

# Historiantutkimus modernin länsimaisen rationalismin kritiikkinä

■ Antti Harmainen

Mihin historiaa tarvitaan? Näin kysyttiin Tampereen yliopiston historiatieteiden tutkijakoulun XIII kevätkonferenssissa (23.–24.5.2011). Tapahtuman pääpuhujana, Roehamptonin yliopiston professori John Tosh määritteli kriittisen vuoropuhelun nykyteiskunnassa vaikuttavien instituutioiden kanssa yhdeksi 2000-lukulaisten historiantutkimuksen päätehtävistä. Tässä artikkelissa pohditaan historian ja historiantutkimuksen suhdetta uskontoon ja modernin länsimaisen rationalismin ideaan. Voidaanko myös rationalismi lukea nykykäsityksiä ohjaavaksi instituutioksi, jota on lähestyttävä kritiikin keinoin?

1800- ja 1900-luvun taitteen radikaaliälälymys-tö saattaisi tuntea pettymystä, jos se yllättäen materialisoitaisiin seuraamaan 2010-luvun alun julkista keskustelua. Varsinkin ne, joille vuosisadan takainen sapekas uskontoreformismi merkitsi maailmankuvan ja toiminnan perustasoa, tuskin ilahtuisivat törmätessään tutuilta tuntuviin otsikoihin. Eurooppalaiset instituutiot ovat kriisissä, rakenteet säröilevät ja synkkenevien tulevaisuudennäkymien lietsoman epävarmuuden myötä uskonservatiivisuus ja ideologiset ääriilikkeet ovat alkaneet hiipiä monissa eri muodoissa yhteiskunnalliselle näyttämölle. Uskontokäsitysten ympärille kiertyvät teemat ovat huomattava osa tätä ilmiötä.

Tarkkailijoiden tyrmistys vain kasvaa heidän perehtyessään sähköisiin viestimiin ja keskustelupalstojen anekdoottisotaan, jossa sinkoilevat jo varsin lopullisen tuntuiset ajatukset siitä, kuinka toisaalta modernia länsimaisuutta rappeuttava kulttuurinen dekadenssi tulisi kitkeä juuriltaan kristillisen ryhtiliikkeen avulla ja toisaalta myös siitä, miten uskonnollinen monimuotoisuus uhkaa turmella järkevästi sekularisoi-

neen ja asiallisesti balansoidun luterilaispohjaisen kansalaisuskon. Solidaarista ja vapaasti ajattelevaa maailmankansalaisuutta tavoitelleet menneisyyden idealistit joutuvat tunnustamaan tosiasiat hammasta purren: uskonnolla on edelleen vaikutusvaltaa. ”Meitä” ja ”muita” määritellään, hierarkisoidaan ja ajetaan yhä erilleen uskonnollisen historiakuvan, uskontopoliittisen asianajon sekä siitä versovien arvolutautuneiden käsitteiden avulla (Vuola 2011; Nevanlinna & Relander 2011: 308–309).

Tiedekään ei enää kykene toimimaan entisen kaltaisena auktoriteettina, joka ohjaisi julkisen mielipiteenmuodostuksen prosesseja ja reuna-ehjoja. Akateemisen nykyällymystön on katsottu osin jopa luistaneen tehtävästään yhteiskunnallisena keskustelijana. Tällainen kritiikki koskee erityisesti uskonnon teemoilla operoivaa vuoropuhelua. Sen muodostama tila on jäänyt akateemisten väistöliikkeiden myötä avoimeksi kirkon edustajille, uskovan tai ei-uskovan yleisön hajanaiselle moniäänisyydelle sekä fundamentalistien ja ateistien paikoillaan junnaavalle kinastelulle (Vuola 2011). Toisaalta, viime vuosien aikana monet humanistisen tutkimuskentän nimekkäimmistä kirjoittajista ovat pyrkineet yhä useammin – kenties juuri edellä mainitun kaltaiseen kritiikkiin vastatakseen – purkamaan uskontoihin tai uskonnollisuuteen sisältyviä käsitteistöjä ja jäsentämään niiden merkityksiä osana nykykulttuuria (Nevanlinna & Relander 2011: 13–48).

Tämän artikkelin lähtökohtana toimii Jyväskylän yliopiston yleisen historian professorin Juha Sihvolan teos *Maailmankansalaisen uskonto* (Otava 2011). Kirja-arviot totesivat Sihvolan suorittaneen merkittävän kotimaisen avauksen kentällä, jolla uskontopolemiikkeihin sekaan-

tumista on tavattu välttää. Sihvolan teoksen ansioksi luettiin historiallisia prosesseja laajalti analysoiva ja ”historiaa kunnioittava” lähestymistapa, joka avaa objektiivisen näkökulman yksilöotteisuuksien ja pinnallisten vastakkainasettelujen usein sävyttämään uskontojen maailmaan (esim. Vuola 2011). Myös Sihvola itse toteaa uskuntoon fokuoituvan tutkimuksen olevan yksi historiatieteen ajankohtaisimmista teemoista. Globalisaation ja informaatioteknologian kutistamassa maailmassa eri uskontoja tai vakaumuksia edustavat yksilöt ja ryhmittymät kohtaavat aiempaa useammin, jolloin yhteisen menneisyyden, saati yhteisen tulevaisuuden hahmottaminen vaatii uskonnollisen kulttuuri-taustan ymmärtämistä (Sihvola 2011: 10–12).

Sihvolan teoksen ja sen vastaanoton luomassa ilmapiirissä tunnustusta saa koko historiantutkimus. Menneisyyttä ja sen tulkitsijoita tarvitaan: moniarvoisen yhteiskunnan konstruoinnissa syntyvää painetta on mahdollista lieventää. Historia saa samalla funktionsa eräänlaisena nykyisyyttä selventävänä linssinä, jonka läpi katsottuna sirpaleinen ja ristiriitojen täyttämä aika-laistodellisuus näyttää puristuvan helpommin ymmärrettäviksi tiivistelmiksi. Rajausten ja systematisoinnin tarve korostuu, kun kohteena on affektipitoinen uskonnon kenttä. Sihvola korostaa uskonnon erityisluonteen tunnistamista tutkimuksen perusteena: ”uskonto ja tiede ovat suurelta osin toisistaan riippumattomia” (Sihvola 2011: 11–12). Epistemologisenä perusratkaisuna toimii siis eräänlainen uskonnon abduktointi, analyttisen katseen avulla suoritettu loitontaminen muista kulttuurisista kategorioista, jolloin uskonnon ja uskonnollisuuden ominaispiirteet paljastuvat tieteelliseen kielenkäyttöön helposti nivellettävällä tavalla.

Sihvola perustaa tutkimusotteensa suurelta osin Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) teorioihin uskonnon ja tieteen käyttämien kielten lähtökohtaisista eroista. Eri kielten rinnakkainen olemassaolo on mahdollista erillisinä kategorioina siten, että uskonnollisen kielen piiriin luettava aines ei pyri ilmaisemaan mitään havaittavasta maailmasta, eikä havaittavaa maailmaa koskevalla tiedolla ole puolestaan selitysvoimaa

uskonnollisen suhteen. Kategorioiden väliset synteetit ovat tiedollisia epäsikiöitä, taikauskoa ja uskonnollisuuden erityisluonteen väärintulkintaa (Sihvola 2011: 61–63). Käytännön tutkimuksen perspektiivistä katsottuna tämä rinnakkaiselo ei kuitenkaan ole aivan tasapainoista: tiede on vähitellen ottanut tukevan yliohteen uskonnon sektorista. Kärjistetysti ajateltuna länsimaisen intellektualismin päätehtävänä pidetään puhdistusprosessia, jossa tieteellisessä ajattelussa kiteytyvä rationalismi kaivaa esiin uskonnollisuudessa piileviä irrationaalisuuksia ja työntää niitä kohti kulttuurisia marginaaleja. Historiaa on tarvittu tässäkin. Sen tehtävänä on ollut tuottaa todistusaineistoa modernin yhteiskunnan ominaisjaosta, jossa järki, tiede, sivistys tai kulttuuri eroaa ratkaisevalla tavalla kaoottisesta alkutilasta, jota usko, kontrolloimattomat affektit ja luonto edustavat (Blanchard ym. 2008: 1–40).

Tieteen ja uskonnon lohkoutuminen on toki erottamaton osa länsimaisen kulttuurin peruskertomusta, mutta voiko tämän jaottelun varaan jättäytyä tuosta vain? Ranskalainen epistemologi ja yhteiskuntatieteilijä Bruno Latour on lähestynyt uskonnon ja tieteen eriyttävää historiaperspektiivin käyttöä hyvin erilaisesta näkökulmasta. Hänen mukaansa oma humanistinen älymystömme ei ole kyennyt purkamaan riittäväällä tavalla tieteen ja uskonnon välistä vuoropuhelua eikä varsinkaan tunnistamaan siihen sisältyviä hierarkioita. Rationaalisuuden ja sen perusjakojen kritiikitön kanonisointi merkitsee Latourille pahimmillaan harhakäsitystä ja fiaskoa, jolla on ollut dramaattiset seuraukset. Länsimaisen järjestelmän voittokulku on vaurastuttanut osan maailmasta, mutta ajanut samalla lopun, eli valtavan enemmistön, olosuhteisiin, jotka ovat sekä inhimillisesti että ekologisesti ajateltuina kestäättömiä. Latour katsoo lännen suorittaneen valtavan mittakaavan pakkolunastuksen – ei uskonnon varjolla tehtävänä miekkälähetyksenä, vaan asteittaisena valtauksena, joka on tullut oikeutetuksi juuri rationalismin keinoin. Sen, mikä on ollut luettavissa luonnoksi, on täytynt alistua systemaattisesti rakennetulle kulttuurille. Tiede on taltuttanut magian ja

taikauskon, sivistys korvannut primitiivisyyden. (Latour 2006: 13–30.)

Modernin rationalismin hegemonia ei siis toimikaan pelkästään automaattisena arvoasetelmien purkajana vaan myös niiden tuottajana. Me olemme alttiita määrittelemään itseemme ja historiamme siten, että ”sivistys”, systemaattisuus ja virtaviivaisten kategorioiden kaipuu assosioituvat helpoiten sisäryhmään, meihin, kun taas tieteen ja politiikan rajoihin sopimaton eksplisiittinen uskonnollisuus liitetään usein kyseenalaistamatta muiden joukkoon.

### **Historiantutkimus modernin antropologiana?**

Latour puhuu ylirationalisoinnin vaaroista määritellesään ”kriittisen asenteen kriisiä” (Latour 2006: 20). Hän haastaa erityisesti postmodernin sosiologit todeten näiden suosineen liikaa samantyyppistä kulttuuristen elementtien abduktointia, joka häivähtää myös Sihvolan teoksen wittgensteinilaisissa kysymyksenasetteluissa. Kriittisyyden konsepti on omien sisäisten rajanvetojensa vuoksi vaarassa jäähmettyä ”me”-ryhmän valta-aseman uusintajaksi. Latour korostaa, ettei tieteen, uskonnon ja politiikan kaltaisia instituutioita voida eristää toisistaan riippumattomiksi tutkimuskohteiksi ilman, että jotain olennaista painuu näkymättömiin. Länsimaista nykyisyyttä – yhtä hyvin kuin menneisyyttäkin – on lähestyttävä rajoittamattomina verkostoina ja kulttuurisista rajapyykeistä riippumattomina hybrideinä, joissa eri osa-alueet toimivat lomittain ja samanaikaisesti.

Tämä pistää esiin Sihvolan teoksesta: tiede ja uskonto todetaan erillisiksi lohkoiksi, mutta tästä huolimatta kirjan luvut rakentavat monikerroksisen kontaktin uskonnon ja uskontoetiikan sekä sodan, seksuaalisuuden ja ympäristökysymysten välille. Onko niin, että seksuaalisuutta, kansallisvaltioiden tai etnisten ryhmittymien käymiä sotia tai vaikkapa otsoniaukkoja on mahdollista lähestyä siten, että välttäisiin todella tekemästä rajanylityksiä tieteen, uskonnon tai politiikan käyttämien kielten suhteen? Latour esittää sarkastisen vastauksen: ”Kriitikojemme silmissä otsoniaukko päidemme ylä-

puolella, moraalilaki sydämissämme tai autonominen teksti voivat olla kaikki kiinnostavia mutta vain erikseen otettuina. Että hienovarainen sukkulointi olisi kietonut yhteen taivaan, teollisuuden, tekstin, sielun ja moraalilain – se on mahdotonta, kammottavaa ja ennenkuulumatonta” (Latour, 2006: 20).

Mikä saa meidät pitämään eri kategorioiden välisiä rajoja niin tärkeinä? Latour etsii vastausta antropologiasta ihmetellen sitä, miksi hybridien olemassaolo tuntuu länsimaisen maailmankuvan puitteissa niinkin järjestyttävältä, vaikka antropologia on totuttanut meitä niihin jo reilusti yli sadan vuoden ajan. Latour toteaa antropologien luoneen tutkimuksissaan hienostuneita analyyseja eksoottisten yhteisöjen verkostoista, joissa sosiaalinen, teknologinen, taloudellinen, uskonnollinen ja kosmologinen toimivat saumattomana järjestelmänä. Hybridien paikantaminen onnistuu vieraiden kollektiivien tapauksessa, mutta ei oman sisäryhmän piirissä (Latour 2006: 23–24).

Länsimaista yhteiskuntaa on ollut hankala mieltää antropologisen tutkimuksen kohteeksi, koska se on ollut periaatteessa kiellettyä niissä modernin pelisäännöissä, jotka kulttuurinen valtavirtamme on määritellyt. Uskonnon ja tieteen kielten eriyttäminen voidaan sekin nähdä osana saman määrittelytavan rakentumista. Teollistuneen ja nationalismivetoisen Euroopan syntyprosesseissa tiede pyrki tuottamaan ankaran rationaalisen kritiikin läpäiseviä teorioita ja luokituksia, joiden yhtenä päämääränä oli osoittaa tosi eurooppalaisuuden olevan yksilön fysiologiaa ja psyykeä myöten korkeammalla kehitysasteella kuin primitiivisiksi luokitellut kansat (Boëtsch & Ardagna 2008: 121). Samaan aikaan vaikutusvaltaansa kasvattava lehdistö popularisoi tätä hierarkiaa. Suurkaupunkien julkisia vetonauloja olivat kiertävät ihmisenäyttelyt, joissa hähkeihin teljetyt ”lappalaiset, nubialaiset ja kalmukit” (Deroo 2008: 125) saivat todistaa samaa asiaa osana suurta spektaakkelia ja lehtien otsikoita: me emme ole villi-ihmisiä! Näytöksen nationalistinen kliimaksi pohjustettiin riisumalla kaukaa tunnetun sivistyksen tuolta puolen tuotetuilta näytekysilyiltä kaikki jäsen-

tyneen kulttuurin tunnusmerkit. Lannevaatteen ja šamaanien taikakalut kielivät eriytyneen tieteen, uskonnon ja yksilöidentiteetin puutteesta (Deroo 2008: 128–129). Kategorioiden poissalosta muotoutui vähitellen modernin toiseuden tunnus ja hybridien olemassaolosta vastavasti modernin tabu.

Luonnon ja kulttuurin väliseen jakoon piiloutuvan salakavalan hierarkkisuuden avaamiseksi Latour kaipaa modernin maailman antropologiaa, joka kohtelisi omia instituutioitamme yhtä pelkäämättömästi kuin antropologit ovat toimineet vieraisissa yhteisöissä. Latour käyttää myös historiaa oman päättelynsä tukirakenteena pohtiessaan länsimaisen tieteen kehityskaaria, joissa hybridit – empiiristen luonnontieteiden, filosofian, poliittisen teorian, uskonnon, magian ja alkemian väliset synteesit – ovat puhdistusyrityksistä huolimatta jatkaneet sinnikkäästi olemassaoloaan ja vieläpä tuottaneet uusia ratkaisumalleja eri yhteisöjä eri aikoina askarruttaneisiin ongelmiin (Latour 2006: 34–48; ks. myös Rossi 2010: 348–359).

Onko mahdollista ajatella, että historian tutkimus voisi kiinnittää itsensä kilpailemaan tätä modernin maailman antropologian tittelistä? Historioitsija ja Roehamptonin yliopiston professori John Tosh tunnistaa Latourin tavoin länsimaisen kriittisyyden kriisin olemassaolon. Toshin mukaan historia on pahimmillaan menneisyydenhallintaa nykyisyyden ehdoilla: oman aikamme instituutiot pääsevät ohjaamaan liian käsityksiämme menneisyyden ja nykyisyyden suhteesta. Eurooppalaiset kansallisentiteetit ja demokraattisen kansalaisyhteiskunnan nimiin vannova poliittinen kulttuuri ovat alttiita kehittämään ympärilleen eräänlaisen historiallisen perinnön (*heritage*) verhon, joka kätkee helposti alleen ne menneisyyden piirteet, jotka eivät syystä tai toisesta sovi oikeana pidettyyn kuvaan (Tosh 2008: 10).

Tästä asetelmasta Tosh johtaa historian ja kriittisen historian tutkimuksen merkityksen. Historiaa ei tarvita siksi, että sen avulla olisi tuotettavissa loogisia ja ymmärrettäviä selitysmalleja rakenteiden, instituutioiden tai käsitystapojen kehityksestä lineaarisesti rakentuvassa mennei-

sydessä vaan siksi, että historia pakottaisi meidät kohtaamaan sen, mikä on vierasta tai erilaista oman ja tutuksi koetun kollektiivin sisällä. Historian ei tarvitse olla ”ymmärrettävää” eikä sitä pidä ”kunnioittaa” siinä mielessä, että sallittaisiin historiakuvan rakentua liian harmoniseksi. Jos oman sisäryhmän monimuotoisuuden kriittinen analyysi laiminlyödään, vääristyvät myös lähtökohdat, joiden avulla tulkitaan ulkoa tulevaa toiseutta. Tässä kohdin Wittgensteinilaiset autonomiateoriat saattavat muodostua ongelmallisiksi.

Tosh nimeää yhden länsimaisen historiäkäsityksen ongelmallisista piirteistä ”kaikkitietävyydeksi” (*omniscience*), joka pyrkii esittämään nykyisen järjestelmän systemaattisesti rakentuneena kehityskaarena. Kaikki rattaiston ulkopuolelle jäävä luokituu oudoksi, triviaaliksi tai villiksi. Wittgensteinin kielikategorioilla, joita Sihvolakin käyttää, on taipumus toimia näin. Uskonnon ja tieteen kielen sekoittaminen johtaa ”taikauskoon” ja muihin epämääräisyyksiin, jotka rikkovat modernin rationalismin peruskertomusta vastaan. Sen sijaan, että kulttuuriset outoudet eristettäisiin, historian tutkimuksen tehtävänä on Toshin mukaan purkaa historiallisen perinnön tuottamat vakiintuneet käsitykset antautumalla tämän oudon valtaan (Tosh 2008: 140–143). Tehtävänannon voi ajatella toteuttavan Latourin ideaa modernin antropologiasta: historian ymmärtäminen on oman yhteiskunnan hybridiluonteen sietämistä, sen hyväksymistä, että nykytodellisuus on paitsi kategorisointeja pakenevien ilmiöiden ja sattumanvaraisten tapahtumaketjujen tuotos, myös jatkuvasti niiden armoilla.

## Historia, uskonto ja moniarvoisuuden merkitys

Toshin näkemykset tuntuvat käyvät yksiin niiden historian tutkimuksen linjausten kanssa, jotka ovat lähestyneet kriittisesti modernin eurooppalaisen rationalismin moniulotteista konseptia. Uusien historioiden esiinmarssin yhteydessä historioitsijat ovat kyenneet osoittamaan laajoihin ja vaihteleviin aineistoihin tukeutuen, ettei rationalismi-käsitteen sisältöä saati länsimaisen yhteis-

kunnan syntyprosesseja voida yksiselitteisesti palauttaa jaotteluihin, joissa tie ja uskonto ovat erillisiä ja omassa erillisyydessään selitysvoimaisia instituutioita (Rossi 2010: 358–359; Pasi 2009: 60–67; Owen 2004: 238–245). Nämä tulkinnot ovat osuneet juuri siihen rajapintaan, jonka myös Latour haluaa nähdä tulevan murretuksi. Epäsymmetrinen jako, jolla valtuutetaan modernin holhoussuhde esimoderniin, kulttuurin valta luontoon, meidän paremmuutemme muihin verrattuna, on kaikkea muuta kuin itsestäänselvyys.

Etenkin naishistorian kentällä toimivat tutkijat ovat toistuvasti paikantaneet uskonnollisuutta ja uskonnollista ajattelua siellä, missä sitä modernin perussääntöjen mukaan ei missään tapauksessa tulisi olla. Northwestern-yliopiston historian ja sukupuolentutkimuksen professori Alexandra Owen on todennut modernisoituvan Englannin uususkonnollisia liikkeitä käsittelevän tutkimuksensa yhteydessä, ettei länsimainen yhteiskunta tai sen tuottama tie kyennyt täyttämään 1800- ja 1900-luvun taitteen kehitysharppauksissaan weberiläisen rationaalisuuden kriteerejä (Owen 2004: 10; ks. myös Oppenheim, 1985: 396). Rationalismin käsitteen autoritaarisimpiin analyttikoihin lukeutuva Max Weber (1864–1920) määritteli modernin länsimaisuuden ominaispiirteeksi intellektuaalisen poistumisen rajattomasta, mystiikan ja ekstaattisuuden täyttämästä primitiivisestä maailmankuvasta, ”jossa kaikki oli konkreettista magiaa” (Weber 1989: 77). Owen puolestaan huomauttaa, että yllättävän suuri osa Weberin omasta aikalaissivistyneistöstä suuntasi mielenkiintonsa täysin päinvastaiseen suuntaan: okkultistiset ja esoteeriset liikkeet, magia, kontemplatiivinen mystiikka ja muuntuneet tajunnantilat inspiroivat laajalti sivistyneistöä, tiedemiehiä, taiteilijoita, suurta lukevaa yleisöä. *Entzauberung*, magiasta puhdistaminen, onkin kenties vaihdettavissa *Zauberungiksi*. Tiede ja sen vaatimat kompleksiset abstrahoinnit ovat monissa tapauksissa kehittyneet yhtä matkaa monimuotoisen uskonnollisen ajattelun kanssa (Owen 2004: 7–8; ks. myös Rossi 2010: 22–23).

1800- ja 1900-luvun taitteen radikaaliälämys-tö saattaisi kohauttaa tyynesti olkapäitään, jos

se jonkin psykokineettisen energiavuon oikusta saisi tietoonsa nykystä historian tutkimuksessa tehdyt johtopäätökset. Okkultismi, esoterismi tai astraalisäteen välityksellä tehdyt tutkimusmatkat Saturnukseen saattavat hämmäntää meitä, mutta eivät välttämättä sadan vuoden takaisessa todellisuudessa eläneitä. Monet arvovaltaiset professorit ja tieteen tekijät etsivät tuolloin henkimeriä, meedioita sekä muista aistittavan maailman ja tuntemattoman rajoja leikkaavista välittäjäobjekteista ratkaisuja ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin. Yhtä lailla myös 2000-luvun subjekti joutuu turvautumaan abstrakteihin voimiin ja ulottuvuuksiin yrittäessään prosessoida kosmisiin mittoihin yltyvien ympäristökatastrofien maailmanlaajuisesti verkostoituvia vaikutuksia. Me pelkäämme yhä, että taitvas putoaa niskaamme – kenties me olemme sittenkin villi-ihmisiä.

Vaikka tässä artikkelissa on pyritty tarkastelemaan kriittisesti Juha Sihvolan *Maailmankansalaisen uskonto* -teoksessa esittämiä johtopäätöksiä etenkin uskonnon ja tieteen erillisyyden suhteen, tarkoituksena ei suinkaan ole ollut kyseenalaistaa hänen perussanomansa. Kuten Sihvola kirjansa loppuluvussa toteaa, 2000-luvun julkista keskustelua ovat värittäneet aggressiiviset, muukalaisvihamieliset ja avoimen rasistiset sävyt. Uskonnolla on ollut aaltoilevassa kiistassa näkyvä rooli, eikä Sihvolan ja hänen kaltaistensa esittämien analyttisten sekä moniarvoisuutta puolustavien puheenvuorojen tärkeyttä voi ylikorostaa. Sihvolan mukaan globalisoituvassa maailmassa kaivataan globaalia solidaarisuutta, joka vaatii meiltä paljon. On asioita, joita on kyettävä ymmärtämään ja kunnioittamaan, vaikka niitä ei pitäisikään järkevinä (Sihvola 2011: 9–12, 363–368).

Sama vaatavuuden ajatus on mahdollista ulottaa koskemaan myös länsimaisen rationalismin perusjaotteluja ja niiden tutkimusta. Latourin ja Toshin ajattelua seuraten myös se, mitä ”me” pidämme järkevinä, voidaan tulkita historiallisesti rakentuneeksi instituutioksi, jonka vaikutukset käsitystemme muodostumiseen on kyettävä selvittämään kipupisteitä myöten. Rationaalisuuden konseptiin kytkeytyvät kategoriat ja hierarki-

at luonnon ja kulttuurin, tieteen ja uskonnon tai järjen ja emootioiden välillä ovat tärkeitä osia länsimaisen kulttuurin rakenteissa sekä samalla tieteen käytännöissä. Niiden kyseenalaistamaton noudattaminen saattaa kuitenkin sanella liian yksipuolisesti ne kriteerit, joihin vedoten sisäryhmän ja sen ulkopuolelle jäävän vieraan aineksen välillä häilyvää rajaa vartioidaan.

Enemmän kuin todisteena olemassa olevien kategorioiden pätevydestä, historiaa ja historiantutkimusta tarvitaan kategorioita purkavana ja hybridejä luovana modernin antropologiana. Tutkimukset, jotka ovat häikäilemättä ylittäneet uskonnon ja tieteen rajapinnat tai analysoineet uskonnon saamia merkityksiä osana yhteiskunnan kantavia instituutioita, kuten sukupuolta tai nationalismia, ovat usein kyenneet tuottamaan uutta tietoa paitsi länsimaisen uskonnollisuuden luonteesta myös instituutioista itsestään. Tällaiset tutkimustulokset eivät voi olla ristiriidassa globaalin solidaarisuuden ihanteiden kanssa. Jos voimme sallia itsellemme moniarvoisen menneisyyden, on hieman todennäköisempää, että voimme sallia myös moniarvoisen nykyisyyden olemassaolon.

## Kirjallisuus

- Blanchard, Pascal ym. 2008: *Human Zoos: the Greatest Exotic Shows in the West*. Teoksessa Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas; Boëtsch, Gilles; Deroo, Eric; Lemaire, Sandrine & Forsdick, Charles (toim.): *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool University Press, 1–40.
- Boëtsch, Gilles & Ardagna, Yann 2008: *Human Zoos and the Anthropologist*. Teoksessa Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas; Boëtsch, Gilles; Deroo, Eric; Lemaire, Sandrine & Forsdick, Charles (toim.): *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool University Press, 114–122.
- Deroo, Eric 2008: *The Cinema as Zoo-keeper*. Teoksessa Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas; Boëtsch, Gilles; Deroo, Eric; Lemaire, Sandrine & Forsdick, Charles (toim.): *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool University Press, 123–133.
- Latour, Bruno 2006: *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Vastapaino, Tampere.
- Nevanlinna, Tuomas & Relander, Jukka 2011: *Uskon sanat*. Teos, Helsinki.
- Oppenheim, Janet 1985: *The other world. Spiritualism and psychical research in England 1850–1914*. Cambridge University Press.
- Owen, Alex 2004: *The Place of Enchantment. British Occult-*

*ism and the Culture of the Modern*. The University of Chicago Press.

- Pasi, Marco 2009: *The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects*. Teoksessa Hanegraaff, Wouter & Pijnenburg, Joyce (toim.): *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam University Press.
- Rossi, Paolo 2010. *Modernin tieteen synty Euroopassa*. Vastapaino, Tampere.
- Sihvola, Juha 2011: *Maailmankansalaisen uskonto*. Otava, Helsinki.
- Tosh, John 2008: *Why History Matters*. Palgrave Macmillan, New York.
- Weber, Max 1989 (1920): *Maailmankansalaisuus ja moderni länsimäinen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta*. Vastapaino, Tampere.
- Vuola, Elina 2011: *Järjen äänellä uskonnosta*. *Helsingin Sanomat* 23.4.2011, C2.

**Kirjoittaja on filosofian maisteri ja historiatieteen tohtorikoulutettava Tampereen yliopistossa.**

## KANSALLISKOMITEAKÄSIKIRJA

Tiedeakatemiajaosto, 1.3.2012 alkaen Tiedeakatemia-ain neuvottelukunta, vastaa noin kolmenkymmenen eri tieteenaloja edustavan kansalliskomitean toiminnan koordinoimisesta. Jaosto on nyt koonnut keskeisen kansalliskomiteajärjestelmää ja kansalliskomiteoiden toimintaa koskevan tiedon yhdeksi julkaisuksi, joka on nimeltään *Kansalliskomiteakäsikirja 2011*. Teoksesta on tarkoitus julkaista uudistettu painos kolmen vuoden välein.

Kansalliskomiteakäsikirja on saatavilla sekä sähköisenä että painettuna julkaisuna. Sen ovat toimittaneet **Irina Piippo** ja **Katri Mäkinen**. Sähköinen versio on ladattavissa Tiedeakatemiajaoston kotisivuilta ([www.tsv.fi/international/akatemat](http://www.tsv.fi/international/akatemat)). Painettua käsikirjaa voi tiedustella jaoston sihteeristöltä osoitteesta [int@tsv.fi](mailto:int@tsv.fi) tai kirjakauppa Tiedekirjasta (Kirkkokatu 14, Helsinki).

Kansalliskomiteoilla on merkittävä rooli suomalaisen tiedemaailman kansainvälisyyden edistäjinä ja kehittäjinä. Kansalliskomiteoiden kautta Suomi on edustettuna kaikkiaan 46 kansainvälisessä tieteenala-kohtaisessa järjestössä ja tutkimusohjelmassa. Näistä järjestöistä ja ohjelmista 34 kuuluu Kansainvälisen tiedeneuvoston (*International Council for Science, ICSU*) alaisuuteen. Tämän lisäksi kansalliskomiteoiden kautta Suomi on jäsenenä 12 eurooppalaisessa tieteenala-kohtaisessa yhteistyöjärjestössä. Tiedeakatemiajaoston koordinaatiovastuuseen kuuluu mm. opetus- ja kulttuuriministeriön komiteatoimintaan osoittaman valtionavun edelleen jakaminen. (*Heidi Laine*)