
TRANSCENDENTAALINEN HUMANISMI

SAMI PIHLSTRÖM

Ihmiskunnan tulevaisuutta uhkaavan ilmastokriisin aikakaudella on tullut tavaksi puhua humanismin ja muidenkin länsimaisten ajatteluperinteiden liiallisesta ihmiskeskeytyksestä, jopa siinä määrin, että humanismin käsitteeseen menneinä aikoina liitetyt lähes yksinomaan positiiviset konnotaatiot ovat saaneet huomattavasti negatiivisempia sävyjä. Humanisteja saatetaan moittia muun muassa siitä, etteivät he välitä riittävästi muiden elolisten olentojen kuin ihmisten oikeuksista ja hyvinvoinnista – eivätkä perinteisesti kaikista ihmisistäkään, koska humanistisen ihmis- ja sivistyskäsityksen huipulla on länsimainen (erityisesti valkoihoinen, miessukupuolinen ja cis-heteroseksuaalinen) subjekti, valistuksen tuote, jolla on ikään kuin kyseenalaistamaton oikeus alistaa muunlaiset subjektit erilaisin herruuden ja hallinnan mekanismein. Humanismin nykyiset arvostelijat ovat monenmoisia anti-, post- tai transhumanisteja (vrt. Koskinen 2019a, 2019b) – tai ihmiskeskeytyttä vastuullisemmalla kuulostavaan ”luontokeskeytyksen” kannustavia ”ekologisia realisteja” (ks. esim. Heikkurinen ym. 2019) – ja nämä humanismikriittiset ajattelutavat ovat nousseet tai ainakin nousemassa yhä trendikkäämmiksi.

Humanismi saattaa olla muidenkin kuin radikaalien ekoajattelijoiden mielestä pölyttynyttä, vanhakantaista ja niin moraalisesti kuin poliittisestikin ongelmallista, koska sen katsotaan pitävän (etenkin länsimaista) ihmistä muita luonnonolentoja arvokkaampana ja/tai asettavan jyrkän rajan ihmisen ja muun luon-

non väliin – tai jyrkimmillään jopa kiistävän sen, että ihminen ylipäänsä olisi luonnonolento. Humanismia ja sen vaihtoehtoja sivuavat kysymykset nousevat nykyisin esiin myös esimerkiksi viestintää, kirjallisuutta, koulutusta ja yliopistopolitiikkaa kommentoitaessa, kuten *Tiede & Edistyksen* numeroon 4/2019 kootut artikkelit osoittavat.

Esitän seuraavassa muutamia perusteita arvioida anti- tai posthumanistinen humanismin torjunta lyhytnäköiseksi sekaannukseksi, josta on lähinnä haittaa niille hyvälle asioille, joita paitsi humanistit myös humanismin kriitikot haluavat edistää. Samalla kommentoin ohimennen humanismiin nivoutuvia teemoja, kuten toivoa ja vapautta. Humanismia on puolustettava meille ihmisille ainoana mahdollisena tapana reagoida vastuullisesti esimerkiksi ilmastokriisiin – ja kaikkiin muihinkin kriiseihin, myös siihen vakavaan poliittiseen kriisiin, joka on johtanut ”totuudenjälkeiseen aikaan” ja on viemässä meitä kansainvälisen sopimusperustaisen maailmanjärjestyksen rappeutumiseen. Humanismin puolustaminen kuitenkin edellyttää, että humanismi ymmärretään oikein.

Huomattakoon, ettei edustamani *transsendentaalinen humanismi* (tietenkään) tarkoita samaa kuin ”transhumanismi”. Jälkimmäisen mukaan ihminen voi ikään kuin ”ylittää itsensä” – latinan *trans*-etuliite viittaa jonkin (esimerkiksi rajan tai rajojen) ”yli” siirtymiseen – mutta humanistiseen ajatteluun on aina, jo kauan ennen transhumanismia, kuulunut ajatus ihmisestä omien rajojensa kriittisenä koettelijana ja

ylittäjänäkin (ks. myös Haaparanta 2019). Samoin humanismiin voidaan katsoa sisältyvän jatkuva pyrkimys tutkia kriittisesti erilaisia humanismin versioita ja niiden hyväksyttävyyttä. Esimerkiksi akateemikko Georg Henrik von Wright, joka vuosikymmeniä puolusti ”humanismia elämänasenteena” (von Wright 1981), pohti vuonna 1995 antamassaan haastattelussa erilaisia humanismejaan itse kriittisesti ja arvioi matkaansa nuoruuden ”esteettisestä” humanismista sosiaalisen ja eettisen humanismin kautta ”traagiseen” (ja siten tavallaan takaisin esteettiseen) humanismiin – ja jopa humanismin kyseenalaistamiseen (ks. Lahtinen ym. 1995). Todellinen humanisti on jatkuvasti valmis ylittämään aiemman humanisminsa.

Sanalla ”transsendentaalinen” viitataan luonnollisesti kantilaiseen filosofiaan, joka tutkii annettujen asioiden tai ilmiöiden mahdollisuuden välttämättömiä ennakkoehtoja. Tämän tehtävänasettelun mukaisesti analysoin seuraavassa humanismia välttämättömänä edellytyksenä myös monien sellaisten asioiden mahdollisuudelle, joita post- ja antihumanistit hyvin perustein koettavat edistää. Tarkasteluni liikkuu väistämättä melko abstraktilla filosofisella tasolla, enkä voi ottaa kantaa esimerkiksi spesifeihin poliittisiin kysymyksiin. Esimerkiksi tämän lehden numeron 4/2019 keskusteluihin puuttumisen sijasta esitän pikemminkin filosofisia reunaehtoja sille, miten humanismista on nähdäkseni mielekästä keskustella.

MITÄ ON IHMINEN?

Aloitän transsendentaalifilosofian perustajasta Immanuel Kantista, valistusajattelijoista suurimmasta, joka kiteytti koko filosofiansa kolmeen pääkysymykseen: ”Mitä voin tietää?”, ”Mitä minun pitää tehdä?” ja ”Mitä minulla on lupa toivoa?”. Näiden hän katsoi lopulta tiivistyvän yhteen peruskysymykseen: ”Mitä on ihminen?”. Voidaankin sanoa, että Kantin koko työn ytimessä on eräänlainen filosofinen ih-

mistutkimus, ja koska Kantia ei aiheetta pidentä antiikin klassikkojen jälkeen merkittävimpänä länsimaisena ajattelijana, hänen tapansa nostaa ihminen keskiöön on suunnannut liki kaikkea myöhempää filosofiaa. Mitä moninai-simmissa kantilaisissa teemoissa, kuten inhi-millisen tiedon rajojen asettamisessa, ihmistä päämääränä eikä vain välineenä kohtelemaan käskävän moraalilain ehdottomassa velvoit-tavuudessa, yleisemmin normatiivisuudessa jonakin luonnon ylittävänä (muttei ylikuon-nollisena) inhimillisen maailman piirteenä sekä (negatiivisemmin) ihmisen ”radikaalissa pahuudessa” eli taipumukseksamme asettaa moraalin edelle moraalilain kanssa ristiriidassa olevia omaan hyvinvointiimme keskittyviä toi-mintaperiaatteita, on kyse siitä, millaisia olen-toja me ihmiset olemme – ja millaisia meidän tulee olla. Niin Kantin kuin monella muunkin humanistin ajattelussa filosofinen ihmistut-kimus nivoo yhteen faktuaalisia kysymyksiä ”ihmisluonnosta” ja normatiivisia kysymyksiä ihmisen tehtävästä ja velvoitteista (vrt. esim. Kannisto 1984; Pihlström 2016).

Nykyisinä ”ihmisen erityislaatuista” epäilevinä aikoina tällaiset kysymyksenasette-lut saattavat kuitenkin helposti jäädä sivuun. On kovin muodikasta korostaa esimerkiksi eläinten ”inhimillisyyttä” – mitä kaikkea vaika-kapa muut kädelliset tai delfinit osaavatkaan? – ja ihmisen ”luonnollisuutta”, sitä, kuinka erityisesti inhimillisinä pidetyt toimintaval-miudet piilevät aivojen evolutiivisesti kehiti-tyneissä rakenteissa eivätkä siten olekaan niin puhtaasti inhimillisiä kuin ehkä olemme kuvitelleet. Kantia ja muita ihmiskeskeisyyden sanansaattajia saatetaan pilkata aikansa eläeinä valistushumanisteina – ja filosofian historian suurimpia humanisteja Kant tietenkin onkin. Pieni Kantin puolustus johdattelee näin ollen humanismin teemoihin laajemminkin.

Kantilainen valistushumanismi asettaa kyllä ihmisen keskiöön kaikessa, mutta tämä merkitsee vain ihmiselle entistä suurempaa vastuuta. Emme koskaan voi vain vedota luonnonlakeihin tai Jumalaan, vaan kohta-

lomme on omissa käsissämme. Ilmastokriisin aikakaudella on pyritty irrottautumaan humanismin ihmiskeskeisistä oletuksista, mutta Kantin näkökulmasta juuri tämä olisi ratkaiseva virhe. Liiallisen ihmiskeskeisyyden kriittikkikin on eettinen tehtävä nimenomaan (ja yksinomaan) ihmiselle. Radikaalissa pahuudessaankin ihminen on itse vastuussa vapautestaan. Uskoakseni humanismia on kehiteltävä eteenpäin nimenomaan tässä kantilaisessa hengessä (kuitenkaan sitoutumatta tiukasti Kantin omaan filosofiseen järjestelmään).

Vain ihminen kykenee sellaiseen *itsekriittiseen humanismiin*, joka voi pyrkiä esimerkiksi laajentamaan moraalisen vastuullisuuden alaa eläimiin tai muihin luontokappaleisiin; vain ihminen voi pohtia, onko hänen luomansa normatiivinen järjestelmä nykyisellään oikeanlainen vai vaatiiko se korjauksia; vain ihmiselle on ylipäänsä olemassa maailma, joka on säilyttämisen arvoinen ja jonka pelastaminen voi asettua moraalisesti velvoitteeksi. Kantilaisesta perspektiivistä erilaiset anti-, post- tai transhumanismin muodot ovat jokseenkin epätoivoisia yrityksiä räpistellä irti inhimillisen ajattelun väistämättömästä ihmiskeskeisyydestä. Vain humanisti voi rakentavasti ottaa posthumanismin mahdollisesti hyviä pyrkimyksiä huomioon – ja siten kehittää humanismiaan eteenpäin. Ihmisen hyvää tavoittelevan humanistin tulee torjua liiallisen antroposentrismin, eläinten ja muiden ei-inhimillisten olentojen antropomorfisesta ”inhimillistämisestä” puhumattakaan, ja hän voi jopa nähdä antropomorfismin vastakkaisena humanismin peruspyrkimyksille (vrt. Kenny 2017). Eräänlaista itsekriittistä humanismia voidaan väittää edustavan myös se Martin Heideggerin kriittiseen humanismin rajankäyntiin palautuva traditio, jossa ihmisen suhde muun muassa luontoon ja tekniikkaan asettuu jatkuvaksi kysymykseksi (ks. Heidegger 2000).

ILMASTOHUMANISMI

Nähdäkseni erityisesti ympäristöfilosofiaa ja jopa ilmastokriisin filosofista tarkastelua tulee harjoittaa ja edistää humanistisesta näkökulmasta. Tarkoitin tällä yksinkertaisesti sitä, että ilmastonmuutos, kuten koko ekologinen kriisimme kaikkine toisiinsa nivoutuvine osaongelmineen, on ihmisen ongelma. Tietenkin muutkin eliöt kärsivät ilmastokriisin seurauksista, ja kokonaisia ekosysteemejä tuhoutuu, eliölajeista tai kasvi- ja eläinyksilöistä puhumattakaan, mutta *ongelma* tämä on vain ihmiselle. Ilmastokatastrofin näköalaan orientoituminen on kuitenkin humanismin merkittävimpiä koetinkiviä, joten tästä näkökulmasta on kriittisesti arvioitava mahdollisuuksia yhä sitoutua humanismin lähtökohtiin.

Tämä ihmisen maailma, jossa koetamme pohtia lajimme hengessä selviytymisen historiallisia taustoja ja tulevia ennakkoehtoja (vrt. Kuusi 1982), on nimenomaan ”ihmisen maailma” siinä vahvassa mielessä, että vain ihmiselle olemassaolo – sen nykyisyys tai tuleva jatkuminen – voi olla merkityksellistä tai merkityksetöntä; vain ihmisen maailman mieli voi joutua uhatuksi, ja vain ihminen voi kadottaa elämänsä merkityksen. Siksi ilmastokriisin ymmärtäminen *eksistentiaaliseksi uhkaksi* (Pihlström 2020) edellyttää, että luovomme ympäristöfilosofiassa usein vaalitusta illusorisesta oletuksesta, jonka mukaan voisimme tarkastella esimerkiksi luonnon arvokkuutta kuvitellusta ei-ihmiskeskeisestä (non-antroposentrisestä) tai ”luontokeskeisestä” näkökulmasta. Meillä ei ole eikä voi olla mitään muuta kuin ihmisen näkökulma maailmaan, ja tämä meidän on ymmärrettävä erityisesti ilmastokriisin kaltaisessa olemassaoloamme perustavalla ja peruuttamattomalla tavalla uhkaavassa tilanteessa. Puhe luonnon itseisarvoista sellaisessa metafysisessä mielessä, jossa nuo arvot olisivat olemassa ei-inhimillisessä maailmassa (luonnossa) itsessään ihmisestä riippumatta, on juuri sitä transsendentistä todellisuudesta

spekulointia, jonka Kant päättäväisesti torjui ihmisjärjen rajat ylittävänä metafysiikkana *Puhtaan järjen kritiikin* (1781/1787) transsendentaalisessa dialektiikassa.

Humanisti tiivistää asian siis osapuilleen näin (ks. Pihlström 2020): Arvoja ja merkityksiä voi olla vain ihmiselle, ihmisen maailmassa. Siksi vain ihminen voi elämässään joutua arvojen ja merkitysten katoamisen uhkaamaksi. Siksi vain ihmiselle ilmastokriisi voi asettaa eksistentiaalisen uhkan. Korostaessaan kaiken arvokeskustelun väistämätöntä ihmiskeskeisyyttä ilmastohumanisti muistuttaa, että luontosuhdettamme kriittisesti tutkaileva ympäristöfilosofiakin on lopulta ”filosofista ihmistutkimusta”, pyrkimystä tutkia ihmisen paikkaa maailmassa. Ilmastokriisistä ja muista ympäristöongelmista keskustellessamme yritämme ymmärtää ja pelastaa tätä ihmisen maailmaa. Ilman ihmistä millään *ei* todellakaan ole mitään väliä, ja juuri siksi olemme tässä sanan varsinaisessa mielessä eksistentiaalisen uhkan äärellä. Juuri siksi haluan kutsua näkemystäni (Kantia mukailen mutta Kantin täsmällisiä käsitteitä välttäen) transsendentaaliseksi humanismiksi.

Transsendentaalisen humanistin on suhtauduttava kriittisesti myös puheeseen ”eläinten oikeuksista”. Vain ihmisellä on oikeuksia ja velvollisuuksia, koska vain ihminen elää tiukasti ottaen normatiivisessa maailmassa, mutta tietenkin meillä on – tässä ihmisen maailmassa – monenlaisia velvollisuuksia ei-inhimillisten olentojen asianmukaisen kohtelun suhteen. On mahdollista ajatella, että meillä on velvollisuus esimerkiksi veganismiin, vaikka eläimillä ei ole eikä voi olla oikeuksia. Luonnollisesti eläinten hyvinvointiakin vahvempia perusteluja veganismille voidaan löytää etenkin ihmisoikeuksien puolustamisesta: lihansyönnin edellyttämät ympäristön muokkaukset heikentävät erittäin monien ihmisten elinolosuhteita ilmastokriisistä kärsivällä maapallolla, ja nimenomaan ihmisten vuoksi esimerkiksi karjataloutta tulee välttää.

Kannatan siis melko perinteistä humanismia ajatellessani, että tuntemistamme olennoista vain ihminen elää *normatiivisessa avaruudessa*, maailmassa, jossa on ylipäänsä mahdollista tehdä oikean ja väärän tai hyvän ja pahan välisiä erotteluja. Tämä on nähdäkseni lähinnä käsitteellinen huomio. En pidä kovinkaan mielekkäänä puhetta siitä, että ihmisestä ja inhimillisestä kulttuurista riippumattomilla luonnonolioilla olisi aitoja oikeuksia tai velvollisuuksia – tai mitään muitakaan vahvasti normatiivisia ominaisuuksia – ellei ihminen ole sellaisia luontoon asettanut. Voimme toki sopia, että puhumme ”eläinten oikeuksista” tarkoittaen niillä niitä monimutkaisia velvoitteita, joita meillä on eläimistä huolehtimiseksi, mutta on pidettävä mielessä tämän puhettavan metaforisuus. Tämä perinteinen humanismi on kuitenkin tulkittava oikein transsendentaalisenä teesinä. Kyse on merkityksistä, arvoista ja normatiivisuudesta puhumisen tai niihin sitoutumisen mahdollisuuden välttämättömistä ennakkoehdoista samaan tapaan kuin Kantin transsendentaalifilosofiassa tutkitaan inhimillisen tiedollisen kokemuksen mahdollisuuden välttämättömiä ennakkoehjoja. Suuri osa humanismi vs. anti-/post-/transhumanismikeskustelun sekaannuksista saattaaakin johtua siitä, ettei ole täsmennetty, mitä humanismilla oikeastaan tarkoitetaan tai että käsitettä on käytetty aivan mielivaltaisain tavoin. Transsendentaalinen näkökulma toivoakseni selkeyttää tätä.

Myös puhe ei-inhimillisen olemassaolon merkityksestä (tai merkityksen puuttumisesta) on kirjaimellisesti tulkittuna vailla järkevää sisältöä, koska vain ihmisen maailma on merkitysten maailma. Siksi vain ihmisen maailma voi menettää merkityksellisyytensä ja tulla *absurdiksi*. Eläimelle mikään ei voi olla absurdi (eikä ei-absurdi), koska eläimellä ei ole merkityksiäkään – ellei sitten jonkinlaisena alkeisversiona merkitysten puutteesta pidetä vaikkapa sellaista tilannetta, jossa eläin kärsii joutuessaan lajityypillisten elinolosuhteidensa ulkopuolelle. Tällöinkään ei kuitenkaan ole

osuvaa puhua merkityksistä sellaisessa vahvasa ja syvässä mielessä, jossa sanomme ihmisen maailmassa olevan merkityksiä. Vastaavasti ihminen – kaikkine merkityksineen tai niiden puuttumisineen – on kyllä luonnonolento, mutta vain ihmiselle asiat voivat olla (tai olla olematta) ”luonnollisia” (ja kenties juuri siksi merkityksellisiä tai merkityksettömiä). Luonnollisen ja ei-luonnollisen välinen rajanveto on yhtä ihmisperäistä ja ihmiskeskeistä kuin arvot ja merkityksetkin. Luonto on ylipäänsä luontoa yksinomaan ihmiselle; muille olioille se vain *on* olematta mitään erityistä. Eläimille ei ole olemassa maailmaa, joka edes voisi olla luonnollinen (tai jonka luonnollisuudesta voisi nousta esiin mitään kysymystä).

Inhimillisen näkökulman väistämättömyyden korostaminen on yhteensopivaa sen kanssa, että myönnämme kaikella inhimillisellä arvottamisella ja merkityksellistämällä olevan biologinen perusta. Humanismikin on naturalismia, ja naturalismi on järkevimmillään humanismia (vrt. Jung 2019). G.H. von Wright (1996, 194-195) muistuttaa lajin itsetuhoon johtavien tavoitteiden edistämisen irrationaalisuudesta eräänlaisena käsitteellisenä totuutena ja korostaa näin luonnon asettavan rajoja sille, mikä on ihmiselle järjenmukaista elämää ja mikä itsetuhoa. Tätä klassista ajatusta ei sovi unohtaa humanismia puolustettaessakaan. Ei myöskään pidä kuvitella, että vaikka kaikki arvot ja merkitykset ovat ihmisestä lähtöisin (siis ”ihmisperäisiä” eivätkä ”luontoperäisiä”, jos tätä ympäristöfilosofiassa usein esillä ollutta erottelua halutaan käyttää), eläimillä ja muilla ei-inhimillisillä luonnonolioilla olisi ihmiselle vain välineellistä arvoa. Ihminen voi antaa ei-inhimilliselle luonnolle sellaista arvoa, joka ylittää pelkän välineellisyyden. Tässä mielessä näkemykseni lienee yhteensopiva myös sellaisen ”luontokeskeisten” ajattelutapojen kanssa, jotka kiistävät luonnonoloiden ihmiselle alistaisen välineellisyyden (vrt. useita kirjoituksia teoksessa Oksanen & Rauhala-Hayes 1997). Ihminen – ja vain ihminen – voi suhtautua (tai olla suhtautumatta) kunnioittavasti paitsi

lajitovereihinsa myös muiden lajien edustajiin. Mutta tällöinkin arvonanto tai kunnioitus on inhimillistä. Samoin inhimillistä, aivan liian inhimillistä, on se kunnioituksen puute, jota niin ei-inhimillisiin kuin inhimillisiinkin olentoihin kohdistamme.

On olennainen piirre vastuullisesti kehiteltyä humanismia, ettei ihmisen asemaan suhtauduta siinä kriittikittömästi. Esimerkiksi ilmastokriisin vakava tarkastelu – *ilmastobumanismin* puolustaminen – on nimenomaan tuon ihmisen erityisaseman kriittistä koettelua, mutta samalla on myönnettävä, ettei koettelu voi edes alkaa, ellei ihmisellä katsota tällaista erityisasemaa olevan. Vain humanismin puitteissa voidaan edes pohtia post- tai antihumanismin antia ihmiselle.

Erityisesti vastuullinen ympäristöfilosofia edellyttää siis humanismia ja etenkin vain ihmiselle mahdollisen normatiivisen järjestyksen tinkimätöntä puolustusta. Ihmisen erityisasemaa vastaan hyökkäävä antihumanismi – niin vilpittömän hyviä pyrkimyksiä kuin sillä ehkä onkin vaikkapa ilmastokriisin torjunnassa – ajautuu joko performatiiviseen ristiriitaan (koska ihmisen erityisasemaa voi kritisoida vain ihminen) tai sekä eettisesti että poliittisesti erittäin problemaattiseen inhimillisen normatiivisen järjestyksen rapauttamiseen.

HUMANISMIN ITSEKRITIIKKI

Kriittinen ja itsekriittinen suhde alati muokautuviin käsityksiin ihmisestä on olennaista nimenomaan humanismille (oikein ymmärrettynä) pikemmin kuin anti- tai posthumanismille. Tässä suhteessa olen toisaalta yhtä mieltä Inkeri Koskisen (2019a) kanssa siitä, että humanistisen ihmiskäsityksen ja ihmistä tutkivien humanististen tieteiden välisten yhteyksien kriittinen tarkastelu on olennaista (ja siitäkin, että posthumanistinen valistushumanismin kritiikki voi sisältää tämän tarkastelun kannalta relevantteja näkökulmia), mutta toi-

saalta toisin kuin Koskinen katson tällaisen kriittisen tarkastelun itsensä asettuvan väistämättä humanistiseen viitekehykseen. Jos humanismi uskookin jonkinlaiseen ”hierarkiaan”, jossa ihminen on ylimpänä (ibid., 57; vrt. Heikkurinen ym. 2019), edustamassani transsendentaalisessa humanismissa korostuu ajatus tuollaisen hierarkian väistämättömyydestä. Kuvitelma ihmisen ja muiden luonnonoloiden tasavertaisista suhteista on humanismin näkökulmasta inhimillisen vastuun pakeneamista, vain ihmiselle kuuluvan normatiivisen arvioinnin mahdollisuuden hämärtämistä – ja tällaisena ei ainoastaan syvästi virheellistä vaan jopa mieletöntä, eräänlainen yritys astua ihmisen tilasta johonkin toisenlaiseen tilaan, jota ei ole meille tarjolla.

Onneksi on niitäkin humanismin arvostelijoita, jotka pyrkivät tasapainoiseen kokonaisuushahmotukseen: Koskinen (2019a, 60) pohtii, joskin vain ohimennen, eikö ”humanismin kritiikkiin perustuvien uudenlaisten ihmiskuvien rakentelu ole [...] humanismia sekín”, ja Pasi Heikkurinen kanssakirjoittajineen (2019) kritisoii humanismin lisäksi myös posthumanismia vääränlaisesta toimijuuden attribuoinnista ei-inhimillisille olennoille ja siten sen hämärtämisestä, että esimerkiksi ilmastonmuutoksesta on vastuussa nimenomaan ihminen. Tuon vastuun korostaminen onnistuu nähdäkseni ainoastaan humanismin puitteissa.

Posthumanistien parhaamaan hierarkia-ajatteluun kytkeytyy myös humanistinen käsitys ihmisen eräänlaisesta itseriitaisuudesta, siitä, ettei ihminen tarvitse muita olentoja pyrkimystensä edistämiseksi tai niiden suotuisuuden arvioimiseksi. Naiiveimmillaan tällainen itseriitaisuuskuvitelma irrottaa ihmisen luonnosta ympäristön välinpitämättömäksi turmelijaksi, mutta jo edellä on korostettu, ettei humanistilla ole mitään syytä ajautua moiseen ajatukseen. Toisaalta itseriitaisuus voi hahmottua – ja on perinteisessä valistus-humanismissa osin hahmottunutkin – suhteessa Jumalan kaltaisiin yli-inhimillisiin auktoriteetteihin. Kant korosti valistuksen

tarkoittavan ihmisen vapautumista itseaiheutetusta alaikäisyyden tilasta ja tähän liittyvää rohkeutta ajatella itse. Niinpä humanistit ovat katsoneet, että ihminen voi edistää ”ihmisen hyvää” sekulaaristi, ilman kytköstä tuonpuoleiseen transsendenttiin todellisuuteen tai jumallisiin olentoihin. Tässä päädytään *sekulaariin humanismiin* (vrt. myös Niiniluoto 2015).

Hieman hämmentävästi ”suurena humanistina” tunnettu von Wright luopui viimeisinä työvuosinaan kutsumasta omaa ajatteluaan humanismiksi (ks. von Wright 2002). Tämäkin asenne voidaan nähdä esimerkkinä eräänlaisesta (humanismiin sisältyvästä) ihmisen kunnioittamisesta. von Wrightin mukaan erityisesti sekulaari humanismi ei lopulta riittävästi kunnioita ihmisenä olemisen ongelmallisuutta, sitä, ettei kaikkia ihmiselämän ongelmia voida suoraviivaisesti (esimerkiksi tieteellisen järkipäisestä) ratkaista, vaikka von Wright itsekin luonnollisesti edusti sekulaaria ajattelua. Tällainen humanismin itsekriittisyys on itsessään olennainen osa humanistista sivistystä. von Wright näyttyy näin humanistisen sivistysprojektin huomattavana edustajana, joka osasi ottaa kriittistä etäisyyttä myös omaan humanismiinsa ja uudistaa sitä jatkuvasti (vrt. Lahtinen ym. 1995, 13).

Hieman sekulaarin humanismin ylilyönneistä poikkeava humanismin kieroutuma on se erityisesti pragmatismen perinteeseen kuulunut äärimmäinen oppi, joka korostaa ihmistä maailman ”tekijänä”. F.C.S. Schillerin (2008) mukaan ei ole olemassa *mitään* ihmisestä riippumatonta. Tämän ajatuksen uskottavuus on ratkaisevasti riippuvaista siitä, miten se tulkitaan: transsendentaalinen humanisti myöntää, että olemassaolevan merkitys on inhimillinen luomus ja että koko todellisuus, sikäli kuin se on millään tavalla merkityksellistä meille, on inhimillisesti käsitteellistettyä, mutta kiistää sen, että ihminen olisi omalla toiminnallaan (tai mielensä, kiелensä ja käsitteidensä voimin) luonut maailman tyhjästä. Maailman merkityksellistämisen transsendentaaliset ennakoehdot eivät ole olioiden oleviksi tekemisen

kausaalisia ehtoja. Humanismi on (ei-reduktiivista) naturalismia myöntäessään maailman luonnollisuuden (Jung 2019): kaiken olevan luonnollisuuden (ei-yliluonnollisuuden) naturalistinen hyväksyminen on nimenomaan yksi keskeinen inhimillinen tapa jäsentää maailma merkitykselliseksi, ja tällainen naturalismi on itse lopulta alisteista humanismille. (Sekä pragmatismiin liittyvää maltillisesti naturalistista humanismia että uskonnonfilosofiseen keskusteluun kuuluvaa sekulaaria humanismia tarkastelevat kiinnostavasti Honnacker 2018 ja Jung 2019; pragmatistisen humanismin problematiikasta ks. myös Rydenfelt 2019.)

Kaikkia humanismin ongelmallisia muotoja, kuten liioiteltua sekulaaria humanismia, tulee arvioida kriittisesti – humanismin puitteissa. Transsendentaalinen humanismi ei edusta naiivin konstruktivistista oppia ihmisestä maailman luojana sen enempää kuin ihmisen itseriittoisuutta vaalivaa sekulaaria humanismiakaan, puhumattakaan ilmastokeptisismistä tai vastuuttomasta välinpitämättömydestä.

ANTROPOSEENI

Luontokeskeisessä ajattelussa on tullut tavaksi käyttää *antroposeenin* käsitettä viittaamaan ihmisen aikaansaamaan uudenlaiseen geologiseen aikakauteen, jonka aikana ihminen on muuttanut maailmaa perusteellisesti ja peruuttamattomasti. Antroposeenin käsitteen epäkriittinen käyttäminen on kuitenkin yhtä ongelmallista kuin anti- ja posthumanismikin, koska se ikään kuin redusoi ihmisen (normatiivisen, kulttuurisen) maailmanjärjestyksen puhtaasti faktuaalisiin ja kausaalisiin muutoksiin käsitteellistettyyn geologiseen aikakauteen. Olennaista antroposeenijattelussa on ihmisen maapallolla aiheuttama fyysikaalis-geologinen muutos pikemmin kuin ihmisen rakentama kulttuuri ja siihen kuuluva normatiivinen järjestys jonakin nimenomaisesti ihmiselle

ominaisena, vaikka juuri jälkimmäistä – eikä ensisijaisesti faktuaalis-kausaalisia muutoksia – voitaneen pitää erityisesti ihmisen ja vain ihmisen saavutuksena.

Antroposeenin käsite on myös kätkeytytti normatiivinen, koska se antaa ymmärtää, että ”ihmisen ajassa” on jotakin pahasti vialla. Tämä on epäjohdonmukaista, koska koko käsite ikään kuin redusoi normatiivisuuden pois ihmisen maailmasta. Puhtaasti geologisessa ajassa ei ole mitään vialla eikä mikään voi olla niin kuin ei pitäisi. Jälleen vain ihminen voi arvioida, onko antroposeenin aikakausi haitaksi vai siunaukseksi. Antroposeeni on ikään kuin sisäisesti antihumanistinen käsite redusoidessaan ihmisen merkityksen maailmassa (pseudo)geologiseen kauteen, mutta tästä näennäisesti puhtaasta faktuaalisuudestaan huolimatta implisiittisesti normatiivinen, koska käsitteen käytöllä esitetään normatiivinen kanta ihmisestä ja hänen toimintaansa vastaan. Tämä on post- ja antihumanismin ongelma yleisemminkin: faktuaalinen kuvaus jostakin ihmisen aiheuttamasta ongelmasta (josta humanisti voi hyvin olla samaa mieltä) naamioi normatiivisen väitteen ihmisen toiminnan ”vääryydestä”. Humanisti ei tietenkään vastusta tällaisia kuvauksia empiirisellä eikä normatiivisellakaan tasolla, mutta kiinnittää transsendentaalisella metatasolla huomiota siihen, että aidosti normatiivinen keskustelu on väistämättä humanistista ja ettei ihmisen erityisasemasta päästä eroon antroposeenin kaltaisilla käsitteellisillä innovaatioilla.

Antroposeeninikin ihminen on tietenkin erityisasemassa, mutta aivan eri tavalla kuin humanismin ihminen. Ihmisen erityisyys redusoidaan kausaaliseen voimaan, vaikka tämä on (humanistisesta näkökulmasta) melko vähämerkityksinen osa ihmisen erityisyyttä eikä olennaisella tavalla erota ihmistä muista elävistä olennoista. Tärkeimmät erot – kyky luoda arvoja, merkityksiä ja kulttuuria vapauden ja jatkuvan uudelleentulkittavuuden tilassa – jäävät tässä tarkastelussa piiloon.

ANTI-ESSENTIALISMI JA IHMISARVO

Humanismia saatetaan syyttää myös ihmisen pysyvään olemukseen naiivisti uskovasta essentialismista, jollaiselle ei nykyfilosofiassa koeta olevan juurikaan perusteita. Miksi humanismin kuitenkin tarvitsisi olla essentialistista? Ei ole mitään syytä siihen, että humanismin olisi välttämätöntä essentialisoida ihminen jossakin sellaisessa mielessä, että se altistuisi esimerkiksi naturalistiselle tai historistiselle essentialismin kritiikille. Humanismikin on (järkevästi tulkittuna) antiessentialismia; humanisminkin ei tarvitse olla essentialismia. Kuten olen toisaalla esittänyt (esim. Pihlström 2016), erityisesti *pragmatismi* tarjoaa erinomaisia mahdollisuuksia antiessentialistisen humanismin kehittelyyn (vrt. jälleen myös Honnacker 2018; Jung 2019). Ihmisen ja elämän välinen ero voi vallan mainiosti olla pelkkä aste-ero – ja sellaisena jatkuvasti muuttuva ja uudelleen tulkittavissa. Silti esimerkiksi jokin inhimillisen maailman piirre, vaikkapa yleisesti kyky merkityksenantoon tai spesifimmin esimerkiksi huumori (ks. Hietalahti 2018), voi olla läpitunkeva osa nimenomaan inhimillistä elämänmuotoa ja vain hyvin marginaalinen osa minkään eläinten elämää.

Essentialismin kritiikistä huolimatta humanismi voi korostaa, että kaikille ihmisille ja vain ihmisille kuuluu perustava *ihmisarvo*. Viimeaikaisessa kotimaisessa keskustelussa Veikko Launis (2018) on erityisen ansiokkaasti pohtinut ihmisarvon käsitteen merkitystä kaiken moraalikeskustelun mahdollisuuden ennakkoehtona, ikään kuin paaluttamassa sitä maaperää, jolla ylipäänsä voidaan mielekkäästi kiistellä esimerkiksi ihmisoikeuksista ja niiden perustelemisesta tai muista eettisistä kysymyksistä. Ei voida ajatella (mielekkäästi), että ihmisarvo perusteltaisiin jollakin perustavammalla asialla; minkä tahansa asian liittäminen ihmiseen tai inhimilliseen elämään ja tällaisesta keskusteleminen edellyttää jo, että käytämme ainakin implisiittisesti ihmisarvon

käsitettä. Launis ei suosi transsendentaalista terminologiaa, mutta juuri tämäntapaista ihmisarvon käsitteen fundamentaalista (joskin aina historiallisesti uudelleen tulkittavaa) roolia kutsun mielelläni transsendentaaliseksi. Ihmisarvo on nimenomaan transsendentaaliseen humanismiin kuuluva käsite: se tähdentää humanismin väistämättömyyttä, sitä, että arvoista, merkityksistä ja etiikasta keskusteleminen on nimenomaan ihmisen asia ja vain ihmisen asia, ulotettiinpa nuo normatiiviset näkökohdat kuinka kauas tahansa perinteisestä ihmissubjektista.

En tarkoita puheella humanismin ”väistämättömyydestä” kuitenkin sitä itsestäänselvyttä, että anti- tai posthumanismia kannattavat filosofit ja muut ihmistieteilijät harjoittavat humanistista tutkimusta ja ovat siten triviaalissa mielessä humanisteja. Tarkoitan – jälleen – tämän väistämättömyyden ymmärrettäväksi nimenomaan transsendentaalifilosofisesti. Humanismi (oikein tulkittuna) on *välttämätön* ehto sille, että puhe arvoista, merkityksistä ja ihmisen asemasta suhteessa (muuhun) luontoon on ylipäänsä *mahdollista*. Posthumanismikin on tässä mielessä humanismia, jonkinlaista epätoivoista humanismia. (Nähdäkseni kiinnostavimmillaan esimerkiksi strukturalismissa ja ”ranskalaisessa teoriassa” etenkin 1960-luvulla käyty keskustelu antihumanismista asettuu – humanismikriittisistä pyrkimyksistään huolimatta – transsendentaaliselle tasolle, joka koskee muun muassa subjektina olemisen mahdollisuuden ennakkoehtoja. Vrt. Louekari 2020.)

Yksi tapa ilmaista transsendentaalisen humanismin ydinajatus on todeta, ettei humanismi ole ”valittavissamme” ikään kuin yhtenä vaihtoehtona valintamyymälän hyllyllä esillä olevista maailmankatsomuksista. On hyvin harhaanjohtavaa asettaa humanismi samantavaiseksi vaihtoehdoksi anti-, post- ja muiden ei-humanismien rinnalle. Jos näin tehdään, on jo menetetty käsitys siitä, mitä humanismi tässä artikkelissa tarkoitettussa mielessä on – tai tarkemmin sanottuna ei ole nähty, että huma-

nismi on tavallaan jo oletettu kaikkien avoimiksi kuviteltujen valintojemme taustalle.

Ihmisarvonkaan käsitettä ei toisaalta tule omaksua kritiikittä annettuna, vaan on jatkuvasti tarkattava niitä muotoja, joita ihmisarvoon viittaaminen (tai viittaamatta jättäminen) moraalisen keskustelun käytännöissämme saa. Humanismin antiessentialistisuus ja historiasidonnaisuus ovat näin ollen osa sen transsendentaalista väistämättömyyttä. Juuri tässä jatkuvassa muokattavuudessaan humanismi tarjoaa paitsi meille ihmisille ainoan mahdollisen myös käsitteellisesti joustavan lähtökohdan ymmärtää ja rakentaa ihmisen maailmaa.

Niin historiallisesti muokkautuvaa kuin humanismi onkin, se ei trivialisoidu sisällyksettömäksi: humanistin on nähdäkseni mahdollontta yhtyä esimerkiksi sellaisiin ”luontokeskeisiin” ajattelutapoihin, jotka korostavat kaikkien eliölajien yhtäläistä arvoa. Humanismin mukaan ihmisellä – erityisesti jokaisella ihmisyksilöllä pikemmin kuin biologisella lajilla ihminen – on rajaton, mittaamaton arvo jossakin sellaisessa merkityksessä, jossa millään eläimellä tai muulla eliöllä ei tuntemassamme maailmassa mitään vastaavaa ole. Tämä tarkoittaa ihmisen elämän sisäistä merkityksellisyttä – tai ainakin mahdollista merkityksellisyttä, joka voidaan myös kadottaa tai tuhota. Ihmiselämän tuhoamisen kauhistuttavuus liittyykin juuri potentiaalisesti rajattoman merkityksellisuuden tuhoamiseen.

Sellaisessa ajattelussa, joka korostaa anti- tai posthumanismin ja ”ekologisen realismin” tapaan kokonaisuuden (esimerkiksi eliölajin tai koko biosfäärin) merkitystä yksilöön (erityisesti ihmiseen) nähden ja kaikkien eliöiden ”yhdenvertaisuutta” (vrt. jälleen Heikkurinen ym. 2019), piilee jopa totalitarismin vaara. Juuri tällainen ”kokonaisuus ennen osia”-ajattelu vei 1900-luvun hirvittävimpiin moraalisiin katastrofeihin, ja lajien samanarvoisuuden korostaminen voi pahimmillaan kuljettaa meitä kohti jonkinlaista ekofasismia pikemmin kuin kestäväää luonnon ja ihmisen suojelua. Länsimaisen liberaalin humanismin tulee väsymättä

puolustaa paitsi ihmistä yleisesti myös jokaista ihmisyksilöä, ja tässä tehtävässä humanistin toki tulee hyödyntää posthumanistien arvokkaita kriittisiä huomioita siitä, että monet yksilöt ja ryhmät ovat humanismin historiassa jääneet katveeseen. Tällainen ihmisen puolustus ei voi kuitenkaan alkaa mistään muualta kuin sen myöntämisestä, että ihminen on arvokas laadullisesti erilaisella tavalla kuin mikään muu tuntemamme olento tai tällaisten olentojen kokonaisuus. Tämä arvokkuus liittyy erityisesti mahdollisuuteen pohtia metatasolla ihmisen toimien suhdetta myös muiden elävien olentojen elämän arvoon – arvoon, jonka me ihmiset voimme elämälle antaa tai olla antamatta.

TOIVO, SIVISTYSHUMANISMI JA

RATKAISUKESKEISYYS

Kuten edellä havaittiin, yksi von Wrightin haastattelussa (Lahtinen ym. 1995, 13) mainitsema peruste humanismista irtautumiselle on humanismin liioitellun edistysuskoinen luottamus ”ihmisjärjen ja osaamisen mahdollisuuksiin ratkaista kaikki ongelmat”. Juuri tällainen luottamus on meidän aikanamme – hyvästä syystä – katoamassa, koska alkaa vahvasti näyttää siltä, ettei ihminen kykene ratkaisemaan itse aiheuttamaansa ilmastokriisiä.

Ilmastokatastrofin yhteydessä onkin yhä enemmän keskusteltu siitä, missä määrin *toivon* korostaminen alkaa jo vähitellen olla vastuutonta, koska vaikuttaa yhä ilmeisemmältä, ettei ihmiskunta onnistu ilmastonmuutoksen aiheuttamien tuhojen torjunnassa. On ehdotettu, että eräänlaisen *toivottomuuden* näköalan myötä meille voisi muodostua terveempi ja vastuullisempi suhde tulevaisuuteen (ks. esim. Lehtinen 2019). Toivon ja toivottomuuden käsitteiden välinen suhde on muutenkin filosofisesti monisyinen (vrt. Haaparanta 2019), ja yksi humanismin kohtalonkysymyksistä saattaakin koskea sitä, miten juuri tähän käsit-

teelliseen dialektiikkaan tulisi uhkaavan ilmastokatastrofin tilanteessa suhtautua. G.H. von Wright kirjoitti jo 1980-90-luvuilla toistuvasti siitä, että edistysoptimismi on syytä hylätä ja että länsimaisen sivistyksen on sopeuduttava eräänlaiseen alaspäin kulkevaan tiehen (ks. von Wright 1987, 1992, 1995).

Humanismia voidaan nähdäkseni pitää neutraalina metatason kantana suhteessa toivon ja toivottomuuden väliseen vastakkainasetteluun. Ilmastokriisiä ei varmaankaan voida (enää) ”ratkaista”: liioiteltu ”ratkaisukeskeisyys” edustaa juuri sitä katteetonta edistysoptimismia, jonka turmiollisuudesta von Wright ja muut kulttuurimme kriitikot ovat meitä varoitaneet. ”Globaaleihin haasteisiin vastaaminen” on kliseistynyt aikamme hokemaksi, johon humanismin tulee pitää kriittistä etäisyyttä. Toisaalta ihmisen on nimenomaan tällä kriittisellä metatasolla jatkuvasti ratkaistava suhteensa kysymykseen siitä, missä määrin toivo on vielä mahdollista – tai legitimiä, oikeutettua (vrt. Saarinen 2020). Ihminen ei pääse pakoon kysymystä toivon ja toivottomuuden – tai ratkaisukeskeisyyden ja traagiseen kohtaloon alistumisen – välisestä valinnasta, jossa on kyse nimenomaan ihmiselle väistämättömästä vapaudesta ja vastuusta. Toivon ja toivottomuuden dialektiikka on ihmisen maailman ongelma, humanistinen ongelma.

Toivottomuuskin voi olla humanismia, mutta sen tulee olla oikeanlaista toivottomuutta, liiallisesta välineellisestä ratkaisukeskeisyydestä luopumista (vrt. myös Kivistö & Pihlström 2018). Toivolla voi tällaisen toivottomuuden puitteissakin olla yhä merkittävä rooli ihmisten elämässä. Siinä missä humanisteista suurin, Kant, keskitti toivon filosofiansa kysymykseen siitä, mitä meillä on ”lupa” toivoa (Saarinen 2020), pragmatistit ovat William Jamesia ja John Deweya seuraten korostaneet optimismin ja pessimismin väliin asettuvaa *meliorismia* eräänlaisena toivon filosofiana (vrt. Pihlström 2018): maailma ei ole (ainakaan vielä) lopullisesti tuhoon tuomittu, mutta parempi tulevaisuus ei myöskään ole taattu, vaan sen

puolesta on alati kamppailtava. Humanismin viitekehyksessä voidaan uskoakseni tavoitella toivon ja toivottomuuden näköalojen kriittistä synteesiä, jolla saattaa olla huomattavaa merkitystä yrityksessämme asennoitua ilmastokriisin liki väistämättömään syvenemiseen. Ehkä meillä on metatasolla toivoa nimenomaan oikeanlaiseen toivottomuuteen (ja samalla oikeanlaiseen toivoon) kasvamisesta ja väärän toivon (mutta samalla myös vääränlaisen, nihilistisen toivottomuuden) torjunnasta.

Jos toivon ja toivottomuuden problemaatiikka asettuu tälle humanistis-transsendentaaliselle metatasolle, se voi irtautua suoraviivaisesta ratkaisukeskeisyydestä. Siinä missä monet tuntuvat nykyisin kaipaavan perinteisen humanistisen sivistyskäsitteiden ”päivittämistä” sellaiseksi, että se kykenisi tarttumaan aikamme ongelmiin (”globaaleihin haasteisiin”), ehdotan pikemminkin pitäytymistä humanismin kriittisessä etäisyydessä ja transsendentaalisen tason tarkastelupisteessä. Humanistista sivistystä ei pidä välineellistää minkään asian, ei ilmastokriisin ratkaisemisen tai edes toivon ylläpitämisen, palvelukseen; transsendentaalisen humanismin mukaan tällaisella sivistyksellä on itseisarvo. Toisaalta ”itseisarvon” ja ”välinearvon” välinen rajanvetokin on jatkuva humanistinen tehtävä, jossa pohditaan asioiden arvoa nimenomaan meille ihmisille.

TRANSCENDENTAALISEN HUMANISMIN HOLISTISUUS

Palaan vielä lyhyesti ihmisen ja luonnon suhteeseen. Transsendentaalinen humanisti voi nähdäkseni hyvin olla samaa mieltä niiden humanismin kriitikoiden kanssa, jotka muistuttavat, että monet ainutkertaisesti inhimillisinä pidetyt asiat ja toimet ovat jossakin muodossa läsnä myös eläinten elämässä. Kyse on useimmiten aste-erosta pikemmin kuin olemuksellista kvalitatiivisesta erosta. Eläimetkin ”opet-

tavat” jälkipolvia ja kommunikoivat keskenään sofistikoitunein tavoin, joita emme täysin ymmärrä. Kirjallisen kulttuurin – kirjoittamisen ja kirjallisuuden – on ajateltu olevan ehkä tärkein ihmistä ja eläintä erottava piirre, eikä tätä ole tarpeen kyseenalaistaa; on kuitenkin pohdittava vielä hiukan sitä, minkä painoarvon ylipäänsä annamme millekään yksittäisille ihmisistä ja eläimiä erottaville asioille. Humanismin on tällaisten yksittäisten erojen (niin tärkeitä kuin ne ovatkin) painottamisen sijasta korostettava *holismia*, inhimillisen elämän kokonaisuuden eroa kaikkien muiden elävien olentojen elämistä ja elämäntavoista.

Tarkoitan tällä, että ihmisen elämä on *kokonaan* erilaista kuin eläinten. Ludwig Wittgenstein puhui useimmiten ”elämänmuodosta” (*Lebensform, form of life*) yksikössä, korostaen nimenomaan ”inhimillistä elämänmuotoa” eikä erityisiä kulttuurisidonnaisia elämänmuotoja (vrt. Garver 1994). Vaikka leijona osaisi puhua, emme Wittgensteinin (1953) mukaan tunnetusti voisi ymmärtää sitä, koska sen elämä on täysin toisenlaista kuin meidän elämämme. Ihmisen ja eläimen ero ei paikannu mihinkään yksittäiseen asiaan, ei edes kirjalliseen kulttuuriin, joka on toki struktuurallinen osa inhimillistä elämää. Se nimenomaan ei *paikannu*, koska tuolla erolla ei ole omaa paikkaa; ihmisen ja eläimen ero on pikemminkin kaikkialla siinä elämässä, jota ihminen elää. (Hieman vastavaan tapaan etiikalla ei mielestäni ole omaa ”paikkaa” inhimillisessä elämänmuodossa, vaan se on ikään kuin kaikkialla; vrt. Pihlström 2018.)

Tämä merkitsee, että ihminen suorittaa kaikki toimensa – ”luonnollisimmat” ja biologisimmatkin, kuten syöminen, juominen, kylmältä suojautuminen tai seksuaalisuuden toteuttamisen – ihmisenä, jonakin, joka on pelkkää biologista eliötä ”enemmän”, osana inhimillistä elämänmuotoa. Tosin tässä sana ”enemmän” johtaa harhaan: kyse ei ole pelkästä kvantitatiivisesta erosta vaan laadullisesti erilaisesta elämänmuodosta. Ihminen ei pääse eroon kulttuurista, vaikka epätoivoisesti tahtoisi, ei edes

Robinson Crusoen kaltaisessa yksinäisyydessä. Ihmisen eläimellistäminen on siksi erityisen kauhistuttavaa. William Goldingin *Kärpästen herran* lukija järkyttyi siitä, kuinka helposti lasten yhteisö vajoaa eläimellisyyteen, mutta tämä järkytys liittyy nimenomaan inhimillisen elämänmuodon haurauteen, ei eläimyyteen tai eläimellisyyteen sinänsä, vaan *ihmisen* eläimellisyyteen. Samantapaisia järkytyksiä meille aiheuttavat Franz Kafkan *Muodonmuutoksen* Gregor Samsa, Eugene Ionescon *Sarvikuono*-näytelmän sarvikuonoiksi muuttuvat ihmiset ja takavuosien suosittu sci-fi-elokuvan *Kärpänen* kärpäseksi muuntuva tiedemies, ja jotakin tähän liittyvää kauhistuttavuutta löydämme myös holokaustikirjailijoiden kuvauksissa keskitysleirivankien eläimellistymisestä – esimerkiksi Primo Levi kertoo, kuinka Auschwitzissa niin vartijat kuin vangit itsekkin käyttivät vankien ruokailutoimituksesta eläinten syömiskäytäytymiseen viittaavaa termiä ”*fressen*” (pikemmin kuin inhimillistä ”*essen*”-sanaa).

Toisaalta eläimellisinkin ihminen on yhä ihminen, ainakin osittaisessa vastuussa eläimyydestään tai eläimellisyydestään (toisin kuin mikään eläin, joka vain *on* eläin, joka ei ole vastuussa mistään ja jolle eläimyydellä ei ole mitään merkitystä). Eläimellistymisenkin on vain ihmiselle mahdollista ja edellyttää jo normatiivista kontekstia – ja holistista erottelua ihmisen ja eläimen elämänmuotojen välillä. Tämä kaikki on mahdollista vain humanismin puitteissa. Kaikkein kauhistuttavin eläimellistäminen tuhoaa juuri tuon kontekstin, ihmisen maailman normatiivisuuden, kuten natsien uhreille kävi. (Ks. myös Pihlström 2010, 2011, 2018.)

Tästä pääsemme eräänlaiseen metatason eettiseen puolustukseen humanismille: vain humanismin näkökulmasta voidaan kritisoida – tai vahvemmin paheksua ja tuomita – pyrkimykset eläimellistää ihminen (tai jokin ihmisryhmä, kuten juutalaiset holokaustissa), ja tämän kriittisen mahdollisuuden ylläpitämiseksi myös humanismia on pidettävä yllä. Mutta yhtä lailla vain humanismin näkökulmasta voidaan ylipäänsä ymmärtää näitä tuomitta-

via pyrkimyksiä, eivätkä ne itsessään edes ole mahdollisia humanismista riippumatta. Transsendentaalisen humanismin on itsekriittisesti ja vastentahtoisestikin myönnettävä, että jopa natsismin kaltainen äärimmäinen epähumanisuus on mahdollinen vain humanistisessa kontekstissa. Naiivin ihmisen hyvyyden korostamisen sijaan transsendentaalisen humanistin on käännettävä kriittinen katse nimenomaan ihmiseen. Ei-inhimillisiä olentoja ei kannata kritisoida – ne eivät elä normatiivisessa avaruudessa – mutta ihminen ansaitsee kaiken mahdollisen kritiikin. Humanisti ei hymistele ihmisen hyvyttä, päinvastoin. Ihminen tarvitsee nimenomaan ihmisen maailman normatiivisen järjestyksen kyetäkseen olemaan edes aivan vähäisessä määrin hyvä – ”luonnostaan” hän ei sitä ole, kuten jo Kant syvällisesti oivalsi. Humanistin ihmiskuva on ankara.

Mikään yksittäinen asia, edes kirjallinen kulttuuri, ei siis olennaisesti erota ihmistä eläimestä; kaikki tuollaiset yksittäiset asiat ovat vain kontingenteja eroja, vaikka ne olisivat ”pelkkiä aste-eroja” suurempia laadullisia eroja. On näin ollen erotettava erilaisia tapoja, joilla ihmiset ja eläimet (tai muut oliot) voivat erota toisistaan: pelkät aste-erot, aste-eroja merkittävämmät (mutta silti kontingentit) laadulliset erot ja näitäkin merkittävämpi ei-kontingentti transsendentaalinen ero, joka koskee koko elämänmuodon mahdollisuuden ehtoja (olematta silti klassisen essentialismin olettama ei-historiallinen olemuksellinen ero). Olennaisin ero näyttäytyy – tai oikeastaan pikemminkin piilee, ei näyttäydy – nimenomaan holistisella metatasolla, kokonaisessa elämänmuodossa. Tämä taso, jota transsendentaalinen humanismi pyrkii artikuloimaan, tekee myös mahdolliseksi kehittää inhimillistä elämää aina uusiin suuntiin. Tämä jatkuva uutuuden mahdollisuus on kiinnostavasti verrattavissa Hannah Arendtin (1951) *natality*-käsitteeseen (”syntyneisyys” lieinee luontevin joskaan ei ongelmaton suomenos). Eläinten elämä on suljettua ja valmista, ihmisen radikaalisti vapaata, avointa uudelle. Posthumanismi on vaarassa kaventaa tätä va-

pautta ja avoimuutta biologisen – tai jonkin muun, esimerkiksi sosiologisen – reduktionismin suuntaan.

Jos ihmisiltä kysytään (kuten taannoin sattumalta havaitsin museovierailta kysyttävän pistäytyessäni KGB-sellimuseossa Tallinnassa), mikä on juuri heille tärkein vapaus tai oikeus – esimerkiksi sananvapaus, liikkumisen vapaus tai jokin muu – oikea vastaus olisi mielestäni tämä: ei mikään yksittäinen vapaus vaan vapaus olla vapaa (kuten muistamme, anti-humanistien perinteisesti parhaama Jean-Paul Sartre muotoili: ”ihminen on vapaus”), vapaus tehdä inhimillisestä maailmasta vapaasti aina uudenlainen. Minkä tahansa yksittäisen vapauden näkeminen muita tärkeämpänä ei ole kovin paljon sofistikoituneempi asenne kuin erään anonyymin museokävijän vastaus ”*money*”. Perustavat vapautemme muodostavat kokonaisuuden, vapauksien verkoston, josta ei voida irrottaa yksittäisiä vapauksia muita perustavammiksi. Tällaista holistista vapautta ja kokonaisen elämänmuodon avoimuutta ei liity minkään muun tuntemamme olennon elämään. Arendt on tässäkin yhteydessä relevantti: hänen mukaansa perustavin oikeus on oikeus oikeuksiin (*”the right to have rights”*) pikemmin kuin mikään yksittäinen ihmisoikeus (ks. myös Bernstein 2018). Jos meiltä puuttuu oikeus oikeuksiin – kuten holokaustin ja muiden vainojen uhreilta – meiltä puuttuu kaikki muukin. Silloin puuttuu konteksti, jossa arvoja ja merkityksiä voidaan luoda ja uudistaa.

Kiinnittäessään huomiota ihmisarvon ja ihmisen vapauden rikkomisen aiheuttamaan, elämän mielekkyyden tuhoavaan kärsimykseen humanismi ei suinkaan naiivisti ylistä ihmistä vaan asettaa tämän loputtomaan vastuuseen itselleen ja muille, erityisesti vastuuseen kärsivän ihmisen oikeanlaisesta kohtaamisesta (vrt. Kivistö & Pihlström 2016). Yleisemmin voidaan todeta, että *vapauden ja vastuun* diskurssi muodostaa humanismin tavoin ja siihen kietoutuneena eräänlaisen transsendentaalisen viitekehyksen kaikelle ajattelullemme ja tutkimuksellemme. Ei ole ikään kuin humanistisen

tarkastelutason ulkopuolelta asettuva luonnon-tieteellisen empiirisen kysymyksen kaltainen kysymys, onko vapautta olemassa. *Determinismin* ja *indeterminismin* välistä debattia saate-taan käydä ikään kuin tahdon vapauden todellisuudessa olisi kyse tavanomaisten tieteellisten tosiseikkojen kaltaisista empiirisistä löydöksistä ja niiden perusteleminen (ks. myös Visala 2018). Transsendentaalisen humanismin perspektiivistä tämä on jälleen harha: me ihmiset emme voi olla olematta vapaita, koska vapaus ja vastuullisuus konstituivat sitä elämänmuotoa, jossa elämme. Jos katsoisimme vapauden illuusioksi (esimerkiksi tieteellisin perustein), joutuisimme jäsentämään koko elämämme uudelleen. Samalla jäsenyisi uudelleen koko se normatiivisen arvioinnin kehikko, jonka puitteissa ylipäänsä voimme vapautta (tai determinismii) tarkastella.

Ihmisen vapauden kieltäminen ei tässä mielessä oikeastaan voi olla tieteellinen tutkimustulos – ja tämän paljastaa transsendentaalinen analyysi tieteenkin edellyttämistä inhimillisen olemassaolon ehdoista. Kuten niinkin erilaiset ajattelijat kuin Sartre ja William James tähdensivät, olemme piinallisen vapaita ja vastuullisia myös epätoivoisissa yrityksissämme kieltää vapautemme ja vältellä valintojamme. Tämä koskee myös yrityksiamme asettaa vapaus itse kyseenalaiseksi.

LOPUKSI

Humanismi ei ole vain kontingentisti totta. Posthumanismi ja antihumanismi eivät vain satu olemaan väärässä vaan ovat mielettömiä ja ihmiselle mahdottomia. Tätä tarkoitan sanoessani, että humanismi on transsendentaalista. Samalla, kuten olen tähdentänyt, pidän tärkeänä korostaa transsendentaalisen humanismin antiessentialismia: ihmisen erityislaatu ei perustu mihinkään kiinteään ja pysyvään ihmisolemuksen, vaan pikemminkin päinvastoin siihen, että ihminen (toisin kuin mikään

muu tuntemamme olento) on historiallinen ja jatkuvasti uusiin suuntiin muokkautuva. Inhimillinen elämänmuoto, toisin kuin eläinten elämänmuodot, ei koskaan ole valmis (niin kliseistä kuin onkin sanoa näin). Se on nimenomaan elämämme *muoto*, yhtä muotoiltavissa ja yhtä avoin uudelle kuin elämä jatkuvasti on, orgaanisesti kehittyvä ja tuon kehityksen myötä yhä uusin tavoin tulkittavissa ja arvioitavissa. Uskoakseni yksi taustavaikuttaja humanismin kokemiselle vanhanaikaiseksi tai pölyttyneeksi on juuri virheellinen kuvitelma, jonka mukaan humanismi olisi sidoksissa essentialismiin ja siten ymmärtäisi ihmisen ikään kuin historiallisen muutoksen ulkopuoliseksi olennoiksi.

Essentialismin ohella humanismi on vapautettava monista muista väärinkäsityksistä, jotka tarpeettomasti haittaavat sen kehittämistä nimenomaan meidän aikaamme soveltuvana, vastuullista luontosuhdetta korostavana filosofiana. Kuten näimme, ei ole mitään syytä siihen, ettei humanismi voisi sitoutua myös (maltilliseen, ei-reduktiiviseen) naturalismiin: ihmisen luonnolliset kyvyt ja rajat samoin kuin hänen luonnolliset elinympäristönsä asettavat reunaehdoja sille, miten voimme elämänmuotoamme kehittää, joskin toisaalta kaikki luonto on transsendentaalisen humanismin mukaan inhimillistettyä, inhimillisen elämänmuodon läpi tulkittua; puhdasta luontoa ei tässä mielessä ole muuten kuin jonkinlaisena Kantin ”olion sinänsä” kaltaisena metafysisenä abstraktiona tai rajakäsitteenä.

Kaikkein tärkeintä on nähdäkseni välttää harhakäsitystä, jonka mukaan humanismi sitoutuisi naiiviin käsitykseen ihmisen ”paremmuudesta”. Ihminen on holistisen, elämänmuotosidonnaisen erityislaatunsa vuoksi *arvioitavissa* ”paremmaksi” tai ”huonommaksi”, toisin kuin mikään muu olento. Tällainen kriittinen normatiivinen arviointi soveltuu ainoastaan ihmisen maailmaan. Siksi ihminen – ja vain ihminen – on maailmastaan vastuussa, ja (vain) hänelle asettuu metatasolla loputon vastuu suhtautua vakavasti ja vastuullisesti tuohon vastuun kantamisen vaatimukseen.

KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah (1951). *Vita activa*. Tampere: Vastapaino, 2000.
- Bernstein, Richard (2018). *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge: Polity Press.
- Garver, Newton (1994). *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*. La Salle, IL: Open Court.
- Haaparanta, Leila (2019). *Rajan taju*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heidegger, Martin (2000). *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heikkurinen, Pasi, Ruuska, Toni & Wilén, Kristoffer (2019). "Ihminen osana luontoa: Ekologinen realismi ja kestävä taloudellinen organisoituminen". *Tiede & Edistys* 2/2019, 135-149.
- Hietalahti, Jarno (2018). *Huumorin ja naurun filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Honnacker, Ana (2018). *Pragmatic Humanism Revisited: An Essay on Making the World a Home*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jung, Matthias (2019). *Science, Humanism, and Religion: The Quest for Orientation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kannisto, Heikki (1984). "Filosofisen antropologian mahdollisuudesta". *Ajatus* 41.
- Kant, Immanuel (1781/1787). *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla & Kreetta Ranki. Helsinki: Gaudeamus, 2013.
- Kenny, Anthony (2017). "Humanism and Anthropomorphism". Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Thomas Wallgren (toim.), *On the Human Condition: Philosophical Essays in Honour of the Centennial Anniversary of Georg Henrik von Wright*. Acta Philosophica Fennica 93. Helsinki: The Philosophical Society of Finland.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2016). *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2018). *Sivistyksen puolestus: Miksi akateemista elämää tarvitaan?* Helsinki: Gaudeamus.
- Kivistö, Sari & Pihlström, Sami (2019). "Humanistinen sivistys ja kriittinen etäisyys". *niin & näin* 1/2019, 45-50.
- Koskinen, Inkeri (2019a). "Antihumanismi, posthumanismi ja humanistiset tieteet". *niin & näin* 1/2019, 51-61.
- Koskinen, Inkeri (2019b). "Elitistisen sivistyshumanismin puolustus" (arvio teoksesta Kivistö & Pihlström 2018). *Tiedepolitiikka* 1/2019, 59-60.
- Kuusi, Pekka (1982). *Tämä ihmisen maailma*. Porvoo: WSOY.
- Lahtinen, Mikko, Pihlström, Sami & Tuusvuori, Jarkko S. (1995). "Georg Henrik von Wright *niin & näin* -haastattelussa". *niin & näin* 2/1995, 4-14.
- Launis, Veikko (2018). *Ihmisarvo*. Tampere: Vastapaino.
- Lehtinen, Ilja (2019). "Toivottomuuden puolesta". *Medium*, 15.7.2019. Saatavilla: <https://medium.com>.
- Louekari, Ville (2020). "Antihumanismi *Cahiers pour l'analyse* -lehdessä". *Tiede & Edistys* 4/2019.
- Niiniluoto, Ilkka (2015). *Hyvän elämän filosofia*. Helsinki: SKS.
- Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.) (1997). *Ympäristöfilosofia: Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pihlström, Sami (2010). *Elämän ongelma: Filosofian eettinen ydin*. Tampere: niin & näin.
- Pihlström, Sami (2011). *Transcendental Guilt: Reflections on Ethical Finitude*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Pihlström, Sami (2016). *Death and Finitude: Toward a Pragmatic Transcendental Anthropology of Human Limits and Mortality*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Pihlström, Sami (2018). *Ota elämä vakavasti: Negatiivisen ajattelijan opas*. Helsinki: ntamo.
- Pihlström, Sami (2020). "Ilmastonmuutos eksistentiaalisenä uhkana". Ilmestyy teoksessa Simo Kyllönen & Markku Oksanen (toim.), *Ilmastonmuutos ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rydenfelt, Henrik (2019). "Pragmatist Antinomy". Teoksessa Henrik Rydenfelt, Heikki J. Koskinen & Mats Bergman (toim.), *Limits of Pragmatism and Challenges of Theodicy: Essays in Honour of Sami Pihlström*. Acta Philosophica Fennica 95. Helsinki: The Philosophical Society of Finland.
- Saarinen, Risto (2020). *Oppi toivosta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Schiller, F.C.S. (2008). *Pragmatism and Humanism: Selected Essays*. Amherst, NY: Humanity Books.
- Visala, Aku (2018). *Vapaan tahdon filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo: WSOY, 1981.
- von Wright, Georg Henrik (1981). *Humanismi elämänasenteena*. Suom. Kai Kaila. Helsinki: Otava.

von Wright, Georg Henrik (1987). *Tiede ja ihmisjärki: Suunnistusyritys*. Suom. Anto Leikola. Helsinki: Otava.

von Wright, Georg Henrik (1992). *Minervan pöllö*. Helsinki: Otava.

von Wright, Georg Henrik (1995). *Ihminen kulttuurin murroksessa*. Helsinki: Otava.

von Wright, Georg Henrik (2002). *Elämäni niin kuin sen muistan*. Suom. Iiro Kuuranne. Helsinki: Otava.