan päällysrakenne ja perusta. Päällysrakenne on riisuttava, jotta perusta tulisi esiin. Ensimmäisessä riisutaan kulttuurin luoma ruumiillinen ero, jotta androgyyninen ihminen tulisi esiin. Toisessa riisutaan miehisen kulttuurin tukahduttava vaikutus, jotta sukupuoliutettu ruumis tulisi esiin. Molemmat suuntaukset ovat Pulkkisen mielestä moderneja eivätkä niinkään postmoderneja.⁸⁴⁸ Postmoderneissa piireissä Irigarayta onkin syytetty essentialismista. *Virpi Lehtinen* on kuitenkin sitä mieltä, että Irigarayn käsititys naisellisuudesta tyylinä viittaa pois essentialismista. Tyyli ei liity mihinkään pinnan alla tai takana olevaan eikä se ole syvyyden vastakohta, vaan ennemminkin se sijoittuu näiden ulottuvuuksien väliin. Se ei palaudu mihinkään vastakkainajatteluun.⁸⁴⁹

Irigarayn mukaan länsimaisessa kulttuurissa on monia syitä naisten alistamiseen.⁸⁵⁰ Yksi niistä on kielellinen. Käytetty kieli sortaa systemaattisesti ja usein huomaamattomasti naisia. Esimerkiksi ranskan sanojen suku on usein tärkeissä asioissa maskuliininen ja vähemmän tärkeissä feminiininen. Aurinko on *le soleil*, ja kuu on *la lune*. Naisille on vuosituhannet annettu useimmiten vähemmän tärkeitä tehtäviä. Heitä on käytetty objekteina, kun miehet ovat olleet subjekteja. Irigaray sanoo: ”Me emme voi säilyttää

(847) *Simone de Beauvoir* (1993, 154, 162, 234) kirjoittaa: ”Naiseksi ei synnytä, naiseksi tullaan. Ihmisnaaraan yhteiskunnassa omaksumaa hahmoa ei määrää mikään biologinen, psykologinen tai taloudellinen kohtalo vaan koko kulttuuri-ilmapiiri muovaa sen uroksen ja kastraaatin välisen tuotteen, jota sanotaan naiseksi. - - 'Naiselliselle' naiselle tunnusomaisen passiivisuus on siis piirre, joka kehittyy jo varhaisvuosina. Mutta on väärin väittää sen olevan biologinen ominaisuus. Päinvastoin, se on kohtalo, johon kasvattajat ja yhteiskunta pakottavat tytön. Pojalla on se suunnaton onni, että hän on itsenään olemassa muille, mikä kannustaa häntä seisomaan omilla jaloillaan. - - Avioliitto on aina ollut miehelle ja naiselle täysin erilainen.”

(848) *Pulkinen* 1998, 173–175.

(849) *Lehtinen* 2000, 215–217.

(850) Italialainen *Rosi Braidotti* (1993, 13, 27, 28, 246–247) on postmoderni feministi, joka on saanut vaikutteita Foucault’lta, Deleuzelta ja Irigaraylta. Hänen mielestään mieskeskeinen maailmankuva on tehnyt toisarvoisiksi naiset, lapset, muut ”rodut”, vieraat kulttuurit, alemmat luokat, vammaiset ja luonnon. Tämä tilanne tulee muuttua. Braidotti kirjoittaa: ”Minulle feminismi on teoriassa ja käytännössä uusien, naisista itsestään lähtevien olemisen, luovuuden ja tiedon välittämisen mallien löytämisen kriittistä ja elävää kokemista.” Kysymys on naisten ja miesten eroista, naisten keskinäisistä eroista ja naisen minän sisäisistä eroista. Hän on pyrkinyt määrittelemään subjektin uudelleen ja kehittänyt visioita nomadisesta naissubjektista, joka on monikerroksinen ja hajautettu. Subjektin ”minä” on yhteenkokoava käsite ja teoreettinen fiktio. Jokainen todellinen nainen (naisfeministisubjekti) on itsessään moninainen ja kantaa mukanaan kokemustason verkostoa ja elävää ruumiillista muistia; *Kirsti Lempiäinen* 2000, 17, 30, 36.

sellaista maailmaa, jossa nainen edustaa luontoa ja mies kulttuuria, jossa nainen luontona voidaan alistaa miehen tarpeisiin ja haluihin.”⁸⁵¹ Jumalan sukupuoli on maskuliininen, ja miehet ovat käyttäneet tätä hyväkseen minimoiden naisten roolin ja vallan. Yhteiskunnan arvot ovat maskuliinisia, ja jos nainen haluaa menestyä, hänen on omaksuttava miesten arvot ja kiellettävä oma identiteettinsä. Sellainen feminismi, joka haluaa hävittää sukupuolierot, ei tässä tilanteessa auta, sillä se vaikuttaa eräänlaiselta kansanmurhalta. Sukupuolia on kaksi, ja ne ovat *kulttuurisesti* erilaisia. Se ei ole biologinen kohtalo. Niiden erilaisuus on tunnustettava, ja niille on suotava yhtäläinen arvo. Poststrukturalistiseen tapaan Irigaray katsoo, että sosiaaliset rakenteet ovat usein mielivaltaisia, ja jos niitä pidetään luonnollisina, niistä tulee helposti epäoikeudenmukaisia ja sortavia. Sen vuoksi perhe, valtio ja kirkko voidaan asettaa struktuureina kyseenalaisiksi.⁸⁵²

Sukupuoliero on Irigarayn mukaan ensimmäinen kaikista eroista ja muiden erojen merkityksen perustus. Naiset ja miehet ymmärtävät maailman eri tavoin. Irigaray on tutkinut naisten erilaista fysiologiaa, psykologiaa, tyyliä ja kieltä ja pyrkinyt siten valottamaan ja kehittämään naisille ominaista kulttuuria.⁸⁵³ Naisen on ”vetädyttävä sellaisesta maailmasta, joka ei vastaa hänen omaansa, on otettava aikaa kokeakseen, mikä ja kuka hän on, on keksittävä ilmaisutapoja itselleen, on ajateltava ja toimittava omien arvojen mukaan ja suhtauduttava itseän ja toiseen kunnioittavasti.”⁸⁵⁴ Hänen mielestään naiset ja miehet ovat niin erilaisia, että yhteiselle ihmisyydelle rakennettu moraalinen on mahdotonta. Sen vuoksi moraalinen voidaan rakentaa keskinäiselle ihmettelylle, jossa miehet ja naiset suhtautuvat toisiinsa kuin jumalallisiin olentoihin, ”toisen (toisten) rakastaminen merkitsee Jumalan rakastamista”⁸⁵⁵

Irigaray pitää uskontoa tärkeänä kulttuurin alueena, mutta haluaa kuunnella enemmän sydäntä kuin kirjainta ja tulkita sen vuoksi kristinuskon feminiinisestä perspektiivistä.⁸⁵⁶ Tässä idän uskonnot ovat olleet hänelle esimerkkeinä, erityisesti niiden hengitysharjoitukset. Irigarayn mukaan nainen ja mies ovat jumalallisia syntymästään lähtien. Naisen on säilytettävä autonomiansa ja vapautensa ja kehitettävä jumalallisuutta itsessään, ”tulemalla jumalallisemmaksi, kasvamalla jumalallisuudessa”. Jos nainen laiminlyö tämän, hän on vaarassa tulla paholaismaiseksi.⁸⁵⁷ Sana on jumalallisuuden väline, ja naisten on huolehdittava siitä, että sana inkarnoituu

(851) Irigaray 2004, x–xi.

(852) Irigaray 2004, 26, 38, 200; Wicks 2003, 258–261, 267.

(853) Lehtinen 2000, 217–219.

(854) Irigaray 2004, ix.

(855) Irigaray 2004, 145; Wicks 2003, 262–267.

(856) Vrt. Julia Kristeva (2002, 10) kirjoittaa: ”Pidän psykoanalyysia puhuvan olennon totuuden etsinnän maallikkoversiona, totuuden, jota uskonto symbolisoi joillekin aikalaisilleni ja ystäväilleni. Oma asenteeni johtaa minut ajattelemaan, että Jumala on analysoitavissa.”

(857) Irigaray 2004, 145–147, 165–166.

heissä ja jumalallistaa heidät naisina.⁸⁵⁸ Irigaray haluaa torjua maskuliinisen kolminaisuuden, sillä se ei anna tilaa naisille. Jumala ei ole hänen mielestään ihmisen ulkopuolella vaan ihmisessä, eikä Jumala ole objekti toisessa maailmassa, johon meidän olisi uskottava. Jumalalla ei ole kiinteää identiteettiä tai käskyjä, vaan hänet voidaan ymmärtää energiaksi, joka inspiroi meitä kehittämään itseämme. Tulemalla jumalalliseksi ihminen saavuttaa kypsyytensä ja aikuisuutensa ja kykenee vastuulliseen suhteeseen. Dogmit ja riitit eivät ole välttämättömiä, mietiskely ja toisen kunnioittaminen ovat tärkeämpiä, sillä jumalallisuus on toisen rakastamista.⁸⁵⁹

Grace Jantzen kuuluu Irigarayn tapaan feminismiin toiseen aaltoon ja korostaa naisten ja miesten sukupuolisia eroja. Sekä Irigaray että Jantzen ovat sitä mieltä, että länsimainen kulttuuri sortaa naisia ja syyt ovat usein lingvistisiä ja uskonnollisia. He hylkäävät perinteisen jumaluuskäsityksen ja lähenevät panteismia, jonka mukaan jumaluus inkarnoituu ihmisessä. Ihmisen on tultava jumalalliseksi ja kehitettävä jumalallisuutta itsessään. Se on kypsyyttä ja oikeaa suhtautumista toisiin ihmisiin. He haluavat kehittää erilaista naisille sopivaa kieltä ja kulttuuria, jonka avulla naiset voivat olla itsenäisiä ja tasa-arvoisia miesten kanssa.

Monet feministit ovat arvostelleet modernismia ja modernia tiedettä ja politiikkaa sen vuoksi, että sen avulla on usein tuettu miesten ylivaltaa. Humanistisessa diskurssissa 'ihmisen' ominaisuudet on voitu ymmärtää miehiseksi ominaisuuksiksi kuten järjeksi tai tahdon voimaksi. Georg von Wrightin mukaan kokemusperäisen filosofian uranuurtaja *Francis Bacon* (1561–1626) ja arvostetun englantilaisen tiedeakatemian Royal Societyn perustajat kuvasivat ohjelmaansa seksuaalisen symboliikan kyllästyttävällä tavalla: ”Luonto on *nainen*, joka *tiedemiehen* on valloitettava. Hänen on metodisesti ja systemaattisesti riisuttava äiti luonto, paljastettava hänen salaisuutensa, tunkeuduttava hänen syliinsä ja siten pakotettava hänet täydellisesti alistumaan.”⁸⁶⁰ Essentialismi, foundationalismi ja universalismi ovat saattaneet jättää huomiotta miehen ja naisen erot, ja miehisyttä on voitu pitää ihmisyyden mallina ja naiseutta alempiarvoisena toiseutena. Toisaalta modernismissä on piirteitä, jotka ovat tukeneet feministisiä pyrkimyksiä. Yleiset ihmisoikeudet, tasa-arvo ja demokraattinen vapaus ovat moderneja kategorioita, joiden avulla naiset ovat voineet pyrkiä kohti emansipaatiota. Postmodernismi on tarjonnut feminismille monia aseita. Sellaisia ovat muun muassa pluralismi, differenssi, kaksoisvastakohtien torjuminen, fragmentaarisuus ja heterogeenisyys. Toisaalta postmodernismia on saatettu pitää feminismiin kannalta hyödyttömänä ja vahingollisena.⁸⁶¹

Vaikka monet feministit pitävät postmodernismia feminismille hyödyllisenä, toiset feministit katsovat, että postmodernismissä on monia mas-

(858) Irigaray 2004, 156.

(859) Irigaray 2004, 168–172.

(860) von Wright 1995, 62.

(861) Best and Kellner 1991, 206–208.

kuliinisia ja feminismille vihamielisiä piirteitä. *Somer Brodribbin* mukaan monet postmodernistit pilkkaavat feminismiä porvarilliseksi, biologiseksi determinismiksi, foundationalismiksi ja essentialismiksi. Derridan mukaan naisilla ei ole olemusta, essentiaa, ja sen etsiminen on ontologiaa ja metafysiikkaa.⁸⁶² Postmodernismi unohtaa naiset, sillä siinä pyritään hävittämään vastakohtia ja myös miehen ja naisen vastakohtaisuutta.⁸⁶³ Juuri kun naiset ovat saaneet oikeuden olla subjekteja eikä pelkästään objekteja, postmodernismi haluaa hävittää subjektiuden ja vaientaa naiset. Postmodernismi ei edistä tiedon hankkimista, yhteyksien luomista, kommunikaatiota ja globaalisuutta, toiselle läsnäolemista ja mielekkyyden luomista, jotka ovat feminismille tärkeitä. Naisten vaatima totuus ja oikeudenmukaisuus torjutaan. Postmodernismi lokeroittaa elämän, tekee eroista instituutin, erottaa intellektin tunteista, nykyisyyden menneisyydestä ja visiot todellisuudesta. Postmodernismista puuttuu seksuaalisen eron diskurssi.⁸⁶⁴ Nietzsche oli naisvihaaja, ja tämä piirre on periytynyt joihinkin postmodernisteihin. Brodribb näkee tätä muun muassa *Andy Warholissa* ja Michel Foucault'ssa.⁸⁶⁵

Tunnetun roomalais-katolisen feministin *Rosemary Radford Ruetherin* mukaan seksismi on miesten sukupuoleen perustuvaa etuoikeutta naisiin nähden. Se on miesten ideologiaa, jonka tarkoituksena on tehdä miesten identiteetistä normatiivista ihmisyyttä ja oikeuttaa naisten orjamainen rooli.⁸⁶⁶ Tätä ideologiaa on esiintynyt kautta historian kaikilla aloilla, myös teologiassa ja kirkossa. Feministisen teologian tehtävänä on edistää naisten täyttä ihmisyyttä. Periaatteena on, että se mikä vähentää tai kieltää täyden ihmisyyden naisilta, ei voi heijastaa autenttista suhdetta Jumalaan tai maailmaan eikä voi olla aitoa pelastajan tai kirkon sanomaa.⁸⁶⁷

Uskonnollinen idea saa alkunsa yksilön ilmoituskokemuksesta, joka murtautuu tavallisen tietoisuuden läpi. Tietoisuus on Ruetherin mielestä perimmältään yksilöllinen. Ilmoituskokemuksesta muodostuu tulkittavia symboleja, jotka valottavat koko elämää.⁸⁶⁸ Kristinuskossa nämä kokemukset on koottu Raamattuun ja traditioon, ja tämä kokemus on alku- ja loppupiste tulkintatapahtumassa.⁸⁶⁹ Ruetherin mielestä kristinuskolla on Raamattuun pohjautuva traditio, joka vahvistaa naisen tasa-arvoisuuden

(862) *Brodribb* 1993, 82.

(863) *Brodribb* 1993, xxv, 20.

(864) *Brodribb* 1993, xix, xxv, 46, 147.

(865) *Brodribb* 1993, 50: Opettaessaan Clermont-Ferrandin yliopistossa Foucault palkkasi assistenttikseen miespuolisen rakastajansa syrjäyttäen pätevemmän hakijan, naisen ja sanoi syyksi: "Me emme pidä vanhoista piiioista".

(866) *Ruether* 1993, 165.

(867) *Ruether* 1993, 18–19. *Schneiders* 1989, 69: "In general, the feminist interpreter starts from the premise that only that can be accepted as God's true revelation which supports and promotes the full and equal dignity and personhood of women."

(868) *Ruether* 1993, 13.

(869) *Ruether* 1993, 12.

Jumalan kuvana ja palauttaa hänelle täyden persoonallisuuden Kristuksessa.⁸⁷⁰ Tämä keskeinen traditio löytyy ennen kaikkea Vanhan testamentin profeetallisista kirjoituksista mutta myös Uudesta testamentista Jeesuksen toiminnasta.⁸⁷¹ Aamokselta ja Jesajalta löytyy runsaasti kohtia, joissa puolustetaan sorrettuja, kritisoidaan valtaapitäviä järjestelmiä, mutta annetaan myös näky uudesta aikakaudesta, jolloin epäoikeudenmukaisuus on voitettu ja Jumalan tarkoittama rauha ja oikeudenmukaisuus vallitsevat. Profeetat tuomitsevat uskonnolliset ideologiat ja systeemit, jotka puolustavat näitä epäoikeudenmukaisuuksia. Myös Jeesuksen sanomassa on selvää kritiikkiä uskonnollista ja sosiaalista hierarkiaa vastaan. Hän kutsuu luoksensa marginaaliin joutuneita ihmisiä, joista useat ovat naisia.⁸⁷² Feminismi voi ottaa tämän profeetallisen ja vapauttavan tradition ohjeelliseksi periaatteeksi raamatulliselle uskolle. Tämän normin perusteella voidaan naisia sortava patriarkaalin järjestelmä hylätä ja puhdistaa. Siinä torjutaan yhden sosiaalisen ryhmän ylivalta toiseen nähden. Patriarkaalin järjestelmä menettää normatiivisuutensa, tulee epäjumalanpalvelukseksi ja Jumalan pilkaksi. Raamatussa itsessään on siis ohje Raamatun kritisoinniseksi, ja sen perusteella monet Raamatun kohdat voidaan syrjäyttää.⁸⁷³

Ruetherin mukaan feministisen teologian tarkoituksena on luoda uusi kieli ja uusi symboliikka, joita ei ole helppo panna dominoivan järjestelmän palvelukseen. Kielen tulee olla hoitavaa ja parantavaa. Sen tulee olla inklusiivista siten, että se ottaa mielikuvia molempien sukupuolten kokemuksista. Se ei saa olla liian abstraktia, koska sellainen kieli kätkee usein mieskeskeisiä oletuksia.⁸⁷⁴ Raamatusta on löydettävissä metaforia, joissa Jumalalla on tasapuolisesti molempien sukupuolten piirteitä. Vanhassa testamentissa Jumalaa verrataan synnytyksivuissa olevaan naiseen, ja Jumalan viisautta kuvataan feminiiniseksi. Uudessa testamentissa Jumalan symboleina ovat nainen, joka leipoo taikinaa tai etsii kadonnutta hopearahaa. Jumalalla on monia naisellisia piirteitä, ja hän on rakastava ja hoitava. Näin

(870) *Ruether* 1993, 22, 214.

(871) *Marjasen* (1997, 189–190) mukaan Jeesuksen suhde naiseen oli suhteellisen liberaali. Jeesus keskusteli julkisesti naisten kanssa ja hyväksyi naisia seuralaistensa joukkoon, ei kuitenkaan opetuslapsiksi. Hän ei esittänyt naisia halventavia lausuntoja, mutta ei myöskään ajanut muutoksia naisia koskeviin lakeihin. Jeesus voidaan sijoittaa ääripatriarkaalisen rabbiinisen ajattelun ja Juditin kirjan suhtautumisen välimaastoon. Juditin kirjassa patriarkaalisen arvot asetetaan kyseenalaiseksi. Feministi modernissa mielessä Jeesus ei kuitenkaan ollut.

(872) *Ruether* 1993, 24–25, 135–136. Ks. *Elisabeth Schüssler Fiorenzan* (1995, 70–91) mukaan jotkut kristityt feministit syyllistyvät antisemitismiin korostaessaan Jeesuksen myönteistä suhtautumista naiseen vastakohtana juutalaisuuden naisia alistavalle asenteelle. Fiorenzan mielestä Jeesuksen asenne ei ollut ainutlaatuinen ensimmäisen vuosisadan juutalaisuudessa, vaan Jeesus-liike voidaan nähdä yhtenä uudistus- ja vapautusliikkeenä monien muiden joukossa. Ne eivät olleet juutalaisvastaisia, vaan taistelivat sortoa ja epäoikeudenmukaisuutta vastaan.

(873) *Ruether* 1993, 23.

(874) *Ruether* 1993, xiv, 66–67.

Raamatun Jumalaa voidaan ajatella myös Jumalattarena (*Goddess*), isänä ja äitinä.⁸⁷⁵

Jeesus voi Ruetherin mielestä toimia koko ihmiskunnan pelastajana, myös naisten, koska Jeesuksen miehisyydellä ei ole perimmältään merkitystä. Jeesus ei ole välttämättä mies, vaan hän edustaa uutta vapautettua ihmisyyttä, miehiä ja naisia. Hän hylkää hierarkkiset etuoikeudet ja kutsuu luokseen syrjäytettyjä. Sosiaalisesti ja uskonnollisesti hyljeksityt naiset edustavat Jeesuksen avulla uutta aikakautta, jolloin Jumalan tahto toteutuu maan päällä. Jeesus ei tavoitellut valtaa eikä toisten alistamista, vaan hän oli kärsivä Herran palvelija. Kristittyjen tulee olla siskoja ja veljiä eikä halitsevia herroja. Kirkossa tätä ei ole kuitenkaan noudatettu, vaan alistava järjestelmä on saanut siellä vallan. Sen vuoksi kirkko on uudistettava, uusi inkluusiivinen kieli ja rakenne on saatava aikaan.⁸⁷⁶

Ruetherin mukaan ihmisen olemus (*essence*) ja eksistenssi on erotettava toisistaan. Se, mitä ihmisyyksi voi potentiaalisesti ja autenttisesti olla, ei ole samaa, mitä ihminen on todellisuudessa. Historiallisesti ihminen on langennut, syntinen ja turmeltunut. Jumalan kuva, *imago dei*, edustaa aitoa ihmisyyttä, ja se tuli esiin Kristuksessa. Feministinen teologia vaatii, että naisille on tunnustettava tämä aito ja täysi ihmisyyksi.⁸⁷⁷ Miesten ja naisten ero on suvunjakamiseen tarkoitettua erikoistumista. Aivotutkimuksissa ei ole havaittu mitään biologista eroa miesten ja naisten välillä. Kummallakin on molemmat aivopuoliskot, joista oikea puoli on erikoistunut intuitiiviseen ja suhteita ymmärtävään tajuamiseen, musiikkiin ja avaruudellisuuteen. Vasen puoli taas tajuaa matematiikkaa ja kieltä. Naiset kypsyvät varhaisemmassa vaiheessa, ja heillä on taipumus yhdistää oikean ja vasemman puoliskon toimintaa, kun taas miehet kypsyvät hitaammin ja ajattelevat dualistisemmin erottaen aivopuoliskojen toiminnat toisistaan. Tämän lisäksi kulttuurin ja ympäröivän yhteisön paine vaikuttaa sen, että miehiä rohkaistaan käyttämään enemmän vasenta aivopuoliskoa ja naisia taas oikeaa. Miehillä on taipumus samaistaa oikean puoliskon ajattelu naiseuteen ja omaan ”torjuttuun” osaan itsestään. Naisten ei pitäisi omaksua tätä miesten luomaa kuvaa itsestään, vaan pyrkiä kokonaisvaltaiseen rooliin ja myös järjen kehittämiseen, joka on ollut usein heiltä kielletty.⁸⁷⁸ Miehin kulttuuri toimii usein dualistisen ajattelun pohjalta, jossa hyvä/paha, luonto/armo ja ruumis/sielu asetetaan vastakkain. Nainen on usein samaistettu alempaan luontoon, ruumiillisuuteen ja pahuuteen. Tämä ajattelu torjutaan feminismissä.⁸⁷⁹

Ruetherin mukaan yhteiskunnan rakenteet ovat ihmisen tekemiä, niin miesten kuin naistenkin. Jotkut ihmiset ovat luoneet ne. Siksi ihmisillä on

(875) Ruether 1993, 56–57, 67–69.

(876) Ruether 1993, 9, 29, 124, 137–138.

(877) Ruether 1993, 19, 93.

(878) Ruether 1993, 111–112.

(879) Ruether 1993, 37.

myös vastuu niistä, ja niitä voidaan muuttaa. Ihminen voi valita hyvän ja rakentaa parempaa yhteiskuntaa, joka ei torju eikä sorra ketään. Kirkko voi olla näyttämässä tietä tässä vapauttavassa toiminnassa.⁸⁸⁰

Soile Haverinen kirjoittaa, että radikaali feministiteologia näkee Raamatun ja kristillisen opin auktoriteetin ylläpitävän naisten alistettua asemaa teologiassa ja kirkossa. Siksi sen päämääränä on päästä teologiassa ulkoisesta auktoriteetista sisäiseen auktoriteettiin. Jokaisella tulee olla mahdollisuus löytää Jumalan ilmoitus itsestään. Naiset voisivat silloin tulkita uudelleen kristillisen tradition omasta kokemuksestaan käsin ja hylätä siitä sen, minkä katsovat edistävän sortoa. Erotuksena perinteisestä ilmoitusteologiasta radikaali feministiteologia on kokemuksen teologiaa, jossa hylätään ajatus, että jonkun toisen ihmisen jumalakokemus voisi olla toisen ihmisen jumalakokemuksen yläpuolella. Naisten uskonnollinen kokemus tulee nostaa teologian lähteeksi miesnäkökulman rinnalle. Tunteeton ja persoonaton miesteologia pyritään korvaamaan kokonaisvaltaisella teologialla, jonka käyttövoimana ovat järjen lisäksi myös aistit, tunteet ja mielikuvitus. Näin se tulee tahattomasti vahvistaneeksi käsitystä, että järki on maskuliinisuuteen kuuluva ominaisuus ja naiset toimivat ensisijaisesti tunteidensa, aistiensa ja mielikuvituksensa ohjaamina. Tämä käsitys ei ole omiaan lisäämään naisten arvostusta teologian tekijöinä. Kokemuksellisuuden korostaminen vie feministiteologiaa kohti mystiikkaa. Se on myös lakihenkistä, koska keskuksena on ihmisen toiminta rakkauden ja oikeudenmukaisuuden puolesta eikä evankeliumi eli Jumalan toiminta ihmisen puolesta.⁸⁸¹

Haverisen mielestä feministiteologian irtaantuminen kristillisestä jumalakuvasta on tarpeetonta, sillä siinä voidaan menettää paljon enemmän kuin vain Jumalan miehisuus. Kun kielletään kutsumasta Jumalaa Isäksi ja Herraksi, luovutaan usein myös uskosta persoonalliseen Jumalaan, jolla on tahto ja suunnitelma. Uskon olemus muuttuu, eikä silloin olla enää kristillisen uskon piirissä. Sukupuolinen erilaisuus ei tee tyhjäksi yhteistä ihmisyyttä. Sukupuolisuus on ihmisyyteen kuuluvaa polarisuutta, ja erilaisuus miehenä ja naisena on nähtävä täydentävänä eikä erottavana. Jumalaa itseään ei voi pitää sukupuolisena olentona, eikä se, että Jumalaa kutsutaan Isäksi ja Herraksi, viittaa Jumalan sukupuoleen. Raamatussa on useita viittauksia myös Jumalan feminiinisiin piirteisiin. Jeesuksen sukupuolisuus kuuluu hänen ihmisyyteensä, eikä sitä tule sekoittaa hänen jumalallisiin attribuutteihinsa. Erityistä naisten uskontoa ja naisten pelastajaa ei tarvita. Feministinen panteismi tulee käytännössä lähelle ateismia. Kun Jumalan ja maailman ero hävitetään ja pelastus nähdään immanenttina tapahtumana, jumalakäsite tyhjennetään merkityksestä. Kristinuskon mukaan ihmisen arvo tulee Jumalalta ja on siksi ehdoton ja riippumaton ihmisen ominaisuuksista. Panteismissa tämä käsitys ihmisarvosta menetetään, ja

(880) *Ruether* 1993, 182, 201.

(881) *Haverinen* 2006, 87–90.

ihmisarvon perusteet täytyy löytää ihmisestä itsestään ja hänen ominaisuuksistaan.⁸⁸²

Jussi K. Niemelä ja *Osmo Tammisalo* ovat yhdessä kirjoittaneet pamfletin-omaisen kirjan feministisestä tieteestä, mutta siinä esitetyjä ajatuksia voidaan silti pitää varteenotettavina. He ovat kiinnittäneet huomiota naistutkimuksessa ja feminismissä esiintyviin useisiin ongelmiin. Heidän mukaansa naistutkimuksessa toistuu usein väite, että kaikki länsimaisten miesten harjoittama tiede on hylättävää, koska se on miesten tekemää.⁸⁸³ Tekipä mies mitä hyvänsä, se on väärin. Objektiivisuutta, rationaalisuutta, kriittisyyttä ja luonnontieteitten tuloksia saatetaan pitää miesten hallitsemishalun ilmauksina.⁸⁸⁴ Nämä väitteet esitetään usein ilman perusteluja.⁸⁸⁵ Naistutkimus oikeutetaan siten sukupuolen perusteella, ja tutkimuksen lähtökohdaksi otetaan se, miten tutkimus auttaa naisia.⁸⁸⁶ Tällainen asenne tekee naistutkimuksesta poliittista ideologiaa.⁸⁸⁷ Sorrettujen naisten ääni katsotaan siinä itsestään selvästi totuuden ääneksi.⁸⁸⁸ Tuloksena on irrationalismia, jossa väitteet ovat liian vahvoja, argumentaatio heikkoa ja tulokset huteria. Feministien esitystavassa pyritään usein vaikuttamaan retorisin keinoin, empiiriset havainnot saattavat puuttua. Koetetaan luoda uutta kieltä ja nimetä asioita uudella tavalla, mutta Niemelän ja Tammisalon mukaan uudet nimet eivät muuta tosiasioita.⁸⁸⁹ Jos feminismin väitteet ovat ristiriidassa luonnontieteitten tulosten kanssa, sitä voidaan väittää pseudotieteeksi.⁸⁹⁰

Roger Triggin mukaan radikaali feminismi seuraa Marxin selityskaavaa, vaikka vaikuttava tekijä ei olekaan ekonomisen luokka vaan sukupuoli. Sen mukaan yhteiskunta on siten rakentunut, että miehet ja naiset ovat ehdollistetut pitämään elämäntapaansa luonnollisena ja oikeana, mutta edistävät kuitenkin järjestelmällisesti miesten etuja. Erityisesti uskonto nähdään sukupuoliroolien lähteenä. Monet feministit katsovat, että kristinuskon käsitys Jumalasta miespuolisena on edistänyt miesten valtaa. Luce Irigaray väittää, että naisille asetettu jumalallinen päämäärä on tulla mieheksi. Feuerbachin tavoin hän näkee Jumalan ihmisen peilinä, ja Jumala on hänelle yhteiskunnan projisioima. Tämän Jumalan on oltava feminiininen ja tarjottava naisille vaihtoehtoinen päämäärä. Trigg sanoo kuitenkin, että projektiolla voi olla voimaa vain, jos se on tiedostamatonta. Tietoinen tarpeiden heijastaminen jonkin itse tehdyn jumaluuden avulla voi tuskin luoda sellaista jumalaa, jota voitaisiin palvella hartaudella. Nykyisten asenteiden heijastamasta Jumalasta tulee ihmisten toive, ja koko kysymys muuttuu valta-

(882) *Haverinen* 2006, 97–100.

(883) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 17.

(884) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 41.

(885) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 19.

(886) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 21.

(887) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 10.

(888) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 16.

(889) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 19.

(890) *Niemelä ja Tammisalo* 2006, 95, 98.

taisteluksi miesten ja naisten välillä. Tällainen uskonnon kritiikki johtaa vain ateismiin. Irigaray haluaa edistää vapautta ja autonomiaa, mutta voidaan kysyä, kuka voi olla autonominen ja vapaa, jos yhteiskunta luo ihmisen tietoisuuden. Vapaus vaatii voimakasta minää, joka voi nousta olosuhteiden yläpuolelle.⁸⁹¹

Triggin mukaan radikaalista feminismistä on seurauksena se, että totuusväitteet tulevat epäilyksen alaisiksi. Jos sukupuoli on ihmisen määräävä piirre, neutraali rationaalisuus tai rationaalinen minä tulevat ulossuljetuiksi. Kaikkia miesten esittämiä totuusväitteitä voidaan epäillä, ja kysymys tulee olemaan siitä, kenellä on projisointivalta. Mutta myös feministien argumentit menettävät samalla rationaalisen voimansa.⁸⁹² Silti nämä argumentit pyrkivät olemaan rationaalisia, ja sen vuoksi täytyy olla mahdollista erottaa väitelauseen sisällys ja vääristynyt siihen uskomisen. Yhteiskunnan vaikutus uskomuksiin voi olla totta, mutta Jumalaa ja todellisuutta ei pidä sekoittaa tähän vaikutukseen. Kun feministit väittävät, että kristinuskko on virhe, heidän on seistävä jossakin voidakseen sanoa niin ja ylitettävä silloin oman sukupuolensa tarpeet ilmaistakseen tämän totuuden.⁸⁹³

Edellä esitettyjen kannanottojen perusteella voidaan sanoa, että miesten esittämät totuusväitteet saattavat olla todellisuutta vääristäviä, valtaa pönkittäviä ja naista syrjiviä, mutta ne eivät muuta todellisuutta. Miesten esittämät väärät väitteet on kyettävä osoittamaan vääriksi argumenttien avulla kussakin tapauksessa erikseen. Myös naisten näkemyksiin voivat vaikuttaa monenlaiset ennako-olettamukset. Jos meillä ei ole mitään mahdollisuutta löytää sukupuolierojen ulkopuolella olevia kriteereitä, ei vakavasti otettavaa tietoa voi saada. Sekä miehet että naiset ovat samassa tilanteessa, jossa todellisuuden on saatava ohjata teorioita. Tämä koskee myös sellaisia kiistanalaisia käsitteitä kuin sukupuoliuus, naiseus tai miehisuus. Olivatpa nämä käsitteet kuinka vaikeita tahansa, ne eivät voi olla irti todellisuudesta ja vain jonkin yhteiskunnan tai ajanjakson diskurssia. Todellisuutta lähestymällä voidaan myös odottaa, että maskuliininen ja feminiininen tutkimus voivat lähentyä toisiaan. Pelkkä uuden sanaston luominen ei riitä, sillä uudet termit eivät muuta tosiasioita. Etiikassa yksilö on se, joka tekee perimmäiset moraaliset ratkaisut. Jos minuus on yhteiskunnan ja kielen tekemä hajanainen ja tilapäinen luomus, ei eettistä vastuuta voi vakavassa mielessä olla ja on vaikea nähdä, miten feminismi voisi löytää oikeita ratkaisuja naisten

(891) Trigg 1998, 160–165. Macquarrie 1982, 21–22: Missä vapaus katoaa, katoaa myös ihmisuus. Ihminen, jolla ei ole vapautta, on tullut lauman jäseneksi, koneeksi, kasviksi, kiveksi tai joksikin muuksi objektiksi, jonka olemus on täysin annettu. Vapaus ei ole itsessään arvo vaan välttämätön ehto arvojen tavoittelulle ja toteuttamiselle.

(892) Norrisin (1993, 287) mielestä postmodernismilla ei ole mahdollista vastustaa naisten, mustien tai kolmannen maailman sortoa, koska se ei tarjoa mitään argumentteja, kriittisiä resursseja tai perusteita epäoikeudenmukaisuuden ja sorron tunnistamiseksi.

(893) Trigg 1998, 162, 165–166, 170.

elämään. Myös naissubjekti tarvitsee minän yhtenäisyyttä voidakseen toimia niiden eettisten päämäärien saavuttamiseksi, joihin feminismi pyrkii.

Feminististä teologiaa ja yhteiskuntakritiikkiä voidaan rakentaa myös klassisen kristinuskon pohjalta. Se ei vaadi poststrukturalismia ja dekonstruktiota tuekseen. Sekä Jantzen että Ruether pyrkivät luomaan uutta kieltä, joka ei sorra naisia ja jonka avulla yhteiskuntaa ja kirkkoa voidaan uudistaa. Mutta toisin kuin Jantzen Ruether ottaa Raamatun keskeiset teemat normatiivisiksi kriteereiksi tässä työssä. Ilmoituksen antamat symbolit voivat olla keskeisessä asemassa, niin että ne antavat merkitystä muille symboleille. Jumalassa voidaan nähdä sekä maskuliinisia että feminiinisiä piirteitä. Sen vuoksi kristillistä jumalakuvaa ei tarvitse kokonaan hyljätä. Kaikissa ihmisissä on pysyvä yhteinen olemus, Jumalan kuva.

Suomen kielellä on se etu uskonnon ja uskonnonfilosofian alalla, että sen sanoissa ei ole monien muiden kielten tavoin jakoa feminiiniseen ja maskuliiniseen sukuun. 'Hän' tarkoittaa sekä naista että miestä. Sen vuoksi Jumalasta puhuttaessa ei sukupuoli ole niin korostettua kuin esimerkiksi englannissa. Englanninkielisissä maissa on viime vuosina pyritty luomaan niin sanottua inklusiivista kieltä, jossa naisen ja miehen tasa-arvoisuus tulisi paremmin esiin. Jumalasta on pyritty käyttämään monia erilaisia termejä ja ilmaisuja kuten '*Godself*', '*G-d*', '*G*d*', '*Real*' ja '*the divine reality*'. Jotkut ovat käyttäneet Jumalasta persoonapronominia '*She*'. Suomen kielellä on helpompi puhua perinteiseen tapaan ja olla silti inklusiivinen. Se ei tietenkään poista kokonaan feminismin osoittamia ongelmia, mutta pystyy helpottamaan niitä jonkin verran.

7. Maltillista postmodernia uskonnonfilosofiaa

Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian ohella monet uskonnonfilosofit ovat omaksuneet postmoderneja ajatuksia maltillisessa muodossa. Heidän ajatusrakennelmissaan voidaan löytää joitakin postmoderneja piirteitä, vaikka heidän ajattelunsa pääosaa ei voi pitää postmodernina. Tässä luvussa on tarkoituksena tarkastella tätä maltillista postmodernia uskonnonfilosofiaa ja verrata sitä radikaaliin postmoderniin uskonnonfilosofiaan. Sillä tavalla voidaan valaista postmodernismin ideoita ja radikaalin postmodernismin erityispiirteitä. Voidaan myös pyrkiä hahmottelemaan sellaista uskonnonfilosofista ratkaisumallia, jossa voidaan käyttää postmoderneja ideoita hyödyksi, mutta joka tekee silti oikeutta uskonnon olemukselle modernismin ja postmodernismin antaman haasteen edessä. Maltillisen postmodernin uskonnonfilosofian edustajiksi olen valinnut postliberaalin George A. Lindbeckin, postkonservatiivit John R. Francken ja Stanley J. Grenz'in, uusortodoksin John Milbankin sekä Alister E. McGrathin, joka ilmoittaa käyttävänsä Foucault'n ja Derridan ajatuksia hyväkseen. Heitä voidaan pitää alansa huomattavina edustajina, ja heidän näkemyksissään tulevat esiin maltillisen postmodernin uskonnonfilosofian tärkeimmät piirteet.

7.1. George A. Lindbeckin uskonnonfilosofiaa

Yhdysvalloissa on perinteisesti ollut kaksi toisilleen vastakkaista teologista pääsuuntausta, konservatiivit ja liberaalit. Postmodernismin vaikutuksesta on näiden väliin ollut hahmottumassa kolmas suuntaus, jonka voidaan sanoa koostuvan postliberaaleista ja postkonservatiiveista.⁸⁹⁴ Postliberaaleista ehkä tunnetuin on Yalen yliopiston professori George A. Lindbeck. Hän on herättänyt huomiota erityisesti kirjallaan *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Hänen mielestään on olemassa kolme erilaista tulkintaa kristillisen opin luonteesta. Vanha klassinen tulkinta on *kognitiivinen*. Sen mukaan oppi muodostuu informatiivisista propositioista ja objektiivisista totuusväitteistä, jotka kuvaavat ihmisen ulkopuolella olevaa todellisuutta samaan tapaan kuin luonnontieteet. *Tuomas Akvinolainen*, puhdasoppisuus ja analyttinen filosofia kuuluvat tähän ryhmään. Kognitiivisen käsityksen mukaan oppi on oikea tai väärä sen mukaan, miten se vas-

(894) Westphalin (2001, 76) mielestä on mahdollista etsiä keskitietä, jossa ei kokonaan torjuta postmodernismia eikä myöskään hyväksytä sitä kritiikittömästi. Postmodernismista voidaan omaksua (appropriate) joitakin tiettyjä ajatuksia.

taa ontologisesti referenssikohdettaan. Opit eivät voi periaatteessa muuttua, mutta jos ne ovat kerran totta, ne ovat aina totta.⁸⁹⁵

Toinen tulkinta on Lindbeckin mukaan luonteeltaan liberaali ja korostaa opin kokemukseen perustuvaa *ekspressiivistä* elementtiä ja *symbolista* luonetta. Tämä näkemys sai ensimmäisen ilmauksensa *Schleiermacherin* teologiassa. Sen mukaan uskonnollinen kokemus tapahtuu ihmisen minuuden syvissä kerroksissa, jotka edeltävät käsitteellistä ajattelua. Opin funktio on ilmaista symbolisella tavalla näitä kokemuksia, objektivoida uskonnollisia tunteita ja asenteita, kuvata ihmisen eksistentiaalista asemaa maailmassa ja synnyttää toisissa ihmisissä samankaltaisia kokemuksia. Opin tehtävä ei ole informoida, vaan se muistuttaa enemmänkin taiteellista toimintaa. Kaikki uskonnot ovat sen mukaan kokemuksia samasta perimmäisestä todellisuudesta, vaikka kokemus ilmaistaan niissä eri tavoin. Oppien "totuus" on symbolista tehokkuutta, eivätkä ne ole erehtymättömiä.⁸⁹⁶

Kolmas tulkinta opin olemuksesta on Lindbeckin mukaan *kulttuurislingvistinen*. Sille ovat luoneet perustaa erimerkiksi Ludwig Wittgenstein, Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim ja Ninian Smart. Sen mukaan opit ovat ainoastaan sääntöjä, jotka ohjaavat ihmisten ajattelua, asenteita ja toimintaa. Oppi säätelee uskonnon tekemiä totuusväitteitä sulkemalla pois toisia ja sallimalla toisia. Se määrittelee, selittää ja analysoi liturgiassa, saarnassa ja eettisessä elämässä käytettyä kieltä. Opit eivät ole ensimmäisen kertaluvun kieltä eivätkä ontologisesti tärkeitä. Ne eivät ole totuusväitteitä – eli mitä on uskottava Jumalasta ja maailmasta – vaan toisen kertaluvun kieltä, jonka kohteena on kieli itsessään. Ne ovat eräänlaista uskonnollista kielioppia, joka ei ole sinänsä totta eikä epätotta. Uskonnon omaksuminen on tämän mukaan eräänlaista kielen oppimista ja taidon saavuttamista. Tämän kielen vaikutuksesta ihminen alkaa kokea ja tuntea uskonnollisesti, ja kieli toimii näin uskonnollisesti apriorisena tekijänä. Uskonnollisen yhteisön kieli ja elämänmuoto aktualistavat ajatuksia ja tekoja, ja ihminen alkaa tulkita maailmaa uskonnon valossa. Eri uskonnoissa ei voi olla yhteistä kokemuksen ydintä, koska eri uskonnot herättävät erilaisia kokemuksia ja niitä tulkitaan erilaisten kaavojen mukaan.⁸⁹⁷

Reijo Työrinoja arvioi Lindbeckin teoriaa ja sanoo: "Lindbeckin teoria opista ja teologiasta on myös vahvasti syntaktinen ja pragmaattinen. - - Lindbeckin mallin olennaisena ongelmana voidaan siis pitää semanttisen, merkitys- ja totuusehtoihin liittyvän kysymyksenasettelun lähes täydellistä puuttumista tai oikeastaan sen jättämistä ensimmäisen kertaluvun uskonnollisen kielenkäytön jonkinlaiseksi lausumattomaksi edellytykseksi. Tästä seuraa myös, että totuuskysestä ei siinä voida lopultakaan tarkastella erityisen vakavasti, Lindbeckin sinnikkäistä yrityksistä huolimatta. - - Samalla hän näyttää kuitenkin pitävän itsestään selvänä, ettei tätä ensimmä-

(895) Lindbeck 1984, 16–17, 47, 49.

(896) Lindbeck 1984, 16–17, 21–23, 32, 77, 79, 91, 94.

(897) Lindbeck 1984, 18–19, 22–33, 34, 39–40, 49, 69, 94; Amnell 1999, 92–94.

mäisen kertaluvun uskonnolliseen kielenkäyttöön sisältyvää ontologista totuusaspektia voida ilmaista teologian ja opin kielellä. - - Mutta ollakseen esimerkiksi ekumeenisesti tuloksellinen, tällaisen systemaattis-teologisen teorianmuodostuksen olisi kuitenkin käsitettävä kaikki kolme edellä luonnehdittua kielentutkimuksen näkökulmaa: syntaktinen, semanttinen ja pragmaattinen.”⁸⁹⁸

Alister McGrath haluaa kysyä Lindbeckin teorian johdosta, onko teologia todella vain uskon kielioppia, joka säätelee kristillistä diskurssia vai onko olemassa jokin Raamatun tekstin ulkopuolella oleva todellisuus, johon sen kertomukset viittaavat. Postliberaali käsitys teologisesta kielestä näyttäisi olevan puhtaasti intertekstuaalinen asia, jolla ei ole suhteita ulkoiseen objektiiviseen todellisuuteen. Se ei anna mahdollisuutta puhua Jumalasta riippumattomana todellisuutena ja tehdä hänestä totuusväitteitä.

Lindbeckin mukaan uskonto on vain kieli, mutta ei ole mitään mieltä kysyä, onko kreikka, latina tai englanti *totta*. Lindbeck ei arvosta kognitiivista ja propositionaalista tulkintaa eikä tee oikeutta sanojen kyvyille osoittaa itsensä ulkopuolelle johonkin ilmaisemattomaan ja välittää kokemuksia lukijoille. Lindbeckin kritiikki kirjaimellisista tulkintatavoista on oikea, sillä kirjaimellinen tulkinta ei ota huomioon kielen kaikkea rikkautta esimerkiksi metaforaa ja analogiaa. Mutta kaikkea kognitiivista elementtiä ei voi torjua opillisista lauseista, sillä niitä ei ole pakko tulkita *puhtaasti* kognitiivisiksi. Kielen sanat eivät pysty kuvaamaan kokemuksia täydellisesti, mutta ne voivat osoittaa niihin kuin tienviitat. Kristillinen oppi ei ole pelkkää sanojen leikkiä eikä Jumalan mysteeri ole myöskään redusoitavissa kognitiiviseen muotoon. Kristillisessä kielenkäytössä on sekä kognitiivinen että kokemuksellinen elementti. Kokemus ja merkitys ovat saman kolikon kaksi eri puolta. Kumpaakaan ei saa kieltää eikä kristillisyyttä voi redusoida pelkiksi tosiksi lauseiksi eikä myöskään kaoottiseksi kokemukseksi. Jokainen kokemus sisältää tulkinnallisen elementin, ja kokemus on ”annettu” tulkintakehyksessä. Teoriat näyttävät suurempaa osaa, kuin puhdas empirismi olettaa. Kognitiivinen elementti on kristillisessä opissa luuranko, joka antaa voimaa ja muotoa kokemuksen lihalle. Lindbeck ei myöskään sano mitään siitä, mistä kristillinen kieli on peräisin, tuleeko kieli ihmisen omasta ymmärryksestä vai Jumalan itseilmoituksesta Kristus-tapahtumassa. Lindbeck ei arvosta Raamatun perustavaa asemaa teologialle.⁸⁹⁹

Alister E. McGrath sanoo, että Lindbeckin mielipide kognitiivisesta opinkäsityksestä ei ota riittävästi huomioon kielen kykyä luoda uusia formulaatioita, laajentaa ja täydentää oppia uudessa historiallisessa tilanteessa. Oppi ei ole aina sama. Jotta kokemus voitaisiin artikuloida ja kommunikoida, tarvitaan siihen aina jokin propositionaalinen dimensio. Propositionaalinen oppi ei voi koskaan välittää todellisuutta täydellisesti toiselle

(898) *Työriinoja* 1991, 204–206.

(899) *McGrath* 1996a, 28, 31–40.

ihmiselle, mutta se voi olla kuin tienviitta, joka näyttää oikeaa suuntaa ja voi synnyttää toisessa kokemuksia.⁹⁰⁰

Arvioitaessa Lindbeckin postliberaalia käsitystä teologisesta kielestä voidaan Työrinojan ja McGrathin analyysien pohjalta sanoa, että se muistuttaa postmodernia kielikäsitystä siinä, että kielen kohteena ei ole ulkopuolella oleva todellisuus vaan pelkästään kieli itse. Termit viittaavat vain toisiin termeihin, eivät transsendenttiin merkittyyn. Teologinen kieli on silloin shakkipelin luonteinen, ja merkitys syntyy pelin säännöistä, ei suhteesta todellisuuteen. Opit ovat Kantin regulatiivisen idean kaltaisia ajattelu- ja kielisääntöjä. Kielellä on myös postmoderniin tapaan apriorinen luonne, ja se voi synnyttää ihmisessä uudenlaisen uskonnollisen asenteen. Omaksuessaan uskonnollisen opin ihminen ei Lindbeckin mukaan muuta propositionaalisia käsityksiään, vaan oppii vain uuden käytännöllisen taidon. Voidaan väittää, että tällainen ajatus poikkeaa klassisen kristinuskon oppikäsituksesta, jonka mukaan monet oppikohdat ovat puhetta todellisuudesta ja niillä on väitelauseen luonne. Niissä on myös selvä kognitiivinen elementti. Lindbeckin käsitys näyttäisi kuitenkin poikkeavan postmodernista ajattelusta siten, että ensimmäisen kertaluvun uskonnollisella kielellä voisi olla hänen mielestään totuusväitteen luonne. Se muistuttaa klassista käsitystä uskonnollisesta kielestä.

7.2. Stanley J. Grenz ja John R. Franke uskonnonfilosofiaa

Postkonservatismia edustavat muun muassa kanadalainen *Stanley J. Grenz* Vancouverista ja amerikkalainen *John R. Franke* Pennsylvaniasta. He ovat yhdessä kirjoittaneet kirjan *Beyond Foundationalism*. He haluavat torjua valistuksen vahvan foundationalismin, joka tavoitteli täydellistä varmuutta, sekä myöhemmän heikomman muodon, jonka mukaan varmuuden perustana ovat sellaiset uskomukset, joiden hylkäämiseen ei ole hyviä syitä. Tähän modernismin haasteeseen liberaalit vastasivat ottamalla perustaksi Schleiermacherin tavoin uskonnollisen kokemuksen. Konservatiivit ottivat perustaksi erehtymättömän Raamatun.⁹⁰¹ Konservatiivit pitivät Raamattua uskonnollisen kokemuksen inspiroimana kertomuksena, ja se oli omiaan johtamaan heitä rationalismiin. Raamattu oli pääasiassa opillinen kirja, ja teologian tehtävänä oli koota sen todet väitteet kokonaisuudeksi. Silloin Raamattu tuli eräällä tavalla tarpeettomaksi, koska teologiset teokset toivat Raamatun sisällyksen esiin helpommassa muodossa.⁹⁰²

(900) McGrath 1990, 15–34, 70–72.

(901) Raamattu tulkittiin erehtymättömäksi muun muassa luterilaisen puhdasoppisuuskauden aikana 1600-luvulla. Silloin syntyi oppi *sanainspiraatiosta*, jonka mukaan Raamattu on sanasta sanaan Pyhän Hengen innoittamaa ja ehdottomasti oikeassa.

(902) Grenz and Franke 2001, 23–24, 30–34,

Grenz ja Franke pyrkivät omaksumaan postmodernismista maltillista aineistoa, jossa torjutaan poststrukturalismin ja dekonstruktionismin relativistiset ajatukset. He ovat sitä mieltä, että maailmankuva muodostuu kielien avulla puhujan kontekstista riippuen. Ei ole olemassa täysin objektiivista ja neutraalia näköalapaikkaa ”todelliseen” maailmaan. Metanarratiivit ovat katoamassa, ja tilalle ovat tulleet paikalliset ja partikuraalit kertomukset.⁹⁰³ Tämä käsitys luo uusia näköaloja Raamatun ymmärtämiseen. Raamattu on ennen kaikkea Pyhän Hengen työväline, jossa teksti elää tiettyssä mielessä omaa elämäänsä. Se julistaa kristillistä sanomaa ja luo uutta elämää. Raamatun teksti on tärkeä teologialle, ja Raamatun kirjoittajan historiallinen tilanne on tunnettava, mutta Henki voi käyttää tekstiä kommunikaatiovälineenä niin, että se puhuu meille nykytilanteestamme. Raamatun sanoma ei ole täysin sidottu tekstin alkuperäiseen merkitykseen. Henki luo meidän kauttamme maailmaa. Siten syntyy maailmankatsomus, jonka keskus on Jeesus Kristus. Se on tulkintakaavio, jonka läpi kristitty näkee maailman. Teologian tehtävä on johdattaa Raamattuun eikä korvata sitä. Se on jatkuvaa dialogia tekstin ja teologisen konstruktion välillä. Yksityiskohtat ja kokonaisuus vaikuttavat toisiinsa niin, että syntyy hermeneuttinen kehä.⁹⁰⁴ Raamattu ja kristillinen traditio kuuluvat yhteen siten, että kristillinen yhteisö edelsi Raamattua. Raamattu on siten yhteisön tuote. On itsepetosta kuvitella, että voisimme lukea Raamattua ilman oman uskonyhteisömme tulkintaperinnettä. Tradition vastustaminen on antitraditionalismin traditiota.⁹⁰⁵

”Modernien progressivistien ja heidän postmodernien halveksijointensa välinen debatti antaa kristilliselle teologialle mahdollisuuden esittää kolmas tie.”⁹⁰⁶ Postkonservatiivisuus haluaa etsiä kristillistä vaihtoehtoa,

(903) Jean-François Lyotardin (1924–1998) kirjaa *La Condition postmoderne* (1979) voidaan pitää eräänä postmodernin ”kääntein” perustavana tekstinä. Hänen merkittävin vaikutuksensa postmoderniin ajatteluun perustuu siihen näkökulmaan, joka hänellä oli länsimaiseen filosofiaan ja tieteeseen. Hän tiivistä käsityksensä postmodernismista sanomalla: ”Äärimmillen yksinkertaistaen minä määrittelen *postmodernin* epäilyksi metanarratiiveja kohtaan.” Lyotard esittää postmodernin näkemyksen, joka hylkää metanarratiivien totalisoivan idean ja pyrkii vapauttamaan ihmiset niiden vallasta. Wittgensteinin ajatus erilaisista kielipeleistä vaikutti häneen, ja hän katsoo, että lingvistinen merkitys on ymmärrettävissä pelin tavoin. On olemassa monia erilaisia kielipelejä, joita ihmiset pelaavat, eikä yksikään niistä ole hallitseva ja toisia alistava. Pelit voivat olla ristiriidassa keskenään, ja kieli on täten monidimensionaalinen. Tästä johtuen on olemassa useita erilaisia tiedon muotoja kuten tieteellinen tieto, käytännöllinen suorittava tieto, narratiivinen tieto tai arvoja arvioiva tieto. Suurien metanarratiivien sijaan Lyotard haluaa asettaa ”pienet paikalliset diskurssit”, jotka voivat antaa merkitystä elämälle. *Lyotard* 1989, xxiv; *Lyotard* 1983, 124.

(904) *Gadamer* (1988, 236–241, 261–273) on sitä mieltä, että jokaisella tekstin tulkitsijalla on jokin esiyymmärrys, jotkut ennakkoluulot, joista käsin hän lähestyy tekstiä. Tekstin ymmärtäminen määrytyy tästä esiyymmärryksestä käsin, ja tulkinta syntyy tekstin ja esiyymmärryksen muodostamasta hermeneuttisesta kehästä. Siinä tekstin merkitys ja tulkitsijan esiyymmärrys ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Tämä kehä kuuluu ymmärtämisen ontologiaan.

(905) *Grenz and Franke* 2001, 223, 63–74, 77–85, 116.

(906) *Grenz and Franke* 2001, 262.

”eskatologista realismia”, jossa objektiivisuus on Jumalan tahdon toteutumisesta ”maan päällä kuten taivaassa”. Nykyinen maailma on yhä luomisprosessissa, ja ”todellinen” maailma on vasta Jumalan tahdon mukainen tulevaisuuden eskatologien maailma.⁹⁰⁷

Minäkuva muodostuu kristillisen tulkinnan kautta, ja ihmiskuvassa on vahva lingvistinen painotus. Minuus ei ole pysyvä jäykkä substanssi, vaan se on sosiaalisesti suuntautuva ja kehittyvä. ”Lyhyesti sanottuna kristityt osallistuvat ympärillä olevien ihmisten kanssa jatkuvaan keskusteluun siitä, mitä tarkoittaa olla ihminen.”⁹⁰⁸ Ihminen on Jumalan kuva, mutta se kuva on synnin turmelema. Jumalan Henki suorittaa ihmisessä uudistavaa työtä, joten Jumalan kuva on enemmänkin päämäärä ja teleologinen käsite.⁹⁰⁹

Grenzen ja Franken postkonservatismista voimme huomioida sen, että he ovat yhdistelleet muutamia postmoderneja ajatuksia konservatiiviseen uskonnolliseen näkemykseen. Heidän mukaansa ei ole olemassa neutraalia ja yhteisöstä riippumatonta tietoa maailmasta. Partikulaariset narratiivit tulkitsevat maailmaa kukin omalla tavallaan, ja yksi näistä narratiivisista tulkintakaavioista on kristillinen traditio, joka on tuottanut Raamatun ja jonka valossa Raamattu nähdään. Objektiivinen ja ihmisestä riippumaton maailma on heidän mielestään eskatologinen siten, että se on vasta tulossa ja toteutuu vasta tulevaisuudessa. Ihmissubjekti ei ole myöskään paikallaan pysyvä substanssi, vaan kehittyy ja muuttuu kielen, sosiaalisen kontekstin ja Pyhän Hengen uutta luovan vaikutuksen johdosta. Voidaan kuitenkin kysyä, miten objektiivinen ihmisestä riippumaton maailma voi ilmestyä kuvaan vasta tuonpuoleisessa Jumalan valtakunnassa. Eikö voida sanoa, että se on olemassa koko ajan, vaikka se onkin muuttuva ja kehittyvä ja eri traditioilla on siitä oma tulkintansa? Grenzen ja Franke näyttävät olevan tavallaan relativismin ja realismin välimaastossa, jossa relativismi on väistytävää ja realismi kasvavaa.

7.3. John Milbankin uskonnonfilosofiaa

Postmodernismista voimakkaita vaikutteita saanut englantilainen teologi *John Milbank* toimii filosofisen teologian professorina Nottinghamin yliopistossa. Hän on omaksunut monia piirteitä postmodernismista, mutta pyrkii hahmottelemaan nihilistisen postmodernismin sijaan ”hyväntah- toista” (*benign*) postmodernismia. Hän on eräs huomattavimmista edusta- jista niin sanotussa ”uusortodoksisessa” teologiassa ja luonnehtii ajatteluaan

(907) *Grenz and Franke* 2001, 166, 198, 262, 272: ”Therefore, the ‘objectivity of the world’ about which we can truly speak is an objectivity of a future, eschatological world.”

(908) *Grenz and Franke* 2001, 164.

(909) *Grenz and Franke* 2001, 198: ”The image of God is a destiny toward which human beings are moving and entails what they are en route to becoming”.

“postmoderniksi kriittiseksi augustinolaisuudeksi”. Kirkolliselta suuntautumiseltaan hän on anglokatolinen, anglikaaninen korkeakirkollinen. Kirjassaan *Theology & Social Theory* hän sanoo, että hänen kirjaansa voidaan pitää skeptisen relativismin harjoittamisena. Hän haluaa syrjäyttää modernismin paatoksen ja panna tilalle postmoderniin tapaan teologisen metadiskursin.⁹¹⁰ Hän pyrkii hajottamaan modernin tieteen teorian kristinuskosta käsin ja “lopettamaan” dialogin teologian ja sosiologian välillä. Hänen mielestään lähes kaikki modernismin perusolettamukset tähtäävät kristinuskon torjumiseen, mutta eivät ole sen paremmin oikeutettuja kuin kristillinen kanta. Uskonto on pyritty niissä redusoimaan ja alistamaan sosiaalisiin olosuhteisiin (Hegel, Marx, Engels, Nietzsche, Weber), mutta dekonstruktion ja “metakritiikin” avulla Milbank haluaa osoittaa, että sosiaalisen käsite on itse tulosta sekularismin historiasta ja sosiologia perustuu uskoon.⁹¹¹ Vain kristillisen narratiivin avulla voidaan suorittaa todellista sosiaalista ja poliittista kritiikkiä. Hänen mukaansa modernismi on päättynyt, ja sen mukana on päättynyt myös universaaliin järkeen perustuva totuuden yhtenäinen järjestelmä, joka voisi sanoa, millainen todellisuus on. Postmodernismin “uudella aikakaudella” on olemassa äärettömän monta versiota totuudesta, ja siitä seuraa, ettei teologian tarvitse pyrkiä noudattamaan tieteellisen totuuden ja normatiivisen rationaalisuuden sekulaareja mittapuita.

Foucault’n tapaan Milbank suorittaa “arkeologista” tutkimusta sekulaarin järjen synnystä. Antiikin järjen ja modernin sekulaarin järjen välillä on salainen jatkuvuus, “alkuperäinen väkivalta”. Antiikissa luontoa pidettiin kaoottisena, ja se piti kesyttää järjen avulla. Modernismissa on tämä sama kontrolliin ja sääntöihin alistamisen teema. Tieteen ja teknologian menetelmät perustuvat antiikista periytyviin myyttisiin ja maagisiin maailmanselityksiin ja niihin liittyviin väkivaltaisiiin valtapyrkimyksiin.⁹¹²

(910) Vrt. *Hymanin* (2001, 66–67, 83, 85, 89, 91) mukaan Milbankin metanarratiivi on totalisoiva, absoluuttinen, kaikkietävä, auktoritatiivinen, perimmäinen ja lopullinen ja sen vuoksi pakosta väkivaltainen. Se sulkee pois todellisen toiseuden mahdollisuuden. Siinä unohdetaan, että narratiivi on lopulta fiktiivinen luonteeltaan. Vaikka Milbank sanoo, että todellisuus on radikaalisti lingvististä, hän liukuu toisiasiassa pois narratiivisuudesta ja lähenee substanssionologiaa. Hymanin mukaan me emme voi asettaa absoluuttista metanarratiivia, joka olisi kaiken perusta ja alku. Emme voi mennä absoluuttiseen alkuun, vaan me olemme aina keskellä. Metanarratiivi, joka väittää määrittelevänsä muut narratiivit, on jo toisten narratiivien määrittelemä. Milbankin metanarratiivi on kaikenlaisten historiallisten, sosiaalisten ja kulttuuristen narratiivien määrittelemä. Milbankin metanarratiivi on vain yksi mahdollisuus monista narratiiveista, ja vain Milbankin mielestä sillä on etuoikeutettu asema. (911) Vrt. Sosiologi *Emil Durkheim* (1980, 209, 381) sanoo, että “jumala on vain yhteiskunnan kuvitelu ilmaus” ja “tieteellinen ajattelu on vain uskonnollisen ajattelun täydellisempi muoto. Täten vaikuttaa luonnolliselta, että viime mainitun tulisi asteittain vetäytyä syrjään ensin mainitun tieltä sitä mukaa, kun tämä tulee paremmin soveltuvaksi suoriutumaan tehtävästään.”

(912) *Bauman* (1997, 139; 1993, 104; 1989, 10–28) arvostelee ankarasti modernia ajattelua. Hänen mielestään modernismin kuului alusta lähtien tietty väkivaltaisuus ja voimatoimet. Se perustui dogmatismiin ja intellektuaaliseen imperialismiin. Kaikkea ohjasi siinä rationaalisuuden tavoittelu eikä mitään muita kriteereitä otettu vakavasti. Tiede pyrki pelkästään

Kreikkalainen kaupunkivaltio oli alun perin sotilasleiri ja taistelijoiden väliaikainen asuinpaikka. Sotilaiden ensisijainen velvollisuus oli voimaharjoittelu, mutta sen ohessa myös filosofian opiskelu. Siitä muodostui koko kulttuuria hallitseva myytti, "väkivallan ontologia". Kilpailu, konflikti, sota, taisteluasenne ympäröivää maailmaa kohtaan ja kaiken alistaminen tulivat yleiseksi tavoitteeksi.⁹¹³ Tämä asenne siirtyi myös filosofiaan, joka ajateltiin universaalitieteeksi. Sen seurauksena sekulaari moderni tiede on luonteeltaan eräänlaista antiteologiaa ja heresiaa suhteessaan puhdasoppiseen kristinuskoon. Modernien luonnontieteiden mukaan luonnonprosessit ovat päämäärättömiä ja merkityksettömiä, ja kulttuurin eri alueet kuten tiede, taide, etiikka ja politiikka ovat eriytyneet uskonnosta. Milbank on eri mieltä kuin saksalainen aatehistorioitsija *Hans Blumenberg*, jonka mukaan moderni aika ei ole käsitettävissä ilman kristinuskoa ja niiden erilaisuuden korostaminen on asenteellista riippuvuuden kieltämistä. Milbank katsoo, että sekulaari modernismi hylkäsi kristinuskon ja sitä on pidettävä uuspakanuutena.⁹¹⁴ Uudella ajalla luontoa ja yhteiskuntaa alettiin tarkastella matemaattisen maailmankuvan välineiden kautta. Jumalalliset syyt korvattiin maailmansisäisillä selitysmalleilla. Myös Raamattua alettiin arvioida filosofiasta ja sosiologiasta otettujen rationaalisten metodien avulla. Silloin siirryttiin pois kirkon traditiosta sekulaariin politiikkaan. Milbank haluaa hylätä metafysiikan, koska se on teologialle tarpeetonta, sillä kristillinen il-

objektiiviseen ja arvoista vapaaseen totuuteen, ja arvoarvostelmia pidettiin subjektiivisina mielipiteinä. Byrokratian koneisto tavoitteli ennen kaikkea tehokkuutta. Tämän johdosta tieteessä ja byrokratiassa ei otettu huomioon eettisiä näkökohtia, ja niistä muodostui moraalisesti sokeita.

(913) Ks. *Max Horkheimer ja Theodor Adorno* olivat saksalaisia juutalaisia, jotka kirjoittivat 1944 kuuluisan kirjan *Dialektik der Aufklärung*, jota on usein sanottu erääksi postmodernismin perustekstiksi. Kirjassaan he pohtivat polttavaa kysymystä, kuinka valistuksen saavuttama korkea kulttuuri voi tuottaa sellaisen barbaarisen ilmiön kuin kansallis-sosialismi. Heidän vastauksensa on, että valistus on tosiasiaa myytti ja eräänlaista massojen pettämistä. Se näyttää kyllä pyrkivän kohti vapautta, mutta se kääntyy dialektisesti itseään vastaan. "Pulma, jonka kohtasimme työssämme, osoittautui tutkimuksen ensimmäiseksi ilmiöksi: valistuksen itsetuho. - - Valistus on totalitaarinen." He valittavat, että modernismi on hylännyt objektiivisen järjen ja omaksunut instrumentaalisen käsityksen järjestä. *Adorno and Horkheimer* 1979, xiii, 6; *Adorno and Horkheimer* 1991, 81–82, 83; *Cahoone* 1997, 243; *Touraine* 1995, 156–157.

(914) *Blumenbergin* (1985, 30, 108, 116) mukaan modernin ajan ja kristinuskon välillä on jatkuvuus. Silti *Blumenberg* haluaa torjua sellaiset väitteet, että modernismi olisi vain kristinuskon sekulaari versio. Hän puolustaa modernismin omaperäisyyttä ja legitimitettiin: "Indeed the problem of legitimacy is bound up with the very concept of an epoch itself. The modern age was the first and only age that understood itself as an epoch and, in so doing, simultaneously created the other epochs." *Delanty* 2000, 36, 39: Myös subjektin korostaminen ja teoreettinen uteliaisuus ovat modernismille ominaisia, ja ne erottivat sen menneisyydestä.

moitus on epistemologisesti autonomista. Metafysiikka on myös sekulaarin maailmankatsomuksen värittämää.⁹¹⁵

Milbank esittää toisaalta ankaraa kritiikkiä postmodernismia kohtaan. Hänen mielestään sellaiset filosofit kuin Heidegger, Deleuze, Lyotard, Foucault ja Derrida edustavat nietscheläistä nihilististä filosofiaa, joka on absoluuttista historisismia, differenssin ontologiaa ja objektiivisten arvojen kieltämistä. Differentiaalinen ontologia on Milbankin mukaan uuspakanallinen myytti, joka perustuu Platonin ja antiikin konfliktiajatteluun. Siten Derrida ja Deleuze eivät ole päässeet irti platonismista, vaikka ovat sitä yrittäneet. Mark C. Taylorin postmoderni radikaali uskonnonfilosofia on dionysolaista juhlintaa ja sellaisena eräänlaista kontemplatiivista mystiikkaa ja paholaisen syleilemistä Jumalana. Postmodernismi on paljolti modernismin kärjistämistä. Tämä tulee esiin muun muassa siinä, että Kantin etiikka perustui tahtoon ja vapauteen, mutta postmodernismissä tahto ja vapaus ovat muuttuneet historiallisiksi ilmiöiksi. Vapaus on kiinteässä yhteydessä valtaan, ja silloin tasa-arvoisuus romahtaa. Jos nihilismi on totta, sen käytännöllinen seuraus on fasismi, alituinen sodankäynti. Tämä nihilistinen näkemys on kuitenkin vain yksi perspektiivi, pelkkää kyseenalaista tulkintaa.⁹¹⁶

Milbankin mukaan luonnontieteillä ei ole mitään etuoikeutettua tietä totuuteen eivätkä ne pysty rakentamaan realistista ontologiaa. Niiden totuus on instrumentaalista kontrollia, ja ne pystyvät eristämään vain erityisiä, toistettavissa olevia malleja, eivät mitään universaalialia ja yleistä. Milbank sanoo, ettei hänen näkemyksensä ole humanistista realismia, jonka mukaan propositioita voitaisiin verrata "todellisuuteen". Hän hylkää myös postmodernin sekularismin. Objektiivinen totuus, hyvyys ja onnellisuus voidaan tavoittaa hänen mielestään vain jossakin erityisessä elämän muodossa, ja kristinusko on sellainen. Mutta se ei ole pelkästään yksi perspektiivi muiden rinnalla, vaan se on ainutlaatuinen ja erilainen kuin muut, koska sen pohjana ei ole konflikti eikä nihilismi. Se perustuu narratiiviin Jumalan luomistyöstä ja lunastuksesta.⁹¹⁷

Milbankin mukaan postmodernia myyttiä ja väkivaltaista differenssiä ei voi vastustaa minkään liberaalin humanismin avulla, vaan se voidaan tehdä vain toisen myytin, kristillisen metanarratiivin avulla, joka ei sisällä väkivallan ontologiaa. Kristinusko on nihilismin täydellinen vastakohta, sillä se ei perustu alkuperäiseen väkivaltaan eikä kaaokseen, vaan harmoniseen rauhaan, johon verrattuna väkivalta on sekundaarinen tunkeutuja. Lähtökohtana on Milbankin mukaan elämä kirkollisessa yhteisössä ja sen narratiivien piirissä. Jumalan suhde maailmaan on retorinen Jumalan sa-

(915) *Milbank*, 1994, 1–5; 102, 110, 114, 139–140, 148, 157–159, 173, 260, 326, 333, 364; *McGrath* 2003, 276; *Sammalkivi* 2004, 1, 3, 13–19.

(916) *Milbank* 1994, 260, 278–296, 376.

(917) *Milbank* 1994, 259–262. *Milbank* 1998b, 136: "As the divine utterance, Jesus is the absolute origination of all meaning, but as human utterance Jesus is inheritor of all already constituted human meanings."

nan kautta, siten kristinuskoon kuuluu olennaisesti tietty narratiivisuus. Kristilliset kertomukset eivät ole mikään ylimääräinen lisä, vaan ne ovat argumentteja kristillisen tradition puolesta. Valinta sekulaarin järjen ja kristinuskon välillä on tehtävä siis retoriikan pohjalta. Nämä argumentit voivat olla kyllä vaarallisia, sillä ne eivät saata olla ollenkaan vakuuttavia. Sen vuoksi postmodernin teologian asenteena tulee olla poeettisen luovuuden menetelmä. ”Me näemme nyt yhä selvemmin, että *poesis* on olennainen aspekti kristillisessä käytännössä ja pelastuksessa. Sen tehtävä on kertoa lakkaamatta uudestaan ja ’selittää’ inhimillistä historiaa ristin merkin avulla.”⁹¹⁸ Se artikuloi kristillistä differenssiä tehden sen ”oudoksi”, uudeksi ja tuoreeksi. Jumalan sanan on aina lävistettävä inhimilliset symboliset rakenteet, jotka kyllä vääristävät ja sävyttävät sitä, mutta niiden kautta sillä voi olla vaikutusta maailmaan. Teologian tulee harjoittaa kirkollista itsekritiikkiä ja osoittaa muun muassa, miten kirkko on epäonnistunut pelastuksen välittämässä ja miten moderni teologia on luopunut vaatimuksesta olla metadiskurssi. Se on johtanut moderniin kulttuuriin, liberalismiin ja nihilismiin. Teologia voi olla ”sisäisesti” postmoderni siten, että se irrottaa teologian totalisoivasta metafysiikasta ja sen harhaoppisista lähtökohdista. Milbankin postmodernismi muistuttaa augustinolaisuutta muun muassa siten, että hän samaistaa ajan ja minuuden Augustinuksen tapaan. Ajallisuus on minuuden välttämätön ominaisuus, ja ihmisen suhde maailmaan on aina häilyvä. Tällä Milbank pyrkii torjumaan foundationalistisen varmuuden tavoittelun sekä postmodernin skeptisismen.⁹¹⁹

Milbankin mukaan kristinuskko voi tarjota väkivallan sijaan sopusointuista elämää erilaisuudessa. Tämä ajatus esiintyy hänen mielestään erityisesti *Dionysius Areopagitalla*, *Maximus Tunnustajalla*, *Augustinuksella* ja *Scotus Erigenalla*. Jumala on kolminaisuus ja sisältää sekä differenssin että ykseyden. Milbank sanoo, että ”itse Jumala kolminaisuutena on sen vuoksi yhteisö”, ja trinitaarinen ontologia on siten differentiaalista.⁹²⁰ Jumala on erilaisuuksien ääretön sarja, ja Pyhä Henki on kolminaisuudessa yhden ja monen suhde. Kolminaisuus ilmaisee sen, ettei Jumala ole substanssi eivätkä luodutkaan ole sen seurauksena substansseja vaan yhteenliitettyjä kvaliteetteja, joita Jumalan luova voima jatkuvasti yhdistelee eri tavoin. Jumala ei alista kaikkea yhden hierarkisen vallan alle, vaan tekee aidon erilaisuuden mahdolliseksi luomakunnassaan. Jumala iloitsee sopusoinnusta erilaisten luotujen välillä, ja Jumalan ”ykseys” tekee mahdolliseksi ”transsendentin rauhan”.⁹²¹

Arvioitaessa Milbankin ajattelua siinä voidaan nähdä monia postmodernin piirteitä. Milbank kritisoi ankarasti modernismia, sen tiedettä ja teknologiaa ja pitää niitä luonteeltaan väkivaltaisina. Hänen mielestään mo-

(918) Milbank 1998b, 32.

(919) Milbank 1994, 101, 279, 293, 347, 376, 381–382, 430; Sammalikivi 2004, 20–23, 33.

(920) Milbank 1998a, 274.

(921) Milbank 1994, 389, 407, 416–425, 428, 430; McGrath 2002, 105–106.

dernismi on ohi ja sen mukana universaali rationaalisuus. Sen tilalla ovat monet erilaiset käsitykset totuudesta, joiden joukossa kristillinen metanarratiivi voi puolustaa itsenäistä paikkaansa. Se on hänen mielestään yhtä oikeutettu kuin muutkin narratiivit, myös modernismin narratiivi, jota hän pitää osaksi myyttinä. Milbank käyttää Derridan dekonstruktioita analysoineissaan, mutta antaa sille hyvin rajoitetun luonteen apuvälineenä. Hänen oma metakritiikkinsä on hänelle tärkeämpi. Ihminen kielellisenä olentona, retoriikan asema ja kieli poeettisena ja uutta luovana toimintana on selvästi lainattu wittgensteinilaisesta ja poststrukturalistisesta näkemyksestä, jossa kielen deskriptiivinen funktio katoaa ja tietty taiteellinen asenne on leimaa-antavana. Differenssin asettaminen ajattelun keskeiseksi käsitteeksi on selvä postmoderni piirre samoin kuin Jumala ja luodut olennot ilman substanssia. Hän puolustaa kuitenkin objektiivista totuutta ja objektiivisia arvoja sekä vastustaa postmodernia nihilismia. Häneltä voidaan kysyä, eikö kaikille yhteinen todellisuus ole koko ajan olemassa ja eivätkö kaikki voi pyrkiä siihen, jos propositioita voidaan verrata todellisuuteen. Mihin silloin tarvitaan skeptistä relativismia? Auttavatko runollisuus ja retoriikka tässä työssä? Eri traditioilla voi kyllä olla oma versionsa totuudesta ja oma elämänmuotonsa, mutta objektiivinen todellisuus voi silti olla olemassa.

Alister E. McGrath on esittänyt kritiikkiä Milbankin teorioista sanoen, että Milbank näyttäisi eristäytyvän intellektuaalisista ja hengellisistä kilpailijoistaan. Milbank ei halua käydä dialogia toisten traditioiden kanssa, joita hän kyllä voimakkaasti arvostelee. Hän kieltäytyy esittämästä rationaalisia argumentteja ja turvautuu sen sijaan retoriseen suostutteluun, koska kristinuskon vetoaa ihmisiin, joilla on hyvä maku. Tämän mukaan esteettiset arvot, joihin retoriikka perustuu, ovat yhteisiä ideoita ja arvoja kaikille. Milbank olettaa siis, että kaikilla ihmisillä on joitakin kristinuskon arvoja jo ennen kuin he ovat ottaneet kristinuskon vastaan. Milbank vetoaa usein Augustinukseen, mutta juuri Augustinus katsoi, että myös ei-kristityillä on paljon erinomaista tietoa ja totuutta sekä moraalisia arvoja, koska Jumala on luonut kaiken ja on kaiken totuuden lähde. Milbankin asenne muita traditioita kohtaan muistuttaa Tertullianuksen eristäytyvää asennetta, jota Augustinus vastusti. Eivät kaikki kristinuskon ulkopuolella olevat ideat ole kristinuskon vastaisia, vaan monet niistä voivat tukea kristinuskkoa tai olla neutraaleja, ja niitä voidaan käyttää harkitusti hyväksi. McGrath ihmettelee myös sitä, miksi Milbank vetoaa vain kirkkoiisiin ja keskiaikaan eikä Raamattuun, jolla on ollut ratkaiseva rooli noiden varhaisten ajattelijoiden ideoiden muodostumisessa. McGrathin kritiikin perusteella voidaan sanoa, että Milbank on omaksunut suuren joukon postmoderneja ideoita, jotka näyttävät sopivan hänen mielestään yhteen kristillisen ajattelun kanssa, mutta siitä huolimatta hän pyrkii eristäytymään muista traditioista ja lopettamaan keskustelun niiden kanssa.⁹²²

(922) *McGrath* 2002, 110–118.

7.4. Alister E. McGrathin uskonnonfilosofiaa

Englantilainen Alister E. McGrath on teologi, joka on tehnyt tutkimuksia myös biokemian alalla ja väitellyt myös siinä tohtoriksi.⁹²³ Hänen pyrki- myksensä on virittää keskustelua luonnontieteitten ja teologian välille.⁹²⁴ Hänen mukaansa tieteellisten teorioiden on perustuttava todelliseen maailmaan ja oltava ”tilivelvollisia” todellisuudelle. Luonto on siten ontologisesti finaalista. Mutta hän katsoo, ettei ole olemassa yhtä yhtenäistä käsitettä ”luonto”, vaan siitä on ollut suuri joukko erilaisia tulkintoja historian ku- luessa.⁹²⁵ Puut, joet, tähdet ja villieläimet ovat kyllä olemassa, mutta luon- nossa ei ole *objektiivista* tai *annettua*, joka voisi olla jonkin filosofisen tai eettisen systeemin perustana. Erilaiset käsitykset luonnosta ovat kaikki konstruktioita.⁹²⁶ Tässä McGrath yhtyy osittain postmoderniin ajatteluun

(923) McGrath 2001, xiv.

(924) McGrath 2001, 8. Skotlantilainen Thomas F. Torrance (1985, 1–2, 6, 22, 32, 39–42, 53, 68, 102, 105, 113, 117, 123–124, 141–143) on McGrathin opettaja, jolta hän on saanut paljon vaikutteita. Torrance opiskeli nuoruudessaan Baselissa Karl Barthin oppilaana. Hän siteeraa Einsteinia: ”Usko havaitsevasta subjektista riippumattoman ulkoisen maailman olemassaoloon on kaiken luonnontieteen perusta.” Tämä sama periaate soveltuu Torrancen mukaan myös uskontoon. Hänen mielestään länsimaisessa kulttuurissa vallitsee syvä kah- tiajako. Luonnontieteillä ja perinteisellä teologialla on realistinen näkemys todellisuudesta. Sen sijaan toinen osapuoli on kulkemassa kohti subjektivismia, pluralismia, sirpaloitumista ja nihilismia. Torrancen mukaan me emme voi puhua aidosta tiedosta, jos me emme erota toisistaan tiedon kohdetta ja tietämistä. Me emme voi lähteä liikkeelle tietävästä subjektista, vaan tiedon kohteesta. Totuus on olioiden todellisuus, ja kaikki käsitteet on testattava sen valossa. Totuudellisuus on avoimuutta totuudelle, ja tosi väite on ohjaamassa meitä kohti todellisuutta. Ihmisen järki kyllä syntetisoi ja käsitteellistää tietoa, ja sosiaalinen ympäristö vaikuttaa siihen ja kierouttaa sitä, ja sen vuoksi tietoa on koko ajan tarkistettava, selven- nettävä ja laajennettava todellisuuden avulla. Torrance käyttää apuna Gödelin teoreemaa ja sanoo, että mikään suljettu järjestelmä ei voi sisältää omaa totuusreferenssiään, vaan sen täytyy osoittaa itsensä ulkopuolelle johonkin laajempaan ja korkeampaan järjestelmään. Jumalan ilmoitus on tällainen maailman ja sosiaalisen kontekstin ulkopuolella oleva Ark- himedeen kiinteä piste, joka antaa merkityksen kaikelle ja mahdollisuuden irtautua sosiaa- lisesta sidonnaisuudesta ja luoda jotain uutta. Einstein sanoi, että universumin käsitettävyy- s on ihme. Torrancen mukaan ihminen on eräänlainen kättilö, joka voi tuoda ilmi tämän luomankunnan intelligiibelin rakenteen. Tämä rationaalisuus on Jumalan luoma sisäinen ominaisuus maailmassa. Länsimaissa on havaittavissa jyrkkä vastakohta: toisten mukaan merkitys on löydettävissä, toisten mukaan se on luotava. Torrance mukaan niin pian kuin me ajattemme voivamme itse luoda merkityksen, me suljemme itsemme omatekoiseen vankilaan, tunnemme tukehtuvamme, ja se johtaa väkivaltaisiin yrityksiin vapautua sosi- aalisen ja teknologisen ympäristön tyranniasta. Torrance haluaa hahmotella uudenlaista luonnollista teologiaa. Vanha luonnollinen teologia oli apriorista ja abstraktia ja väärästi Jumalan ilmoituksen. Uusi luonnollinen teologia on posteriorista ja ottaa huomioon teolo- gian luonnollisen kohteen, Jumalan ilmoituksen.

(925) McGrathin (2002, 13) mukaan myös ”uskonto” on ilmiö, johon kulttuurinen ja sosi- aalinen konteksti vaikuttaa.

(926) Ks. Kirk (1999, 172) sanoo, että ”käsitteellisen autonomian” (*conceptual autonomy*) mukaan luonto ei pakota meitä omaksumaan joitakin tiettyjä käsitteitä. Maailmassa olevat asiat ja esineet eivät ole varustettuja valmiiksi tietyillä leimoilla. Me keksimme itsellemme

sellaisena, kuin se on Roland Barthesin, Michel Foucault'n ja Jaques Derridan näkemyksissä.⁹²⁷ Valistuksen mukaan on olemassa universaalinen ja kaikkeen pystyvä ihmisjärki, joka pakottaa ihmiset näkemään luonnon vain yhdellä tavalla sulkien muut näkemykset pois. Tämä valistuksen projekti on epäonnistunut, ja tällaista oletettua autonomista, itsestään selvää ja autoritaarista luonnon käsitettä ei ole olemassa.⁹²⁸ Postmodernismi on osoittanut, että valistuksen universaali järki on vahvasti etnosentrinen ja kontekstiin sidottu. Niin sanottu naturalismi on vain yksi kilpailevista luonnon tulkinnoista, joka perustuu tiettyyn sosiaaliseen tilanteeseen. Naturalismin mukaan todellista on vain se, mikä voidaan tietää luonnontieteen metodein. Tämä on selvästi ontologista reduktionismia. Mistä tiedämme, että aistein havaittava maailma on koko todellisuus? Naturalismi salakuljettua materialistisen filosofian tieteelliseksi väitettyyn todellisuuskäsitteeseen. Naturalismi on sisäisesti ristiriitaista, koska se ei voi perustella naturalismia naturalistisesti.⁹²⁹ Postmoderni kritiikki luonnon käsitteestä osuu McGrathin mukaan oikeaan, kun se torjuu luonnon "reifikaation", esineellistämisen. Luonto on sopimuksenvarainen ja lingvistisesti syntynyt. Modernismin heikkous on se, että sen oletama universaali rationaalisuus on vain illuusio. Postmodernismin heikkous on taas se, että se ylireagoi modernismin näkemyksiin eikä ota riittävästi huomioon kysymystä totuudesta ja evidenssistä. Molemmat katsovat, että objektiivisuus ja konstruktiivisuus ovat toisilleen vastakkaisia. McGrath hahmottelee kolmatta tietä, jossa ne ovat toisiaan täydentäviä. Todellisuus voidaan tietää, sillä Kantin filosofian fenomeeninen on empiirinen aspekti syvemmistä rakenteista, joista voidaan saada tietoa tämän pintailmiön kautta. Todellisuutta on pyrittävä tutkimaan ja kuvaamaan niin hyvin kuin mahdollista, mutta tietävä subjekti on aina mukana tässä prosessissa konstruktiivisella tavalla muodostaen kä-

"leimat" eli käsitteet, jotka sopivat tarpeisiimme. Meidän oma luontomme määrää, millaisia käsitteitä omaksumme. Käsitteiden autonomisuus sopii yhteen realismin kanssa eikä tue relativismia.

(927) *McGrath* (2001, 88, 111–112, 115, 117, 124, 131) arvelee, että tämä mielipide voi tuntua joistakin radikaalilta ja liioitellulta, ja hän pyytää anteeksi sitä levottomuutta, jota se voi herättää. Silti hän katsoo, ettei tätä johtopäätöstä voi välttää. *McGrath* 2003, 194: Tämä ei johda McGrathin mukaan relativismiin (rationaalisen valinnan kieltämiseen eri traditioiden välillä) eikä perspektivismiin (ettei totuusväitteitä voisi tehdä minkään tradition mukaan), vaan eri traditioita voidaan arvostella sen perusteella, miten ne onnistuvat selittämään oman olemassaolonsa ja ominaispiirteensä ja ainakin jotakin kilpailevista traditioista.

(928) *McGrath* 2002, xii. Ks. *Zygmunt Bauman* on puolalainen sosiologi, jonka mielestä modernismin kehitys johti lopulta Hitlerin Saksaan ja Stalinin Neuvostoliittoon. Baumanin mielestä natsismi ja kommunismi olivat modernin hengen aitoja tuotteita ja järjen ja valistuksen uskollisia oppilaita, modernisuutta päättävimmässä muodossaan. Kommunismissa yritettiin luoda virtaviivainen yhteiskunta, josta olisi puhdistettu kaikki kaoottinen, irratiionaalinen ja ennakoimaton aines. Se johti miljoonien ihmisten tuhoamiseen, eikä modernilla yhteiskunnalla ollut keinoja estää sitä. Kommunismin romahdus on Baumanin mielestä selvä merkki modernin unelman tuhoutumisesta ja uuden postmodernin ajan koittamisesta. *Bauman* 1991, 29, 36; *Bauman* 1993, 167, 178; *Bauman* 1989, 13, 18, 21.

(929) *McGrath* 2001, 130–131.

sitteitä, analogioita, hypoteeseja, postulaatteja ja malleja.⁹³⁰ Tietävä subjekti ja todellisuus ovat siten spiraalinomaisessa dialogissa keskenään. Tietomme on osittaista ja aina korjattavissa ja voi vain lähestyä totuuden kaltaisuutta. Todellisuuden rakenne on kerroksinen, ja eri tieteet tutkivat sen eri kerroksia.⁹³¹ Siksi niiden on kehitettävä ja käytettävä erilaisia metodeja, jotka vastaavat tutkittavaa kohdetta. Objekti määrää metodin, eikä objektia voida pakottaa mihinkään ennalta omaksutun metodin käsitteisiin. Mitään universaalia metodia ei ole olemassa. Foundationalismin virhe on siinä, että se pyrkii määrittelemään etukäteen, mikä konstituoivat tiedon, ja pyrkii näin asettamaan tieteelliselle tutkimukselle aprioriset säännöt.⁹³²

McGrathin mukaan teologian voidaan katsoa tutkivan todellisuutta omalla tasollaan. Kristillinen ajattelu tutkii todellisuutta ja luontoa *luotuna*. Luomisessa Jumala on luonut luonnon vapaasti ja tyhjästä, *ex nihilo*, ja siinä ilmenee Jumalan viisaus ja rationaalisuus, *logos*, joka luo järjestyksen maailmaan, mutta tulee esiin myös Kristuksen inkarnaatiossa.⁹³³ Ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, *imago Dei*, ja siitä johtuu se harmonia, joka ilmenee luonnon rationaalisuuden ja ihmisen käsityskyvyn välillä.⁹³⁴ Ihminen voi tajuta luomisessa ilmeneviä jumalallisia ominaisuuksia kuten totuuden, hyvyyden ja kauneuden. Jumala on luomisessa antanut todellisuudelle tietyn merkitsevyyden (*signification*), symbolisen dimension, jonka ihminen voi tajuta. Yksityinen ihminen ei anna merkeille niiden merkitystä, vaan merkitys on luontaisesti merkeissä. Postmodernit ajattelijat kuten Barthes ja Derrida ovat sitä mieltä, että luomakunnan symbolinen dimensio on vain ihmisen antamia merkityksiä ulkoiselle maailmalle, mutta tuo dimensio on kristillisen ajattelun olennainen elementti.⁹³⁵ Erityisesti matemaattisten käsitteiden ja fyysisen todellisuuden samankaltaisuus on hämmästyttävää.⁹³⁶ Matematiikka toimii erinomaisen hyvin ilmaistessaan luonnonlakeja matemaattisilla kaavoilla. Luonnontieteet perustuvat juuri tälle ihmisen kyvylle tajuta luonnon säännönmukaisuuksia, ja tämä luonnon säännönmukaisuus ja käsitettävyyden ovat yhdistäviä tekijöitä luonnontieteiden ja uskonnon välillä. Luomisen käsite edellyttää aina Jumalan erityistä ilmoitusta. Teologia on siten *a posteriori* tiede, joka pyrkii selittämään, mitä Jumalasta tiedetään ilmoituksen kautta.⁹³⁷ Tämä ilmoitus on löydettävissä luonnossa, historiassa, persoonallisessa kokemuksessa, kirkon elämässä ja erityisesti

(930) Ks. tämän tutkimuksen s. 135–136. McGrathin näkemys muistuttaa Putnamin internalistista realismia.

(931) McGrath 2002, 213.

(932) McGrath 2004b, 37–44, 96, 102, 108, 137, 141–146, 151, 163–164; McGrath 2002, 177.

(933) McGrath 2001, 194, 220; McGrath 2002, 227.

(934) McGrath 2001, 214.

(935) McGrath 2001, 194.

(936) McGrath 2001, 214.

(937) McGrath 2002, 288.

Raamatussa. Teologian on muodostettava metodinsa tutkimuskohteensa mukaan, eikä muiden tieteitten metodia voida siirtää teologiaan. Traditionaalinen itsenäinen “luonnollinen teologia” ilman ilmoitusta ei ole mahdollista. Luonnollista teologiaa voidaan tehdä vain ilmoituksen pohjalta, ja teologia voi silloin olla kuin prisma, jonka läpi luontoa tarkastellaan. Sen perusteella voidaan havaita tietty resonanssi luonnon ja teologian välillä, ei muuta. Minkäänlaiset todistukset Jumalan olemassaolosta eivät ole kuitenkaan mahdollisia.⁹³⁸ Teologia voi kyllä käyttää työssään metafysiikkaa, kunhan metafysiikka on *a posteriori* ja perustuu ilmoituksen tosiasioihin. Metafysiikka ei saa olla *a priori*, niin että se määrää ennalta, mitä Jumalasta on ajateltava.⁹³⁹

McGrathin mukaan Michel Foucault’n näkemys kielestä on hyvin pessimistinen, niin ettei kieli pysty saavuttamaan todellisuutta, koska valta ja auktoriteetit vaikuttavat siihen. Tämä näkemys nousee kuitenkin tarkoista historiallisista tutkimuksista ja edellyttää luotettavaa otetta todellisesta maailmasta. Foucault’n ajattelu on siten ristiriitaista, koska se ankkuroituu historiaan ja edellyttää realismia sen alueella torjuakseen sen muilta aloilta.⁹⁴⁰ Samoin Jacques Derridan näkemys kielestä on ongelmallinen. Derrida katsoo, ettei kielen ulkopuolella ole mitään eli sanat eivät voi viitata mihinkään kielen ulkopuolella olevaan, ja merkittäjä ja merkitty ovat erotetut toisistaan. Tämä johtaa siihen, etteivät luonnontieteen teoriat ja väitteet voi viitata todelliseen maailmaan. McGrath siteeraa Roger Kimballin ajatusta: jos Derrida lähtee Platonin apteekista ja menee pariisilaiseen apteekkiin ja pyytää aspiriinia, hän luottaa silloin siihen, että kielen ulkopuolella on jo-

(938) McGrath 2004b, 49, 51, 60–61, 66, 86, 90–91, 130; McGrath 2001, 295. McGrath 2002, xi. McGrathin kanta luonnolliseen teologiaan muistuttaa jossain määrin sveitsiläisen teologin Karl Barthin (1886-1968) ajattelua. Barthin mukaan Jumala on kohdattavissa vain ilmoituksen kautta, joka tapahtuu Jeesuksessa Kristuksessa, Raamatussa ja kirkon työssä. Teologian kohteena on oltava Jumalan Sana (*Wort Gottes*). Ilmoituksen avulla Jumala antaa ihmisen osallistua siihen tietoon, joka Jumalalla on itsestään. Ihmisen uskonnollinen kokemus ja Jumalan postuloiminen ovat Jumalan päämäärän vastustamista. Ihmisellä ei voi olla mitään luonnollista Jumalan tuntemusta. Kaikki Raamatun kohdat, joissa ihmisen sanotaan voivan tuntea Jumala luomistyön kautta, on tulkittava niin, että tämä kosmoksen todistus on nähtävissä vain ilmoituksen valossa. Ihmisessä ei ole mitään kosketuskohtaa evankeliumin tulolle, vaan evankeliumi luo tuon kosketuskohdan ihmiseen julistuksen avulla. Muut uskonnot eivät voi olla millään tavalla valmistautumista evankeliumille, vaan ne ovat aina syntiä, epäuskkoa, ihmisen itsevanhurskautusta ja Jumalan vastustamista. Niillä ei ole mitään tekemistä jumalasuhteessa. Uskonnoissa on kyllä paljon mielenkiintoisia ja hyviä piirteitä, mutta ne ovat kaikki inhimillisellä tasolla tapahtuvia. Kaikki uskonnot ovat syntiä, myös kristinusko, sillä sekin on ihmisen omaa yritystä. Kristinusko on oikea uskonto vain Jumalan armosta, kuin “vanhurskautettuna syntisenä”. Barth 1964, 7, 20, 23, 43, 86–87, 103, 105, 110, 121, 128, 138, 173, 201, 310, 330, 472, 478–485, 542; Barth 1969, 106–111; Amnell 1999, 13–14.

(939) McGrath 2003, 289, 293.

(940) McGrath 2002, 163–165.

takin. Hän odottaa, ettei hänelle anneta arsenikkia, ja merkitsijä ja merkitty liittyvät silloin toisiinsa.⁹⁴¹

McGrathin mielestä Cupittin tapana ei ole argumentoida vaan esittää yleistäviä, yksinkertaistettuja ja usein leikillisen retorisia väitteitä ja välillä niitä vaikeuksia, joita hänen ajattelussaan on. Kun häntä arvostellaan jostakin, hän on jo muuttanut kantaansa ja pyrkii siten olemaan edellä vastustajiaan. Siten hänen ajatuksillaan ei näytä olevan pysyvää merkitystä. Hänen teologiansa seurailee niitä ideoita, jotka sattuvat olemaan muodissa hänen kirjojensa kirjoittamisen aikana. Cupittin mukaan Newtonin mekaniikka ja Darwinin evoluutioteoria ovat radikaalisti muuttaneet meidän maailmakuvaamme, ja sen vuoksi meidän on myös hylättävä vanha uskontonäkemyks. Tämän mukaan nämä uudet tieteelliset näkemykset ovat oikeita ja tosia ja tarjoavat luotettavan selityksen todellisesta maailmasta. Tässä Cupitt salakuljettaa ajatteluun luonnontieteellisen realismin, vaikka hän toisaalla väittää, että kaikki meidän ideamme ovat vain autonomisen ihmisen vapaita luomuksia. Cupitt ei yksinkertaisesti kykene käsittelemään luonnontieteitä.⁹⁴²

Yhteenvetona voidaan väittää, että Taylor ja Cupitt ovat ottaneet modernismista ja postmodernismista niiden huonoimmat puolet. He ovat omaksuneet modernismissa varsin tavallisen näkemyksen, ettei nykytieteen aikakaudella voi enää uskoa tuonpuoleisuuteen, persoonallisen Jumalan olemassaoloon eikä ilmoitukseen. Tämä epätieteellinen ajatus tekee modernismista kvasiuskonnollisuutta ja antiteologiaa. Postmodernismista Taylor ja Cupitt ovat omaksuneet antirealismia ja epistemologisen skeptismin, joka vie heitä kohti irrationalismia ja nihilismia, kaikkien arvojen hävittämistä. Alister E. McGrathin hahmottelemalla kolmannella tiellä on omaksuttu modernismista ja postmodernismista niiden parhaimpia puolia. Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian haasteeseen voidaan parhaiten vastata juuri näin. McGrath kannattaa realismia ja ihmisestä riippumattoman todellisuuden olemassaoloa, joka on modernin tieteen ehdoton valttikortti ja johon kristillinen näkemys voi täysin yhtyä. Postmodernismin tavoin hän torjuu universaalien järjen ja yhden ainoan etuoikeutetun metodin vaatimuksen ja voi sen vuoksi yhdistää kristillisen maailmankuvan, luomisen ja ilmoituksen ajatuksen realismiin. Hän pystyy yhdistämään tasapainoisesti objektiivisuuden ja konstruktivisuuden, niin että ne voivat täydentää toisiaan. Hänen tutkimustensa perusteella voidaan väittää, että maailmaa tulkitaan monella erilaisella tavalla, mutta jokin näistä tulkinnoista voi olla lähempänä totuutta kuin toinen. Kristillisen näkemyksen mukaan sen tulkinta lähenee todellisuutta luotettavasti.

(941) McGrath 2002, 180.

(942) McGrath 2004b, 154–156; McGrath 2002, 249–257.

Loppukatsaus

Nykyaikaisen kulttuurin kolmen valtavirtauksen kesken käydään jatkuvasti kiinnostavaa keskustelua. Tässä tutkimuksessa on pyritty valottamaan tätä modernismin, postmodernismin ja uskonnon vuoropuhelua. Perinteisen uskonnollisen näkemyksen mukaan perimmäinen totuus tulee ilmoituksesta, mutta modernismi ja postmodernismi torjuvat ilmoituksen mahdollisuuden tai eivät pidä sitä ainakaan ratkaisevan tärkeänä. Modernismi ja postmodernismi ovat yhtä mieltä siitä, ettei tuonpuoleisuudesta, jos se ylipäätään on olemassa, saada mitään tietoa. Modernismi korostaa järjen, tieteiden ja metodin tärkeyttä tiedon hankinnassa, niin että tieteellinen metodi katsotaan ainoaksi luotettavaksi tavaksi saada tietoa. Postmodernismi haluaa torjua järjen ja tieteiden erikoisaseman ja katsoo, että järjellä ja tieteellä on aina historia ja ne ovat sidotut aikakautensa perusolettamuksiin. Tässä postmodernismi ja uskonto ovat liittolaisia, sillä uskonnon katsomuksen mukaan järki on vain yksi ihmisen kyvyistä mutta ei ainoa. Postmodernismi menee kuitenkin paljon pitemmälle rationaalisuuden arvostelussa. Ihminen ei voi saada suoraa kontaktia todellisuuteen, eikä tiede voi tuottaa mitään pysyvää edistystä. Totuutta ei ole olemassa ihmisen ulkopuolella. Tässä suhteessa modernismi ja uskonto ovat samalla puolella ja torjuvat postmodernin relativismin.

Postmodernismi on syntynyt eräänlaisena modernismin vastakulttuurina ja pyrkii korjaamaan niitä virheitä, joita se on havainnut modernismissä. Valitusfilosofiassa ja rationalismissa haluttiin saavuttaa varmaa ja erehtymätöntä tietoa, mutta postmodernismi asettaa kyseenalaiseksi sen hankkimisen. Postmodernismissä herättääkin huomiota, että kirjoittajat painivat usein Descartesin ja Hegelin ajatusten kanssa. Voidaankin kysyä, kuinka hedelmällistä on ottaa nämä absoluuttista varmuutta tavoittelevat rationalistit ajattelun taustaksi. Vaihtoehdot tulevat silloin helposti väärin asetetuiksi. Koska absoluuttisen tiedon tavoittelu ei onnistu, vaihtoehdoksi voi jäädä relativismi ja kaiken tiedon aliarvioiminen. Sen vuoksi on parempi tyytyä siihen tosiasiaan, että tieto on aina jossain määrin epävarmaa ja erehtyvää. Totuutta voidaan vain lähestyä saavuttamatta koskaan täydellisyyttä. Tietoon sisältyy erehtymisen riski, mutta silti saavutettu tiedon taso on arvokas. Postmodernismissä hylätään objektiivisen tiedon mahdollisuus ja suojaudutaan riskeiltä yhteisöllisyyden ja subjektiivisuuden taakse. Tällöin luovutaan vakavasta totuuden etsinnästä ja ajaudutaan helposti karnevaalinkaltaiseen hullutteluun, arvojen kieltämiseen ja nihilismiin. Radikaalissa postmodernismissä on haluttu päästä irti järjestä, totuudesta ja laeista. Myös tässä suhteessa voidaan kysyä, onko hedelmällistä mennä äärimmäisyydestä

toiseen. Maailmassa oleva järjestys voidaan ajatella kontingentiksi. Se voisi olla yhtä hyvin toisenlainen. Tarvitaan jatkuvaa tieteellistä tutkimusta, pelkkä looginen ajattelu ei riitä. Modernismi ja kristillinen maailmankuva ovat tässä samoilla linjoilla. Jumala on luonut maailman vapaasti, ja hän olisi voinut tehdä siitä myös toisenlaisen. Sen vuoksi luonnon tutkiminen on tärkeää. Tieteen on oletettava, että maailmassa olevat luonnonlait ovat vallalla kaikkialla ja kristilliseen näkemykseen kuuluu olennaisena osana, että maailma on perusluonteeltaan rationaalinen. Totuus on löydettävissä, ja tieteellinen tieto ja uskonnollinen tieto voivat täydentää toisiaan. Toisaalta modernismin yksipuolisuuksia voidaan pyrkiä välttämään. Tässä suhteessa Alister E. McGrathin hahmottelema uskonnonfilosofia tuntuu onnistuneelta. Hän on pystynyt yhdistämään tasapainoisella tavalla modernismin, postmodernismin ja kristillisen ajattelun parhaita piirteitä. Postmodernismi on samalla kertaa modernismin lääke ja sairaus.

Kun postmodernismissä lähdetään liikkeelle epistemologiasta ja ihmisten erilaisista mielipiteistä, objektiivinen todellisuus tulee häilyväksi ja kaaosmaiseksi. Koska totuus on postmodernismin mukaan paikallista yksimielisyyttä, ihmisestä riippumaton universumi tulee ongelmalliseksi. Ihmisestä tulee kaiken mitta, eikä erilaisten näkemysten välillä voi tehdä ratkaisua. Kuitenkin relativismi koettaa nousta kaikkien näkemysten yläpuolelle esittäessään sen negatiivisen yleistyksen, ettei totuusväitteiden välillä voi tehdä ratkaisua. Sellaisen väitteen tehdessään relativismin on kuitenkin luovuttava relativismista. Postmodernismin suhde tieteeseen on myös ristiriitainen, sillä toisaalta tieteen edistymistä pidetään mahdollisena ja toisaalta pyritään turvautumaan moniin nykytieteen saavutuksiin. Harva meistä haluaisi palata aikaan, jolloin tieteen ja tekniikan nykyisiä saavutuksia ei olisi. Tiedettä on käytetty usein väärin ja vastuuttomasti, mutta se ei estä oikeaa käyttöä. Kun sairaus iskee, turvaututaan useimmiten empimättä lääketieteen uusimpiin saavutuksiin.

Kristinuskon kannalta usko tieteen kaikkivoipaisuuteen on eräs myytti, jonka ihminen rakentaa itselleen torjutun jumalauskon tilalle. Absolutisointi johtaa usein vasta-absoluutin syntymiseen. Siten syntyy postmodernin ”ajattelun itseviha”, jossa halutaan luopua loogisesta ajattelusta ja korostetaan sen sijaan ristiriitaisuutta. Postmodernismi on syntynyt osittain juuri siksi, että valistuksen voidaan katsoa olleen yksi osatekijä sortavan hirmuvallan syntymisessä. Tieteellinen sosialismi ja natsitiedemiehet suunnittelivat ja toteuttivat 1900-luvulla miljoonien ihmisten surmaamisen juuri järkeen vedoten. Järjen vapauttava vaikutus ei ole aina toteutunut, vaan tieteen ja järjen avulla on luotu mitä orjuuttavimpia yhteiskuntia. Tiede on tehnyt mahdolliseksi luonnon saastumisen, valtavan asekehityksen, työtömyyden ongelmat, kauhistuttavat sodat ja mahdollisuuden tuhota koko elämä maapallolta. Järki tarvitsee uskonnon puhdistavaa ja päämääriä asettavaa vaikutusta. Mutta samalla tavalla uskonto voi turmeltua hirmuvallaksi ja terrorismiksi. Sitä osoittavat uskonnollisen fundamentalismin

viimeaikaiset ilmiöt. Uskonto tarvitsee sen vuoksi tuekseen terveen järjen ohjaavaa vaikutusta, ja modernismi ja nykyajan tiede ovat siinä suhteessa uskonnon parhaita liittolaisia.

Cupittin mukaan maailma on kommunikaatioverkosto, ja objektiivinen maailma eräänlaista kielen ”ulkopintaa” ja subjektiivinen maailma kielen ”sisäpintaa”. Kaikki on siten kieltä ja kielen luomaa. Voidaan väittää, että tämä radikaalin postmodernismin näkemys lähenee idealismia, jossa objektiivinen maailma katoaa kielen taakse ja lakkaa olemasta merkittävä. Pelkkä kieli on lopulta olemassa. Se on seurausta ihmiskeskeisestä näkökulmasta. Kun kielellä ei ole referenssimahdollisuutta, ei totuuskaan ole enää tärkeää. Maailma on vain keskustelun senhetkinen tila, kuten Cupitt sanoo. Mutta kuinka merkittävää tällainen keskustelu voi lopulta olla, jos siinä ei puhuta jostakin todellisesta? Ilman kosketusta todellisuuteen keskustelu vaikuttaa kuin unien kertomiselta tai haaveilulta. Voidaan asettaa kyseenalaiseksi, voiko kukaan tosissaan elää tällaisen näkemyksen mukaan. Tuomioistuimessa, sairaalan teho-osastolla, vuoristokiipeilyssä tai vaikkapa kaupungin kadulla kulkemisessa ei ole varaa tällaiseen ajatteluun. Ulkopuolinen todellisuus on otettava huomioon, ja kielen sanojen on viitattava maailmaan. Elämä ja kuolema riippuvat siitä. Ihmiskunta olisi tuskin voinut selviytyä hengissä tällaisen filosofian varassa, ja voidaan väittää, että postmodernien filosofienkin on arkielämässä oletettava objektiivisen maailman olemassaolo todellisena. Universaalilla kieliteorialla voi olla hyvin kapea käyttömahdollisuus vain jossain yliopiston sisäisessä työskentelyssä.

Derridan, Taylorin ja Cupittin käsitykset ”kirjoituksesta” ja kielestä vaikuttavat kvasiuskonnollisilta. Kirjoituksesta ja kielestä on tullut eräänlainen jumaluuden kaltainen käsite, jonkinlainen demiurgi, joka synnyttää maailman ja ihmisen ja jonka avulla voidaan selittää kaikki ilmiöt. Se on absoluutti, jonka varassa kaikki lepää. Se osoittaa, että absoluuttisuudesta on mahdotonta päästä kokonaan irti, vaikka postmodernismi yrittää sitä. Ajattelun on pakosta seistävä jollakin perustalla, ja uskonnolliselta kannalta katsottuna se on jumaluuden kaltainen ilmiö. Taylorin mukaan sana ’Jumala’ merkitsee samaa kuin ’sana’, ja kirjoitus on se miljö, johon jumaluus sijoittuu ja joka tekee kaiken mahdolliseksi. Tämä miljö on Taylorin mukaan absoluuttisen relatiivinen. Tällaisella ristiriitaisella käsitteellä on tuskin mitään merkittävää sisällystä. Absoluuttinen pysyy absoluuttisena eikä voi olla samalla relatiivinen.

Eläinten ja lasten käyttäytymisessä voidaan huomata selvästi käsitteen kaltaisia ilmiöitä, jotka ovat esikieellisiä. Älykäästä käyttäytymistä voi olla olemassa ilman kieltä. Se viittaa siihen, että kieli on tietystä määrin ihmisen hallinnassa. Ihminen voi osata useita kieliä ja ilmaista saman asian kullakin niistä. Ajatussisältö ei ole sama kuin sen ilmaisu. Sen vuoksi kirjailija on teoksensa tekijä ja voi välittää jonkin sanoman kirjoituksen kautta. Kirjoittaja on myös vastuussa tekstistään. Jos joku kirjoittaa rasistisia ajatuksia, hänet voidaan asettaa niistä syytteeseen eikä niistä voida syyttää lukijaa.

Kieli on kyllä välttämätön tekijä kaiken kulttuurin luomisessa ja ihmisen persoonallisessa kehityksessä, mutta se on kuitenkin aina vain väline, joka on ihmisen palveluksessa. Kristilliseltä kannalta katsottuna kielen referenssiluonne on välttämättömyys, josta koko uskonnon julistaminen ja opettaminen riippuu. Postmodernin kielikäsitteilyä voidaan väittää tekevän uskonnollisen sanoman mahdottomaksi.

Kristilliseltä kannalta katsottuna ihmisen minuuden tietoinen ja rationaalinen ydin on välttämätön. Ihminen on Jumalan kuva, ja hänessä on siten pysyvä olemus. Jos tällainen neurologiasta riippumaton tietoinen keskus ei ole mahdollinen, ei Jumalaa, kuoleman jälkeistä elämää eikä ihmisen sielua voi olla olemassa. Modernismissa yleinen autonominen minuus on pitkälti samoilla linjoilla kuin kristinusko. Sen vuoksi on myös helppo ymmärtää, miksi postmodernismi haluaa torjua modernin autonomisen minuuden. Se vaikuttaa postmodernismin kannalta katsottuna liian teologiselta käsitteeltä, ja sitä pidetään uskonnon jätteenä, eräänlaisena Jumalan korvikkeena. Toisaalta postmodernia näkemystä voidaan ymmärtää, sillä monet modernit filosofit korottivat ihmisen subjektin koko maailmankaikkeuden keskuksiksi. Sellaisen torjuminen on myös kristillisen ajattelun mukaista. Tietoinen minuus on yleisinhimillinen kokemus, jota on vaikea selittää postmodernin ajattelun avulla. Arkielämän kanssakäyminen, kieli, tieteellinen työskentely, yhteiskunnan kehittäminen, vapaus, vastuu ja kaikki tietoinen valinta edellyttävät minuutta. Ilman sitä ihmisestä tulee vain deterministinen luonnonprosessi, josta arvot ja merkitykset ovat kadonneet, ja seurauksena voi olla nihilismi. Kristinuskon kannalta voidaan aavistella, että minuuden hävittäminen vähentää ihmisen syyllisyyden tunnetta ja voi tuntua sen vuoksi vapauttavalta. Sitä voidaan kuitenkin pitää vastuun pakoiluna. Postmodernismi on ristiriitaista siten, että se pyrkii hävittämään rationaalisen minuuden rationaalisin argumentein. Samoin se haluaa taistella väkivaltaa vastaan, mutta ilman minuutta ei todellista oikeudenmukaisuutta voi olla olemassa, vaan yhteiskunta on silloin vain valtataistelua ja toisten alistamista. Postmodernismi pyrkii äärimmäiseen vapauteen ja on toisaalta determinismiä. Radikaalissa postmodernissa uskonnonfilosofiassa ihmisestä halutaan tehdä jumala, joka on täysin vapaa luomaan oman elämänlaatunsa ja itsensä. Toisaalta hän on vain ympäröivän yhteiskunnan tuote.

Postmodernismin suurena ansiona voidaan pitää vähemmistöjen, syrjäytyneiden, kolmannen maailman kansalaisten, maahanmuuttajien, sorrettujen, köyhien ja naisten aseman puolustamista. Toiseuden ja erilaisuuden teema, joka on postmodernismissä hallitseva, on omiaan ohjaamaan vapauden puolustamiseen ja kaikkien ahtaitten ja auktoritatiivisten rakenteitten vastustamiseen. Tämä piirre on varmaankin eräs syy postmodernismin saavuttamaan suosioon. Postmoderni etiikka on kuitenkin relativistinen, mikä tekee siitä hyvin ongelmallisen. Se torjuu objektiiviset pysyvät moraaliset arvot ja korostaa, että kullakin aikakaudella on omat moraalikäsitteily-

sensä, joita diskurssi tai episteme määrää. Postmodernismi on ristiriitaista sikäli, että sen mukaan moraalit on ihmisen luomus ja mitään kriteereitä erilaisten moraalikäsitteiden arvostelemiseksi ei ole olemassa. Kuitenkin postmodernismissä on vastakulttuurin luonne, ja siinä esitetään ankaraa kritiikkiä modernismia, vallitsevia yhteiskuntajärjestyksiä ja moraaliratkaisuja kohtaan. Se osoittaa, että moraalin normatiivisesta luonteesta ei voi päästä eroon. Se tulee aina esiin jossakin muodossa. Klassisen kristillisen käsityksen mukaan moraalit on realistista, koska sen perustana on Jumalan tahto. Ihmisellä voi olla korkeatasoista luonnollisiin kykyihin perustuva moraalitaju, mutta tämä taju voi myös turmeltua. Neuvostoliitossa ja natsi-Saksassa hylättiin kristillisen uskon antama moraalit, mikä voidaan nähdä eräänä taustekijänä stalinismin ja natsismin kauhuille. Uskonnon yksi tehtävä on kehittää ja puhdistaa ihmisen eettisiä periaatteita ja antaa moraalit voimaa.

Postmodernismi seuraa modernismia vapauden aatteen ajamisessa. Sitä kehitetään siinä kuitenkin yhä radikaalimpaan suuntaan eikä sitä perustella enää järjellä. Cupitt kuvaa itse kehitystään kohti radikaalia uskonnon tulkintaa. Alkutuotannossaan hän pyrki yhdistämään hengellistä vapautta jumalauskoon, mutta vapautta korostettaessa usko Jumalaan tuli vähitellen yhä ohuemmaksi ja ohuemmaksi. Vihdoin hän oli valmis ottamaan ratkaisevan askeleen ja omaksumaan Jumalan kuoleman ajatuksen. Ihminen voi olla täysin vapaa vain, jos Jumala on kuollut. Tämä kehityskulku kuvaa varmaan aidosti sitä perusasennetta ja motivaatiota, joka on radikaalin postmodernin uskonkäsityksen taustalla. Ylikorostettu ja äärimmäinen vapauden vaatimus voi johtaa klassisen kristinuskon hylkäämiseen. Tällainen asenne on omiaan viemään kohti minäkeskeisyyttä, jossa Jumalan olemassaolo koetaan uhkaksi omalle vapaudelle. Postmodernismissä puhutaan kyllä paljon minän kuolemasta, mutta käytännössä vapauden tavoittelu korostaa minuuden asemaa. Uskontokin hyväksyy vain niiltä osin, kuin se voi palvella minän vapautumista, ja siten siihen suhtaudutaan välineellisesti, se pannaan palvelemaan oman minän tarpeita ja kehitystä. Tämä asenne vaikuttaa juuri päinvastaiselta kuin yleensä uskonnoissa, jotka pyrkivät vähentämään minäkeskeisyyttä.

Postmodernismin vaikutuksesta on puhuttu jonkinlaisesta ”uskonnon uudelleentulemisesta”. Modernismissä katsottiin usein, ettei uskonnolla ole mitään tiedollista arvoa, vaan se kuuluu subjektiivisten tunteiden alueelle tai on peräti täysin ilman mitään merkitystä. Postmodernismi on luonut uskonnolle uudenlaista olemassaolon oikeutta yhtenä elämänmuotona. Kun postmodernismi arvostelee modernismin ylikorostamaa järkeä ja tiedettä, se on monessa suhteessa samalla linjalla kuin kristinuskot. Postmodernismi ja kristinuskot pyrkivät purkamaan modernismin myytin autonomisesta järjestä ja ainoasta oikeasta tiedon hankinnan metodista. Klassinen kristinuskot voi yhtyä Mark C. Taylorin mielipiteeseen, että järki ja tiede ovat modernismissä usein kuin Jumalan hypostaaseja, jumalallisia luonteeltaan.

Sen vuoksi Cupitt katsoo, että postmodernismin tehtävänä on demytologisoida modernismia. Tiede on tärkeää kulttuuritoimintaa, mutta se ei ole etuoikeutettu asemaltaan eikä sen pidä dominoida muuta ajattelua.

Uskonnon alueella voidaan väittää, että radikaali postmoderni uskonnonfilosofia on luopunut lähes kokonaan kristinuskon olennaisesta sisällystä. Tässä suhteessa postmodernismi on usein seurannut modernismin jälkiä ja radikalisoinut sitä. Kaikki uskonnollinen tieto, joka ylittää näkyvän maailman rajan, on katsottu mahdottomaksi. Klassisen kristinuskon mukaan postmoderni asenne on kuitenkin uskonnonkaltainen eikä sitä voida todistaa oikeaksi. Tällaiset uskonnonkaltaiset taustaolettamukset muodostuvat useimmiten elämäkokemuksista, ja ne ratkaisevat filosofian yleisen laadun. Klassisen kristinuskon kokemus uskonnon alueella on aivan toinen kuin postmodernismin. Siinä ajatellaan, että Jumala on ilmoittanut itsensä historian kuluessa ja Raamattu on kertomus tästä ilmoituksesta. Perimmäinen totuus Jumalasta, ihmisestä ja maailmasta on saatavissa ilmoituksen kautta. On olemassa tuonpuoleisuus, josta käsin ilmoitus on tullut ja josta myös maailmaa hallitaan. Radikaalissa postmodernissa uskonnonfilosofiassa tämä ilmoitus torjutaan. Cupittin mukaan jumalakieli ei voi luoda kontaktia mihinkään yliluonnolliseen maailmaan, eikä mitään toisesta maailmasta tulevaa ilmoitusta ole olemassa. Maailma ei ole kaksitasoinen, on vain tämä näkyvä maailma naturalistisesti ymmärrettynä. Taylorin mukaan sana ei voi viitata mihinkään ulkopuoleiseen vaan pelkästään toiseen sanaan, joten se ei voi viitata myöskään Jumalaan. Kaikkien tekstien tulkitseminen on radikaalisti relatiivista, ja kaikki näkemykset ovat vain erilaisia perspektiivejä. Pysyvän totuuden etsiminen osoittaa vihaa tätä muuttuvaa maailmaa kohtaan. Kirjaimellisen merkityksen esittäminen on petosta. Tällaiset käsitykset vievät postmodernismin kristinuskon ulkopuolelle.

Klassisen kristinuskon mukaan olemassaolon alkuperä on täysin vapaa, ääretön ja kaikkivaltias persoona, joka on luonut ihmisen omaksi kuvakseen. Koska olemassaolon alkuperä on vapaa persoona, myös ihmiseksi tuleminen merkitsee vapaaksi persoonaksi tuleamista. Ihmisen vapaus on kuitenkin jatkuvasti uhattuna, koska hän voi joutua viettiensä vangiksi. Vapaus on vapautta synnin orjuudesta. Synti käsitetään kuin addiktiiviseksi paheeksi, joka aiheuttaa riippuvuuden, niin että ihminen ei pääse siitä irti omin voimin. Uskonnon tehtävä on vapauttaa ihminen tästä kahleesta. Se tapahtuu sovituksen, anteeksiantamuksen ja Pyhän Hengen luoman uudistuksen kautta. Pyrkimyksenä on saada ihminen sopusointuun Jumalan kanssa, vapauttaa hänet syyllisyydestä ja luoda hyvät suhteet ihmisten välille, jotta elämä voitaisiin saada tasapainoiseksi ja yhteistä hyvää edistäväksi. Rajoittamattoman vapauden tavoittelu vie kohti jatkuvaa kapinaa. Torjuessaan Jumalan ja kokiessaan vapautuvansa Jumalan aiheuttamasta syyllisyydestä ihminen altistuu keinotekoiselle syyllisyydelle sekä yhteiskuntansa että muiden ihmisten syyllistämislle. Postmodernismille onkin ollut tyyppillistä negatiivinen asenne Jumalaa, kirkkoa ja yhteiskunnan rakenteita

kohtaan. Se ei ole omiaan edistämään rakentavaa yhteistyötä. Foucault kuvaa yhteiskuntaa valtaa tavoittelevien voimien taistelulentäksi. Voidaankin kysyä, missä määrin valtataistelu ohjaa postmodernia uskonnollisuutta. Cupittin mukaan kirkon työ yritetään tuhota olemalla salakavalasti ikään kuin valepuvussa kirkon sisällä, mutta tosiasiaassa päämääränä on tuoda ateistinen maailmankatsomus kirkkoon. Myös teologian, uskonnonfilosofian ja kirkon kentällä käydään kovaa kilpailua tunnustuksesta, näkyvyydestä, tiedeyhteisön ja yleisön suosiosta. Usein huomiota saa osakseen esittämällä jotakin uutta ja kaikesta muusta poikkeavaa. Tasapainoiset ja hyvin harjitut mielipiteet jäävät usein vaille huomiota, koska ne hukkuvat monien samankaltaisten joukkoon. Silloin voi olla kiusauksena ajautua esittämään mahdollisimman räikeitä ja repäiseviä kannanottoja, jotka poikkeavat kaikesta muista mutta jotka saattavat olla itse asialle tuhoisia.

Taylor, Cupitt ja Jantzen ovat sitä mieltä, että kaikki yliluonnollisuus on mahdotonta. Klassisen kristinuskon näkökulmasta tämä johtaa välttämättä ateismiin, ja sellaisista lähtökohdista muodostettu uskonto muistuttaa lähinnä buddhalaisuuden ateistista muotoa. Ajattelun rakenteessa ja ihmisen asenteissa voi olla uskonnonkaltaisia muotoja, mutta uskontoja yleisesti leimaava jumalaidea on poistettu. Uskonnota muodostuu silloin lähinnä etiikkaa ja itsensäkehittämishjelmaa. Taylorin, Cupittin ja Jantzenin asenne uskontoon on kyllä henkisesti ja älyllisesti intohimoista ja asialle omistautuvaa, mutta voidaan silti kysyä, onko uskonnossa, joka on ilman uskontoa, lopulta mitään todellista uskonnollisuutta. Tuntuu epärehelliseltä kutsua tällaista ajattelua kristinuskoksi. Eikö olisi täysin mahdollista ja ehkä rehellisempääkin tunnustaa suoraan profaania ateismia antamatta sille minäänlaista uskonnollista väritystä? Kirkon työn kannalta voidaan asettaa kyseenalaiseksi sellaisten työntekijöiden ja teologian opettajien panos, koska he näyttävät olevan pikemmin vaikeuttamassa kirkon työn päämäärien toteutumista kuin niitä edistämässä. Voidaan vain arvailla, millaisia ovat ne motiivit, jotka saavat radikaalit postmodernit papit pysymään pappeina. Tarjoaako kirkko täysin turhaan heille esiintymisfoorumia ja vaikuttamismahdollisuudet?

Taylor pyrkii hahmottelemaan kolmatta ratkaisemattomuuden vaihtoehtoa Jumalan transsendenttisuuden ja immanenttisuuden välille, mutta päätyy lopulta immanenttisuuden kannalle ja luopuu ratkaisemattomuudesta. Radikaali postmoderni uskonnonfilosofia väittää, että puhe Jumalasta ei viittaa mihinkään kielen ulkopuolella olevaan olentoon vaan vain kielen toisiin sanoihin. Kuitenkin katsotaan voitavan sanoa esittää väite, ettei mikään Jumalaa koskeva puhe tavoita totuutta Jumalasta. Mitä syytä meillä on pitää dekonstruktivistista kuvausta päteväenä, jos kerran mitään tällaisia totuuksia ei ole mahdollista tavoittaa?

Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian edellytys on *différance* ja dekonstruktio. *Différance* on koko elämän olemus, kaiken olemassaolon takana oleva tausta ja kaiken mahdollisuusehto. Tämä Derridan perusidea,

ettei voi olla olemassa mitään keskustaa vaan pelkästään kaikkea hallitseva *différançen* liike, on olettamus ja uskomus, jota ei voi todistaa tieteellisesti. Se on varmaankin tulkinta niistä elämäkokemuksista, joita Derridalla on ollut. Uskonnon filosofisessa käsittelyssä se muodostaa ratkaisevan suhtautumistavan ja on johtanut Derridan ateismiin. Vaikka Derrida väittää, ettei uskovalla ja ateistilla ole välttämättä mitään eroa, hän toisaalta väittää, että kristinuskon jumalakuva kaiken keskuksena on kuolemaa. Hänen hahmottelemansa uskonto muodostuu jonkinlaiseksi mystiseksi avautumiseksi ratkaisemattomalle ja tuntemattomalle toiseudelle, tyhjyydelle tai mahdottomuudelle. Siinä ei ole juutalaisuudelle, kristinuskolle eikä islamille ominaista Jumalaa ja uskonnon keskushahmoa. Uskonnon tutkimuksessa hajotetaan dekonstruktion avulla perinteiset filosofiset käsitteet ja luodaan uusia. Uskonnolliset tekstit, teologia, uskonnonfilosofia ja kirkolliset instituutiot kohdataan tämän dekonstruktion liikkeen avulla. Se tekee perinteisen uskonnollisuuden mahdottomaksi.

Klassisen teologian mukaan Jumala on luonut maailman ja ollut ennen maailmaa. Hän on kaiken keskus. Hän ei ole ympäristön jälkien tuote, vaan hänellä on pysyvä oma identiteetti ja olemus. Jumalan yläpuolelle ei voida asettaa mitään ”vanhempaa” ja perustavanlaatuisempaa kategorialla. Jumalaa ei voi dekonstruoida. Pyhyys on Jumalan ominaisuus, ei Jumalan korvike. Transsendentti Jumala on Taylorille psykologian tuote, ja Marxin ja Foucaultin tavoin hän pitää uskonnollisia struktuureita sortavina ja dominoivina. Taylorin teologiassa on selvä antikristillinen piirre, joka muistuttaa Nietzscheä taistelua kristinuskoa vastaan. Hän asettaa Nietzscheä tavoin Dionysoksen Kristuksen vastakohtaksi. Taylor pyrkii hävittämään filosofiasta ja uskonnosta perinteiset kaksijakoiset vastakohtaiset käsitteet ja panemaan niiden tilalle pluralistisesti ja moniarvoisesti ymmärrettyjä käsitteitä. Mutta voidaan väittää, että hänen koko ajattelunsa on kaksijakoista. Se rakentuu perinteisen länsimaisen ajattelun ja postmodernin maailmankuvan jyrkälle vastakohtalle. Hänen ajattelunsa tarkoituksena on selvittää tätä vastakohtaa ja taistella klassista teologiaa vastaan. Hänen a/teologiansa on perinteisen teologian negaatio. Taylorin ajattelu tarvitsee vastakohtan ja maalitaulun, jota vastaan taistella, ollakseen olemassa ja pysyäkseen hengissä, ja näistä vastustajistaan hän lausuu absoluuttisia tuomioita ja totalisoivia väitteitä.

Modernismi, postmodernismi ja kristinuskko ovat länsimaisen kulttuurimme olennaisimpia osia. Kristinuskko pyrkii etsimään tietään modernismin ja postmodernismin luomassa tilanteessa. Voidaan väittää, että paras vastaus radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian haasteeseen on pitää kiinni klassisen kristinuskon olennaisista piirteistä, omaksua modernismista ja postmodernismista niiden parhaita piirteitä ja torjua niiden ongelmalliset puolet. Realismi ja ihmisestä riippumaton todellisuus ovat modernismin valttikortteja, joihin voi yhtyä. Postmodernismin tavoin voidaan torjua järjen ylikorostus ja yhden ainoa tieteellisen metodin vaatimus.

Objektiivisuutta ja konstruktivisuutta voidaan yhdistää kriittisen realismin tavoin. Modernismin, postmodernismin ja kristillisen uskonnonfilosofian keskinäisten suhteiden tunteminen auttaa ymmärtämään monia nykyajan ilmiöitä. Habermasin tavoin voidaan sanoa, että valistustraditio ja uskonnot voivat oppia toisiltaan, osallistua debattiin ja tarkastella sen avulla omia rajojaan. Ilkka Niiniluoto kirjoittaa omasta filosofisesta ohjelmajulistuksesta: ”Siksi onkin aihetta korostaa, että se ei sulje pois ihmisen hyväksi tapahtuvaa yhteistyötä kulttuurin erilaisten traditioiden välillä: yksilön luovaan panokseen tieteessä, taiteessa ja teknologiassa uskovan modernin Kulttuurirahaston ikkunasta Bulevardi 5:stä voi vilkuttaa esimodernin Vanhan kirkon puiston kautta postmodernille Lönrotinkadulle.” Tähän Niiniluodon ajatukseen on helppo yhtyä. Nämä kolme traditiota voivat pyrkiä hedelmälliseen keskusteluyhteyteen ihmisen hyväksi kaikista eroista huolimatta. Ne pakottavat kaikkia osapuolia pohtimaan omien ajatustensa perusteita ja siten syventämään näkemyksiään.

Kirjallisuus

Acton, H. B.

- 1971 Mitä Marx todella sanoi. 2. painos. Suom. Seppo Loponen.
(1967) Helsinki: WSOY.

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max

- 1979 Dialectic of Enlightenment. Transl. by John Cumming. (1944) London:
Verso.
1991 Valistuksen käsite. – Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert
Marcuse: Järjen kritiikki. Suom. Jussi Kotkavirta. (1968) Tampere:
Vastapaino.

Ahonen, Risto A.

- 2000 Lähetys uudella vuosituhanella. Maailmanlähetyksen teologiset
perusteet. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Alanen, Lilli

- 2001 Descartesin elämä, tieteellinen työ ja filosofinen ajattelu. Johdanto. –
René Descartes: Teokset I. Yksityisiä ajatelmia. Järjen käyttöohjeet.
Metodin esitys ja Optiikka. Kirjeitä 1619–1640. Suom. Sami Jansson.
Helsinki: Gaudeamus.

Alston, William P.

- 1996 A Realist Conception of Truth. Ithaca: Cornell University Press.

Althusser, Louis

- 1984 Ideologiset valtiokoneistot. Suom. Leevi Lehto & Hannu Sivenius.
(1976) Tampere: Vastapaino.

Altizer, Thomas J. J. & Hamilton, William

- 1966 Radical Theology and The Death of God. New York:
The Bobbs-Merrill Company.

Amnell, Matti T.

- 1999 Uskontojen universumi. John Hickin uskonnollisen pluralismin haaste
ja siitä käyty keskustelu. Diss. STKSJ 217. Helsinki.

Appignanesi, Richard & Garratt Chris & Sandar, Ziauddin & Carry, Patrick

- 1998 Postmodernismi vasta-alkaville ja edistyneille. Suom. Raija Keni. (1995)
Helsinki: Jalava.

Arppe, Tiina

- 1992 Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä: Mauss, Bataille, Baudrillard. Tutkijaliitto 72. Helsinki.

Ashbery, John

- 1994 Vuokaavio. Suom. Leevi Lehto. (1991) Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Jack-in-the-Box.

Auster, Paul

- 1988 Aaveita. New York -trilogia 2. Suom. Jukka Jääskeläinen. (1986) Helsinki: Tammi.

Ayer, Alfred Jules

- 1962 Language, Truth and Logic. 2nd ed. 15th pr. (1936, 1946) London: Victor Gollancz.

Ballard, J. G

- 1996 Crash. Kolari. Suom. Ville Keynäs. (1973) Helsinki: Loki-kirjat.

Barnes, Barry & Bloor, David

- 1983 Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. – Rationality and Relativism. Ed. by Martin Hollis & Steven Lukes. (1982) Oxford: Basil Blackwell.

Barth, John

- 1972 Uiva ooppera. Suom. Pentti Saarikoski & Reijo Lehtonen. (1956, 1967) Helsinki: WSOY.

Barth, Karl

- 1964 Church Dogmatics 2/1. The Doctrine of God. Ed. by G. W. Bromiley & T. F. Torrance. Transl. by T. H. L. Parker et al. 2nd ed. (1957) Edinburgh: T & T Clark.

Barthes, Roland

- 1987 Criticism and Truth. Transl. & ed. by Katrine Pilcher Keuneman. (1966) London: The Athlone Press.
- 1993a Tekijän kuolema, tekstin syntymä. Toim. Lea Rojola. Suom. Lea Rojola & Pirjo Thorel. (1953-1978) Tampere: Vastapaino.
- 1993b Tekstin hurma. Suom. Raija Sironen. (1973) Tampere: Vastapaino.
- 1994 Mytologioita. Suom. Panu Minkkinen. (1957) Eurooppalaisia ajatteliijoita. Helsinki: Gaudeamus.

Bataille, Georges

- 1998 Noidan oppipoika. Kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle. Suom. Tiina Arppe. Eurooppalaisia ajattelijoita. Helsinki: Gaudeamus.

Baudrillard, Jean

- 1988 America. Transl. by Chris Turner. (1986) London: Verso.
1991 Ekstaasi ja rivirus. Suom. Panu Minkkinen. (1987)
Eurooppalaisia ajattelijoita. Helsinki: Gaudeamus.
1994 The Illusion of the End. Transl. by Chris Turner. (1992)
Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt

- 1989 Modernity and the Holocaust. Ithaca, NY: Cornell University Press.
1991 Modernity and Ambivalence. Ithaca, NY: Cornell University Press.
1993 Intimations of Postmodernity. (1992) London: Routledge.
1994 Postmodern Ethics. (1993) Oxford: Blackwell.
1997 Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality. (1995) Oxford:
Blackwell.
1998 Postmodernity and its Discontents. (1997) Cambridge: Polity Press.
2000 Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press.

Beauvoir, Simone de

- 1993 Toinen sukupuoli. Suom. Annikki Suni. (1949) Helsinki: Kirjayhtymä.

Benjamin, Walter

- 1989 Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta.
Suom. Raija Sironen. (1972, 1977, 1978) Toim. Markku Koski,
Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Tutkijaliiton julkaisusarja 57. Helsinki.

Bertens, Hans

- 1995 The Idea of the Postmodern. A history. London: Routledge.

Bertens, Hans & Natoli, Joseph

- 2002 Introduction. – Postmodernism: The Key Figures. Ed. by
Hans Bertens & Joseph Natoli. Oxford: Blackwell.

Best, Steven & Kellner, Douglas

- 1991 Postmodern Theory. Critical Interrogations. Communications
and Culture. London: Macmillan.
1997 The Postmodern Turn. Critical Perspectives. A Guilford Series.
New York: The Guilford Press.

Blumenberg, Hans

- 1985 The Legitimacy of the Modern Age. Transl. by Robert M. Wallace.
(1966) Studies in Contemporary German Social Thought.
Baskerville: The MIT Press Computergraphics Department.

Borges, Jorge Luis

- 1993 Haaraautuvien polkujen puutarha. Esseitä, juttuja, tarinoita.
Suom. Matti Rossi. 2. painos. (1969) Helsinki: WSOY.

Bouma-Prediger, Steven

- 1999 Yearning for Home: The Cristian Doctrine of Creation in a
Postmodern Age. – Postmodern Philosophy and Christian
Thought. Ed. by Merold Westphal. The Indiana Series in the
Philosophy of Religion. Bloomington, Indiana: Indiana University
Press.

Boyer, Roy

- 1990 Foucault and Derrida. The Other Side of Reason. London: Unwin Hyman.

Braidotti, Rosi

- 1993 Riitasointuja. Suom. Päivi Kosonen et al. (1991) Tampere: Vastapaino.

Brink, David O.

- 1989 Moral realism and the foundations of ethics. (1989) Cambridge:
Cambridge University Press.

Brobjer, Thomas

- 2000 Nietzsche's atheism. – Nietzsche and the Divine. Ed. by
John Lippitt & Jim Urpeth. Manchester: Clinamen Press.

Brodribb, Somer

- 1993 Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism. 2nd ed.
(1992) North Melbourne: Spinifex.

Burgess, Anthony

- 1991 Kelloveli appelsiini. Suom. Moog Konttinen. (1962) Helsinki:
Kustannus Oy Odessa.

Cahoone, Lawrence

- 1997 Introduction. – From Modernism to Postmodernism: Anthology.
Part I–III. Comp. & ed. by Lawrence Cahoone. BPA. (1996)
Oxford: Blackwell.

Callahan, Daniel

- 1988 The "Beginning" of Human Life. Philosophical Considerations. – What Is a Person? Ed. by Michael F. Goodman. Contemporary Issues in Biomedicine, Ethics, and Society. Clifton, New Jersey: Humana Press.

Calvino, Italo

- 2000 Jos talviyönä matkamies. Suom. Jorma Kapari. 2. painos. (1979) Helsinki: Tammi.

Caputo, John D.

- 1987 Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington: Indiana University Press.
- 1997 The Prayers *and* Tears of Jacques Derrida. *Religion without Religion*. The Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- 1998 The Villanova Roundtable. A Conversation with Jacques Derrida. Editorial Note. – Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida. Ed. by John D. Caputo. 3rd pr. (1997) Perspectives in Continental Philosophy. No. 1. New York: Fordham University Press.
- 1999 Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion. – God, the Gift, and Postmodernism. Ed. by John D. Caputo & Michael J. Scanlon. The Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- 2000 More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press.
- 2001a Messianic Postmodernism. – Philosophy of Religion in the 21st Century. Ed. by D. Z. Phillips & Timothy Tessin. Claremont Studies in the Philosophy of Religion. New York: Palgrave.
- 2001b On Religion. London: Routledge.

Carter, Angela

- 1986 Sirkusyöt. Suom. Kimmo Rentola. (1984) Otavan kirjasto. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Caws, Peter

- 1970 Mitä on strukturalismi? Suom. Kai Kaila. – Filosofian tila ja tulevaisuus. Toim. Jaakko Hintikka & Lauri Routila. Helsinki: Weilin + Göös.

Coetzee, J. M.

- 1987 Foe. Suom. Seppo Lopenen. (1986) Helsinki: Otava.

Colebrook, Claire

- 2004 Literature. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Cook, John W.

- 1999 Morality and Cultural Differences. Oxford: Oxford University Press.

Cottingham, John

- 2000 Descartes. Descartesin mielenfilosofia. Suom. Ismo Koskinen. (1997) Suuret filosofit 7. Helsinki: Otava.

Crowder, Colin

- 1997 Introduction. – God and Reality. Essays on Christian Non-realism. Ed. by Colin Crowder. London: Mowbray.

Culler, Jonathan

- 1985 On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism. 4th pr. (1982) Ithaca: Cornell University Press.
1994 Ferdinand de Saussure. Suom. Risto Heiskala. (1976, 1986) Tutkijaliiton julkaisusarja 77. Helsinki.

Cunningham, Conor

- 1999 Language. Wittgenstein after theology. – Radical Orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward. (1999) London: Routledge.
2002 Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology. Radical Orthodoxy Series. London: Routledge.

Cupitt, Don

- 1979a Jesus and the Meaning of 'God' and Mr Hebblethwaite in the Incarnation. – Incarnation and Myth. The Debate Continued. Ed. by Michael Goulder. London: SCM Press.
1979b The Nature of Man. Issues in Religious Studies. London: Sheldon Press.
1980 The Worlds of Science and Religion. (1976) Issues in Religious Studies. London: Sheldon Press.
1984a Taking Leave of God. 4th pr. London: SCM Press.
1984b The World to Come. (1982) London: SCM Press.
1985a Christ and the Hiddenness of God. 2nd ed. (1971) London: SCM Press.
1985b Crisis of Moral Authority. 2nd ed. (1972) London: SCM Press.
1985c The Leap of Reason. 2nd ed. (1976) London: SCM Press.
1985d Only Human. London: SCM Press.
1986 Life Lines. London: SCM Press.
1987 The Long-Legged Fly. The Theology of Language and Desire. London: SCM Press.

- 1988 The New Christian Ethics. London: SCM Press.
- 1989 Radicals and the Future of the Church. London: SCM Press.
- 1990 Creation out of Nothing. London: SCM Press.
- 1991 What is A Story? London: SCM Press.
- 1992a Unsystematic ethics and politics. – Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion. Ed. by Philippa Berry & Andrew Wernick. London: Routledge.
- 1992b The Time Being. London: SCM Press.
- 1993 Anti-Realist Faith. – Is God Real? Ed. by Joseph Runzo. New York: St. Martin's Press.
- 1994 The Sea of Faith. London: SCM Press.
- 1995a After All. Religion without Alienation. (1994) London: SCM Press Ltd.
- 1995b The Last Philosophy. London: SCM Press.
- 1997a After God. The Future of Religion. London: Weidenfeld & Nicolson.
- 1997b Free Christianity. – God and Reality. Essays on Christian Non-realism. Ed. by Colin Crowder. London: Mowbray.
- 1998a Mysticism After Modernity. Oxford: Blackwell.
- 1998b The Religion of Being. London: SCM Press.
- 1999 The New Religion of Life in Everyday Speech. London: SCM Press.
- 2000 Philosophy's Own Religion. London: SCM Press.
- 2001a Emptiness & Brightness. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2001b Reforming Christianity. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2002 Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion. *Selected Essays*. Perspectives in Continental Philosophy no. 28. New York: Fordham University Press.
- 2003 Life, Life. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2005a The Great Questions of Life. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2005b The Way to Happiness. A Theory of Religion. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2006a The Old Creed and the New. London: SCM Press.
- 2006b Radical Theology. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2007 Impossible Loves. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2008a Above Us Only Sky. The Religion of Ordinary Life. Santa Rosa, California: Polebridge Press.
- 2008b The Meaning of the West. An Apologia of Secular Christianity. London: SCM Press.

Danaher, Geoff & Schirato, Tony & Webb, Jen

- 2000 Understanding Foucault. London: SAGE Publications Ltd.

Darwin, Charles

- 1980 Lajien synty. Lyhentäen toim. Richard E. Leakey. Suom. Antto Leikola. (1859) Helsinki: Kirjayhtymä.

Delanty, Gerard

- 2000 *Modernity and Postmodernity. Knowledge, Power and the Self.* London: SAGE Publications Ltd.

Deleuze, Gilles

- 1992 *Autiomaa. Kirjoituksia vuosilta 1967-1986.* Toim. Jussi Kotkavirta & Keijo Rahkonen & Jussi Vähämäki. Suom. Jussi Vähämäki et al. Helsinki: Gaudeamus.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix

- 1985 *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia.* Transl. by Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane. (1972) London: The Athlone Press.
- 1993 *Mitä filosofia on? Suom. Leevi Lehto.* (1991) Eurooppalaisia ajattelijoita. Helsinki: Gaudeamus.

Derrida, Jacques

- 1973 *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs.* Transl. by David B. Allison. (1967) Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University Press.
- 1976 *Of Grammatology.* Transl. by Gayatri Chakravorty Spivak. First American edition. (1967) Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- 1978 *Writing and Difference.* Transl. by Alan Bass. (1967) London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- 1979 *Spurs. Nietzsche's Styles. Éperons. Les Styles de Nietzsche.* Transl. by Barbara Harlow. (1978) Chicago: The University of Chicago Press.
- 1981 *Dissemination.* Transl. by Barbara Johnson. (1972) Chicago: The University of Chicago Press.
- 1984 *Signéponge. Signsponge.* Transl. by Richard Rand. (1976, 1977, 1984) New York: Columbia University Press.
- 1986 *Margins of Philosophy.* Transl. by Alan Bass. Rpt. (1972) Brighton: The Harvester Press.
- 1987 *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond.* Transl. by Alan Bass. (1980) Chicago: The University of Chicago Press.
- 1988 *Positioita. Keskusteluja Henri Ronsen, Julia Kristevan, Jean-Louis Houdebinnen ja Guy Scarpettan kanssa.* Suom. Outi Pasanen. (1972) *Philosophica-sarja.* Helsinki: Gaudeamus.
- 1990 *Limited Inc.* Transl. by Samuel Weber. (1972) Evanston Il.: Northwestern University Press.
- 1991a *Cinders.* Transl. by Ned Lukacher. (1987) Lincoln: University of Nebraska Press.

- 1991b Röstén och fenomenet. Introduktion till tecknets problem i Husserls fenomenologi. Översatt av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein. (1967) Stocholm: Bokförlaget Thales.
- 1992 Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". – Deconstruction and the Possibility of Justice. Ed. by Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld & David Gray Carlson. New York: Routledge.
- 1993 Aporias. Dying - awaiting (one another at) the "limits of truth". Transl. by Thomas Dutoit. (1993) Stanford: Stanford University Press.
- 1994 Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international. Transl. by Peggy Kamuf. (1993) New York: Routledge.
- 1995 The Gift of Death. Transl. by David Wills. (1992) Religion and Postmodernism. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1998a Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone. – Religion. Ed. by Jacques Derrida & Gianni Vattimo. Transl. by Samuel Weber. (1996) Cambridge: Polity Press.
- 1998b The Villanova Rountable. A Conversation with Derrida. – Deconstruction in A Nutshell. Ed. by John D. Caputo. 3rd pr. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press.
- 1999 Circumfession. Fifty-nine periods and periphrases. – Jaques Derrida. Written by Geoffrey Bennington and Jacques Derrida. Transl. by Geoffrey Bennington. (1991) Paperback edition. Religion and Postmodernism. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2000 Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond. Transl. by Rachel Bowlby. (1997) Stanford: Stanford University Press.
- 2001a As if it were Possible, "within such limits"... – Questioning Derrida. With his replies on philosophy. Ed. by Michel Meyer. Aldershot: Ashgate.
- 2001b On Cosmopolitanism and Forgiveness. Transl. by Mark Dooley & Michael Hughes. (1997) Thinking in Action. London: Routledge.
- 2002a Acts of Religion. Ed. by Gil Anidjar. (1980-1996) New York: Routledge.
- 2002b Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001. Ed. & transl. by Elizabeth Rottenberg. (2002) Standford, California: Stanford University Press.
- 2003a Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida. – Giovanni Borradori: Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2003b Platonin apteekki ja muita kirjoituksia. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Suom. Tiina Arppe et al. (1967–1972) Helsinki: Gaudeamus.

- 2005a Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida.
John D. Caputo, Kevin Hart & Yvonne Sherwood. –
Derrida and Religion. Other Testaments.
Ed. by Yvonne Sherwood & Kevin Hart. New York: Routledge.
- 2005b Rogues. Two Essays on Reason. Meridian. Crossing Aesthetics.
Transl. by Pascale-Anne Brault & Michael Naas. Stanford, California:
Stanford University Press.

Descartes, René

- 2001 Teokset I. Yksityisiä ajatuksia. Järjen käyttöohjeet. Metodin esitys ja
Optiikka. Kirjeitä 1619-1640. Suom. Sami Jansson. Helsinki: Gaudeamus.
- 2002 Teokset II. Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta. Kirjeitä 1640-1641.
Suom. Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus.

Descombes, Vincent

- 1983 Modern French Philosophy. Transl. by L. Scott-Fox & J. M. Harding.
(1979) Cambridge: Cambridge University Press.

Desmond, William

- 2003 Hegel's God. A Counterfeit Double? Ashgate Studies in the History
of Philosophical Theology. Aldershot, England: Ashgate.

Devitt, Michael

- 1991 Realism and Truth. 2nd ed. (1984) Oxford: Blackwell.

Devitt, Michael & Sterelny, Kim

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

Dewey, John

- 1999 Pyrkimys varmuuteen. Tutkimus tiedon ja toiminnan suhteesta. Suom.
Pentti Määttänen. (1929) Helsinki: Gaudeamus.

Doctorow, E. L.

- 1982 Ragtime. Suom. Kalevi Nyytäjä. (1975) Helsinki: Tammi.
- 1989 Kynämies. Kuusi novellia ja pienoisromaani. Suom. Kalevi Nyytäjä.
(1984) Keltainen kirjasto. Helsinki: Tammi.

Durkheim, Émile

- 1980 Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä.
Suom. Seppo Randell. (1912) Helsinki: Tammi.

Eagleton, Terry

- 1997 The Illusions of Postmodernism. (1996) Oxford: Blackwell.

Edwards, James C.

1997 The Plain Sense of Things. The Fate of Religion in an Age of Normal Nihilism. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Elster, Jon

1983 Belief, Bias and Ideology. – Rationality and Relativism. Ed. by Martin Hollis & Steven Lukes. (1982) Oxford: Blackwell.

England, Tami

1995 The A/Theology of Mark C. Taylor. – Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity. Ed. by Terrence W. Tilley et al. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Eribon, Didier

1993 Michel Foucault. Suom. Päivi Järvinen & Pertti Hynynen. (1991) Tampere: Vastapaino.

Eskola, Timo

2008 Kielen vallankumous. Kielellinen käänne ja teologian postmodernismit. Diss. STKSJ 258. Helsinki

Ferry, Luc

2006 Opi elämään. Filosofinen käsikirja. Suom. Tiina Arppe. (2006) Helsinki: Otava.

Feyerabend, Paul

1988a Against Method. Revised 2nd. ed. (1975) London: Verso.
1988b Farewell to Reason. (1987) London: Verso.

Feuerbach, Ludwig

1989 The Essence of Christianity. Transl. by George Eliot. (1841) Great Books in Philosophy. Amherst, New York: Prometheus Books.

Finnis, John

1991 Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth. The 1988 Michael J. McGivney Lectures of the John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler

1994 Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology. London: SCM Press.

Fish, Stanley

- 1980 Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Foucault, Michel

- 1970 The Order Of Things. An Archaeology of the Human Sciences. Transl. from French. (1966) London: Tavistock Publications Ltd.
- 1980 Tarkkailla ja rangaista. Suom. Eevi Nivanka. (1975) Helsinki: Otava.
- 1986 The Archaeology of Knowledge. Transl. by A. M. Sheridan Smith. (1969) Rpt. London: Tavistock Publications.
- 1991 Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori. Transl. by R. James Goldstein & James Cascaito. (1981) Semiotext(e) Foreign Agents Series. New York: Semiotext(e).
- 1997 Ethics. Subjectivity and Truth. Ed. by Paul Rabinov. Transl. by Robert Hurley et al. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume 1. New York: The New Press.
- 1998 Aesthetics, Method, and Epistemology. Ed. by James D. Faubion. Transl. by Robert Hurley et al. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 2. New York: The New Press.
- 2003 Abnormal. Lectures at The Collège de France 1974-1975. Ed. by Valerio Marchetti & Antonella Salomoni. Transl. by Graham Burchell. (1999) London: Verso.

Fowles, John

- 1982 Ranskalaisen luutnantin nainen. Suom. Kaarina Jaatinen & Hannu Sarrala. (1969) Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.

Frank, Manfred

- 1989 What Is Neostructuralism? Transl. by Sabine Wilke & Richard Gray. (1984) Theory and History of Literature, Vol. 45. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Frankel, Boris

- 1990 The Cultural Contradictions of Postmodernity. – Postmodern Conditions. Ed. by Andrew Milner, Philip Thomson & Chris Worth. New York: Berg.

Freeman, Anthony

- 1997 Non-realism and the life of the Church. – God and Reality. Essays on Christian Non-realism. Ed. by Colin Crowder. London: Mowbray.

Freud, Sigmund

- 1990 The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and other Works. Transl. by James Strachey. (1912-1938) Ed. by Albert Dickson. The Penguin Freud library. Vol. 13. London: Penguin Books.

- 1991 The Essentials of Psycho-Analysis. Transl. by James Strachey. Selected by Anna Freud. (1986) London: Penguin Books.
- 1994 Unien tulkinta. Suom. Erkki Puranen. (1942) 4. painos. Helsinki: Gummerus.

Gadamer, Hans-Georg

- 1988 Truth and Method. Transl. & ed. by G. Barden & J. Cummings. 2nd English ed. (1975) London: Sheed & Ward.

Gasché, Rodolphe

- 1986 The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 1987 Infrastructures and Systematicity. – Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida. Ed. by John Sallis. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1994 Inventions of Difference. On Jacques Derrida. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Gellner, Ernest

- 1983 Relativism and Universals. – Rationality and Relativism. Ed. by Martin Hollis & Steven Lukes. (1982) Oxford: Blackwell.
- 1992 Postmodernism, Reason and Religion. London: Routledge.

Glendinning, Simon

- 2004 Language. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Goldman, Alan H.

- 1988a Empirical Knowledge. Berkeley: University of California Press.
- 1988b Moral Knowledge. The Problems of Philosophy: Their Past and Present. London: Routledge.

Golomb, Jakob

- 2000 Nietzsche's positive religion and the Old Testament. Nietzsche and the Divine. Ed. by John Lippitt & Jim Urpeth. Manchester: Clinamen Press.

Graff, Gerald

- 1979 Literature Against Itself. Literary Ideas in Modern Society. Chicago: The University of Chicago Press.

Grenz, Stanley J. & Franke John R.

- 2001 Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Habermas, Jürgen

- 1972 Knowledge and Human Interest. Transl. by Jeremy J. Shapiro. (1968)
Boston: Beacon Press.
- 1984 The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Reason and the
Rationalization of Society. Transl. by Thomas McCarthy. (1981)
London: Heinemann Educational Books Ltd.
- 1987 The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and
System: A Critique of Functionalist Reason. Transl. by Thomas
McCarthy. (1981) Cambridge: Polity Press.
- 1992 The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures. Transl. by
Frederick Lawrence. (1985) Studies in Contemporary Social Thought.
Cambridge: Polity Press.
- 2002 Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity.
Ed. by Eduardo Mendieta. (1981, 1991, 1997) Cambridge: Polity Press.
- 2006 Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?
Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI) & Jürgen Habermas: – Dialectics
of Secularization. On Reason and Religion. Transl. by Brian
McNeil. C.R.V. (2005) San Francisco: Ignatius Press.

Hacking, Ian

- 1991 Self-Improvement. – Foucault: A Critical Reader. Ed. by
David Couzens Hoy. (1986) 4th pr. Oxford: Blackwell.

Hallamaa, Jaana

- 1994 Kristillinen etiikka – jotakin erityistä? – Kristinusko ja moraali.
Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1994.
Toim. Petri Järveläinen. STKSJ 192. Helsinki.

Han, Béatrice

- 2000 Nietzsche and the 'Masters of Truth': the pre-Socratics and Christ. –
Nietzsche and the Divine. Ed. by John Lippitt & Jim Urpeth.
Manchester: Clinamen Press.

Harland, Richard

- 1987 Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism
and Post-Structuralism. New Accent. London: Methuen.

Harman, Gilbert

- 1997 Moral Relativism. – Moral Relativism and Moral Objectivity. Ed. by
Gilber Harman & Judith Jarvis Thomson. (1996) Great Debates in
Philosophy. Oxford: Blackwell.

Hart, Kevin

- 1991 The trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy. (1989) Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004a Postmodernism. A Beginner's Guide. Beginner's Guides. Oxford: Oneworld Publications.
- 2004b Religion. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Harvey, David

- 1990 The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. (1989) Oxford: Blackwell.

Hassan, Ihab

- 1997 "POSTmodernISM: A Paracritical Bibliography". – From Modernism to Postmodernism: Anthology. Part I-III. Comp. & ed. by Lawrence Cahoon. (1996) BPA. Oxford: Blackwell

Hauerwas, Stanley

- 2001 The Christian Difference, or Surviving Postmodernism. – The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Ed. by Graham Ward. Blackwell Companions to Religion. Oxford: Blackwell.

Haverinen, Soili

- 2006 Feminismi, ihminen ja Jumala. – Kadonnut horisontti. Näkökulmia uskoon, valtaan ja totuuteen. Toim. Erkki Koskenniemi & Timo Nisula & Olli-Pekka Vainio. Helsinki: Kustannus Oy Arkki.

Hawkes, Terence

- 2003 Structuralism and Semiotics. 2nd ed. (1977) London: Routledge.

Hebblethwaite, Brian

- 1988 The Ocean of Truth. A defence of objective theism. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993 A Critique of Don Cupitt's Christian Buddhism. – Is God Real? Ed. by Joseph Runzo. New York: St. Martin's Press.
- 2005 Philosophical Theology and Christian Doctrine. Exploring the Philosophy of Religion. Oxford: Blackwell.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- 1948 On Christianity. Early Theological Writings. Transl. by T. M. Knox & Richard Kroner (1798-99, 1800, 1907). Harper Torchbooks. New York: Harper & Brothers.
- 1969 Hegel's Science of Logic. Transl. by A. V. Miller. (1812-1816) London: George Allen & Unwin Ltd.

- 1979a The Christian Religion. Lectures on the Philosophy of Religion. Part III. Ed. & transl. by Peter C. Hodgson.(1821-1831) AAR Texts and Translations 2. Missoula, Montana: Scholars Press.
- 1979b Phenomenology of Spirit. Transl. by A. V. Miller. (1807) Oxford: Oxford University Press.
- 1988 Lectures on the Philosophy of Religion. Transl. by R. F. Brown et al. (1827) Ed. by Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press.
- 1990 Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings. Ed. by Ernst Behler. Transl. by A. V. Miller, Steven A. Taubeneck & Diana I. Behler. The German Library: Volume 24. New York: Continuum.

Heidegger, Martin

- 1996 Identitet och differens. Översättning av Daniel Birnbaum & Sven-Olov Wallenstein. (1957) Stockholm: Bokförlaget Thales.
- 1998 Taideteoksen alkuperä. Suom. Hannu Sivenius. (1935/36) 3. painos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Taide.
- 2000a Kirje "Humanismista" sekä Maailmankuvan aika. Suom. Markku Lehtinen. (1938, 1946) Paradeigma-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 96. Helsinki.
- 2000b Oleminen ja aika. Suom. Reijo Kupiainen. (1927) Tampere: Vastapaino.
- 2004 Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964) 6th pr. Ed. by David Farrell Krell. London: Routledge.

Heim, Karl

- 1962 Jeesus ja maailmanhistoria. Suom. Osmo Tiililä. (1937) Helsinki: WSOY.

Heinämäki, Elisa

- 2008 Tyhjä taivas. Georges Bataille ja uskonnon kysymys. Episteme-sarja. Helsinki: Tutkijaliitto.

Heller, Erich

- 1988 The Importance of Nietzsche. Ten Essays. Chicago: The University of Chicago Press.

Heller, Joseph

- 1995 Catch-22. Me sotasankarit. Suom. Markku Lahtela. (1961) 6. painos. Helsinki: Gummerus.

Hemming, Laurence Paul

- 1999 Nihilism. Heidegger and the grounds of redemption. – Radical Orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward. (1999) London: Routledge.

Herman, David

2002 Roland Barthes. – Postmodernism: The Key Figures. Ed. by Hans Bertens & Joseph Natoli. Oxford: Blacwell.

Hintikka, Jaakko

1987 Onko totuus saavuttamaton? – Kieli ja maailma. Toim. Martin Kusch & Jaakko Hintikka. Prometheus-sarja. Oulu: Pohjoinen.

Hintsa, Merja

1998 Mahdottoman rajoilla. Derrida ja psykoanalyysi. *Paradeigma*-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 88. Helsinki.

Horwich, Paul

1998 Truth. 2nd ed. (1990) Oxford: Clarendon Press.

Horkheimer, Max

2008 Välineellisen järjen kritiikki. Suom. Olli-Pekka Moisio & Veikko Pietilä. (1947) Tampere: Vastapaino.

Hoy, David

1994 Jacques Derrida. – The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Ed. by Quentin Skinner. 7th pr. (1985) Cambridge: University Press.

Hyman, Gavin

2001 The Predicament of Postmodern Theology. Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism? Louisville: Westminster John Knox Press.

Ilmonen, Kaj

1998 Moraalikysymysten ajankohtaisuus. – Moderniteetti ja moraali. Toim. Kaj Ilmonen. Helsinki: Gaudeamus.

Ingraffia, Brian D.

1995 Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's shadow. Cambridge: Cambridge University Press.

Irigaray, Luce

2004 Key Writings. Comp. & ed. by Luce Irigaray. London: Continuum.

Itkonen, Teemu & Porttikivi, Janne

2003 Johdannoksi: kääntämisen vaikeudesta. – Jacques Derrida: Platonin apteekki ja muita kirjoituksia. Toim. Teemu Itkonen & Janne Porttikivi. Suom. Tiina Arppe et al. Helsinki: Gaudeamus.

James, William

- 1913 Pragmatismi. Uusi nimitys eräille vanhoille ajattelutavoille. Suom.
K. W. Silfverberg. Helsinki: Otava.

Jameson, Fredric

- 1972 The Prison-House of Language. A Critical Account of
Structuralism and Russian Formalism. Princeton Essays in European
and Comparative Literature. Princeton, NJ: Princeton University Press.
1993 Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism.
(1991) London: Verso.

Jantzen, Grace M

- 1987 Julian of Norwich. Mystic and Theologian. London: SPCK.
1995 Power, Gender and Christian Mysticism. Cambridge Studies in Ideology
and Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
1998a Becoming divine. Towards a feminist philosophy of religion.
Manchester Studies in Religion, Culture and Gender.
Manchester: Manchester University Press.
1998b Luce Irigaray (b. 1930): Introduction. – The Postmodern God.
A Theological Reader. (1997) Ed. by Graham Ward. Blackwell
Readings in Modern Theology. Oxford: Blackwell.
2001 On Changing the Imaginary. – The Blackwell Companion to
Postmodern Theology. Ed. by Graham Ward. Blackwell Companions
to Religion. Oxford: Blackwell.
2004 Foundations of Violence. Volume One. Death and
the Displacement of Beauty. London: Routledge.

Jaspers, Karl

- 1967 Nietzsche and Christianity. Transl. by E. B. Ashton. (1938)
3rd pr. (1961) A Gateway Edition 95. USA: Henry Regnery Company.

Johnson, Barbara

- 1987 A World of Difference. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Joyce, James

- 1992 Finnegans Wake. London: Minerva.

Juti, Riku

- 2001 Johdatus metafysiikkaan. Helsinki: Gaudeamus.

Kant, Immanuel

- Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- 1975a Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1783) – Bd VI. Erneut überprüfter Nachdr. der 3. Aufl. (1964).
- 1975b Das Ende aller Dinge. (1794) – Bd VI. Erneut überprüfter Nachdr. der 3. Aufl. (1964).
- 1975c Zum ewigen Frieden. (1795) – Bd VI. Erneut überprüfter Nachdr. der 3. Aufl. (1964).
- 1975d Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (1785) – Bd IV. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1956).
- 1975e Kritik der praktischen Vernunft. (1788) – Bd IV. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1956).
- 1975f Kritik der reinen Vernunft. (1781) – Bd II. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1956).
- 1975g Kritik der Urteilskraft. (1790) – Bd V. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1957).
- 1975h Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (1783) – Bd III. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1958).
- 1975i Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. (1793) – Bd IV. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1956).
- 1975j Der Streit der Fakultäten. (1798) – Bd VI. Erneut überprüfter Nachdr. der 3. Aufl. (1964).
- 1975k Was heisst: sich im Denken orientieren? (1786) – Bd III. Erneut überprüfter Nachdr. der 4. Aufl. (1958).
- 1975l Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. (1791) – Bd VI. Erneut überprüfter Nachdr. der 3. Aufl. (1964).

Kedourie, Elie

- 1995 Hegel and Marx. Introductory Lectures. Ed. by Sylvia Kedourie & Helen Kedourie. Oxford: Blackwell.

Kee, Alistair

- 1999 Nietzsche Against the Crucified. London: SCM Press.

Kirjavainen, Heikki

- 1994 Riittääkö etiikka hyvän elämän ohjeeksi? – Kristinusko ja moraali. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1994. Toim. Petri Järveläinen. STKSJ 192. Helsinki.
- 2004 Postmoderni teologia. – Teologian uudet virtaukset. Toim. Lassi Larjo. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2003 pidetyt esitelmät. STKSJ 241. Helsinki.

Kirk, Robert

- 1999 Relativism and Reality. A contemporary introduction. London: Routledge.

Kivinen, S. Albert

- 1988 Mistä minä koostuu? – Minä. Suomen Filosofisen Yhdistyksen Helsingissä 13.–14. 1.1986 järjestämän kollokvion esitelmät. Toim. Ilkka Niiniluoto & Petri Stenman. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys r.y.

Knuuttila, Simo

- 1994 Onko etiikalla rationaalista perustaa? – Kristinusko ja moraalit. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1994. Toim. Petri Järveläinen. STKSJ 192. Helsinki.
- 1998 Järjen ja tunteen kerrostumat. STKSJ 215. Helsinki.
- 2003 Mitä uskonnonfilosofia on? – Uskonnonfilosofia. Toim. Timo Helenius & Timo Koistinen & Sami Pihlström. Helsinki: WSOY.

Koistinen, Timo

- 2003 Postmodernin teologian suuntauksia. – TAik 1/2003, 16-28.
- 2004 ”Uskonnon paluu” filosofiaan. – Teologian uudet virtaukset. Toim. Lassi Larjo. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2003 pidetyt esitelmät. STKSJ 241. Helsinki.

Kotkavirta, Jussi & Sironen Esa

- 1986 Modernin maailman tuleminen. – Moderni/postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun. Toim. Jussi Kotkavirta & Esa Sironen. Tutkijaliiton julkaisusarja 44. Helsinki.

Kristeva, Julia

- 1992 Muukalaisia itsellemme. Suom. Päivi Malinen. (1988) Helsinki: Gaudeamus.
- 2002 The Portable Kristeva. Ed. by Kelly Oliver. Updated ed. (1974-1999) European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism. New York: Columbia University Press.

Kroker, Arthur

- 1988 Panic Value: Bacon, Colville, Baudrillard and the Aesthetics of Deprivation. Life After Postmodernism. New World Perspectives. Ed. by John Fekete. London: Macmillan Education Ltd.

Kuhn, Thomas S.

- 1970 The Structure of Scientific Revolutions. 2nd enl. ed. (1962) Chicago: The University of Chicago Press.

Kundera, Milan

- 1987 Romaanin taide. Suom. Jan Blomstedt & Riikka Stewen. (1986) Helsinki: WSOY.

Kunnas, Tarmo

1981 Nietzsche – Zarathustran varjo. Delfinikirjat. Helsinki: Otava.

Laajasalo, Teemu

2001 Seksuaalisuus lukion oppikirjoissa. Systemaattinen analyysi lukion uskonnon, elämäntutkimustiedon, filosofian, psykologian, terveystiedon ja biologian oppikirjojen seksuaalisuusteeman käsittelystä kuuden seksuaaliteorian ja lukion 1994 opetussuunnitelman perusteiden valossa. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitoksen tutkimuksia 231. Helsinki.

Lacan, Jacques

1999 The Death of God. – The Postmodern God. A Theological Reader. Transl. by D. Porter. (1960) Ed. by Graham Ward. Blackwell Readings in Modern Theology. Oxford: Blackwell.

2001 Écrits. A selection. Transl. by Alan Sheridan. (1966) Routledge Classics. London: Routledge.

Landry, Lorraine Y.

2000 Marx and the Postmodernism Debates. An Agenda for Critical Theory. Westport, CT: Praeger Publishers.

Lassila, Olli-Pekka

1987 Vapaa ihminen. Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa. Diss. STKSJ 151. Helsinki.

Latvus, Päiviö

2000 Ymmärryksen siivet. Miksi tie on länsimaista? Espoo: Omegakirjat.

Lehtinen, Virpi

2000 LUCE IRIGARAYN filosofinen hanke: Etiikka, rakkaus ja naisellisuus. – Feministejä – Aikamme ajattelijoita. Toim. Anneli Anttonen & Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino.

Lempiäinen, Kirsti

2000 ROSI BRAIDOTTI – Nomadisen naissubjektiuden visioija. – Feministejä – Aikamme ajattelijoita. Toim. Anneli Anttonen & Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljeström. Tampere: Vastapaino.

Lessing, Doris

1982 Kultainen muistikirja. Suom. Eva Siikarla. (1962) Helsinki: WSOY.

Levinas, Emmanuel

- 1987 Collected Philosophical Papers. Transl. by Alphonso Lingis. (1935-1936) *Phaenomenologica* 100. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- 1995 Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. Transl. by Alphonso Lingis. (1961) 11th pr. Philosophical Series, Vol. 24. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- 1996 Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Suom. Antti Pönni. Toisen jälki. Suom. Outi Pasanen. (1982) Eurooppalaisia ajattelijoita. Helsinki: Gaudeamus.

Lévi-Strauss, Claude

- 2004 Rotu, historia ja kulttuuri. Suom. Jussi Träskilä (1952, 1971, 1988) Helsinki: Gaudeamus.

Lindbeck, George

- 1984 The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. London: SPCK.

Llewelyn, John

- 2002 Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press.

Lowry, Malcolm

- 1984 Tulivuoren juurella. Suom. Juhani Jaskari. (1947) 3. painos. Helsinki: WSOY.

Lucy, Niall

- 2004 A Derrida Dictionary. Oxford: Blackwell.

Lyotard, Jean-François

- 1983 Presentations. – Philosophy in France Today. Ed. by Alan Montefiore. Transl. by Kathleen McLaughlin. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1989 The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Transl. by Geoff Bennington & Brian Massumi. (1979) Theory and History of Literature, Vol. 10. Manchester: Manchester University Press.

McGrath, Alister E.

- 1990 The Genesis of Doctrine. Oxford: Blackwell.
- 1996a An Evangelical Evaluation of Postliberalism. – The Nature of Confession. Evangelicals & Postliberals in Conversation. Ed. by Timothy R. Phillips & Dennis L. Okholm. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

- 1996b Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. Suom. Satu Norja. (1994) Toim. Reijo Työrinoja. Helsinki: Kirjapaja.
- 2001 A Scientific Theology. Volume I, Nature. London: T&T Clark.
- 2002 A Scientific Theology. Volume II, Reality. London: T&T Clark.
- 2003 A Scientific Theology. Volume III, Theory. London: T&T Clark.
- 2004a Ateismin lyhyt historia. Suom. Jukka Raunu. (2004) Helsinki: Kirjapaja Oy.
- 2004b The Science of God. An Introduction to Scientific Theology. London: T & T Clark International.
- 2005 Christian Theology. An Introduction. 3rd ed. Oxford: Blackwell.

MacIntyre, Alasdair

- 1988 Whose Justice? Which Rationality? London: Duckworth.
- 1990a First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990. Milwaukee: Marquette University Press.
- 1990b Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Gifford Lectures 1988. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Macquarrie, John

- 1982 In Search of Humanity. A Theological and Philosophical Approach. London: SCM Press.

Marjanen, Antti

- 1997 Jeesuksen naisoppilaat. – Nasaretilaisen historia. Toim. Risto Uro & Outi Lehtipuu. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Marx, Karl

- 1972 Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844. Suom. Antero Tiusanen. Tieteellisen sosialismin kirjasto. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- 1986 Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Transl. by T. B. Bottomore. Ed. by T. B. Bottomore and Maximilien Rubel. Rpt. of 2nd ed. (1956) Middlesex: Penguin Books.

Marx, Karl & Engels, Friedrich

- 1998 Kommunistinen manifesti. Suom. Juha Koivisto & Markku Mäki & Timo Uusitupa. (1890) Tampere: Vastapaino.

Megill, Allan

- 1985 Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley: University of California Press.

Merquior, J. G.

- 1986 From Prague to Paris. A Critique of Structuralist and Post-structuralist Thought. London: Verso.

Milbank, John

- 1994 Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. Signposts in Theology. 5th pr. (1990) Oxford: Blackwell.
- 1998a Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* in Forty-two Responses to Unasked Questions. – The Postmodern God. A Theological Reader. Ed. by Graham Ward. Blackwell Readings in Modern Theology. Oxford: Blackwell.
- 1998b The Word Made Strange. Theology, Language, Culture. (1997) Oxford: Blackwell.

Miller, Louis

- 2001 Foucault, Nietzsche, Enlightenment: Some Historical Considerations. – Postmodernism and the Enlightenment. New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History. Ed. by Daniel Gordon. London: Routledge.

MTE – Modernin teologian ensyklopedia

- 2000 Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja ja Kia Sammalkorpi-Soini. (1993) Helsinki: Kirjapaja.

Mortley, Raoul

- 1991 French Philosophers in Conversation. Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida. London: Routledge.

Newton-Smith, W.

- 1983 Relativism and the Possibility of Interpretation. – Rationality and Relativism. Ed. by Martin Hollis and Steven Lukes. Rpt. (1982) Oxford: Basil Blackwell.

Niemelä, Jussi K. & Tammissalo, Osmo

- 2006 Keisarinnan uudet (V) Aatteet. – Naistutkimus luonnontieteen näkökulmasta. Helsinki: Terra Cognita Oy.

Nietzsche, Friedrich

- 1968 The Will to Power. Transl. by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. (1901) Ed. by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- 1969a Moraalin alkuperästä. Pamfletti. Suom. J. A. Hollo. (1887) Helsinki: Otava.

- 1969b Thus Spoke Zarathustra. A Book for Everyone and No One. Transl. by R. J. Hollingdale. Rpt. (1883-1886) London: Penguin Books.
- 1983 Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality. Transl. by R J Hollingdale. (1881) Rpr. Texts in German Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984 Hyvän ja pahan tuolla puolen. Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös. Suom. J. A. Hollo & Toivo Lyy. (1886) Helsinki: Otava.
- 1988 Ecce Homo. How One Becomes What One Is. Transl. by R. J. Hollingdale. (1908) 6th pr. London: Penguin Books.
- 1989 Iloinen tiede. ("La gaya scienza") Suom. J. A. Hollo & Aarno Peromies & Toivo Lyy (1882) Otavan klassikot. Helsinki: Otava.
- 1991 Antikristus. Suom. Aarni Kouta. (1895) Hämeenlinna: Esoterica Publishing.
- 1995 Epäjumalten hämärä eli Miten vasaralla filosofoidaan. Suom. Markku Saarinen. (1889) Helsinki: Unio Mystica.
- 1996 Human, All Too Human. Transl. by R. J. Hollingdale. (1878-80) Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: University Press.
- 1997 Untimely Meditations. Transl. by R. J. Hollingdale. Ed. by Daniel Breazeale. (1873-76) Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999 The Birth of Tragedy and Other Writings. Transl. by Ronald Speirs. (1872) Ed. by Raymond Geuss & Ronald Speirs. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: University Press.

Niiniluoto, Ilkka

- 1980 Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus. Helsinki: Otava.
- 1983 Tieteellinen päättely ja selittäminen. Helsinki: Otava.
- 1984 Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta. Helsinki: Otava
- 1990 Maailma, minä ja kulttuuri. Emergentin materialismin näkökulma. Helsinki: Otava.
- 1994 Järki, arvot ja välineet. Kulttuurifilosofisia esseitä. Helsinki: Otava.
- 2003 Ateismi. – Uskonnonfilosofia. Toim. Timo Helenius & Timo Koistinen & Sami Pihlström. Helsinki: WSOY.

Norris, Christopher

- 1983 The Deconstructive Turn. Essays in the rhetoric of philosophy. London: Methuen.
- 1988 Deconstruction: Theory and Practice. 5th pr. (1982) New accents. London: Methuen.

- 1993 The Truth About Postmodernism. Oxford: Blackwell.
 1994 Truth and the ethics of criticism. Manchester: Manchester
 University Press.
 2000 Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'.
 London: The Athlone Press.

Oddie, William

- 1987 Introduction. – After the Deluge. Essays Towards Desecularization
 of the Church. Ed. by William Oddie. London: SPCK.

O'Neill, John

- 1995 The poverty of postmodernism. Social Futures. London: Routledge.

Ovsjannikov, Mihail

- 1981 Hegel. Suom. Vesa Oittinen. (1971) Helsinki: Kansankulttuuri Oy.

Pannenberg, Wolfhart

- 1985 Anthropology in Theological Perspective. Transl. by Matthew J.
 O'Connell. Philadelphia: The Westminster Press.

Parkes, Graham

- 2000 Nature and the human "redivinised": Mahayana Buddhist themes in
Thus Spoke Zarathustra. – Nietzsche and the Divine. Ed by John
 Lipitt & Jim Urpeth. Manchester: Clinamen Press.

Pavel, Thomas G.

- 1989 The Feud of Language. A History of Structuralist Thought. Transl.
 by Linda Jordan & Thomas G. Pavel. (1989) Oxford: Blackwell.

Percesepe, Gary

- 1999 Against Appropriation: Postmodern Programs, Claimants, Contests,
 Conversations. – Postmodern Philosophy and Christian
 Thought. Ed. by Merold Westphal. The Indiana Series in the Philosophy
 of Religion. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Peukert, Helmut

- 1992 Enlightenment and Theology as Unfinished Projects. – Habermas,
 Modernity and Public Theology. Ed. by Don S. Browning and Francis
 Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad.

Phillips, D. Z.

- 1970 Faith and Philosophical Enquiry. London: Routledge & Kegan Paul.

Pihlström, Sami

- 1994 Putnamin episteemisestä totuuskäsityksestä. – *niin & näin*. Filosofinen aikakauslehti 2/1994, s. 23-29.
- 2001 Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä. STKSJ 227. Helsinki..

Plantinga, Alvin

- 2000 Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press.

Platon

- 1979 Teokset III. Faidon, Pidot, Faidros, Parmenides, Theaitetos. Suom. Marja Itkonen-Kaila et al. Helsinki: Otava.

The Postmodern Bible

- 1995 The Bible and Culture Collective. Ed. by Elizabeth A. Castelli et al. New Haven: Yale University Press.

Pulkkinen, Tuija

- 1998 Postmoderni politiikan filosofia. Helsinki: Gaudeamus

Puolimatka, Tapio

- 1995 Kasvatus ja filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.
- 2002 Opetuksen teoria. Konstruktivismista realismiin. Helsinki: Tammi.
- 2004 Kasvatus, arvot ja tunteet. Helsinki: Tammi.
- 2005 Usko, tieto ja myytit. Helsinki: Tammi.

Putnam, Hilary

- 1989 Reason, Truth and History. 5th pr. (1981) Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991 Representation and Reality. First MIT Press paperback ed. (1988) Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book.
- 1997 ”Merkityksen” merkitys. – Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia. Suom. Tuomas Nevanlinna. (1975) Toim. Panu Raatikainen. Helsinki: Gaudeamus.

Pynchon, Thomas

- 2003 Huuto 49. Suom. Tero Valkonen. (1965) Helsinki: Nemo.

Pönni, Antti

- 1996 Toinen on ensimmäinen. Lähtökohtia Emmanuel Levinasin ajatteluun. – Esipuhe Emmanuel Levinasin teokseen Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa ja Toisen jälki. Eurooppalaisia ajattelijoita. Helsinki: Gaudeamus.

Rabaté, Jean-Michel

- 2003 Introduction 2003: Are You History? – Structuralism. Rpt. of 2nd ed. (1986) Oxford: Blackwell.

Rabinow, Paul

- 1997 Introduction: The History of Systems of Thought. – Michel Foucault: Ethics. Subjectivity and Truth. Ed. by Paul Rabinow. Transl. by Robert Hurley et al. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. New York: The New Press.

Ratzinger, Joseph [=Benedict XVI]

- 2006 That Which Holds the World Together. The Pre-political Moral Foundations of a Free State. – Dialectics of Secularization. On Reason and Religion. By Joseph Ratzinger & Jürgen Habermas. Transl. by Brian McNeil, C.R.V. (2005) San Francisco: Ignatius Press.

Rescher, Nicholas

- 1983 Kant's Theory of Knowledge and Reality. A Group of Essays. Washington: University Press of America.
- 1985 The Strife of Systems. An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity. Pittsburgh, PA.: University of Pittsburgh Press.
- 2000 Pluralism. Against the Demand for Consensus. Rpt. (1993) The Clarendon Library of Logic and Philosophy. Oxford: Clarendon Press.

Reynolds, Jack & Roffe, Jonathan

- 2004 An Invitation to Philosophy. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Reynolds, Jack

- 2004 Decision. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Robbe-Grillet, Alain

- 1964 Labyrintissa. Suom. Olli-Matti Ronimus & Pentti Holappa.(1959) Keltainen kirjasto. Helsinki: Tammi.

Roberts, Tyler T.

- 2000 Ecstatic Philosophy. – Nietzsche and the Divine. Ed. by John Lippitt & Jim Urpeth. Manchester: Clinamen Press.

Robinson, Dave & Groves, Judy

- 1999 Introducing Philosophy. (1998) Cambridge: Icon Books.

Roden, David

- 2004 The Subject. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Roffe, Jonathan

- 2004 Ethics. – Understanding Derrida. Ed. by Jack Reynolds & Jonathan Roffe. New York: Continuum.

Rorty, Richard

- 1989a Contingency, irony, and solidarity. (1989) Cambridge: Cambridge University Press.
- 1989b Philosophy and the Mirror of Nature. 4th pr. (1980) Oxford: Basil Blackwell.
- 1991a Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999a Filosofia tänään: kumousta odoteltaessa. – Risto Kunelius: Richard Rortyn haastattelu. niin & näin. Filosofinen aikakauslehti 2/1999, n:o 21, s. 22-27.
- 1999b Philosophy and Social Hope. London: Penguin Books.
- 1999c Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. (1998) Cambridge: Cambridge University Press.
- 2001 Response to Molly Cochran – Richard Rorty. Critical Dialogues. Ed. by Matthew Festenstein & Simon Thompson. Cambridge: Polity Press.
- 2004 Foreword. Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, & Law by Gianni Vattimo. Ed. by Santiago Zabala. Trans. by William McCuig. European Perspectives. New York: Columbia University Press.

Royle, Nicholas

- 2003 Jacques Derrida. Routledge Critical Thinkers. Essential guides for literary studies. London: Routledge.

Ruether, Rosemary Radford

- 1993 Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology. (1983) Boston: Beacon Press.

Sajama, Seppo

- 1988 Minä kokemuksen järjestäjänä. – Minä. Suomen Filosofisen Yhdistyksen Helsingissä 13.–14.1.1986 järjestämän kollokvion esitelmät. Toim. Ilkka Niiniluoto & Petri Stenman. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys r.y.

Salomaa, J. E.

- 2000 Friedrich Nietzsche. Toim. Reijo Valta & Riitta Koikkalainen. (1924) Jyväskylä: Kampus Kustannus.

Sammalkivi, Mikko Johannes

- 2004 Teologia modernin jälkeen. John Milbankin postmoderni kriittinen augustinolaisuus. Pro gradu. Helsinki.: Systemaattisen teologian laitos.

de Saussure, F.

- 2000 Course in General Linguistics. Transl. by Roy Harris. Ed. by Charles Bally, Albert Sechehaye & Albert Riedlinger. (1972) 6th pr. London: Duckworth.

Schillebeeckx, Edward

- 1969 God the Future of Man. Transl. by N. D. Smith. (1968) London: Sheed and Ward.

Schneiders, Sandra M.

- 1989 Does the Bible Have a Postmodern Message? – Postmodern Theology. Christian Faith in a Pluralist World. Ed. by Frederic B. Burnham SanFrancisco: HarperSanFrancisco.

Schwartz, Regina M.

- 2001 Communion and Conversation. – The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Ed. by Graham Ward. Blackwell Companions to Religion. Oxford: Blackwell.

Seppänen, Juha

- 1996 Don Cupittin postmoderni kristinuskon tulkinta. – Usko ja filosofia. Toim. Timo Koistinen & Juha Seppänen. Helsingin yliopisto. Helsinki: Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII.

Shafer-Landau, Russ

- 2005 Moral Realism. A Defence. (2003) Oxford: Clarendon Press.

Siegel, Harvey

- 1987 Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism. Synthese Library. Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

Skirbekk, Gunnar

- 1998 Nihilism? A Young Man's Search for Meaning. Transl. by Knut Erik Tranøy. (1958, 1972) Bergen, Norway: SVT Press.

Smith, Barbara Herrnstein

- 1988 Value Without Truth-Value. – Life After Postmodernism. Essays on Value and Culture. New World Perspectives. Ed. by John Fekete. London: MacMillan Education Ltd.

Sokal, Alan & Jean Bricmont

- 1999 Intellectual Impostures. Postmodern philosopher's abuse of science. Transl. by Alan Sokal & Jean Bricmont. (1997) London: Profile Books.

Spong, John Shelby

- 2005 Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla. Suom. Taneli Junttila (1998) Helsinki: Kirjapaja.

Steiner, George

- 2001 Grammars of Creation. Originating in the Gifford Lectures for 1990. London: Faber & Faber.

Steinrager, James A.

- 2002 Jacques Lacan – Postmodernism: The Key Figures. Ed. by Hans Bertens & Joseph Natoli. Oxford: Blackwell.

Stuhr, John J.

- 2003 Pragmatism, Postmodernism, and the Future of Philosophy. The Routledge American Philosophy Series. New York: Routledge.

Sturrock, John

- 2003 Structuralism. Rpt. of 2nd ed. (1986) Oxford: Blackwell.

Szeman, Sherri

- 2001 Mastering Point of View. Cincinnati: Story Press.

Tarasti, Eero

- 1996 Esimerkkejä. Semiotiikan uusia teorioita ja sovellutuksia. Helsinki: Gaudeamus.

Taylor, Charles

- 1983 Rationality. – Rationality and Relativism. Ed. by Martin Hollis & Steven Lukes. Rpt. (1982) Oxford: Blackwell.
- 1991 Foucault on Freedom and Truth. – Foucault: A Critical Reader. Ed. by David Couzens Hoy. (1986) 4th pr. Oxford: Blackwell.
- 2002 Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. 4th pr. (1989) Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007 A Secular Age. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, Mark C.

- 1975 Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 1980 Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard. Berkeley: University of California Press.
- 1984 Erring. A Postmodern A/theology. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1988 Altarity. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1990 Tears. SUNY Series, Intersections: Philosophy and Critical Theory. Albany: State University of New York Press.
- 1991 Rend(er)ing. – Double Negative. Los Angeles: The Museum of Contemporary Art.
- 1992a Disfiguring. Art, Architecture, Religion. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1992b Reframing postmodernism. – Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion. Ed. by Philippa Berry & Andrew Wernick. London: Routledge.
- 1993 Nots. Religion and Postmodernism Series. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1997 Hiding. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1998 Introduction. – Critical Terms for Religious Studies. Ed. by Mark C. Taylor. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1999a About Religion. Economies of Faith in Virtual Culture. Religion and Postmodernism. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1999b Betting on Vegas. – God, the Gift, and Postmodernism. Ed. by John D. Caputo & Michael J. Scanlon. The Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- 1999c The Picture in Question. Mark Tansey and the Ends of Representation. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2001 The Moment of Complexity. Emerging Network Culture. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2004 Confidence Games. Money and Markets in a World without Redemption. Religion and Postmodernism. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2007a After God. Religion and Postmodernism series. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2007b Mystic Bones. Chicago: The University of Chicago Press.

Taylor, Mark C. and Lammerts, Dietrich Christian

- 2002 Grave Matters. London: Reaktion Books.

Taylor, Mark C. & Esa Saarinen

- 1994 Imagologies. Media Philosophy. New York: Routledge.

Thiselton, Anthony C.

- 1995 Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise. *Scottish Journal of Theology. Current Issues in Theology*. Edinburgh: T & T Clark.

Toiskallio, Jarmo

- 2001 Postmodernin pedagogiikkaa – kuinka käy toimintakyvyn ja viisauden? – Platonista transmodernismiin. Juonteita ihmisyyteen, ihmiseksi kasvamiseen, oppimiseen, kasvatukseen ja opetukseen. Toim. Raija Huhmarniemi & Simo Skinnari & Juhani Tähtinen. *Kasvatusalan Tutkimuksia – Research in Educational Sciences 2*. Jyväskylä: Suomen Kasvatustieteellinen Seura.

Torrance Thomas F.

- 1985 Reality and Scientific Theology. *Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Touraine, Alain

- 1995 Critique of Modernity. Transl. by David Macey. (1992) Cambridge, Mass.: Blackwell.

Trigg, Roger

- 1989 Reality at Risk. A Defence of Realism in Philosophy and the Sciences. 2nd ed. (1980) London: Harvester Wheatsheaf.
- 1993 Rationality and Science. Can Science Explain Everything? Oxford: Blackwell.
- 1996 Ideas of Human Nature. An Historical Introduction. 7th pr. (1988) Oxford: Blackwell
- 1998 Rationality and Religion. Does Faith Need Reason? Oxford: Blackwell.
- 2002 Philosophy Matters: An Introduction to Philosophy. Oxford: Blackwell.
- 2005 Morality Matters. Oxford: Blackwell.

Turunen, Heikki

- 2002 Kivenpyörittäjän kylä. Helsinki: WSOY.

Työrinoja, Reijo

- 1991 Systemaattinen teologia ja uskonnollinen kieli. – *TAik* 96, 199–206.
- 1997 Wittgenstein and Postmodernism. – *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen*. Ed. by Timo Koistinen & Tommi Lehtonen. *Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* 38. Luther-Agricola-Society: Helsinki 1997.

Urpeth, Jim & John Lippitt

- 2000 Introduction. – Nietzsche and the Divine. Ed. by John Lippitt & Jim Urpeth. Manchester: Clinamen Press.

Urpeth, Jim

- 2000 'Health' and 'Sickness' in religious affectivity: Nietzsche, Otto, Bataille. – Nietzsche and the Divine. Ed. by John Lippitt & Jim Urpeth. Manchester: Clinamen Press.

Vanhoozer, Kevin J.

- 2003a Preface. – The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Ed. by Kevin J. Vanhoozer. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2003b Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God). – The Cambridge Companion of Postmodern Theology. Ed. by Kevin J. Vanhoozer. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Vattimo, Gianni

- 1988 The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture. Transl. by Jon R. Snyder (1985) Cambridge: Polity Press.
- 1991 Läpinäkyvä yhteiskunta. Suom. Jussi Vähämäki. (1989) Eurooppalaisia ajattelijoita. Helsinki: Gaudeamus.
- 1993 The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger. Transl. by Cyprian Blamires & Thomas Harrison. Cambridge: Polity Press.
- 1999a Belief. Transl. by Luca D'Isanto & David Webb. (1996) Cambridge: Polity Press.
- 1999b Tulkinnan etiikka. Suom. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. (1993, 1995) Paradeigma-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 92. Helsinki.
- 1999c Uskon että uskon. Suom. Juhani Vähämäki. (1996) Kustannusosakeyhtiö Nemon Tunteiden filosofia -sarja. Helsinki: Nemo.
- 2004 Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, & Law. European Perspectives. A Series in Social Thought and Cultural Criticism. Ed. by Santiago Zabala. Transl. by William McCuaig. (2003) New York: Columbia University Press.

de Vries, Hent

- 1999 Philosophy and the Turn to Religion. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Wallenius, Tommi

- 2004 Jacques Derrida 1930–2004. niin & näin. Filosofinen aikakauslehti n:o 43, talvi 4/2004.

Wallgren, Thomas

- 1988 Modernitet och postmodernitet i filosofisk belysning. – Moraali ja yhteiskunta. Ajatus 45. Eripainos. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1988.
- 1990 Förändring, utveckling, framsteg? : nya konstellationer in kampen om framtiden. – Muutos. Suomen Filosofisen Yhdistyksen Helsingissä 14.–15.1.1988 järjestämän kollokvion esitelmät. Toim. Ilpo Halonen & Heta Häyry. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys.
- 1996 The Challenge of Philosophy. Beyond Contemplation and Critical Theory. Diss. Helsinki.
- 2006 Transformative Philosophy. Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy. Lanham: Lexington Books.

Wellmer, Albrecht

- 1998 Endgames. The Irreconcilable Nature of Modernity. Essays and Lectures.
Transl. by David Midgley. (1993) Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Westphal, Merold

- 1993 Suspicion and Faith. The Religious Uses of Modern Atheism. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- 2001 Overcoming Onto-theology. Toward a Postmodern Christian Faith. Perspectives in Continental Philosophy Series. New York: Fordham University Press.

White, Stephen K.

- 1991 Political Theory and Postmodernism. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Wicks, Robert

- 2003 Modern French Philosophy. From Existentialism to Postmodernism. Oxford: Oneworld Publications.

Widder, Nathan

- 2002 Genealogies of Difference. Chicago: The University of Illinois.

Williams, Bernard

- 1976 Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972. (1973) Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig

- 1988a Philosophical Investigations. Transl. by G. E. M. Anscombe. Rpt. of 3rd ed. (1945) Oxford: Blackwell.

- 1988b Tractatus Logico-Philosophicus. Transl. by D. F. Pears & B. F. McGuinness. (1921, 1974) London: Routledge.
- 1989a Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Ed. by Cyril Barret. Rpt. of 4th ed. (1966) Oxford: Blackwell.
- 1989b On Certainty. Ed. by G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright. Transl. by Denis Paul & G. E. M. Anscombe. (1951) Oxford: Blackwell.
- 1997 Lecture on Ethics. – From Modernism to Postmodernism: Anthology. Part. I–III. Comp. & ed. by Lawrence Cahoon. (1966) BPA. Oxford.: Blackwell.

Wolff, Richard D.

- 2002 Louis Althusser. – Postmodernism: Key Figures. Ed. by Hans Bertens & Joseph Natoli. Oxford: Blackwell.

Wolterstorff, Nicholas

- 1999 Reason Within the Bounds of Religion. Rpt. of 2nd ed. (1976) Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company.

von Wright, Georg Henrik

- 1993 Myten om framsteget. Tankar 1987-1992 med en intellektuell självbiografi. (Helsingfors): Söderströms.
- 1995 Tiede ja ihmisjärki. Suunnistusyritys. Suom. Anto Leikola. (1987) 3. painos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Zelevich, Bernard

- 1993 Nietzsche's Theology of History and the Redemption of Postmodernism. – Postmodernism, Literature and the Future of Theology. Ed. by David Jasper. London: Macmillan.

Žižek, Slavoj

- 2000 The Obscene Object of Postmodernity. The Žižek Reader. Ed. by Elizabeth Wright and Edmond Wright. Oxford: Blackwell.

Henkilöhakemisto

A

Acton, H. B. 179
Adorno, T. W. 212
Ahonen, R. A. 190
Alanen, L. 13, 178
Alston, W. P. 140–141
Althusser, L. 88, 139, 180
Altizer, T. J. J. 33–35, 42
Amnell, M. T. 5, 9, 206, 219
Appignanesi, R. 21
Arppe, T. 29, 37–40, 63, 112
Ashbery, J. 19
Auster, P. 19
Ayer, A. J. 15

B

Ballard, J. G. 19
Barnes, B. 128
Barth J. 19
Barth, K. 34–36, 219
Barthes, R. 155–156, 182
Bataille, G. 40, 52, 56, 81
Baudrillard, J. 38, 62–63, 76, 112, 119, 173
Bauman, Z. 21, 42, 88, 102, 211, 217
Beauvoir, S. de 195
Benjamin, W. 49
Bertens, H. 20
Best, S. 19–20, 86–87, 104, 152, 180–181, 183, 197
Bloor, D. 128
Blumenberg, H. 212
Borges, J. L. 19
Bouma-Prediger, S. 110
Boyne, R. 157
Braidotti, R. 180, 195
Bricmont, J. 119
Brink, D. O. 92–94, 99
Brobjer, T. 38, 86
Brodribb, S. 154, 183, 198
Burgess, A. 19

C

Cahoone, L. 85, 180, 212
Callahan, D. 169
Calvino, I. 19
Caputo, J. D. 44–46, 48–49, 108, 157, 185
Carry, P. 21
Carter, A. 19
Caws, P. 154
Coetzee, J. M. 19
Colebrook, C. 46
Cook, J. W. 95, 99, 194
Cottingham, J. 178
Crowder, C. 30, 56
Culler, J. 152, 155
Cunningham, C. 59, 116

D

Danaher, G. 28, 183
Darwin, C. 15, 55, 110, 176, 179
Delanty, G. 34, 180, 212
Deleuze, G. 51, 174, 181, 215
Derrida, J. 29, 33, 36, 39, 43–52, 56, 58, 62, 73, 88–91, 101, 134, 157–158,
161, 180, 184, 189, 213, 218–219, 228
Descartes, R. 13, 23, 133, 176–178, 183
Descombes, V. 34
Desmond, W. 34
Devitt, M. 126, 127, 159, 160
Dewey, J. 132
Doctorow, E. L. 19
Durkheim, É. 38, 208, 211

E

Eagleton, T. 21, 94, 187–189
Echart Mestari 58
Edwards, J. C. 80
Elster, J. 139
Engels, F. 179, 211
England, T. 31, 76
Eribon, D. 29
Eskola, T. 31, 78

F

Ferry, L. 45, 176
Feyerbach, L. 14, 55, 66, 73, 84, 202

Feuerabend, P. 137–138
Finnis, J. 79
Fiorenza, E. S. 18, 199
Fish, S. 106
Foucault, M. 28, 55–56, 81, 136, 138, 182–184, 187–188, 195, 198, 205, 217,
219, 228
Fowles, J. 19
Frank, M. 109, 154, 183
Franke, J. R. 208–210
Frankel, B. 16
Freeman, A. 61
Freud, S. 15, 83, 178, 180–181, 184–185

G

Gadamer, H-G. 209
Garratt, C. 21
Gasché, R. 44–46, 77, 158
Gellner, E. 9, 137
Glendinning, S. 44
Goldman, A. H. 95, 161–162
Golomb, J. 86
Graff, G. 20
Grenz, S. J. 26, 205, 208–210
Groves, J. 150
Guattari, F. 51, 181

H

Habermas, J. 11, 17–18, 38, 48, 85, 88, 104, 154, 158, 179–180
Hacking, I. 140, 183
Hallamaa, J. 100
Harland, R. 181
Harman, G. 79
Hart, K. 40, 43, 50, 157
Harvey, D. 20–21, 47, 103, 112
Hassan, I. 19–20
Hauerwas, S. 60
Haverinen, S. 201–202
Hawkes, T. 153
Hebblethwaite, B. 29–30, 68–69
Hegel, G. W. F. 11, 14, 33–36, 39, 57–59, 211
Heidegger, M. 40, 44–45, 56, 109, 134, 154, 164, 174, 213
Heim, K. 171
Heinämäki, E. 86–87
Heller, E. 87, 181

Heller, J. 19
Hemming, L. P. 48
Herman, D. 153, 155
Hintikka, J. 158–159
Hintsala, M. 180
Horwich, P. 116
Horkheimer, M. 123, 212
Hoy, D. 154
Hyman, G. 31, 38, 55, 117, 211

I

Ilmonen, K. 80
Ingraffia, B. D. 38, 87
Irigaray, L. 29, 65, 88, 119, 194–197, 202–203
Itkonen, T. 43

J

James, W. 113
Jameson, F. 20, 43, 145, 153, 161, 168, 189
Jaspers, K. 86
Jencks, C. 19
Johnson, B. 36, 170
Joyce, J. 19, 144
Juti, R. 116
Kant, I. 11, 14, 40, 44, 53, 55, 61, 71, 75, 129–130, 133, 159, 208, 213, 217
Kedourie, E. 34
Kee, A. 87
Kellner, D. 19–20, 86–87, 104, 152, 180–181, 183, 197
Kirjavainen, H. 31, 72, 90
Kirk, R. 144, 218
Kivinen, S. A. 169
Knuuttila, S. 26, 69, 150
Koistinen, T. 31, 72
Kotkavirta, J. 11–12
Kristeva, J. 29, 88, 119, 155, 196
Kroker, A. 169
Kuhn, T. S. 134–135
Kundera, M. 76
Kunnas, T. 104

L

Laajasalo, T. 30
Lacan, J. 29, 39, 46, 62, 119, 147–148, 174, 181
Landry, L. Y. 44, 180

Lassila, O-P. 182
Latvus, P. 132
Lehtinen, V. 195–196
Lempiäinen, K. 195
Lessing, D. 19
Lessing G. 11
Levinas, E. 29, 49–50
Lévi-Strauss, C. 154
Lindbeck, G. 26, 205–208
Llewelyn, J. 50
Lowry, M. 19
Lucy, N. 44, 46, 156–157, 184–185
Lyotard, J-F. 29, 62, 109, 121, 209

M

McGrath, A. E. 23, 26, 29-30, 37, 47, 55, 111, 119, 153, 155, 167, 205, 207–208, 214–220, 222
MacIntyre, A. 9, 70, 101–102
Macquarrie, J. 160, 203
Marjanen, A. 199
Marx, K. 15, 55, 138, 178–180, 202, 206, 211
Megill, A. 28–29, 45, 154
Merquior, J. G. 155–156
Milbank, J. 26, 30, 48, 179, 210–215
Miller, L. 87
Mortley, R. 44, 184

N

Natoli, J. 20
Newton-Smith, W. 136-137
Niemelä, J. K. 203
Nietzsche, F. 12, 14, 19, 21, 35, 38–39, 47, 56, 81, 85–88, 104, 109, 134, 138, 145, 154, 181–182, 198
Niiniluoto, I. 96, 122–126, 140, 165, 187, 229
Norris, C. 44, 96, 137, 154, 160, 180, 187–188, 203

O

Oddie, W. 56
O'Neill, J. 157
Ovsjannikov, M. 34

P

Pannenberg, W. 163-165
Parkes, G. 182

Pavel, T. G. 161
Percesepe, G. 29
Peukert, H. 12, 18
Phillips, D. Z. 16–17, 55
Pihlström, S. 10, 123, 134, 139–141
Plantinga, A. 133–134
Platon 14, 44, 46, 89, 104, 114, 131, 177, 219
Porttikivi, J. 43
The Postmodern Bible 41, 106, 155, 182
Pulkkinen, T. 23, 108, 168, 195
Puolimatka, T. 31, 125–126, 128–132, 189–192
Putnam, H. 134–141
Pynchon, T. 19
Pönni, A. 50

R

Rabaté, J.-M. 19, 152
Rabinow, P. 182
Ratzinger, J. 90
Rescher, N. 134, 160
Reynolds, J. 45–46
Robbe-Grillet, A. 19
Roberts, T. T. 87
Robinson, D. 150
Roden, D. 157
Roffe, J. 45, 88
Rorty, R. 23, 79, 111, 121, 134, 163
Royle, N. 43, 45–47, 49, 157–158
Ruether, R. R. 198–201, 204

S

Saarinen, E. 27
Sajama, S. 185
Salomaa, J. E. 86–87
Sammalkivi, M. J. 213–214
Sandar, Z. 21
de Saussure, F. 147–148, 152–154, 156, 158, 160
Schillebeeckx, E. 35
Schirato, T. 28, 183
Schneiders, S. M. 198
Schwartz, R. M. 148
Seppänen, J. 31, 72
Shafer-Landau, R. 96–99
Siegel, H. 114–116, 127

Sironen, E. 11–12
Skirbekk, G. 22–23, 99
Smith, B. H. 79
Sokal, A. 119
Spong, J. S. 35
Steiner, G. 20
Steintrager, J. A. 181
Sterelny, K. 159–160
Stuhr, J. J. 182
Sturrock, J. 152–153
Szeman, S. 20

T

Tammissalo, O. 202
Tarasti, E. 21
Taylor, C. 9, 11, 13–14, 29, 68, 96, 123, 126, 132
Thiselton, A. C. 31, 68
Toiskallio, J. 77
Torrance T. F. 218
Touraine, A. 20, 167
Trigg, R. 70–71, 86–87, 90–91, 99, 116–127, 162–163, 179, 185–187, 202–
203
Turunen, H. 52
Työrinoja, R. 15–16, 157, 206–208

U

Urpeth, J. 38, 181

V

Vanhoozer, K. J. 21, 29, 76
Vattimo, G. 12, 22–23, 39, 102, 108
de Vries, H. 59

W

Wallenius, T. 88
Wallgren, T. 10–12, 21–23, 27, 150
Warhol, A. 20, 62, 198
Webb, J. 28, 183
Wellmer, A. 19, 90, 150
Westphal, M. 29, 89, 157, 192
White, S. K. 12, 22–23, 47, 154
Wicks, R. 20, 44, 48, 147, 153–155, 181, 196
Widder, N. 30, 43
Williams, B. 120

Wittgenstein, L. 15, 55, 81, 95, 145, 147, 149, 151, 159, 206
Wolff, R. 180
Wolterstorff, N. 110, 178
von Wright, G. H. 12, 23, 142, 197

Z

Zelechow, B. 87
Žižek, S. 46, 147