

**AKU VISALA**  
**Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained? Farnham: Ashgate 2011. 218 s.**

Aku Visala väitteli 2009 Helsingin yliopistossa kognitiivisen uskontotieteen filosofisista kysymyksistä. Hän käsitteli väitöskirjassaan erityisesti metafysisiä ja tieteelliseen selittämiseen liittyviä oletuksia, joita kognitiiviset uskontotieteilijät ovat teorioissaan esittäneet. Esiteltävänä oleva kirja pohjautuu pitkälti väitöskirjan aineistoon ja teemoihin, joita Visala on laajentanut. Lähdeaineisto on entistä monipuolisempi: mukana on paljon tuoretta materiaalia. Visalan esitys etenee väitöskirjan tapaan sujuvasti. Koska olen arvioinut väitöskirjan aiemmin (*Teologinen Aikakauskirja* 4/2011), en selosta systemaattisesti Visalan uuden kirjan sisältöä. Sen sijaan tarkastelen teoksen keskeisen argumentin etenemistä ja samalla teoksen painotuseroja verrattuna väitöskirjaan.

Kognitiivisen uskontotieteen pyrkimyksenä on naturalisoida uskonnon tutkimus, mikä tarkoittaa luonnontieteellisten menetelmien soveltamista myös uskontotieteessä. Kognitiiviset uskontotieteilijät ovat hyödyntäneet erityisesti kognitiivisen uskontotieteen mutta myös aivotutkimuksen ja evoluutiopsykologian tuloksia tutkimuksissaan. Keskeinen selityskategoria useiden kognitiivisten uskonnotutkijoiden – varsinkin Pascal Boyer'n – teorioissa ovat niin sanotut intuitionvastaiset käsitteet ja uskomukset. Ihmismielellä on taipumus tuottaa uskomuksia, jotka rikkovat normaaleja arkipsykologisia, -biologisia ja -fysikaalisia käsityksiä maailmasta. Uskonnolliset uskomukset ovat tyypillisesti intuitionvastaisia. Esimerkiksi jumalat ovat ruumiittomia persoonia, vaikka arkikäsityksemme mukaan persoonilla on aina ruumis. Toinen keskeinen kategoria kognitiivisessa uskonto-

tieteessä on mielen modulaarisuus: ihmismieleessä on useita erilaisia toimintoja ja päättelysystemejä toteuttavia järjestelmiä. Poikkitieteellisenä tutkimusalanä kognitiivinen uskontotiede on tuottanut useita muitakin kiinnostavia selitysteorioita, joista monet ovat myös empiirisesti testattuja, kuten Visalankin kirjasta ilmenee.

Visala rakentaa kognitiivisen uskontotieteen kartoituksensa väitöskirjaa selvemmin naturalismin eri muotojen analyysille. Visalalle kognitiivinen uskontotiede on naturalistinen tutkimusohjelma ja hänen pyrkimyksensä on osoittaa, että naturalismista huolimatta se on yhteensopiva teistisen eli persoonallisen Jumalan olemassaolon sisältävän maailmankuvan kanssa.

Visalan väite on, että useat keskeiset kognitiiviset uskontotieteilijät sitoutuvat vahvaan naturalismiin (strict naturalism). Hän viittaa Scott Atraniin, Pascal Boyer'hen ja Dan Sperberiin, joka on lähinnä kognitiivisesti suuntautunut kulttuurintutkija. Visala luonnehtii vahvaa naturalismia seuraavien piirteiden kautta (s. 90–94). Vahvaan naturalismiin kuuluu ensinnäkin tietyn tyyppinen skientismi: luonnontieteiden (sciences) täytyy toimia metafyyssisen ja epistemologisen tutkimuksen oppaana. Toiseksi, vahva naturalismi sitoutuu fysikalismiin (materialismiin), jonka mukaan kaikki olemassa olevat entiteetit ovat fysikaalisia prosesseja tai palautettavissa niihin. Siksi materialistiset selitykset ovat kaiken selittämisen perusta. Tähän sisältyy ajatus, että kaikki korkeamman asteen tilat voidaan selittää näiden tilojen perustana olevien mikrotilojen kautta. Kolmanneksi, vahva naturalismi pitää darwinistista evoluutioteoriaa tieteellisen ja filosofisen tutkimuksen viitekehkeksenä.

Vahvan naturalismin ensin mainittua piirrettä Visala selvittää jo ensimmäisessä luvussa. Hänen mukaansa kognitiivisen uskontotieteen standardimallin mukaan uskonto on

evoluution sivutuote. Tämä näkemys edellyttää tietyn tyyppistä materialistista ontologiaa. Materialismi taas tulee Visalalla mukaan selittämisen analyysin myötä. Kognitiivistit haluavat löytää uskonnollisille uskomuksille – niiden synnylle ja säilymiselle – kausaalisia selityksiä hermeneuttisen ”ymmärtämisen” ja tulkitsemisen sijaan. Luonnontieteet tarjoavat kausaalisia selityksiä ja siksi kognitiivisen uskontotieteen kannattaa sitoutua luonnontieteelliseen selittämiseen. Ihmismielen tieteelliset, ei-intentionaaliset selitykset taas ovat kausaalisia siksi, että tekojen kausaalisina syinä toimivat mentaaliset tilat ovat lopulta aivojen fysikaalisia rakenteita. Materialismin ja kausaalisesta selittämisen kytkentää vahvistaa vielä se, että Visala liittyy sängen rohkeasti kognitiivisen uskontotieteen selitykset Wesley Salmonin kausaalisesta selittämisen teoriaan (luku 3).

Mutta miksi kausaalisesta selittäminen pitäisi sitoa materiaaliin tiloihin ja materialistiseen metafysiikkaan? Mielenfilosofiassa on jo ainakin Donald Davidsonista lähtien ajateltu, että mentaaliset tilat – intentiot, uskomukset, halut – voivat myös olla tekojen tai toisten mielentilojen kausaalisia syitä. Itse asiassa Visala näyttää tämän toisaalla myöntävän, kun hän kuvaa Boyer'n ja Sperberin minimaalista materialismia (s. 31). Sen mukaan selittävien tekijöiden on antropologian tai uskonnon tutkimuksen teorioissa oltava peräisin fysiikasta, muista luonnontieteistä tai psykologiasta. Eivätkö kuitenkin useimpien psykologian teorioiden selitykset viittaa mentaaliin taipumuksiin tai tiloihin selittäjinä? Toki psykologialla voidaan tarkoittaa (tulevaisuuden) neuropsykologiaa. Kuitenkin esimerkiksi Pascal Boyer'n keskeistä teosta *Religion Explained* on vaikea nähdä neuropsykologisena ohjelmanjulistuksena. Selittäviä tekijöitä ovat hänelle ihmistutkimuksessa mentaaliset tilat ja representaatiot – vaikka nämä lopulta realisoituivatkin aivotiloi-

na. Otaksun lisäksi Visalan teoksen pohjalta, että hän hyväksyy ainakin jonkinasteisen tieteellisen realismin. Sen mukaan parhaiten selittävien tieteellisten teorioiden oletettavia entiteettejä on pidettävä todellisina. Tästäkään ei seuraa, että näiden selittävien entiteettien pitäisi olla materiaalisia.

Vahvan naturalismin määrittelyssä Visala ylipäänsä kytkee selitykselliset ja metafysiset (ontologiset) tekijät yhteen. Kuinka moni kognitiivinen uskontotieteilijä on todella valmis hyväksymään Visalan määrittelmän vahvan naturalismin väitteen, jonka mukaan "kaikki korkeamman asteen tilat voidaan selittää näiden tilojen perustana olevien mikrotilojen kautta"? Luulen, että useimmat kognitiivisen uskontotieteen edustajat ajattelevat mentaalilla tasolla vaikuttavan omat lakinsa ja oman selitysoimansa, vaikka keskeinen osa mentaalista selittävästä tekijästä olisikin toimijalle (selityksen kohteelle) itselleen ei-tietoisia kognitiivisia tiloja. Visalan määritelmän vaarana on siten eräänlainen olkiukkoargumentointi. Yllä mainittu vahvan naturalismin määrittely vaikuttaa myös itsessään ristiriitaiselta. Toinen ehto sanoo, että kaikki maailman perusoliot ovat fysikaalisia ja perustavat selitykset fysikalistisia. Kolmannen ehdon mukaan taas vahvan naturalismin tieteellinen viitekehys on evoluutioteoria. Mutta eiväthän darwinistit voi tai edes halua palauttaa kaikkia biologian selityksiä fysikaalisiin tekijöihin.

Visala siis väittää, että (useat) kognitiivisen uskontotieteen edustajat kannattavat implisiittisesti filosofista selittämisen teoriaa, joka implikoi vahvan naturalismin ja samalla materialismin. Siksi Visala tarjoaa vaihtoehdoksi interventionistista kausaalisen selittämisen teoriaa. Siinä selittäminen ja materialistinen metafysiikka erotetaan selvästi toisistaan ja hyväksytään eri tason erilaiset selitykset; kyseessä on selityksellinen pluralismi. Olennaisista on havaita, mihin kysymyksen

olla hakemassa vastausta ja mil-lisiin kontrastiluokkiin esitetyt kysymykset jakavat selitettävän ilmiön. Interventionistinen selittämisen teoria sopii yhteen heikon naturalismin kanssa, joka Visalan mukaan on vahvaa naturalismia parempi kognitiivisen uskontotieteen filosofinen lähtökohta. Heikkoon naturalismiin sisältyvä metafysiikka on ei-reduktionistista tai emergenttiä materialismia. Tällöin korkeamman asteen tiloilla (esimerkiksi mentaalisisilla tiloilla) voidaan sanoa olevan aitoa "kausaalista voimaa". Korkeamman asteen tiloilla on suhteellista ontologista ja selityksellistä riippumattomuutta alemman asteen tiloista (s. 114). Epäselväksi jää, kuinka vahvaksi ja itsenäiseksi Visala ymmärtää tämän kausaalisen voiman.

Visala kritisoi vahvaa naturalismia ja tiettyjä kognitiivisia uskontotieteilijöitä selittämisen ja materialistisen metafysiikan kytkemisestä yhteen. Hän itse kannattaa heikon naturalismin muotoa, jossa interventionistisen selittämisen teorian avulla metafysiikka ja tieteellinen selittäminen erotetaan toisistaan (s. 116). Tällöin uskonnon selittämisessä ei tarvitse etsiä ennen kaikkea fysikaalis-kausaalista selityksiä, vaan esimerkiksi persoonan tietoisiin tiloihin vetoavat selitykset ovat myös käypä. Tästä olen samaa mieltä. Ylipäänsä Visalan analyysi selittämisen filosofisista ongelmista on sujuvaa tekstiä.

Erityinen ongelma nousee kuitenkin esiin kirjan loppupuolella teismien yhteydessä. Interventionistinen kausaalisen selittämisen teoria on sinänsä metafysisesti neutraali. Hyväksytään kuitenkin kirjoittajaa seuraten, että teoria sulkee pois reduktiivisen materialismin, jos jälkimmäinen ymmärretään niin, että aidot selittävät tekijät voivat olla vain materiaalisia. Interventionistinen selittämisen teorian luonnollinen liittolainen on siten heikko naturalismi, jonka ontologinen ulottuvuus on ei-reduktiivinen materialismi. Mutta kuinka heikko naturalismi voi silloin olla yhteensopi-

va teismien kanssa? Myös ei-reduktiivinen materialismi on materialismia. Ei-reduktivistit hyväksyy, että luonnossa on erilaisia olioita ja organisaatiotasoja, joita ohjaavat omanlaisensa lait. Kuitenkin ei-reduktiivisen materialismin mukaan kaikki kausaalisesti vaikuttavat voimat ovat lopulta fysikaalisia tai vahvasti riippuvaisia fysikaalisista voimista, vaikka ne voivatkin organisoitua eri tavoin esimerkiksi mentaaliksi tiloiksi. Tämä sulkee pois jumalien ja muiden ei-fysikaalisten persoonien olemassaolon.

Ongelma voidaan ilmaista myös toisella tavalla. Jos kognitiivinen uskontotieteilijä hyväksyy teismien, hän ei tietenkään voi olla koko todellisuutta koskevalta kannaltaan metafysisen materialisti. Kuitenkin Visala väittää, että teisti voi maailman-katsomuksensa säilyttäen harjoittaa kognitiivista uskontotiedettä sitoutumalla heikkoon naturalismiin. Mutta heikko naturalismi sisältää ei-reduktiivisen materialismin, joka on ristiriidassa teismien kanssa. Jos teisti luopuu ei-reduktiivisesta tai mistä tahansa materialismista, hän ilmeisesti kannattaa supernaturalismia. Tämä taas tarkoittaa luopumista kognitiivisesta uskontotieteestä naturalistisena tutkimusohjelmana. Kuitenkin Visalan tarkoitus oli osoittaa, että teismi on yhteensopiva kognitiivisen uskontotieteen kanssa, kun jälkimmäinen ymmärretään osana heikon naturalismin tutkimusohjelmaa.

Tiivistäen voidaan kysyä, mikä on metafysiikan (ei-reduktiivisen materialismin) ja selittämisen (pluralistisen selittämisen teorian) suhde Visalan heikossa naturalismissa? Voi kysyä, mihin Visala oikeastaan tarvitsee heikon naturalismin (metafysisistä) oletusta. Eikö pluralistisen, interventionistisen selittämisen teoria yksistään riittäisi takaamaan kognitiivisen uskontotieteen avoimuuden erilaisille myös teistisille maailman-katsomuksille? Tämä vaihtoehto ei kuitenkaan ole uskottava. Ongelmana on, että jos selittäminen

irrotetaan kokonaan ontologiasta ja metafysiikasta, voidaan uskontotieteessä silloin yhtä hyvin ottaa jumalat ja muut ei-naturalistiset tekijät selittäviksi tekijöiksi. Vaikka tieteellisen tutkimuksen pitää olla metafysisiltä oletuksiltaan mahdollisimman avointa, vaatii minimaalisestakin naturalismista luopuminen erittäin hyviä perusteluja.

Nämä kriittiset huomiot eivät kuitenkaan vie arvoa Visalan kirjalta, jossa tekijä tiivistää usein taitavasti laajasta aineistosta erilaisia näkemyksiä ja esittää oivaltavia huomioita. Kirjan loppuosan keskustelua teismien ja kognitiivisen uskontotieteen suhteesta voi lukea myös erillisenä analyysinä. Sen sijaan selittämisen ja metafysiikan väliseen suhteeseen – ja samalla naturalismin määrittelyyn – lukija toivoisi enemmän selkeyttä.

LEO NÄREAHO  
DOS., HELSINKI

**STEVE BRUCE**  
**Secularization. Oxford:**  
**Oxford University Press**  
**2013. 243 s.**

Aberdeen sociology professor Steve Bruce's book that defends the thesis or paradigm of secularization was first published in hardback in 2011. Nowhere on the cover of the paperback version does it display the subtitle found on the inside title page: "In Defence of an Unfashionable Theory". This is curious as a matter of academic reference, but probably a wise marketing move. There is certainly a fair amount of academic momentum against such a theory, but you can't really sell it so effectively by labelling it up front as the product no one wants to buy anymore.

Bruce credits Jürgen Habermas with popularizing talk of "post-sec-

ular Europe" (p. 203) – a term which clearly grates Bruce's ear. In the preface he readily admits that his "grumpy old man" reason for writing the work in question is that he has grown dreadfully weary of "the same ill-informed arguments from young scholars who have read no further back than the work of their supervisors" (p. vi) on the subject. As Bruce sees it, secularism is not dead, it is merely gravely misunderstood. The multitude of recent studies on contemporary religious trends, when properly understood, merely prove secularization's point. In this regard *Secularization* has a great deal in common with the works of Christian apologists, like William Lane Craig, who say that God really isn't dead and that science, rather than disproving the existence of God, when properly understood, actually reinforces theism.

Bruce starts out defending the secularization thesis – from his perspective as "ever more of an old-fashioned positivist" (p. vi) – by distancing himself from the old-fashioned positivism of Comte, Marx, Freud and (without saying so) Nietzsche: "[W]hile the nineteenth-century founding fathers of sociology may have thought that secularization was inevitable, no modern sociologist has taken this view, and it forms no part of my approach" (p. 4). This moves the goal posts for the theory a fair distance to start with. Bruce takes this even further by declaring that secularization "is an exercise in historical explanation and has no application to the future." In other words not only was Comte's original paradigm of secularization substantially flawed, but in reformulating this paradigm theorists of secularization are strictly limiting themselves to the clear vision of hindsight – not stretching themselves to make any particular predictions about the future.

So what does the new form of this "unfashionable theory" consist of then? Basically it is a theoretical

understanding of a complex web of causes and effects in the history of western society that begins with monotheism, finds a major turning point in the Protestant Reformation, and ends up with religion becoming relativized, compartmentalized and privatized in the modern world. In between the Reformation and these ending points Bruce itemizes eighteen significant factors, which have brought about such developments in western European societies in particular. This forms the bulk of chapter 2, which is essentially the core of his argument. Chapter 1 sets out to clarify the terminology he intends to use, and chapters 3–10 are defensive arguments against various critiques of his basic thesis. Bruce claims no significant originality in these concepts other than in "sidestepping the issue of the origins of religion and treating the related question of what purposes religion serves as secondary" (p. 25), a point worth coming back to.

His narrative basically begins with the claim that worshipping the distant high God of the Jews required a less magical and more rational perspective than did polytheistic religions. Rather than tricking or cajoling the deities into helping us out, we needed to make a point of understanding His divine laws, set out according to rational principles. This rational aspect was further reinforced by the Protestant Reformation, which also inadvertently reduced the communal aspect of religion by focusing more on the individual's standing before God, and democratized spirituality by making it as much the property of peasants and tradesmen as monks and nuns.

The Protestant emphasis on everyday work that serves as a form of worship, in line with Weber's famous theory, eventually led to industrial capitalism, economic advancement, scientific and technological thought, greater professional specialization, market-oriented thinking, major class divisions with-