



## Fyysikon uskonnollisuus, uskontotieteilijän uskonnottomuus

Sami Pihlström

**Kari Enqvist: *Valo ja varjo*. WSOY, Helsinki, 2000. 140 s.**



**Ilkka Pyysiäinen: *Harvat ja valitut: Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta*. Yliopistopaino, Helsinki, 2001. 172 s.**



Filosofiset, metafysiset ja uskonnolliset yritykset ymmärtää maailmaa ja ihmisen asemaa siinä ovat toivottomasti vanhentuneita. Ne korvattakoon tieteellä, objektiivisella ja empiirisellä tutkimuksella. Tiede vieköön meidät - tai ainakin sitä ymmärtävät harvat ja valitut - varjoista valoon, mysteereistä selityksiin, ymmärtämättömyydestä ymmärrykseen.



Tällaisen ajattelutavan puolustajia löytyy monelta suunnalta, myös nykypäivän näkyvimpien suomalaisintellektuellien joukosta. Fysikko ja kosmologi Kari Enqvist ja uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäinen - niin erilaiset kuin heidän tieteelliset taustansa ovatkin - edustavat uusissa teoksissaan varsin samankaltaista asennetta tieteen ja filosofis-maailmankatsomuksellisen keskustelun väliseen suhteeseen. Heidän kirjansa ovat myös luonteeltaan ja rakenteeltaan samantapaisia. Molemmat kirjoittajat ovat koonneet yksiin kansiin eri yhteyksissä julkaisemiaan yleisajuisia esseitä, joissa he valottavat paitsi tieteenalansa peruskysymyksiä myös ihmiselämän laajempia teemoja. Kummankin voidaan tällä kertaa sanoa pysyttelevän aiempia, niin ikään suurelle yleisölle tarkoitettuja suomenkielisiä teoksiaan (Pyysiäisen *Jumalan selitys*, Otava, 1997; Enqvistin *Olemisen porteilla*, WSOY, 1998) populaarimmalla linjalla.



## Elämä tieteen valossa ja varjossa



Enqvistin esseistinen, paikoin runollinenkin kirja on virkistävä sekoitus kirjoittajan muisteluita kongressimatkoilta maailman eri kolkilta (hän ei yleensä unohda mainita, ketkä hänen tuttavistaan ovat saaneet Nobelin palkinnon, mitä hän on missäkin syönyt ja millaista viiniä hän on milloinkin maistellut), höystettynä elämäntieteen pohdiskelulla, viittauksilla kaunokirjallisuuteen (suosikkeina muiden muassa T. S. Eliot, James Joyce ja Philip Larkin) sekä muutamilla luonnontieteellisen maailmankuvan peruspalikoiden kiteytyksillä.



Kyllä *Valo ja varjo* (VV) sisältää jonkin verran myös tuttua Enqvistiä, fysikalistista reduktionistia, muttei häiritsevästi. Kirjoittaja huomauttaa muun muassa, ettei lukemaan oppimisen oivallus - joka oli hänelle lapsena erittäin tärkeä kokemus - saanut häntä ajattelemaan, että kirjainjonon merkitys olisi jokin sen osien summaa suurempi kokonaisuus tai jotakin fyysikaalisen maailman ylittävää (VV 16). Kuten taannoisesta (tässä lehdessä käydystä) emergenssikeskustelusta muistetaan, Enqvistin mukaan kokonaisuus on pikemminkin vähemmän kuin osiensa summa, ei enemmän. Fysiikka puolestaan on "historiaton tiede", jossa uusi sukupolvi aina ylittää menneiden saavutukset eikä vaivaudu tutkimaan vanhojen mestareiden kirjoituksia (VV 53). Ihmisen todellisuus, meille muistutetaan, on "karkeistettu todellisuus", eikä karkeistuminen ole filosofinen keksintö vaan "jokaiselle fyysikolle ilmeinen luontoa koskeva tosiseikka", joka "ei poistu minkäänlaisin filosofisin argumentein" (VV 72).



Tässä välissä tekisi mieli huomauttaa, ettei ole yksin fyysikkojen asia ratkaista kysymystä fysiikan historiallisuudesta tai historiattomuudesta ja ettei fysiikasta kiinnostuneen filosofin tarvitsekaan väittää Enqvistin emergenssin avaimena pitämää "karkeistusta" filosofiseksi keksinnöksi vaan esittää filosofisia argumentteja tuon "luontoa koskevan tosiseikan" tulkinnasta ja merkityksestä. Enqvist sentään myöntää, että filosofia voi tutkia käsitteiden loogisia rakenteita fysiikasta riippumatta (VV 72). Kokonaisuuksien ja niiden osien väliset suhteet asettavatkin meille uskoakseni juuri tällaisen yleisen, sekä loogis-käsitteellisen että ontologisen, erityisistä fysiikan teorioista riippumattoman kysymyksen, jonka tarkastelussa toki fyysikonkin äänen on annettava kuulua.



Vapaata tahtoa - klassista filosofista käsitettä - kritisoidessaan ja ihmisen ja koneen välistä analogiaa kehitellessään Enqvist on varsin pragmaattinen:


"Voi olla, että olemme vain koneita, mutta haitanneeko tuo mitään. Eihän se tunnu millään, niin kuin ei sekään, että joskus hajamielisyyttämme löydämme itsemme huoneesta, jonne meidän ei pitänyt mennä, tai kadulta, jonne meidän ei ollut tarkoitus käännyä. Vaikka ainakin nuo hetket olemme olleet vailla tahtoa ja tietoisuutta toimistamme, eivät ne kuitenkaan ole olleet sen huonompia kuin muutkaan hetket. [...] Mikä lahja elämä onkaan [...]. Mitäpä merkitsee mitä me olemme niin kauan kuin me tämän ymmärrämme. Miksi me ylipäätään välittäisimme sieluista tai mysteereistä?" (VV 67-68)

Niinpä niin - eikä hyvin kypsyneen viinin aromi, punertava auringonlasku tai kahden ihmisen välinen läheisyys ole "sen huonompaa" kuin jokin muu, vaikkei näitä asioita tarkasti ottaen olekaan olemassa. Ei se, että kokemusmaailmamme on viime kädessä epätodellinen, tee maailmaamme yhtään huonommaksi, jos Enqvistillä on uskominen. Eihän tuo epätodellisuus "tunnu millään" eikä haittaa meitä mitenkään elämässämme (jota siis myöskään ei ihan oikeasti ole, koska on vain alkeishiukkasia). Tiede on "höyrystänyt mysteerin pois" (VV 70) liiki kaikkialta - onhan se muun muassa opettanut meille, että "ihminen on vain alkeishiukkasten kasauma vailla itsenäistä, aineesta riippumatonta tahtoa" (VV 70) - mutta Enqvistin mukaan tämän ei tarvitse meitä surettaa. Pieni lisäys olisi jälleen paikallaan: *paitsi jos olemme filosofeja*. Jos olemme kiinnostuneita siitä, millainen todellisuus itse asiassa on, mikä on meidän paikkamme siinä ja mikä on esimerkiksi tieteen ja moraalin suhde, saatamme hiukan vaivaantua enqvistiläisestä mysteerinhöyrystämisestä. Monet filosofit katsovat, että esimerkiksi vapaan tahdon epätodellisuus tekisi elämämme vapaata, vastuullista elämää huonommaksi tai vähintäänkin kummallisiksi. Etenkin moraalia on vaikea sovittaa maailmaan, jossa vapaata tahtoa ei ole.

Eikä moraalilla ole ainoa inhimillisen kokemuksen osa-alue, jonka asema käy fysikalistisessa maailmanselityksessä arveluttavaksi. Enqvistin fysikalismin ja hänen toisen rakkaan isminsä, kulinarismin, välille voidaan myös virittää jännite. En ole koskaan ymmärtänyt, missä mielessä Enqvist voi vakavissaan väittää esimerkiksi kauriin mignoneiden tai marinoidun tonnikalacarpaccion maun (vrt. VV 68) olevan osa kokemusmaailmaamme (eikä siis sen huonompaa kuin mikään muukaan) ja kuitenkin epätodellista. Jollakin kummallisella, kenties vain fyysikoille avautuvalla tavalla Enqvist sanoja "olemassaolo" ja "todellinen" käyttää. Mieleen tulee muutaman vuoden takainen *Matrix*-elokuva, jossa epätodellisessa illuusiomaailmassa syöty ruoka oli hyvää ja "todellinen" ruoka kaameaa.

Epäilyksen häivähdys nousee esiin muutamissa Enqvistin kirjan kohdissa: onko mies sittenkin kaappidualisti? Hän sanoo, että inhimillinen (karkeistettu) todellisuus on "laadullisesti erilainen" kuin mikrofysiikan paljastama atomaarinen maailma (VV 72). Kulinaristi voi siis asua fyysikon sisällä, kunhan hän oivaltaa espresson tuoksun ja kvarkkien laadullisen eron. Mutta kukapa ei-fysikalisti tuota eroa kiistäisi? Eikö esimerkiksi Lauri Rauhala ole vuosikausia saarnannut ihmisen ainutlaatuisuuden - ihmisen ja muun maailman laadullisen eron - puolesta?

Toisinaan Enqvist ilmaisee selvästi, että aika paljon muutakin kuin perusfysikaalista materiaa on olemassa. Vaikka esimerkiksi musiikki ja värit ovat fysikalistisesti selitettävissä, "me kaikki tiedämme, että on olemassa myös musiikkia ja värejä" (VV 74). Tällaiset kokemusmaailmamme osat siis sittenkin *ovat olemassa*? Enqvist ei kerro, keitä ne filosofit ovat, jotka kuvittelevat, että fyysikaalisen maailman selittämisessä tarvittaisiin "jokin suurempi todellisuus, joka alkeishiukkasten tuolla puolen elää omaa eteeristä elämäänsä" (VV 74). En usko kovin monen musiikin ja värien tai espresson tuoksun todellisuuteen uskovan nykyfilosofin tuollaista oletusta tarvitsevan. Sen sijaan on paikallaan korostaa, ettei selittäminen ole ainoa filosofisesti ja maailmankatsomuksellisesti kiinnostava inhimillisen älynharjoituksen muoto. Meillä voi olla hyviä perusteita uskoa jonkin asian, esimerkiksi värien, olemassaoloon, vaikkei tuo olemassaolo-oletus näyttelisiäkään merkittävää roolia ainoassakaan selittävässä tieteellisessä teoriassa. Yksi tällainen peruste on esimerkiksi värejä sisältävän arkikokemuksen ontologian käyttökelpoisuus.



Aika ajoin vanha kunnon reduktionisti kyllä nostaa päätään Enqvistin kirjoituksissa. Me ihmiset annamme Enqvistin mukaan merkityksiä fysikaaliselle maailmalle, mutta nämä merkitykset, kuten värit, musiikki ja jumalat, ovat vain "sisällämme". Fysikaalinen maailma itse "on se mikä se on" ja meidän maailmamme on vain sen karkeistettua ilmentymää (VV 77). Ei tästä ole helppo ottaa selvää: onko maailmassa siis värejä vai ei? Jumalia kaiketi ainakaan ei Enqvistin mielestä ole. Hän vastustaa, nähdäkseni oikeutetusti, luonnollisen teologian ja sen modernien perillisten (kuten Richard Swinburnen) epätoivoisia yrityksiä löytää luonnosta evidenssiä Jumalan olemassaololle, mutta suhtautuu sympaattisesti sellaisiin eksistentiaalistisemmin asennoituihin teologeihin (hän viittaa Barthiin, Bultmanniin ja Tillichiin), joiden mukaan uskonnollisessa uskossa ei ole kyse todellisuuden selittämisestä (VV 108-110). Totisesti, luonto ei puhu luojustaan; jos joku puhuu, niin se joku on ihminen. (Mutta entä jos meitä ihmisiä ei todella ole olemassa?)

Ehkei meille filosofeille tyypillinen loputon saivarteleminen olemassaolon ja todellisuuden käsitteistä (aivan kuten selittämisen, emergenssin ja reduktion käsitteistä) kuitenkaan ole paikallaan näin leppoisaa ja mieltä ylentävää esseekokoelmaa luettaessa. Älkäämme unohtako, että Enqvist on korkean tieteellisen oppineisuutensa ja luistavan kirjoitustyyliinsä ohella nokkela humoristi. Suomalaisen älymystön lähihistoriaa tunteva ei voi olla huvittumatta, kun hän toteaa, että kivellä - joka tietenkin fysikalistille on vain kivi, kasa ainetta - voisi kenties olla ominaisuus "kivisyys", jonkinlainen kiven syvin olemus, joka ei ole tästä maailmasta vaan jonka olemisen sfääriä voitaisiin kutsua "ikaaliseksi" (VV 75, 77).

### Uskonnosta ja ihmismielestä

Yksi Enqvistin reduktionismin luonteva vastine uskontotieteellisessä tutkimuksessa - ja humanistisilla aloilla yleisemmin - on Pyysiäisen kannattama kognitiotieteellinen lähestymistapa uskonnollisten ilmiöiden selittämiseen. Samaa suuntausta, joka tietysti on tuontitavaraa, edustaa Suomessa muiden muassa Matti Kampainen, joka myös on viime vuosina tiheästi esiintynyt tämän lehden palstoilla.

Pyysiäisen ja muiden kognitivistien mukaan uskonnolliset uskomukset ja ajatukset ovat "samojen luonnollisten mielen mekanismien tuotetta kuin kaikki muutkin ajatuksemme ja uskomuksemme" (*Harvat ja valitut*, HV, s. 7) ja "noudattavat samoja yleisiä ajattelun lakeja kuin mikä tahansa muukin ajattelu" (HV 34; vrt. HV 104). Nuo mekanismit ja lait ovat mitä ilmeisimmin evoluution tuottamia (HV 119). Edes jumalasta tai jumalista meillä ei voi olla välitöntä, ei-representationaalista tietoa, vaan olemme representaatioita tuottavien kognitiivisten mekanismiemme varassa (HV 8). Niinpä voimme tieteellisen objektiivisesti, jopa kokeellisesti, tutkia, millaisia uskonnollisten ihmisten mentaaliset representaatiot todellisuudesta ovat ja miten he niitä kognitiivisesti käsittelevät. Voimme selittää uskonnollisia uskomuksia ja niihin perustuvaa käyttäytymistä "ihmismielen universaalisti samanlaisten piirteiden avulla" (HV 97).

Niin toki voimmekin - tällainen lähtökohta on kiistatta uskontotieteilijälle mahdollinen. En halua moittia sitä vääräksi. Mutta kovin kapealta se voi uskontoa ymmärtämään pyrkivän ajattelijan mielestä tuntua. Törmäämme jälleen, aivan kuten Enqvistin tapauksessa, erityistieteen metodologisissa taustaoletuksissa piileviin filosofisiin vaikeuksiin.

Pyysiäisen "kantava ajatus" on, että "kulttuurintutkija voi tarkastella uskonnollisia kysymyksiä kiinnostavalla tavalla kaiken sen tiedon valossa, mitä meillä on ihmismielen toiminnasta ja inhimillisestä käyttäytymisestä" (HV 12; vrt. HV 103). Jälleen olen valmis huudahtamaan: totta kai! Olen ilman muuta samaa mieltä Pyysiäisen kanssa siitä, ettei uskonnon tutkijan tarvitse olla uskonnollinen ja että esimerkiksi eksegetiikan tutkimustulokset on selvästi erotettava teologisesta pyrkimyksestä tehdä Raamatun tekstit uskonnollisesti merkittäviksi ihmisten elämässä. Mutta jos ajatellaan, että uskonnollisten uskomusten ja niihin pohjautuvien toimintatapojen "sisäisen" merkityksen etsiminen on yksinkertaisesti epätieteellistä ja että se on korvatta luonnontieteestä mallinsa hakevilla kognitiotieteellisillä selityksillä, joudutaan nähdäkseni hakoteille. Ei ole selvää, että tällainen empiirinen, selittävä tutkimus aina tai edes yleensä tavoittaisi sen, mikä tarkasteltavassa kokemuksessa tai




ajattelutavassa on spesifisti uskonnollista.

On helppoa hyväksyä Pyysiäisen väite, jonka mukaan uskontotieteilijä ei tutki "mitään taivaallista olentoa" vaan jumalan käsitteen käyttöä inhimillisessä ajattelussa, sitä, "miten ihmiset ymmärtävät sanan 'jumala' ja käyttävät sitä" (HV 32). On kuitenkin havaittava, että jo tähän lähtökohtaan sisältyy kieli- ja uskonnonfilosofisia ongelmia. Jos uskontotieteeseen tutkimuskohteena todella pidetään uskontoa (eikä vain jotakin teoreettista konstruktia, jolla ei ole mitään tekemistä ihmisten aktuaalisen uskonnollisen elämän kanssa), on ensin ymmärrettävä, että sanan 'jumala' uskontotieteellisesti kiinnostava käyttö (siis se, mitä uskontotieteessä tutkitaan) on uskonnollista kielenkäyttöä. Muissa kuin uskonnollisissa "kielipeleissä" tällä sanalla ei ole mitään selkeää paikkaa. Sen ymmärtämistä ja käyttöä ei voida kattavasti selittää uskonnollisten kielipelien ulkopuolelta käsin vääristämättä sen merkitystä. Näin saattaisi esimerkiksi Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta vaikutteita saanut ajattelija argumentoida. Tällainen ajattelija voisi painottaa, ettei kognitiivisen lähestymistavan valinta vielä sellaisenaan riitä osoittamaan muita, antireduktionistisempia suuntauksia virheellisiksi. Se, että uskonnollinen ajattelu kognitiivisesta näkökulmasta katseltuna noudattaa samoja yleisiä ajattelun lakeja kuin muukin inhimillinen ajattelu, on totta ja jopa ilmeistä mutta jokseenkin irrelevanttia tuon ajattelun uskonnollisuuden ymmärtämisen kannalta. Ja eikö uskontotieteen tehtävänä ole sanoa meille jotakin uskonnosta ja uskonnollisuudesta, olkoonkin, että tutkijan on aina lähestyttävä näitä ilmiöitä epäsuorasti teoreettisen käsitteistönsä avulla?

Tämäntapaisessa kritiikissä törmätään luonnollisesti monenlaisiin vaikeuksiin, joista vähäisin ei ole *relativismi*, käsitys erilaisten kielipelien yhteismitattomuudesta tai vertailukelvottomuudesta, mahdollisuudesta arvioida kielipelejä vain niiden omilla sisäisillä kriteereillä. Varsin aiheellisesti Pyysiäinen nostaaakin relativismin ongelman esiin moukaroidessaan wittgensteinilaisena filosofina tunnettua Peter Winchiä (HV 80-83). Toista "wittgensteinilaista", D.Z. Phillipsiä, hän soimaa näkemyksestä, jonka mukaan uskonnollinen kieli olisi "suljettu systeemi, jonka käyttäjällä ei tarvitse olla mitään ei-uskonnollisia uskomuksia jumala-nimisen olennon todellisesta olemassaolosta" (HV 50). Tämä on kuitenkin hyvin epätarkka syytös. Phillipsin mukaan uskonnollisen kielen käyttäjällä tai kenelläkään muullakaan ei eräässä mielessä voi olla ei-uskonnollisia uskomuksia jumalan olemassaolosta, koska 'jumala' (tai pikemminkin 'Jumala') on uskonnollisen (eikä minkään ei-uskonnollisen, esimerkiksi tieteellisen) kielen sana ja sillä on merkityksensä vain osana tuollaista kieltä ja elämää, jossa sitä käytetään. Ei ole mielekäästä kysyä, onko jollakulla ei-uskonnollinen uskomus Jumalan olemassaolosta. Uskonossa ei tämän näkemyksen mukaan kerta kaikkiaan ole kyse ei-uskonnollisista olemassaoloususkomuksista. Tässä suhteessa Pyysiäisen kirjoituksissa usein esiintyvä käsitys uskonnollisesta ajattelusta "intuitionvastaisten agenttien" ontologiaan on valaisevuudestaan huolimatta myös harhaanjohtava: esimerkiksi Phillips ei missään tapauksessa hyväksyisi, että uskonnollisen henkilön ajattelun uskonnollisuutta voidaan ymmärtää väittämällä hänen sitoutuvan johonkin ei-uskonnollisesti ilmaistavissa olevaan ontologiaan.

Tämä ei tarkoita, että uskonnollinen kieli olisi "suljettu systeemi". Kuten jokainen Phillipsin *Belief, Change and Forms of Life* (1986) -teokseen tutustunut tietää, Phillips koettaa tehdä oikeutta ajatukselle, jonka mukaan uskonto on monin tavoin kosketuksissa kulttuurimme ei-uskonnollisiin osiin ja voi radikaalistikin muuttua tai jopa lakata olemasta niiden vaikutuksesta. (On myönnettävä, ettei ole aivan selvää, kuinka johdonmukaisia Phillipsin näkemykset näillä kohdin ovat.) En halua puolustaa Phillipsiä (enkä mitään uskontoa), mutta uskon kyenneeni osoittamaan filosofisen ongelman Pyysiäisen kognitiivismin ytimessä. Hän ei yksinkertaisesti esitä mitään argumenttia Phillipsin kaltaisia uskonnollisen kielen ja kokemuksen uskonnollisuuden ensisijaisuutta korostavia ajattelijoita vastaan. Nämä wittgensteinilaiset voivat aina syyttää kognitiiviteja toivottomasta kehäpäätelystä, jossa tutkimuskohde, uskonnollisuus, hämärtyy.

Erityisen tärkeää onkin tästä syystä huomata, ettei pyrkimys uskonnon objektiiviseen empiiriseen tarkasteluun kognitiivisen uskontotieteen hengessä ole maailmankatsomuksellisesti neutraali, kuten Pyysiäinen lukijalleen uskottelee. Pikemminkin tämän tutkimussuunnan valitseminen on voimakas katsomuksellinen kannanotto. Wittgensteinilaisten ohella Pyysiäinen rusikoi Mircea Eliaden antireduktionistista



näkemyistä, jonka mukaan meidän ei pidä palauttaa ihmismielen uskonnollisia luomuksia joksikin muuksi kuin mitä ne ovat, toteamalla, että kyse on juuri siitä, "mikä näiden ihmismielen luomusten luonne oikein on" (HV 81). Hän olettaa, että kognitiivistinen suuntaus tarjoaa meille uskonnollisista, uskontokriittisistä ja muista maailmankatsomuksellisista sitoumuksista riippumattoman tavan päätyä tieteelliseen tietoon näiden luomusten luonteesta. Juuri tässä riippumattomuusoletuksessaan hän käsittääkseni erehtyy. Mikä tahansa yritys vastata kognitiivistin asettamaan "mikä"-kysymykseen on väistämättä vaarassa luisua uskonnon uskonnollisuuden unohtavaan reduktionismiin.

Kovin paljon Phillipsiä ja Eliadea ymmärtävämpää käsittelyä ei saa osakseen Claude Lévi-Straussin strukturalismi, jonka Pyysiäinen toteaa ajautuvan kehäpäätelmiin ja katteettomaan spekulatioon (HV 97). Näin helposti antireduktionismia ei sentään voitane selättää, sillä - kuten edellä todettiin - kehäpäätelmäsyötös voidaan aivan yhtä hyvin suunnata kognitiivistista reduktionistia vastaan. Antireduktionisti voi väittää, esimerkiksi wittgensteinilaisin tai miksei strukturalistisinkin perustein, ettei kognitiivisti kykene kunnioittamaan selityskohteensa uskonnollista erityisluonnetta eikä siten onnistu osoittamaan, että hänen selityksensä kuuluisivat *uskontotieteeseen* erotuksena yleisestä inhimillisen kognition tutkimuksesta.

Toisaalta Pyysiäinen on sopivan varovainen todetessaan, ettei kognitiivinen uskontotiede voi suoraan tulkitä uskonnollisten uskomusten merkitystä ihmisille (HV 113). Pyrkimys välttää katsomuksellisuutta on Pyysiäiselle, kuten Enqvistillekin, aivan oikeutetusti tärkeä tieteen filosofiasta erottava tunnusmerkki. Filosofit voi kuitenkin muistuttaa, että tieteelliset perusratkaisut ja -oletukset pohjautuvat tavallisesti yleisempiin maailmankatsomuksellisiin lähtökohtiin. Esimerkiksi "menetelmällinen ateismi" (HV 83) voi tuskin olla puhtaasti menetelmällistä. Tutkimusta suuntaavana lähtökohtana se jo määrittää niitä katsomuksellisen soveltamisen mahdollisuuksia, joita tutkimuksen tuloksiin sisältyy.

Filosofisesta perspektiivistä Enqvistin ja Pyysiäisen yhteinen ongelma on ilmeinen: ei filosofiaa päästä pakoon sanomalla, että tehdään vain tiedettä. En tarkoita, että tutkijan - fyysikon tai uskontotieteilijän - itse pitäisi aktiivisesti ryhtyä oman alansa filosofisten taustakysymysten selvittelyyn (tai maailmankatsomukselliseen keskusteluun tutkijana toimiessaan). Tarkoitan vain, että filosofi voi aina (jälkikäteen) nähdä kenen tahansa tutkijan työn tuollaisen keskustelun kannalta relevanttina. Neutraaliuden valepukuun on mielestäni turha kääriytyä. Tässä mielessä tutkimuksen "maailmankatsomukselliset sovellukset" eivät, *pace* Pyysiäinen, yksiselitteisesti lankea "tieteellisen tutkimustyön ulkopuolelle" pelkkinä henkilökohtaisina mielipiteinä, joita tutkija esittää vain yksityishenkilönä, ei tutkijana (HV 85; vrt. HV 147), joskaan ne eivät tietenkään voi myöskään olla tutkimuksen "tuloksia". Menetelmällinen ateismi on maailmankatsomuksellinen ratkaisu, normatiivinen suositus, joka koskee sitä näkökulmaa, josta meidän maailmaamme tulisi katsella.

Menetelmällisenä ateistina Pyysiäinen kirjoittaa johdonmukaisesti sanan 'jumala' pienellä alkukirjaimella. Joku saattaisi pitää jo tätä (enimmäkseen varsin perusteltua) käytäntöä irrottautumisena maailmankatsomuksellisesta sitoutumattomuudesta, varsinkin kun se johtaa kielioppisääntöjen rikkomiseen: 'jumala' kirjoitetaan (ehkä vahingossa?) pienellä jopa silloin, kun se on virkkeen ensimmäinen sana (HV 17), ja (ilmeisen virheellisesti) tarkasteltaessa esimerkkilauseita 'Jeesus on jumalan poika' ja "'Jeesus on jumalan poika' on totta" (HV 98). Tällaisten lauseiden kontekstissa on kyllä aika selvää, mistä jumalasta on kyse. 'Jeesus on jumalan poika' on silkkaa mielettömyyttä, sillä kukaan ei väitä Jeesusta pienellä alkukirjaimella kirjoitetun jumalan, yleisen uskontotieteellisen kategorian, pojaksi - eikä kukaan myöskään väitä, ettei hän ole tällaisen jumalan poika. En tietenkään yritä sanoa, että uskontotieteessä 'jumala' pitäisi (mainitsemiani erikoistapauksia lukuun ottamatta) kirjoittaa isolla alkukirjaimella, vaikka esimerkiksi monissa uskonnonfilosofisissa yhteyksissä, joissa pohditaan kristillisen perinteen Jumala-käsitystä - myönteisessä tai kielteisessä sävyssä - niin onkin luontevaa tehdä. Mutta jopa näennäisen viaton pienen alkukirjaimen käyttö on filosofista ja katsomuksellista problematisointia ansaitseva ratkaisu.

Hieman vakavammin voidaan esittää, että Pyysiäinen tekee varsin vahvoja filosofisia sitoumuksia kiistäessään sanan

'jumala' referentiaalisuuden: "Mihin sana 'jumala' viittaa? Se viittaa siihen, mistä puhutaan kun puhutaan jumalasta, jumala-puheeseen, kaleidoskooppiin. Emme voi mennä minnekään tutkimaan, onko jossakin jokin olio, johon nämä sanat viittaavat. Meillä on vain sanat. Alussa ja lopussa." (HV 17)

Kielifilosofiassa voidaan erottaa sanan viittamista koskeva semanttinen kysymys episteemisestä kysymyksestä, joka koskee mahdollisuutta tuntea tai identifioida viittauskohteena oleva olio, ellei sitten omaksuta loogisten positivistien nykyisin vanhentuneena pidettyä verifikationistista merkitysteoriaa. Esimerkiksi useimmat realistisesti asennoituvat uskonnonfilosofit ovat yksimielisiä siitä, että sanan 'jumala' (tai 'Jumala') tarkoitettuna viittauskohteena on jumala (tai Jumala), olipa tällainen olio olemassa tai ei; teistien ja ateistien erimielisyydet koskevat tietenkin sitä, onnistuuko tuo viittaminen vai ei. Pyysiäisen systeemissä ei näyttäisi olevan sijaa tällaiselle realismille. Puhe viittaa vain puheeseen, kieli kieleen, sanat sanoihin. Olemme postmodernin tekstuaalisuuden leikissä, kiellemme vankeja, miltei kuten Enqvistin fysikalismissa olemme alkeishiukkasten tanssin tahdottomia ilmentäjiä. Pyysiäinen toteaaakin lähestyvänsä dekonstruktionistista ajatusta, jonka mukaan "tekstin merkit viittaavat vain toisiinsa" eivätkä mihinkään metafysiseseen perustaan (HV 22-23). Käsitteellistetty jumala on "teologian tuote", teologian kautta re-presentoitu - ja juuri siksi teologia viittaa vain itseensä, ei mihinkään ulkopuoliseen todellisuuteen (HV 23). Myös uskonnollisen tekstin pyhyys on tulkinnan, ei tekstin itsensä ominaisuus (HV 72).

Tämä on mitä mielenkiintoisin, runsaasti lisäkeskustelua ansaitsevan filosofinen näkemys kielestä yleensä sekä teologisesta ja uskonnollisesta (ja uskontotieteellisestä) kielestä erityisesti. Olisi kuitenkin perin outoa pitää sitä uskontotieteen tai ylipäänsä humanistisen tutkimuksen neutraalina, kaikille hyväksyttävänä taustafilosofiana. Pyysiäinen herättää enemmän kysymyksiä kuin ehtii vastaamaan.

Pyysiäisen avoimiksi jättämien filosofisten ongelmien ei pidä hämärtää hänen suuria ansioitaan: *Harvat ja valitut* on erinomaisen tervejärkinen kokoelma pieniä kirjoituksia monista yleisesti kiinnostavista ja ajankohtaisistakin aiheista, jotka tavalla tai toisella liittyvät uskontoon. Teoksen pohjana on kiihkoton tieteellisen ajattelutavan kunnioitus, jollaisen soisi tulevan paljon nykyistä laajemmin hyväksytyksi. Jokaisen, joka haluaa osallistua julkiseen ajatustenvaihtoon esimerkiksi joulun kaupallistumisesta, Jehovan todistajien verensiirtokiellosta, hautakivien kaatamisesta, piispojen talouspoliittisista mielipiteistä tai vuosituhannen vaihtumisesta, olisi hyvä lukea tämä kirja. Pyysiäinen onnistuu vakuuttamaan lukijansa ainakin siitä, että uskontotieteilijä voi erityisasiantuntemuksensa pohjalta järkevästi tuoda oman panoksensa yleiseen keskusteluun uskonnon roolista ihmiselämässä ja yhteiskunnassa (HV 152-153).

## Tiede ja ihmiset

Siinä missä Pyysiäinen tyytyy vakuuttelemaan objektiivisen uskontotieteellisen tutkimuksen maailmankatsomuksellista neutraalisuutta, Enqvist ytyy paljon ankarammin reduktionistisen fysikalisminsa lähes uskonnolliseen maalailuun - ehdittyään tosin muistuttaa, ettei fysikalismi ole uskonto vaan "maailmankatsomuksellinen viitekehys" (VV 73) ja että tiede itse on agnostista (VV 107). Hän jopa rinnastaa fysikaalisen aineen häviämättömyyden kuolemattomuuteen (tosin hieman epäortodoksisesti ruumiin kuolemattomuuteen, ei sielun) ja lähentyy saarnatyylillä muistuttaessaan, että "[n]e jotka olemme menettäneet, jotka ovat menneet edellämme, joiden sielun ote on kuolemassa kirvonnut, kulkevat taas kanssamme iankaikkisesta iankaikkiseen" (VV 134). Fysikaalisen universumin monimutkaisuudesta vaikuttanut Enqvist pohdiskelee:

"Ehkäpä maailman loputon kompleksisuus jopa lohduttaa meitä tavalla, jota voisi kuvata uskonnolliseksi. Näemme ihmisen vaahteranlehden suonistossa, muurahaisyhteiskunnan järjestyksessä, tavassa jolla lyijy sulaa. Me haltioidumme Jupiterin valtavasta kaasupyörteestä, puronpohjan pyöreitä kiviä värisyttävästä vesivirtauksesta, laservalosta joka kvanttimekaniikan lakien mukaisesti jakautuu puoliläpäisevässä peilissä kahdeksi. Kristuksen veren sijasta



armo ja laupeus näyttävät luonnonlakien kauneudessa.  
Tämä on uskontoa ilman jumalia." (VV 123)

Esipuheessaan Enqvist jopa toteaa, että hänen kirjoituksiaan yhdistää "pyrkimys kurottautua kovien tosiseikkojen taakse maailman, jonka Wittgenstein (ollessaan vielä nuori ja ehdoton) sanoi ilmenevän pikemmin kuin olevan kuvailun kohteena". Wittgenstein tosin ei olisi koskaan hyväksynyt enqvistiläistä "ihmeen" näkemistä tieteellisissä tosiseikoissa. Hän katsoi, ettei maailman kontingenteissa faktoissa ole mitään kummallista - ne vain vallitsevat, ne voidaan tieteen lauseiden avulla kuvata, ja juuri kuvattavuudessaan ne ovat triviaaleja, merkityksettömiä. "Tosiseikan tieteellinen tarkasteleminen ei ole sen tarkastelemista ihmeenä", Wittgenstein kirjoitti vuonna 1929. Kaikki eivät kykene yhtymään Enqvistin hahmottamaan fysikalistin evankeliumiin.

Wittgenstein-tulkinnosta ei tässä yhteydessä kannata lähemmin keskustella, mutta Enqvistin kurottautumisyritystä voidaan pitää hiukan arveluttavana. Jos fysikalismi todellakaan ei ole uskonto eikä ideologia vaan tieteenharjoittajan perusasenne, mitä meidän oikeastaan pitäisi odottaa sen pohjalta "ilmenevän"? Enqvist toteaa, että tieteellinen maailmankuva voi viedä meidät paitsi eksistentiaaliseen romahdukseen myös uudenlaiseen eettiseen asenteseen: "Jos universumi on tyhjä ja tunteeton, eikä silloin elämä, ja erityisesti elämä, joka pystyy kääntymään katsomaan ja pohtimaan synnyttäjäänsä - älyllinen elämä - ole erityisen arvokasta? Jos elämä on hauras ja harvinainen, sitä pitää vaalia. Se on sekä ilon että ihmetyksen lähde." (VV 122) (Sivuhuomautus, vielä kerran: onko tämä ihmetyksen aiheeksi kelpaava elämä todellista vai vain alkeishiukkasten liikkeiden karkeistettua ilmentymää, pelkkää illuusiota?)

Enqvist on eräänlainen epikurolainen, materialistisesta perusvakaumuksesta mielenrauhaa etsivä mysteerien kumoaja. Samalla tavoin julkilausuttua maailmankatsomuksellista pyrkimystä ei löydy Pyysiäisen teksteistä. Pyysiäisen kirjan katsomukselliset ainekset ovat pikemminkin piilossa niissä avoimissa kysymyksissä, joita hän tekstiinsä jättää. Mutta näiden kahden teoksen vertailu ainakin osoittaa, ettei fyysikko välttämättä ole yhtään uskontotieteilijää vähemmän herkkä sellaisille elämän ilmiöille, jotka voivat saada uskonnollisuuteen taipuvaiset ihmiset näkemään maailman ihmeenä.

Joka tapauksessa lienee ilmeistä, ettei tieteellinen maailmankuvamme yksin voi ohjata meitä elämän kunnioittamiseen, vaikka Enqvist reduktionistisimpina hetkinään kenties saattaa niin olettaa. Eettinen asenne ei palaudu tieteeseen eikä edes tieteen tulosten ihmettelyyn, vaikka se saattaakin tietyissä tilanteissa hakea inspiraatiotaan tieteen maailmankuvasta. Eettisyys, kuten uskonnollisuus, on - näin uskoisin voitavan sanoa - pikemminkin eletyn elämän ohjaama asenne elämään ja maailmaan. Niin etiiikkaa kuin uskontoakin voidaan Pyysiäisen mallin mukaisesti pyrkiä tieteellisesti selittämään evoluution kautta kehittyneinä kognitiivisina representaatiojärjestelminä, mutta filosofin velvollisuutena on muistuttaa, että tällöin mahdollisesti syyllistytään kategoriavirheeseen, jossa selityskohteen erityisluonnetta ei ole ymmärretty. Wittgensteinilaisittain puhuen: virheenä ei ole väärän selityksen tarjoaminen vaan se, että kyseessä on selitys.

*Kirjoittaja on Helsingin, Turun ja Kuopion yliopistojen filosofian dosentti sekä Suomen Akatemian tutkijatohtori.*

[sami.pihlstrom@helsinki.fi](mailto:sami.pihlstrom@helsinki.fi)