

TAMPEREEN YLIOPISTO

Jouni Vilkkä

TAE, TEISMI JA TIEDE

Alvin Plantingan väitteiden kritiikkiä

Filosofian pro gradu -tutkielma

Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos

Informaatiotieteiden tiedekunta

Tampere 2005

TAMPEREEN YLIOPISTO

Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos

VILKKA, JOUNI: Tae, teismi ja tiede. Alvin Plantingan väitteiden kritiikkiä

Pro gradu -tutkielma, 118 s.

Filosofia

Elokuu 2005

TIIVISTELMÄ

Tutkielmassa esitellään ja kritisoidaan joukkoa väitteitä, joita Alvin Plantinga on esittänyt puolustaakseen omaa kristinuskon tulkintaansa (jota hän kutsuu "klassiseksi" kristinuskoksi). Nämä väitteet liittyvät pääasiassa uskonnonfilosofiaan, tietoteoriaan ja tieteenfilosofiaan – sekä mielenfilosofiaan, kuten tutkimuksessa ilmeni. Nämä väitteet voidaan tiivistää seuraavasti:

- Tiedon erottaa sattumalta todesta uskomuksesta "tae" (warrant), joka on Plantingan oma käsite, jolla hän haluaa korvata oikeutuskäsitteen käytön tässä yhteydessä. Tae liittyy asianmukaiseen (kognitiiviseen) toimintoon uskomuksen muodostuksessa.
- Jos ("klassinen") kristinusko on totta, on kristillisellä uskomuksella myös luultavasti tae. Näin siksi, että kyseinen uskomus on tässä tapauksessa todennäköisesti asianmukaisen toiminnon muodostama perususkomus. Kristinusko voi hyvinkin olla totta, joten ei ole irrationaalista olla kristitty.
- Tiede, eli naturalistinen metodologia, sopii parhaiten yhteen teismin kanssa; naturalistinen metafysiikka sen sijaan (evoluutioteorian takia) on itsensä kumoava käsitys, joka johtaa skeptiseen kehään.

Tutkielmassa esitetään Plantingan perustelut väitteilleen ja melko laajasti niitä vastaan esitettyä kritiikkiä. Taekäsitetä lukuun ottamatta kaikki nämä väitteet osoitetaan varsin epäuskottaviksi.

Sisällys

KIITOKSET	1
1. JOHDANTO	2
2. ALVIN PLANTINGAN TIETOTEORIA JA USKONTO	6
2.1 "WARRANT-TRILOGIA"	6
2.2 TIETO JA SEN "TAE"	8
2.2.1 Tiedon määritelmiä	8
2.2.2 Tae ja asianmukainen toiminto	10
2.3 KRISTINUSKON TAE	11
2.3.1 A/C-malli	11
2.3.2 Sensus divinitatis ja asianmukainen toiminto	13
2.3.3 Kristinuskon puolustus	15
2.4 MIKÄ ON FILOSOFIAN TEHTÄVÄ?	16
2.5 A/C-MALLIN USKOTTAVUUS	19
2.5.1 Plantingan neljä väitettä	19
2.5.2 Kristillinen perususkumus?	21
3. PAHUUS JA KRISTINUSKON EPÄUSKOTTAVUUS	27
3.1 PAHUUDEN JA TEISMIN RISTIRIITA, TEODIKEAT JA PUOLUSTUKSET	27
3.2 LOOGINEN ARGUMENTTI PAHUUDESTA	30
3.2.1 Plantingan vapaa tahto	31
3.2.2 Vapaan tahdon kritiikki	32
3.2.3 Maailmojenylinen turmeltuneisuus	34
3.2.4 Vapaan tahdon arvo	36
3.2.5 Kristinuskon epäreilisuus	38
3.3 EVIDENTIAALISET ARGUMENTIT PAHUUDESTA	38
3.3.1 Rowen suora induktiivinen argumentti	41
3.3.3 Draperin evidentiaalinen ongelma	43
3.3.4 Evidentiaalisen haasteen korjaus	46
3.3.5 Swinburnen teodikea	48
3.3.6 Hickin "sielujen kasvatus" teodikea	50
3.3.7 Schellenbergin virtaviivaistus	52
3.3.8 Martinin epäsuora induktiivinen argumentti	53
3.3.9 Jumalan piiloutuneisuus ja epäusko	54
3.4 HIRVITTÄVÄ PAHUUS JA TEODIKEOIDEN YHDENTEKEVYYS	56
3.5 VOIKO JUMALAA LUOTTA? MAAILMAN HUONOUS JA FILOSOFIN TIE	57

4. NATURALISTINEN METODOLOGIA JA TEISMI	60
4.1 EÄÄN: PLANTINGAN PARAS ARGUMENTTI?.....	60
4.1.1 <i>Argumentin historiaa</i>	60
4.1.2 <i>Argumentin hahmotelma</i>	61
4.1.3 <i>Sivuhuomautus</i>	64
4.2 PLANTINGAN ALUSTAVA ARGUMENTTI NATURALISMIA VASTAAN.....	65
4.3 PLANTINGAN PÄÄARGUMENTTI NATURALISMIA VASTAAN	66
4.4 KORJAUKSIA ARGUMENTTIIN, SEKÄ FITELSONIN JA SOBERIN KRIITIIKKI.....	67
4.5 EVOLUTIONAARINEN RELIABILISMI: P(R/E) ON SUURI	71
4.6 ONKO P(R/T) SUURI?	73
4.5 TODENNÄKÖISYYSLASKELMIA	75
4.7 NATURALISTIN TIE.....	77
5. TIETEEN JA USKONNON RISTIRIITAISUUS	79
5.1 PLANTINGAN VÄITE	79
5.2 KUINKA TIETEELLINEN AJATTELU EROAA USKONNOLLISESTA AJATTELUSTA	82
5.3 TIETEELLINEN MAAILMANKUVA.....	85
5.3.1 <i>Fysiikka ja kosmologia</i>	85
5.3.2 <i>Biologia</i>	89
5.3.3 <i>Sielu</i>	91
5.3.4 <i>Ihmeet</i>	95
5.3.5 <i>Kristinuskon historiaa ja historiantutkimuksen seurauksia</i>	99
5.3.6 <i>Uskontotiede</i>	101
5.4 JUMALA, MORAALI JA TIEDE.....	103
5.4 TIETEEN NATURALISTINEN MAAILMANKUVA.....	105
6. PLANTINGAN JA "KLASSISEN" KRISTINUSKON TUOMIO.....	107
KIRJALLISUUS	109

Kiitokset

En olisi koskaan päässyt opiskeluissani tähän vaiheeseen, jos en olisi saanut merkittävästi rahallista apua tahoilta, joita haluan siitä nyt kiittää: Tampereen vapaa-ajattelijat ry. ja Vapaa-ajattelijain liitto ry. tukivat tutkimustani pienellä apurahalla. Paljon suurempi apu oli kuitenkin vanhempieni vankkumaton tuki läpi koko opiskeluaikani. Kiitän tuestanne.

Jouni Vilkka

Tampere, kesällä 2005

1. Johdanto

Alvin Plantinga on esittänyt joukon erityisen kiistanalaisia väitteitä. Tämän tutkielman tarkoituksena on arvioida näitä väitteitä ja mahdollisuuksien mukaan osoittaa niitä puolustavan argumentaation virheet, sekä argumentoida uskottavampien ja vastakkaisten näkemysten puolesta. Käsiteltävät väitteet koskevat tietoteoriaa, uskonnonfilosofiaa ja tieteenfilosofiaa.

Ensimmäisenä, luvussa 2 esitellään Plantingan tietoteoria ja siihen liittyvä väite uskonnollisten uskomusten perustavasta luonteesta. Tämä väite on yhteydessä erityisesti erilaisten uskonnollisten kokemusten merkitykseen ja tiedolliseen arvoon. Tietoteorian yhteydessä nousee kuitenkin esiin myös suurempi ongelma perinteisessä filosofiassa, jolle tarjotaan vaihtoehtona uudempaa (ja nykyään varsin suosittua) filosofiakäsitystä, jonka myös tämän tutkielman tekijä on omaksunut. Tätä käsitystä esitellään myös tämän johdantoluvun lopussa.

Luvussa 3 esitetään vastaväite Plantingan väitteelle kristinuskon uskottavuudesta.¹ Tämä tulee esille Plantingan edellisessä luvussa esitellyn näkemyksen takia, sillä hänen tietoteoriansa uskonnonfilosofinen piirre nojaa vahvasti sille oletukselle, että kristinuskko on pelkkien uskonnonfilosofisten argumenttien perusteella jokseenkin yhtä uskottava kuin ateismi. Kristinuskko – niin kuin teismi yleisemminkin – on kuitenkin varsin selvästi epäuskottava oppirakennelma, kuten tässä luvussa osoitetaan. Ateismia² perustellaan tällä kertaa pääasiassa perinteisellä argumentilla pahuudesta. Tämä argumentti on valittu siksi, että se on luultavasti tärkein "ateologisista" argumenteista, eikä muiden argumenttien esittelyyn riitä tilaa. Tässä luvussa oletetaan se yleinen käsitys, että argumentit Jumalan olemassaolon puolesta ovat epäonnistuneita, sillä tämänkään osoittamiseen ei tila riitä.

¹ Tässä "kristinuskolla" tarkoitetaan Plantingan kannattamaa kristinuskon tulkintaa ja sitä lähellä olevia käsityksiä. On toki olemassa myös kielipeleihin yms. vetoavia tulkintoja, mutta niitä ei Plantinga sen paremmin kuin (kirjoittajan käsityksen mukaan) tavalliset kristitytkään, eivätkä etenkään uskontokriitikot, pidä kovin uskottavina. (Ks. esim. WCB, s. 3 - 63.) Tässä tutkielmassa sellaiset joka tapauksessa sivuutetaan täysin, koska tarkoituksena on arvioida Alvin Plantingan väitteiden uskottavuutta. Toisenlaisista uskontokäsityksistä voi lukea esim. teoksista Helenius &al. 2003, Trigg 1999 ja Pihlström 2001.

² Ateismin määritelmästä esim. Niiniluoto 2003, sekä Martin 1990, s. 463 - 476.

Luvussa 4 esitellään Plantingan antinaturalistinen argumentti, jonka mukaan evolutionäärinen naturalismi on itsensä kumoava käsitys: Plantingan mukaan vain kristinusko takaa tieteellisen tiedon luotettavuuden. Tämä epäuskottava väite on eräs skeptisen argumentin muotoilu, eikä sofistikoituneesta muotoilustaan huolimatta ole niin suuri haaste kuin aluksi näyttää. Se kuitenkin alleviivaa sitä tosiasiaa, että inhimillinen tieto on rajallista, joten varmuus on aina psykologista, ei koskaan epistemistä – meidän on siis vain opittava tulemaan toimeen tiedollisen epävarmuuden kanssa. Tämä voi olla vaikeata perinteisesti ajattelevalle filosofille, mutta useimmille muille (ainakin kohtalaisen tieteellisen sivistyksen hankkineille) ihmisille ja naturalistifilosoifeille se on aivan normaalia ajattelua.

Luku 5 jatkaa edellisen luvun aiheesta, vaihtaen kuitenkin välillä näkökulmaa. Koska Plantinga kerran väittää, että naturalistinen epistemologia ja siis tiede kukoistaa parhaiten teistisen metafysiikan alaisuudessa, tarkastellaan tässä luvussa tieteen ja uskonnon yhteensopivuutta – tai paremminkin niiden ajattelutapojen ja maailmankuvien keskinäistä ristiriitaisuutta. Tämä ristiriitaisuus tuodaan esiin tarkastelemalla ensin tieteellisen ja uskonnollisen ajattelutavan eroja, mutta tätä seuraa tärkeämpi vaihe. Seuraavaksi nimittäin tehdään jotain perinteisestä filosofiasta poikkeavaa: esitellään lyhyesti tieteellistä maailmankuvaa (siis erityistieteiden tuloksia) siltä osin kuin niistä voidaan päätellä jotain teismä koskevaan kiistaan liittyvää. Tarkoitus on osoittaa, että päin vastoin kuin Plantinga väittää, tieteet näyttävät sopivan varsin huonosti yhteen teismän kanssa. Tämä ilmenee jo suoraan siitä, että tieteellinen maailmankuva on täysin ristiriidassa sen kanssa, mitä voisimme teismän perusteella odottaa.

Viimeisessä luvussa esitetään lyhyt yhteenveto ja arvio Alvin Plantingan väitteistä. Nyt alkuun on kuitenkin tarpeen selittää jo aiemmin mainittua filosofiakäsitystä, joka tässäkin tutkielmassa ilmenee. Kyseessä on – paremman nimityksen puuttuessa – *naturalistinen filosofiakäsitys*, joka on siis tapa ymmärtää filosofia: mitä filosofia on, miten sitä tehdään ja mikä on sen yhteys muihin ajattelun tai ylipäätään elämän alueisiin. Tämän filosofiakäsityksen tärkein piirre on sen hyväksyminen, että tiede on paras tiedonhankinnan menetelmä, vaikkei täydellinen olekaan. Naturalistit eroavat perinteisistä filosofiista siinä, että he eivät usko löytävänsä todellisuuden perimmäisiä metafysisiä periaatteita nojatuolissaan pohdiskellen. (Metafysiikalla tarkoitetaan tässä sitä filosofian aluetta, jonka aiheena ovat ontologian lisäksi todellisuuden erilaiset suhteet, kuten kausaalisuus – siis

todellisuuden perimmäistä luonnetta koskevaa filosofian alaa.) Metafysiikka ei ole naturalistille "ensimmäinen filosofia" sen enempää ajallisesti kuin loogisestikaan, vaan sekin on alisteinen tieteelle – tai ainakin "perusempirismille".³ Oiva Ketonen kirjoittaa kirjassaan *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus* aiheesta näin:

Naturalismi ei etukäteen ota dogmaattista kantaa esim. kysymykseen siitä, onko maailmankaikkeus perimmäisen luonteensa puolesta henkinen vai aineellinen [...]. Naturalismin kannattaja ajattelee, että sikäli kuin tällainen kysymys on mielekäs ja sikäli kuin siitä voidaan jotain sanoa, niin sen, mitä sanotaan tulee perustua, ei etukäteen vahvistettuun vakaumukseen, vaan siihen, mitä kaiken kaikkiaan olevaisesta tiedetään.⁴

Kuten Ketosen kommentistakin ilmenee, naturalismi vastustaa erityisesti sellaista *a prioristista* filosofiaa, joka kuvittelee pelkän järjen avulla ratkaisevansa kaikki todellisuutta koskevat kysymykset. Esimerkiksi Sophie R. Allenin mukaan se, minkälaisia ominaisuuksia (properties) on olemassa, on naturalistin ratkaistava *a posteriori*. Koska metafysiikka on siis alisteista tieteelle, on hänen mielestään naturalistin luultavasti tyydyttävä minimalistiseen metafysiikkaan, joka mahdollistaa sen muuttumisen parhaiten tieteen tulosten ehkä korjatessa sitä.⁵ Naturalistit käyttävätkin mielellään tiedettä *lähtökohtana* filosofialleen aina kun mahdollista, tai antavat sen jopa syrjäyttää filosofian, mikä myös on joskus mahdollista. Tästä seuraa, että naturalistifilosofit omaksuvat myös tieteelle olennaisen fallibilismin: he siis myöntävät erehtyväisyytensä, eivätkä väitä kykenevänsä saavuttamaan ikuisia, absoluuttisia totuuksia; he pyrkivät vain etsimään kulloinkin kokonaisuudessaan *uskottavimpia* selityksiä asioille ja ilmiöille. Tästä seuraa myös se mahdollisuus, että joskus tulevaisuudessa naturalistit tulevatkin todisteiden voimasta omaksumaan

³ Ks. esim. Edis 2002, s. 18 ja 21. Esim. Carrier (2003) puolustaa perusempirismin (basic empiricism) ajatukselle perustuvaa naturalistista maailmankuvaa. Siinä metafysiikasta naturalismia pidetään naturalistisen metodologian (eli tieteen) tuloksena, joka on periaatteessa myös tieteellisesti kumottavissa. Tämä lienee yleisin näkemys metafysiisten naturalistien keskuudessa, mutta metodologista naturalismia voi kannattaa myös esimerkiksi ottamatta lainkaan kantaa metafysiisissä kysymyksissä. Ks. myös Augustine 2001, Smith 2002 ja Martin 2002.

⁴ Ketonen 1981, s. 205. Useimmat naturalistit ovat nykyään materialisteja. Tärkeää on kuitenkin se, että kyseessä ei ole *a priori* omaksuttu kanta, eikä siihen suhtauduta dogmaattisesti.

⁵ Allen 2004, s. 179 - 183. Myös Dacey 2004, s. 145.

supernaturalistisen metafysiikan ja ehkä tämän takia myös supernaturalistisia tiedonhankinnan menetelmiä. Tämä on kuitenkin nykytiedon valossa hyvin epätodennäköinen mahdollisuus.

Naturalistinen filosofia voi siis siirtyä pitkälti tieteilijöiden tehtäväksi, mutta mikään erityistiede ei kykene tarjoamaan kaivattua, muut alat yhdistävää maailmankuvaa. Tähän pystyy nykyään vain filosofia – naturalistisesti käsitettynä. Tieteilijäkin on siis filosofi, vähintäänkin silloin, kun hän luo kokonaiskäsitystä tieteellisestä maailmankuvasta.⁶ Näin käsitettynä filosofia siis yhdistyy erityistieteisiin, eikä edes tieteenfilosofia jää ikään kuin tieteiden ulkopuoliseksi tuomariksi, vaan siitä tulee osa tieteen suurta projektia.⁷ Tai toisin päin: kaikki erityistieteet nähdään filosofian erikoistuneina osa-alueina, filosofian kehittyneimpinä muotoina, joiden on tarkoitus tuottaa tietoa jostain suppeammasta aiheesta. Filosofia toimii siis yhdistävänä tekijänä erillisten tieteiden välillä, sekä kokonaisen maailmankuvan muodostajana. Lisäksi sille jää vielä ne perinteiset alueet, joita ei toistaiseksi ole onnistuttu siirtämään erityistieteellisen tutkimuksen piiriin. Näilläkin alueilla kuitenkin erityistieteillä on usein huomattavasti merkitystä, kuten myös tässä tutkielmassa tuodaan esiin.

⁶ Ks. Edis 2002, s. 46. Ainakin tässä mielessä siis esim. E.O. Wilsonin teos *Consilience* (1999) on filosofiaa.

⁷ Vrt. Edis 2002, s. 259.

2. Alvin Plantingan tietoteoria ja uskonto

2.1 "Warrant-trilogia"

Eräs uskonnonfilosofian keskeisimpiä aiheita on aina ollut ja on edelleen uskonnollisen uskomuksen rationaalinen oikeutus.⁸ Perinteisen foundationalismin kyseenalaistuminen⁹ johti eräitä filosofeja lähestymään tätä kysymystä uusin tavoin. Näistä tavoista reformoituna epistemologiana (reformed epistemology) tunnettu suuntaus on kuuluisin. Termin voisi kääntää myös reformaation epistemologiaksi, koska tämä suuntaus perustuu kristinuskon reformaation¹⁰ merkkihenkilöiden, kuten Jean Calvinin, ajatteluun. Kyseessä on siis protestanttinen uskonnonfilosofia.¹¹ Koska se kuitenkin pyrkii uudistamaan myös tietoteoriaa, voidaan käännöstä "reformoitu epistemologia" pitää melko osuvana.

Alvin Plantinga on eräs aikamme kuuluisimmista tietoteoreetikoista ja uskonnonfilosoifeista. Hänen 1993 - 2000 kirjoittamansa kolmiosainen kirjasarja käsittelee tietoteoriaa (epistemologiaa) ja uskonnonfilosofiaa uskonnollisesta näkökulmasta, edustaen reformoitua epistemologiaa ehkä parhaimmillaan. Tämä "Warrant-trilogiaksi" kutsuttu kokonaisuus sisältää teokset *Warrant: The Current Debate* (1993; tästä lähtien WCD), *Warrant and Proper Function* (1993; WPF) ja *Warranted Christian Belief* (2000; WCB). Näiden kirjojen tarkoitusta ja painotusta kuvaa niiden suhteelliset kootkin. Plantinga itse kommentoi trilogian viimeistä osaa seuraavasti:

Olen lukijalle velkaa anteeksipyyntöni kirjan epätavallisen pituuden vuoksi. Ainoa mitä voin puolustuksekseni sanoa on, että sen pituus johtuu päätöksestäni olla sortumatta tetralogian kirjoittamiseen: trilogiakin on ehkä turhan kurittomasti pitkittynyt, mutta tetralogia ei voisi antaa anteeksi. (Luulenpa, että kyynikko saattaisi kyseenalaistaa

⁸ Stone 1998, s. 331.

⁹ Ks. kappale 2.2.2.

¹⁰ Tunnetaan Suomessa paremmin "uskonpuhdistuksena".

¹¹ Stone 1998, s. 333.

eron tetralogian ja sellaisen trilogian välillä, jonka viimeinen osa on kaksi kertaa edeltäjiensä pituinen.)¹²

Kuten tämän itsenäisenäkin luettavaksi tarkoitetun osan (WCB) pituus antaa ymmärtää, Plantingan motiivina on kristinuskon puolustaminen sen irrationaaliseksi tuomitsevalta kritiikiltä.¹³ Tämän hän tekee reformoidun epistemologian lähestymistapaa noudattaen.

Reformoitu epistemologia edustaa uutta lähestymistapaa uskonnollisen uskomuksen oikeutukseen, koska se argumentoi uskon Jumalaan olevan *asianmukaisesti perustava* (properly basic). Niinpä uskomus, että 'Jumala on olemassa' ei vaadi mitään muuta uskomusta tai propositiota ollakseen oikeutettu.¹⁴

Perinteisen oikeutuksen (justification) sijaan Plantinga tosin puhuu takeesta (warrant). Tämä käsite on Plantingan trilogian keskeisin — kuten kirjojen nimistäkin näkee — joten seuraava luku (2.2) onkin omistettu sen käsittelylle. Käsitteen merkitys Plantingan uskonnonfilosofiassa selviää sitä seuraavassa luvussa (2.3), jossa esitellään hänen uskonnolleen rakentamaansa puolustuslinjaa hieman tarkemmin. Tämän jälkeen (luvussa 2.4) tuodaan esiin Plantingan tietoteoriaan liittyvä ongelma, minkä jälkeen (luvussa 2.5) kritisoidaan sen uskonnonfilosofisen sovelluksen epäuskottavinta piirrettä, eli juuri yllä mainittua väitettä kristillisten uskomusten perustavuudesta.

¹² WCB, s. xiv. Alkukielinen kuuluu seuraavasti: "The reader is owed an apology for the inordinate length of this book. All I can say by way of self-exculpation is that its length is due to a determination not to commit a tetralogy: a trilogy is perhaps unduly self-indulgent, but a tetralogy is unforgivable. (I suppose a cynic might question the difference between a tetralogy and a trilogy, the last member of which is twice as long as the preceding members.)"

¹³ Ks. myös WCB, s. 499.

¹⁴ Stone 1998, s. 333. Alkukielellä: "Reformed epistemology represents a new approach to the justification of religious belief because it argues that belief in God can be *properly basic*. Thus, the belief that 'God exists' does not require any other belief or proposition for it to be justified."

2.2 Tieto ja sen "tae"

2.2.1 Tiedon määritelmiä

Perinteisen tiedon määritelmän mukaan tietoa on (i) perusteltu, (ii) tosi (iii) uskomus — että jokin olisi tietoa, on sen toteutettava nämä kolme ehtoa. Ensimmäinen ehto on perinteisesti ymmärretty väitteen tai uskomuksen oikeutuksen (justification) vaatimuksena. Tämän on tarkoitus erottaa aito tieto esimerkiksi onnekkasta arvauksesta.¹⁵ Plantingan mukaan tässä oikeutuksessa on kyse tiedollisesta vastuusta (epistemic responsibility), eli tietoa on perinteisessä tietoteoriassa sellainen uskomus, jonka uskoja ei syyllisty tiedolliseen vastuuttomuuteen muodostaessaan kyseisen uskomuksen tai säilyttäessään uskonsa siihen.¹⁶

Myös John Pollockin ja Joseph Cruzin mukaan oikeutettu uskomus on sellainen, joka on tiedollisesti hyväksyttävää uskoa (epistemically permissible to hold). Tiedollinen oikeutus on siis normatiivinen käsitys, joka liittyy siihen, mitä pitäisi tai ei saisi uskoa. He kuitenkin erottavat tiedollisen hyväksyttävyyden sekä moraalisesta että prudentiaalisesta hyväksyttävyydestä¹⁷. Heidän mukaansa saattaa siis olla hyväksyttävää uskoa väitteitä muistakin kuin tiedollisista syistä.¹⁸

Tämä nykyään yleinen käsitys liittyy keskusteluun, jonka aloitti (tai ainakin teki keskeiseksi) William Clifford artikkelillaan "The Ethics of Belief"¹⁹, jossa hän esittää (Plantingan mukaan "hurmaavasti ja hillitysti vähätellen"²⁰), että "on väärin

¹⁵ Esim. Steup 1996, s. 3 - 7. Tästä tiedon määritelmästä käytetään englanniksi nimitystä "Justified True Belief (JTB) Account". Ks. esim. WCD, s. 6.

¹⁶ Esim. WCD, s. 10.

¹⁷ Englanniksi "prudential permissibility". Termi "prudential" on vaikea kääntää suomeksi. Lähimpänä voisi olla "varovaiseen käytännönviisauteen perustuva". Se ei ole rationaalista järkevyyttä (rational), vaan lähempänä sanan "reasonable" merkitystä. Se on siis kontekstuaalista ennemmin kuin loogista järkevyyttä. Ks. esim. *Oxford English Reference Dictionary* ja WSOY:n *Englanti—Suomi suursanakirja*.

¹⁸ Pollock & Cruz 1999, s. 11.

¹⁹ Clifford 2001 (1901).

²⁰ WCD, s. 89. Alkukielellä: "with charming and restrained understatement".

aina, kaikkialla ja kenen tahansa uskoa mikä tahansa väite ilman riittäviä todisteita"²¹. Clifford kannattaa siis evidentialismina tunnettua tietoteoreettista näkemystä.²² (Hänen versionsa on luultavasti evidentialismin jyrkin muoto.) Tämän teorian mukaan uskomus oikeutetaan todisteilla (evidence). Evidentialismia ei, sanalle "evidenssi" yleisesti annetusta merkityksestä huolimatta, pitäisi ymmärtää niin, että se hyväksyy vain tieteellisen tai oikeudellisen todistusaineiston tiedon perustaksi. Perinteisesti filosofit ovat hyväksyneet neljä todistuksen lähdettä: havainnon, introspektion, järjen ja muistin.²³ Cliffordin vaativa käsitys on myös selvästi normatiivinen, eli sitä voidaan myös sanoa deontologisen tietoteorian versioksi.

Plantingan mukaan perinteinen tiedollinen oikeutus onkin nimenomaan deontologinen oikeutus. Deontologia taas implikoi internalismin, eli käsityksen, jonka mukaan oikeutus on "sisäinen" asia: ketään ei voi syyttää sen tekemisestä, mitä hän pitää oikeana, kunhan hän ei ole tähän tulokseen päätenyt moitittavalla tavalla.²⁴

Tähän mennessä mainitut tietoteoreettiset näkemykset yhdistyvät (ainakin Plantingan mukaan) klassisessa foundationalismissa (classical foundationalism).²⁵ Sen perusajatuksena on, että uskomukset muodostavat hierarkkisen järjestelmän, jonka pohjana ovat perustavat uskomukset (basic beliefs) ja näiden päällä, niiden ja toistensa varassa mahdollisesti kerroksittain, loput uskomukset (non-basic beliefs). Ylemmät uskomukset saavat oikeutuksensa alemmilta, jolloin niiden oikeutus pohjimmiltaan nojaa perususkomuksiin.²⁶ Uskomusjärjestelmää kokonaisuudessaan Plantinga kutsuu noeettiseksi rakenteeksi (noetic structure). Perususkomukset muodostetaan evidentialismin mukaisesti (aisti)havainnon, introspektion, järjen tai muistin "todisteiden" (evidence) perusteella. Klassinen foundationalismi myös (normatiivisesti) vaatii, että uskomuksia muodostetaan nimenomaan näin, eikä väärin perustein tai episteemisiä velvollisuuksia rikkoen.²⁷

²¹ Alkuperäinen virke kokonaisuudessaan: "To sum up: it is wrong always, everywhere, and for any one, to believe anything upon insufficient evidence."

²² Stump & Murray 2001, s. 265.

²³ Steup 1996, s. 10.

²⁴ WCD, s. 14 - 15.

²⁵ Pollock ja Cruz (1999, s. 29 alkaen) käyttävät foundationalismin muodoista yhteisnimitystä 'foundations theories'.

²⁶ Esim. Steup 1996, s. 89.

²⁷ WCB, s. 82 - 85.

2.2.2 Tae ja asianmukainen toiminto

Edmund Gettier esitti vuonna 1963 artikkelissaan "Is Justified True Belief Knowledge?"²⁸ haasteen perinteiselle tiedon määritelmälle: hän osoitti kahdella esimerkillä, että uskomus voi olla oikeutettu, mutta väärällä tavalla, jolloin kyseessä ei voi olla tieto. Tämä on saattanut vähentää foundationalismin suosiota koherenssiteorioiden ja eksternalismin (kuten probabilismin tai reliabilismin) hyväksi, mutta reformoitu epistemologia ei ole foundationalismia hylännyt. Syynä tähän on tietysti perususkomusten asema, joka mahdollistaa esimerkiksi Plantingan kristinuskon apologiassaan käyttämän strategian. Mutta pureksimatta ei reformoitu epistemologikaan foundationalismiaan niele: Plantinga onkin muokannut ja parannellut sitä, erityisesti juuri oikeutuskäsityksen osalta. Plantinga ei pidä oikeutusta tiedon ehtona, vaan tarjoaa tilalle käsitettä "tae" (warrant):

[T]ae: se, mitä tahansa se onkaan, mikä yhdessä totuuden kanssa erottaa tiedon pelkästä todesta uskemuksesta.²⁹

Tae on normatiivinen, asteittainen ja mahdollisesti monimutkainen uskemukseen (ja etenkin sen syntyprosessiin) liittyvä tekijä, jonka riittävä määrä (quantity) tekee uskemuksesta tietoa.³⁰ Tiedollisten velvollisuuksien noudattaminen tai deontologinen oikeutus ei Plantingan mukaan koskaan riitä takaamaan, että uskomus on tietoa. Vaikka tietoon kuuluukin normatiivinen osa, tae ei hänen mukaansa ole deontologiasta riippuvainen.³¹ Takeen uskomus saa vain, jos tietyt ehdot täyttyvät.

Plantingan mukaan takeessa (warrant) keskeistä on asianmukainen toiminto (proper function). Ollakseen tietoa, uskomuksen täytyy ensiksikin olla sellaisten toimintojen (faculties, eli taitojen tai kykyjen) muodostama, jotka toimivat asianmukaisesti — eivätkä siis ole toimintahäiriössä (subject to dysfunction). Toiseksi, uskomuksen täytyy muodostua sellaisessa kognitiivisessa ympäristössä

²⁸ Gettier 2002.

²⁹ WCD, s. 3. Alkukielellä: "[W]arrant: that, whatever it is, which together with truth makes the difference between knowledge and mere true belief."

³⁰ WCD, s. 4.

³¹ WCD, s. 43 ja 46.

(cognitive environment), jollaiseen tämä toiminto on "suunniteltu". Lisäksi, tämän toiminnon täytyy olla suuntautunut totuutta kohti (aimed at the truth), eli tosien uskomusten tuottamiseen. (Kaikki kognitiiviset toiminnot eivät tuota tosia uskomuksia edes toimiessaan asianmukaisesti.) Viimeiseksi, käytetyn toiminnon tai taidon "valmistussuunnitelman" (design plan) täytyy olla "hyvä" (a good one). Tällä Plantinga tarkoittaa lähinnä luotettavuutta (reliability): toiminnon täytyy olla niin "hyvin suunniteltu", että on olemassa hyvä, objektiivinen todennäköisyys (probability), että sen oikeissa olosuhteissa muodostama uskomus on totta.³²

Plantinga tarkoittaa teoriaansa kognitiivisen ympäristön osalta jakamalla sen maksiympäristöön (maxienviroment) ja miniympäristöön (minienviroment). Näistä ensimmäinen on se ympäristö, johon kognitiiviset kykymme on suunniteltu (sikäli kuin emme ole "aivoja vadissa" tai muuta vastaavaa), eli makroskooppinen, Maapallonpäällinen todellisuutemme. Kognitiiviset kykymme ovat maksiympäristössä luotettavia, vaikka ne eivät sielläkään toimi täydellisesti. Tämän ympäristön sisällä on kuitenkin useita miniympäristöjä, jotka voivat olla kyvyillemme sopimattomia ja harhaanjohtavia. Tämä ei tarkoita mitään kovin ihmeellistä, sillä Plantingan mukaan jopa pysähtynyt kello voi muodostaa tällaisen miniympäristön nopeasti sitä vilkaistessamme: luottamuksemme kellon toimintaan johtaa väärän uskomuksen muodostumiseen.³³

2.3 Kristinuskon tae

2.3.1 A/C-malli

Esitettyään ja puolustettuaan tietoteoriaansa ja erityisesti sen taekäsitystä, Plantinga soveltaa sitä uskonnonfilosofiaan. Hän esittelee Tuomas Akvinolaisen (Aquinas) ja Jean Calvinin ajatusten tulkintaansa perustuvan "A/C mallin", sekä tämän mallin

³² WCD, s. 213 - 214. "Valmistussuunnitelma" ei vaadi suunnittelijaa tai tietoista suunnittelua; ks. WPF, s. 13.

³³ WCB, s. 158.

laajennetun version (the extented Aquinas/Calvin model). Ensimmäisen on tarkoitus osoittaa, kuinka teismillä voi olla tae ja toinen laajentaa argumentin koskemaan kristinuskkoa, joka on tarkemmin määritelty teismien muoto.³⁴ Koska Plantingan varsinaisen mielenkiinnon kohde on kristinuskko, voimme ohittaa teismisiä yleisemmin koskevan mallin ja siirtyä suoraan laajennetun A/C mallin esittelyyn (joka tietysti sisältää suppeamman mallin).³⁵

Tämän mallin mukaan Jumala loi ihmiset omiksi kuvikseen eli niin, että meillä oli oikeanlaiset mieltymykset (appropriate affections) ja tieto Jumalasta. Sitten ihmiskunta lankesi syntiin: tilaan, josta tarvitsemme pelastusta (rescue) ja lunastusta (redemption). Jumala otti käyttöönsä seuraavanlaisen pelastussuunnitelman (plan of salvation): kolminaisuuden (trinity) toisen persoonan eli Kristuksen ruumiillistuminen (incarnation) Jeesus Nasaretilaisena ja tämän elämä, joka päättyi sovittavaan (atoning) kärsimykseen ja kuolemaan, sekä Kristuksen ylösnousemus (resurrection) tarjoavat ihmisille mahdollisuuden pelastua synnistä ja uudistaa suhteensa Jumalaan.

Toteuttaakseen pelastussuunnitelmansa oli Jumalan informoitava ihmisiä sen olemassaolosta. Niinpä hän järjesti pyhän kirjoituksen (scripture) eli Raamatun valmistuksen. Raamattu on kokoelma ihmisten kirjoituksia, joista jokainen on erityisesti Jumalan inspiroima (specially inspired) sillä tavalla, että hän on itse niiden pääasiallinen tekijä (principal author). Näin koko Raamattu on siis pääasiassa Jumalan itsensä kirjoittama.

Jotta Raamatun teksti vaikuttaisi halutulla tavalla, tarvitaan vielä Pyhän Hengen (Holy Spirit) läsnäoloa ja toimintaa (presence and action): niiden sydämissä, joille usko on annettu, Pyhä Henki korjaa synnin aiheuttaman hävityksen (the ravages of sin) ainakin jossain määrin. Pyhä Henki myös tuottaa uskon (faith), joka siis on lahja, joka annetaan kaikille, jotka sen haluavat hyväksyä. Tämä usko on itse asiassa mielellemme paljastettua (revealed to our minds) tietoa Jeesus Kristuksen kautta saatavilla olevasta lunastuksesta ja pelastuksesta. Usko liittyy myös tahtoon (will), sillä se on "sinetöity sydämiimme" (sealed to our hearts): uskova on myös kiittollinen Jumalalle tämän pelastussuunnitelmasta, toisin kuin epäkiittolliset demonit, ja niinpä sinetöimiseen sisältyy toimeenpaneva tahdon toiminto (executive function of the

³⁴ WCB, s. 168 alkaen ja laajennetusta mallista erityisesti s. 241 alkaen. Plantingan Kristinuskon ja teismien määrittelyt WCB, s. vii.

³⁵ Seuraava esittely löytyy teoksesta WCB, s. 243 - 244.

will), jolla uskova hyväksyy tarjotun lahjan ja sitoutuu Jumalaan, taipuen (conforming) tämän tahtoon.

Malli on siis perinteisen (tai konservatiivisen tai fundamentalistisen)³⁶ kristinuskon oppisisältö. Sen yhteys tietoteoriaan selviää seuraavasta: Kristillinen uskomus ei synny kristityssä vain normaalien kognitiivisten kykyjemme ansiosta, vaan se on yliluonnollinen lahja, jonka saa Pyhän Hengen toiminnan kautta. Pyhä Henki voi saada aikaan uskon evankeliumin totuuksiin (truths of the gospel). Näin muodostunut uskomus on Plantingan mukaan oikeutettu, eikä uskova välttämättä edes pysty lahjana saamaansa uskomusta hylkäämään sen jälkeen kun on sen hyväksynyt.³⁷ Tämän lisäksi uskonnollisten uskomusten muodostamiseen liittyy vielä toistaiseksi mainitsematon (ja erityisesti tietoteorian kannalta tärkeä) tekijä, johon on syytä perehtyä seuraavaksi.

2.3.2 *Sensus divinitatis* ja asianmukainen toiminto

Plantinga puhuu eräänlaisesta "kuudennesta aistista", josta Calvinia seuraten hän käyttää nimitystä *sensus divinitatis* tai jumaluusaisti (sense of divinity). Perusajatus on, että ihmisillä on paremmin tai huonommin toimiva synnynnäinen aisti, jonka avulla hänellä on kyky tai mahdollisuus (capacity) tulla tietoiseksi Jumalasta.³⁸

Sensus divinitatis on taipumus tai joukko taipumuksia muodostaa teistisiä uskomuksia erilaisissa tilanteissa, reaktioina sellaisiin olosuhteisiin tai ärsykkeisiin, jotka aiheuttavat tämän jumaluusaistin toiminnan.³⁹

³⁶ WCB, s. 245.

³⁷ Tämä väite on luultavasti tarkoitettu pohjaksi *ad hominem* argumentille kaikkia niitä vastaan, jotka ovat esim. melko kuuluisan, entisen fundamentalistisaarnaajan Dan Barkerin tavoin menettäneet uskonsa. Ehkä Plantinga vihjaa, ettei heillä koskaan aitoa uskoa ollutkaan. Tämä olisi paitsi epäuskottava väite, myös törkeä henkilökohtainen loukkaus. (Ks. esim. Dan Barker, *Losing Faith In Faith. From Preacher to Atheist*, Freedom From Religion Foundation, 2nd Print, 1998 [1992].)

³⁸ WCB, s. 172.

³⁹ WCB, s. 173. Alkukielellä seuraavasti: "The *sensus divinitatis* is a disposition or set of dispositions to form theistic beliefs in various circumstances, in response to the sorts of conditions or stimuli that trigger the working of this sense of divinity."

Plantingan mukaan jumaluuden voi aistia vaikka vuoren rinteeltä luonnon upeita maisemia ja mittasuhteita ihaillessaan, tai tehdessään jotain väärin ja tuntiessaan silloin Jumalan paheksunnan, tai muissa näiden tapaisissa tilanteissa.⁴⁰

Jumalaa koskeva uskomus ei Plantingan mukaan kuitenkaan muodostu päättelämällä Jumalan olemassaolo vaikkapa luonnon suuresta kauneudesta, vaan se syntyy, koska uskomukselle "antaa aiheen" (is *occasioned* by) tuon kauneuden tajuaminen tai muut, sopivat olosuhteet. Plantingan mukaan jumaluusaistin toiminta muistuttaa aistihavaintoa, muistia ja *a priori* -uskomuksia. Uskomus, joka syntyy spontaanisti näiden toimintojen vaikutuksesta, on perustava (basic). *Sensus divinitatis* toimii samalla tavalla, joten senkin muodostamat uskomukset ovat perususkomuksia, eivätkä siis muihin toimintoihin tai uskomuksiin nojaavia päätelmiä. Sekin on eräs ajattelun lähtökohdista.⁴¹ Jumaluusaistin aiheuttama uskomus on asianmukaisesti perustava (properly basic) ja siten tiedollisesti oikeutettu, kuten vaikkapa näköhavaintoon perustuva uskomus, sillä uskova ei riko tiedollisia tai muita velvollisuuksiaan uskoessaan tällä perusteella.⁴²

A/C-mallin mukaan uskonnollisella uskomuksella on myös tae, jos (ja vain jos) se on muodostettu tällä tavalla. Plantingan mukaan useimmat taatut uskomuksemme itse asiassa saavat takeensa juuri tällä tavalla, eli ne ovat perususkomuksia. Vain harvat uskomukset saavat takeensa siksi, että ne on muodostettu joidenkin muiden uskomusten perusteella. Kaikki perususkomukset eivät tietenkään ole taattuja, sillä ne saattavat olla vaikkapa väärin toimivien kognitiivisten toimintojen tuottamia. Mutta A/C-mallin mukaan uskomus, joka on muodostettu siksi, että asianmukaisesti toimiva *sensus divinitatis* on sen aiheuttanut, on normaalisti taattu, koska tämän aistin tarkoitus on tuottaa tosia uskomuksia Jumalasta.⁴³

⁴⁰ WCB, s. 173 - 174.

⁴¹ WCB, s. 175 - 176.

⁴² WCB, s. 177 - 178.

⁴³ WCB, s. 178 - 179.

2.3.3 Kristinuskon puolustus

Plantingan erikoinen kristinuskon puolustus perustuu siis seuraavaan ajatusketjuun: Tietoa on sellainen uskomus, joka on paitsi tosi, myös taattu — sillä siis on tae. Mutta tiedon tae on riippuvainen uskomuksen totuudesta. Jos siis A/C-malli on tosi, eli maailma todella on sen mukainen, on kristillinen uskomus myöskin tosi, mikäli se on A/C-malliin sisältyvän (ja asianmukaisesti toimivan) jumaluusaistin perusteella muodostettu. Jos malli ei vastaa todellisuutta, eivät tietysti kristilliset uskomuksetkaan ole totta. Plantingan mukaan mallin totuutta tai epätotuutta ei kuitenkaan voida filosofian avulla ratkaista, sillä hänen mielestään filosofia on tässä asiassa kykenevä vain raivaamaan esteitä ja vastaväitteitä kristillisten uskomusten tieltä.⁴⁴

Voidaankin sanoa, että Plantinga ei niinkään esitä kristinuskolle filosofista puolustusta, vaan paremminkin vastahyökkäyksen filosofiaa vastaan ylipäättään. Markus Lammenranta kuvaa Plantingan argumentoiman lopputuloksen näin:

Kiista näyttää ajautuvan pattitilanteeseen: ei supranaturalistisella [supernaturalistisella] teistillä eikä naturalistisella ateistilla ole kummallakaan ei-kehäisiä perusteita oman ontologiansa ja siihen perustuva[n] tietoteorian puolesta. Kummallakaan ei myöskään ole toisen ontologiaa ja tietoteoriaa vastaan mitään hyviä argumentteja, jotka eivät edellyttäisi oman ontologian ja tietoteorian totuutta.⁴⁵

Vaikka näinkin perustavat kysymykset jäävätkin auki, uskoo Plantinga voivansa perustella teismiä varsin hyvinkin. Mutta sikäli kuin tämä tarkoittaa vetoamista juuri filosofian kyvyttömyyteen näiden kysymysten ratkaisemisessa, täytyy Plantingan käsitystä pitää (niin oudolta kuin se tässä tapauksessa kuulostaakin) eräänlaisena postmodernin relativismin muotona, joka asian ratkaisemisen sijaan väittääkin kiistaa ratkeamattomaksi – ja siis filosofiaa pohjimmiltaan turhaksi

⁴⁴ WCB, s. 499. Läpi "Warrant-trilogian" ja erityisesti viimeisen osan, lukijasta usein tuntuu, että uskonnollinen lähtökohta todella edeltää Plantingan ajattelua, jossa filosofian rooli on alisteinen uskonnolliselle apologialle. Joissakin kohdissa se tuntuu jopa korvautuvan pelkällä sofismilla, jonka ainoa tarkoitus on vakuuttaa lukijansa, sen sijaan että tavoittelisi totuutta, filosofian päämäärää.

⁴⁵ Lammenranta 2002a, s. 96.

tyhjänpuhumiseksi. Lammenranta summaa tilanteen (kuten hän sen näkee) seuraavasti:

[...] Plantinga on onnistunut esittämään metafyysselle naturalismille todellisen haasteen, jota yhdelläkään vakavalla naturalistilla ei ole varaa sivuuttaa. Se tuskin kuitenkaan saa ketään naturalistia kääntymään supranaturalistiksi. Pikemminkin se voi synnyttää jonkinlaista pessimismia: klassisen fundamentalismin [foundationalismin] kuoltua tietoteorialta näyttävät puuttuvan keinot perustavien metafyyssisten erimielisyyksien ratkaisemiseen. Toisaalta, jos sattuu olemaan teisti, voi jälleen kävellä kadulla pää pystyssä.⁴⁶

Tässä tutkimuksessa tuo haaste on otettu eräällä tavalla vastaan. Mutta tämä tehdään suuressa määrin kyseenalaistamalla perinteinen (ja myös Plantingan kannattama) filosofiakäsitys ja erityisesti siinä implikoitu filosofian asema. Seuraavassa luvussa selitetään, mistä Plantingan esiin tuoma ongelma johtuu ja kuinka naturalistinen filosofi pyrkii korjaamaan tai ohittamaan sen.

2.4 Mikä on filosofian tehtävä?

Plantingan tietoteoria ja uskonnonfilosofia ovat vahvasti toisistaan riippuvaisia. Hänen ajattelunsa tuntuu olevan vahvasti uskonnolle alisteista ja jotkut hänen käsityksistään — ei vähiten kristinuskon tiedollisesta asemasta — tuntuvat lievästi sanoen epäuskottavilta. Ongelmallisinta hänen tietoteoriassaan on sen subjektiivisuus, joka näkyy erityisen hyvin hänen esittämässään A/C-mallissa, jonka voi hyväksyä vain sen jo valmiiksi omaksunut — mikä tarkoittaa kristityistäkin vain pientä osaa. Hänen teoriansa tuo tässä kuitenkin esiin ilmeisesti monia modernejakin tietoteorioita koskevan omituisuuden: niiden riippuvuuden ontologiasta.

Plantingan mukaan rationaalisuuskäsitys riippuu metafyyssistä ja uskonnollisista käsityksistä; filosofisesta antropologiasta:

⁴⁶ Lammenranta 2002a, s. 96.

Käsitys siitä, minkälainen olento ihminen on, määrää osittain tai kokonaan käsitykset siitä, mitä ihmisten uskomuksia pitää rationaalisina tai irrationaalisina. Tämä käsitys ratkaisee mitä pidetään luonnollisena, tai normaalina, tai terveellisenä, koskien uskomuksia. Niinpä kiistaa siitä, mikä on rationaalista tai kuka on irrationaalinen, ei voida ratkaista pelkillä tietoteoreettisilla pohdinnoilla; se ei ole pohjimmiltaan tietoteoreettinen kiista, vaan ontologinen tai teologinen kiista.⁴⁷

Vaikka tämä onkin yksi tapa muotoilla tietoteorian ongelma, ei olisi tarvinnut mennä klassista tiedon määritelmää kauemmas sen löytääkseen. Siihenhän perinteisetkin skeptiset argumentit perustuvat. Sen ongelma on siinä, että perusteiden lisäksi uskomukselta vaaditaan sen totuutta. Mutta tiedonhankinnan alkuperäinen tarkoitushan on tietysti juuri totuuden tavoittelu, ja tämä on juuri se syy, miksi uskomuksille perusteita alunperin vaadittiinkin. Perustelujen tai perusteiden – siis argumenttien ja niitä tukevan näytön – lisäksi meillä ei ole muuta reittiä totuuteen. Voimme siis (hyvässä tapauksessa) tietää ne syyt ja perusteet, joiden takia jotain uskomme ja totena pidämme, mutta emme voi koskaan tietää absoluuttisen varmasti, ovatko edes parhaiten perustellut uskomuksemme tosia. Mehän voisimme olla karteesiolaisen demonin huijaamia tai aivoja vadissa, kuten perinteisissä skeptisissä argumenteissa ehdotetaan. Tästä seuraa, että tiedon määrittely kriteerein, joihin sisältyy väitteen totuus, on turhaa, koska emme voi koskaan käytännössä soveltaa sellaista tiedon määritelmää, ellemme sitten keksi jotain keinoa ylittää inhimilliset rajamme ja tavoittaa todellisuus täysin objektiivisesti (eikä siis vain inter-subjektiivisesti, kuten tieteet tekevät).

Niinpä täytyy todeta, että monet tietoteoreetikot ovat ymmärtäneet tehtävänsä väärin, eivätkä ole ottaneet fallibilismia tosissaan. Sen sijaan, että esittäisivät lisää turhia määritelmiä, tietoteoreetikoiden tulisi esittää kriteerejä ja normeja uskomusten muodostamiselle niin, että niitä noudattamalla varmistaisimme itsellemme parhaan saatavilla olevan tietämyksen. Absoluuttisen totuuden vaatimus on siis hylättävä. Tämä tarkoittaa käytännössä tieteen harjoittamista, sillä niillä alueilla, joihin tieteitä

⁴⁷ Plantinga 2002c, tulosteen sivu 5. Alkukielellä seuraavasti: "Your view as to what sort of creature a human being is will determine what you take to be natural, or normal, or healthy, with respect to belief. So the dispute as to what is rational and who is irrational here can't be settled just by attending epistemological considerations; it is fundamentally not an epistemological dispute, but an ontological or theological dispute."

voidaan soveltaa, ne ovat parhaita tiedon hankinnan menetelmiä – sitä vartenhan ne on kehitetty. Filosofiset käsitykset täytyy siis perustella tieteellisesti aina kun mahdollista. Tämä naturalistinen *filosofiakäsitys* tarkoittaa tietenkin perinteisen nojatuolifilosofian hylkäämistä, etenkin kun huomataan kuinka paljon tieteellisellä ajattelulla voidaan perinteisistä filosofisista kiistoista sanoa. Kyseessä on kriittinen ajattelu siinä merkityksessä, missä tieteelliset skeptikot ja vapaa-ajattelijat ovat sen perinteisesti ymmärtäneet.

Seuraavissa luvuissa käsitelläänkin Plantingan väitteitä naturalistisen filosofiakäsityksen mukaisesti, tarkoituksenamme erityistieteiden (eli naturalistisen metodologian) avulla esittää Plantingan esittämää *uskottavamman* käsityksen todellisuudesta ja erityisesti kristinuskosta. Tämä ei tarkoita varmojen Totuuksien julistamista, vaan yksinkertaisesti uskottavimman, parhaiten perustellun kannan etsimistä, muistaen kuitenkin kaiken inhimillisen tiedon erehtyväisyyden.⁴⁸ Myös Markus Lammenranta näyttää pitävän naturalistisen fallibilismin implikoimaa maltillista skeptisismiä järkevänä:

Voidaan hyvin sanoa, että kuvatussa mielessä naturalismi todella on eräänlaista pyrrhonismia, mutta ehkä pyrrhonistinen asenne uskomuksiimme on täysin luonnollinen ja järkevä: ehkä meidän on todella tyytyminen siihen, miltä asiat näyttävät.⁴⁹

Kuinka uskottavilta Plantingan väitteet – erityisesti ("klassisen") kristinuskon perustavuudesta – sitten näyttävät? Tätä arvioidaan seuraavassa luvussa.

⁴⁸ Ks. esim. Allen 2004, s. 184.

⁴⁹ Lammenranta 2002b, s. 59.

2.5 A/C-mallin uskottavuus

2.5.1 Plantingan neljä väitettä

Plantinga esittää teismiä puolustavasta A/C-mallistaan ja nimenomaan omaa kristinuskiaan puolustavasta laajennetusta A/C-mallista neljä väitettä, joita tarkastelemme niiden lyhyen esittelyn jälkeen esitysjärjestyksessä:⁵⁰

1. Ne ovat tiedollisesti (epistemically) mahdollisia - siis eivät vain laajasti loogisessa (broadly logical) mielessä mahdollisia, vaan mahdollisia myös nykytiedon valossa.
2. Näiden mallien mukaisen uskon rationaalisuudelle, oikeutukselle, tai takeelle ei ole mielekästä haastetta (sensible challenge), joka ei ole myös haaste niiden totuudelle. Toisin sanoen, *de jure* ja *de facto* -haasteita ei voi erottaa toisistaan. Tämä tarkoittaa, ettei (Plantingan mukaan) voida mielekkäästi haastaa erikseen kristinuskon totuutta ja rationaalisuutta, vaan ainoastaan molemmat yhdessä.
3. Nämä mallit ovat, paitsi mahdollisia ja filosofisen haasteen tavoittamattomissa, myös tosia tai ainakin lähellä totuutta (verisimilitudinous). Plantinga ei kuitenkaan yritä vakuuttaa lukijaa väitteen perusteista, eikä etenäkään *osoittaa* (show tai demonstrate) sitä oikeaksi (ainakaan "Warrant-trilogiassa").
4. Esiteltyjen mallien kaltaisia malleja on muitakin, ja jos "klassinen kristinuskko" (eli kristinuskon muoto, jota Plantinga kannattaa) on totta, jokin näistä malleista on hyvin todennäköisesti myöskin totta.

Ensimmäinen väite on siinä oikeassa, että Plantingan mallit ovat kyllä loogisesti mahdollisia, mutta ne ovat myös varsin epäuskottavia nykytiedon valossa. Tämä ilmenee erityisesti maailman pahuuden ja huonouden tiedostamiseen

⁵⁰ WCB, s. 168 alkaen ja laajennetusta mallista erityisesti s. 241 alkaen. Plantingan Kristinuskon ja teismin määrittelyt WCB, s. vii.

perustuvissa argumenteissa, sekä tieteellisen maailmankuvan ja kristinuskon yhteensovittamisen vaikeudessa; näihin palataan myöhemmissä luvuissa.⁵¹

Toinen väite on virheellinen, paitsi jos hylkäämme fallibilismin ja kuvittelemme pääsevämme suoraan käsiksi todellisuuteen.⁵² Uskomuksen rationaalisuudessa on kyse uskomuksen oikeasta suhteesta (ratio) niihin syihin tai perusteisiin, jotka ovat sen aiheuttaneet⁵³. Asian voi ilmaista normatiivisesti sanomalla, että kyse on siitä, kuinka uskomuksia pitäisi muodostaa. Älyllisten pyrintöjemme tarkoitus on selvittää, mitä voimme pitää totena. Jonkin totena pitäminen on kuitenkin eri asia kuin sen pitäminen absoluuttisena, objektiivisena Totuutena. Jos otamme inhimillisen fallibilismin tosissamme, emme voi väittää tietävämme Totuutta, mutta voimme silti oikeutetusti pitää jotakin totena (kunnes toisin todistetaan). Päin vastoin kuin Plantinga haluaisi ajatella, kristinuskon totuudelle on vakava haaste, eikä uskottavaa tukea.⁵⁴ Tästä seuraa, ettemme voi rationaalisesti pitää sitä totena, mutta voimme pitää sitä epätotena. Meidän ei tarvitse väittää tietävämme mikä on Totuus tästä asiasta, mutta tiedämme kyllä, mikä käsitys asiasta on rationaalinen. Plantinga yrittää kuitenkin osoittaa, että kristillinen uskomus voi olla perususkomus ja sellaisena rationaalinen mistään argumenteista – ja siten myös haasteista tai tuen puuttumisesta – riippumatta. Tätä väitettä arvioimme seuraavassa luvussa.

Kolmas Plantingan väitteistä koskee filosofian rajoja. Jos se on totta, siitä seuraa, ettei malleihin voi kuitenkaan uskoa (ainakaan ilman oikeanlaista kokemusta), eikä niitä voi koskaan perustellusti tietää. Etenkään ketään ei voi vakuuttaa (rationaalisesti) niiden totuudesta, joten ainakin tiedeyhteisön ja siten kaikkien eikristittyjen kannalta mallit ovat samantekeviä. Kuten esimerkiksi Gregory W. Dawes

⁵¹ Luvussa 3 käsitellään argumenttia pahuudesta, luvussa 5 tieteellisen maailmankuvan ja kristinuskon suhdetta.

⁵² Tässä on kyse totuuskäsityksistä. Jos tarkoitamme totuudella jotain perinteisestä korrespondenssiteorian mukaisesta väitteen ja todellisuuden vastaavuudesta poikkeavaa, Plantingan väite 2 voi olla hyväksyttävissä. Jos kuitenkin säilytämme korrespondenssiteorian ja fallibilismin, emme voi väittää koskaan tietävämme totuutta, vaan meidän on myönnettävä tiedollinen epävarmuutemme.

⁵³ Uskomuksia ei valita, vaan rationaalisesti toimiva subjekti muodostaa uskomuksen automaattisesti oikeassa suhteessa syihin ja perusteisiin, jotka siis todella *aiheuttavat* uskomuksen muodostumisen.

⁵⁴ Tästä lisää myöhemmin, etenkin luvussa 3.

huomauttaa, usko (faith) on subjektiivinen⁵⁵ kokemus. On olemassa useita keskenään ristiriitaisia opillisia järjestelmiä, joista jokainen nähtävästi kykenee saamaan aikaan samankaltaisia varmuuden tunteita uskoviensa keskuudessa. Dawesin mukaan on kuitenkin ollut jo pitkään ilmeistä (erityisesti matematiikkaan ja fysiikkaan liittyvien havaintojen perusteella), että varmuuden tunne ei ole luotettava merkki väitteen totuudesta. Jos Plantingan väite on sikäli oikeassa, että uskonnollinen uskomus on perususkomus, jolloin kyseessä on usko kuten Dawes sen ymmärtää, ei kyseessä ole intersubjektiivisesti koeteltavissa oleva väite. Siten se on tieteen kannalta merkityksetön. Tällä on merkitystä lähinnä Plantingan ja muiden samanhenkisten kannalta siksi, että heidän toiveensa kristillisestä tieteestä on tämän takia mahdoton.⁵⁶

Neljäs väite vain painottaa Plantingan esittämän kristinuskon puolustuksen riippuvuutta ontologiasta: jos se sattuu olemaan totta, kuten Plantinga uskoo, niin hänen mielestään on silloin luultavaa, että Jumala on järjestänyt jonkin Plantingan esittämän kaltaisen tavan muodostaa tosia uskomuksia tämän uskonnon sisältämistä väitteistä. Jos tässä "klassinen kristinuskko" ymmärretään niin suppeasti, että sillä tarkoitetaan juuri Plantingan omaa uskontoa, on kyseessä vain subjektiivinen uskon kappale, jonka hyväksymiselle ei meillä muilla ole perusteita. Tätä Plantinga ilmeisesti tarkoittaaakin.

2.5.2 Kristillinen perususkomus?

Richard M. Gale⁵⁷ kritisoi Plantingan A/C-mallia ja erityisesti siihen sisältyvää väitettä kristinuskosta perususkomuksena. Hänen mielestään uskonnollinen kokemus, joka Plantingan mukaan syntyy jumaluusaistin (*sensus divinitatis*) perusteella, ei ole analoginen muiden perususkomuksia tuottavien kokemusten kanssa. Hän kutsuu normaaleja kognitiivisia kykyjä, jotka uskomuksia muodostavat, yhteisnimellä "standardipaketti" (standard package). Ollakseen keskenään analogisia sekä standardipaketin että jumaluusaistin täytyy voida sanoa toimivan asianmukaisesti tai

⁵⁵ Oikeastaan Dawes käyttää ilmaisua "person-relative".

⁵⁶ Dawes 2003, tulosteen sivut 8, 9, 10 ja 12.

⁵⁷ Gale (200?).

olevan rikki, epäkunnossa, sairauden takia vajaatoimintainen tai muusta syystä toimivan virheellisesti. Gale esittää tämän perusteella kaksiaaraisen argumentin Plantingaa vastaan.

Ensimmäinen haara olettaa, että Plantingan mukaan kokemuksen voidaan luonnehtia olevan *samassa mielessä* asianmukaisesti toimivan kognitiivisen tuottama sekä standardipaketin että jumaluusaistin tapauksessa. Tällöin on kyseessä väärä analogia, sillä standardipaketin kognitiivisille kyvyille on olemassa hyväksytyt, "objektiiviset kokeet"⁵⁸, joilla voidaan arvioida kykyjen mahdollisia virhetoimintoja tai patologioita, mutta selvästikään henkilön jumaluusaistin mahdolliselle vajaatoiminnalle ei ole mitään vastaavaa koetta. Timo Koistisenkin mielestä uskonnollisen kokemuksen rinnastaminen aistihavaintoon vaikuttaa epäuskottavalta esimerkiksi sen takia, että uskonnolliset kokemukset ovat harvinaisia (vain jotkut kokevat sellaisia ja hekin vain harvoin), toisin kuin tavalliset aistihavainnot. Hän kuitenkin muistuttaa, ettei kuka tahansa pysty myöskään maistamaan eroja viinilaaduissa yhtä hyvin kuin ammattimaiset viinintuntijat.⁵⁹ Tähän voi esittää vastahuomautuksena, että viinintuntijoidenkin pätevyyttä voidaan kuitenkin empiirisesti koetella, toisin kuin vaikkapa mystikoiden.

Gale huomauttaa lisäksi, ettei koko käsite "asianmukainen toiminto" sovellu Pyhän Hengen toiminnan yhteyteen, sillä siinä olisi kyse Jumalan suorasta yliluonnollisesta kausatiosta – ei siis jonkin kyvyn toiminnasta, vaan prosessista. Prosessilla ei voi olla sellaista funktiota kuin kyvyllä,⁶⁰ joten sen ei voida myöskään sanoa toimivan väärin, eikä se etenkään voi olla jonkin patologian vääristämä: ei ole mitään "oikeaa tapaa", jolla Jumalan pitäisi yliluonnollisesti aiheuttaa maallisia tapahtumia. Jumaluusaistin ja standardipaketin toiminnan ja luonteen arvioimiseksi ei ole mitään analogisia menetelmiä. Lisäksi niiden analogia pettää siinä, että standardipaketin "doksastisiin käytäntöihin" osallistutaan universaalisti, mutta samaa ei voi sanoa jumaluusaistista. Vaikka jumaluusaistin poikkeavuuden selittäisikin, se ei poistaisi tätä epäanalogiaa. Tähän liittyy myös se ilmiselvä tosiasia, ettei

⁵⁸ "Objective tests", millä Gale tarkoittanee tieteellisiä tutkimuksia, joiden tulokset ovat intersubjektiivisia.

⁵⁹ Koistinen 2001, s. 113 ja 124.

⁶⁰ Ilmeisesti siksi, että se on vain jotain, mikä *tapahtuu* (vaikka vain kerran), eikä jokin mikä *tekee* jotain (toistuvasti).

standardipakettiin liity mitään uskonnollisen moninaisuuden tapaista, vaan ihmisillä on yleensä varsin samanlaiset doksastiset reaktiot standardipaketin kokemuksiin.⁶¹

Uskonnollisten (myös mystisten) kokemusten pitäminen havaintoina on erityisen epäuskottavaa Koistisenkin mielestä siksi, että uskontojen moninaisuus ja niiden moninaiset uskonnolliset kokemukset ovat ristiriitaisia, sillä (vastalauseista huolimatta) ne kaikki näyttäisivät vetoavan samankaltaiseen "doksastiseen käytäntöön". Koska ne eivät läheskään kaikki voi yhtä aikaa olla tosia, tästä seuraa, että kyseinen käytäntö tuottaa "massiivisen ja pysyvän joukon keskenään ristiriitaisia uskomuksia".⁶²

Galen vasta-argumentin toinen haara hylkää edellisessä tehdyn oletuksen ja lähtee siitä, että jumaluusaistin (epä)asianmukaisuutta luonnehditaan Plantingan mukaan eri mielessä kuin standardipaketin toimintaa. Toisin sanoen, niiden testit ovat radikaalisti erilaiset. Standardipaketin tuottamia kokemuksia voidaan testata empiiristen tieteiden avulla, mutta jumaluusaistin asianmukaisen toiminnan kriteerit riippuvat eri uskontojen doksastisista käytännöistä, jolloin uskontojen moninaisuus nousee taas ongelmaksi.⁶³ Gale toteaaakin, että sikäli kuin kristilliset uskomukset ovat taattuina, niiden takeen täytyy olla jotenkin radikaalisti erilainen kuin standardipaketin tuottamien uskomusten takeen. Siinä tapauksessa Plantinga ei voi enää syyttää ateisteja "kaksinaismoralismista" vain siksi, että he erottavat uskonnolliset kokemukset muista kokemuksista ja vaativat niiden tuottamille uskomuksille muitakin perusteita kuin pelkän uskonnollisen kokemuksen itsensä.⁶⁴

Lopuksi Gale vielä esittää argumentin eksklusivistisia uskonnollisia uskomuksia vastaan. Uskonnollista uskomusta, jonka taetta ei voida osoittaa, ei tämän argumentin mukaan pidä myöskään uskoa, sillä sellaisilla uskomuksilla on taipumus aiheuttaa pahoja seurauksia. Tästä seuraa, että sellaisille uskomuksille on ainakin tämä kumoava moraalinen vasta-argumentti, joka siis täytyisi kumota episteemisen uskomusta puoltavan argumentin puuttuessa.⁶⁵

⁶¹ Gale 200?, tulosteen sivut 3 ja 4.

⁶² Koistinen 2001, s. 131.

⁶³ Gale 200?, tulosteen sivu 5.

⁶⁴ Gale 200?, tulosteen sivu 6.

⁶⁵ Gale 200?, tulosteen sivut 7 ja 8.

Myös Michael J. Shaffer vastustaa A/C-mallia kritisoiden sen vetoamista uskonnolliseen kokemukseen eräänlaisena havaintona. Hänen argumenttinsa on samantapainen kuin Galen. Hän huomauttaa, ettei meillä ole mitään yleisesti hyväksyttyä teoriaa uskonnollisesta havaitsemisesta, joka selittäisi uskonnollisen kokemuksen uskottavalla tavalla aidon yliluonnollisen entiteetin havaitsemiseksi. Emme siis voi esittää jumaluusaistista samanlaista kausaalista selitystä kuin muista aisteistamme. Toinen Shafferin harkitsema mahdollisuus on uskonnollisen kokemuksen ymmärtäminen paljon heikommin vain uskonnollisin käsittein tulkituksi tai selitetyksi havainnoksi. Tässä tapauksessa on kyse havainnosta, joka on konstruoitu "aivan kuin Jumala olisi olemassa", mutta käytettyjen käsitteiden ei tarvitse viitata mihinkään todelliseen.⁶⁶

Roger Triggin mielestä reformoidun epistemologian hyväksymisestä seuraa se vaara, että jokainen filosofinen erimielisyys synnyttää oman uskonnolliseen kokemukseen rinnastettavan, ulkoiselta kritiikiltä suojassa olevan "käytännön", jolloin tietomme ja uskomuksemme eivät enää muodosta yhteistä ja yleisesti hyväksyttävää kokonaisuutta. Loppujen lopuksi reformoitu epistemologia näyttääkin hänen mielestään vetoavan tai ainakin sortuvan subjektivismiin tai relativismiin, jossa vain turvaudutaan henkilökohtaiseen tai oman ryhmän uskoon.⁶⁷ Tätä hän ei kuitenkaan hyväksy:

Koska on vain yksi maailma, joka kaikkien on kohdattava, totuusväitteillä täytyy olla universaali merkitys. Niitä ei voi lukita omiin lokeroihinsa, olivat ne sitten miten tahansa määriteltyjä.⁶⁸

Nicholas Everitt aloittaa vasta-argumenttinsa uskonnollisten kokemusten tuottamien uskomusten "asianmukaiselle perustavuudelle" analysoimalla perususkomuksen kriteerejä. Hän erottaa ensin toisistaan uskomukset, jotka ovat tosiasiallisesti pääteltyjä (A-inferentiaaliset), ja uskomukset, jotka täytyy päätellä, jotta niillä olisi oikeutus (J-inferentiaaliset). Perususkomus ei voi olla kumpaakaan tyyppiä. Esimerkiksi kivun tuntemuksesta nouseva uskomus "tunnen kipua" on

⁶⁶ Shaffer 2004, s. 67 - 68. Ks. myös Kirjavainen (2002), s. 123 ja Sajama (2002), s. 149.

⁶⁷ Trigg 1999, s. 121 ja 131.

⁶⁸ Trigg 1999, s. 132.

tällainen. Uskonnolliseen kokemukseen liitetty uskomus kuitenkin yleensä koskee Jumalan toimintaa tai ominaisuuksia, ja tällaiset uskomukset ovat ainakin Everittin mukaan J-inferentiaalisia: vaikka niitä ei aktuaalisesti pääteltäisikään, ne saavat oikeutuksensa vasta kun ne on päätelty kokemuksesta. Ne eivät siis kelpaa perususkomuksiksi.⁶⁹

Esiteltyään muitakin vasta-argumentteja Everitt nostaa esiin uskonnollisten uskomusten luonnolliset selitykset, erityisesti psykologian tutkimuksessa tehdyn havainnon, että ihmisten odotukset ja toiveet vaikuttavat huomattavasti heidän havaintoihinsa. Hänen mielestään uskonnollisten kokemusten luonnollinen selitys on parempi kuin teistinen selitys, sillä se vetoaa ainoastaan hyvin tunnettuihin riippumattomasti todennettaviin psykologisiin taipumuksiin. Se on myös teististä selitystä paljon yksinkertaisempi, sillä tämä postuloisi ainutlaatuisen olennon, jonka kaltaista ei ole muualla havaittu. Tällä olennolla olisi myös uskomattomia ominaisuuksia ja kykyjä, jotka ovat ristiriidassa kaiken sen kanssa, mitä tiede pitää mahdollisena tai välttämättömänä. Luonnollisen selityksen paremmuutta tukee myös se, että uskonnollisia kokemuksia on vain uskovilla, vaikka voisi odottaa niitä olevan kaikilla tasapuolisesti – uskoville Jumala näyttäytyisi uskon vahvistukseksi, uskonottomille taas varoitukseksi ja syyksi muodostaa uskonnollinen uskomus.⁷⁰

Vakavin ongelma uskonnollisiin kokemuksiin perustuville argumenteille, jotka pitävät näitä kokemuksia eräänlaisina havaintoina, on Everittin mielestä kuitenkin se, ettei Jumalan pitäisi olla ylipäätään mitenkään havaittavissa, sillä mikään hänen väitetyistä ominaisuuksistaan ei ole havaittavissa. (Jumalan havaitseminen on hänen mielestään yhtä mahdotonta kuin luvun kaksi neliöjuuren havaitseminen.)⁷¹

Everitt huomauttaa myös William Jamesin käyttämästä uskonnollisen kokemuksen kuvauksesta, että sen kertoja näyttää hyppäävän suoraan tunteellisesta kokemuksesta Jumalaa koskeviin uskomuksiin. Välistä puuttuu se askel, jossa jotenkin tunteesta päätellään oman mielen ulkopuolisiin olentoihin ja niiden ominaisuuksiin.⁷² Tämä lienee tyypillistä uskonnollisille kokemuksille ja niiden perusteella muodostetuille uskomuksille. Ehkä etenkin filosofien olisi hyvä muistaa,

⁶⁹ Everitt 2004, s. 151 - 154.

⁷⁰ Everitt 2004, s. 170 - 172.

⁷¹ Everitt 2004, s. 172 - 174.

⁷² Everitt 2004, s. 177.

ettei uskonnollisten kokemusten keskeinen merkitys niiden kokijoille ole tiedollinen, vaan henkilökohtaisen yhteyden kokeminen Jumalaan.⁷³ Tämän tulkinnan kokemukselleen kuitenkin antaa vain jo Jumalaan uskova, eikä edellä esitettyjen vasta-argumenttien perusteella näytä olevan syytä pitää sitä (ainakaan oman mielen ulkopuolisesta todellisuudesta) tietoa tuottavana kokemuksena sen enempää kuin niitäkään "naturalistisen henkisyiden" elämyksiä, joita uskonnoton filosofikin voi vaikkapa myrskyisen meren pauhatessa kokea.⁷⁴ Ei etenkään, kun ottaa huomioon teismin ja erityisesti kristinuskon epäuskottavuuden, jota käsitellään seuraavassa luvussa.

⁷³ Ks. Koistinen 2001, s. 111.

⁷⁴ Naturalistisesta henkisyudesta esim. artikkeli "Spirituality Without Faith" internetosoitteessa <http://www.naturalism.org/spiritua1.htm>, sekä Wise 2002.

3. Pahuus ja kristinuskon epäuskottavuus

3.1 Pahuuden ja teismin ristiriita, teodikeat ja puolustukset

Teismin ja ateismin välinen väittely on siirtynyt pääasiassa väittelyyn pahuuden merkityksestä teismin totuudelle tai rationaalisuudelle, koska argumentit Jumalan olemassaolon puolesta eivät ole onnistuneet. Peter van Inwagenin (joka itse on teisti) mukaan ainoastaan "moraaliargumentti" ja mahdollisesti ontologinen argumentti edes pyrkivät osoittamaan moraalisesti täydellisen olennon olemassaolon, eikä kummallakaan ole enää montakaan puolustajaa.⁷⁵ Tässä luvussa oletammekin, että kaikki Jumalan olemassaolon puolesta esitetyt argumentit ovat riittämättömiä, eikä tämän argumenttikategorian tulevaisuuskaan näytä hyvältä, kuten esimerkiksi Michael Martin⁷⁶ asian näkee: negatiivinen ateismi on voittanut teismin, eli olemme oikeutettuja olemaan uskomatta Jumalan olemassaoloon. Argumentti pahuudesta onkin yksi mahdollinen – ja tärkeimpänä pidetty – askel tästä tilanteesta eteenpäin, tarkoituksena oikeuttaa positiivinen ateismi, eli käsitys, jonka mukaan Jumala ei ole olemassa.

Tärkein argumentti Jumalan (tai hyvien jumalten) olemassaoloa tai ainakin siihen uskomista vastaan on ateististen filosofien kannalta *argumentti pahuudesta* tai teologisemmasta näkökulmasta *pahan ongelma*. Kyseessä on kuitenkin melkein sama asia: maailman pahuus näyttää olevan ristiriidassa Jumalan hyvyyden kanssa, joten Jumalan olemassaolo ei vaikuta uskottavalta, eikä usko Jumalaan siis ole järkevää. Filosofit käyttävät tätä huomiota perusteena teismin hylkäämiselle, mutta teologeille (jotka ovat sitoutuneet uskontoonsa) se on lähinnä selitystä kaipaava ongelmallinen todellisuuden piirre.

Argumentti pahuudesta on varsin vanha. Ilmeisesti sen esitti ensimmäisenä Epikuros (n. 341-270 eaa).⁷⁷ Tämä argumentti on yksinkertainen ja useimpien

⁷⁵ Inwagen 2005, s. 206.

⁷⁶ Esim. Martin 1990, s. 281.

⁷⁷ Thesleff & Sihvola 1994, s. 280. Kummallista kyllä, tässä teoksessa ei mainita Epikuroksen kuuluisaa argumenttia, mutta pahan ongelma tiivistetään kuitenkin melko hyvin sivulla 295: "[K]uinka

ateistien intuitioiden mukainen. Sen voi esittää pahan ongelmana vaikkapa seuraavalla tavalla:

On neljä vaihtoehtoa:

- (1) Jumala haluaa poistaa pahuuden, mutta ei siihen kykene.
- (2) Jumala ei halua poistaa pahuutta, vaikka siihen kyllä kykenisi.
- (3) Jumala ei kykene poistamaan pahuutta, eikä sitä haluakaan poistaa.
- (4) Jumala sekä kykenee pahuuden poistamaan, että haluaa sen poistaa.

Ensimmäisen vaihtoehdon mukaan Jumala on heikko, toisen perusteella taas hän itse on paha. Kolmannen mukaan hän on heikko ja paha. Nämä vaihtoehdot eivät ole Jumalan luonteen mukaisia. Vain neljäs vaihtoehto on Jumalalle sopiva, mutta mistä sitten pahuus johtuu ja miksei Jumala jo sitä poista?⁷⁸

Teisti saattaa ymmärtää tämän elämänkokemukseen perustuvan huomion vaikeutena ymmärtää Jumalan tarkoituksia; sen sijaan ateistien mielestä se on erittäin hyvä syy uskoa, ettei (tälle annetun määritelmän mukaista) Jumalaa edes ole, tai ettei sellaiseen ainakaan ole perusteita uskoa. Pahan ongelma on siis ateistin näkökulmasta argumentti teismien totuutta tai rationaalisuutta vastaan.

Eräänä pahan ongelman variaationa voidaan pitää myös argumenttia, jonka mukaan uskonnoista seuraa niin paljon pahaa, että ne pitäisi hylätä sillä perusteella.⁷⁹ Tässä luvussa käsitellään kuitenkin vain yleisempiä argumentteja pahuudesta, joiden kohteena on teismien totuus tai uskottavuus sinänsä, eivätkä teismien kannattamisen mahdolliset seuraukset.

Alvin Plantinga erottaa toisistaan kaksi hieman erilaista lähestymistapaa pahan ongelmaan, joita teisti voi käyttää vastauksina ateistiselle kritiikille. *Teodikeat* ovat

täydelliset olennot olisivat halunneet tehdä jotakin niin epätäydellistä, kuin mitä aistittava maailma mitä ilmeisimmin on?"

⁷⁸ Perustuu Martinin Hickiltä lainaamaan versioon teoksessa Martin 1990, s. 334.

⁷⁹ James Throwerin mukaan (Thrower 2000, s. 45) ilmeisesti ensimmäinen tunnettu versio tästä argumentista on Lucretiuksen (n. 97-55 eaa; Thesleff & Sihvola 1994, s. 365) esittämä, mutta myöhemmin siitä on tehty useitakin versioita, esim. Smith 1989 s. 297 - 326. Eräänlaisia "klassikkotekstejä" aiheesta löytyy teoksista Joshi (2000) ja Russell (1987).

teologisia selityksiä sille, miksi Jumala sallii pahojen asioiden tapahtumisen. *Puolustus* taas on pahan ongelmalle esitetty vasta-argumentti, jonka on tarkoitus ainoastaan osoittaa, ettei argumentti pahuudesta ei riitä siihen, mihin se on tarkoitettu.⁸⁰

Kuten Nicholas Everitt selittää, puolustus on lähinnä vastaus niin sanotulle loogiselle argumentille pahuudesta (josta tarkemmin seuraavassa luvussa) ja onkin tullut tavanomaiseksi kutsua puolustuksiksi nimenomaan tälle muotoilulle esitettyjä vasta-argumentteja. Niinpä puolustuksille riittää osoittaa mahdollinen syy, jonka takia Jumala sallisi pahuuden (olettaen että hän on olemassa). Tämä osoittaisi, että pahuuden olemassaolo ei ole loogisesti ristiriidassa Jumalan olemassaolon kanssa. Teodikeoiksi taas kutsutaan vastauksia evidentialistiseksi kutsutulle argumentille pahuudesta (josta luvussa 3.3). Teodikeoiden täytyy puolustuksista poiketen näyttää ainakin melko hyvällä todennäköisyydellä, mitkä Jumalan todelliset syyt pahuuden sallimiselle ovat (jos hän on olemassa). Loogisten ja evidentialisten pahuuteen perustuvien "ateologisten" argumenttien ero ei kuitenkaan ole aivan selvä. Myös niiden vasta-argumentteja voi usein käyttää kumpaa tahansa argumenttityyppiä vastaan. Tämä analyttinen ero on kuitenkin niin vakiintunut, että se on lähes pakollinen lähtökohta.⁸¹

Osapuolten tavoitteet ja strategiat ovat kuitenkin pääpiirteissään varsin selvät, käytetyistä termeistä riippumatta. Rowen mukaan vasta-argumentit argumentille pahuudesta ovat yleensä yrityksiä luetella sellaisia hyviä asioita, jotka voivat olla Jumalan syitä sallia maailmamme pahuus. Näiden asioiden tulee olla sellaisia, että voimme uskoa niiden toteutuvan ja että ne oikeuttavat Jumalan sallimaan tämän pahuuden. Onnistuakseen vasta-argumentin ei tarvitse osoittaa, että nämä hyvät asiat ovat juuri ne aktuaaliset hyvät asiat, jotka oikeuttavat Jumalan ratkaisun, vaan riittää, että ne ovat sellaisia, että on järkeenkäypää uskoa, että luetellut asiat *voisivat* olla sellaisia. Jos ne kuitenkin eivät riitä oikeuttamaan pahuuden sallimista, tai jos Jumala voisi saada ne aikaan myös sallimatta pahuutta, on yritys torjua argumentti pahuudesta epäonnistunut.⁸²

⁸⁰ Moreland & Craig 2003, s. 538 ja Peterson & al. 1991, s. 100.

⁸¹ Everitt 2004, s. 228 - 229.

⁸² Rowe (toim.) 2005, s. 235.

3.2 Looginen argumentti pahuudesta

Epikuroksen argumenttia on ainakin David Humesta lähtien käytetty deduktiivisesti muotoiltuna. Tätä versiota kutsutaan *loogiseksi argumentiksi pahuudesta*.⁸³ Michael Martin⁸⁴ esittää siinä käytetyn päättelyn seuraavasti. Teisti väittää, että seuraavat väitteet ovat tosia – ensimmäiset kaksi ovat teismien ydin, kolmas taas ilmeinen tosiasia:

- (1) Jumala on kaikkivoipa ja kaikkietävä.
- (2) Jumala on täysin hyvä.
- (3) Pahuutta on olemassa.

Loogisen argumentin mukaan näiden väitteiden joukko on kuitenkin ristiriitainen (inconsistent). Tämä päätelmä ei kuitenkaan ole muodollisesti pätevä, kuten Martinin siihen lisäämät tarkennukset ja päätelmät osoittavat:

Premissistä (1) seuraa

- (4) Jumala voisi estää pahuuden, ellei pahuus olisi loogisesti välttämätöntä.

Premissistä (2) seuraa

- (5) Jumala estäisi pahuuden, ellei hänellä olisi moraalisesti riittävä syy sallia se.

Kohdista (4) ja (5) yhdessä seuraa

- (6) Pahuutta on olemassa vain, jos joko Jumalalla on moraalisesti riittävä syy sen sallimiseen tai se on loogisesti välttämätöntä.

Tämä looginen argumentti pahuudesta ei siis vielä osoita, että pahuuden olemassaolo olisi loogisessa ristiriidassa Jumalan olemassaolon kanssa, sillä Jumalalla voisi olla syy sallia pahuus. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että pahuus ei tuottaisi teismille ongelmia; se tarkoittaa vain, että argumentti on väärin muotoiltu tai muuten

⁸³ Esim. Stump & Murray 2001, s. 153.

⁸⁴ Martin 1990, s. 335.

puutteellinen. Pahuus ja oletetun Jumalan hyvyys muodostavat liian räikeän ristiriidan, että sen voisi vain sivuuttaa ilman selitystä. Mikä siis voisi olla riittävä syy tai looginen peruste kaiken havaitsemamme ja kokemamme pahuuden sallimiselle? Jos kelvollista syytä tai perustetta ei löydy, voimme lisätä yllä olevaan päättelyyn premissin, joka johtaa päätelmän ateistiseen lopputulokseen:

(7) Jumalalla ei ole riittävää syytä pahuuden sallimiseen, eikä pahuus ole loogisesti välttämätöntä.

Koska kohdista (6) ja (7) seuraa kohdan (3) negaatio, on päätelmässä ristiriita. Tällä tavalla pahuus ja Jumalan olemassaolo muodostavat ristiriidan, joka ratkeaa tietysti, jos Jumalan olemassaolo hylätään. Onhan ilmeistä, että pahuuden olemassaolo on huomattavasti varmempi tosiasia kuin Jumalan olemassaolo. Argumentin kohta (7) on tietysti sen heikoin lenkki, minkä takia uskonnon puolustajat pyrkivätkin osoittamaan juuri sen vääräksi.

3.2.1 Plantingan vapaa tahto

Käytetyin vastausyritys argumenttiin pahuudesta tunnetaan vaikeasti suomennettavalla nimellä "vapaa tahto -puolustus" (Free Will Defence). Tämä puolustus on lähtökohdaltaan ongelmallinen, koska se perustuu kiistanalaiseen ja suoraan sanottuna omituiseen käsitteeseen "vapaa tahto", jonka merkitys on epäselvä tai epäuskottava. Sekä "vapaus", että "tahto" vaativat mielekästä määrittelyä. Alvin Plantinga määrittelee "vapauden" näin:

Jos jokin henkilön S teko on vapaa, niin hän on vapaa tekemään kyseisen teon ja vapaa siitä pidättäytymään; mitkään kausaaliset lait ja alkuehdot eivät determinoi häntä tekemään tekoa tai olemaan tekemättä sitä. Hänellä on tuona ajan hetkenä sekä valta tehdä kyseinen teko, että valta siitä pidättäytyä.⁸⁵

⁸⁵ Plantinga 2005, s. 93. Alkukielellä: "If a person S is free with respect to a given action, then he is free to perform that action and free to refrain; no causal laws and antecedent conditions determine

Plantinga ei (ainakaan tässä yhteydessä) määrittele "tahtoa", mikä saattaa johtua siitä, että se saattaisi paljastaa hänen "vapauden" määritelmänsä epäuskottavuuden. Toistaiseksi voimme kuitenkin sivuuttaa tämän uskottavuuskysymyksen. Jotta Plantingan määrittelemällä vapaudella olisi käyttöä hänen puolustuksessaan, täytyy kyseisen vapauden olla "moraalisesti merkittävää" (morally significant). Teko on moraalisesti merkittävä, jos tiettyä ajan hetkenä tietyn henkilön olisi oikein tehdä se ja väärin olla se tekemättä, tai päin vastoin.⁸⁶

Näiden alustavien määrittelyiden jälkeen Plantinga väittää, että maailma, jossa on olentoja, jotka ovat joskus merkittävästi vapaita, on arvokkaampi (ainakin jos muut seikat jätetään huomiotta) kuin maailma, jossa ei ole lainkaan vapaita olentoja. Plantingan mukaan Jumala voi luoda vapaita olentoja, mutta hän ei voi aiheuttaa (cause) tai determinoida niitä tekemään vain oikeita tekoja, sillä jos Jumala tekisi niin, olennot eivät olisi merkittävästi vapaita; ne eivät olisi Plantingan mukaan vapaita lainkaan. Luodakseen olentoja, jotka kykenevät moraaliseen hyvyyteen, Jumalan täytyy siis Plantingan mukaan luoda olentoja, jotka kykenevät moraaliseen pahuuteen, eli Jumala ei voi estää luotujaan tekemästä moraalista pahaa.⁸⁷

3.2.2 Vapaan tahdon kritiikki

J.L. Mackie on kritisoinut vapaaseen tahtoon perustuvaa puolustusta kahdesta asiasta: (1) Hänen mielestään kyseisen puolustuksen tahtokäsitys on epäuskottava, sillä se tekee tahdosta täydellisesti satunnaisen (random), jolloin se ei enää vaikuta ollenkaan *tahdolta*. Vain näin Jumala voi Mackien mukaan vapautua vastuusta suhteessa ihmisten toimintaan, mutta samalla "tahdon" arvo kyseenalaistuu. Jos kuitenkin hyväksymme uskottavamman käsityksen tahdosta, joka on yhteensopiva determinismin kanssa, on myös hyväksyttävä, että kaikki tekomme ovat perimmältään

either that he will perform the action, or that he will not. It is within his power, at the time in question, to perform the action, and within his power to refrain."

⁸⁶ Plantinga 2005, s. 93.

⁸⁷ Plantinga 2005, s. 93.

Jumalan aiheuttamia (jos siis Jumala on olemassa), jolloin Jumala on myös viimekädessä niistä vastuussa (mikä ei tarkoita, ettei myös ihminen itse olisi niistä vastuussa). (2) Koska Jumala on määritelmän mukaan kaikkietävä ja kaikkivoipa, hänen täytyisi voida luoda myös vapaita olentoja, jotka vapaudestaan huolimatta aina toimivat moraalisesti oikein.⁸⁸

Mackien ensimmäisenä mainittuun kritiikkiin on esitettävä lyhyt korjaus: Jos Jumala on kaikkietävä, ei edes tahdon satunnaisuus voi poistaa Jumalan vastuuta ihmisten teoista, sillä ennen maailman luomista hän tietää kaiken kaikista mahdollisista maailmoista – siis myös niiden "totaalisen historian" alusta mahdolliseen loppuun asti. Vaikka siis luotujen olentojen teot olisivat satunnaisia, Jumala tietäisi etukäteen, mitä nämä teot missäkin mahdollisessa maailmassa olisivat. Niinpä hän voisi luoda sen mahdollisen maailman, jossa kaikki nämä teot ovat moraalisesti oikeita. Lopputulos näyttää siis olevan riippumaton käytetystä tahtokäsityksestä: Jumala on joka tapauksessa vastuussa myös luomustensa teoista ja hänen voisi siten olettaa luovan sellaisen maailman, jossa kaikki teot ovat moraalisesti oikeita.

Lisäksi, olisi vastuutonta luoda olentoja, joiden tahdot ovat täysin satunnaisia, jolloin ne saattaisivat tehdä mitä tahansa haitallista. Jonkinlainen tuotevastuu täytyy Jumalankin kantaa. Inhimillinen tahto ei kuitenkaan ole satunnainen, vaan luultavasti ennemminkin jotain Ilkka Niiniluodon käsityksen tapaista:

Ulkopuoliset tekijät vaikuttavat mentaaliin akteihin (ja erityisesti tahdon akteihin) probabilistisen kausaliteetin mukaisesti, mutta tavalla, joka riippuu ihmisen historiasta, aikaisemmista kokemuksista ja teoista sekä nykyisestä valmiustilasta. Samalla ihmisen tietoisuus voi harkinnan kautta aktiivisesti vaikuttaa hänen tekojensa valintaan. Mitäpä enempää voisi vaatia "vapaalta tahdolta"?⁸⁹

Plantinga vastaa Mackien toiseen kritiikkiin esittämällä, että on mahdollista, ettei Jumala voikaan luoda mitä tahansa mahdollista maailmaa. Hän väittää edelleen, että Jumala ei voi luoda maailmaa, jossa luoduilla olennoilla on moraalisesti merkittävää vapautta, mutta he käyttävät sitä aina oikein. Tämä perustuu nähtävästi

⁸⁸ Mackie 2005, s. 86.

⁸⁹ Niiniluoto 1999, s. 240.

vain Plantingan käsitykseen, että subjektilla täytyy olla mahdollisuus tehdä kumpi tahansa – oikea tai väärä – teko, eikä tätä vapautta ole, jos Jumala on tämän valinnan tehnyt. Silloin valinta olisi Jumalan, eikä luodun olennon. Tietysti Plantinga hyväksyy, että Jumala on "laajassa mielessä" aiheuttanut teon myös siinä tapauksessa, että se on luodun olennon vapaasti valitsema, sillä Jumalahan on luonut maailman. Hän kutsuu tätä "heikoksi aktualisoimiseksi". "Vahva aktualisoiminen" tarkoittaisi, että Jumala aiheuttaisi luomuksensa yksittäiset ratkaisutkin.⁹⁰

3.2.3 Maailmojenylinen turmeltuneisuus

Vastauksessaan Mackielle Plantinga esittelee seuraavaksi käsitteensä "maailmojenylinen turmeltuneisuus" (transworld depravity). Olento, joka on tällä tavoin turmeltunut, on sellainen, ettei Jumala voi luoda maailmaa, jossa tämä olento on, ja jossa tämä olento ei tee mitään väärää. Plantingan mukaan on *mahdollista*, että kaikki luodut olennot ovat samalla tavoin turmeltuneita. Siinä tapauksessa Jumala ei voi luoda maailmaa, jonka olennot eivät koskaan toimi moraalisesti väärin.⁹¹

Koska vapaaseen tahtoon nojaava puolustus selittää vain merkittävää moraalista vapautta käyttävien olentojen aiheuttaman pahuuden, täytyy Plantingan vedota varsin epäuskottavaan, vaikkakin perinteiseen, selitykseen luonnollisen pahuuden olemassaololle: hänen mielestään on mahdollista, että siitä ovat vastuussa Saatana ja tämän joukot, joilla myös on vapaa tahto. On huomattava, ettei Plantinga väitä näin todella olevan. Hän väittää vain, että se on *mahdollista*. Jos tahdon vapaus on siis mahdollisesti syynä kaikkeen pahuuteen maailmassamme, ei hänen mielestään argumentti pahuudesta enää ole deduktiivisesti pätevä: ei ole loogisesti välttämätöntä, että täydellisen hyvä, kaikkivaltias ja kaikkietävä Jumala estäisi kaiken pahan.⁹²

Mutta onko Plantingan puolustus pätevä? Ei ole, sillä se perustuu siihen kyseenalaiseen ja ilmeisesti Plantingalta huomaamatta jääneeseen oletukseen, että Jumalan ylipäätään täytyisi luoda jonkinlainen maailma. Richard L. La Croix

⁹⁰ Plantinga 2005, s. 98 - 99.

⁹¹ Plantinga 2005, s. 112 - 114.

⁹² Plantinga 2005, s. 117 - 118.

sanookin, että vapaaseen tahtoon perustuva puolustus menee ohi maalistaan (misses the point), koska se olettaa, että Jumalan täytyi luoda joko maailma, jossa on pahuutta, tai sitten maailma, jossa sitä ei ole. Kuitenkin Jumalalla selvästi oli myös kolmas vaihtoehto: olla luomatta yhtään mitään.⁹³

Nicholas Everitt näkee pahuuden ongelman ytimen näin:

Koska Jumala on määritelmän mukaan täysin ja äärettömästi täydellinen kaikin tavoin ja koska alunperin olemassa oli vain Jumala, ei todellisuus voinut muuttua paremmaksi maailman luomisella. Muunlainen väite viittaisi puutteeseen tai epätäydellisyyteen Jumalassa, jonka vähemmän kuin aidon täydellisyyden vain maailman luominen voisi korjata. Tämä olisi ristiriitaista Jumalan täydellisyyden kanssa.⁹⁴

Jumala ei tietysti myöskään voisi huonontaa todellisuutta luomalla maailman, koska Jumala ei täydellisenä luojana huonontaisi todellisuutta. Hän ei esimerkiksi lisäisi täydelliseen maailmaan jotain epätäydellistä, koska silloin kokonaisuus ei olisi enää täydellinen. Jäljelle jää vain se mahdollisuus, että sellainen mahdollinen maailma, jossa on vain Jumala yksin, sekä sellainen mahdollinen maailma, jossa on Jumalan lisäksi luotu maailma, ovat yhtä hyviä ja arvokkaita. Siinä tapauksessa maailmamme pitäisi olla yhtä täydellinen kuin Jumalan itsensä – mutta sellainen se ei selvästikään ole. Tästä seuraa, ettei maailmamme ole Jumalan luoma. Mutta jos Jumala olisi olemassa, hän olisi maailmamme luoja. Koska kuitenkin maailmamme on olemassa, tästä seuraa, että Jumala ei ole.⁹⁵

Hugh LaFollette on lisäksi sitä mieltä, että jos Plantingan "maailmojenylinen turmeltuneisuus" koskee kaikkia mahdollisia henkilöitä, se koskee myös Jumalaa, sillä hänkin on henkilö: jos kaikki moraalisesti merkittävää vapautta käyttävät henkilöt toimivat joskus väärin, niin tekee myös Jumala. Tätä tuskin kristitty tai muukaan teisti voi hyväksyä. LaFolletten argumentti kumoaa Plantingan väitteen, että mainittu turmeltuneisuus voisi koskea kaikkia mahdollisia olentoja. Niinpä on olemassa mahdollisia henkilöitä, jotka eivät ole tällä tavoin turmeltuneita, jotka Jumala olisi voinut luoda turmeltuneiden sijasta.⁹⁶

⁹³ Croix, Richard R. La 2003, s. 123 - 124.

⁹⁴ Everitt 2004, s. 243.

⁹⁵ Everitt 2004, s. 244.

⁹⁶ LaFollette 2003, s. 102 - 104.

3.2.4 Vapaan tahdon arvo

Quentin Smith kritisoi Plantingan esittämää tahdon vapauteen perustuvaa puolustusta analysoimalla vapauden käsitettä tarkemmin. Hän erittelee sen kolme aspektia: ulkoisen, sisäisen ja loogisen vapauden. Henkilö on ulkoisesti vapaa silloin, kun mikään henkilön ulkopuolinen tekijä ei determinoi henkilöä tekemään teon tai olemaan sitä tekemättä. Henkilö on sisäisesti vapaa silloin, kun mitkään hänen aiemmat fyysiset tai psyykkiset tilansa eivät, kausaalilakien vaikutuksessa, determinoi häntä joko tekemään teon tai olemaan sitä tekemättä. Loogisesti vapaa henkilö on silloin, kun on olemassa mahdollinen maailma, jossa hän tekee teon, sekä toinen mahdollinen maailma, jossa hän ei tekoa tee.⁹⁷

Smith kysyy, mistä vapauden piirteestä Plantinga puhuu väittäessään, että sellainen maailma, jossa on vapaita olentoja, on arvokkaampi kuin sellainen, jossa niitä ei ole? Onko sellaisella henkilöllä, jolla on vain sisäistä ja ulkoista, mutta ei loogista vapautta, vähemmän metafyyssistä arvoa kuin sellaisella, jolla on kaikkia näitä kolmea? Ilmeisesti ei, jos Jumalalla on suurin mahdollinen metafyyssinen arvo, sillä Jumalalla ei ole loogista vapautta. Tämä johtuu siitä, että ei ole olemassa mahdollista maailmaa, jossa Jumala toimisi moraalisesti väärin. Näin täytyy olla, koska Jumala on moraalisesti täydellinen, eli hän ei koskaan tee mitään väärää, vaikka hänellä tietysti on valta tehdä mitä tahansa. Mutta tästä seuraa, että (suhteessa moraaliin) loogisesti vapaa olento ei ole arvokkaampi kuin loogisesti determinoitu olento. Niinpä sellainen maailma, jonka olennot toimivat aina moraalisesti oikein ja jotka ovat loogisesti determinoituja niin toimimaan, on metafyyssisesti arvokkaampi kuin sellainen maailma, jonka loogisesti vapaat olennot toimivat moraalisesti väärin. Jumala olisi siis ennemmin luonut maailman, jonka olennot ovat loogisesti determinoituja suhteessa moraaliin. Mutta maailma ei ole sellainen, mistä voimme päätellä, että Jumala ei ole olemassa.⁹⁸

Smith ei suinkaan ole ainoa vapaan tahdon arvon kyseenalaistaja. Marilyn McCord Adams pitää vapaan tahdon suurta arvostusta virheellisenä

⁹⁷ Smith, Q. 2003, s. 107.

⁹⁸ Smith, Q. 2003, s. 109.

antroposentrisminä: arvostamme omaa toimijuuttamme, vaikka meillä ei ole mitään syytä olettaa, että Jumala sitä samalla tavalla arvostaisi – ainakaan riittävästi salliakseen kaiken siitä aiheutuvan pahuuden.⁹⁹

Nicholas Everitt huomauttaa yleisemmällä tasolla, että vapaudella ei ylipäätään ole arvoa itsellään; vain sen hyvällä käytöllä on arvoa. Edes moraalilla ei Everittin mukaan ole itseisarvoa, vaan sen arvo on instrumentaalista: moraalilla voidaan vähentää sitä pahaa, jota ihmiset toisilleen tekevät. Mutta jos olisimme toisenlaisia olentoja, emme ehkä tarvitsisi moraalialia. Tämä on seikka, joka tuo esiin pahan ongelmaa pohtineiden teologiiden ja filosofien yleensä varsin huonon mielikuvituksen, sillä he (etenkään teistit) eivät näytä pystyvän todella kuvittelevaan aktuaalisesta maailmasta poikkeavia mahdollisia (fantastisiaakin) maailmoja. Everitt poikkeaa tässä useimmista muista, sillä hän pitää mahdollisena, että Jumala loisisikin pilvien kaltaisia olentoja, jotka eivät pysty vahingoittamaan toisiaan.¹⁰⁰

On turha väittää, ettei Everittin kuvittelema elämä olisi yhtä arvokasta kuin todellinen elämämme, sillä myös uskonnolliset fantasiat, joista osa on kehittynyt opillisiksi käsityksiksi asti joissakin uskonnoissa, paljastavat ihmisten unelmoivan tuon kaltaisesta, henkisestä olemisen tavasta. Ainakin kristinuskossa, hindulaisuudessa, buddhalaisuudessa ja erilaisissa new age -uskonnoissa esiintyy tällaisia kuvitelmiä. On helppo ymmärtää niiden vetovoima, vaikka ei niihin uskoisikaan – kukapa ei toivoisi, että maailman pahuus ei voi oikeasti häntä satuttaa, vaan hän voi ikuisena henkiolentona saavuttaa korkeamman tietoisuuden tilan, jossa elää onnellisena, vailla maallisia huolia. Mutta filosofille, joka herää tästä kuvittelusta kovan maailman lyödessä vasten kasvoja, nousee mieleen heti kylmä kysymys: miksemme siis elä juuri tuon kaltaisessa todellisuudessa? Mihin tätä maailmaa tarvitaan? Näihin kysymyksiin ei näytä löytyvän toivottavia vastauksia, jotka olisivat uskottavia. Niinpä täytyy tyytyä siihen vastaukseen, joka mitä selvemmin näyttää oikealta: nämä kuvitelmat ovat vain päiväunia, sillä valvemaailmassamme ei ole Jumalaa.

⁹⁹ Adams 2005, s. 297.

¹⁰⁰ Everitt 2004, s. 247 - 248.

3.2.5 Kristinuskon epäreiluus

Vaikka argumentti pahuudesta näyttääkin siis jo nyt paljon vaikeammalta vastukselta kuin jotkut teistit haluaisivat myöntää,¹⁰¹ voidaan lisäksi esittää erityisesti kristinuskolle hankala argumentti pahuudesta, joka perustuu tämän uskonnon omaan oppiin. Tästä argumentista Richard Schoenig käyttää nimitystä "argumentti epäreiluudesta". Se perustuu kristilliseen käsitykseen kuolemanjälkeisestä kohtalosta, eli sielujen sijoittumisesta taivaaseen, helvettiin tai mahdollisesti limboon. On myös mahdollista joutua vain tuhotuksi, jolloin vain lakkaa olemasta. Lyhyesti sanottuna, ongelma tässä käsityksessä on se, että sijoittuminen tuonpuoleisessa ei vaikuta reilulta: Henkilöt, jotka kuolevat ennen kuin he saavuttavat moraalisesti vastuullisen iän (jolloin he vasta voisivat ansaita taivaspaikkansa), eivät joko pääse taivaaseen, jolloin heidän kohtelunsa on epäreilua (he eivät saa edes tilaisuutta), tai sitten he pääsevät taivaaseen, jolloin kaikkia muita kohdellaan epäreilusti (muut joutuvat ansaitsemaan taivaspaikkansa). Tästä seuraa, että Jumalan on toimittava epäreilusti joitakin henkilöitä kohtaan, joten hän ei voi olla moraalisesti täydellinen. Siis moraalisesti täydellistä Jumalaa ei ole.¹⁰²

3.3 Evidentiaaliset argumentit pahuudesta

Jostain syystä osa uskonnonfilosofoista on pitänyt pahuuteen perustuvan argumentin deduktiivista versiota epäonnistuneena,¹⁰³ joten koko 1980-luvun ja sen jälkeen argumentin suosituimmat muotoilut ovat olleet epävarmempaan päättelyyn perustuvia. Näitä argumentteja sanotaan evidentiaalisiksi, induktiivisiksi, sekä joskus

¹⁰¹ Esim. Peterson & al. 1991, s. 97 ja Moreland & Craig 2003, s. 541. Näistä jälkimmäisen teoksen kirjoittajat väittävät jopa, että looginen pahan ongelma on ratkaistu, millä he tarkoittavat ettei se enää ole teistin kiusana. Tämä väite on varsin kaukana totuudesta.

¹⁰² Schoenig 2003, s. 171.

¹⁰³ Esim. Plantinga väittää (WCB, s. 461) olevan yleisesti tunnustettua, ettei mitään suoraa ristiriitaa Jumalan olemassaolon ja havaitsemamme pahuuden välillä ole.

a posteriori argumenteiksi pahuudesta. Näiden argumenttien on tarkoitus osoittaa, että pahuuden olemassaolo on "todistusaineistoa" (evidence) Jumalan olemassaolaa vastaan, joten tämän olemassaolo on epätodennäköistä.¹⁰⁴

Michael Petersonin mukaan Plantinga huomautti jo varhain, että todennäköisyyksiin perustuvat argumentit nojaavat johonkin kolmesta todennäköisyyskäsitteestä: persoonalliseen (personalistic), loogiseen, tai tilastotieteelliseen (eli frekvenssiin perustuvaan todennäköisyyskäsitteeseen). Ensimmäisen vaihtoehdon ongelmana on sen subjektiivisuus, koska sen mukaan todennäköisyys on suhteutettava subjektin jo hyväksymiin uskomuksiin. Niinpä teisti ja ateisti olisivat varsin erimieltä Jumalan olemassaolon todennäköisyydestä. Loogisen todennäköisyysteorian ongelmana taas on se, ettei ole mitään selvää tapaa osoittaa propositioille todennäköisyyksiä toisten propositioiden perusteella. Tilastollinen frekvenssikään ei auta todennäköisyyksien määrittelyssä, sillä tilastotantamme käsittää vain yhden universumin. Sen perusteella voimme vain todeta pahuuden määrän maailmassamme, mutta emme voi verrata pahuuden määrää maailmoissa, jotka ovat Jumalan luomia sellaisiin, jotka eivät ole. Petersonin mukaan nämä ongelmat johtavat siihen, että minkä tahansa väitteen todennäköisyys täytyy arvioida kaikkien subjektin tietämien tai oikeutetusti uskomien propositioiden perusteella. Siis subjektin "kaikki evidenssi" (total evidence) tulee ottaa huomioon. Niinpä Jumalan olemassaololle arvioitu todennäköisyys riippuu arvioijan "episteemisestä kehyksestä" (epistemic framework) eli "noeettisesta rakenteesta" (noetic structure).¹⁰⁵

Onkin luultavasti harhaanjohtavaa puhua todennäköisyyksistä, sillä evidentialinen argumentti pahuudesta liittyy paremminkin yleisempään tieteellisuuteen kysymykseen, minkälainen maailmamme on – tai tarkemmin sanottuna, minkälaisena voimme sitä pitää. Väite "Jumala on olemassa" on epäuskottava, koska maailmamme ei vaikuta sellaiselta, mitä odottaisimme maailmalta, jossa on Jumala.¹⁰⁶

Tätä vastaan Plantinga väittää, ettei sillä ole väliä, vaikka jokin väite olisikin epätodennäköinen muiden hänen uskomiansa väitteiden perusteella, sillä monet hänen

¹⁰⁴ Peterson 2002, s. 395. Myös esim. Stump & Murray 2001, s. 153.

¹⁰⁵ Peterson 2002, s. 395 - 396.

¹⁰⁶ Vrt. Rowe (toim.) 2005, s. 3.

uskomuksensa ovat sellaisia. Ainoa merkittävä seikka on, uskooko hän kyseisen väitteen, vai ei. Esimerkiksi värisuora on pokerissa epätodennäköinen, mutta ei ole irrationaalista uskoa saaneensa sellaisen, jos näkee kädessään juuri oikeanlaiset kortit.¹⁰⁷

Jos uskonnollisen uskomuksen, kuten "Jumala on olemassa", tapaus olisi analoginen korttipakkaesimerkin kanssa, olisi kyseinen uskomus mitä ilmeisimmin täysin rationaalinen. Mutta toteuttaakseen analogian kyseisen uskomuksen täytyisi perustua vastaavaan, kyseenalaistamattomaan, havaintoon. Evidentiaalinen argumentti pahuudesta kuitenkin perustuu juuri sille huomiolle, että tällaisen Jumalan havaitsemisen sijaan näemmekin vain kylmän, välinpitämättömän maailman, jota vieläpä piinaa uskomattoman suuri pahuuden määrä.¹⁰⁸

Jos Plantinga haluaa meidän ottavan todesta hänen (toistaiseksi epäuskottavat) väitteensä erikoisesta "jumaluusaistista", jolla voimme saada Jumalasta sellaisia havaintoja, jotka ovat analogisia pakasta nostettujen korttien havaitsemisen kanssa, hänen täytyy ainakin ensin todistaa tällaisen aistin olemassaolo.¹⁰⁹ Ne meistä, joilla ei tätä aistia ole, joudumme tyytymään niihin aisteihin, joita meillä on. Ja me päätelemme havaintojemme perusteella, että Jumalaa ei ole.

Etenkin evidentiaalinen argumentti pahuudesta siis lähestyy väitettä Jumalan olemassaolosta tieteellisellä asenteella: piirtämällä maailmankuvan havaintojemme perusteella. Niiden kannalta tärkeää on siis, miltä maailma näyttää ja mikä on uskottavin selitys tälle tilanteelle. Seuraavissa alaluvuissa esitellään tunnetuimmat evidentiaaliset muotoilut, joita argumentille pahuudesta on esitetty, sekä niiden vasta-argumentteja, mukaan lukien suosituimmat teodikeat.

¹⁰⁷ WCB, s. 464. Moreland & Craig (2003, s. 542) käyttävät Plantingan argumenttia ja tarjoavat myös samankaltaisen – ja siis samalla tavalla virheellisen – esimerkin.

¹⁰⁸ Esim. Everitt (2004, s. 227 - 228) viittaa siihen järkyttävään pahuuden määrään, joka on planeetallamme kasvanut niiden miljardien vuosien ajan, jona erilaiset elävät luontokappaleet (joista osa on ainakin tuntevia, monet myös varsin älykkäitä) ovat täällä eläneet ja kärsineet.

¹⁰⁹ Siis todistaa empiirisesti, ei matemaattisesti. Tämä lienee vähintäänkin vaikeata, sillä toisin kuin esimerkiksi lepakon "kaikuluotain" tai lintujen "kompassi", tämä aisti muodostaa Plantingan mukaan *tosia uskomuksia*, ei normaaleille aisteille tyypillisiä *havaintoja*.

3.3.1 Rowen suora induktiivinen argumentti

William L. Rowe on kehittänyt deduktioon perustuvaa versiota evidentialisesta argumentista.¹¹⁰ Hänen argumenttinsa, josta Michael Martin käyttää nimitystä *suora induktiivinen argumentti pahuudesta*,¹¹¹ perustuu tyypilliseen argumenttiin pahuudesta, tosin hieman tarkennetuin premisein:

- (1) On olemassa sellaisia ankan kärsimyksen tapauksia, jotka kaikkivoipa olento olisi voinut estää ilman, että olisi sen takia menettänyt jonkin suuremman hyvän tai sallinut jonkin yhtä suuren tai suuremman pahuuden.
- (2) Kaikki tietävä, täysin hyvä olento estäisi minkä tahansa ankan kärsimyksen se voisi estää, paitsi jos se ei voisi tehdä niin ilman, että sen takia menettäisi jonkin suuremman hyvän tai sallisi jonkin yhtä suuren tai suuremman pahuuden.
- (3) Joten kaikkivoipaa, kaikkitietävää ja täysin hyvää olentoa ei ole olemassa.

Koska kyseessä on deduktiivinen päätelmä, sen johtopäätös seuraa välttämättä, jos premissit hyväksytään. Niinpä argumentti jatkuukin niiden perusteluilla. (Vasta tämä vaihe oikeastaan on varsinainen evidentialinen argumentti.¹¹²) Toinen premissi on Rowen mukaan sellaisten yleisten moraalisten periaatteidemme mukainen, jotka sekä teistit että ateistit hyväksyvät. Ensimmäinen premissi on kuitenkin kiistanalaisempi. Rowe myöntää, että meidän täytyisi ilmeisesti itse olla kaikkitietäviä, että voisimme väittää *tietävämme* sen todeksi. Mutta vaikka emme siis voikaan tietää tai todistaa että (1) on totta, voimme ehkä osoittaa, että se on rationaalinen uskomus. On helppo yhtyä hänen käsitykseensä, että näyttää erittäin epäuskottavalta, että *kaikki* kärsimys, jota maailmassamme päivittäin esiintyy, olisi intiimissä yhteydessä suurempien hyvien tapahtumiseen tai ainakin yhtä suurten pahuuksien estämiseen. Vielä epäuskottavampaa on, ettei kaikkivoipa, kaikkitietävä olento voisi saavuttaa ainakin osan siitä hyvästä sallimatta niitä ankan kärsimyksen

¹¹⁰ Esimerkiksi, mutta ei ainoastaan, artikkelissaan "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", Rowe 2001, s. 159 - 160.

¹¹¹ Martin 1990, s. 336.

¹¹² Martin 1990, s. 336.

tapauksia, joiden väitetään tähän hyvään liittyvän. Niinpä (1) näyttää olevan rationaalinen ja järkevä (reasonable) uskomus.¹¹³

Plantingan mukaan Rowe myöhemmin kuitenkin hylkäsi tämän argumentin, koska piti sitä liian heikkona.¹¹⁴ Ongelmana lienee lähinnä vaikeus osoittaa, ettei Jumalalla olisi syytä sallia pahuus (tai ainakin ankara kärsimys), tai että meidän pitäisi olla tietoisia sellaisista syistä, jos niitä olisi. Tätä ainakin Daniel Howard-Snyder ja Michael Bergmann pitävät Rowe'n ongelmana, nimittäessään tämän päättelyä "noseeum"-argumentiksi. Heidän mielestään kyseessä on pelkkä argumentti tietämättömyydestä: siitä, ettemme näe Jumalan syitä sallia pahuus, päättelemme ettei sellaisia syitä ole. He vertaavat Rowe'n argumenttia sellaiseen Maan ulkopuolisen elämän olemassaolon kieltävään argumenttiin, joka päättelee siitä, ettemme ole havainneet elämää muualla avaruudessa, ettei elämää ole Maan ulkopuolella.¹¹⁵

Tämä on virheellinen analogia. Siitä, ettemme ole havainneet avaruudessa mitään sellaista, mitä pitäisimme älykkäiden olentojen merkinä, seuraa vain, että meillä *ei ole perusteita* uskoa Maan ulkopuolisten älykkäiden olentojen olemassaoloon. Siitä *ei seuraa*, että voisimme uskoa, ettei tällaisia olentoja ole. Siihen päätelmään tuskin mikään edes voisikaan viitata. Mutta Jumalan suhteen asia on toisin: sen perusteella mitä Jumalasta väitetään, meillä on hyviä perusteita odottaa jonkinlaista näyttöä Jumalan olemassaolosta – mutta mitään sellaista emme havaitse. Jos tieteellinen teoria ennustaa havaittavia ilmiöitä, joita ei kuitenkaan havaita, tämä teoria hylätään. Samoin tulee tehdä teismille.

Rowe huomauttaakin, että toisin kuin ET:t¹¹⁶, Jumala (määritelmän mukaan) tietää meidän olevan täällä ja välittää meistä ja meidän kohtaloistamme. Koska hän on kaikkivaltias, hän myös voi poistaa kauhistuttavan pahuuden. Rowe ihmettelee vastaväittäjiensä käsitystä, ettei meillä ole riittävää syytä pitää edes todennäköisenä (likely), että Jumala voisi tehdä meille mahdolliseksi hyvän elämän sallien samalla vain minimaalisen määrän pahuutta. He väittävät, että koska emme voi sulkea pois laskuista sitä mahdollisuutta, että Jumala tietää hyviä asioita, joita me emme tunne,

¹¹³ Rowe 2001, s. 159 - 160. Ks. myös Martin 1990, s. 336.

¹¹⁴ WCB, s. 467.

¹¹⁵ Howard-Snyder, Bergmann & Rowe 2005, s. 143 - 144. "Noseeum" = "no see 'um" = "I / we don't see them"

¹¹⁶ Extra-Terrestrials; Maan ulkopuoliset olennot.

emme voi myöskään sulkea pois laskuista sitä mahdollisuutta, että on sellaisia hyviä asioita, jotka oikeuttavat Jumalan sallimaan minkä tahansa määrän kauhistuttavaa pahuutta. Niinpä, vaikka elämämme eivät olisi muuta kuin jatkuvaa helvetillistä tuskaa syntymästä kuolemaan, heidän käsityksensä olisi edelleen sama. Ei ole mitään sellaista todistetta, joka kumoaisi heidän käsityksensä – mutta täytyyhän tällaisen rajan jossakin olla: varmasti *jokin* määrä kärsimystä tekee epäuskottavaksi Jumalan olemassaolon. Silloin havaitsemamme määrän kärsimystä on myös oltava ainakin jossain määrin näyttöä Jumalan olemassaoloa vastaan.¹¹⁷ Koska ei ole näyttöä Jumalan olemassaolon puolesta ja maailman pahuus on näyttöä sitä vastaan, on pääteltävä, että Jumalan olemassaolo on epätodennäköisempää kuin olemattomuus.

3.3.3 Draperin evidentialinen ongelma

Toisenlainen lähestymistapa on Paul Draperin *evidentialinen ongelma teisteille*,¹¹⁸ joka perustuu kahden hypoteesin vertaamiseen. Ensimmäinen niistä on perinteinen teismi, jota vastaan Draper asettaa Hypoteesin Välinpitämättömyydestä (Hypothesis of Indifference, HI). Sen mukaan luonto tai tuntevien olentojen tila ei ole ei-inhimillisten olentojen sen enempää hyvän- kuin pahantahtoistenkaan tekojen aiheuttamia. Tämä hypoteesi on yhteensopiva metafyysisen naturalismin ja supernaturalismin kanssa, mutta ei hyvään Jumalaan sitoutuneen teismin kanssa. Lisäksi Draper määrittelee lausunnon O, joka raportoi ihmisten ja eläinten kärsimyksiä, sekä väitteen C, jonka mukaan HI selittää O:n raportoimat asiat paljon teismiiä paremmin. Viimeistä hän tarkoittaa seuraavasti:

(C) O on paljon todennäköisempi sillä oletuksella, että hypoteesi HI on totta, kuin sillä että teismi on totta.¹¹⁹

Draper tarkoittaa vielä, että hänen mainitsemansa todennäköisyys tarkoittaa episteemistä, eikä esimerkiksi tilastollista, loogista, tai fysikaalista todennäköisyyttä.

¹¹⁷ Howard-Snyder, Bergmann & Rowe 2005, s. 156 - 157.

¹¹⁸ Ainakin artikkelissaan "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", Draper 2001.

¹¹⁹ Draper 2001, s. 165.

Tämä todennäköisyys on yksilöstä ja ajankohdasta, siis episteemisestä tilanteesta, riippuvainen. Draperin on tarkoitus osoittaa, että C:n hyväksyminen on *prima facie* hyvä syy pitää teismien todennäköisyyttä pienempänä kuin sen kiellon todennäköisyyttä. Koska hänen mielestään on irrationaalista uskoa jotain, minkä todennäköisyys on näin pieni, seuraa tästä teismien hylkääminen.

Seuraavaksi Draper pyrkiikin todistamaan, että C on tosi. Tässä hän vetoaa tuskan ja nautinnon biologisiin hyötyihin: jos oletamme, että HI on totta, meillä ei ole syytä odottaa, että tuskalla ja nautinnolla olisi mitään moraalista merkitystä irrallaan niiden biologisista funktioista. Itse asiassa HI:n perusteella voisi odottaa tuskalle ja nautinnolle löytyvän biologisia selityksiä. Teismistä sen sijaan seuraa, että Jumala on vastuussa kaikesta pahuudesta. Jos Jumala kuitenkin on moraalisesti täydellinen, hänen voisi odottaa aiheuttavan paljon nautintoa, vaikkei sille olisikaan mitään biologista käyttöä. Hänen luomiensa olentojen ei myöskään olettaisi kokevan biologisesti hyödyllisiä tuskia ja nautintoja; jos ne tällaisia tuntemuksia kokisivat, voisi niillä tuntemuksilla olettaa olevan yksistään moraalista merkitystä. Sellaiset kokemukset voisivat hyvinkin olla ristiriidassa biologisesti hyödyllisten kokemusten kanssa. Kuitenkin O raportoi sellaisia tuskan kokemuksia, jotka eivät ole moraalisten agenttien (eli ihmisten) kokemia. HI:n kannalta havainto ei ole yllättävä, mutta teismien kanssa se näyttää olevan ristiriidassa.¹²⁰

Suuri osa raportoidusta tuntevien olentojen kokemasta tuskasta ja nautinnosta, jonka emme tiedä olevan biologisesti hyödyllistä, on Draperin mukaan joko "patologista" (eli johtuu organismin epäasianmukaisesta toiminnasta, kuten sairaudesta) tai "biologisesti asianmukaista" (esim. tulen aiheuttama kipu on biologisesti hyödyllistä ja siis asianmukaista, vaikka tulipaloon kuoleminen ei hyödyllistä olekaan). Niinpä O on selvästi todennäköisempi, jos HI on totta, kuin jos teismi on totta.¹²¹

Koska Draperin argumentti olettaa, etteivät teodikeat ole onnistuneita, Draper kiinnittää huomiota seuraavaksi niihin. Suosituin teodikea perustuu ajatukseen "tahdon vapaudesta". Kyseessä on siis periaatteessa sama argumentti, jota kutsutaan puolustukseksi kun hyökkääjänä on looginen argumentti pahuudesta (ks. luku 3.2). Se vetoaa käsitykseen vapaudesta, josta Draper käyttää nimeä vapaus*. Sen mukaan

¹²⁰ Draper 2001, s. 167 - 169.

¹²¹ Draper 2001, s. 169.

tahdon vapaus ja determinismi ovat yhteensovittamattomia. Lisäksi sen mukaan valinta voi olla moraalisesti oikein vain, jos sillä on vaihtoehto, joka olisi väärin. Teodikean mukaan maailma, jossa ihmisillä on vapaus*, on parempi kuin maailma, jossa moraalittomat teot ovat mahdottomia esimerkiksi Jumalan väliintulojen ansiosta. Kuitenkaan, johtuen huonojen olojen (köyhyyden, sairauden ja tietämättömyyden) demoralisoivasta vaikutuksesta, ihmisten oikeiden ja väärin tekojen suhde ei vaikuta erityisen hyvältä. Tämä on melko yllättävää, jos teismi oletetaan todeksi, eikä teodikea siis onnistu – teodikeanhan pitäisi olla todennäköinen teismien perusteella.¹²²

Toinen versio samasta teodikeasta väittää, että Jumala on antanut ihmisille vapauden* lisätäkseen ihmisten velvollisuudentuntoa (responsibility) omaa ja toisten hyvinvointia kohtaan. Mitä tärkeämpiä moraalisia päätöksiä voimme tehdä, sitä suurempi on vapautemme* arvo. Koska voimme valinnoillamme saada aikaan paljon pahaa, on vapautemme* myös suuri arvoltaan. Tämä on kuitenkin erittäin epäuskottavaa, sillä emme selvästikään ole näin suuren vapauden arvoisia. Jopa kunnolliset ihmisvanhemmat antavat lapsilleen vastuuta vain suhteessa lastensa kykyyn sitä kantaa. Koska vapaus* on selvästi liikaa ihmisille, luulisi Jumalan rajoittavan sitä, kunnes kykenemme sen tuoman vastuun kantamaan. Vapautemme (tai mahdollinen vapautemme*) siis oikeastaan todistaa Jumalan olemassaoloa vastaan.¹²³

Artikkelinsa lopuksi Draper huomauttaa, että perinteiset argumentit Jumalan olemassaolon puolesta voivat onnistuessaankin (mikä jo sinänsä on epäuskottavaa) osoittaa korkeintaan, että on olemassa kaikkitietävä ja kaikkivoipa olento — argumentti pahuudesta osoittaa silloin, ettei kyseinen olento ainakaan ole täydellisen hyvä. Vaikka Plantingan käsityksen mukaisesti teistin uskonnollinen uskomus olisi perususkomus, täytyisi teistin hyväksyä, että Jumala vaikuttaa vähintäänkin välinpitämättömältä, ellei pahalta.¹²⁴

¹²² Draper 2001, s. 170 - 171.

¹²³ Draper 2001, s. 171 ja 173.

¹²⁴ Draper 2001, s. 174 - 175. Lienee selvää, että LaVeylaisen satanismin, Black Metal musiikin, okkultismin ja muiden vastaavien ilmiöiden suosio johtuu suurelta osin juuri kristinuskon ja sen Jumalan näkemisestä kielteisinä (siis pahoina) asioina. Mainitusta (suosituimmasta) satanismin muodosta ks. A.S. LaVey, *The Satanic Bible*, Avon Books, 1969.

3.3.4 Evidentiaalisen haasteen korjaus

Alvin Plantinga pitää Draperin argumenttia (tai sen edustamaa argumenttityyppiä) Rowen yritystä parempana, mutta uskoo kumonneensa sen. Hän huomauttaa, aivan kuin tämä ei olisi itsestään selvää, että esittääkseen "evidentiaalisen haasteen" (kuten hän sitä nimittää) täytyy haastavan evidenssin olla relevantti haastettavan käsityksen kannalta. Kuinka muuten kyseessä voisikaan olla *haaste*? (Onko kukaan kuullut kaksintaistelijasta, joka esittää haasteen jotenkin yleisesti, kohdistamatta sitä erityisesti kenellekään?) Hän käyttää aivan oikein vertailukohtana ja esimerkkinä tieteellistä hypoteesia sanoessaan, että sen kaltainen väite voi saada vastakkaisesta evidenssistä vakavan haasteen. Mutta Plantingan mielestä kristinuskko (kuten teismin muodot yleensäkin) on jotain aivan muuta kuin tieteellinen hypoteesi: se ei hänen mukaansa ole selitys millekään, eikä saa puoltavaa evidenssiään selittämällä jonkin datan.¹²⁵

Tällä ei kuitenkaan ole merkitystä, sillä argumentti pahuudesta koskee maailmankuvaamme. Kyse on pohjimmiltaan siitä, onko maailmassamme Jumalaa vai ei. Evidenssi näyttää puoltavan kielteistä käsitystä, eikä sillä ole merkitystä tämän evidenssin kannalta, miksi joku uskoo Jumalan olemassaoloon – tieteellisenä hypoteesina tai muista syistä. Maan litteyteen tai maakeskiseen universumiin uskottiin epäilemättä myös aikanaan muista kuin tieteellisistä syistä, mutta kuitenkin tieteellisesti nämä käsitykset osoitettiin vääriksi.

Draper on kyllä itse tehnyt virheen liittäessään todennäköisyyskäsitteensä asiaa pohtivan subjektin uskomusjärjestelmään: sillä tuskin on juurikaan merkitystä, mitä yksittäinen ihminen uskoo. Kiinnostavaa on, mitä meidän kaikkien pitäisi uskoa kuultuamme kaikki asiaa koskevat argumentit. Toisin sanoen, minkälainen pitäisi tieteellisen maailmankuvan olla – teistinen vai ateistinen? Draperin käyttämä evidenssikin pitäisi nähdä tässä valossa, jolloin hänen argumenttinsa kysyy tämän evidenssin painoarvoa, eli miten se vaikuttaa argumenttien kokonaisuuteen. Tätä varten hypoteeseja HI ja teismi ei tule suhteuttaa kenenkään episteemiseen tilanteeseen, vaan O:n "todennäköisyyttä" (tai paremminkin odotettavuutta tai jotain sen tapaista) pitäisi nimenomaan arvioida irrallaan kaikista muista uskomuksista. Näin ymmärrettynä Draperin argumentti väittää, että pelkän teismin nojalla O:n

¹²⁵ Plantinga 2001, s. 179, 180.

todennäköisyys vaikuttaa pieneltä, mutta HI:n perusteella O:n todennäköisyyttä voisi pitää korkeana, tai ainakin edellistä korkeampana. Näin ollen teismi tulee hylätä.

Vaikka episteemisen tilanteen suhteuttaminen näin sivuutettaisiinkin, jää edelleen arvioitavaksi, onko tuskan ja nautinnon jakauma (eli O) todella biologisen hyödyn mukainen, kuten Draper on ymmärtänyt. Tässä Plantingan vastaesimerkit heikentävät Draperin argumenttia. Ei ole ainakaan itsestään selvää, että uskonnolliset rituaalit, kirjallisuus, huumori, taiteet, tieteet ja muut sellaiset inhimilliset toimet edistävät lisääntymistä tai hengissä pysymistä (jotka ovat Draperin mainitsemat biologiset "tavoitteet"), mutta kuitenkin ne ovat nautinnon lähteitä (ainakin joillekin) ihmisille. Mikä tärkeämpää, ne nautinnot ja tuskat, joita jokapäiväisessä elämässämme koemme, eivät vaikuta erityisen hyödyllisiltä biologisten tavoitteiden kannalta. Näitä ovat vaikkapa nautinto, jota epäilemättä saa siitä tiedosta, että pro gradu -tutkielma on viimein valmis, sekä tuska jota kokee yrittäessään sietää jonkun epärehellisen sofistin rasittavia argumentteja, joihin tutkimuksessaan joutuu perehtymään. Niihin kuuluvat myös tyhmistä teoista johtuva häpeä, jota kantaa mukanaan aina hautaansa asti, jokapäiväisistä huonoista ulkomaanuutisista aiheutuva masennus, ja monet muut sellaiset tunteet. Vaikka niistä monille (toisin kuin Plantinga ajattelee) onkin biologisia selityksiä, niiden yhteys moraaliin voi olla selvempi. Draper oli kuitenkin asettanut vastakkain juuri biologisen ja moraalisen merkityksen, sillä teismihypoteesin Jumalan voi olettaa käyttävän kärsimyksiä ja nautintoja moraalisiin tarkoituksiin, joten Plantinga näyttää löytäneen heikon kohdan Draperin argumentissa.¹²⁶

Mutta miten hyvin havaitsemamme *selvästi* moraaliin liittyvät nautinnon ja tuskan tuntemukset (O') sopivat teismiin? Suomalaisen sanonnan mukaan jotkin asiat ovat "syntisen hyviä". Pelkän teismihypoteesin perusteella tällainen ajattelu tuntuu yllättävältä. Muutama radikaali esimerkki selventäneen tätä asiaa: "Aviorikos" on kristittyjen mukaan synti, mutta mitä ilmeisimmin tähän syntiin sortunut kuitenkin teostaan nauttii. Entäpä murha ja siihen liittyvät tuntemukset? Kyseessä voi olla kosto, joka kuulemma on suloinen. Tai sitten tekijänä voi olla sarjamurhaaja, joka saa teostaan seksuaalista tyydytystä. Entä pedofiilin mitä ilmeisimmin teostaan saama sairas nautinto? Ovatko nämä sellaisia tuntemuksia, joita voi odottaa esiintyvän maailmassa, jossa Jumala hallitsee? Voi olla, että Draper teki virheen ottaessaan

¹²⁶ Plantinga 2001, s. 183 - 185.

argumentissaan huomioon vain biologiset selitykset vaihtoehtoina teistisille, mutta virhe ei välttämättä ollut argumentille tuhoisa. Esimerkiksi raiskauksille nimittäin saattaa sittenkin löytyä uskottavia biologisia selityksiä – vaikka sellaisia selityksiä onkin pitkään ideologisista syistä vastustettu.¹²⁷

Lisäksi teistit ovat yleensä ensimmäisinä myöntämässä, että kiusaus syntiin on suuri, eli synnistä pidättäytyminen on tuskallista tai muuten epämiellyttävää. Ja hyvän tekemisen vaikeus taitaa olla monenkin saarnan aihe. Mutta eivätkö nämä ole juuri sellaisia asioita, joiden luulisi olevan päin vastoin, mikäli teismi oletetaan?

Voimme siis sanoa, että selvästi moraaliin liittyvät tuntemuksemme ja kokemuksemme heikentävät teismihypoteesin uskottavuutta melkoisesti. On eri asia, kuinka vahvasti ne tukevat Draperin esittämää hypoteesia HI (tämä jää biologian ja psykologian tutkittavaksi), mutta ainakaan ne eivät ole erityisen yllättäviä sen kannalta. Niinpä O' saa HI:n näyttämään edelleen huomattavasti todennäköisemmältä kuin teismin.

3.3.5 Swinburnen teodikea

Jo edellä esitetyn perusteella on ilmeistä, ettei teodikean muotoileminen ole kovin suosittua. Esimerkiksi Peter van Inwagen ei näe teodikeoiden tulevaisuutta kovin lupaavana.¹²⁸ Richard Swinburne on kuitenkin sitä mieltä, että onnistuneen teodikean keksiminen on vain vaikeaa, ei mahdotonta. Hänen mielestään sitä pidetään mahdottomana lähinnä liian suppeasti ymmärrettyjen hyvyyden ja pahuuden käsitteiden takia: yleensä huomiota kiinnitetään vain aistilliseen nautintoon ja kipuun. Teodikean vaikeus johtuu hyvien ja pahojen asioiden monimuotoisuudesta ja niiden loogisten suhteiden monimutkaisuudesta.¹²⁹

Swinburne pyrkii osoittamaan, että pahuus on loogisesti välttämätöntä hyvän toteuttamiseksi. Ensimmäinen askel tähän suuntaan on toteamus, että jonkin aikaa kestäneen halun tyydyttäminen (satisfaction of a persisting desire) on hyvä asia.

¹²⁷ Tammissalo 2004.

¹²⁸ Inwagen 2005, s. 207.

¹²⁹ Swinburne 2005, s. 241.

Hänen mielestään on nimittäin parempi, että haluamme asioita, kuin että olisimme "kylmiä kaloja", jotka toimivat pelkän järjen ohjauksessa. Mutta tietenkään kaikki halumme eivät voi tulla tyydytetyiksi. Esimerkiksi kaikki halukkaat eivät voi päästä presidenteiksi. Jotta meillä voisi olla kunnianhimoa ja suuria tavoitteita, tavoitteidemme täytyy myös usein jäädä saavuttamatta.¹³⁰

Erikoista kyllä, Swinburne väittää, että pelkän järjen ohjauksessa tekisimme aina parhaan valinnan, jolloin meillä ei olisi vapaata tahtoa. Jotta meillä voisi olla vapaa tahto, täytyy meillä siis olla kiusauksia – haluja tehdä väärin, vaikka järkemme kertookin mikä on oikein ja mikä väärin. Swinburnen käsitys tahdosta ja sen vapaudesta on melko erikoinen ja epärealistinen: erilaisten halujen lisäksi meillä ilmeisesti hänen mielestään on jokin niistä metafyyysisesti eroava "tahto", joka on arvokas, jos se on vapaa valitsemaan pahuuden. Hyvän valitseminen taas on parempi, jos se on vapaasti valittu, kuin jos se olisi pelkkä järjen kylmästi laskelmoima valinta. Lisäksi hän väittää, että maailma, jossa on puutetta ja pahuutta, sekä erityisesti tilaisuuksia näihin, on parempi kuin sellainen maailma, jossa näin ei ole. Näin meille tarjoutuu tilaisuuksia tuntea myötätuntoa kärsiviä kohtaan ja tilaisuuksia auttaa puutteenalaisia.¹³¹

Swinburnen teodikea on siis varsin perinteinen ja kaatuu jo aiemmin esitettyihin ongelmiin, etenkin tahdon vapauden osalta. Ei ole mitenkään selvää, miksi järjestä vapaa tahto olisi arvokkaampi kuin järjen kahlitsema tahto – luultavasti ainakin Valistusta kannattavien filosofien intuitio on päinvastainen. Joka tapauksessa Swinburnen tahtokäsitys on epärealistinen ja täytyisi osoittaa uskottavaksi, ennen kuin sitä on hyötyä edes teodikeassa esitellä. Vaikka Swinburnen huomautus tavoitteidemme ristiriitaisuudesta johtuvasta arvosta olisikin totta, ja vaikka siitä loogisesti seuraisikin, että kaikki unelmat eivät toteudu, ei tämä vaikuta erityisen relevantilta teodikean kannalta. Se ei tunnu koskettavan sen kaltaista pahuutta, mistä argumentti pahuudesta saa voimansa. Esimerkiksi monet tietokonepelien suunnittelijat osaavat keksiä pelaajille ristiriitaisia tavoitteita ja hauskaa, jännittävää kilpailun aihetta, ilman että kenenkään tarvitsee pelin takia kärsiä. Jumalalta voisi odottaa vähintään yhtä hyvää mielikuvitusta maailmansa suunnittelussa. Viimeiseksi, keskiaikainen ajatus, jonka mukaan köyhyys on hyvä, koska se antaa rikkaille

¹³⁰ Swinburne 2005, s. 246 - 247.

¹³¹ Swinburne 2005, s. 249 - 250.

tilaisuuden heidän auttamiseensa on niin vastenmielinen, ettei sitä pitäisi edes kommentoida: samalla logiikallahan pahoinpitelijää voisi kiitellä teostaan, sillä hän antaa muille tilaisuuden auttaa uhria.

3.3.6 Hickin "sielujen kasvatus" teodikea

John Hick myöntää, että teodikeaprojekti aloitetaan jo aiemmin omaksutun Jumalauskon takia ja sillä vain pyritään osoittamaan ettei maailman pahuus tee tätä uskoa irrationaaliseksi.¹³² Hän esittää kaksi vaatimusta, jotka teodikean on onnistuakseen täytettävä: (1) sen täytyy olla sisäisesti koherentti, sekä (2) ristiriidaton sen perustana olevan uskonnollista traditiota ja todellisuutta koskevan tiedon kanssa. Tähän tietoon kuuluvat moraalista ja luonnollista pahuutta koskevat erityiset tosiasiat, sekä tieteellinen tieto. Hickin mukaan ensimmäinen kriteeri vaatii mahdollisuutta (sisäisesti ristiriitainen käsitys olisi mahdoton) ja toinen uskottavuutta (plausibility).¹³³

Tämä ei kuitenkaan vielä aivan riitä. Peter van Inwagenin mielestä teodikea koostuu teismistä ja siihen liitetystä lisähypoteesista. Niiden ongelma on kuitenkin se, ettei kyseinen lisähypoteesi yleensä näytä todennäköiseltä teismien perusteella, tai sitten havaitsemamme pahuus ei näytä todennäköiseltä teismien ja lisähypoteesin konjunktion perusteella.¹³⁴ Hickin täytyy siis osoittaa, että teodikea ei ole ainoastaan koherentti, vaan myös todennäköinen, eli uskottava. Lisäksi, sen ei pidä olla vain ristiriidaton tietojemme kanssa, Hickin toisen kriteerin mukaisesti, vaan myös selittää havaintomme. Muussa tapauksessa se ei nauti sen suurempaa uskottavuutta kuin muutkaan *ad hoc* argumentit (jollaiseksi Hick sen implisiittisesti jo aluksi myönsi).

Hickin teodikea yrittää ottaa etäisyyttä vapaaseen tahtoon perustuvaan puolustukseen tai teodikeaan esittämällä kreationistisesta luomismyytistä poikkeavan, uskottavamman myytin. Sen mukaan ihmiset on luotu kahdessa vaiheessa: Ensimmäisessä vaiheessa pitkä evoluutioprosessi muokkasi meidät älykkäiksi ja

¹³² Hick 2005, s. 265. Teodikealla siis selitellään havaintoja jälkikäteen, sen sijaan että ne olisi ennustettu (tai olisivat edes ennustettavissa) teismien perusteella.

¹³³ Hick 2005, s. 266.

¹³⁴ Inwagen 2005, s. 207.

uskonnollisiksi eläimiksi, jotka ovat henkisesti (spiritually) ja moraalisesti epäkypsiä. Toisessa vaiheessa, jossa olemme nyt, meitä kasvatetaan ja kypsennetään, kunnes olemme "Jumalan lapsia".¹³⁵

Ikävä kyllä, Hickin teodikea ei todellisuudessa eroa suuresti muista, sillä sekin kaatuu vapaaseen tahtoon liittyviin ongelmiin. Sen mukaan emme voi olla automaattisesti tietoisia Jumalasta, sillä jos olisimme, emme voisi olla todellisesti vapaita Jumalan ja itsemme epäsuhtaan takia: Jumalan suuruus murskaisi autonomiamme ja me toimisimme vain automaattisesti Jumalan tahdon mukaisesti. Jotta meillä olisi jonkin verran vapaata tahtoa, meidät täytyy luoda "episteemisen etäisyyden" päähän Jumalasta – siis vailla tietoa Jumalasta. Vain näin voimme Hickin mukaan vapaasti oppia tuntemaan Jumalan.¹³⁶

Paitsi että on kyseenalaista, kuinka voisimme sitten ylittää tuon episteemisen etäisyyden, on tässä teodikeassa toinenkin ongelma: emmekö me menettäisi autonomiamme joka tapauksessa tämän tapahduttua? Onko taivas vailla tahdon vapautta?

Toinen, ehkä vielä ongelmallisempi ajatus Hickin teodikeassa on seuraava: Hickin mukaan jotkut hyveet vaativat kehittyäkseen vastusta, oikeiden valintojen tekemistä haastavissa tilanteissa ja kiusausten voittamista. Tällaiset hyveet ovat arvokkaampia kuin olennoille valmiina luodut hyveet, joita ei tarvitse erikseen kehittää.¹³⁷ Absurdiksi tämän mallin tekee se, ettei taivaassa kuitenkaan ole mitään käyttöä näille hyveille, sillä taivaassahan ei ole pahuutta. Jos kuitenkin arvokasta on vain näiden hyveiden "omistaminen" tai taipumus niihin, eikä kyseisten hyveiden "ilmentäminen" (eli käyttö), ei ole syytä, miksei Jumala loisi meille sellaisia taipumuksia jo valmiiksi. Ei myöskään ole selvää, kuinka sellaisten – lopulta turhien – taipumusten oppiminen oikeuttaisi maailman pahuuden.¹³⁸

Viimeinen naula tämän teodikean arkkuun tulee siihen itseensä kuuluvasta oletuksesta, jonka mukaan elämä tässä pahassa maailmassa ei saa kasvatustehtävää loppuun asti, vaan selviämme kuolemasta, jatkaaksemme oppimista

¹³⁵ Hick 2005, s. 268.

¹³⁶ Hick 2005, s. 269 - 270.

¹³⁷ Hick 2005, s. 271.

¹³⁸ Davies 2004, s. 224 - 225.

tuonpuoleisessa.¹³⁹ Tässä on nimittäin virhe, joka korostuu ajatellessamme pikkulapsena kuolleiden kohtaloa. Jos nimittäin heidän ei tarvitse kestää maailman pahuutta sen pidempään, vaan voivat kehittyä riittävästi sitä ilmankin, eikö saman pitäisi koskea meitä kaikkia? Miksi kenenkään täytyisi elää tässä helvetissä, jos kerran kasvatus onnistuu myös kuoleman jälkeen, paremmissa oloissa?

3.3.7 Schellenbergin virtaviivaistus

J.L. Schellenberg on varmuuden vuoksi tehnyt Rowe'n suorasta induktiivisesta argumentista virtaviivaisemman version, jossa päätellään ripeästi kauhistuttavan pahan olemassaolosta ja premissistä

(1) Jos Jumala on olemassa, kauhistuttavaa pahuutta ei ole

päätelmään, että Jumala ei ole olemassa. Schellenberg puolustaa premissiään käsityksellään Jumalasta: tämä on maksimaalisen empaattinen ja kaikkialla aina läsnä. Hän pitää selvänä, että empatian määrä ja läheisyys kärsimykseen ovat suoraan suhteessa reaktion voimakkuuteen, joten Jumalan täytyisi reagoida kärsimykseen maksimaalisesti ja siis käyttää voimiaan sen poistamiseen välittömästi. Näin ollen kauhistuttavaa pahuutta ei koskaan olisi ollutkaan, sillä kaikkietävä Jumala olisi tietysti estänyt sen jo ennalta.¹⁴⁰

Schellenbergin onnistuu näin välttää argumentoimasta sen negatiivisen olemassaoloväitteen puolesta, jonka mukaan Jumalalla ei ole syytä sallia kauhistuttavaa pahuutta. Näin hän siirtää todistamisen taakan teistille, joka uskoo Jumalalla tällaisia syitä olevan. Eikä tämä taakka ole kevyt, sillä sen perusteella mitä me *tiedämme*, Jumala ei sallisi kauhistuttavaa pahuutta.¹⁴¹

¹³⁹ Hick 2005, s. 280.

¹⁴⁰ Schellenberg 2005, s. 159 - 162.

¹⁴¹ Schellenberg 2005, s. 168, 175 - 176.

3.3.8 Martinin epäsuora induktiivinen argumentti

Michael Martin esittää loistavassa teoksessaan *Atheism: A Philosophical Justification* muiden ohella myös epäsuoran induktiivisen argumentin pahuudesta.¹⁴² Tämä argumentti esittää yksinkertaisesti, että koska pahan ongelmaa ei ole ratkaistu, eikä siis argumenttia pahuudesta ole torjuttu, vaan jokainen yritys koko länsimaisen teologian historian läpi on epäonnistunut, on meillä hyvä syy uskoa, ettei mikään myöhempikään yritys todennäköisesti tule siinä onnistumaan. Jos Jumala on olemassa, täytyy pahuudelle olla selitys tai oikeutus. Jos sellaista ei siis luultavasti ole, niin todennäköisesti myöskään Jumalaa ei ole.

Teisti voi väittää, että ihmiset vain ovat kyvyttömiä käsittämään Jumalan syitä sallia pahuus, mutta tämä vasta-argumentti ei toimi. Martin esittää sille seuraavanlaisen analogian. Jones on kuollut ja hänen ystävänsä epäilevät, että kyseessä on murha. Todistusaineisto kumoaa kuitenkin tämän epäilyn, paitsi jos kyseessä on poliisien salaliitto. Jonesin ystävillä ei kuitenkaan ole mitään todisteita salaliittoteoriaansa tukemassa, eivätkä he sellaisia löydä, vaikka ovatkin erinomaisia tutkijoita ja tekevät kaikkensa sellaisten löytämiseksi. He eivät myöskään onnistu löytämään riippumattomia todisteita murhahypoteesinsa puolesta. Tietysti voisi olla niin, että kyseessä todella olisi murha ja poliisit olisivat salaliitossa sen peittelemiseksi. Mutta tällä ei ole mitään merkitystä, sillä Jonesin ystävien epäonnistuneet yritykset todistaa salaliitto antavat hyvän induktiivisen perusteen uskoa, ettei mistään salaliitosta ole kyse. Se, ettei edes murhasta ole näyttöä, vahvistaa tätä johtopäätöstä. Jumalan mahdolliset syyt sallia pahuus eivät teologien yleisen käsityksen mukaan ole suinkaan ihmisten käsityskyvyn ulkopuolella, Martin huomauttaa. Jokainen yritys keksiä toimiva teodikea vahvistaa käsitystä, että Jumalan syitä sallia pahuus pidetään ymmärrettävinä — ongelma on vain se, ettei mikään yritys selittää ne, ole uskottava. Luultavasti juuri tästä syystä teistit saattavat nykyään väittää, että Jumalan syitä ei voida tietää. Koska Jumalan olemassaolosta ei kuitenkaan ole minkäänlaista näyttöä, ei ole myöskään syytä uskoa, että väitettyjä käsittämättömiä syitäkään olisi. Sellaisiin syihin vetoaminen on analogista Jonesin ystävien salaliittoteorioiden kanssa. Molemmat ovat mielivaltaisia *ad hoc* väitteitä.¹⁴³

¹⁴² Martin 1990, s. 341 - 349.

¹⁴³ Martin 1990, s. 245 - 346.

3.3.9 Jumalan piiloutuneisuus ja epäusko

Kuten etenkin Schellenberg toi hyvin esiin, Jumalan olemassaolo on asia, jonka todistaminen on teistin taakkana – ja sen perusteella, mitä todellisuudesta tiedämme, tämä taakka ei ole kevyt. Johtuen juuri maailmaamme koskevista havainnoistamme ja tiedoistamme, monet ovatkin hylänneet teismin ja uskonnollisuuden ylipäättään. Tämä uskonnottomuus tai epäusko aiheuttaa teismin (tai ainakin kristinuskon) puolustajille lisää ongelmia: Jumala näyttää olevan piilossa, mistä johtuen monet ihmiset eivät hänen olemassaolonsa usko. Tästä seuraa argumentti epäuskosta, kuten Martin sitä nimittää: jos kerran Jumala haluaa meidän uskovan hänen olemassaolonsa, miksei hän vaikka kaappaa TV:n satelliittikanavia asiansa julkituomiseen?¹⁴⁴

Toisaalta, jos meillä on riittävät perusteet uskoa Jumalan olemassaoloon, mutta osa meistä vain syystä tai toisesta on kyvyttömiä siihen uskomaan, voimme pitää heidän "syyntakeetonta epäuskoaan" (inculpable nonbelief) eräänä pahuuden muotona, siis osana pahan ongelmaa. Jumalan piiloutuneisuus voidaan kuitenkin nähdä myös erillisenä ongelmana. Voimmehan esimerkiksi kuvitella erilaisia tilanteita, joissa vain toinen näistä ongelmista tulee esiin.¹⁴⁵ Esimerkiksi Peter van Inwagen kuvittelee maailman, joka muuten on aivan kuin maailmamme, mutta jossa kaikki saavat ihmeellisen näyn, joka poistaa Jumalan piiloutuneisuuden ongelman, jättäen maailman pahuuden kuitenkin edelleen ongelmaksi. Hän myös kuvittelee "sekulaarin utopian", jossa juuri minkäänlaista pahuutta ei ole, mutta toisaalta ei myöskään tietoa Jumalasta.¹⁴⁶

Jos tietoa Jumalasta voi saada uskonnollisten kokemusten kautta ja jos näitä kokemuksia todella joillakin on, mikseivät tällaiset kokemukset ole yleisempiä, kysyy Schellenberg. Kristinuskon mukaanhan ihmisten ja Jumalan välillä pitäisi vallita henkilökohtainen suhde – mutta suhde jonkun kanssa vaatii uskon tämän olemassaoloon. Jumalan voisi siis odottaa tekevän tällaisen suhteen kaikille mahdolliseksi tuomalla itsensä heidän tietoonsa.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Martin 2001, s. 51 - 52. Samaa ihmetellään myös musikaalissa Jesus Christ Superstar.

¹⁴⁵ Howard-Snyder & Moser 2002, s. 5.

¹⁴⁶ Inwagen 2002.

¹⁴⁷ Schellenberg 2002, s. 38 - 39 ja 50 - 51.

Calvinistit (kuten Alvin Plantinga) väittävät, että voimme esimerkiksi Raamattua lukiessamme saada sellaisia uskonnollisia kokemuksia, jotka saavat meidät uskomaan Jumalaan. Mutta Paul Draper kysyy, miksi sitten hänen kokemuksensa on paremminkin päinvastainen?

Ja vaikka olenkin vahvasti taipuvainen muodostamaan uskomuksia Jumalasta lukiessani teistisiä kirjoituksia, uskomukseni ovat paremminkin sen kaltaisia kuin "varmastikaan *tämä* ei ollut Jumalan inspiroimaa"; joten se mitä Calvin kutsuu "Hengen salaiseksi todistukseksi" on selvästi salattu minulta. Yleisesti siis, minulla yksinkertaisesti ei ole sellaisia kirkkaita [vivid] kokemuksia, jotka suoraan saavat ihmiset uskomaan Jumalaan. Näkeminen on uskomista, mutta jos Jumala on todellinen, niin minä kärsin uskonnollisesta sokeudesta tai ainakin sumentuneesta uskonnollisesta näöstä.¹⁴⁸

Draperin mainitseman mahdollisen viallisuuden lisäksi on esitetty muitakin ratkaisuja Jumalan piiloutuneisuuden ongelmalle. Luultavasti suosituimpia ja uskottavimpia ovat tahdon vapauteen perustuvat yritykset, kuten Michael J. Murrayn väite, että vahva tietoisuus Jumalan olemassaolosta pakottaisi meidät toimimaan hänen tahtonsa mukaisesti.¹⁴⁹ Tämän kaltaiset yritykset kuitenkin kaatuvat samoihin syihin kuin varsinaista pahan ongelmaa varten esitetyt tahdon vapauteen perustuvat puolustukset ja teodikeat. Niinpä Jumalan piiloutuneisuus ja epäusko tekevät erityisesti kristinuskon Jumalakäsitteen epäuskottavuuden ilmeiseksi, nähdään ne sitten osana pahan ongelmaa tai ei. Jumala ei yksinkertaisesti näytä sopivan maailmankuvaamme: maailmamme ei ole sellainen kuin sen pitäisi olla, jos Jumala olisi olemassa.

¹⁴⁸ Draper 2002, s. 197; käännös tekijän. Vrt. WCB, .s. 484.

¹⁴⁹ Murray 2002, s. 63.

3.4 Hirvittävä pahuus ja teodikeoiden yhdentekevyys

Marilyn McCord Adams tuo artikkelissaan "Horrendous Evils and the Goodness of God"¹⁵⁰ esiin erään mielenkiintoisen aiheeseen liittyvän piirteen: tapaukset, joihin liittyy hirvittävä pahuus, johon yksilö joutuu osallistumaan (etenkin, jos hän on kärsivä osapuoli), ovat merkittäviä erikoistapauksia pahan ongelman kannalta. Sellaiset pahuuden kokemukset nimittäin hukuttavat alleen (engulf) yksilön elämässä mahdollisesti vaikuttavan hyvän. Tällaisissa tapauksissa on turha vedota johonkin yleiseen, globaaliin hyvään, joka mahdollisesti saavutetaan hirvittävän pahuuden ansiosta. Hirvittävää pahuutta kokeneen yksilön kannalta teodikeat ovat täysin yhdentekeviä. Ihmisen, jonka elämässä kaikki hyvä on läpikotaisin pahuuden hukuttamaa, on vaikeaa uskoa sellaisen Jumalan rakkauteen, joka hänen kärsimänsä pahuuden sallii. Adamsin mukaan järki vaatii, että sellaisia maailmoja ei voi olla, joiden kaikkitietävä, kaikkivoipa ja täydellisen hyvä hallinnoija antaisi ihmisten kokea pahuutta, jota ei heidän elämänsä aikana heille korvattaisi; vielä selvemmin sama pätee maailmoihin, joissa osa tai suurin osa ihmisistä kärsii ikuisia tuskia.¹⁵¹

Niin käsittämätöntä kuin se onkin, Adams yhtyy Plantingan käsitykseen, että kykenemättömyytemme ymmärtää Jumalan syitä pahuuden sallimiselle johtuvat kypsymättömyydestämme.¹⁵² Hän vieläpä esittää, että kärsimys itsekin voi olla suuri hyvä, sillä se saattaa tarjota suoran näyn Jumalan sisäisestä elämästä. Vaikka näitä kokemuksia ei elämän aikana ymmärräkään näin, kuoleman jälkeinen jälkiviisaus ei niistä haluaisi luopua.¹⁵³ Tämä ajatus on niin epäuskottava ja groteski, ettei sitä kannata tässä edes kritisoida.

Artikkelinsa lopuksi Adams väittää, että on tärkeää moraalisesti ja pragmaattisesti uskoa oman elämänsä olevan elämisen arvoinen, ja että kristinusko voi osoittaa kuinka se voi kaikesta koetusta pahuudesta huolimatta sitä olla. Tämä Adamsin mielestä muodostaa pragmaattisen, moraalisen ja uskonnollisen huomion

¹⁵⁰ Adams 2001.

¹⁵¹ Adams 2001, s. 251 - 253.

¹⁵² Adams 2001, s. 254.

¹⁵³ Adams 2001, s. 256.

(consideration) kristinuskon puolesta, ainakin suhteessa sellaisiin arvojärjestelmiin (value schemes), jotka eivät näin tee.¹⁵⁴

Tämä päätelmä näyttää kuitenkin nojaavan julkilausumattomaan premissiin, jonka mukaan elämä tosiasiaassa *on* elämisen arvoista kaikesta kärsimyksestä riippumatta — ja tämä oletus on itse kristillinen. Niinpä Adams muodostaa vain kehäpäättelmän. Vanhan itämaisen sanonnan mukaan paras olisi, jos ei olisi koskaan syntynytkään ja toiseksi parasta olisi edes kuolla pian. On luultavaa, että tämä pitää paikkansa monenkin ihmisen kohdalla.

Tämä johtaakin myös *eksistentiaalisena pahan ongelmana*¹⁵⁵ tunnettuun ongelmaan: niille, jotka eivät kadu omaa elämäänsä, pahuus tai kärsimys ei muodosta omakohtaista ongelmaa. He saattavat tarjottuja teodikeoita pitää tyydyttävinä, mutta ne meistä, jotka kokevat pahuuden vahvemmin tai muuten kärsivät niin paljon, etteivät haluaisi elää, eivät voi tähän mielipiteeseen yhtyä. Meille teodikeat ovat yhdentekeviä.

3.5 Voiko Jumalaan luottaa? Maailman huonous ja filosofin tie

Tämä maailma on huono. Ei ainoastaan paha, vaan myös muutenkin huono. Siinä on puutteita ja vikoja, mutta pahuus sekä luonnollisessa että moraalisisessa muodossaan on sen inhottavin piirre. Kuten Eleonore Stump huomauttaa, tämä piirre tekee teistillekin vaikeaksi luottaa Jumalaan, vaikka tämä ei maailman pahuuden takia vielä uskoaan Jumalan olemassaoloon menettäisikään.¹⁵⁶ Mutta tärkeämpää erityisesti tämän tutkimuksen kannalta on se, että kaikki tämä pahuus tekee Jumalan olemassaolon erittäin epäuskottavaksi, kuten argumentti pahuudesta osoittaa.

Teistien erilaiset yritykset torjua tämä hyökkäykseksi koettu argumentti nousevat tarpeesta puolustaa omaa uskontoa tai uskomusjärjestelmää.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Adams 2001, s. 257.

¹⁵⁵ Peterson 2002, s. 400.

¹⁵⁶ Stump 2001, s. 229.

¹⁵⁷ Ks. esim. Hick 2005, s. 265. Paljastavia kohtia Plantingan kirjoituksissa ovat esim. WCB s. 493 ja 499.

Uskonottoman filosofin näkökulmasta tässä näyttäytyy inhimillinen irrationalismi. Teismä ei ole omaksuttu selityksenä havaituille ilmiöille, eikä sen omaksunut henkilö näytä uskonnostaan luopuvan, vaikka sitä vastaan esitetäänkin vakuuttavia argumentteja. Sen sijaan teisti yrittää vain keksiä enemmän tai vähemmän sofistisia argumentteja saadakseen uskonsa näyttämään järkevältä – huolimatta siitä, ettei sitä selvästikään ole alunperinkään järkevin perustein omaksuttu.

Tässä luvussa on esitelty monia perusteita näiden teismin apologioiden hylkäämiselle ja useita on jäänyt vielä esittelemättä. Osa teismin puolustajista tulee kantaneeksi lisää ammuksia ateisteille yrittäessään puolustaa uskontoaan. Esimerkiksi Peter van Inwagen pyrkii (mitä ilmeisimmin Leibnizia seuraten) osoittamaan että massiiviset epäsäännöllisyydet maailmassamme ovat välttämättömiä, joten huolimatta niistä seuraavasta pahuudesta maailmamme on paras mahdollinen maailma.¹⁵⁸ Tästä pessimistisestä päätelmästä seuraisi ilmeisesti kuitenkin, että edes Taivaassa asiat eivät ole tämän paremmin, mikä tuskin on useimpien teistien mieleen – ja kristitty sitä ei ainakaan voi hyväksyä. Tämä ongelma kohtaa kaikkia argumentteja, joiden mukaan maailmamme on paras mahdollinen, mutta niille on toinenkin pulma: monet meistä ovat sitä mieltä, että maailmamme itse asiassa on muuttunut paremmaksi historian kuluessa. Ainakin elämämme on helpottunut huomattavasti ja mahdollisuutemme nautintoon, omien pyrkimystemme toteuttamiseen ja luovuuteen ovat parantuneet esihistoriallisista ajoista. Yhteiskuntammekin ovat hiljalleen muuttuneet oikeudenmukaisemmiksi. Mutta jos tämä kaikki on totta, silloinhan Jumala ei luonut parasta mahdollista maailmaa!

Vaikka muutakin on väitetty, on jopa looginen (tai deduktiivinen) argumentti pahuudesta tässä luvussa esitettyjen argumenttien perusteella yhä vahvoilla. Muotoilusta riippumatta pahuuteen perustuvat argumentit tukevat positiivista ateismia selvästi – ainakaan Plantingan kannattaman perinteisen teismin (tai "klassisen kristinuskon") mukainen Jumala ei näytä olevan todellinen. J.L. Mackien mukaan argumentti pahuudesta ei koske kuitenkaan epätäydellisiä jumalia, vaan ainoastaan kaikkitietäviä ja kaikkivoipia olentoja.¹⁵⁹ Jossain mielessä ja erityisesti argumentin loogisen muotoilun kohdalla tämä kyllä pitää paikkansa. Mutta on omituista, jos jokin merkittävän voimakkaita maagisia voimia hallitseva olento maailmassamme asustaa,

¹⁵⁸ Inwagen 2005, s. 219.

¹⁵⁹ Mackie 1982, s. 151.

eikä tee nähtävästi mitään maailmamme – siis myös hänen maailmansa – parantamiseksi. Jopa yksittäiset ihmiset tekevät joskus suuria tekoja, joten yli-inhimillisen olennon voisi olettaa kykenevään varsin näkyviin tekoihin. Mutta koska mitään sellaista ei havaita, ei totuutta tavoitteleva filosofi voi uskoa edes tällaisen "pienoisjumalan" olemassaoloon. Taidamme siis olla täällä yksin, emmekä voi luottaa Jumalan apuun. Siinä tapauksessa jää myös meidän vastuullemme tehdä tästä maailmasta parempi paikka.

4. Naturalistinen metodologia ja teismi

4.1 EAAN: Plantingan paras argumentti?

4.1.1 Argumentin historiaa

Voi hyvinkin olla, että Alvin Plantingan evolutionäärinen argumentti naturalismia vastaan (Evolutionary Argument Against Naturalism, EAAN) jää historiaan hänen parhaana argumenttinaan. Krister Talvinen tiivistää tämän argumentin näin:

Amerikkalaisfilosofi Alvin Plantinga [väittää], että naturalistinen maailmankuva johtaa kaikenkattavaan skeptisismiin. Evoluutioteoriasta nimittäin seuraa, ettemme enää voi luottaa järkemme luotettavuuteen. Jos kognitiiviset kykymme ovat kehittyneet evoluutioteorian mukaisesti, niin silloin niiden tarkoitus on auttaa selviytymistämme eikä tuottaa tosia uskomuksia. Plantingan mukaan kognitiivisten kykyjemme luotettavuus ei olekaan mahdollista ilman hyväntahtoisen ja kaikkivoivan Jumalan olemassaoloa.¹⁶⁰

James Beilbyn mielestä Plantingan argumentti on sukua (bears affinities to) C.S. Lewisin teoksessaan *Miracles* ja Richard Taylorin kirjassaan *Metaphysics* esittämille argumenteille, mutta kumpikaan näistä ei Beilbyn mukaan kehitä argumenttiaan yhtä pitkälle kuin Plantinga. Oman argumenttinsa Plantinga on Beilbyn mukaan ensin esittänyt artikkelissaan "An Evolutionary Argument against Naturalism" julkaisussa *Logos* 12 vuonna 1991 ja sitten kirjassaan *Warrant and Proper Function* (WPF) vuonna 1993. (William Alston lisää listaan tämän kirjan kanssa samaan aikaan julkaistun Radcliffen ja Whiten teoksen *Faith in Theory and Practice*.) Argumenttiaan vastaan esitettyyn kritiikkiin Plantinga on vastannut "julkaisemattomassa" kirjoituksessaan "Naturalism Defeated" vuonna 1994, sekä kirjassaan *Warranted Christian Belief* (WCB) vuonna 2000. James Beilby on toimittanut 2002 julkaistun teoksen *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, jossa Plantingan kirjoittaman johdannon jälkeen joukko Plantingan

¹⁶⁰ Talvinen 2004, s. 103.

kriitikoita esittää vasta-argumenttinsa. Lopuksi Plantinga vastaa niihin ensin yleisesti ja sitten yksi kerrallaan.¹⁶¹

4.1.2 Argumentin hahmotelma

Kirjansa *Warrant and Proper Function* viimeisessä kappaleessa "Is Naturalism Irrational?"¹⁶² Plantinga esittää kaksi tietoteoreettista argumenttia metafyyisistä naturalismia vastaan. Hänen pääargumenttinsa ei ole kuitenkaan tarkoitus osoittaa metafyyisistä naturalismia vääräksi, vaan että on irrationaalista uskoa siihen.¹⁶³

Plantinga aloittaa siitä yleisesti hyväksyttävänä pidettävästä käsityksestä, että (ainakin) me ihmiset olemme kykeneviä tavoittamaan todenmukaista tietoa melko luotettavasti; joistakin asioista paremmin kuin toisista. Mutta evoluutioteorian mukaan evoluutiona tunnettu luonnonilmiö ei "välitä" totuudesta, vaan (yksilön, lajin, geenin, tai genotyypin) selviämisestä. Jos kognitiiviset kykymme ovat tämän prosessin muokkaamia, niiden perimmäinen "tarkoitus" on selviäminen, ei tosien uskomusten muodostaminen. Uskomuksien totuudella sinänsä ei Plantingan mukaan ole eloonjäämistäistelussa merkitystä, kunhan yksilö käyttäytyy asianmukaisesti. Tästä seuraa Plantingan mukaan syy epäillä kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta. Argumentin ytimessä on kysymys, jonka Plantinga ilmaisee ehdollisen todennäköisyyden avulla: minkä arvon saa $P(R/N\&E\&C)$, eli kuinka todennäköinen R on jos $N\&E\&C$ on tosi? ($P(x/y)$ tarkoittaa todennäköisyyttä että x on tosi jos y on tosi.) Tässä R on väite, että kognitiiviset kykymme ovat luotettavia, N tarkoittaa melko epämääräistä käsitettä metafyyinen naturalismi, ja E, että mainitut kykymme ovat muodostuneet nykyisen evoluutioteorian mukaisesti. C on Plantingan mukaan lähes turha joukko väitteitä, jotka kertovat minkälaisia kognitiivisia kykyjä (kuten muisti, havainto, järki) meillä on ja minkälaisia uskomuksia ne muodostavat.¹⁶⁴

¹⁶¹ Beilby 2002, s. ix.; Alston 2002, s. 176.

¹⁶² WPF, s. 216 - 237.

¹⁶³ WPF, s. 216.

¹⁶⁴ WPF, s. 218 - 220.

Seuraavaksi Plantinga kehottaa meitä kuvittelemaan kaltaisiamme olentoja, jotka asuvat Maan kaltaisella planeetalla ja joilla myös on kognitiivisia kykyjä, jotka ovat muotoutuneet kuten nykyinen evoluutioteoriamme sanoo meidän kognitiivisten kykyjemme syntyneen. Ensialkuun näyttää ilmeiseltä, että näiden olentojen kognitiivisten kykyjen pitäisi olla melko luotettavia, koska kyseiset olennot ovat säilyneet: väärin uskomusten pitäisi johtaa huonosti ympäristöön sopeutuvaan käyttäytymiseen ja sitä kautta tuhoon. Mutta Plantinga argumentoi tätä käsitystä vastaan esittämällä viisi vaihtoehtoa uskomusten ja käyttäytymisen suhteesta.¹⁶⁵

Ensimmäinen mahdollisuus on, että olentojen toiminta tai käyttäytyminen on sopeutuvaa (adaptive), mutta tämä ei sano mitään niiden uskomuksista. Ei nimittäin ole sanottua, että näiden olentojen uskomukset ovat yhteydessä niiden käyttäytymiseen. Uskomukset voisivat myös olla pelkkiä epifenomeeneja, vailla kausaalista yhteyttä käyttäytymiseen. Jos näin on, uskomukset ovat evoluutiolle "näkymättömiä", eikä niiden syntyminen evoluutiohistorian kuluessa tekisi niiden luotettavuudesta todennäköistä. Plantingan mielestä niiden todennäköisyys olla enimmäkseen tosia pitäisi arvioida pieneksi.

Toinen vaihtoehto Plantingan mukaan on, että näiden olentojen uskomukset eivät ole niiden käyttäytymisen aiheuttajien joukossa, vaan niiden käyttäytymisen seurausta tai sellaisten läheisten syiden (proximate causes) aiheuttamia, jotka aiheuttavat myös niiden käyttäytymisen. Ne olisivat kuin koristeita kausaalisen ketjun rinnalla, siihen vaikuttamatta. Tämä ei anna paljonkaan syytä luottaa uskomusten totuuteen.

Kolmas vaihtoehto on, että uskomukset vaikuttavat kyllä käyttäytymiseen, mutta eivät sisältönsä ansiosta. Niiden *semantiikka* jää siis vaille vaikutusta, mutta *syntaksi* aiheuttaa käyttäytymistä, kuten joissakin komputationaalisissa (laskennallisissa, tietokonemetaforaa käyttävissä) mielenteorioissa on esitetty. Esimerkkinä tästä erosta Plantinga tarjoaa runonlausujaa, jonka ääni saa lasin särkymään pelkän voimakkuutensa takia, eikä sanojen runollisella merkityksellä ole tähän mitään osuutta. Plantingan mukaan "merkittävä osa todennäköisyydestä" on varattava sille mahdollisuudelle, että tämä mielenteoria on tosi – mutta senkin perusteella todennäköisyys, että näin muodostuneet uskomukset olisivat enimmäkseen tosia, on pieni.

¹⁶⁵ WPF, s. 222 - 227.

Neljäntenä vaihtoehtona Plantinga tarjoaa syntaksin ja semantiikan yhdistelmää, jossa uskomukset vaikuttavat kyllä käyttäytymiseen sekä syntaktisesti että semanttisesti, mutta ovat sopeutumista heikentäviä (maladaptive). Uskomukset voisivat esimerkiksi saada aikaan jotain energiaa tuhlaava käytöstä. Tai sitten ne voisivat aiheuttaa hyödyllisen toiminnan lisäksi jotain haitallistakin käyttäytymistä. Näinkin todennäköisyys, että uskomukset olisivat enimmäkseen tosia, on Plantingan mukaan melko pieni.

Viides ja viimeinen vaihtoehto näyttää aluksi ennakkokäsityksen mukaiselta: uskomukset ovat kausaalisesti yhteydessä käytökseen ja lisäävät kykyä sopeutua ympäristöön eli selviytyä. Plantinga väittää kuitenkin, ettei tämäkään vaihtoehto tekisi hypoteettisten olentojemme kognitiivisia kykyjä luotettaviksi. Tämä johtuu siitä, etteivät uskomukset saa toimintaa aikaan yksin, vaan vasta yhdessä halujen ja muiden tekijöiden kanssa. On kuitenkin useita erilaisia uskomusten ja halujen yhdistelmiä (patterns of belief and desire), jotka saavat aikaan samanlaisen käyttäytymisen. Väitettä tukeakseen Plantinga esittää joitakin äärimmäisen epäuskottavia skenarioita. Yhdessä niistä esimerkkihahmo Paul näkee leijonan ja juoksee tätä karkuun, kuten selviämisen kannalta onkin hyvä, mutta hän tekee tämän siksi, että pitää leijonaa mukavana kissana, jota hän haluaa silittää. Hän toimii kuitenkin adaptiivisesti, eli juokse vastakkaiseen suuntaan, koska uskoo vain niin voivansa silittää kyseistä "kissaa". Plantingan esimerkkien uskottavuudesta kertonee riittävästi se, että tämä on luultavasti niistä uskottavin. Mutta ei Plantinga väitäkään, että ne olisivat uskottavia, vaan että ihmisyyden periaate (principle of humanity), jonka perusteella saattaisimme hylätä järjettöminä tällaiset mahdollisuudetkin, ei kuitenkaan Plantingan mukaan päde tässä tapauksessa. Emme nimittäin voi olettaa että arkijärkiset käsityksemme uskomuksista ja niiden yhteydestä toimintaan ja haluihin pätevät myös esimerkin kuvitteellisiin olentoihin. Sen sijaan meidän vain täytyy kysyä, mitkä uskomusten ja halujen yhdistelmät ovat mahdollisia vain sillä perusteella, että ne ovat evoluutioteorian mukaisesti muodostuneet. Koska tällaisia mahdollisia yhdistelmiä on varsin monia, niillekin täytyy myöntää osansa todennäköisyydestä.

William Alston tekee artikkelissaan "Plantinga, Naturalism, and Defeat" seuraavan lyhyen yhteenvedon Plantingan esittämistä vaihtoehdoista:

- (1) Uskomuksilla ja käyttäytymisellä ei ole kausaalista yhteyttä.
- (2) Uskomukset ovat käyttäytymisen aiheuttamia, mutta eivät aiheuta käyttäytymistä.
- (3) Uskomuksilla on kausaalista vaikutusta käyttäytymiseen, mutta ei sisältönsä ansiosta.
- (4) Uskomukset ovat kausaalisesti vaikuttavia sisältönsäkin takia, mutta ne ovat silti sopeutumista heikentäviä.
- (5) Kuten 4 yllä, paitsi että uskomukset ovat sopeutumista edistäviä.¹⁶⁶

Vaihtoehtojen todennäköisyyksien yhdistämisen jälkeen Plantingan mielestä R:n todennäköisyys on pienekkö, jonkin verran alle $\frac{1}{2}$. Plantinga tarkoittaa vielä pitävänsä mielekkäänä käsitystä, että R on *epätodennäköisempi* kuin sen kielto, mikäli R:n todennäköisyyttä arvioidaan sen oletuksen perusteella, että N&E&C on tosi.¹⁶⁷

4.1.3 Sivuhuomautus

Ennen argumentin tarkempaa analyysiä on tehtävä seuraava huomautus: Plantinga käyttää argumentistaan mielellään nimitystä "Darwinin Epäily" (Darwin's Doubt), sillä hänen mielestään Darwin itse epäili ihmisten kognitiivisia kykyjä juuri niiden alkuperän takia.¹⁶⁸ Eric Russert Kraemer kuitenkin osoittaa, ettei Darwin tietenkään epäillyt niitä yleisesti, vaan ainoastaan maailman syntyä ja sen kaltaisia kysymyksiä koskevien "suurten johtopäätösten" kohdalla.¹⁶⁹ Plantinga on myös usein tulkinut Patricia Churchlandin kirjoitusten tukevan omia epäilyjään evoluution todennäköisyydestä tuottaa luotettavia kognitiivisia kykyjä,¹⁷⁰ mutta Brandon Fitelson ja Elliott Sober osoittavat tämän virheeksi.¹⁷¹ Heidän mukaansa Churchland sanoo vain, että

¹⁶⁶ Alston 2002, s. 177.

¹⁶⁷ WPF, s. 228.

¹⁶⁸ Esim. Plantinga 2002a, s. 3.

¹⁶⁹ Kraemer 2002, alaluvussa "Darwin's Doubts".

¹⁷⁰ Esim. Plantinga 2002a, s. 3 - 4.

¹⁷¹ Fitelson & Sober 1997; HTML-versiossa alaviite 5, PDF-versiossa alaviite 4.

$P(\text{uskomusjoukko } B \text{ kehittyy} / B \text{ tuottaa adaptiivista käyttäytymistä} \ \& \ B \text{ on tosi})$
 $= P(\text{uskomusjoukko } B \text{ kehittyy} / B \text{ tuottaa adaptiivista käyttäytymistä} \ \& \ B \text{ on epätosi})$

Tästä ei kuitenkaan seuraa, kuten Plantinga näyttää ajattelevan, että

$P(\text{uskomusjoukko } B \text{ kehittyy} / B \text{ on totta})$
 $= P(\text{uskomusjoukko } B \text{ kehittyy} / B \text{ on epätosi})$

Fitelson ja Sober tarjoavat analogisen esimerkin tämän virheen osoittamiseksi:

$P(\text{huomenna sataa} / \text{myrsky lähestyy} \ \& \ \text{ilmapuntarin lukema on pieni})$
 $= P(\text{huomenna sataa} / \text{myrsky lähestyy} \ \& \ \text{ilmapuntarin lukema on suuri})$
 Tästä ei kuitenkaan seuraa, että
 $P(\text{huomenna sataa} / \text{ilmapuntarin lukema on pieni})$
 $= P(\text{huomenna sataa} / \text{ilmapuntarin lukema on suuri})$

Churchland ei siis tarkoita, kuten Plantinga häntä ilmeisesti tulkitsee, että uskomusten totuudella tai epätotuudella ei ole evoluutiossa merkitystä, vaan että niillä ei ole merkitystä *jos* niiden aiheuttama käyttäytyminen on adaptiivista, eli sopeutuvaa.

4.2 Plantingan alustava argumentti naturalismia vastaan

Ennen pääargumenttiaan Plantinga valmistelee hyökkäystään metafyyssistä naturalismia vastaan alustavalla argumentilla, joka hyödyntää Bayesin Teoreemaa. Tämän argumentin lähtökohtana on oletus, että $P(R/N\&E)$ on pieni tai ei ainakaan enempää kuin $\frac{1}{2}$. Sen sijaan R :n arvo on Plantingan mukaan lähes 1, koska uskomme siihen. Myös C :n todennäköisyys on hyvin korkea samasta syystä. Kun nämä arvot sijoitetaan Bayesilaiseen kaavaan

$$P((N\&E\&C)/R) = (P(N\&E\&C) \times P(R/(N\&E\&C))) / P(R)$$

nähdään, että $P(N\&E\&C/R)$ on korkeintaan $\frac{1}{2}$ kertaa $P(N\&E\&C)$, joten sen täytyy olla melko pieni. Niinpä myös $P(N\&E)$ on pieni. Näin Plantinga päättelee, että usko kognitiivisten kykyjemme luotettavuuteen on näyttöä (evidence) naturalismia vastaan ja sen kiellon puolesta. Sen sijaan traditionaalinen teismi ei kohtaa hänen mielestään samaa ongelmaa, sillä Jumala on tämän käsityksen mukaan luonut ihmiset omiksi kuvikseen, joka tarkoittaa myös sitä, että meillä on kykyä saada tietoa monenlaisista asioista.¹⁷²

4.3 Plantingan pääargumentti naturalismia vastaan

Plantinga aloittaa pääargumenttinsa hyväksymällä, että mielekkäin käsitys R :n todennäköisyydestä $N\&E\&C$:n perusteella voi olla pidättäytyminen käsityksen muodostamisesta, siis "agnostisismi". Sille annettava arvo voi hyvinkin olla "tutkimaton" (inscrutable). Mutta tästäkin seuraa peruste hylätä mikä tahansa uskomus, koska sen synnyttävä mekanismi ei välttämättä ole luotettava. Mutta silloin sama koskee myös $N\&E$:tä itseään, sillä se on samojen kognitiivisten kykyjen synnyttämä. Sitäkin pitäisi epäillä ja siihenkin pitäisi suhtautua samalla agnostisella tavalla.¹⁷³

Kaikki tieteellinen tieto ja jopa formaali logiikka on samojen kognitiivisten kykyjen synnyttämää, mutta evoluutio ei Plantingan mukaan anna mitään syytä olettaa, että kykymme olisivat etenkin näiden kaltaisten asioiden kohdalla luotettavia, sillä Plantinga ei näe mitään yhteyttä niiden ja luonnonvalinnan selviämistaistelun välillä. Tästä syystä tieteellä ei myöskään voi yrittää todistaa R :ää. Tällaista yritystä Plantinga kutsuu *pragmaattisesti* kehälliseksi (sillä se ei ole *muodollisesti* kehällinen): sellaisen argumentin olisi tarkoitus antaa syy luottaa

¹⁷² WPF, s. 228 - 229.

¹⁷³ WPF, s. 232.

kognitiivisiin kykyihimme, mutta argumentti itse on luotettava vain, jos kyseiset kyvyt ovat luotettavia.¹⁷⁴

Argumenttinsa lopuksi Plantinga väittää vielä, että tämä päätelmä johtaa naturalistin skeptiseen kehään, jossa kognitiivisten kykyjensä epäily saa hänet epäilemään myös syitä epäillä niitä: N&E antaa *kumoajan* (defeater) R:lle, mutta tämä kumoaja itse on kognitiivisten kykyjen tuotos, joten sekin tulee epäilyn alaiseksi, eli sama kumoaja on kumoaja myös itselleen. Ja tästä alkaa dialektiikka, jolle ei näy loppua.¹⁷⁵

James Beilbyn mukaan Plantingan argumentin olennainen sisältö tiivistyy kolmeen vaiheeseen (seuraava on siis tiivistelmä, ei päätelmä):

- (1) $P(R/N\&E)$ on joko pieni tai tutkimaton.
- (2) Jos S hyväksyy että N&E ja (1), niin hänellä on rationaalisuuskumoaja [rationality defeater] uskomukselleen R.
- (3) S:llä on kumoaja kaikille uskomuksilleen, joista yksi on N&E.¹⁷⁶

4.4 Korjauksia argumenttiin, sekä Fitelsonin ja Soberin kritiikki

Kirjassaan *Warranted Christian Belief* Plantinga esittää korjauksia argumenttinsa virheisiin,¹⁷⁷ jotka Branden Fitelson ja Elliott Sober¹⁷⁸ olivat tuoneet esiin. Plantinga aloittaa alustavan argumenttinsa korjailun poistamalla turhana pitämänsä C:n käyttämästään kaavasta, jolloin jäljelle jää

$$P(N\&E/R) = (P(N\&E) \times P(R/N\&E)) / P(R),$$

¹⁷⁴ WPF, s. 232 - 234.

¹⁷⁵ WPF, s. 234 - 235.

¹⁷⁶ Beilby 2002, s. viii.

¹⁷⁷ WCB, alkaen s. 229.

¹⁷⁸ Fitelson & Sober 1997.

jossa $P(R)$ on lähes 1, koska sitä pidetään totena. Plantinga sanoo tämän olevan virhe, koska hän sekoitti absoluuttisen (loogisen tai muuten objektiivisen) todennäköisyyden ja ehdollisen todennäköisyyden keskenään: sen sijaan, että hän kirjoitti $P(R)$, hänen olisi aiemmin sanomansa perusteella pitänyt kirjoittaa $P(R/B)$, jossa B on taustatieto, jonka perusteella R :n todennäköisyyttä arvioidaan. Tämä ei kuitenkaan ollut hänen tarkoituksensa, sillä hän halusi argumentoida, että $P(R/N)$ on pieni riippumatta muista uskomuksista. Plantinga kuitenkin ymmärtää, ettemme voi tietää minkä arvon asettaisimme R :n todennäköisyydelle, sillä emme toi tietää kuinka monessa mahdollisessa maailmassa R on totta. Niinpä tämä argumentti olisi mahdoton. Plantingan mielestä hänen argumenttinsa ei kuitenkaan kaadu tähän, sillä hänen argumentissaan on oikeastaan kyse vain teismien (T) ja naturalismin (N) todennäköisyyksien vertailusta.¹⁷⁹ Tässä vaiheessa Plantinga haluaisi "yksinkertaistaa" argumenttiaan sisällyttämällä evoluution naturalismiin sillä perusteella, että se kuuluu osaksi "tavallista naturalismia" (ordinary naturalism). Olkoon siis $M =_{\text{def.}} N \& E$, sillä Plantingan "tavallista naturalismia" ei suinkaan pidä sekoittaa pelkkään naturalismiin, kuten hän haluaisi tehdä. Syy tähän selviää myöhemmin.

Plantingan voidaan antaa nyt yrittää korjata virheensä käyttämällä kaavaa

$$P(M/R) = (P(M) \times P(R/M)) / P(R)$$

ja vertaamalla tätä kaavaan

$$P(T/R) = (P(T) \times P(R/T)) / P(R).$$

Tässä vertailussa $P(R)$ olisi sama sekä teismien että "tavallisen naturalismin" kohdalla, joten sille annettu arvo ei vaikuttaisi vertailuun, eikä tätä arvoa siten tarvitse antaa. Näin vastakkainasettelu loppujen lopuksi supistuukin kysymykseen, kumman arvo on suurempi,

- (a) $P(M) \times P(R/M)$, vai
- (b) $P(T) \times P(R/T)$,

¹⁷⁹ WCB, s. 230 - 231.

kun käytämme absoluuttisia todennäköisyyksiä? Plantinga olettaa nyt, ettemme anna $P(M)$:lle kovin paljon suurempaa todennäköisyyttä kuin $P(T)$:lle, ja että $P(R/T)$ on selvästi suurempi kuin $P(R/M)$. Tästä hänen mielestään seuraa, että on syytä suosia T :tä M :n sijaan. Tulos on kuitenkin vahvasti riippuvainen epäuskottavasta vaatimuksesta, ettei $P(M)$ ole merkittävästi suurempi kuin $P(T)$. Vaikka hyväksyisimmekin väitteen, että $P(R/M)$ on pieni (ehkä vain 0,1), voimme antaa saman arvon teismien todennäköisyydelle. Jos vielä asetamme arvon $P(M)$ suureksi, ei ole ollenkaan selvää, että teismi olisi voitolla. Plantingan sopivasti kaavasta pudottama C voisi heilauttaa tasapainoon kääntyneen vaa'an toiseen suuntaan. Jos nimittäin hyväksymme, että R on todennäköinen jos teismi on totta, täytyy meidän seuraavaksi kysyä, ovatko kognitiiviset kykymme sellaisia kuin voisimme olettaa teismien perusteella. Kykymme kuitenkin ovat varsin rajallisia tai heikkoja, mikä lienee outoa jos kyseessä todella on "Jumalan kuvien" olennaisin piirre: eikö $P(C/M)$ ole selvästi suurempi kuin $P(C/T)$?¹⁸⁰ Fitelson ja Sober kertovat, että kognitiotieteilijät ovat havainneet ihmisten käyttävän päättelyissään heuristiikkoja, jotka aiheuttavat systemaattisia virheitä. Tämä on odotettavaa evoluution perusteella, mutta samaa tuskin voi sanoa teismistä.¹⁸¹ Toisaalta, kuten Krister Talvinen huomauttaa, teismistä ei välttämättä seuraa, että kognitiivisten kykyjemme voi olettaa olevan luotettavia:

Jos hyväntahtoinen ja kaikkietävä Jumala kerran sallii pahuuden olemassaolon, niin samoin hän voi sallia sen, että kognitiiviset kykymme ovat epäluotettavia.¹⁸²

Plantinga väittää edelleen, että jos $P(R/M)$ on pieni tai tutkimaton, on tätä pidettävä kumoajana R :lle, eli argumentti on tarkoitettu analogiseksi induktiiviselle

¹⁸⁰ Plantinga voisi vastata tähän vetoamalla synnin kyvyillemme aiheuttamiin seurauksiin (ks. WCB, luku 7, "Sin and Its Cognitive Consequences"), mutta tätä käsitystä on vaikea sovittaa yhteen sen varsin yleisesti hyväksytyn käsityksen kanssa, että ihmiskunnan (varsinkin nykyajan) intellektuaalinen eliitti vaikuttaa varsin ateistiselta tai vähintäänkin ei-kristityltä, eikä Plantingan kannattaman vanhoillisen kristinuskon edustajia ainakaan yleensä pidetä sen jäseninä.

¹⁸¹ Fitelson & Sober 1997, alaluvussa "Proposition R". Ihmisten kognitiivisten kykyjen systemaattista virheistä mainio yleistajuinen esitys on Thomas Gilovich, *How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*, The Free Press, 1993.

¹⁸² Talvinen 2004, s. 106. Samaa sanoo myös Fales 2002, s. 55 - 56.

argumentille pahuudesta. Analogia ei kuitenkaan toimi, sillä R kattaa suurimman osan uskomuksistamme. Kuten Fitelson ja Sober huomauttavat, vaikka M kumoaisikin väitteen "ainakin 90% uskomuksistamme on tosia", tästä ei seuraa, että se kumoaisi myös väitteen "ainakin 50% uskomuksistamme on tosia". Ei siis ole selvää, että M on itsensä kumoava, kuten Plantinga väittää.¹⁸³ Tämä siis sillä oletuksella, että väite "P(R/M) on pieni" on ylipäättään totta. Fitelson ja Sober ovat sitä mieltä, että Plantinga on arvioinut väärin todennäköisyyden, että väärät uskomukset ovat selviämisen kannalta hyödyllisiä. Plantingan epäuskottavat ajatusleikit tästä aiheesta eivät nimittäin ota huomioon piirteen kehittymisen saatavuutta (availability). Plantingaa sen sijaan rajoittaa vain mielikuvitus. Tästä epäsuhdasta johtuu hänen kuvitelmiensa epäuskottavuus.¹⁸⁴

Fitelson ja Sober osoittavat artikkelissaan virheelliseksi myös Plantingan käsityksen "tavallisesta naturalismista", jossa yhdistyy evoluutio ja naturalismi. Plantinga väittää, että P(E/N) on huomattavan suuri. Erityisesti koska E tarkoittaa nykyisen konsensuksen mukaista käsitystä evoluutiosta, väite ei pidä paikkaansa. Naturalismi *yksistään* ei tee nykyistä evoluutioteoriaa todennäköiseksi, minkä pitäisi olla ilmeistä jo siksi, että naturalismin historia on paljon pidempi kuin evoluutioteorian. Plantingan käsityksen vastaisesti evoluutioteorian kaatumisesta ei myöskään seuraa naturalismin kaatuminen. Jos evoluutioteoriasta löytyy vakavia virheitä, tai jos se osoittautuu täysin vääräksi, naturalistin tarvitsee vain etsiä korjauksia tai parempi teoria.¹⁸⁵

¹⁸³ Fitelsonin ja Sober 1997, alaluvussa "What Defeating R Means".

¹⁸⁴ Fitelsonin ja Sober 1997, alaluvussa "Is Pr(R|E&N) Low? Rethinking 'Darwin's Doubt'".

¹⁸⁵ Fitelsonin ja Sober 1997, alaluvussa "Plantinga's Main Argument Against E&N". Saman sanoo myös Fales 2002, s. 45. Kiinnostavana sivuhuomautuksena mainittakoon, että ihmisen kloonaamiseen liittyvistä väitteistä kuuluisaksi tullut UFO-kultiksi kutsuttu Raelilaisliike kannattaa "älyllistä suunnitelmaa" (ID), nykyisen evoluutioteorian vastaista käsitystä planeettamme elämän kehityksestä. Ateisteina he eivät kuitenkaan usko meidän olevan Jumalan, vaan Maan ulkopuolisen sivilisaation luomuksia. Ks. Christofer 2005.

4.5 Evolutionaarinen reliabilismi: P(R/E) on suuri

William Ramsey kutsuu "evolutionaariseksi reliabilismiksi" käsitystä, että evoluutio on taipuvainen tuottamaan luotettavia kognitiivisia kykyjä.¹⁸⁶ Hän kannattaa tätä käsitystä, koska on vaikea kuvitella uskottavaa selitystä kognitiivisten kykyjemme selviämisestä ilman, että niiden muodostamat uskomukset ovat tosia (tai lähellä totuutta). Hän vertaa uskomuksiamme karttoihin, joista on hyötyä lähinnä vain jos niihin perustuva toiminta auttaa löytämään etsimänsä.¹⁸⁷

Plantinga vastaa tähän kritiikkiin oletamalla, että Ramsey on erehtynyt pitämään uskomuksia indikaattorirepresentaatioina (indicator representations). Esimerkiksi jälkimmäisestä hän tarjoaa elohopealämpömittarin, jossa elohopeapylvään voidaan sanoa indikoivan eli ilmoittavan tai jopa representoivan eli esittävän lämpötilan. Tällä ei kuitenkaan ole uskomusten kanssa mitään tekemistä. Vaikka kognitiiviset kyvyt käyttäisivätkin indikaattorirepresentaatioita, tästä ei Plantingan mukaan kuitenkaan seuraa, että niihin liittyisi uskomuksia.¹⁸⁸

Tämä väite ei kuitenkaan vaikuta erityisen uskottavalta. Jos aivot tuottavat indikaattorirepresentaatioita ja vielä toimivat niiden mukaisesti (esimerkiksi väistävät toista pelaajaa amerikkalaisessa jalkapallossa Plantingan toisen esimerkin mukaisesti), vaikuttaa varsin todennäköiseltä, että uskomukset ovat vahvasti yhteydessä näihin representaatioihin. Siitä, että on jossain mielikuvituksellisessa, loogisessa mielessä mahdollista, että mitään yhteyttä näiden välillä ei ole, ei seuraa, että se on todellisuudessa kovin merkittävä mahdollisuus. Joka tapauksessa naturalistilla on paljon suurempi syy odottaa tutkimusten paljastavan tällaisen yhteyden kuin hylätä luottamus ihmisten kykyyn tehdä tieteellistä tutkimusta ja muodostaa todenmukaisia uskomuksia.

Lisäksi on tehtävä se Plantingan kannalta ikävä huomautus, että teismi ei luultavasti tarjoa edes mahdollisuutta ratkaista tämä ongelma. Hän ei nimittäin ole selittänyt, miten mieli–ruumis -ongelma ratkaistaisiin teismin avulla. Arvata tosin voi,

¹⁸⁶ Ramsey 2002, s. 16.

¹⁸⁷ Ramsey 2002, s. 18 - 19.

¹⁸⁸ Plantinga 2002b, s. 259 - 260.

että hän väittäisi mieltä sielun, eli ruumiista erillisen, yliluonnollisen henkisubstanssin muodostaman entiteetin ominaisuudeksi. Tämä "selitys" tuskin todellisuudessa selittäisi mitään; paremminkin se vain herättäisi kysymyksiä, joihin ei luultavasti edes periaatteessa olisi mahdollista vastata, sillä yliluonnollisen tutkiminen on määritelmänsä mukaan ilmeisen mahdotonta. Plantingan väite, että naturalistinen metodologia sopii paremmin yhteen teismän kuin metafyyssisen naturalismin kanssa, onkin varsin kyseenalainen. Tästä lisää luvussa 5.

Ramsey kritisoi Plantingaa myös siitä, ettei tämä ole esittänyt sellaisia yleisiä mekanismeja tai prosesseja, jotka osoittautuisivat adaptiivisiksi siitä huolimatta, että tuottavat epätosia uskomuksia. Tarkemmin sanottuna, tällaisen mekanismin tai prosessin pitäisi (a) voida syntyä evoluution kautta, (b) tuottaa pääasiassa epätosia uskomuksia ajanmittaan, sekä (c) silti osoittautua adaptiiviseksi.¹⁸⁹ Evoluution perusteella voi kyllä odottaakin (esim. Garcia efektin takia)¹⁹⁰ joidenkin kognitiivisten toimintojemme tuottavan myös epätosia uskomuksia – mitä ei odottaisi Jumalan luomilta kyvyiltä – mutta Plantingan kuvaamien kaltaisia uskomuksia Ramsey ei pidä evoluution perusteella todennäköisinä.¹⁹¹

Tähän Plantinga vastaa seuraavasti. Oletetaan että naturalismi on totta, eikä Jumalaa ole. Kuitenkin ihmiset uskovat, että Jumala on olemassa ja että kaikki muu on Jumalan luomaa. Oletetaan vielä, että he viittaavat ympäristöönsä vain kuvauksilla, joihin sisältyy tuo uskomus. Esimerkiksi "tuo luotu puu edessäni". Jos tämä luetaan Russelilaisittain määrättyä kuvauksena,¹⁹² on kuvaus väärä, koska kyseinen puu ei ole luotu. Silti uskomus voi edistää eloonjäämistä, ja usko Jumalaan voi näin synnyttää kokonaisen systeemin vääriä uskomuksia.¹⁹³

Mutta vaikka tässä onkin kyseessä uskomuksien systeemi, onko se prosessi tai mekanismi? Se ei ainakaan vaikuta biologiselta mekanismilta, vaan hieman yliälylliseltä filosofiselta spekulatiolta. Syy siihen, miksi kyseinen systeemi voi olla adaptiivinen, on sen uskomusten todenmukaisessa osassa ("tuo puu edessäni"), joka

¹⁸⁹ Ramsey 2002, s. 20.

¹⁹⁰ Ramsey 2002, s. 24 - 25. Garcia-efekti perustuu siihen huomioon, että joissakin asioissa on tärkeämpää olla oikeassa kuin toisissa.

¹⁹¹ Ramsey 2002, s.28 - 29.

¹⁹² Näin luettuna "Bostonin pisin mies on viisas" tarkoittaa, että "on tasan yksi mies, joka on Bostonin pisin ja joka on viisas".

¹⁹³ Plantinga 2002b, s. 260.

voi muodostua vain biologisten mekanismien avulla, havainnon perusteella. Siihen liittyvä uskonnollinen osa tuskin sellaisenaan on biologinen. Uskonnolliset uskomukset voivat kyllä syntyä biologisten mekanismien takia, mutta mitkään tietyt opilliset (kuten Jumalaa ja luomista koskevat) uskomukset tuskin – eikä tähän ainakaan moni naturalisti usko. Sen sijaan uskonnollisia uskomuksia voi synnyttää esimerkiksi taipumus ymmärtää kaikki kokemukset tahtovien subjektien tekoina ja tarve päästä eroon sairastumisriskiä kasvattavista kuolleiden ruumiista. Nämä mekanismit voivat osaltaan kasvattaa todennäköisyyttä uskonnollisten käsitysten muodostamiseen, mutta muodostetut uskomukset itsessään eivät ole syy adaptiivisuuteen, joka johtuu siis niistä syvemmästä biologisesta perustasta. Ja tämä perusta on adaptiivinen juuri totuudellisuutensa takia. Näin syntyneet uskomukset voidaan siis jakaa toteen ja epätöteen osaansa. Uskonnollinen kuorrutus toden osan päällä ei myöskään ole tarpeen, vaan voidaan havaita ja poistaa turhana.¹⁹⁴

Niin ei kuitenkaan voi tehdä biologisille mekanismeille itselleen. Emme voi olla havaitsematta puuta samalla tavalla kuin voimme olla uskomatta, että se on Jumalan luoma. Mikään määrä koulutusta tai yhteiskunnan muutosta ei saa meitä lopettamaan puiden havaitsemista, mutta ne voivat kyllä kitkeä uskonnollisuuden meistä. Niinpä se, mitä Plantingalta on syytä vaatia (ja mitä Ramsey näyttää vaativan), on uskottava biologinen mekanismi, joka tuottaa systemaattisesti vääriä uskomuksia vaikka onkin adaptiivinen ja siis kehittynyt luonnonvalinnan paineessa. Vaikkapa jokin aisti, joka tuottaa vääriä havaintoja, jotka silti ovat hyödyllisiä. Sellaista aistia on kuitenkin hyvin vaikea kuvitella.

4.6 Onko P(R/T) suuri?

Plantinga väittää, että teismi tukee luottamustamme kognitiivisiin kykyihimme, joten siitä ei seuraa samanlaista skeptisismiä kuin naturalismista. Evan Fales toteaa kuitenkin, että tämä on mahdollista vain, jos oletus Jumalan suostumista kognitiivisista kyvyistä sisällytetään teismiin määritelmään. Mutta kuten jo edellä on tullut esiin,

¹⁹⁴ Samansuuntaisesti argumentoivat myös Jerry Fodor 2002, s. 34 ja Fales 2002, s. 51 - 52.

tämä väite on epäilyttävä, sillä kykymme eivät ole niin hyviä kuin voisimme teismien perusteella olettaa.¹⁹⁵ Tähän Plantinga vastaa lyhyesti ja odotetusti, ettei teismistä seuraa kognitiivisten kykyjemme erehtymättömyys, sillä synty aiheuttaa niiden luotettavuuden puutteellisuuden.¹⁹⁶ Tämä ei ole uskottavaa, kuten pahuuden ongelmaan perehtyneet tietävät: se on *ad hoc* vastaus tilanteeseemme, eikä Jumala ollut ennen Luomista sidottu sellaisen ratkaisun hyväksymiseen.

Fales huomauttaa, että arvioitaessa Plantingan tavoin R:n todennäköisyyttä teismien perusteella, itse asiassa perusteina ovat teismi ja väite, että Jumala on luonut meidät omiksi kuvikseen (I), eli arvioitavana on $P(R/T\&I)$. Mutta mitä perusteita meillä on uskoa I, edes siinä tapauksessa että hyväksyisimme teismien? Eipä juuri mitään, sillä siinä tapauksessa voimme vain todeta, että "Jumalan tiet ovat tuntemattomat", kuten joudumme sanomaan myös kohdatessamme maailman pahuuden. Mutta tästä seuraa Falesin mielestä, ettei teistikään pääse ulos siitä skeptisismistä, johon kognitiivisten kykyjemme epäily meidät kaikki johtaa.¹⁹⁷

Plantinga vastaa kritiikkiin muistuttamalla, että (ainakin hänen oman versionsa mukaisen) kristinuskon mukaan uskonnollisen uskomuksen lähde (source) on Pyhän Hengen toiminta, eli mekanismi, joka on kristinuskon mukaan luotettava.¹⁹⁸ Hänen argumenttinsa on siten tarkoitus osoittaa, että naturalismin ja evoluution *uskomisesta* seuraa skeptisismi, joka ei seuraa kristillisestä *uskosta*. Plantingalle riittää, ettei teismi tai kristinuskko ole itsensä kumoava, kuten hän väittää "evolutionaarisen naturalismin" olevan. Tämä ei tietysti auta, jos kristinuskko ei kelpaa perususkomukseksi tai jos se osoitetaan vääräksi tai epäuskottavaksi. Jos niin käy, jää Plantingan argumentin perusteella jäljelle vain globaali skeptisismi. Mutta tämä argumentti perustuu varsin pessimistiseen käsitykseen mielentutkimuksen tilasta ja tulevaisuudesta. Jos pessimismiin sortumisen sijaan naturalisti uskoo, että uskomuksien ja aivojen (sekä käyttäytymisen) yhteys ei ole selvittämätön tai epätodennäköinen, vaan paremminkin selvitettävissä ehkä jo lähitulevaisuudessa, ei EAAN pure häneen ollenkaan.

¹⁹⁵ Fales 2002, s. 53. Tässä yhteydessä viittaus Jumalan piiloutuneisuuden ongelmaan on paikallaan: on erityisen epäuskottavaa, että Jumala loisi ihmisiä, jotka eivät voi uskoa Jumalaan (ainakaan tällaisessa maailmassa). Kuitenkin sellaisia ihmisiä selvästi on olemassa...

¹⁹⁶ Plantinga 2002b, s. 266.

¹⁹⁷ Fales 2002, s. 54 - 57.

¹⁹⁸ Plantinga 2002b, s. 266.

4.5 Todennäköisyyslaskelmia

Plantingan argumenttia voi arvioida sille melko tuhoisasti jo hänen oman myöhemmän kirjoituksensa perusteella. Johdantoartikkelissaan teokseen *Naturalism Defeated?* Plantinga ei enää esitä teismien ja naturalismin vertailua, vaan pyrkii ainoastaan osoittamaan, että evoluution ja naturalismin uskomisen aiheuttaa asiaa pohtivalle skeptisen kriisin. Hän esittää yksinkertaistetun listan vaihtoehtoja uskomusten ja käyttäytymisen suhteesta (aiemman listan kaksi ensimmäistä on tässä yhdistetty). Plantingan mukaan nämä vaihtoehdot yhdessä kattavat kaikki mahdolliset vaihtoehdot ja samalla jokainen niistä on muut pois sulkeva. Näin lueteltuina vaihtoehdot ovat seuraavat:¹⁹⁹

- (P₁) epifenomenalismi
- (P₂) semanttinen epifenomenalismi
- (P₃) uskomusten maladaptiivinen kausaalinen vaikuttavuus
- (P₄) uskomusten adaptiivinen kausaalinen vaikuttavuus

Näiden vaihtoehtojen mahdollisuuksien painotettujen todennäköisyyksien keskiarvoa Plantinga arvioi seuraavan kaavan avulla:

$$\begin{aligned} P(R/N \& E) = & (P(R/N \& E \& P_1) \times P(P_1/N \& E)) + \\ & (P(R/N \& E \& P_2) \times P(P_2/N \& E)) + (P(R/N \& E \& P_3) \times \\ & P(P_3/N \& E)) + (P(R/N \& E \& P_4) \times P(P_4/N \& E)) \end{aligned}$$

Tarkkoja lukuja tässä laskelmassa ei tietenkään voi käyttää, vaan tarkoitus on esittää uskottavia arvioita ja katsoa mihin ne johtavat. Plantinga kuitenkin vielä yksinkertaistaa kaavaa huomauttamalla, että molemmille epifenomenalismin muodoille on yhteistä se, että uskomusten sisällöllä ei niissä ole kausaalista yhteyttä käyttäytymiseen. Niinpä ne voidaan yhdistää yhdeksi vaihtoehdoksi (~K). Sen avulla hän yksinkertaistaa kaavan seuraavanlaiseen muotoon:²⁰⁰

¹⁹⁹ Plantinga 2002a, s. 9.

²⁰⁰ Plantinga 2002a, s. 9 - 10.

$$P(R/N\&E) = \\ P(R/N\&E\&K) \times P(K/N\&E) + P(R/N\&E\&\sim K) \times P(\sim K/N\&E)$$

Tämä kaava on selvä parannus aiemmista jo senkin takia, että se tuo olennaisen asian kirkkaasti esille. Lisäksi se ei ole yhtä altis sille huomautukselle, etteivät Plantingan esittämät vaihtoehdot välttämättä kata kaikkia mahdollisuuksia, sillä se vie argumentin sille yleisemmälle tasolle, jota Plantinga on varmasti koko ajan ajatellut. Tämä auttaa arvioimaan todennäköisyyttä, että kognitiiviset kykymme ovat luotettavia jakamalla kysymyksen kahteen osaan: Ensinnäkin, kuinka suuri tämä todennäköisyys on, jos uskomuksillamme on kausaalinen rooli käyttäytymisessämme? Toiseksi, kuinka suuri se on, jos niillä ei ole tällaista yhteyttä? Nämä ovat relevantit, toisensa pois sulkevat ja kaikki vaihtoehdot kattavat vaihtoehdot. Molempien vaihtoehtojen todennäköisyyttä tietysti arvioidaan naturalismin ja evoluution perusteella.

Voimme nyt esittää arvioita eri vaihtoehdoille ja katsoa, mitä niistä seuraa. Evoluution perusteella ei ole lainkaan uskottavaa, että uskomuksilla ei olisi yhteyttä käyttäytymiseen, sillä evoluutio ei olisi synnyttänyt tällaista kykyä, ellei sillä olisi ollut jokin ulkoinen vaikutus.²⁰¹ Niinpä $P(\sim K/N\&E)$ on hyvin pieni. Toisaalta, jos uskomuksilla ei ole yhteyttä käyttäytymiseen, ei ole uskottavaa, että niitä muodostavat kognitiiviset kyvytkään olisivat luotettavia, joten myös $P(R/N\&E\&\sim K)$ on pieni. Näiden tekijöiden tulo on siis ilmeisesti lähes merkityksettömän pieni, esimerkiksi 0,01.

Tämä voi vaikuttaa uhkaavalta, sillä jäljelle jää käytännössä vain $P(R/N\&E\&K) \times P(K/N\&E)$. Kuitenkin edellä sanotun perusteella tulon loppuosa ainakin on suuri, joten todella pohdittavaksi jää vain kognitiivisten kykyjemme luotettavuus niiden arkijärkisten käsitysten perusteella, että naturalismi on totta, evoluutio on totta ja uskomuksillamme on kausaalinen yhteys käyttäytymiseemme. Mutta vaikka tämä todennäköisyys ei olisikaan 1, on se varmasti yli ½. Mutta missä nyt on Plantingan syy epäilyyn? Tulo on selvästi yli ½, ehkä jopa yli 0,8. Ja tähän lisätään vielä (tosin lähes merkityksettömän pieneksi arvioitu) todennäköisyys, että

²⁰¹ Esim. Humphrey 2002, s. 68 - 70. Myös Evan Fales (2002, s. 48 - 52) argumentoi saman suuntaisesti. Hän tosin erehtyy kirjoittamaan hermojärjestelmistä, mikä on turhaa ja vie argumentin osittain ohi maalistaan.

kognitiiviset kykymme ovat luotettavia sillä oletuksella, että uskomuksilla ei ole kausaalista yhteyttä käyttäytymiseen. Lopputulos on siis, että $P(R/N\&E)$ on ainakin yli $\frac{1}{2}$ – mahdollisesti jopa lähes 1. Tämä tuskin on merkittävä syy langeta pessimistiseen skeptisismiin. Osa uskomuksistamme on varmasti väärä, mutta tämän tiesimme jo muutenkin. Plantingan argumentti ei kuitenkaan anna vakavaa syytä epäillä uskomustemme luotettavuutta yleisesti.

4.7 Naturalistin tie

Plantingan EAAN on jo pohjimmiltaan virheellinen siitä syystä, että se yrittää horjuttaa metafyyssistä naturalismia evoluutioteorian avulla. Kuten edellä on selvinnyt, evoluutio (sen enempää evoluutioteoria kuin sen selittämä tosiasiakaan) ei ole välttämätön naturalismin kannalta. Plantinga esittää argumenttinsa todennäköisyytenä $P(R/N\&E)$, mutta N (naturalismi) on tässä turha ja harhaanjohtava. Metafyyssinen naturalismi ei vaikuta kaavassa mihinkään, sillä todennäköisyyttä, että kognitiiviset kykymme ovat luotettavia, arvioidaan tässä vain kahdella perusteella, jotka ovat nykyinen evoluutioteoria ja mielenfilosofia. Näistä merkittävämpi on Plantingan argumentin kannalta oikeasti mielenfilosofia (ja siihen tässä sisällytetty tieteellinen mielentutkimus).

Ratkaisevaa Plantingan argumentin kannalta on, pidämmekö uskomusten ja käyttäytymisen yhteyttä mielenfilosofiassa todella vaikeana ongelmana vai emme. Useimmat naturalistit (kuten kognitiotieteilijät ja aivotutkijat) eivät suinkaan näe pulmaa ylikäymättömänä. Epifenomenalismi ja muut Plantingan tarjoamat vastaväitteet tälle käsitykselle ovatkin pääasiassa argumentteja tietämättömyydestä:²⁰² koska Plantinga ei hyväksy, että mielentutkimus lähestyy ongelman ratkaisua, hän väittää, ettei uskomusten ja aivotoimintojen yhteys ole todennäköinen. Mutta vaikka asia olisikin vaikea, voi silti olla hyviä syitä luottaa, että tutkimus löytää siihen ratkaisun. Jos naturalisti uskoo, omasta mielestään hyvästä syystä, että mielenfilosofia tulee esittämään uskottavan vastauksen mieli–ruumis -ongelmalle, voi hän tämän

²⁰² Esim. Plantinga 2002b, s. 211 - 220 ja 253.

kannan omaksua. Tästä seuraa, että hän voi myös olettaa uskomuksilla olevan luonnonvalinnan kannalta merkitystä, joten hän voi myös pitää kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta todennäköisenä evoluution perusteella.

Jos naturalisti hyväksyy Plantingan pessimistisen käsityksen mielenfilosofian kykenemättömyydestä ratkaista mieli–ruumis -ongelma tyydyttävällä tavalla, ei tästä kuitenkaan seuraa, että teismien omaksuminen olisi järkevä vaihtoehto. Se ei nimittäin tarjoa uskottavaa ratkaisua tähän ongelmaan, paremminkin päin vastoin: jos materiaalisen mielen tilalle esitetään immateriaalista, "henkisubstanssista" koostuvaa sielua, tarjotaan luultavasti empiirisen ongelman tilalle periaatteessakin ratkaisematonta arvoitusta. Lisäksi näyttää siltä, ettei teismi yksinkertaisesti ole oikea vastaus kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta koskevaan kysymykseen, sillä aktuaaliset kognitiiviset kykymme ovat heikompia kuin voisimme teismien perusteella odottaa. Evoluution perusteella voimme – olettaen tervejärkisesti tosien uskomusten adaptiivisuuden – odottaa niiden olevan satunnaista tai mielivaltaista parempia, vaikkakin joissakin asioissa vakavasti erehtyväisiä. Terve fallibilismi globaalin skeptisismien ja kaikkietävyuden (tai eräänlaisen "gnostisismien") välissä on evoluution perusteella realistisin vaihtoehto.

Fitelson ja Sober päättävät artikkelinsa samaan huomioon kuin Talvinenkin: että Plantingan EAAN on lopulta vain yksi skeptisen argumentin muotoilu. Kuten Talvinen kirjoittaa, "minkään metafyyssisen tai empiirisen näkemyksen kannattajan tuskin tarvitsee olla huolissaan siitä, että hän ei pysty kumoamaan skeptisismiä."²⁰³ Fitelson ja Sober asennoituvat Plantingan argumenttiin terveellä tavalla: heidän mielestään siitä pitäisi oppia hieman nöyryyttä, myöntää erehtyväisyytemme. Evoluutioteoria antaa perustelun sille, miksi tiede on erehtyväistä. Tämä on tuttua tieteilijöille, eikä tietenkään johda tieteen hylkäämiseen, sillä se ja henkilökohtaiset kognitiiviset kykymme ovat loppujen lopuksi ainoat keinomme totuuden tavoittelussa. Meidän on vain tehtävä parhaamme, muuta emme voi.

²⁰³ Talvinen 2004, s. 107. Myös Bergmann 2002, s. 90 jakaa tämän käsityksen.

5. Tieteen ja uskonnon ristiriitaisuus

5.1 Plantingan väite

Alvin Plantinga väittää, että naturalistinen epistemologia kukoistaa parhaiten yhdistettynä teistiseen ihmiskuvaan (ja siis maailmankuvaan, jonka osa ihmiskuva on).²⁰⁴ Tämä hänen mielestään takaa naturalistisen projektimme luotettavuuden. Koska Plantinga puolustaa nimenomaan ("klassista") kristinuskoa, voimme ymmärtää hänen tarkoittavan, että kristinuskon sopii yhteen tieteiden kanssa naturalistista metafysiikkaa paremmin. Tämä väite on kuitenkin varsin epäuskottava, kuten tulemme näkemään. Tässä luvussa arvioidaan Plantingan väitettä tarkastelemalla tieteellistä maailmankuvaa ja "klassisen kristinuskon"²⁰⁵ yhteensopivuusongelmia sen kanssa, sekä tieteellisen ja uskonnollisen ajattelutavan eroavaisuuksia. Suurin osa luvusta on pakko käyttää tieteellisen maailmankuvan esittelyyn tai yleiskatsaukseen tuomalla esiin eri alojen tuloksien merkitystä uskonnollisen maailmankuvan kannalta.

Melko usein uskontojen puolustajat (sekä nykyisen poliittisen korrektiuden kannattajat) väittävät, ettei tiede voi sen enempää kumota kuin todistaakaan uskontojen väitteitä. Myös filosofisten, erityisesti metafyyssisten, kysymysten kohdalla esitetään samansuuntaisia väitteitä tai epäilyjä. Ankarassa mielessä käsitys tietysti onkin oikea: tiede ei osoita mitään varmasti todeksi tai epätodeksi, joten ei siis myöskään uskontoja tai metafyyssisiä oppeja. Voihan sittenkin olla vaikka niin, että todellisuudessa on vain tämän lukija, sekä kartesiolainen ilkeä demoni, joka lukijalle aiheuttaa illuusion ympäröivästä maailmasta, vaikkapa työhuoneesta ja kollegoista. Tiede ei voi osoittaa, ettei näin ole, mutta niin kauan kuin meillä ei ole syytä uskoa tähän demoniseen todellisuuskäsitykseen, on vain lähdeittävä siitä arkijärkisestä käsityksestä, että aistimme ja järkemme ovat omilla soveltuvuusalueillaan melko luotettavia – ja niihin perustuva tiede on vielä luotettavampi. On pidettävä mielessä, että totuus ja se mitä meidän kuuluisi totena pitää ja siis uskoa, ovat kaksi eri asiaa.

²⁰⁴ WPF, s. 46.

²⁰⁵ Tässä kristinuskolla tarkoitetaan edelleen Plantingan kannattamaa kristinuskon tulkintaa ja ainakin sitä lähellä olevia (lähinnä vanhoillisia) kristinuskon muotoja. Sama kritiikki pätee kuitenkin pitkälti muihinkin teismien muotoihin, kuten lukija varmasti huomaa.

Jokainen normaalijärkinen ja kohtalaisen sivistynyt ihminen ymmärtää ja hyväksyy nämä väitteet, kannattaen siten vähintäänkin käsitystä, josta Richard Carrier käyttää nimitystä perusempirismi (basic empiricism).²⁰⁶ Tieteen ylivoimaisuuden todellisuuden selittäjänä pitäisi olla nykyihmisille selvä asia, joten pitäisi olla oikeastaan hämmästyttävää, jos tieteellä ei olisi myös filosofisista käsityksistä merkittävää sanottavaa. Paul Draper huomauttaakin, että tieteen menestys luonnollisten selitysten esittäjänä vahvistaa naturalismin oletusta ja tarjoaa metodologiselle naturalismille rationaalisen perustan – mutta vielä tärkeämpää on se, että tämä menestys tukee huomattavasti (vaikkei tietysti varmaksi osoitakaan) metafyyssistä naturalismia.²⁰⁷

Sophie R. Allen selvittää tieteen ja filosofian yhteyttä seuraavalla tavalla: Metafysiikassa erilaisia teorioita voidaan arvioida vain muodollisesti, vertailemalla niiden johdonmukaisuutta ja koherenssia. Tämän jälkeen jäljelle jääneistä paras valitaan "päättelemällä parhaaseen selitykseen", vertaamalla niiden menestystä filosofisten ja empiiristen teorioiden metafyyssisenä taustana, sekä niiden yhteensopivuutta esiteoreettisten ennakkoluulojemme kanssa. Viimeiseksi mainittu kuitenkin selvästi muuttuu etenkin tieteellisen maailmankuvan myötä. Selvänä esimerkkinä tieteen vaikutuksesta metafysiikassa hän tuo esiin sen, kuinka kvanttifysiikka romutti mekanistisen determinismin.²⁰⁸

On siis selvää, että tie on filosofian kannalta varsin merkittävä ja kykenevä ratkaisemaan filosofisia kiistoja. Ei ole syytä olettaa, että uskonnon kohdalla olisi toisin, vaikka nykyään tämän sanominen ei olekaan sosiaalisesti hyväksyttyä. Poliittisen korrektiuden kannattajien²⁰⁹ käsitys vaikuttaa kuitenkin (vähintäänkin)

²⁰⁶ Carrier 2003, etenkin kolmas luku, "Everyone ought to Adopt Basic Empiricism". Tieteen osalta ks. myös esim. Melnyk 2004, s. 134. Luonnollisten syiden oletuksesta yleisinhimillisenä selitysyhteyksien piirteitä Draper 2004, s. 151 alkaen.

²⁰⁷ Draper 2004, s. 153. Hän myös lisää, että tästä seuraa se jumalan piiloutuneisuuden ongelman muoto, joka perustuu siihen yllättävään huomioon, että tie voi nähtävästi selittää todellisuutta, huomioimatta ollenkaan Jumalan mahdollista olemassaoloa.

²⁰⁸ Allen 2004, s. 177 - 178.

²⁰⁹ Kuten Gould (1999) ja Eldredge (2001). Dawkinsin (1999) artikkeli lienee riittävä kumoaja Gouldin epäuskottavalle käsitykselle, jota katolinen kirkko nykyään myötäilee. On helppo yhtyä Dawkinsin artikkelinsa lopussa esittämään asenteeseen: "[G]iven the choice between honest-to-goodness fundamentalism on the one hand, and the obscurantist, disingenious doublethink of the Roman Catholic Church on the other, I know which I prefer."

älyllisesti epärehelliseltä. (Filosofin käsityksenä väite tieteen kyvyttömyydestä ratkaista filosofia kysymyksiä vaikuttaa lisäksi uskomattoman ylimieliseltä.) Tiede on kehitetty pitkien aikojen kuluessa selvittämään meille, minkälaisessa todellisuudessa elämme. On äärimmäisen epäuskottavaa, että nojatuolistamme käsin voisimme yksin pohdiskellen ratkoa maailman mysteerit paremmin kuin koko tiedeyhteisö yhdessä. (Jos tämä pitäisi paikkansa, olisi koko tiede melko turhaa toimintaa.) Kaikkia todellisuutta koskevia väitteitä voidaan lähestyä tieteellisesti, oli niitä sitten tarkoitettu tieteelliluontoisiksi väitteiksi tai ei. Tiede ei voi – kuten ei mikään muukaan – todistaa mitään varmasti, mutta se voi kuitenkin tarjota huomattavasti muita käsityksiä uskottavampia selityksiä. Nicholas Everitt esittää teoksessaan *The Non-Existence of God* tieteelliseen maailmankuvaan perustuvia "argumentteja mittakaavasta" ja näyttää niiden yhteydessä, kuinka näitä käsityksiä voidaan vertailla: esitämme hypoteeseja, joiden voisi olettaa olevan tosia arvioitavana olevan väitteen perusteella ja vertaamme niitä sitten tieteelliseen maailmankuvaan, eli luotettavimpaan saatavissa olevaan tietoon. Näin tiede voi vahvistaa tai heikentää väitteen uskottavuutta. Keksittäessä sopivia hypoteeseja kannattaa huomioida historialliset käsitykset, joita kyseisten väitteiden perusteella on esitetty.²¹⁰

Luvussa 5.3 toimimme juuri Everittin esityksen mukaisesti: arvioimme teistisen maailmankuvan uskottavuutta tieteen näkökulmasta, ottaen huomioon historialliset uskonnolliset käsitykset, sekä sen mitä teismien perusteella Jumalasta voidaan olettaa. Ensimmäisenä silmiin pistävänä erona tulee vastaan se, että toisin kuin uskonnon keskeisen sisällön, tiedettä ei voi supistaa yhteen kirjaan ja sulkea kaksien kansien väliin. Tieteellinen maailmankuva muuttuu jatkuvasti ja käsittää niin laajoja alueita, ettei siitä voi esittää kuin todella yleisen tason kuvauksen toistaiseksi vakiintuneista osista. Tässä voisi käyttää melkein mitä tahansa suurelle yleisölle suunnattua tiedekirjaa, mutta käyttäkäämme mieluummin (pääasiassa) kirjaa, jonka Taner Edis on kirjoittanut juuri tätä tarkoitusta varten: *The Ghost in the Universe. God in the Light of Modern Science*.²¹¹ Tämä teos esittelee tieteellistä maailmankuvaa eri puolilta, osoittaen että naturalismi selittää todellisuutta tieteen näkökulmasta paljon teismäiä paremmin. Kyseessä ei siis ole filosofinen, vaan tieteellinen lähestymistapa, vaikka sillä onkin huomattava merkitys filosofian kannalta.

²¹⁰ Everitt 2004, luvussa 11, "Arguments from scale", s. 213 alkaen.

²¹¹ Edis 2002.

Edisin mukaan uskonnottomat ajattelijat ovat yleensä ottaneet tieteen avosylin vastaan, kun taas uskonnolliset ovat joutuneet selittelemään, miksei maailma näytä sellaiselta kuin voisimme uskontojemme perusteella olettaa. Tiede on erinomainen menetelmä, jolla voimme saada tietoa maailmasta, ja se osoittaa yhä selvemmin, ettei Jumalaa näytä olevan olemassa. Jumala oli ilmiselvä vain vanhassa maailmankuvassa, johon ei voi enää uskoa. On ymmärrettävää, että ennen modernia tiedettä ja historiantutkimusta ihmiset saattoivat uskoa vedenpaisumustarinoihin pyhien kirjoitusten perusteella, mutta tällainen konservatiivinen usko on nykyään mahdoton laajasti sivistyneelle henkilölle.²¹² Näiden maailmankuvien erojen vertailua on kuitenkin parempi pohjustaa vertailemalla niitä ajattelutapoja, jotka maailmankuvien muodostajina toimivat.

5.2 Kuinka tieteellinen ajattelu eroaa uskonnollisesta ajattelusta

Ilmoituksen määrittelemisessä radikaalina uutuutena on jotain erityisen ironista. Nykyajan kaikkein radikaalein ajatus on tieteen mukanaan tuoma skeptisismi.²¹³

Uskontojen suosiota pohtiessaan Paul Kurtz kiinnittää huomiota siihen selvään tosiasiaan, että yleensä ihmisten uskonnolliset vakaumukset riippuvat heidän syntymäänsä liittyvistä seikoista, eikä omasta valinnasta. Uskonnolliset perinteet eivät edes säilyisi, ellei niillä täytettäisi lasten mieliä: lapsena opittu yleensä säilyy koko elämän ajan ja opetetaan myös seuraavalle sukupolvelle. Lait, tavat ja perinteet ovat olleet yleensä toisiinsa sotkeutuneita, eikä niitä ole ollut erillisinä asioina. Niinpä koko käsitejärjestelmä horjuu jos sen osakaan alkaa pettää. Tämän takia uskonnollisten väitteiden kyseenalaistaminen on nähty uhkana yhteiskuntarakenteille. Niinpä ne on vain oletettu tosiksi ja tarpeen tullen niitä on puolustettu Absoluuttisina Totuuksina. Niinpä kumouksellisina nähtyjä toisinajatteli joita onkin rangaistu esimerkiksi kuolemalla. Tiede sen sijaan *vaatii* avoimen mielen, vapaata tutkimusta,

²¹² Edis, 2002, 12 - 14.

²¹³ Edis 2002, s. 140.

kriittistä ajattelua, halukkuutta kyseenalaistaa oletukset, sekä vertaisarvioita. Tieteen ja uskonnon asettamien tiedon kriteerien välillä on siis varsin syvä ero.²¹⁴

Tieteellisen ja uskonnollisen ajattelun perustavaa eroa ja ristiriitaisuutta luonnehtii V.T. Aaltonen varsin hyvin:

Etä ristiriitoja tieteen ja uskonnon välillä ei ole voitu välttää, sen selittää jo tieteellisen ja uskonnollisen ajattelun yleinen periaatteellinen ero: tiede on aina eteenpäin pyrkivää ja oloja mullistavaa, uskonto taas vanhoillista, olojen säilyttämiseen pyrkivää. Kysymyksessä on kehityspyynnön ja kestävyyspyynnön vastakohta.²¹⁵

Hermann Bondin mielestä tieteen huomattavin piirre on sen universaalius. Tiede on nimittäin sosiaalista toimintaa, sillä tieteilijän työhän olisi turhaa, elleivät muut tieteilijät ymmärtäisi ja omaksuisi sen tuloksia tai koettelisi ja kritisoiisi sitä, tai rakentaisi sen varaan. Mikä on erityisen merkittävää on se, ettei tässä yhteisessä pyrkimyksessä ole mitään kansallisia, rodullisia, uskonnollisia, ideologisia tai muita vastaavia rajoja tai rajoituksia. Odotusten ja näkemysten erot ovat tietysti yleisiä tieteessä, jossa erimielisyydet, keskustelu ja väittely ovat elintärkeitä ja edistyksen ehtoja, mutta niillä on harvoin mitään korrelaatiota esimerkiksi kansallisuuden kanssa. Bondi ei tietenkään väitä, että tiede olisi vailla vikoja; hän vain painottaa sen universaaliutta, sillä tässä se eroaa uskonnosta täydellisesti. Ihmisethän selvästi jakautuvat erilaisiin uskontoihin ja lahkoihin, jotka ovat keskenään ristiriitaisia. Monet heistä pitävät omaa uskontoaan "Totuutena", joka on aina ja kaikkialla yhtä totta kaikille; muilla tavoin ajattelevat vain ovat väärässä. Bondin mielestä tämä on "hirviömaista ylimielisyyttä", jota on vaikea sietää. Hän ihmettelee, miksei tämä ylemmydentunne saa aikaan samanlaista närkästynyttä vastenmielisyyttä kuin väitteet rodullisesta tai kansallisesta ylemmyydestä?²¹⁶

Daniel C. Dennett kiinnittää huomiota tieteen metodeihin: ne eivät ole idioottivarmoja, mutta ne ovat rajattomasti paranneltavissa. Tieteeseen sisältyvä kriittisyyden perinne pakottaa tekemään parannuksia aina kun vikoja löytyy. Jopa tieteen metodit ovat tieteellisen tutkimuksen kohteita, eikä mitään rajoja tieteelliselle

²¹⁴ Kurtz 2003, s. 13. Uskonnon opettamisesta lapsille ks. myös Schlagel 2001, s. 131 alkaen.

²¹⁵ Aaltonen 1949, s. 62.

²¹⁶ Bondi 2003, s. 145 - 147.

uteliaisuudelle ole. Tämä on täysin päinvastoin kuin uskonnoissa, joissa oikeaoppisuutta ei koskaan haluta hylätä. Tieteessä käsitykset muuttuvat suorastaan säännönmukaisesti, aivan toisin kuin uskonnoissa.²¹⁷

Tätä ei pidä ymmärtää väärin. Tieteessä on aivan tavallista muunnella nykyisiä teorioita etsittäessä parempaa ja yleispätevämpää selitystä, eli tieteellinen muutos ei rajoitu "paradigman muutokseen". Tieteen eturintamalla tutkivat tieteilijät kyseenalaistavat Edisin mukaan myös paljon vakiintuneena pidettyä, mutta silti laajat alueet taustatietoa pysyvät samalla koskemattomina. Tiede ei hypi paradigmasta toiseen, unohtaen vanhat ajatukset, vaan muutoksen täytyy sopia edistyksen "kertomukseen", sillä tieteilijöiden täytyy käsittää vanhat teoriat ja ymmärtää, miksi uudet ajatukset toimivat paremmin.²¹⁸

Tiede on ainoastaan parasta mitä meillä on; se ei nauti sellaisesta varmuudesta, jota transsendentin Järjen filosofiat lupasivat. Paikallisen vakauden pisteemme voivat aina myöhemmin sortua. Sellaisen vallankumouksen aikaansaaminen, joka repisi juuriltaan sen, mitä todellisuuden ankkurina pidimme, on oikeasti silti erittäin vaikeaa. Ilman varmuutta, meillä on silti huomattavasti luottamusta tietoomme.²¹⁹

Seuraavissa alaluvuissa esitellään tieteellistä maailmankuvaa erilaisista erityistieteellisistä näkökulmista. Tarkoituksena on osoittaa, kuinka nykyinen tieteellinen tieto on ristiriidassa niiden oletusten kanssa, joita voimme teismien perusteella tehdä – ja joita nimenomaan historiallisesti on tehty. Teismiä – ja (klassista) kristinuskoa tässä esimerkkitapauksena – voi pitää epäonnistuneena teoriana. Ihmiset ovat pyrkineet selittämään luonnonilmiöitä vetoamalla jumaliin ja muihin henkiolentoihin, mutta mitään tällaisia haamuja ei tieteellisestä maailmankuvasta löydy, etsinnöistä huolimatta. Seuraavissa luvuissa edetään luonnontieteistä ihmistieteisiin ja historian tutkimukseen, (väitettyjen) paranormaalien ilmiöiden tutkimukseen ja lopulta etiikkaan asti, matkalla osoittaen näiden alojen tuottamaa evidenssiä kristinuskoa ja jopa yleisemmin teismiä vastaan.

²¹⁷ Dennett, 2003, s. 158. Uskonnotkin tietysti muuttuvat, mutta eivät ilman vastarintaa. Tiede sen sijaan *pyrkii* muuttumaan.

²¹⁸ Edis 2002, s. 256 ja 257.

²¹⁹ Edis 2002, s. 262.

5.3 Tieteellinen maailmankuva

5.3.1 Fysiikka ja kosmologia

Moderni fysiikka kuvaa tarkoituksettomien materiaalien prosessien persoonatonta universumia. Pohjimmiltaan maailmamme on sattumanvarainen.²²⁰

Yllä lainatun Taner Edisin (ja monen muunkin) lisäksi myös Richard H. Schlagel on sitä mieltä, että etenkin verrattain uusi tieteellinen tieto on ristiriidassa uskonnollisten maailmankuvien kanssa. Hän kirjoittaaakin osuvasti, että uskonnollisten uskomusten uskottavuus on kääntäen verrannollinen universumia koskevien tieteellisten tietojemme määrän kanssa. Hänen mielestään on ymmärrettävää, että ihmiskunnan historian aiemmissa vaiheissa, kun fyysisen maailman toiminnasta ei tiedetty juuri mitään, sitä selitettiin vetoamalla yliluonnollisiin intentionaalisiin olentoihin. Tieteellisen tutkimuksen edistyessä ilmiöiden luonnolliset selitykset ovat kuitenkin heikentäneet tai täysin poistaneet tarpeen tuollaisille uskonnollisille selityksille.²²¹

Tässä ei ole mahdollista kovin syvällisesti perehtyä maailmankuvien historialliseen kehitykseen, joiden tunteminen on kylläkin tarpeen Schlagelin esittämän käsityksen ymmärtämiseksi. Toivottavasti seuraava esimerkki riittää kuitenkin selventämään lukijalle mistä on kysymys. Keskiaikaisessa maailmankuvassa Jumalalle oli selvä paikka, samalla kun termi "yliluonnollinen" oli aivan ymmärrettävä: Maapallo oli universumin keskus, jota ympäröivät lasimaiset kehät planeettoineen. Viimeisen, kiintotähtien kehän takana oli Taivas, josta Jumala maailmaansa tarkkaili kuin lapsi lumisateista maisemaa lasipallossaan.²²²

Taner Edisin mukaan tässä maailmankuvassa kaikella oli jumalallinen tarkoituksensa, taivaan tähdet ja luonnon harmonia julistivat luojansa kunniaa. Kaikki oli suunniteltu ihmistä varten ja heidän hallittavakseen. Nykyään tiedämme kuitenkin asuvamme keskikokoista tähteä kiertävällä pienehköllä planeetalla, tavanomaisen

²²⁰ Edis 2002, s. 83.

²²¹ Schalgel 2001, s. 299.

²²² Esim. Pekkarinen 2000, s. 309 ja Joutsivuo 2000, s. 326.

galaksin reunalla, käsittämättömän laajan, pimeän avaruuden syvyydessä. Jopa elämän historia näyttää pelkkien luonnollisten prosessien tulokselta. Olemme siis kaikkea muuta kuin maailman napa ja luomakunnan kruunu.²²³ Näitä kosmologisista huomioista nousevia päättelyjä Nicholas Everitt nimittää "argumenteiksi mittakaavasta". Etenkin Plantingan kannattaman teismin mukaan ihminen on universumissamme keskeisin olento. Näinhän ihmiset ovat aina kuvitelleet, ainakin kristinuskon piirissä. Mutta jos näin on, miksi universumimme on käsittämättömän suuri, kuten kosmologit ovat todenneet? Mihin tarvitaan triljoonaa galaksia ja niiden jokaisen miljardia tähteä? Miksi universumi on ehkä jopa 30 miljardia valovuotta läpimitaltaan? Miksei sitä ole rakennettu ihmisen mittakaavaan? Ja miksei siinä edes ole keskusta, kuten perinteisesti on oletettu? Miksi se on myös niin uskomattoman vanha? Universumimme ihmisen käsityskyvyn ylittävästä 15 miljardin vuoden iästä 99,999 prosenttia on kulunut ilman ihmisiä. Elämää ylipäättään on ollut olemassa vasta korkeintaan kolmanneksen tästä ajasta – mutta miksi muuta elämää on ollut kuitenkin niin kauan ennen ihmistä, jos se kerran on olemassa vain ihmistä varten? Teisti voi toki keksiä kaikenlaisia selityksiä näille huomiolle, mutta ne ovat kaikki vain jälkikäteisiä *ad hoc* selittelyjä. Kuten vuosituhantiset uskonnolliset perinteet osoittavat, nykyinen kosmologinen tieto on erittäin yllättävää teismin perusteella (tai jopa ristiriitaista sen kanssa), joten se on evidenssiä teismiä vastaan.²²⁴

Erityisen mielenkiintoista Everittin mielestä on, että teistit ovat läpi inhimillisen historian väittäneet tietävänsä varsin tarkastikin Jumalansa tahdon ja käsitykset: on hämmästyttävää, että Jumalan ajatukset ovat niin helppoja tietää kun kyseessä ovat pienen mittakaavan paikalliset ja verrattain vähäpätöiset asiat, kuten ihmisten moraali ja muut yhteiskunnalliset kysymykset, vaikka ne ovatkin nykyisten uskonpuolustajien mukaan täysin tutkimattomia suurten ja yleisten asioiden, kuten kosmologian, ollessa kyseessä.²²⁵

²²³ Edis 2002, s. 51. Schlagelin (2001, s. 79) mukaan tuntemamme maailma on lähes täysin erilainen kuin vuosituhansien takaiset maailmankuvat, joihin uskomisen on oikeutettua ainoastaan oman aikansa kulttuurisessa kontekstissa. Nykyisestä kosmologiasta lyhyt, mutta riittävä esitys löytyy esim. teoksesta Altmann 2002, s. 84 - 85. Universumin iästä on internetissä saatavilla ilmaista oppimateriaalia (Fraknoi & al.) ja suomeksi on myös julkaistu hieman vanhentunut, mutta silti universumin mittasuhteita riittävän hyvin kuvaava teos Morrison & al. 2001.

²²⁴ Everitt 2004, s. 213 - 226.

²²⁵ Everitt 2004, s. 225.

Tieteellisen ja uskonnollisen maailmankuvan ristiriitaisuus näkyy Edisin mukaan esimerkiksi maailmamme satunnaisuudessa. Klassinen tilastollinen fysiikka kätki tämän sattumanvaraisuuden laskelmien alkuehtoihin, mutta modernin fysiikan kehittyessä selvisi, että maailma on täynnä satunnaisia tapahtumia. Erityisen tunnettua on kvanttimekaniikan läpäisevä satunnaisuus, joka ilmenee esimerkiksi radioaktiivisten hiukkasten hajoamisen arvaamattomuudessa. Satunnaisuus ei kuitenkaan rajoitu atomia pienempien asioiden outoon maailmaan, koska kaoottiset dynaamiset systeemit voimistavat pieniä eroja. Maailmamme on ilmeisesti suurelta osin noppapeliä, kuten Edis Einsteinin kuuluisaan kommenttiin viitaten asian ilmaisee. Tätä satunnaisuutta ei voi yrittää selittää pois vetoamalla Jumalaan, sillä se ei ole todellinen vastaus, eikä selitä enempää kuin vetoaminen Edisin suosimiin "hyperdimensionaalisiin tanssiviin jäniksiin". Jos emme löydä jollekin asialle syytä, meidän täytyy tyytyä olemaan ilman sellaista, sen sijaan että keksisimme jonkin täysin kuvitteellisen "syy" omasta päästämme.²²⁶

Toinen tieteellisen maailmankuvamme uskonnollisista erottava tekijä liittyy tieteen tarjoamiin ilmiöiden selityksiin. Muinaisessa, henkien täyttämässä maailmankuvassa kappaleet liikkuvat Edisin mukaan luonnollisten tarkoitustensa mukaisesti, Jumalan liikkeelle panemina. Tieteellisen vallankumouksen tuoma mekanistinen selittäminen muutti kuvaa poistamalla henget ja tarkoitukset, tuoden tilalle taipumattomat luonnonlait. Tämä myös erotti yliluonnollisen selvästi luonnosta, mikä korosti ihmisen oletetun henkisen puolen merkitystä ja ihmeen poikkeuksellisuutta. Mutta tieteellinen selittäminen ei jäänyt tähän, vaan karkasi käsistä. Yliluonnollinen ei ainoastaan erottunut omaksi alueekseen, vaan alkoi kadota maailmankuvasta kokonaan. Luonnonlait tulivat keskeisiksi selitysperiaatteiksi.²²⁷

Nykyisestä fysiikastamme onkin viimeaikoina noussut varsin omituisia ajatuksia, jotka – spekulatiivisuudestaan huolimatta – ovat Edisin mielestä kohtalaisen uskottavia, sillä ne sopivat fysiikkaamme "luonnollisesti" (eivätkä ole esimerkiksi *ad hoc* -tyyppisiä näennäisselityksiä). Näihin kuuluvat esimerkiksi ajatus monista universeista, alkuräjähdysmalliin liittyvä inflaatioteoria ja rajaton universumi. Toisin kuin uskonnolliset yritykset löytää paikka Jumalalle etsimällä merkkejä hienosäädöstä tai älyllisestä suunnittelusta, jotka ovat vain älyllisiä umpikujia, nämä

²²⁶ Edis 2002, s. 73 - 74.

²²⁷ Edis 2002, s. 84 - 85.

tieteelliset ajatukset saavat aikaan mielenkiintoisia kysymyksiä ja aitoa tutkimusta. Niinpä – toisin kuin uskonnollisia kuvitelmia – niitä voi pitää uskottavina yrityksinä selittää universumimme (ja tietysti samalla meidän itsemme) olemassaolo.²²⁸

Victor J. Stengerin mukaan meillä ei ole mitään syytä olettaa, että kaltaisemme hiilipohjainen elämä on ainoa mahdollinen elämän muoto. Jos maailma olisi toisenlainen, siellä voisi olla toisenlaista elämää. Maailma ei ole hienosäädetty elämää varten, vaan elämä on maailman hienosäätämä. Ei ole perusteltua olettaa elämälle luonnon ulkopuolista suunnittelijaa, joka puolestaan ilmeisesti tarvitsisi oman hienosäätäjänsä ja niin edelleen loputtomiin. Voimme aivan yhtä hyvin pitää luontoa omana syynään. Stenger huomauttaa lisäksi, että jokapäiväisessä elämässämmekin huomaamme tapauksia, joissa yksinkertaiset systeemit muuttuvat kompleksisemmiksi, aivan ilman minkäänlaisen älyn väliintuloa (esimerkiksi vesihöyry jäätyy lumihiutaleeksi). Niinpä ei pitäisi olla niin vaikeaa hyväksyä, että universumimme on voinut syntyä yksinkertaisimmasta ja kirjaimellisesti älyttömimmästä mahdollisesta entiteetistä, nimittäin tyhjiydestä.²²⁹

Älyllinen suunnittelu, jota voisimme odottaa maailmassamme näkevämme, selittää aktuaalista maailmaamme varsin huonosti. Jos ihmiset olisivat keskeisiä maailmassa, Edis huomauttaa, ei olisi tarvetta näin valtavalle universumille, tai niille monille miljardeille vuosille, joita kesti ennen kuin elämä syntyi. Hienosäätö, jota on esitetty todisteeksi älyllisestä suunnittelusta, on kuitenkin tarpeen vain maailmassa, jossa vallitsee meidän tuntemamme fysiikka. Mutta oikea kysymys kuuluukin, miksei täällä vallitse sen sijaan jokin Jumalahypoteesille suotuisampi fysiikka? Miksei maailma ole sellainen maa-keskinen kosmos, jossa uskonnolliset ihmiset ovat luulleet asuvansa? Miksi kaikista äärettömän monista mahdollisista maailmoista juuri meidän maailmamme on olemassa? Sen tilalla voisi olla maailma, jossa uskovaisten ei tarvitsisi selitellä epäuskottavasti jälkikäteen maailman omituisia piirteitä, etsiessään luonnosta uskonnollisia merkityksiä. Maailma, jossa joudumme elämään, on kuitenkin aivan muuta, kuten maailman pahuuttakin koskevassa luvussa 3 edellä todettiin.²³⁰

Nykyinen tieteellinen maailmankuva on sittemmin etääntynyt inhimillisistä, arkijärkisistä – ja siis myös uskonnollista – odotuksista varsin kauas.

²²⁸ Edis 2002, s. 90.

²²⁹ Stenger 2005, s. 18.

²³⁰ Ks. luku 3, sekä Edis 2002, s. 91 - 92.

Mikroskooppinen maailma on, Edisin sanoin, "mielettömän dynaamisuuden kuohuvassa tilassa", eikä siellä päde mikään totunnaisista kappaleita koskevista käsityksistämme.²³¹

Itseasiassa, aiheuttamattomat tapahtumat ovat sääntö universumissamme.²³²

Niinpä ei ole ihme, ettei fysiikka ole kaikesta teknologisesta hyödyllisyydestään (ja siihen kohdistetuista odotuksista) huolimatta onnistunut löytämään maailmasta kosmista tarkoitusta. Jumala on entistä selvemmin turha hypoteesi, kuten Edis sanoo, tällä kertaa Laplacen lausumaa lainaten. Todellisuuden syvin olemus näyttää satunnaiselta – tapahtumat vain tapahtuvat, ilman erityistä kausaalista syytä. Koska Jumalalle ei enää löydy paikkaa tai käyttöä luonnontieteissä, alkaa vaikuttaa siltä, ettei hän ole olemassakaan. Jos jonkinlainen kosminen mieli olisi todellinen, voisimme olettaa löytävämme edes jonkinlaisia merkkejä tästä Jumalasta, luovasta voimasta, tai kaiken takana olevasta tarkoituksesta. Kaikkein luotettavin tietomme tulee luonnontieteistä, mutta Edis joutuu toteamaan, ettei tämä tieto lohduta, sillä näyttää siltä, että elävämme täysin persoonattomassa maailmassa, joka on välinpitämätön toivomuksiamme ja pelkojamme kohtaan.²³³

Osa meistä pitää tätä vapauttavana, osa taas näkee sen sietämättömänä tyhjyytenä. Kuinka vain, universumi ei välitä.²³⁴

5.3.2 Biologia

Fysiikka ja moderni kosmologia paljastivat meille maailman, joka ei näytä merkkiäkään jumalista. Ihmiset ovat tottuneet pitämään elävää luontoa kuitenkin elottomasta erillisenä luonnon osana, joten biologia – elämän tiede – voisi antaa

²³¹ Edis 2002, s. 85.

²³² Edis 2002, s. 95.

²³³ Edis 2002, s. 104, 107 - 108.

²³⁴ Edis 2002, s. 109.

viitteitä jostain yliluonnollisesta suunnitelmasta. Pitkän aikaa kreationismia eli luomisoppia pidettiin totena: eri eläin- ja kasvilajeja pidettiin ontologisesti perustavalla tavalla erilaisina ja erillisinä, ja niitä pidettiin Raamatun luomiskertomuksen mukaisesti Jumalan erikseen luomina. Mutta sitten biologit oppivat Darwinilaisen evoluutioteorian, joka selitti lajien synnyn vetoamalla pelkkään luonnonvalintaan.

Uskonnolliset konservatiivit epäilevät, että evoluutioteoria ajaa Jumalan pois maailmasta, redusoi meidät aineellisiksi olennoiksi ja muuttaa meidät sattumiksi. He ovat oikeassa.²³⁵

Evoluutio tukee metafyyisistä naturalismia osoittamalla, että me ihmisetkin olemme eläinlajeja osa luontoa. Darwinilainen mekanismi on erityisen tuhoisa teismien kannalta, sillä se nojaa pelkkään satunnaisuuteen ja osoittaa, kuinka toimivaa monimutkaisuutta voi nousta epäjärjestyksestä ilman ulkopuolista apua.²³⁶ Paitsi että evoluutio tekee Suunnittelijasta turhan, Edis painottaa, se myös tekee argumentin pahuudesta erityisen polttavaksi ja sen takia etäisenkin "metafyysisen suojelijahahmon" varsin epätodennäköiseksi. Biologian meille paljastama väkivaltainen maailma on kaukana siitä, miltä luomakunnan odottaisi näyttävän: Evoluutiota ohjaa kamppailu lisääntymisestä ja toisiaan seuraavien sukupolvien kilpailu vähäisistä resursseista, joita lisääntymiseen tarvitaan. Lukemattomat määrät olentoja kuolee samalla kun jotkut lisääntyvät. Jos populaatio onnistuukin saamaan aikaan mukavat olot itselleen, se pian lisääntyy liikaa, minkä seurauksena resurssit supistuvat ja populaatio joutuu taas nälkiintymään:

Siellä missä luonto on herkässä tasapainossa, se on kärsimyksen tasapainossa, ei onnellisessa harmoniassa. Tämä ei ole sellaisen kaikkivaltiaan suunnittelijan tekosia, joka valitsee parhaat menetelmät jonkin uskonnollisesti ymmärrettävän päämäärän saavuttamiseksi.²³⁷

²³⁵ Edis 2002, s. 51.

²³⁶ Edis 2002, s. 55. Ks. esim. *Evolution: Teacher's Guide* (ks. kirjallisuusluettelosta). Niles Eldredge (2001) esittää mainiosti evoluutiohistorian (faktat) teoksensa sivuilla 32 - 60 ja nuo faktat selittävän evoluutioprosessin kuvauksen (eli teorian) sivuilla 87 - 89.

²³⁷ Edis 2002, s. 57.

Edis painottaakin, että Darwinilainen evoluutio on niin heltymättömän luonnollinen prosessi, että puhuminen mistään antropomorfisista ominaisuuksista (kuten hyvänsuovista – tai edes ilkeistä! – tarkoituksista) on täysin asiaan kuulumatonta sen yhteydessä: pohjimmiltaan kyseessä on vain vaihtelu ja valinta, ei muuta.²³⁸ Evoluutiolla ei ole mitään tarkoitusta, eikä sen mukaista edistymistä. Monimutkaistuminenkin johtuu vain aiemmasta yksinkertaisuudesta. Edis muistuttaa, että maailma voisi olla toisenlainenkin. Uskontomme antavat meille hyvän syyn odottaa, että löytäisimme Jumalan käden jäljen elämästä. Mutta sitä vain ei löydy.²³⁹

5.3.3 Sielu

Edisin mukaan tiede (ei niinkään filosofia) on tehnyt sielustakin epämuodikkaan käsitteen. Varsin kauan uskottiin, että elävät organismit tarvitsevat "eläinsielun" elääkseen, mutta moderni biologia on romuttanut tällaiset vitalistiset käsitykset. Sitä mukaa kun aivojen tutkimus edistyy, häviää myös perustemme uskoa henkilökohtaisiin sieluihin. Tutkimus osoittaa, kuinka aivomme synnyttävät tietoisuutemme, vetoamatta kvanttimestiikkaan, magiaan, tai muihinkaan uusilla nimillä esiintyviin sieluihin, Edis painottaa.²⁴⁰

E.O. Wilson toteaa ruumiimme ja minuutemme (the self) yhteydestä, että ne ovat erottamattomasti toisiinsa sulautuneita:

Minuus, itsenäisyyden illuusion aiheuttavista [toimintamme suunnittelussa käytetyistä mielikuvituksen] skenaarioista huolimatta, ei voi olla olemassa ilman ruumista, ja ruumis ei pysty selviämään elossa pitkään ilman minuutta.²⁴¹

²³⁸ Edis 2002, s. 58,

²³⁹ Edis 2002, s. 69 ja 74.

²⁴⁰ Edis 2002, s. 184. Kvanttimystiikalla tarkoitetaan tieteilijöiden yleensä halveksimaa vetoamista kvanti-ilmiöihin yritettäessä todistaa paranormaaleja ilmiöitä tms. Schlagel (2001, s. 295 - 297) näyttää jakoaivopotilaita esimerkkinään käyttäen, kuinka huonosti sielukäsitys sopii yhteen nykytutkimuksen tulosten kanssa: aivojen eri osat toimivat itsenäisesti, eikä mitään niiden tietoisuudet tai muut toiminnot yhdistävää sielua löydy.

²⁴¹ Wilson 1999, s. 131.

Sielukäsitys on kuitenkin useimpien uskonnollisten käsitysten vaatima, sillä jonkinlainen kuolemattomuus tai ainakin uusi elämä kuoleman jälkeen on tarpeen eräänlaisen kosmisen oikeuden toteutumisen kannalta: Oikeustajumme mukaan pahoja ihmisiä pitää rangaista ja hyviä palkita, ja jos tämä ei elämän aikana ehdi tapahtua, niin sitten sen täytyy tapahtua myöhemmin. Elämä jää aina kesken, eikä etenkaan nuorena kuolleen omaisten ole yleensä helppo nähdä kuolemaa muuten kuin epäoikeudenmukaisuutena. Sitä paitsi tuskin kukaan on täysin tyytyväinen elämäänsä, joten on ymmärrettävää, että "tuonpuoleista" kohtaan osoitetaan suuria toiveita.

Kuoleman jälkeinen elämä on kuitenkin mahdollista vain, jos meillä on jonkinlainen ruumiista riippumaton sielu, joka voi tästä elämästä selvitä. Ei ole yllättävää, että tällaista entiteettiä on yritetty löytää ja sen olemassaoloa todistella jo melko pitkän aikaa. Ilmeinen tutkimuskohde on tietysti niin sanotut "kuolemanraja kokemukset" (NDE, near-death experiences). Näiden kokemusten tulkinta on Edisin mukaan kuitenkin mielivaltaista, kuten niitä kuvaavan kielen sekavuus usein osoittaa.²⁴²

Edis kertoo, että "kuolemanraja kokemuksia" on myös esiintynyt ihmisillä, jotka eivät olleet lähellä kuolemaa, joten se ei ole ainoastaan kuolemaan liittyvä kokemus, vaan luultavasti happikatoon liittyvä ilmiö.²⁴³ Aivojen näköalueella se aiheuttaa tunneli-ilmiön, mutta aivojen kärsimästä hapenpuutteesta seuraa usein myös muistojen tulva. Satunnaiset synapsien "laukeamiset" ja endorfiinien vapautuminen aivoihin aiheuttavat joskus myös mystisiä kokemuksia, kuten ajattomuuden tunteen. Kokemuksen tulkitseminen yliluonnolliseen liittyväksi ei ole yllättävää, sillä sellaiset selitykset ovat tunnettuja ja helposti ymmärrettäviä. Ne myös antavat kokemukselle sellaisen kosmisen merkityksen, joka on suhteessa sen henkilökohtaiseen vaikuttavuuteen.²⁴⁴

²⁴² Edis 2002, s. 199.

²⁴³ G.M. Woerlee (2004) selittää, että silmät ja aivot ovat ruumiimme happivajeelle herkimvät elimet. Esimerkiksi silmien verkkokalvojen solut "sammuvat" reunoilta alkaen, aiheuttaen "kuilu-ilmiön". Samoin "silmissä pimenee" joskus fyysisen iskun tai erityisen kovan kiihtyvyyden takia, mutta kuten Woerlee huomauttaa, näin ei tapahdu myrkytystapauksissa tai muissa sellaisissa kuolemaa lähellä olevissa tilanteissa, joihin ei liity happikatoa.

²⁴⁴ Edis 2002, s. 200 - 201.

Edisin mukaan NDE on suosituin ilmiö yritettäessä todistaa sielun olemassaoloa, koska kaikki muut paranormaalit ilmiöt, joita on yritetty tähän käyttää, ovat epäonnistuneet: aiempien elämien muistelu hypnoosin avulla, henkien riivaukset ja "kanavoinnit" ovat kaikki toisiinsa liittyviä ilmiöitä, joihin ei liity mitään paranormaalialia. Mitä ilmeisimmin ihmismieli on kuitenkin "vain" se mitä aivot tekevät.²⁴⁵ Edisin sanoin:

Olemme ajattelevaa lihaa, pitkälti samoin kuin olemme elävää lihaa, ilman eläinsielua. Oikein suunniteltu, massiivisen monimutkainen kone voisi periaatteessa ajatella ja tuntea; mieli on sen funktiossa, ei laitteistossa [hardware]. [...] Neurotiede keskittää huomiomme siihen, kuinka meidän nimenomainen laitteistomme tuottaa meidän mieleemme. Tajunnalliset tapahtumat liittyvät aina muutoksiin aivoissa: huumeet muuttavat aivokemiaamme ja muuntavat tietoista kokemustamme; paikallinen aivovaurio aiheuttaa kummallisia vaikutuksia, kuten tuhoaa kykymme tunnistaa kasvoja.²⁴⁶

Mielen tutkimuksen edistyessä hengelle jää yhä vähemmän tehtävää.²⁴⁷ Jerome W. Elbertin mukaan meillä ei ole tieteellistä näyttöä tai syytä uskoa sielujen olemassaoloon, joten meidän pitäisi hylätä koko ajatus. Mutta hän menee vielä pidemmälle: Tiede tuntee vain sellaisia henkilöitä, joilla on ruumis (mukaanlukien aivot ja hermosto), eikä pelkkä mieli ilman ruumista näytä nykyään edes mahdolliselta. Mutta Jumalan pitäisi olla juuri sellainen. Tämän perusteella on epäuskottavaa, että Jumala olisi olemassa.²⁴⁸

²⁴⁵ Edis 2002, s. 201 - 202. Ks. myös Dennettin (1999, s. 186) tulkinta Libetin kokeista. (Tietoisuus syntyy vasta aivotoiminnan seurauksena. On erityisen merkittävää, että tämä koskee myös tahtomuksen muodostamista.) Mainittujen paranormaalien ilmiöiden kanssa samaan kategoriaan kuuluvat myös avaruuden muukalaisten suorittamat kaappaukset (joista myös Schlagel 2001, s. 320 - 326), monipersonahäiriöt ja terapeutin aikaansaamat väärät muistot rituaalisesta väkivallasta lapsuudessa. Aiheesta lisää esim. Genoni 1995, tai Skeptic's Dictionaryn artikkeli osoitteessa <http://www.skeptdic.com/falsememory.html> ja Skepsis ry:n "Ihmeellinen maailma" http://www.skepsis.fi/ihmeellinen/hypnoottinen_regressio.html.

²⁴⁶ Edis 2002, s. 203.

²⁴⁷ Edis 2002, s. 204

²⁴⁸ Elbert 2003, s. 252, 255, 256.

Sielun (ja Jumalan) olemassaoloa on kuitenkin yritetty todistaa myös vetoamalla mystisiin kokemuksiin. Tällainen argumentti kärsii monista ongelmista, joista yksi on se, että mystisten kokemusten varaan voi rakentaa korkeintaan negatiivisen teologian, joka ei sano mitään positiivista Jumalasta, vaan ainoastaan mitä Jumala ei ole. Tällainen Jumala ei Edisin mielestä sellaisenaan kuitenkaan vastaa minkään uskonnon Jumalaa, eikä sillä oikein tunnu olevan merkitystä: sillä ei ole mitään tekemistä ilmoituksen, pelastuksen, luomisen, tai muiden ainakin kristinuskon kannalta tärkeiden asioiden kanssa.²⁴⁹ Niinpä hän kirjoittaakin, että:

[käsite] "Jumala" on toivoton ilman uskonnollisten käsitteiden ja tosiasiaväitteiden verkkoa. Puhtaasti negatiivinen Jumala tarvitsee vielä yhden kiellon: se ei ole mielekäs.²⁵⁰

Ikävä kyllä, mystisillä kokemuksilla ei voi puolustaa edes teismien karua ydintä, sillä myös klassinen buddhalaisuus vetoaa mystisismiin, eikä sen todellisuuskäsitys ole teistinen.²⁵¹ Eri perinteiden mystiset kokemukset ovat samankaltaisia, mikä luultavasti johtuu siitä, että ne perustuvat samankaltaisten aivojen toimintaan. Erot näiden kokemusten välillä johtunevat siis perinteiden eroista. Mystisten kokemusten kaltaisia tiloja saa aikaan myös joillakin huumeilla (joita juuri tästä syystä ovat myös länsimaiset okkultistit käyttäneet), mikä myös viittaa niiden luonnolliseen alkuperään aivojen ilmiönä, eikä aitona yliluonnollisen kokemuksena. Myös aivotutkimusta on onnistuttu hyödyntämään mystisten kokemusten synnyttämisessä, sillä ärsyttämällä ohimolohkoja on saatu aikaan vääristyneitä ajantunteita ja muita mystisiä tuntemuksia.²⁵²

Myöskään "kvanttimestiikka" ei ole vienyt meitä lähemmäs yliluonnollista sielua, sillä kvanttifysiikalla ei ole ilmeisesti muuta tekemistä tietoisuuden kanssa kuin se, että kvantti-ilmiöt *saattavat* mahdollistaa aivojen toiminnassa lievän satunnaisuuden ja sitä kautta luovuuden. Näin aivot eivät olisi minkään algoritmin

²⁴⁹ Edis 2002, s. 216.

²⁵⁰ Edis 2002, s. 217.

²⁵¹ Edis 2002, s. 219 - 220.

²⁵² Edis 2002, s. 223 ja Schlagel 2001, s. 333 - 334.

sitomia, vaan ne voisivat tarvittaessa ikäänkuin hypätä toimintaansa ohjaavien "sääntöjen" ulkopuolelle.²⁵³

5.3.4 Ihmeet

*Epätavalliset väitteet vaativat epätavallisia todisteita.*²⁵⁴

- Tieteellisten Skeptikoiden sanonta

Tiede on paljastanut satunnaisuudestaan huolimatta säännönmukaisen maailman, ilmeisesti luomattoman luonnon, jolla ei ole tavoitteita tai haluja – joka vain *on*. Uskontojen piirissä on kuitenkin aina esitetty väitteitä ihmeistä, Jumalan teoista, jotka eivät siis ole pelkän luonnon ilmiöitä. Tällaiset väitteet ovat tieteen näkökulmasta lievästi sanottuna epätavallisia, joten oikeiksi ihmeiksi todistettuina ne mullistaisivat tieteellisen maailmankuvan radikaalisti. Sikäli kuin ihmeellä tarkoitetaan yliluonnollisen Jumalan tekoa, sellaista ei voida tietenkään todistaa, koska emme voi (sen määritelmän mukaan) saada tietoa yliluonnollisesta. Mutta mikäli kyseessä olisi tieteen kannalta paranormaali ilmiö, kuten aidon ihmeen tapauksessa luultavasti olisi, voitaisiin kyseinen ilmiö ehkä kuitenkin todeta aidoksi – siis ei vaikkapa huijaukseksi tai virheelliseksi käsitykseksi.²⁵⁵ Vaikkei tämä vielä Jumalan olemassaoloa siis todistaisikaan, olisi se silti varsin mullistava löytö – toistaiseksihan tiede ei tunne

²⁵³ Edis 2002, s. 233 ja 235.

²⁵⁴ "Extraordinary claims require extraordinary evidence." Yleensä tämä muotoilu yhdistetään Carl Saganiin, kuten myös Pigliucci (2005) tekee. Augustine (2001, tulosteen sivu 21) pitää tätä periaatetta jokaisen empiirisen oppialan yleisenä heuristiikkana.

²⁵⁵ Paranormaaliksi luultu ilmiö voi tietysti olla aito myös olematta paranormaali. Esimerkiksi "kaivonkatsojat" näyttävät uskovan taikavarpujensa voimaan, mutta eivät todellisuudessa löydä niillä mitään. Todellinen ilmiö on varvun heilahdus, jonka sen käyttäjä tiedostamattaan aiheuttaa. Ks. esim. *Maasäteilyraportti* [<http://www.skepsis.fi/jutut/maasateilyraportti.rtf>] (alkuperäinen on Kansanterveyslaitoksen julkaisu M 86/85, Oulu 1985).

ainoatakaan aitoa paranormaalialmiötä, vaikka sellaisen löytämisestä tarjotaan suuria rahallisia palkintojakin.²⁵⁶

Vaikka Edis ihmettelee, mitä tekemistä "filosofien Jumalalla" on populaarien ihmeuskomusten kanssa, hän myöntää, että paranormaalien ilmiöiden todistaminen tekisi pyhimystarinoiden ja Raamatun kertomusten ihmeet uskottavammiksi. Toisaalta, tästä ei voi vielä päätellä Jumalan olevan todellistenkaan ilmiöiden takana, sillä yhtä hyvin kyseessä voisi olla psyykkisten voimien käyttö. Paranormaalit ilmiöt eivät siis välttämättä tue teismä, vaikka niiden aitous todistettaisiin.²⁵⁷

Selvimminkin uskontoon yhdistyvät paranormaalit ilmiöt olisivat uskonnolliseen parantamistoimintaan mahdollisesti liittyvät paranormaalit ilmiöt, mutta niiden tutkimus ei ole tällaista näyttöä tuottanut. Näin Suomessa aiheutta tutkinut Matti A. Miettinen toteaa tutkimuksensa negatiiviset tulokset väitöskirjansa tiivistelmässä:

Minkään tautiluokan kohdalla ei tullut esiin mitään lääketieteellisestä, tunnetusta ennusteesta poikkeavaa, mitään erikoista parantumisen muotoa, tai vaikeasti selitettävää.

Somaattisesti sairaiden terveydentilassa ei ollut todettavissa mitään tutkittuun parantamistoimintaan yhdistettävissä olevaa muutosta. Psykosomaattisissa ja psyykkisissä sairauksissa oli todettavissa joitakin yksittäisiä enemmän tai vähemmän ohimeneviä muutoksia joko positiiviseen tai negatiiviseen suuntaan, mutta vaikutukset riippuivat enemmän elämäolosuhteissa tapahtuneista muutoksista ja yhteisöön kuulumisesta kuin parantamistoiminnasta. Valtaosassa tapauksia tila oli ennallaan, ja voidaan puhua ainoastaan tunnelmointiefekteistä.²⁵⁸

"Uskolla parantamiseen" liittyy sen toimimattomuutta ikävämpikin puoli: James Randi kumppaneineen paljasti useita sen harjoittajia varsin törkeiksi huijareiksi ja hyväksikäyttäjiksi. Paljastuksistaan kokoamassaan kirjassa hän kertoo erään uskonnollisen tilaisuuden jälkeisistä ajatuksistaan seuraavasti:

²⁵⁶ James Randi Educational Foundation tarjoaa noin 1,5 miljoonaa dollaria haasteen voittajalle, Suomen Skepsis ry 10 000 euroa. Nämä ovat tietysti pikkurahoja siihen verrattuna, mitä paranormaalien ilmiön todistanut henkilö voisi myöhemmin hankkia vaikkapa kirja- ja elokuvaprospekteilla.

²⁵⁷ Edis 2002, s. 183 ja 185.

²⁵⁸ Miettinen 1990, s. 107.

En tule koskaan unohtamaan sitä kamalaa hetkeä, kun se [polion rampauttama] lapsi tajusi juuri joutuneensa kokemaan julman, kylmäverisen huijauksen. Sadat ihmiset tuossa kokouksessa olivat uskoneet pääsevänsä näkemään Kaikkivaltiaan Jumalan nimessä tehtäviä ihmeitä. Saarnaaja oli koskettanut joitakin harvoja, mutta kukaan ei ollut parantunut. Useimmat olivat antaneet käteistä tai sekkejä, osa heille postin kautta lähetetyissä kuorissa ennen tilaisuuteen saapumistaan. Tavalla tai toisella, heitä kaikkia oli huijattu, ja sen tehneet huijarit olivat suojassa vain siksi, ettei kukaan osavaltion tai liittovaltion hallinnossa uskaltanut syyttää heitä.²⁵⁹

Uskonnollisia ihmeparantumisia ei ole edelleenkaan todistettu, vaikka sellaisista uskonnolliset apologeetat innolla kertovatkin. Kuitenkin ne olisivat juuri sellaisia paranormaaleja ilmiöitä, jotka selvimmin viittaisivat Jumalan olemassaoloon. Juuri sellaisen moni uskoo tai ainakin toivoo pääsevänsä kokemaan herätyskokouksessa, koska nähtävästi juuri sellaisen toivossa todella moni epätoivoinen ihminen rahansa huijareille antaa. On vaikea keksiä uskottavaa selitystä sille, miksi Jumala ei tällä tavalla auttaisi – tai miksi hän sallisi tämän(kin) nimissään tehdyn hyväksikäytön.

Tapaukset, joissa joku uskoo parantuneensa Jumalan tahdosta, eivät ole harvinaisia, mutta ne eivät myöskään todista mistään muusta, kuin ihmisten herkkäuskoisuudesta. Tieteen selittäessä meitä ympäröivää luontoa yhä paremmin vetoaminen yliluonnollisiin syihin tulee entistä epäuskottavammaksi, kuten Keith Augustine toteaa.²⁶⁰ Vetoaminen yliluonnolliseen on tutkimuksen kannalta itse asiassa umpikuja, sillä sellaiset näennäisselitykset eivät vie meitä jumalten oikkuja pidemmälle. Sen sijaan usein paranormaaleiksi väitetyt ilmiöt selittyvät Edisin mukaan, kun ydistämme tietomme fysikaalisista tieteistä, psykologiasta ja ihmiskulttuurista. Hän ihmettelee, että yliluonnollisten selitysten kannattajat ovat hyviä julistamaan ilmiöt luonnollisin syin selittämättömiksi, mutta he sanovat hyvin vähän siitä, miksi Jumala, jokin henki tai psyykkinen voima aiheuttaisi juuri sellaisia outoja ilmiöitä, joiden he väittävät olevan ihmeitä tai merkkejä yliluonnollisesta.²⁶¹

²⁵⁹ Randi 1987, s. 302.

²⁶⁰ Augustine 2001, tulosteen sivu 19.

²⁶¹ Edis 2002, s. 190.

Tieteelliset Skeptikot tutkivat ajan- ja muiden resurssien puutteen vuoksi yleensä vain parhaimpia niistä tapauksista, joita paranormalisteilla on tarjottavana, ja niin kauan kuin ne eivät osoittaudu uskottaviksi, voimme päätellä vähemmän silmäänpistävien tapausten olevan vielä epätodennäköisemmin aitoja paranormaaleja ilmiöitä.²⁶² Edisin mukaan "psyysikkisten ilmiöiden" tutkijat yleensä esittävät aina vain uusia tapauksia, joiden uskottavuutta kriitikot sitten nakertavat, kunnes taas esitetään uusi koejärjestely ja kierros alkaa alusta.

Tämä omituinen historia on itsessään syytä epäilyyn, kuten psykologi Ray Hyman huomauttaa. [...] Henkkitieteessä ei näytä olevan edistystä, ei edes jatkuvuutta. [...] Yli sata vuotta psyykkistä tutkimusta on mennyt, skeptikot mielellään sanovat, emmekä ole päässeet mihinkään; luultavasti siksi, että psyykkisiä voimia ei ole.²⁶³

Yksi parapsykologian ongelmista on Edisin mukaan havaittujen, mahdollisten vaikutusten pienuus. Tilastollisessa tutkimuksessa marginaalisille tuloksille on lukemattomia mahdollisia syitä, eikä niitä kaikkia voi jälkeensäpäinkään keksiä. Niinpä vähäpätöiset vaikutukset eivät helposti maailmankuvaamme huojuta. Tieteellinen maailmankuva ei ole vain joukko epämääräisesti yhteen liitettyjä väitteitä, vaan tiukka kokonaisuus, johon paranormaalit ilmiöt eivät oikein tunnu sopivan. Juuri tämän takia niitä pidetään *paranormaaleina* ja juuri siksi ne ovat epäilyttäviä.²⁶⁴

Me todellakin tarvitsemme epätavallisia todisteita ennenkuin hyväksymme epätavallisia väitteitä.²⁶⁵

²⁶² Edis 2002, s. 191.

²⁶³ Edis 2002, s. 194.

²⁶⁴ Edis 2002, s. 195 - 196.

²⁶⁵ Edis 2002, s. 186.

5.3.5 Kristinuskon historiaa ja historiantutkimuksen seurauksia

On ilmeistä, että uskonnot muuttuvat ajan mukana. Vern L. Bullough huomauttaa, ettei nykyään edes vannoutunein kristitty tai juutalainen usko tai kannata kaikkia niitä käytäntöjä ja oppeja, joita Vanhassa Testamentissa määrätään (esimerkiksi koronkiskonnan kielto opittiin kiertämään jo keskiajalla). Lauantai oli juutalaisten sapatti, mutta kristityt vaihtoivat sen auringon jumalalle pyhitettyyn päivään. Jopa Raamatun virheetömyyden puolustajat muuttavat käsityksiään vähän väliä.²⁶⁶

Mikäli Jumalan ilmoitus olisi totta, ei minkäänlaista muutosta opissa kuitenkaan pitäisi tapahtua, ainakaan uskonnon ulkopuolisen paineen takia. Voisi odottaa (kuten on ajateltukin), ettei tiede koskaan tulisi olemaan ristiriidassa Jumalan sanan kanssa, kuten nyt kuitenkin on tapahtunut. Mutta vielä pahemmin uskontoa uhkaavalta tuntuu ajatus, että ihmiset voisivat itse kehittää moraaliensa Jumalan oppeja paremmaksi. Kuitenkin on ilmeistä, että näinkin on käynyt: humanistinen, sekulaari etiikka on uskonnollista moraalia selvästi kehittyneempää.

Kuten Bullough kirjoittaa, ainoastaan ne, jotka kokevat tilanteen uhkana oman uskomusjärjestelmänsä perustuksille, yrittävät enää taistella "ateistista tiedettä" tai sekulaareja humanisteja vastaan. Tämä vähemmistö haluaa alistaa tieteilijöiden lisäksi kaikki muutkin omille teologisille näkemyksilleen, sillä se uskoo omistavansa kaikki vastaukset ja haluaa muidenkin hyväksyvän ne.²⁶⁷

Edisin mukaan uskontojen ikuiset totuudet kyseenalaistuivat erityisesti sen jälkeen, kun yleinen historiakäsitys muuttui Valistuksen aikana. Silloin myös uskontoa alettiin tutkia historiallisena ilmiönä, kuten mitä tahansa muuta maallista ilmiötä. Inhimillisten tapahtumien taustalla ei enää nähty yliluonnollisia motiiveja. Tämän seurauksena monet ennen ilmeisinä historiallisina totuuksina pidetyt väitteet alkoivat nyt näyttää yhtä naurettavilta kuin kreationismi. Niinpä uskonnolliset liberaalit oppivat lukemaan niitä opettavaisina tarinoina sen sijaan, että olisivat pitäneet niitä historiallisesti tosina.²⁶⁸

²⁶⁶ Bullough 2003, s. 134 - 135.

²⁶⁷ Bullough 2003, s. 136 - 137.

²⁶⁸ Edis 2002, s. 117. Raamattukritiikkiä ja sen merkitystä kertomusten uskottavuuden kannalta esittelee Schlagel 2001, s. 79 - 215. Heikki Räisänen on kirjoittanut hyvän kirjan (1981) fundamentalistisen raamatuntulkinnan virheistä ja eksegeetiikan perusteista.

Kristinuskon ydinsisällön eli teismin kannalta historiallisella tutkimuksella on kuitenkin Edisin mielestä vielä tuhoisampi vaikutus: Vaikka monet pitävätkin pyhinä ihmisiä, jotka näkevät näkyjä, tällaiset profeetat eivät kuitenkaan koskaan paljasta jumalallisiksi uskottavia viestejä. Sellaisten sijaan kuulemme virheellisiä ja taikauskoisia – vaikkakin ehkä luovuutta osoittavia – väitteitä, jopa "hurskaita petoksia".²⁶⁹ Uskontojen historia tekee Jumalan olemassaolon Edisin mukaan epäuskottavaksi erityisesti siksi, että se osoittaa uskontojen olevan aivan liian inhimillisiä, eivätkä ne vaikuta jumalten ja demoneiden luomuksilta.²⁷⁰ Hänen mielestään protestantit toivat uskontoonsa ongelman, kun he yrittivät yhdistää sen uuteen maailmankuvaan, sillä historia ei tukenutkaan uskonnon myyttejä. Konservatiivit väittivät Raamatun tarinoita historiaksi, mikä on selvästi virheellinen käsitys. Liberaalit sen sijaan tulkitsivat ne myyteiksi, mutta eivät voi sen takia enää pitää niitä tosina.²⁷¹ Tämä on teismin kannalta suuri ongelma, koska olisi voinut käydä myös aivan toisin: historiantutkimus olisi voinut tukea Raamattua ja osoittaa sen väitteet tosiksi.

Ja jos kriittiset historioitsijat olisivat vahvistaneet uskontojemme väitteet, teologit varmasti juhlistivat. Sen sijaan olemme saaneet selville, että historiamme sopii tieteen naturalistiseen maailmaan. Ainoat tapahtumien suuntaan vaikuttavat tarkoitukset näyttävät olevan omiamme.²⁷²

Eräs selvimpiä esimerkkejä historian tuhoisuudesta uskonnonle on se, että odottaissimme Jumalan Pojan olevan aivan poikkeuksellinen henkilö, mutta mikään Jeesusta koskeva tietomme ei tee hänestä erityistapausta; ei hänen ihmetekonsa tai väkivallattomuutensa sen paremmin kuin hänen eskatologinen toivonsakaan.²⁷³ Kristityt rakensivat tarinansa juutalaisen perinteen päälle ja muuttivat sitä sitten hellenistisemmäksi kun kristinuskko alkoi levitä Rooman valtakunnassa. Tästä johtuva

²⁶⁹ Edis 2002, s. 129. Hurskas petos (pia frau, pious fraud) tarkoittaa jossain mielessä hyvää tarkoittavaa petosta, kuten "itkevän" patsaan valmistamista tarkoituksena voimistaa seurakunnan uskoa. Ks. esim. <http://skeptidic.com/piousfraud.html>.

²⁷⁰ Edis 2002, s. 133.

²⁷¹ Edis 2002, s. 136.

²⁷² Edis 2002, s. 138.

²⁷³ Edis 2002, s. 152 - 153.

Jeesus-tarinoiden myyttisyys tekee jo vaikeaksi sanoa paljoakaan historiallisesta Jeesuksesta.²⁷⁴ Menneinä aikoina Jeesuksen jumalallisuuden ja ihmetekojen hylkääminen epätosina väitteinä oli hengenvaarallista, mutta nykyään se on alan tutkijoiden keskuudessa tavallista. Tämä johtuu siitä, että tarinat voidaan selittää uskottavammin vetoamalla ihmeisiin.²⁷⁵

Olisi ollut mukavaa, jos Jumala olisi todella tullut lihaksi, mutta kristityille, jotka ottavat historian tutkimuksen tosissaan tämän täytyy muuttua runolliseksi tavaksi väittää, että todellisuus on pohjimmiltaan ihmiskeskeinen. Ylösnousemus oli ennen ihme, jopa todiste ikuisesta elämästä; nyt se on vain toivon symboli. [...] Liberaalit kristityt tunnustavat edelleen, että Jeesus on Herra, vaikka he eivät enää olekaan varmoja siitä, mitä he tällä tarkoittavat.²⁷⁶

5.3.6 Uskontotiede

Jos todellisuus olisi sellainen kuin uskontojen perusteella voisi odottaa, ei ihmisten uskonnollisuus olisi omituinen ilmiö. Koska maailmamme on sellainen kuin on, näyttää uskonnollisuus nykyään kuitenkin monen (myös monen uskovan) mielestä järjettömältä. Uskontotieteen tehtävistä yksi tärkeimpiä onkin selittää, miksi uskonnot ylipäätään ovat olemassa. Pascal Boyer esittää uskottavan selityksen uskonnollisuudelle. Hänen mukaansa uskonnollisuus ei ole sillä tavalla järjetöntä kuin usein ajatellaan – vaikka ei se myöskään erityisen rationaalista ole. Tämä liittyy siihen tosiasiaan, että ihmiset eivät ole tietoisia kuin pienestä osasta siitä, mitä heidän päässään tapahtuu.

Tosiaankin, kokeelliset tutkimukset osoittavat, että ihmisten todelliset [actual] uskonnolliset käsitteet usein eroavat siitä, mitä he uskovat uskovansa. Tästä syystä teologioita, julkilausuttuja dogmeja, opillisia uskonnon tulkintoja ei voi

²⁷⁴ Edis 2002, s. 156.

²⁷⁵ Edis 2002, s. 166 - 167 ja Räisänen 1981, s. 77 - 79, 90 ja 118 - 119.

²⁷⁶ Edis 2002, s. 171.

pitää ihmisten uskomusten sisällön tai syiden luotettavina kuvauksina.²⁷⁷

Boyerin mukaan ihmisten uskonnollisten "hiljaisten" käsitteiden²⁷⁸ systemaattinen tutkimus paljastaa, että uskonnolliset ajatukset ovat hyvin samankaltaisia kaikkialla maailmassa. Tämä viittaa niiden biologiseen perustaan, mutta tästä ei pidä tehdä liian yksinkertaistettuja johtopäätöksiä. Ihmisten herkkyys tietynlaisille uskonnollisille käsitteille on nimittäin ilmeisesti niiden tavallisten ajattelutapojemme sivuvaikutusta, joita käytämme normaaleissa, ei-uskonnollisissa yhteyksissä.²⁷⁹

Uskonnollisuuden syitä on tietysti monia. Boyer mainitsee esimerkkeinä ryhmän jäsenyyden, liittolaisuus-ajattelun roolin luodessamme uskonnollisen identiteettimme, sekä kuoleman ja kuolleiden ruumiiden merkityksen uskonnollisessa ajattelussa. Tärkeintä kuitenkin on uskonnon "luonnollisuus" siinä mielessä, että se aiheutuu normaalista ajattelutoiminnasta. Uskonnollinen ajattelu aktivoi sellaisia kognitiivisia toimintoja, jotka ovat kehittyneet käsittelemään muunlaista informaatiota. Niitä siis sovelletaan virheellisesti.²⁸⁰

Me esimerkiksi asennoidumme tapahtumiin yleensä niin kuin ne olisivat intentionaalisten agenttien aiheuttamia. Näin etenkin dramaattisissa, henkilökohtaista elämäämme mullistavissa tilanteissa voimme kokea olevamme erityisen vääryyden kärsijöitä ja kysyä miksi juuri minulle piti käydä näin – aivan kuin joku olisi tarkoituksella kohtalomme sinetöinyt. Tässä on kyseessä vain laumaeläimelle varsin hyödyllisen intentioiden ymmärtämisen kyvyn (joka myös luultavasti on empatiakykymme ja siten eettisyytemme perusta) soveltaminen luonnon persoonattomien ilmiöiden tulkinnassa. Tällaisesta ajattelusta saattaa aiheutua huomattavasti mielipahaa ja muuta harmia, etenkin jos siitä kehittyy uskonnollinen perinne, johon kuuluu uhrien toimittaminen jumalille, jotta he auttaisivat tai eivät ainakaan tekisi erityisen paljon pahaa uskollisille palvelijoilleen.

²⁷⁷ Boyer 2004, s. 28.

²⁷⁸ "Tacit concepts", eli ne käsitteet, joita he uskonnollisessa ajattelussaan ja toiminnassaan oikeasti ("actually") käyttävät.

²⁷⁹ Boyer 2004, s. 28 - 29.

²⁸⁰ Boyer 2004, s. 30 - 31. Laajemmin uskontoa Boyer on selittänyt suositeltavassa teoksessaan *Religion Explained* (Boyer 2002).

Uskonnolliset käsitykset voivat liittyä myös paljon perustavampiin biologisiin taipumuksiin, kuten kuolleiden ruumiiden välttämiseen. Tällaisissa tapauksissa uskonto voi selittää ne pelontuntemukset, joita kuoleman läheisyys saattaa aiheuttaa, vaikka niiden todellinen syy onkin nykyihmiselle luontevampi sairastumisvaara.

5.4 Jumala, moraali ja tiede

Kristityt apologeetat esittävät joskus varsin koomisiltakin tuntuja argumentteja Jumalan olemassaolon puolesta. Yksi niistä vetoaa moraaliin seuraavalla tavalla:

- (1) Jos Jumala ei olisi olemassa niin objektiivisia moraaliarvoja ei olisi olemassa.
- (2) Pahuutta on olemassa.
- (3) Siis objektiivisia moraaliarvoja on olemassa. (Kohdasta 2.)
- (4) Niinpä Jumala on olemassa. (Modus tollens kohdista 1 ja 3.)²⁸¹

Ensimmäinen premissi on selvästi perusteeton, sillä esimerkiksi jonkinlainen platonismi voisi hyvin puolustaa absoluuttisia arvoja ateistisesta lähtökohdasta käsin. Jumalaan vetoaminen on muutenkin etiikassa kyseenalaista, sillä Jumalankin valinta on subjektiivinen valinta ja vaatii perustelunsa siinä missä ihmistenkin valinnat. Tähän ei kuitenkaan kannata nyt tarkemmin paneutua, sillä luultavasi suurempi ongelma koskee argumentin toista premissiä. Toisin kuin argumentin esittäjät kuvittelevat, ateistit tuskin hyväksyvät oletuksen, jonka mukaan kohta (2) vaatii objektiivisten moraaliarvojen olemassaolon. Vielä epätodennäköisemmin he hyväksyvät Jumalan ja objektiivisten moraaliarvojen väitetyn yhteyden (kohta 3). Jumalalla tai uskonnolla ei ole välttämättä etiikan kannalta edes kovin myönteistä vaikutusta, sillä kuten Edis huomauttaa, esimerkiksi hyväksyessään naispappeuden kirkko vain yrittää ottaa modernia maailmaa (moraalin osalta) kiinni.²⁸²

²⁸¹ Hyvin pienin muutoksin teoksesta Moreland & Craig 2003, s. 550.

²⁸² Edis 2002, s. 278.

Kuten Edis kirjoittaa, emme tarvitse perustavia moraaliperiaatteita, joista voisimme riidellä loputtomiin, koska voimme aivan hyvin ottaa tarkoituksemme ja havaintomme lähtökohdaksi ja edetä niitä kriittisesti arvioiden. Tavoittemme on löytää ratkaisuja, jotka järkevät ihmiset hyväksyvät omiin intresseihinsä sopiviksi ja muodostaa näin terve (ja epädogmaattinen) moraaliohjeisto. Näin voimme toivottavasti ylittää itsekkäät tavoittemme ja hyvässä tapauksessa alkaa jopa välittää toisistamme.²⁸³

Jos hylkäämmekin myytit absoluuttisesta moraalista, se ei johdu vain siitä, että ne ovat vääriä, vaan myös siitä, että ne rajoittavat moraalista mielikuvitustamme epäoikeutetusti.²⁸⁴

Tarvitsemme moraalista mielikuvitusta, jota dogma ei sido, sillä todellisuus vaatii kompromisseja, uusien tilanteiden ja mahdollisten tulevaisuuksien arviointia ja kykyä hyväksyä uusia moraalikäsitteitä. (Esimerkiksi feminismiä olisi tuskin olemassa ilman uskonnosta vapaata, dogmeista riippumatonta ajattelua.) Tulevaisuuden (tai oikeastaan jo nykyhetken) globaalien ongelmien ratkaiseminen vaatii jotain uutta perinteisten absoluuttisten moraalivaateiden tilalle. Tarvitaan humanistista globaalia etiikkaa, jonka kaikki voivat hyväksyä kansallisuudestaan, kulttuuristaan, tai muista sellaisista satunnaisista seikoista riippumatta. Tämän etiikan täytyy löytää perustelunsa jostain muusta kuin pelkästä perinteestä.

Koko planeetan yhteinen etiikka vaatii aidosti universaalin perustan. Sellainen löytyy Hermann Bondin mielestä tieteestä, joka paljon paremmin kuin uskonto yhdistää maailman ja tekee mahdolliseksi eri taustaisten ihmisten yhteistyön. Juuri siksi, että uskonnot väittävät tietävänsä absoluuttisen totuuden "ilmoituksen" kautta, ne jakavat ihmisiä ryhmiin, aiheuttaen separatismia ja vihamielisyyttä.²⁸⁵ Richard Schlagel painottaa lisäksi, ettei Raamatun kirjoituksilla (etenkään niin sanotuilla "Mooseksen kirjoilla") ole nykyään mitään annettavaa maailman ymmärtämiselle, eikä juurikaan arvoa niiden monimutkaisten ongelmien ratkaisuyritysten kannalta, joita tieteen ja teknologian kehittyminen on tuonut mahdollistaessaan monia uusia

²⁸³ Edis 2002, s. 293.

²⁸⁴ Edis 2002, s. 300.

²⁸⁵ Bondi 2003, s. 148. Myös esim. Simon L. Altmann (2002, s. 240) pitää tieteen universaaliutta sen merkittävänä piirteenä: "[...] the great attraction of science [...] is its strong transcultural value."

valintatilanteita, kuten syntyvyyden säännöstely ja abortti, elinten siirrot, geeniteknologian sovellukset ja kloonaminen, eutanasia, ympäristön ja ilmaston haitalliset muutokset, taloudellinen eriarvoisuus, ja niin edelleen.²⁸⁶

Mutta missä sitten on moraalin alkuperä? Edward O. Wilsonin mukaan kyseessä on alunperin biologisten taipumusten muuttuminen kulttuurievoluution mukana säännöiksi ja laeiksi, joita lopulta on perusteltu Jumalaan vetoamalla.²⁸⁷ Ernst Mayr kertoo jo Darwinin osoittaneen virheelliseksi väitteen moraalın jumalallisesta alkuperästä: hänen teorian sa osoitti, ettei ihmisellä ole luonnossa erityisasemaa ja että kaiken käyttäytymisen, moraalinen käyttäytyminen mukaan luettuna, on täytynyt kehittyä hiljalleen, eikä sitä siis ole Jumala erikseen ihmiseen asettanut. Kirjansa *Biologia. Elämän tiede* lopussa hän selittää, kuinka evoluutio on tuottanut moraalın, ja mitä merkitystä biologialla on etiikan kannalta, eli miksi jokaisen eetikon pitäisi tuntea biologiaa.²⁸⁸ Richard Dawkins kertoo kirjansa *Geenin itsekkyy s* luvussa 12 tietokoneohjelmien käyttämisestä moraalın synnyn selittämisessä. Kyseessä on "vangin dilemman" soveltaminen eräänalaisessa eloonjäämistais telussa. Parhaiten menestyvä selviytymistaktiikka ilmenee luvun otsikosta: "kivat kaverit voittavat".²⁸⁹

5.4 Tieteen naturalistinen maailmankuva

Edellä esitetyn perusteella voimme vain todeta, että tieteellinen maailmankuva karussa metafysisessä naturalismissaan on varsin huonosti sovitettavissa yhteen ainakaan Plantingan kannattaman kristinuskon muodon kanssa, kuten on myös tieteellinen tutkimus ylipäättään.²⁹⁰ Niinpä Jumala ei myöskään voi toimia tieteellisen

²⁸⁶ Schlagel 2001, s. 268.

²⁸⁷ Wilson 1999, s. 279.

²⁸⁸ Mayr 1999, sivulta 303 alkaen.

²⁸⁹ Dawkins 1993, s. 220 - 251.

²⁹⁰ Schlagel pitää ironisena sitä, että jotkut väittävät kristillisen uskon jumalalliseen luojaan ylläpitäneen tieteellistä tutkimusta, kun ilmeinen tosiasia on täysin päinvastainen. Historiaa tutkiessaan on vaikea olla huomaamatta, että uskonnollisuus paitsi kiinnitti ihmisten huomion tämän maailman (luonnon) sijasta tuonpuoleiseen (yliluonnolliseen), myös suoraan esti tutkimusta läpi keskiajan ja

toiminnan episteemisenä oikeuttajana. Taner Edis toteaaakin tyyliä, että todellisuuden selittäjänä uskonnot epäonnistuvat säännönmukaisesti. Sen sijaan tiede sattuu toimimaan, vaikkei sille transsendenttia takuuta olisikaan. Mutta se riittää meille.²⁹¹

Voimme tietysti edellyttää Jumalan havaitsemamme säännönmukaisuuden selityksissämme. Mutta se olisi sama kuin tulidemonin keksiminen selitykseksi tulelle – sellainen Jumala ei selitä mitään; se on vain geneerinen nimilappu mysteerille.²⁹²

Keith Augustine korostaa, että empiiriset tieteilijät muodostivat selityksen universumin ja elämän alkuperälle välittämättä filosofisista, esimerkiksi metafysiikan naturalismin totuutta koskevista kysymyksistä. Kuitenkin tieteellinen maailmankuva on juuri sellainen, kuin naturalistisen metafysiikan perusteella voisi odottaa. Tiede piirtää maailmankuvan, jossa täysin luonnolliset prosessit ovat vastuussa universumin ja elämän kehityksestä. Yliluonnolliselle kausaatiolle ei löydy tilaa tästä kuvasta.²⁹³ Tieteilijät (historiantutkijat ja parapsykologit mukaan lukien) eivät – yrityksistään huolimatta – ole löytäneet selvää näyttöä sellaisesta ilmiöstä, joka saattaisi olla yliluonnollisesti aiheutettu. Augustine pääättelee tästä, että metafyyminen naturalismi on luultavasti totta.²⁹⁴

Tästä seuraa ilmiselvästi se poliittisesti varsin epäkorrekti kanta, jonka mukaan tiede ja uskonto todellakin ovat ristiriidassa keskenään. Paul Kurtzin mukaan tiede ja uskonto voivat olla jossain mielessä yhteensopivia, mutta vain jos uskonto ymmärretään pääasiassa eksistentiaalisen runouden muotona, joka dramatisoi ihmiselämän heiveröisyyttä ja satunnaisuutta persoonattomassa universumissa ja tunnistaa syvästi kunnioittaen ja ihmetellen kosmisen näyttämöme valtavuuden ja arvoituksellisuuden.²⁹⁵

pitempäänkin. Tieto oli alistettu uskalle, ja liian vapaasti ajattelevat tutkijat pääsivät helposti hengestään (kuten Giordano Bruno) tai kärsivät muuten (kuten Galileo Galilei).

²⁹¹ Edis 2002, s. 262.

²⁹² Edis 2002, s. 263. Samaa sanoo myös Schlagel 2001, s. 73 - 75 (luvussa "Invoking God Is No Explanation").

²⁹³ Augustine 2001, tulosteen sivut 27 - 28.

²⁹⁴ Augustine 2001, tulosteen sivu 20.

²⁹⁵ Kurtz 2003, s. 24.

6. Plantingan ja "klassisen" kristinuskon tuomio

On viimein tullut aika kerrata lyhyesti tutkimuksen kulku ja tulokset. Alvin Plantinga väittää kristinuskon keskeisten uskomusten olevan perususkomuksia, joilla voi olla tiedollinen tae, mikäli kristinusko peruspiirteissään on totta. Hänen mielestään kristinusko on totta, eikä hänen mielestään ole syytä pitää sitä epätotena. Nämä käsitykset esiteltiin tarkemmin luvussa 2, jossa myös osoitettiin epäuskottaviksi Plantingan väitteet uskonnollisten kokemusten tiedollisesta arvosta ja uskonnollisten uskomusten kelpoisuudesta perususkomuksiksi. Ongelmaksi osoittautuu epärealistinen pyrkimys varmuuteen, joka perinteistä filosofiaa hallitsee. Naturalistinen filosofiakäsitys, joka on maanläheisyydessään huomattavasti realistisempi, eikä pelkää olla mahdollisesti väärässä, pystyy arvioimaan erilaisten väitteiden uskottavuutta selvästi perinteistä filosofiaa paremmin. Niinpä tämä filosofiakäsitys on tässäkin tutkimuksessa otettu lähtökohdaksi.

Luvussa 3 osoitettiin melko perinteisillä filosofisilla argumenteilla (tosin naturalistisella asenteella maustettuna) kristinusko ja teismi yleensäkin varsin epäuskottaviksi käsityksiksi. Vaikka naturalistisen filosofiakäsityksen kannattaja ei mielellään esitäkään mitään väitteitä varmoina totuuksina, on Jumalan olemassaoloa vastaan kuitenkin niin vahvoja argumentteja (eikä yhtään onnistunutta sitä puoltavaa argumenttia), että jo tällä perusteella voidaan sanoa paljon tavanomaista varmemmin, ettei jumalia ole lainkaan olemassa.

Kuitenkin Plantinga väittää, että tiede ja uskonto, tai ainakin kristinusko, sopivat erityisen hyvin yhteen. Hänen mielestään nykytiede itse asiassa kumoo itsensä ilman teististä metafysiikkaa, joka antaa syyn luottaa kognitiivisiin kykyihimme. Tämä käsitys esiteltiin ja kumottiin luvussa 4. Vaikka meillä ei olekaan tiedollista varmuutta, siitä ei kuitenkaan seuraa täydellinen epävarmuus. Ja vaikka seuraisikin, teismi ei siitä meitä pelastaisi.

Samaa väitettä lähestyttiin toisesta näkökulmasta luvussa 5, jossa arvioitiin tieteellisen maailmankuvan ja ajattelun yhteensopivuutta teismillä kanssa. Tieteelliseen ajatteluun olennaisena kuuluvat piirteet, kuten fallibilismi ja itsekriittisyys ovat täysin vastakkaisia uskonnollisen ajattelun kanssa. Lisäksi tieteen tulokset osoittavat teistisen maailmankuvan täysin vääräksi niin hyvin kuin tieteessä voidaan jotain vääräksi osoittaa: teistisen maailman voisi olettaa olevan täysin erilainen kuin

maailma, jossa havaitsemme olevamme. Tieteen tulokset yhdistettynä luvussa 3 esitettyyn argumenttiin pahuudesta muodostavat todella tuhoisan vasta-argumentin kaikenlaisille paranormaaleihin voimiin tai yliluonnollisiin olentoihin vetoaville käsityksille. Todellisuus vain näyttää sellaiselta, ettei näitä olentoja tai voimia ole. Meidän on siis tultava toimeen ilman sellaisia. Kukaan ei voi meitä auttaa, joten jää meidän vastuullemme auttaa itseämme ja tehdä maailmasta niin hyvä kuin suinkin voimme. Tämä Valistuksen sekulaari, humanistinen projekti jatkuu yhä, ehkä voimakkaampana kuin koskaan. Vaikka emme siis ulkopuolista apua saakaan, on meillä silti perusteita toivoa parempaa tulevaisuutta. Ongelmamme ovat kuitenkin niin suuria, ettei ilman tiedettä ole mahdollista löytää niihin vastauksia. Niinpä on jo korkea aika heittää menemään kaikki vanhat, virheelliset ja hyödyttömät taikauskoiset perinteet, jotka vain jakavat ihmisiä keskenään riiteleviin ryhmiin ja aiheuttavat yksilötasollakin henkistä pahoinvointia. Tuonpuoleisen sijasta toivo kannattaa sijoittaa ihmislajin omiin kykyihin ja parhaaseen tiedonhankinnan menetelmäämme, tieteeseen. Paitsi että se on ainoa todellinen toivon lähde tässä lohduttoman huonossa ja pahassa maailmassa, sillä on myös voima yhdistää ihmiskunta ennennäkemättömällä tavalla: tiede on ainoa aidosti universaali kulttuurin muoto.

Kirjallisuus

Käytetyt Alvin Plantingan teokset ja lyhenteet

WCD: Plantinga, Alvin (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press.

WPF: Plantinga, Alvin (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.

WCB: Plantinga, Alvin (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.

Plantinga, Alvin (1994). "Naturalism Defeated". Julkaisematon käsikirjoitus, internetosoitteesta <http://philofreligion.homestead.com/Papersbyplantinga.html> luettu 2005-04-08.

Plantinga, Alvin (2001). "On Being Evidentially Challenged", teoksessa Stump & Murray (toim.; 2001), s. 176 - 189. Alunperin julkaistu teoksessa *The Evidential Argument from Evil*, toim. Daniel Howard-Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 244 - 261.

Plantinga, Alvin (2002a). "Introduction: The Evolutionary Argument against Naturalism", teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 1 - 12.

Plantinga, Alvin (2002b). "Reply to Beilby's Cohorts", teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 204 - 275.

Plantinga, Alvin (2002c). "Theism, Atheism, and Rationality", sähköisessä julkaisussa *Truth Journal*. Internetosoitteessa <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.htm> (päivitetty 14. heinäkuuta 2002) luettu 2004-11-14.

Plantinga, Alvin (2005). "The Free Will Defence", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 91 - 120. Alunperin julkaistu teoksessa Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1971), s. 164 - 193.

Tutkimuskirjallisuus

- Aaltonen, V.T. (1949). *Miksi olen vapaa-ajattelija*, Vapaa-ajattelijain liitto r.y. / Lahden työväen kirjapaino oy.
- Adams, Marilyn McCord (2001). "Horrendous Evils and the Goodness of God", teoksessa Stump & Murray (toim.; 2001), s. 250 - 257. Lainattu julkaisusta *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 63 (1989), s. 297 - 310.
- Adams, Marilyn McCord (2005). "The Problem of Hell: The Problem of Evil for Christians", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 282 - 309.
- Allen, Sophie R. (2004). "Disorder at the Border: Realism, Science and the Defense of Naturalism", lehdessä *Philo* 7(2): 176 - 202.
- Alston, William (2002). "Plantinga, Naturalism, and Defeat" teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 176 - 203.
- Altmann, Simon L. (2002). *Is Nature Supernatural? A Philosophical Exploration of Science and Nature*. Prometheus Books.
- Augustine, Keith (2001). *A Defense of Naturalism*. Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Internetosoitteesta http://www.infidels.org/library/modern/keith_augustine/thesis.html luettu 2005-04-08.
- Beilby, James (2002). "Preface" teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. vii - x.
- Beilby, James (toim.; 2002). *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Cornell University Press.
- Bergmann, Michael (2002). "Commonsense Naturalism", teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 61 - 90.
- Bondi, Sir Hermann (2003). "Uniting the World – or Dividing It: Which Outlook Is Truly Universal, which Parochial in the Extreme?", teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 145 - 148.
- Boyer, Pascal (2002). *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Vintage. Alkuperäisjulkaisu: Great Britain: William Heinemann, 2001.
- Boyer, Pascal (2004). "Why Is Religion Natural?", lehdessä *Skeptical Inquirer* 28(2): 25 - 31.

- Bullough, Vern L. (2003). "Science and Religion in Historical Perspective" teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 129 - 139.
- Carrier, Richard C. (2003). "Defending Naturalism as a Worldview: A Rebuttal to Michael Rea's World Without Design". Internetosoitteesta http://www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/rea.htm luettu 2004-11-01.
- Clifford, William (2001). "The Ethics of Belief", teoksessa Stump & Murray (toim.; 2001), s. 269 - 273, johon lainattu teoksesta William Kingdom Clifford, *Lectures and Essays* (New York: Macmillan, 1901), s. 163 - 176.
- Christopher, Kevin (2005). "Atheists for Intelligent Design", lehdessä *Free Inquiry* vol. 25, No. 1 (December 2004 / January 2005), s. 18.
- Croix, Richard R. La (2003). "Unjustified Evil and God's Choice", teoksessa Martin & Monnier (toim.; 2003), s. 116 - 124. Alkuperäinen julkaisu: *Sophia* 13, no. 1 (1974): 20-28.
- Dacey, Austin (2004). "Why Should Anybody Be a Naturalist?" lehdessä *Philo* 7(2): 138 - 145.
- Davies, Brian (2004). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Kolmas painos. Oxford University Press. Ensimmäinen painos julkaistu 1982.
- Dawes, Gregory W. (2003). "Religious Studies, Faith, and the Presumption of Naturalism". *Journal of Religion and Society*, volume 5. Internetosoitteesta <http://moses.creighton.edu/JRS/2003/2003-8.html> luettu 2005-04-18.
- Dawkins, Richard (1993). *Geenin itsekkyyt*. Toinen, laajennettu laitos. Suomentanut Kimmo Pietiläinen. Art House. Alkuperäinen julkaisu: *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976, this edition 1989.
- Dawkins, Richard (1999). "You Can't Have It Both Ways: Irreconcilable Differences?", lehdessä *Skeptical Inquirer* 23(4): 62 - 64. Julkaistu uudestaan myös teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 207 - 211.
- Dennett, Daniel C. (1999). *Tietoisuuden selitys*. Art House Oy. Englanninkielisestä alkuteoksesta *Consciousness Explained* (1991) suomentanut Tiina Kartano.
- Dennett, Daniel C. (2003). "Why Getting It Right Matters. How Science Prevails", teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 149 - 159.
- Draper, Paul (2001). "Pain and Pleasure: an Evidential Problem for Theists", teoksessa Stump & Murray (2001), s. 164 - 175, johon lainattu lehdestä *Nous* 23 (1989), s. 12 - 29.

- Draper, Paul (2002). "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic", teoksessa Howard-Snyder & Moser (toim.; 2002), s. 197 - 214.
- Draper, Paul (2004). "On the Nature of Naturalism: Comments on Michael Rea's *World Without Design*", lehdessä *Philo* 7(2): 146 - 155.
- Edis, Taner (2002). *The Ghost in the Universe. God in the Light of Modern Science*. Prometheus Books.
- Elbert, Jerome W. (2003). "Does the Soul Exist? From the Mythological Soul to the Conscious Brain", teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 245 - 257.
- Eldredge, Niles (2001). *The Triumph of Evolution and the Failure of Creationism*. Owl Books. Alkuperäinen julkaisu: Nevraumont Publishing Company, Inc., 2000.
- Everitt, Nicholas (2004). *The Non-Existence of God*. Routledge.
- Evolution: Teacher's Guide*. WGBH ja Clear Blue Sky Productions. Osa *Evolution* -internetsivustoa (www.pbs.org/evolution). Luettu internetosoitteesta <http://www.pbs.org/wgbh/evolution/educators/teachstuds/tguide.html> 2005-06-18.
- Fales, Evan (2002). "Darwin's Doubt, Calvin's Calvary", teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 43 - 58.
- Fitelson, Branden & Sober, Elliott (1997). "Plantinga's Probability Arguments Against Evolutionary Naturalism". Alkuperäinen julkaisu: Pacific Philosophical Quarterly 79(2): 115-29. Julkaistu uudelleen teoksessa Rob Pennock (toim.): Intelligent Design Creationism and its Critics (MIT Press, 2002). Saatavana internetistä PDF-tiedostona osoitteesta <http://fitelson.org/plant.pdf> ja HTML-tiedostona osoitteesta <http://philosophy.wisc.edu/fitelson/PLANT/PLANT.html>.
- Fodor, Jerry (2002). "Is Science Biologically Possible?", teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 30 - 42.
- Fraknoi, Andrew; Greenstein, George; Partridge, Bruce; & Percy, John (2001). *An Ancient Universe: How Astronomers Know the Vast Scale of Cosmic Time*. A Special Edition of "The Universe in the Classroom", a Newsletter on Teaching Astronomy in Grades 3-12. Published by the American Astronomical Society and the Astronomical Society of the Pacific. Internetosoitteesta <http://www.astrosociety.org/education/publications/tnl/56/> luettu 2005-06-18.
- Gale, Richard M. (200?). "Alvin Plantinga's Warranted Christian Belief" internetosoitteesta <http://www.pitt.edu/~rmgale/ap.htm> luettu 2005-04-18.

- Genoni, Tom Jr. (1995). "Exploring Mind, Memory, and the Psychology of Belief" lehdessä *Skeptical Inquirer*, numeroissa 19(1) ja 19(2). Saatavana internetissä osoitteesta <http://www.csicop.org/si/9501/belief.html>.
- Gettier, Edmund (2002). "Is Justified True Belief Knowledge?", teoksessa Huemer (toim.; 2002), s. 444 - 446. Alkuperäisjulkaisu: *Analysis* 23 (1963): 121 - 123.
- Gould, Stephen Jay (1999). "Non-Overlapping Magisteria", lehdessä *Skeptical Inquirer* 23(4): 55 - 61. Julkaistu uudestaan teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 191 - 205.
- Grayling, A.C. (toim.; 1998). *Philosophy 2. Further through the subject*. Oxford University Press.
- Haaparanta, Leila & Oesch, Erna (toim.; 2002). *Kokemus*. Acta Philosophica Tamperensis. Tampere University Press.
- Helenius, Timo; Koistinen, Timo; & Pihlström, Sami (2003). *Uskonnonfilosofia*. WSOY.
- Hick, John (2005). "Soul-Making Theodicy", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 265 - 281. Alunperin julkaistu teoksessa Stephen T. Davis (toim.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* (Atlanta: Westminster / John Knox, 1981), s. 39 - 52.
- Howard-Snyder, Daniel; Bergmann, Michael & Rowe, William L. (2005). "An Exchange on the Problem of Evil", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 124 - 158.
- Howard-Snyder, Daniel & Moser, Paul K. (2002). "Introduction: The Hiddenness of God", teoksessa Howard-Snyder & Moser (toim.; 2002), s. 1 - 23.
- Howard-Snyder, Daniel & Moser, Paul K. (toim.; 2002). *Divine Hiddenness. New Essays*. Cambridge University Press.
- Huemer, Michael (toim.; 2002). *Epistemology. Contemporary Readings*. Routledge.
- Humphrey, Nicholas (2002). *The Mind Made Flesh. Essays from the Frontiers of Psychology and Evolution*. Oxford University Press.
- Ihmeellinen maailma*. Skepsis ry:n ylläpitämä internetsivusto löytyy osoitteesta <http://www.skepsis.fi/ihmeellinen/>. Perustuu teokseen Risto Selin, *Ihmeellinen maailma. Skeptikon tietosanakirja*. Julkaisija Skepsis ry, kustantaja Tähtitieteellinen yhdistys Ursa ry, 2001.
- Inwagen, Peter van (2002). "What Is the Problem of the Hiddenness of God?", teoksessa Howard-Snyder & Moser (toim.; 2002), s. 24 - 32.
- Inwagen, Peter van (2005). "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence" teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 203 - 233. Alunperin

- julkaistu teoksessa James E. Tamberlin (toim.), *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, (Atascaderg, CA: Ridgeview, 1991), s. 135 - 165.
- Joutsivuo, Timo. "Kosmoksen harmoniaa etsimässä: taivaankansien ympyräliikkeestä planeettojen ellipsiratoihin", teoksessa Joutsivuo & Mikkeli (toim.; 2000), s. 325 - 359.
- Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.; 2000). *Renessanssin tiede*. Tietolipas 167. Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Joshi, S.T. (2000). *Atheism: A Reader*. Prometheus Books.
- Ketonen, Oiva (1981). *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus*. Kolmas painos. WSOY. Alunperin julkaistu 1961.
- Kirjavainen, Heikki (2002). "Uskonnollinen kokemus semanttisena ongelmana", teoksessa Haaparanta & Oesch (toim.; 2002), s. 120 - 142.
- Koistinen, Timo (2001). *Usko ja tiedollinen oikeutus*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Kraemer, Eric Russert (2002). "Darwin's Doubts and the Problems of Animal Pain", *Between the Species. An Electronic Journal for the Study of Philosophy and Animals*, Issue II, August 2002. Internetosoitteesta http://cla.calpoly.edu/~jlynch/Kraemer_Darwin.html luettu 2005-04-08.
- Kurtz, Paul (2003). "An Overview of the Issues", teoksessa Kurtz & al. (toim.; 2003), s. 11 - 24.
- Kurtz, Paul; Karr, Barry & Sandhu, Ranjit (toim.; 2003). *Science and Religion. Are They Compatible?* Prometheus Books.
- LaFollette, Hugh (2003). "Plantinga on the Free Will Defense", teoksessa Martin & Monnier (toim.; 2003), s. 97 - 105. Aluperäinen julkaisu: *International Journal for Philosophy of Religion* 22 (1980): 123 - 132.
- Lammenranta, Markus. (2002a). "Vaatiiko usko jumalaan perusteita? Timo Koistinen, *Usko ja tiedollinen oikeutus*". Kirja-arvostelu lehdessä *niin&näin* numero 32, kevät 1/2002: 93 - 96.
- Lammenranta, Markus. (2002b). "Kokemus tiedon lähteenä", teoksessa Haaparanta & Oesch (toim.; 2002), s. 47 - 61.
- Mackie, J. L. (1982). *The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God*. Oxford University Press, Clarendon.
- Mackie, J.L. (2005). "Evil and Omnipotence", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 77 - 90. Alkuperäinen julkaisu: *Mind* 64 (1955): 200 - 212.

- Martin, Michael (1990). *Atheism. A Philosophical Justification*. Temple University Press, Philadelphia, USA.
- Martin, Michael (2001). "Three Arguments for Nonbelief. New Thoughts on an Old Subject." Lehdessä *Free Inquiry*, 21(4): 50 - 53.
- Martin, Michael (2002). "Justifying Methodological Naturalism". Internetosoitteesta http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/naturalism.htm luettu 2004-10-28.
- Martin, Michael & Monnier, Ricki (toim.; 2003). *The Impossibility of God*. Prometheus Books.
- Melnyk, Andrew (2004). "Rea on Naturalism", lehdessä *Philo* 7(2): 131 - 137.
- Miettinen, Matti A. (1990). *Uskonnolliset ihmeparantumiset lääketieteellis-psykologisesta näkökulmasta*. (Väitöskirja.) Kirkon tutkimuskeskus, Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo, Pieksämäki.
- Moreland, J.P. & Craig, William Lane (2003). *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. InterVarsity Press.
- Morrison, Philip & Morrison Phylis & The Office of Charles and Ray Eames (2001). *Maailmankaikkeuden mitat*. Tähtitieteellinen yhdistys Ursa ry. Alkuteoksesta *Powers of Ten* (W.H. Freeman and Company, 1982, 1994) suomentanut Hannu Karttunen.
- Murray, Michael J. (2002). "Deus Absconditus", teoksessa Howard-Snyder & Moser (toim.; 2002), s. 62 - 82.
- Niiniluoto, Ilkka (1999). "Tahdon vapaus" teoksessa Niiniluoto & Sintonen (toim.; 1999), s. 233 - 242.
- Niiniluoto, Ilkka (2003). "Ateismi", teoksessa Helenius & al. (toim.; 2003), s. 122 - 148.
- Niiniluoto, Ilkka & Sintonen, Matti (toim.; 1999). *Tahto*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 61, Tampereen yliopistopaino Oy.
- Pekkarinen, Pauliina (2000). "Ihminen maailman kuvana. Lorenzo Bonincontri ja astrologia renessanssin Italiassa", teoksessa Joutsivuo & Mikkeli (toim.; 2000), s. 273 - 324.
- Peterson, Michael (2002). "The Problem of Evil", teoksessa Quinn & Taliaferro (toim.; 2002), s. 393 - 401.

- Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce & Basinger, David (1991). *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press.
- Pigliucci, Massimo (2005). "Do Extraordinary Claims Really Require Extraordinary Evidence?" lehdessä *Skeptical Inquirer* 29(2): 14 ja 43.
- Pihlström, Sami (2001). *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Pollock, John L. & Cruz, Joseph (1999). *Contemporary Theories of Knowledge*. 2nd Ed. Rowman & Littlefield Publishing, Inc.
- Quinn, Philip L. & Taliaferro, Charles (toim.; 2002). *A Companion to Philosophy of Religion*. Blackwell Publishers Ltd. Alunperin painettu 1997.
- Ramsey, William (2002). "Naturalism Defended", teoksessa Beilby (toim.; 2002), s. 15 - 29.
- Randi, James (1987). *The Faith Healers*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Rowe, William L. (2001). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" teoksessa Stump & Murray (2001), s. 157 - 164.
- Rowe, William L. (toim.; 2005). *God and the Problem of Evil*. Blackwell Publishing Ltd. Uusintapainos. Alunperin julkaistu 2001.
- Russell, Bertrand (1987). *Why I am Not a Christian*. Unwin Paperbacks'in uudelleenjulkaisun neljäs uusintapainos (alun perin julkaistu 1957). Cox & Wyman Ltd., Reading, Iso-Britannia.
- Räisänen, Heikki (1981). *Miten ymmärrän raamattua oikein*. Kirjapaja.
- Sajama, Seppo (2002). "Mitä on uskonnollisen kokemuksen 'noeettinen laatu'?", teoksessa Haaparanta & Oesch (toim.; 2002), s. 143 - 156.
- Schellenberg, J.L. (2005). "Stalemate and Strategy: Rethinking the Evidential Argument from Evil", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 157 - 179. Alkuperäinen julkaisu: *American Philosophical Quarterly*, 37(4).
- Schlagel, Richard H. (2001). *The Vanquished Gods. Science, Religion, and the Nature of Belief*. Prometheus Books.
- Schoenig, Richard (2003). "The Argument From Unfairness", teoksessa Martin & Monnier (toim.; 2003), s. 167 - 180. Alkuperäinen julkaisu: *International Journal for Philosophy of Religion* 45 (1999): 115 - 128.
- Shaffer, Michael J. (2004). "A Defeater of the Claim that Belief in God's Existence is Properly Basic", *Philo*, Spring-Summer 2004, vol. 7(1): 57 - 70.

- Smith, George H. (1989). *Atheism. The Case Against God*. Prometheus Books, Amherst, New York, USA.
- Smith, Quentin (2001). "The Metaphilosophy of Naturalism", alunperin julkaistu lehdessä *Philo* 4(2), Fall-Winter 2001. Luettu internetosoitteesta http://www.qsmithwmu.com/metaphilosophy_of_naturalism.htm 2004-10-28.
- Smith, Quentin (2003). "A Sound Logical Argument From Evil", teoksessa Martin & Monnier (toim.; 2003), s. 106 - 115. Alunperin julkaistu teoksessa Quentin Smith, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language* (New Haven and London: Yale University Press, 1997), s. 148 - 156.
- Skeptic's Dictionary*. Internetversio luettavissa osoitteesta <http://www.skeptdic.com/>.
- Stenger, Victor J. (2005). "Flew's Flawed Science", lehdessä *Free Inquiry* 25(2): 17 - 18.
- Steup, Matthias (1996). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Prentice-Hall, Inc.
- Stone, M.W.F. (1998). "The Philosophy of Religion" teoksessa Crayling (toim.; 1998), s. 267 - 350.
- Stump, Eleonore (2001). "The Problem of Evil", teoksessa Stump & Murray (toim.; 2001), s. 227 - 240.
- Stump, Eleonore & Murray, Michael J. (toim.; 2001). *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Uusi painos. Ensimmäinen painos julkaistu 1999.
- Swinburne, Richard (2005). "Some Major Strands of Theodicy", teoksessa Rowe (toim.; 2005), s. 240 - 264. Alunperin julkaistu teoksessa Daniel Howard-Snyder (toim.), *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996).
- Talvinen, Krister (2004). "Johtaako naturalismi skeptisismiin?" Ledessä *niin&näin* nro. 40, kevät 1/2004, s. 103 - 107.
- Tammisalo, Osmo (2004). "Sopeutumia ja sadunkerrontaa – Kiista raiskauksen luonnonhistoriasta." Lehdessä *Psykologia* 39(6): 466 - 472.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha (1994). *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Juva.
- Trigg, Roger (1999). *Rationality and Religion. Does Faith need Reason?* Blackwell Publishers. Alunperin julkaistu 1998.

- Thrower, James (2000). *Western Atheism. A Short History*. Prometheus Books.
- Alunperin julkaistu sarjassa *The humanist library* (London: Pemberton Books, 1971).
- Wilson, Edward O. (1999). *Consilience. The Unity of Knowledge*. Great Britain: Abacus. Alkuperäinen julkaisu: Little, Brown and Company, 1998.
- Wise, Malcolm D. (2002). "Religion and Spirituality. A humanist view." Lehdessä *Free Inquiry* 22(3): 49.
- Woerlee, G.M. (2004). "Darkness, Tunnels, and Light", lehdessä *Skeptical Inquirer* 28(3): 28 - 32.