

IHMISEN AIKAKAUSI

JA ANTROPOLOGISEN UNEN HÄIRIÖT

UNIVERSAALIN HISTORIAN KÄSITE

ANTROPOSEENIA KOSKEVASSA KESKUSTELUSSA

JOHDANTO

Keskustelussa joka koskee antroposeeniteesiä, siis ajatusta ihmisen aikakaudesta yhtenä geologisena aikakautena, pistää silmään se, että vaikka koko teesi on läpikotaisin historiallinen, historiallisuuden ja ajallisuuden käsitteitä on tarkasteltu vähän. Vaikka kyse on aikakauden historiallisesta määrittämisestä ja siitä mikä tekee vallitsevasta nykyyhteiskunnasta kaikkien tätä edeltävään nähden erityisen, historiallinen aika tulee usein ymmärretyksi ikään kuin lineaarisesti tilaksi, johon antroposeenin aika sijoittuu ja jollaista se itsekin olemukseltaan on.

Vaikka ajallisuutta ja historiallisuutta on viimeistään 1900-luvun ajattelussa ja historian filosofiassa problematisoitu perustojaan myöten, vaikuttaa ainakin ensi silmäyksellä siltä, että antroposeeni-keskustelua määrittää ensi sijassa sen alkupisteen tiukka yhteys luonnontieteen perusoletuksiin. Keskustelun lähtökohtana on oletus, että ihmistä edeltävistä ja ihmisen aikakautta mahdollisesti seuraavista tapahtumista on mahdollista puhua samassa mielessä kuin esimerkiksi teollistumisen vaikutuksista.

Arvioin tässä artikkelissa antroposeeniteesiä koskevaa keskustelua nimenomaan siihen sisältyvän historiakäsityksen kautta. Tarkastelun lähtökohtana on ranskalaisen Catherine

Malaboun tuoreessa antroposeenia koskevassa artikkelissaan ”The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene” esittämä kysymys, miksi maapallon ilmastomuutoksen ilmiö tulee käsitetyksi niin, että se kytketään ajatukseen ihmisen aikakaudesta, ja miksi sellaiset universaalit käsitteet kuin ihmislaji ja ihmisen historia ovat niin keskeisiä juuri tämän ilmiön käsitteellistämässä.¹ Antroposeeniteesin kritiikki on kokonaisuudessaan valtavan laaja, mutta Malaboun kriittinen kysymys on sikäli erityinen, että se osoittaa tämän ilmiön tarkastelemiseen liittyvät käsitteelliset ja filosofiset panokset: on selvää, että maapallon ilmasto lämpenee ihmisen toiminnan vaikutuksesta, mutta tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että tätä ilmiötä pitäisi nyt itsestään selvästi tarkastella globaalista näkökulmasta ja tapahtumana ihmisen historiassa. Oleellista on huomata, että globaalien näkökulman ja ajatuksen ihmisen historiasta tuottaa tietty käsitteellinen ratkaisu.

Artikkelini tarkoituksena on tarkastella nimenomaan tämän ratkaisun käsitteellistä luonnetta ja sen seurauksia. Etenen siinä kolmessa vaiheessa.

Ensin avaan antroposeeniteesin yleistä luonnetta suhteessa kysymyksiin ihmislajista ja universaalista historiasta. Ajatus antroposeenista on käsitteellisesti ja filosofian historiallisesti erityinen, sillä se perustuu väitteeseen, että globaalien ilmastokriisin edessä tietty käsitys

on universalisoitavissa sellaisenaan, ikään kuin pelkästään tosiasioiden valossa. Se ei jätä tilaa kysymykselle siitä, mikä suhde käsitteellisel- lä työllä, sanottiinpa sitä sitten filosofiaksi tai ylipäättään julkiseksi puheeksi, on sen tarkaste- lemiin tosiasioihin. Vastauksia tähän kysymyk- seen on monia, mutta esimerkiksi dialektiikassa, joka tarjoaa yhden perinteisimmistä vastauksis- ta, on käsitetty, että ajattelu ei suinkaan vain löydä edestään universaaleja, vaan että se ni- menomaan itse universalisoi, luo käsitteitä ja siten vaikuttaa siihen, mitä totuus yksittäisistä tosiasioista on. Antroposeeniteesin kohdalla vaikuttaa siltä, että olisi välttämätöntä luopua universaalia koskevasta reflektiosta tai käsit- teellisestä työstä ylipäättään – teesiä koskevan keskustelun klassikon Dipesh Chakrabarty'n sanoin: globaali ilmastokriisi on oman uhkaa- vuutensa takia ”oikeudenmukaisuuden suhteen sokea”, se ei enää ole ”ihmisten välinen asia”.² Chakrabarty'n kirjoituksia tutkimalla käyn ar- tikkelissani läpi sitä, millaisia ovat ne ratkaisut ja ehdot, joiden kautta antroposeeniteesin glo- baali näkökulma on mahdollinen.

Toiseksi avaan artikkelissani yleisemmällä tasolla antroposeeniteesin yhteyttä valistuksen hankkeeseen. Niin Chakrabarty kuin antropo- seeniteesiä koskeva keskustelu yleisemminkin liittää itsensä enemmän tai vähemmän suora- sanaisesti valistuksen keskeisiin käsitteellisiin ratkaisuihin. Chakrabarty itse on kirjoittanut, että ”tarvitsemme nykyään, ehkä enemmän kuin koskaan aiemmin, lisää valistusta”.³ Koska tämän artikkelin lähtökohtana on Malaboun antroposeeniteesiä koskeva kriittinen kysymys, selvitan tämän teesin ja valistuksen välistä yhe- teyttä nimenomaan Malaboun ajattelun kon- tekstista lähtien. Tässä kontekstissa valistus ei ole niinkään ajanjakso länsimaiden historiassa vaan pikemminkin tietty perustava käsitteelli- nen määrittely, joka Michel Foucault'n sanoin on ”1700-luvulta lähtien syöpnynyt ajattelum- me” ja jonka olennaista ulottuvuutta Foucault nimittää ”äärellisydeksi”.⁴ Tämän määrittelyksen mukaan valistus tarkoittaa nykyajattelussa yhtäältä ihmisen kykyjen vapautumista sekä

maallisista että yliaistimellisista rajoitteista, mutta toisaalta – ja nimenomaan tämä seikka on oleellinen antroposeeniteesin kannalta – eettis-poliittista sitoutumista päämääriin, jotka ovat erityisellä tavalla reflektiivisiä.

Antroposeeniteesin kannalta on keskeistä, että valistus tarkoittaa tällaisten reflektiivisten päämäärien kytkemistä tiukasti ihmiseen ja että nimenomaan reflektiivisinä ne eivät ole missään yksinkertaisessa mielessä määritettä- viä kokemuksen ja tiedon kohteita. Sen sijaan, kuten esimerkiksi Foucault on näyttänyt, nämä päämäärät toimivat meidän aikaamme määrit- tävinä tekijöinä esimerkiksi sellaisten termien muodossa kuin vapaus ihmisen selvittämättö- mänä olemuksena, mielekkyys vaatimuksena tehdä työtä ja moraali äärettömänä velvoitteena.⁵ Koska valistuksen jälkitilassa merkityksel- lisen maailman kokoavat periaatteet ovat reflektiivisiä, siis nimenomaan eivät tiedettävissä, on oleellista, että tiedon ja kokemuksen kan- nalta nämä päämäärät ovat negatiivisia: tämä tarkoittaa sitä, että ne käsitetään lähtökohtai- sesti puutteina ja uhkina, saavuttamattomina ja kaunosieluisina ideaaleina tai esimerkiksi huonona omatuntona. Siksi ei ole sattumaa, että antroposeeniteesi ja siihen sisältyvä oletus ihmislajin tietoisuudesta geologisena voimana kytkeytyy ajatukseen aivan erityisestä tosiasias- ta: maapalloa uhkaava tuho on tosiasiana eriy- tisempi kuin voisi ensi alkuun luulla. On totta kai mahdollista puhua erilaisista maapallon tilaa koskevista faktoista ja tutkimustuloksis- ta, jotka epäilyksettä viittaavat maapallon tilan peruttamattomiin muutoksiin, mutta kun diskurssissa annetaan erityinen rooli lopulle, asetelma muuttuu ratkaisevasti. Maapallon tuhon tosiasia, johon Chakrabarty'n ja antro- poseeniteesin kannattajien ylipäättään puheen- tapa perustavasti nojautuu, ei sijoitu mihinkään mahdolliseen historialliseen aikaan siitä yksin- kertaisesta syystä, että tämän tapahtuman het- ki ei ole enää kenenkään koettavissa. Oleellista on saada esiin se, kuinka valistuksen perintöä luonnehtii nimenomaan tällaisten tosiasioiden erityinen asema.⁶

Kolmanneksi tarkoituksenani on Malaboun esittämän kriittisen kysymyksen pohjalta näyttää, mitä seurauksia tällä sitoutumisella valistuksen perinteeseen on. Kun antroposeeniteesi vaatii Chakrabarty'n sanoin tavoittamaan ”jaetun tunteen katastrofista”, ilman että tämä katastrofi voi olla kenenkään koettavissa, se toimii saman logiikan mukaisesti kuin valistus vaatiansaan alistamaan ihmisen toiminnan päämäärille, joita ei voi saada kokemuksen kohteiksi. Valistuksen perintöä koskevan tarkastelun pohjalta voi huomata, että antroposeeniteesiin liittyvä käsitys kokemuksen negatiivisuudesta, siis siitä että tuhon uhka ”ihmiskunnan” yhdistävänä tekijänä ei ole koettavissa, kytkeytyy siihen, miten valistus asettaa ihmisen selvittämättömäksi jäävän olemuksen eettis-poliittiseksi päämääräkseen. Kun valistuksen henki muistuttaa ihmistä siitä äärettömästä velasta, jota tämän on tunnettava ylevää ihmisluontoa ja vapautta kohtaan, se pakottaa hyväksymään sen, että yksittäisellä kokemuksella ei ole mitään tekemistä yhteiskunnallisesti vaikuttavan totuuden kanssa. Malaboun ehdotus on tässä suhteessa yksinkertainen: toisin kuin antroposeeni-keskustelu valistuksen hengessä pyrki todistamaan, kokemus nykyisestä globaalistakin tilanteesta on mahdollinen ja sitä pitää etsiä nimenomaan niistä asioista, jotka äärellisen ajattelun perinne käsittää negatiiviksi. Tällöin ne jaettavissa olevat asiat, jotka voivat yhdistää ihmiset ja ruumiillistaa muutoksen, ovat juuri siellä, missä kokemus koskee ideaalien ja arvojen sijaan murtumia, katkoksia, mahdottomuuksia ja sietämättömyyksiä.

ANTROPOSEENI-KESKUSTELU

JA UNIVERSAALIN KÄSITE

Maapallon ekologista tilaa koskeva kriisi vaikuttaa toki kaikkien nykyisin tiedossa olevien tosiasioiden valossa sekä ehdottoman epäilyksättömältä että käytännön toimia vaativalta,

mutta kuten edellä jo alustavasti kävi selväksi, tässä ilmiössä on kyse hyvin oleellisesta mielessä myös käsitteellisestä asiasta, tunnistettiinpa ja myönnettiinpä sitä tai ei. Tämä käsitteellinen panos seuraa kvalitatiivisesta hypystä, joka tapahtuu aina kun siirrytään puhumaan yksittäisten ja koettavissa olevien tosiasioiden sijaan maailmasta, tosiasioiden kokonaisuudesta, mahdollisten kokemusten totaliteetista tai objektiiviseksi käsitetyt tason perustasta – tämä perustava taso on perinteessä nimetty monin eri tavoin. Vaikka ensi silmäykseltä voi hyvinkin vaikuttaa siltä, että globaaliksi käsitetty maa, maapallo, olisi tiedon kohde siinä missä rajattavissa oleva objektikin, erottelu ”maailman” ja ”maailman sisäisen asian” välillä, joka on ollut käsitteellisen työn ytimessä vähintäänkin uuden ajan alusta asti, on tarpeen ottaa huomioon. Antroposeeniteesin kannalta tämä erottelu on oleellinen siksi, että ajatus ihmisen tulemisesta globaaliksi toimijaksi ja globaali näkökulma ylipäättään edellyttävät tiettyä ratkaisua suhteessa mahdollisuuteen ”katsoa maailmaa” ikään kuin se olisi katseen kohde muiden joukossa. Tästä ratkaisusta seuraavat antroposeeniteesin erityiset kytkökset universaalien ihmislajin ja ihmisen historian käsitteisiin.

Hyvän lähtökohdan tämän ratkaisun selvittämiseen tarjoaa jo mainittu antroposeeniteesiä koskevan keskustelun keskeinen kirjoittaja Chakrabarty, jonka perusväite on, että maapalloa uhkaavan kriisin tunnustaminen tarkoittaa nimenomaan politiikan oikean näkökulman löytämistä. Klassikoksi muodostuneessa artikkelissaan ”The Climate of History: Four Theses” Chakrabarty esittää teesien muodossa oman ehdotuksensa tilanteen vaatimasta näkökulmasta.⁷ Hän väittää, että tässä tilanteessa on tehtävä ero suhteessa arki ajattelun ja luonnontieteellisen lähestymistavan jakamaan oletukseen ihmisestä aikakauden keskeisenä toimijana. Jälkikolonialistiseksi kutsumastaan viitekehystä käsin hän argumentoi, että erilaiset luonnon- ja insinööritieteelliset lähestymistavat eivät toimi juuri siksi, että

niissä käsitys toimivasta subjektista jää vaille riittävää työstöä, on suorastaan olematon: vaikka ne eivät tematisoikaan antroposeenin ihmissubjektia, ne nimenomaan olettavat ennalta ja ajattelematta tietyn ihmislajille yhtenäisen kokemisen tavan.⁸ Chakrabartyn argumentti alkaa kysymyksellä, joka on suunnattu juuri tätä puhetapaa vastaan, jossa ”meitä” pidetään itsestään selvänä kategoriana.

Kuka on tämä me? Me ihmiset emme koskaan koe itseämme lajina. Me voimme vain älyllisesti ymmärtää tai päätellä ihmislajin olemassaolon, mutta emme koskaan kokea sitä sellaisenaan. Ihmislajin merkityksessä ymmärretyn ”meidän” fenomenologiaa ei ole olemassa. Vaikka me samastuisimmekin tunteellisesti sanaan ”ihmiskunta” me emme tiedä, mitä lajin oleminen tarkoittaa, sillä lajien historiassa ihmiset ovat vain lajin käsitteen instansseja, aivan kuten mikä tahansa muukin elämänmuoto.⁹

Chakrabartyn ajatuksena on, että paradoksaalisesti jo ”eurooppalaisen ajattelun perinne” itse – Chakrabarty nojaa tässä yhtäältä Foucault’n ajattelusta esiin nostamaansa genealogiaan ja toisaalta Heideggerin kautta löytämänsä kriittiseen hermeneutiikkaan – opettaa, että ajatus Euroopan ja edistyksellisen ihmisen historiasta täytyy murtaa ja ylittää: ei ole olemassa mitään universaalia ihmisolemusta, jonka voisi saada tiedon kohteeksi.

Yleisemmällä tasolla Chakrabarty argumentoi tämän universaalia koskevan teesinsä puolesta kirjassaan *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, jossa hän jäsentää asian niin, että universaali ihmiskunnan historia on itse asiassa narratiivi, jonka synnyttämällä ja tukemisella on tietty motivaatio: se toimii Marxin ”alkuperäisen kasautumisen myytiläsi” nimittämän logiikan mukaan tarkoituksenaan aikaansaada ajatus edistyksestä ja sen välttämättömyydestä. Sen kautta moderni kapitalismi mursi ihmisten ”alkuperäiset” yhteisöt ja yhteisomistukset. Näin ollen universaali historia tai ”historia 1”, kuten

Chakrabarty sitä nimittää, on kapitalismin historiaa.¹⁰ Chakrabartyn mukaan tämä universaali narratiivi ei kuitenkaan voi totalisoida ja koota maailman tapahtumia kokonaisuudessaan yhdelle tasolle. Tämän tason taustalla toimii toinen tapahtumien ulottuvuus, ”historia 2”, jota ei koskaan voi palauttaa historian 1 tasolle.¹¹ Oleellista on, että tällä käytäntöjen, välineiden ja tekniikoiden tasolla ihmiset kuuluvat yhteen ”onttisesti” ilman minkäänlaista ihmislajin ontologista määrittystä.¹²

Chakrabartyn keskeinen väite on, että näiden kahden tason välisen eron ratkeamattomuuden korostaminen on nimenomaan yhteiskunnallisen ajattelun tehtävä. Tasojen välinen ristiriita muodostuu niin, että samalla kun historia 1 on pelkästään pääomasuhteen tuottamisen motivoima, se kuitenkin on Chakrabartyn sanoin ”kaiken poliittisen moderniteetin ehto”. Eli vaikka historia 2 onkin taso, jolla ihmiset tuotantovoimien kokonaisuutena elävät ja jolla tuotanto tapahtuu, universaali historia 1 tarvitaan tasona, jolla globaali maailma toimii ja jolla myös kriittisten tieteiden sanasto voi vaikuttaa. Chakrabarty väittää, että näin universaali on pelkkä ”tyhjä merkitsijä”, *place holder*, joka tarvitaan kussakin historiallisessa tilanteessa, mutta jolla itsellään ei ole mitään ontologista määrittystä. Yhteiskunnallisen ajattelun tehtävänä on Chakrabartyn mukaan säilyttää toimillaan näiden kahden tason jännite. Siten Chakrabartyn teesi läntisen perinteen ”provinsialisoimisesta” tarkoittaa sitä, että teoria ”kamppailee pitääkseen näiden kahden keskenään vastakkaisen näkökulman välisen dialogin jatkuvan jännitteen tilassa”.¹³

Koska universaali siis on pelkkä ”place holder”, on nykyisessä tilanteessa Chakrabartyn mukaan parempi sanoa, että ontologisesti ihmistä tai ihmisen historiaa ei ole kuin että ne olisivat olemassa. Tästä huolimatta tietty universaali on kuitenkin onnistuttava luomaan: se nimittäin tuottaa sekä ”kapitalistisen imperialismien kritiikin mahdollisuuden” että ”heikon mutta voimauttavan väläyksen universaalien ja saavuttamattoman ihmisyyden

lupauksesta”.¹⁴ Universaalit käsitteet siis ovat ikään kuin kuhunkin aikaan kuuluvia teoreettisen työn välineitä, jotka välittävät tasolla 2 syntyvät voimat tasolle 1, jolla poliittinen todellisuus päätöksentekona tapahtuu. Chakrabarty argumentti on kaksiosainen. Yhtäältä universaalihistoria on tunnistettava keskeiseksi tekijäksi siinä, miten työvoimaa tuotetaan ja uusinnetaan. Ilmastokriisin kohdalla on Chakrabarty mukaan oleellista, että yhteiskuntatieteet luopuvat luonnollisen, itsestään selvän universaalien oletuksesta. Ihminenäkään ei sellainen ole, sanottiinpa valistuksen perinteessä mitä tahansa. Chakrabarty mielestä tästä todistaa jo se, että kokemus ihmislajeista tai kriisistä kokonaisuudessaan on mahdoton: ”Koemme tiettyjä kriisin vaikutuksia, mutta emme tätä ilmiötä kokonaisuudessaan.”¹⁵ Toisaalta Chakrabarty korostaa, että erityisesti ilmastokriisin kohdalla edellä kuvattu kriittinen askel ei yksin riitä. Vaikka kriittinen paradigma, johon Chakrabarty lukee mukaan myös Foucault’n ajattelun, onkin ”arvokas siksi että se on opettanut jälkikolonialistiselle tutkimukselle tärkeän epäilyn hermeneutiikan”, siitä ei kuitenkaan ole ”käsittelemään globaalia ilmastokriisiä”.¹⁶

Tässä kohtaa Chakrabarty argumentissa tapahtuu oleellinen ratkaisu. Koska ”ihmislaji” on ontologiselta merkitykseltään ”tyhjä”, ”meillä” ei Chakrabarty mukaan voi ihmisinä olla kokemusta tästä universaalista. Jotta toiminnan mahdollisuus missään mielessä voisi säilyä, tarvitaan tästä kokemuksen mahdolluudesta huolimatta kuitenkin jotain tietoa vallitsevan tilanteen kokonaisuudesta – muuten kriittistä askelta edeltävä käsitys ihmisen toiminnan piiriin rajoittamattomuudesta jää voimaan: ”Emme ehkä koe itseämme geologiseksi tekijäksi, mutta vaikuttaa siltä, että meistä on tullut sellainen lajien tasolla tarkasteltuna – ja ilman tietoa, joka kumooa historiallisen ymmärryksen, ei ole mahdollista käsittää käynnissä olevaa, meihin kaikkiin vaikuttavaa kriisiä.”¹⁷ Oleellista on, että Chakrabarty mukaan tarvitaan ajatus ihmislajeista

universaalina, joka ”jakaa” vallitsevan tilanteen kriisinä, ja että tämä jakamisen mahdollisuus on kokemuksen tuolla puolen.

Mistä tämä jaettavissa oleva asia sitten löytyy? Chakrabarty päätelee, että ainoa mahdollisuus tällaisen ”maailmaa” koskevan tiedon saamiseen on ”tieteellinen tutkimus”. Tätä Chakrabarty logiikkaa on hyvä havainnollistaa pidemmällä lainauksella:

Globaalin kapitalismin läpi katsottuna ilmastonmuutos tulee epäilemättä kärjistämään epäoikeudenmukaisuuden logiikkaa, joka läpäisee koko pääoman vallan piiriin. Tietyt ihmiset tulevat epäilemättä rikastumaan toisten kustannuksella. Koko kriisiä ei kuitenkaan voi palauttaa kapitalismin tarinan piiriin. Toisin kuin kapitalismin kriiseissä, tässä kriisissä ei ole pelastusveneitä rikkaille ja etuoikeutetuille [...]. Ahdistus jonka ilmaston lämpeneminen nostattaa, muistuttaa ajasta, jolloin ihmiset pelkäsivät ydinsotaa. Näiden uhkien välillä on kuitenkin yksi merkittävä ero. Ydinsota olisi ollut valtaa pitäneiden tietoinen ratkaisu. Ilmastomuutos taas on ihmisen toiminnan tarkoittamaton seuraus, ja se näyttää meidän lajimme toiminnan seuraukset vain tieteellisen tutkimuksen kautta.⁸

Vaikka Chakrabarty siis myöntää, että ilmastokriisin ilmiö on poliittinen – siis että tätä ilmiötä koskevaa yhteisymmärrystä ei saa olettaa itsestään selväksi – hän ajattelee, että toiminta tämän kriisin edessä todella vaatii käsityksen ja tietoisuuden ”ihmislajin ykseydestä”, ”meistä”. Tämä universaali ”pakenee meidän kykyämme kokea maailma”, mutta oleellista on, että tämä universaali kuitenkin Chakrabarty mielestä voi olla tiedon kohde periaatteellisesti ja yksittäisen ihmisen kokemuksen tuolla puolen, tieteellisesti.

Tällä ratkaisulla on oleellisia seurauksia sille, miten Chakrabarty käsittää antroposeenin ajan ylipäätään. Chakrabarty antroposeenia määrittävä näkökulma syntyy siis tietyn kriittisen paradigman antaman ”opetuksen”

vaikutuksesta: yhtäältä siitä paradigman perustavasta teesistä, että inhimillinen kokemus universaalista ei ole mahdollinen, ja toisaalta tämän teesin pohjalta tehdystä johtopäätöksestä, että ilmastomuutoksen ja maapallon tuhon globaalit ilmiöt ovat tästä huolimatta todettavissa – nyt tieteen välityksellä. Ja nimenomaan tämän välityksen takia ilmastokriisi ei enää ole ihmisten välinen asia vaan koskee ihmislajia ylipäätään.

Koska maapallon tuhon edessä ei Chakrabarty sanoin ole ”tarjolla pelastusveneitä” sen enempiä rikkaille kuin riistetyillekään, tilanne ei siis enää ole oikeudenmukaisuuden piirissä. Toisessa hieman myöhemmin kirjoitetussa tekstissään ”Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change” Chakrabarty esittää, että antroposeenin vaatima näkökulma onkin ”oikeudenmukaisuuden suhteen sokea”:

Olemme ikään kuin törmänneet omiin rajoihimme. On totta että olevina, joille kysymys olemisesta on ikuinen kysymys, olemme jatkossakin aina huolissamme oikeudenmukaisuudesta. Jos me kollektiivisesti olemme kuitenkin tulleet myös geofysikaaliseksi voimaksi, niin olemme olemassa myös sellaisessa kollektiivisessa moodissa, joka on sokea oikeudenmukaisuudelle.¹⁹

Chakrabarty ymmärtää siten universaalien tarkoittavan ontologista kategoriaa, josta on luovuttava nimenomaan ilmastomuutoksen tuottaman herätyksen vaikutuksesta. Ontologisten olemusten, jotka Chakrabarty mukaan toimivat historian 1 tasolla, lisäksi on tarkasteltava ihmisten ”onttista yhteenkuuluvuutta”, josta historia 2 puolestaan muodostuu. Tämän takia Chakrabarty teesin ytimen muodostaa vaatimus, että ihminen ja ”meidän” olemassaolomme maapallolla on käsiteltävä kahdessa keskenään ristiriitaisessa rekisterissä: geofysikaalisena voimana ja poliittisena toimijana.²⁰ Yhtäältä olemme toki huolestuneita ihmisten välisistä asioista, mutta toisaalta maapallon globaalien kriisien edessä on pakko huomata,

että olemme olemassa myös ”geofyysisenä voimana”. Chakrabarty mukaan tästä näkökulmasta ”ihmistenväliset kysymykset” oikeudenmukaisuudesta eivät enää ole relevantteja.

VALISTUS JA ANTROPOLOGINEN UNI

Miksi ja miten tieteelle sitten asettuu tällainen asema ihmisen globaalien tietoisuuden perustana? Tähän kysymykseen vastaamista voi helpottaa se, että suhteuttaa edellä avattua Chakrabarty jäsenystä – ja siten myös koko antroposeeniteesiä koskevaa keskustelua sikäli kuin Chakrabarty sitä ruumiillistaa – valistuksen perinteeseen. Tällöin on oleellista huomata, että valistus ei suinkaan tarkoita mitään yksinkertaista rationalismia tai pidäkkeetöntä uskoa ihmisjärkeen vaan tiettyä ratkaisua suhteessa inhimillisen tiedon rajaan. Kuten Michel Foucault on useampaankin kertaan pyrkinyt näyttämään, valistus käsitetään usein ensi sijassa teoreettiseksi hankkeeksi, jolloin puhutaan siitä, miten siinä on kyse ihmisen tietokyvyn vapautumisesta niin maallista kuin yliaistimellisistakin rajoitteistaan.²¹ Foucault’n mukaan valistus kuitenkin tarkoittaa myös käytännöllistä ja poliittista hanketta, joka pyrki vakuuttamaan, että ihmisen toimintaa on tarkasteltava historiallisesti ja suhteessa mahdollisuuden edistystä. Kant, jonka Foucault esittää olevan koko valistuksen hanketta ja meidän nykyisyyttämme määrittävän periaatteen ensimmäisiä muotoilijoita, korostaa, että valistuksen jälkeinen teleologia on erityisellä tavalla reflektiivistä. Tämä tarkoittaa sitä, että ihmisen toimintaa on tarkasteltava suhteessa aivan erityiseen päämäärään, jonka olemassaolo on diskurssin kannalta välttämätön, mutta jota ei ole mahdollista tietää.

Siksi onkin käsitteellisesti opettavaista arvioida sitä, mitä valistuksen perintö tarkoittaa antroposeeniteesin kannalta. Tällainen käsitteellinen työmaa on toki niin laaja, ettei sitä ole mahdollista kuvata tämän artikkelin puitteis-

sa. Siitä voi kuitenkin saada tässä yhteydessä riittävän kuvan tarkastelemalla lähemmin Foucault'n valistusanalyysia. Kyseinen analyysi liittyy 1960-luvulla erityisesti Ranskassa alkaneeseen keskusteluun historiallisuudesta ja ihmisestä. Tämän keskustelun alkupisteenä ei ollut ilmastokriisin kaltainen globaali-ilmiö vaan sen synnyttivät huomiot, jotka koskivat yhtäältä ajan yhteiskunnallisia tapahtumia ja toisaalta tieteiden kehitystä. Yhtäältä viimeistään tuolloin alkoi käydä epäilyksettömän selväksi, että länsimainen edistyksellinen projekti tuottaa ilmiöitä, jotka ovat ristiriidassa sen omien ihanteiden kanssa.²² Toisaalta 1960-luvun Ranskassa puhuttiin paljon uusista strukturalistisista ihmistieteistä, jotka pyrkivät julkilausutusti eroon vanhan maailman metafyyisistä ihmiskäsityksistä – samalla koko filosofian perinteestä – yhtä aikaa kun ne olivat nimenomaan luomassa yhteisymmärrystä siitä, että ihmisen olemus on oletettava vähintäänkin erilaisten selvittämisen projektien mielekkyyden turvaamiseksi. Tästä asetelmasta seuraa erityinen ihmistieteiden ja positivististen luonnontieteiden kytkentä, jonka selvittämisellä on merkitystä myös antroposeeniteesin ymmärtämisen kannalta.

Vuoden 1966 *Sanat ja asiat* -teoksessaan Foucault'n ajatuksena on näyttää, että ihminen on keksintö, joka kuuluu yhteen vanhan metafysiikan lopun ja tietyn uuden ajan historiakäsitteen kanssa. Suoraviivaisesti jäsenitys esittää, että ihminen kategoriana, jollaisena sitä nykyään käytämme, on uuden ajan keksintö, jonka syntyhetken voi osoittaa ja jonka "lopun voi ennakoida".²³ Yleisellä tasolla kyse on siitä, että ihmisen kategoria ja ajatus sen lopusta liittyvät kysymykseen "meidän" maailmamme ykseydestä, maailman "mielestä" ja mielekkyydestä ylipäätään siinä historiallisessa tilanteessa, jossa kaikki metafyyiset perustat ja merkitykset on todettu mahdottomiksi. Kun valistus tuhoaa vanhan uskon ja vanhan maailman mukaisen yhteiskunnallisen järjestyksen, syntyy uusi paradigma tai tietty kaikkea aikakauden tietoa jäsentävä *episteme*, jonka

ytimessä on oletus autonomisesta ihmisestä. Jumalista ja kuninkaista vapaa ihminen on kategoria, jonka nimiin maailman tapahtumat luetaan. Foucault'lle tämä tarkoittaa, että vasta tässä kohtaa syntyy ajatus historiasta ihmisen toiminnan jatkumona. Kyse on tavasta käsitellä maailma kokonaisuena ilman yliaistimellista tekijää, siis antaa modernilla tavalla syy sille, mikä ylittää yksityisen ymmärryksen. Tämä modernin tapahtumisen mielen tuottamisen ydin on ihmisen olemus.

Siten valistuksen hanke antaa perinnöksi erityisen kytkennän yhtäältä inhimillisen tiedon ja tieteen ja toisaalta ihmistieteen välillä: yhtäältä tieteiden käsitetään kattavan periaatteellisesti kaiken ja toisaalta tämä periaatteellisesti kaiken kattavan tieteellisen selvittämisen mielekkyys käsitetään ihmistieteiden ja filosofian asiaksi, vain reflektiivisesti tavoitettavissa olevaksi kohteeksi. Siten maailman tapahtumia voidaan kyllä pitää satunnaisina, jos niiden syyt eivät ole selvillä. Silti nimenomaan tilanteet, jotka vaikuttavat ylittävän ihmisen äärellisen ymmärryksen, ovat osoituksia ylempään periaatteellisen järjestyksen olemassaolosta, koska ihminen erityisenä olentona kykenee tarkkailemaan ja tulkitsemaan myös niitä tilanteita, jotka eivät vaikuta asettuvan yksittäin ihmisen ymmärryksen pirtaan. Paradigman mallina on erityisesti Kantin myöhäinen ajattelu ja tämän jäsennykset reflektiivisestä arvostelmasta esteetiikassa ja teleologiassa. Kuten jo saksalainen idealismi esitti, Kantin kriittinen hanke huipentuu erityisesti tämän *Arvostelukyvyn kriittikissä* siihen, että arvostelukyvystä, erityisellä tavalla universaalista subjektiivisuudesta, tulee tapa suhtautua ymmärryksen ja tiedon rajaan: universaalista on näin mahdollista pitää kiinni reflektiivisen ja Kantin termin esteettisen kokemuksen muodossa. Näin ihminen syntyy nimenomaan mahdollisuutena tulkita tapahtumia tavoittamatta viimekätistä syytä tiedon kohteena – valistuksen hengessä ikään kuin ilman yliaistimellisia perustoja. Foucault'n termin on kyse siitä, että ihmisen olemus yhdistää kaksi moderniin kuuluvaa perustavaa

tekijää, kyvyn tulkita maailmaa kokonaisuudessaan ja ihmisen olemuksen viime kädessä selvittämättömänä ihmisluontona.²⁴

Valistuksen hankkeen perinnössä on kyse Foucault'n mukaan eräänlaisesta ”antropologisesta unesta”, jossa aikakausi onnistuu sulkeutumaan ihmisen selvittämättömän olemuksen ja loputtomasti vetäytyvän alkuperän tulkittamiseen. Ajatuksena on, että 1800-luvun vaihteessa metafysiisten perustojen kumoaminen ikään kuin hyvitetään luomalla käsitys ihmiskunnan edistyksestä historiasta ja ihmisestä tämän tapahtumisen yksinoikeutettuna toimijana. Tämä johtaa Foucault'n sanoin ihmisen ”kahdentumiseen” asetelmassa, jossa ihminen on sekä tieteiden kohde että niiden subjekti. Ajatus länsimaisen ihmisen edistyksestä historiasta ja tämän historian tulkittamisen mielekkyydestä ei näennäisesti ole enää metafysiikan tavoin perustahakainen, mutta ihmisen kaksinainen rooli johtaa kuitenkin siihen, että tässä asetelmassa ”maailma” ja sen tosiasiat ovat vain oletetun edistyksellisen ihmisen toiminnan ja tapahtumia tulkitsevien ihmistieteiden muodostaman kokonaisuuden osasia. Oleellista on, että antropologisen unen piirissä huomio keskittyy sellaisiin tosiasioihin, jotka erityisellä tavalla sekä todistavat ihmisen rajallisuudesta että vastaavat tarpeeseen löytää jotakin, joka olisi meidän kaikkien jakamaa. Foucault osoittaa, että sellaiset nykyajattelussa usein toistuvat teemat kuin kuolema, halu ja aika toimivat perinteessä erityisellä tavalla niin, että niiden tosiasiallisuus asettuu paradoksaalisesti kaikesta empiirisestä erilliseksi, mutta siltikin koettavissa olevaksi – kantilaisin termein kokemus näistä tosiasioista ei ole ”määrittävä” siis tiedollinen vaan ”reflektiivinen” Antropologisen unen piirissä aikakauden teesi vakuuttaa, että meillä kaikilla on kokemus sellaisista haltuun ottamattomissa olevista asioista kuin oma kuolema, halu ja aika: näiden tosiasioiden faktisuus on epäilyksetön oleellisesti siksi, että niissä ei ole kyse empiirisesti todennettavissa olevista asioista.²⁵

Edellä kuvatun kaksinaisuuden seuraus on Foucault'n mielestä se, että aikakauden tietoisuudesta tulee oleellisella tavalla eskatologinen: kun ihmiskunnan toiminta käsitetään työnä ja tulkintana, joka vähitellen paljastaa, avaa ja selvittää ikuisesti kätköön jääviä elementtejä, tämän salaisuuden paljastuminen näyttäytyy kaiken loppuna. Apokalypsi ajatuksena tuhosta tarkoittaa, kuten sanan kreikkalainen alkuperä *apokalypsis* ehdottaakin, kirjaimellisesti ”verhoamisen” (kreikan *kaluptein*) ”lakkaamista” (*apo-*).²⁶ Valistuksen perintönään tarjoama tieteiden ja filosofian liitto syntyy jäsennyksenä, jonka mukaan yhtäältä on kantilaisittain ilmaistuna määrittävän arvostelman ja ymmärryksen piiriin kuuluvaa tietoa ja toisaalta tämän tiedon ja kokemuksen rajan ilmiöitä, joiden tarkastelu kuuluu filosofialle. Siten positivistiset tieteet saavat ihmistieteistä liittolaisen, joka turvaa inhimillisen kokemuksen oletetun universaaliuden: tiedon ja määrittämisen raja on filosofisen hämmästyksen ja ihailun asia, tilanne jonka edessä äärellisen ajattelun perinteen filosofi julistaa, ettei kaikki ole esitettävissä.

Antroposeeniteesin kannalta oleellista tässä Foucault'n esityksessä on, että se näyttää, missä muodossa valistuksen perinne elää kriittisen paradigman piirissä. Yhtäältä kritiikki pyrkii vakuuttamaan, että nimenomaan maailman epäilyksettömät tosiasiat vaativat luopumaan vanhan metafysiikan mukaisista ontologisista määrityksistä. Toisaalta se lähtee siitä, että juuri nyt ihminen tulee ajattelun keskiöön maailman tapahtumien ja niiden tulkittamisen subjektina. Vastaavasti vaikuttaa siltä, että ilmastonmuutos globaalina ilmiönä ikään kuin herättää aikakauden antropologisesta unestaan pakottaessaan ajattelemaan arvoituksellisen ihmisluonnon sijasta ”kovia faktoja”, sitä että ihmisen toiminta on tuhoamassa vähintäänkin ihmisen elämän mahdollisuudet ylipäätään. Samalla se kuitenkin palauttaa ajattelun takaisin samaan uneen siksi, että tieteen tulosten kokonaisuus, niiden yleinen konteksti on – ja nyt entistäkin julkilausutumminkin – ihminen.

Chakrabartyn argumentin mukaan antroposeenissa on erityistä nimenomaan se, että sen kohdalla paljastuu tarve siirtyä ”ihmisten välisen” asioiden tarkastelusta uuteen globaaliin näkökulmaan, siis näkökulmaan jonka tosiasiat ovat nimenomaan tieteellisiä. Vanhan metafysiikan mukaisen humanismin, siis kaikkien jakaman kokemuksen mahdollisuuden, murettessa on johdonmukaista päätellä, että tarvitaan uudenlainen tapa käsittää maailma, mutta se, että tämä uusi näkökulma tällöin kohdistuu tieteellisiin tosiasioihin, on kuitenkin tulosta tietystä valinnasta ja mahdollinen vain tiettyjen ehtojen ja ennako-oletusten puitteissa.

Kun puhutaan antroposeenista, ohjautaan usein oikeutetusti puhumaan siitä, että käsitteen suurin ansio on ollut saada eri tieteenalat keskustelemaan ikään kuin samasta asiasta. Näin on ikään kuin syntynyt uusi monitieteinen kysymys, joka ei pelkästään etsi tapoja suhtautua vallitsevaan tilanteeseen vaan myös opettaa tieteiden välisistä eroista ja yhtäläisyyksistä. Tämän on varmasti totta, mutta Foucault’n valistusta koskevan jäsennyksen pohjalta voisi sanoa, että ajatus antroposeenista on täsmälleen yhtä viaton kuin valistuksen ajan ajatus ihmisluonnosta. Universaali ihmisolemus siirtää huomion ”ihmisten välisistä asioista” globaaliin asiayhteyteen nimenomaan siksi, että näin ihmisiin liittyvät partikulaareiksi ymmärretyt tekijät, yhteiskunnallisten ristiriitojen subjektiiviset vaikutukset saataisiin ohitettua.

Tämä näkökulma syntyy oletuksesta, että eskatologinen ja äärellinen, valistuksen perintönä syntyvä diskurssi on kaikki, mitä käsitteellinen työ voi saada aikaan. *Sanat ja asiat* -teoksessa esitetyn analyysin lopuksi Foucault huomauttaa, että hänen oman aikansa filosofian ratkaisu keskittyä tarkastelemaan inhimillisen kokemuksen ja elämän rakennetta, tai ”ellettä läsnäoloa” kuten fenomenologit sanovat, pelkästään iskostaa aikakauden positivismin ja eskatologian liiton yhä tiukemmaksi. Foucault ehdottaakin, että äärellisen ajattelun korostamaa mahdottomuutta ei pidä ottaa ajattelun rajana tosissaan: aikakauden

vaatima ajattelu, positivismin ja eskatologian liiton kyseenalaistaminen, ei voi muuta – asian epäintuutiivisuudesta huolimatta – kuin lähteä siitä, että universaalia näkökulmaa ei ole.

Jos tällainen kyseenalaistaminen olisi kuitenkin tehtävissä, lähtökohtana olisi oltava kysymys, joka varmastikin vaikuttaisi täysin mielettömältä, koska olisi niin syvässä ristiriidassa suhteessa siihen, mikä historiallisesti mahdollistaa ajattelumme. Tämä kysymys olisi: onko ihminen todella olemassa? Sanotaan että päädyimme vain leikkimään paradoksilla, jos ajatlemme hetkenkään sitä, mitä maailma, ajattelu ja totuus voisivat olla, jos ihmistä ei olisi olemassa. Koska ihmisen viimeaikainen ilmiselvyys on sokaissut meidät, emme enää muista meitä kohtuullisen lähellä olevaa aikaa, jolloin oli olemassa maailma, sen järjestys ja ihmisolennot, mutta ei ihmistä.²⁷

UNIVERSAALI LUOKKA JA ”JAETTU

TUNNE KATASTROFISTA”

Chakrabartyn mukaan antroposeenin historiallinen asema seuraa siis siitä, että maapalloa uhkaava katastrofi ilmenee kokonaan uuden tyyppisenä tosiasiana: yhtäältä syntyy ensimmäistä kertaa mahdollisuus tulla tietoiseksi globaalista ”meistä”, ihmiskunnasta oman planeettansa geologisena subjektina, mutta toisaalta tämä tietoisuus ei Chakrabartyn mielestä voi syntyä partikulaarin kokemuksen muodossa. Chakrabartyn sanoin antroposeenin ajan politiikan näkökulmaa luonnehtii se, että ”meidän” on ”ihmisinä” oltava maapallon tuhon uhkan edessä välttämättä ”neutraaleja” tai ”välinpitämättömiä” suhteessa ihmisten väliin asioihin. Alussa esitelty Catherine Malaboun kysymys kohdistuu nyt nimenomaan tähän kokemuksen mahdottomuuteen: ”Miksi tarkkaan ottaen on niin, että emme voisi olla kykeneviä kokemaan sitä neutraaliutta ja tie-

tämättömyyttä, jonka väitetään tulleen osaksi meidän luonnettamme tässä ajassa?”²⁸

Edellä esitellyn valistuksen ja antroposeeniteesin välisen yhteyden pohjalta on nyt mahdollista eritellä Chakrabartyn argumenttia hieman tarkemmin. Jo mainitun ”The Climate of History” -tekstin päättely on havainnollista juuri siksi, että sen ytimessä on kokemuksen ja historian negatiivisuus:

Ilmastomuutos asettaa meille kysymyksen ihmislajin kykydestä, ”meistä”, joka viittaa sellaiseen universaalin hahmoon, joka pakenee meidän kykyämme kokea maailma. Tällaisen universaalin saa pikemminkin aikaan jaettu tunne katastrofista. Se vaatii globaalia politiikan tekemisen tapaa ilman globaalin identiteetin myyttiä, sillä toisin kuin hegeliläinen universaali, se ei alistu partikulaareja piiriinsä. Voisimme kutsua sitä alustavasti *negatiiviseksi universaaliksi historiaksi*.²⁹

Kuten edellä nähtiin, valistuksen hankkeen keskeinen piirre on asettaa maailman tapahtumat puitteisiin, joissa niitä tarkastellaan suhteessa tiedon tavoittamattomissa olevaan päämäärään. Tilannetta havainnollistaa Kantin ajatus, että Ranskan vallankumouksen tapahtumat ovat toimintaa ihmiskunnan edistyksen nimissä, ”historian merkki”, joka todistaa vapauden olemassaolosta siksi, että etäisyyden päästä seurattuna väkijoukon kumouksellinen toiminta vaikuttaa jonkin yhteisen päämäärän, ei yksilöiden partikulaarien intressien motivoimalta. Tällöin ihmisen edistys on asia, joka ohjaa yhteiskunnallista ajattelua, mutta ilmenee Kantin näkemän ”merkin” tapaan vain negatiivisesti. Chakrabartyn argumentti seuraa valistuksen projektia nimenomaan siksi, että se yhdistää esimerkillisellä tavalla yhteen vaateen tavoittaa ”jaettu tunne katastrofista” ja ajatuksen ihmislajin universaalista ilman identiteettiä, siis mahdollisuutta esittää tämä universaali. Sen keskeinen oletus on, että kokemuksen negatiivisuus, siis se että universaali esitys ja

representaatio puuttuvat, olisi ikään kuin itsensä välttämättömäksi ja epäilyksettömäksi osoittamaan kykenevä merkki, joka ei enää vaadi käsitteellistä operaatiota.

Universaalin jakaminen on aina ollut valistuksen ongelma: miten saada ihmiset vakuutumaan päämäärästä, jonka määrittäminen tai esittäminen missään yksinkertaisessa mielessä ei ole mahdollista. Oleellista on, että tilanteessa, jossa universaalille ei enää ole esitystä, mutta jossa yleistä ymmärrystä määrittää oletus universaalin näkökulman mahdollisuudesta, kaikki partikulaarit, jotka eivät vaikuta sopivan vallitsevan yleisen ymmärryksen ja terveen järjen puitteisiin, käsitetään valistuksen universaalina uhkaaviksi. Siten taistelu sitä vastaan, mitä valistuksen projekti kutsui ”fanatismiksi”, muuttuu täysin moralisoivaksi projektiksi: mikä tahansa partikulaari intressi tuomitaan pelkästään sen partikulaarisuuden nimissä.³⁰ Valistukselle ”elämellinen” väkijoukko ei siten ole uhka siksi, että se olisi vielä valistumaton ja periaatteessa valistettavissa, vaan siksi, että sen toiminta vaikuttaa seuraavan universaalin näkökulman hylkäämisestä. Tämä logiikka tuo esiin sen, että valistus on filosofinen käsitys, jolla on omat ontologiset sitoumuksensa: valistuksen periaatteen mukaisesti tämä sitoumus myönnetään vain suhteessa sellaiseen tekijään, jolle ei ole esitystä, kuten vapaus ihmisen selvittämättömäksi jäävänä olemuksena. Oleellista on nimenomaan se, että tämä sitoumus on olemassa, mutta että sen kohdetta ei saa esittää. Tässä suhteessa kaikki sellaiset tilanteet, joissa vallitsevan järjestyksen perustavat tekijät kyseenalaistuvat, ovat hyväksyttävissä vain sikäli kuin niissä ilmenee tämä universaali esittämättömänä.

Universaalin ihmisen menestystarinan ajautuminen ristiriitoihin ei suinkaan ole vain antroposeenin tai 1960-luvun asia – voisi nimittäin sanoa, että alun perin tämä tilanne kohdataan jo ikään kuin valistuksen ”ensimmäisen lopun” kohdalla, siis Ranskan vallankumouksessa ja sen terrorin tilassa. Havainnollisena esimerkkinä toimii se, miten

edistykseelliset aikalaiset suhtautuivat vallankumouksen ajan levottomuuksiin. Brittiläinen filosofi Edmund Burke halusi vakuuttaa maanmiehensä siitä, että mitään vastaavaa ei saa päästää tapahtumaan Englannissa:

Mikään ei ole varmempaa kuin se, että kaikki hyvät asiat [...] ovat meidän eurooppalaisessa maailmassamme aina tulosta kahdesta periaatteesta: hyvätapaisuudesta ja uskonnosta. Ylhäisö ja papisto [...] pitävät sivistystä yllä sotaisuuksien ja levottomuuksien keskellä kun taas valtiovalta on usein ollut pikemminkin näiden tapahtumien syy kuin järjestyksen palauttaja [...]. Olisivatpa he saaneet säilyttää oman paikkansa! Kun sivistyksen suojelijat ja vartijat heitetään lokaan, mukana menee myös sivistys itse, sikamaisen väen sorkkien poljettavaksi.³¹

Antroposeeniteesin suhteen on kiinnostavaa, että tämä Burken järjely noudattaa periaatetta, jonka mukaan mellakoiva väki ei suinkaan ole eläimellistä siksi, että se tekisi laittomuuksia ja uhmaisi yhteiskunnan järjestystä, vaan siksi että se näyttää aktiivisesti hylkäävän sivistyksen, ihmisen ylimmän veloitteen, jota ”ylhäisö ja papisto” edustavat. Burke ei siis tässä pelkästään paheksu vielä sivistymättömiä ihmisiä vaan tulee sanoneeksi, että väkijoukko on ”sikamainen” nimenomaan valitessaan partikulaarit intressinsä universaalien sivistyksen sijaan.³² Vaikka tämä Burken kiteytys onkin vain esimerkki, voi kuitenkin väittää, että se näyttää havainnollisesti juuri sen, miten valistuksen edistykseellinen ajattelu käsittää yksittäisen kokemuksen epäjärjestyksen hetkellä. Logiikka toistuu myöhemmin Kantilla, jolle väkijoukkojen raivo vanhan yhteiskunnan järjestystä vastaan on yhtä lailla mieletöntä ja ”kansan itsemurha”, siitä huolimatta että Kant ajatteleekin kuninkaan julkisen vallan kumoamisen olevan periaatteessa välttämätöntä ajan historiallisessa tilanteessa: vain itse toimintaan ryhtyminen on Kantille täysin mahdotonta. Ajatuksena on, että tällöin väkijoukko ottaa oikeuksia, joita se ei osaa

käyttää ja jotka eivät sille kuulu: kunniantunnon luopuva väkijoukko on pahempi kuin myrskyävä meri, koska toisin kuin meri, joka tuhoaa vain rantojen esteet, ”raivoava kansanjoukko tuhoaa myös itsensä”, kuten Hegel Kantin hengessä kirjoittaa.³³

Antroposeenia koskevan keskustelun kannalta on oleellista, että tässä sivistyksen hylkääjien ”poismanaamisessa” on itse asiassa kyse kokonaan muusta asiasta kuin vain kirjoittajien konservatiivisesta säikähdyksestä uusien ilmiöiden edessä. Kyse on nimittäin siitä, miten ajattelu käsittää universaalien roolin. Kuten edellä tuli ilmi, modernissa muodossaan universaali ei suinkaan ole jotain, joka vallitsee vanhan metafysiikan kaltaisena yliaistimellisena tietona, vaan se on ymmärrettävä pikemminkin tietyn periaatteelliseksi ykseydeksi, reflektion asiaksi, joka mahdollistaa metafysiikan jälkeisen tilanteen tulkitsemisen. Ihminen ei suinkaan ole jokin tiedettävissä oleva olemus vaan nimenomaan valistuksen ja erityisesti Kantin jälkeen jotakin, jonka nimiin lasketaan mahdollisuus ja velvoite tulkita ja selvittää loputtomasti.

Yleisesti ottaen antroposeeni-keskustelua määrittää ajatus siitä, että ilmastokriisi näyttää ensimmäistä kertaa maan globaalina representaationa ja ihmisen toiminnan esitettävissä olevana kontekstina. Ihmisestä vaikuttaa tällöin tulevan todella universaali siksi, että tietty tapahtuma osoittaa ”meille” meidän toimintamme kokonaisuuden. Tällöin on oikeastaan käsitteellisesti ottaen sama, puhutaanko ihmisen maailmasta vai ihmisestä globaalien systeemien osana: oleellista on, että maailma on representoivissa oleva tosiasia. Vaikka ensi silmäyksellä näyttää, että näin näkökulma ikään kuin ”laajenee” ihmiskeskeisen näkökulman ulkopuolelle ja että luonto ikään kuin tulee mukaan politiikkaan, voi edellisen pohjalta todeta, että tällainen näkökulma ei eroa mitenkään valistuksen universalismista. Ajatuksena on, että jokin universaali, olipa se sitten ihmisen edistys, kansakunnan etu tai yhteinen hyvä, käy yli yksittäisen ihmisen partikulaarien intressien.

Chakrabartyn valistunut näkökulma on havainnollinen esimerkki siksikin, että se osoittaa universaalia koskevan umpikujan: kun viime vuosikymmenien kriisit voi tunnistaa nimenomaan erilaisten universalismien ja totalitarismien kriiseiksi, on intuitiivista Chakrabartyn tapaan todeta, että juuri yksilöllinen kokemus osoittaa universaalien mahdollisuuden. Chakrabartyn teesin mukaisesti on mahdollista todeta, että kokemuksemme universaalista historian narratiivista on ”negatiivinen”: oma yksilöllinen kokemus osoittaa, että universaali on fiktio, joka ei voi koskaan käydä singulaarin elämän yli. Valistuksen jälkeläisinä meillä on taipumus ajatella tämän ajatuksen vahvistavan teesin siitä, että universaalia ei ole, ja edelleen että ainoa mahdollinen näkökulma maailmaan kokonaisuudessaan on tieteellinen. Edellisen pohjalta voi kuitenkin todeta, että tällaisen johtopäätöksen voi tehdä vain antropologisen unen piirissä, siis sillä ehdolla, että ajattelu, kirjoittaminen tai julkinen puhe itse käsitetään vapaaksi ontologisista sitoumuksista.

Siksi onkin havainnollista palata Malaboun kysymyksen johdattamana siihen kohtaan Chakrabartyn argumenttia, jossa tämän sitoutuminen valistuksen perinteeseen käy ilmi ja ratkaisu universaaliin ihmislajiin tukeutumisesta tapahtuu. Kun antroposeeniteesi vaatii Chakrabartyn sanoin tavoittamaan ”jätetun tunteen katastrofista” ilman että tämä katastrofi voi olla kenenkään koettavissa, se toimii saman logiikan mukaisesti kuin valistus vaatiessaan alistamaan ihmisen toiminnan päämäärille, joita ei voi saada kokemuksen kohteiksi. Valistuksen perintöä koskevan tarkastelun pohjalta voi huomata, että antroposeeniteesiin liittyvä käsitys kokemuksen negatiivisuudesta, siis siitä että tuhon uhka ”ihmiskunnan” yhdistävänä tekijänä ei ole koettavissa, kytkeytyy siihen, miten valistus asettaa ihmisen selvittämättömäksi jäävän olemuksen eettis-poliittiseksi päämääräkseen. Kun diskurssi pyrkii muistuttamaan ihmistä siitä päämäärästä, joka vaikuttaa kokemuk-

sellisen tiedon tuolla puolen ihmisluonnon ja vapauden muodossa, se pakottaa ajattelemaan, että yksittäisellä kokemuksella ei ole mitään tekemistä yhteiskunnallisesti vaikuttavan totuuden kanssa.

Nyt Malabou mahdollistaa argumentaation kääntämisen uusille urille ehdottamalla yksinkertaisesti, että kokemus nykyisestä globaalistakin tilanteesta on mahdollinen, mutta että sitä pitää etsiä nimenomaan niistä asioista, jotka äärellisen ajattelun perinne käsittää negatiiviksi. Voikin todeta, että Chakrabartyn ratkaisu havainnollistaa esimerkillisellä tavalla sitä, miten ajattelun on tehtävä tietty valinta suhteessa universaalien luonteeseen: onko universaali jotain ajattelulle annettua sen omana erityisenä periaatteellisenä tietona – kantilaisina ideoina tai äärellisen ajattelun perinteelle ominaisina kokemuksen transsendentaalisina ehtoina – vai onko se jotain joka on nimenomaan ajattelun itsensä käsitteellisen työn, universalisoimisen tulosta. Jälkimmäisen kannan mukaan kokemuksen negatiivisuus, se että ilmaantuu tilanne, jossa kokemus ei tavoita mitään – siis että sekä kokija että kokemuksen kohde jäävät vaille mitään ominaisuuksia – ei suinkaan tarkoita sitä, että syntyisi oikeutus siirtyä yksittäiset subjektit ylittävän tiedon, Chakrabartyn sanoin ”tieteellisen tutkimuksen” piiriin. Sen sijaan negatiivinen kokemus on käsitteellisen työn alku: ilman käsitteellistä operaatiota maailman jatkuvuuteen ilmaantunut murtuma – nimenomaan tyhjäksi jäänyt kokemus – tulkitaan nopeasti vain vallitsevan tilanteen satunnaiseksi poikkeamaksi tai annetaan sille valistuksen perinteen hengessä ylevä, tiedon tuolla puolen oleva merkitys.³⁴

Tämä ajattelun valinta toistaa perinteisen marxilaisen teorian kysymyksen siitä, miten ajatus ihmislajista tulee käsitetyksi Marxin itsensä kirjoituksissa: paljastaako Marxin universalisoima omaisuudeton ja ominaisuudeton subjekti, siis ”köyhälistö” sanan perustavassa mielessä, sellaisenaan ihmisen olemuksen kaiken yhteiskunnallisen järjestyksen tuottaman vieraantuneisuuden takaa.³⁵ Humanis-

tiseksi sanotun ajattelun piirissä on ajateltu, että Marxin tarkastelema vanhan maailman yhteiskuntajärjestyksen purkautumisessa syntyvä ihmisen hahmo on käsitettävä kaikkien erojen yläpuoliseksi ja universaaliksi ihmis-lajiksi. Marxin itsensä kirjoituksissa vanhan luokkayhteiskunnan hajotessa syntyvä hahmo jakaantuukin erityisellä tavalla kahtia: hahmon ylevät puolet saa osakseen uusi työväki, uusi universaali ihminen, ja huonot puolet taas saa jokin, jolle ei oikeastaan ole edes nimeä.³⁶ Tämä jälkimmäinen halveksittava olento on niin muodoton, että se ilmenee vain loputtomien listojen muodossa: se on ”vanhan yhteiskunnan alimpien kerrosten passiivista mädäntymistuotetta”³⁷, ”rappiolle joutuneita irstailijoita, joiden toimeentulo on yhtä epäilyttävä kuin heidän sukuperänsäkin, porvarispiireistä lähteneitä rappeutuneita ja seikkailevia maankiertäjiä, vakinaisesta palveluksesta vapautettuja sotilaita, entisiä rikosvankeja, karanneita rangaistusvankeja, huijareita, ilveilijöitä, latsaroneja, taskuvarkaita, silmäkääntäjiä, uhkapelureita, parittajia, porttolanpitäjiä, satamajätkeä, kynäilijöitä, posetiivareita, lumppureita, veitsenteroittajia, tinaajia, tavallisia kerjäläisiä”.³⁸

Sikäli kuin Marx siis erityisesti varhaisessa ajattelussaan itse jatkoi valistuksen perinnettä, kirjoitusten logiikka vastaa sitä, miten Burkekin näki aikansa tapahtumat. Edistyksellinen ajattelu on pakkomielteisen kiinnostunut puhumaan köyhistä, siis niistä, jotka tekevät ja tuottavat käytännöllisesti ja autonomisesti uusia asioita omalla toiminnallaan, mutta vain sikäli kuin se onnistuu saamaan aikaan eron ikään kuin kunnollisen ihmisen ja hallitsemattomasti toimivan köyhän välillä, Platonilla esimerkiksi asioita mallin mukaan valmistavan käsityöläisen ja holtittoman jäljittelijän, siis runoilijan välillä. Tällöin ihmisen köyhyys ei ole sitä, että joltakulta puuttuu rahaa. Pikemminkin tämä konkreettinen ja empiirinenkin omaisuudettomuus, yhteisen hyvinvoinnin ulkopuolelle jääminen, on vain osa hyvin perustavaa ulossulkemista, joka tuottaa

olennon, josta valistuksen universaaliniimiin vannova filosofi ei enää oikein ota selvää.

Toisaalta Marxin ajattelun keskeinen operaatio on nimenomaan valistuksen vastainen: tällainen omaisuudeton ja ominaisuudeton ihminen ei suinkaan ole todiste ihmislajista sellaisenaan vaan pelkästään erilaisten yhteiskunnallisten ja taloudellisten voimien tuote. Tämä näkökulma ei kuitenkaan hävitä sitä tosiasiaa, että tällä ”tuotteella” on kokemus: omaisuuksien, ominaisuuksien ja identiteettien kannalta se todella on negatiivinen, mutta nimenomaan käsitteellisen operaation kautta tästä kokemuksesta voi tulla jaettavissa oleva tekijä.

Voisi siis sanoa, että antroposeeniteesiä koskeva keskustelu on itse asiassa herättänyt henkiin klassisen kysymyksen universaalini historian luonteesta. Vaikka intuitiivisesti voisikin näyttää siltä, että ihmisen ja luonnon, ihmisen toiminnan ja eläimellisen toiminnan, hyvän ihmisen toiminnan ja vain omaa etuaan ajavien toiminnan väliset erot ovat tiedon piirissä, voisi väittää, että tällaisten perustavien erojen tekeminen pitää sisällään aina oletuksia, joita ei voi palauttaa tiedon piiriin. Tätä eroa ei voi ottaa haltuun millään ontillisella, pelkästään tiedon piiriin kuuluvalla ja siten neutraalilla tavalla. Siksi antroposeeniteesin ajatus ihmislajista geologisena toimijana lankeaa siihen samaan kategoriaan kuin Marxin kuvaama ”alkuperäisen kasautumisen myytti”: vastaavalla tavalla kuin Marxin purkama myytti, antroposeeniteesin perustava tarina ihmislajin historiasta pyrkii oikeuttamaan universaalini näkökulman maailman tapahtumiin. Antroposeenin negatiivinen kokemus ja köyhyys eivät siis ole mitään satunnaisia ihmiskohtaloita vaan osa sitä prosessia, jonka avulla työvoimaa modernissa tilanteessa tuotetaan.

Marxin jäsenitys tästä tilanteesta on siis se, että kyse on tietystä ylimuistoisesta tapahtumasta, jolla ”on sama asema kuin syntiinlankeemuksella jumaluusopissa: Aatami puraisi omenaa ja sen kautta lankesi koko ihmiskunta syntiin”. Universaalini näkökulman mahdollis-

tavan eron alkuperä selitetään kertomalla sen synty menneen ajan taruna, siis ikään kuin tapahtumana sellaisessa menneisyyden ajankohdassa, jota kukaan ei voi olla ollut kokemassa. Marxin mukaan tämä kertomus on täyttä tarua ja silti ”näitä mauttomia lapsellisuuksia märehditään yhä uudelleen”. Myytti kertoo eron alkuperäisyydestä: yhtäältä oli hyviä ihmisiä, Marxin sanoin ”ahkera, lahjakas ja ennen kaikkea säästäväinen valiojoukko”, toisaalta ”laiskottelevia, kaikkensa ja vielä enemmän tuhlaavia heittäjiä”. ”Niin sitten vain tapahtui”, Marx kuvailee, ”että edelliset kasasivat rikkautta ja jälkimmäisillä ei lopulta ollut muuta myytävää kuin oma nahkansa”.³⁹ Edistykellisen historian idylli – siis luotto siihen että Kantin sanoin ihmisen todella on mahdollista edistyä omin voimin ”kohti parempaa” – on mahdollinen vain siten, että sen alkuun sijoitetaan myytti, joka peittää alkuperäisen eron väkivallan.

Yhtäältä siis tarvitaan tarina, joka pakottaa ihmiset irti kaikesta omaisuudesta ja kaikista ominaisuuksista ja tekee heistä massaa, jonka Marxin sanoin voi ”heittää määrättyllä hetkellä yhtäkkiä ja tuotannon mittakaavaa muuttamatta aloilta toisille ratkaiseviin kohtiin”. Toisaalta tarvitaan kontrolli, joka pitää huolen siitä, ”etteivät nämä itsetietoiset työkalut juokse tiehensä”. Näin työvoima ei enää ole kiinni yksinkertaisesti orjan kahlein omistajissaan tai maassa vaan ”näkyvästi langoin pääomassa”.⁴⁰ Oleellista on, että näin syntyy todellakin – kuten Chakrabartykin korostaa – ”negatiivinen kokemus”. Sen sijaan se, että tästä seuraisi välttämättömyys käsittää maailman tapahtumat universaalien ihmislajin näkökulmasta, vaatii sitoutumista valistuksen periaatteellisiin ratkaisuihin. Valistuksen universaalien mukaisessa maailmassa ihmisellä ei ole mitään omaa, ja nimenomaan tässä se kohtaa Marxin kuvaaman ”edistykellisen idyllin”: ihmiset ovat vapaita mutta vain sikäli kuin suostuvat ja onnistuvat toimimaan yhtei-

sen päämäärän ohjaamina. Tämän modernin kontrollin aikaansaamat ristiriidat – olipa sitten kyse köyhydestä, syrjäytymisestä tai esimerkiksi mielenterveyden ongelmista – eivät kuitenkaan ole sattumaa vaan nimenomaan osa työvoiman synnyttämisen logiikkaa.⁴¹

Antroposeeniteesin ympärillä käytävän keskustelun kiinnostavimpia avauksia ovatkin olleet ne, joissa on tartuttu sen lähtökohdaksi muodostuneeseen ajatukseen universaalien historian negatiivisuudesta. Hyvin yleisellä tasolla näiden avausten logiikan voisi sanoa toistavan Marxin käsitteellisen operaation: niiden ajatuksena on näyttää, että universaali ei ole jokin yläkäsite, joka perustaa globaalin näkökulman historialliseen tilanteeseen, vaan että universaali ikään kuin tehdään käsitteellisen ”luomisen” kautta. Tietyt ensi silmäykseltä partikulaareilta näyttävät ilmiöt osoitetaan singulaareiksi tapahtumiksi, jotka ruumiillistavat historiallisen tilanteen siitä huolimatta ja juuri siksi, että ne valistuksen tietoisien subjektin näkökulmasta ovat nimenomaan negatiivisia kokemuksia.

Edellä mainitussa tekstissään Malabou esittääkin, että globaalin ilmastokriisin vaatima universaali on löydettävissä yksinkertaisesti ottamalla tosissaan, siis ”empirisoimalla uudelleen”, se kokemuksen rajalta näyttävä negatiivisuus, joka Chakrabartyn mielestä täytyy tulkita kokemuksen mahdottomuudeksi ja antroposeenitieteen globaalin näkökulman oikeutukseksi.⁴² Malaboun ajatuksena on, että globaalin ilmastokriisin kokemus on olemassa: kyse ei kuitenkaan ole universaalista näkymästä globaaliin maahan vaan päinvastoin niistä tilanteista, joissa subjekti törmää universaalien tietoisuuden velvoitteeseen kokemuksina osattomuudesta, kontrollista ja väkivallasta. Näiden universaalius, tai pikemminkin partikulaarin ja universaalien välisen eron ylittävä singulaari, merkitsee vain sitä kautta, että niitä varten luodaan uusia käsitteitä.

VIITTEET

1. Malabou 2017, 40–45.
2. Chakrabarty 2012, 14.
3. Chakrabarty 2009, 211.
4. Foucault 1994, 686 (suom. 252). Ks. tässä myös Foucault'n *Sanat ja asiat* -teoksen Ääreillisyyden analytiikka -luku. Foucault 1966, 323–329 (suomennos 291–296).
5. Foucault 1966, 326 (suomennos 294–295).
6. Tällaisia tosiasioita koskevat väitteet ovat niin sanotusti ”dia-kronisia” siinä merkityksessä, että ne pitävät sisällään ikään kuin kaksi eri tasoa: ihmisen historiaan kytkeytyvät ajan ja ihmisestä riippumattoman olemisen. ”Dia-kronisuuden” termi on peräisin Quentin Meillassoux'n teoksesta *Ääreillisyyden jälkeen*, jossa hän käyttää termiä juuri tässä merkityksessä. Ks. Meillassoux 2006, 155–157 (suomennos 185–187).
7. Chakrabarty 2009.
8. Chakrabarty 2009, 220.
9. Chakrabarty 2009, 220.
10. Ks. myös Eetu Virenin ja Jussi Vähämäen luonnehdinta Chakrabartyn jäsenyyksestä: Historia 2 tarkoittaa ”sitä, mitä on kutsuttu yhteiseksi tai yhteisvauraudeksi, sitä mitä kapitalismi alkuperäisen kasautumisen jatkuvien prosessien kautta riistää” (Viren&Vähämäki 2011, 52).
11. Oleellista on, että historia 2 ei ole mikään historian 1 ”dialektinen toinen” (Chakrabarty 2000, 68).
12. Chakrabarty 2000, 254.
13. ”To provincialize Europe in historical thought is to struggle to hold in a state of permanent tension a dialogue between two contradictory points of view” (Chakrabarty 2000, 254).
14. ”This narrative both gives us a critique of capitalist imperialism and affords elusive but necessarily energizing glimpses of the Enlightenment promise of an abstract, universal but never-to-be-realized humanity.” (Chakrabarty 2000, 254).
15. ”We experience specific effects of the crisis but not the whole phenomenon” (Chakrabarty 2009, 221).
16. Chakrabarty 2009, 221.
17. Chakrabarty 2009, 221.
18. Ks. erityisesti lainauksen loppu: ”[...] Climate change is an unintended consequence of human actions and shows, only through scientific analysis, the effects of our actions as a species” (Chakrabarty 2009, 221). Ks. myös Davies 2016, 42–58.
19. ”We have run up against our own limits as it were. It is true that as beings for whom the question of Being is an eternal question, we will always be concerned about justice. But if we, collectively, have also become a geophysical force, then we also have a collective mode of existence that is justice-blind” (Chakrabarty 2012, 14).
20. ”This is why the need arises to view the human simultaneously on contradictory registers: as a geophysical force and as a political agent, as a bearer of rights and as author of actions; subject to both the stochastic forces of nature (being itself one such force collectively) and open to the contingency of individual human experience” (Chakrabarty 2012, 14).
21. Ks. *Sanat ja asiat* -teoksen luku Antropologinen uni (Foucault 1966, 351–354 (suomennos 318–320)).
22. On sanottu, että eräs tärkeimmistä ranskalaisen 1960-luvun ajattelijasukupolven herättävistä tapahtumista on Algerian sota ja sen kulminoima läntinen kolonialismi. Ks. tässä esim. Baring 2011, 259–282.
23. Foucault 1966, 398 (suomennos s. 361).
24. Foucault 1966, 339–346 (suomennos 307–313). Ks. tässä Kantin estetiikan ja reflektiivisen arvostelman poliittisesta perinnöstä Korhonen 2015.
25. Foucault 1966, 351–354 (suomennos 318–320). Ks. tässä myös Quentin Meillassoux'n jäsenyys siitä mitä hän nimittää ”arkkifossiiliksi”. Meillassoux 2006, 55 ja 60 (suomennos 27 ja 34).
26. Ks. tässä *Sanojen ja asioiden* luku ”Empiirinen ja transsendentaalinen” (Foucault 1966, 329–333, suomennos 297–301). Ks. myös Derridan *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Derrida 1983).
27. Foucault 1966, 332 (suom. 300). Käännöstä on muutettu.
28. Malabou 2017, 45.
29. ”Yet climate change poses for us a question of a human collectivity, an us, pointing to a figure of the universal that escapes our capacity to experience the world. It is more like a universal that arises from a shared sense of a catastrophe. It calls for a global approach to politics without the myth of a global identity, for, unlike a Hegelian universal, it cannot subsume particularities. We may provisionally call it a 'negative universal history'” (Chakrabarty 2009, 222). Chakrabarty huomauttaa tässä saaneensa ajatuksen historian negatiivisuudesta

- Adornolta.
30. Ks. Alberto Toscanon pedagoginen esitys entusiasmin ja fanatismiin historiasta kirjassaan *Fanaticism: On the Uses of an Idea* (Toscano 2010). Ks. myös Quentin Meillassoux'n selvitys siitä, miten valistuksen epistemologinen ja ontologinen ulottuvuus kytkeytyy fanatismiin pelkoon. Meillassoux 2006, 73–78 (suom. 82–87).
31. Ks. erityisesti lainauksen loppu: "[...] Along with its natural protectors and guardians, learning will be cast into the mire and trodden down under the hoofs of a swinish multitude" (Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*. The Temple Press Letchworth 1910, 76).
32. Burken saarna on itse asiassa versio vuorisaarnasta, siis Matteuksen evankeliumista: "Älkää antako koirille sitä, mikä on pyhää, älkääkään heittäkö helmiänne sikojen eteen, etteivät ne tallaa niitä jalkoihinsa ja käy teidän kimppuunne ja raatele teitä" (Matteus 7:6). Kyse ei siis ole siitä, että helmiä ei ikään kuin kannata heittää niille, jotka eivät ymmärrä niiden arvoa, vaan siitä, että siat paitsi polkevat helmet maahan, siis häpäisevät ne, myös tulevat ja käyvät "meidän ihmisten" kimppuun.
33. Hegel, Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) §544.
34. Ks. tässä Alain Badioun havainnollisesti esittämät teesit universaalien luonteesta kirjoituksessa "Huit thèses sur l'universel" teoksessa Jelica Sumic (toim.) *Universel, singulier, sujet*. Kimé 2000.
35. Ks. esim. Balibar 1993, 39.
36. Jacques Rancière on 80-luvun kirjassaan *Filosofi ja hänen köyhänsä* (Rancière 1983) havainnollisesti näyttänyt, kuinka Marxin jäsenyys proletariaatin luonteesta on jännitteinen ja että tämän jännitteen kautta on mahdollista osoittaa yleisempi "poliittista filosofiaa" luonnehtiva umpikuja: filosofi on kiinnostunut köyhistä vain sikäli kuin näin tarjoutuu mahdollisuus määrittää kunnollinen työläinen erottamalla se köyhästä. (Rancière 1983, 56–62).
37. Marx, *Kommunistisen puolueen manifesti*, 41
38. Marx, *Brumairekuun 18.*, 75. Ks. myös Rancière 1983, 81.
39. Marx, *Pääoma* 655.
40. Marx, *Pääoma* 511.
41. Marxin analyysin ydin on se, että niin sanottu "liikaväestö", jota luonnehtii vaikeus omaksua valistuksen mukaista universaalia, toimii välttämättömänä työvoimavarastona, jonka vaikeudet ovat tarkoituksellisia – ihmisten kurjistaminen pitää yllä työvoiman tarjontaa. (Marx, *Pääoma* 586). Ks. tässä myös Frank Rudan analyysi köyhyyden käsitteellisestä asemasta valistuksen järjestyksessä. (Ruda 2011).
42. Malabou 2017, 20. Malabou on rakentanut vastaavia jäsenyksiä ja käsitteitä aiemminkin, tosin kommentimatta suoraan antroposeeniteesiä. Ks. tässä Malabou 2004 ja Malabou 2009.

KIRJALLISUUS

- Balibar, Étienne (1993) *La philosophie de Marx*. La Découverte.
- Balibar, Étienne (1995) "Ambiguous Universality". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7(1).
- Baring, Edward (2011) *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*, Cambridge University Press.
- Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste (2013) *L'événement Anthropocène: La terre, l'histoire et nous*. Editions du Seuil.
- Buck-Morss, Susan (2009) *Hegel, Haiti and Universal History*. University of Pittsburgh Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe: post-colonial thought and historical difference*. Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2009) "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry* 35(2), 197–222.
- Chakrabarty, Dipesh (2012) *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*. *New Literary History* 43(1), 1–18.
- Davies, Jeremy (2016) *The birth of the Anthropocene*. University of California Press
- Derrida, Jacques (1968) "Les fins de l'homme" Teoksessa *Marges de la philosophie*. Minuit.
- Derrida, Jacques (1983) *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Galilée.
- Fressoz, Jean-Baptiste (2013) "L'apocalypse et l'anthropocène. Entretien avec Jean-Baptiste Fressoz". *Vacarme* no. 65.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Gallimard. (Suomennos: *Sanat ja asiat*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus 2010).

- Foucault, Michel (1994) *Dits et écrits 1954–1988*, tome 4 1980–1988. Gallimard.
- Korhonen, Ari (2015) ”Entusiasmi ja terve järki: Estetiikka Kantin ajattelun poliittisena perintönä”. *Tiede&Edistys* 2/2015.
- Malabou, Catherine (2017) ”The brain of history or the mentality of the Anthropocene”. *South Atlantic Quarterly* 116(1).
- Malabou, Catherine (2009) *Ontologie de l'accident*. Léo Scheer.
- Malabou, Catherine (2004) *Que faire de notre cerveau?* Bayard.
- Marx, Karl (1974) *Pääoma*. Kansantaloustieteen arvostelua. 1. Pääoman tuotantoprosessi. Kustannusliike Edistys.
- Marx, Karl (1978) *Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista. Valitut teokset 3*. Kustannusliike Edistys.
- Meillassoux, Quentin (2006) *Après la finitude*. Seuil. (Suomenos: *Äärellisyyden jälkeen*. Suom. Ari Korhonen. Gaudeamus 2017).
- Moore, Jason W. (2016) Introduction. Teoksessa Moore (toim.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Rancière, Jacques (1983) *Le philosophe et ses pauvres*. Flammarion.
- Ruda, Frank (2011) *Hegel's Rabble*. Continuum.
- Viren, Eetu & Vähämäki, Jussi (2011) *Perinnöttömien perinne*. Tutkijaliitto.
- Toscano, Alberto (2010) *Fanaticism. On the Uses of an Idea*. Verso