

TIETEEN IDEOLOGIAT JA NATURALISOITU USKONTOTIEDE

JOHDANTO:
TIETEEN “EI-IDEOLOGISUUS”

Tieteenfilosofian oppikirjoissa muistutetaan, että tieteellistä metodia luonnehtivat muun muassa objektiivisuus, julkisuus, kriittisyys, autonomisuus, itseäänkorjaavuus ja edistyvyys (ks. esim. Niiniluoto 1980).¹ Yksi tapa kiteyttää nämä metodologiset vaatimukset on puhua tieteen *ei-ideologisuudesta*: mikään tieteen ulkopuolinen ideologinen eli aatteellinen – esimerkiksi uskonnollinen, elämäntutkimuksellinen tai poliittinen – auktoriteetti tai mielipidevaikuttaja ei saa määrätä, miten tieteellistä tutkimusta pitäisi harjoittaa tai millaisiin tuloksiin siinä pitäisi päätyä. Tässä sanalla “ideologia” on sen perinteinen pejoratiivinen sävy. Ideologisia ovat *toisten*, ennen kaikkea poliittisten tai maailmankatsomuksellisten vastustajien, paheksuttavat ja huonosti perustellut opit. Tieteen alistaminen jollekin ideologialle on tieteenharjoittajien näkökulmasta tieteenvastaisuutta, intellektuaalisesti vahingollista epätieteellistä ajattelua. Tieteellinen työ tuleeikin kaikkiin eittieteellisiin auktoriteetteihin nähden autonomisesti asettaa julkisen, kriittisen, tiedeyhteisössä tapahtuvan testaamisen kohteeksi. Vain näin voidaan toivoa päädyttävän edistyiin

tutkimusohjelmiin, jotka tuottavat objektiivista, tutkijoiden subjektiivisista ja ideologisista mieltymyksistä riippumatonta tietoa. Ja vain näin tieteellinen menetelmämme voi kriittisesti korjata paitsi tuloksiaan myös itseään, omia metodologisia sitoumuksiaan.

Edellä mainitut vaatimukset eivät luultavasti täysin toteudu missään aktuaalisessa tiedeyhteisössä – onhan esimerkiksi selvää, ettei tiede voi olla täysin autonomista taloudellisessa mielessä, koska tutkimusvaroja ei yksinkertaisesti riitä kaikkeen siihen, mitä tieteenharjoittajat ehkä haluaisivat tutkia, ja tiedeinstituutio joutuu elämään osana yhteiskuntaa, jossa niukkoja resursseja käytetään muuhunkin kuin tutkimukseen. Ei-ideologisuuden normit kuitenkin ohjaavat tieteenharjoitusta ideaaleina, joihin tutkijoiden tulee pyrkiä ja joihin pyrkiminen säätelee tutkimuksen hyväksyttävyyttä. Tähän voidaan kuitenkin todeta, että juuri tuollaisina normeina ne itse ovat ideologisia vaatimuksia, etenkin *naturalistisesti* suuntautuneiden (eli tieteen ja filosofian yhteistyötä korostavien) tieteenfilosofien paheksuman, empiiristä tiedettä käsitteellisesti edeltävän “ensimmäisen filosofian” tuotteita.² Jos tieteellisen menetelmän peruseriaatteet muotoillaan edellä mainittujen kaltaisin tieteenfilosofisin normatiivi-

sin käsittein, ei voida sanoa, että tiedeyhteisö toimisi kaiken “aatteellisen” tai “katsomuksellisen” maailmaan suuntautumisen ulkopuolella. On pikemminkin vahvojen aatteellisten tai ideologisten normatiivisten sitoumusten seuraus, että katsomme tieteen sillä tavoin normatiivisesti säädellyksi kuin sen katsomme. Emme siis harjoita tiedettä ideologiassa tyhjiössä vaan osana inhimillisesti merkityksellisten pyrkimysten kenttää, jossa joudumme jatkuvasti arvioimaan, millaiset menettelytavat ovat oikeita tai perusteltuja ja millaiset vääriä tai perustelemattomia. Perinteisesti on ajateltu, että on juuri tieteenfilosofian tehtävä käydä normatiivista keskustelua tällaisen arvioinnin perusteista, mutta 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä voimistunut naturalistinen kehitys tieteenfilosofiassa on problematisoinut tämän työjärjestyksen.

Tieteellisen menetelmän normatiivisia vaatimuksia korostava näkemys voidaan tiivistää muistutukseksi tieteen *arvosidonnaisuudesta*. On toki paikallaan huomauttaa, ettei tällainen mielestäni uskottava ajatus tieteen väistämättömästä, eräässä mielessä “ideologisesta” sidonnaisuudesta inhimillisiin arvoihin ja intresseihin merkitse, että tieteen ulkopuoliset auktoriteetit voisivat sanella oikeat tutkimustulokset tai niiden tavoittelussa käytetyt menetelmät. Päinvastoin: tiedeyhteisö on (tai ainakin sen tulisi olla) sitoutunut tällaisen sanelun kieltäviin normeihin. Nuo normit tekevät tieteestä arvosidonnaisen käytännön, mutta nimenomaan sellaisen käytännön, jossa tiedeyhteisön ulkopuolisiin ideologiisiin vaatimuksiin suhtaudutaan varauksellisesti. Epäideologisuus on tieteen ikioma ideologia.

Tieteen ideologisuuden ja intressisidonnaisuuden kriittinen tarkastelu on luonnollisesti varsin tuttua vähintäänkin marxismista ja Frankfurtin koulun kriittisestä teoriasta lähtien,³ eikä tarkoituksenani ole seuraavassa puuttua tähän yleiseen teemaan. Palaan lyhyesti tieteen normatiivisuuden ja (sitien) ideologisuuden kysymyksiin viimeaikaisesta tieteenfilosofisesta keskustelusta poimituin esimerkein hieman tuonempänä käsiteltä-

ni ensin eräänlaisena tapaustutkimuksena tuoretta keskustelua uskontotieteen metodologiasta. Sikäli kuin uskontotiede kuuluu tieteiden suureen perheeseen, sen tulee täyttää samantapainen ei-ideologisuuden vaatimus kuin muidenkin tieteiden (vrt. esim. Ketola 1997). Yhtenä esimerkkinä tieteellisyttä ja ei-ideologisuutta voimakkaasti korostavasta uskonnon tutkimuksen lähestymistavasta voidaan tarkastella ainakin Suomessa vaikutusvaltaista, maailmallakin yhä suosittumpaa kognitiotieteen inspiroimaa suuntausta, joka voidaan lukea “naturalisoidun” uskonnon tutkimuksen alaan.⁴ Esimerkini tarkoituksena ei kuitenkaan ole eksyä uskontotieteen sisäiseen metodikeskusteluun; tähtäimessäni ovat loppujen lopuksi yleisemmät tieteenfilosofiset näkökohdat, joihin kuitenkin on tarkoituksenmukaista tarttua “case studyn” kautta.

EI-IDEOLOGINEN, NATURALISOITU USKONTOTIEDE

Ilkka Pyysiäisen ja muiden *kognitiivisen uskontotieteen* edustajien mukaan uskonnolliset uskomukset ja ajatukset ovat “samojen luonnollisten mielen mekanismien tuotetta kuin kaikki muutkin ajatuksemme ja uskomuksemme” (Pyysiäinen 2001a, 7) ja “noudattavat samoja yleisiä ajattelun lakeja kuin mikä tahansa muukin ajattelu” (*ibid.*, 34; vrt. 104). Nuo mekanismit ja lait ovat mitä ilmeisimmin evoluution tuottamia, kuten muutkin ajattelu- ja käyttäytymistäipumuksemme (*ibid.*, 119; Pyysiäinen 2001c). Tämä merkitsee naturalismia, uskonnon naturalisointia tieteellisen tutkimuksen kohteeksi: uskonnollisuus on luonnonilmiö siinä missä mikä tahansa muukin todellisuuden ilmiö, aivan kuten inhimillinen kulttuuri kokonaisuudessaan. Uskonnollisten representaatioiden (joiden tärkein tunnusmerkki on arki-intuition vastaisuus) muodostumista voidaan siis tutkia aivan samoin menetelmin ja samoista lähtökohdista kuin ei-uskonnollisten representaatioiden muodostumista (ks. myös Pyysiäinen 2001c). Jumalasta tai jumalista meillä ei voi olla välitöntä, ei-representationaalista tietoa,

vaan olemme (osin) kulttuurispesifejä representaatioita tuottavien kognitiivisten mekanismiemme varassa (Pyysiäinen 2001a, 8; vrt. laajemmin Pyysiäinen 1997). Niinpä voimme ideologisista, erityisesti uskonnollisista lähtökohdista riippumatta tieteellisen objektiivisesti ja jopa kokeellisesti tutkia, millaisia uskonnollisten ihmisten mentaaliset representaatiot todellisuudesta ovat ja miten he niitä kognitiivisesti käsittelevät. Voimme myös selittää uskonnollisia uskomuksia ja niihin perustuvaa käyttäytymistä ”ihmismielen universaalisti samanlaisten piirteiden avulla” (Pyysiäinen 2001a, 97). Erityisesti on vältettävä jumalan käsitteen ja muiden yliluonnolliseen maailmaan viittaavien käsitteiden käyttöä selittävinä tieteellisinä käsitteinä; uskonnon selittäminen on puhtaasti sekulaari, tämänpuoleinen ja ei-ideologinen projekti.

Tällainen lähtökohta on kiistatta uskontotieteilijälle mahdollinen, enkä missään tapauksessa halua moittaa sitä vääräksi tai huonosti perustelluksi metodologiaksi. Mutta hieman kapealta se saattaa filosofisemmin suuntautuneen, uskontoa ymmärtämään pyrkivän ajattelijan mielestä tuntua. Törmäämme uskontotieteen metodologisissa taustaoletuksissa piileviin filosofisiin vaikeuksiin. En halua liiaksi korostaa Pyysiäisen ja oman kantani välisiä eroja, koska saattaa olla, että näennäiset erimielisyydet johtuvat vain näkökulmien erilaisuudesta. Sellaista, minkä empiirisen tieteen harjoittaja näkee jokseenkin ongelmattomaksi, filosofi päätyy usein pitämään ongelmallisena; filosofin käsittepyöritykset taas tuntuvat tieteilijästä monesti irrelevanteilta ja sofistisilta. Ymmärrän, etteivät Pyysiäinen ja muut kognitivistiset uskontotieteilijät ehkä edes halua tavoitella sellaista (uskonnon-) filosofista ulottuvuutta, jota heidän työssään jään kaipaamaan. Toivon kuitenkin seuraavan tarkastelun voivan edes alustavasti valaista sitä, miten nähdäkseni kiinnostavia filosofisia ongelmia jää pohdittaviksemme senkin jälkeen, kun myönnämme Pyysiäisen tutkimusstrategian ja sen tuottamien tulosten kiistattoman pätevyuden siinä viitekehetyksessä, jossa ne on tarkoitettu esitettäväksi (ja myös ei-kognitiivistien hyväksyttäväksi ja ken-

ties hyödynnettäväksi). Mikään Pyysiäistä tai Kampista vastaan esittämäni argumentti ei siis ole tarkoitettu hyökkäykseksi kognitiivista uskonnon tutkimusta vastaan sellaisenaan vaan tuon tutkimuksen (potentiaalisten) tulosten filosofisen kantavuuden tutkailuksi. Erityisesti katson aiheelliseksi kyseenalaistaa näkemyksen, jonka mukaan kognitiivinen uskonnontutkimus olisi *ainoa oikea* tai *ainoa tieteellisesti hyväksyttävä* näkökulma uskontoon.⁵

Pyysiäisen ”kantava ajatus” on, että ”kulttuurintutkija voi tarkastella uskonnollisia kysymyksiä kiinnostavalla tavalla kaiken sen tiedon valossa, mitä meillä on ihmismielen toiminnasta ja inhimillisestä käyttäytymisestä” (*ibid.*, 12; vrt. 103). Olen ilman muuta samaa mieltä siitä, ettei uskonnon tutkijan tarvitse olla uskonnollinen. Hänen ei tarvitse tunnustaa tutkimuskohteensa uskontoa eikä mitään muutakaan uskontoa, ja vaikka hän tunnustaisi jotakin uskontoa, tuon tunnustuksen ei ole syytä tulla esiin tutkimusmenetelmien valinnassa tai teorianmuodostuksessa. Esimerkiksi eksegetiikan tutkimustulokset on selvästi erotettava teologisesta pyrkimyksestä tehdä *Raamatun* tekstit uskonnollisesti merkitseviksi ihmisten elämässä. Mutta jos ajatellaan, että uskonnollisten uskomusten ja niihin pohjautuvien toimintatapojen ”sisäisen” merkityksen tulkitseva etsiminen on yksinkertaisesti epätieteellistä ja että se on korvattava luonnontieteestä mallinsa hakevilla kognitiotieteellisillä tai jopa neurofysiologisilla selityksillä, joudutaan nähdäkseni hakeville. Ei ole selvää, että tällainen empiirinen, selittävä tutkimus aina tai edes yleensä tavoittaisi sen, mikä tarkasteltavassa kokemuksessa tai ajattelutavassa on spesifisti uskonnollista.⁶ Tai (vaatimattomammin) on ainakin muistettava, ettei kognitivistinen, selittävä lähestymistapa ole ideologisesti neutraali. Sen vastapooli, ”ymmärtävä” uskontotiede, ei ainakaan ilman lisäargumenttia asetu minkään ”pahan ideologian” leiriin ”hyvän” ei-ideologisen tieteen ulkopuolelle.⁷

On helppoa hyväksyä Pyysiäisen väite, jonka mukaan uskontotieteilijä ei tutki ”mitään taivaallista olentoa” vaan jumalan käsit-

teen käyttöä inhimillisessä ajattelussa, sitä, “miten ihmiset ymmärtävät sanan ‘jumala’ ja käyttävät sitä” (*ibid.*, 32). On kuitenkin havaittava, että jo tähän lähtökohtaan sisältyy kieli- ja uskonnonfilosofisia ongelmia. Jos uskontotieteen tutkimuskohteena todella pidetään uskontoa (eikä vain jotakin kognitiotieteilijöiden kyhäämää teoreettista konstruktia, jolla ei ole mitään tekemistä ihmisten aktuaalisen uskonnollisen elämän kanssa), on ensin ymmärrettävä, että sanan ‘jumala’ uskontotieteellisesti kiinnostava käyttö (siis se käyttö, jota kaiketi uskontotieteessä tutkitaan tai ainakin pitäisi tutkia) on *uskonnollista* kielenkäyttöä. Muissa kuin uskonnollisissa “kielipeleissä” tällä sanalla ei ole mitään selkeää paikkaa. Sanan käyttöä ei voida kattavasti selittää uskonnollisten kielipelien ulkopuolelta käsin (esimerkiksi tieteellisestä tai filosofisesta käsitteistöä lähtien) vääristämättä sen merkitystä. Tuollainen selityspyrimys muuntaa sanan ei-uskonnolliseksi, siirtää sen toiseen kielipeliin.

Näin saattaisi argumentoida esimerkiksi Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta vaikutteita saanut ajattelija.⁸ Tällainen uskonnonfilosofi voisi painottaa, ettei kognitivistisen lähestymistavan valinta vielä riitä osoittamaan muita, antireduktionistisempia ja “ymmärättäviä” suuntauksia virheellisiksi.⁹ Se, että uskonnollinen ajattelu kognitivistisesta näkökulmasta katseltuna noudattaa samoja yleisiä ajattelun lakeja kuin muukin inhimillinen ajattelu ja on selitettävissä tuollaisiin lakeihin viitaten, on totta ja jopa ilmeistä mutta jokseenkin irrelevanttia tuon ajattelun uskonnollisuuden ymmärtämisen kannalta. Yhtä lailla uskonnollinen ajattelu on (tietääksemme) sopusoinnussa *fysiikan* lakien kanssa, mutta fysiikan näkökulmasta kukaan ei sentään vielä liene yrittänyt tutkia uskontoa. Uskonnolliset representaatiot ovat kognitivistin mukaan vain tietynlaisia kognitiivisen koneistomme tuottamia ja käsittelemiä mentaalaisia representaatioita; fysikalistin mukaan ne eivät kuitenkaan ole mitään muuta kuin mikrofysikaalisten tilojen ja alkeishiukkasten vuorovaikutuksen tuotetta. Eikö uskontotieteen tehtävänä kuitenkin ole kertoa meille

jotakin uskonnosta ja uskonnollisuudesta, olkoonkin, että tutkijan on aina lähestyttävä näitä ilmiöitä epäsuorasti teoreettisen käsitteistönsä avulla? Kärjistäen voitaisiin väittää, ettei esimerkiksi uskonnollisen kokemuksen kognitiotieteellinen tai neurofysiologinen kausaalinen selittäminen kerro tuosta kokemuksesta uskonnollisena kokemuksena juuri enempää kuin vaikkapa pöydän mikrofysikaalinen kuvaaminen alkeishiukkasten kimpuna kertoo pöydän ergonomisista ominaisuuksista. Silti on hyväksyttävää ja liki triviaalia todeta, että uskonnollisen kokemuksen “spesifisti uskonnolliset” piirteet ovat riippuvaisia neurofysiologisesta ja kognitiivisesta perustastaan (redusoitumatta tähän) samaan tapaan kuin pöydän ergonomiset ominaisuudet ovat riippuvaisia sen mikrofysikaalisista ominaisuuksista (redusoitumatta näihin).¹⁰

Tämäntapaisessa selittävän uskontotieteen reduktiiviseen ideologiaan kohdistuvassa antireduktionistisessa kritiikissä törmätään luonnollisesti monenlaisiin vaikeuksiin, joista vähäisin ei ole *relativismi*, käsitys erilaisten kielipelien yhteismitattomuudesta tai vertailukelvottomuudesta, mahdollisuudesta arvioida kielipelejä vain niiden omilla sisäisillä kriteereillä. Onko uskonnollisen kokemuksen tarkastelu uskonnollisena niin omaleimaista, ettei mikään tieteellinen, ei-uskonnollinen kuvaus voi lainkaan tarttua kokemuksen uskonnolliseen erityisluonteeseen? Tällaista äärimmäistä relativismia haluaisin kyllä välttää (vaikken ole varma onnistumisestani). Varsin aiheellisesti Pyysiäinen nostaaakin relativismin ongelman esiin arvostellessaan wittgensteinilaisena moraalifilosofina ja yhteiskuntatieteiden tieteenfilosofina tunnettua Peter Winchiä, jonka nykyisin pieneenä klassikkona pidetty teos *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (1958) pyrki tuomaan ymmärtävän lähestymistavan vieraiden kulttuurien tutkimuksen keskiöön vastapainoksi “positivistiselle”, kausaalisesti selittävälle lähestymistavalle (vrt. Pyysiäinen 2001a, 80-83). Toista wittgensteinilaista, erityisesti uskonnonfilosofina tunnettua D.Z. Phillipsiä Pyysiäinen soimaa näkemyksestä, jonka mukaan uskon-

nollinen kieli olisi "suljettu systeemi, jonka käyttäjällä ei tarvitse olla mitään ei-uskonnollisia uskomuksia jumala-nimisen olennon todellisesta olemassaolosta" (*ibid.*, 50). Tämä on kuitenkin epätarkka syytös. Phillipsin (1986) mukaan uskonnollisen kielen käyttäjällä tai kenelläkään muullakaan ei eräässä mielessä *voi* olla ei-uskonnollisia uskomuksia jumalan olemassaolosta, koska 'jumala' (tai pikemminkin 'Jumala') on uskonnollisen (eikä minkään ei-uskonnollisen, esimerkiksi tieteellisen) kielen sana ja sillä on merkityksensä vain osana tuollaista kieltä ja elämää, diskurssia, jossa sitä aktuaalisesti käytetään (vrt. jälleen esim. Ricoeur 2000). Ei ole mielekästä kysyä, onko jollakulla ei-uskonnollinen uskomus Jumalan olemassaolosta. Uskonnossa ei tämän näkemyksen mukaan kerta kaikkiaan ole kyse ei-uskonnollisista olemassaolouskomuksista. Winchin ajattelua voitaneen tulkita samansuuntaisesti.

Jos Winchin ja Phillipsin kaltaisten wittgensteinilaisten käsityksiin uskonnollisten uskomusten juurtumisesta uskonnolliseen elämään suhtaudutaan vakavasti, on todettava, että Pyysiäisen (esim. 1997) ja muiden kognitivistien kirjoituksissa usein esiintyvä käsitys uskonnollisesta ajattelusta "intuitionvas- taisten agenttien" ontologiana¹¹ on valaisevuudestaan huolimatta myös harhaanjohtava. Esimerkiksi Phillips ei missään tapauksessa hyväksyisi, että uskonnollisen henkilön ajattelun uskonnollisuutta voidaan ymmärtää väittämällä hänen sitoutuvan johonkin ei-uskonnollisesti ilmaistavissa olevaan ontologiaan tai kategoriaan 'jumala'. Tällaisia tulkin- toja voidaan jälkepäin esittää tieteellisessä kielipelissä, mutta niiden relevanssi uskonnon ymmärtämisessä ei ole ilmeinen – eikä ainakaan ideologisista sitoumuksista riippu- maton.

Tämä ei tarkoita, että uskonnollinen kieli olisi "suljettu systeemi" ja että olisimme pakotettuja hyväksymään täydellinen relativis- mi (vaikka eräitä Winchin lausumia voidaan toki aiheellisesti kritisoida relativistisina). Jopa äärimmäisenä relativistina tai fideistinä usein pidetty Phillips (esim. 1986) koettaa tehdä oikeutta ajatukselle, jonka mukaan uskonto

on monin tavoin kosketuksissa kulttuurimme ei-uskonnollisiin osiin ja voi radikaalistikin muuttua tai jopa kokonaan kuihtua sekulaari- en muutospainneiden vaikutuksesta.¹² En kuitenkaan halua puolustaa Phillipsiä (enkä myöskään mitään uskontoa tai muuta ideologiaa, edes wittgensteinilaista) vaan paikantaan filosofisen ongelman Pyysiäisen kogniti- vismin ytimessä. Hän ei yksinkertaisesti esitä argumenttia Winchin ja Phillipsin kaltaisia uskonnollisen kielen ja kokemuksen uskon- nollisuuden ensisijaisuutta korostavia ajatteli- joita vastaan. Nämä wittgensteinilaiset voivat aina syyttää kognitivisteja ja muita uskonnon "selittäjiä" kehäpäätelystä, jossa tutkimus- kohde, uskonnollisuus, hämärtyy. Tämä ei tarkoita kognitiivisen tai neurotieteellisen tut- kimuksen hylkäämistä vaan varausten esittä- mistä sen suhteen, kykeneekö naturalisoi- tu, selittävä tutkimus lopulta lainkaan tarttumaan samaan kohteeseen, jota ymmärtävän lähes- tymistavan edustaja omine metodeineen koet- taa tulkita.

Erityisen tärkeää on näin ollen huomata, ettei pyrkimys uskonnon ei-ideologiseen, objektiiviseen empiriseen tarkasteluun kog- nitivisen uskontotieteen hengessä ole maail- mankatsomuksellisesti tai ideologisesti neut- raali (eikä Pyysiäinen kaiketi tällaista ole koskaan väittänytäkään). Pikemminkin tämän tutkimussuunnan valitseminen on voimakas katsomuksellinen kannanotto. Wittgenstei- nilaisten ajattelutapojen ohella Pyysiäinen (2001a, 81) rusikoi muun muassa Mircea Eliaden antireduktionistista näkemystä, jon- ka mukaan meidän ei pidä palauttaa ihmis- mielen uskonnollisia luomuksia joksikin muuksi kuin mitä ne ovat, toteamalla, että kyse on juuri siitä, "mikä näiden ihmismielen luomus- ten luonne oikein on". Hän näyttää tässä olettavan, että kognitiivinen suuntaus tarjoaa meille uskonnollisista, uskontokriittisistä ja muista maailmankatsomuksellisista sitoumuksista riippumattoman tavan päätyä tieteelli- seen tietoon näiden luomusten luonteesta, siitä, mitä ne pohjimmiltaan ovat. Juuri tässä riippumattomuusoletuksessaan hän käsittääk- seni erehtyy. Mikä tahansa luonnontieteelli- nen, selittävä yritys vastata kognitiivistin aset-

tamaan “mikä”-kysymykseen on vaarassa luisua uskonnon uskonnollisuuden unohtavaan reduktionismiin. Kehäpäätelmäsytyös voidaan näin suunnata antireduktionistin sijasta kognitivistista reduktionistia itseään vastaan. Antireduktionisti voi väittää, esimerkiksi wittgensteinilaisin perustein, ettei kognitivisti kykene kunnioittamaan selityskohteensa uskonnollista erityisluonnetta eikä siten onnistu osoittamaan, että hänen selityksensä kuuluisivat *uskontotieteeseen* erotuksena yleisestä inhimillisen kognition tutkimuksesta.

Vaikkei ulottuvillamme ole yleistä käsitystä siitä, mikä on “spesifisti uskonnollista” vaan joudumme ratkaisemaan tämän aina uudestaan partikulaaristen tutkimuskohteiden parissa, voimme nähdäkseen pyrkiä kriittisesti analysoimaan sitä, kuinka kognitiiviset selitykset suhtautuvat esimerkiksi uskonnollisesti uskovan henkilön itseyttämykseen siitä, mihin hän uskoo ja miten hän uskonnollisessa elämässään toimii. Tämän filosofisen kritiikin tarkoituksena *ei* – sanottakoon se vielä kerran – ole estää kognitivistia tekemästä työtään vaan kysyä, mihin asti hänen tuloksensa kantavat inhimillisen elämän uskonnollisten ilmentymien käsitteellistämisesä. Uskovat ihmiset (tutkimuksen kohteet) eivät tietenkään ole auktoriteetteja, joihin tässä käsitteellistämistyössä voitaisiin suoraan vedota, mutta tutkijan on kenties ymmärryksensä lisäämiseksi koetettava kurkistaa heidän elämäänsä myös “sisältä päin” ja antaa heidän oman äänensä (eikä vain heidän neurofysiologis-kognitiivisen koneistonsa objektiivisesti mitattavien lukemien) kuulua.

Pyysiäinen on sopivan varovainen todeksaan, ettei kognitiivinen uskontotiede voi suoraan tulkita uskonnollisten uskomusten merkitystä ihmisille (*ibid.*, 113). Pyrkimys välttää katsomuksellisuutta ja ideologiaa sitoumuksia on Pyysiäiselle aivan oikeutetusti tärkeä tieteen filosofiasta erottava tunnusmerkki. Filosofit voi kuitenkin muistuttaa, että tällaiset tunnusmerkit ovat itse ideologisesti asetettuja ja että käytännöllisesti katsoen kaikki tieteelliset perusratkaisut ja -oletukset pohjautuvat yleisempiin maailmankatsomuksellisiin lähtökohtiin. Tässä suhteessa esimer-

kiksi Pyysiäisen puolustama *menetelmällinen (metodologinen) ateismi* (*ibid.*, 83) voi tuskin olla puhtaasti metodologista. Tutkimusta suuntaavana lähtökohtana se jo määrittää niitä katsomuksellisen soveltamisen mahdollisuuksia, joita tutkimuksen tuloksiin sisältyy. En tarkoita, että metodologisesta ateismista suoraan seuraisi ontologinen ateismi,¹³ mutta metodologinen ateismi nousee esiin tutkijan tai tutkijajayhteisön maailmankuvasta – jonkinlaisesta Thomas Kuhnin “paradigmaa” muistuttavasta laajasta, sekä metodologiaa, ontologiaa että aksiologiaa lähtökohtia sisältävästä viitekehuksesta – jossa katsotaan, että maailma on sellainen, että kaikkia tutkittavia ilmiöitä on selitettävä luonnollisin, kausaalisin käsittein. Pelissä on väistämättä myös ontologiaa kannanottoja, vaikkeivät ne olisi eksplisiittisesti ateistisia.

Filosofisesta perspektiivistä ongelma on nyt ilmeinen: normatiivisia kysymyksiä esittävää filosofiaa ei päästä pakoon sanomalla, että tehdään vain tiedettä. En tarkoita, että esimerkiksi uskonnon tutkijan itse pitäisi aktiivisesti ryhtyä oman alansa filosofisten taustakysymysten selvittelyyn tai maailmankatsomukselliseen keskusteluun tutkijana toimiessaan, vaikka varsinkin Suomessa nimenomaan uskonnon tutkijat ovatkin olleet tämäntapaisissa keskusteluissa kiitettävän aktiivisia. Tarkoitan vain, että filosofi voi aina (jälkikäteen) nähdä kenen tahansa tutkijan työn tuollaisen keskustelun kannalta relevanttina. Tässä mielessä tutkimuksen “maailmankatsomukselliset sovellukset” eivät, *pace* Pyysiäinen, yksiselitteisesti lankea “tieteellisen tutkimustyön ulkopuolelle” pelkkinä henkilökohtaisina mielipiteinä, joita tutkija esittää vain yksityishenkilönä, ei tutkijana (*ibid.*, 85; vrt. 147), joskaan ne eivät voi myöskään olla tutkimuksen selväpiirteisiä “tuloksia”. Olisikin ehkä parasta puhua tutkimuksen maailmankatsomuksellisista elementeistä tai ulottuvuuksista pikemmin kuin sovelluksista, sillä jo sana “sovellus” antaa ymmärtää, että itse tutkimus olisi maailmankatsomuksellisesti neutraalia toimintaa, jonka tuloksia sitten voitaisiin “soveltaa” jossakin tutkimuksen ulkopuolisessa elämässä. Juuri

tällainen näkemys voidaan asettaa kyseenalaiseksi, kun muistetaan tieteellisen menetelmän vaatimusten normatiivisuus ja ideologisuus. Myös metodologinen ateismi on syvällinen maailmankatsomuksellinen ratkaisu, normatiivinen suositus, joka koskee sitä näkökulmaa, josta meidän tutkijoina tulisi maailmaamme katsella.¹⁴

Pyysiäistäkin suoraviivaisemmin ja siksi mielestäni ongelmallisemmin uskontotiedettä on pyrkinyt kognitivistisesti naturalisoidaan Matti Kamppinen. Muiden kognitivistien tapaan hän pitää uskonnollisia käsityksiä maailmasta yli-inhimillisiä voimia tai agentteja postuloivina “malleina”, “ympäristöjen strukturoituneina sisäisinä representaatioina” (Kamppinen 1997, 85), jotka auttavat subjektejaan orientoitumaan maailmassa ja ratkaisemaan ongelmiaan. Ne ovat “teoreettisia malleja” (*ibid.*, 88), jotka rikkovat arkista commonsense-ontologiaamme vastaan ja ovat siten erottamattomasti sidoksissa tuohon ontologiaan (Kamppinen 2001, 200). Pyysiäisen muotoiluja läheisesti muistuttavalla tavalla Kamppinen sanoo, että kognitivistinen uskonnotutkimus pitää uskonnollista ajattelua ja toimintaa osana yleistä inhimillistä toimintaa, periaatteessa samanlaisena kuin muutkin kognition ja toiminnan muodot (*ibid.*, 193).¹⁵ Molemmilta voidaan kysyä, miksi tutkia nimenomaan uskonnollisia malleja ja representaatioita, jos ne ovat samanlaisia kuin muutkin mallit ja representaatiot. Mikä tekee juuri uskonnollisesta todellisuuden hahmottamisesta kognitivistisesta näkökulmasta kiinnostavan tutkimuskohteen? Pelkkä viittaaminen siihen, että uskonnolliset representaatiot ovat intuition vastaisia tai että niissä oletetaan yliluonnollisia agentteja, ei vielä takaa tutkimuskohteina olevien representaatioiden uskonnollisuutta, sillä (jos edellä esitetyt huomiot ovat oikeansuuntaisia) ei ole välttämätöntä, että tämäntapaisilla representaatioilla tai kognition muodoilla olisi mitään paikkaa uskonnolliseksi jäsenyneessä kielipelissä tai elämänmuodossa.

Vaikka kritiikkiani pidettäisiin tosikkomaisena, en voi katsoa esimerkiksi kysymystä “uskonnollisen robotin” rakentamisen mah-

dollisuuksista (Kamppinen 1997, 90; 2000, 85) sen enempää vakavasti tieteelliseksi (luonnontieteelliseksi tai uskontotieteelliseksi) kuin teologiseksi tai filosofiseksi kysymykseksi. Jos tämä on tärkeä kysymys modernissa kognitiivisessa uskontoantropologiassa, kuten Kamppinen väittää, koko kognitivistinen suuntaus on toivottomasti ek-syksissä. Tuskin voidaan kieltää sitä, että uskontoa koskevat aidot ongelmat liittyvät inhimillisen uskonnollisen elämän ymmärtämiseen, siihen, miten ihmiset jäsentävät elämäntähtäntöjään ja tulkitsevat todellisuutta osallistuessaan uskonnollisiin toimintoihin ja kielipeleihin. Esimerkiksi tekoälytutkimuksella ei ole tämän ongelmakentän kanssa juuri mitään tekemistä, vaikka periaatteessa hyväksyttäisiinkin kognitivistinen käsitys uskonnollisuudesta siinä mielessä, että uskonnolliset uskomukset ovat jonkinlaisia representaatioita todellisuudesta. Wittgensteiniläisittäin virittäytynyt uskonnonfilosofi voisi jälleen huomauttaa, ettei uskonnollisesta robotista ja sen representaatioista keskusteltaessa lainkaan käytetä sanoja uskonnollisessa merkityksessä.

Hieman vakavammin wittgensteinilaisuuden perspektiivistä voitaisiin argumentoida, ettei uskonnollisilla representaatioilla aidosti uskonnollisina ole mitään tekemistä todellisuuden selittämisen kanssa (*pace* Kamppinen 1997, 94). Toki uskonnolliset uskomukset jollakin tavalla pyrkivät tekemään maailmaa uskovalle ymmärrettäväksi, mutta tuo ymmärrettäväksi tekeminen voi olla tyystin toisenlaista kuin havaittujen ilmiöiden tieteellinen selittäminen.¹⁶ Uskonnollisten mallien teoreettisuutta ja selittävyttä korostava kognitivismi syyllistyy vahvoin ideologisiin oletuksiin kieltäytyessään näkemästä olennaisia eroja uskonnollisten ja tieteellisten ymmärtämis- ja/tai selityspyrkimysten välillä. Selittämisen painottaminen voi johtaa kaksinkertaiseen harhaan – sekä uskonnollisten uskomusten näkemiseen ensisijaisesti todellisuutta selittävinä että kyseisten uskomusten muodostumisen kausaaliseen selittämiseen, joka redusoi ne ei-uskonnollisiksi mentaaliksi representaatioiksi.

Selityksiään voi olla monenlaisia, ja uskontotieteilijä voi myös pohtia, millaisiin oletuksiin ihmiset kenties olisivat valmiita maailmansa selittämiseksi ja ymmärtämiseksi. Kampin “tulevaisuuden uskonnoksi” ehdottama “Äimänkäämä” (Kamppinen 2000, 30-36), jonka opit on kiteytetty empiirisen haastattelututkimuksen tuottamista vastauksista, vaikuttaa kuitenkin pikemmin vitsiltä kuin uskonnollisuuden selittävää luonnetta koskevalta tieteelliseltä hypoteesilta.¹⁷ Uskontoja ja uskonnollisuutta vakavasti ymmärtämään pyrkivässä tutkimuksessa “ihanteellista uskontoa” ei tietenkään voida rakentaa ihmisten teemahaastattelussa ilmaisemien toiveiden ja mieltymysten varaan. Oikeilla uskonnoilla on tällaiset satunnaiset toiveet ylittävä *perinne*, joka ei redusoidu uskontoon osallistuvien kognitiivisten agenttien mentaaliin representaatioihin maailmasta (ja oletetuista yliluonnollisista olioista). Tätä perinnettä ei voida vapaasti tulkita miten tahansa, vaikka sitä voidaanakin hitaasti uudistaa. Perinteellä lienee uskonnollisessa ajattelussa tietynlainen erityisasema, vaikkei se olekaan koskematon tai kritiikin ulottumattomissa. Kääntämällä uskonnollisen perinteen uudelleentulkintamisen vitsiksi Kampin asettuu asiallisen uskonnontutkimuksen perinteen ulkopuolelle. Hän jättää myös mysteeriksi, miksi kognitiivismi auttaisi meitä väistämään uskonnollisten ja tieteellisten perinteiden erilaisuudesta kumpuavan relativismin ongelman: vaikka (uskonnollisilla ja ei-uskonnollisilla) uskomuksillamme ja arvostuksillamme on kiistatta “kognitiivinen alkupe-
rä” (Kamppinen 2001, 194), relativismin ongelma voi koskea muun muassa sitä, miten käsite “kognitiivinen” tulisi rationaalisesti tulkita ja ymmärtää, eli millaiset kulttuurisesti sidonnaiset tavat käsitteellistää inhimillisen kognition luonnetta ovat perusteltuja.¹⁸

Pyysäinen ja Kampin voivat luonnollisesti vastata esittämäni kritiikkiin muistuttaen, että heidän tarkoituksenaan on harjoittaa nimenomaan uskontotiedettä ei-ideologisessa, tieteellisesti uskottavassa mielessä (edellä esiteltyjen tieteellisen metodin vaatimusten mukaisesti). Tällaisen tutkimuksen

tulosten ei tarvitse olla uskonnollisille ihmisille relevantteja eikä muutenkaan ideologia. En voisi olla vankemmin samaa mieltä. Mutta pyrkimyksenäni ei edellä esitetyillä pohdintoilla olekaan uudistaa tai kyseenalaistaa uskontotieteen metodeja vaan purettua niiden filosofisiin taustakysymyksiin. Tällaista pyrkimystä voidaan pitää luonteenomaisesti filosofisena. Yhtä hyvin kuin filosofi voi kysyä, ovatko esimerkiksi fyysikon käsitteellistämistavat riittäviä, kun haluamme ymmärtää “olemassaoloa” tai “maailmaa” (mitä näillä sitten tarkoitetaan), hän voi kysyä, riittävätkö uskontotieteilijän näkökulmat yhtä vaikeasti määriteltävän ilmiön “uskonto” kaikkien ihmiselämässä merkityksellisten ulottuuksien esiin tuomiseen. Filosofi voi myös muistuttaa, että uskontotieteen, teologian, uskonfilosofian ja uskonnolliseen elämään osallistumisen väliset suhteet ovat monimutkaisia (vrt. Pihlström 2001a). Tieteellinenkin tutkimus voi kätkeä monenmoisia katsomuksellisia taustaoletuksia ja ilmentää tutkijan omaa “paikantumista” tieteen kentässä, yhteiskunnassa ja ideologisessa maastossa.¹⁹ Metodologinen ateismi ja naturalistinen käsitys uskonnollisista ilmiöistä evoluution muokkaamaan inhimilliseen kognitiiviseen toimintaan pohjautuvina “luonnollisina” ilmiöinä ovat tällaisia tutkijaa paikantavia oletuksia. Näiden oletusten tekeminen tieteessä on sallittua, tärkeää ja toivottavaa, mutta olisi outoa ajatella, että ne olisivat itsestään selviä, neutraaleja tai kaikkien suoralta kädeltä hyväksyttävissä ja ettei niistä voitaisi käydä kriittistä filosofista keskustelua.

En ole edellä yksityiskohtaisesti käsitellyt Pyysäisen (tai Kampin) käsitystä ideologisuuden luonteesta, mutta Pyysäisen (2002) omin termein²⁰ voimme ehdottaa, että metodologinen ateismi on ideologinen käsitys uskontotieteestä, koska siinä tietty “meta-representationaalinen konteksti” (ateismi, naturalismi) nähdään eräiden tieteellisten tai teoreettisten, selittävien uskomusten ainoana hyväksyttävänä pätevoittämiskontekstina – hieman samaan tapaan kuin kenties “pyhyden” tai jonkin vastaavan religionistisen käsitteen avulla luonnehdittu konteksti

nähdään antireduktionistisessa uskontotieteessä saavutettujen tulosten pätevöittämis-kontekstina. Tavallaan Pyysiäinen on valmis ainakin epäsuorasti myöntämään omienkin oletustensa osittaisen ideologisuuden korostaessaan, että ideologisuuden ja ei-ideologisuuden välinen ero on aste-ero ja ettei uskomuksen ideologisuus kerro mitään sen epätotuudesta. Pyysiäinen on, kuten jo totesimme, oikeassa muistuttaessaan, että tieteessä – toisin kuin uskonnossa – pyritään voimakkaasti välttämään ideologisuutta, mutta hän ei riittävästi painota sitä, että käsitys tieteen epäideologisuudesta on itse ideologinen uskomus, jonka validoivana metarepresentationaalisenä kontekstina on tietty tieteenfilosofinen metodologisten normien järjestelmä. Tieteen epäideologisuuden vaatimus on näin ollen hieman paradoksaalinen, ja sama paradoksaalinen metatason pitäytyminen ideologiaan saattaa vaivata muitakin ei-ideologisia pyrkimyksiämme. Tällainen “valistuksen dialektiikka” tulisi pitää mielessä, kun arvostellaan jotakin ajattelutapaa ideologisuudesta.

Filosofia itse on joka tapauksessa täynnä “ideologiaa”, jos uskonto- tai minkä tahansa tieteen metodologisiin taustaoletuksiin suunnattu filosofinen kriitikki (esimerkiksi kognitivisestisesti suuntautuneiden uskonnon tutkijoiden arvosteleminen reduktionismista) leimataan ideologiseksi (vrt. Pyysiäinen 2001b). Tällöin sanaa “ideologia” ei voida käyttää pejoratiivisessa mielessä, ja Pyysiäinen onkin kiinnostavasti todennut yhdeksi ideologia-teoriaansa eduksi sen, että teoriassa voidaan välttää sanan aiempien käyttötapojen tarpeeton pejoratiivisuus. Sikäli kuin ideologiasa on kyse jostakin tällaisesta, myönnän, että ideologiset sitoumukset vaikuttavat filosofisen keskustelun normien taustalla aivan yhtä vahvasti kuin minkä tahansa tieteelliseksi katsotun tutkimuksen normien taustalla. Mikään inhimillinen pyrkimys jäsentää todellisuutta – tai todellisuuden jäsentämiseksi harjoitettavaa tutkimusta ja keskustelua – ei pääse irti normatiivisista ideologisista lähtökohdistaan, joista voidaan aina käydä normatiivista jatkokeskustelua. Tämäntapaisen keskustelun käynnistäminen tai ainakin sellai-

seen rohkaiseminen voidaan nähdä edellä esitettyjen kaltaisten kognitiivisen uskonnon-tutkimuksen metodologisiin lähtökohtaoletuksiin kohdistuvien kriittisten huomioiden pontimena.

”LUONNOLLINEN ONTOLOGINEN ASENNE”

Palaan edellisen jakson tapaustutkimuksesta opittujen näkökohtien valossa laajempiin tieteenfilosofisiin teemoihin. Tieteenfilosofian piirissä on paitsi painotettu artikkelini alussa lyhyesti esiteltyjä tieteellisen metodin normatiivisia kriteerejä, myös kiistetty kaikkien tieteelle itselleen ulkoisten normien esittämisen mahdollisuus. Radikaalien normatiivisen tieteenfilosofian kriitikoiden mukaan tie-de tulee toimeen omillaan – sen tueksi ei tarvita mitään ulko- tai yläpuolista filosofista ideologiaa. Tämä ajatus esiintyy tavallaan Paul Feyerabendin kiisteltyssä *metodologisessa anarkismissa*, jonka mukaan ainoa hyväksyttävä metodologinen sääntö on kaiken salliminen – “anything goes” (Feyerabend 1993). Mikä tahansa täsmällisempi metodologinen rajaus vain kahlitsee tieteen vapaata edistymistä, sitoo tieteen ideologiaan. Toisen samansuuntaisen vahvan ei-ideologisuuden opin kehittelijä on *luonnollista ontologista asennetta* (“natural ontological attitude” eli NOA) puolustava Arthur Fine (1986). Finen mukaan meidän tulisi vain hyväksyä tieteen (ja arkielämän käytäntöjemme) ontologiset sitoumukset sellaisinaan, problematisoimatta tai tulkitsematta niitä filosofisesti. Ei ole “ensimmäistä filosofiaa”, joka voisi tieteellisestä tutkimuksesta itsestään riippumatta ratkaista, millainen maailma on tai millaisia menetelmiä tieteenharjoittajien tulisi käyttää.²¹ Tieteen “olemuksen” tai perusluonteen filosofinen syväluotaus on mahdoton ja turha hanke, koska tällaisia seikkoja koskevat kiistat jäävät joka tapauksessa ratkaisemattomiksi. Esimerkiksi tieteenfilosofiassa perinteiset keskustelut realismista ja antirealismista,²² siitä, kuvaavatko tieteelliset teoriat teorioista riippumatonta todellisuutta vai eivät, voidaan unohtaa, kun vain hyväk-

sytään, mitä tieteenharjoittajat itse teoriois-
saan kertovat maailmasta. Hieman samaan
tapaan kognitiivistinen uskontotieteilijä voi
sanoa, että filosofiset tulkinnat uskonnollisen
uskon luonteesta ja uskonnollisesta kielestä
ovat tarpeettomia; riittää, että katsomme,
millaisia uskonnollisen ajattelun empiirisesti
luotettavia kuvauksia ja selityksiä uskonnon
tieteellisen tutkimuksen piirissä voidaan saa-
vuttaa, ja muokkaamme maailmankuvamme
sen mukaisesti.

NOA:n ongelmaksi nousee kuitenkin *normatiivisuuden* mahdollisuus – miten perus-
tella sitä, että nimenomaan tiede (eikä esi-
merkiksi uskonto) tulee hyväksyä sellaise-
naan ja että esimerkiksi uskonnollista uskoa
(tai mitä tahansa muuta tutkimuskohdetta)
tulee tutkia ja selittää nimenomaan tieteelli-
sesti eikä esimerkiksi uskonnollisesti, vaikka
jälkimmäinen vaihtoehto kuulostaisi uskon-
nollisen käytännön itsensä näkökulmasta ai-
van yhtä ”luonnolliselta”?²³ Fundamentalisti-
uskovainen voisi soveltaa NOA:a esimerkiksi
Raamattuun ja hyväksyä sen sisältämät väit-
teet annettuina, uskonnollisen ”luonnollisen
asenteen” puitteissa, koettelematta niitä mil-
lään ei-raamatullisilla kriteereillä. NOA:n it-
sensä sisällä pitäytyen on vaikea nähdä, mi-
ten tällaista ratkaisua voitaisiin rationaalisesti
kritisoida – muuten kuin astumalla ulos
NOA:sta normatiivisen kritiikin alueelle, Fi-
nen suosittelemasta ”postfilosofiasta” takai-
sin tieteenfilosofisen keskustelun areenalle.

Jos normatiivisuutta ei voida paeta, ideo-
logiaakaan ei päästä pakoon – sikäli kuin
normatiiviset ihanteet tieteenharjoituksessa
ja muuallakin tulkitaan ideologisiksi. Koska
ideologisia ratkaisuja on joka tapauksessa
tehtävä, ymmärtävää (antireduktionistista)
uskontotiedettä voidaan kenties pitää yhte-
nä tärkeänä ideologisena vaatimuksena tai
normina, jos halutaan kognitiivistien reduktio-
pyrkimyksistä välittämättä tutkia uskontoa
uskontona. Tosin on myös muistettava, ettei
ymmärtämisen tavoittelusta seuraa, ettei sel-
littämisellä ja kausaalisilla käsitteillä olisi mi-
tään asemaa kulttuurintutkimuksessa tai ”ih-
mistieteissä” (vrt. Kakkuri-Knuutila & Vaara
2002). Puolustankin erilaisten tutkimusme-

netelmien ja tulkintatapojen, kuten selittämi-
sen ja ymmärtämisen, rauhanomaista rinnak-
kaiseloa ja siten *metodologista pluralismia*,
en mitään tiukasti rajattua metodologiaa tai
ideologiaa sen enempää uskontotieteessä
kuin muuallakaan.²⁴ Pluralismista ei kuiten-
kaan seuraa anarkismia tai löysää relativismia,
jollaisen ilmentymä myös NOA kaikei on.
Relativismin välttämiseen ei silti ole oiko-
tietä, vaan ainoa tapa elää ongelman kanssa
on jatkuva (itse)kriittinen, normatiivinen,
metodologinen keskustelu. Vaikka selittämi-
sen ja ymmärtämisen välisestä suhteesta on
ihmistieteiden tieteenfilosofiassa kiistelty vuo-
sikymmeniä, tuota keskustelua on yhä jat-
kettava, alati esiin nousevien uusien paradig-
mojen (kuten kognitiivisen uskontotieteen)
kannalta relevantilla tavalla.

Valaisen naturalisoidun (uskonto)tieteen
(ei-)ideologisuuden ongelmaa vielä filosofian
itsensä piiristä poimitulla analogialla. Erään-
laista NOA:a – tässä tapauksessa pikemmin-
kin loogis-filosofisen kuin erityistieteellisen
tutkimuksen suhteen – edustaa hiukan häm-
mentävällä tavalla Jaakko Hintikka, jonka
mittavassa loogis-kielifilosofisessa tuotannossa
ilmentyvää ei-ideologisuuden haavetta voi-
daan hyvin verrata paitsi Finen naturalisoituun
tiedekäsitykseen myös Pyysiäisen metodo-
logiseen ateismiin. Hintikan (2001a, 2001b)
mukaan esimerkiksi filosofisista *totuus-
teorioista* (kuten korrespondenssi- ja ko-
herenssiteoriasta) ei tarvitse enää keskustel-
la, koska hän on loogisissa tutkimuksissaan
osoittanut, kuinka totuuspredikaatti voidaan
niin kutsutuissa IF-kielissä²⁵ määritellä kiele-
ssä itsessään perinteisen loogisen semantiikan
rajoituksista riippumatta. Hintikan uusi lo-
giikka on varmasti loogisen tutkimuksen sa-
ralla erittäin tärkeä uudistus 1900-luvun filo-
sofista logiikkaa ja semantiikkaa hallinneeseen
tavalliseen ensimmäisen kertaluvun pre-
dikaattikalkyyliin, mutta on liioittelua väittää,
ettei filosofisia tulkintoja totuuden käsittees-
tä (tai muista perinteisistä filosofisista käsit-
teistä) enää lainkaan tarvita, kun voidaan
sitovin ”tieteellisin” (loogisin) argumentein
osoittaa, että tuon uuden logiikan mahdollis-
tama totuuspredikaatin määritelmä vastaa

“tavallista” (arkipäiväistä tai tieteellistä) totuuden käsitettämme. Vastauksessaan arvioi hänen teoksestaan *Filosofian köyhyys ja rikkaus* (Hintikka 2001a; vrt. Pihlström 2001c) Hintikka (2001b, 43) pilkkaakin ajatusta, jonka mukaan perinteiset totuusteoriat olisivat “järkeviä vaihtoehtoja” toisilleen. Kun mahdollisuus määritellä totuus IF-kielen sisällä on teknisesti osoitettu, filosofista totuuskeskustelua ei enää kannata käydä.

Tällainen väite edustaa mielestäni samantapaista *hybristä* kuin sanoa, että kognitiivinen uskonnontutkimus selittää, mitä uskonto “todella” on ja ettei filosofisia ongelmia enää jää jäljelle, kun omaksumme tämän tutkimuksen tulokset. Niin totuus kuin uskonnollisuuskin pysyvät filosofisesti ongelmallisina käsitteinä uusista tieteellisistä tuloksista huolimatta. Hintikka kaihtaa (hänen mielestään nykyisin aivan liian yleistä ja muiden muassa minun edustamaani) “keskustelukeskistä” filosofiakäsitystä, jossa jatketaan keskustelua totuudesta ja muista ongelmallisista käsitteistä pikemmin kuin etsitään keskustelun päättäviä sitovia loogisia tuloksia. Voin vastata vain, että hänen “tuloksia” ja “ratkaisuja” tavoitteleva, toki loogikolle luonteva filosofiakäsityksensä on hieman toisenlaisesta – filosofisia ongelmanasetteluja ja perinteitä tulkitsevasta, niitä ymmärtämään pyrkivästä ja niiden kanssa keskustelevalta – näkökulmasta katseltuna jokseenkin epäfilosofinen. Keskustelun jatkaminen ja uudet käsitteelliset tulkinnat ovat niin perustava asia filosofisessa ymmärryksen etsinnässä, että Hintikan asennetta on syytä pitää filosofiaa kapeuttavana samassa mielessä (tosin hyvin eri tavoin) kuin Finen postfilosofista NOA:a. Finen tapaan Hintikka ei halua nähdä, että hänellä on jo käytössään vahvoja filosofisia oletuksia esimerkiksi siitä, mikä on tavallinen arkikielen totuusnäkökulmamme. Moni muu (vaikkapa pragmatismien edustaja) voisi pitää hänen oletuksiaan ongelmallisina ja lisäperusteluja kaipaavina – ideologisina.

Aivan kuten radikaali uuspragmatisti Richard Rorty, Hintikka ajattelee, että filosofissa tulee voida saavuttaa systemaattisia tuloksia – ratkaisuja hyvin määritelyihin on-

gelmiin – jotta filosofia mielekkäänä kognitiivisena toimintana olisi jatkamisen arvoista. Rorty (1980) suhtautuu filosofian ongelmanratkaisukykyyn väheksyen ja suosittelee systemaattisen filosofian sijaan “edifioivaa” kulttuurikeskustelua; Hintikka (2001a) taas asennoituu ehkä ylioptimistisesti filosofian mahdollisuuksiin saavuttavaa tieteellisten tulosten kaltaisia ratkaisuja ongelmiinsa. Tällaisesta niinkin erilaisten ajattelijoiden kuin Hintikan ja Rortyn jakamasta filosofiakäsityksestä haluaisin vapautua.²⁶ Filosofissa, myös uskontotieteen tieteenfilosofissa, pikemmin vaalitaan kuin ratkaistaan ongelmia, nähdään ajatteluamme haastavia vaikeuksia siellä, missä tieteen piirissä tavoitellaan systemaattisia tuloksia. Kun vertaan Hintikkaa Rortyyneen – ja nyt myös Finen NOA:an – tarkoitan tämän vakavasti, en pelkäisi kevennykseksi. Hänen tuloskeskeinen filosofiakäsityksensä on vieras ongelma- ja keskusteluorientoituneelle filosofiakäsitykselle – hieman samalla tavalla kuin niiden tieteen eideologisuutta vaalivien tieteenfilosofien tai uskontotieteilijöiden ajattelutapa, jotka haluavat puhdistaa tieteellisen tutkimuksen kaikesta normatiivisesta filosofisesta ylärakenteesta. Kuten Pyysiäiseen kohdistamani kritiikin yhteydessä, haluan kuitenkin taas muistuttaa, etten missään tapauksessa kiistä Hintikan tieteellisiä (loogisia) tuloksia enkä niiden arvoa logiikan viitekehityksessä. Tuossa kontekstissa ne ovat urauurtavia. Sen sijaan kyseenalaistan niiden filosofisen relevanssin siinä vahvassa mielessä, jossa Hintikka näkee ne relevanteiksi: en oikeastaan kykene edes ymmärtämään, miten mitkään tämäntapaiset tekniset keksinnöt voisivat tehdä esimerkiksi totuuden käsitteen filosofisesti ongelmattomaksi. Totuuden käsite pakenee lopullisia loogis-filosofisia ratkaisuja samaan tapaan kuin uskonnon käsite näyttää pakenevan tieteellisiä määrittely- ja selitysyrittäjiä.²⁷

Hintikka (2001b, 45) haluaa välttää myös perinteistä tieteenfilosofista erottelua *metodologis-normatiivisen ja historiallis-faktuaalisen* tarkastelutavan välillä, vaikka varsinkin perustellusti hänen voitaisiin sanoa edusta-

van edellistä ja kritisoivan jälkimmäistä. Tässä, kuten totuusteorioidenkin tapauksessa, on muistettava, ettei ole ainakaan *prima facie* epäoikeutettua tarkastella jonkun ajattelijan näkemyksiä sellaisin käsittein, joita hän ei itse halua käyttää – tai jopa käsittein, jotka hän näkee aiemman filosofian harhapolkuina. Jos Hintikan sanotaan edustavan normatiivista tieteenfilosofiaa (vrt. Pihlström 2001c) tai kannattavan totuuden korrespondenssiteorian kaltaista perinteistä näkemystä totuudesta (lukuisista käsitteellisistä ja loogisista uutuuksistaan huolimatta), tämä ei tietenkään tarkoita, että hän itse sitoutuisi näihin ilmaisutapoihin. Kyse on perinteisin filosofisin käsittein esitetystä uudelleentulkinnasta, joka tietenkin voidaan kiistää – kuten kaikki tulkinnat. Luonnollisesti Hintikan kaltaiset uudistajat voivat muokata sitä, mitä tarkoitamme normatiivisella tieteenfilosofialla tai totuuden korrespondenssiteorialla. On kuitenkin liioiteltua kuvitella, että uudet tekniset tulokset pyyhkäisisivät perinteiset käsitteet ja erottelut kokonaan pois keskustelupöydältä. Samaan tapaan esimerkiksi Finen näennäisesti uutta ja postfilosofista “luonnollista asennetta” on kritisoitu huomauttamalla, ettei se oikeastaan juuri eroa tieteellisestä realismista, jota vastaan Fine kuvittelee asettuvansa – sikäli kuin realismin ydin on juuri tieteellisten teorioiden sisältämien olemassaolo-oletusten hyväksyminen (vrt. Niiniluoto 1999, Pihlström 1998).

Olen lyhyesti tuonut esiin metafilosofisen erimielisyyteni Hintikan kanssa, koska haluan analogisesti arvioida niitä uskonnon tutkimuksen tieteenfilosofisia taustakysymyksiä, joista edellä on ollut puhetta. Kun kognitiivisen suuntauksen edustajat ilmoittavat, että uskontoa voidaan tutkia inhimillisen kognitiivisen toiminnan yhtenä täysin luonnollisena alueena, heidän tuloksensa ovat kiistatta tärkeitä ja vakavasti otettavia. Mutta jos he samalla kieltäytyvät näkemästä filosofisten, esimerkiksi reduktionismin ja antireduktionismin väliseen vastakkainasetteluun liittyvien perinteisten kysymysten merkityksen tutkimustensa kannalta, heidän näkökulmansa on yhtä kapea kuin Hintikan tai Finen. Meto-

dologinen ateismi on, kuten totesimme, ideologinen – aatteellinen, ihanteellinen, katsoimuksellinen, normatiivinen – sitoumus siinä missä antireduktionismikin (tai jopa teismi). Vastaavasti Hintikka on tieteenfilosofissa työssään sitoutunut normatiivisen ja faktuaalisen tarkastelutavan eroon, samoin kuin totuuden korrespondenssiteorian kaltaiseen tulkintaan totuuden käsitteestä kielen ja maailman vastaavuutena, ja näistä sitoumuksista voidaan filosofisesti keskustella aivan kuten metodologisesta ateismistakin. Keskustelun julistaminen turhaksi sillä perusteella, että tulokset on jo saavutettu ja ettei niistä ole kiistelemisen, on vakavan filosofisen problematisoinnin julistamista hyödyttömäksi Rortyn ja Finen kepeään postmoderniin tyyliin.

TIETEEN ASEMA ELÄMÄNKATSOMUKSEN MUODOSTAMISESSA

Tutkijakin on omaa elämänsä mielekkääksi rakentava yksilö, ihminen. Onkin syytä lopuksi nostaa pikaisesti esiin kysymys tieteen – erityisesti uskontotieteen – roolista elämän mielekkyyden problematiikassa.²⁸ Yksi tapa pohtia tätä teemaa olisi korostaa niitä kertomuksia, joita tieteessä kerrotaan esimerkiksi maailman alusta ja lopusta tai tällaisia kertomuksia kertovista, esimerkiksi uskonnollisista ja tieteellisistä perinteistä (vrt. esim. Lehtonen 1999). Uskontoja olisi “ymmärtäen” tutkittava muun muassa tällaisesta narratiivisesta näkökulmasta, samoin tiedettä itseään. Tämä on jälleen ideologinen vaatimus, mutta kuten edellä on nähty, ideologisia vaatimuksia on vaikeaa ellei mahdotonta kokonaan välttää.

Eikä uskonnon tutkimus ole vain minkä tahansa elämän mahdollisesti mielekkääksi tekevän asian tutkimusta. Voitaisiin ehdottaa, ettei mikään tietty maailmassa saavutettava asia – raha, valta, terveys, menestys, tieto, viisaus, hyvyys, eettisyys tai muu sellainen – yksin voi tehdä inhimillisestä elämästä merkityksellistä. Jotta jokin näistä asettuisi paikalleen mielekkäässä kokonaisuudessa, elämän on jo oltava mielekäs, tarjottava konteksti

tuon yksittäisen asian merkityksellisyydelle. Muuten tuolla potentiaalisella mielekkyyden tuojalla ei ikään kuin olisi omaa lokeroa, johon elämässä asettua, sellaista pistettä, josta käsin elämä muotoutuisi mielekkääksi, kun tuo mielekkyyden tuoja on siinä mukana. Tämä on eräänlainen transsendentaaliargumentti, jossa mielekäs elämä itse – niin tutkijan kuin kenen tahansa muunkin tapauksessa – näyttäytyy ennakkoehtona sille, että jokin erityinen asia voisi olla elämässä mielekäs.²⁹ Uskonto lienee yksi harvoista meille mahdollisista tai ainakin tuntemistamme tavoista nähdä elämässä *kokonaisuutena* jokin mieli tai merkitys. *Jokin* tällainen kokonaismerkitys – ei tietenkään välttämättä missään tavanomaisessa mielessä uskonnollinen – meidän lienee elämässämme havaittava, jotta yksittäiset asiat olisivat meille mielekkäitä tai jotta niistä kieltäytymisellä tai niiden menettämällä olisi meille jokin (negatiivinen) merkitys. Voimme ehkä sanoa, että tällainen kokonaismerkitys elämässämme on luonteeltaan eettinen, mutta tällöin tarkoitamme eettisellä miltei samaa kuin uskonnollisella.³⁰ Samoin miltei mikä tahansa (kaikkein profaaneinkin) yritys tuoda elämään kokonaisuutena jokin syvä merkitys näyttää helposti muuntuvan ainakin joiltakin piirteiltään uskonnolliseksi.³¹ Juuri siksi uskonnon tutkimus, kuten myös uskontotieteen metodologian filosofinen tutkimus, on mitä tärkeintä inhimillistä toimintaa, ja meidän on vakavasti – osana tieteenharjoituksemme eettis-eksistentiaalista kokonaisuutta – kiinnitettävä huomiota sen metodologisten lähtökohtien adekvaattisuuteen.

Mikään uskontoa mielekkään elämän kokonaisuuden potentiaalisena hahmottajana korostava argumentti ei voi toimia uskonnollisen elämänkatsomuksen perusteluna sellai-

selle, joka ei jo usko uskonnollisessa mielessä.³² Moisia perusteluja ei voida tieteellisin menetelmin tavoitella, eikä uskontotieteen tai filosofisen metodikeskustelun tule sellaisiin sotkeutua. (Tämäkin on jälleen normatiivinen väite, ideologinen sitoumus tietynlaiseen tapaan nähdä uskontotieteen ja sen metodeista käytävän debatin asema osana inhimillistä toimintaa ja ajattelua.) Mutta jos elämän mielekkyyden tarkastelut ja niihin perustuvat tavat ymmärtää tieteellisen tutkimuksen pyrkimyksiä ja motiiveja on tuomittu jäämään “ideologisiksi”, sanalla “ideologia” ei tarvitse olla kovinkaan huonoa kaikua, kuten edellä kävi ilmi. Elämäämme kuuluu monenlaisia aatteita tai ideoita, uskonnollisia ja ei-uskonnollisia, ja näiden enemmän tai vähemmän systemaattisia yhdistelmiä voitaneen kutsua ideologioiksi. Tiede sellaiseenaan, tutkijoiden yksilöllisistä ja yhteisöllisistä maailmankatsomuksellisista konteksteista erilleen abstrahoituna, ei palvele mitään ideologiaa (paitsi ehkä omaansa, epäideologisuutta), ja siksi mitä moninaisimpia tiedeyhteisöissä hyväksytyjä tutkimuksen tekemisen tapoja tulee niin uskontotieteessä kuin muuallakin tukea. Mutta yritykset todeta *tämä* – puolustaa tieteen ei-ideologisuutta ja metodologista pluralismia – ovat aina ideologian ympäröimiä.

Kaikista ideologioista, myös ei-ideologisuuden puolustuksista, voidaan ja tulee filosofisesti keskustella, jotta tieteenfilosofiset ideologiamme eivät jähmettyisi dogmaattiseksi skientistiseksi pseudouskonnoksi. Tällaista keskustelua varten, kiistakumppaneiksi tarjoutujina ja joskus jopa erityistieteilijöiden (tai toisten filosofien) ajatuksen rauhan häiritijöinä, filosofit ovat olemassa. Tällaisessa keskustelun jatkamisessa voi piillä filosofian rikkaus.

viitteet

1. Artikkelin perustuu esitelämään Suomen Uskontotieteellisen Seuran (SUS) seminaarissa *Uskontotieteen ideologiset sitoumukset* Siuntiossa 16.11.2001. Olen kiitollinen arvokkaasta kritiikistä kaikille keskusteluihin osallistuneille, erityisesti Veikko Anttoselle

ja Ilkka Pyysiäiselle sekä artikkelin varhaisempaa versiota huolellisesti kommentoineelle Anne Puuroselle. Alustin samasta teemasta myös Arto Siitosen johtamassa tieteen tutkimuksen teemaseminaarissa Helsingin yliopistossa 26.11.2001.

2. Palaan tähän teemaan lähemmin jaksossa "Luonnollinen ontologinen asenne" jäljempänä. Tieteenfilosofian naturalismikeskustelusta mm. tieteellisen realismin ja pragmatismien yhteydessä ks. esim. Pihlström (1997) ja (1998).
3. "Valistuksen dialektiikasta" ks. Adorno *et al.* (1991); skientistisen ideologian kritiikistä laajemmin vrt. esim. Sorell (1991). Olen tarkastellut skientismin ja antiskientismin ideologista kiistaa yhtenä modernin filosofian vedenjakajana artikkelissa Pihlström (2000a).
4. Seuraava jakso kertailee teemoja, jotka lienevät tuttuja ainakin *Tieteessä tapahtuu* -lehden lukijoille, sillä olen yrittänyt kyseisessä lehdessä arvioida suomalaisen uskontotieteen näkyvimpien kognitivistien, Ilkka Pyysiäisen ja Matti Kamppisen, kotimaisissa teoksissaan esittämiä ajatuksia. Hyödynnän siis seuraavassa jossain määrin kirjoituksissa Pihlström (2000b), (2001b) ja (2001d) esiin tuotuja näkemyksiä. Vrt. myös Pihlström & Koskinen (2001).
5. En kuvittele tämän tapaisen kritiikin olevan erityisen omaperäistä. Luultavasti suuri osa paitsi uskonnonfilosofeista myös uskontotieteilijöistä – jopa osa "kognitivisteista" – hyväksyy, että uskontoa voidaan tutkia monenlaisista metodologisista perspektiiveistä. Olen kuitenkin ollut havaitsevinani ainakin suomalaisessa uskontotieteellisessä metodikeskustelussa merkkejä jonkinmoista metodologisen monismin vaatimuksista, joten kenties esittämäni ajatukset eivät osu aivan harhaan.
6. Pyysiäinen (sähköpostiviesti kirjoittajalle 20.11.2001) kyseenalaistaa käsitteen "spesifisti uskonnollinen" hyödyllisyyden uskontotieteessä. En aio enkä voi tarjota tästä käsitteestä mitään yleistä määritelmää, sillä uskoakseni erottelut uskonnollisen ja ei-uskonnollisen välillä on lokalisoitava ja kontekstualisoitava, kytkettävä kulloinkin tarkasteltavana oleviin erityisiin elämäntapoihin, käytäntöihin tai kielipeleihin. Palaan tähän pragmatismia muistuttavaan ajatukseen hieman myöhemmin.
7. Ymmärtävän uskontotieteen luonteesta ja rajoituksista ei tässä lähemmin voida keskustella. Aiheesta on melko äskettäin käyty kiinnostavaa kotimaista keskustelua: ks. Gotthoni (2001a) ja (2001b) sekä Taira (2001).
8. Samaan tapaan esimerkiksi Ricoeurin (2000) "kieltä diskurssina" korostavan hermeneuttikan pohjalta voitaisiin esittää, että uskonnollisten merkitysten on paikannuttava uskonnollisen elämän yhteydessä tapahtuvaan kielenkäyttöön. Etenkin Wittgensteinin myöhäisfilosofian perspektiivistä on myös mahdollista kyseenalaistaa kognitivistille tyypillinen rajautuminen mentaalisiin representaatioihin ylipäänsä *minkään* merkityksellisten ilmiöiden (uskonnon, tieteen, ideologian, kielen) tutkimuksessa. Tähän laajempaan teemaan ei kuitenkaan nyt voida puuttua.
9. Ymmärtävään uskontotieteeseen joskus liitetty tutkimuskohteen ajatteluun ja kokemuksiin eläytymisen tai empatian vaatimus on kuitenkin wittgensteinilaisesta näkökulmasta liian psykologisoiva. Jos merkitys on kielen käytössä, siinä, miten kielipelejä pelataan osana inhimillisiä elämänmuotoja (Wittgenstein 1953), ei voida ajatella, että kielelliseen käytäntöön osallistumisen lisäksi tulisi erottaa jokin erillinen psykologisen eläytymisen taso, jolla tutkija pyrki identifioitumaan tutkimuskohteensa kokemuksiin. Ymmärtäminen on nimenomaan kielipeleihin ja elämänmuotoon osallistumista – yksityiset mentaaliset tilat voidaan tässä sulkeistaa, vaikka niiden olemassaoloa ei tietenkään kielletä. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että tutkijan pitäisi jälkeensä kirjoittaa tutkimusraporttinsa tutkimuskohteen uskonnollisella kielellä. Siirryttyään tutkimansa elämänmuodon parista takaisin yliopistolle työpöytänsä ääreen hän luonnollisesti vaihtaa kielipeliä.
10. Tämän riippuvuussuhteen täsmällisempi luonnehdinta edellyttäisi esimerkiksi supervenienssin tai emergenssin käsitettä (tai molempia). Näistäkin käsitteistä on viime vuosina ahkerasti keskusteltu *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä, mutta tähän keskusteluun en nyt puutu. Ks. laajemmin esim. Pihlström (2002).
11. Ks. myös useita kirjoituksia teoksessa Andresen (2001).
12. On tosin myönnettävä, ettei ole aivan selvää, kuinka johdonmukaisia Phillipsin näkemykset näillä kohdin ovat ja mihin hänen uskonnollista kieltä koskevat "kieliopilliset" tarkastelunsa oikeastaan viittaavat.
13. Tällä tavoin Pyysiäinen on tulkinnut kritiikini (sähköpostiviesti kirjoittajalle 20.11.2001), ja olenkin mitä ilmeisimmin muotoillut sen aivan liian epätarkasti. En esimerkiksi halua väittää, ettei joku (vaikkapa teologi) voisi johdonmukaisesti kannattaa metodologista ateismia ja metafysistä (ontologista) teismia.

- Jossakin liki itsestään selvässä mielessä metodologinen ateismi on kaiken hyväksyttävän tieteenharjoituksen ennakkoehto. Silti tämän itsestään selvyiden filosofisia taustaoletuksia voidaan arvioida, jos ei kritiikittä uskota, että tieteen harjoittaminen on maailmankatsomuksellisesti neutraali projekti. Ateismista uskonnonfilosofiassa vrt. myös Pihlström (2001a).
14. Tällaiseen uskontotieteen liiallisen naturalisoinnin kritiikkiin voidaan uskoakseni päätyä esimerkiksi pragmatistisen uskonnon- ja tieteenfilosofian kautta (vrt. Pihlström 2001a), mutta tämän ehdotuksen tarkemman käsitelyn joudun tässä jättämään syrjään. Samoin keskustelua voitaisiin verrata "sovelttavan filosofian" käsitteen ongelmiin (ks. Pihlström 1999).
 15. Tässä mielessä, Kamppinen (2001, 193-194) myöntää, kognitivismi on "reduktiivista", koska se pyrkii selittämään uskonnollisia ilmiöitä kausaalisesti viittaamalla "fundamentaalisempiin mekanismeihin". Reduktio-keskustelusta uskontotieteessä laajemmin ks. Andresen (2001), erityisesti Guthrie (2001), sekä Pyysiäinen (2001b).
 16. Ei-selittävyys, johonkin kerta kaikkiaan selittämättömään vetoaminen, voisi jopa olla uskonnollisen kielenkäytön ydin. Asioiden selittäminen esimerkiksi Jumalan väliintulolla olisi tämän näkemyksen mukaan vain uskonnollisen kielen pintatasoa; syvemmällä tasolla uskova ihminen asettuisi näennäiselityksillään Jumalan selittämättömän armon (tai kenties sekulaarimmin kohtalon tai jonkin vastaavan) varaan.
 17. Äimänkäimän jumalat ovat Kamppisen mukaan perinteisiä yliluonnollisia olentoja, mutta muuten Äimänkäimä on "post-modernisti ihmiskeskeinen" – onhan se haastatteluun osallistuneiden "ihanteellinen uskonto", sellainen uskonto, johon he mieluiten osallistuisivat, jos kaikkien olisi pakko johonkin uskontoon osallistua. Tämän "uskonnon" jumalat, joita eräiden vastaajien mukaan on useita, muistuttavat *Tähtien Sodan* jediritareita pikemmin kuin perinteisiä jumalia (Kamppinen 2000, 36).
 18. Tämäntapaisen kritiikin tarkoituksena ei tietenkään ole hyväksyä relativismia vaan muistuttaa, kuinka helposti ongelma nostaa päättään näkemyksissä, jotka näennäisesti kiertävät sen.
 19. Tutkijan "paikantumisen" ongelmia käsittelee kiinnostavasti, islamin tutkimus esimerkkinään, Tuula Sakaranaho SUS:n seminaarissa Siuntiossa 17.11.2001 pitämässään esitelmässä.
 20. Pyysiäisen (2002) ideologiateoria, jota hän käsittelee myös esitelmässään edellä mainitussa SUS:n seminaarissa, nojaa muun muassa Dan Sperberin (1997) erotteluun intuitiivisten ja reflektiivisten uskomusten välillä. Yksi teorian ongelma, johon jälleen voidaan puuttua esimerkiksi wittgensteinilaisesta näkökulmasta, on ideologisuuden tarkastelu kognitiivisen agentin "pään sisällä", mentaalisten representaatioiden valossa. Pyysiäisen mukaan ideologisuuden edellyttämä meta-representaatio toimii esimerkiksi uskonnon tapauksessa, koska ihmisellä on kyky pitää mielessään puutteellisesti ymmärrettyjä representaatioita (kuten "Jeesus on vapahtaja"). Uskonnollinen ihminen saattaisi kuitenkin väittää, että hän kyllä ymmärtää, mitä jokin tällainen väite merkitsee siinä käyttöyhteydessä, johon se luonnostaan hänen uskonnollisessa elämässään asettuu, vaikka tutkijan mielestä hänen ymmärryksensä on puutteellista ja vaikka tuota ymmärrystä ei voida kääntää ei-uskonnolliselle kielelle. Se, että jollakin tällaisella representaatiolla on tietty paikka uskovon mielessä, merkitsee, että sillä on tietty paikka siinä kielessä, jota uskova luonnostaan käyttää, ja (sitien) paikka siinä elämässä, jota hän elää. Pelkän mentaalisen tason tarkastelu rajaa näin representationaalisuuden tarpeettoman kaapeksi – joskin tämä on jälleen yleisempi kieli- ja mielenfilosofinen ongelma, jota tässä ei voida ratkaista. Joka tapauksessa näyttää siltä, että kognitiivinen uskonnollisten representaatioiden tutkimus on vaarassa irrottaa uskonnollisen ajattelun (uskonnolliset "mentaaliset aktit") siitä kokemuksellisesta, elämänmuotoon juurtuneesta todellisuuden jäsentämisen tavasta, joka tekee tuosta ajattelusta uskonnollista ja joka tekee uskonnolliselle ajattelijalle mahdolliseksi kokea elämä mielekkääksi uskonnollisella tavalla. (Erityisesti tätä teemaa koskevasta keskustelusta olen kiitollinen Anne Puuroselle.)
 21. NOA on ontologisesti suvaitsevainen oppi, sillä se jättää suureksi osaksi auki sen, millaiseen maailmankuvaan tieteen pohjalta tulee päätyä. Se on kuitenkin metodologisesti hyvin tiukasti rajattua naturalismia, koska se korostaa, ettei mikään tieteen ulkopuolinen taho (esimerkiksi filosofia) voi säädellä sitä, millaisia ontologisia kannanottoja tieteessä

- tulisi hyväksyä. Tämä tieteen ideologisten tulkintojen kritiikki “luonnollisen” (ei-ideologisen) ontologisen asennoitumisen pohjalta on tietenkin (jälleen) itsessään ideologin kannanotto.
22. Näistä kiistoista ks. esim. Pihlström (1997) ja erityisesti Niiniluoto (1999).
 23. Tästä keskustelusta tarkemmin ks. Pihlström & Koskinen (2001); vrt. myös Pihlström (1998), luku 3.
 24. Kuten esimerkiksi Kakkuri-Knuutila ja Vaara (2002) oikeutetusti argumentoivat, Winchiä (1958) seuraavat ymmärtävää yhteiskuntatiedettä korostavat “wittgensteinilaiset” metodologit torjuvat usein liian kategorisesti kausaaliset käsitteet yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta, vaikka joutuvat itsekin käyttämään kausaalisia käsitteitä. Näyttää siltä, ettei yhteiskunnan tai kulttuurin tutkija – esimerkiksi inhimillisistä teoista tai toiminnasta puhuessaan – mitenkään pääse eroon kausaalista käsitejärjestelmästä (vaikka hän pitäisikin ymmärtävää tutkimusta keskeisenä pyrkimyksenään), mutta myöskään kausaalisen käsitteen operoiva luonnontieteilijä tai luonnontieteellisesti (esimerkiksi evoluutiopsykologisesti) virittynyt uskonnon tutkija ei pääse eroon kausaalisen viitekehjyksiensä valintaa ja soveltamista säätelevistä normatiivis-ideologis-tulkinnallisista kysymyksistä. Kiitän Marja-Liisa Kakkuri-Knuutilaa, joka antoi nähtäväkseni toistaiseksi julkaisemattoman artikkelikäsitteistönsä.
 25. IF-kielet ovat “independence friendly” eli “riippumattomuusystävällisiä”, toisistaan riippumattomia kvanttoireita mahdollistavia kieliä. Niiden teknisiin yksityiskohtiin ei tarvitse tässä syventyä. Ks. Hintikka (2001a).
 26. Rortyn pragmatistitulkintojen kritiikistä vrt. esim. Pihlström (1998). Hintikan ja Rortyn yllättävistä samankaltaisuuksista Wittgensteinin tulkittamisen yhteydessä vrt. Wallgren (2001).
 27. On vaikea kuvitella, kuinka esimerkiksi to-
tuuden “eksistentiaalinen” problematiikka – kysymykset siitä, mitä totuuden tavoittelu tai totuuden kohtaaminen ihmiselämässä merkitsevät – katoaisi loogisten innovaatioiden myötä (vrt. Gelven 1990).
 28. Luulin tässä päätyväni melko lähelle Elisa Heinämäen (esitelmä SUS:n seminaarissa Siuntiossa 16.11.2001) tapaa korostaa tieteellistä totuuden etsintää eksistentiaalisesti merkityksellisenä projektina, vaikken jaakaan hänen heideggerilaista kielipeliään. Heinämäen tyyliin olisin valmis muistuttamaan (*pace* Pyysiäinen *et al.*), etteivät esimerkiksi uskontotieteen keskeiset normatiiviset sitoumukset – kuten metodologinen ateismi (josta Heinämäki tosin ei puhu) – ole “vain metodologisia” vaan ontologisesti ladattuja.
 29. Vrt. tässä esim. Pihlström (1998), luvut 8 ja 9.
 30. Näillä kohdin olisi houkuttelevaa eksyä keskustelemaan Wittgensteinin *Tractatuksen* (1921) etiikka- ja uskontokäsityksestä, mutta tuo aihe on parasta jättää toiseen kertaan.
 31. Uskontotieteen näkökulmasta voidaankin tutkia – ja on tutkittu – paitsi varsinaisten uskonnollisten yhteisöjen myös esimerkiksi urheilun tai jopa anoreksian yhteydessä tapahtuvaa merkityksenantoa elämälle.
 32. On myös muistettava, ettei uskonnon “mieli” elämässämme välttämättä ole positiivinen. Esimerkiksi Simone Weil (1947) on korostanut, ettei uskonnosta pidä etsiä lohtua tai vapahdusta vaan minän hävittämistä, kaikenlaisista itsekkäistä, myös omaan pelastukseen tai vapahdukseen liittyvistä pyrkimyksistä vapautumista. Voidaan tosin kysyä, häviääkö tällöin kaikki merkityskin elämästä. Onko ajatus minän nihiloivasta uskonnosta – tyypillinen paitsi eräissä idän uskonnoissa myös kristillisessä mystiikassa – jollakin tavalla itsensä kumoava? (Tällä problematiikalla on yhteytensä Wittgensteinin *Tractatuksen* subjektikäsitteeseen, mutta jälleen vastustan kiusausta eksyä Wittgenstein-tulkintoihin.)

KIRJALLISUUS

- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max & Marcuse, Herbert (1991) *Järjen ääni*, suom. Jussi Kotkavirta, Vastapaino, Tampere.
- Andresen, Janine (2001) (toim.) *Religion in Mind: Essays on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge (sisältää toimittajan kirjoittamat luvut “Introduction: Towards a Cognitive Science of Religion”, s. 1–44, ja “Conclusion: Religion in the Flesh: Forging New Methodologies for the Study of Religion”, s. 257–287).
- Feyerabend, Paul (1993) *Against Method*, 3. painos, Verso, London (1. painos 1975).

- Fine, Arthur (1986) *The Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- Gelven, Michael (1990) *Truth and Existence: A Philosophical Inquiry*, The Pennsylvania State University Press, University Park & London.
- Gothi, René (2001a) "Ymmärtämisen edellytys uskontotieteessä", *Tieteessä tapahtuu* 6/2001, 26-30.
- Gothi, René (2001b) "Ymmärtävä uskontotiede ei ole ideologia", *Tieteessä tapahtuu* 8/2001, 45-46.
- Guthrie, Stewart (2001) "Why Gods? A Cognitive Theory", teoksessa Andresen (2001), s. 94-111.
- Hintikka, Jaakko (2001a) *Filosofian köyhyys ja rikkaus: Nykyfilosofian kartoitusta*, toim. Janne Hiipakka ja Risto Vilkkö, useita suomentajia, Art House, Helsinki.
- Hintikka, Jaakko (2001b) "Mitä tieteenfilosofiassa todella tapahtuu?", *Tieteessä tapahtuu* 7/2001, 42-45.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Vaara, Eero (2002) "Back to the Roots of the Linguistic Turn: Arguments against Causal Social Research Considered", käsikirjoitus, ilmestyy.
- Kamppinen, Matti (1997) "Religious Models and Problem Solving: A Cognitive Perspective on the Roles of Rationality in Comparative Religion", teoksessa Jeppe Sinding Jensen & Luther H. Martin (toim.), *Rationality and the Study of Religion*, Aarhus University Press, Aarhus, s. 78-98.
- Kamppinen, Matti (2000) *Ajat muuttuvat: Esseitä ajasta, riskeistä ja tieteellisestä maailmankuvasta*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Kamppinen, Matti (2001) "Cognitive Study of Religion and Husserlian Phenomenology: Making Better Tools for the Analysis of Cultural Systems", teoksessa Andresen (2001), s. 193-206.
- Ketola, Kimmo (1997) "Mitä on uskontotiede?", teoksessa Ketola *et al.*, *Näköaloja uskontoon: Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*, Yliopistopaino, Helsinki, s. 10-35.
- Lehtonen, Tuomas M.S. (1999) (toim.) *Lopun leikit: Uskon, tieteen ja historian eskatologiat*, Gaudeamus, Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka (1980) *Johdatus tieteenfilosofiaan: Käsitteen- ja teorianmuodostus*, Otava, Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka (1999) *Critical Scientific Realism*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Phillips, D.Z. (1986) *Belief, Change and Forms of Life*, Macmillan, Houndmills & London.
- Pihlström, Sami (1997) *Tutkiiko tiede todellisuutta? Realismi ja pragmatismi nykyisessä tieteenfilosofiassa*, Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja 2/1997, Helsinki.
- Pihlström, Sami (1998) *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*, Peter Lang, New York.
- Pihlström, Sami (1999) "Applied Philosophy: Problems and Applications", *International Journal of Applied Philosophy* 13, 121-133.
- Pihlström, Sami (2000a) "Modernismi ja modernin ihmisen moraalinen kriisi", teoksessa Marja Härmänmaa & Timo Vihavainen (toim.), *Kivettyneet ihanteet: Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*, Atena, Jyväskylä, s. 89-117.
- Pihlström, Sami (2000b) "Muutoksen ajasta, ihmisestä ja vähän muustakin" (arvio teoksesta Kamppinen 2000), *Tieteessä tapahtuu* 8/2000, 55-57.
- Pihlström, Sami (2001a) *Usko, järki ja ihminen: Uskonnonfilosofisia esseitä*, Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki.
- Pihlström, Sami (2001b) "Fyysikon uskonnollisuus, uskontotieteilijän uskonnottomuus" (arvio mm. teoksesta Pyysiäinen 2001a), *Tieteessä tapahtuu* 4/2001, 68-74.
- Pihlström, Sami (2001c) "Loogikko todellisuuden kimpussa" (arvio teoksesta Hintikka 2001a), *Tieteessä tapahtuu* 5/2001, 55-62.
- Pihlström, Sami (2001d) "Uskontotiede ja uskonnonfilosofia: Kommentti Ilkka Pyysiäiselle", *Tieteessä tapahtuu* 6/2001, 32-33.
- Pihlström, Sami (2002) "The Re-Emergence of the Emergence Debate", *Principia*, ilmestyy.
- Pihlström, Sami & Koskinen, Heikki J. (2001) "Philosophical and Empirical Knowledge in the Program of Naturalism", teoksessa Mika Kiikeri & Petri Ylikoski (toim.), *Explanatory Connections: Essays Dedicated to Matti Sintonen's 50th Birthday*, <http://www.valt.helsinki.fi/kfil/matti>.
- Pyysiäinen, Ilkka (1997) *Jumalan selitys: Jumala' kognitiivisena kategoriana*, Otava, Helsinki.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001a) *Harvat ja valitut: Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta*, Yliopistopaino, Helsinki.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001b) "Reduktio kielletty! Sortumisvaara!", *Tieteessä tapahtuu* 5/2001, 11-17.

- Pyysiäinen, Ilkka (2001c) "Cognition, Emotion, and Religious Experience", teoksessa Andresen (2001), s. 70-93.
- Pyysiäinen, Ilkka (2002) "Ideology as Meta-representation", käsikirjoitus, ilmestyy.
- Ricoeur, Paul (2000) *Tulkinnan teoria: Diskurssi ja merkityksen lisä*, suom. Heikki Kujansivu, Tutkijaliitto, Helsinki.
- Rorty, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Sorell, Tom (1991) *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Routledge, London & New York.
- Sperber, Dan (1997) "Intuitive and Reflective Beliefs", *Mind and Language* 12, 67-83.
- Taira, Teemu (2001) "Ymmärtävän uskonto-tieteen välttämätön täydennys", *Tieteessä tapahtuu* 7/2001, 50-54.
- Wallgren, Thomas (2001) "Hintikka's Later Wittgenstein – Some Problems", *Sats* 2 (2), 98-119.
- Weil, Simone (1947) *Painovoima ja armo*, suom. Maija Lehtonen, Otava, Helsinki, 1976.
- Winch, Peter (1958) *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Wittgenstein, Ludwig (1921) *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 4. p., 1996.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Filosofisia tutkimuksia*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 1981.