

Harrison nostaa esille myös tieteen – erityisesti luonnontieteen – 1800-luvun jälkipuoliskolla alkaneen erikoistumisen ja valtaannousun (monien mielestä) yliveritaisen tiedon hankkimisen keinona. Englannin kielen sana "science" alkoi vähitellen tarkoittaa vain luonnontiedettä. Samalla alaa alkoi valkata myös käsitys, että luonnontiede on ainoa tapa saada luotettavaa tietoa maailmasta. Filosofia ja teologia, jotka olivat aiemmin olleet empiirisen tiedonhankinnan erottamattomia kumppaneita, tasavertaisia vaikuttajia luonnontieteen tiedon rakentamisessa, joutuivat tieteen marginaaliin ja lopulta "oikeiden" tieteiden ulkopuolelle. Toki on sinänsä suhteellisen yhdentekevää, kuinka "tiede" määritellään. Jos luonnontiede halutaan rajata ainoaksi tieteellisen tiedon hankintakeinoksi, olkoon niin. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita sitä, etteikö muutakin tietoa olisi olemassa. Teologialla ja filosofialla on sanansa sanottavana siihen, millainen todellisuus on, riippumatta siitä, lasketaanko ne tieteen piiriin vai sen ulkopuolelle.

Harrison tarjoaa lukijalle varsin monipuolisen kattauksen uskonnon ja luonnontieteen välistä suhdetta koskevaa aineistoa. Erityisen hyvää työtä hän tekee niin sanotun sotatilamyytin murskaamisessa. Hän osoittaa, että uskonnon ja luonnontieteen välinen kanssakäyminen on historiallisesti muistuttanut pikemminkin kohteliasta dialogia kuin vihamielistä konfliktia. Tieteenhistorioitsijat ovat tienneet tämän jo kauan, mutta suuren yleisön mieliin myytti tuntuu juurtuneen yllättävän tiukasti. Harrison ei usko uskonnon ja luonnontieteen välisen jännitteen katoavan myöskään *The Territories of Science and Religion*-teoksen myötä. Uskallan olla samaa mieltä. Vaikka Harrison tekee erinomaista työtä selvittäessään uskonnon ja luonnontieteen välisen suhteen kehitystä ja niiden historiallista yhteenkietoutuneisuutta, kirja tuskin tavoittaa heitä, joille se olisi

hyödyllisintä luettavaa, eli yhtäältä uskonnollisia fundamentalisteja ja toisaalta "tiedeuskovaisia". Toki olisin mielelläni väärässä.

Heille, jotka Harrisonin kirjaan tarttuvat, on luvassa avartava ja opettavainen lukukokemus. Kirjan sivuilta huokuu tunnettu totuus: ymmärtääksemme nykyaikaa ja kyetäksemme suuntautumaan tulevaisuuteen meidän on tunnettava historiaa. Harrison osoittaa, että tässä tapauksessa historian tunteminen vapauttaa virheellisistä uskontoon ja luonnontieteeseen liittyvistä ennakkoluuloista ja kannustaa rakentamaan hedelmällistä vuorovaikutusta niiden välille.

JUUSO LOIKKANEN, TEOL. MAIST.

TIINA ARPPE

**Uskonto ja väkivalta:
Durkheimin perilliset.
Helsinki: Tutkijaliitto 2016.
244 s.**

Tiina Arppen teos *Uskonto ja väkivalta: Durkheimin perilliset* tarjoaa ensimmäistä kertaa suomen kielellä kattavan lukupaketin ranskalaisten sosiologien uskontoa ja väkivaltaa koskevia kirjoituksia. Arppe jatkaa teoksellaan kirjojen *Pyhän jäännökset* (1992) ja *Affectivity and the Social Bond* (2014) viitoittamaa tietä. Teoksen kunnianhimoisena tavoitteena on koota ranskalaista sosiologiaa ja yhteiskuntateoriaa ja sen historiallista kontekstia alkaen Émile Durkheimin 1890-luvun tutkimuksista "alkuperäiskansojen" yhteiskunnan ja uskonnon parissa päätyen vuonna 2015 edesmenneen René Girardin käsityksiin mimeettisestä halusta ja uskonnollisten rituaalien väkivaltaisista juurista.

Kirjan käsittelemä aikajakso on siis varsin pitkä, mutta tämä ei tuota lukijalle ongelmaa. Tämä siksi, että Arppen tapa selittää ja tiivistää val-

tavia kokonaisuuksia lyhyeen tilaan tuo ilahduttavalla tavalla teoksessa käsiteltyjen ajattelijoiden teoreettisten rakennelmien kehukset esille. Kirjassa käsitellään Durkheimin ja Girardin lisäksi Durkheimin oppilasta Marcel Maussia, kollektiivisen muistin teoreetikkoa Maurice Halbwachsia ja jonkinlaista synkän humanismin yleisneroä Georges Bataillea.

Keskeinen asema kirjassa on luonnollisesti Durkheimin ajattelulla. Arppe selkiyttää Durkheimin ajattelua esittelemällä laajasti hänen edeltäjiään. Käsitellyssä ovat sekä ne ajattelijat, joilla oli suora vaikutus Durkheimin ajatteluun, että myös ne, joiden ajattelua vasten Durkheim loi omat teoriansa. Durkheimin kehittäessä aikanaan täysin uusi näkökulma oli, ettei sosiaalisia ilmiöitä voi johtaa yksilöllisen psyyken toiminnasta. Näin Durkheim loi uudenlaisen tavan käsitellä yhteiskunnallisia tapahtumia. Siinä oletetaan, että sosiaalisessa tapahtuvilla ilmiöillä on yksilöistä irrallinen perusta. Tämä suhde on samanlainen kuin suhde fysikaalis-kemiallisten tieteiden ja biologian välillä: kemiallisista reaktioista ei voi suoraan johtaa biologian ilmiöitä. Siinä missä psykologia tutkii yksilöllisiä representaatioita, sosiologia tutkii kollektiivisiä representaatioita. Näillä on omanlaisensa yksilöistä emergentti, tiedostamaton perustansa sosiaalisessa. Kollektiivisiä representaatioita ei voida siis palauttaa yksilötasolle. Näin ollen uskonnolliset, myyttiset, moraaliset ja muut kollektiiviset representaatiot ovat Durkheimille todellisia "voimia" sosiaalisessa ja ne muokkaavat yhteiskuntaa. Vuonna 1912 ilmestyneessä kirjassaan *Uskontoelämän alkeismuodot* Durkheim jakoi uskonnollisen kognitiiviseen eli tiedolliseen ja affektiiviseen eli tunneperäiseen ainesosaan.

Durkheimin teoriaa uskonnosta leimaa havainto siitä, että uskonnot jakavat maailman kahteen luokkaan: maalliseen ja pyhään, joka on eristetty yhteiskunnasta kielten avulla. Tämän lisäksi uskonto

yhdistää uskovat moraaliseksi yhteisöksi. Keskeistä tämänkaltaises- sa uskontoteoriassa onkin, ettei jumalilla ole siinä sijaa, vaan uskonto on sosiaalinen luokittelujärjestelmä. Jumala tai uskonnollinen voima onkin Durkheimin tulkinnan mukaan yhteiskunta itsessään. Uskonnon alkuperänä Durkheim piti kollektiivista häiriötilaa, jonka lähtökoh- tana on ihmisen kohottaminen oman itsensä ulkopuolelle. Tämä henkinen kuohunta johtuu yhteiskunnallisista voimista, ja ihmiset projisoivat sen johonkin konkreettiseen objektiin, kuten toteemiin. Toteemi välittää Durkheimin mukaan kollektiivisen affektienergian hallittuun muotoon. Tämä jähmettynyt voima esiintyy pyhänä, joka heijastaa yhteiskun- nan auktoriteettia yksilöiden yllä, mutta pyhä voi olla myös vapaata affektienergiaa, jota rituaalisesti py- ritään palauttamaan yhteiskunnalli- seen tasapainoon.

Tällaisista lähtökohdista myös Durkheimin perilliset lähtevät liik- keelle. Mauss kehittäi Durkheimin teoriaa suuntaan, jossa uskonnolli- nen väkivalta rituaaleissa nähdään immanenttina osana rituaalia itse- ään. Arppe tuo myös esiin Maus- sin itseensä ja Durkheimiin kohdis- tamaan kritiikkiin, joka huomautti, mi- ten kumpikaan ei pystynyt käsitteel- listämään fasismiin kaltaista ”paluuta primitiiviseen.” Hän huomauttaa, et- tä Mauss ei huomannut, miten fas- ismin kaltainen ilmiö perustui ulos- sulkemiseen.

Maurice Halbwachsin kollektiivi- sen muistin teoria puolestaan pyrkii selittämään uskontoa nimenomai- sesti väkivaltaisena ilmiönä. Halb- wachseille keskeinen kategoria oli kieli. Se jäseni kollektiivista muis- tia, johon kaikilla on pääsy oman muistinsa kautta. Uskonto pyrkii ot- tamaan haltuun tämän yksilöllisen tason ylittävän kollektiivisen muis- tin ja jähmettämään sen tavalla, joka ruokkii väkivaltaa luomalla eri muis- tien välille konflikteja.

Georges Bataille puolestaan nä- ki sosiaalisen ytimessä vetovoiman

ja vastenmielisyyden aaltoliikkeen, jonka laukaisee transgressio eli py- hää suojaavan kiellon rikkominen. Sosiaalisuuden ydin on Bataillen mukaan vastenmielisyyden ja tor- junnan kohde. Myös Bataillen fasis- mia käsittelevät teoriat kiinnittyvät tämänkaltaiseen ulossulkemisen te- matiikkaan.

Réne Girardin mimeettisen ha- lun teoria perustuu Girardin ajatuk- selle siitä, että koko ihmiskulttuuri on selitettävissä halujen ristiriidasta syntyvästä väkivallasta. Girardin mu- kaan halu syntyy toisen halua tark- kailemalla, ja tämä matkittu halu luo väkivaltaisia ristiriitoja. Girardia käsi- tellessään Arppe tuo esiin Girardin ajattelulle merkittävät vaikutteet, kuten Alexandré Kojeven hegeliläi- sen dialektiikan. Tämä on erityisen ansiokasta siksi, että Girard ei itse mainosta velkaansa. Hänen tuotan- toaan lukiessa tämänkaltaiset vai- kutteet jäävät epäselviksi ilman tar- peeksi laajasti tunnettua historiallis- ta kontekstia. Huolellinen taustoitus on kirjan suurimpia ansioita eikä se luonnollisesti rajoitu vain Girardiin.

Keskeinen osa kirjassa on teo- reetikkojen ranskalaisella kontekstilla. Arppe näkee ranskalaisen kult- tuurin historiallisissa erityispiirteis- sä selittäviä tekijöitä sille, miksi juu- ri Ranskassa syntynyt uskonnon tut- kimus on ottanut lähtökohdakseen yhteiskunnalliset kriisit, uskonnon ja väkivallan. Tätä kehitystä selittä- vät osaltaan 1800-luvun maallista- mistoimet ja niitä seurannut rans- kalainen ”maallisuusperiaate”, jonka vaikutukset ovat voimakkaasti muo- vanneet ranskalaista yhteiskuntaa ja sen yliopistolaitosta. Erityisesti yli- opisto-opetuksen erottaminen tun- nustuksellisista lähtökohdista on Ranskassa johtanut siihen, että kris- tinuskon sijaan tutkimuksen keski- össä ovat olleet alkuperäiskansat ja niiden uskonnolliset muodot. Tästä taipumuksesta tutkia alkuperäis- kansojen uskontoja on johtunut se, että Ranskassa kysymys uskonnolli- suudesta on kietoutunut kysymyk- seen inhimillisen kulttuurin alkupe-

rästä. Tällä tavalla ranskalainen kon- teksti eroaa esimerkiksi saksalaisesta kontekstista, jonka lähtökohdina oli- vat pikemminkin weberiläinen mo- dernisaatiokeskustelu ja fenomenol- gia.

Arppe näkee väkivaltaisen ääri- liikehdinnän osana uskonnollisen väkivallan kontekstia. Keskeiseen rooliin kirjassa päätyvät erinäiset 1900-luvun yhteiskunnalliset käy- mistilat ja eritoten eurooppalaisen fasismiin nousu. Erityisen huomion- arvoisena fasismiin teoreetikkona kunnostautui Bataille, joka pyrki ta- hollaan sekä ymmärtämään fasismia teoreettisesti perustamansa Collè- ge de sociologien kautta että luo- maan uusia uskonnollisia muotoja Acephale-salaseuransa kautta.

Kaiken kaikkiaan *Uskonto ja väki- valta* onnistuu ihailtavalla tavalla yh- distämään selkeää ilmaisutapaa ja monimutkaisia teoreettisia sisältö- jä. Kirja ei ole oppikirjamainen klas- sikkokaanon, vaan Arppe ottaa esit- telemiinsä ajattelijoihin kriittisen ja aatehistoriallisen otteen. Hän onnis- tuu tuomaan 1800-luvun uskonto- keskustelua tähän päivään. Erityises- ti kirjan lopussa esitetyt kysymykset siitä, miten väkivaltaisten jälkimo- dernien internetin vihayhteisöjen affektien paatosta voitaisiin käsitel- lä Durkheimin ja hänen perillisten- sä kautta, tuovat Arppen esityksen kiinni päivänpolttaviin kysymyk- siin. Kirja on enemmän avaus tule- välle keskustelulle kuin tiivistelmä vanhoista keskusteluista. Sitä voikin suositella kaikille niille, joita kiinnos- taa uskonnon ja väkivallan välisten yhteyksien syvälinen tarkastelu.

TONI KOIVULAHTI, TEOL. MAIST.