

USKONNOLLINEN KOKEMUS

**Wayne Proudfootin, Caroline Franks Davisin ja Keith E. Yandellin
käsitteet uskonnollisesta kokemuksesta**

Teologisen etiikan ynnä uskonnon-

filosofian pro gradu -tutkielma

Marraskuu 1996

Tuomo Lindgren

Teologinen tiedekunta, Systemaattisen teologian laitos

Tuomo Lindgren

Uskonnollinen kokemus, Wayne Proudfootin, Caroline Franks Davisin ja Keith E. Yandellin käsitykset uskonnollisesta kokemuksesta

Teologinen etiikka ynnä uskonnonfilosofia

Pro gradu, Marraskuu 1996

Tässä tutkimuksessa tarkasteltiin kolmea viimeaikaista esitystä uskonnollisesta kokemuksesta: Wayne Proudfootin Religious Experience (1985), Caroline Franks Davisin The Evidential Force of Religious Experience (1989) ja Keith E. Yandellin The Epistemology of Religious Experience (1993).

Wayne Proudfoot kritisoi sellaista perinteistä käsitystä, jossa uskonnollista kokemusta ajatellaan välittömänä tunteena, joka on vapaa kaikista käsitteistä ja uskomuksista. Esikäsitteellisenä tällainen uskonnollinen tunne ei ole kommunikativissa, sen voi identifioida vain omakohtaisen kokemuksen kautta. Tätä vastaan Proudfoot esitti, että kokemuksen tekee uskonnolliseksi subjektin antama ylikuonnollinen selitys sille, mitä hänelle on tapahtunut. Tällainen selitys on usein jo kokemuksen identifioimisen kriteereissä.

Caroline Franks Davisin mukaan kaikki kokemuksemme rakentuvat edeltävien uskomusten ja aistien kautta välittyvien ärsykkeiden monimutkaisen vuorovaikutuksen tuloksena. Näitä mekanismeja, miten uskomuksemme kokemusten kautta muodostuvat ei voi oikeuttaa niiden ulkopuolelta. Ne ovat siksi Davisin mielestä prima facie oikeutettuja ellei toisin pystytä osoittamaan. Uskonnolliset kokemukset ovat myös alustavasti oikeutettuja, ellei niiden sisältämiä väitteitä pystytä kumoamaan. Davis tarkasteli uskonnolliselle kokemukselle esitettyjä vastaväitteitä, mutta ne eivät kyenneet kyseenalaistamaan uskonnollisen kokemuksen evidentialista arvoa. Argumentti yksin uskonnollisesta kokemuksesta ei kuitenkaan yllä kovin kauas, mutta yhdistyneenä muuhun teistiseen argumentaatioon siitä tulee vahva argumentti.

Keith E. Yandell pitää numeenia kokemusta sellaisena kokemuksena, joka selviää vaativistakin testeistä, joilla kokemuksen luotettavuutta voidaan tarkistaa. Yandell muotoilee kokemuksellisen evidenssin periaattin, joka sisältää ns. kumoavat tekijät sekä testausmenetelmän. Numeeni kokemus on tällainen intentionaalinen kokemus, jolle on esitettävissä kumoavat tekijät. Numeeni kokemus voi periaatteessa Yandellin mukaan itse tuoda kokemuksellista evidenssiä sille, että Jumala ei ole olemassa. Numeenille kokemukselle on olemassa myös yhtäläinen testausmenetelmä aistikokemuksen kanssa. Numeeni kokemus voi siksi Yandellin mukaan tuoda evidenssiä uskomukselle Jumalan olemassaolosta.

Uskonnollinen kokemus, evidenssi
HYTTK

SISÄLLYSLUETTELO

| | |
|--|----|
| 1. JOHDANTO | 2 |
| 2. USKONNOLLINEN KOKEMUS YLILUONNOLLISENA SELITYKSENÄ - WAYNE PROUDFOOTIN TEORIA | 7 |
| 2.1. Uskonnollinen kokemus tunteena | 8 |
| 2.2. Selitys osana kokemuksen identifioimisen kriteerejä | 17 |
| 2.3. Kokemuksen episteeminen arvo | 21 |
| 2.4. Kysymys reduktionismista | 25 |
| 2.5. Yhteenveto | 31 |
| 3. USKONNOLLISEN KOKEMUKSEN TODISTUSVOIMA - CAROLINE FRANKS DAVISIN TEORIA | 33 |
| 3.1. Kokemus ja kokemuksen kuvaus | 33 |
| 3.2. Uskonnollisen kokemuksen määritelmästä | 36 |
| 3.3. Uskonnollisen kokemuksen lajit | 37 |
| 3.4. Uskonnollisen kokemuksen kognitiivisuus | 41 |
| 3.5. Analogia-argumentin ongelmat | 43 |
| 3.6. Herkkäuskoisuusperiaate ja kumulatiivinen argumentti | 47 |
| 3.7. Vastaväitteet argumenteille uskonnollisesta kokemuksesta | 51 |
| 3.7.1. Kokemukset sisältävät tulkintaa | 52 |
| 3.7.2. Kokemuksesta muodostetut väitteet ristiriitaisia | 56 |
| 3.7.3. Uskonnollisten kokemusten luonnollinen selitys | 61 |
| 3.8. Yhteenveto | 63 |
| 4. NUMEENIN KOKEMUKSEN TUOMA KOKEMUKSELLINEN EVIDENSSI- KEITH E. YANDELLIN TEORIA | 65 |
| 4.1. Peruskäsitteet | 66 |
| 4.2. Ongelma kokemuksen käsitteellisyydessä | 67 |
| 4.3. Perusedellytykset argumentaatioon kokemuksellisesta evidenssistä | 70 |

| | |
|---|-----------|
| 4.4. Argumentaatio uskonnollisesta kokemuksesta 1950-70 -luvuilla | 71 |
| 4.5. Kokemuksellisen diskonfirmaation periaatteet | 75 |
| 4.6. Analogia aistihavaintoon | 79 |
| 4.7. Yhteenveto | 86 |
| 5. LOPPUKATSAUS | 88 |
| 6. LÄHTEET JA KIRJALLISUUS | 94 |

JOHDANTO

Uskonnollisesta kokemuksesta puhuttaessa tulee helposti ajatelleeksi, että silloin liikutaan uskonnon omimmalla alueella. Siksi on ehkä hieman yllättävää, että uskonnollinen kokemus on ollut teologisen ja filosofisen keskustelun kohteena vasta noin kaksi sataa vuotta. Modernissa anglosaksisessa keskustelussa kysymys uskonnollisesta kokemuksesta on ollut mukana tavalla tai toisella kaiken aikaa. Kuluvalle vuosikymmenellä keskustelu uskonnollisesta kokemuksesta jatkuu edelleen eikä osoita laantumisen merkkejä. Herbert Burhenn kysyykin tähän yhä lisääntyvään mielenkiintoon syytä.¹

Modernin kysymyksenasettelun eräs keskeinen taustatekijä liittyy hänen mukaansa empiristisen tietoteorian romahtamiseen. Empiristinen tietoteoria perustui epistemologiseen oppiin, jota on tavattu kutsua klassiseksi foundationalismiksi. Tämän käsityksen mukaan rationaalisen uskomuksen täytyy olla joko itsestäänselvä ("1+1=2"), aisteille ilmeinen ("näen puun") tai sellainen ensimmäisen persoonan mielentilaa kuvaava lause, josta ei voi erehtyä ("minuun sattuu") tai sitten uskomuksen on kyettävä johtamaan edellisen kaltaisista perususkomuksista. Moderni käsitys ei hyväksynyt edes aisteille evidenttejä uskomuksia perususkomusten joukkoon. Niin kauan kun henkilö rajautui puhumaan vain omista aistisisällöistään, sense-datasta, hän välttyi erehdyksiltä. Käsityksen mukaan kaikki aidot faktuaaliset väitelauseet on voitava palauttaa havaintolauseiksi. Tieto palautuu viimekädessä suoraan kokemukseen. Oleellista tälle traditiolle oli kuitenkin vakuuttuneisuus siitä, että uskonnolliset ja metafysiset väittämät (Jumala on olemassa) eivät ole itsestäänselviä, aisteille evidenttejä tai erehtymättömiä, joten niitä ei voinut pitää lauseina, jotka aidolla tavalla lisäisivät tietoamme.²

1 ' Burhenn 1995, 149.

2 ' Burhenn 1995, 150-151. Foundationalismista ks. esim. Koistinen 1993, 72-73.

Uskonnollisten väitteiden asemaa saatettiin puolustaa uskonnollisilla kokemuksilla, jolloin uskonnolliset uskomukset perustuisivat samalla tavalla kokemukseen kuin muutkin oikeutetut uskomukset. Tällaiset käsitykset kohtasivat tuomionsa siinä, että edellisen kokemusväitteen ei sanottu olevan analogisessa suhteessa aistikokemukseen. Aistikokemusten todellisuus kyettiin testaamaan, mutta uskonnollisissa kokemuksissa tämä ei ole mahdollista. Toinen edellisen väitteen lailla yhä akuutti vastaväite kritisoi empiristiseltä perustalta. Sen mukaan käsitettä Jumala ei ole johdettu suoraan kokemuksesta, vaan henkilö soveltaa jälkeenpäin uskonnollisia käsityksiä kokemukseensa. Sitä ei voida siis pitää itseoikeutettuna perususkomuksena eikä ole osoitettu myöskään että se perustuisi sellaiseen.

Empiristinen näkemys alkoi 1950-luvulla usean filosofin myötävaikutuksella kaatua. Koska ei ole olemassa puhtaita ja välittömiä kokemuksia, tietoa ei myöskään voida palauttaa suoriin havaintoihin. Kokemus on aina aikaisempien käsitteiden ja kokemuksessa 'annetun' uuden aineksen vuorovaikutuksen tulos. Kokemusten ja käsitteiden suhde on siis paljon monimutkaisempi kuin empiristinen filosofia oletti.

Empiristisen ja foundationalistisen käsityksen kaatuminen teki mahdolliseksi arvioida uskonnollisen kokemuksen asemaa uudelleen. Arvioita on tehty kahteen suuntaan. Toisaalta on oltu hyvin skeptisiä uskonnollisen kokemuksen evidentialiselle arvolle. Uskonnollisen kokemuksen varaan ei voi rakentaa todellisuutta koskevia väitteitä, koska nämä kokemukset ovat täysin aikaisempien uskomusten vaikutusten tulos. Myönteisempiä ratkaisuja on rakennettu samasta lähtökohdasta. Koska kaikki kokemuksemme ovat käsitepitoisia, uskonnollisen kokemuksen käsitepitoisuus ei siksi ole jokin erityinen ongelma.

Merkittävät myönteisesti uskonnolliseen kokemukseen suhtautuvat esitykset, joihin toistuvasti viitataan, ovat aikajärjestyksessä nimettävissä seuraavasti. Richard Swinburnen The Existence of God (1979), William Wainwrightin Mysticism (1981), Gary Guttingin Religious Belief and Religious Skepticism (1983) ja William Alstonin Perceiving God (1991). Kriittisesti uskonnollisen kokemuksen evidentaaliseen arvoon ja keskeiseen asemaan suhtautuvista on mainittava Wayne Proudfootin Religious Experience (1985) ja Richard M. Galen On the Nature and Existence of God (1993).

Käsillä oleva tutkimus fokusoi aihetta kolmen uskonnollisesta kokemuksesta kirjoitetun monografian kautta. Nämä ovat Wayne Proudfootin edellä mainittu teos Religious Experience (1985), Caroline Franks Davisin The Evidential Force of Religious Experience (1989) ja Keith E. Yandellin The Epistemology of Religious Experience (1993).

Proudfootin mukaan uskonnollisen kokemuksen keskeinen asema palautuu vanhentuneisiin käsityksiin, jossa uskonnollista kokemusta ajateltiin tunteena. Tällaisessa tunteessa väitteen mukaan saavutettiin välitön yhteys kaikkeuteen. Se näin oli myös vapaa kaikista käsitteistä ja uskomuksista. Samoin se oli turvassa tieteelliseltä kuristusotteelta. Koska nykyinen tutkimus on joutunut muuttamaan käsitystään kokemusten välittömyydestä, halu suojella edelleen uskonnon koskemattomuutta ei vaikuta Proudfootista perustellulta.

Carolinen tutkimus on valmistunut Oxfordissa Basil Mitchellin ja Richard Swinburnen vaikutuksen läheisyydessä. Davis rakentaakin esityksensä Swinburnen mallin pohjalle. Uskonnollisella kokemuksella niin kuin millä tahansa kokemuksen muodolla on oltava sellainen asema, että on rationaalista uskoa väitettä, joka on rakennettu kokemuksen varaan, jos ei ole osoitettavissa tekijöitä, jotka kumoaisivat väitteen. Davis osoittaa lisäksi,

että lukuisat vastaväitteet eivät horjuta uskonnollisen kokemuksen asemaa. Uskonnollinen kokemus tuo siksi merkittävän evidentialisen lisän muuhun teistiseen argumentaatioon.

Yandell on nykykeskustelun näkökulmasta hieman yksinäinen susi. Hän on jättäytynyt vallitsevan keskustelun ulkopuolelle. Hän argumentoi sen puolesta, että voimakas numeeni kokemus tuo evidenssiä kokemuksta koskevalle uskomukselle. Hän muodostaa kokemuksellisen evidenssin periaattin ja osoittaa, että numeeni kokemus näiden ehtojen puitteissa päteviöityy sellaiseksi kokemukseksi, jonka varaan väitteitä kokemuksen kohteesta voi rakentaa.

Tämän esityksen arvoa heikentää William Alstonin teoksen jättäminen tarkastelun ulkopuolelle. Samalla koko ns. reformoitu epistemologia, jossa uskonnollisella kokemuksella on merkittävä rooli, jää vaille ansaitsemaansa huomiota. Juuri reformoidun epistemologian piirissä on esitetty huomattavaa kritiikkiä klassisen foundationalismin käsityksille. Lisäksi Alstonin teos on ollut vilkkaan keskustelun kohteena filosofisissa aikakauskirjoissa, toisin kuin Proudfootin, Davisin tai Yandellin teokset. Päätös pitäytyä vain kolmeen esitykseen tulee perustelluksi sillä, että työ ei näin paisu liian laajaksi. Toiseksi Timo Koistinen on liseniaattiväitöksessään Uskon perusteet (1995) käsitellyt perusteellisesti reformoitua epistemologiaa ja myös Alstonin teoriaa. Yandell, Proudfoot ja Davis sen sijaan eivät liene yhtä tunnettuja kuin Alston, mutta ansainnevat tulla huomatuksi.

Teoksiin perehdytään aikajärjestyksessä. Se osoittautui myös sisällöllisesti hyväksi ratkaisuksi. Proudfootin teos käsittelee huomattavan paljon klassisia teorioita uskonnollisesta kokemuksesta, Schleiermacheria ja William Jamesia. Lisäksi teos keskittyy uskonnollisen kokemuksen identifioimisen problematiikkaan. Jälkimmäiset

teokset ovat keskittyneet puolustamaan uskonnollisen kokemuksen asemaa oikeutettujen uskomusten lähteenä.

Tarkoitus tässä tutkimuksessa on seurata kunkin teoksen päättelyn kulkua ja ottaa tarkasteltavaksi niiden keskeiset väitteet. Keskeinen problematiikka varsinkin kahdessa jälkimmäisessä teoksessa liittyy siihen, miten todellisuudesta yleensä voidaan muodostaa väitteitä. Jos aistikokemukset ovat monella tavalla sidoksissa käsitteisiin ja niiden varassa voidaan muodostaa väitteitä ja uskomuksia maailmasta, mikä merkitys tällä on uskonnolliselle kokemukselle? Onko uskonnollisen kokemuksen asema verrattavissa aistikokemukseen? Onko kokemuksilla kuin kokemuksilla se asema, että niitä on pidettävä tosina kunnes ne voidaan kumota vastaväitteillä? Vai onko uskonnollisten kokemusten asema kenties kokonaan toisenlainen?

2. USKONNOLLINEN KOKEMUS YLILUONNOLLISENA SELITYKSENÄ - WAYNE PROUDFOOTIN TEORIA

Wayne Proudfootin (1939 -) mukaan uskonnollinen kokemus on ollut keskeinen käsite teologiassa ja uskonnonfilosofiassa viimeiset kaksisataa vuotta. Käsite on muotoutunut ja tullut keskeiseksi aikana, jolloin kristinuskoa kritisoitiin ja tulkittiin modernin tieteen valossa. Valistuksen kritiikki luonnollisen teologian jumalatodistuksille ja kantilainen metafysiikan kritiikki ajoivat uskonnon suosijat asemaan, jossa he joutuivat puolustautumaan tieteen väitteitä vastaan ja lopulta väistymään syrjään tieteen pelialueelta. Syntyi käsitys uskonnosta ja uskonnollisesta kokemuksesta, joka olisi neutraali ja riippumaton tieteen käsityksistä. Uskonto ajateltiin nyt kokemuksena omaksi lajikseen, ja kaikkia redusoivia taipumuksia tulkittiin uskonto joksikin ei-uskonnolliseksi ilmiöksi pidettiin uskonnon väärinymmärtämisenä. Uskonnollisen kokemuksen määritelmät tässä traditiossa muodostettiin yksin subjektin näkökulmasta käsin ja yritykset selittää kokemusta muilla kuin subjektin omaamin termein katsottiin reduktionismiksi. Tämä johtui siitä olettamuksesta, että uskonnollinen kokemus ajateltiin välittömäksi ja että vain subjektilla itsellään on pääsy omaan kokemukseensa. Koska kokemus ei ole kommunikoitavissa, sen voi identifoida vain omakohtaisen kokemuksen kautta. Sitä ei siksi voi selittää kuin subjektin näkökulmasta käsin, muussa tapauksessa kokemuksen ainutlaatuisuus kadotetaan.³

Reduktionismin pelko on Proudfootin mukaan yhä tunnusomaista keskustelulle uskonnollisesta kokemuksesta. Proudfoot pitää kehitystä onnettomana ja virheellisenä. Tämä johtuu hänen mukaansa siitä, ettei ole tehty eroa kuvailevan ja selittävän reduktion välille. Edellinen kuvaa ei-uskonnollisin termein sen, minkä subjekti olisi kuvannut

3 Proudfoot 1985, xi-xii.

uskonnollisin termein. Tällaista Proudfootin mukaan on vältettävä. Mutta se ei sulje pois sitä, että kokemukselle, joka on identifioitu ja kuvattu subjektin mukaan uskonnolliseksi, voidaan etsiä ei-uskonnollista selitystä. Tässä tapauksessa reduktio koskee kokemuksen selitystä ei sen kuvausta.

Nykyinen psykologia ja mielenfilosofia ovat auttaneet paremmin ymmärtämään, miten kokemuksia ja emootioita identifioidaan. Tämä identifioiminen ei Proudfootin mukaan johdu välittömästi tunnekaliteetista, vaan kokemuksen episteemisestä elementistä eli uskomuksesta, miten kokemus on parhaiten selitettävissä. Proudfootin teos on tutkimus siitä, mikä tekee kokemuksesta uskonnollisen, mitenkä kokemus identifioidaan uskonnolliseksi ja mitkä ovat tällaisen identifioimisen ehdot. Jos Proudfoot on oikeassa siinä, että kokemuksen tekee uskonnolliseksi subjektin uskomus, että kokemus on parhaiten selitettävissä viittaamalla ylikuonnolliseen vaikutukseen, kysymys reduktionismista nousee uudelleen esille. Saattaahan olla, että subjektin kokemukselleen antama selitys ei ole paras mahdollinen.

2.1. Uskonnollinen kokemus tunteena

Käsite uskonnollinen kokemus ja sen keskeinen asema uskontoa koskevassa ajattelussa on Proudfootin mukaan paljolti Friedrich Schleiermacherin (1768-1834) perua. Hän aloitti uuden linjan uskonnon määrittelyssä, jossa pyrittiin ymmärtämään uskonto autonomisena tietoisuuden alueena, erillisenä metafysiikasta ja etiikasta. Uskonto sen mukaan on tunnetta ja näkemystä, ja on siksi enemmän intuitiivista ja välitöntä näkemistä kuin päättelyä. Se on infiniittisyyden tunnetta tai ehdottoman riippuvuuden tunnetta. Kokemus on välitön. Sitä eivät ole välittäneet mitkään aikaisemmat uskomukset tai käsitteet. Kokemuksessa on siksi suora yhteys todellisuuteen sellaisenaan. Koska kokemus on

esireflektiivinen ja riippumaton kielestä, sitä ei voi kuvata. Uskonnollinen kieli onkin Schleiermacherilla tämän tunteen spontaania ja luonnollista ilmausta tai sen myöhempää reflektiota

Kun uskonnollisen kokemuksen identifioiminen tunteeksi tuli keskeiseksi Schleiermacherin myötä, tämä johtui Proudfootin mukaan ensisijassa halusta vetää uskonto pois alueelta, jossa se olisi riippuvainen käsitteistä ja uskomuksista. Näin haluttiin päästä käsiksi siihen tekijään, mikä erottaa uskonnollisen kokemuksen muista kokemuksista. Samalla haluttiin osoittaa myös, että uskonnoissa on jokin kaikille yhteinen elementti, nimenomaan uskonnollinen tunne. Emootiot eivät vaihtelee kulttuurista toiseen, kuten uskomukset ja oppirakennelmat

Proudfoot esittää, että Schleiermacherin käsitys emootioista perustuu David Humen (1711-1776) emootio teoriaan. Emootiot ovat Humen mukaan non-kognitiivisia impressioita, aistimusten kaltaisia. Termi passio kuvaa hyvin sitä, mistä on kysymys. Sen mukaan sielu kärsii jostakin tai on suoran vaikutuksen alainen niin, ettei mikään subjektin kognitiivinen aktiivisuus ole sitä muovannut. Yhteys emootion ja sen kohteen välillä on kausaalinen, mutta näin syntynyt tunne ei kuitenkaan sisällä mitään tietoa kohteestaan. Tunne on identifioitavissa ilman viittausta sen syyhyn. Kokemus on yksityinen sisäinen tapahtuma. Tämä tapahtuma on nimettävissä emootiotermillä. Ihmiset ymmärtävät termin, jota käytämme tunteen identifioimisessa sillä sama impressio on heille entuudestaan tuttu. Koska emootiot edeltävät kaikkea ajattelua ja ovat näin vailla rakenteita niiltä puuttuu kognitiivinen sisältö. Siksi niitä ei myöskään voi kuvata tai analysoida. Juuri tämän tähden

. Proudfoot 1985, 1-3. Tämän suuntainen ajattelu värittää Proudfootin mielestä osittain nykyisiäkin käsityksiä uskonnollisesta kokemuksesta. Vaikka monet uskonnonfilosofit esittävät, että emootiot ja muut mielentilat ovat käsitteellisiä, niin he kuitenkin puolustavat ajatusta uskonnollisen kielen, opin ja harjoituksen autonomisuudesta. Tämä osoittaa Proudfootin mukaan heidän olevan Schleiermacherin perillisiä. Uskonto pyritään suojaamaan kaikelta ulkopuoliselta kriittiseltä tutkimukselta. Proudfoot 1985, xvi.

.Proudfoot 1985, 76. Proudfoot on tässä toista mieltä. Jos vertailu tehtäisiin uskonnollisten tunteiden ja perustavien uskonnollisten uskomusten kanssa, uskomukset Proudfootin mielestä eivät vaihtelisi siinä määrin kuin tunteet. Proudfoot 1985, 159-160.

emootio voidaan tunnistaa vain omakohtaisen kokemuksen kautta. Sanoja voi kyllä käyttää tunteiden ilmaisemiseen, mutta sanat eivät koskaan täysin tavoita tunnetta. Tunnesana edustaa emootiota, mutta emootio itse ei ole riippuvainen ajatuksista tai käsitteistä.

Humelainen emootioteoria on saanut osakseen paljon kritiikkiä. Teorian suurin vaikeus on Proudfootin mukaan siinä, ettei emootioita voidaan osoittaa oikeutetuiksi tai epäoikeutetuiksi. Huomiotta jää myös se, että emootiot voivat joutua ristiriitaan toisten kanssa ja niillä voi olla keskenään myös käsitteellisiä suhteita.

Parempana emootioteorianana Proudfoot esittää aristotelisen mallin, jossa emootioita ajatellaan käsitteellisinä. Emootio ei ole vain jokin yksinkertainen impressio, joka edeltää kaikkea käsitteellistä. Emootio on tunteen ja kognitiivisen osan yhdistelmä. Siihen liittyy (1) tunne, (2) tunteen intentionaalinen kohde ja (3) joukko uskomuksia, jotka ovat perustana emootiolle. Emootion tunneosa koostuu ei-käsitteellisestä tuskan tai nautinnon tunteesta (feeling). Emootio ei tule kuitenkaan selitetyksi pelkillä tuntemuksilla. Ne edellyttävät aina jonkin kohteen. Tunteen intentionaalinen kohde kuuluu siis oleellisena osana emootion määritelmään. Emootion suhde sen kohteeseen on siksi käsitteellinen ja looginen ei kontingentti tai kausaalinen, kuten humelaisessa mallissa. Viha kohdistuu aina

.Proudfoot 1985, 79-82. Schleiermacherin käsityksen mukaan uskonnollinen kieli oli vain tunteiden ekspressiota ei sen kuvaamista. tukea tällaiselle käsitykselle on pyritty saamaan myös moderneilta filosofeilta. Wittgenstein esittää, että eräät kielen muodot voivat toimia luonnollisina psykologisten tilojen ilmaisuina. Siten ne kuuluvat suoran valituksen, itkemisen ja muun eitahtonalaisen käyttäytymisen piiriin. Tiedyt ensimmäisessä persoonassa esitetyt psykologiset verbit voi parhaiten ymmärtää tällaisten luonnollisten ilmaisujen laajenuksina. Ne eivät ole lauseita siinä mielessä lainkaan, että ne eivät voi olla tosia tai epätosia. Henkilö ei voi erehtyä lauseen totuudesta sanoessaan "Minuun sattuu" tai "Olen vihainen". Schleiermacherilla uskonnollinen kieli juontuu juuri tällaisesta luonnollisesta ja spontaanista ekspressiivisestä käyttäytymisestä. Proudfootin mukaan ei ole mahdollista yhdistää selvästi kielellisiä muotoja ei-kielellisiin muotoihin. Toisin kuin eleet, huudot ja muut primitiiviset käyttäytymismuodot, lauseet "Minuun sattuu" tai "Olen vihainen" ovat kielellisesti artikuloituja. Niillä on kieliopillinen rakenne, niiden ilmaisumuodot ovat konventionaalisia. Ne ovat siksi myös riippuvaisia konstruktiivisesta ajattelusta. Proudfoot 1985, 29-30.

. Proudfoot 1985, 82-83.

johonkin, pelko on jonkin pelkoa ja ylpeys koskee tiettyä asiantilaa. Lisäksi emootioon kuuluu myös uskomuksia, jotka spesifioivat emootiota tarkemmin. Viittaus käsitteisiin ja uskomuksiin edellytetään, jotta emotionaalinen tila olisi spesifioitavissa. Jos Jaakko on vihainen Teppolle ja meidän olisi annettava pätevä kuvaus tästä vihasta, täytyisi meidän määrittellä vihaisen henkilön mielentila (Jaakon vihaan liittyvä epämiellyttävä aistimus), vihantunteen kohde (Teppo) ja sen peruste (esimerkiksi uskomus siitä, että Teppo on solvannut Jaakkoa). Uskomuksen totuus tai epätotuus ei tässä vaiheessa vielä ole tärkeä. Uskomus mainitaan siksi, että se spesifioi sekä emootion kohdetta että sen perustetta. Kun emootio on näin identifioitu, voidaan kysyä, oliko emootio oikeutettu. Ehkä Teppo ei solvannutkaan Jaakkoa, jolloin emootio on vailla adekvaattia perustetta. Tällainen menettely humelaisessa mallissa ei ole mahdollista.

Useat nykyteoreetikot ovat Proudfootin mielestä vakuuttuneita siitä, että emootioihin kuuluu kognitiivinen elementti. Teoriat seuraavatkin siksi enemmän Aristotelesta kuin Humea. Proudfoot esittää humelaiselle emootioiteorialle sekä filosofista että psykologista kritiikkiä. Filosofisessa kritiikissä hän turvautuu Errol Bedfordiin, joka on saanut vaikutteita Wittgensteinin myöhäistuotannosta. Bedford kritisoi käsitystä, että jokainen emootiosana nimeäisi tietyn tunteen. Emootio ei hänen mukaansa voi olla impressio tai intuitiivisesti tajuttu sisäinen tila. Hänen mukaansa meillä ei ole todisteita siitä, että olisi olemassa tiettyjä psyykkisiä tai mentaalisia tiloja, jotka korreloisivat kunkin emootion kohdalla. Toiseksi meillä ei koskaan olisi takeita siitä, että ihmiset viittaisivat samaan emootioon samalla termillä. Sitä ei voisi mitenkään tarkistaa. Toista voisi yllyttää vihaan ja sanoa sitten, että vihantunne viittaa siihen, mitä hän parhaillaan tuntee. Emme mitenkään voisi vakuuttua siitä, olemmeko onnistuneet provosoimaan hänessä tarkoittamamme tunteen.

. Proudfoot 1985, 83-89.

. Proudfoot 1985, 90-91.

Edellisen perusteella Bedford väittää, että emootiota ei identifioida sisäisen tunnekaliteetin perusteella. Informaatiota ei tarvita jonkun tunteesta voidaksemme päätellä, että hän on vihainen. Pidämme henkilöä vihaisena julkisen evidenssin perusteella. Henkilö käyttäytyy tietyllä tavalla tietyssä tilanteessa, jonka tulkitsemme vihaisuudeksi. Tämä päättely ei nojaa siihen, että olisimme tarkkailleet hänen sisäisiä tilojaan ja tuntemuksiaan. Niihin meillä ei ole pääsyä.

Mikään erityinen tunnekaliteetti itsessään ei oikeuta meitä pitämään sitä jonakin emootiona. Jossakin toisessa olosuhteessa sama tunnetila voi olla selitettävissä aivan muulla emootiolla. Emootio ei myöskään tule riittävästi kuvatuksi pelkällä viittauksella sen kohteeseen. Tarvitaan myös joitakin perusteita emootiolle. Emootion tunnistaminen edellyttää siis niin viittausta kohteeseen kuin uskomuksiinkin, joita emootio edellyttää. Näiden uskomusten joukossa tavallisesti on uskomus emootion syystä.

Proudfoot esittää traditionaaliselle emootioteorialle vielä sosiaali-psykologian piirissä perusteltua kritiikkiä. Aristotelinen teoria täydentyy Proudfootin mukaan sillä, että suhde emootion käsitteellisen ja materiaalisen puolen välillä selvenee. Proudfoot tukeutuu erityisesti Stanley Schachterin empiirisiin tutkimuksiin. Hänen emootioteoriansa koostuu kahdesta osasta: 1) sympaattisen hermoston kiihottumisesta ja 2) kognitiivisista nimistä tai selityksistä, joilla subjekti ymmärtää tämän kiihottuman. Hän kehitti testausmenettelyn, jonka keskeisenä oletuksena oli, että henkilö tuntisi pakottavaa tarvetta sellaisen fysiologisen kiihottuman nimeämiseen ja selittämiseen, johon hänellä ei ole välitöntä

. Proudfoot 1985, 91-92.

. Proudfoot 1985, 96-97.

. Stanley Schachter on Keltinkangas-Järvisen mukaan eräs huomattavimpia kognitiivisen emootioteorian kannattajia. Otavan suuri ensyklopedia, "tunne", osa 18, 1981. Schachter aloitti jamesilaisella teorialla, jossa emootiot ovat ruumiillisten muutosten havaitsemista. Tämä määritelmä ei tyydyttänyt häntä. Eri emootioilla pitäisi olla selvästi erottuvat ruumiilliset muutokset. Lisäksi ruumiilliset muutokset ovat liian hitaita, jotta ne kelpaisivat emootioiden määritelmiksi. Proudfoot 1985, 98.

ymmärrettävää syytä. Tällöin hän ajatteli henkilön kuvaavan tämän kiihottuman sellaisella kognitiivisella kalustolla, joka on hänelle entuudestaan tuttu ja johon konteksti, jossa tämä kiihottuma esiintyy, viittaa. Jos kiihottumalle on selitys heti olemassa, tarvetta ei silloin ole jatkotulkintaan kontekstista käsin.

Testattaville annettiin adrenaliinia. Joillekin selitettiin, minkälaisia vaikutuksia aineella heihin tulee olemaan (sydämen voimakkaampaa tykytystä, väristyksiä jne.), toisille annettiin virheellistä tietoa ja loput jätettiin tietämättömiksi. Ympäristöä kontrolloitiin niin, että se antoi selviä vihjeitä tulkita fysiologinen tila tietyllä emootiolla. Tarkoitus oli osoittaa, että henkilöt, joilla ei ollut riittävää selitystä tapahtumalle, muodostaisivat ympäristön vihjeistä fysiologiselle tilalleen tulkinnan. Tutkimuksen tulokset vahvistivat Schachterin oletuksia. Henkilöt, joille ei selitetty mitään adrenaliinin vaikutuksista, raportoivat tunteista, jotka olivat yhteneväisiä ympäristön viitteiden kanssa.

Edellisen perusteella on Proudfootin mukaan ilmeistä, että myös jotkin uskonnolliset kokemukset johtuvat fysiologisista muutoksista, joihin subjekti omaksuu uskonnollisen selityksen. Tällaisen käytännön malliesimerkkinä Proudfoot käyttää Willam Jamesin kirjassa esiintyvää Stephen Bradley'n kuvausta kääntymiskokemuksestaan, jonka hän sai kotonaan palattuaan herätyskokouksesta.

"Ensiksi tunsin, miten sydämeni lyöntinopeus äkkiä kiihtyi, niin että luulin sairastuvani, vaikka en ollut huolissani, koska en tuntenut mitään kipua. Sydämen lyönnit kiihtyivät ja pian sain varmuuden, että sen vaikutti Pyhä Henki, kun tunsin sen seuraukset itsessäni."

Bradley'n sydän alkoi voimakkaasti sykkiä. Hän mietti mistä tämä johtui, kunnes sai varmuuden, että se oli Pyhän Hengen vaikuttamaa. Tässä Proudfootin mukaan vaikuttaa

. Proudfoot 1985, 98-100.

. Proudfoot 1985, 100-101.

" William James 1981, 149. Proudfoot 1985, 102-103.

selvältä, että palattuaan juuri herätyskokouksesta hän tulkitse fysiologisen tilansa tuon kontekstin mukaan:

Schachterin tutkimukset emootioista liittyvät laajempaan attribuutio-teoriaan (attribution to Causes) tunnettuun sosiaalipsykologiseen viitekehykseen. Kyseessä on eri teorioiden väljä yhdistelmä. Niissä käsitellään sitä, miten ihmiset havaitsevat ruumiintilojensa ja käyttäytymisensä syitä. Eräs näistä on teoria siitä, miten ihmiset muodostavat käsityksen itsestään (self-perception theory). Sen mukaan ihmiset tunnistavat asenteitaan, emootioitaan ja muita sisäisiä tilojaan osittain tarkkailemalla omaa käyttäytymistään ja niitä olosuhteita, joissa tämä käyttäytyminen tapahtuu. Varsinkin jos sisäiset viitteet ovat heikkoja tai vaikeasti tulkittavissa, henkilö on samassa asemassa omien tuntemuksiensa suhteen kuin ulkopuolinen tarkkailija. Hän arvioi sisäisiä tilojaan havaittavan käyttäytymisensä ja kontekstin perusteella. Näiden tutkimusten valossa ei Proudfootin mukaan ole lopulta eroa siinä miten tunnistetaan omia ja jonkun toisen henkilön emootioita:

Ihmiset ymmärtävät emootioitaan ja uskomuksiaan kiinnittämällä huomionsa omaan käyttäytymiseensä, joka on heille evidenssi samalla tavalla kuin se on sitä arvioitaessa muiden emootioita ja uskomuksia. Tämän tähden myös uskonnollisissa yhteisöissä käännyttettäviä pyydetään usein osallistumaan rituaaleihin, katumusharjoituksiin tms.

.Proudfoot 1985, 102-104.

. Attribuutioteorian perustan loi Fritz Heider tutkimuksillaan havainnoista toiminnan perustana (1958). Teoria keskittyy siihen, miten havaitsemme itsemme ja muut. Attribuutioteoria esittää, että ihminen tarkkaillessaan muita miettii samalla perusteita tämän käyttäytymiselle. Kun tällainen peruste löytyy, teko on selitetty. Teorian mukaan ihmiset tekevät myös attribuutioita itsestään ja intentioistaan tarkkailemalla itseään. Henkilö pitää esimerkiksi epäonnistunutta suoritustaan olosuh-teiden syynä, kun ulkopuolinen tarkkailija pitäisi sitä henkilön luonteesta johtuvana. Hollander, Edwin P. 1981, 114-115.

.Tällä teorialla on selitetty joidenkin asenteiden merkittävää muuttumista. On huomattu, että jos henkilölle maksetaan pieni summa rahaa siitä, että hän tekee uskomustensa vastaisen väitteen niin myöhemmin hän on valmiimpi hyväksymään väitteen kuin sellainen henkilö jolle on maksettu suuri summa rahaa samasta tehtävästä. Tämän eron on ajateltu johtuvan siitä, että subjekti tarkkailemalla käytöstään muodostaa myös käsityksiään itsestään ja uskomuksistaan. Suuren rahasumman saaneen oli helppo ajatella väitteessä todella olevan jotakin vialla. Mutta pienen rahasumman saanut henkilö lopulta omaksui väitteen perustellakseen omaa käyttäytymistään. Proudfoot 1985, 107-109.

ennen kuin he alkavat pitää itseään kyseisen opin kannattajina. Kun henkilö on tullut mukaan toimintaan, hän hyväksyy halukkaammin myös yhteisön uskomukset. Hän pystyy näin oikeuttamaan toimintansa ja myös selittämään siitä johtuvat tunteensa. Sitoutuminen uskonnolliseen harjoitukseen voi siis johtaa niiden uskomusten omaksumiseen, jotka oikeuttavat tuon tradition elämänohjeen ja tunteet, jotka siitä seuraavat.

Proudfoot päättelee siis, että kokemuksen tunnekaliteetti ja sen intentionaalinen kohde eivät riitä identifioimaan kokemusta uskonnolliseksi. Tällainen identifioiminen riippuu uskomuksista, jotka koskevat kokemuksen alkuperää.

Proudfootin tulkinta Schleiermacherista ei ole aivan kohdallaan. Proudfoot näyttää edellyttävän, että tunne riippuvuudesta on Schleiermacherilla täysin non-kognitiivinen. Näinhän ei tarvitse olla. Kognitiivisuus ei edellytä vielä, että on omaksuttu väitteitä ja uskomuksia.

Patrica Greenspan on kirjassaan Emotions and Reasons (1988) arvioinut kognitiivisia emotioteorioita eli arvostelmateorioita. Ne ovat hänen mukaansa oikean suuntaisia, mutta liian yksioikoisia. Niissä on kaksi perustavaa ongelmaa. Ensinnäkin emotiot tuntuvat redusoituvan yksinkertaisiksi arvostelmiksi ja uskomuksiksi, jolloin emotionin affektiivinen puoli jää vaille riittävää huomiota. Toiseksi, ne eivät huomioi sitä, että emotioihin liittyvä propositionaalinen asenne voi olla heikompi kuin uskomusasenne. Arvostelmateorioissa emotioon liittyvä propositionaalinen osa on liian voimakas. Henkilöllä voi Greenspanin mukaan olla mielessä jokin propositio ilman, että hänellä on siihen episteemistä kannanottoa eli assenttia. Jotakin lausetta voi ajatella juuri siksi, että

.Proudfoot 1985, 110-114.

.Proudfoot 1985, 114.

siihen ei usko tai että se on aivan yhdentekevä. Kuvittelu on tällainen kognitio, johon ei liity tietoista totenapitämisen piirrettä.

Emootiot koostuvat Greenspanin mukaan affektiivisesta mielihyvän tai mielihänen tilasta ja evaluatiivisesta propositiosta. Pelko voidaan kuvata silloin epämiellyttäväksi tunteeksi siitä, että vaara uhkaa. Evaluatiivinen propositio "että vaara uhkaa" voi olla selvä uskomus, mutta se voi myös olla kuvittelua tai vain mielessä käyvä ajatus ilman, että sitä pitää erityisen totena.

Emootion propositionaalinen osa voi olla siis monimuotoisempi kuin Proudfoot antaa ymmärtää. Proudfoot edellyttää subjektilta uskomusta, että kokemus voidaan selittää vain viittaamalla yliluonnolliseen vaikuttimeen. Tämän seurauksena vain henkilöllä, jolla on uskonnollisia uskomuksia, voi olla uskonnollisia kokemuksia ja tunteita. Tämä lienee liian vahva oletus. On ristiriidattomasti kuviteltavissa henkilö, jolla on uskonnollisia tunteita, mutta ei episteemistä kannanottoa Jumalaan tai uskonnolliseen maailmankuvaan.

2.2. Selitys osana kokemuksen identifioimisen kriteerejä

Edellä lyhyesti kuvattu Stephen Bradley'n kääntymiskokemus oli Proudfootille paraatiesimerkki siitä, miten henkilö pyrkii etsimään selityksen kokemalleen ilmiölle.

.Greenspan 1988, 3.

.Evaluatiivinen propositio eroaa faktuaalisesta siten, että faktuaalinen propositio ilmaisee jonkin olevan läsnä. Evaluatiivinen propositio ilmaisee, että jotakin toivottavaa tai vältettävää on läsnä ja tekee näin luontevaksi jonkin reaktion.

.Greenspan 1988, 4-5, 17-20. Luku identifikaattorisesta rakkaudesta esittää hyvin myös sen, kuinka emootion propositionaalinen puoli voi olla pelkkä ajatus ilman totenapitämistä. Katsoja voi kokea elokuvissa pelkoa näytelmän päähenkilön puolesta. Tämä pelko ei perustu kuitenkaan arvostelma-aktiin. Hän ei usko näyttelijän todella olevan vaarassa. Greenspan 1988, 62-70.

. Knuuttila on argumentoinut sen puolesta, että uskonnollinen kieli ja usko ovat melko liberaaleja suhteessaan metafysiisiin olettamuksiin. Siksi on ajateltavissa, että myös henkilö, jolla ei ole mitään selkeitä Jumalaa koskevia uskomuksia, voisi osallistua uskonnolliseen elämään ja myös kokea uskonnollisia tunteita. Knuuttila 1986, 307-308.

Siinä Bradley miettii selitystä kokemukselleen refleksiivisesti kokemuksen aikana ja myös sen jälkeen. Edellisestä poiketen kokemuksen selittävät tekijät ovat usein osana jo kokemuksen identifioimisen ehdoissa. Proudfoot osoittaa tämän käsittelemällä mystistä kokemusta ja varsinkin väitettä sen sanoinkuvaamattomuudesta:

Useat tutkijat ovat pyrkineet löytämään mystisten kokemusten kuvauksista kaikkia kokemuksia yhdistävät piirteet, kokemuksen ytimen. William Jamesille (1842-1910) mystisillä kokemuksilla yhteistä on niiden sanoinkuvaamattomuus, noettinen laatu, lyhytkestoisuus ja subjektin passiivisuus:

Proudfootin mukaan käsitys, joka pitää mystistä kokemusta sanoinkuvaamattomana, on ongelmallinen siinä, että se on omattu jo ennen kokemusta eikä vasta sen jälkeen ja sen seurauksena. Käsitteet, odotukset ja sitoumukset ovat näin päässeet muovaamaan kokemusta. Siksi myös yritys erottaa kokemuksen ydin sen tulkinnoista ei ole mahdollista. Termit, joilla subjekti ymmärtää sen, mitä hänelle on tapahtumassa, ovat konstitutiivinen osa kokemusta. Ne määrittelevät etukäteen sen, mitkä kokemukset ovat mahdollisia:

Proudfoot tarkastelee Steven Katzin kritiikkiä perinteisille käsityksille mystisestä kokemuksesta. Katz on esittänyt, että mystikon kokemusta määrää esikokemuksellinen uskomusten, asenteiden ja odotusten joukko, jonka subjekti tuo kokemukseensa. Katzin

. Kokemuksen sanoinkuvaamattomuudella tarkoitetaan yleensä sitä, että a) kokemuksen luonne on sellainen ettei sitä voi kuvata tai b) kokemuksen kohde on sanoinkuvaamaton tai c) kokemuksen subjekti on kykenemätön kuvaamaan kokemusta, sillä inhimillinen ymmärrys on siihen liian vajavainen. Bräkenhielm 1985, 33-40. Filosofit suhtautuvat yleensä hyvin epäilevästi väitteisiin sanoinkuvaamattomuudesta. Proudfootin ratkaisu onkin siksi kiinnostava. Proudfoot 1985, 120.

. James 1981, 278. Kokemusten samankaltaisuus toisi joidenkin tutkijoiden mukaan tukea myös kokemusten varaan rakennetuille väitteille. Jotta väite kokemuksen evidentaalisesta arvosta voidaan esittää, on tärkeää, että kokemuksen piirteet voidaan yleistää.

. Proudfoot 1985, 121. Painottamalla sitä, että kaikki kokemuksemme ovat tulkittuja, että käsitteet ja uskomukset ovat muovanneet kokemuksemme, Proudfoot viittaa varsinkin pragmatistisen tradition käsitykseen havaintojen teoriapitoisuudesta. Ei siis hermeneuttiseen tulkintakäsitykseen, joka tulkitsee tekstejä ja kulttuurisia symboleja. Proudfoot 1985, 60-61.

mukaan näiden edeltävien uskomusten suhde kokemukseen on kausaalinen. Proudfoot tätä vastoin esittää, että kokemuksen suhde aikaisempiin uskomuksiin ei suinkaan ole kausaalinen, vaan käsitteellinen. Tämä käsitteellinen suhde tosin sisältää kokemuksen kokemuksen alkuperästä.

Käsitellessään sanoinkuvaamattomuutta Proudfoot edelleen kritisoi Katzin käsityksiä. Katz pitää mystisen kokemuksen väitettyä sanoinkuvaamattomuutta ja paradoksaalisuutta pseudokvaliteetteina. Niillä yritetään hänen mukaansa vain estää todellista tutkimusta. Proudfootille sanoinkuvaamattomuus on kuitenkin mystisen kokemuksen aito määre. Sitä ei voida siksi sivuuttaa. Sanoinkuvaamattomuus ei kuitenkaan ole kokemuksen jokin yksinkertainen analysoitumaton piirre, vaan se on kehitelmä kieliopillisia sääntöjä, jotka määräävät tiettyjen uskonnollisten termien käyttöä. Ne eivät ole myöskään hämäriä käsitteitä, kuten Katz antaisi ymmärtää, vaan niille on olemassa tarkka käyttö. Nämä käsitteet eivät kuvaa tai analysoi kokemusta, vaan ovat ehtoja, joilla kokemus identifioidaan mystiseksi.

Proudfoot esittää, että kokemus muodostuu osittain implisiittisestä säännöstä tai ohjeesta, jonka mukaan kokemus ei ole kuvattavissa minkään kielijärjestelmän mukaan. Tekijä, joka takaa sanoinkuvaamattomuuden on kieliopillinen sääntö tai kriteeri identifioida kokemus mystiseksi. Klassisen taolaisen tekstikokoelman Tao te chingin avaussanoissa on tästä erinomainen esimerkki. "Tao, joka voidaan sanoa ilmaista, ei ole muuttumaton Tao." Tämä ei Proudfootin mukaan ole deskriptiivinen vaan preskriptiivinen lause. Lause toimii muodollisena operaattorina, joka systemaattisesti estää kaikki

. Katz 1978, 40.

. Proudfoot 1985, 122-123.

. Proudfoot 1985, 125. Katz 1978, 54.

. Proudfoot 1985, 125-127.

kuvaukset tai predikaatiot, joita sille saatetaan esittää. Tämä avauslause muodostaa säännön, jolla termiä taο käytetään.

Samoin lausetta "Jumala on sanoinkuvaamaton" on usein pidetty sisäisesti ristiriitaisena lauseena. Se toisaalta kieltää predikoimisen Jumalalle, mutta samanaikaisesti se predikoi yhden ominaisuuden, sanoinkuvaamattomuuden. Proudfootin mukaan kyse ei kuitenkaan ole tavanomaisesta predikaatiosta. Lause on operaattori, joka on suunniteltu saavuttamaan ne tulokset, joita se kuvaa. Kyse ei ole vain jostakin vaikeasti saavutettavissa olevasta tilasta, vaan tarkasta formulaatiosta, joka etukäteen syrjäyttää kaikki ajatellut kuvaukset. Kyse on Proudfootin mukaan nimenomaan kieliopillisesta eikä esim. psykologisesta seikasta.

Proudfoot käsittelee paradoksaalisuutta samalla tavoin kuin termiä sanoinkuvaamaton. Walter T. Stace on Proudfootin mukaan oikeassa siinä, että kyse on loogisesta asiasta, mutta hän on väärässä pitäessään sitä kokemuksen sisäisenä kvaliteettina eikä sääntönä, jolla kokemus tunnistetaan mystiseksi. Mysteerisyys ei ole kokemuksen kohteessa eikä jossakin kokemuksen piirteessä, joka ylittää logiikan ja kielen. Sanoinkuvaamattomuus on looginen asia. Termit sanoinkuvaamaton ja paradoksi muodostavat etsijän odotukset. Ne tulevat osaksi kriteeriä, joilla henkilö identifioi kokemuksen mystiseksi ja siksi ne myös ovat määrittelemässä niitä ehtoja, joiden alaisuudessa mystinen kokemus voi esiintyä.

Mystistä kokemusta luonnehtivat piirteet ovat Proudfootin mukaan parhaiten siis konstruoitavissa siten, että niitä ajatellaan käsitteellisinä rajoittajina sille, mitä kokemusta voi pitää mystisenä. Mikä tahansa kohde, mikä on vangittavissa deskriptiiviseen

. Proudfoot 1985, 127-128.

. Proudfoot 1985, 129. Tällaisia sanoinkuvaamattomia kokemuksia on Proudfootin mukaan periaatteessa mahdollista luoda manipuloimalla olosuhteet sellaisiksi, että henkilöllä ei olisi mitään nimiä tai selityksiä sille, mitä hän kokee. Meditatiiviset tekniikat itseasiassa ovat tällaisia keinoja tyhjentää mieli kaikista selityksistä. Proudfoot 1985, 134.

. Proudfoot 1985, 134-136.

lauseeseen tai on selitettävissä luonnollisin termein ei tämän mukaan ole mystinen kokemus:

Kokemuksen identifioimisen ehdoissa on jo siis olemassa selittäviä tekijöitä. Tämä selitys pitää sisällään viittauksen kokemuksen alkuperästä, joka uskonnollisessa kokemuksessa tarkoittaa yliluonnollista vaikutusta. Seuraavassa luvussa tarkastellaan sitä, minkälainen merkitys tällä on kokemuksen episteemiseen arvoon.

2.3. Kokemuksen episteeminen arvo

Mystikot tapaavat väittää kokemuksiaan arvokkaiksi myös tiedolliselta kannalta. Kokemuksiin kuuluu noeettinen laatu. Proudfoot kysyykin, onko näillä kokemuksilla sellaista kognitiivista arvoa, että ne voisivat tuoda evidenssiä uskonnollisille uskomuksille? Steven Katz kieltää, että mitään evidenssiä uskomusten totuudesta tai epätotuudesta olisi saatavissa mystisestä kokemuksesta. William James puolestaan pitää mystistä kokemusta evidenssinä subjektille, mutta kenenkään muun uskoa sen ei tarvitse oikeuttaa:

Proudfoot hyväksyy ajatuksen, että kokemuksilla on subjektille (mutta ei muille) tiedollinen arvo, mutta Jamesin esittämä selitys, miksi kokemukset ovat subjektille arvokkaita, perustuu virheellisille olettamuksille.

. Proudfoot 1985, 148. Proudfoot vertaa mystisen kokemuksen identifioimista termin ihme logiikkaan. Mystinen kokemus on määritelmänsä mukaan kuin ihme, jolle ei voi olla luonnollista selitystä. Termin kieliopista johtuen ihmettä ei voi selittää. Jos ihmeeksi määritelty asia selitetään luonnollisin keinoin, kysymys ei ole enää ihmeestä. Kokemuksen tai asian identifioiminen ihmeeksi tai mystiseksi edellyttää siksi uskomuksia siitä, että se on parhaiten selitettävissä viittaamalla johonkin yliluonnolliseen vaikutukseen. Proudfoot hylkää siis käsityksen ihmeestä, joka voisi olla sopusoinnussa luonnonlakien kanssa. Ihme on sidoksissa luonnonmukaisuuden käsitteeseen ja tulee ymmärretyksi vain sen kautta. Proudfoot 1985, 137-145.

. Proudfoot 1985, 150-151. Katz 1978, 22. James 1981, 306-307. Proudfoot puhuu kokemuksen tuomasta autorisuudesta. Kokemus on subjektille autorisoiva, mutta ulkopuoliselle tarkkailijalle tällaista asemaa kokemuksella ei ole.

William James eroaa Proudfootin mukaan Schleiermacherista siinä, että hän ei pidä uskonnollista tunnetta psykologisesti spesifinä. Tunne on tavallinen tunne, mutta se on suuntautunut uskonnolliseen kohteeseen. Jamesille tunteet ovat ruumiintilojen muutosten havaitsemista. Tunne siitä, mitä James kutsuu nimellä "enemmän" ("More"), on uskonnollisen kokemuksen olemus. Hieman laveammin kuvattuna James kutsuu tätä ystävällisen ja korkeamman voiman läsnäolon tunnoksi. Tunne tästä läsnäolon todellisuudesta on enemmän sensaatio, aistimus, kuin intellektuaalinen operaatio. Tällainen kokemus subjektista tuntuu yhtä vakuuttavalta kuin aistihavainto.

Jamesille kokemuksen episteeminen arvo tulee siis kokemuksen analogisuudesta aistihavaintoon. Kokemusta luonnehtiva noettinen kvaliteetti on Jamesin mukaan samanlainen kuin aistihavainnossa. James tekee tässä Proudfootin mukaan kaksi virhettä. Mystinen kokemus ei ole yksinkertainen tunne tai aistimus, joka on riippumaton käsitteistä ja uskomuksista. Toiseksi aistihavinto ei ole uskomuksia auktorisoiva siksi, että siinä on suora yhteys kohteeseen. Jamesilainen analogia aistihavaintoon osoittautuu siis ontuvaksi.

Miten siis Proudfootin mukaan selittyy se, että uskonnollisella kokemuksella on tiedollista arvoa subjektille? Tätä voidaan tarkastella ottamalla taustaksi Jamesin toinen väite, että uskonnollisia kokemuksia ei tule arvioida niiden alkuperästä käsin.

Koska tunne ei ole spesifi uskonnollinen tunne, vaan tavallinen tunne, Jamesille tulee tärkeäksi osoittaa, että uskonnollisen kokemuksen arvo ei riipu kokemuksen alkuperästä. Kokemusta on arvioitava riippumatta siitä, miten se on syntynyt. Vaikka uskonnollinen kokemus Jamesin mukaan voitaisiin selittää johtuvan esimerkiksi mielen alitajuisista

. Proudfoot 1985, 157-158.

. Proudfoot 1985, 153, 169. Ajatusta, että olisi olemassa puhtaita havaintoja, joissa on suora yhteys kohteeseen ilman, että niihin olisi liittynyt mitään käsitteellistä, on pidetty vanhntuneena. C. S. Peircen mukaan kaikki havaitseminen on teoriapitoista ja on muokkautunut olettamuksin, käsittein ja uskomuksin. Proudfoot 1985, 60-61.

toiminnoista, kokemuksella olisi kuitenkin itsenäinen merkitys. Sitä ei voi arvioida sen syntytavasta käsin

Jamesin halu arvioida uskonnollista kokemusta riippumatta sen alkuperästä ei Proudfootin mukaan tunnu uskottavilta varsinkaan siksi, kun hän ajattelee kokemuksen noettisen kvaliteetin rinnastuvan aistihavainnon noettiseen laatuun.

Uskomuksia voidaan normaalisti arvioida huomioimatta sitä, mikä synnyttää nuo uskomukset. Mutta uskomukset, jotka pitävät sisällään väitteen kokemuksen alkuperästä ovat poikkeuksia edellisestä käytännöstä. Havaintoväitteet ja -uskomukset ovat juuri tällaisia poikkeuksia. Havaintoväite sisältää aina väitteen sen alkuperästä. Kokemuksen identifioiminen perseptuaaliseksi edellyttää siksi kausaaliväitettä. Uskonnollinen kokemus ja tavallinen aistikokemus eroavat tässä kohden kuitenkin oleellisesti toisistaan. Gilbert Rylen mukaan havaita-verbi on ns. achievement-verbi. Se, että sanoo havainneensa jotakin, sisältää oletuksen, että havaittu kohde todella oli olemassa, kuten havaittiin. Havainnon logiikkaan kuuluu, että subjekti uskoo havaitun kohteen olevan olemassa havainnon mukaisesti. Lisäksi ajatellaan, että ulkopuolinen havainnoitsija identifioi kokemuksen havainnoksi ainoastaan, jos hän hyväksyy edellisen uskomuksen. Uskonnolliselta kokemukselta tällaista ei voida edellyttää. Identifioimme kokemuksia uskonnollisiksi ilman, että sitoudumme hyväksymään subjektin väitettä kokemuksen alkuperästä. Joutuisimme muussa tapauksessa olettamaan Jumalan tms. olemassaolon jo uskonnollisen kokemuksen identifioimisessa

. James tekee jaon eksistentiaalisiin ja hengellisiin väitteisiin. Eksistentiaaliset väitteet koskevat tapahtuman tai objektin rakennetta, alkuperää ja historiaa. Hengelliset väitteet määrittelevät asian merkitystä, arvoa ja tärkeyttä. Nämä ovat Jamesin mukaan kaksi toisistaan erotettavaa arvioinnin tapaa. Toisessa ollaan kiinnostuneita syistä toisessa arvoista. Tieteellisellä teoriolla ja uskonnollisella ilmiöllä on luonnolliset syyt, mutta se ei selitä niiden arvoa. Proudfoot arvelee, että James olisi viitannut C. S. Peirceen, jonka mukaan uskomuksen arvioiminen ei pitäisi riippua sen alkuperästä. Hypoteesin totuutta ratkaistaessa on yhdentekevää, mikä on sen alkuperä. Proudfoot 1985, 165, 174.

. Proudfoot 1985, 176-179.

Havaintokokemus ja uskonnollinen kokemus ovat samanlaisia siinä, että molempia kokemuksia konstituoivat tietyt väitteet. Henkilö olettaa tiettyjä uskomuksia identifioidessaan kokemuksensa perseptuaaliseksi tai uskonnolliseksi. Mutta uskonnollisen kokemuksen kohdalla ei edellytetä, että tarkkailija hyväksyy väitteitä, joita subjekti pitää konstitutiivisina kokemukselleen. Uskonnollinen kokemus ei ole autoritatiivinen siksi, että se olisi analoginen aistihavainnon kanssa. Kokemuksen autorisuus subjektille johtuu siitä, että henkilö identifioi kokemuksensa sellaisella kuvauksella, joka pitää sisällään uskomuksen, että kokemus lisää tietoa ja että se on yliluonnollisen vaikutuksen tuote.

Kokemuksen uskonnollisuus ei Proudfootin mukaan tule kokemuksen sisällöstä, jostakin erityisestä tunteen kvaliteetista. Se ei tule myöskään kokemuksen alkuperästä. Vain kokemus, jolla on henkilölle uskonnollista merkitystä on uskonnollinen kokemus. Tämä merkitys tulee kokemuksen episteemisestä elementistä, joka on Proudfootin mukaan parhaiten analysoitavissa oletetuksi väitteeksi, mikä koskee kokemuksen selitystä. Uskonnollisen kokemuksen suhteen selitys tapahtuu viittaamalla johonkin yliluonnolliseen syyhyn. Naturalistiset selitykset sen suhteen eivät ole riittäviä. Kun uskonnollisen kokemuksen erottavaksi piirteeksi osoittautui subjektin uskomus siitä, miten kokemus on parhaiten selitettävissä, on Proudfootin mukaan luonnollista kysyä nyt syytä tällaiselle selitykselle.

2.4. Kysymys reduktionismista

Uskonnon suurimpana vaarana on pidetty reduktionismia. Vaikuttavimpia reduktionismin kriitikoita on ollut Mircea Eliade. Hänen mukaansa historia- ja sosiaalitieteet eivät tavoita

. Proudfoot 1985, 152-154.

. Proudfoot 1985, 179, 187.

uskonnollisen ilmiön merkitystä (meaning). Eliaden mukaan uskonto on kokemuksena sui generis ja kaikki yritykset redusoida se johonkin muuhun osoittaa, ettei olla ymmärretty sen omalaatuisuutta.

Eliade käyttää termiä pyhä kuvaamaan kaikkien uskonnollisten kokemusten kohdetta. Kun Eliade sanoo, että pyhä on redusoitumaton, hän väittää, että uskonnollisen kokemuksen intentionaalinen objekti on se, jota ei saa redusoida. Jos niin tekee, menettää kokemuksen.

Jos joku pelkää karhuja, hänen pelkoaan ei voi pätevästi kuvata mainitsematta karhuja. Kokemuksen tai emotion identifioimisessa on siksi rajoituttava niihin käsitteisiin ja uskomuksiin, jotka ovat muodostaneet henkilön kokemuksen. Jos luopuu subjektin käyttämistä käsitteistä ja kuvauksesta silloin on tekemisissä jonkun muun kuin subjektin kokemuksen kanssa. Kuvauksessa on siis pysyttävä subjektin näkökulmassa, sanastossa ja merkityksissä. Tässä mielessä Eliadeen voi yhtyä täysin, sanoo Proudfoot:

Kokemuksen selitys on Proudfootin mukaan kokonaan toinen asia. Sen ei tarvitse olla subjektin omaksumien termien mukainen. Subjektin ei välttämättä tarvitse hyväksyä selitystä kokemukselle, ainoastaan kokemuksen kuvaus.

Proudfootin mukaan on tapahtunut sekaannus siinä, ettei ole osattu erottaa toisistaan kahdenlaista reduktiota, kuvailevaa ja selittävää. Kuvaileva reduktio kuvaa uskonnollisen kokemuksen ei-uskonnollisin termein, kun subjekti kuvaisi sen uskonnollisin termein. Tämä on kokemuksen väärin ymmärtämistä. Kokemuksen kuvaamisessa on oltava uskollinen asianomaisen kuvaukselle.

. Proudfoot 1985, 191.

. Proudfoot 1985, 192.

. Proudfoot 1985, 193-194.

. Proudfoot 1985, 195.

Selittävä reduktio tarjoaa kokemukselle selitystä termein, joita subjekti ei käyttäisi ja ei ehkä hyväksyisi. Tämä on Proudfootin mukaan täysin oikeutettua ja itseasiassa se on normaali käytäntö. Selitys on vastuussa vain siitä, kuinka hyvin se pystyy arvioimaan kaikkea käytettävissä olevaa evidenssiä:

Se ettei tehdä eroa näiden kahden reduktion välillä johtaa väitteeseen, että mikä tahansa uskonnollisen kokemuksen selostus on rajoitettava subjektin perspektiiviin ja käytettävä vain termejä, uskomuksia ja väitteitä, jotka tämä hyväksyy. Uskottavuutensa tämä väite saa kuvailevasta reduktiosta, mutta kun se laajennetaan koskemaan selittävää reduktiota, siitä tulee Proudfootin mukaan teismien suojelustrategia:

Proudfootin ottaa esimerkin näiden reduktioiden sotkeentumisesta. D. Z. Phillips ei halua sekoittaa uskonnollista kielipeliä tieteen todiste-kielipeleihin ja taistelee siksi reduktionismia vastaan. Uskontoa ei voi selittää ei-uskonnollisilla termeillä. Reduktionismin vastustamisessaan Phillips yltyy sangen outoihin väitteisiin. Durkheim hänen mukaansa väittää, että uskonto on yhteisön palvontaa. Phillips näyttää Proudfootin mielestä sekottavan tässä selittävän ja kuvailevan reduktion. Tutkiessaan australialaisia kansoja Durkheim esitti selvästi, että näiden palvonnan intentionaalinen kohde ei ollut yhteisö, vaan totemistinen representaatio. Durkheim pyrki selittämään, miksi näille toteemille annettiin kunnioitus, pelko ja auktoriteetti. Hän esitti hypoteesin selittämään tämän käytännön voimaa. Auktoriteetti, joka toteemilla oli yhteisön jäseniin, vaati selitystä. Durkheimin mukaan se oli parhaiten selitettävissä sosiaalisella järjestyksellä.

. Proudfoot 1985, 196-197. Tieteellisessä selityksessä selitettävä ilmiö asetetaan laajempaan viitekehykseen. Tällainen voi olla esim. peittävän lain malli. Siinä esitetään yleinen laki, joka koskee ilmiötä, sekä alkuehdot, jotka kuvaavat tilanteen. Selitettävän ilmiön tulisi nyt loogisesti seurata lakia ja alkuehtoja. Yhteiskuntatieteissä voidaan käyttää sosialisatian ja ideologian käsitteitä selittävinä tekijöinä.

. Proudfoot 1985, 197.

Phillips kuitenkin käsittelee Durkheimin selittävää hypoteesia niin kuin se olisi tarkoitettu identifioivaksi kuvaukseksi. Tässä hän on ymmärtänyt Durkheimin onnettomasti väärin:

Sosiaalisen järjestyksen voima voi tulla selityksen osaksi, mutta ei uskonnollisen kokemuksen identifioimisen osaksi. Phillipsin motiivi Proudfootin mukaan on osoittaa, että uskonto ei edellytä selittäviä hypoteesejä, jotka voisivat joutua poikkiteloin tieteen hypoteesien kanssa. Tämä strategia johtaa hänet lopulta väittämään, että uskonnollinen kieli ei sisällä väitteitä lainkaan:

Phillips vastustaakin Proudfootin mukaan ensisijassa sellaisia "piiloreduktionisteja", joiden mielestä uskonnolliset uskomukset ovat tosiasiaväitteitä. Phillipsin mukaan uskonnollinen kieli ei ole referentiaalista vaan ekspressiivistä. Siksi hänen mukaansa ei vain yritys selittää uskonnollisia ilmiöitä ole reduktionistista, vaan myös koko sellainen käsitys uskonnollisesta kielestä, jossa ajatellaan tehtävän väitteitä maailmasta. Uskonnon merkitys (significance) muuttuu toiseksi, kun uskonnollista kieltä pidetään referentiaalisena. Proudfoot kritisoi Phillipsia siitä, että jokainen uskonnollinen uskomus, käsite, joka näyttää toimivan tosiasioita koskevana käsitteenä (sielu, Jumala), vaatii häneltä raskasta uudelleentulkintaa:

Kun kokemukselle on annettu kuvaus subjektin hyväksymällä tavalla, onko kokemuksesta silloin sanottu kaikki tarpeellinen? Pelkkä kokemuksen kuvaus ei Proudfootin mukaan vielä riitä selittämään sitä, mikä on se voima, joka saa ihmiset määrittelemään

. Proudfoot 1985, 200-201. Phillips tekee samanlaisen sekaannuksen Freudin suhteen. Hän konstruoi Freudin teorian uskonnosta ei niinkään selittävänä hypoteesina, vaan vaihtoehtoisena kuvauksena uskonnollisille emootioille ja käytännöille. Psykoanalyttinen selitys ei ole tarkoitettu antamaan subjektin näkökulman mukaista identifioivaa kuvausta kokemuksesta tai käytännöstä. Durkheimin tavoin Freud etsi sitä selittävää voimaa, mikä uskonnollisilla käsitteillä ja rituaaleilla on ihmisten elämässä. Proudfoot 1985, 202-203.

. Proudfoot 1985, 204.

. Proudfoot 1985, 204-206.

kokemuksensa uskonnollisiksi. Määritelmä tai selitys on tyydyttävä vasta, kun se tekee selväksi, miksi kokemuksella on sille ominainen voima subjektiin.

Proudfoot vertaa kahta erilaista mallia siitä voimasta, mikä kokemuksella voi olla: toinen koskee tavallista havaintokokemusta ja toinen esteettistä kokemusta. Havaintokokemuksen voima on Proudfootin mukaan siinä, miten sen sisältämät väitteet ja olettamukset vaikuttavat henkilön elämään. Taideteoksen voima voi olla enemmänkin siinä, että se mahdollistaa henkilön kokemaan omia sisäisiä tilojaan rehellisesti. Uskonnollisen kokemuksen noeettinen kvaliteetti teistisissä traditioissa on Proudfootin mukaan lähempänä tavallisen havainnon voimaa kuin fiktion voimaa, sillä kokemuksella on subjektille noeettinen laatu ja sen ajatellaan paljastavan jotakin maailmasta yksilöllisen minän rajojen ulkopuolelta.

Uskonnollisen kokemuksen voima on Proudfootin mielestä parhaiten määriteltävissä sillä tosiasialla, että kriteeri kokemuksen identifioimiseen uskonnolliseksi sisältää viittauksen selittävään väitteeseen. Uskonnon erityispiirteessä lopulta on kysymys selityksestä, jonka subjekti antaa kokemalleen ilmiölle.

Proudfoot on erottanut kokemuksen kuvauksen ja selityksen eri tehtävikseen. Tärkeää on Proudfootin mukaan huomata, että molemmat tehtävät sisältävät selityksen. Kun kokemuksen identifioiminen uskonnolliseksi pitää sisällään jo selityksen, voimme kysyä edelleen, miksi henkilö ymmärsi kokemuksensa juuri tällä tavalla ja miksi hän käytti niitä ja niitä käsitteitä. Proudfoot haluaa siis historiallisen tai kulttuurisen selityksen. Miksi esimerkiksi Stephen Bradley identifioi sydämen-lyöntiensä voimistumisen Pyhän Hengen

. Proudfoot 1985, 209-210. Reduktionismin vastustajat tavallisesti väittävät, että vain henkilö, jolla itse on ollut uskonnollisia kokemuksia, voi tietää mistä siinä on kysymys ja minkälaisesta voimasta on kysymys. Jos uskonnolliselle ilmiölle yritetään antaa jokin selitys, kadotetaan samalla myös kokemuksen voima ja luonne. Proudfoot 1985, 211-212.

. Proudfoot 1985, 212-215.

. Proudfoot 1985, 216.

työksi? Mitenkä Schleiermacher ja kumppanit päätyivät ajatukseen, että uskonnollinen tunne on riippumaton käsitteistä ja uskomuksista? Tutkija haluaa tietää jotakin niistä historiallisista ja sosiaalisista oloista, joissa kokemuksen subjekti on ollut, jotakin niistä uskomuksista, joita tietyllä herätysliikkeellä tai kirkkokunnalla on. Näin hän pyrkii päätymään siihen, mikä uskomussysteemi tarjoaa parhaan viitekehyksen ilmiön selittämiseksi.

Ne jotka identifioivat kokemuksensa uskonnollisin termein ovat etsimässä parasta selitystä sille, mitä heille on tapahtumassa. Tutkijan on Proudfootin mukaan yritettävä ymmärtää näitä selityksiä ja etsittävä vastausta siihen, miksi tällaisiin selityksiin on päädytty.

Burhennin mukaan Proudfoot on pyrkinyt tekemään uskonnolliselle kokemukselle sen, minkä empirismin kriitikot tekivät välittömälle aistikokemukselle, osoittamaan ne harhaiseksi. Niinkuin empirismin kriitikot hylkäsivät ajatuksen, että tieto ulkomaailmasta perustuu oleellisella tavalla kokemukseen, niin Proudfoot haluaa hylätä tradition, jossa uskonnolliset uskomukset ja käsitteet ajatellaan perustuvan välittömiin uskonnollisiin kokemuksiin. Tässä Proudfoot varmaan onkin oikeassa. Kokemukset eivät ole uskomuksia ja käsitteitä perustavampia tai alkuperäisempiä. Burhenn kysyy kuitenkin, mihin Proudfootin argumentti johtaa? Hyvä puoli näyttää olevan siinä, että uskonnot ja uskonnolliset kokemukset ovat tutkimuksen keinoin lähestyttävissä. Uskonnot eivät ole vain omakohtaisen kokemuksen ja sitoutumisen kautta tutkittavissa. Proudfootin hintana on Burhennin mukaan se, että joudumme historialliseen partikularismiin, jossa vertailu ja yleistyksen käyvät mahdottomiksi. Miten Proudfootin mallissa päästään subjektin

. Proudfoot 1985, 223.

. Proudfoot 1985, 227.

. Burhenn 1995, 156.

kuvauksesta, jolla kokemus identifioidaan, siihen kuvaukseen, jonka avulla kokemus on selitettävissä? Ainoastaan hylkäämällä kuvauksen partikularismi. Tähän Proudfoot taas ei ole kovinkaan halukas.

Proudfoot hylkää käsitteet kuten "numeeni" tai "pyhä", koska ne hänen mielestään estävät vakavaa tutkimusta. Burhenn kysyy, onko meillä sitten joitakin vähemmän kiistanalaisia yleisiä käsitteitä, joita voimme käyttää vertailevaan ja selittäviin tarkoituksiin?

2.5. Yhteenveto

Proudfootin mukaan ei ole olemassa välittömiä kokemuksia. Kaikki kokemuksemme ovat teoriapitoisia, sisältävät edeltäviä uskomuksia ja käsitteitä, joiden kautta kokemuksemme tulevat mahdollisiksi. Uskonnollinen kieli ei siksi ole myöskään vain välittömien affektien ilmausta. Kokemusta ei tee uskonnolliseksi erityinen tunne, vaan kokemukseen liittyvä episteeminen elementti, uskomus siitä, että kokemus on parhaiten selitettävissä viittaamalla yliluonnolliseen vaikutukseen. Tämä selitys voi olla osana jo kokemuksen identifioimisen kriteereissä, jolloin selitystä ei anneta kokemukselle jälkikäteen, vaan henkilö on sisäistänyt tietyt käsitteet, uskomukset ja mallit niin, että selitys on olemassa jo ennen kokemusta, jolloin asioita ja ilmiöitä koetaan ikään kuin niiden läpi.

Kokemuksen episteemiselle arvolle tämä merkitsi sitä, että subjekti voi uskoa oikeutetusti kokemuksensa sisältämiin väitteisiin, mutta mitään velvollisuutta muille uskoa kokemukseen ei tästä seuraa. Tämä johtuu siitä, että ulkopuolinen tarkkailija voi identifioida subjektin kokemuksen uskonnolliseksi ilman, että samalla sitoutuu hyväksymään subjektin väitettä kokemuksen alkuperästä. Aistikokemukset poikkeavat

. Burhenn 1995, 156-157.

? Burhenn 1995, 157.

siten, että ulkopuolinen tarkkailija identifioi kokemuksen havainnoksi vain, jos hän hyväksyy subjektin uskomuksen havainnon alkuperästä.

Proudfootin mukaan ei ole mielekästä väittää, että uskontoa voi ymmärtää vain sisältä käsin. Kun Schleiermacherin jälkeisessä traditiossa kristillisen uskon tutkiminen on rajattu vain sisäiseen selventämiseen ja analyysiin, voi tällaiset rajoitukset Proudfootin mielestä nyt purkaa. Tutkija kuvattuaan subjektin kokemuksen viittaamalla tämän sille antamaan selitykseen on vapaa etsimään vastausta kysymykseen, miksi hän on käyttänyt sellaisia uskomuksia ja käsitteitä kokemuksensa selittämiseen.

Tutkimuksessa on käynyt kuitenkin ilmi, että Proudfootin teorialla uskonnollisesta kokemuksesta on eräitä heikkouksia. Uskonnollisen kokemuksen identifioimisessa ei ole välttämätöntä, että subjekti omaa niin vahvan episteemisen asenteen, kuin Proudfoot edellyttää. Tämä merkitsee myös sitä, että uskonnollista kokemusta ei tee uskonnolliseksi vain subjektin antama selitys kokemukselleen. Lisäksi Proudfootin kanta näytti johtavan partikularismiin, jossa tieteelliset yleistyksiset käyvät mahdottomiksi.

3. USKONNOLLISEN KOKEMUKSEN TODISTUSVOIMA - CAROLINE FRANKS DAVISIN TEORIA

Davisin lähestymistapa uskonnolliseen kokemukseen kirjassa The Evidential Force of Religious Experience poikkeaa huomattavasti Proudfootista. Kun Proudfoot oli ensisijassa kiinnostunut uskonnollisen kokemuksen identifioimisen ongelmista ja kokemuksen selittämisen mahdollisuudesta, Davis ei niinkään pohdi identifioimisen ongelmaa. Hän lähtee tarkastelemaan uskonnollisen kokemuksen evidentaalista arvoa teistisessä argumentaatioissa. Hän yhdistää moderniin hahmopsykologiaan perustuvan käsitteenmuodostusteorian ja Richard Swinburnelta omaksumansa rationaalisuuden periaatteet. Näin hän pyrkii hahmottamaan mallia siitä, millä tavoin yleensä on mahdollista muodostaa oikeutettuja väitteitä maailmasta, ja onko uskonnolliseen kokemukseen perustuvat väitteet näiden mahdollisuuksien joukossa. Lisäksi hän pyrkii antamaan selkeän empiirisesti perustellun vastauksen niihin väitteisiin, joita on esitetty uskonnollisesta kokemuksesta muodostettuja argumentteja vastaan.

3.1. Kokemus ja kokemuksen kuvaus

Davis rajaa kokemuksen käsitteen seuraavasti. Kokemus on henkilön läpikäymä mentaalinen ajoitettavissa oleva tapahtuma, josta hän on ainakin johonkin määrään asti tietoinen.⁴ Tässä määritelmässä kokemuksella tarkoitetaan vain lyhyen episodin kestävää kokemusta. Esimerkiksi kokemus, jossa läpi elämän säilyy tietoisuus Jumalan läsnäolosta,

⁴ An 'experience', for the purposes of this study, is a roughly datable mental event which is undergone by a subject and of which the subject is to some extent aware. Davis 1989, 9. Richard Swinburnella, johon Caroline paljon tukeutuu, on hieman samansuuntainen määritelmä. "An experience is a conscious mental going-on." Swinburne 1979, 244.

rajautuu pois. Kokemukset ovat sellaisia, että ne ovat ikään kuin annettu henkilölle hänen ulkopuoleltaan ja hänen tahdostaan riippumatta. Henkilö on tullut vedetyksi mukaan kokemukseen. Mieli ei silti ole vain kokemuksen passiivinen vastaanottaja. Davis haluaa määritelmällään korostaa sitä, että kokemus ei ole järkeilyä, päättelyä tai puhtaasti subjektin oman mielen toimintaa.

Tapahtuman mentaalisuudella tarkoitetaan sitä, että subjekti on paras henkilö sanomaan, miltä asiat hänestä näyttävät, sillä kokemus on aina yksityinen. Jos on kysymys henkilön sisäisistä tuntemuksista, hän on myös parhaimmassa asemassa sanomaan mitenkä asiat todella ovat. Tässä tapauksessa kokemus ei tosin olisi havaintokokemus. Davis nimittää sitä non-perseptuaaliseksi kokemukseksi. Edellinen kokemus puolestaan voi olla havaintokokemus, mutta subjekti ei ole välttämättä parhaimmassa asemassa kertomaan, kuinka asiat todella ovat sillä kokemuksen kohde on hänen mentaalisen elämänsä ulkopuolella ja arviot sen suhteen saattavat erehtyä.

Davis on pääasiassa kiinnostunut perseptuaalisista uskonnollisista kokemuksista. Vain niiden kautta on saatavissa suoraa evidenssiä uskonnollisesta todellisuudesta.

Havaintokokemus on Carolinen mukaan kuvattavissa kahdella tavalla. Sille voidaan antaa ulkoinen kuvaus (external description), jossa oletetaan, että havainnon kohde on olemassa sellaisena, kuin se kuvataan. Esimerkiksi väite "Enkeli seiso vieressäni" esittää ulkoisen kuvauksen. Sisäinen kuvaus (internal description) ei sisällä väitettä ulkoisen kohteen olemassaolosta. Kokemus kuvaa sen, miltä asiat näyttävät subjektin näkökulmasta. Esimerkiksi: "Vaikutti siltä, kuin enkeli olisi ollut lähelläni". Uskonnollisten kokemusten

. Davis 1989, 19-21. Carl Reinhold Bräkenhielm puhuu samasta jaosta käsittein intentionaalinen ja nonintentionaalinen kokemus. Edellinen kokemus viittaa itsensä ulkopuolelle ja osoittaa johonkin, joka on riippumaton kokemuksesta. Jälkimmäiseltä kokemuksesta puuttuu edellisen intentionaalinen elementti. Se ei viittaa mihinkään kokemuksen ulkopuoliseen elementtiin. Bräkenhielm 1985, 19.

. Davis 1989, 22.

kuvaukset noudattavat tavallisesti ulkoisen kuvauksen muotoa. Davisin mukaan tavallisen keskustelun ulkoinen kuvaus vastaa kuitenkin enemmän filosofisen keskustelun sisäistä kuvausta, siksi hän kuvaa uskonnolliset kokemukset sisäisellä tavalla. Jos argumentissa uskonnollisesta kokemuksesta käytetään ulkoista kuvausta, silloin jo argumentin premisseissä oletetaan se, mitä sillä pyritään todistamaan.

Davis jakaa kokemuksen kuvauksen edelleen sellaiseen, jonka henkilö antaa omasta kokemuksestaan (auto-description) ja sellaiseen, joka annetaan toisen kokemuksesta (hetero-description). Näiden ero on selitettävissä seuraavalla esimerkillä. Jos tiedämme, että Jussin näkemä lintu oli rastas, voimme antaa kuvauksen 'Jussi näki rastaan' (hetero-description), vaikka Jussi itse ei olisi silloin tiennyt, mikä lintu se oli. Hän olisi ehkä kuvannut oman kokemuksensa muodossa 'näin linnun' (auto-description). Kokemuksen kuvaukset voivat lisäksi vaihdella eriytyneisyydessään (ramification) ja täydellisyydessään (completeness). Lause 'näin koiran' ei ole kuvauksen suhteen yhtä täydellinen, kuin lause 'näin ison lerppakorvaisen koiran'. Eriytynyt kuvaus sisältää asioita, mitkä eivät kuulu suoraan havainnon piiriin. Tällainen kuvaus voi käyttää hyväkseen erityistä tietämystä, kuten 'koira oli kultainen noutaja'.

3.2. Uskonnollisen kokemuksen määritelmästä

. Davis lainaa Swinburnea tehdessään jaottelun eksternaaliseen ja internaaliseen kuvaukseen. Chisholmia seurataan puolestaan siinä, että näyttää-verbissä (seems, looks, appears) erotetaan sen episteeminen ja komparatiivinen käyttö. Davis tarkoittaa ko. verbillä sen episteemistä käyttöä. Episteemisessä käytössä henkilö kuvaa sitä, mitä hän on taipuvainen uskomaan senhetkisen havaintokokemuksensa perusteella. Sanoessani 'laiva näyttää minusta liikkuvan' tarkoitan, että olen taipuvainen uskomaan, että laiva todella liikkuu ja että uskon sen havaintokokemukseni perusteella. Näyttää-verbin komparatiivinen käyttö poikkeaa tästä selvästi. Sanoessani 'kolikko näyttää elliptiseltä' en tarkoita, että uskoisin sen olevan elliptinen. Sanon sen näyttävän siltä kuin elliptiset esineet normaalisti näyttävät. Franks Davis 1989, 22-23. Swinburne 1979, 245-246.

. Davis 1989, 23-24.

Davis ei halua antaa mitään tarkkaa määritelmään uskonnolliselle kokemukselle? Sellaisesta olisi hänen mukaansa enemmän haittaa kuin hyötyä. Sen sijaan hän hahmottelee muutamia rajatapauksia sen, mistä uskonnollisessa kokemuksessa on kysymys. Lisäksi hän käsittelee melko perusteellisesti uskonnollisten kokemusten eri tyyppisiä. Tällainen menettely tuo hänen mukaansa paremman käsityksen uskonnollisesta kokemuksesta, kuin mitä jollakin lyhyellä määritelmällä saataisiin aikaan.

Ensimmäinen melko luonnollinen raja on pitää kokemusta uskonnollisena, jos henkilö itse pitää sitä uskonnollisena. Joitakin kokemuksia henkilö pitää uskonnollisina niiden sisällön tai kontekstin tähden. Tosin kaikki kokemukset uskonnollisessa kontekstissa eivät ole uskon-nollisia (nenän kutiaminen ehtoollispöydässä) ja kokemukset, joissa on uskonnollinen sisältö, eivät välttämättä tee kokemusta uskonnolliseksi (henkilö näkee uskonnollisen rituaalin, tekstin tms.)

Jotkin uskonnolliset kokemukset ovat Davisin mukaan sisäisesti uskonnollisia. Niihin liittyy tuntu ei-fysikaalisen, pyhän olennon tai voiman läsnäolosta tai toiminnasta tai kokemus fyysisen maailman ylittävästä perimmäisestä todellisuudesta. Näihin liittyy myös kokemus ihmisen korkeimman hyvän, autuuden, pelastuksen, vapahduksen tai todellisen minän savuttamisesta, jota ei voi saavuttaa tämän maailman asioiden kautta.

. Swinburne määrittelee uskonnollisen kokemuksen sellaiseksi, joka näyttää (episteemisesti) henkilöstä olevan kokemus Jumalasta tai jostakin muusta yliluonnollisesta oliosta tai asiasta. Swinburne 1979, 246. Bråkenhielm pitää Swinburnen määritelmää eräissä suhteissa epäonnistuneena. Määritelmä keskittyy vain kokemuksen sisältöön, mutta ei lainkaan sen toiminnalliseen merkitykseen. Jotta kokemus olisi uskonnollinen sen on oltava myös vaikuttava tai inspiroiva. Swinburnen määritelmä keskittyy lisäksi vain kokemuksiin yliluonnollisesta oliosta. Bråkenhielmin mukaan uskonnollisen kokemuksen määritelmä olisi oltava erillinen uskonnollisen uskon määritelmästä. Hän päätyy määrittelemään uskonnollisen kokemuksen sellaiseksi intentionaaliseksi kokemukseksi, joka on psykologisesti välitön. Toiseksi henkilö ajattelee sen olevan kokemus transsendenssista. Lisäksi kokemus on vaikuttava ja inspiroiva. Bråkenhielm 1985, 22-27. Donovan painottaa kokemuksen kontekstia. Uskonnollinen kokemus ei ole määriteltävissä vain sisäisistä tekijöistämme käsin. Tunnistamme kokemuksen uskon-nolliseksi vasta, kun se nähdään aidossa ympäristössään. Donovan 1979, 3-4. Davis kritisoi Swinburnen määritelmää liian kapeaksi, jopa stipulatiivinen määritelmä (definition for the purposes of this study) on hänen mielestään hedelmätön. Davis 1989, 29; 95-96.

. Davis 1989, 30.

. Davis 1989, 30-31.

Davisin mukaan uskonnollinen kokemus on siis sellainen, jonka henkilö itse kuvaa uskonnollisin termein tai kokemus on sisäisesti uskonnollinen.

3.3. Uskonnollisen kokemuksen lajit

Davis on jakanut uskonnolliset kokemukset kuuteen luokkaan: tulkitseva, kvasisensorinen, ilmestyskokemus, uudistava, numeeni ja mystinen kokemus. Luokat eivät muodosta mitään ehdottomia rajoituksia. Yhdessä kokemuksessa saattaa hyvinkin esiintyä piirteitä useammasta kategoriasta. Ne kuvaavat Davisin mukaan enemmänkin uskonnollisen kokemuksen kuutta erilaista aspektia kuin rajaisivat kokemukset eksklusiivisesti näihin luokkiin.

1. Tulkitseva kokemus. Kokemus itsessään ei viittaa mihinkään erityisen uskonnolliseen asiaan, mutta henkilö tarkastelee sitä omaksumassaan uskonnollisessa viitekehyksessä. Hän esimerkiksi pitää nykyisen elämänsä kurjuutta ja epäonnea edellisen elämänsä syntien seurauksena. Tai hän tulkitsee jonkin tapahtuman vastauksena

. "I have divided the experiences into six categories: interpretative, quasi-sensory, revelatory, regenerative, numinous, and mystical." Davis, 1989, 32.

Muitakin tapoja uskonnollisen kokemuksen luokitteluun on käytetty. Peter Donovan luokittelee kokemukset mystisiin, paranormaaleihin, karismaattisiin ja uudistaviin. Donovan 1979, 4. Swinburne tekee jaon viiteen. Hän jakaa luokat kokemusten syntytyavan mukaan. Uskonnollinen kokemus on kokemus Jumalasta tai jostakin muusta yliluonnollisesta oliosta tai asiasta niin, että kokemuksen välittää 1) tavallinen julkinen aistikohde (tähtitaivas), 2) epätavallinen julkinen aistikohde (Mooseksen havaitsema palava pensas, joka palaessaan ei kulunut), 3) yksityinen kohde, jota voidaan kuvata normaalilla aistikokemuksiin liittyvällä sanastolla (unet, näyt), 4) yksityinen kohde, jota ei voida kuvata normaalilla aistikokemuksen kielellä (mystiset kokemukset, jonka kuvaamiseen ei löydy sopivia sanoja), 5) kokemukset, joihin ei liity aistihavaintoa. Henkilöstä tuntuu ilman mitään aistihavaintoa, että Jumala tai jokin muu yliluonnollinen olio tai asia on läsnä (esim. mystiset kokemukset, jossa Jumala koetaan tyhyyden tai pimeyden kautta). Swinburne 1979, 249-252. William Wainwright jaottelee uskonnolliset kokemukset karkeasti kolmeen luokkaan, mystisiin, numeenisiin ja tavallisen uskovaisten hartaudeellisiin kokemuksiin armosta, rakkaudesta, turvallisuudesta tms. Wainwright 1982, 123.

. Davis 1989, 32-33.

rukouksiinsa. Tällaisilla kokemuksilla ei itsessään ole paljon argumentatiivista arvoa. Ne ovat liian selvästi tulkitsevan viitekehyyksensä tulosta.

2. Kvasisensorinen kokemus. Nämä ovat uskonnollisia kokemuksia, joiden pääelementtinä on fyysinen aistimus tai kokemukset, joissa havainnon kohde on sellainen, että se normaalisti havaittaisiin jollakin viidestä aistista. Tällaisia ovat visiot, unet, äänet, hajut, maut, tunteet kosketuksesta, lämpö, kipu ja tunne kohoamisesta (levitaatio).

Kvasisensoriset kokemukset saavat muotonsa suurelta osin henkilön omasta uskonnollisesta ympäristöstä. Uskonnollisessa näyssä esiintynyt pyhimys muistuttaa esim. kotikirkon alttaritaulua.

3. Ilmestyskokemukset. Tällaisia ovat mm. äkillinen vakuuttuminen, inspiraatio, ilmestys, valaistuminen ja mystinen visio. Ne tulevat täysin odottamatta. Luonteenomaista tälle kokemukselle on, että se a) kestää vain hetken, vaikka sen vaikutus saattaa kestää läpi elämän (varsinkin ns. kääntymiskokemuksissa). b) Uusi kokemukseen perustuva tieto saadaan kokemuksen subjektin mukaan välittömästi, ei järkeilyn tai aistihavainnon kautta. c) Uusi tieto on ikään kuin kaadettu tai virrannut kokemuksen vastaanottaneeseen henkilöön. d) Ilmestyksissä tullut tieto saa henkilön äärimmäisen vakuuttuneeksi. e) Tätä syvää ymmärrystä on heidän mukaan usein mahdoton pukea sanoiksi.

4. Uudistava kokemus. Nämä ovat kaikkein tavallisimpia uskonnollisia kokemuksia. Kokemus uudistaa henkilön uskoa ja parantaa hänen hengellistä, moraalista, fyysistä ja psykologista hyvinvointiaan. Tähän kategoriaan kuuluvat kokemukset ovat moninaisia. Ne ovat kokemuksia uudesta toivosta, voimasta, lohdutuksesta, rauhasta, turvasta ja ilosta.

. Davis 1989, 33-34.

. Davis 1989, 35-36. Raamatun lukuisat kuvaukset uskonnollisista kokemuksista sisältävät usein tällaisia kvasisensorisia elementtejä. Jumala kutsuu Samuelia, 1. Sam 3:1-14. Danielin näky, Dan 10:5-8. Joosefille ilmestyy enkeli unessa, Matt 1:19-21. Paavalin kääntymiskokemus, Apt 22.6-11.

. Davis 1989, 39.

. Davis 1989, 39-40.

Niitä pidetään uskonnollisina, koska ne saadaan kesken uskonnollista harjoitusta. Tavallinen kokemus evankelisilla protestanteilla lienee syntien anteeksiantamuksessa koettu pelastus.

5. Numeeni kokemus. Davis kuvaa numeenia kokemusta Rudolf Otton perinteisen mallin mukaan 'kiehtovana ja kauhistavana mysteerinä'. Tämä numeenin tunne on tietoisuutta luotuna olemisesta. Se on tunnetta, että kuolevaisena ihminen on vajavainen äärettömän majesteetin edessä. Lisäksi se sisältää tunteen kauhistavasta mysteeristä, joka on (i) kunnioitusta ja kauhua numeenisen edessä; (ii) tunnetta, että on täysin voimaton tällaista majesteettia vastaan; (iii) se on tunnetta voimakkaasta, melkein sietämättömästä voimasta tai pakosta; (iv) tunnetta, että numeeni on täysin toinen ja (v) tunnetta numeenin kiehtovuudesta. Numeenin kokemus voi olla vain jotakin näistä piirteistä tai näiden yhdistelmä.

Numeeniset kokemukset ovat luonteeltaan dualistisia; henkilö tulee tietoiseksi toisesta. Kokemuksen herättämä pelko ei kuitenkaan ole mitä tahansa pelkoa sillä se ei aja henkilöä pakoon. Kokemuksen subjekti tietää, että äärimmäinen autuus on löydettävissä läheisessä yhteydessä tähän kunnioitettavaan ja mysteeriseen voimaan.

6. Mystinen kokemus. Mystisellä kokemuksella Davis tarkoittaa (i) tunnetta perimmäisen todellisuuden tajuamisesta; (ii) tunnetta vapaudesta ajan, paikan ja yksilöllisen minän rajoitusten suhteen; (iii) ykseyden tunnetta ja (iv) autuutta tai seesteisyyttä

. Uudistavasta kokemuksesta Davis 1989, 44-48.

. Davis 1989, 48-49

. Davis 1989, 53.

. Davis 1989, 54. William James esittää, että mystinen kokemus on kuvattavissa neljällä tavalla. Se on sanoinkuvaamaton (ineffable), älyperäinen (noetic), lyhytkestoinen (transient) ja passiivinen (passive). James 1981, 278. Wainwright puolestaan määrittelee mystisen kokemuksen lyhyesti yhtymistilaksi, joka on noeettinen, mutta vailla empiiristä sisältöä. 1981, 1. Väite kokemuksen sanoinkuvaamattomuudesta ei ole mystisen kokemuksen erityispiirre Davisin mukaan. Muitakin uskonnollisia kokemuksia väitetään toisinaan sanoinkuvaamattomiksi.

Davis jakaa mystiset kokemukset Walter Stacen tapaan ekstrovertteihin ja introvertteihin mystisiin kokemuksiin. Ekstrovertissa kokemuksessa ulkoisten kohteiden moneus nähdään yhdistyneenä ja jumalallisena; luon-tomystiikka on usein tällaista. Introvertti kokemus saadaan tavallisesti introspektiivisen meditatiivisen harjoituksen kautta ja se on pikemmin jakamaton (unitary) kuin yhdistynyt (unifying). Henkilö sulkee siinä ulkopuolelleen kaiken ulkoisen ja sisäisen jakautuneisuuden ja uppoutuu syväälle itseensä löytääkseen Yhden. Molemmilla kokemuksilla on edellä mainitut neljä luonnetta.

3.4. Uskonnollisen kokemuksen kognitiivisuus

Modernin analyyttisen uskonnonfilosofian voidaan katsoa jakautuvan kahteen pääsuuntaukseen, teologiseen realismiin ja non-realismiin. Teologisen non-realismien mukaan uskonnollisen kielen lauseita ei pidä ajatella faktuaalisina väitteinä jostakin metafysisestä uskonnollisesta todellisuudesta. Vaikka uskonnolliset lauseet pintakieliopillisesti näyttävätkin edellyttävän jonkin olemassaolevan asiantilan (esim. Jumala on olemassa), niiden todellinen merkitys kuitenkin palautuu joihinkin luonnollisiin, ei-uskonnollisiin merkityksiin (moraalisiin, emotiivisiin). Toinen suosittu non-realistinen tapa on esittää, että uskonnollinen kieli on oma autonominen kielipelinsä, jolloin sitä ei voi suoraan verrata esimerkiksi tieteen kielipeleihin, joissa kysymys verifikaatiosta ja falsifikaatiosta esitetään. Näkemyksen mukaan jokainen kieli on episteemisesti autonominen, sillä on siis omat rationaalisuuden ja oikeutuksen kriteerit kyseisen kielen sisällä esitetyille väitteille. Edellistä näkemystä on kutsuttu

. Davis 1989, 54. Wainwright erottaa R. C. Zaehnerin mukaan vielä kolmannen mystisen kokemuksen luokan, teistisen mystisen kokemuksen. Teistisissä mystisissä kokemuksissa on keskeisenä rakkauden elementti, joka puuttuu edellisistä mystisen kokemuksen luokista siksi se on heidän mukaansa mainittava erikseen. Teistisen mystiikan omalaatuisuudesta on kiistelty runsaasti. Wainwright pitää jakoa oikeutettuna. Wainwright 1981, 11-18. Davis näyttää myös hyväksyvän sen. 1989, 177. Ks. myös edempänä tämän tutkimuksen lukua 3.7.2. Erinomainen johdatus mystisestä kokemuksesta käytyyn keskusteluun on Philip C. Almondin Mystical Experience and Religious Doctrine, 1982.

reduktionismiksi ja jälkimmäistä fideismiksi. Davis hylkää molemmat teologiset non-realismien muodot. Hänen mukaansa uskonnolliset kokemukset ovat kognitiivisia ja niiden pohjalta on muodostettavissa objektiivista todellisuutta koskevia väitteitä. Tätä näkemystä kutsutaan teologiseksi realismiksi.

Kriittisen realismin mukaan, jota Davis sanoo edustavansa, tällainen uskonnollisen kielen palauttaminen ei-uskonnolliseksi on virheellinen ratkaisu. Esimerkiksi metaforia ei voi kääntää puhtaasti kirjaimelliselle kielelle menettämättä jotakin oleellista niiden sisällöstä. Niillä on sellaisenaan tärkeä kognitiivinen funktio. Lisäksi koko ajatus kielestä jaettuna tiukasti kirjaimelliseen ja ei-kirjaimelliseen on Davisin mukaan hämärä. Reduktionistiseen käsitykseen liittyy kiinteästi ajatus, että vain kirjaimellisilla lauseilla voi olla kognitiivinen merkitys. Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa. Joistakin metaforista on jo tullut niin tavallisia, että ne ymmärretään kirjaimellisina (sähkövirta). Fideistisen käsityksen mukaan jokainen uskonnollinen traditio muodostaa oman autonomisen kielipelinsä. Tämä tekisi mahdottomaksi kaiken vuorovaikutuksen eri traditioiden välillä, mikä taas ei pidä paikkaansa. Toiseksi on olemassa yhteisiä kriteereitä uskonnollisten ja ei-uskonnollisten käsitteiden arvioimiseksi (koherenssi). Tämän ei pitäisi olla mahdollista, jos kielipelit ovat täysin autonomisia ja siten toisistaan riippumattomia.

Uskonnollisen kokemuksen non-kognitiivisuutta on puolusteltu myös turvautumalla väitteeseen kokemusten sanoinkuvaamattomuudesta. Ne eivät siksi kelpaa oikeuttamaan uskonnollisia uskomuksia. Davisin mukaan kysymys ei voi olla täydellisestä sanoinkuvaamattomuudesta. Kysymyksessä saattaa olla esimerkiksi runollinen liioittelu,

. Davis 1989, 5-10.

. Davis 1989, 10-14. Davis viittaa kriittisen realismin mallissaan erityisesti Ian Barbouriin ja Janet Soskiceen. Molemmat heistä ovat argumentoineet mallien, myyttien ja metaforien redusoimattomuuden puolesta. Ks. myös Marja Oilinki 1993, 83-94.

. Davis 1989, 5-6.

jolla pyritään tuomaan vaikutus kokemuksen intensiteetistä tilanteessa, jossa jokainen kirjaimellinen kuvaus tuntuisi väärältä. Väitteellä saatetaan tarkoittaa myös sitä, että kokemuksesta ei voi kertoa kenellekään, joka itse ei ole kokenut samaa. Davis sitä vastoin sanoo, että henkilöllä voi olla elämän muilta alueilta kokemuksia, jotka auttavat häntä riittävästi ymmärtämään uskonnollista kokemusta (rakastuneisuus, turvallisuuden saavuttaminen, olla villinä ilosta, unohtaa itsensä jne.)

Davis puuttuu myös William Stacen argumenttiin, että mystiset kokemukset ovat sanoinkuvaamattomia, koska ne ovat sisäisesti paradoksaalisia. Tämä puolestaan johtuisi siitä, että mystikko kokee mystisessä yhtymisessä eron häviävän kokemuksen subjektin ja objektin välillä. Mystinen kokemus tapahtuu logiikan tuolla puolen. Kun hän kokemuksen jälkeen on kuitenkin pakotettu puhumaan siitä tavanomaisin käsittein, voi se tapahtua vain kontradiktorisesti, jolloin hän väittää kokemustaan sanoinkuvaamattomaksi. Davis ei hyväksy tätä väitettä. Myöhempi kokemuksen reflektointi johtaa yleensä selkeämpään ilmaisuun ja epäloogisuus hälvenee

Uskonnollinen kokemus on siis kognitiivinen Davisin mielestä, mutta siitä suoraan muodostettu argumentti ei riitä yksinään takaamaan teismien todennäköisyyttä. Useimmat kokemuksesta muodostetut argumentit ovatkin hänen mukaansa puutteellisia.

3.5. Analogia-argumentin ongelmat

. Davis 1989, 14-17. Jotkut mystiset ilmestykset tosin ovat niin perustavia, että mystikko on kykenemätön artikuloimaan niitä, vaikka ne olisivat jättäneet vaikutelman, että on ymmärtänyt kaiken. Tällaiset kokemukset jäävät tutkimuksissa kaikesta vaikuttavuudestaan huolimatta salaisiksi. Niitä ei voi argumenteissa mitenkään hyödyntää.

. Davis 1989, 17-18.

Davis esittelee viisi argumenttimuotoa uskonnollisesta kokemuksesta, joihin hän ei ole tyytyväinen; analogia esteettiseen ja moraaliseen, analogia aistihavaintoon, tunne persoonallisesta kohtaamisesta, argumentti, että kaikki kokemukset ovat jonkin jonakin kokemista (experiencing-as) ja argumentti, joka hyödyntää perususkomusten käsitettä (basic beliefs) Otan tässä lähempään käsittelyyn näistä vain analogia-argumentin, koska siinä kohdattavat ongelmat, tekevät vertailun Davisin kumulatiiviseen argumenttiin havainnolliseksi:

Usein on esitetty näkemys, että niiden kokemusten joiden oletetaan lisäävän tietoa ulkoisesta todellisuudesta, tulisi täyttää tietyt kriteerit, jotta me pitäisimme niitä todellisina. Koska aistihavainto on paradigmaattinen tapa hankkia tietoa ulkomaailmasta, on kokemuksia verrattava niihin kriteereihin, joilla aistihavaintoa arvioidaan. Miltä tahansa kokemuksesta, joka haluaa tulla hyväksytyksi aidoksi väitteeksi, edellytetään, että se on analogisessa suhteessa aistihavainnon kriteereihin. Disanalogiat tekevät kokemuksesta epäuskottavan. Vastaväitteet uskonnollisesta kokemuksesta muodostetuille argumenteille perustuvat monesti tällaisen disanalogian osoittamiseen.

Esimerkki valaisee hyvin, mistä tässä on kysymys. Aistihavainnot ovat yleisiä.

. Argumenteilla uskonnollisesta kokemuksesta on Davisin mielestä ollut usein vakavia puutteita. Ensinnäkin niitä on esitetty vain juutalais-kristillisen jumalakuvan puolesta tai niiden tarkoituksena on ollut puolustaa vain kristillistä uskoa. Toiseksi monia kokemuksen muotoja on jäänyt pois, kun uskonnollinen kokemus on määritelty liian kapeasti. Reduktionistisista uskonnon selityksistä puolestaan on tutkittu säännöllisesti vain freudilaista, vaikka muitakin selityksiä on olemassa. Lisäksi uskonnolliselta kokemukselta tavallisesti vaaditaan liikaa. Argumentit etenevät yksinomaan uskonnollisesta kokemuksesta pitkälle vietyihin uskomussysteemeihin, kuten kristilliseen teismiin. Davis 1989, 66-67.

 Analogia-argumentit Davis 1989, 67-77. Muista argumenteista katso Davis 1989, 77-92.

. Lyhyesti kuvattuna analogia-argumentti kuuluu: 1. Uskonnolliset kokemukset ovat analogisia aistihavainnon kanssa, 2. aistihavainnot ovat kognitiivisia siis 3. uskonnolliset kokemukset ovat kognitiivisia. Gale 1991, 288.

. Tällaisia kriteerejä ovat kriteerit yhdenmukaisuudesta, ennustettavuudesta, muut aistit tukevat kyseistä havaintoa, kojeet ja mittauslaitteet tukevat havaintoa, lähempi tarkastelu ei muuta väitettä, väite on yhdenmukainen taustatietoon, havaitsija on psykologisesti ja fysiologisesti kunnossa. Davis 1989, 71. Myös Gale 1991, 302.

Uskonnolliset kokemukset sen sijaan eivät ole yleisiä. Tässä on ilmeinen disanalogia. Uskonnollinen kokemus ei siis näytä täyttävän niitä kriteerejä, mitä luotettavalta havainnolta edellytetään ja siksi tähän kokemukseen perustuvat väitteet eivät ole uskottavia:

Väitteisiin on vastattu mm. osoittamalla, että on olemassa kiistattomia havaintokokemuksia, jotka eivät täytä kaikkia kriteerejä, joita aistihavainnolle asetetaan (esteettinen ja moraalinen kokemus). Uskonnolliselta kokemuksesta ei saisi vaatia sen enempää kuin näiltäkään kokemuksilta:

William Wainwright hyväksyy vaatimuksen, että todellisilta havaintoväitteiltä edellytetään sellaisten kriteerien täyttämistä, jotka ovat analogisessa suhteessa aistihavaintoihin. Hän osoittaa, että mystinen kokemus on tällainen. Molemmat kokemukset ovat älyperäisiä (noettisia) ja molemmilla on intentionaalinen kohde ja niihin sisältyy uskomus, että kohde on todella olemassa. Molemmat esittävät ulkomaailmasta väitteitä, joita voidaan testata. Molempiin on olemassa tarkistusmenetelmiä, joilla voidaan määrittellä, onko intentionaalinen kohde todellinen ja onko kyseinen havainto aito. Uskonnolliselle kokemukseksi on esitettävissä siis kriteerit, joissa on riittävän läheinen analogia aistihavainnon kriteereihin. Kun joidenkin kriteerien suhteen tämä analogia on heikko, selittyy se Wainwrightin mukaan uskonnollisen kokemuksen luonteen omalaatuisuudella:

. Davis 1989, 67-68.

. Davis 1989, 68-70.

. Davis 1989, 70. Wainwright 1981, 83; 1982, 124-125.

. Wainwrightin esittämät kriteerit uskonnolliselle kokemukseksi ovat. (i) Henkilön moraalinen etc kehittyminen; (ii) kokemuksen aikaansaamat moraaliset vaikutukset muihin; (iii) mystikon kuvauksen syvyys ja suloisuus; (iv) kuvauksen yhteneväisyys oikeaan oppiin; (v) kokemus on samankaltainen uskonnollisen yhteisön paradigmaattisten kokemusten kanssa; (vi) hengellisten auktoriteettien hyväksyntä. Wainwright 1981, 86-87, myös 1982, 127-128; 134-135. Davis sisällyttää kaksi viimeistä kriteeriä neljänteen kriteeriin ja lisää joukkoon kriteerin subjektin mielentilasta. Franks Davis 1989, 71.

Davisin mukaan analogia ei itse asiassa ole riittävän läheinen, mutta merkittävin kritiikki Wainwrightiä vastaan on kiistaa kokonaan tuollaisten kriteerien esittämisen mielekkyys sillä kriteerien perustelemisessa joudutaan kehään. Kun esitetään kysymys, onko aistihavainto luotettava tapa hankkia tietoa ulkomaailmasta, niin miten sen voi todistaa? Voimme vedota vain toisiin aistihavaintoihin, sanoo Davis. Kriteerejä aistihavainnolle itselleen ei voi induktiivisesti oikeuttaa. Se osoittautuu mahdottomaksi yritykseksi. Aistihavainnot on joka tapauksessa oletettava luotettavaksi lähtökohdaksi. Niiden luotettavuutta ei pystytä perustelemaan niiden ulkopuolelta.

Päästäkseen pois tästä skeptisestä kehästä henkilön on osoitettava, että on olemassa hyvä syy käsitellä aistikokemuksia prima facie todellisina. Davisin mukaan ei riitä siis, että uskonnollista kokemusta yritetään oikeuttaa analogialla johonkin kiistattoman kokemuksen muotoon. Vain argumentti, joka pitää kaikkia havaintokokemuksia prima facie evidenssinä havaintoväitteille, välttää kompastumasta keskusteluun kriteerien perustelun kehämäisyydestä. Davis esittääkin, että Swinburnen muotoilemat rationaalisuuden periaatteet ovat keinoja, miten havainnoista käsin pääsee tekemään aitoja väitteitä ulkomaailmasta.

3.6. Herkkäuskoisuusperiaate ja kumulatiivinen argumentti

Caroline Franks Davis hylkää useat argumentit uskonnollisesta kokemuksesta epätydyttävinä. Ainoa mielekäs vaihtoehto hänen mukaansa on luoda kumulatiivinen

. Davis 1989, 77. Analogiaan vetoavaa argumenttia tarkastellaan vielä Keith Yandellin yhteydessä.

. Davis 1989, 77, 100, 105. Davisin mukaan Plantingan yksi keskeinen ansio on ollut osoittaa, että kokemusväitteitä tulee pitää prima facie oikeutettuina (innocent until proven guilty). Kun Plantinga haluaa osoittaa, että henkilö ei ole irrationaalinen uskoessaan Jumalaan, hän tekee sen osoittamalla uskon Jumalaan perususkomusten kaltaiseksi uskomukseksi, sellaiseksi uskomukseksi, joka ei tarvitse perusteluja tuekseen. Davis puolestaan haluaa vahvemman oikeutuksen uskomukselle, hän haluaa evidenssiä sille, että usko Jumalaan on rationaalista. Davis 1989, 91.

argumentti. Tällaisia argumentteja on teistien piirissä kehitelty useampiakin. Davis hyödyntää Richard Swinburnen kumulatiivista argumenttia, jonka tämä esitti kirjassaan The Existence of God (1979). Kumulatiivisessa argumentissa ideana on kerätä yhteen todistusvoimaa useammasta lähteestä niin, että kaikkien todisteiden yhteinen painoarvo tekee hypoteesista todennäköisen. Keskeinen ajatus kumulatiivisuuden ideassa on siinä, että useat argumentit ja todisteet voivat olla vuorovaikutuksessa keskenään, jolloin todisteiden yhteinen painoarvo ylittää yksilölliset epäpätevyudet. Kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa. Jos vastaväite kumoaakin jonkin yksittäisen kokemuksen prima facie todistusvoiman, se ei kuitenkaan hävitä kyseisen kokemuksen todistusvoimaa lopullisesti. Jos muita väitteitä tulee kokemuksen tueksi, on sen todistusvoima yhä käytettävissä. Kumulatiivisen argumentin etu perinteisiin argumentteihin nähden on siinä, että se pystyy hyödyntämään argumentissaan vaatimattomampiakin uskonnollisen kokemuksen muotoja.

Swinburnen argumentti etenee seuraavasti. Hän määrittelee uskonnollisen kokemuksen sellaiseksi, joka näyttää (episteemisesti) henkilöstä olevan kokemus Jumalasta tai jostakin muusta yliluonnolisesta oliosta. Tämän jälkeen hän esittää kaksi periaatetta, joita hänen mukaansa voi soveltaa ihmisten kertomuksiin heidän omista kokemuksistaan. Nämä periaatteet ovat niin perustavia, että ne soveltuvat myös kuvauksiin uskonnollisista

. Ala-Prinkkilä mainitsee kolme kumulatiivista argumenttia, joiden luonne selvästi poikkeaa toisistaan, Charles Hartshornen, Richard Swinburnen ja Basil Mitchellin. Hartshorne rakentaa argumenttinsa apriorisista jumala-argumenteista ja pyrkii osoittamaan, että kyseiset jumala-argumentit yhdessä muodostavat hyvän deduktiivisen argumentin Jumalan olemassaolon puolesta. Swinburne taas rakentaa argumenttinsa aposterioristen jumala-argumenttien ja induktiologiikan varaan, jonka mukaan Jumalan olemassaolon todennäköisyys on määritettävissä. Mitchellin argumentaatio rakentuu myös empiirisen evidenssin varaan, mutta hänen mukaansa teismien todennäköisyys ei ole Swinburnen tapaan objektiivisesti määritettävissä sillä tällaisessa arvioinnissa on aina mukana subjektiivinen elementti. Ala-Prinkkilä 1993, 49-51.

. Davis 1989, 108-111; 241, 245-248.

. Swinburne 1979, 246.

kokemuksista. Ensimmäinen niistä on herkkäuskoisuusperiaate (principle of credulity) ja toinen on testimoniaperiaate (principle of testimony). Näiden periaatteiden mukaan ajattelempa asioiden olevan niin kuin ihmiset meille kokemuksistaan kertovat ellei meillä ole perusteltua syytä uskoa toisin:

Ensimmäinen periaate kuuluu: "... (erityisten perusteiden puuttuessa) jos henkilöstä näyttää (episteemisesti) siltä, että x on läsnä, niin todennäköisesti x on läsnä..." Tämän mukaan kokemusta on pidettävä prima facie todisteena väitetyille havainnolle. Se on todiste prima facie eli sillä on parempien todisteiden vielä puuttuessa alustava uskottavuus. Väitettä ei ole vielä mikään asettanut kyseenalaiseksi. Jos kriittisiä huomioita esitetään kokemusta vastaan, kokemus on arvioitava uudelleen:

Toinen rationaalisuuden periaate on testimoniaperiaate. Se kuuluu: "... (erityisten perusteiden puuttuessa) toisten kokemukset ovat (todennäköisesti) sellaisia kuin he kertovat niiden olevan." Tämä on myös elintärkeä prinssiippi. Meidän olisi periaatteessakin mahdotonta tarkistaa kaikkea, mitä meille kerrotaan. Koko kielen käyttämismme edellyttää olettamusta, että ihmiset normaalisti puhuvat totta. Yhdessä herkkäuskoisuusperiaatteen kanssa näistä muodostuu periaate: "muiden asioiden pysyen ennallaan, ajattelempa, että todennäköisesti tapahtui niin, kuin muut kertovat meille havainneensa".

. Davis 1989, 93-94. Swinburne 1979, 254, 271.

" Swinburne 1979, 254. Davis 1989, 93. Sanamuoto Jouko Ala-Prinkkilän 1990, 114.

. Davis 1989, 94. Swinburnen mukaan kokemuksen prima facie uskottavuus kumoutuu jos (i) olosuhteet havainnon aikana ovat sellaisia, että ne vääristävät kokemuksen, (ii) henkilöillä ei ole tarvittavaa harjaantuneisuutta luotettavien havaintojen tekemiseen, (iii) väitetty havainnon kohde ei ollut paikalla, (iv) vaikka väitetyn havainnon kohde olisi ollut paikalla, se ei kuitenkaan ollut syy kokemukselle. Swinburne 1979, 260-264.

" Swinburne 1979, 272. Davis 1989, 94. Sanamuoto Jouko Ala-Prinkkilän 1990, 124.

. Davis 1989, 95 siteraa Swinburnea 1979, 271.

Davis esittää, että herkkäuskoisuusperiaate ja testimoniaperiaate ovat perustavia rationaalisuuden periaatteita. Näiden uskottavuutta ei tosin voi induktiivisesti justifioida joutumatta episteemiseen kehään. Koska joka tapauksessa olemme pakotettuja turvautumaan niihin, on viisasta pitää niitä rationaalisina periaatteina ja siksi prima facie oikeutettuina. Periaatteet koskevat kaikkia uskomuksia tuottavia kokemuksia, myös uskonnollisia.

Herkkäuskoisuusperiaatetta vastaan on esitetty väitteitä, että se johtaa meidät meidän hyväuskoisuuteen. Näin ei kuitenkaan Davisin mielestä ole. Periaate ei mitenkään takaa, että kokemuksen antama todennäköisyys on riittävän vahva, jotta voisi uskoa kokemukseen. Se takaa vain prima facie uskottavuuden. Kokemuksella on alustava uskottavuus. Vastaväitteiden ilmaantuessa alustava uskottavuus kumoutuu. Tällainen väite voidaan voittaa vain osoittamalla sen heikkoudet tai esittämällä lisää evidenssiä kokemuksen tueksi. Periaate ei takaa myöskään perustaa vahvassa foundationalistisessa mielessä, jossa joukko perususkomuksia on itseoikeutettuja. Prinsiippi ei vapauta mitään uskomuksia kaikesta oikeutuksesta. Millekään uskomukselle ei ole olemassa kaiken epäilyn ulkopuolla olevaa perustaa. Davis sanookin, että idea koko hänen tutkimuksessaan on osoittaa, kuinka joitakin havaintoja voidaan oikeuttaa vain kumulatiivisessa argumentissa, jossa todisteiden palaset eivät yksinomaan rakennu havaintouskomusten varaan.

. Davis 1989, 100-101. Swinburne 1979, 254-260.

. Ns. klassisen foundationalismin mukaan kaikki oikeutetut uskomuksemme eivät ole samalla tavalla oikeutettuja. On olemassa joukko perustavia uskomuksia, joita ei tarvitse (eikä voi) itseään enää oikeuttaa. Ne ovat suoraan oikeutettuja. Kaikki muut uskomukset puolestaan saavat oikeutuksensa, mikäli ovat asianmukaisessa suhteessa näihin perususkomuksiin. Tällaisia perususkomuksia ovat itsessään evidentit uskomukset (loogiset totuudet), uskomukset, joista ei voi erehtyä (minulla on vatsakipua) ja uskomukset, jotka ovat ilmeisiä aisteille (välitön havainto). Foundationalismista esim. Plantinga 1979, 58-59 tai Lammenranta 1993, 136-156.

. Davis 1989, 101-105.

Herkkäuskoisuuden periaate siirtäessään todistuksen taakan skeptikolle välttää siis monia ongelmia, joita tulee, kun yrittää muotoilla välttämättömiä ja riittäviä ehtoja oikeutetulle uskomukselle tai todelliselle kokemukselle.

Gary Guttingin (1982) mukaan Swinburnen muotoilema herkkäuskoisuuden periaate on liian vahva. Kokemukselle annettava prima facie evidenssi on oikean suuntainen näkemys, mutta se ei oikeuta vielä uskomaan, että "erityisten tekijöiden puuttuessa" asia on niin kuin se havaittiin. On hyvin ajateltavissa kokemus, sanoo Gutting, jossa "erityiset tekijät" puuttuvat ja joka silti vaatisi tuekseen lisää evidenssiä, jotta voisimme uskoa siihen. Kokemus tuo Guttingin mielestä kyllä jotakin tukea, mutta ei riittävää tukea. Tavallisista arkipäiväisistä havainnoista meillä on jo niin paljon kokemuksia, etteivät ne lisätukea kaipaakaan, mutta kun kysymyksessä ovat melko epätavalliset kohteet, joista ei ole samanlaista aikaisempaa kokemusmateriaalia, kokemukselle on saatava lisätukea, jotta se voisi oikeuttaa uskomuksia.

Pyrkimys välttää analogiaa aistihavaintoon ei välttämättä ole kovin hedelmällinen. Aistihavainnoilla on todellakin se asema, että oletamme ne aina luotettavaksi lähtökohdaksi. Mutta onko uskonnolliset kokemukset oletettava samoin luotettavaksi lähtökohdaksi? Mielestäni ei, koska ne ovat disanalogisia aistihavaintojen suhteen. William Alston pitäisi tätä episteemisenä imperialismina; uskonnolliseen kokemukseen sovelletaan eri standardeja kuin aistihavaintoon. Voimme kuitenkin kysyä, miksi aistihavainnot oletetaan luotettavaksi lähtökohdaksi. Juuri siksi, että ihmiset jakavat kaikki samalla tavalla tämän lähtökohdan. Näin ei ole uskonnollisen kokemuksen laita. Tässä on disanalogia ja emme pääse sitä pakoon. Meillä on automaattinen tapa olettaa

. Gutting 1982, 147-149.

. Alston 1991 (1993), 199.

aistihavainnot luotettavaksi lähtökohdaksi; tähän ei ole muuta mahdollisuutta. Mutta meillä ei ole tällaista tapaa uskonnollisen kokemuksen suhteen.

3.7. Vastaväitteet argumenteille uskonnollisesta kokemuksesta

Davis tarkastelee erityisesti kolmea väitettä, joita on esitetty uskonnollisen kokemuksen evidentaalista arvoa vastaan. (i) Koska kaikki uskonnolliset kokemukset sisältävät tulkintaa, kokemusväite sisältää premisseissään jo sen, mitä se yrittää todistaa; (ii) uskonnollisista kokemuksista muodostetut väitteet ovat keskenään ristiriitaisia, ne eivät siis ole uskottavia; (iii) uskonnolliselle kokemukseksi on annettavissa luonnollinen selitys.

3.7.1. Kokemukset sisältävät tulkintaa

On väitetty, että argumentti uskonnollisesta kokemuksesta on kehäpäätelmä. Uskonnollinen kokemus ei tämän väitteen mukaan voi oikeuttaa mitään uskonnollisia käsityksiä tai oppeja sillä kokemus on tulkittu aikaisemmin omatuilla uskomuksilla. Henkilö on oikeutettu tulkitsemaan kokemuksensa uskonnolliseksi vasta, kun hänellä on riittävästi näyttöä sille, että hänen käyttämänsä uskonnolliset opit ovat todennäköisiä. Tämä väite on Davisin mielestä vanhentunut sillä se on kapean empiristinen ja foundationalistinen. Väitös perustuu empiristiselle olettamukselle, että se, mikä aisteissa on annettu (the given) ja 'annetun' tulkinta on selvästi erotettavissa. Käsityksen mukaan uskonnollinen kokemus sisältää aina tulkintaa eikä se ole itse kokemus. Uskonnollisuus on kokemukseen jälkikäteen liitetty elementti. Toiseksi siihen liittyy foundationalistinen

. Noin puolet Davisin kirjasta keskittyy näihin vastaväitteisiin.

oletus kokemusten ja uskomusten suhteesta ja naiivi assosiaationäkemyks käsitteen muodostamisesta:

Assosiaatioteoria käsitteenmuodostuksesta esittää, että ihminen oppii esimerkiksi käsitteen jänis, kun riittävän monta kertaa hänelle osoitetaan pientä karvaista isokorvaista eläintä ja sanotaan "jänis". Näkemyksen mukaan käsitettä, jota ei saada näin osoittamalla aktuaaliseen esimerkkiin, pikemminkin sovelletaan kokemukseen kuin johdetaan siitä. Jos kyse on soveltamisesta, on tämä kyettävä justifioimaan. Käsitettä 'Jumala' ei voi johtaa kokemuksesta, sanoo skeptikko, sillä ei voida osoittaa sormella klassien teismin attribuutein varustettuun olioon ja sanoa "Jumala". Siksi on oltava ensin todiste, että Jumala on olemassa, ennen kuin voimme soveltaa käsitettä 'Jumala' kokemukseemme. Tämä käsitys on Davisin mukaan virheellinen. Kaikki käsitteemme muodostuvat monimutkaisessa vuorovaikutuksessa toisiin käsitteisiin, uskomuksiin, menneisiin kokemuksiin ja nykyisiin aistimuksiin. Puhtaalla osten-siolla ei voi muodostaa abstraktisia käsitteitä. Kilpaileva 'hypoteesien testaus' -teoria ei ole Carolinen mukaan edellistä yhtään parempi. Sen mukaan ihmiset tulevat ympäristöönsä valmiiden hypoteesien kanssa, jotka sitten korjaantuvat havainnoissa. Tämä käsitys on myös virheellinen. Hypoteesit eivät voi olla muodostettuja ennen kokemuksia muutoin kuin joissakin pitkälle kehittyneissä tieteissä

Davis esittääkin, että edellisten käsitysten yhdistämisellä saadaan uskottavampi teoria. Kognitiivisten struktuurien ja ympäristön tapahtumien molemminpuolinen vuorovaikutus saavat yhdessä aikaan käsitteen muodostumisen. Davis viittaa kognitiotieteitä tutkineeseen

Johnson-Lairdiin, jonka mukaan luomme maailmasta rakenteellisia analogioita,

. Davis 1989, 143-144. Lisäksi havaintoväitteitä ei tämän mallin mukaan voi oikeuttaa kumulatiivisesti eikä se hyväksy herkkäuskoisuus-periaatetta.

. Davis 1989, 145-147.

"mentaalisia malleja". Nämä riippuvat aikaisemmasta tiedosta ja kokemuksestamme ja ovat jatkuvan muuttumisen ja tarkistuksen prosessien alaisia joutuessaan uusiin konteksteihin, uuden tiedon, uusien kokemusten ja tapahtumien kanssa tekemisiin. Mentaalinen malli -teoria osoittaa, kuinka mieleemme ei vain passiivisesti ota vastaan aistimateriaalia, vaan se on jatkuvasti aktiivinen aistiessaan maailmaa. Meillä on mielessämme malleja ja skeemoja, joilla ojentaudumme havaintoihin.

Se, että kokemus on 'tulkittu' tietyn käsitteellisen viitekehyksen termein ei itsessään tee kokemusta evidentialisesti skeptiksi. Siksi myös argumentti, että meillä ei voi olla kokemusta Jumalasta ennenkuin jo tiedämme, miten Jumala määritellään havaintokäsitteillä, ei tee oikeutta käsitteidemme todelliselle luonteelle ja sille tavalle, jolla käsitteet ovat vuorovaikutuksessa kokemuksiimme. Skeptikon on kyettävä osoittamaan, että mentaaliset mallit ovat epäkäyviä, päättää Davis.

Mitä tulee 'annetun' ja tulkinnan erottamiseen, kehäargumenttiväitteen kannattajat edustavat Davisin mukaan siinäkin vanhentunutta käsitystä. He sanovat, että kokemusta on pidetty uskonnollisena vain, koska uskonnollinen tulkinta on sisällytetty kokemuksen 'annettuun' elementtiin. Tulkinta on oikeutettu vain jos on olemassa aikaisempaa riippumatonta todistetta uskomusten puolesta.

Havainto ei koskaan ole, Davis sanoo, puhdas fyysinen toiminto, se tempaa mukaansa koko persoonan. Kokemus ei ole vain aistimusten passiivista vastaanottamista. Ei ole niin, kuten vanha empiristinen väite kuuluu, että aistimus on puhdasta sense-dataa, johon sitten liitetään tulkinta. Kysymys on monimutkaisesta älyllisestä toiminnosta, joka ylittää sen

. Davis 1989, 147-148.

. Davis 1989, 148.

. Davis 1989, 148-149. Davis turvautuu jälleen psykologian apuun ja sen empiirisiin tutkimuksiin ei niinkään filosofeihin kuten Sellarsiin ja Quineen, jotka näistä 'empirismin dogmeista' ovat kirjoittaneet.

informaation, mikä on puhtaassa aistimuksessa annettu. Kaikkeen kokemiseen, havaitsemiseen ja aistimiseen sisältyy tulkintaa ja tämä tulkinta on läsnä jo ennen kuin olemme tietoisia, että havaitsemme jotakin.

Meillä on alitajuisia johtamisen, tulkitsemisen ja valitsemisen menetelmiä, jotka ovat mukana havaitsemisessa. Koska ne toimivat alitajuisesti ja automaattisesti, niin se, mikä tuntuu vain puhtaalta kokemukselta onkin jo jollakin tavoin tulkittua materiaalia.

Näitä synnynnäisiä ja opittuja sääntöjä, jotka ovat läsnä kaikessa havaitsemisessamme, ohjaamassa ja tulkitsemassa niitä, Davis kutsuu 'varusteiksi' (aset). Havaintovarusteet tai laajemmassa mielessä kognitiiviset varusteet ovat se tausta, jonka henkilö tuo mukanaan kokemuksiinsa. Ne tekevät aistimuksesta, sen kokemuksen, mikä se henkilölle on.

Tällaiset säännöt, jotka ovat kiinnittyneet havaintokokemuksiimme, mahdollistavat meille nopean ja tarkan havainnon. Alitajuinen aistiärsykkeiden valinta ja tulkinta on elintärkeää. Maailmaa ei voisi alkaa lainkaan havaitsemaan, jos täytyisi jatkuvasti tulla vakuuttuneeksi alitajuisen tulkintamekanismien paikkansapitävyydestä. Normaalisessa elämässä luotamme niihin täysin, emmekä edes pidä niitä tulkintoina. Meidän ei tarvitse kuluttaa energiaa enää siihen, mitä nämä varusteet tekevät puolestamme. Siksi tulkintaa ja

. Davis 1989, 149.

. Davis 1989, 149.

. Havaintovarusteet koostuvat monenlaisista tekijöistä. Sinne kuuluu synnynnäisiä johtamissääntöjä, joilla esim. vauva tunnistaa muissa henkilöissä peruseemotionaalisia tiloja, kielellisiä ja kulttuurisia tekijöitä (esim. joitkin afrikkalaiset heimot käsittävät kausaalisuuden persoonallisena eivät niinkään fyysisenä), tekijöitä, jotka liittyvät kasvatukseen, uskomuksiin, odotuksiin, harjaantumiseen, tarpeisiin. Myös halut emotionaaliset tilat, persoonallisuus sekä fysiologiset tilat vaikuttavat havaintovarustuksissa. Davis 1989, 150.

. Tällaisten alitajuisen tulkintojen olemassaolosta voi tulla tietoiseksi, kun ne harhauttavat meidät. Esimerkiksi kun valokuva kuun kraatereista varjoineen käännetään ylösalaisin, se näyttää kumpareiselta maisemalta. Olemme oppineet, että valo tulee aina ylhäältä lyöden varjot alas. Tällaisia alitajuisia tulkintasääntöjä ovat myös konstanssi- eli pysyvyyssilmä. Koemme esineiden koot, muodot jne. lähes muuttumattomiksi, vaikka ärsykeolosuhteet muuttuvat. Havaitsemme lautasen pöydällä pyöreäksi, vaikka se verkkokalvollemme piiryy elliptisenä. Davis 1989, 150-151.

havaintovarusteiden vaikutusta ei saisi pitää epäoikeutettuna kunnes riippumaton todiste tulisi niitä tukemaan. Niitä on pidettävä tosina, kunnes toisin todistetaan.

Joihinkin kokemuksiin liittyy tosin enemmän tulkintaa kuin toisiin. Skeptikolle jää siksi mahdollisuus pitää uskonnollista kokemusta yhä vain tulkintana. Se missä määrin käsitteet, uskomukset ja harjoitus vaikuttavat uskonnolliseen kokemukseen on selvitettävissä niin, että kootaan samanlaisesta kokemuksesta useita väitteitä ja katsotaan, eroavatko väitteet paljon toisistaan. Skeptikon mukaan uskonnollisten kokemusten perusteella on esitetty toisistaan niin poikkeavia käsityksiä, että argumentteja uskonnollisesta kokemuksesta ei voi pitää onnistuneina.

3.7.2. Kokemuksista muodostetut väitteet ristiriitaisia

Uskonnollisista kokemuksista muodostettujen väitteiden suunnaton erilaisuus nostaa esille ongelman. Koska henkilöt eivät näytä olevan samaa mieltä yhdenkään väitetyn havainnon kuvauksesta, kokemusten täytyy olla epäuskottavia.

Davis tarkastelee erityisesti väitteitä numeenin ja mystisen kokemuksen ristiriitaisuudesta ja ristiriitaa introverttisten mystisten kokemusten kesken. Hän pyrkii sovittamaan kokemukset keskenään ja säilyttämään näin niiden todistusvoiman. Davisin mukaan kokemukset eivät ole keskenään niin ristiriitaisia, etteivätkö ne toisi evidenssiä keskeisille teistisille väitteille, joskin sellaisissa kuvauksen muodoissa, jotka eivät ole pitkälle eriytyneitä.

. Davis 1989, 153.

. Davis 1989, 154.

. Davis 1989, 166.

. Davis, 1989, 168.

Ristiriita numeenin ja mystisen kokemuksen välillä nostaa esille kysymyksen, miten perimmäinen todellisuus voi olla samalla persoonallinen olento ja persoonaton periaate; iankaikkisesti 'toinen' ja lähes identtinen sisimpämme kanssa; äärimmäisen hyvä ja amoraalinen, tiedettävissä ja ei-tiedettävissä; täyteys ja tyhjyys jne? Jos mystinen kokemus antaa uskottavaksemme täysin toisenlaisen käsityksen maailman perimmäisestä luonteesta kuin numeenin kokemus, niin joko toinen tai molemmat kuvaukset ovat virheellisiä. Kumpikin kuvaus ei voi olla totta yhtäaikaan

Eräs laajasti hyväksytty oletus on ajatella, että kokemukset eivät ole ristiriidassa, opit ja tulkinnat kylläkin. Davis pitää tätä oikean suuntaisena käsityksenä. Usein on mahdollista erottaa tulkinta (incorporated interpretation) kokemuksen muista piirteistä. Esimerkiksi, jos kaksi henkilöä näkee saman hatun ja toinen pitää sitä Jaakon hattuna ja toinen Tepon hattuna, ristiriita on henkilöiden taustauskomuksissa. Molempien kokemus on yhä todisteena havaitusta hatusta. Samoin kokemukset, jotka kristitty ja buddhalainen kuvaavat melko eriytymättömällä tavalla, eivät ole Davisin mielestä ristiriidassa keskenään: autuus, täydellinen vapaus kaikista murheista ja tavallisen olemisen rajoituksista. Mutta kun kokemuksille annetaan pidemmälle eriytyneitä kuvauksia, niiden erilaisuutta voidaan pitää taustauskomuksista johtuvina

Kaikkia numeeneja ja mystisiä kokemuksia ei voida kuitenkaan redusoida samoiksi kokemuksiksi. Davis tekee eron neljän kokemustyyppin välille: (i) kokemus kunnioitusta herättävästä numeenista; (ii) kokemus rakastavasta persoonallisesta suhteesta 'toiseen'; (iii) ekstrovertti mystinen kokemus ykseydestä moneudessa (iv) introvertti mystinen kokemus ykseydestä vailla mitään moneutta. Kussakin kategoriassa on lukuisia

. Davis 1989, 171-172. On ehdotettu, että tätä ristiriitaa ei voi ratkaista. Mystiikka on epäloogista ja se on hyväksyttävä sellaisenaan. Franks Davisia ei kiinnostanut logiikan hylkääminen. Hänen mukaansa mystisiin ilmaisuihin löytyy myönteinen ratkaisu. Davis 1989, 172-173.

. Davis 1989, 173-177.

variaatioita ja rajatapauksia. Kokemukset eivät redusoidu toisiinsa, mutta ne eivät myöskään sisällä keskenään yhteensopimattomia väitteitä.

Toinen huomattava väite ristiriitaisuudesta koskee introvertteja mystisiä kokemuksia. Eri uskonnoissa esiintyvien introverttien mystisten kokemusten on sanottu sisältävän toisiinsa nähden vastakkaisia väitteitä.

Introvertit mystiset kokemukset voidaan Davisin mukaan jakaa kolmeen luokkaan, (i) sisäisen ykseyden saavuttaminen ilman mitään mystistä yhtymistä johonkin perimmäiseen todellisuuteen; (ii) identtisyuden tajuaminen Absoluutin kanssa; (iii) yhtyminen Jumalaan ilman, että menettää itseyyttään. Ongelmaksi näissä muodostuu kokemus, joka henki-löstä näyttää olevan kirjaimellinen identtisyys Jumalan, iankaikkisesti toisen kanssa (ii) ja kokemus, joka ylittää koko jumala-käsitteen (i). Davisin mukaan vaikuttaa siltä, että näiden kuvaukset eivät ole aivan kohdallaan. Hän väittääkin, että kokemusten kuvaama ykseys voidaan kuvata ilmeisen ristiriidattomalla tavalla:

Mystikoilla Davisin mielestä on keskenään samankaltainen kokemus: tietoisuus täydellisestä ykseydestä ja tunne, että kyse on perimmäisestä todellisuudesta. Kokemuksen aikana duaalisuuden puute on niin täydellinen, ettei mystikolla ole tunnetta mistään erillisestä 'toisesta', johon olisi yhdistytty tai tunnetta erillisestä itsestä. Tämä kokemus kuitenkin Davisin mielestä tulkitaan usein jälkeinpäin refleksiivisesti oman yhteisön opillisella käsitteistöllä. Usein on myös niin, että kuvaukset, jotka puhuvat identtisydestä Jumalaan, eivät ole tarkoitettu kirjaimellisiksi. Sufi-mystikko al-Ghazali kirjoittaa:

Mystikot palattuaan taivaallisesta kokemuksestaan maan pinnalle myöntävät, etteivät he nähneet muuta olemassaolevaa kuin Jumalan, Yhden ... Kaikki moneus häipyi pois. ... Eivät he myöskään pystyneet muistamaan itseään, mitään muuta ei ollut jäljellä kuin Jumala. He juopuivat ja järkensä menettäneenä eräs heistä sanoi: 'Olen

. Davis 1989, 177.

. Davis 1989, 177-178.

. Davis 1989, 178.

Jumala` ja toinen: 'Kunnia minulle! Kuinka suuri onkaan kunniani` ... Mutta rakkaudesta juopuneiden sanoja ei tule kuuluttaa, vaan ne on kätket-tävä. Kuitenkin, kun juopumus haihtuu ja he tulevat jälleen järkiinsä ... he tietävät ettei tämä ollut aktuaalista identtisyyttä, vaan samaa, jota rakastettu tuntee kiihkeytensä huipulla: 'Minä olen hän, jota rakastan ja hän, jota rakastan on minä; me olemme kaksi sielua yhdessä ruumiissa.' Tätä tilaa metaforisesti kutsutaan identtisyudeksi..`

Samaan tapaan ovat Davisin mukaan monet kristilliset mystikot kehittä-neet keinoja sovittaa kokemuksensa kirjaimellisesta yhtymisestä Luojaan, jota kuitenkin erottaa ylittämätön kuilu luotuihin (Paavali sanoo ihmisen tulevan yhdeksi hegenksi Herran kanssa; on olemassa mystinen oppi jumalallistumisesta; sielun pohjalla on jumalallinen kipinä, jonka mystisissä harjoituksissa löytää jne)

Buddhalaisten tekstien huolellinen lukeminen osoittaa, että kokemus kaiken 'tyhjiydestä` ei ole niin yhteensovittamaton muiden introverttien kokemusten muotojen kanssa kuin ensilukemalta näyttää. Davis huomauttaa, että Jumalakuva, jonka buddhalaiset sanovat ylittäneensä, on hyvin antropomorfinen. Buddhalaiset eivät myöskään sano, että maailma on vain illuusiota. Ainoa illuusio, johon olemme takertuneet, on ajatuksemme maailmasta pysyvänä entiteettinä, kun se onkin sarja jatkuvassa liikkeessä olevia tapahtumia. Myös oppi siitä, että ei ole olemassa minää (no-self doctrine), on ajateltavissa toisin. Monet buddhalaiset väittävät Davisin mukaan säilyttäneensä jonkinlaisen todellisen itsen nirvanassa. Hän lainaa D. T. Suzukia, kun tämä on kirjoittanut, että Atmanin kieltäminen viittaa Atmaniin suhteellisena minänä eikä valaistumiskokemuksen jäkeiseen absoluuttiseen egoon. Mystisessä kokemuksessa häipyä minäkeskeisyys ja koko taju tavallisesta persoonallisesta identiteetistä. Monet teistiset kuvaukset 'itselleen kuolemista` ovat lähellä buddhalaisen opetuksen kanssa, jonka mukaan taju itsestä on ylittävä saavuttaessa nirvanaan. Tietämättömyyden pilvessä kirjoitetaan: "...kun olet

. Davis 1989, 179-180.

. Davis 1989, 180-181.

unohtanut kaikki muut luodut tekoineen, itsesi ja Jumalan väliin jää vielä jäljelle paljas tietoisuus ja tuntu omasta olemassaolostasi. Tämä tietoisuus ja tuntu on vielä pyyhittävä pois ennen kuin saat kokea täydellisyyden tässä työssä."

Argumentti uskonnollisten väitteiden ristiriitaisuudesta ei ole siis ylitseppäsemätön. Davis päätyy esittämään, että edelliset uskonnolliset kokemukset itsessään ja omalla painoarvollaan tukevat seuraavia melko vähän eriytyneitä väitteitä.

(i) Fyysinen maailma toimintoineen ei ole koko perimmäinen todellisuus.

(ii) Arkitietoisuutemme fenomenaali ego, jota useimmat pitävät 'minänään' ei ole minän syvin taso; on olemassa paljon syvempi 'todellinen minä', joka on jollakin tavoin riippuvainen perimmäisestä todellisuudesta ja partisipoi siihen.

(iii) Perimmäinen todellisuus on pyhä, ikuinen ja sillä on äärimmäinen arvo ja se voi osoittautua paljon todellisemmaksi kuin mikään muu sillä kaikki riippuu siitä.

(iv) Tämän pyhän voi kokea kunnioitusta herättävänä, rakastavana, anteeksiantavana, ohjaavana jne. läsnäolona, johon yksilöllä voi olla henkilökohtainen suhde. Tämä syvästi kiehtoo häntä ja hän kokee olevansa tästä täysin riippuvainen. Sitä voidaan kuvata kielellisin termein, mutta kaikki kuvaukset lopulta ovat epäpäteviä.

(v) Jotkin mystiset kokemukset ovat hyvin läheisiä yhtymisiä tähän pyhään voimaan.

(vi) Jonkinlainen harmonia tai yhteys perimmäiseen todellisuuteen on ihmisen korkein hyvä, hänen lopullinen vapautumisensa tai pelastumisensa. Se on keino löytää todellinen itsensä tai 'kotinsa'.

Davis kutsuu edellistä teismän laiveaksi muodoksi (broad theism). Väite ristiriitaisuudesta ei hänen mukaansa voi kumota teismän kokemuksellista evidenssiä tällaisessa kuvauksessa, kun se ei ole pitkälle eriytynyt

3.7.3. Uskonnollisten kokemusten luonnollinen selitys

Davis käy läpi useita argumentteja, joilla on pyritty osoittamaan uskonnollisen kokemuksen palautuvan luonnollisiin tekijöihin. Uskonnollinen kokemus redusoituu väitteen esittäjän mielestä joko patologisiin (psykologisiin) tai ei-patologisiin tekijöihin (muihin luonnollisiin tekijöihin, kuten sosiologisiin)

Patologinen selitys uskonnolliselle kokemukselle pyrkii osoittamaan, että henkilön psykologinen tila ei ollut normaali. Kyse on jostakin harha-aistimuksesta, jolloin kokemustakaan ei voi pitää luotettavan tiedon lähteenä. Patologiset selitykset noudattavat pääasiassa neljää erilaista selitysmallia. (i) Henkilö on altis vaikutuksille, (ii) henkilö kärsii jostakin puutetilasta ja on tasapainoton tai (iii) hänellä on mielisairaus tai (iv) jokin muu epänormaali psykologinen tila

Davisin mukaan patologiset selitykset soveltuvat vain joihinkin uskonnollisiin kokemuksiin. Aina on esitettävissä vastaesimerkkejä. Lisäksi patologiset selitykset ovat harvoin riittävällä tavalla empiiristä todennettuja. Usein patologisilla selityksillä on lähtökohtanaan jokin malli uskonnollisen ihmisen profiilista. Tavallista kuitenkin on, että

. Davis 1989, 190-191. On mielenkiintoista huomata, että Gutting, joka hylkäsi Swinburnen herkkäuskaisuusperiaatteen ja rakensi argumenttinsa analogian varaan, päätyi melko samanlaiseen tulokseen kuin Davis. Guttingin mielestä on olemassa todellisia kokemuksia Jumalasta. Nämä kokemukset tuovat evidenssiä väitteelle, että on olemassa ihmisistä kiinnostunut hyvä ja voimakas olento. Koska jumalakäsitykset kuitenkin ovat hyvin kompleksisia, juuri mitään pitkälle vietyjä uskomuksia ei uskonnollisella kokemuksella voi oikeuttaa. Gutting ehdottaakin, että tämä uskonnon ydin, jonka kokemus minimaalisesti kuvaa, voidaan episteemisesti hyväksyä lujalla tavalla, mutta muita uskonnollisia uskomuksia ei voida yhtä voimakkaasti assentoida. Gutting 1982, 171-177.

. Davis 1989, 193.

. Davis 1989, 195.

henkilöt, jotka ovat avarakatseisia ja kriittisiä, mutta joille hengellisillä asioilla on merkitystä rajautuvat pois tällaisesta uskonnollisen ihmisen profiilista. On kuitenkin lukuisa määrä esimerkkejä terveistä voimakkaista, tarmokkaista ja kriittisistä ihmisistä joilla on ollut merkittäviä uskonnollisia kokemuksia.

Ei-patologiset selitykset yleensä edellyttävät uskonnolliselta kokemuksesta, että se on Jumalan täysin suoraan vaikuttama ilman, että mikään luonnollinen tekijä on ollut sitä välittämässä (crude interventionism). Jumalan ajatellaan toimivan vain yliluonnollisten vaikuttimien kautta. Jos on olemassa jokin luonnollisen selitys uskonnolliselle kokemukselle, silloin Jumala ei voi olla kokemuksen syy ja uskonnollinen kokemus ei ole kokemus jostakin todellisesta. Tällainen käsitys on outo uskonnollisen ihmisen näkökulmasta. Davis hylkääkin tällaisen oletuksen ja sanoo edustavansa käsitystä, jonka hän nimeää non-crude interventionismiksi. Sen mukaan käsityksemme niin Jumalasta kuin mistä muusta tahansa asiasta muodostuu samojen havainto- ja kognitiivisten prosessien kautta.

Uskonnollista kokemusta vastaan esitetyt väitteet eivät Davisin mukaan olleet ylitsepääsemättömiä. Reduktionistinen selitys on useimmiten soveltumaton tai puuttellinen. Yhteen koottuina vastaväitteistä tulee vahva kumulatiivinen argumentti uskonnollisen kokemuksen evidentialista arvoa vastaan, mutta ei ylivoimainen. Ne kaventavat uskonnollisen kokemuksen evidentialista arvoa. Numeeni ja mystinen kokemus antoivat kuitenkin vahvaa tukea 'lavealle teismille', mutta tämä ei muodosta vielä elävää uskontoa. Pidemmälle eriytyneet periaatteet uskonnoissa eivät ole suoraan

. Davis 1989, 195-196.

. Davis 1989, 223-228.

johdettavissa kokemuksesta, siksi tarvitaan kumulatiivista argumenttia, mikäli pyritään argumentoimaan esimerkiksi kristillisen teismin puolesta.

3.8. Yhteenveto

Caroline Franks Davis esitti kirjassaan The Evidential Force of Religious Experience (1989), että uskonnollisen kokemuksen evidenssiin vedoten on perusteltua väittää, että ns. lavean teismin sisältämät uskomukset ovat todennäköisiä. Näin on mahdollista väittää, koska herkkäuskoisuusperiaate ja testimoniaperiaate antavat kokemuksille prima facie uskottavuuden ja esitetyt vastaväitteet eivät tätä uskottavuutta Davisin mukaan pystyneet kumoamaan.

Eriytyneempiin uskomuksiin ja uskonnollisiin oppeihin ei argumentti pelkästään uskonnollisista kokemuksista riitä. Sitä varten tarvitaan kompleksisempi kumulatiivinen argumentti, joka hyödyntää monenlaista todistemateriaalia muutakin kuin uskonnollisia kokemuksia.

Esityksen kuluessa annettiin ymmärtää, että Davisin pyrkimys olla vertaamatta uskonnollista kokemusta aistihavaintoihin ei ole viisasta. Herkkäuskoisuusperiaate on liian salliva periaate muodostamaan oikeutettuja uskomuksia. Merkittävät disanaogiat aistihavaintoihin muodostavat niin voimakkaan väitteen uskonnollisen kokemuksen luotettavuutta vastaan, että jokaisen uskonnollisesta kokemuksesta muodostetun argumentin olisi kyettävä vastaamaan niiden asettamaan haasteeseen.

4. NUMEENIN KOKEMUKSEN TUOMA KOKEMUKSELLINEN EVIDENSSI - KEITH YANDELLIN TEORIA

Kirjassaan The Epistemology of Religious Experience (1993) Keith Yandell (1938-) liittyy siihen laajaan rintamaan, joka puolustaa uskonnollisen kokemuksen kognitiivista asemaa. Swinburne, Wainwright, Gutting, Alston ja edellisessä luvussa esitetty Davis lienevät merkittävimpiä tämän lähestymistavan edustajia. He ovat pyrkineet vastaamaan siihen kritiikkiin, jonka C. B. Martin esitti vuonna 1959, että ei ole olemassa testejä, joilla aidot kokemukset Jumalasta voidaan erottaa epäaidoista. Heidän mukaansa tällaiset testit on uskonnolliselle kokemukseksi olemassa. Ne eivät ole mitä tahansa testejä, vaan testejä, jotka ovat aistikokemuksen kanssa merkittäväällä tavalla analogisia. Strategia on ollut luoda apriorinen johtamissääntö, joka yhdistää sen, miltä asiat näyttävät siihen, miten ne todella ovat. Tämä apriori sääntö on kumoavien tekijöiden alainen ja sitä on noudatettava tavallisten aistikoke-musten suhteen, muuten joudutaan peruuttamattomaan skeptisismiin. Koska uskonnollinen kokemus on analoginen aistikokemuksen kanssa, on sääntöä noudatettava myös uskonnollisen kokemuksen suhteen.⁵

Yandell keskittyy voimakkaaseen numeeniin kokemukseen ja pyrkii osoittamaan sen sellaiseksi intentionaaliseksi kokemukseksi, jolle on esitettävissä kumoavat tekijät. Koska tällainen numeeni kokemus on riittävän analoginen aistikokemusten kanssa, voidaan sen nojalla saada evidenssiä väitteelle Jumalan olemassaolosta.

5 Gale 1991, 298. Swinburne ja häntä seuraten Davis eivät rakentaneet argumenttia analogian varaan, vaan ulottivat apriorisen johtamissäännön koskemaan kaikkia kokemuksia.

Varsin omituista on, ettei Yandell ole huomioinut lainkaan tätä viimeaikaista vilkasta keskustelua uskonnollisen kokemuksen epistemologiasta. Asettumalla näin vallitsevan keskustelun ulkopuolelle hänen teoksensa eräänlaisena sooloesityksenä tulee luultavasti jäämään vaille suurempaa huomiota.

4.1. Peruskäsitteet

Yandell ei tuhlaa aikaa uskonnollisen kokemuksen määrittelyyn. Siinä on hänen mukaansa kysymys kokemuksesta, joka on opillisesti ja soteriologisesti keskeinen uskonnolliselle perinteelle. Uskonnollinen perinne puolestaan on käsitteellinen systeemi, joka tarjoaa tulkinnan maailmasta ja ihmisen paikasta siinä.

Edellisten tutkijoiden tapaan puhuessaan kokemuksesta Yandell tarkoittaa sille annettua fenomenologista kuvausta. Tällaisessa kuvauksessa henkilö kuvaa kokemuksensa omasta näkökulmastaan sellaisena, kuin se hänelle ilmenee arvioimatta vielä kokemuksen sisältöä ja todenperäisyyttä.

Kokemukset ovat fenomenologisten kuvausten suhteen hyvin erilaisia. Yandell tekee kokemuksen rakenteen osalta jaon kahdenlaisiin kokemuksiin. On kokemuksia, joissa subjektin väittää kohdanneensa jotakin itsestään erillistä. Näiden kokemusten rakenne on kuvattavissa subjekti/tietoisuus/objekti -rakenteella. Aistikokemukset ovat tavallisesti juuri tällaisia. On myös kokemuksia, jotka toimivat niin, että subjekti ei väitä kohdanneensa jotakin itsestään erillistä. Näitä kuvataan subjekti/aspekti -rakenteella. Introspektiiviset kokemukset ovat tällaisia.

Yandell tekee lisäksi jaon viiteen kokemusluokkaan: buddhalaisen tradition nirvana-kokemukseen, jainalaisten kevalistiseen kokemukseen, Advaita Vedantan moksha-kokemukseen, teistiseen numeenin kokemukseen ja luontomystiseen kokemukseen. Yandell esittää kustakin kokemustyyppistä useampia esimerkkejä ja kysyy lopulta, tuoko mikään näistä kokemuksista todistepohjaa niihin liitetyille uskonnollisille uskomuksille.

. Yandell 1993, 15.

. Yandell 1993, 16-17.

. Yandell 1993, 18-19, 42-43.

. Yandell 1993, 21-32. Yandell käsittelee kirjansa toiseksi viimeisessä luvussa myös muita kuin numeeneja kokemuksia. Pääasiassa hän on kiinnostunut argumentoimaan numeenia kokemusta koskevien uskomusten puolesta.

4.2. Ongelma kokemuksen käsitteellisyydestä

Keskustelussa uskonnollisesta kokemuksesta on Yandellin mukaan kaksi vastakkaita traditiota. Toisen mukaan on kaikkien erilaisten uskonilmaisujen takaa löytyy perimmältään yksi ja sama uskonnollinen kokemus. Uskonnollisissa kokemuksissa on lopulta kysymys samasta kokemuksesta. Toisen käsityksen mukaan kussakin uskonnollisessa traditiossa on omanlaisensa uskonnollinen kokemus.

Edellisessä käsityksessä kokemuksen ajatellaan tuovan evidenssiä kokemusta koskeville uskomuksille. Jälkimmäisen mukaan mitään evidenssiä uskonnollisen kokemuksen varaan ei voi rakentaa. Yandell tarkastelee kumpaakin näkemystä kriittisesti. Molemmat käsitykset on hylättävä niissä olevien ongelmien tähden.

Käsityksessä, että perimmältään on olemassa vain yksi uskonnollinen kokemus, on sellainen vakava ongelma, että se olettaa käsitteistä, kielestä ja tulkinnoista riippumattoman puhtaan kokemuksen kaikkien erilaisten uskonnollisten kokemusten taakse. Tällaiseen puhtaan kokemuksen sanotaan olevan vailla sisältöä, fenomenologiaa ja rakennetta ja se on mahdollista saavuttaa tietyillä meditatiivisilla tekniikoilla. Näillä meditatiivisilla tekniikoilla ikään kuin riisutaan mieli kaikesta sisälöstä, kunnes saavutetaan toivottu tila. Yandell kysyy, miten tämä lopulta eroaa siitä, että kokemusta ei ole olemassa lainkaan; mitä kokemuksesta on enää jäljellä? Jotta olisi kysymys kokemuksesta, siinä täytyy olla jotakin koettavaa. Kokemuksilla on aina jokin sisältö sillä kokeminen itsessään on käsitteellistämistä.

. Robert K. Forman on argumentoinut tällaisen puhtaan kokemuksen puolesta. Hän on osoittanut argumenttinsa erityisesti Steven Katzin käsityksiä vastaan väittämällä, että on olemassa kokemuksia, joita kieli ja uskomukset eivät ole konstruoineet. Mystiset kokemukset, joissa meditatiivisien tekniikoiden avulla subjekti on sammuttanut tietoisuutensa ja saavuttanut näin puhtaan tietoisuuden tilan, ovat tällaisia puhtaita kokemuksia. Niitä ei Formanin mukaan voi koskea Steven Katzin esittämä kritiikki. Ks. esim. Forman, "Introduction" 1990, 3-49.

. Yandell 1993, 183-193.

Käsitys, että kukin uskonnollinen traditio muodostaa oman uskonnollisen kokemuksensa, ei saa varauksetonta hyväksyntää Yandellilta. Tässä mallissa kokemuksen ajatellaan olevan sidoksissa käsitteisiin sillä tavoin, että käsitteet itseasiassa muodostavat koko kokemuksen. Mallin ongelma on Yandellin mukaan se, että kokemukset eivät voisi antaa tietoa ulkopuolisesta todellisuudesta. Kokemus kertoo jotakin vain kokijasta itsestään ja hänen käsitteistään. Steven Katz on tunnettu tämän mallin edustaja. Uskonnollinen kokemus ei todista mitään uskonnollisia uskomuksia sillä hän katsoo, että nämä kyseiset uskomukset itse ovat vaikuttaneet ja muovanneet kokemuksen.

Yandellin mukaan väite, että käsitteet luovat kaikki kokemuksemme, on väärä. Jos uskonnolliset kokemukset sivuutetaan mahdollisena evidenssin lähteenä uskomuksille siksi, että uskomukset itse luovat kokemuksen eikä päinvastoin niin, silloin olisi samalla tavalla pääteltävä kaikkien kokemusten suhteen. Käsitys, että uskomukset luovat kaikki kokemuksemme, johtaa kestäättömiin johtopäätöksiin. Sen mukaan kokemuksemme ei voisi vahvistaa mitään meistä riippumatonta olemassa olevaa asiaa.

Se, että kokemukset ovat käsitteellisiä ei Yandellin mukaan silti merkitse sitä, että kokemukset olisivat täysin käsitteiden vankina (imprisoned by concepts). Jos tietyt taustatekijät ovat voimassa niin edellisen käsityksen mukaan kokemus voi olla vain tietynlainen. Tämä ei Yandellin mukaan voi pitää paikkaansa. Spontaanit kokemukset kävisivät mahdottomiksi. Samoin esimerkiksi huumevaikutteiset kokemukset. Molemmissa tapauksessa kokemukselta puuttuisi edellytykset, käsitteet, uskomukset ja ympäristö, josta kokemukset kumpuaisivat. On myös loogisesti aivan mahdollista, että

. Yandell 1993, 193-194, 195-196.

. Yandell 1993, 197.

esimerkiksi ateistisessa ympäristössä kasvanut henkilö kokee Jumalan. Hänellä siis olisi perinteeseensä nähden täysin ulkopuolinen kokemus:

Se, että käsitteet ainakin osittain muovaavat kokemuksen ei silti tee kokemuksia tyhjiksi. Kaikki kokemuksemme ovat käsitteellisiä. Voimme näiden varaan hyvin rakentaa väitteitä, joiden sisältö käy yksiin kokemuksen sisällön kanssa. Pelkästään kokemuksen käsitteellisyys ei voi olla esteenä uskonnollisen kokemuksen evidentialiselle arvolle.

Asian luonne muuttuu selvästi, jos on niin, että vain kokemukset, jotka täyttävät tietyt ehdot, voivat toimia evidenssinä näitä kokemuksia koskeville uskomuksille. Näitä ehtoja käsitellään seuraavissa luvuissa.

4.3. Perusedellytykset argumentaatioon kokemuksellisesta evidenssistä

Kaksi keskeistä perusideaa on huomattava Yandellin mukaan, kun esitetään väite, että omataan kokemuksellista evidenssiä jonkin olemassaolon puolesta. Yandell nimittää näitä positiiviseksi ja negatiiviseksi ideaksi. Jos henkilö näyttää kokeneen X, niin se on positiivisen idean mukaan peruste uskoa kohteen X olemassaoloon. Toisinaan harhaudumme aisteistamme ja kokemuksistamme huolimatta ja teemme virhearviointeja. Henkilö voi pitää jotakin asiaa olemassaolevana, mutta tarkempi tutkimus osoittaa kokemuksen epätodelliseksi. Kokemus siksi voi olla evidenssinä jonkin olemassaololle vain, jos on olemassa keino saada selville, onko kyseisen kokemuksen mahdollista olla harhauttavaa laatua. Tämä on negatiivinen idea:

. Yandell 1993, 201, 202-203.

. Yandell 1993, 205.

. Yandell 1993, 33-34.

Se, tuoko numeeni kokemus todistetta väitteelle Jumalan olemassaolosta, perustuu Yandellin mukaan yksinkertaisille ideoille. On kyettävä näyttämään, että kysymyksessä on sellainen intentionaalinen kokemus, jossa vallitsee objektin suhde subjektiiin. Jotta kysymyksessä voisi olla objektin suhde subjektiiin niin objektin olemassaolo ei saa olla riippuvainen subjektista. Kokemus taas on intentionaalinen kohteen A suhteen, vain jos kokemuksen fenomenalisessa kuvauksessa on käytettävä käsitettä A niin, että jos A on olemassa, se on objekti suhteessa kokemuksen subjektiiin.

Perustava ajatus Yandellilla on siinä, että mikä tahansa kokemus, joka on intentionaalinen objektin suhteen, tuo evidenssiä kyseisen kohteen olemassaololle. Voimakas numeeni kokemus on intentionaalinen Jumalan suhteen niin, että Jumala on objekti suhteessa kokemuksen subjektiiin.

Merkittävin vastaväite tälle tulee edellä mainitusta negatiivisesta ideasta. Jos kokemus voi tuoda evidenssiä jonkin asian olemassaololle, silloin on myös oltava mahdollista, että on olemassa kokemuksesta evidenssiä tuon asian olemassaoloa vastaan. Jos näen edessäni pöydän niin samanlaisella näköhavainnolla voisin periaatteessa varmistua myös siitä, että edessäni ei ole pöytää. Uskonnollinen kokemus näyttää tässä kohden joutuvan vaikeuksiin. Voiko uskonnollisella kokemuksesta varmistua myös siitä, että Jumalaa ei ole olemassa? Uskonnollisen kokemuksen epistemologiassa on Yandellin mukaan paljon kysymys näiden positiivisen ja negatiivisen idean selventämisestä ja soveltamisesta. Tästä Yandellinkin kirjassa on kysymys

Yandell asettaa siis uskonnolliselle kokemuksesta kaksi perustavaa ehtoa. Kokemuksen on oltava intentionaalinen. Lisäksi kokemuksesta edellytetään, että sen

. Yandell 1993, 34.

. Yandell 1993, 34.

todellisuus voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Kokemukselle on ainakin periaatteessa oltava kumoavat tekijät

4.4. Argumentaatio uskonnollisesta kokemuksesta 1950-70 -luvuilla

Yandell esittelee uskonnollisesta kokemuksesta käytyä keskustelua siltä osin, miten uskonnollista kokemusta on käytetty evidenssinä Jumalan olemassaolosta ja toisaalta miten tämä on pyritty kiistämään. Charles Dunbar Broad esitti 1953 argumentin uskonnollisesta kokemuksesta, jossa hän hyödynsi yksinomaan positiivista ideaa. Yandell esittää Broadin argumentin seuraavasti:

- (1) Ihmiset kertovat kokemuksistaan, jotka heistä ovat kokemuksia Jumalasta.
- (2) Näitä kokemuksia on raportoitu yli kulttuurirajojen ja eri aika-kausina.
- (3) Näillä kokemuksilla näyttää olevan yhteinen sisältö.
- (4) Tämä on kokemuksellista evidenssiä Jumalan olemassaolosta.

Broadin argumentti ei yllä kauas. Hän ei ole mitenkään määritellyt niitä ehtoja kokemukselle, joita negatiivinen idea edellyttää. C. B. Martin esittikin vuonna 1959 tunnetun vastaväitteen edellisen kaltaiselle argumentille. Hänen mukaansa kokemusta on kyettävä testaamaan, jotta se voisi toimia evidenssinä. Uskonnollisen kokemuksen ongelmana on, ettei voida tietää, milloin kysymys on aidosta ja milloin epäaidosta kokemuksesta. Tavallisen aistikokemuksen suhteen on yleensä mahdollista saada joitakin lisäkokemuksia, joilla asia voidaan tarvittaessa tarkistaa. Martinin mukaan kokemus voi siksi olla evidenssinä vain jos sen perusteella on odotettavissa joitakin lisäkokemuksia, jotka toimivat testausmenettelynä. Toisten kokemusten tukemana uskonnollinen kokemus

. Yandell 1993, 34-35; 48-49

. Yandell 1993, 215-216.

voisi saada evidentialista arvoa. Uskonnollisella kokemuksella ei Martinin mukaan näytä olevan mitään testausmenettelyä, jolla voitaisiin erottaa aidot kokemukset epäaidoista.

Martinin argumentti nojaa kokemuksen disanalogiaan aistihavainnon kanssa. Positiivisella idealla on Martinin mukaan vaikutusta vain negatiivisen idan läpi suodatettuna. Koska uskonnollisella kokemuksella ei hänen mukaansa ole testausmenettelyä, se ei kelpaa evidenssiksi kokemusta koskeville uskomuksille.

George Mavrodes on tarkentanut (1970) Martinin väitteitä. Jos kokemus voi olla evidenssinä ilman tarkistamistakin, ei tarkistamisella saavuteta mitään. Ei voida edellyttää, että voidakseen uskoa arkipäiväisiin havaintoja koskeviin asiantiloihin henkilön olisi suoritettava kunkin havainnon yhteydessä tarkistusmenettelyitä. Jos ennen mitään tarkistusmenettelyä näen auton autotallissa, niin miksi olettaa, että vasta jonkin tarkistamisen jälkeen havainto toisi evidenssiä uskomukselle. Mavrodes kysyykin, mitä tarkastaminen tässä tapauksessa toisi lisää edelliseen havaintoon? Toisen samanlaisen havainnon. Ei ole oletettava, että vasta tällä toisella havainnolla saataisiin evidenssiä uskomukselle. Yandell samoin haluaa painottaa sitä, että positiivisella idealla on olemassa myös itsenäistä voimaa. Objektiivisen väitteen esittäminen kuitenkin edellyttää, että voimme hyväksyä tällaisen tarkistusmenetelmän olemassaolon. Tärkeää ei silti ole testin aktuaalinen suorittaminen, vaan se, että sellainen ainakin periaatteessa on mahdollista suorittaa.

. Yandell 1993, 216-218.

. Yandell 1993, 220-222.

David Conway on artikkelissaan (1971) Martinin linjoilla: Kokemus on voitava tarkistaa, jotta se kelpaisi evidenssiksi. Yandell kutsuu Conwayn esittämää tarkistusmenetelmää vastavuoroiseksi tarkistamisen sarjaksi (reciprocally checking sets). Tavallisten aistihavaintojen yhteydessä henkilö kykenee normaalisti tarkistamaan kokemuksensa useasta eri aistilähteestä. Hän kuulee auton äänen, tuntee maan värähtelevän ja näkee auton lähestyvän. Eri kokemukset testaavat toisensa näin vastavuoroisesti. Koska uskonnollisella kokemuksella ei ole tällaisia vastavuoroisia kokemustestejä, kokemuksia ei voi Conwayn mukaan pitää evidenssinä uskonnollisille uskomuksille. Conwayn argumenttiin kuuluu oleellisesti myös ajatus Jumalasta, jonka on mahdollista kokea vain, jos Jumala itse haluaa itsensä paljastaa. Tämän käsityksen mukaan Jumala väistää äärettömyyteen asti kaikkea sitä evidenssiä, joka toimisi hänen olemassaoloaan vastaan (absolutely elusive being): Jos Jumala on tällainen kaikkea väistävä olento, niin siitä ei voi olla mitään kokemuksellista evidenssiä. Emme kykene määrittelemään niitä olosuhteita, joissa kokemus Jumalasta olisi odotettavissa:

. Conwayn artikkeli käsittelee Mavrodesin kritiikkiä C. B. Martinille. Mavrodes on Conwayn mukaan väärässä väittäessään, että testausmenettelyjä ei voida edellyttää kaikilta aistikokemuksilta. Mavrodesin mukaan on olemassa evidentialisesti päteviä kokemuksia, joihin ei tarvita testausmenettelyjä. Mavrodes on Conwayn mukaan väärässä myös väittäessään, että vaikka testausmenetelmät olisivatkin oikeutettuja aistikokemusten suhteen, niin niitä ei voida edellyttää uskonnollisilta kokemuksilta. Mavrodes oli korostanut sitä, että testausmenetelmien on oltava sopusoinnussa kokemuksen kohteen luonteen kanssa. Mikä tahansa testausmenetelmä ei siis kelpaa. Jumala on sen luonteinen kohde, että sitä ei voi kokea ellei Jumala itse paljasta itseään. Mavrodes päätelee, että mikään testausmenetelmä ei ole sopiva Jumalan suhteen, sillä emme voi määritellä niitä olosuhteita, joissa kokemus Jumalasta olisi odotettavissa. Jumalakokemuksille on siksi annettava evidentialinen arvo ilman tällaisia testausmenettelyä. Sillä, että jotkin henkilöt yrityksistään huolimatta eivät ole saaneet kokemuksia Jumalasta, ei Conwayn mukaan vielä ole suurta merkitystä muiden positiivisia väitteitä vastaan. Kysymys onkin enemmän siitä, voidaanko joillakin muilla perusteilla pitää kokemusta uskottavana, kun siihen ei voida soveltaa mitään testausmenettelyä. Conway 1971.

. Conway käyttää Jumalasta sanontaa absolutely elusive being. Conway 1971, 164. Anthony Flew on puhunut myös äärettömiin väistyvästä Jumalasta (eternally elusive being) arvostellessaan uskovaisten harrastamia kvalifikaatioita, joilla he pyrkivät selviytymään filosofisesta kritiikistä. Mikään evidenssi ei näytä kelpaavan todisteeksi Jumalaa vastaan, koska tietyin lisämäärittelyin väistetään tilanne, jossa Jumalan olemassaolo voitaisiin periaatteessa kumota.

. Conwayn argumentista ks. Yandell 1993, 222-224.

Vastausyriksenä edellisiin väitteisiin voidaan Yandellin mukaan esittää, että on olemassa vastavuoroinen tarkistamisen sarja. Jumalasta on eri kulttuuripiireissä kokemuksia. Näitä kokemuksia voi vastavuoeroisesti verrata.

Jos ihmiset eri aikoina yli kulttuurirajojen näyttävät kokevan Jumalan ja näitä kokemuksia voi verrata keskenään, kokemukset siten muodostavat vastavuoroisen tarkistamisen sarjan ja siksi niitä voidaan pitää myös evidenssinä.

Martinin argumenttiin yllä oleva vastaus Yandellin mukaan toimii, mutta ei Conwayn argumenttiin. Conwayn idea oli osoittaa, että Jumala on olento, johon ei saa mitään otetta. Kaikkea väistävänä olentona meillä ei ole keinoa osoittaa mitään kokemusta Jumalasta epäluotettavaksi. Siksi meillä ei myöskään voi olla kokemuksellista evidenssiä hänen olemassaolostaan. Vetoaminen uskonnollisen kokemuksen evidentialiseen vastavuoroisuuteen ei riitä vastaukseksi Conwaylle. Riittävä vastaus Conwayn kritiikkiin on vielä esittämättä.

4.5. Kokemuksellisen diskonfirmaation perinsiipit

Edellä esitettiin, että David Conwayn kritiikkiä uskonnolliselle kokemuksele ei ole vielä kyetty ylittämään. Yandell muotoilee edellisen haasteen terävämpään muotoon ja nimeää näin syntyneen ehdon jumalallisen kriisin ehdoksi (divine crisis condition). Siinä hänen mukaansa negatiivinen idea tulee selvästi ja kirkkaasti esitettyksi. Ensiksi oletetaan jokin ehto tai tilanne, jonka täytyessä kuka tahansa tämän ehdon täyttävä kokee Jumalan, jos Jumala on olemassa. Jos tässä tilanteessa ei koe Jumalaa, seuraa että Jumalaa ei ole olemassa. On siis oltava jokin tilanne tai ehto, joka falsifioisi tai diskonfirmoisi väitteen.

. Tämä päättely nojaa siihen, että tällaisessa vertailussa voidaan nähdä, milloin on kyse hyvistä ja huonoista kokemuksista. Esimerkiksi kokemus, joka selvästi poikkeaa laajasta yksimielisyydestä, minkä muut kokemukset jakavat, osoittautuu epäluotettavaksi. Yandell 1993, 225.

. Yandell 1993, 225-226.

Kokemus, joka näyttää olevan kokemus X:stä, on evidenssi kohteen X olemassaolosta vain jos on olemassa ehto niin, että jos henkilö tämän ehdon vallitessa ei koe X, se on evidenssi X:n olemassaoloa vastaan:

Jumalakokemukselle ei Yandellin mukaan ole olemassa tällaista ehtoa. Jumalasta itsestään riippuu ilmestykö hän jollekin henkilölle vai ei. Uskonnollisen kokemuksen evidentialien arvo ei kuitenkaan kaadu tähän. Yandell ehdottaakin, että kyseinen ehto on hylättävä. Ehdon hylkäämisen syyksi hän esittää sekä apriorisen että aposteriorisen argumentin ja korvaa ehdon uskonnolliseen kokemukseen sopivilla vaihtoehtoilla. Tämä jumalallisen kriisin ehto toteuttaa sen, mitä Yandell nimittää polaariseksi diskonfirmaatioksi. Martin ja Conway ovat hyödyntäneet juuri polaarista diskonfirmaatiota. Oleellista Yandellin argumentin kannalta on, että on olemassa useampia kokemuksellisen diskonfirmaation malleja. Yandell esittää polaarille diskonfirmaatiolle vaihtoehtoina kollegiaalisen ja lateraalisen diskonfirmaation mallit.

Polaarinen diskonfirmaatio tarkoittaa sitä, että on olemassa ehto C niin, että kun kokemus O:sta ei tapahdu ehdon C vallitessa, se on todisteena O:n olemassaoloa vastaan. Jumalallisessa kriisin ehdossa toteutuu siis tämä malli. Jos se on uskonnolliseen kokemukseen sovellettuna oikea versio, niin Broad-tyyppinen väite uskonnollisesta

. Yandell 1993, 231-232. Ehto on kirjoitettu tähän Alstonin esittämässä tiiviissä ja selkeässä muodossa. Alston 1996, 235. Tämä ehto on asiallisesti ottaen sama kuin, minkä edempänä käsiteltävä polaarinen diskonfirmaatio esittää. Yandell 1993, 245.

. Jumalallisen kriisin ehto toi ongelmia uskonnolliselle kokemukselle siksi, että käsityksemme Jumalasta ei ole sellainen, että me voimme määritellä ehdot, jolloin hän on koettavissa. Yandell väittääkin, että henkilö on oikeutettu päättämään, että Jumalaa ei ole olemassa, koska henkilö ei kokenut sitä tiettyjen ehtojen vallitessa vain, jos Jumaa ei voi estää henkilöä kokemasta itseään. Jos Jumala on olemassa ja on kaikkivoipa, kaikkitietävä, ja moraalisesti täydellinen, hän kykenee estämään ihmisiä kokemasta itseään. Yandell 1993, 249-251.

. Yandell 1993, 245, 251-252.

kokemuksesta kumoutuu. Yandell pitää kollegiaalista ja lateraalista diskonfirmaatiota edellistä parempana.

Kollegiaalisella diskonfirmaatiolla tarkoitetaan sitä, että propositio O:lla on ominaisuus A tulee kollegiaalisen diskonfirmaation alaan, jos ja vain jos on loogisesti mahdollista, että on olemassa kokemus, joka tuo evidenssiä väitteelle O:lla ei ole ominaisuutta A tai on loogisesti mahdollista, että on olemassa kokemus, joka tuo evidenssiä sille, että O:lta puuttuu ominaisuus A niin, että O kuitenkin on olemassa, mutta siltä puuttuu ominaisuus A.

Lateraalinen diskonfirmaatio on esitettävissä seuraavasti. Propositio O:lla on ominaisuus A tulee lateraalisen diskonfirmaation alaan, jos ja vain jos on loogisesti mahdollista, että voi olla kokemus, joka tuo evidenssiä väitteelle O*:lla on ominaisuus B (O* on eri kuin O) ja väitteen O*:lla on B totuus on evidenssi väitettä O:lla on ominaisuus A vastaan.

Yandell selventää kollegiaalista diskonfirmaatiota seuravalla tavalla. Oletetaan välttämättömäksi totuudeksi Jos Jumala on olemassa hän on pyhä. Silloin on loogisesti mahdotonta kokea mitään mikä olisi epäpyhä ja samalla Jumala. Numeeni kokemus ainakin periaatteessa voi tuoda evidenssiä Jumalan olemassaoloa vastaan. Voihan olla numeeneja kokemuksia, joista puuttuu jokin selvä Jumalalle kuuluva ominaisuus tai joissa on jokin ominaisuus, mitä ei voi pitää Jumalalle kuuluvana. Yandell muodostaa esimerkin, jossa kokemus alkaa samanlaisena kuin Mooseksen kokemus palavasta pensaasta, mutta

. Yandell 1993, 245-246. Yandell on Alstonin mielestä epäjohdonmukainen sen suhteen, vaaditaanko negatiiviselta evidenssiltä sitä, että se saadaan samantyyppisestä kokemuksesta vai että ylipäätään on jokin kokemus vastaavidenssinä. Yandell toisaalta selvästi esittää pitäytyvänsä vahvempaan vaatimukseen. Kuitenkin kun hän tekee eron kolmen kokemuksellisen diskonfirmaation välillä, hän ei edellytä, että negatiivinen evidenssi niissä olisi saatava samanlaisesta kokemuksesta, vaan ylipäätään jonkinlaisesta kokemuksesta. Alston ja Gale ovat molemmat tehneet Yandellin esityksestä kirja-arvostelun tunnettuihin aikakauskirjoihin. Molemmat pitivät Yandellin teosta hieman sekavana. Galen arvio on sarjassa Faith and Philosophy, January 1995. Alston on kirjottanut sarjaan Philosophy and Phenomenological Research, March 1996.

keskeytyy yllättäen karmaisevaan nauruun ja ääneen, joka sanoo Jumalan olevan illuusiota. Samantapaisia esimerkkejä voisi muodostaa äärettömiin.

Yandell muodostaa kaksi argumenttia polaarista diskonfirmaatiota (PP) vastaan: apriori ja aposteriori -argumentit. Apriorisessa argumentissa Yandellin mukaan (PP) pitää sisällään, että jos Jumala on olemassa niin jopa todelliset kokemukset Jumalasta eivät toisi evidenssiä Jumalan olemassaololle. Yandell päättelee seuraavasti. Minkä tahansa, mikä on olemassa, voidaan kokea ellei sillä ole erityistä ominaisuutta, joka tekee mahdottomaksi kokea sitä. Jos se voidaan kokea, se on myös evidenssi kohteen olemassaolon puolesta. Ei ole siis loogisesti mahdotonta, etteikö tämä kokemus voisi olla evidenssi kokemuksen kohteen olemassaolon puolesta.

Aposteriori -argumentissa Yandell muodostaa esimerkin, jossa kohteen kokemus muodostaisi evidenssin uskomukselle, mutta ei olisi olemassa ehtoja niin, että niiden vallitessa epäonnistunut kokemus toisi negatiivista evidenssiä kohteen olemassaololle. Tällainen tilanne on mahdollista kuvitella. Tämä olisi vasta-argumentti polaarille diskonfirmaatiolle. Väite, että ainoastaan polaarisen diskonfirmaation alaan kuuluvat kokemukset voivat tuoda kokemuksellista evidenssiä on epätosi ja se on siksi hylättävä. Polaarinen diskonfirmaatio on siis perusteltua Yandellin mukaan vaihtaa kollegiaaliseen ja lateraaliseen diskonfirmaatioon.

. Yandell 1993, 246-249. Alston tekee asiallisen kysymyksen kollegiaalista diskonfirmaatiota vastaan. Miten siitä, että kokemuksellisesti on mahdollista saada evidenssiä väitteille 'Jumala on pyhä' ja 'Jumala ei ole pyhä' seuraisi se, että kyseessä olisi diskonfirmatio Jumalan olemassaololle? Molemmat lauseethan sisältävät ajatuksen Jumalan olemassaolosta. Yandell ratkaisee asian huomauttamalla, että kysymys on Jumalan essentiaalisesta ominaisuudesta eikä voida olettaa, että on olemassa yhtä aikaa kaksi numeenia olentoa, joista toisella on kaikki Jumalan essentiaaliset ominaisuudet ja toisella vain joitakin. Tällainen oletus ei ole perusteltu. Alston 1996, 236-237.

. Yandell 1993, 252-255. Alstonin mukaan Yandellin molemmat argumentit (apriori ja aposteriori) ovat kunnossa. Alston 1996, 235. Outoa näyttää logiikan voima olevan, kun haluttaessa osoittaa, että kokemukselle on oltava kumoavat tekijät, ehdot joissa kokemus osoittautuu epätodeksi, niin kuitenkin tällainen diskonfirmoiva prinssiippi hylätään vetoamalla siihen, että periaatteessa on mahdollista, että kokemus voi olla evidenssi ilman kumoavia tekijöitä.

4.6. Analogia aistihavaintoon

Edellisessä luvussa oli esillä, kuinka Yandell yritti osoittaa, että uskonnolliselle kokemukselle niin kuin aistihavainnollekin on esitettävissä kumoavat tekijät. Yandell pyrki osoittamaan, että numeeni kokemus itse voi tuoda kokemuksellista evidenssiä Jumalan olemassaoloa koskevaa uskomusta vastaan ja täyttää näin vahvimman vaatimuksen, mikä kumoaville tekijöille voidaan esittää. Tällainen ehto vaaditaan kokemukselta, jonka on määrä olla kognitiivisesti merkittävä kokemus. Uskonnollinen kokemus Yandellin mukaan näyttää täyttävän tällaisen ehdon. Tämä on merkittävä rakenteellinen yhtäläisyys näiden kokemustyyppien kanssa. Jos nyt voidaankin hyväksyä, että uskonnollisella kokemuksella on tämä rakenne, joka kognitiivisesti arvokkaalta kokemukselta edellytetään, niin skeptikko voisi edelleen väittää, että on olemassa muita merkittäviä disanalogioita aistikokemuksen ja numeenin kokemuksen välillä. Näiden disanalogioiden tähden uskonnollista kokemusta ei voi pitää sellaisena kokemuksena, jonka varaan väitteitä oman mielen ulkopuolisesta todellisuudesta voidaan rakentaa.

Yandell hyväksyy vaatimuksen, että kognitiiviselta kokemukselta edellytetään riittävää analogiaa aistihavainnon kanssa. Uskonnollisella kokemuksella on sanottu kuitenkin olevan huomattavia disanalogioita aistihavainnon kanssa. Yandell tiedostaa tämän ongelman ja hän myöntääkin disanalogioiden olemassaolon, mutta analogiat näiden kokemustyyppien välillä ovat hänen mukaansa riittävät.

Ensimmäisenä disanalogiana Yandell mainitsee eron, joka liittyy siihen, miten aistihavainnossa voidaan kokemuksesta edetä fysikaalista ketjua pitkin kokemuksen kohteeseen. Aineellisen kohteen kokemiseen kuuluu fysikaalinen kausaaliketju. Fysikaalisen ketjun jäljittämiseksi on aloitettava kokemuksesta, jonka fyysinen tapahtuma

aiheutti ja edettävä kohteeseen, jossa ominaisuuksien muutos sai tapahtumasarjan käyntiin. Fysikaalinen kokemuksellinen ketju palautuu kokemukseen, joka subjektista näyttää olevan (mielestä riippumaton, mind independent) fysikaalinen kohde. Jos kokemus on todellinen, on mahdollista jäljittää kokemuksen kohde tällaista fysikaalista ketjua pitkin. Uskonnollisen kokemuksen kohdalla tämä ei ole mahdollista, mutta siihen on Yandellin mukaan asiallinen selitys. Koska Jumala on immateriaalinen ja mentaalinen, todellinen numeeni kokemus ei voi olla fysikaalisen kokemuksellisen ketjun jäsen. Jumala ei ole fysikaalinen kohde. Edelliset huomiot kuuluvat siis vain aistikokemusten piiriin. Tällaista vaatimusta ei voida numeeniin kokemukseen ulottaa.

Muita eroavuuksia on Yandellin mukaan seuraavat kolme. (1) Aistikokemukset ovat yleisiä toisin kuin uskonnolliset kokemukset. Kaksi vieretysten seisovaa henkilöä näkevät samalla tavoin ohi ajavan auton, mutta voi olla niin, että vain toisella on numeeni kokemus. (2) Aistikokemus välittyy aistielinten kautta. Toisella aistielimellä voi siksi tarkastaa toisen aistin todellisuutta. Numeenille kokemukselle ei tällaisia aisti-elimisiä ole ja siksi myös aisteille ominainen ristikkäinen tarkistaminen ei ole mahdollista. (3) Aistikokemusten perusteella tietyt seuraukset tulevat ennustettaviksi. Niiden perusteella voidaan muodostaa tiettyjä johtopäätöksiä. Jos nämä johtopäätökset eivät näytä toteutuvan, niin samalla kokemuksen todellisuus kumoutuu. Numeenista kokemuksesta tällaisia ennusteita ei pystytä johtamaan. Samoin, jos kokemuksesta johtuvat odotukset jäävät ilmaantumatta, se ei falsifioi kokemusta.

Kaksi ensimmäistä disanalogiaa ovat Yandellin mukaan episteemisesti merkittäviä. Kolmas eroavuus ei Yandellista ole niin merkittävä, etteikö numeeni kokemus voisi toimia evidenssinä. Nämä disanalogioat voidaan Yandellin mukaan kuitenkin voittaa, jos on

. Yandell 1993, 256-260.

. Yandell 1993, 263-264.

olemassa testit, jotka numee-nin kokemuksen suhteen toimivat samalla tavalla kuin aistikokemuksissa. Tällaisten testien puuttuminen olisi ratkaiseva haitta numeenin kokemuksen episteemiselle arvolle.

Onko numeenille kokemukselle olemassa yhteisiä testejä aistikokemusten testien kanssa? Yandell kysyy, mikä kumoaisi sen evidenssin, minkä kokemus tuo kohteen X olemassaololle? Hän esittää kolme asiaa, jotka olisivat kokemuksen tuomaa evidenssiä vastaan. Henkilö näyttää kokevan X oli sitä sitten olemassa tai ei. Jos X:ää ei olisikaan olemassa, henkilö ei kykenisi saamaan sitä selville. Jos kysymys on sellaisesta kokemuksesta, että sen tiedetään systemaattisesti johtavan harhaan, niin se ei kelpaisi evidenssiksi. Yandell esittää seuraavan yleisen kokemuksellisen evidenssin periaatteen, joka tässä on sovellettuna numeeniin kokemukseen.

(PN) Mihin tahansa subjettiin S ja kokemukseen E pätee, että jos S:stä fenomenologisesti näyttää siltä, että hän kokee numeenin olennon N, niin jos S:llä ei ole syytä ajatella, että (i) S näyttäisi kokevan N oli sitä sitten koettavissa tai ei; (ii) kokemuksen E ollessa epätodellinen, S ei voisi saada sitä selville; (iii) kokemus E on sen laatuinen kokemus T, että kaikki kokemukset T ovat epätodellisia ja jos näin on S ei voisi saada sitä selville. Näiden ehtojen vallitessa E tuo S:lle evidenssiä, että on olemassa N.

. Yandell 1993, 265.

. Yandell 1993, 262. Ks. myös 235, 238. Yandell on muuttanut alkuperäistä kokemuksellisen evidenssin periaatteen, että hän on siirtänyt subjektin harkinnan varaan sen, ovatko ehdot (i)-(iii) voimassa hänen kokemuksessaan. Kokemus on siis evidenssi, jos subjektilla ei ole syytä ajatella että ehdot (i)-(iii) kumoaisivat hänen kokemuksensa.

Yandell argumentoi sen puolesta, että numeeni kokemus läpäisee nämä ehdot. Kokemus on siksi riittävän analoginen aistihavainnon kriteereihin.

Mitä tulee ensimmäiseen kohtaan (i) niin, jos henkilöllä on numeeni kokemus ja hän tietää, ettei hän ole nauttinut mitään aineita, jotka vaikuttaisivat hänen aivokemiaansa siten, että numeeneja kokemuksia ilmaantuisi ja hän tietää muutenkin olevansa kunnossa, niin hänellä ei ole syytä ajatella, että kohdan (i) asiantila olisi voimassa. Tällaisessa tapauksessa kokemus näyttäisi tuovan myönteistä evidenssiä uskomukselle:

Prinsiippin toinen (ii) ehto edellyttää, että henkilö voisi saada selville, jos hänen kokemuksensa olisi epätodellinen. Filosofit ovat olleet skeptisiä uskonnollisen kokemuksen suhteen tässä kohtaa. Yandellin mukaan henkilö voi todeta, että hänen numeeni kokemuksensa on epätodellinen, jos sen sisältö ei ole sopuinnossa useimpien numeenien kokemusten kanssa. Lisäksi, jos on olemassa propositioita, jotka ovat muotoa: välttämättä, jos on olemassa numeeni olento, sillä on olemassa ominaisuus A. Jos sitten ilmenee kokemus, joka muuten vastaa numeenia olentoa, mutta siltä puuttuu ominaisuus A, sillä ominaisuus B, joka kohteella on, ei ole yhteensopiva A:n kanssa, niin tämä on esimerkki epätodellisesta numeenista kokemuksesta. Ehto (ii) on siksi Yandellin mukaan täytettävissä:

Kolmas ehto edellyttää, että on olemassa keino osoittaa, jos numeeni kokemus kokemustyyppinä on epäluotettava. Tämän osoittamiseen on useampiakin keinoja. Luonnollisestikaan ei tarvitse aktuaalisesti osoittaa, että numeeni kokemus on epäluotettava. Mutta on kyettävä spesifioimaan keinoja, miten numeenin kokemuksen mahdollinen epäluotettavuus kokemustyyppinä voitaisiin paljastaa. Tällaisia keinoja on Yandellin mukaan mm. seuraavat kolme. Pahuuden ongelma voi periaatteessa osoittaa teismien kestävämmäksi kannaksi. Numeenin käsite voidaan periaatteessa osoittaa

. Yandell 1993, 266-267.

. Yandell 1993, 268-269.

ristiriitaiseksi. On myös mahdollista, että jokin toinen uskonnollinen kokemus osoittaa numeenin kokemuksen vääräksi. Numeeni kokemus täyttää Yandellin mukaan myös kolmannen ehdon:

Vaikka numeeni kokemus ei olekaan aistikokemusten tapaan yleinen ja sitä ei koeta useilla eri tavoilla eikä sen varassa voi tehdä prediktiivisiä johtopäätöksiä, Yandellin mukaan riittävää yhtäläisyyttä testattavuudessa silti löytyy. Numeeni kokemus on verrattavissa yli kulttuuri-, traditio- ja spatiotemporaalisten rajojen. Huomattava yksimielisyys voidaan todeta numeenien kokemusten kuvauksissa. Molempiin kokemustyyppeihin voidaan lisäksi soveltaa kumoavia tekijöitä vieläpä niiden vahvimmassa muodossa, jolloin tällainen kumoava tekijä on saatavissa samantyyppisestä kokemuksesta itsestään. Tämä tuo Yandellin mukaan huomattavaa kokemuksellista testattavuutta numeenien kokemusten varaan rakennetuille väitteille. Meillä on siksi Yandellin mukaan kokemuksel-lista evidenssiä Jumalan olemassaolosta:

Richard M. Gale on esittänyt kritiikkiä uskonnollisen kokemuksen kognitiivista arvoa vastaan. Yandell ei Galen mielestä näytä tajuavan, kuinka suuresta disanalogiasta todella on kysymys. Gale käsittelee kirjansa On the Nature and Existence of God (1991) kahdeksannessa luvussa argumentteja uskonnollisesta kokemuksesta. Siinä keskeisen huomion saavat juuri analogiaan perustuvat argumentit. Gale esittää yksitoista testiä, joilla aistikokemus voidaan todentaa:

. Yandell 1993, 269-270.

. Yandell 1993, 267-268, 272-274.

. Kokemuksen on oltava (1) loogisesti ja (2) empiirisesti konsistenttinen. Jälkimmäisellä tarkoitetaan yhdenmukaisuutta empiirisiin tosiasioihin. (3) On voitava esittää argumentteja kohteen olemassaolosta, puolesta tai vastaan. (4) Subjektin aikaisemmat havainnot ovat olleet luotettavia. (5) Muiden henkilöiden kokemukset täsmäävät subjektin kokemuksen kanssa. (6) Henkilön kokemuksen sisältö on lain mukaisessa suhteessa hänen aikaisempiin kokemuksiinsa. (7) Kokemukseon perusteella voidaan ennustaa tai odottaa joitakin muita kokemuksia. (8) Henkilö sijaitsee ajan ja paikan suhteen niin, että hän on voinut havaita

Galen mielestä keskeinen ongelma on ollut siinä, että analogian puoltajat ovat ajatelleet näitä tarkistusmenetelmiä eräänlaisena kimppuna, jossa ei ole tärkeää täyttää joka ehto; riittää kun useassa kohdassa yhtäläisyys löytyy. Yandell näyttää painottavan yksimieli-syystestiä. Hän sanoo suoraan, ettei vastaavuutta löydy aistikokemuksen yleisyyteen, kausaaliseen aiheutuneisuuteen, moniaistisuuteen eikä ennustettavuuteen nähden. Tämä 'kimppu' -teoria on Galen mukaan virheel-linen käsitys. Testit muodostavat orgaanin kokonaisuuden. Ne ovat käsitteellisessä yhteydessä toisiinsa ja edellyttävät samaa käsitystä aistihavaintoa koskevalta objektiiviselta todellisuudelta. Tässä käsityksessä on kysymys samasta aika-avaruudellisesta tilasta (space-time receptacle), jossa subjekti ja objekti ovat aistihavainnossa kausaalisesti yhteydessä toisiinsa. Kokemus syntyy siis kausaalisti deterministisellä tavalla objektista subjektiin. Vain näin kokemuksen kohde voi olla olemassa havaittajasta riippumatta ja voi olla myös yleinen kohde usealle eri havainnolle. Vain näin paikastaan aika-avaruudessa kokemus on yksilöitävissä. Individuaation perusta on se tosiasia, että empiiriset yksilöt eivät vie samaa spatiotemporaalista tilaa. Näin voidaan erottaa havainnoista ne, jotka ovat numeerisesti ja laadullisesti identtiset. Tämä taas on mahdotonta uskonnollisten kokemusten suhteen. Miten Yandell voisi päättää, koskevatko kahden eri ihmisen numeeriset kokemukset samaa

kohteen. Henkilön (9) fysiologinen ja (10) psykologinen tila on ollut normaali. Lopulta (11) kokemuksen väitetty kohde on aiheuttanut kokemuksen oikealla tavalla. Gale 1991, 302.

. Uskonnolliselle kokemukselle on esitetty testejä, joissa painot-tuvat eri tavoin Galen mainitsevat testit aistihavainnolle. Wainwright painottaa ennustettavuutta ja yksimielisyyttä esittäessään mystiselle kokemukselle seuraavat kriteerit. (i) Henkilön moraalinen kehittyminen kokemuksen seurauksena, (ii) kokemuksen aikaansaamat moraaliset vaikutukset muihin, (iii) mystikon kuvauksen syvyys, (iv) kuvauksen yhteneväisyys oikeaan oppiin, (v) kokemus on samankaltainen yhteisön paradigmaattisten kokemusten kanssa, (vi) hengellisten auktoriteettien hyväksyntä. Wainwright 1981, 86-87. Gary Guttingin testit ovat ennustettavuustestejä. (i) Joilla kokemuksia on ollut, niitä todennäköisesti tulee edelleen, (ii) muilla on ollut samanlaisia kokemuksia, (iii) kokemus auttaa henkilöä hänen pyrkimyksissään parempaan elämään. Gutting 1982, 152. Swinburne ei puhu testeistä, vaan kumoavista tekijöistä, jotka heikentävä uskonnollisen kokemuksen todennäköisyyttä. (i) Olosuhteet ovat sellaiset, että ne vääristävät kokemuksen, (ii) subjekti ei ole luotettava havainnon tekijä, (iii) väitetty havainnon kohde ei ollut paikalla, (iv) kokemus ei ole aiheutunut oikealla tavalla. Swinburne 1979, 260-264. Ks. argumentit näitä testejä vastaan. Gale 1991, 304-317.

olentoa? Ovatko kokemukset numeerisesti samasta olennosta vai ovatko ne vain laadullisesti samanlaisia? Tähän ei ole keinoa. Yandell joutuu turvautumaan oletukseen, että ei ole olemassa useampia numeerisia olentoja yhtä aikaa. Numeeriset kokemukset koskevat periaatteessa aina samaa olentoa. Tämä oletus myös takasi kollegiaalisen diskonfirmaation toimivuuden. Koska tällaiselle oletukselle ei ole mitään perustetta, se joudutaan hylkäämään. Sen mukana kaatuu koko Yandellin rakennelma.

Kun analogia-argumentin puoltaja myöntää joidenkin disanalogioiden vallitsevan uskonnollisen kokemuksen ja aistikokemuksen välillä, hän tavallisesti yrittää neutralisoida tämän disanalogian vetoamalla kokemusten kohteiden eroihin. Jumala on ääretön, vapaa agentti eikä joidenkin determinististen luonnonlakien alainen kohde, jonka suhteen on helppo tehdä ennusteita. Se, että selittää, miksi testit eivät ole analogisia, ei Galen mukaan poista disanalogiaa. Disanalogiat säilyvät musertavina siitä huolimatta, että tiedämme mistä ne johtuvat.

Vaikka Galen mukaan on mahdotonta saada sellaisia kokemuksia Jumalasta, jotka kelpaisivat evidenssiksi havaintoa koskevalle uskomukselle, niin siitä ei silti seuraa, etteikö olisi olemassa aitoja kokemuksia Jumalasta. Kysymys on vain siitä, että nämä eivät ole analogisia aistihavainnon kanssa niin, että toisivat evidenssiä tai takaisivat episteemisen oikeutuksen uskoa Jumalan olemassaoloon.

4.7. Yhteenveto

. Gale 1991, 326-329; 1995, 137-138. Yandell 1993, 247, 272-273. Myös Evan Fales on argumentoinut Galen tapaan. Jos uskonnollista kokemusta pidetään jonkinlaisena havaintona, kuten Alston pitää, niin kokemuksen ollakseen todellinen (veridical) on oltava oikeassa kausaaliosuhteessa kohteeseensa. Kriteerit luotettavalle havainnolle edellyttävät tiettyä käsitystä maailmasta, jossa tapahtumat eivät ole kausaaliosuhteesta eristettyjä, vaan ne vaikuttavat monella tapaa ympäristöönsä. Siksi ne myös voidaan tarkistaa monella eri aistilla ja usean havainnoitsijan avulla. Uskonnollisessa kokemuksessa tämä ei ole mahdollista ja ne eivät ole siksi analogisia aistihavainnon kanssa. Fales 1996, 28, 34.

. Gale 1991, 319.

. Gale 1991, 343.

Yandell on argumentoinut sen puolesta, että ihmisillä on sellaisia numeeneja kokemuksia, jotka täyttävät todelliselta kokemuksesta vaadittavat ehdot. Jotta väitteitä ulkomaailmaa koskevista asioista voidaan esittää, on kokemuksen oltava intentionaalinen. Lisäksi kokemuksele on kyettävä esittämään kumoavat tekijät. Aistihavainto on luonteeltaan sellainen kokemus, että sen varassa voi muodostaa uskomuksia kohteen olemassaolosta tietyssä paikassa tiettyyn aikaan. Aistihavainnolla saa evidenssiä myös sille, että kyseistä kohdetta ei ole tietyssä paikassa tiettyyn aikaan. Lisäksi aistihavaintojen luotettavuutta voidaan testata.

Uskonnollisen kokemuksen keskeinen ongelma oli väite, että numeenin tai mikään muukaan uskonnollisen kokemuksen kohdalla ei voida määritellä sellaista tilannetta tai ehtoa, milloin Jumala olisi koettavissa ja vastavuoroisesti, jos tämän ehdon vallitessa ei kokemusta Jumalasta ilmene, se olisi evidenssi Jumalan olemassaoloa vastaan.

Kokemus on Yandellin mukaan intentionaalinen ja sille on esitettävissä kumoavat tekijät. Yandell esitti kollegiaalisen ja lateraalisen diskonfirmaation sellaisena mahdollisena negatiivisena evidenssinä, mikä olisi periaatteessa saatavissa samanlaisesta kokemustyyppistä itsestään. Numeenille kokemuksele on myös olemassa yhtäläinen tarkastusmenetelmä aistikokemuksen kanssa. Kokemus on näin riittävän analoginen aistihavainnon kanssa ja tuo evidenssiä Jumalan olemassaoloa koskevalle väitteelle.

Yandellin argumentaation keskeisissä kohdissa oli kuitenkin vakavia puutteita. Yandellin esittämät kokemuksen kumoavat tekijät, kokemuksen mahdollinen diskonfirmaatio ei ole uskottava. Toiseksi analogia episteemisesti paradigmaattiseen aistikokemukseen ei ole läheskään riittävä, varsinkin jos Galen ja Falesin esittämät käsitykset aistikokemuksen kriteereistä ovat oikean suuntaiset.

5. LOPPUKATSAUS

Tässä tutkimuksessa tarkasteltiin kolmea viimeaikaista esitystä uskon-nollisesta kokemuksesta. Wayne Proudfootin teosta Religious Experience (1985), Caroline Franks Davisin The Evidential Force of Religious Experience (1989) ja Keith E. Yandellin The Epistemology of Religious Experience (1993).

Johdantoluvussa todettiin, että viimeaikaiselle keskustelulle uskonnollisesta kokemuksesta luovat taustan epistemologiassa tapahtuneet muutokset 1950-luvulta alkaen. Empiristinen käsitys kaiken tiedon palautumisesta puhtaille havainnoille osoittautui virheelliseksi. Käsitteet ja aistidata luovat kokemuksen yhdessä. Tämä tilanne toi tilaa uusille käsityksille uskonnollisen kokemuksen merkityksestä.

Proudfootin mukaan uskonnollinen kokemus on ollut teologiassa keskeinen käsite noin kaksisataa vuotta. Käsite on tullut keskeiseksi Friedrich Schleiermacherin (1768-1834) myötä, joka määritteli uskonnon tunteen alueelle. Hän halusi turvata uskonnolle itsenäisen aseman, jossa se ei olisi riippuvainen sen enempää metafysiikasta kuin etiikastakaan. Uskonto Schleiermacherin mukaan oli kaikkeuden välitöntä katselemista ja ehtotonta riippuvuuden tunnetta. Tunne on välitön, sitä eivät ole siis käsitteet tai uskomukset muovanneet. Kokemus tapahtuu täysin konstruktivisen mielen tuolla puolen. Esikäsitteellisenä kokemusta ei myöskään voinut kuvata, jolloin uskonnollisen kielen tehtävä oli olla vain tämän tunteen välitöntä ilmaisua tai myöhempää reflektointia. Koska kokemus ei ollut kommunikoitavissa, sen pystyi tunnistamaan vain omakohtaisen kokemuksen kautta. Proudfootin mukaan Schleiermacherin emotioteoria perustui kokonaan väärille olettamuksille.

Emootiot sen enempää uskonnolliset kuin muutkaan eivät ole välittömiä ja esikäsitteellisiä impressioita, jotka voidaan tunnistaa vain omakoh-taisen kokemuksen kautta. Proudfoot esitti nykyaikaisemman emootio-teorian, jossa emootio koostuu tunneosasta, sen intentionaalisesta kohteesta ja uskomuksista, joihin emootio perustuu. Kognitiviselle emootioteorialleen Proudfoot esitti sekä filosofisia että psykologisia perusteluita. Emootiota ei tunnisteta sen tunnekaliteetin mukaan. Kokemuksen intentionaalinen kohdekaan ei riittä identifioidaan kokemusta. Kokemuksen identifioiminen riippuu uskomuksista, jotka koskevat kokemuk-sen alkuperää. Uskonnollinen kokemus juontuu siitä, että henkilö on etsimässä tuntemuksilleen parasta mahdollista selitystä eli syytä, mikä sen on aiheuttanut. Kyseisessä tapauksessa tarvitaan viittaus uskomuk-seen Jumalan vaikutuksesta.

Mystistä kokemusta käsitellessään Proudfoot sanoi, että selitys voi olla myös kokemuksen identifioimisen kriteereissä. Kaikki kokemuksemme ovat tulkittuja, käsitteet ja uskomukset ovat muovanneet kokemuksemme. Ei ole olemassa puhtaita kokemuksia. Koemme uskonnollisia kokemuksia, koska meillä on uskomuksia ja käsitteitä, joilla identifioimme koke-muksen uskonnolliseksi. Edeltävät käsitteemme määrittelevät etukäteen sen, mitkä kokemukset meille ovat mahdollisia.

William Jamesiin Proudfoot yhtyi sikäli, että kokemus tuo subjektille evidenssin uskoa sen sisältämiin väitteisiin, mutta kenenkään muun uskoa tämä ei oikeuta. James viittasi kokemuksen analogiaan aistikokemuksen kanssa. Proudfoot käyttää viittausta aistikokemukseen toisella tavalla. Aistikokemus ja uskonnollinen kokemus ovat Proudfootin mukaan samanlaisia siinä, että molempia kokemuksia konstituoivat tietyt väitteet ja uskomukset. Havainnon logiikkaan kuuluu, että subjekti uskoo havaitun kohteen olevan olemassa havainnon mukaisesti. Mutta ulkopuolinen tarkkailija pitää kokemusta havaintona vain, jos hän hyväksyy edellisen uskomuksen. Uskonnollisen kokemuksen

kohdalla subjekti uskoo myös havaitun kohteen olevan olemassa. Ulkopuolisen tarkkailijan taas ei tarvitse uskoa kokemuksen kohteen olemassaoloon identifioidakseen henkilön kokemuksen uskonnolliseksi. Tällä on se seuraus, että uskonnollisella kokemuksella on episteemistä merkitystä vain subjektille.

Koska selittävillä tekijöillä oli merkittävä osa uskonnollisessa kokemuksessa, oli myös luonnollista asettaa kysymys, onko parempia selityksiä uskonnolliselle kokemukselle olemassa? Proudfoot teki eron kokemuksen kuvauksen ja sen tieteellisen selittämisen välille. Kun kokemukselle pyritään antamaan tieteellinen selitys, se ei merkitse sitä, että kokemus redusoidaan joksikin muuksi, kuin mitä se on. Kokemus on jo identifioitu subjektin kuvauksen mukaan. Se takaa, että kokemuksen arvo uskonnollisena kokemuksena säilyy. Tutkija kuitenkin haluaa tietää, miksi henkilö ymmärsi kokemuksen niiden ja niiden käsitteiden kautta.

Proudfootin teorialla näytti olevan sellainen ongelma, että hänen käsityksensä emootioista pitää sisällään liian vahvoja episteemisiä oletuksia. Vain henkilöllä, jolla on uskonnollisia uskomuksia voisi olla uskonnollisia kokemuksia. Tätä pidettiin liian vahvana oletuksena. Emotion kognitiivisen osaan ei tarvitse kuulua niin voimakkaita uskomuksia kuin Proudfoot anataa ymmärtää. Toiseksi esitettiin käsitys, että Proudfootin teoria johtaa partikularismiin, jossa tieteelliset yleistyksen käyvät mahdottomaksi.

Davis esitti toisen tyyppisen ratkaisun kokemuksen ja käsitteiden suhteeseen. Koska kaikki kokemuksemme ovat käsitteellisiä, uskonnollisen kokemuksen asemaa ei voi kyseenalaistaa yksin kokemusten käsitteellisyyden tähden. Davis hylkäsi useat argumentit uskonnollisesta kokemuksesta epäpätevinä ja lähti rakentamaan Richard Swinburnen herkkäuskoisuus- ja testimoniaperiaatteen varaan omaa argumenttiaan. Hän argumentoi sen puolesta että aistikokemuksilla ei ole jotakin ensisijaista asemaa kokemuksemme

joukossa, jonka kriteereihin sitten muita kokemuksia verrattaisiin, mikäli niihin sisältyviä väitteitä halutaan oikeuttaa. Kaikki kokemustapamme lähtevät samalta lähtöviivalta ja ovat prima facie oikeutettuja ellei kokemusväitteitä voida vastaväittein kumota.

Davis tarkasteli useimpia uskonnolliselle kokemukselle esitettyjä vastaväitteitä, mutta ne eivät hänen mukaansa voineet kumota uskonnollisen kokemuksen todistusvoimaa.

Davisin mukaan uskonnollinen kokemus omalla voimallaan toi tukea keskeisille teistisille väitteille, mutta pitkälle meneviä teistisiä käsityksiä ei pelkän uskonnollisen kokemuksen varassa voi oikeuttaa. Liittyneenä muuhun teistiseen argumentaatioon uskonnollinen kokemus voi tuoda merkittävän evidentialisen lisän.

Davisia vastaan esitettiin, että herkkäuskoisuusperiaate on liian salliva periaate oikeutettujen uskomusten muodostamiseen. Siitä tosi-asiasta, että aistihavaintoja ei voi oikeuttaa induktiivisesti joutumatta episteemiseen kehään, ei voi edetä siihen ajatukseen, että herkkä-uskoisuusperiaate ja sen mukana uskonnollinen kokemus samoin kelpaisi luotettavaksi lähtökohdaksi oikeutetuille uskomuksille. Liian suuri disanalogia vallitsee uskonnollisen kokemuksen ja aistihavaintojen välillä. Jos tästä disanalogiasta johtuvia ongelmia ei kyetä ratkaisemaan, uskonnollista kokemusta ei voi pitää oikeutuksen lähteenä.

Keith E. Yandell kuten Daviskin lähti puolustamaan uskonnollisen kokemuksen kognitiivista asemaa. Yandell argumentoi sen puolesta, että ihmisillä on sellaisia numeeneja kokemuksia, jotka voivat toimia evidenssinä numeenin olennon puolesta. Jotta väitteitä ulkomaailmaa koskevista asioista voidaan esittää, on kokemus osoitettava sellaiseksi intentionaaliseksi kokemukseksi, jossa vallitsee objektin suhde subjektiin. Tämä merkitsee sitä, että väitetyn objektin olemassaolo ei saa riippua subjektista. Lisäksi kokemukselle on oltava kumoavat tekijät. Aistihavainto on sellainen kokemus, jonka

varassa voi muodostaa uskomuksia kohteen olemassaolosta. Aistihavainnolla saa myös evidenssiä sille, että kyseistä kohdetta ei ole paikalla. Lisäksi aistihavaintojen luotettavuutta voidaan testata.

Uskonnollista kokemusta vastaan esitetyt argumentit tavallisesti väittävät, että uskonnolliselle kokemukselle ei voida määritellä ehtoja, milloin Jumala on koettavissa. Jos taas tämän ehdon vallitessa ei koe Jumalaa, olisi se evidenssinä kokemuksen todellisuutta vastaan. Uskonnollisella kokemuksella väitteen mukaan ei ole olemassa kumoavia tekijöitä.

Numeeni kokemus Yandellin mukaan on intentionaalinen. Yandell esitti myös kumoavat tekijät kokemukselle. Uskonnolliselle kokemukselle ei tosin ole samanlaisia kumoavia tekijöitä kuin aistihavainnolle. Mutta näitä diskonfirmoivia periaatteita on muitakin kuin vain yksi. Yandell esitti numeenille kokemukselle mahdollisen kollegiaalisen ja lateraalisen diskonfirmaation, mikä olisi saatavissa numeenista kokemuksesta itsestään. Numeenille kokemukselle oli myös Yandellin mukaan olemassa yhtäläinen tarkistusmenetelmä aistikokemuksen kanssa. Se takaa muun muassa sen, miten aidot kokemukset voidaan erottaa epäaidoista.

Yandellin argumenttien keskeisiin kohtiin oli esitettävissä vakavaa kritiikkiä. Kollegiaalinen diskonfirmaatio, kokemuksen kumoava tekijä ei ollut uskottava. Analogia episteemisesti paradigmaattiseen kokemukseen ei sekään ollut riittävän läheinen.

Edellisiin teorioihin liittyvä käsitys uskonnollisesta uskosta ja elämänmuodosta, joka on jollakin tavoin rationaalisesti lähestyttävissä ei-uskonnollisista premisseistä. Jos sitä ei voidakaan todistaa oikeaksi niin ainakin sen puolesta voidaan argumentoida sellaisin rationaali-suuden kriteerein, jotka ovat yhteisiä uskovalle ja ei-uskovalle. Sekä Davisin että Yandellin tarkoitus oli, ei vain osoittaa, että uskonnolliset käsitykset omaksunut

henkilö ei riko episteemisiä velvollisuuksia tai että teistinen maailmantulkinta olisi yhtä varteenotettava vaihtoehto kuin mikä muukin tulkinta, vaan tuoda evidenssiä sen puolesta, että henkilö on rationaalinen edellistä vahvemmassa mielessä uskoessaan esim. Jumalan olemassaoloon kuin, jos hän ei uskoisi. Tässä tutkimuksessa argumentoitiin sen puolesta, että uskonnollisia kokemuksia ei pidä ymmärtää evidenssinä teistiselle hypoteesille. Uskonnollista kieltä ei myöskään voi aidossa mielessä verrata tieteen tosiasiaväitteitä muodostavaan kieleen.

Davis ja Yandell edellyttävät molemmat, että usko Jumalaan on osoitettavissa rationaaliseksi asenteeksi. Toisenlaisiakin näkökantoja on olemassa. On esitetty, että emme voi tietää onko usko Jumalan olemassaoloon rationaalinen asenne vai ei. Meidän ei tosin tarvitse fideistisesti olettaa, että uskonnollinen usko ja kieli olisivat täysin riippumattomia niille ulkopuolisista asenteista. Uskonnolliselta kieleltä ja elämänmuodolta ei silti pitäisi edellyttää sellaista, mikä ei niihin sisäisesti kuulu. Tämä ei merkitse teismin tai minkään muunkaan uskonnollisen katsomuksen suojelestrategian rakentamista. Siinä vain pyritään tekemään oikeutta sille ajatukselle, että henkilö voi osallistua uskonnolliseen elämänmuotoon ilman kovaa episteemistä kalustoa. Simo Knuutila sanookin osuvasti: "... niihin toimintoihin, joita sanomme uskonnollisiksi, ei ollenkaan kuulu yleisten rationaalisuusehtojen piirissä tapahtuva luonnollista todellisuutta koskeva teorianmuodostus" (1986, 309). Uskonnollinen kokemus onkin paremmin mielletävissä henkilön eksistenssiä koskevaksi asiaksi kuin osana teististä argumentaatiota.

LÄHTEET

Davis, Caroline Franks

1989 The Evidential Force of Religious Experience, Clarendon Press, Oxford.

Proudfoot, Wayne,

1985 Religious Experience, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Yandell, Keith, E.,

1993 The Epistemology of Religious Experience, Cambridge University Press, Cambridge.

KIRJALLISUUS

Ala-Prinkkilä, Jouko,

1990 Richard Swinburnen kumulatiivinen jumala-argumentti, painamaton pro gradu -työ, Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta.

1993 "Richard Swinburnen Jumala-argumentti", kirjassa Usko ja filosofia, toim. Timo Koistinen ja Juha Seppänen. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII, Helsinki.

Almond, Philip C.,

1982 Mystical Experience and Religious Doctrine, Mouton Publishers, Berlin, New York, Amsterdam.

Alston, William P.,

1991 Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, Ithaca, London.

1996 "The Epistemology of Religious Experience. Keith E. Yandell", Philosophy and Phenomenological Research, March, Vol. LVI, No. I (235-238).

Bråkenhielm, Carl Reinhold,

1985 Problems of Religious Experience, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 25. Uppsala.

Burhenn, Herbert,

1995 "Philosophy and Religious Experience", kirjassa Handbook of Religious Experience, ed. Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama.

Conway, David A.,

1971 "Mavrodes, Martin, and the Verification of Religious Experience" in International Journal for Philosophy of Religion Vol II, no. 3, Fall 1971.

Donovan, Peter,

1979 Interpreting Religious Experience, Sheldon Press, London.

Fales, Evan,

1996 "Mystical Experience as evidence", International Journal for Philosophy of Religion, 40 (19-46).

Forman, Robert K. C.,

1990 "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", kirjassa The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy, ed. Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford.

Gale, Richard M.,

1991 On the Nature and Existence of God, Cambridge University Press, Cambridge.

1995 "The Epistemology of Religious Experience, by Keith E. Yandell", Faith and Philosophy, Vol. 12. no.1 Jan (133-139).

Greenspan, Patricia,

1988 Emotions and Reasons: An Inquiry into Emotional Justification, Routledge, New York, London

Gutting, Gary,

1982 Religious Belief and Religious Skepticism, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London.

Hollander, Edwin P.,

1981 Principles and Methods of Social Psychology, Oxford University Press, New York, Oxford (4th ed).

James, William, J.,

1981 Uskonnollinen kokemus, suom. Elvi Saari, Karisto, Hämeenlinna.

Katz, Steven T.,

1978 "Language, Epistemology and Mysticism", kirjassa Mysticism and Philosophical Analysis, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York.

Keltikangas-Järvinen, Liisa,

1981 "Tunne", Otavan suuri ensyklopedia, osa 18, Otava.

Kirjavainen, Heikki,

1975 Usko, tieto ja kieli. Eräitä ongelmanasetteluja ja niitä valaisevaa kirjallisuutta uudessa anglosaksisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa vuosina 1955-1974, Oy Gaudeamus Ab.

Knuuttila, Simo,

1986 "Usko, järki ja tulevaisuus", kirjassa Tulevaisuus. Juhlakirja akateemikko Georg Henrik von Wrightin 70-vuotispäivän 14.6.1986 kunniaksi, toim. Ilkka Niiniluoto ja Heikki Nyman, Otava, Helsinki.

Koistinen, Timo,

1995 Uskon perusteet. Alvin Plantingan, Nicholas Wolterstorffin ja William P. Alstonin käsitys uskonnollisen uskon episteemisestä oikeutuksesta, painamaton liseniaattityö, Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta.

1993 "Reformoitu epistemologia" - moderni kalvinistinen näkemys uskon ja järjen välisestä suhteesta", kirjassa Usko ja filosofia, toim. Timo Koistinen ja Juha Seppänen, Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII, Helsinki.

Lammenranta, Markus,

1993 Tietoteoria, Gaudeamus, Tampere.

Oilinki, Marja,

1993 "Janet Soskicen käsitys metaforasta ja uskonnollisesta kielestä", kirjassa Usko ja filosofia, toim. Timo Koistinen ja Juha Seppänen, Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII, Helsinki.

Peterson, Michael & Hasker, William & Reichenbach, Bruce & Basinger, David,

1991 Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, Oxford.

Plantinga, Alvin,

1983 "Reason and Belief in God", kirjassa Faith and Rationality: Reason and Belief in God, eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London.

Rissanen, Paavo (johdanto, suomennos ja selitykset),

1983 Tietämättömyyden pilvi ja Yksityisen opatuksen kirja, Kirjaneliö, Helsinki.

Swinburne, Richard,

1979 The Existence of God, Clarendon Press, Oxford.

Wainwright, William,

- 1981 Mysticism. A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications,
University of Wisconsin Press, Madison.
- 1982 "Mysticism and Sense Perception", kirjassa Contemporary Philosophy of Religion,
ed. Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford University Press, New York, Oxford.