

# Norsun kärsä ja loputkin norsusta

## Käsitteellinen integraatio ja aito monitieteisyys

Tom Sjöblom

Käsitteellinen integraatio on menetelmänä avannut konkreettisia väyliä ihmistieteiden ja luonnontieteiden väliselle dialogille ja laaja-alaiselle monitieteisyydelle. Kaikkia vastauksia sillä ei ole ja tuleva tutkimus voi osoittaa joidenkin rakenteilla olevien väylien olevan lopulta umpikujia tai harhapolkuja. Epäonnistumisen mahdollisuus ei kuitenkaan saisi olla esteenä yrittämiselle, vaan ennemminkin innoitus asialliseen kritiikkiin ja keskusteluun, jonka kautta ymmärryksemme ihmisestä kulttuurisena ja biologisena olentona lisääntyy. Ihmistutkimuksen näkökulmasta tämä edellyttää ihmisen biologisuuden ottamista vakavasti.

Tarkoitukseni on tässä kirjoituksessa puolustaa käsitteellisen integraation ajatusta väylänä todelliseen monitieteisyyteen. Tieteenalojen välinen yhteistyö on viime vuosina ollut yksi tutkimusta ohjaavista iskulauseista, mutta harvemmin on kuitenkaan pohdittu mitä vaatimuksia tämä tieteelliselle toiminnalle asettaa. Todellisen monitieteisyyden edessä olevista esteistä saa jonkinlaisen kuvan tämänkin lehden sivuilla viime aikoina käydyssä keskustelun pohjalta. Keskustelussa pääpaino on ollut nk. naturalististen ja perinteisten konstruktionististen teorioiden soveltamisesta ihmistieteisiin. (ks. esim. *Heinämaa* 2000, 60-63; *Kupiainen* 2000, 45-52; *Michelsen* 2000, 53-59; *Pyysiäinen* 2000, 36-39; 2003; *Honko* 2001, 25-30; *Niiniluoto* 2001, 6-13; *Kamppinen* 2002, 55-59; *Sulkunen* 2002, 20-24; *Tammisalo* 2002, 44-45; *Portin* 2003, 42-43; *Raatikainen* 2003, 30-32).

Keskustelussa on piirteitä, jotka muistuttavat intialaisesta perinteestä tuttua kertomusta norsusta ja sokeista miehistä. Tämän kertomuksen mukaan Gautama Buddhan luokse saapui erää-

nä päivänä joukko hänen oppilaitaan. Oppilaat olivat huolissaan siitä, että heidän tuntemansa oppineet ja teologit eivät tuntuneet pääsevän yksimielisyyteen juuri mistään. Jos joku oppineista totesi, että maailma on ikuinen ja väitti kaikkia muita tulkintoja vääräksi, ilmestyi kohta jo toinen oppinut, joka sanoi edellisen oppineen erehtyneen ja että maailma ei ollutkaan ikuinen. Samoin kiisteltiin siitä, ovatko ruumis ja henki yhtä vai ei ja onko olemassa kuolemanjälkeistä elämää. Kuultuaan oppilaidensa huolen, Buddha vastasi heille kertomalla seuraavan tarinan [1]:

”Olipa kerran eräs kuningas. Hän kutsui palvelijansa luokseen ja sanoi: ”Mies hyvä, etsi kaikki syntymästään saakka sokeat valtakunnastani ja tuo heidät luokseni”. ”Kyllä, herrani”, vastasi palvelija ja teki työtä käskettyä. Koottuaan kaikki sokeat yhteen hän palasi kuninkaan luokse ja sanoi: ”Kaikki valtakuntanne syntymästä saakka sokeat on nyt tuotu luoksenne, herrani”. Kuningas vastasi: ”Hyvä, esittele sokeille norsu”. ”Hyvä on, herrani”, sanoi palvelija ja vei sokeat norsun luokse ja sanoi: ”Tässä, arvon sokeat, on norsu”. Toisille heistä hän esitteli norsun päätä ja sanoi: ”Tämä on norsu”. Toisille hän esitteli norsun korvan ja sanoi: ”Tämä on norsu”. Jälleen toisille hän esitteli syöksyhampaat tai kärsän tai ruumiin tai jalan tai takamuksen tai hännän tai hännäntupsun, toistaen että siinä oli norsu.

Kun kaikki sokeat olivat tunnustelleet norsua, palvelija meni taas kuninkaan luokse ja sanoi: ”Olen nyt esitellyt sokeille norsun. Toimi nyt parhaaksi katsomallasi tavalla.” Niin kuningas nousi ja meni sokeiden luokse ja kysyi: ”Onko norsu esitelty teille?” ”Kyllä, majesteetti, norsu on esitelty meille”, vastasi-

vat sokeat. "Millainen eläin norsu on?", kysyi kuningas seuraavaksi. Ne sokeat, jotka olivat tunnustelleet norsun päätä vastasivat: "Teidän majesteettinne, norsu on kuin vesiasia", mutta ne jotka olivat tunnustelleet norsun korvaa sanoivat: "Norsu on kuin viljakori. Ne sokeat, jotka olivat tunnustelleet norsun syöksyhampaista totesivat vuorostaan norsun muistuttavan auraa ja ne jotka tunnustelivat sen kärsää katsoivat sen muistuttavan heinäseivästä. Vielä olivat ne sokeat, jotka tunnustelivat norsun ruumista ja sanoivat: "Norsu, teidän majesteettinne, on kuin varastohuone", ja ne sokeat, jotka tunnusteltuaan norsun takamusta totesivat norsun muistuttavan hummarta. Lopuksi mielipiteensä ilmaisivat vielä sokeat, jotka olivat tunnustelleet norsun häntää. Heidän mukaansa norsu oli kuin petkel, paitsi niiden mukaan, jotka tunnustelivat vain hännäntupsua ja katsoivat norsun siksi olevan kuin harja.

Niin sokeat alkoivat kiistellä ja väitellä keskenään huutaen norsun olevan sitä ja norsun olevan tätä, kunnes kiistely yltyi lopulta tappeluksi. Ja kuningas seurasi tätä kaikkea tyytyväisenä." (*Udāna* VI.4)

Varhaisin tunnettu versio tästä kertomuksesta löytyy *Tipitakasta*, ajanlaskumme alkua edeltäneellä vuosisadalla kootusta Buddhan opetuksen kokoelmasta [2]. Kertomus on ilmeisesti kuitenkin vieläkin vanhempaa perua, ja intialaisessa perinteessä siitä tunnetaan useita erilaisia versioita. Norsun ja sokeiden kohtaaminen näyttää kertomuksena herättäneen kiinnostusta myös Intian ulkopuolella. Sufi-teologi Muhammed al-Ghazzalin (1058-1128 jaa.) kirjoitusten kautta kertomus tuli tunnetuksi islamilaisessa maailmassa ja sittemmin se on lainautunut myös osaksi länsimaista teologista ja filosofista keskustelua (*Rhys-Davis* 1911, 200-201).

### *Todellisuuden monimuotoisuus*

Udānassa kertomusta seuraa Buddhan opetus, jonka mukaan oman näkökulmansa vangiksi jääneet ajautuvat väistämättä riitoihin ja väitellyyn. Kertomusta itseään ja Buddhan opetusta siitä voidaan edelleen tulkita hyvinkin eri tavoin. Esimerkiksi al-Ghazzali katsoi, että kertomuksen tarkoituksena on osoittaa, kuinka eri tulkintoja todellisuudesta tekevät havainnoijat ovat kaikki omalla tavallaan oikeassa. Todellisuus on liian monimuotoinen, jotta kukaan voisi täysin ymmärtää sitä ja siksi jokainen tuntee todelli-

suuden aina omasta näkökulmastaan käsin. Al-Ghazzalin tulkintaa voidaan pitää varhaisena esimerkkinä perspektivismistä, jonka filosofi Friedrich Nietzsche varsinaisesti muotoili tietopilliseksi ohjelmaksi (ks. *Clark* 1990). Siksi ei olekaan kovinkaan yllättävää, että kertomusta norsusta ja sokeista esitetään länsimaisessa keskustelussa vertauksena kulttuurintutkimuksen epistemologisesta periaatteesta, jonka mukaan kaikki tieto on kulttuurisidonnaista ja sosiaalisesti konstruoitua

Todellisuutta käsittelevän tiedon demokraattisuus on näin muodostunut modernin kulttuurintutkimuksen perustavaksi lähtökohdaksi – ja hyvä niin. Tämä on kuitenkin tuonut mukanaan mielenkiintoisia piirteitä kulttuuritieteelliselle tiedonmuodostukselle (ks. esim. *Searle* 1999, 20-26). Jos kaikki tieto on perspektivististä, kuinka ja millä perusteilla tutkijoiden välistä tieteellistä keskustelua olisi syytä käydä. Keskustelijat tuntuvat olevan erimielisiä siitä, mitkä prosessit kulttuurista toimintaa muovavat ja miten tutkijan ja tutkittavan tieto tietystä kulttuurisesta ilmiöstä (kuten uskonnosta) on suhteutettava toinen toisiinsa. Erikoisinta tilanteessa on, että mikäli todella noudattaisimme perspektivismin periaatteita, keskustelun eri näkökulmien välillä pitäisi olla mahdotonta. Jokaisen tutkijan (ja tutkittavan) näkökulma kulttuuriin olisi yhtä oikea kuin kaikkien muidenkin. Kulttuurintutkimuksessa perspektivismi näyttää kuitenkin ulottuvan vain tutkijan ja tutkittavan yhteisön väliseen vuorovaikutukseen.

Jo tutkijoiden välinen metodinen ja teoreettinen keskustelu osoittaa, että muiden tutkimusalojen tapaan myös kulttuurintutkimuksessa on viimekädessä lähtökohtana tunnistaa ja muodostaa kohdetta selittäviä tai ymmärtäviä prosesseja ja periaatteita (Ks. *Sjöblom* 2001, 99-111; *Shankland* 2001, 1-2). Koska prosessit ja periaatteet ovat kriittiselle keskustelulle avoimia, oletetaan niiden ainakin jollain tasolla olevan myös intersubjektiivisesti tunnistettavissa, ja siten luonteeltaan yleisiä ja tässä mielessä universaaleja.

Näin kulttuurintutkijat todellakin ovat kertomusten sokeiden kaltaisia tunnustelijoita, jotka yrittävät ymmärtää kokonaisuutta pohtimalla, kuinka jokin yksittäisen kulttuurin yksittäinen osa-alue toimii tai on tulkittavissa. Yleisten prosessien ja periaatteiden tavoittaminen vaatii kuitenkin, että tutkija kykenee ratkaisemaan, mitkä prosessit ja periaatteet ovat selitysvomaisia kulloisenkin tutkimuskohteen näkökulmasta. Nykyään tämä edellyttää enenevässä määrin monitieteisen ajattelun omaksumista ja soveltamista.

Palatakseni kertomukseen, kärsäekspertti ei voi olettaa että hän kykenee ymmärtämään kärsän toimintaa pelkästään kärsää analysoidulla, vaan todennäköisesti hän joutuu myös paneutumaan laajemminkin norsun fysiologiaan ja käyttäytymiseen. Luulen, että tästä kysymyksestä keskustelun osa-puolet ovat suhteellisen yksimielisiä. Yksimielisyyttä ei sitä vastoin näytä olevan siitä, kuinka tiedon integrointi tapahtuu ja mitä alueita integraatioon luetaan mukaan.

## Käsitteellinen integraatio

*Tieteessä tapahtuu* -lehden numerossa 1/2003 J.P. Roos ja Anna Rotkirch nostavat esille yhden esitetyn vaihtoehdon eli John Toobyn ja Leda Cosmidestin muotoileman integroidun kausaalimallin (IKM) (*Tooby & Cosmides* 1992, 19-136; *Roos & Rootkirch* 2003, 34). IKM perustuu nk. käsitteellisen integraation ajatukselle eli pyrkimykselle muodostaa ihmistieteissä esitetyt teoriat yhtäpitäviksi sekä toisiinsa nähden, että suhteessa luonnontieteisiin.

Kuten *Cosmides* ja *Tooby* itse toteavat, tämä ajatus vaikuttaa niin banaalilta, että se oli vanha jo kun *Aristoteles* muotoili tieto-oppinsa perusteita. Tämän vuoksi voidaankin pitää yllättävänä että vaatimuksia tieteidenvälisestä yhteensopivuudesta on erityisesti toisen maailmansodan jälkeen pidetty ihmistieteiden puolella luonteeltaan radikaaleina.

Luonnontieteissä käsitteellisen integraation ajatus on sitä vastoin pitkälti jo toteutunut, joskaan nk. "suuren kuilun" ylittäminen eli integroituminen ihmistieteisiin ei luonnontieteissäkään ole vielä alkua pidemmällä (ks. *Bechtel* 1986; *Cosmides, Tooby & Barkow* 1992, 4, 13). Ennen kuin pohdin käsitteellisen integraation vastustuksen syitä tarkemmin, on syytä selvittää hieman perusteellisemmin Toobyn ja *Cosmidestin* mallin sisältöä.

Ensimmäiseksi, mallissa huomion kohteena on nimenomaan vertikaalinen eli tieteenalojen välinen integraatio. Tieteidenalojen välistä integraatiota kutsutaan vertikaaliseksi, koska oletetaan, että tietyt tieteenalat ovat rakenteellisesti sidoksissa toinen toisiinsa. Rakenteellisesti "perustavammalla" tasolla oleva tieteenalat tutkii ilmiöitä ja periaatteita, jotka vaikuttavat laajempiin ilmiöjoukkoihin. Näin esimerkiksi fysiikan lait pätevät kemiallisiin ilmiöihin ja kemian periaatteet pätevät biologisiin ilmiöihin mutta ei päinvastoin. Vastaavasti jokainen rakenteellisesti "korkeammalla" sijaitseva tieteenalat tarvitsee

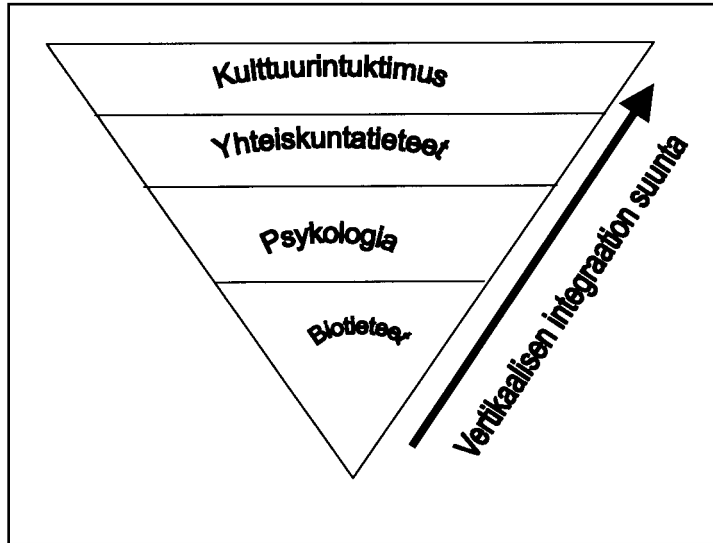
ylteisten selityserusteiden ohella ja niiden lisäksi toisia, erityisesti omasta tutkimuskentästä nousevia selityksiä, jotka eivät ole redusoitavissa perustavamman tason selityksiin (*Cosmides, Tooby & Barkow* 1992, 13).

Oletus tieteidenvälisistä vertikaaleista rakenteista ei ole aivan ongelmaton. Esimerkiksi biologi *Edward Wilsonin* kausaalimallin sovelutuksessa, jota hän kutsuu konsilienssimalliksi, käsitteellinen integraatio tapahtuu selkeästi luonnontieteiden ja erityisesti fysiikan ehdoilla (*Wilson* 1998). *Tooby* ja *Cosmides* kuitenkin korostavat, että heidän mallissaan ei ole kyse jonkin tieteenalan epistemologisesta etuoikeudesta tai korkeammasta statuksesta toisiin tieteenaloihin nähden. Kun tieteenalojen selitysten välille muodostuu konflikti, oikeassa oleva osapuoli ei välttämättä ole se, joka toimii rakenteellisesti perustavampien selitysten tasolla. Lisäksi integroituminen on tärkeää myös sellaisten tieteenalojen välillä, joita ei voida tarkastella selkeän vertikaalisen rakenteen puitteissa (esimerkiksi paleontologia ja psykologia) (*Cosmides, Tooby & Barkow* 1992, 13-14).

Se, miten vertikaaliset rakenteet tieteiden välille muodostuvat, vaihtelee jonkin verran tarkastelijan näkökulman mukaan. Kulttuurintutkimuksen viitekehyksessä tieteenalojen väliset vertikaaliset rakenteet voidaan nähdä yhdenmukaisina tutkimuskohteen eli kulttuurin yleisten rakenteiden kanssa. Esimerkiksi *Lauri Hongon* mukaan kulttuurin toiminta muodostuu vertikaalisista rakenteista, joista alimmalla – perustavalla – tasolla ovat "biorakenteet", ja sieltä nouseaan psykososiaalisten ja yhteisöllisten rakenteiden kautta kulttuurisiin rakenteisiin.

Alemmilla tasoilla operoivat prosessit toimivat kulttuuristen rakenteiden perustana, mutta sen lisäksi kulttuurisen toiminnan selittämiseen ja ymmärtämiseen tarvitaan aivan omia selityserusteita, jotka eivät päde alemmilla tasoilla (*Honko* 2001, 29). *Hongon* esitystä mukaillen, kulttuurintutkimuksen näkökulmasta käsitteellinen integraatio voidaankin kuvata seuraavan kärjellään seisovan kolmion avulla (ks. kuvio sivulla 8; ks. myös *Wilson* 1998).

Käsitteelliseen integraation toteutumiseen ei kuitenkaan riitä pelkkä ylevä periaate ja eri tieteenalojen välisten vertikaalisten rakenteiden tiedostaminen. Tarvitaan myös konkreettisia pelisääntöjä tiedonmuodostukselle. Integraation onnistuminen edellyttää esimerkiksi tiedekäsitystä, jossa muodostettavat argumentit ovat ainakin periaatteessa falsifioitavia. Tämä periaate ei tietenkään ole millään tavalla sidoksissa



integraatioon pyrkiviin malleihin.

Koska kysymyksessä on eri tieteiden ja eri tieteenalojen välinen dialogi, periaatteen noudattaminen ja toteutuminen on niille kuitenkin erityisen keskeistä.

Strategisesti merkittävänä periaatteena on myös hyvä pitää mielessään, että eri tasojen selityserusteet eivät muodosta nolla-summapeliä. Kulttuuriseen toimintaan liittyvien psykologisten tai neurologisten mekanismien selittäminen ei yleensä tarkoita, etteikö toiminnan selittämiseen voisi löytyä myös kulttuurisen tai sosiaalisen tason mekanismeja ja päinvastoin. Toobyn ja Cosmidestin mallissa näkyvä kulttuurinen toiminta muodostuu rakenteellisesti eri tasoilla toimivien prosessien ja mekanismien yhteisvaikutuksesta (Tooby & Cosmides 1992, 38-40). Käsitteellisen integraation viitekehityksessä on siis tarpeetonta keskustella, onko ihmisen mieli ja tietoisuus perimän vai ympäristön aikaansaannosta. Kumpikin näistä vaikuttaa ja tärkeämpää onkin löytää vastaus siihen, kuinka ne vaikuttavat tiedonmuodostukseemme ja miten niiden yhteistyö rakentuu (ks. esim. Bateson & Martin 1999; Tomasello 1999).

Ehkä kaikkein tärkein periaate käsitteellisen integraation toteutumiseksi on kuitenkin vaatimus, jonka mukaan biologiset rakenteet voivat toimia kulttuurisen toiminnan selittäjinä vain ja ainoastaan selittämällä ihmisen lajikehityksen myötä syntyneitä biologisia ominaisuuksia, jotka ohjaavat käyttäytymistämme (Symons 1992, 156). Yhteisöjen tarkastelu analogisesti biologisten organismien kanssa on käsitteellisen integraation näkökulmasta virhe. Tämän virheen tekivät varhaiset kulttuurievolutionistit, sekä eräät

modernit sosiobiologiset teoriat, kuten Richard Dawkinsin muotoilema meemiteoria (Dawkins 1976; 1982). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että biologiset rakenteet vaikuttavat kulttuuriseen toimintaan ennen kaikkea evoluution myötä kehittyneiden psykologisten rakenteiden kautta. Näin ihmisen mielestä ja mielentutkimuksesta tulee se väylä, jonka kautta käsitteellinen integraatio voi toteutua (Cosmides, Tooby & Barkow 1992, 5) [3].

### *Integroituna olemisen sietämättömyydestä*

Edellä esitetyn perusteella on helppoa huomata, että käsitteellisen integraation ja siitä käytävän keskustelun fokuksessa on nimenomaan luonnontieteiden ja ihmistieteiden integroituminen ja siihen liittyvät kysymykset. Filosofi Michael Levinen sanoin: "Ne, jotka puolustavat ihmistieteiden itsenäisyyttä suhteessa luonnontieteen suhteen, katsovat olevansa tekemisissä kokonaan eri otuksen kanssa (Levine 1998, 32). Jos siis luonnontieteilijöiden tunnustelema eläin on norsu, ihmistieteissä tunnustelun kohteena onkin kenties lohikäärme, jolla ei ole todellista biologista olomuotoa lainkaan. Jos asia todella on näin, käsitteellinen integraatio ei ole mahdollista edes periaatteessa, ja ajatus "suuren kuilun" ylittävistä monitieteisyydestä voidaan heittää roskakoriin.

Levinen ajatus ei tietenkään ole uusi. Ajatus ihmistieteiden ja luonnontieteiden välisestä eroista on itseasiassa niin vanha, että on lähinnä makuasia, minne tuon eron syntyajankohta

halutaan sijoittaa. Henkilökohtaisesti katson Descartesin (1596–1650) dualistisen epistemologian olevan tässä ratkaisevassa asemassa (ks. esim. *Toulmin* 1992). Toisaalta Charles Darwinin (1809–1882) evoluutioteoria liitti ihmisen vastustamattomalla tavalla osaksi muuta eläinkuntaa ja avasi mahdollisuuden tarkastella omaa lajiamme biologisena olentona (ks. erityisesti *Darwin* 1871). On vaikea uskoa, että kukaan käsitteellisen integraation vastustajista olisi halukas kiistämään ihmisen biologisuuden. Darwinin teorian vaikutus tieteen ihmiskuvaan on ollut sen verran perustavanlaatuinen, että antropologi Adam Kuper on jopa päätenyt lausahtamaan, että sanan yleisessä merkityksessä ”me kaikki olemme darwinisteja” (*Kuper* 1994, 1).

Näin luonnontieteiden ja ihmistieteiden välissä olevaa aluetta ei kenties pitäisi kuvata metaforalla suuresta kuulusta vaan ennemminkin tutkimattomana rajamaana, joka on mahdollista oppia tuntemaan ja ylittämään vaikeuksista huolimatta (ks. *Wilson* 1998, 126). Ihmistieteissä laajasti omaksuttu standardistrategia ei siksi olekaan ihmisen biologisuuden kieltäminen vaan ennemminkin biologisten prosessien väheksyminen ihmisen toiminnan ja ajattelun muokkaajina. Kulttuuri nähdään omalakisena toimijana, jota voidaan tutkia ilman viittauksia biologiaan (esim. *Sahlins* 1976). Silloinkin, kun viittauksia tehdään, kulttuuristen rakenteiden ja prosessien katsotaan olevan biologisista rakenteista ja prosesseista irrallisia ja vaikutuksiltaan perustavampia. Kuten antropologi Clifford Geertz asian ilmaisee: ”...ei ole olemassa kulttuurista riippumatonta ihmisluontoa. Ihminen ilman kulttuuria ei muistuttaisi Goldingin *Kärpästen herran* älykkäitä raakalaisia...eikä hän myöskään olisi valistuksen ajan primitivistisen ajattelun jalo villi...Hän olisi toimimaton epäsikiö, jolla olisi vain muutama toimiva vaisto, harvoja tunnistettavia tunteita, eikä lainkaan älykkyyttä – siis mielipuoli” (*Geertz* 1973, 49).

Geertzin puolustama nk. *tabula rasa* -argumentti, ei kuitenkaan sellaisenaan toimi käsitteellisen integraation kritiikkinä, koska Geertz tuntuu ajattelevan, että ihmisen käyttäytymistä voidaan selittää joko kulttuurisesti tai biologisesti, mutta ei integroimalla kulttuurisia ja biologisia prosesseja yhteistoimintaan. Kuten edellä todettiin, käsitteellisen integraation yhtenä perustavana ajatuksena on juuri yhteistoiminnan korostaminen. Näin naturalistiset kulttuuriteoriat eivät yleensä kiistä kulttuuristen prosessien, sosiaalistumisen ja oppimisen merkitystä yksilön kehitykselle. Useimmat olisivat todennäköisesti

samaa mieltä Geertzin kanssa siitä, että kulttuurista riippumatonta ihmisluontoa ei ole olemassa. Tämä ei kuitenkaan millään tavalla vaikuta siihen, että samalla on myös olemassa biologinen perusta ihmisluonnolle. Nämä vaihtoehdot eivät sulje toisiaan pois (ks. *Dawkins* 1982; *Sperber* 1996).

### *Ideologinen sota toimivan dialogin esteenä*

Kysymys siitä, onko todella näin ja mikä eri tasoilla toimivien rakenteiden ja prosessien suhde toinen toisiinsa on, on edelleenkin avoin ja paljon kiistelty kysymys. Todellinen dialogi eri osapuolien välillä ei näytä edistyneen kovinkaan pitkälle. Dialogin syntymisen esteenä näyttää tällä hetkellä olevan eräänlainen ideologinen sodankäynti, jossa keskustelijat ovat päättäneet toisen osapuolen olevan väärässä *a priori*. Dialogin toteutuminen edellyttäisi perusteellista tutustumista vastapuolen argumenttien taustalla oleviin teorioihin ja tutkimuskehyksiin. Jos kuitenkin konstruktionistien lähtökohtana on, että luonnontieteellisellä tutkimuksella ei ole, eikä voi olla, mitään merkitystä ihmisen kulttuurisen toiminnan selittäjänä, ei rakentavalle keskustelulle näytä olevan edellytyksiä (ks. esim. *Gothóni* 2002, 11-23). Jos tämä tie valitaan, merkitsee se samalla myös luopumista todellisen monitieteisyyden mahdollisuudesta, joka ainakin omasta mielestäni olisi askel huomompaan suuntaan.

Kolmas vaihtoehto käsitteelliselle integraatiolle on hyväksyä integraation idea ja biologisten prosessien merkitys ihmisen kulttuurisen toiminnan muotoutumiselle, mutta korostaa, että alemman tason prosessit ovat kulttuurisen toiminnan kannalta niin karkeita, että niiden jäljittäminen ja kuvaaminen on mielenkiinnostonta kulttuurisen toiminnan ymmärtämisen kannalta (*Honko* 2001, 29). Tämänkin argumentin ongelmana on, että siinä etukäteen oletetaan, mikä kulttuurisessa toiminnassa on tieteen näkökulmasta mielenkiintoista. Yksikään tutkija ei voi yksinään hallita kaikkia kulttuurisen toiminnan taustalla vaikuttavien rakenteiden tasoja ja siten jokainen valikoi omasta näkökulmastaan mielenkiintoisia rakenteita ja prosesseja tutkimustensa kohteiksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että se mikä minun mielestäni on mielenkiintoista, on ainoa mielenkiintoinen taso kulttuurisen toiminnan selittämiseksi.

Tämän lähestymistavan puitteissa kulttuurintutkimuksessa onkin tapana korostaa, kuinka

mielenkiintoisia ja tärkeitä ovat kaikki sellaiset kulttuuriseen merkityksenantoon liittyvät kysymykset, jotka myös tutkimuksen kohteena olevat itse tunnistavat ja hyväksyvät (*Honko* 2001, 30; *Gothóni* 2002, 11-23). Jos tällä tarkoitetaan sitä, että tutkijan tulee työssään käyttää asianmukaisesti koottua ja lähdekritiikin läpikäymää etnografista aineistoa, vaatimus tuntuu itsestään selvältä ja jopa triviaalilta. Sitä vastoin on mielestäni erittäin ongelmallista väittää, että tiede saa ja voi tutkia kohdettaan vain tutkittavia kiinnostavista ja heidän tunnistamistaan lähtökohdista käsin. Tieteellä on aina omia kiinnostuksenkohteitaan, jotka voivat poiketa tutkittavien kiinnostuksenkohteista, mutta ovat tieteen näkökulmasta silti aivan yhtä mielenkiintoisia ja relevantteja. Siksi nämä kaksi asiaa (jotka kummatkin ovat tärkeitä), tutkittavien oma ääni ja tutkimuksen kysymyksenasettelu, on kysymyksinä pidettävä erillään toisistaan.

### Yhteistä kieltä etsimässä

Käsitteellinen integraatio on menetelmänä avannut konkreettisia väyliä ihmistieteiden ja luonnontieteiden väliselle dialogille ja laaja-alaiselle monitieteisyydelle. Kaikkia vastauksia sillä ei ole, ja tuleva tutkimus voi osoittaa joidenkin rakenteilla olevien väylien olevan lopulta umpikujia tai harhapolkuja. Epäonnistumisen mahdollisuus ei kuitenkaan saisi olla esteenä yrittämiselle, vaan ennemminkin innoitus asialliseen kritiikkiin ja keskusteluun, jonka kautta ymmärryksemme ihmisestä kulttuurisena ja biologisena olentona lisääntyy. Ihmistutkimuksen näkökulmasta tämä edellyttää ihmisen biologisuuden ottamista vakavasti. Myös kulttuurintutkijan on oltava valmis hyväksymään biologisten rakenteiden ja prosessien vaikutus ihmisen toimintaan. Tämä edellyttää luonnontieteellisen tutkimuksen tuntemusta ainakin niiltä osin, missä integraatiota tapahtuu.

Yhteisen kielen löytäminen on onnistuneen dialogin perusedellytys. Käsitteellisen integraation etuna on, että vaikka se ennen kaikkea tarjoaa teoreettisen viitekehysten, jonka kautta integraation kysymystä voidaan lähestyä, se samalla tarjoaa myös empiirisesti testattavia hypoteeseja. Näin integraation tavoittelu ei jää pelkäksi teoreettiseksi pohdinnaksi, vaan sen toteutumista voidaan koetella oikeiden substanssikysymysten ympärillä käydyn keskustelun avulla.

## VIITTEET

- [1] Kyseinen teksti löytyy Paul Steintahlin toimittamasta päälinkielisestä editiosta vuodelta 1948. Suomennoksen pohjana on käytetty John Irelandin englanninkielistä käännöstä teoksesta *The Udāna: Inspired utterances of the Buddha*. Kandy: Buddhist Publication Society (1997).
- [2] Tipitakan ajoituksesta ks. Pyysiäinen 1993, 58.
- [3] Meemiteorian kritiikistä ja sokeudesta mielenprosesseille ks. esim. *Boyer* 1990, 263-296; *Gould* 1996, 219; *Sperber* 1996, 101-102; *Atran* 2002, 236-243. Tasapuolisuuden nimissä on kuitenkin todettava, että meemiteoria on mahdollista muotoilla siten, että siinä otetaan paremmin huomioon mielenprosessien ja psykologian merkitys ihmisen käyttäytymisen selittäjänä. Hyvä yleiskatsaus teorian nykytilaan ja asemaan kulttuurintutkimuksessa on *Aunger* (2000).

## KIRJALLISUUTTA

- Atran, Scott (2002): *In gods we trust. The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Aunger, Robert, ed. (2000): *Darwinizing culture: the status of memetics as a science*. Oxford: Oxford University Press.
- Bateson, Patrick & Paul Martin (1999): *Design for a life*. London: Vintage.
- Bechtel, William, ed. (1986): *Integrating scientific disciplines: case studies from the life sciences*. New York: Aspen publishers.
- Boyer, Pascal (1990): *The naturalness of religious ideas*. Berkeley: The California University Press.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosmides, Leda, John Tooby & Jerome Barkow (1992): "Introduction: Evolutionary psychology and conceptual integration". Teoksessa Jerome Barkow, Leda Cosmides & John Tooby (toim.) *The adapted mind*, 3-15. New York: Oxford University Press.
- Darwin, Charles (1871): *The descent of man*. New York: Prometheus Books (1998).
- Dawkins, Richard (1976): *The selfish gene*. Oxford: The Oxford University Press. [Suomeksi: *Geenin itsekkyyden*, suom. Kimmo Pietiläinen, Art House 1993]
- Dawkins, Richard (1982): *The extended phenotype*. Oxford: The Oxford University Press.
- Geertz, Clifford (1973): *The interpretation of cultures*. London: Basic Books.

- Gothóni, René (2002): "Inledning: humanioras egenart". Teoksessa René Gothóni (toim.): *Att förstå inom humaniora*. Helsingfors: Finsk Vetenskaps-Societen.
- Gould, Stephen Jay (1996): *Life's grandeur: The spread of excellence from Plato to Darwin*. London: Jonathan Cape.
- Heinämaa, Sara (2000): "DNA:sta sammakoihin ja vapaaseen tahtoon". *Tieteessä tapahtuu* 2/2000, 60-63.
- Honko, Lauri (2001): "Kulttuurin pinta ja pohja". *Tieteessä tapahtuu* 8/2001, 25-30.
- Ireland, John (1997): *The Udâna: Inspired utterances of the Buddha*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Kamppinen, Matti (2002): "Uskonnollinen robotti ja tieteen yhtenäisyys". *Tieteessä tapahtuu* 7/2002, 55-59.
- Kuper, Adam (1994): *The chosen primate*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Kupiainen, Antti (2000): "Voiko luonnonlakia potkaista?". *Tieteessä tapahtuu* 2/2000, 45-52.
- Levine, Michael P. (1998): "A cognitive approach to ritual: new method or no method at all?" *Method and theory in the study of religions* 10, 29-30.
- Michelsen, Kalle (2000): "Uskotko todellisuuteen?". *Tieteessä tapahtuu* 2/2000, 53-59
- Niiniluoto, Ilkka (2001): "Tieteiden ykseys". *Tieteessä tapahtuu* 4/2001, 6-13.
- Portin, Petter (2003): "Ihmislunnonsta, evoluutiopsykologiasta ja sosiobiologiasta". *Tieteessä tapahtuu* 1/2003, 42-43.
- Pyysiäinen, Ilkka (1993): *Beyond language and reason*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Pyysiäinen, Ilkka (2000): "Biologia, kulttuuri ja uskonnon tutkimus". *Tieteessä tapahtuu* 4/2000, 36-39.
- Pyysiäinen, Ilkka (2003): "Mielen modulaarisuus ja inhosta värisevä filosofi". *Tieteessä tapahtuu* 2/2003.
- Raatikainen, Panu (2003): "Tekeekö tieteen kehitys ihmistieteet tarpeettomiksi?" *Tieteessä tapahtuu* 1/2003, 30-32.
- Rhys Davis, T.W. (1911): "Does Al Ghazzali use an Indian Metaphor?" *Journal of the Royal Asiatic Society* 1, 200-201.
- Roos, J.P & Anna Rotkirch (2003): "Habituksen paluu? Evoluutioteorian huomioimisesta sosiologian ihmisenäkemyksessä (osa 1)". *Tieteessä tapahtuu* 1/2003, 33-41.
- Sahlins, M.D. (1976): *The use and abuse of biology: An anthropological critique of sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Searle, John (1999): *Mind, language and society*. London: Phoenix.
- Shankland, David (2001): "Putting the science back in". *Anthropology today* 17:2, 1-2.
- Sjöblom, Tom (2001): "'Kulmakunnan kauhu'? Kognitiivinen tutkimusperinne uskonnon tutkimuksen kentässä". *Teologinen aikakauskirja* 2/2001, 99-111.
- Sperber, Dan (1996): *Explaining culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sulkunen, Pekka (2002): "Yhteiskunnan luontosuhteen kriisiytyminen modernissa yhteiskuntateoriassa". *Tieteessä tapahtuu* 7/2002, 20-24.
- Symons, Donald (1992): "On the use and misuse of Darwinism in the study of human behaviour". Teoksessa Jerome Barkow, Leda Cosmides & John Tooby (toim.) *The adapted mind*, 137-159. New York: Oxford University
- Tammisalo, Osmo (2002): "Sosiobiologia ei ole konservatiivista". *Tieteessä tapahtuu* 8/2002, 44-45.
- Tomasello, Michael (1999): *The cultural origins of human cognition*. Cambridge (MA) Harvard University Press.
- Toulmin, Stephen E. (1992): *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press. [Suomeksi: *Kosmopolis. Kuinka uusi aika hukkasikin humanismin perinnön*, suom. Matti Kinnunen, WSOY, 1998]
- Udâna*. Edited by Paul Steinthal. Pali Text Society. London: Oxford University Press (1948).
- Tooby, John & Leda Cosmides (1992): "The psychological foundations of culture". Teoksessa Jerome Barkow, Leda Cosmides & John Tooby (toim.) *The adapted mind*, 19-136. New York: Oxford University Press,
- Wilson, Edward O. (1998): *Consilience*. New York: Alfred A. Knopf. [Suomeksi: *Konsilienssi*, suom. Kimmo Pietiläinen, Terra Cognita 2001)
- Kirjoittaja on Helsingin ja Turun yliopistojen uskon-  
totieteen dosentti.*