

Uskon tunnustelijan uudet tunnustukset

Sami Pihlström

Antti Eskola: *Tiedän ja uskon*. Otava, Helsinki, 2003. 235 sivua.

Sosiologina ja sosiaalipsykologina pitkän päivätyön tehnyt emeritusprofessori Antti Eskola hätkähdytti muutama vuosi sitten sekä tieteellistä että laajempaa yleisöään kirjoittamalla kirjan uskonnosta. Nyt *Uskon tunnustelua* (Otava, 1999) on saanut jatkokseen teoksen, jossa kirjoittaja yhä etsii lapsuudesta asti puhutellutta mutta tieteellisen työn ja yhteiskunnallisen keskustelun peittoon jäänyttä kristillistä uskoa. Tuo usko ja sen kieli (pelit) ovat olleet tilapäisen "auringonpimennyksen" varjossa, mutta pysyvästi ne eivät ole Eskolan elämästä kadonneet (23). Nyt uskon ja tiedon välinen jännite pitäisi ratkaista, saattaa synteisiin, missä Eskola ei mielestään ensi yrityksellään onnistunut (27). Olisi kyettävä sanomaan: "Tiedän ja uskon." Tästä synteisin tavoittelusta Eskola onnistuu jälleen kirjoittamaan painavan, omintakeisen ja älyllisesti rikkaan – joskaan ei ongelmattoman – puheenvuoron, jonka soisi tulevan vakavasti tarkastelluksi sekä tieteellisissä että uskonnollisissa piireissä.

"Uskovaiseksi" Eskola ei missään tapauksessa halua tunnustautua, vaikka kertookin kirjan lopussa liittyneensä uudelleen evankelis-luterilaisen kirkon jäseneksi (225-229). Hän puolustaa "tavallisen ihmisen uskoa" (24, 73) erilaisten – niin uskonnollisten kuin uskontokriittistenkin – kuppikuntien uskonvarmuutta, siloisia systeemejä ja suvaitsemattomia "Väärin uskottu!" -huutoja vastaan (vrt. 61). Tämä on sympaattinen pyrkimys, mutta Eskola on lopulta ehkä liiankin suvaitsevainen. Vaarana on uskonnollinen relativismi, jossa "kaikki käy".

*

Itse asiassa Eskola omaksuu tieteenfilosofi Paul Feyerabendin kuuluisaksi tekemän "kaikki käy" ("anything goes") -periaatteen yhdeksi metodologiseksi ohjenuorakseen (55-59). Tätä valintaa on hiukan ihmeteltävä, vaikka Eskola on toki oikeassa huomauttaessaan, että Feyerabendia on usein luettu liian yksioikoisesti silkkana irrationalistina ja relativistina. Siinä missä Eskolan ai-

emman uskontokirjan metodologinen perusta löytyi Ludwig Wittgensteinin ja hänen merkittävän seuraajansa Peter Winchin "ymmärtävää yhteiskuntatiedettä" koskevista ajatuksista (ks. myös arviotani *Uskon tunnustelua* -teoksesta *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä 2/2000), nyt on edetty radikaalimman metodologisen anarkismin suuntaan. Eskola huomaakin alkaneensa tuntea "erämaan ja hämärän kutsun" yhä vahvempana (55).

Feyerabend-viehtymyksen hinta on, että Eskola joutuu jopa tekemään varovaisia myönnytyksiä tavallisesti pseudotieteinä pidetyille opeille, kuten astrologialle. Hän uskoo, että "astrologian perinteestä nousevaa ilmaisuvälineistöä" voidaan yhä käyttää nykyihmisenkin käyttäytymistä kuvattaessa (57), vaikkei tietenkään erehdy väittämään, että astrologisille aatteille voitaisiin tarjota minkäänlaista tieteellistä oikeutusta. Astrologiaa tai henkivarannusta voidaan Eskolan mukaan puolustaa "vetoamalla inhimillisen tiedostamisperinteen rikkauteen ja toimivuuteen" (64).

Uudemmaa "ufoperinnettäkään" ei pitäisi syysätä kokonaan syrjään (82). Eikö kuitenkin keskeinen tämääntapaisia oppeja tai "perinteitä" vastaan esitetty kritiikki ole se, että ne yksinkertaisesti eivät toimi, jos niitä tarkastellaan riittävän perusteellisesti edes jonkinmoisin kriittisin menetelmin? Mitä oikeastaan tarkoitetaan, jos sanotaan niiden "toimivan" osana tiedostamisperinnettä?

Kaiken kaikkiaan Eskolan kaltaisen arvostetun tieteenharjoittajan voisi toivoa suhtautuvan kriittisemmin pseudotieteisiin ja myös feyerabendilaiseen anarkismiin, josta kaikkien kukkien kukkimisen salliva näennäinen suvaitsevaisuus näyttää seuraavan. Ainakin minun suvaitsevaisuuteni loppuu viimeistään henkivarantamisen kohdalla, koska kyseinen menetelmä (lukemattomine eri versioineen) saattaa olla parannettaville aidosti haitallinen ja tuhoisa, pahimmillaan jopa jonkinlaista (henkistä tai ruumiillista) väkivaltaa. Tuskinpa Eskolakaan tätä kieltäisi.

Vaikka astrologiaa, ufoja ja henkivarannusta koskevat lyhyet huomiot (jotka toki onneksi jäävät sivurooliin) olisi ollut parasta jättää kirjasta

kokonaan pois, on syytä iloita siitä, että Eskola on omistanut kokonaisen luvun ihmeille, joita viimeaikaisessa suomalaisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa ei kovin paljon ole käsitelty. Itse ihmeen käsitteen määrittelyä tosin olisi ollut mahdollista pohtia laajemmin. Nyt paradigmaattiseksi ihmeiksi jäävät oletetut tapaukset, joissa Jumala esimerkiksi rukouksen kuultuaan puuttuu maailman tapahtumiin, vaikkapa parantamalla sairaan. Eskola pitää tällaisia suoraviivaisia ihmekertomuksia epäuskottavina, mutta hän ei ota selvää kantaa kysymykseen siitä, voisivatko esimerkiksi fysiikan lait periaatteessa joskus rikkoutua jumalallisen väliintulon vuoksi (ja jos voisivat, olisivatko ne tällöin aitoja luonnonlakeja).

Eskola kuitenkin ehdottaa, että tieteilijänkin pitäisi antaa uskovan nähdä maailmassa Jumalan vaikutusta, vaikkei sitä tieteen keinoin voidakaan tutkia (68). Hän näyttää jopa ajattelevan, että unia ja ”piilotajunnasta tihkuvia vihjeitä” tarkkailemalla voitaisiin päästä käsiksi jumalallisiin viesteihin (69; vrt. 146), joskin tämä voi tapahtua vain yksilön omasta, subjektiivisesta näkökulmasta, ei koskaan tieteellisen objektiivisuuden vaatimuksin.

Tässä olisi ehkä jälleen aihetta ponnekkaampaan (itse)kritiikkiin, mutta uskoakseni Eskola tavoittaa jotakin tärkeää aidosti uskonnollisesta rukouksen käsitteestä muistuttaessaan, ettei rukous voi olla irrallinen manipulatiivinen toimi, jolla pyrittäisiin esimerkiksi saamaan aikaan paraneminen sairaudesta ilman lääketieteellisiä hoitotoimenpiteitä. ”Usko, rukouspyyntö, vaikutus ja kiitos ovat kokonaisuus, joka toimii vain hengellisenä, Jumalan hahmoon kiinnityvänä kokonaisuutena. Se, joka torjuu uskonnollisen uskon, hyväksyy kokonaisuudesta vain psykosomatiikan, suggestion ja itsesuggestion. Uskova elää rikkaammin, luottaen Jumalaan, mutta ymmärtäen myös paranemista edistävät psykologiset seikat.” (72) Tässä on kiistatta itua: uskova voi nähdä maailman ja oman elämänsä moni-ilmeisesti, eräänlaisessa kaksoisvalaistuksessa, kuvata todellisuutta eri kielipelien kautta, sekä luonnonlakien hallitsemana tapahtumasarjana että jumalallisen johdatuksen tuloksena. Rukous henkilökohtaisena, salattuna yhteytenä Jumalaan onkin Eskolan luonnostelemassa uskonnollisuudessa avainasemassa (186-198).

Jälleen Eskola menee kuitenkin mielestäni hiukan liian pitkälle yltyessään puolustamaan (onneksi varauksin) karismaattisia uskonnollisia liikkeitä ja niiden asemaa kirkon piirissä. ”Kiinnostavampi on sellainen uskonnollinen maise-

ma, jossa on myös väriläiskä, kuin sellainen, joka on tasaisen harmaa” (76-77). Aivan, mutta älkäämme unohtako, että nuo väriläiskät voivat muodostua liikkeisiin eksyneille suoranaiseksi painajaisiksi.

*

Feyerabendin ohella Eskolalle tärkeä, eksplisiittemmin uskonnosta kirjoittanut ajattelija – kaikei käsillä olevan kirjan keskeisin klassikkohahmo – on yhdysvaltalainen psykologi ja filosofi William James, jonka uskonnollista kokemusta syväluotaava järkäle *The Varieties of Religious Experience* (1902) on alan maineikkaimpia teoksia. Jamesia seuraten Eskola suhtautuu vakavasti persoonallisiin, yksilöllisiin uskonnollisiin kokemuksiin ja (Jamesin ”tahto uskoa” -oppia mukailen) ihmisen henkilökohtaiseen oikeuteen valita uskonnollinen ”hypoteesi” omalla riskillään tilanteessa, jossa objektiivista evidenssiä suuntaan tai toiseen ei ole saatavilla ja jossa ratkaisua ei voida jäädä odottelemaan loputtoman kauan (ks. 162-171). Silti Eskola – niin kuin James itsekin – epäröi noudattaa tätä oppia omassa uskonratkaisussaan (171).

Kritiikitön Jamesin seuraaja Eskola ei missään tapauksessa ole: hän esimerkiksi huomauttaa, että Jamesin individualistinen uskonnollisen kokemuksen tarkastelu jättää huomiotta sen, että kirkko tai seurakunta – yksilön kokemukset ylittävä sosiaalinen yhteisö – on ehkä sittenkin uskonnon kehittynein ilmenemismuoto (154-155). Eskola on hyvässä seurassa, sillä samantapaista James-kritiikkiä on äskettäin esittänyt Charles Taylor Jamesin *Varieties*-kirjan nykyrelevanssia käsittelevässä teoksessaan *Varieties of Religion Today* (Harvard University Press, 2002).

Eskolan keskeinen ajatus vaihduntakuvioiden hahmotettavasta ”sekä-että”-maailmasta, jossa ”sama” asia (esimerkiksi maailman synty) voidaan nähdä kahdella (tai kenties useammalla) perustavasti erilaisella tavalla (esimerkiksi alkuräjähdysteorian ja *Raamatun* luomiskertomuksen näkökulmasta) ja jossa meidän on vain hyväksyttävä, että molemmat hahmotustavat voivat olla ”oikeita” (ks. 50-52), on myös varsin vahvasti jamesilainen. Filosofisissa pääteoksissaan (esimerkiksi *Pragmatism*, 1907), joihin Eskola ei valitettavasti viittaa, James pyrki nimenomaan esittämään, ettei maailmalla ole omaa olemuksellista, hahmotustavoistamme riippumatonta rakennetta vaan maailma on jonkinlainen vain suhteessa niihin käytäntösidonnaisiin perspektiiveihin, joiden kautta teemme sen elämämme kannalta merkitykselliseksi. Näin ”sama” maailma voidaan

jäsentää eri tavoin erilaisia käytännöllisiä pyrki-
myksiä silmällä pitäen, eikä ole mitään syytä sul-
kea uskonnollisia jäsennostajia pois vain siksi,
että ne ovat erilaisia kuin tieteelliset. Tämä plu-
ralistinen ajatus tarjoaa avaimen myös edellä esi-
tellyn rukouskeskustelun tarkasteluun.

Jamesin tapaan Eskola kamppailee sellaista
ajattelun vääristymää vastaan, joka näkee luon-
nontieteellisen tavan kuvata ja selittää maailmaa
ainoana oikeana tai ainoana nykypäivän valistu-
neelle ihmiselle vakavasti otettavana. Kirjoittaes-
saan luonnontieteen ja ihmis- ja yhteiskuntatie-
teiden välisestä hegemoniakamppailusta teok-
sensä viimeisessä luvussa Eskola asettuu plura-
listisen perusnäkömyksensä pohjalta mielestäni
kestävämpään ja avarakatsaisempaan positioon
kuin jompaakumpaa yksisilmäisesti puolustavat
ajattelijat. Sekä naiivi tietoisuus (tai sellaiseen
kenties johtava reduktiivinen fysikalismi, joka
julistaa fysiikan tutkimuksen todellisuuden ainoaksi
tosioleväksi) että sosiaalisen konstruktivismin
äärimmäiset muodot, jotka väittävät aineellisen
maailman olevan kielellis-kulttuurinen ra-
kennelma, tulee selväpäisesti torjua (207). Uskon-
nollisuudellekin jää Eskolan visiossa sijansa osana
"kolmatta kulttuuria", erityisesti yhteistyössä
ihmistä ja yhteiskuntaa tutkivien tieteiden sekä
vapauden, tasa-arvon ja humanismin ihanteiden
puolustamisen kanssa (vrt. 225).

Läpi koko kirjan käykin selväksi, että Eskolan
näkökulma uskontoon on vahvasti yhteiskunta-
tieteellisen tutkijanasetteen värittämä (joskaan ei
lainkaan sellainen, jossa uskonto redusoitaisiin
pelkäksi sosiaalisiksi ilmiöiksi). Uskonnollisten
oppilauseiden tulkinnaassa Eskola asettuu George
A. Lindbeckia seuraten kannattamaan kult-
tuuris-kielellistä oppikäsitystä, jolla on myös il-
meisiä wittgensteinilaisia sävyjä. Kielelliset ja
kulttuuriset muodot ovat tämän näkömyksen
mukaan mukana "synnyttämässä ja ohjaamassa
kokemusta"; kieli johtaa meidät "huomaamaan
asioita, tulkitsemaan niitä ja toimimaan niiden
kanssa määrätavalla" (131; vrt. 145). Tämän käsi-
tyksen on tarkoitus erota sekä perinteisestä "kog-
nitiivis-propositionaalisesta" että liberaalista
"kokemuksellis-ilmaisullisesta" uskonnollisen
opin ymmärtämistavasta (129-130). Ongelmia jää
kuitenkin jäljelle. Ovatko ne "asiat", jotka kieli
"johtaa huomaamaan", olemassa kielestä ja kult-
tuurista riippumatta, vai luoko kieli todellisuuden,
johon se viittaa? Tässä ajaututaan jälleen
yhteen filosofian ikuisista kiistoista, realismin
ongelmaan (nykykeskustelussa realismin ja konstruktivismin väliseen debattiin), josta uskon-
nonfilosofiankin yhteydessä on keskusteltu laa-

jasti. Jamesin pragmatismia kautta tähänkin tee-
maan olisi kenties voitu tarjota lisävalaistusta ja
monivivahteisempia sävyjä.

*

Eskolan kirjan kiinnostavimpia ja kauhistutta-
vimpia ovat jaksot, joissa kirjoittaja Jamesin hen-
gessä kuvailee omia – harvoja mutta merkittäviä
– uskonnollisia tai uskonnollisen kaltaisia koke-
muksiaan. Muistellessaan, kuinka hänen vuo-
teensa äärellä eräänä yönä vieraili "Paha Olento"
(86-87), Eskola ei kiellä kokemuksen periaatteel-
lista fysiologis-psykologista selitettävyyttä eikä
väitä kokemuksella olevan mitään yleispätevää
todistusvoimaa mutta toteaa sen vaikuttaneen
uskonnolliseen ajatteluunsa siten, että hän nyt
ajattelee Pahan olevan olemassa Jumalan ohella,
jos on olemassa "näkyvätön maailma". Näin
kaksoishahmotus toimii.

Hurjasta henkilökohtaisesta tarinasta olisi
ehkä voitu edetä pahan ongelmaa koskeviin teo-
reettisempiin pohdiskeluihin. Sellaiset jäävät nyt
kirjasta puuttumaan, vaikka yhtenä läpikäyvä
juonteena onkin kirjoittajan huoli maailman pa-
huudesta ja nykyihmisen tilasta, elämästä syys-
kuun yhdennentoista päivän jälkeisessä, "terro-
risminvastaisen sodan" raunioittamassa todelli-
suudessa.

Vaihduntakuvioin tuotettava kaksoishahmo-
tus välittää esiin myös Eskolan lyhyessä pohdis-
kelussa kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä elä-
mästä. Ruumiin ja psyyken muodostama kokoi-
naisuus kuolee lopullisesti (198), mutta sanaa
"henki" voidaan Eskolan mukaan käyttää viit-
taamaan siihen, "mitä ihmisestä kuoleman jäl-
keen jää niiden ihmisten muistoihin ja puheisiin,
jotka tunsivat hänet, joille hän oli läheinen, rakas
tai muuten tärkeä". Tällainen henki jää eloon
"yhteisöllisenä, sosiaalipsykologisena ilmiönä",
joka ei ole pelkkä muisto vaan voi toimia elossa
olevien voimanlähteenä ja neuvonantajana (199).
Tarkoittaako Eskola, että henki sosiaalipsykolo-
gisena ilmiönä on jotenkin olemassa elossa olevi-
en muistoista ja ajatuksista riippumatta? Ilmei-
sesti se ei kuitenkaan voi pysyä olemassaoleva-
na sen jälkeen, kun kukaan ei enää ole vainajaa
muistamassa – vai voiko?

Hengen lisäksi Eskola haluaa käyttää myös
"sielu"-sanaa, mutta tällöin hän katsoo siirtyvän-
sä puhtaasti uskonnolliseen keskusteluun. Hän-
nen sielukäsityksensä jää hiukan epämääräisek-
si: sielu on ihmisen täydellinen elämäkerta,
"kaikki, mitä ikinä hän on ajatellut, sanonut, tun-
tenut ja tehnyt, samoin kaikkien näiden ajatusten,
sanojen, tunteiden ja tekojen seuraukset" (200).

Tällainen sielu on uskonnollisten ajattelijoiden mukaan kuoleman jälkeen "Jumalan muistissa" (200). Saivartelija voisi kysyä, kuuluvatko sieluun todellakin kaikki ajatustemme seuraukset ja millaisia ajattelun ja tekojen seurauksia sielu itse asiassa sisältää: kausaalisiako vai kenties myös loogisia? Jos ihminen on eläessään ajatellut ristiriitaisia ajatuksia (niin kuin kai kaikki ovat), hänen sielunsa sisältänee Eskolan teorian nojalla *kaikki* mahdolliset ajatukset tai lauseet, koska ristiriidasta seuraa alkeislogiikan nojalla mitä tahansa. Tällöin kaikkien sielujen ajatussisällöt olisivat keskenään identtisiä eli olisi vain yksi kaikenkattava ajatteleva sielu. Mutta kuten sanottu, tämä argumentaatio on saivartelua eikä tee oikeutta Eskolan vakavalle pyrkimykselle varata sielun käsitteelle uskonnollinen, tieteellisistä konteksteista irrotettu käyttötapa.

*

Toisaalta uskontoa ja tieteellistä ajattelua ei pidä terävästi irrottaa toisistaan. Henkilökohtaisen uskonnollisen etsinnän ohella yksi Eskolan pyrkimyksistä on osoittaa, että "uskonnollinen usko on mahdollista tuoda tieteellisen, erityisesti sosiologisen ja sosiaalipsykologisen pohdinnan piiriin ilman, että uskon hengellinen puoli rajataan heti pohdinnan ulkopuolelle ja tutkimuskohteesta tehdään pelkkä sosiologinen ja psykologinen ilmiö" (31). Jossain määrin tekijä lienee tässä onnistunutkin, mutta voin kuvitella monien uskontotieteilijöiden asettuvan vastahankaan. Uskonnollisen uskon tai uskonnollisten kokemusten ja käytäntöjen tieteellinen tarkastelu ei kerta kaikkiaan voi sisältää "hengellistä" pohdintaa, saattavat tieteellisestä riippumattomuudestaan ja objektiivisuudestaan huolta kantavat uskontososiologit ja -psykologit muistuttaa.

Myös uskonnonfilosofien – ja filosofien ylipäänsä – kanssa Eskola asettuu osittain poikkiteoloin: "Tekevätkö filosofit itselleen turhia ongelmia? Onko filosofin 'rationaalinen henkilö' pelkkä teoreettinen rakennelma, ei mikään luonnollinen ihminen? Ennen kaikkea: ovatko tällaiset [uskonnollisen uskon rationaalisuutta koskevat] pohdinnat uskonnollisen uskon perusluonnetta ajatellen ollenkaan asianmukaisia ja tarpeellisia?"

Filosofi voisi hyväksyä tosiasiana, että usko on jotakin, mikä ei kaippaa syvällisiä *tieteellisiä* perusteluita. Sen totuus ja perustelut nousevat toisenlaisesta maailmasta. Maailmat voivat itseään hyvin perustein kunnioittavassa ihmisessä elää rinnakkain, lomittain ja limittäin." (94) Näinhän juuri wittgensteinilaiset ja myös jamesilaiset uskonnonfilosofit usein perustellusti ajattelevat. Jos

filosofi kuitenkin kysyy, onko uskonnollinen usko yhteensopivaa rationaalisuuden vaatimusten kanssa, hän voi viitata aitoon, vaikeasti purettavaan jännitteeseen uskonnollisten ja intellektuaalisten pyrintöjemme välillä. Myös Jamesin voidaan katsoa painiskelleen juuri tämän pulman kanssa. Rationaalisuuden käsitteellä ei tällöin kuvata aktuaalisia ihmisiä tavanomaisissa päätöksentekotilanteissaan vaan tavoitellaan idealisoitua normatiivista kysymyksenasettelua, jolla kuitenkin on yhteytensä tosiasialliseen inhimilliseen elämään. (Jotakin tämäntapaista kai koetin tehdä kirjassani *Usko, järki ja ihminen* [Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 2001], jota Eskola toisaalta kiittelee uskonnollisen uskon vakavasta pohdinnasta mutta toisaalta oudoksuu "filosofisen yksiraiteisuuden", rationaalisuuden vaateiden ylikorostamisen, "sisäistyneelle Rudolf Carnapille" antautumisen vuoksi; ks. 92-96.)

Haluaako Eskola torjua hedelmättömänä kaiken filosofisen keskustelun uskonnollisen uskon rationaalisuudesta, perusteltavuudesta, älyllisestä hyväksyttävyydestä? Olen hänen kanssaan samaa mieltä siitä, että tuossa keskustelussa on monin paikoin rutkasti parantamisen varaa, mutten tahtoisin tyystin siitä luopuakaan. Jotakin olennaista jäisi puuttumaan uskonnollista uskoa kohtaan tuntemastamme ihmetyksestä, jos sen rationaalisen perustelemisen (tai pikemminkin perustelujen puuttumisen) problematiikka lakkaisi meitä kokonaan vaivaamasta. Tähän ongelmaluueeseen tarttumalla saatamme tietysti ajan mittaan myös koetella ja uudelleen määritellä rationaalisuuden käsitettämme. Joka tapauksessa on aivan kuin Eskolan "kaikki käy" -suvaitsevaisuus jostakin syystä katoaisi juuri uskonnonfilosofian kohdalla.

*

Niin filosofit kuin tieteenharjoittajatkin kysyvät jatkuvasti "miksi"-kysymyksiään, etsivät asioille selityksiä. Tätähän tietysti teemme arkielämässämme kaiken aikaa. Eskolan työn omakohtaisimpia ja samalla ongelmallisimpia jaksoja ovat ne, joissa hän etsii selitystä sille, että hän on elämässään onnistunut. "Olkoon selitettävä seikka se, että olen selviytynyt pitkän elämäni hankalista poluista kohtuullisen hyvin." (180) Nyt on kysyttävä, *miksi* tämä asia pitäisi *selittää*. Eikö selittäminen olisi parempi rajata tieteellisiin konteksteihin, oman elämän henkilökohtaisimpien kokemusten ja tuntemusten ulkopuolelle? Eikö se, että yksilön elämä on onnistunut tai epäonnistunut, voisi pikemminkin herätellä hänessä aivan toisenlaisia asenteita, kuten ihmettelyn tai luotta-

muksen – tai (uskonnollisesti tulkitun) luottamuksen romahtamisen?

Vierastan Eskolan tapaa päätyä selityskysymyksissään uskonnolliseen ratkaisuun: ”Mitä muuta selittäjää jää kuin että ’taivaan Isä suojelee’ tai ’ihana enkeli kotihin vie?’” (182) Eskola on oikeassa sanoessaan, että selittäessään kohtuullisen menestyksensä elämässä Jumalan varjeluksella hän on erilainen ihminen kuin olisi, jos puhuisi tässä yhteydessä vain perimästä tai olosuhteista (182). Mutta en kykene näkemään, miten Jumalaan viittaaminen tässä tai missään muussakaan yhteydessä voisi tuottaa mitään selitykseksi kelpaavaa. Jumalaan sopii kyllä viitata, mutta tällöin viittaamisen taustalta löytyvän perusasenteen tulisi kenties olla selittämistä perustavamman ihmettelyn ja / tai luottamuksen pikemmin kuin selityspyrkimyksen värjäämä.

Vastaavasti Jumalasta luopuvan ei voitane odottaa päätyvän ratkaisuunsa selityspyrkimysten epäonnistumisen vaan pikemminkin esimerkiksi luottamuksen romahtamisen vuoksi, vaika-

kapa omakohtaisten murheiden ja menetysten tai sitten yleisemmin järkyttävän pahan ongelman seurauksena. Selityskysymysten kysyjä törmää viimeistään pahan ongelman kohdalla kaiken selittämisen tavoittamattomiin jäävään ihmetykseen – ja ehkä vasta sellaista asennetta tulisi nimittää uskonnolliseksi.

Jotenkin keskeneräiseltä ja epäuskottavalta siis tuntuu Eskolan yritys löytää elämänsä vaiheiden ”selityksiä” jumalallisesta todellisuudesta. Edellisen kirjan maanläheisempi puhe ”työn siunauksesta” ja pyrkimys puolustaa ”torpparin uskontoa” olivat minusta vakuuttavampia. Nyt – kenties tekijän perimmäisten pyrkimysten vastaisesti – tieteellinen selitysdiskurssi kulkeutuu uskonnollisen ajattelun alueelle ja sotkee muuten niin valaisevan ja kirjassa tärkeässä asemassa olevan kaksoishahmotusidean.

Kirjoittaja on Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian dosentti ja yliopistonlehtori.