

# ARTEFAKTIT JA INHIMILLINEN MAAILMANJÄRJESTYS

Miten inhimillinen sosiaalisuus, siis inhimillinen kulttuuri, on kasvanut esiin luonnosta? – Väärin kysytty, sanoo Bruno Latour: inhimillinen sosiaalisuus ei ole koskaan “kasvanut esiin” luonnosta. Millä tavoin luonto sitten on läsnä inhimillisessä sosiaalisuudessa ja kulttuurissa? – Jälleen väärin kysytty, sanoo Latour: luonto ei ole inhimillisestä sosiaalisuudesta erillinen olio, joka on siinä “läsnä”. Luonnon ja kulttuurin käsitteellinen erottaminen toisistaan johtaa alusta lähtien perin pohjin harhaan pyrittäessä ymmärtämään inhimillisen kulttuurin synnyn, ihmistymisen, historiallista prosessia. Onko inhimillinen yhteiskunta sitten silkkaa luontoa? – Edelleen väärin kysytty, sanoo Latour: “luonto” on liian epämääräinen kategoria sellaisten erottelujen tekemiseen, jotka ovat kulttuurin synnyn ymmärtämiseksi tarpeen.

Epäselyvyyttä ei tietenkään vallitse siitä, että inhimillinen kulttuuri on luonnosta kummunneen historiallisen prosessin tuote. Aivan äsken inhimillistä kulttuuria ei ollut, nyt se on. Mutta epäilystä ei vallitse myöskään siitä, että inhimillinen kulttuuri edustaa muuhun luontoon verrattuna jotakin uutta; kulttuuri on omaa lajiaan, *sui generis*. Sama pätee myös maapallon luonnonhistorian aiempiin suuriin uutuuksiin, sellaisiin kuin elämän perusilmiöt, solukalvo, tumallinen solu ja monisoluiset organismit (ks. Buss 1987; Morowitz 1992). Näiden uutuuksien kumouksellisuus on vain kauan sitten hävinnyt näkösalta. Historian viekkauksen eräs muoto on, että uutuus, synnytyään ja vähitellen vakiinnuttuaan, muuttuu osaksi vallitsevaa asiantilaa.

Ongelmamme on kyetä esittämään kulttuurin synnystä mielekkäitä ja täsmällisiä kysymyksiä. Mikäli käyttämämme käsitteet määrittävät luonnon ja kulttuurin välille lähtökohtaisen eron, tämä mahdollisuus sulkeutuu, emme kykene ylittämään ennalta pystyttämäämme käsitteiden rajalinjaa. Toisaalta on edelleen tarpeellista erottaa luonnon ja kulttuurin aineisosat toisistaan täsmennetyissä yhteyksissä; niiden olemuksellisen eron kieltäminen ei johda niiden kietoutumiseen yhdeksi sekasotkuksi. On helppo tunnistaa talo kulttuurin tuottamaksi ja siirtolohkare luonnon tuottamaksi. Tämä havainto jättää kuitenkin rajavyöhykkeen koskemattomaksi, ei-kenenkään maaksi.

Latour on pyrkinyt luomaan käsitteitä, jotka tavoittavat ilmiöitä luonnon ja kulttuurin rajavyöhykkeellä. Tai vaateliammin: Latourin näkemyksen mukaan inhimillinen olemassaolo sijoittuu pohjimmiltaan tuolle rajavyöhykkeelle, se perustuu jatkuvaan luonnon ja kulttuurin ainesosien sekoittumiseen alati uusina yhdistelminä. Hänen keskeinen käsitteensä on “kollektiivi”, ihmisoloiden ja ei-inhimillisten olioiden yhteenkietoutumisen tuloksena syntynyt kokonaisuus (Latour 1999). Kollektiivi on aikaan sidottu. Se muodostuu ja muuntuu yhdistäen vaihtelevissa muodoissa toisiinsa ns. kulttuurin ja ns. luonnon ainesosia, inhimillisiä ja ei-inhimillisiä tekijöitä. Kollektiivin kulloinkin muodostavat ainesosat ovat myös aikaan sidottuja. Kollektiivin varhaisempi historia on tuottanut sen tämänhetkiset mahdolliset ainesosat.

Käsite kollektiivi korostaa historian dynamiikkaa: ei-inhimillisten ja inhimillisten tekijöiden aikaan sidottu ja ajassa muuttuva, alati uudenlainen sekoittuminen luo mahdollisuuden aidon uutuuden syntyyn. Kollektiivin osina sekä ei-inhimilliset että inhimilliset tekijät ovat jotakin muuta kuin ennen liittymistään kollektiiviin. Ei-inhimillisen ja inhimillisen alkuperäinen erilaisuus menettää merkityksensä, ero muuttuu tasavertaisuudeksi kollektiivin rakentumisessa. Latour väittää, että dualismi, ei-inhimillisten ja inhimillisten tekijöiden olemuksellisen eron olettaminen ennalta, estää havaitsemasta tätä dynamiikkaa. Uskon hänen olevan oikeassa.

Pysähtykäämme hetkeksi selventämään käsitettä “dynamiikka”. Dynamiikka viittaa määrätyn yksikön tai kokonaisuuden (“systeemin”) tilan muutokseen määrättyjen tekijöiden vaikutuksesta. Voimme ymmärtää muutoksen dynamiikkaa mikäli kykenemme määrittelemään yhtäältä muuttuvan yksikön, muutoksen “kantajan”, ja toisaalta muutoksen tapahtumisen “tilan”. Tämä vastaa klassisessa fysiikassa omaksuttua tapaa tutkia muutoksen alaisen kappaleen liikettä abstraktissa “vaiheavaruudessa” (*phase space*), joka määrittelee muutoksen “tilan” muutosta määrävien muuttujien avulla.

Historiallisen muutoksen dynamiikkaa hahmottaessamme ongelmamme on, että muutoksen alainen “kappale” – tai pikemminkin “systeemi” – muuttuu itse prosessin myötä. Toisin sanoen, riippumattomia ja riippuvia muuttujia ei voi historiallisissa prosesseissa erottaa toisistaan, vaan ne sekoittuvat ja vaihtavat osia prosessien kulussa. Muutos on epälineaarista. Tämä ongelma on sama tapahtuipa tutkimamme prosessi elottoman luonnon, elollisen luonnon tai inhimillisen kulttuurin piirissä. Klassisen dynamiikan käsitteistön soveltaminen tuntuu siksi helposti keinotekoiselta.

Ei-inhimillisen luonnon historialliseen muutokseen dynamiikan käsitteistöä on sovellettu jo kauan, mutta muutoksen epälineaarisuus on tuottanut suuria vaikeuksia. Epälineaarisuuden matemaattisen formalisoinnin varsinaiset läpimurrot tapahtuivat vasta 1900-luvun jälkipuoliskolla. Sosiaaliset ja kulttuuriset prosessit ovat korostetun epälineaarisia; Ian Hackingin ajatus, että niiden yksiköt ovat “vuorovaikutteista lajia” (*interactive kind*), on tämän vaikeuden eräs osuva luonnehdinta. Lisäksi muutoksen “kantajan” määrittelemine on vaikeaa. Klassisen dynamiikan perusteet on kuitenkin syytä palauttaa mieleen aina kun arvioidaan dynaamisen analyysin rajoja sosiaalisten ja historiallisten prosessien yhteydessä (rinnastusta kehittelevät esimerkiksi Alan Garfinkel, 1981, ja Charles Dyke, 1988; myös esimerkiksi Bourdieun kentät ovat klassisen fysiikan “vaiheavaruuden” analogia).

Latourin terminologiassa “kollektiivi” on se yksikkö, joka muuttuu historian myötä ja siis “kantaa” kulttuurin luonnonhistoriallista muutosta. “Luonto” ei voi olla muutoksen kantaja eikä liioin “kulttuuri”; nämä molemmat käsitteet ovat liian totalisoivia. Eli, Latourin omin sanoin (1999, 304), “Luonnon ja yhteiskunnan erottaminen toisistaan tekee näkymättömäksi sen poliittisen prosessin, jonka välityksellä

kosmos koostuu elämisen mahdollistavaksi kokonaisuudeksi, kun taas sana ‘kollektiivi’ nostaa tämän prosessin keskiöön. Sen iskulause voisi olla: ‘ei todellisuutta ilman representaatiota.’”

\* \* \* \*

Latourin projektin kunnianhimoisuus selittää osittain sen nostattamia ristiriitoja: hänet on helppo ymmärtää väärin. Joskus Latourin kärkevät ja aforistiset sanonnat melkein päkottavat lukijan tähän. Tästä tarjoaa esimerkin edellä esittämäni lainauksen päättävä väittäjä, jota Latour luonnehtii “iskulauseeksi”. Iskulauseen tulee seistä omalla perustallaan ja olla ymmärrettävä ilman täsmennettyä asiayhteyttä. Väite “ei todellisuutta ilman representaatiota” ei selvästikään täytä tätä ehtoa. Representaatio on jonkin tulemista esitetyksi tai edustetuksi jollekin toiselle; esimerkiksi kuva “representoi” (esittää tai edustaa) maailmaa sen katsojalle. Tätä ajatusta ei selvästikään voi soveltaa käsitteeseen “todellisuus” täsmenämättä, mistä todellisuudesta on kyse.

Iskulauseen asiayhteyttä määrittävä avaintermi on “kosmos”, jota Latour käyttää klassisessa kreikkalaisessa merkityksessä: kosmos on maailmankaikkeus merkityksellisenä järjestelmänä. Kosmos koostuu elämisen mahdollistavaksi järjestelmäksi poliittisen prosessin tuloksena. Latour toisin sanoen puhuu tässä siitä merkitysten lataamasta maailmasta, jossa ihmiset elävät elämäänsä. Merkitykset eivät ole olemassa valmiina, inhimillisestä maailmasta irrallisina olioina vaan päinvastoin, merkitykset syntyvät ihmisten aineellisen, ruumiillisen elämänprosessin tuloksena. “Kollektiivi” on käsitteellinen väline, jonka avulla prosessi tulee näkyväksi – koko aineellisessa monimutkaisuudessaan ja rikkaudessaan. Tämä ei tietenkään tarkoita, että inhimillinen merkitysjärjestelmä tuottaisi ulkoiset oliot “sinänsä”. Sen sijaan kollektiivin koostumisen historiallinen prosessi tuottaa sekä merkitysjärjestelmän että siihen osallistuvat ja sitä ylläpitävät oliot. Koska ihmiset elävät kosmoksessaan, inhimillinen maailma ei sisällä kosmoksesta irrallisia olioita. – Voimme tietenkin kuvitella tällaisia olioita mielin määrin, mutta tämä on eri asia.

Tämä kuullostaa kunnianhimoiselta. Sitä se onkin. Latourin tutkimusohjelman taustalla ovat 1900-luvun vaateliimmat metafysikot A. N. Whiteheadista Michel Serresiin. Ajatus “ei todellisuutta ilman representaatiota” liittyy Latourin vaikeasti lähestyttävään ajatukseen, että ontologian perustana on semiotiikka, eli maailman jäsentävät merkitykset. Tämä on jyrkässä ristiriidassa klassisen luonnontieteen metafysiikan kanssa. Sen mukaan maailma koostuu pohjimmiltaan muuttumattomista perusyksiköistä, joiden vaihtelevat mutta säännönmukaiset muunnokset tuottavat inhimillisten havaintojen perustana olevan olioiden kirjon. Ihmiset ovat aineellisia olioita muiden joukossa, ja inhimillinen maailma palautuu olioiden vuorovaikutusten muuttumattomiin lakeihin.

Whitehead päätyi vastustamaan yksikköperustaista ontologiaa konstruoiden tälle vaihtoehdon, jonka perustana olivat prosessit. Aineelliset oliot eivät ole pysyviä, sen sijaan pysyviä ovat niiden olemassaoloa ja uusiutumista määrittävät tapahtumakulut, jotka rakentuvat kehäliikkeiksi. Olioiden näennäinen pysyvyys on seurausta kehäliikkeiden toistuvuudesta. Whitehead on tarjonnut aineksia klassisen tieteen maailmankuvan kritiikille (R. G. Collingwood, Hannah Arendt, Marjorie Grene, jne.), mutta hänen “prosessifilosofiansa” päätyi pedantiksi käsiterakennelmaksi, jota kaiken lisäk-

si raskauttaa perifilosofinen platonismi – siis usko, että ajattelun epäselvyys ratkeaa käsitteellisten erottelujen avulla.

Platonistiseen perifilosofiaan nähden Latour suorittaa provokaation: hän ei konstruoi vaihtoehtoista metafysiikkaa vaan osoittaa olioihin pohjautuvan metafysiikan epämääräisyyden osoittamalla materiaalistien olioiden epämääräisyyden. Tällä ei ole mitään tekemistä realismin ja konstruktionismin välisten kiistojen kanssa. Materiaaliset oliot ovat tietenkin todella olemassa. Mutta myös olioita koskeva ajattelu on todella olemassa. Mikä vielä tärkeämpää, olioihin kohdistuva toiminta on todella olemassa. Mikä vielä tätäkin tärkeämpää, oliot vaikuttavat todella niihin kohdistuviin toimintoihin – vieläpä niin paljon, että on epäselvää mikä muuttaa mitä, muuttaako toiminta oliota vai olio toimintaa. Jos oletamme, että vaikutussuhde on aina yksisuuntainen, tämä kysymys ei edes herää. Jos taas tunnustamme, että vaikutussuhde voi kulkea kumpaankin suuntaan tahansa, luonnon ja kulttuurin dualismin jäsentämä maailma hajoaa kappaleiksi: emme enää tiedä, kuinka monta todellisuutta – eli materiaalisesti tärkeää, toistensa kanssa ehkä ristiriitaista vaikutussuhdetta – on kulloisessakin tilanteessa läsnä.

Historiallisesti kiinnittyvät kollektiivit tuovat tähän järjestystä. Kollektiivit luovat ja jäsentävät inhimillisen kosmoksen, ja kosmoksen osina kollektiiviin osallistuvat oliot “representoituvat” – eivät ainoastaan ei-ihmiset ihmisille vaan kaikki toisilleen. Muistakaamme, että kosmos ei ole platonistinen, maailmasta irrallinen merkitys-järjestelmä, vaan kollektiivin aineelliseen todellisuuteen sitoutunut merkitys-järjestelmä. Olioiden metafyyminen epämääräisyys on seurausta siitä, että ne ovat olemassa monessa eri todellisuudessa samanaikaisesti.

Asetelmaan sisältyy kuitenkin vielä eräs käsitteellinen ongelma: uutuuden tunnistaminen juuri sillä hetkellä, kun se syntyy. Ongelma johtuu siitä, että uusi ilmiö ja sen pysyvyyden – stabiloitumisen – ehdot ilmaantuvat samanaikaisesti. Uutuuden ilmes- tymiseen ei päde klassinen tieteenihanne, että ilmiöt voidaan johtaa muuttumattomista luonnonlaeista. Uuden ilmiön alkuperusteet, eli sen stabiloitumisen ehdot, voidaan erottaa ilmiöstä itsestään vasta uutuuden ilmaantumisen jälkeen. Epälineaarisen dynamiikan tätä tapahtumaa kuvaava avaintermi on symmetrian murtuminen, “bifurkaatio”; Nicolis & Prigogine (1989) tarjoavat symmetrian murtumisesta lukuisia fysikaalisia, kemiallisia ja biologisia esimerkkejä.

Aidon uutuuden hinta on, että sen ilmaantumisen myötä kaikki sen vaikutuspiiriin sisältyvä muuttuu. Muutos ja muutoksen konteksti syntyvät samanaikaisesti. Tässä ei ole mitään mystistä. Hyvä esimerkki on se valtaisa muutos, jonka elämän synty on tuottanut maapallon geofysikaaliseen olemukseen aurinkokuntamme muihin planeettoihin verrattuna. Voimme kuvitella, millainen maapallo olisi ilman elämän kehityshistoriaa, mutta meillä ei ole pääsyä materiaaliseen Arkhimedeiden pisteeseen, josta käsin voisimme *todella* todentaa tämän kuvitelman. Kaikkein vähiten tällaista pistettä löytyy ajalta ennen elämän syntyä, sillä mikäli elämää ei olisi syntynyt, koko ongelmaa ei olisi olemassakaan.

Latourin erityinen pyrkimys on käsitteellistä kollektiivin kehityksen saumakohdat, “bifurkaatiot”, yleiskielen termein, nojautumatta epälineaarisen dynamiikan tekniiseen käsitteistöön. Tosin sekin vilahtelee ajoittain hänen teksteissään, jotka ovat saaneet vaikutteita Ilya Prigoginen koulukunnalta, erityisesti Isabelle Stengersiltä. Seuraavassa Latourin oma selväsanainen todistus: “Olen ainoastaan kiinnostunut jäljittämään askeleemme takaisinpäin juuri siihen hetkeen, jolloin sisällön ja kontekstin välistä eroa ei vielä oltu tehty” (Latour 1988, 252). Tämä toteamus sisältyy Pasteur-teoksen englanninnoksen alaviitteeseen, jossa Latour torjuu

alkuperäisteoksen nostattamaa kritiikkiä todeten sen perustuneen hänen perimmäistä tavoitettaan koskevaan väärinymmärrykseen.

Kollektiivin kehityshistoria siis koostaa inhimillisen kosmoksen. Perustana ovat historiallisesti muovautuneet käytännölliset toimet. Toimien materiaaliset tuotteet, artefaktit, luovat historialle jatkuvuutta, sitovat kollektiivin kehitysvaiheita toisiinsa. Tämän oivalluksen osalta Latour tunnustaa velkansa Michel Serresille, joka on ottanut käyttöön uudissanan “pragmatogonia” analogiana “kosmogoniale”: pragmatogonia on maailman merkitysjärjestelmän syntyhistoria. – Pragmatogonian idealle löytyy tukea mitä moninaisimmilta tahoilta. Olen itse ollut erityisen vaikuttunut oivalluksesta, että länsimaiselle rakennuskulttuurille ominaiset, antiikin Kreikasta periytyvät pylväsrakenteet eivät ensisijaisesti kannata kattoa vaan kulttuurisia merkityksiä (Onians 1988). Pylväät ovat länsimaisten rakennusten luonnonmuotoja. Ryhdyttyäni kiinnittämään pylväisiin huomiota olen huomannut niitä kaikkialla; komeimmillaan ja mahtipontisimmillaan – ja siksi myös alastomimmillaan – sellaisissa julkisissa rakennuksissa, jotka “varsinaisen” funktionsa lisäksi kantavat valtiollisen keskusvallan mahtia, esimerkiksi USA:n ja Australian syrjäkylien postikonttoreissa tai Stalinin kaudella rakennetun Vorkutan radan rautatieasemissa.

Teoksessa *Pandora's Hope* Latour esittää kollektiivin genealogiasta vaiheistuksen, jonka perustaksi hän nimeää 10 siirtymää – “ylitystä” (*crossover*) tai “käännöstä” (*translation*) – sosiaalisesta sfääristä ei-inhimilliseen sfääriin ja päinvastoin. Genealogiaan sisältyy niin muodoin 11 vaihetta, joista varhaisimmasta Latour käyttää nimitystä “sosiaalinen kompleksisuus” ja viimeisimmästä “poliittinen ekologia”. Siirtymän tunnistamisen eksplisiittinen periaate on seuraava: “etsi ei-inhimillistä, kun jonkin sosiaalisen piirteen ilmaantuminen on selittämätöntä, kiinnitä huomio sosiaalisiin suhteisiin, kun kollektiiviin ilmaantuu uuden ja selittämättömän laatuinen objekti” (s. 209). Toisin sanoen, historiallisessa katsannossa ei-inhimillinen ja inhimillinen ehdollistavat ja määrittävät toisiaan ristiin. Historian pitkän linjan dynamiikka syntyy sosiaalisen sfäärin ja ei-inhimillisen sfäärin erilaisuuden yhdistymisestä.

Tiede ja teknologia näyttelevät tässä merkityksellistä osaa: “Tiede ja teknologia *sosiaalistavat* ei-inhimillisen määrittämään inhimillisiä suhteita” (s. 194). Pitkässä historiallisessa kehityksessä keskeinen muuttuja on ollut kollektiivin mittakaavan – eli sen vaikutuspiirin ajallisen ja alueellisen laajuuden – sekä kollektiivin piiriin kiinnitettyjen ei-inhimillisten tekijöiden lukumäärän keskinäinen suhde (s. 195). Suhde on muuttunut: modernin yhteiskunnan teknis-sosiaalinen verkko kietoo piiriinsä suuremman määrän ei-inhimillisiä tekijöitä kuin mikään kollektiivin varhaisemmista vaiheista. Tämä on perustelu kollektiivin viimeisimmän kehitysvaiheen nimitykselle “poliittinen ekologia”. Ekologiset suhteet politisoituvat perin pohjin ja jopa maailmanlaajuisesti nimenomaan siksi, että ne tulevat perin pohjin ja jopa maailmanlaajuisesti vedetyiksi kollektiivin piiriin.

Uskallettu ja raukuluimaista? – Epäilemättä, ja lisäksi empiirisesti melkoisen hataralla pohjalla. Mutta myös käsitteellisesti harkittua ja siksi erittäin kiinnostavaa.

\* \* \* \*

Läheystykäämme asetelmaa vielä vastakkaisesta suunnasta, ajalta ennen historian alkua, ottaen lähtökohdaksi sen “eläimen”, joka oli olemassa ennen “ihmistä”; tai, täsmällisemmin ilmaisten, sen “toisen eläimen”, joka oli olemassa ennen “ihmiseläintä”.

Olettamus, että ns. ihmisapinat ovat ihmisen esimuotoja, vakiintui eurooppalaiseen ajatteluun valistusajalla; sen tunnetuimmat varhaiset esittäjät olivat Lordi Monboddo sekä Jean-Jacques Rousseau (Lovejoy 1948). Myös Linné sijoitti eläinkunnan systematiikassaan apinat ihmisen kanssa samaan sukuhaaraan. Yhteisen polveutumishistorian ajatus tuli yleisesti hyväksytyksi Darwinin evoluutioteorian myötä 1800-luvun jälkipuoliskolla. Tosin käsitys ihmisen ja nykyään elävien apinoiden suhteen luonteesta muuttui. Sukupuut ovat haarautuneet. Nykyihminen ei polveudu suoraan ihmisapinoista, vaan sukulaisuuden läheisintä sidettä edustaa ehkä 5-7 miljoonan vuoden takainen yhteinen kantamuoto.

Apinoiden tutkimuksen suuri historiallinen linja on ollut pyrkimys liittää ne osaksi modernin ihmisen kosmosta; tämä on Donna Harawayn kirjan *Primate Visions* (Haraway 1989) kantava teema. Kirjan aluksi Haraway esittelee pitkäaikaisen tutkimusharrastuksensa lähtökohdat latourmaisoin sanakääntein. Kädelliset sijoittuvat luonnon ja kulttuurin "myyttisten napojen välivyöhykkeelle. Kaupallinen ja tieteellinen marakattien sekä apinoiden liikenne siirtää merkityksiä yhtä suurena määrin kuin eläviä eläimiä. Tieteet, jotka kytkyvät marakatit, apinat ja ihmiset yhteen Kädellisten lahkoon ovat rakentuneet kurinalaisista käytännöistä, jotka ovat kietoutuneet tiiviisti yhteen narratiivin, politiikan, myytin, talouden sekä teknisten mahdollisuuksien kanssa." (ss. 1-2.) Toisin sanoen, Haraway on oman, Bruno Latourin töistä alun perin täysin riippumattoman harrastuksensa tuloksena päättänyt arvioimaan luonto-kulttuuri dualismin kulttuurista merkitystä samanlaisten kysymyksenasettelujen kautta.

Harawayn kirja koostuu sarjasta esseitä, jotka analysoivat kädellistutkimuksen sekä sitä ohjanneiden metaforien ja ennako-oletusten kehitysvaiheita. Tässä yhteydessä kiinnostava murros on luonnossa elävien kädellisryhmien pitkäaikaisseurannan käynnistyminen 1960-luvulla. Esimerkiksi Jane Goodallin ja Diane Fossey'n simpanssi- ja gorillatutkimukset ovat nostaneet tämän myös suureen julkisuuteen. Maastotutkimuksen tulokset mullistivat apinoiden sosiaalisten suhteiden luonnetta koskevan näkemyksen. Aiemmin sosiaalisuutta oli pyritty selittämään yhden määräävän tekijän – esimerkiksi urosten dominanssihierarkian – avulla, mutta maastossa dokumentoitu kädellisryhmien sosiaalisten suhteiden moninaisuus ja rikkaus osoitti tämän aivan liian yksinkertaiseksi. Naaraat saivat keskeisen aseman sosiaalisuuden ylläpitäjinä. Naistutkijat raivasivat murrokselle tien suureksi osaksi siksi, että heille ei ollut sijaa tutkimusyhteisön vakiintuneissa käytännöissä; kädellistutkimuksen tieteellisessä yhteisössä "naisten paikka on viidakossa", kuten Donna Haraway ironisesti toteaa (s. 279-303). Ironia on kaksinkertainen: tutkimusyhteisön sukupuoliperustainen työnjako pakotti naistutkijat luomaan itselleen oman tilan, josta käsin he antoivat apinayhteisöjen sosiaalisuudessa naaraille äänen.

Bruno Latour on tehnyt kädellistutkimuksen maailmaan oman interventionsa yhteistyössä oliivipaviaaneja tutkineen Shirley Strumin kanssa, jonka suurelle yleisölle suunnattu kirja on suomennettu (Strum 1990). Heidän yhdessä kehittämänsä teesi on, että sosiaaliset suhteet ovat kädellisryhmissä itse asiassa monimutkaisempia ja hallitsemampia kuin inhimillisessä yhteiskunnassa. Kädelliset ovat sosiaalisten suhteidensa vankeja (Strum & Latour 1987). Tämä ei koske vain ns. ihmisapinoita vaan myös marakatteja kuten paviaaneja (jotka taksonomisesti kuuluvat vanhan maailman marakatteihin) (kädellisten sosiaalisuudesta ks. esimerkiksi Smuts et al. 1986).

Toisin sanoen, sosiaaliset suhteet ovat muiden kädellisten elämässä hallitsemammasa asemassa kuin ihmisillä. "Sosiaalisuus" ei olekaan oikea nimitys sille tekijälle, jonka

avulla siirtymä kädellisryhmistä inhimilliseen yhteiskuntaan voidaan ymmärtää. Inhimillisen sosiaalisuuden ja apinoiden sosiaalisuuden eron selitys ei ole, että ihmisellä olisi apinoita enemmän ”sosiaalisia taitoja”. Päinvastoin, apinat ovat sosiaalisesti taitavampia kuin ihmiset. Mistä siis on kyse? – Strum ja Latour antavat yksinkertaisen vastauksen: Inhimilliset sosiaaliset suhteet ovat vakautuneet (stabiloituneet) sen ansiosta, että ne ovat enenevässä määrin siirtyneet ei-inhimillisten tekijöiden kannettaviksi. Palaamme toisin sanoen kollektiivin historiaan: ihmisyyhteisöjen elämää määrittävä kollektiivi on värvännyt ei-inhimillisiä tekijöitä vakauttamaan ihmisten keskinäisiä sosiaalisia suhteita paljon suuremmissa määrin kuin muiden kädellisten elämää määrittävät kollektiivit. (Johdonmukaisuuden nimessä käsite ”kollektiivi” pitäisi tuki ulottaa kattamaan myös muu kuin inhimillinen sosiaalisuus. Esimerkiksi simpansseilla tavataan ryhmästä toiseen vaihtelevia artefakteja ja kulttuurisia tapoja.)

Latourin hahmottelemassa kollektiivin genealogiassa paviaanien ja ihmisen sosiaalisuuden ero ilmentää varhaisinta siirtymää ”kompleksisuudesta” (*complexity*) ”komplikaatioon” (*complication*) (Strum & Latour 1987, Latour 1999). Yleiskielellä näiden hankalien termien ilmentämän ajatuksen voisi ehkä ilmaista seuraavasti: paviaanilauman sosiaalisuus on ”yleistä monimutkaisuutta” kun taas ihmisyyhteisön sosiaalisuus on ”jäsenyttä monimutkaisuutta”. Paviaanilauman jokainen yksilö on koko ajan vastatusten koko lauman sosiaalisten suhteiden verkon kanssa ja joutuu koko ajan uusintamaan oman asemansa koko verkoston osana; Shirley Strum antaa tästä populaarikirjassaan lukuisasti vaikuttavia esimerkkejä. Ihmisillä sen sijaan sosiaaliset suhteet jäsenyivät ja vakautuvat verkostoon – eli kollektiiviin – rekrytoitujen ei-inhimillisten tekijöiden välityksellä. Siis artefaktien. Artefaktit jäsentävät inhimillistä maailmaa, koska niille on siirtynyt kannettavaksi sosiaalisia tehtäviä.

Ajatus vaikuttaa villiltä mutta ei suinkaan ole vailla edelläkulkijoita. Itse asiassa edeltäjien ketjun voi johtaa muinaiseen Kreikkaan asti, ajatukseen, että ihminen on konventioiden sitoma eläin – ja konventiot ovat yksi artefaktin ilmenemismuoto (Dyke 1994). Ajatuksen eräänä perustana on selvästi Michel Serresin ”pragmatogonia”.

\* \* \* \*

Latourin filosofiset ambitiot edelsivät hänen tieteentutkimustaan. Tämän hänen puheenvuoronsa Werner Callebautin toimittamassa hausassa keskustelukirjassa *Taking the Naturalistic Turn* (Callebaut 1993) tuovat selvästi esiin. Hänen tekstiensä vaikeaselkoisuus on osittain seurausta siitä, että vaateliaat filosofiset päämäärät ja empiiriset tapaustutkimukset menevät niissä limittäin, ja lukijan on vaikea olla aina selvillä, kummasta kulloinkin on kyse.

Suurempi vaikeaselkoisuuden lähde on kuitenkin se, että teksteissä esitetyt ajatukset hiertävät niin montaa vakiintunutta käsityskantaa vastaan. Eräs suurimmista vaikeuksista on ajatus, että ei-inhimilliset objektit ovat ”toimijoita”. Miten esimerkiksi automaattinen ovensulkija (Latour 1992) voi olla ”subjekti”? – Tästä ei ole kuitenkaan kysymys. Automaattinen ovensulkija muuttaa kulkua oviaukossa, koska kulkijan ei enää tarvitse erikseen huolehtia oven sulkemisesta. Sen sulkeminen on delegoitu mekaaniselle laitteelle. Latour väittää, että tällainen muutos ei rajoitu pelkästään kyseiseen toimintaan ”sinänsä”, ikään kuin ”ihminen” olisi olemuksellisesti aina sama, mutta toimisi eri tavoin sen mukaan kulkeeko hän automaattisesti sulkeutuvasta ovesta, tavanomaisesta ovesta vai huovan peittämästä oviaukosta. ”Ihminen” ei ole olemuksellinen vakio. ”Ihmisen” historiallisuus ei myöskään määriy yksinomaan hänen sosiaalisten suhteidensa muutoksen nojalla, koska sosiaaliset suhteet

ankkuroituvat aineellisiin käytäntöihin. Tämän toteamuksen tueksi voi mobilisoida sosiaaliantropologeja Bronislaw Malinowskista Mary Douglassiin. Latour lisää tähän, että arkipäiväiset tekniset laitteet ovat se “puuttuva massa”, joka modernin sosiaalitutkimuksen tulisi löytää, jotta monimutkaisen kollektiivin ehdollistama ihmiselämä tulisi ymmärrettäväksi.

Jossakin vaiheessa selväjärkisyyttään varjeleva Latourin lukija joutuu kysymään itseltään: Onko tämä muuta kuin vanha tarina kerrottuna uusin ja monimutkaisin sanankääntein? – Tähän vastaisin varovaisesti: oli tai ei, se nostaa huomionni piiriin täysin muita ongelmia kuin vakiintuneet tarinat ja on siksi kertomisen arvoinen.

Koko asetelma alkaa olla selvillä. Latourin tutkimusohjelma jatkaa filosofisen antropologian kaikkein vaateliainta perinnettä. Ihmistymisen vaiheisiin ei ole empiiristä pääsyä, vaikka se on historiallisesti todellinen, todella tapahtunut prosessi. Me tarvitsemme ihmistymistä ihmetellessämme filosofisen viisastelun avuksi täsmennettyjä kysymyksenasetteluja, jotka edes joitakin osin nojautuvat havaittavissamme olevaan maailmaan. Vakiintuneen tieteen metafysiikka ei tarjoa tähän aineksia. Ehkä suurin este on seuraava (ja nyt on kirjaimellisesti kyse luonnon, siis kaiken olevaisen, olemusta koskevasta uskomuksesta): klassisen metafysiikan mukaan mahdollisuuksien avaruus on suljettu. Kaikki vaihtoehdot ovat aina periaatteessa eksplikoitavissa, laskettavissa. Kaikissa tilanteissa on siksi mahdollista laskea olemassa olevien vaihtoehtojen yli optimaalinen ratkaisu, kunhan optimaalisuuden kriteeri kiinnitetään. Tämä 1800-luvun fysiikkaan periytyvä dogmatiikka, jossa laskettavuuden tekniset vaatimukset ontologisoituvat, on merkittävässä asemassa yhteiskunta-ajattelussa uusklassisesta taloustieteestä rationaalisen valinnan poliittiseen teoriaan. Tulevaisuuden kaikki vaihtoehdot ovat aina läsnä jo nykyisyydessä.

Epälineaarissa maailmassa tämä ei voi olla totta. Mahdollisuuksien avaruus ei ole suljettu ennalta. Se, mitä tapahtuu, avaa uusia mahdollisuuksia sille, mitä voi tapahtua – ja sulkee samalla muita mahdollisuuksia pois. Symmetrian murtuminen, bifurkaatio, on uuden syntymisen ja vanhan häviämisen symboli. Uusien mahdollisuuksien avautuminen on yhteiskuntahistorian – tai kollektiivin historian – pitkän linjan suhteen selviö. Elämän koko historia maapallolla antaa saman todistuksen. Historian polut haarautuvat, eikä menneisyyden tienhaaroihin ole enää jälkikäteen paluuta.

Mutta uutuus ei voi syntyä miten tahansa, uudet maailmat eivät voi jäsentyä mielivaltaisesti. Ne syntyvät aina jo olemassa olevasta. Ajatus, että ei-inhimillisen ja inhimillisen yhteenkietoutuminen jäsentää inhimillistä historiaa on ... vähintäänkin viehättävä.

#### K I R J A L L I S U U S

Buss, Leo W. 1987: *The Evolution of Individuality*. Princeton: Princeton University Press.  
Callebaut, W. (toim.) 1993: *Taking the Naturalistic Turn*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dyke, Charles 1988: *The Evolutionary Dynamics of Complex Systems. A Study in Biosocial Complexity*. Oxford: Oxford University Press.

Dyke, Charles 1994: “The world around us and how we make it: human ecology as human artefact.” *Advances in Human Ecology* 3: 1-22.

Garfinkel, Alan 1981: *Forms of Explanation. Rethinking the Questions in Social Theory*. New Haven: Yale University Press.

- 
- Haraway, Donna 1989: *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Latour, Bruno 1988: *The Pasteurization of France*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno 1992: "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." Teoksessa *Shaping Technology/ Building Society. Studies in Sociotechnical Change*, toimittaneet Wiebe E. Bijker & John Law, 225-58. Cambridge, Ma.: The MIT Press.
- Latour, Bruno 1999: *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Lovejoy, Arthur O. 1948: *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Morowitz, Harold J. 1992: *Beginnings of Cellular Life. Metabolism Recapitulates Biogenesis*. New Haven: Yale University Press.
- Nicolis, Grégoire & Ilya Prigogine 1989: *Exploring Complexity. An Introduction*. New York: W.H. Freeman and Co.
- Onians, John 1988: *Bearers of Meaning. The Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smuts, Barbara B., Dorothy L. Cheney, Robert M. Seyfarth, Richard W. Wrangham & Thomas T. Struhsaker (toim.) 1986: *Primate Societies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strum, Shirley C. 1990: *Melkein ihmisiä. Matka paviaanien maailmaan*. Helsinki: Otava.
- Strum, Shirley & Bruno Latour 1987: "The meanings of social: From baboons to humans." *Social Science Information* 26: 783-802.