

Kuinka kriittinen uskontokeskustelu on mahdollista?

■ Sami Pihlström

Yritän paneutua tässä kirjoituksessa tietyn todellisen – ja siten kiistatta mahdollisen – inhimillisen ilmiön tai toiminnan, tässä tapauksessa uskontoa koskevan kriittisen, rationaalisen keskustelun, mahdollisuuden välttämättömiin ehtoihin.

Pidin ensimmäisen kerran uuden professorin juhluennon – tuolloin niitä kutsuttiin vielä virkaanastujaisluennoiksi – Jyväskylän yliopistossa syksyllä 2007 aloittaessani siellä käytännöllisen filosofian professorina ja otsikoin esitykseni kysymyksellä ”Onko etiikka tieteenä mahdollinen?”. Tuolloin tarkoitukseni oli mukailla tärkeimmän yliopisto-opettajani ja väitöskirjaohjaajani, emerituskansleri Ilkka Niiniluodon aikanaan omassa virkaanastujaisluennossaan esittämää kysymystä ”Kuinka filosofia on tieteenä mahdollinen?”,¹ joka tietenkin oli jo muunelma Immanuel Kantin kriittisen filosofian kuuluisasta kysymyksestä ”Kuinka metafysiikka on tieteenä mahdollinen?”.² Jatkan jälleen tällaista kantilaiselta kuulostavaa, väljässä mielessä transsendentaalifilosofista tarkastelua, vaikka se saattaa kriittisen kuulijan mielestä vaikuttaa loputtomalta metatason jahkailulta, jossa ei koskaan päästä itse asiaan eli varsinaiseen uskontokeskusteluun.

Näen filosofian keskeisen roolin nimenomaan tällaisten käytäntöjemme taustalla piilevien oletusten, sitoumusten ja ennakkoehtojen identifioinnissa ja analyysissä. Filosofian tehtävänä on myös muistuttaa, että metatason jahkailuna näyttäytyvä käsitteellisten taustaoletusten

ja -sitoumusten selvittely voi olla välttämätöntä itse päämäärän tavoittamisen kannalta – tässä siis kriittisen uskontokeskustelun edistämiseksi ja sen myötä uskontoon liittyvien näkemyserojen ymmärtämisen syventämiseksi.

Otsikkoni kysymys, toisin kuin vuonna 2007 esittämäni kysymys, olettaa, että kriittinen uskontokeskustelu on mahdollista. Vain jos näin oletetaan, voidaan kysyä, *kuinka* – eli milloin (välttämättömien) ennakkoehtojen vallitessa – se on mahdollista. Toisaalta tämä lienee ainakin jossain määrin asteittainen asia: uskontoa koskeva keskustelu voi olla enemmän tai vähemmän kriittistä (ja itsekriittistä). Tuskin on tavoitettavissa mitään jyrkkää, veitsenterävää rajaa, joka erottaa kriittisen keskustelun epä-kriittisestä. Siten ei myöskään ole kriittisyyden yleistä, muuttumatonta olemusta – kuten ei ehkä uskonnonkaan olemusta. Pikemminkin kriittisen keskustelun ideaalin tavoittelu on päättämätön projekti, jota keskustelijoiden on jatkuvasti vaalittava ja johon heidän on sitouduttava siten kuin toimintaamme ohjaaviin arvoihin ja ihanteisiin sitoudutaan. Tällaisen projektin edistäminen voidaan nähdä uskonnonfilosofian keskeisenä tehtävänä, jota ei koskaan saada lopullisesti valmiiksi mutta jota voidaan, kuten tiedettäkin, jatkuvasti viedä eteenpäin, yhä syvemmälle.

Varmuudet

Uskonto- ja yleisemmin katsomuskeskustelun suurin haaste, joka myös heijastuu jatkuvana kiistelynä yleissivistävän koululaitoksen tarjoaman katsomusopetuksen järjestämisestä, lienee siinä, että tällaisessa keskustelussa asetuu tarkasteltaviksi sekä henkilökohtaisesti että yhteisöllisesti hyvin perustavia vakaumuksia ja lähtökohtia, jotka määrittävät tapojamme reagoida ja orientoitua kaikkiin muihinkin kes-

1 Julkaistu teoksessa Ilkka Niiniluoto, *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus* (Helsinki: Otava, 1984).

2 Ks. esim. Immanuel Kant, *Prolegomena kaikkeen tulevaan metafysiikkaan, joka haluaa käydä tieteestä* (1783), suom. Vesa Oittinen (Helsinki: Gaudeamus, 1997).

kusteluihin, ylipäänsä kaikkeen, mitä teemme ja ajattelemme. Siinä missä tiukasti sekulaari ajattelija pitää uskonnollisia käsityksiä todellisuudesta periaatteessa samoin kriteerein kritiikille alttiina kuin mitä tahansa – esimerkiksi tieteellisiä tai arkipäiväisiä – käsityksiä, monelle uskonnollisesti uskovalle henkilölle uskonnolliset uskomukset saattavat pikemminkin olla mittapuu tai viitekehys, jonka kautta kaikkia muita uskomuksia arvioidaan. Ne ovat tällöin ikään kuin perustavia ”varmuuksia” Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian *Varmuudesta*-teoksen³ hengessä: niiden muuttuminen merkitsi koko elämänmuodon muuttumista toisenlaiseksi. Uskonnollisesti uskova voi olla yhtä varma Jumalan olemassaolosta kuin esimerkiksi siitä, että hänellä on (yhä) kaksi kättä, vaikka toisaalta myös uskonnollisiin uskomuksiin kohdistuvat epäilyt voivat olla merkkejä aidosta uskonnollisesta asenteesta. Maailmankuvan tai uskomusjärjestelmän jyrkät muutokset ovat joka tapauksessa sekä yksilöllisesti että yhteisöllisesti äärimmäisen merkityksellisiä tilanteita ja kokemuksia, jollaisia ei yleensä satu kenenkään kohdalle kovin monta. Kriittisen keskustelun oikeanlaisen tilan löytäminen on vaikeaa, jos vallitsee kovin erilaisia käsityksiä keskustelun pelisäännöistä ja tavoitteista.

Uskonnollisia uskomuksia ja niiden suhteita muihin maailmankuviin ja -katsomuksiin koskevat tarkastelut kytkevät uskonnonfilosofian muun muassa tieteenfilosofiaan ja yleisempiin tietoteoreettisiin kysymyksenasetteluihin sekä toisaalta kulttuuri- ja yhteiskuntafilosofiaan, sikäli kuin olemme kiinnostuneita uskonnollisten uskomusten roolista kulttuurissamme ja yhteisöllisessä elämänmuodossamme. Uskonnonfilosofian on tartuttava näihin teemoihin tekemättä etukäteen sen enempää uskonnollisia kuin ideologisesti uskonnonvastaisiakaan sitoumuksia – ja samalla refleksiivisesti pohdittava, missä määrin tällainen maailmankatsomuksellinen neutraalius itse on mahdollista säilyttää. Uskonnonfilosofian tehtävänä ei mielestäni ole minkään uskonnolli-

sen opin tai idean puolustaminen eikä myöskään sellaisten kritisoiminen. Tehtävänä on ennen kaikkea edistää näitä ideoita käsittelevän ja niitä käyttävän keskustelun ymmärtämistä. Tällainen ymmärrysprojekti voi toki johtaa siihen, että tiettyihin uskonnollisiin ja/tai teologisiin käsitteisiin ja oppeihin suhtaudutaan kriittisemmin kuin toisiin. Myös uskonnon käsite – se, mitä tarkoitamme ”uskonnolla” – voi tällaisen projektin myötä muuttua; kuten on helppoa huomata, en ole tässä esityksessä sitoutunut mihinkään valmiiseen uskonnon määrittelyyn.

Hyväksyvä tunnustaminen ja pragmatismi

Esitän seuraavaksi lyhyesti kaksi mahdollista ja mielestäni harkitsemisen arvoista tapaa edistää kriittistä uskonnonfilosofista keskustelua uskonnollisista (ja muista maailman- tai elämänkatsomuksellisista) kysymyksistä ja lähtökohdista. Nämä tuskin ratkaisevat kovin erilaisten näkemysten välisen dialogin rakentamisen ongelmia, mutta ne ovat yrityksiä etsiä yhteistä keskustelun tilaa.

Ensinnäkin tällainen keskustelu voi tukeutua ”tunnustamista” tai ”hyväksyvää tunnustamista” (saksan *Anerkennung*, englannin *recognition*) korostaviin, osin G.W.F. Hegeliltä ja eräiltä nykyfilosoifeilta, kuten Axel Honnethilta, Nancy Fraserilta ja Charles Taylorilta, periytyviin teorioihin, joissa etsitään käsitteellisiä välineitä ymmärtää ja täsmentää, mitä on toisen hyväksyminen toisena, jonakin minun ajatteluuni ja käsityksiini palautumattomana ja minusta erillisenä mutta silti jossain varauksellisessa mielessä hyväksyttävänä. Tunnustaminen tässä merkityksessä on ikään kuin täyden hyväksynnän ja pelkän suvaitsemisen tai sietämisen välimaastossa. Tämän käsitteen sekä sen uskonnonfilosofisen ja teologisen historian ja relevanssin tarkastelemiseksi tehdään paraikaa paljon työtä teologiseen tiedekuntaan sijoitetussa, professori Risto Saari- sen johtamassa Suomen Akatemian huippuyksikössä ”Järki ja uskonnollinen hyväksyminen” (”Reason and Religious Recognition”), jonka kolmesta ryhmästä yhtä (”Contemporary Philosophy of Religion”) minulla on ilo johtaa. Huip-

3 Ludwig Wittgenstein, *Varmuudesta* (1969), suom. Heikki Nyman (Porvoo: WSOY, 1975).

puyksikön toiminta alkoi vuoden 2014 alussa ja jatkuu vuoden 2019 loppuun.⁴

Toinen, omassa aiemmassa filosofisessa tutkimuksessani minulle läheisempi lähtökohta on amerikkalaisperäinen *pragmatism*in traditio, joka on nähdäkseni tässä yhteydessä erityisen hedelmällinen. Pragmatismiin kuuluu kiinteästi jo pragmatismin perustajan Charles S. Peirce

1860–70-luvuilla kiteyttämä tieto-opillinen *fallibilismi*, joka tähdentää inhimillistä erehtyv

äisyyttä, sitä, että parhaimminkin perusteltu ja uskomuksiamme on tarvittaessa korjattava ja että vankimmistakin tieteellisistä käsityksistä on voitava luopua, jos tähän ilmenee aihetta. Tieto ei koskaan ole lopullista eikä täydellistä. Moniin pragmatismin muotoihin kuuluu myös eräänlainen *holismi*, jonka voidaan tässä nähdä korostavan uskomusten kokonaisuutta, niiden eräänlaista verkostomaisuutta. Kriittiseen ja rationaaliseen todellisuutta koskevien uskomusten muodostamisen projektiin kuuluu omien uskomusten ja niiden metatason perusteiden ja lähtökohtien jatkuva itsekriittinen koettelu. Vaikka eräät uskomukset – uskonnollisella henkilöllä ehkä juuri uskonnolliset uskomukset – ovat lähempänä uskomusjärjestelmän keskiötä ja siten kiinteämpiä tai pysyvämpiä kuin toiset uskomukset, mikään ei periaatteessa ole suojattua kritiikiltä.

Tämäntapainen holistisen pragmatismin idea on ainakin idullaan jo William Jamesin filosof

fiassa. 1900-luvun taitteen molemmin puolin vaikuttaneen Jamesin ajattelu on uskonnonfilosofian kannalta pragmatismin perinteen kiinnostavinta antia – James tunnetaan myös uskon

topsykologisen klassikkoteoksen *The Varieties of Religious Experience* kirjoittajana⁵ – mutta holismia on myöhemmässä pragmatismissa erityisesti kehitellyt Morton White, joka on jo 1950-luvulta lähtien pyrkinyt laajentamaan W.V.

4 Lisätietoja tästä huippuyksiköstä: ks. esim. *blogs.helsinki.fi/reasonandreligiousrecognition/*.

5 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902), toim. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1985).

Quinen tunnetumman mutta lähinnä logiikan ja tieteenfilosofian alaan rajoittuneen holismin etiikkaan ja yleisemmin normatiivisten uskomusten alueelle. Whiten mukaan normatiiviset ja deskriptiiviset uskomukset muodostavat niin ikään holistisen kokonaisuuden, jonka joitakin osia säätämällä voidaan sovittaa yhteen muutoksia toisaalla.⁶ Tällä ajatuksella on ilmeistä uskonnonfilosofista merkitystä.

Pahan ongelma

Yksi kiintoisa haaste kriittisen uskontokeskustelun mahdollisuutta tarkastelevalle uskonnonfilosofialle voisi olla pragmatismin ja rekognitio

teorioiden kriittisen synteessin etsiminen. Näitä teorioita on vain harvoin käsitelty yhteydessä toisiinsa. Vähintään yhtä tärkeältä vaikuttaa näiden teorioiden ja tällaisen synteessipyrkimyksen soveltaminen uskonnonfilosofian tiettyihin erityiskysymyksiin, jotka tuovat varsin painavina esiin uskonnollisten ja ei-uskonnollisten lähtökohta

oletusten erot ja siten yhteistä ymmärrystä etsivän kriittisen keskustelun sekä uskomusjärjestelmien holistisen koettelun tarpeen. Kiinnostavan ongelma-alueen tässä suhteessa tarjoaa etenkin *puhan ongelma*, yksi teologian ja uskonnonfilosofian perinteisistä pulmista.

Olen omassa viimeaikaisessa tutkimuksessani ollut kiinnostunut muun muassa siitä, missä määrin tätä ongelmaa voidaan lähestyä tunnustamisen käsitteen ja pragmatismin kannalta: missä määrin esimerkiksi *teodikeaa* eli pahan olemassaolon jonkinlaista oikeutusta (tai – tarkemmin sanottuna – pahan olemassaolon ja kaikkivaltiaan, kaikkitietävän ja täydellisen hyvän Jumalan olemassaolon yhteensovittamista) etsivät argumentit onnistuvat (tai pikemminkin epäonnistuvat) tunnustamaan pahuuden ja kärsimyksen uhrien näkökulman? Tässä deb

tissa asetun voimakkaasti teodikeoita vastaan ja pyrin kehittämään etiikasta lähtevää mutta metafysiikkaankin ulottuvaa argumentaatiota *antiteodikea*-ajattelun puolesta.

6 Ks. esim. Morton White, *A Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Pragmatistisen uskonnonfilosofian yhtenä ongelmana voidaan nähdä se, että tarkastelun huomio kiinnittyy lopulta omaan itseen ja omaan uskomusjärjestelmään, minuun tai meihin, siihen näkökulmaan tai lähtökohtaan, josta olemme lähteneet liikkeelle. Tämä on muotoiltu osuvasti esimerkiksi keskeisen uuspragmatistin Richard Rortyn etnosentrismissä: ”we have to start from where we are”.⁷ Ei ole muuta mahdollista lähtökohtaa kuin se näkökulma tai elämänmuoto, joka meillä nyt kontingentisti on; voimme kuitenkin pyrkiä laajentamaan sitä ja kutsua sen puitteisiin toisia, vielä tällä hetkellä elämänmuotomme vieraaksi kokevia. Tässä piilee kuitenkin mahdollisesti jonkinlaisen *kulttuuri-imperialismin* tai jopa *metodologisen solipsismin* vaara, vaikka pyrkisimmekin laajentamaan omaa elämänmuotoamme mahdollisimman väkivallattomasti. Kykenemmekö riittävästi tunnustamaan toisen aidosti toisena, meistä riippumattomana ja omaan näkökulmaamme palautumattomana? Pragmatismia on tämän kysymyksen käsittelemiseksi uskoakseni täydennettävä paitsi tunnustusteorioilla myös esimerkiksi Emmanuel Levinasin ajattelusta ammentavalla toiseuden etiikalla, jossa minuutta tai subjektia edeltää eettinen vastuu haavoittuvaisesta ja kuolevaisesta toisesta.

Toiseuden tunnustamisen kannalta ratkaisevana koetinkivenä kriittisen uskontokeskustelun mahdollisuuden ehdoille näyttäytyykin mielestäni juuri pahan ongelma – tai yleisemmin pahuuden, kärsimyksen, rajallisuuden ja kuolevaisuuden kaltaiset inhimilliset peruskokemukset, joita voidaan pitää ”negatiivisina” peruskokemuksina vastapainona kaikenlaisille nykyisin paljon näkyvämmiin esiin nostetuille positiivisuuden, myönteisyyden, voimaantumisen, innostuksen ja kukoistuksen tunnelmille, joita aikamme yliopistomaailmaankin leviävässä konsulttikulttuurissa hehkutetaan *ad nauseam*. Negatiiviset kokemukset pahuudesta ja kärsimyksestä yhdistävät ihmisiä kulttuurista, näkökulmasta ja traditiosta toiseen, myös uskontojen välisten ymmärrysyri-

tysten ja väärinymmärrysten yli. Myötätuntoa on monenlaista, hyvyttä on loputtomasti erilaista, ja hyvä niin; kärsimys on kuitenkin se tumma tausta, jota vasten tämä rikkaus voi loistaa tai edes erottua. Siksi eettisesti vastuullisen, kriittisen katso- muskeskustelun painopisteen tulisi nähdäkseni olla nimenomaan kärsimyksen kohtaamisessa ja pahan ongelmassa, kuolevaisuudessa ja rajallisuudessa. Tätä yleistä aihepiiriä olen käsitellyt viime vuosien aikana useassa eri yhteydessä, muun muassa kirjassani *Taking Evil Seriously*,⁸ ja aion jatkaa sen käsitteilyä edellä mainitun huippuyksikön piirissä.

Takaisin Kantiin – ja Kantista eteenpäin

Näiden pohdintojen myötä voimme palata esityksen alkutahteihin, kantilaiseen muotoiluun ”mahdollisuuden ehdoista”. Ajattelen, että kriittinen uskontokeskustelu on mahdollista nimenomaan sellaisten ehtojen tai edellytysten vallitessa, joissa suhtaudutaan vakavasti pahuuteen ja kärsimykseen. Pahan ongelma on ikään kuin tausta tai viitekehys, joka tekee vakavan uskonnonfilosofisen keskustelun – ja yleisemmin: vakavan eettisen ja metafysisenkin keskustelun – mahdolliseksi. Ellemme orientoidu tuohon ongelmaan perustavan vakavuuden pohjalta, emme orientoidu oikeastaan mihinkään muuhunkaan kriittisesti emmekä vastuullisesti. Tuolloin emme tunnusta tai hyväksy toisten (pahuuden ja kärsimyksen uhrien) näkökulmia maailmaan. Tähän tapaan pahan ongelman asemaa etiikan ja uskonnonfilosofian – tai jopa filosofian ylipäänsä – lähtökohtana korosti (tulkintani mukaan) esimerkiksi jo mainitsemani pragmatismien klassikkohahmo William James.⁹ Yksi keskeinen osa tällaisten teemojen vastuullista tarkastelua ja käsitteilyä on omista tunnustamisen ja hyväksymisen projekteissamme kohtaamiemme epäonnistumisten kriittinen ja itsekriittinen tarkastelu. Vakava filosofia ei ala onnistumisista, ei kukoistuksesta tai loistosta,

8 Sami Pihlström, *Taking Evil Seriously* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014).

9 Vrt. William James, *Pragmatismi: Uusi nimitys vanhoille ajattelutavoille* (1907), suom. Antti Immonen (Tamperre: niin & näin, 2008).

7 Ks. esim. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

vaan epäonnistumisesta ja rajallisuudesta, huonosta omastatunnosta.

Tätä kenties Schopenhauer-väritteistä pessimismistä voidaan kutsua *transsendentaaliseksi pessimismiksi*. Sen puitteissa on kuitenkin mahdollista olla empiirinen optimisti tai – Jamesin termein – melioristi, aivan kuten Kantin mukaan on mahdollista olla transsendentaalinen idealisti mutta empiirinen realisti. Perusviritykseni näihin teemoihin onkin kantilainen pikemmin kuin esimerkiksi schopenhauerilainen, jopa siinä määrin, että nähdäkseni sekä pragmatistinen että wittgensteinilainen uskonnonfilosofia ovat muunnelmia näistä kantilaisista teemoista. Niissäkin tutkitaan erilaisten asioiden – uskonnollisen kokemuksen, keskustelun, kommunikaation, merkityksen, etiikan – mahdollisuuden ennakkoehtoja. On myös tärkeää havaita, että niin wittgensteinilaisten kuin pragmatististenkin antiteodikea-argumenttien taustalta voidaan löytää Kantin vuoden 1791 teodikeaessee, joka osoittaa perinteisten rationalisoivien, spekulatiivisten teodikeoiden umpikujan.¹⁰ Nykyfilosofian jälkikantilaisten antiteodikea-argumenttien muunnelmissa riittää mielestäni sekä historiallisesti että systemaattisesti paljon kiinnostavaa tutkittavaa, ja niihin aion jossain määrin jatkossa syventyä.

Tulevat tutkimukseni uskonnonfilosofian professorina painottuvat siis Kantin jälkeiseen filosofiaan ja poikkeavat tässä edeltäjäni professori Simo Knuutilan varhaisempaa filosofiaa, etenkin antiikkia ja keskiaikaa, korostaneesta tutkijaprofilista. Aion kuitenkin kaikin keinoin tukea filosofianhistoriallisen oppineisuuden merkitystä oppiaineeni ytimessä. Samoin aion edistää filosofian historian ja systemaattisen nykyfilosofian yhteyksiä – niin historiallisesti kuin systemaattisestikin painottuvassa tutkimuksessa.

10 Immanuel Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche einer Theodizee" (1791), teoksessa *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, toim. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), vol. 9. Vrt. esim. Sari Kivistö ja Sami Pihlström, "Kantian Anti-Theodicy and Job's Sincerity", *Philosophy and Literature*, ilmestyy (2015).

Kriittinen uskontokeskustelu on mahdollista, kun otetaan vakavasti kärsimyksen todellisuus eikä tarjota siihen pseudofilosofisia ja yksioikaisia ratkaisuehdotuksia. Uskonnonfilosofiassa voidaan tutkia – ja on tutkittava – sitä, miten tämä vakavasti ottaminen kaikkein vastuullisimmin ja erilaisia toiseuksia parhaimmalla mahdollisella tavalla kunnioittaen tapahtuu.

Kirjoittaja on uskonnonfilosofian professori Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa ja on toiminut myös Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin johtajana (2009–15). Kirjoitus perustuu professorinimityksen yhteydessä 27.5.2015 pidettyyn uuden professorin juhlaluentoon.

UUODEN TIEDEKYNÄ -PALKINTO

Koneen Säätiö myöntää jälleen Vuoden Tiedekynä -palkinnon erityisen ansiokkaasti kirjoitetusta suomenkielisestä tieteellisestä kirjoituksesta. Palkinnon tarkoituksena on tukea suomenkielisiä tieteellisiä kirjoittamista ja nostaa sen arvostusta. Palkinnon suuruus on 25 000 euroa.

Vuoden 2016 palkinto jaetaan *yhteiskuntatieteen* alaan kuuluvan tieteellisen artikkelin kirjoittajille. Ehdokkaiksi voi ilmoittaa vuosien 2013, 2014 ja 2015 aikana ilmestyneitä julkaisuja. Palkinto jaetaan alkukevällä 2016.

Voit ilmoittaa tieteellisen julkaisusi palkintoehdokkaaksi seuraavilla tavoilla:
– lehden toimituskunta tai kustantaja voi ilmoittaa lehden koko vuosikerran tai yksittäisiä artikkeleita
– artikkelikokoelman toimittaja tai kustantaja voi ilmoittaa artikkelikokoelman tai yksittäisiä artikkeleita
– kirjoittaja voi ilmoittaa kirjoittamansa julkaisun.

Ehdotettu julkaisu on toimitettava jossakin muodossa Koneen Säätiön tiedeasiamies Kalle Korhoselle. Jos se on ilmestynyt avoimesti verkossa, linkin lähettäminen riittää. Viimeinen ilmoittautumispäivä on 30.11.2015. Jos julkaisu on ilmestymässä joulukuussa, voit ilmoittaa sen ennakkoon 30.11. mennessä ja toimittaa sen joulukuun loppuun mennessä säätiöön.

Lisätietoja: tiedeasiamies Kalle Korhonen, kalle.korhonen@koneensaatio.fi, 050 344 7468
<http://www.koneensaatio.fi/hanke/vuoden-tiedekyna-2016/>