

JÄLKIÄ PLANEETAN PINNALLA, KUHINAA SEN ALLA

KOLUMNI

Antroposeeni on Paul J. Crutzenin ja Eugene F. Stroemerin alkuperäisen hypoteesin mukaan geologinen epookki, jonka he katsoivat syntyneen holoseenin teollisen vallankumouksen myötä noin vuonna 1800. Tällöin ihmisen vaikutus planeetan luontoon kasvoi niin merkittäväksi, että ihmistä saattoi pitää suorastaan geologisena luonnonvoimana. Muitakin ajoituksia on sittemmin esitetty. Tarkkaa ajankohtaa kiinnostavampi on itse periaate, jonka hyväksyminen on ollut geologien parissa kiihkeän ja asiallisen keskustelun kohteena. Tero Toivanen ja Mikko Pelttari kuvaavat näitä keskusteluja erinomaisessa artikkelissaan ”Tämä ihmisen maailma”. Myös Bruno Latour on esitellyt keskustelun humanistille avautuvassa muodossa Edinburgin yliopistossa vuonna 2013 pidetyillä Gifford-luennoilla, jotka on sittemmin julkaistu kirjana *Face à Gaia*¹. Latour kuvaa, miten geologien yhteisö on neuvotellut termistä ”antroposeeni” yrittäen ratkaista, onko ihmisten vaikutus planeettaan todella geologisesti niin ratkaiseva, että se lopettaa holoseenin, vai onko kyseessä vain yleiskulttuurisesti tärkeän ilmiön heijastuminen erikoistieteeseen. Latour huomauttaa myös, ettei geologisesta ilmiöstä vielä sinänsä ole todistukseksi minkäänlaisen politiikan puolesta tai vastaan: päinvastoin geologinen antroposeeni ei niinkään kerro siitä, että ihmisen valta luontoon kasvaisi, vaan siitä, että ihmistä itseäänkin tarkastellaan pelkkänä kivenä².

Huomautus on paikallaan, sillä antroposeenistä on tullut post- ja transhumanismin kaltainen iskusana, jolla ei pyritä kuvaamaan sitä mikä on, vaan sitä minkä pitäisi olla tai minkä ainakin toivotaan tulevan todeksi. Tällaiset toiveet palvelevat kuitenkin monenlaisia ja keskenään ristiriitaisia päämääriä. Ajatellaan vaikka post- ja transhumanismia, jotka joskus samastetaan toisiinsa, mutta joiden välille voi tosiasiaa määritellä radikaalin vastakohdan. Posthumanismi tarkoittaa tällöin sitä, että kyseenalaistetaan ihmiskeskeinen maailmankuva ja yritetään ajatella todellisuutta muiden eliöiden näkökulmasta (tällaista posthumanismia edustavat mm. Cary Wolfe ja Rosi Braidotti ja Suomessa Tuija Kokkonen³). Transhumanismi⁴ puolestaan viittaa Nick Bostromin ja David Pearcen projektiin parannella ihmisruumista lähinnä bioteknologisesti mutta periaatteessa muillakin NBIC-teknologioilla⁵ niin paljon, että ihmisyyden rajat alkavat murtua. (Tavoitteena on esimerkiksi vapautua unentarpeesta tai jopa kuolevaisuudesta, stimuloida älykkyyttä reippaasti yli normaalin, avantgardistisemmissä kuvitelmissa kasvattaa uusia elimiä, tms.) Lopulta tuotetaan ihmis-khimaira ellei suorastaan uusi postinhimillinen laji⁶. On jokseenkin eri asia sanoa, että meidän pitää olla posthumanisteja merkityksessä ekologisesti herkkiä, kuin sanoa, että meidän pitää olla transhumanisteja ja muokata omaa ja etenkin jälkeläistemme biomassaa aina vain suorituskykyisemmäksi ja tehokkaammaksi.

Vastaava poliittinen sekaannus löytyy antroposeenikeskustelusta, vaikka se onkin vähemmän tunnettu. Pelkästä geologisesta määritelmästä ei tietenkään voi päätellä minkäänlaista poliiti-

tista suositusta. Kun kysymys antroposeenistä sekoittuu kysymykseen ilmaston lämpenemisestä – mikä on tieteellisesti väistämätöntä – tilanne muuttuu, sillä ilmaston lämpeneminen ei ole pelkkä luokitus ja määritelmä, vaan käynnissä oleva tavattoman monimutkainen prosessi, joka liittyy olennaisesti ihmisten toimintaan ja johon voi vaikuttaa ohjailemalla tätä toimintaa. Koska ilmaston lämpeneminen on suunnaton ongelma, johon ihmiskunnan pitää vastata koordinoitulla poliittisella toiminnalla, päätty helposti ajattelemaan, että tämä toiminta voisi jollakin tavalla vaikuttaa antroposeeniin, esimerkiksi lopettamalla sen tai muuttamalla sitä ihmis- (eläin-, kasvi- tms.) ystävällisemmäksi. Geoinsinöörin vastaus on päinvastainen: koska maapallon luonto näytetään nyt ihmisten toiminnan tuloksena ja suoraan konstruktiona, syntyy houkutus jatkaa tätä konstruointia entistä tietoisemmin ja tehokkaammin. Tämä ajatus on käyttövoimana erinäisissä avantgardistisissa projekteissa, joissa mietitään esimerkiksi sitä, voisiko auringonsäteilyn pääsy maan pinnalle vähentää ampumalla ilmakehään rikkihappoa, joka heijastaisi osan säteistä takaisin avaruuteen, tai voisiko ylimääräistä hiilidioksidia sitoa kasviplanktoniin levittämällä mereen rautasulfaattia⁷. Tällaiset teknologiset ratkaisut teknologian tuottamiin ongelmiin ovat tietysti ekologisesti asennoituneen antroposeenijattelun kannalta kauhistuttavia, sillä niissä heijastuu sama piittaamattomuus uuden teknologisen menetelmän mahdollisista haittavaikutuksista, jonka takia ilmaston lämpenemisestä on alun perin tullut ongelma. (Voisiko ylimääräisen rikkihapon hämärtämä ilmakehä tai rautasulfaatin aiheuttama rehevöityminen olla muuta kuin ongelma?) Frédéric Neyrat on kritisoinut kirjassaan *La part inconstructible de la Terre* geoinsinöörien lähestymistapaa ekologiaan. (Hänen Latourille samassa yhteydessä osoittamansa kritiikki on liioiteltu, mutta tämä on sivuseikka.)⁸

Minusta kuitenkin tuntuu, että keskustelu antroposeenistä – puolesta tai vastaan – jää niin sanoakseni liian antroposentriseksi, sillä milloin se ei tydy kuvaamaan koko todellisuutta vain geologian näkökulmasta (ihmistoiminnan kannalta tämä näkökulma jää tietysti hitaanpuoleiseksi ja kohtuuttoman passiiviseksi), se antaa ymmärtää, että maapallo on muuttumassa yhä vahvemmin ihmisen kuvaksi, ihmisen tekemäksi rakennelmaksi. Ari Korhonen näyttää oivallisessa artikkelissaan ”Ihmisen aikakausi ja antropologisen unen häiriöt”, miten riittämätön tällainen ajatus on. Toki kaikki tiedämme, että ihmisen muuhun luontoon jättämä jälki on valtava ja liiallinen ja tätä jälkeä pitäisi tietoisesti ja määrätietoisesti heikentää. Tämä on aikamme tärkein tieteellinen, kulttuurinen ja poliittinen haaste. Asiaa ei ole tarkoitus kiistää. Silti olisi tärkeä ottaa aiempaa vakavammin se, että antroposeeni on ihmistoiminnan *jälki* maapallon luonnossa eikä sen tietoinen ja suunniteltu *tulos*. Ajattelen tässä ”tulosta” sanan vahvassa mielessä, konstruktiona, rakennelmana tai teoksena, jonka joku tietoinen subjekti (henkilö, yhteisö) tietoisella, suunnitellulla toiminnalla tuottaa. Jälki puolestaan on jotakin, mitä tyystin muihin asioihin suuntautunut toiminta jättää jälkeensä usein tietämättään, tahtomattaan, jopa vastentahtoisesti (niin kuin vaikka retkeilijät jättävät jälkeensä roskia tai paremmassa tapauksessa leivänmuruja, tai niin kuin jänis jättää jälkeensä papanoita ja askelrivin – geoinsinöörien ja transhumanistien tapauksessa on siis epäselvää, mitä jälkeen oikein jätetään, mutta mieleen tulee tässä väkisinkin toinen science fictionin klassikko, Daniel Keyesin *Kukkia Algeronille*⁹.)

Elämä ei voi olla jättämättä jälkiä ympäristöönsä, se ei voi elää ruumiittomasti ja mihinkään koskematta kuin enkeli. Jäljet puolestaan eivät voi olla olematta ainakin joltakin osaltaan ylettömiä, haitallisia tai ainakin turhia. Voi ajatella vaikka niin, että elämä on aina jonkinlaista tuottamista, joka toki tuottaa jotakin kaunista ja hyödyllistä – nimittäin elämää – mutta joka tuottaa sen ohella aina myös jätteitä, likaa ja kulumia. Karkeasti sanottuna mikään elämä ei voi syödä ulostamatta. Ja samalla tavalla minkään elämän *kaikkia* jälkiä ei voi palauttaa sille hyödylliseen kiertoon, puhumattakaan siitä, että niitä ylipäänsä edes huomattaisiin, tunnettaisiin ja ymmärrettäisiin.

Vastaavasti koko planeetan mittakaavassa planeetta kantaa jälkiä ihmisten elämästä, mutta ei silti ole eikä siitä voi tulla ihmisten omaksi kuvakseen suunnitelmallisesti muokkaama kokonaisuus. Tehtävänä ei siksi voi olla sen paremmin olla koskematta planeetan luontoon kuin muokata sitä parhaan tieteellisen ymmärryksen mukaan: tehtävänä voi olla vain tulkita ihmiselämän merkkejä planeetan pinnalla ja opetella mahdollisuuksien mukaan jättämään jälkiä niin, etteivät ne tallo jalkoihin kaikkea muuta elämää. Kyse ei siis ole mittakaavasta vaan itse lähestymistavasta.

Miten siis luontoa ja nimenomaan globaalien maailman perustana olevaa planetaarista luontoa pitäisi lähestyä? Miten meidän pitäisi ymmärtää sana ”luonto”, joka on liian iso sopiaukseen mi-hinkään tieteeseen ja jonka selkiyttäminen jää siis filosofian tehtäväksi. Viime kädessä luonto on poliittinen kategoria, tosin aivan politiikan reunalla, niin reunalla ettei sitä aina huomata. Olen kirjoittanut luonnosta aikamme horisonttina filosofisia tekstejä toisaalla¹⁰, ja siksi uskaltaudun tässä yhteydessä esittämään muutaman keskeisen ehdotuksen pelkkien väitteiden muodossa jättäen teknisemmän taustoituksen ja todistamisen syrjään.

1. Maailmanaikana, joka ymmärtää itsensä ”antroposeeninä”, on tarkkaan ottaen turha puhua ”luonnosta” ikään kuin se olisi jotakin itsenäisesti olemassa olevaa, selvärajaista ja määriteltävissä olevaa. Ennen kaikkea luonto ei ole kulttuurin tai tekniikan vastakohta, jonkinlainen puhdas ja neutseellinen alue ihmisen keinotekkoisten konstruktioiden takana. Luonto on olemassa kulttuurin ja tekniikan funktiona. Se on terminä olemassa, koska nämä kaksi muuta termiä määritellään suhteessa siihen. Tästä syystä luonto ei tule esiin ”sellaisenaan” vaan perustana, jonka kulttuuri ja tekniikka olettavat tuekseen (se on niiden resurssi), ja samalla epävarmuustekijänä, joka saa ne myös huojumaan perusteillaan (resurssit jäävät niukiksi, mutta samalla paljastuu että luonto on paljon muutakin kuin resurssija, niin että jos todellisuutta katsotaan vain ihmisten projektien näkökulmasta, suuri osa siitä jää hyödyttömäksi, haitalliseksi ja mikä kaikkein tärkeintä tuntemattomiksi).

Globalisoituneessa nykytilanteessa termistä ”kulttuuri” on tullut epämurkava ja suorastaan harhaanjohtava, mutta sen sijaan termi ”tekniikka” viittaa ilmiöön, joka on kiistämättä maailmamme keskeinen epookkia luova ilmiö. Niinpä luontokin on aina vain voimakkaammin tekniikan suodattama. Osittain tämä johtuu siitä, että tiede, jonka ajattelemme kertovan, mitä luonto on, nojautuu yhä voimakkaammin erilaisiin teknisiin instrumentteihin, jotka eivät vain tuo luonnonilmiöitä lähemmäs (mikroskooppi, kaukoputki) vaan suorastaan kuvantavat ja oikeastaan konstruoivat ne (tunnelointimikroskooppi, avaruusteleskoopit). Vastaavasti ilmaston lämpenemisen kaltaisia globaaleja ilmiöitä ei voi ”nähdä”, vaan ne voi havaita vasta monimutkaisten teknisten välitysten kautta, siis vasta kun ne on konstruoitu ilmiöiksi (mikä ei tietenkään tee niistä vähemmän tosia¹¹). Ehkä on näiden teknisten välineiden vaikutusta, että meistä tuntuu luontevalta ajatella luonnonilmiöitä etsien niiden mekanismeja, ikään kuin ne olisivat eräänlaisia teknisiä kokonaisuuksia, ja ajatella vaikkapa soluja ”tehtaina” ja DNA:ta ”koodina”. Toki luonto on tekniikan suodattama myös siinä mielessä, että erilaiset biologiset kokonaisuudet ovat teknisesti muokattuja, eikä kyse silloin ole vain viljelykasveista ja tuotantoeläimistä, vaan myös ihmisten teollisuuden jäljistä vaikkapa delfiinien ruuansulatuksessa, koralliriuttojen koossa, ja tietysti ilmastomuutoksessa.

Tällaisista syistä muuttuu harhaanjohtavaksi puhua tekniikasta ja luonnosta erikseen ja olisi todenmukaisempaa alkaa puhua suoraan *teknoluonnosta*, joka kehittyi erilaisten ”luonnollisten” ja ”teknisten” prosessien yhteisvaikutuksena. Siinä missä vielä taannoin ajateltiin, että tekniikka on ihmisen intentioiden väline ja luonto niiden kohde (joka voi tosin osoittautua kesyttömäksi ja vastahankaiseksi), teknoluonnon ajatus murtaa tämän vastakohtan. Teknoluonto kokonaisuutena ei suinkaan ole ihmisten intentioiden väline vaan nimenomaan ihmiseen nähden kapinallinen ja vieras voima. Näkökulmanmuutoksessa on hankalaa juuri vaatimus lakata ajattelemasta teknoluontoa ihmisen intentioiden välineenä ja ymmärtää se pikemminkin miljöönä, horisonttina tai

elementaarisena taustana, jossa ja josta elämme. Ajatus tulee ehkä ymmärrettävämmäksi, kun pohdii tapaa, jolla jo valtavirtaisimmatkin science fiction -kuvitelmat, kuten *Terminator* tai *Matrix*, näyttävät, että siinä missä ihminen muinoin ajatteli olevansa luonnonvoimien armoilla, on hän nykyään uudeksi luonnoksi tulleen tekniikan armoilla. Tästä ajatuksesta pitäisi kuitenkin edetä vielä yksi askel niin, että osattaisiin ajatella teknoluontoa paikkana, jossa ihmiset ja muutkin olivat nykyään maan päällä elävät. ”Antroposeenin aikana” on helppo ymmärtää, että tekniikka ja luonto ovat sulautuneet yhteen ”teknoluonnoksi”, mutta ehkä hankalampi ymmärtää sitä, ettei tekniikka tällöin ole niinkään meidän luomuksemme kuin meidän luontomme, toisin sanoen jotakin, mikä on viime kädessä annettua ja sen takia perimmiltään arvoituksellista. Teknoluonto on *elementimme*: elämme siinä ja siitä, mutta juuri siksi se on aina meitä isompi, emmekä koskaan voi tuntea ja hallita sitä läpikotaisin. Siksi teknoluontoa ei voi konstruoida, kuten geoinsinorit tuntuvat oletettavan. Se näkyy niin kuin tausta, ei kokonaan eikä sellaisenaan vaan vain suhteessa johonkin mitä se taustoittaa. Asian voi yrittää hahmottaa myös mielikuvan avulla, vaikkapa vertaamalla teknoluontoa hiekkaan, jolle on jäänyt jälkirivi. Erotamme helposti jäljet taustaltaan niin kuin tassunpainallukset hiekalla, mutta itse hiekan näemme vain suhteessa jälkiin, ilman että voisimme nähdä hiekan rajoja ja pohjaa.

2. Keskustelu antroposeenistä käy yksin globalisaation ajan kanssa, jolloin ihmiset mieltävät itsensä koko planeetan asukkaina, eivätkä ainoastaan jonkun kulttuurin edustajina (no, myönnettäköön että tällainen *itseymmärrys* luonnehtii etenkin ihmisiä, jotka käyttävät sellaisia sanoja kuin ”antroposeeni” ja ”globalisaatio”, mutta tosiasiana tilanne koskee kaikkia). Siinä missä vielä 1950-luvulla, vaikkapa Frankfurtin koulun, Heideggerin ja Jacques Ellulin teksteissä ”planeetaarinen” tarkoitti ”totaalista” ja globalisaatio sai ajattelemaan esimerkiksi kapitalismin muodossa loppuunvietyä totalitarismia, planeetaarinen teknoluonto ei ole samalla tavalla orgaaninen kokonaisuus. Tietysti kaikki vaikuttaa viime kädessä kaikkeen – lukemattomien toisiinsa sekoittuvien perhosvaikutusten lailla. Toki kokonaisissa geologisissa ja ilmastollisissa muutoksissa on kyse ”maapallon elävästä kokonaisuudesta”. Planeetta ei silti ole yksi subjekti, ainakaan sellainen, jolla olisi yksi tahto, muttei myöskään sellainen, joka toimisi kokonaisuutena, jonka funktionaalisia osia eri olivat olisivat. Planeetta on vain lukematon määrä osia, jotka ovat erilaisia, erikokoisia, eri kokoluokkaa, erillisiä, risteäviä, sisäkkäisiä, mutta myös ristiriitaisia, yhteismitattomia tai toisiinsa nähden yhdentekeviä. Planeetaarinen teknoluonto on tämä *kaikki* – mutta se ei silti ole Yksi Kokonaisuus. Juuri siksi siihen kohdistuvat tekniset tai poliittiset toimet saattavat poistaa joitakin jälkiä ja jättää joitakin toisia tai toisenlaisia jälkiä, mutta ne eivät pysty organisoimaan koko planeetan kokonaisuutta uusiksi. Tämä ei tee asioista helpompia vaan päinvastoin vaikeampia. Kun haluaa vaikuttaa johonkin asiaan, ei riitä, että miettii, miten tämä osa vaikuttaa planeetan kokonaisuuteen, vaan on mietittävä, miten tämä asia vaikuttaa transduktiivisesti viereiseen asiaan, ja se taas sen viereiseen, ja niin edelleen, ilman että koskaan voitaisiin nousta metatasolle, jolta käsin alkuperäisen asian merkityksen voisi ratkaista yksinkertaisella tavalla. (Termin ”transduktiivisuus” on tuonut filosofiaan Gilbert Simondon, joka erottaa transduktion induktiosta ja deduktiosta esittämällä, että transduktiossa seurataan vaikutusketjua viereisestä viereiseen eikä hierarkkisesti erilaiselta tasolta toiselle (yleinen/yksittäinen)¹². Naiivina esimerkkinä voisi ajatella vaikka jänistä, jota voisi yrittää ymmärtää transduktiivisesti niin, että miettisi myös ruohoa jota se syö, matoa joka möyhentää ruohikon, lintua joka uhkaa syödä madon, jne.; mutta jänistä ei voi selittää sanomalla, että jänis kuuluu yleiselle tasolle metsään ja metsässä on yksilöoliona jäniksiä – sillä jos metsä katoaa, jänis voi hyvinkin muuttaa lähiöön ja alkaa syödä biojäteastiasta.)

3. ”Kaikki” siis kuuluu planeetaariseen teknoluontoon, vaikkei tämä kokonaisuutta muodostakaan, ja ”kaikki” on hyvin paljon, monta monituista, eikä suinkaan vain yksi iso asia. On tarpeen

jatkaa edelleen, ettei tämä kaikenkattava moninaisuus ole myöskään iso joukko yksilöolioita, ikään kuin todellisuus olisi joukko ”atomeja”, ”monadeita” tms., siis kohtuullisen itseidenttisiä ja pysyviä substantiaalisia olioita, jotka yleensä kansoittavat klassisia metafysisiä systeemejä. Sen sijaan kaikenkattava moninaisuus on *kohtaamisten* moneutta ja moninaisuutta, kohtaamistapahtumien lukuisuutta, niin sanoakseni tapahtumien tuikkimista ja välkehdintää. (Kaunis kuvaus materialistisesta kohtaamisten metafysiikasta löytyy esimerkiksi Louis Althusserin harvoin mieleen tulevasta mutta ajatuksia herättävästä tekstistä *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*¹³.) Kun todella tarkastellaan tapahtumia ja kohtaamisia, eikä kiinteitä olioita, katse kiintyy toki siihen, mitä on tapahtumien taustalla ja mitä niistä seuraa, mutta nämä taustat ja seuraukset eivät silti kokoonnu yhdeksi ja kaiken selittäväksi systeemiksi. Tietysti myös olioita on olemassa, ja tietysti kohtaamiset ovat tärkeitä siksi, että juuri ne muokkaavat olioita jatkuvasti. Mutta on tärkeää yrittää oppia ajattelemaan, että oliot itse kantavat kohtaamistensa jälkiä ja ovat tällaisten jälkien tulosta – ja jotta näin voisi ajatella, olisi tärkeää päästää irti tai ainakin keventää ajatusta, että oliot olisivat olemassa lähtökohtaisesti itsekseen jättäen jälkiä sekundaarisesti, aksidentaalisesti, itse silti muuttumatta. Kun asioita tarkastellaan tapahtumien näkökulmasta, ei yritetä luoda systeemiä, jossa kaikella on paikkansa ja tehtävänä on lähinnä luokitella oliot: kun ajatellaan sitä, mitä tapahtuu ja miten tapahtumat muuttavat tilanteita, ajatellaan transduktiivisesti sitä, millaisia jälkiä oliot jättävät toisiinsa ja ympäristöönsä, ja ennen kaikkea millaisia jälkiä me ihmiset jätämme erilaisiin planeetan elementteihin. Näkökulmanmuutos ei ole totaalinen, sillä jäljen jättäminen johonkin ei yleensä *muuta* tätä ”jotakin” totaalisesti vaan vain *muokkaa* sitä jossakin suhteessa, jos mitenkään. Ja samalla näkökulmanmuutos korostaa ihmisten vastuuta – sillä pienkin jäljen jättäminen johonkin asiaan on jo asian muokkaamista, sen kohtalon muuttamista, puuttumista sen asioihin. Näin ajateltaessa ei siis kanneta vastuuta Kaikesta ja Ei Mistään, vaan aina viereisestä ja lähimmästä, ja siten siitä, miten vaikutuksemme lähimpiin vaikuttaa edelleen siihen mikä on niitä lähinnä, kuin renkaat, jotka leviävät veden pinnalla heitettyämme kiven veteen. Niinpä esimerkiksi ilmaston lämpenemisen yhteydessä yritetään seurata tällaisia renkaita mahdollisimman *kauas*, ja kauas IPCC pääseeikin, mutta maapallon ilmaston *kokonaisuutta* ei näin vielä hallita.

4. Jos planeetan teknoluonnon kokonaisuutta tarkastellaan edellä kuvatulla tavalla, klassinen filosofi saattaa alkaa tuntea olonsa epävarmaksi. Jos keinotekoisien tekniikan ja todellisen luonnon välinen vastakohta puretaan ja sen sijaan ajatellaan ”teknoluontoa”, eikö todellisuus katoa ja heikkene keinotekoiseksi fiktioksi? Jos planeettaa ei enää ajatella kokonaisuutena vaan asioiden loputtomana kasautumisena vailla ykseyttä, eikö luovuta sellaisen maailmankuvan mahdollisuudesta, jota poliittinen toiminta ja pohjimmiltaan myös tieteellinen tutkimus viime kädessä edellyttävät – ainakin kun kyse on sellaisista kaikenkattavista ilmiöistä kuin antroposeeni ja ilmastomuutos? Eikö näin kieltäydytä ymmärtämästä kokonaisuuksia, jotka tosiasiaassa kuitenkin postuloimme? Ja jos maailman olioita ei ajatella kiinteinä olioina vaan vain hetkellisinä tapahtumina, risteytyminä ja kohtaamisina, eikö lakata välittämästä tosiasioista, realisuudesta, ihmisten, eläinten ja muiden luonnonoloiden materiaalisesta todellisuudesta? Filosofinen epävarmuus johtuisi siis jonkinlaisesta perustattomuudesta, joka johtuisi vakaiden, paikallaan pysyvien, muuttumattomien asioiden puutteesta. Epäilemättä tässä luonnosteltu ajatus planetaarisesta teknoluonnosta on kaikkea muuta kuin tukeva, varma ja yksiselitteinen – ja tämä on tietysti tarkoituskään. Tarkoituksena ei kuitenkaan ole sanoa ”nihilistisesti” ja ”relativistisesti”, että todellisuudelta tai pikemmin sen ajattelulta puuttuisi perusta. Todellisuudelle ei pidäkään etsiä perustaa. Filosofian historian mittainen asian tutkistelu on osoittanut ennen kaikkea, että ajatus yhdestä, todesta, muuttumattomasta ja tunnetusta todellisuuden perustasta voi olla vain dogmaattinen, yleensä ontoteologinen teesi, oli se

sitten nimeltään Tiede tai Jumala – mutta kokemuksemme, tieteen ja politiikkamme ei tarvitse tämänkaltaista hypoteesia.

Joskus esitetään, että jos todellisuudella ei ole positiivista (ontoteologista) perustaa, niin sitten todellisuus on perustaton, pohjaton, tyhjä ahdistava ei-mitään. Mutta tyhjän ei-minkään ajattelu ei johda kovin kauas, eikä se ennen kaikkea vastaa kokemuksemme maailman moninaisista tapahtumista. Sen takia tämän viime kädessä jokseenkin hedelmättömän vastakohtan miettimisen asemesta metafysiset kysymykset pitäisi ehkä yrittää asettaa alun alkaen toisin. Miten voi ajatella pluraalisia tapahtumia? Vähimmäisvaatimuksena on ajatella tapahtumia niistä itsestään lähtien. Kun tarkastellaan olioiden asemesta kohtaamisia ja tapahtumia, ei etsitä niiden perustaa, vaan nähdään päinvastoin, miten kysymys perustoista muuttuu ei-substantiaalisessa todellisuudessa toisijaiseksi. Sen sijaan pohditaan sitä, millaisia miljöitä ja horisontteja tapahtumat taustakseen edellyttävät. Pohditaan sitä, miten asiat muotoutuvat vähitellen tapahtumien paineessa, ja tutkitaan horisonttia jonka muuttuvat muodot jatkuvasti uudelleen hahmottelevat.

Mitä iloa tällaisesta kieltämättä hyvin abstraktista metafysisestä spekuloinemisesta voi olla? Ei välttämättä mitään – tai sitten kenties jotakin tämänkaltaista: joskus tuntuu siltä, että sellaiset kaikenkattavat väitteet kuin teesi antroposeenistä ja sen seurauksena syntyneet projektit geoinisööritoimesta (tai transhumanismista, mutta tämä vaatisi paljon lisäselvityksiä joita en tässä voi tehdä) olettavat liikaa siitä, mitä ihminen voi planeetalleen tehdä. Ne eivät pysty selittämään sellaisia hetkiä, jolloin ”planetaarinen teknoluontomme” ei seuraakaan ennusteita ja suostu manipuloitavaksi, vaan suorastaan riistäytyy käsistä, yllättää, muuttuu käsittämättömäksi. Tällaiset pisteet ovat hyvin tärkeitä: ne tuottavat ehkä paniikin hetkiä (mitä tapahtuu? miksi? ei näin pitänyt käydä!), mutta samasta syystä ne tuottavat myös toivon siitä, että tulevaisuus on yhä auki (ei tässä kaikki!). Jotta tätä voisi ajatella filosofisesti, tarvitaan ajattelua, joka ottaa julkilausutusti huomioon oman rajallisuutensa, kyvyttömyytensä ajatella *kaikkea*, kyvyttömyytensä *ajatella* kaikin puolin. Ajattelun pitäisi siis myöntää rehellisesti kyvyttömyytensä ratkaista kysymys (vaikkapa planeetan teknoluonnosta) kaikki tai ei mitään -logiikalla ja ottaa oma rajallisuutensa vakavasti – ajatella sitä. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että tyydytään vaatimattomasti rajoihin, joissa jo ollaan: tämä tarkoittaa päinvastoin sitä, että siinä missä ajattelu törmää rajoihinsa se on jo ylittämässä niitä, ajattelu kun on loputonta *rajankäyntiä*.

VIITTEET

1. Gifford-luennot löytyvät sivustolta <ed.ac.uk>, vrt. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit Conférences sur le nouveau régime climatique* (Paris, Les empêcheurs de penser en rond, La découverte, 2015).
2. Mt., 153. Catherine Malabou tekee saman huomion tekstissään ”The Brain of History or the Mentality of the Anthropocene” (*South Atlantic Quarterly* 116(1), 201).
3. Cary Wolfe, *What is posthumanism?* (Minneapolis ja Lontoo, Minnesota University Press, 2010), Rosi Braidotti, *The posthuman* (Cambridge ja Malden, Polity Press, 2013). Kriittisen näkökulman esittää Frédéric Neyrat, *Homo labyrinthus. Humanisme, antihumanisme, posthumanisme* (Paris, Éditions Dehors, 2015).
4. Hyödyllisessä kirjassaan *Le transhumanisme est-il un humanisme?* (Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014) Gilbert Hottois kertoo, että termin transhumanismi keksi Julian Huxley vuonna 1957 ja että termiä ”transhumaaninen” käytti jo Teilhard de Chardin vuonna 1950. Nykyään transhumanismi on aate, jota ajaa etenkin Nick Bostromin ja David Pearcen yhdistys World Transhumanist Association, joka on perustettu 1989 ja jolle on annettu uusi nimi Humanity+ vuonna 2008. Ks. esim. Max More ja Natascha Vita-More (toim.) *The Transhumanist Reader* (Oxford, Wiley-Blackwell, 2013). Filosofinen perustelu transhumanismin kaltaiselle asenteelle löytyy mm. bioetikoilta Allen Buchanan, Dan W. Brook, Norman Daniels ja Daniel Wikler, *From Chance to Choice. Genetics and Justice* (Cambridge

University Press, Cambridge, 2000), ja asennetta kritisoi Jürgen Habermas kirjassaan *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001).

5. NBIC on lyhennys yhdistelmästä nano-bio-info-kogno.
6. Koska kyse on tulevaisuudenkuvittelusta, kuvitelman jatkokehittäjä voi hyvin etsiä kirjallisuudesta. Syvällisin pohdinta aiheesta löytyy Margaret Atwoodin trilogiasta *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) ja *MaddAddam* (2013); MaddAddam-trilogian on suomentanut Otavalle Kristina Drews: *Oryx ja Crake* (2003), *Herran tarhurit* (2010) ja *Uusi Maa* (2015).
7. "Independent geoengineer's ocean field test condemned", *New Scientist*, 17.10.2012 ; "A Cheap and Easy Plan to Stop Global Warming", *MIT Technology Review* 8.10.2013; ks. myös <http://www.geoengineeringwatch.org/category/geoengineering/atmospheric-spraying/>
8. Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme* (Paris, Éditions du Seuil, 2016).
9. Jatkaakseni siis science fictionin klassikoiden suosittelamista. Daniel Keyes, *Flowers for Algernon*, Harkourt, 1966; *Kukkia Algernonille*, suomentanut Hilikka Pekkanen, WSOY, 1985.
10. Esimerkiksi kirjani *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui* (Paris, Hermann, 2016) ja artikkelini "La question de la techno-écologie", *Multitudes* 65, hiver 2017.
11. Siitä miten moderni tiede *konstruoi* ilmiönsä olematta silti pelkkä *kuvitelma*, ks. Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes* (Paris, La Découverte, 1993). Konstruktio ei siis ole totuuden vihollinen vaan sen edellytys.
12. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information* (Paris, Jérôme Millon, 2005).
13. Louis Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", teoksessa *Écrits philosophiques et politiques* 1, koonnut François Matheron (Paris, Stock / IMEC, 1994).