

Spekulatiivisen realismin ja posthumanismin yhtymäkohtia
Quentin Meillassoux'n korrelaationismin kritiikistä
Iain Hamilton Grantin luontofilosofiaan
Asko Nivala

Spekulatiivinen realismi on 2000-luvulla syntynyt filosofinen suuntaus. Sen keskeiset edustajat Quentin Meillassoux, Graham Harman ja Iain Hamilton Grant ovat kritisoineet tasapuolisesti niin hermeneutiikan, fenomenologian, jälkistrukturalismin kuin loogis-analyttisenkin filosofian valta-asemaa. Ranskalainen Quentin Meillassoux on arvostellut näiden suuntausten taipumusta palauttaa todellisuus tajuntaan, kieleen tai kulttuuris-sosiaalisesti rakentuneisiin merkityksiin. Yhdysvaltalainen, nykyisin Egyptissä opettava Graham Harman taas on kehittänyt objektorientoitunutta ontologiaa (OOO), joka mahdollistaisi objektien välisen suoran vuorovaikutuksen kokonaan vailla subjektin välitystä. Englantilainen Iain Hamilton Grant on puolestaan esittänyt uuden tulokinnan F. W. J. Schellingin luonnonfilosofiasta. Hän erottaa Schellingin kantilaisen idealismin perinteestä ja liittää hänet realistisesti orientoituneen luonnonfilosofian yhteyteen.

Tässä suhteessa spekulatiivinen realismi tulee lähelle monia posthumanismille¹ keskeisiä ongelmia. Kartoitan artikkelissani spekulatiivisen realismin yhtymäkohtia posthumanismiin. Lähestyn kysymystä erityisesti suhteessa käsitykseen luonnosta. Esitän artikkelissani, että spekulatiivisen realismin pohjalta voitaisiin muodostaa uusi *postbioottinen* ajattelutapa. Molempia suuntauksia vaikuttaa yhdistävän kaksi lähtökohtaa: (1) ihmiselle annetun etusijan kyseenalaistaminen sekä (2) realistiselle tietoteorialle ominainen ajatus luonnon tai materian aktiivisesta toimijuudesta. Spekulatiivinen realismi on toki pelkkä keskustelua helpottava nimitys heterogeeniselle ajattelijoiden joukolle; vaikka edellä mainitut filosofit ovat hyväksyneet termin, tosiasiaa heidän keskinäiset käsityksensä poikkeavat toisistaan paljonkin. Yritän kehittämälläni postbioottisen käsitteellä muotoilla uudelleen joitakin mannermaisena

ajattelun ongelmallisia ehtoja omaksuen ajatuksia Grantin Schelling-luennasta. Nämä ongelmalliset ehdot koskevat erityisesti taipumusta kohottaa organismi ja biologinen luonto ajattelun kyseenalaistamattomaksi biosentriseksi lähtökohdaksi. Tässä suhteessa posthumanismi ja spekulatiivinen realismi jakavat joitakin perusaksioomia, mutta myös poikkeavat lähtökohdiltaan toisistaan.

Spekulatiivisesta realismista ei ole julkaistu vielä montakaan suomenkielistä artikkelia (ks. kuitenkin Autioniemi 2010; Korhonen 2011; Niemoczynski 2012). Itse asiassa tämä suuntaus on myös kansainvälisesti vielä suhteellisen vähän tunnettu. Tämän vuoksi joudun esittelemään artikkelini alussa joitakin spekulatiivisen realismin peruslähtökohtia, jotta postbioottisen käsite olisi ymmärrettävä. Lisäksi on syytä painottaa, että en itse tunnustaudu varsinaisesti spekulatiivisen realismin kannattajaksi tai edustajaksi, vaikka pidänkin sen parissa syntyneitä kysymyksenasetteluja mielenkiintoisina. Mielestäni niin fenomenologia, hermeneutiikka kuin dekonstruktioikin ovat velvollisia vastaamaan spekulatiivisen realismin näkökulmasta esitettyyn kritiikkiin eikä tätä suuntausta voida yksinkertaisesti ohittaa jonkinlaisena muotivillityksenä. Yhtäläillä kulttuurintutkijat ja kulttuurihistorioitsijat eivät voi väistää spekulatiivisten realistien kulttuurista konstruktivismia vastaan esittämää kritiikkiä pelkästään vaikenemalla siitä (ks. tästä Nivala & Mähkä 2012, 19–20; Parikka & Tiainen 2006/2012). Suuntauksen peruskäsitteet ovat kuitenkin niin tuoreita, ettei niiden pohjalle ole vielä helppoa rakentaa koherenttia historian-, taiteen- tai kulttuurintutkimuksen metodologiaa.² Havainnollistan joitakin argumenttejani esimerkeillä yhdysvaltalaisen tieteeskirjailija Bruce Sterlingin romaanista *Kulkuri* (*Schismatrix*, 1985), mutta en esitä tässä yhteydessä kokonaistulkintaa teoksesta.

Kohti suhteetonta realismia

Spekulatiivisen realismin historia tavataan aloittaa vuodesta 2006. Quentin Meillassoux julkaisi silloin kirjan *Après la finitude* (Ääreillisyyden jälkeen). Ray Brassier käänsi sen nopeasti englanniksi nimellä *After Finitude* (= AF, 2008). Tässä välissä järjestettiin vuonna 2007 Englannissa konferenssi, josta liike omaksui nimensä. Meillassoux'n teos on filosofisesti rikas, enkä voi tässä yhteydessä esitellä sen kaikkia keskeisiä

teemoja. Pitäydyn sen sijaan hänen kahden peruskäsitteensä avaamisessa, joiden kautta spekulatiivisten realistien näkökanta tulee selvemmäksi.

Meillassoux esittelee teoksen ensimmäisessä luvussa kaksi uutta käsitettä: *korrelationismi* sekä *arkkifossiili*. Meillassoux'n mukaan koko toisen maailmansodan jälkeistä filosofiaa on dominoinut jälkikantilainen ajatus siitä, että ajattelun ja olemisen välillä on aina oltava korrelaatio (AF 5; Meillassoux 2008/2012, 10–11). Siksi hän ei enää pyri sovittamaan dialogiin anglosaksisen kielifilosofian ja mannermaisen fenomenologian tai hermeneutiikan ja jälkistrukturalismin välillä. Sen sijaan hän päinvastoin väittää, että näiden kaikkien filosofisten suuntausten yhteisenä lähtökohtana on korrelationismi.

Ajatuksen juuret ovat Immanuel Kantin kopernikaanisessa käännteessä, jonka mukaan ihminen ei voi tavoittaa lainkaan olioita sinänsä (1783/2005, 87, § 13, Huomautus II). Tämän ajattelun vallankumouksen jälkeen ihminen on kohdannut todellisuuden aina havainnon muotojen ja ymmärryksen kategorioiden, kielellisten merkitysten, tajunnan intentioiden, historiallisesti rakentuneiden diskursiivisten käytäntöjen tai jonkin muun vastaavan periaatteen välittämänä.

Tavoittamattoman olion sinänsä käsite ei ole kuitenkaan korrelationismin määrittelyperusta. Korrelationismin kriteerinä on, että Kantin jälkeisessä filosofiassa huomio siirretään substanssin käsitteestä kohteen ja ihmisen välisen suhteen ensisijaisuuteen. Kant piti vielä kiinni mahdollisuudesta *ajatella* (mutta ei tietää) olioita sinänsä, minkä vuoksi hän on heikko korrelationisti (AF 5, 30–31; Meillassoux 2008/2012, 11). Esimerkiksi Kantia seurannut saksalainen idealisti Johann Gottlieb Fichte hylkäsi kokonaan ajatuksen tavoittamattomasta oliosta sinänsä. Fichte on esimerkki vahvasta korrelationistista. Hän perusti filosofiansa pelkästään Minän ja Ei-minän väliselle vastavuoroiselle suhteelle, jota hän kutsuu vuoromääreeksi (Fichte 1794/2006, 81).

Meillassoux esittää, että korrelationismissa subjektiivista ja objektiivista tarkastellaan aina vastavuoroisina käsitteinä. Nämä toisistaan riippuvat käsitteet voivat saada toki erilaisia muotoja, kuten fenomenologi Edmund Husserlin noettinen–noemaattinen- tai kielifilosofian merkitys–referentti-suhde. Toisinaan huomion kohteena on tajunnan ja todellisuuden välinen suhde, toisinaan kielen ja todellisuuden välinen suhde. Lisäksi myös sellainen ajattelu, joka pyrkii kokonaan hylkäämään subjektin ja objektin käsitteet, edellyttää silti implisiittisesti tällaista kor-

relaatiota. Esimerkiksi niinkin antimetafyysinen ajattelija kuin Martin Heidegger määritteli edelleen tapahtuman (*Ereignis*) käsitteen niin, että se on ihmisen ja olemisen yhteenkuuluvuutta. (AF 5–6; ks. myös Meillassoux 2008/2012, 13–14.)³

Meillassoux kutsuu korrelationismia myös kommunitaariseksi eli intersubjektiiiviseksi solipsismiksi, jossa todellisuudesta ei voida koskaan sanoa mitään varmaa sellaisena kuin se on olemassa ihmisestä riippumatta. Kantista lähtevä ajattelu ei toki missään tapauksessa kiistä ulkomaailman olemassaoloa, vaan pelkästään meidän mahdollisuutemme saavuttaa siitä sellaista tietoa, joka olisi ihmisen ja maailman välisen korrelaatiosuhteen ulkopuolella. (AF 50; Meillassoux 2008/2012, 11.)

Tämä Kantin kaukaintoinen ratkaisu ei ole edes puhtaan käsitteellinen vaan se perustuu tietyille ajattelua kuvaaville metaforisille ilmauksille. Intersubjektiiivinen solipsismi ”aitaa” tiedon piirin vain ihmisen tietokykyjen tai kielen kattamalle alueelle. Kant kuvaa *Kritik der reinen Vernunft*-teoksen alussa, kuinka inhimillisen kokemuksen sisäpuoli on kuin tukeva maa-alue, jolla tietävä subjekti seisoo vakaasti. Sen sijaan kokemuksen ulkopuolella velloo pohjaton ja vaarallinen meri, jonne ei sovi lähteä purjehtimaan. (Frank 2006.)⁴ Meillassoux’n uhkarohkeana lähtökohdiana on suunnata purtensa löytöretkelle inhimillisten tietokykyjen rajojen yli, kohti suurta ulkopuolta (*the great outdoors*) (AF 7, 50). Mielenkiintoiseksi hänen yrityksensä tekee se, että hän argumentoi sen puolesta kirkkaalla ja selkeällä todistuksella eikä tyydy käyttämään mannermaisen filosofian maneerisen runoilevaa ja maalaillevan idiosynkraattista kieltä. Kymmenien vuosien piinallisen Heidegger- ja Derrida-eksegeesin jälkeen monet kenties tuntevatkin helpotusta kohdatessaan Meillassoux’n raikkaan ja kuulaan proosan.

Arkkifossiili: jäänteitä ihmistä edeltävältä ajalta

Puuskittain maailma astui uuteen aikakauteen. Avaruusoliot ottivat suopeasti kannettavakseen puolijumalisen mystiikan. Kiliastinen vimma pyyhkäisi aurinkokunnan yli. Liennytyks tuli muotiin. Ihmiset alkoivat ensimmäistä kertaa puhua Skismatriisista – jälki-inhimillisestä aurinkokunnasta, moninaisesta, silti yhtenäisestä, jossa vallitsisi suvaitsevaisuus ja jokainen ryhmäkunta saisi oman osansa.

Avaruusolioilla – ne kutsuivat itseään sijoittajiksi – näytti olevan rajaton mahti. Ne olivat ikivanhoja, niin vanhoja, että ne eivät edes muistaneet mitään tähtilentoja varhaisempaa perinnettä. (Sterling 1985/1995, *Kulkuri* = K 155.)⁵

Bruce Sterlingin romaanissa *Kulkuri* ihminen on jättänyt Maan taakseen ja elää kiertoradan siirtokunnissa. Romaanin aikana solmitaan kontakti ensimmäiseen älykkääseen ulkoavaruuden lajiin Sijoittajiin. Tämä merkitsee messiaanisen jälkihumanistisen aikakauden alkua.

Humanismi viittaa ihmisen asemaan maailman keskipisteenä. Se pohjautuu renessanssin ajatukseen siitä, ettei ihmiselämä perustunut enää tuonpuoleisen elämän odotukseen. Toisaalta humanismi säilytti kristinuskolle luonteenomaisen käsityksen ihmisestä luomakunnan keskuksena, jota varten muut oliot on luotu. Tässä suhteessa uuden ajan alun luonnontiede mahdollisti kehittyneen tavan manipuloida luontoa, sillä tuntemalla sen mekaaniset lait, luonnon tapahtumia saattoi ohjata. *Kulkurissa* tämä humanismin aika päättyy, kun ihminen kohtaa lintumaiset Sijoittajat – toisen itseään muinaisemman ja myös kehittyneemmän lajin. Romaanissa kuvattu siirtymä jälki-inhimilliseen maailmaan toimii selventävänä johdantona Meillassoux’n arkkifossiilin ajatukseen.

Pyrkiessään kohti korrelationismin kehän ylittävää ”suurta ulkopuolta” Meillassoux valmistele rationaalisen todistuksen. Sen ytimenä on toisiinsa kietoutuvat *periytyvän (ancestral)*⁶ ja *arkkifossiilin (arche-fossil)* käsitteet. Meillassoux kutsuu periytyviksi asioiksi mitä tahansa todellisuuden tilaa, joka edeltää ihmislajin muodostumista. Lisäksi tämä käsite kattaa myös esimerkiksi todellisuuden ennen elämän syntyä maan päällä. (AF 10; Meillassoux 2008/2012, 12.) Periytyvää on siis kaikki se, mikä edeltää kronologisesti ihmislajin tai minkä tahansa muun Maan elämänmuodon syntyä. Arkkifossiili taas ei tarkoita pelkästään menneen elämän jälkiä, vaan sellaista materiaalia, joka viittaa maanpäällistä elämää edeltävän periytyneen todellisuuden tai tapahtuman olemassaoloon. Kyse on siis materiaalisesta ja empiirisestä todisteesta, kuten esimerkiksi radioaktiivisesta isotoopista, jonka puoliintumisajan osaamme laskea. (AF 10.) Radioisotooppiastus ajalta ennen elämän syntyä Maan päällä tai kaukaisen tähden syntyhetken ilmoittava valo olisivat siis jotakin sellaista, mitä tulee kutsua arkkifossiileiksi. Lienee paikallaan lisätä, ettei Meillassoux pyri arkkifossiilin käsitteellään missään tapauksessa rehabilitoimaan naiivia tieteellistä realismia, jota hän

kutsuu Kantia seuraten dogmatismiksi. Hän ei lainkaan kiistä luonnontieteen laskelmien varsinaisia tuloksia, mutta hänen metafyyssinen ohjelmansa on spekulatiivisen eikä tieteellisen realismin mukainen.⁷

Meillassoux kysyy seuraavaksi: missä määrin korrelationalismi mahdollistaa arkkifossiileille ominaisen periytyvyyden ajattelun? Kuinka korrelationalisti suhtautuu väitteisiin, jotka koskevat kaiken subjekti–objekti-korrelaation mahdollisuutta edeltänyttä aikaa? Harva korrelationalisti toki kiistää luonnontieteen tuloksia: pikemminkin he lisäävät niihin pienen mutta tärkeän lisäehdon. Siten arkkifossiilia koskeva väitelause ”tapahtuma Y tapahtui X vuotta ennen ihmiskunnan syntyä” saa korrelationalistin käsittelyn jälkeen muodon ”tapahtuma Y tapahtui X vuotta sitten, *meille ihmisille*”. Tämä ehto avaa tietenkin samalla mahdollisuuden myös muille erilaisille ihmiskeskeisen relativismin muodoille kuten kreationismille. Meillassoux’n mukaan korrelationalisti ei voi tosiasiaassa hyväksyä arkkifossiilia koskevan väitteen kirjaimellista sisältöä. Se edellyttäisi monia seikkoja, jotka ovat ristiriidassa korrelationalistin perusvakaumuksen kanssa. Tärkeimpänä näistä on, että arkkifossiili todistaa sellaisesta periytyvästä tapahtumasta, joka sijoittuu ajallisesti ennen tuon tapahtuman ilmenemistä tietoisuudelle. Vaikka tähden syntyaikaa koskeva havainto ja laskelma tehdäänkin aina nykyisyydessä, se koskee kuitenkin tapahtumaa ennen minkään inhimillisen havainnon mahdollisuutta. Jos korrelationalisti siis hyväksyy tämän ilman lisäehtoa ”meille ihmisille”, hän kumoaa oman peruslähtökohtansa ja tunnustaa subjekti–objekti-korrelaatiosuhteen ulkopuolella olevan varmaa tietoa. (AF 13–14.)

Spekulatiiviseen realismiin sisältyy siis posthumanistinen oletus. Meillassoux pyrkii osoittamaan, että niin loogis-analyttinen, fenomenologinen, hermeneuttinen kuin jälkistrukturalistinenkin korrelationalismi joutuvat edellyttämään ihmiskeskeisyyden kyetäkseen vastaamaan arkkifossiilien niille asettamaan haasteeseen. Useimmat korrelationalistit myöntävät kyllä ihmistä edeltävän todellisuuden olemassaolon, mutta kysymys onkin, voivatko he samalla säilyttää johdonmukaisen korrelationalistisen perusvakaumuksensa siitä, että maailman tiedostaminen edellyttää aina inhimillistä suhdetta kohteisiin.

Arkkifossiili ei siis pelkästään edellä ajallisesti sitä koskevan tapahtuman tiedostamista nykyisyydessä. Historioitsijathan kirjoittavat koko ajan tapahtumista, jotka edeltävät heitä itseään. Sen sijaan periytyvät väittämät (*ancestral statements*) koskevat sellaista aikaa, jolloin mikään

ihmissubjektille (tai muille eliöille) tapahtuva ilmeneminen (*manifestation, givenness*) ei ollut vielä lainkaan mahdollista. Tämän vuoksi Meillassoux väittää, ettei hänen argumenttinsa ole perinteinen idealismin vastainen pelkkään terveeseen järkeen vetoava todistus, jossa kysytään ”kaatuuko puu todella, jos kukaan ei ole metsässä tiedostamassa tätä”. Arkkifossiilit tuottavat objektiivisesti varmaa tietoa ajalta, joka edeltää kaikkia mahdollisia inhimillisiä ja eläimellisiä suhteita todellisuuteen. Muut aiemmat idealismin vastaiset argumentit ovat taas koskeneet sitä aikaa, jolloin tajunnalle ilmeneminen on ollut jo muutenkin mahdollista. (AF 20.)

Meillassoux olettaa löytäneensä tämän ongelman pohjalta spekulatiivisen mahdollisuuden päästä uudelleen käsiksi absoluuttiseen tietoon. Loppuosa Meillassoux’n tutkimuksesta pohtiikin sitä, kuinka loogis-matemaattinen diskurssi voi viitata objektiivisesti tapahtumiin, jotka edeltävät kokonaan niin ihmisyyden kuin kaiken muunkin biologisen elämän mahdollisuutta. (AF 26.)⁸ Absoluutilla tarkoitetaan sellaista, mikä on kokonaan subjekti–objekti-korrelaation ulkopuolella. Ennen kuin perehdytään siihen, mikä on tämän absoluuttisen tiedon tarkka sisältö, Meillassoux’n väite voi kuulostaa lähinnä paluulta esikantilaiseen dogmaattiseen metafysiikkaan. Tiedämme hänen mukaansa absoluuttisen varmasti kuitenkin vain sen, että kaikki on välttämättä kontingenttia. Absoluuttinen tieto kattaa vain kaksi asiaa: että kontingenssi on välttämätöntä ja että ainoastaan kontingenssi on välttämätöntä. (AF 65; Meillassoux 2008/2012, 16–19.) Spekulatiivinen realismi siis avaa mahdollisuuden käsittää todellisuuden sellaisena kuin se on, mutta tämän tuloksena käsitämme sen absoluuttisena kaaoksena, jossa kaikki lait ovat välttämättä satunnaisia.

Meillassoux’n positio ei ole siten skeptisismiä, kuten saattaisi vaikuttaa, koska tiedämme varmuudella jotakin. Mutta tiedämme varmuudella vain, että välttämätön oleva on mahdoton. Näin Meillassoux kääntää siis vanhan ontologisen Jumala-todistuksen pääläelleen ja pyrkii todistamaan, että tiedämme absoluuttisella varmuudella, ettei Jumalan kaltaista välttämätöntä olentoa voi olla ja kaikki on kontingenttia. Näin saavutetaan Meillassoux’n yksi päätavoite: uskonnollisen fundamentalismin kumoaminen. (AF 65; Meillassoux 2008/2012, 20.) Tästä seuraa, että ateismi on välttämättä totta. Näin Meillassoux katsoo raivanneensa pois mahdollisuuden fideismiin, joka korostaa järjen epäluotettavuutta suhteessa uskoon. Tämän mahdollisuuden hermeneutiikan kaltaiset

relativistiset ontologiat jättävät täysin auki. Argumentti kaiken kontingensista tuo myös esiin Meillassoux'n filosofian eron esikantilaiseen dogmaattiseen metafysiikkaan. Descartesin ja Leibnizin rationalismissa nimenomaan Jumala toimi metafyyssisen tiedon viimekätisenä takuumiehenä.

En puutu tässä yhteydessä lainkaan tämän todistuksen loogiseen pitävyyteen – en koe olevani kulttuurihistorioitsijana tällaisen tehtävän tasalla. Tyydyn viittaamaan vain Alain Badioun arvioon, jonka mukaan Meillassoux'n teoksen pääansiona on, että se kykenee esittämään aivan uuden neljännen vaihtoehdon Kantin aiemmin linjaamiin kolmeen filosofian päävaihtoehtoon: dogmatismiin (naiivi realismi), skeptisismiin ja kritisismiin (kriittinen eli transsendentaalinen idealismi ja muut korrelationismin muodot) (Badiou 2008, vii). Spekulaatiivinen realisti lähtee nimittäin siitä, että ihmisestä riippumaton näkökanta todellisuuteen voidaan kyllä saavuttaa, mutta kohtaamme silloin ajattelumme välttämättömistä laeista täysin riippumattoman kaaoksen tai hyperkaaoksen, jossa mikään ei voi olla periaatteessa mahdotonta tai ajattelematomissa. (AF 64.) Voiko uudelle filosofiselle suuntaukselle olla tuottoisampaa alkua kuin avata uudelleen mahdollisuus spekulaatiolle absoluutin luonteesta?

Siirtymä esi-inhimillisestä jälki-inhimilliseen?

Olen edellä luonnehtinut Meillassoux'n filosofisen kannan lähtökohtia. Missä määrin tämän spekulaatiivisen realismin voidaan sanoa olevan posthumanistista? Tarkkaan ottaen niin periytyvän kuin arkkifossiilinkin käsitteet viittaavat itse asiassa esi- eikä jälki-inhimillisiin tapahtumiin. Lisäksi Meillassoux'n matematisoitu maailmankuva tuntuu syrjäyttävän paitsi ihmisen keskeisen aseman myös kaikkien muidenkin elävien olentojen etusijan. Arkkifossiilit sijoittuvat aikaan, jolloin myöskään mitään ei-inhimillistä elämää ei ollut olemassa. Siten se on yhtäläillä biosentrismillä kuin antroposentrismillä kritiikkiä. Tämän vuoksi minusta olisi vähintään yhtä osuvaa kutsua Meillassoux'ta *esihumanistiksi* kuin jälkihumanistiksi.

Meillassoux antaa kuitenkin käsitteellisiä lähtökohtia ajatella myös sellaista tulevaisuutta, jolla ei olisi ihmistajunnassa korrelaattia. Hän tekee nimittäin erottelun transsendentaaliseen ja spekulaatiiviseen kor-

relationismiin. Transsendentaalinen korrelationismi viittaa ajatteluun, jossa korrelaatio on aina sidottu ihmisen tajuntaan tai kielellisyyteen. Spekulaatiivinen korrelationismi sen sijaan absolutisoi korrelationismin muodon ja olettaa jonkun yliajallisen subjektin (aiemmassa metafysiikassa tämän paikan otti Jumala), joka oli tarkkailemassa tapahtumia myös silloin, kun ihmislajia ei ollut vielä olemassa. (AF 10.)

Sterlingin romaanin kaikkitietävä kertoja on esimerkki spekulaatiivisesta korrelaatiosta: on selvää, etteivät romaanin ihmiset olleet olemassa kun Sijoittajat syntyivät, mutta romaanin kertoja voi kertoa heistä asettumalla ihmissubjektista riippumattomaan hypoteettiseen spekulaatiivisen korrelaation asemaan. Vastaavasti kertoja voi kuvata siirtymää jälki-inhimilliseen aikaan, jolloin ihminen lajina on kadonnut ja hänet ovat korvanneet uudet jälki-inhimilliset lajit, Mekanistit ja Muokkaajat. Romaanissa kuvataan esimerkiksi arkkifossiileja, jotka edeltävät ihmisfokalisijan syntyä:

Ennen ihmiskunnan aamunkoitoa asteroidivyöhyke oli järjestynyt kivimurskan fysiikan lakien mukaisesti. Sirpaleet jakautuivat kymmenen potenssiin. Jokaista asteroidia kohti oli kymmenen muuta, jotka olivat kooltaan kolmannes siitä, tuhatkilometrisestä Ceresistä aina kirjaimellisesti biljooniin kartoittamattomiin lohkarisiin, jotka seurasivat aika-avaruuspotentiaaleja viiden kilometrin suhteellisella sekuntivauhdilla.

Dembowska oli kolmatta luokkaa, kaksisataa kilometriä halkaisijaltaan. Kuten muutkin Aurinkoa kiertävät kappaleet, se oli joutunut tunnustamaan sattuman lait isännäkseen. Dinosaurusten aikakaudella jokin suuri esine oli osunut Dembowskaan. Vierailija oli tullut ja mennyt sekunnin murto-osassa jättäen jälkeensä monta möhkälettä törmäyksen sulattamaa pyrokseeniään, joka upposi asteroidin kuoreen sen hajotessa palaviksi viilloiksi. Törmäyksen seurauksena Dembowskan silikaattiemäkallio oli pirstoutunut ja siihen oli avautunut rosainen, pystysuora rotko, joka ulottui kahdenkymmenen kilometrin syvyyteen asteroidin nikkeli-rautaytimeen asti. (K 213–214.)

Kaikkitietävän kertojan avulla Sterling kuvaa muinaisia astronomisia tapahtumia, joiden henkilöinä eivät ole ihmiset vaan fyysikaalisia lajeja seuraavat taivaankappaleet. Tässä suhteessa Sterlingin romaani on

mielenkiintoinen, koska hiukan paradoksaalisesti juuri sen kaikkietävä kertoja saa modernismin subjektin kautta suodattuneen tajunnanvirta-tekniikan (tai yhtäläillä postmodernismin kielellisen leikin eri diskursiiviteydyillä) vaikuttamaan vanhentuneelta ja toivottoman ihmiskeskeiseltä.

Sterlingin innoittamana spekulatiivisen realismin käsitteitä voi myös yrittää soveltaa tulevaisuuteen ja pohtia ihmisen jälkeen tulevien tulevaisuuden ilmenemisten mahdollisuutta. Tällainen spekulatiivinen väite voisi olla esimerkiksi: ”se arvioitu vuosi, jona ihmislaji kokonaisuudessaan tulee katoamaan”. Tässä luonnostelemani tulevaisuuden jälki-inhimillinen tapahtuma on yhteydessä kysymykseen siitä, miten meidän tulisi ajatella jo nykyisyydessä sitä tulevaisuuden mahdollisuutta, että koko ihmislaji tunnetussa muodossaan voi lakata olemasta – kenties ihmisen itsensä aiheuttaman ekokatastrofin vuoksi. Viitataan tässä erityisesti saksalaisen bioeettisen ajattelijan Hans Jonasin vastuullisuuden imperatiiviin: ”Toimi niin, että tekojesi seuraukset ovat yhteensopivia aidon ihmiselämän jatkuvuuden kanssa.” (Jonas 1979, 36.)⁹ Jonasille ihmisen biologisen elämän mahdollisuudenehtojen katoaminen tulevaisuudessa on selvästi jotakin ei-toivottavaa. Kykeneekö aiempi korrelationalistinen paradigma käsittelemään riittävällä tavalla sen paremmin esi- kuin jälkihumanistisiakaan tapahtumia?

Spekulatiivinen realismi pohti aluksi lähinnä ontologisia ongelmia, mutta 2010-luvulla Graham Harmanin kehittämän objektorientoituneen ontologian (OOO) ohella on alettu puhua myös objektorientoituneesta etiikasta¹⁰ (OOE). Se pohtii ei-ihmiskeskeisen ja objektituutuneen etiikan mahdollisuuksia, joissa objektit voivat muodostaa myös keskinäisiä, ihmisestä riippumattomia vuorovaikutussuhteita. Kategorisella imperatiivilla voi olla hirviömäisiä seurauksia, jos sitä sovelletaan ei-inhimillisiin toimijoihin. Tuleeko minun todella kohdella niin mittarimatoa, jääkarhua kuin nokkostakin niin kuin haluaisin niiden kohtelevan minua? Entä happimolekyyliä tai mineraalia? Enkö pikemminkin riistä kannossa kasvavan sienien tai geologisesti syntyneen kiven omimman olemuksen pakottamalla sen mukautumaan inhimilliseen kehykseeni? Käsittelem seuraavaksi tätä spekulatiivisen realismin yhteyttä tapaamme käsitteä ei-inhimillinen luonto ja pohdin erityisesti postbioottisen ajattelun tarpeellisuutta ja mahdollisuuksia.

Luontofilosofia

Schelling-tutkija Iain Hamilton Grant on lähestynyt spekulatiivisen realismin ajatuskulkuja *luontofilosofian* (*naturephilosophy*, *Natur-Philosophie*) kautta. Grantin tulkitsema Schelling ei ajattele luontoa filosofisen ajattelun kohteena olevana objektina, vaan hänen filosofisen ohjelmansa tavoitteena on asettaa filosofian keskiöön ”luonto subjektina”. (Grant 2008 = PNAS 170.) Tämän vuoksi Grant välttää Schellingin luontofilosofiasta puhuessaan yleensä objektiivista genetiiviä *philosophy of nature* (*Philosophie der Natur*), sillä Schelling käyttää tosiaan epätyypillistä saksankielen muotoa ”*Natur-Philosophie*” (2000, 11; 1800, 5)¹¹, jonka suomenkielisenä luontofilosofiaksi. Luontofilosofia käsittelee luontoa subjektina, jossa luonto itse kohoo hitaan prosessin kautta filosofoimaan itsestään, toki ihmistajunnan muodossa. Voin valitettavasti antaa tässä vain pintaraapaun Grantin teoksesta, sillä otsikkonsa mukaisesti (*Philosophies of Nature After Schelling*) hän käsittelee Schellingin ohella lähes kaikkia merkittäviä 1800-luvun alun romanttisia luonnonfilosofoja ja luontofilosofoja.

Grantin luenta lähtee liikkeelle Schellingin unohdetusta kommentaarista Platonin *Timaios*-dialogiin (*Τιμαίος*, 360 eaa.). Dialogia voidaan pitää länsimaisen luonnonfilosofian prototekstinä, mutta Aristoteleen Platon-kritiikin jälkeen olemme Grantin mukaan kadottaneet taidon lukea sitä. Erityisesti käsitys Platonista dualistisena ajattelijana on virheellinen ja sen vuoksi Nietzschen ja Heideggerin yritykset platonistisen metafysiikan kumoamiseen ”platonismin nurinkääntämisellä” (Heidegger 1936–37/1989, 177–188) perustuvat kokonaan Platonin luonnonfilosofian väärinymmärrykselle. (PNAS viii.) Siksi Grantin suhtautuminen Heideggerin ja Derridan tulkintoihin luonnonfilosofian historiasta on kriittinen. Grant kritisoi esimerkiksi Derridan oppilaan John Sallisin tunnettua *Timaios*-tulkintaa (Sallis 1999).

Lisäksi Grantin lähestymistapa jättää yhtäläillä taakseen Meillassoux'n oppi-isän Alain Badioun matemaattisen formalismin suhteessa luontoon (PNAS 9). Tässä suhteessa hän ei jaa Meillassoux'n yritystä perustaa spekulatiivinen realismi loogis-matemaattiselle ajatukselle kontingenssin välttämättömyydestä. Sen sijaan Grant etsii mahdollisuutta käsitteä luonto dynaamisena ja materiaalisena autonomisena voimana. Platon kutsui tätä luonnossa olevaa välttämättömyyden voimaa termillä *ἀνάγκη* (*anánke*), eikä edes järki tai tajunta (*νοῦς*, *nous*) kykene kokonaan

pakottamaan *anánkēta* hallintaansa (Sallis 1999, 50; Platon, *Timaios*, 47c). Platonin voimakkaan sukupuolittuneeseen ontologiaan sopii, että välttämättömyyden ja kohtalon jumalatar Ananke kuvattiin feminiinisenä periaatteena, jota maskuliinin rationaalinen ihmistietoisuus ei voi kokonaan tavoittaa. Vastaavan luonnon itsenäisen dynaamisen voiman voi löytää myös Schellingiltä, joka käyttää siitä feminiinisuista substansiivina *die Kraft*. Tämä voima ei ole peräisin kappaleista tai kappaleiden välisistä liikkeistä vaan tuottaa kiinteät kappaleet.¹²

Grantin rohkea uudelleentulkinta lähtee siitä, että jo 1800-luvun alun romantikoille luonto oli paitsi tajunnan kategorioiden ehdollistama ulkoisten kappaleiden välinen kausaalisarja myös yhtä lailla kappaleellisuutta perustavampaa kappaleiksi tulemistä. Luonto ei heillä palautunut missään tapauksessa esimerkiksi runoilijan neron inhimilliseen mielikuvitukseen, vaan romantikot näkivät luonnossa tapahtuvan ihmisen riippumattomia mekaanisia, kemiallisia ja orgaanisia prosesseja. Sen vuoksi luontofilosofissa luonto filosofi – tosin tämä tapahtuu geneettisen prosessin tuloksena, jossa luonto kehittää ihmiselion kautta itselleen itsetajunnan, jolla se tiedostaa itsensä.¹³

Antisomatismi

Saksalaisen romantiikan runoilija Novalis on kiteyttänyt romanttisen luonnonfilosofian *Athenäum*-lehdessä vuonna 1798 ilmestyneessä fragmenttikokoelmassaan *Kukatoma* (*Blüthenstaub*): ”Etsimme kaikkialta edellytyksetöntä [*das Unbedingte*] ja löydämme alati vain olioita [*Dinge*].” (Novalis 1798/1984, 31.) On tunnettua, että romantikot tavoittelivat erityisesti taiteen avulla edellytyksetöntä absoluuttia eli Novaliksen sanaleikin mukaisesti ei-oliollistettua (*das Unbe-ding-te*). Mutta kuten hän jatkaa, he joutuivat tyytymään vain edellytyksien alaisiin kappaleisiin olioihin (*Dinge*).¹⁴

Aristoteleen ja Kantin luonnonfilosofia oli lähtökohtaisesti somaattista eli kappaleiden liikkeiden tutkimusta. Platon ja Schelling sen sijaan jäljittivät kappaleiden tai olioiden takana olevaa geneettistä tulemistä ja sisäisiä dynaamisia voimia, joiden voimakentän jännityksestä ulkoiset kappaleet rakentuvat. Tämän vuoksi Platon ei tehnyt erottelua fysiikan ja metafysiikan välillä, vaan käsitti olemisen Grantin mukaan yhtenä dynaamisena tulemisena. (PNAS 28–29.) Platon kirjoittaa *Timaioksessa*,

että ainoastaan idealla on kohteiden parissa absoluuttin asema. (Platon, *Timaios*, 51a; PNAS 26.) Toisin kuin yleensä oletetaan, Platon ei kuitenkaan sijoittanut ideoita transsendenttiin, vaan *Timaios*-dialogi esittää kysymyksen ideoiden materiaalisuudesta (PNAS 45). Tämän kehittämisen perusteella Grant pyrkii argumentoimaan sellaisen luontofilosofian puolesta, jota voisi kutsua spekulatiiviseksi materialismiksi.

Grantin tapa lukea Schellingiä jonkinlaisena 2000-luvun spekulatiivisen realismin kysymyksenasettelujen edeltäjänä ei ole toki kaikin tavoin vakuuttava. Schelling esimerkiksi lähtee pääteoksessaan *System des transzendentalen Idealismus* (Transsendentaalisen idealismin järjestelmä, 1800) liikkeelle nimenomaan jälkikantailaisesta korrelationismista: ”Kaikki tietäminen perustuu objektiivisen ja subjektiivisen yhtäpitävyyteen.” (2000, 9; 1800, 1.)¹⁵ Lisäksi Schelling tuntuu toisinaan palauttavan luontofilosofian alueen tietoisuudesta lähtevään transsendentaalifilosofiaan (*Transzendental-Philosophie*), joka on hänen mukaansa yhtä alkuperäistä kuin luontofilosofia. Koska Schellingin kokonaisjärjestelmä kattaa siis kaksi osajärjestelmää, välillä on epäselvää, puhuuko Schelling koko systeemin tasolla vai pelkästään transsendentaalifilosofian tasolla, kun hän esimerkiksi kirjoittaa: ”Itsetietoisuus on koko tiedon järjestelmän valaiseva piste, joka kuitenkin loistaa vain eteenpäin muttei taaksepäin.” (Schelling 2000, 27; 1800, 31.) Jos tämä lause koskee todella Schellingin kokonaisjärjestelmää, tällöin hän siis väittäisi, että myös luontofilosofian lopullisena päämääränä on ihmistajunta. Luonto tuottaa ensin kiviä, sitten kasveja ja eläimiä, mutta lopulta näiden potenssien sarjan huipentaa ihmisen itsetietoisuus. Näin luonto voi tiedostaa itsensä, mutta ainoastaan ihmistajunnan korrelaation kautta. Siten Schelling tulee kenties viime kädessä vesittäneeksi mahdollisuuden lukea itseään puhtaan posthumanistisesta näkökulmasta, koska ihmisen itsetietoisuuden kehitys on tällöin niin luontofilosofian kuin transsendentaalifilosofiankin keskuksena. Näistä tämän tulkinnan ongelmista ja rajoituksista huolimatta Grantin luenta avaa mielenkiintoisen vaihtoehtoisen tulkinnan erityisesti platonismin historiaan.

Aiemppaa tutkimusta romanttisesta luonnonfilosofiasta on dominoinut ihmistajunnalle annetun keskeisen roolin ohella toinen ongelma – *biosentrismi* eli orgaanisen luonnon kohottaminen ei-elollisen luonnon yläpuolelle. Schelling esimerkiksi kutsuu toisinaan organismia, ja aivan erityisesti ihmisorganismia, koko luomakunnan kruunuksi (Grant 2011, 12). Vastaavasti esimerkiksi Michel Foucault’n tai Maurice Merleau-

Pontyn ajattelussa ruumiillisuudelle annettu etusija kuuluu edelleen humanismin perinteeseen, jossa keskipisteenä on nimenomaan ihmisruumis (ks. esim. Foucault 1976/1998, 113; Oksala 2003; Merleau-Ponty 1945/2013, 78). Ihmisen materiaalisen ruumiillisuuden painottaminen ei siis ole mikään oikotie ulos ihmiskeskeisestä maailmankuvasta.

Tämän biosentrismen kritiikin vuoksi Grant haluaa horjuttaa organisin käsitteelle romanttisessa luonnonfilosofiassa annettua etusijaa. Hänen materialistisen Schelling-tulkintansa kohdalla tämä merkitsee kuitenkin sitä, että koko luontoa ajatellaan maailmansion läpäisemänä organismina:

Huolimatta tämän yksipuolisuuden kiistävästä luontofilosofiasta, luonnonfilosofiaa on alati vainonnut metafyyinen epäsymmetria, joka pitää biologiaa filosofisena tieteenä jättäen geologian tai kemian ulkopuolelleen ja saaden ilmauksensa eri tavoin Nietzschen, Bergsonin ja Deleuzen ajattelussa sekä erityisesti Badioun kritiikissä Deleuzea kohtaan.

Tästä poiketen Schellingin luontofilosofian olennaisena osana on *Maailmansielusta*-teoksesta (1798) lähtien ollut, että jakolinja orgaanisen ja 'a-orgaanisen' luonnon välillä täytyy hylätä naturalistisesti pätemättömänä ja filosofisesti virheellisenä, jotta organismi ei olisi poikkeus luonnon muutoin mekaanisesta järjestyksestä vaan pikemminkin luonnon itsensä periaate. (PNAS 10.)

Tästä orgaanisuuden ulottamisesta jopa materiaan saakka ei seuraa Grantin mukaan pelkkä biosentrisyys vaan se, että Schelling fysikalisoii myös kokonaan ideaalisen ajattelun alueen (PNAS 11). En ole varma, onko tämä ratkaisu aivan uskottava. Pikemminkin vaikuttaa siltä, että Schellingin tapa palauttaa geologinen ja kemiallinen todellisuus orgaanisuuteen on selvä osoitus hänen biosentrisyydestään.¹⁷

Postbioottisuus

Uudemmassa julkaisussaan Grant (2011) onkin esittänyt, että luonnonfilosofian kemiallinen paradigma voisi tarjota vaihtoehdoisen tavan hahmottaa luontoa ei-eliökeskeisesti. Kutsun tätä ajatussuuntaa *postbioottisuudeksi*. Postbioottisuus pyrkii menemään vielä yhden askeleen

pidemmälle kuin posthumanismi. Me ihmiset olemme itsekkin eliöitä, joten vallitsevan humanistisen paradigman korvaaminen eliökeskeisellä ja erityisesti ihmisruumiin asemaa korostavalla ajattelutavalla asettaa ei-elollisen luonnon marginaaliseen asemaan. Eräänä postbioottisen ajattelutavan inspiraationa pidän itse Deleuzen ja Guattarin elimettömän ruumiin käsitettä, joka pyrkii ylittämään aiemman luonnonfilosofian somatismin eli kappale- tai ruumikeskeisyyden. Lisäksi pidän tärkeänä heidän esittämäänsä moraalien geologiaa, joka kirjoittaa eräänlaista todellisuuden geohistoriaa erilaisten ei-inhimillisten ja inhimillisten voimien erittäin hitaan muutoksen ja kerrostumisen kautta (Deleuze & Guattari 1980/2011, 44–82, 165–184; ks. myös DeLanda 1997, 103–112; Ansell-Pearson 1999, 152–154; Parikka 2010, 81–82).

Sterlingin *Kulkuri* tarjoaa osuvan esimerkin myös somatismin ylittävästä jälkibioottisesta ajattelusta. Romaanin erikoisin henkilöahmo on nainen nimeltä Kitsune. Aluksi häntä kuvataan 1980-luvun kyberpunkille tyypilliseen tapaan kyborgina eli ihmiskoneena:

”Minut annettiin kirurgien käsiin”, tyttö sanoi. ”Kohtuni otettiin ulos ja aivokudosta pantiin tilalle. Siirroksia mielihyvakeskuksesta, kultaseni. Minä olen viressä takapuolta ja selkäranka ja kurkkua myöten, ja se on parempaa kuin Jumalan oleminen.” (K 48.)

Kitsune alkaa siis muuttua elimettömäksi ruumiiksi, kun hänen kohtunsa korvataan aivokudoksella. Ihmisen koneellistumisen ja koneiden inhimillistymisen kuvastossa ei ole sinänsä mitään erityisen radikaalia (vrt. Haraway 1991, 149–152). Romaani ottaa kuitenkin mielenkiintoisen käänteen, kun Kitsune ylittää lopulta kokonaan orgaanisen eliön tai ylipäättään yhtenäisen kappaleen käsitteen. Hänet muutetaan jättimäiseksi avaruusaluukseksi, jonka sisällä muu miehistö matkustaa:

Lindsay astui ilmalukosta. Sisällä ilma oli ruumiinlämpöistä. Se haisi parfymoidulta hieltä ja orvokeilta. (...) Huone oli täynnä ihoa. Se oli siitä tehty: satiininpehmeästä ruskeasta ihosta, jota halkoivat sieltä täältä kiiltävät mustat hiusmatot ja limakalvojen malvanväriset välähdykset. (...) Veri jyskytti hänen jalkojensa alla viemäriputken kokoisessa suonessa (...).

”Missä sinä olet?”

”Joka puolella. Minulla on silmät ja korvat kaikkialla.”

”Missä ruumiisi on?”

”Annoin romuttaa sen.” (K 220–221.)

Kitsune on lihaksi tullut esimerkki Platonin *Timaios*-dialogin *khora*-raasta, eräänlaisesta feminiinisestä säiliöstä tai kohdunkaltaisesta vastaanottavasta tilasta. Platon kuvaa *khora*a: ”Se on kaiken luomista-pahtumassa syntyvän vastaanottava säiliö ja ikään kuin lapsenhoitaja.” (*Timaios*, 49a.) Koska *khora* ei itse ole kappale, vaan tila johon kappaleet syntyvät, se mahdollistaa antisomatistisen luonnonfilosofian ja myös elimettömän ruumiin ajattelemisen. Jos Kitsunen kohtu alussa poistetaan kokonaan ja korvataan aivoilla, lopulta maskuliininen fantasia vietään äärimmilleen ja hänestä tulee itsestään jättimäinen keinotekoinen kohtu, postbioottinen avaruusalus, jolla hänen alaisuudessaan toimivat miehet matkustavat galaksien välillä. Sterlingin romaani ei ylitä pelkästään ihmisen käsitettä vaan yhtä lailla myös oletuksen siitä, että elämä tapahtuu yhdessä yhtenäisessä ruumiissa.

Sterling siis radikalisoi antisomatistimin äärimmilleen, mutta voimeko löytää postbioottisen ajattelun orastavia piirteitä jo 1800-luvun alun romantiikasta? Aiemmissä tutkimuksissani olen havainnut, että romantiikan toisen keskeisen teoreetikon Friedrich Schlegelin ajattelu mahdollistaa Schellingiä paremmin biosentrismen ylittämisen. Schlegelin kirjoitusten lähiluku paljastaa, että kemiallisen kategoria rikkoo binäärisen vastakkainasettelun mekaaniseen elottomaan luontoon ja orgaaniseen elolliseen luontoon (Nivala 2011).¹⁸ Schlegel otti kyllä vaikutteita Schellingiltä, mutta päätyi kuitenkin julistamaan tämän ajattelun luhistumista: ”Schellingin filosofia, jota voitaisiin kutsua kriittiseksi mystiikaksi, päättyy kuin Aiskhyloksen *Prometheus* maanjäristykseen ja perikatoon.” (KFSA¹⁹ II, 180. Nro 105.) Schlegel väittää siis, että Schelling sortuu samaan ihmiskeskeiseen *hybrikseen* kuin ihmisille tulen varastanut titaani Prometheus. Schlegel jatkaa kritiikkiään näin:

Myös filosofia on kahden riitelevän voiman, runouden ja käytännön, tulosta. Missä nämä läpäisevät toisensa kokonaan ja sulautuvat yhdeksi, syntyy filosofiaa; missä ne taas hajautuvat uudelleen on niiden tuloksena mytologiaa tai ne kilpistyvät takaisin elämäksi. (...) Pidän Schellingin todellisena kutsumuksena tämän filosofoimisen kemiallisen prosessin parempaa esittämistä, ja jos mahdollista sen dynaamisten lakien täydellistä esille tuomista sekä filosofian, jonka

täytyy alati organisoitua ja ei-organisoitua uudelleen, erottamista sen eläviin perusvoimiin ja sen johtamista takaisin alkuperäänsä. Tätä vastoin vaikuttaa siltä (...) ettei hänen [Schellingin] kykynsä universaalisuuteen ole vielä tarpeeksi kehittynyt, jotta hän voisi löytää fysiikan filosofiasta sen mitä hänen polemiikkansa sieltä etsii. (KFSA II, 216. Nro. 304.)²⁰

Schlegel siis tunnusti 1700-luvun lopussa syntyneen uuden tieteen, kemian, kohottamisen filosofisen tarkastelun kohteeksi Schellingin ansioksi, vaikka tämä ei kyennytkään vetämään sen pohjalta oikeita johtopäätöksiä. Jos Schelling pyrki johtamaan ajattelun ihmisen olemukseen korkeimpana biologisena eliönä, Schlegel taas haki filosofisen ajattelun lainalaisuutta kemian toimintaperiaatteista. Hän asetti monien muiden romantikkojen hellimää ja fetisoimaa orgaanisen luonnon ajatusta vastaan luonnon ei-orgaaniset voimat. Niin luonnon kuin filosofiankin elävä prosessi merkitsi paitsi kokonaisuudeksi organisoitumista myös jatkuvaa ei-organisoitumista eli kemiallisten yhdisteiden hajoamista fragmenteiksi (Schlegelin kemiallisesta ajattelusta ks. lähemmin Nivala 2011). Tässä suhteessa ehdotan, että Schlegelin ajattelusta voimme löytää joitakin lähtökohtia postbioottiseen luontofilosofiaan, joka ei perustu organismin kohottamiseen luonnon korkeimmaksi muodoksi.

Mitä jälkhumanismi ja spekulatiivinen realismi jättävät taakseen?

Humanismin käsitteellä on kaksi eri merkitystä: sillä voidaan viitata humanistisiin tieteisiin tai sitten maailmankuvaan, jossa ihminen on keskiössä. Sterlingin *Kulkurin* kuvaamassa tulevaisuuden maailmassa tiede on keskittynyt pelkästään teknologiaan ja biologiaan. Humanistisia tieteitä pidetään jo täysin vanhentuneina. Romaanin tilanne on ikään kuin kauhuskenaario siitä, mihin nykyinen yliopistouudistus voisi johtaa. Humanistinen tiedekunta on suljettu hyödyttömänä. Taiteet, kirjallisuus ja humanistinen perintö eivät ole enää osa elävää kulttuuria vaan niitä vaalitaan pelkästään museossa kaukaisena muistona menneestä elämäntavasta:

Museo oli varsinainen kumouksellisen toiminnan pesäpaikka. Se oli täynnä hänen [Lindsayn] ystäviään. He kutsuivat itseään Säilyt-

täiksi. Se oli taantumuksellinen nuorisoliike, jolla oli romanttinen mieltymys menneiden aikojen taiteeseen ja kulttuuriin. He olivat perustaneet Museoon poliittisen tukikohtansa. (K 7.)

Romaanin päähenkilö Abelard Lindsay on humanisti sanan klassisessa mielessä, sillä hän vaalii kuolleilla kielillä (kuten kauppaenglantia edeltäneellä englannilla) kirjoitettua kirjallisuutta. Kehoaan kyberneettisesti muokkaavat Mekanistit pitävät poliittisesti arveluttavina hänen tekemiään Shakespeare-käännöksiä modernille kiertoradan kauppaenglannin kielelle. Humanistiset tieteet ja ihmiskunnan menneen perinnön säilyttäminen ovat niin vanhentuneita, että niistä on tullut jo jotakin romanttista, ja sitä myötä myös radikaalin kapinallista lähinnä taloudelliseen hyötyyn tähtäävässä maailmassa.

Toisaalta humanismin loppumisella tarkoitetaan *Kulkuri*-romaanissa myös ihmiskeskeisen maailmankuvan päättymistä. Tämä näkyy teoksessa hyvin monilla tasoilla. Ensinnäkin sen kuvaamaa maailmaa hallitsevat romanttisten Säilyttäjien sijasta Mekanistit ja Muokkaajat. Edelliset pyrkivät manipuloimaan ihmisruumista teknologisesti pyrkien ylittämään koneen ja ihmisen rajan, kun taas jälkimmäiset yrittävät ylittää ihmislajin kapasiteetin biologisen muokkauksen avulla. Sterling hyödyntää tässä samankaltaista vastakkainasettelua mekaanisuuden ja orgaanisuuden välillä kuin 1800-luvun alun romantikot tekivät.

Humanismilla voidaan siis tarkoittaa kahta asiaa: toisaalta humanistisia tieteitä ja toisaalta ihmiskeskeistä maailmankuvaa. Teoreettisena tutkimussuuntauksena posthumanismi viittaa humanismin jälkeiseen aikaan ja siten se on humanismin negaatiota. Nähdäkseni se on sitä kuitenkin suhteessa humanismin jälkimmäiseen merkitykseen. Jälkihanumanistinen ajattelu ei pyri jättämään taakseen humanististen tieteiden perintöä. Esimerkiksi Grantin menetelmä perustuu samaan filologiseen tarkkuuteen kuin renessanssin humanistien tutkimukset: hän pyrkii antiikin ajattelun kadotettujen mahdollisuuksien löytämiseen esittämällä uuden tulkinnan Platonista.

Sen sijaan jälkihanumanismi pyrkii kyseenalaistamaan ihmiselle ja hänen kielensä merkityksille annetun etusijan. Tässä mielessä myös luonnontieteilijä voi ehdottomasti olla humanisti. Tämä tuli esiin avaruustähtitieteen professori Esko Valtaojan (2012) reaktiossa Talvivaaran tilanteeseen. Hän argumentoi kaivostoiminnan oikeutusta niiden ihmistyöpaikkojen määrällä, joita kaivos työllistää ja puolustaa samalla

atomivoiman turvallisuutta sillä, että Fukushimaa ei kuollut yhtäkään ”ihmistä”. Vaikka Talvivaaran kipsisakka-allas vuotaa myrkyjä luontoon ja tuhoaa lintujen pesimäalueita, kaivostoiminnan haittoja on Valtaojan mukaan kuitenkin liioiteltu, koska se työllistää tietyn lukumäärän ”ihmisiä”. Valtaoja on arvostellut mediaa dominoivaa humanistijunttaa, mutta toisaalta hän on itsekin selvästi humanisti käsitteen laajassa merkityksessä.

Esimerkiksi hermeneutiikalle tai jälkistrukturalismille on ollut tyyppillistä olettaa, että ihmisen ottama rooli luonnon hallitsijana pitäisi ensisijaisesti ratkaista muuttamalla perinteen esittämiä tulkintoja luonnosta. Grantin ajattelussa on vielä jäljellä näitä piirteitä, mutta erityisesti Meillassoux viittaa jo kokonaan tämän paradigman ulkopuolelle. Toisaalta spekulatiivinen realismi ei yritä palata edistysuskoiseen skientismiin ja sen naiiviin realismiin, joka kiistää kokonaan sen, että luontoa aina tulkitaan. Siten se ei hylkää sosiaalisen konstruktivismiin saavuttamia tuloksia ’luonnon’ ja ’luonnollisen’ käsitteiden problematisoinnissa vaan tunnustamaan myös ei-inhimillisille olennoille oikeuden itsenäiseen olemassaoloon ja toimijuuteen. Realismin on oltava spekulatiivista, ei naiivia.

Spekulatiivinen realismi horjuttaa siis selkeästi ihmisen etusijaa ja sikäli sen lähtökohdissa on yhteyksiä posthumanismiin. Mutta se menee samalla myös pidemmälle kuin jälkihanumanismi. Meillassoux’n ajattelu on pikemminkin prehumanistista, se pyrkii ajattelemaan enemmänkin ihmistä edeltäneen todellisuuden mahdollisuutta. Sitä kautta hän yrittää palauttaa absoluuttisen ajattelun mahdollisuuden kuuluen Alain Badioun avaamaan linjaan, joka valitsee ”eläimen ja numeron” (eli Deleuzen ja Badioun vastakkaisten lähtökohtien) väliltä numeron (PNAS 9). Meillassoux siis kehittää antihumanistista matemaattis-loogista maailmankuvaa, joka edeltää yhtäläillä kaikkien eliöiden kuin ihmistenkin syntyä. Grantin luonnonfilosofia on yhtäläillä jälkihanumanistista, mutta hänen kritiikkinsä somatismia ja biosentrisyyttä kohtaan herättää postbioottisen kysymyksen siitä, perustuuko biologisen luonnon keskeisyys siihen, että olemme itsekin eliöitä. Eikö eletyn ruumiin kokemuksille annettu etusija kuulu edelleen humanismin muotoihin, vaikka humanismi tulkittaisiinkin tässä ihmistietoisuuden sijasta ihmisruumiin ja muiden elävien olentojen etusijaksi ei-elolliseen olevaan nähden? Siten spekulatiivinen materialismi johtaa radikaaliin postbioottiseen ajatte-

luun, joka ei kyseenalaista vain ihmiselle vaan myös ylipäätään kaikille organismeille annetun etusijan.²¹

Viitteet

¹ Käytän tässä artikkelissani termejä posthumanismi, jälkihumanismi, jälki-inhimillinen ja posthumanistinen synonyymeinä, jotka viittaavat yhteen ja samaan 'posthumanismin' käsitteeseen. Tarkoitan tällä käsitteellä humanismin jälkeistä ajattelua, joka kyseenalaistaa ihmisen etusijan todellisuudessa. Sen sijaan sanoilla esihumanistinen tai esi-inhimillinen viitataan 'prehumanismin' käsitteeseen, jolla tarkoitan sellaista filosofista positiota, joka pohtii varman tiedon saavuttamista ihmisistä edeltäneestä todellisuudesta.

² Keskitän käsittelyni Meillassoux'n ja Grantin ajatuksiin rajaten pois Graham Harmanin, Levi Bryantin ja Ian Bogostin kehittämän OOO:n (ks. erit. Harman 2002). Lisäksi esittelen Grantin Schelling-tulkintoja käsitellessäni myös toisen saksalaisen romantikon, Friedrich Schlegelin, vaihtoehdoisen käsityksen luonnonfilosofiasta. Olen käsitellyt Schlegeliä yksityiskohtaisemmin myös useissa aiemmissa julkaisuissani.

³ Ehkä hieman yllättäen Meillassoux laskee myös Martin Heideggerin ja tälle keskeisen *Dasein*-käsitteen mukaan korrelationismin perinteeseen (AF 8). Heideggerin ajatteluun nimittäin sisältyi mm. päättäväinen pyrkimys hylätä subjekti–objekti-suhde, teknisen asenteen kritiikki sekä vaatimus luonnon *fysiksen* (olemisen) silleen jättämisestä. Lisäksi Heidegger otti (1946/2000) ”Kirje ’humanismista’” -esseessään etäisyyttä humanismin käsitteeseen. Pohjimmiltaan hänellekin kuitenkin ihmiset – ja aivan erityisesti suurmiehet, eli ajattelijat tai runoilijat! – ovat viime kädessä olemisen aukeaman etuoikeutettuja vaalijoita: ”Kieli on olemisen talo. Ihminen asettuu siihen asumaan. Ajattelijat ja runoilijat ovat tämän asunnon vartijoita.” (Heidegger 1946/2000, 51.)

⁴ Myös Ludwig Wittgenstein sovelsi tätä kommunitaariseksi solipsismille tyypillistä maantieteellistä metaforaa, tosin transponoiden sen kielellisen käänteen jälkeiseen rekisteriin: ”*Kieleni rajat* merkitsevät maailmani rajoja.” (Wittgenstein 1921/1971, 67, § 5.6.) Tästä seuraa autistinen kaivautuminen oman minuuden poteroon: ”Olen maailmani. (Mikrokosmos.)” (Wittgenstein 1921/1971, 68, § 5.63.)

⁵ Olen käyttänyt kielen yhtenäisyyden vuoksi romaanin suomennosta (Sterling 1995), mutta tarkastanut kaikki käyttämäni sitaattit alkuteoksesta (Sterling 1985/1996).

⁶ Anna Tuomikoski kääntää tämän ilmauksen sanalla ”ylimuistoinen” (Meillassoux 2012, 12).

⁷ Tieteellisellä realismilla tarkoitan tieteenfilosofista teoriaa siitä, että tieteelliset teoriat ja mallit kuvaavat todellisuutta sellaisena kuin se on. Vaikka Meillassoux kritisoi korrelationismia, hän lähtee itse pikemminkin liikkeelle siitä, että voimme tietää absoluuttisella varmuudella vain sen, että todellisuus on täysin kontingentti, kuten osoitan tässä artikkelissani.

⁸ Saksalainen filosofi Markus Gabriel on huomauttanut, että myös myytit ja niiden kosmogoniat ovat vaihtoehtoinen tapa ajatella arkkifossileja. (Hänen kritiikistään Meillassoux'ta kohtaan ks. tark. Gabriel & Žižek 2009.)

⁹ ”Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.” (Kaikki artikkelin käännökset AN.)

¹⁰ Etiikan käsite on keskeinen, mikäli seuraamme Gilles Deleuzen (1970/2012) nietzscheläistä erottelua moraaliin ja etiikkaan. Moraali tarkoittaa kantilais-kristillistä ajattelua, missä asioita arvioidaan hyvä–paha-akselilla, kun taas etiikka viittaa spinozalaiseen hyvä–huono-akseliin, jossa tarkastellaan eri alueilta olevien asioiden synnyttämien keskinäisten koosteiden avoimia vaikutuksia. Pohdittavaksi jää, mitä yhteistä on nietzscheläisellä yli-ihmisellä sekä 2000-luvun posthumanismilla. Nietzsche (1883/2001, 11) julistaa ”*Minä opetan teille yli-ihmisen*. Ihminen on jotain, mikä pitää voittaa.”

¹¹ Annan Schelling-viitteissä myös sivunumerot teoksen ensimmäiseen painokseen vuodelta 1800.

¹² Siten Grantin ajatukset ovat tässä suhteessa yhteneviä Gilles Deleuzen kanssa, joka on hyödyntänyt yhtä lailla Schellingin ajatuksia työssään. Grant torjuu kuitenkin Deleuzen ajattelun tämän ”kantilaisuuden” (PNAS 8) vuoksi, mikä on varsin ongelmallinen väite. Tosiasiassa Grantin puolustamalla näkökannalla lienee enemmän yhteneväisyyksiä Deleuzeen kuin hän ehkä haluaa tunnustaa. Itse asiassa teoksensa alaviitteessä hän itsekkin myöntää kritisoivansa sitenkin enemmänkin ”deleuzeläisyyttä”, jonka määrittävänä piirteenä on sama nietzscheläinen yritys Platonin ympärikäntämiseen kuin Heideggerilla (PNAS 23).

¹³ Toisaalta Schelling kirjoitti Kantin kopernikaanisen käänteen jälkeen, joten on perusteita olettaa, ettei hänen spekulatiivinen luontofilosofiansa merkinnyt paluuta aiempaan dogmatismiin.

¹⁴ Kuten Michael Elsässer on painottanut, myös toisen keskeisen romantikon, Friedrich Schlegelin, ajattelua on tulkittava olion käsitteen kritiikkinä. Elsässer (1994) pitää Schlegelin käsityksiä jopa Heideggerin esilläolevan kritiikin ennakkointina. Grant ottaa tämän varhaisromantikkojen oliokritiikin niin Platon- kuin Schelling-tulkintansa johtoiheeksi – tosin viittaamatta Elsässerin aiempaan tutkimukseen aiheesta.

¹⁵ ”Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven.”

¹⁶ ”Das Selbstbewußtsein ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet.” Manfred Frank on yrittänyt ratkaista tämän Schellingin filosofian rakenteellisen ongelman reduplikaation käsitteen avulla. (Ks. Nivala 2014, 54.)

¹⁷ Vitalismista ks. myös Meillassoux 2012, 14, 16.

¹⁸ John Sellars (1999) on puolestaan väittänyt, että Schlegelin ajattelussa on selviä yhtymäkohtia sekä Deleuzen elimettömään ruumiiseen että stoalaisten pyrkimykseen ottaa ihmisen perspektiivin ylittävä kosminen näkökanta luontoon.

¹⁹ ”Schellings Philosophie, die man kritisierten Mystizismus nennen könnte, endigt, wie der PROMETHEUS des Äschylus, mit Erdbeben und Untergang.” Schlegel-tutkimuksen konventioiden mukaisesti viittaa hänen teoksiinsa *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* lyhenteellä KFSA, antaen niteen numeron, sivunumeron ja fragmentin numeron.

²⁰ ”Auch die Philosophie ist das Resultat zwei streitender Kräfte, der Poesie und Praxis. Wo diese sich ganz druchdringen und in eins schmelzen, da entsteht Philosophie, wenn sie sich wieder zersetzt, wird sie Mythologie, oder wirft sich ins Leben zurück. (...) Diesen chemischen Prozeß des Philosophierens besser darzustellen, wo möglich die dynamischen Gesetze desselben ganz ins reine zu bringen, und die Philosophie, welche sich immer von neuem organisieren und desorganisieren muß, in ihre lebendige Grundkräfte zu scheiden, und zu ihrem Ursprung zurückzuführen, das halte ich für Schellings eigentliche Bestimmung. Dagegen scheint mir (...) seine [Schellings] Anlage zur Universalität ist wohl noch nicht gebildet genug, um in der Philosophie der Physik das finden zu können, was sie [seine Polemik] da sucht.”

²¹ Julkaisu on syntynyt osana Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta *Travelling Notions of Culture: Itineraries of Bildung and Civilisation in Early Nineteenth-Century Europe* (258438), Kulttuurihistoria, Turun yliopisto.

Lähteet

Ansell-Pearson, Keith 1999: *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London: Routledge.

Autioniemi, Jari 2010: ”Quentin Meillassoux’n spekulatiivinen realismi”. *Paatos* 3/2010. <http://jarjestot.uta.fi/aaatos/paatos/arkisto/310/paatos31011.html> (13.2.2012)

Badiou, Alain 2008: ”Preface”. Teoksessa Quentin Meillassoux 2008: *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Après la finitude). Transl. Ray Brassier. London: Continuum, vi–viii.

DeLanda, Manuel 1997: *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.

Deleuze, Gilles 1970/2012: *Spinoza. Käytännöllinen filosofia*. (Spinoza. Philosophie pratique). Suom. Eetu Viren. Helsinki: Turkijaliitto.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix 1980/2011: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie). Transl. Brian Massumi. New York: Continuum.

Elsässer, Michael 1994: *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Fichte, Johann Gottlieb 1794/2006: *Tiedeopin perusta* (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre). Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Gaudeamus.

Foucault, Michel 1976/1998: *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto. Nautintojen käyttö. Huoli itsestä* (Histoire de la sexualité I–III: La volonté de savoir, L’usage des plaisirs; Le souci de soi, 1976–1984). Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

Frank, Hartwig 2006: ”Metaforat filosofisessa kielessä”. Teoksessa Sakari Ollitervo & Kari Immonen (toim): *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 126–140.

Gabriel, Markus & Žižek, Slavoj 2009: *Mythology, Madness, Laughter. Subjectivity in German Idealism*. New York: Continuum.

Grant, Iain Hamilton 2008: *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum.

Grant, Iain Hamilton 2011: ”The Chemical Paradigm (Interview)”. *Collapse* VII. July 2011: 39–84.

Haraway, Donna J. 1991: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York & London: Routledge.

Harman, Graham 2002: *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.

Heidegger, Martin 1936–37/1989: *Nietzsche I*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.

Heidegger, Martin 1946/2000: *Kirje ”humanismista” / Maailmankuvan aika* (Brief über den ”Humanismus”). Suom. Markku Lehtinen. Helsinki: Turkijaliitto.

Jonas, Hans 1979: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel 1783/2005: *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä* (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können). Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.

- Korhonen, Ari 2011: ”Spekulaation materiaallinen paluu ja välttämätön kontingenssi”. *Tiede ja edistys*, Vol. 36, nro 1: 64–73.
- Meillassoux, Quentin 2006/2008: *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Après la finitude). Transl. Ray Brassier. London: Continuum.
- Meillassoux, Quentin 2008/2012: ”Aika vailla muutosta”. (Time without Becoming). Suom. Anna Tuomikoski. *Nuori voima* 5/2012: 10–21.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945/2013: *Phenomenology of Perception* (Phénoménologie de la perception). Transl. Donald A. Landes. London: Routledge.
- Niemoczynski, Leon 2012: ”Mitä spekulatiivinen filosofia tänä päivänä tarkoittaa”. Suom. Aki Salmela, Kasper Salonen & Martti-Tapio Kuuskoski. *Nuori voima* 5/2012: 4–9.
- Nietzsche, Friedrich 1883/2001: *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään* (Also sprach Zarathustra – Ein Buch für alle und keinen). Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.
- Nivala, Asko 2011: ”Chemical Age. Presenting History with Metaphors”. Teoksessa Bruce Johnson & Harri Kiiskinen (eds.): *They Do Things Differently There: Essays on Cultural History*. Turku: k & h, 81–108.
- Nivala, Asko 2014: ”’Oleminen edeltää ajattelua’. Haastattelussa Manfred Frank”. *niin & näin*, 2/2014: 52–56.
- Nivala, Asko & Mähkä, Rami 2012: ”Johdanto. Lähde, menetelmä, tulkinta”. Teoksessa Asko Nivala & Rami Mähkä (toim.): *Kulttuurihistoriallinen katse. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Turku: k & h, 7–21.
- Novalis 1798/1984: *Fragmentteja*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Otava.
- Oksala, Johanna 2003: ”Foucault ja kokemuksellinen ruumis”. *niin & näin*, 4/2003: 67–71.
- Parikka, Jussi 2010: *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parikka, Jussi & Tiainen, Milla 2006/2012: ”Kohti materiaalisen ja uuden kulttuurianalyysia tai representaation hyödyistä ja haitasta elämälle”. Teoksessa Asko Nivala & Rami Mähkä (toim.): *Kulttuurihistoriallinen katse. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Turku: k & h, 322–348.
- Platon 1999: *Teokset V*. Suom. Marja Itkonen-Kaila & A. M. Anttila & Marianna Tyni. Helsinki: Otava.
- Sallis, John 1999: *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1800/2000: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schlegel, Friedrich 1967: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe II*. München, Paderborn & Wien: Verlag Ferdinand Schöningh.

- Sellars, John 1999: ”The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism”. *Pli*. Nro 8: 1–24.
- Sterling, Bruce 1985/1995: *Kulkuri* (Schismatrix). Suom. Anita Puumalainen. Helsinki: WSOY.
- Sterling, Bruce 1985/1996: *Schismatrix Plus*. New York: Ace Books.
- Valtaoja, Esko 2012: ”Arkista hysteriaa”. *Turun Sanomat*. 20.11.2012.
- Wittgenstein, Ludwig 1921/1971: *Loogis-filosofinen tutkielma* (Tractatus logico-philosophicus) Suom. Heikki Nyman. Porvoo & Helsinki: WSOY.