

Antihumanismi, posthumanismi ja humanistiset tieteet

”[H]umanismin ja humanististen tieteiden välillä on jokin yhteys, joka ei ole vain historiallinen ja satunnainen, vaan myös filosofinen ja olennainen.”¹ Georg Henrik von Wright totesi näin vuonna 1977 esseessään ”Humanismi ja humanistiset tieteet”. Väitettä on syytä päivittää.

Tieteenfilosofikollegani ovat haastaneet von Wrightin ajatuksia humanistisista tieteistä, mutta heidän huomionsa on kiinnittynyt pitkälti tapaan, jolla von Wright erottaa humanistiset tieteet tai ihmistieteet luonnontieteistä². Minua kiinnostaa nyt enemmän yhteys – vieläpä filosofinen ja olennainen yhteys – jonka von Wright väittää vallitsevan humanististen tieteiden ja humanismin välillä. Sitä näet ei ole suoraan kyseenalaistettu. Suomalaisista filosofeista ainakin Ilkka Niiniluoto ja Sami Pihlström ovat viime vuosina esittäneet pikemminkin von Wrightin kantaa myötäileviä näkemyksiä³.

Sivistys on yksi humanismin kulmakivistä, ja humanistiset tieteet vaikuttavat yhteiskunnassa omastakin mielestäni ilmeisimmin juuri sivistämällä – vaikuttamalla siihen, keitä olemme⁴. Humanistinen ajattelu on kuitenkin viimeksi kuluneen puolen vuosisadan aikana torjuttu humanistisilla aloilla monin tavoin. Etenkin anti-humanistinen ja posthumanistinen valistushumanistisen ihmiskäsityksen kritiikki saa epäilemään, ettei humanististen tieteiden suhde humanismiin ole aivan niin ongelmaton kuin miltä neljäkymmentä vuotta sitten näytti. Joten ajatellaan uudestaan.

Humanismi ja humanistiset tieteet

Ensin täytyy hahmottaa, mitä von Wright tarkoittaa humanistisilla tieteillä ja mitä hän tarkoittaa humanismilla. Vastaus ensimmäiseen kysymykseen on helppo: humanistiset tieteet ovat niiden tieteiden kokonaisuus, ”jotka tutkivat ihmisluontoa ja kulttuuriin kykenevän ihmisen saavutuksia”⁵. Humanistisista tieteistä puhuessaan von Wright siis viittaa usein myös yhteiskuntatieteisiin.

Humanismin määrittely on hankalampaa, sillä von Wright palasi aiheen pariin kerta toisensa jälkeen, vuosikymmenten ajan, ja hänen määritelmänsä elivät. Koetan kuitenkin.

Tämän esseen tarkoituksia varten on hyvä erottaa toisistaan humanismin kaksi puolta, joita kumpaan von Wright käsitteli esseissään monet kerrat: ensinnäkin humanistinen ihmiskuva ja toiseksi humanismi elämän-

asenteena. Ihmiskuva on periaatteessa puhtaan kuvaileva. Käytännössä siihen kuitenkin tapaa sisältyä myös näkemys siitä, miten ihminen kykenee parhaiten toteuttamaan ihmisyytään – siis kuvaus ihanneihmisestä. Humanistinen elämänsenne taas merkitsee humanistisen ihmiskuvan mukaisen ihmisyyden puolustamista.

Humanismi on muuttunut ajan saatossa. Siinä missä renessanssin humanismissa oli keskeistä klassisten tekstien tutkimus ja antiikin ihmisihanteiden uudelleenlöytämisen, valistushumanismi korosti ihmisen rationaalisuutta ja itsenäisyyttä. Yksilön tärkein velvollisuus oli täyteen aikuisuuteen kasvaminen. Esseessään ”Tieto elämänmuotona” von Wright kuvaa valistusajattelun läpikäymää ihmiskuvaansa näin:

”Rationaalisuus on epäilemättä piirre, joka syvällisimmin erottaa ihmisen (muista) eläimistä. Niinpä voidaan sanoa, että ihmisen pyrkimys rationaaliseen täydellistymiseen merkitsee ponnistelua ’itsensä’, ’oman olemuksensa’, ’todellisen luontonsa’ toteuttamiseen. Tieto elämänmuotona on ihmiselle ominaisin elämänmuoto, jossa hänen ihmisyytensä selvimmin ilmenee. Ei siis ole etsittyä yhtyä Aristoteleen käsitykseen, että ’teoreettinen elämä’ eli kasvava tieto maailmasta ja oivallus elämän peruskysymyksistä on ihmisen korkein ja puhtain onni.”⁶

Lyhyesti: rationaalinen täydellistyminen on ihmisen *telos*. Ihanneihminen on tietävä ja sivistynyt. Luonto taas on ihmisen kokeilujen kenttä, jota hän muokkaa ja hallitsee luomansa tekniikan avulla. Ihminen elää omilla ehdoillaan. Toisin kuin kaikki muu maailmassa, ihminen ”itse määrää niistä tekijöistä, jotka määräävät hänen vaihteistaan”⁷.

Humanististen tieteiden ja humanismin olennainen yhteys johtuu von Wrightin mukaan juuri ihmisen itsenäisyydestä. Toisin kuin luonnontieteiden, humanististen tieteiden tutkimuskohteet ovat muuttuvia, ”ihmisen tekemiä ja siksi alttiita ihmisen itsensä vaikutuksista syntyville muutoksille”⁸. Humanistiset tieteet saattavat myös myötävaikuttaa tutkimuskohteessaan tapahtuviin muutoksiin, sillä niiden tuottama tieto voi muovata itseym-

määrystämme ja sitä kautta muuttaa maailmaa. Samaan tapaan kuin luonnontieteet ovat muokanneet ihmisen ajatuksia omasta suhteestaan luontoon, saattavat ihmistieteet syventää ihmistuntemustamme.⁹

Yllä hahmottelemani kuva valistushumanistisesta ihmishanteesta on selkeä, mutta von Wright tuo siihen mukaan vielä yhden ulottuvuuden. Koska ihminen vaikuttaa itse vaiheisiinsa, myös humanistinen ihmiskuva ja siihen sisältyvä käsitys ihanteellisesta ihmisyydestä voivat muuttua. Renessanssin humanismi erosi valistushumanismista myös tässä suhteessa:

”Renessanssin humanistit korostivat ihmisen *arvokkuutta* ja riippumattomuutta auktoriteeteista totuuden kysymyksissä. Uushumanismin avainsana oli *sivistys*: vain kasvatuksen avulla ihminen saavuttaa todellisen vapauden. Omasta puolestani pitäisin humanismin ytimenä sen puolustamista mitä sanotaan ihmisen *parhaaksi*. (Engl. 'the good of man', saks. 'das Wohl des Menschen'.) [...] Silti on muistettava, että kaikki kolme puolta on jokaisella humanismin muodolla, vaikkakin eriasteisesti korostettuna.”¹⁰

Niinpä kysymykseen siitä, mitä on humanistinen elämänasenne, ole vain yhtä oikeaa vastausta, koska ihmisen paras vaihtelee:

”Oikeastaan en usko, että kysymykseen voidaan vastata yleispätevästi. Humanistinen asenne ei ole historiallinen vakio. Kysymystä, mitä on humanismi, pitäisin alati avoimena. Jokaisen aikakauden täytyy koettaa vastata siihen omista historiallisista edellytyksistään lähtien.”¹¹

Humanismi elämänasenteena merkitsee tähän vastaimiseen osallistumista ja taistelua ”ihmisen vapauttamiseksi sorrosta ja vääryyksistä”¹². Voidaan olettaa, että jos humanistiset tieteet syventävät ymmärrystämme ihmisyydestä, ne vaikuttavat siihen, millaisen muodon humanistinen elämänasenne kunakin aikana saa.

Myöhemmissä humanismia käsittelevissä esseissään von Wright nosti vahvasti esiin yhden humanismin piirteen, joka hänen mukaansa vaati kriittistä huomiota. Humanistinen ajattelu tekee jyrkän eron lakien määräämän luonnon ja vapaan ihmisen välille. Itse asiassa luonnon alistaminen ihmisen hallintaan on olennainen askel ihmisen itsenäistymisessä: ”Voidaan sanoa, että humanismin siemen kylvettiin, kun ihminen alkoi pohtia asemaansa maailmassa ja mahdollisuuksiaan jossain määrin alistaa tahtoonsa mahdit, joiden armoilla hän siihen asti oli ollut.”¹³ Teknologinen kehitys ja ihmisen alati kasvava kyky käyttää luonnonvaroja omaksi edukseen ovat kuitenkin johtaneet uuteen tilanteeseen. Von Wrightin mukaan ihmisen olisi ennen pitkää oman selviytymisensä tähden pakko ajatella suhteensa luontoon uudella tavalla, sillä luonnon tasapainon järkkäminen uhkaa ihmislajin jatkuvuutta. Jo 1980-luvun alussa hän nimesikin ihmisen ja luonnon välisen suhteen uudelleenarvioinnin ajan tärkeimmäksi älylliseksi haasteeksi.¹⁴ Haasteeseen on sittemmin vas-

tattu, joskin tavoilla, joita von Wright ei osannut täysin ennakoita.

Jules Vernen sankari

Humanismia on jo yli puolen vuosisadan ajan moitittu monin tavoin. Kritiikki voidaan jakaa kahtia. Ensinnäkin humanismi näyttää järjestään rakentuvan jonkinlaisen ihanteellisen ihmiskuvan ympärille, ja kriitikot pitävät valitsevaa ihannetta haitallisena. Toiseksi – ja tämä jää usein rivien väliin – on ehkä syytä epäillä, onko minkään humanistisen ihmiskuvan tukeminen täysin puolustettavissa. Niihin kaikkiin näet näyttää tosiaan sisältyvän käsitys ihanneihmisestä, mikä puolestaan johtaa aina jonkinlaisen hierarkian pystyttämiseen tai tukemiseen: ylimpänä ovat ne, jotka parhaiten onnistuvat muistuttamaan kulloistakin ihannetta, ja alempana muut. Alimpina tyypillisesti maan matokset ja muut eliökunnan pienimmät.

Kritiikin ensimmäinen laji jakautuu lukuisiin alalajeihin, ja keskityn ensin niihin. Palaan kuitenkin vielä myös kysymykseen humanistisista ihmiskuvista ylipäätään, sillä sitä ei voi sivuuttaa arvioitaessa uudelleen humanismin ja humanististen tieteiden välistä suhdetta.

Antihumanistisen ja posthumanistisen kritiikin monet kärjet kohdistuvat pitkälti yhteen ja samaan hahmoon, valistushumanismin ihmisihanteeseen. Sen sijaan, että alkaisin eritellä tämän ihanneihmisen piirteitä, haluan mieluummin nimetä hänet. Jules Verne on näet luonut henkilöahmon, joka sopii edustamaan kritiikin maalitaulua poikkeuksellisen hyvin – ja epäilemättä kestää osumat sankarillisesti.

Teoksessa *Salaperäinen saari* viisi ihmistä – miehiä tietysti kaikki, kuten Vernen kirjoissa on tapana – haaksirikkoituu kuumailmapallolla autiolle saarelle keskelle Tyyntämerta¹⁵. Mukana on myös koira. Tavaraa ei muuta kuin vaatteet päällensä, koiran panta ja pari taskukelloa – kuumailmapallokkin lehahtaa tiehensä. Tästä ”ei mitään”-tilanteesta miehet päätyvät ennen pitkää muun muassa valmistamaan nitroglyseriiniä. Tarkoitus on räjäyttää kallioseinä, laskea näin erään järven pintaa ja siten kuivattaa luola, jonka läpi järven vesi virtaa. Räjäytys onnistuu, ja haaksirikkoiset saavat luolan asunnokseen.

Ennen nitroglyseriiniä on tietysti valmistettu jousia ja nuolia, savipytyjä ja tiiliä, hylkeennahkaiset palkeet, rautaa ja terästä sekä niistä työkaluja. Metsästetty villisikoja ja julistettu sota jaguaareja vastaan. Mitenkö, kun alussa ei ollut mitään? No, koska mukana on insinööri!

Cyrus Smithin tiedot ja toteutuskyky ohjaavat luonnon ihmisen palvelukseen. Hän on asiantuntija kaikilla aikansa tieteen ja insinööritaidon aloilla ja vieläpä tuntee niiden kulttuurihistoriaa ja -maantiedettä. Näin hän tietää karuissakin oloissa parhaat työtavat – ja luonto taipuu taituruuden edessä. Pian viljelykset kukoistavat siinä, missä aiemmin rehotti villi metsä. Verne käyttää huomattavan suuren osan kirjasta luonnon kesytyksen pikkutarkkaan kuvaamiseen. Sivut uhkuvat vilpítőntä uskoa, että se on kaikin tavoin hyväksi – ihmisen parhaaksi.

”Ympäristömme ja historiamme muovaavat meitä niin monin tavoin, että oletus yhtenäisestä ihmisen olemuksesta on hylättävä.”

Cyrus Smithiin voi huoletta soveltaa von Wrightin sanoja: Vernen sankari on mies, jonka ”koko persoonallisuuteen tieteellinen asennoituminen on painanut aatelimerkkinsä”¹⁶. Hän on viimeiseen saakka hallittu, johdonmukainen, kykenevä ja oikeudentuntoinen. Ja hänen johtoasemansa on kaikille selvä. Etenkin Nabille, vapautetulle orjalle, joka on rakkaudesta isäntäänsä jäänyt tämän palvelukseen, ja toiselle yksitavuisen nimen saavalle hahmolle, Smithin koiralle.

Antihumanismi ja posthumanismi

Jos altistamme Cyrus Smithin antihumanistiselle kritiikille, huomio kiinnittyy yhtäältä Smithin täydelliseen rationaalisuuteen ja henkiseen riippumattomuuteen ja toisaalta Nabiin. (Ja kenties siihenkin, ettei naisia ole olemassa.) Jos taas keskitymme posthumanistiseen kritiikkiin, on insinööri Smithin henkisen riippumattomuuden kyseenalaistamisen lisäksi syytä katsoa kaikkea sitä materiaa, josta hän on riippuvainen. Lisäksi on ajateltava koiraa nimeltä Top sekä jaguaareja, joita Vernen robinsoniadissa uhkaa tietoisesti aiheutettu sukupuutto.

Valistushumanistiseen ihmisihanteeseen sisältyvä oletus, että ihmisyyksilö pystyy ottamaan vastuun itsestään ja teoistaan. Tällainen vastuunkanto edellyttää itsenäisyyttä: ihanteen mukainen ihminen päättää toimistaan itse ja tuntee päätöksensä perusteet. Antihumanistinen kritiikki taas lähtee Simon Critchleyn sanoin väitteestä, ”ettei subjekti kykene enää kannattelemaan itseään omavaraisesti; pikemminkin se vuotaa yli tai on riippuvainen itseään edeltävistä rakenteista (kielellisistä, ontologisista, sosioekonomisista, tiedostamattomista tai mistä hyvänsä), jotka ovat sen kontrollin ulottumattomissa”¹⁷.

Kuvaus on kovin ylimalkainen. Vain pieni osa niistä, jotka nykyään myöntävät sen todeksi, on tullut ajatelleeksi itseään humanismin kriitikkoina. Niinkin erilaiset hahmot kuin Daniel Kahneman ja Bruno Latour olisivat epäilemättä asiasta samaa mieltä. Mutta vielä 1900-luvun alkupuolella moni koki ajatuksen hätkähdyttäväksi: olemme monin tavoin riippuvaisia hallitsemattomista voimista, emme tunne kaikkia toimintaamme ohjaavia tekijöitä emmekä välttämättä kykene valistushumanistisen ihmisihanteen mukaiseen rationaaliseen päätöksentekoon ja autonomisen toimijan tietoiseen vastuullisuuteen. Muiden muassa Nietzsche tuomitsi valistushumanistisen ihmiskuvan harhaiseksi jo 1800-luvulla, ja vuosisadan vaihteen jälkeen freudilaisuus horjutti sitä entisestään. Antihumanistiseksi kutsuttu ajattelu rakentui 1900-luvun puolivälistä lähtien monien samaan suuntaan ohjaavien epäilysten varaan. Esimerkiksi Martin Heidegger ja Michel Foucault kyseenalaistivat erilaisin perustein valistuksen ajatuksen itsenäisestä ja vapaasta ihmisestä ja myös oletuksen universaalista ihmisyydestä ylipäätään. Ympäristömme ja historiamme muovaavat meitä tahdostamme välittämättä ja niin monin tavoin, että oletus yhtenäisestä ihmisen olemuksesta on hylättävä.

Antihumanistinen kritiikki nosti esiin tapoja, joilla varsinkin kielellinen ja sosiaalinen ympäristömme muoaa meitä. Viime vuosikymmenten aikana posthumanistiset ajattelijat ovat puolestaan keskittyneet materiaaliseen ympäristöömme ja toiminnan mahdollistaviin fyysisiin verkostoihin, joiden osia me vain olemme. Posthumanistisesta näkökulmasta katsottuna antihumanistinen kritiikki on liian ihmiskeskeistä. Muun muassa Karen Baradin ja Bruno Latourin ajatukset käyttä-

”Cyrus Smith on syrjäytetty. Maailma ei ole ehtymätön materiaalivaranto eikä ihminen sen herra ja hyödyntäjä.”

miimme välineisiin pakkautuneesta tiedosta ja esineistä toimijoina ovat vaikuttaneet ihmistieteiden kysymyksenasetteluihin. Niinpä esimerkiksi moni antropologi katsoo nykyään tutkivansa ihmisen ja ei-ihmisen välistä vuorovaikutusta – ei eri kulttuurien tulkintoja ihmistä ympäröivästä, erillisestä maailmasta.¹⁸

Sekä antihumanismiin että posthumanismiin sisältyy myös poliittisia ulottuvuuksia. Von Wright luonnehti humanistista elämänasennetta ihmisen parhaan puolustamiseksi ja ”taisteluksi poliittisen ja sosiaalisen vallan väärää laillistusta vastaan”¹⁹. Cyrus Smithin ja Nabin suhde kenties selventää, miksei esimerkiksi Foucault uskonut humanismin kykenevän tällaiseen tehtävään. Hänen mukaansa humanismi perustuu haluun muuttaa ideologinen järjestelmä muuttamatta instituutioita, mikä on tuomittu epäonnistumaan.²⁰ Nabin vapauttaminen orjuudesta ei riitä: on myös kumottava se yhteiskuntajärjestys, jossa hallitsevan luokan määrittelemä ihanneihminen Smith on vääjäämättä Nabia ylempänä.

Samaan tapaan posthumanistinen kritiikki toteaa humanistisen ekologisen ajattelun riittämättömäksi. Kuten sanottu, von Wright piti ihmisen ja luonnon välisen suhteen uudelleenarviointia aikamme tärkeimpänä älyllisenä haasteena. Posthumanistisessa ajattelussa haasteeseen on tartuttu – mutta tavalla, joka kyseenalaistaa von Wrightin humanistisen ajattelun perusoletuksia. Asian selventämiseksi ajatellaan tovi koiria ja palkeita.

Eläin

Cyrus Smithille eläin on joko uskollinen palvelija, kuten koira Top, hyödynnettävää materiaalia, kuten hylkeet, joiden nahasta saadaan palkeet, tai vihollinen,

kuten jaguaarit. Eläin on luontoa, ja ihmisellä on oikeus ”puuttua luonnon kulkuun, käyttää sen varoja ja ohjailla sen voimia palvelemaan omia päämääriään.”²¹

Ihmisen ja eläimen välinen jyrkkä ero seuraa suoraan valistushumanistisesta ihmiskuvasta: rationaalisuus ja kyky itse määrätä omasta kohtalostaan erottaa ihmisen eläimestä. Kuten esimerkiksi Salla Tuomivaara toteaa tuoreessa väitöskirjassaan, humanistinen ajattelu on tehnyt ihmistieteistä kestäättömän ihmiskeskeisiä²². Niin kauan kuin ihminen on oletettu tiukasti muusta luonnosta erottuvaksi, itsenäiseksi toimijaksi, ihmistieteissä on ollut mahdollista keskittyä, von Wrightin sanoin, ”kulttuuriin kykenevän ihmisen saavutuksiin”²³.

Posthumanistinen kritiikki on muuttanut tilannetta. Monella alalla ihmistä halutaan nyt tutkia materiaketjuista riippuvaisena, haavoittuvaisena olentona muiden eläinten joukossa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ihminen vain todettaisiin osaksi lakien määräämää luontoa. Sen sijaan moni posthumanisti kyseenalaistaa jyrkän eron luonnon ja kulttuurin välillä ja ryhtyy tutkimaan niitä vaikutuksien ja toiminnan ketjuja ja verkostoja, joihin kuuluu ja osallistuu muun muassa esineitä, materiaaleja, eläimiä ja ihmisiä.²⁴ Niinpä kun esimerkiksi Pirjo Kristiina Virtanen ja Sanna Saunaluoma vastikään tutkivat Amazonian lounaisosien esihistoriallisia geoglyfejä, he pyrkivät osoittamaan, kuinka näihin suuriin ja säännöllisiin kaivanteisiin on materialisoitunut menneitä vuorovaikutuksia ei-inhimillisten ja inhimillisten toimijoiden välillä²⁵.

Cyrus Smith on syrjäytetty. Maailma ei ole ehtymätön materiaalivaranto eikä ihminen sen herra ja hyödyntäjä. Mutta millainen hahmo Vernen sankarin tilalle astuu?

Leena Krohn esittelee romaanissaan *Tainaron* (1985) kertojan, joka kirjoittaa kirjeitä vieraasta maasta. Laji on kirjallisuuden historiasta tuttu, ja usein fiktiivisten matkakirjeiden kuvaamat uskomattomat tapahtumat itse asiassa kommentoivat kirjailijan oman yhteiskunnan ongelmia. *Tainaron*issa vieras maa ei kuitenkaan jää heijastuspinnaksi. Kirjan nimetön minäkertoja, ihminen, kirjoittaa kirjeitä hyönteisten kansoittamasta kaupungista. Mutta tarinan lopuksi hän ei palaa kotiin vaan kutoo itselleen kotelon.

”Yhä useammat vetäytyvät talvilevolle, muutamat – kuten Jäärä ja ehkä ennen pitkää minä itsekin – ovat poissa paljon kauemmin. Puhuin nukkumisesta äsken, mutta emmehän pelkästään tule lepäämään vaan muuttumaan. Osaanko sen? Onko se ankaraa työtä? Tuottaako se tuskaa vai nautintoa vai merkitseekö se kaiken katumuksenkin haihtumista?”²⁶

Humanistinen ekologinen ajattelu ei posthumanististen kritiikoiden mukaan riitä, koska se säilyttää jyrkän eron ihmisen ja luonnon välillä sekä hierarkian, jossa ihminen on ylimpänä. Posthumanisti siis moittisi von Wrightia, joka puhuu ihmisen teknologisesta hybriksestä ja luonnon kapinasta, josta ”on tullut uhka ihmisen säilymiselle eläinlajina”²⁷. Meidän ei pidä ajatella itseämme luonnon yläpuolelle, vaan meidän on luovuttava erillisyydestämme ja nähtävä itsemme kokonaisuuden osana. Toisin sanoen posthumanistinen vastaus von Wrightin esittämään haasteeseen kyseenalaistaa hänen oman humanistisen ajattelunsa lähtökohdat. Vaikka von Wright ymmärsi, kuinka täydelleen valistushumanistinen käsitys ihmisen ja luonnon suhteesta on myllerrettävä, hänen näkemyksensä kuitenkin perustui vielä hyvin ihmiskeskeiselle ajattelulle.

Voisiko uusi tapa ymmärtää oma asemamme osana muuta elävää auttaa ekologisten kriisien ratkaisemisessa? Ajatus toistuu posthumanistisessa kirjallisuudessa, mutta ajattelutapojen muutokselta odotetaan silloin helposti liikaa. Posthumanistisen kritiikin pitäisi itsessään tehdä selväksi, ettei ihmiskuvan muutos noin vain muuta rakentamiamme, maailmaamme uhkaavia, yhteiskuntamme läpäiseviä materian ketjuja ja verkostoja. Mutta kenties muutos itseymmärryksessämme olisi kuitenkin hyödyksi, jos päämääränä on kestävämpi tapa elää maailmassa.

Kone

Hylkeennahkapalkeet tarvitaan, koska saviastioiden valmistaminen vaatii uunin ja sen tuli lietsomista. Cyrus Smith valjastaa myös nitroglyseriiniräjähdyksellä luomansa vesiputouksen haaksirikkoisten hyödyksi: hän rakentaa vesivoimalla toimivan hissin. Vernen romaanissa ihminen hallitsee, hyödyntää ja muokkaa ehtymättömäksi oletettua luontoa tekniikan keinoin. Kuten sanottu, jo 1960-luvulla von Wright epäili vanhatestamentillista ajatusta ihmisen oikeudesta hallita luomakuntaa, ja 1980-luvulla hän totesi sen tuhoisaksi. Pelkona oli ja

on, että teknologian avulla voimme pilata maailmamme.

Mutta teknologian kehitys ei pakota ajattelemaan uudestaan pelkästään suhdettamme luontoon vaan myös teknologiaan itseensä. Koneet eivät ole enää vain välineitä, joilla ihminen muokkaa ja turmelee maailmaa. Ne voivat myös muuttaa meitä tai ylittää meidät.

Nyt on mainittava posthumanismin lisäksi myös transhumanismi. Niiden välinen ero on helppo kuvata: siinä missä posthumanismi lähtee humanismin ja etenkin valistushumanismin kritiikistä, transhumanismi – jota on kehitelty aivan muualla kuin humanistisilla aloilla – on teknologiaoptimistista valistushumanismia. Posthumanisti näkee ihmisen monimutkaisten, koneitakin sisältävien verkostojen epäitsenäisenä osana ja kenties koneisiin sulautuvana kyborgina. Transhumanisti puolestaan odottaa tulevaisuutta, jossa koneiden kehitys ratkaisee riittämättömyytemme.

Posthumanistinen ja transhumanistinen puhe kyborgeista, singulariteetista ja ihmisen kyvyt kaikin tavoin ylittävistä tekoälystä on Donna Harawayn sanoin muutannut rajan todellisuutemme ja tieteisfiktion välillä silloin silloin illuusioksi²⁸. On kuitenkin epäselvää, minkälaisesta fiktiotodellisuudesta on kyse. Transhumanistien haaveissa elämme vanhojen *Star Trek* -sarjojen optimistisessa maailmassa, jossa tekoäly lopulta ylittää valistushumanistiseen ihmisihanteeseen tai jossa kyborgeiksi muuttamalla kykenemme siihen itse. Teknologian kehitys siis mahdollistaisi niiden puutteiden korjaamisen, jotka tekevät humanistisen ihanteen saavuttamisesta toivotonta. Koneet tai ihmisen ja koneen yhdistelmät eivät enää olisi riippuvaisia itseään edeltävistä rakenteista vaan kantaisivat itse itsensä ja pystyisivät siksi aidosti vastaamaan valinnoistaan.²⁹ Toisen usein kerrotun tarinan mukaan tieteisfiktiotodellisuutemme onkin dystopia, jossa koneet tavalla tai toisella pyyhkäisivät meidät maan päältä.

Nykyään kumpikin tarinavaihtoehto kuulostaa kuitenkin jo väljähtyneeltä. Krohn nosti ne esiin 1990-luvulla ”eräänlaisessa romaanissaan” *Pereat Mundus*³⁰. Sen luvussa tai novellissa ”Ennen singulariteettia” hän esittelee tietoisien tekoälyn, joka kertoo ihmiskuulijoilleen kehittyvänsä heitä ”paljon nopeammin ja paljon pitemmälle”³¹. Kuulijakunta jakautuu: jotkut odottavat hurmioituneina, toisille ajatus luomakunnan hierarkian huippupaikan menettämisestä on sietämätön. Tällä vuosikymmenellä ilmestyneessä *Hotel Sapiens*issa ihmisillä sen sijaan ei ole keinoja arvioida, ovatko heidän elämänsä lempeästi mutta oudosti ohjaavat koneet jollain ihmiselle ymmärrettävällä tavalla tietoisia tai tapahtuuko niissä jotain sellaista, jota olisimme valmiit nimittämään ”pidemmälle kehittymiseksi”³². Pidemmälle millä mittarilla? Ainakaan ne eivät muistuta valistushumanistista ihmisihannetta. Se ei ole keskeistä. Olennaista on, että ne kykenevät asioihin, joihin ihminen ei kykene, ihmiset ovat niistä täysin riippuvaisia, eikä niistä ota selvää.

Todellisuuden ja tieteisfiktion sekoittuminen ei välttämättä tunnu ihmeelliseltä; pikemminkin muutokset ovat arkipäiväisiä, eikä niistä enää puhuta vain etuliitehumanistipiireissä. Ihmisen rakentamat koneet ovat jo

nyt muuttuneet ihmisille käsittämättömiksi. Tähän ei ole tarvittu vahvaa tekoälyä tai tietoisfiktion tietoisia koneita. Filosofit Paul Humphreys, jota ei mitenkään voi kutsua post- tai transhumanistiksi, totesi asian kymmenen vuotta sitten: koneoppivat sovellukset ovat riittävän monimutkaisia ollakseen tiedollisesti läpinäkymättömiä jopa kehittäjilleen³³. Inhimilliset kyvyt eivät riitä sen seuraamiseen, miten oppiva kone selviää sille annetuista tehtävistä. Niinpä tieteessä olemme tilanteessa, jossa koneiden kehitys heikentää entisestään kykyämme kantaa täysi vastuu saavutetuista tuloksista. Tämä on kovempi isku valistushumanistiselle ihmiskuvalle kuin mikään fantasia tietoisesta tekoälystä. Autonomisen tutkijasankarin sijasta tietoa tuottaa usein ihmisen ja koneen muodostama työpari. Ja vaikka ihminen kantaa tuloksista vastuun, hän joutuu tekemään sen osin sokeasti. Kuvitelkaa, kuinka Cyrus Smith nolostuisi.

Ihmiskuvia ja ihmishanteita

Palaan nyt kysymykseen siitä, onko minkäänlaisen ihanteellisen ihmiskuvan tukeminen puolustettavissa. Mainitsin edellä kaksi syytä epäillä asiaa. Ensinnäkin jos kaikkiin humanistisiin ihmiskuviin sisältyy käsitys tavoiteltavasta ihanneihmisyydestä, herää epäily, että ne kaikki johtavat hierarkioihin, joissa ihannetta eniten muistuttavat ovat muun elävän yläpuolella. Nietzsche-läisestä ajattelusta ammentavat anti- ja posthumanismin lajit saavat epäilemään, että kukin ihanne pitää yllä jotain eriarvoistavaa yhteiskuntajärjestystä tai ajatusta ihmisestä luomakunnan kruununa – ja että ihanteet kenties elävät juuri tällaisten hierarkioiden pönkittämisiksi. Toinen syy epäillä humanistisia ihmiskuvia seuraa antihumanismin perustavista huomioista: jos olemme monin tavoin riippuvaisia erilaisista historian saatossa vaihtelevista kielellisistä, yhteiskunnallisista, materiaalisista sun muista rakenteista, olemme eri aikoina ja eri paikoissa erilaisia. Siksi oletus yhtenäisestä ihmisen olemuksesta on hylättävä.

Humanismin täysi torjuminen vaikuttaa kuitenkin yllättävän vaikealta. Antihumanistinen ja posthumanistinen kritiikki on keskeisesti kritiikkiä valistushumanismin ihmiskuvaa kohtaan. Mutta jos hyväksymme von Wrightin väitteen, että humanismeja on monta eikä humanistisen ihmiskuvan tai siihen kytkeytyvän ihanneihmisen kuulukaan pysyä samana, ei yhden tietyn humanistisen ihmiskuvan torjuminen tarkoita humanismista luopumista.

Eivätkä kritiikot pääse eroon ihmiskuvien rakentelusta. Esimerkiksi Martin Heidegger kuvaa kirjoituksessaan *Kirje "humanismista"* yksityiskohtaisesti syitä, joiden vuoksi hän kokee kaikki toistaiseksi kohdatut humanismin lajit epätydyttäväiksi. Kritiikkinsä esitettyään hän kuitenkin päätyy hahmottelemaan käsitystä ihmisen olemuksesta ja osasta. Ihminen, toisin kuin kaikki muut elävät, voi tulla olemisen puhuttelemaksi: "Vain ihmisen olemuksesta eli ihmisen tavasta 'olla' voidaan puhua ek-sistenssinä [...] ihmisen osana on ajatella olemisensa olemusta"³⁴. Ja kir-

jassaan *Posthuman* Rosi Braidotti esittelee ensin anti- ja posthumanistisia perusteita hylätä valistushumanismi, mutta päätyy sitten surutta luonnostelevaan näkemystään uudesta ihmisestä: "Posthumanistinen nomadinen subjekti on materialistinen ja vitalistinen, ruumiillistunut ja ympäristönsä juurtunut."³⁵ Kuten Susanna Lindberg on todennut, erilaiset posthumanistiset projektit tyyppillisesti "hylkäävät yhden käsityksen ihmisyydestä (klassinen humanismi, jonka katsotaan olevan jo menneisyyttä) ja tarjoavat (huomaamattaan) tilalle toisenlaisen kuvan ihmisyydestä"³⁶. Näissä uusissa kuvauksissa ihminen on joustava ja ympäristöstään riippuvainen, kokonaisuuksiin sulautuva osa tai kyborgiksi muuttuva hämärä olento. Mutta vaikuttaa siltä, että ne ovat yhtä kaikki kuvauksia ihanteellisesta, tavoittelemisen arvoisesta ihmisyydestä, enkä näe, miksei niiden varaan voisi rakentaa hierarkioita. Jos ihmisihanteiden muodostaminen on kyseenalaista, ainakaan tämä kyseenalaisuus ei erota humanisteja humanismin kritikoista.

Vaikka valistushumanismin oletus ihmisen riippumattomuudesta on hylätty, humanismin kritiikot eivät ole tykkänään luopuneet ajatuksesta, että ihminen on kuitenkin tietyllä perustavalla tavalla vapaa. Tämä näkyy kritiikin käytännöissä. Uusien ihmiskuvien ja ihanteiden rakentelu ei ole mielekästä, jos ei usko voivansa vaikuttaa rakennelmilla siihen, millaisia olemme. Esimerkiksi Braidottin ei olisi mitään tolkkua kirjoittaa nomadisista subjekteista, jos hän ei uskoisi, että hänen kirjoituksensa voivat osaltaan muokata ymmärrystämme itsestämme – ja muuttuneen ymmärryksemme myötä vaikuttaa niihin rakenteisiin, joista olemme riippuvaisia, ja siis lopulta siihen, miten ihmisyyks ilmenee. Siis, von Wrightin sanoin, ihminen ainakin jossain määrin "itse määrää niistä tekijöistä, jotka määräävät hänen vaiheistaan"³⁷.

Ajatus ihmisen kyvystä vaikuttaa ihmisyyteen on kiintoisassa suhteessa vaatimukseen hylätä oletus yhtenäisestä ihmisyydestä. Jos yritämme vaikuttaa siihen, miten ihmisyyks ilmenee, oletamme tietysti samalla, että ihmisyyks voi ilmetä erilaisin tavoin. Voimme siis olla eri aikoina ja eri paikoissa erilaisia. Mutta samalla tällainen yritys vaatii oletuksen ainakin yhdestä kaikkia ihmisiä yhdistävästä piirteestä: ihmisyyks voi muuttua, ja me voimme vaikuttaa muutokseen. Uskomus on säilytettävä, tai antihumanistisen ja posthumanistisen hankkeen poliittiselta puolelta putoaisi pohja. Kritiikki voi osallistua kestävämmän tulevaisuuden luomiseen vain, jos on mahdollista rakentaa uusia tapoja ihmisen olla maailmassa.

Edelleenkö humanismi ja humanistiset tieteet?

Mitä tämä kaikki tekee humanististen tieteiden ja humanismin väliselle yhteydelle? Ilmeisiä seurauksia on paljon. Humanismin kritiikki on vaikuttanut siihen, millaisia kysymyksiä ihmistieteissä nykyään esitetään. Tutkijat saattavat kysyä vaikkapa, miten kotieläinten muuttuminen tuotantoeläimiksi on muovannut maailmaamme, millaisia objekteja matkapuhelimet ovat yh-

”Entä järkyttääkö mikään tässä sanottu humanististen tieteiden ja humanismin välistä ’olennaista suhdetta’? Ei välttämättä.”

teisöissä, joissa niillä on tapana ottaa yhteyttä esi-isien henkiin, tai miten meidän tulisi ymmärtää muunlaisten eettisiä oikeuksia. Lisäksi moni torjuisi nykyään von Wrightin määritelmän humanistisista tieteistä niiden tieteiden kokonaisuutena, jotka tutkivat ihmisluontoa ja kulttuuriin kykenevän ihmisen saavutuksia, he kun eivät hyväksyisi ajatusta yhtenäisestä ihmisluonnosta eivätkä erontekoa luonnon ja kulttuuriin kykenevän ihmisen välillä.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että humanistisissa tieteissä olisi päästy humanismista eroon. Voi tosiaan olla, että ainoa, mistä on jossain määrin onnistuttu hankkiutumaan eroon, on tietyn historiallisen humanismin muodon sisältämä ihmiskuva sekä siihen kytkeytyvät käsitykset ihmisen suhteesta teknologiaan ja luontoon.

Entä järkyttääkö mikään tässä sanottu humanististen tieteiden ja humanismin välistä ”olennaista suhdetta”? Ei välttämättä. Kertoessaan, miksi humanistiset tieteet kytkeytyvät humanismiin niin kiinteästi, von Wright näet vetoaa vain yhteen humanistisen ihmiskuvan piirteistä: ihmisyyden ei ole vääjäämättömien lakien määräämää, ja tutkiessaan ihmistä humanistiset tieteet elävät muuttuvan tutkimuskohteensa mukana: ”koska ihmisten itselleen rakentama maailma, ts. sosiaalinen todellisuus, muuttuu heidän sitä rakentaessaan, myös sen selityspeeriaatteet – eivätkä vain niitä koskevat tietomme – tulevat muuttumaan tämän prosessin kestäessä.”³⁸ Ja kuten edellä väitän, ei antihumanistinen eikä posthumanistinen kritiikki ole luopunut tästä ajatuksesta. Humanistisesta ihmiskuvasta on jäljellä yksi, von Wrightin argumentin kannalta keskeinen pala: ajatus, että kykenemme vaikuttamaan siihen, miten ihmisyyden ilmenee. Emme suoraan emmekä kovin ennustettavasti, mutta kykenemme kuitenkin. Voimme esimerkiksi muovata ymmärrystämme ihmisen asemasta suhteessa muuhun elävään ja teknologiaan ja siten vaikuttaa tulevaan.

Kuten aluksi sanoin, von Wright erottaa toisistaan humanistisen ihmiskuvan ja humanismin elämänasenteena. Jälkimmäinen vaatii edellisen: jos humanismi elämänasenteena merkitsee sen puolustamista, mitä sanotaan ihmisen parhaaksi, se vaatii tuekseen jonkinlaisen ihmiskuvan. Ihmisen parhaan puolustaminen edellyttää käsitystä siitä, mitä ihmisen paras on, ja tämä taas edellyttää käsitystä ihmisestä.

Antihumanismi ja posthumanismi ovat luoneet uudenlaisia käsityksiä ihmisestä. Kriitikkojen tavoitteena tuntuisi usein olevan vasta kuvattun paras – vaikkei tämä välttämättä enää merkitse yksin ihmisen parhaaseen keskittymistä. Humanistiseen ajatteluun sisältyy von Wrightin mukaan aina mahdollisuus, ”että ihmiset kieltäytyvät siitä järjestyksestä, jonka alaisina he elävät, ja että he lyövät uudelleen lukkoon paikkansa tässä maailmassa”³⁹. Eikö humanismin kritiikkiin perustuvien uudenlaisten ihmiskuvien rakentelu ole silloin humanismia sekin?

Humanismin kritiikkiä on esitetty pitkälti juuri humanististen tieteiden ja muiden ihmistieteiden alueella. Se on luontevaa, sillä käsityksemme ihmisyydestä ovat näiden tieteenalojen tutkimuskohteena. Nämä alat myös vaikuttavat kohteeseensa, eli humanistinen tutkimus vaikuttaa ihmisen käsitykseen itsestään. Von Wrightin ennakoima humanistisen tutkimuksen tuottama syventynyt ihmistuntemus on tietysti jossain määrin erilaista kuin hän tuli ajatelleeksi. Posthumanisti kieltäytyy rajaamasta huomiotaan ihmiseen. Sen poliittinen projekti – tai posthumanistinen elämänasenne, posthumanistinen ymmärrys sorron ja vääryyksien vastustamisesta – koskee kaikkea elävää. Mutta jos hieman muokkaamme von Wrightin kuvaamia humanistisen elämänasenteen peruspiirteitä, erot osoittautuvat lopulta pieniksi. Arvokkuus, sivistys ja elävän parhaaksi toimiminen ovat kunniaassaan edelleen.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Georg Henrik von Wright, *Humanismi ja humanistiset tieteet* (1977). Teoksessa *Filosofisia tutkielmia*. Kirjoitusten alkukielet englanti, ruotsi ja suomi. Suom. Heikki Nyman, Tauno Nyberg & Jyrki Uusitalo. Kirjayhtymä, Helsinki 1985, 102.
- 2 Ks. esim. *Tiede & Edistys* -lehden teemanumero 4/2011.
- 3 Ks. esim. Tuomas Heikkilä & Ilkka Niiniluoto, *Humanistisen tutkimuksen arvo. Kuusi murrettavaa myyttiä ja neljä uutta avainta*. Institutum Romanum Finlandiae, Rooma 2016; Sari Kivistö & Sami Pihlström, *Sivistyksen puolustus. Miksi akateemista elämää tarvitaan?* Gaudeamus, Helsinki 2018.
- 4 Inkeri Koskinen, *Miten humanistinen tutkimus vaikuttaa yhteiskunnassa?* *Tiedepolitiikka* 4/2016, 2016, 33–40.
- 5 von Wright 1977/1985, 101.
- 6 Georg Henrik von Wright, *Tieto elämänmuotona* (1957–1960). Teoksessa *Humanismi elämänsenteena* (Humanismen som livshällning och andra essayer, 1978). Suom. Kai Kaila. Otava, Helsinki 1981, 57.
- 7 Georg Henrik von Wright, *Marxista ja marxismista* (1972). Teoksessa *Humanismi elämänsenteena*, 139.
- 8 Von Wright 1977/1985, 123.
- 9 Georg Henrik von Wright, *Humanismi elämänsenteena* (1976–1977). Teoksessa *Humanismi elämänsenteena*, 163.
- 10 Sama, 165.
- 11 Sama, 152.
- 12 Sama, 168.
- 13 Sama, 153.
- 14 Georg Henrik von Wright, *Ihminen, tekniikka ja tulevaisuus* (1980). Teoksessa *Humanismi elämänsenteena*, 189.
- 15 Jules Verne, *L'île mystérieuse*. Hetzel, Paris 1875.
- 16 Georg Henrik von Wright, *Yhtenäistyminen ja erikoistuminen tieteessä* (1962). Teoksessa *Humanismi elämänsenteena*, 98.
- 17 ”[T]hat the subject can no longer support itself autarchically; it is, rather, overflowed or dependent upon prior structures (linguistic, ontological, socio-economic, unconscious, or whatever) outside of its conscious control.” Simon Critchley, *Post-Deconstructive Subjectivity*. Teoksessa Simon Critchley, *Ethics – Politics – Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. Verso, London 1999, 67.
- 18 Ks. esim. *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Toim. Amira Henare, Marten Holbraad & Sari Wastell. Routledge, London 2006.
- 19 von Wright 1976–1977/1981, 170.
- 20 Michel Foucault, *Revolutionary Action. “Until Now”* (Par-delà le bien et le mal, 1971). Teoksessa Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Toim. Donald F. Bouchard. Käänt. Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Cornell University Press, Ithaca 1977, 228.
- 21 von Wright 1976–1977/1981, 157.
- 22 Salla Tuomivaara, *Searching for the Roots of Exclusion. Animals in the Sociologies of Westermarck and Durkheim*. Väit. Tampereen yliopisto, Tampere 2018.
- 23 von Wright 1977/1985, 101.
- 24 Ks. esim. Karen Barad, *Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, No. 3, 2003, 801–831; Martin Holbraad & Morten A. Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- 25 Pirjo K. Virtanen & Sanna Saunaluoma, *Visualization and Movement as Configurations of Human–Nonhuman Engagements. Precolonial Geometric Earthwork Landscapes of the Upper Purus, Brazil*. *American Anthropologist*. Vol. 119, No. 4, 2017, 614–630.
- 26 Leena Krohn, *Tainaron. Postia toisesta kaupungista*. WSOY, Helsinki 1985.
- 27 von Wright 1980/1981, 188.
- 28 Donna J. Haraway, *Manifesti kyborgille* (A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s, 1985). Teoksessa *Luonnon politiikka*. Toim. Yrjö Haila & Ville Lähde. Suom. Maarit Piipponen, Eila Rantonen ja Suvi Ronkainen. Vastapaino, Tampere 2003, 205–265.
- 29 Ks. esim. Ray Kurtzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. Viking, New York 2005.
- 30 Leena Krohn, *Pereat mundus. Romaani, eräänlainen*. WSOY, Helsinki 1998. Ks. myös Juha Raipola, *Ihmisen rajoilla. Epävarma tulevaisuus ja ei-inhimilliset toimijuudet Leena Krohnin Pereat munduksessa*. Väit. Tampereen yliopisto, Tampere 2015.
- 31 Krohn 1998, 113.
- 32 Leena Krohn, *Hotel Sapiens*. Teos, Helsinki 2013.
- 33 Paul Humphreys, *The Philosophical Novelty of Computer Simulation Methods*. *Synthese*. Vol. 169, No. 3, 2009, 615–626. Ks. myös Anna-Mari Rusanen & Inkeri Koskinen, *Tiede, tekoäly ja tiedolliset riskit*. *Futura* 4/2018, 47–52.
- 34 Martin Heidegger, *Kirje ”humanismista”* (Brief über den ”Humanismus”, 1946). Teoksessa Martin Heidegger, *Kirje ”humanismista” sekä Maailmankuvan aika*, suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000, 63.
- 35 ”The posthuman nomadic subject is materialist and vitalist, embodied and embedded”. Rosi Braidotti, *The Posthuman*. Polity, Cambridge 2013, 189.
- 36 Susanna Lindberg, *Proteesi, robotti ja kyborgi*. *Tiede & Edistys* 3/2017, 195–219 (216).
- 37 von Wright 1972/1981, 139.
- 38 von Wright 1977/1985, 122.
- 39 Sama, 123.