

AKTIIVISUUSMITTARIT MORAALIFAKTOREINA

Strukturaalieettinen näkökulma teknologisten artefaktien moraalitoimijuuteen

Anna Penttilä

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

Humanistis-

yhteiskuntatieteellinen

tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Kesä 2020

TIIVISTELMÄ

AKTIIVISUUSMITTARIT MORAALIFAKTOREINA

Strukturaalietäinen näkökulma teknologisten artefaktien moraalitoimijuuteen

Anna Margareta Penttilä

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio

Kesä 2020

Sivumäärä: 65

Tämän tutkielman tarkoitus on syventyä teknologisten artefaktien moraalitoimijuuden kysymykseen ja aktiivisuusmittareihin moraalifaktoreina, joiden tarkoituksenmukaiset positiiviset vaikutteet käyttäjänsä ovat samanaikaisesti aksidentaalisesti negatiivisia. Moraalifaktori on Philip Breyn strukturaalietiikan käsite. Strukturaalietiikka huomioi moraalitoimijuuden kysymyksessä verkoston, jossa teknologinen artefakti tuotetaan ja sitä käytetään. Näkemyksen keskiössä on ajatus siitä, ettei teknologisilla artefakteilla ole moraalista toimijuutta, mutta niillä on moraalisia rooleja eli ne ovat moraalifaktoreita.

Poliittisessa, tieteellisessä ja kulttuurisessa puheessa sekä käytännöissä, jotka saavat vaikutuksensa uusliberaalista ajattelusta ja healthismistä, fyysinen aktiivisuus nähdään hyveenä. Tämän hyveellisyyden jahtaaminen sekoittuu terveyden pakonomaiseen tavoitteluun, josta muodostuu elämän ensisijainen huolenaihe. Ihmisen ollessa jatkuvasti huolissaan terveydestään ja tavoitellessaan sitä ulkoa päin annetuin määräyksin alkaa inhimillinen toimija ikään kuin mekaanistumaan. Samalla teknologisen artefaktin, tämän tutkielman kontekstissa aktiivisuusmittarin, vaikuttava voima käyttäjänsä lisääntyy, jolloin siihen aletaan luottaa omaa inhimillistä kokemusta enemmän.

Tutkimuksessani osoitan aktiivisuusmittareiden kantavan sisällään uusliberaalin ajattelun ja healthismin eli terveysaatteen seostunutta ideologiaa, joka tuottaa käyttäjälleen käsitystä hyveellisestä ihmisestä ja aiheuttaa muutoksia subjekti-objekti -asetelmaan aktiivisuusmittarin ja ihmisen välille. Yhteenvedossa keskityn tutkimusta koskevan yleiskatsauksen lisäksi tutkimusprosessin avaamiseen, nostamaan esiin pois rajautuneita tutkimussuuntia ja esittämään jatkotutkimusehdotuksia muun muassa teknologian ja yhteiskunnan välisen suhteen tutkimiseen hyvinvoinnin näkökulmasta.

Avainsanat: artefakti, teknologia, strukturaalietiikka, moraalitoimija, aktiivisuus, healthismi, antropomorfismi

SISÄLLYSLUETTELO

JOHDANTO	1
1. MITÄ OVAT ARTEFAKTIT?	3
1.1 Bruno Latourin moraaliset artefaktit	6
1.2 Moraalitoimijan käsitteestä ja sen määritelmällisten ongelmien tarkastelua Philip Breyn kautta	10
1.3 Moraalitoimijoista ja moraalisisista artefakteista	13
2. PHILIP BREYN STRUKTURAALIETIIKKA	16
2.1 Strukturaalietiikan päämäärät ja artefaktietiikka	16
2.2 Tunteiden roolista teknologisissa artefakteissa	19
2.3 Moraalifaktori	21
2.4. Yksilö- ja strukturaalietiikan eroista	23
3. TEKNOLOGISTEN ARTEFEAKTIEN EETTISEN TARKASTELUN TARPEESTA	25
3.1 Moraaliset älykkäät toimijat	25
3.2 Näennäis-responsibiliteetin käsitteestä	28
3.3 Miksi teknologiset artefaktit kaipaavat eettistä tarkastelua?	30
4. AKTIIVISUUSMITTARIT TEKNOLOGISINA ARTEFAKTEINA JA MORAALIFAKTOREINA	32
4.1 Uusliberaalista ideologiasta	34
4.2 Healthismistä	38
4.3 Valinnan arkkitehtuuri aktiivisuusmittareissa	43
5. AKTIIVISUUDEN SOSIAALISUUS JA YHTEISÖLLINEN HYVÄKSYTTÄVYYS	46
5.1 John R. Searlen sosiaalisesta ontologiasta	46
5.2 Yhteisöllinen hyväksyttävyyys	50
5.3 Aktiivisuusmittareiden ihmisenkaltaistamisesta ja subjekti-objekti -asetelman muutoksesta	52
6. YHTEENVETO	55
LÄHTEET	59

JOHDANTO

Tämän tutkielman tarkoituksena on ottaa osaa teknologisten artefaktien moraalisuuteen liittyvään keskusteluun, tarkastella teknologista artefaktia ja inhimillistä toimijaa koskevan oletetun subjekti-objekti -asetelman muutosta, käsitellä aktiivisuusmittareita moraalifaktoreina ja osoittaa niiden sisäisen ideologian olevan healthismin ja uusliberaalin ajattelun sävyttämä. Ajattelen, että aktiivisuusmittareihin sisäistetty ideologia vaikuttaa käyttäjiensä arvomaailmaan ja ajatuksiin liittyen omanarvontunnon kokemuksen ansaitsevasta ihmisestä.

Tutkimusmenetelmänäni on sisällönanalyysi, jonka kohteeksi olen valikoinut muun muassa teknologian filosofiaa, moraalialia ja sosiaalirobotiikkaa koskevia tutkimusartikkeleita, Ylen uutisartikkeleita sekä filosofian alan teoksia esim. John R. Searlen *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (2010). Ensisijaisena lähteenäni on toiminut Philip Breyn artikkeli ”From Moral Agents to Moral Factors: The Structural Ethics Approach” (2014), jonka lukemiseen on tutkimuksen kirjoittamisen alku mutkattominta paikantaa. Lisäksi hyödynnän merkittävässä määrin Robert Crawfordin tekstejä ”Healthism and the Medicalization of Everyday Life” (1980) ja ”Health as a Meaningful Social Practice” (2006) sekä Bruno Latourin kirjoitusta ”Where Are the Missing Masses? The Sociology of A Few Mundane Artifacts” (1992). Tutkimusaineistoni pääniminä näyttäytyvät näin ollen Philip Brey, Robert Crawford, Bruno Latour ja John R. Searle.

Tutkielmani ei ole filosofian historiallisesti orientoitunut, joten se jättää tarkoituksella hyödyntämättä filosofian klassikkoajattelijoiden näkemyksiä, huolimatta siitä, että tutkimusaiheelleni olennaisia käsitteitä, kuten ”artefakti”, onkin pohdittu jo esimerkiksi Aristoteleen teksteissä. Lisäksi, mikäli tarkoitukseni olisi syventyä siihen, mitä teknologia on, olisi aiheellista, että työssä hyödynnettäisiin esimerkiksi Martin Heideggerin teknologian filosofiaa koskevia näkemyksiä. Esittelen ja hyödynnän työssäni Philip Breyn strukturaalietiikkaa, jota ei havaintojeni mukaan ainakaan suomalaisissa filosofian alan tutkimuksissa ole hyödynnetty. Strukturaalietiikka keskittyy moraalitoimijan kysymykseen ottaen huomioon verkoston, jossa teknologinen artefakti tuotetaan ja sitä käytetään. Näkemyksen keskiössä on ajatus siitä, ettei teknologisilla artefakteilla ole moraalista toimijuutta, mutta niillä on moraalisia rooleja.

Tutkimuksen tekemiseen ovat innoittaneet erilaiset havainnot siitä, kuinka terveydestä huolestuneisuus vaikuttaa nousseen inhimillisen olemisen kiintopisteeksi, sekä aktiivisuusmittareiden käytön yleistyvyys. Fyysisen ja psyykkisen terveyden tavoittelu on kuin ajojahtia, jonka keskiöön asettuu yksilö paikkana, johon kausaalisuhde terveyden ja sairauden välille paikannetaan. Uusliberaali ajattelu ja healthismi ovat yhteiskunnallis-kulttuurisena tilanteena se

tausta, jota vasten aktiivisuusmittareiden tuotanto ja terveyden pakonomainen vaaliminen asettuu. Ympäristön terveyteen vaikuttavien tekijöiden ohittamisen lomassa terveys on muodostunut identiteetiksi, joka pysyy hengissä terveystekoja tekemällä. Terveystekojen on tullut epäonnistumisen tai onnistumisen aluetta, joka määrittää ihmisyyttä.

Näen aktiivisuusmittareiden olevan passiivisuusleimoineen ja aktiivisuushurrauksineen subjektiivisuutta häivyttävä moraalifaktori terveyttä glorifioivassa yhteiskunnassa. Paradoksaalisesti terveyden jahtaaminen on kuitenkin monin tavoin obsessiivisuudessaan nimenomaan lääketieteen mukaan häiriöistä. Paradoksi lisääntyy, kun lääketieteellisen näytön ja käytäntöjen ajatellaan olevan terveystekoihin vahvasti usuttava tekijä. Aktiivisuus terveyteen vaikuttavana osatekijänä on näin ollen moraalisen arvioinnin ja hyveellisyyden kohde uusliberaalin ja healthismin ideologioiden alaisuudessa. Poliittisessa, tieteellisessä ja kulttuurisessa puheessa sekä käytännöissä fyysinen aktiivisuus nähdään hyveenä, millä on vakaviakin seurauksia ihmisten hyvinvoinnille.

Tutkielmani sisältö rakentuu seuraavasti: Luvussa 1 yksin käyn läpi teknologisten artefaktien määritelmiä, Bruno Latourin ajatuksia moraalisisista artefakteista ja moraalitoimijuuteen liittyviä näkemyksiä muun muassa Philip Breyn kautta. Luvussa 2 keskityn Philip Breyn strukturaalietiikkaan käsitellen myös tunteiden ja teknologisten artefaktien suhdetta koskevia havaintoja sekä yksilö- ja strukturaalietiikan eroja. Luvussa 3 palaan moraalitoimijuutta koskeviin kontribuutioihin sitoen niitä teknologisten artefaktien eettisen tarkastelun tarpeen käsittelyyn. Luvussa 4 sovellan teknologisen artefaktin käsitystä aktiivisuusmittareihin, joita tarkastelen Breyn termistön mukaisesti moraalifaktoreina. Tässä luvussa syvennyn myös healthismin ja uusliberaalin ideologian käsittelyyn. Luvussa 5 käsitelen sosiaalista todellisuutta Jonh R. Searlen sosiaalisen ontologian kautta sekä yhteisöllisyyden ja ihmisenkaltaistamisen kysymyksiä. Luvussa 6 tiivistän tutkielmani sisällön, avaan kulunutta tutkimusprosessia ja esitän suuntia jatkotutkimukselle.

1. MITÄ OVAT ARTEFAKTIT?

Tässä luvussa esittelen muutamia tutkimuksia, mitä teknologisilla artefakteilla tarkoitetaan ja millä tavalla niistä teknologian filosofiaa koskeissa keskusteluissa puhutaan. Esittelyn jälkeen syvemmän teknologian filosofiaan perehtyneen Philip Breyn ja ranskalaisen sosiologi-filosofi Bruno Latourin teknologisten artefaktien moraalitoimijuuden käsityksiin sekä Breyn strukturaalietiikan päälinjauksiin. Philip Brey toimii muun muassa teknologian filosofian professorina Twenten yliopistossa Hollannissa. Tutkielmani teeman, ja Latourin filosofian käsittelyn ollessa osa tutkielmaani, huomioon ottaen, koen aiheelliseksi selventää, etten tule syventymään Bruno Latourin kehittämään teknologian filosofiaan keskeisesti vaikuttaneeseen ja yhä vaikuttavaan teoriaan: toimijaverkkoteoriaan (*Actor-Network-Theory, ANT*).¹ Keskityn yksityiskohtaisemmin Latourin artefakteja koskeviin ajatuksiin, ja käsittelen laajempina teoriakokonaisuutena Philip Breyn strukturaalietiikkaa.

Artefaktit ymmärretään yleisesti ottaen ja yksinkertaisesti ihmisten tekemiksi materiaalisiksi objekteiksi, mutta esimerkiksi Deborah G. Johnsonin ja Merel Noormanin (2014, 144) mukaan artefaktit, ihmiset ja luonto ovat toisiinsa sidoksissa olevia entiteettejä. Tällöin artefaktejakaan ei tulisi ajatella pelkästään materiaalisina ihmisten valmistamina objekteina. He käyttävät esimerkkinä jääkaappia, joka yleisesti ajateltuna on muovista ja metallista koostuva, jopa autonominen artefakti, sillä se pystyy säilyttämään lämpötilansa ”omillaan”. Johnsonin ja Noormanin (emt. 145) mukaan ongelma jääkaapin luonnehtimisessa itsenäiseksi entiteetiksi on siinä, että tämä näkökulma jättää huomiotta suhteet, joiden puitteissa jääkaappi onnistuu sen nk. omassa tehtävässä eli lämpötilan säilyttämisessä. Jääkaappi toimii ainoastaan silloin, kun se on liitetty laajaan ja monimutkaiseen sähköverkkoon, ja siksi jääkaappi tulisikin ymmärtää laajemman teknologisen systeemin osana. Teknologinen systeemi jääkaapin kohdalla koostuu sähköpistorasiasta sekä jääkaapin, katujen ja sähkökeskuksen välillä kulkevista johdoista. (Em.)

Johnson ja Noorman huomioivat lisäksi artefaktien monimuotoisen sosiaalisen puolen. Jääkaappi toimii ainoastaan jääkaappina silloin, kun ihmiset toimivat tietyllä tavalla. Jääkaapin omistajan tulee kytkeä jääkaappi päälle, sähkötyöntekijän tulee virittää johdot ja kaikkien sähkölaitoksessa työskentelevien ihmisten täytyy mennä päivittäin töihin tekemään tehtävänsä, jotta jääkaappi toimii. (Johnson ja Noorman 2014, 145.) Lisäksi jääkaapin omistajan tulee käyttää jääkaappia: ostaa ruokaa, avata ja sulkea jääkaapin ovi sekä maksaa sähkölasku. Myös muut ihmiset ja yhtiöt sähkölaitoksen,

¹ Teorian kehittymiseen ovat vaikuttaneet myös John Law ja Michel Callon.

sähköyöntekijöiden ja jääkaapin omistajan lisäksi huomioidaan: ruoantuotantoon ja -kuljetukseen liittyvät komponentit, ruokakauppojen ylläpitäjät ja myyjät yms. Näin ollen jääkaappi ei ole vain teknologinen systeemi vaan sosiotekninen systeemi. (Em.)

Se, mitä Johnson ja Noorman kutsuvat artefaktiksi muodostuu ontologisen rajanvedon kautta, joka jääkaapin kohdalla on esitetty edellä. Ontologinen rajanveto on tarpeellista, sillä jos ajattelemme jääkaappia (tai mitä tahansa muuta teknologista artefaktia) ”vain jääkaappina”, jätämme huomiotta toiminnan, jota tapahtuu jääkaapin taustalla ja joka mahdollistaa jääkaapin toiminnan täyttymisen ja näin ollen jääkaapin täyden potentiaalin toteutumisen. Ontologinen rajanveto täydentää ja laajentaa artefaktin kokonaisuuden rakenteen hahmottamista, mikä tukee ajatusta ihmisen, luonnon ja materiaalistien objektien välisestä sidonnaisuudesta. Tämä kehys sallii artefaktien asettamisen osaksi sosioteknistä systeemiä sekä artefaktien toimijuuskäsityksen moraalisuuden tarkastelun. (Johnson ja Noorman 2014, 145-146.)

Italialainen filosofi, Lorenzo Magnani, lähestyy artefakteja ihmisten asioiksi mieltämisen kautta. Artikkelissaan *Technological Artifacts as Moral Carriers and Mediators* (2005) hän pohtii asioiden ja ihmisten kohtaamaa arvostusta esittäen, että asiat saavat enemmän arvostusta osakseen. Magnanin artikkelin ydinajatuksena on, että ihmisiä tulisi kohdella asioina siinä mielessä, että heitä tulee kunnioittaa samankaltaisesti kuin esineitä, jotta ihmisten ja asioiden välisen arvotuseron voisi neutralisoida. Esimerkiksi kirjastossa olevista kirjoista pidetään parempaa huolta niiden sisältämän tiedon vuoksi kuin ihmisistä, joilla on hallussaan tuo sama tieto. (Magnani 2005, 8.) Hän esittää myös ihmisiä koskettava uhanalaisuuden idean, joka tarkoittaa ihmisten kokemaa huonompaa kohtelua asioihin nähden (emt. 1–2.) Magnani kertoo lisäksi ”hiljaisista sapluunoista” (*tacit templates*), joka tarkoittaa piilotettuja moraalisen käyttäytymisen toimintamalleja (emt. 3), joiden mukaan toimintaa säännellään automaattisesti tai valikoivammin.

Ihmisten ja teknologian välisiin suhteisiin perehtynyt filosofi Peter-Paul Verbeek (2008) esittelee ajatuksen artefakteista aktiivisina siinä mielessä, että ne auttavat muotoilemaan ihmisen toimintaa, tulkintoja ja päätöksiä. Ilman artefakteja toiminta, tulkinnat ja päätökset olisivat erilaisia. Artefakteilla ei ole samalla tavalla intentioita kuin ihmisolennoilla, mutta tietoisuuden puute ei vaikuta siihen, etteikö artefakteilla olisi intentioita latinan kielen sanan *intendere* mielessä, joka tarkoittaa ”suuntaamista”, ”suunnan ohjaamista” tai ”mielen ohjaamista” (Verbeek 2008, 95). Verbeekin muotoilu liittyy artefaktien moraalitoimijuuteen eikä niinkään siihen, mikä artefakti itsessään on, ja hän puhuukin artefaktien välittävästä roolista ihmisen (moraaliselle) toiminnalle eli nk. teknologisesta välityksestä, jota Verbeek kutsuu myös materiaaliseksi intentionaalisuuden muodoksi. Artefaktien välittävän roolin idea sopii MET:n (*Material Engagement Theory*) sisäiseen

ajatukseen siitä, että asiat muotoilevat, aktiivisesti välittävät ja konstituivat ihmisten maailmassa olemisen tapoja sekä ymmärrystä maailmasta. Materiaalinen kulttuuri ei ole pelkkä kognitiivisten toimintojen taustakangas. (Malafouris 2013, 45.) Kuten Johnson ja Noorman, myös Verbeek sijoittaa artefaktit suhdeverkostoon, josta Johnson ja Noorman käyttivät termiä sosioteknisyys.

Artefaktit ovat ihmisyiden ja teknologian välisen vuorovaikutuksen myötävaikuttavia elementtejä. Myötävaikuttavuuden kautta teknologiset artefaktit muokkaavat ihmisten tekemiä päätöksiä (Verbeek 2008, 95.) Tällöin myös käsitys ihmisestä puhtaasti ”ihmismäisenä” asettuu kyseenalaiseksi: päätöksentekijästä tulee ihmisyiden ja teknologian seos. Moraalisesta päätöksenteosta tulee näin ihmisolentojen ja teknologisten artefaktien yhteistoimintaa. Teknologiset artefaktit auttavat rakentamaan vapautta ihmiselle siinä mielessä, että ne tarjoavat materiaallisen ympäristön, jossa inhimillinen olemassaolo toteutuu. (Emt. 95–98). Verbeek siis ajattelee, että yhtä lailla kuin intentionaalisuus on ihmisen ja teknologian muodostama seos, niin on myös vapaus, joka luo tilaa moraalille päätöksenteolle, mutta myös supistaa päätöksenteon mahdollisia vaihtoehtoja ja tekoja materiaalisuuden kautta.

Edellä käsittelemieni artikkelien pohjalta ajattelen, ettei teknologisia artefakteja ole tarkoituksenmukaista katsoa irrallaan siitä verkostosta, jossa ne toteuttavat omaa toimintaansa. Teknologiset artefaktit ovat käyttötavaroita, jotka eivät eksistoi täydessä potentiaalissaan ilman ihmistä. Tämä on linjassa artefaktin klassiseksi muodostuneen filosofisen näkemyksen kanssa: artefaktit ovat objekteja, jotka ovat intentionaalisesti valmistettu jotakin käyttötarkoitusta varten. Intention sisällöstä puhuttaessa voidaan tarkastella myös artefaktien tyyppikuvauksia (Hilpinen 1992: 58, 60, 67; 1993: 156), joiden avulla voidaan ymmärtää paremmin, millaisia asioita artefaktit ovat. Esimerkiksi pihasaunan rakentamisesta syntynyt pihasaunaan kuulumattomaksi jäänyt rakennusjäte ei ole artefakti, joka pihasauna on. Pihasaunan valmistus on ollut intentionaalista ja sillä on käyttötarkoitus toisin kuin rakennusjätteellä.²

Tyyppikuvaukset (*sort descriptions*) määrittävät objektin identiteetin ja kriteeristön, jolla se erotetaan muista objekteista (Hilpinen 1992, 61). Sortaalia (*sortal*) koskee kolme pääideaa:

1. se kertoo asian olemuksen
2. se kertoo, kuinka laskea olemukseltaan saman tyyppisiä asioita, mikä vaatii tietoa siitä, mitkä asiat ovat erilaisia ja mitkä samanlaisia

² On tietysti mahdollista, että rakennusjätteelle keksitään käyttötarkoitus sen muodostumisen jälkeen ja näin siitä voi tulla artefakti. Esimerkiksi puiseen pihasaunaan kuulumattomaksi jääneistä laudan paloista voi rakentaa linnunpöntön.

3. se kertoo asian eksistoinnin jatkumisesta ja loppumisesta. (Grandy 2016.)

Sortaalin käsite on lähtöisin John Lockelta, jonka hän esittää teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Sortaalit ovat yleisesti ottaen substantiivimuotoisia sanoja. Karkeasti sanottuna substantiivi-adjektiivi -erottelu määrittää sortaalien rajoja (Hilpinen 1992, 61). Esimerkiksi ”kello” on sortaali, kun taas ”tikittävät asiat” eivät ole. Artefaktin tekemiseen tarvitaan Hilpisen (emt. 67) mukaan siis aikomus, joka on toimijan mielensisältö sisältäen tiedon siitä, minkä tyyppinen objekti tuleva artefakti on, ja näin ollen artefakti on intentionaalisesti tuotettu jotakin käyttötarkoitusta varten. Käyttötarkoitus siis määrittyy tyyppikuvaukseen kuuluvan objektin kautta: tiedämme, mitä ensisijaista käyttötarkoitusta varten esimerkiksi kello tehdään.

Käyttäjän ja käyttötavaran välinen suhde on artefaktin olemisen tapaa määrittävä tekijä, mutta käyttötavarasta voi tulla myös elementti, joka vaikuttaa ihmiseen luomalla hänelle kokemuksen omasta tarpeettomuudesta, kuten Magnani esitti. Teknologiset artefaktit ovat mielestäni aktiivisia Verbeekin esittämässä mielessä, sisältävät inhimillisen tietoisien toimijain syrjäyttämisen vaaran eivätkä voi toteuttaa täyttä potentiaaliaan ilman ihmisen toimintaa, johon teknologiset artefaktit antavat rajallisia mahdollisuuksia, mutta toisaalta myös laajentavat ihmisen toimintamahdollisuuksia. Edellä esitettyä voi pitää määritelmänä teknologiselle artefaktille ilman sen moraalitoimijuuteen liittyvää pohdintaa, vaikkakin määritelmä pitää sisällään piirteitä, jotka liittyvät moraalitoimijuuden kysymykseen.

Edellä syvennyin teknologisia artefakteja koskeviin näkemyksiin Johnsonin ja Noormanin, Magnanin sekä Verbeekin kautta. Siirryn seuraavaksi Bruno Latourin artefaktinäkemukseen, minkä jälkeen käsittelen teknologisten artefaktien moraalitoimijuuden kysymystä hyödyntämällä Philp Breyn artikkelia ”From Moral Agents to Moral Factors: The Structural Ethics Approach” (2014).

1.1 Bruno Latourin moraaliset artefaktit

Artikkelissaan ”Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts” (1992) Latour tutkii, kuinka artefakteja voidaan tarkoituksellisesti suunnitella korvaamaan ihmistoimintaa sekä rajoittamaan ja muovaamaan muiden ihmisten tekoja. Ihmiselle teknologisen artefaktin toiminta voi vaikuttaa toimia määrittelevältä ja toimintaan käskeväältä, kuten Verbeek esitti.

Latour keskittyy kirjoituksessaan miettimään moraalisen sijaintipaikkaa, mistä seuraavaksi turvavyön käyttöön liittyvä esimerkki. Ihmisen tiedostaessa turvavyön pitämisen olevan lailla säädetty käytäntö, mutta tehdessä poikkeuksen turvavyön pitämisen suhteen, auto varoittaa häntä äänillä. Auton

varoitusäänet pakottavat autoilijaa toimimaan vastoin tahtoaan (turvavyön kiinnittämättömyys) ennen kuin auto suostuu lähtemään liikkeelle. Missä moraalit tällöin sijaitsee? Onko moraalit ihmisessä, jota hallitsee mielettömän artefaktin eli auton voima vai artefaktissa, joka pakottaa ihmisen tottelemaan niitä käskyjä, jotka hän vapaaehtoisesti hyväksyi hankkiessaan ajokortin? (Latour 1992, 225.) *Missing massess* tarkoittaa Latourin kirjoituksissa kadoksissa olevaa sosiaalista ja moraalista, joka esimerkiksi sosiologisesta näkökulmasta tarkasteltuna merkitsee sosiaalisia linkkejä, jotka ovat tarpeeksi jämeriä sitomaan ihmiset yhteen, tai moraalilakeja, jotka olisivat tarpeeksi joustavia saadakseen ihmiset toimimaan kunnollisesti (emt. 227).

Latourin mukaan artefaktit ovat tuota kadoksissa olevaa massaa, joka työstää ihmisten moraaluuutta ujuttautumalla sosiaalisen piiriin. Tätä massaa ja niiden paikkaa yhteiskunnassa meidän tulisi kyetä ymmärtämään. (Em.) Latour pitää outona ajatusta siitä, että yhteiskunta olisi rakentunut ihmisten välisistä suhteista ja ajattelee tämän olevan peilikuva toisesta yhtä oudosta ajatuksesta eli siitä, että tekniikka olisi luotu ihmisiä sisältämättömistä suhteista. Sosiaalisen maailman ja materiaalisen välille ei tulisi ajatella jaottelua: jos tällainen jako ajateltaisiin olevaksi, luotaisiin keinotekoinen linjaus yhteiskunnan ja teknologian välille, jolloin tämä linjaus itsessään muodostuisi artefaktiksi. (Latour 1992: 239–240; 2005: 86.) Latourin ajattelusta käy esiin objektiorientoituneen ontologian piirteitä³, jonka mukaan esimerkiksi ihmiset ja artefaktit asetetaan samalle tasolle eikä kumpaakaan tarkastella yliverlaisena toiseensa nähden: niille annettun huomion tulee olla samanarvoista. Objektiorientoituneen ontologian (OOO) perusperiaatteja on seitsemän ja ne ovat OOO:n kehittämiseen vaikuttaneen filosofi Graham Harmanin (2018, 9) mukaan seuraavat:

- 1) kaikille objekteille annetaan samanarvoinen huomio, olivatpa ne ihmisiä tai eivät, kulttuurisia, todellisia, fiktionaalisia tai luonnollisia objekteja
- 2) objektit eivät ole identtisiä ominaisuuksiensa kanssa. Suhde ominaisuuksiin on kuitenkin jännittynyt ja se on vastuussa maailmassa ilmenevästä muutoksesta
- 3) objekteja on vain kahdenlaisia: 1) todelliset (*real*) objektit, jotka ovat olemassa huolimatta siitä, vaikuttavatko ne juuri tällä hetkellä mihinkään muuhun ja 2) aistimelliset (*sensual*) objektit, jotka ovat olemassa vain suhteessa johonkin todelliseen objektiin
- 4) todelliset objektit eivät ole suhteessa toisiinsa suoraan vaan aistimellisten objektien välityksellä
- 5) objektien ominaisuudet ovat kahdenlaisia: todellisia ja aistimellisia

³ Latourin ajattelua onkin kutsuttu objektiorientoituneeksi filosofiaksi (esim. Harman 2009).

6) kahdenlaiset objektit ja kahdenlaiset ominaisuudet johtavat neljään permutaatioon, joita OOO käsittelee ajan ja tilan, olemuksen ja *eidoksen* juurina⁴

7) OOO:n mukaan filosofialla on läheisempi suhde estetiikkaan kuin matematiikkaan tai luonnontieteisiin.

Ihmis- ja artefaktitoimijan samaistamisen sekä yhteiskunnan ja teknologian välisen rajanvedon hullunkurisuuuden yhteyteen sopii Latourin esimerkki Le Petit Bertrandista, joka on mekaaninen, 1700-luvun lihamylly. Lihamylyssä on iso kahva, jota ihmistoimija käyttää, ja pieni kahva, johon on kiinnitetty ihmismäinen artefaktinukke nimeltä Le Petit Bertrand. Le Petit Bertrand on asetettu myllyn kahvaan niin, että vaikuttaa siltä kuin Le Petit Bertrand hoitaisi jauhamisen ihmisen puolesta. Lihamylyyn liikettä hoitaa nukesta erillään oleva mekanismi ihmisen toteuttaman liikkeen myötä, ja samalla Le Petit Bertrand hymyilee liikuttaen päätään sivulta toiselle ikään kuin hän olisi liikkeen aiheuttamisen alkulähde. Latour kutsuu Le Petit Bertrandia toissijaiseksi mekanismiksi, jota pidetään ensisijaisena liikkeen aiheuttajana ja joka on erillinen ensisijaisesta liikkeen mekanismista. Ensisijainen liikkeen mekanismi kokoaa yhteen ihmisen, kahvan ja muut lihamyllyn kahvan liikuttamiseen ja toimintaan liittyvät elementit. (Latour 1992, 242.)

Koneiden ihmisenkaltaistaminen on eräs moraalitoimijuuden käsitettä teoreettisessa mielessä horjuttava piirre. Objekteja merkitään erisnimillä ja puhutellaan persoonapronomineilla ikään kuin ne olisivat inhimillisiä keskustelukumppaneita. Artefaktien ihmisenkaltaistaminen on ilmiö, jonka huomiointi moraalitoimijuuden käsityksen uudelleenarvioinnin suhteen on noteerattava. Sillä, että ihminen alkaa inhimillistämään esineitä, on ainakin kurioositeettiarvo sen tarkastelulle, mitä ihmiset artefakteista moraalitoimijoina ja niiden moraalisesta luonteesta ajattelevat: Miksi ihmisellä on tarve inhimillistää sellaista, joka on inhimillisellä tavalla tiedostamaton? Onko objektien tai artefaktien ihmisenkaltaistaminen yhteydessä mahdollisesti siihen, millaisena ihminen omaa inhimillistä luonnettaan ymmärtää? Käsitelen ihmisenkaltaistamista syvemmin luvussa 5.

Latourin mukaan Le Petit Bertrandin poistaminen lihamyllystä ei tekisi lihamyllystä toimintoinen ”pelkkää mekanismia”, johon ei tarvittaisi toimijoita. Tämä olisi pikemminkin tyyliomuutos (emt. 243), jolla ajattelen Latourin tarkoittavan sitä, miten lihamylly ihmisenkaltaistetun artefaktin poistamisen jälkeen ontologisessa mielessä ”on” lihamylly ja miten siihen sekä sen mekanismeihin suhtaudutaan. Tilannetta voisi verrata vaikkapa pitkään vierailulla olleen ystävän lähtöön luotasi ja hänen poissaolonsa kokemiseen.

⁴ *Eidos* ajatellaan tässä husserlilaisittain (Harman 2010).

Latour tarkastelee kirjoituksessaan kokonaisketjua, jossa toimivaltuudet ja teot häiriintyvät ihmisten ja ihmisenkaltaistettujen olioiden ja kykyjen suhteen. Tästä esimerkkinä Latour kertoo seuraavaan: Autotielle on asetettu artefakti keltaisessa puvussa, punaisessa kypärässä ja punaista lippua heiluttamaan, jolloin kauempaa katsottaessa sitä erehtyy luulemaan ihmiseksi. Lähemmäs tultaessa hahmottaa paremmin olion liikkeiden säännöllisyyden, vaarallisen sijoittuneisuuden sekä kalvakat, mutta hymyilevät kasvot, jolloin ihminen tunnistaa ihmismäisen olion olevan kone. Koneelle oli Latourin mukaan annettu ihmismäisiä valtuuksia kehon ilmiä, liikkeiden ja punaisen lipun viestin välittämistä myöten. (Latour 1992, 243–244.) Hän pohtii, miksi olion ihmisenkaltaistaminen on jätetty puolitiehen samalla kyseenalaistaen ihmisenkaltaistamiseen ryhtymisen alun alkaenkaan: eikö punainen lippu olisi riittänyt toimittamaan tehtävää tai miksi tielle ei vain ole jätetty kylttiä ”tietyö meneillään”? (Emt. 244.)

Latour puhuu tässä yhteydessä myös delegointiketjusta, jonka toisessa päässä ovat moraaliset, lakia tottelevat ja itseään kunnioittavat ihmiset, keskellä merkit ja symbolit, toisessa päässä tehokkaat ja itsepäiset koneet. Tämän ketjun kokonaisuus muodostaa aiemmin mainitun ”puuttuvan massan”. Latourin (em.) mukaan insinöörin kyvykkyyttä tulee olla massan mukana kulkeminen ja tietyn velvoitteen toteuttamiseen luontaisesti sopivan korvikkeen löytäminen tämän massan osien joukosta. Tämän löytäessään insinööri rakentaa moraalisäännön noudattamiseen pohjautuvan toimintaohjelman artefaktille, jolloin tapahtuu moraalitoimijuuden sisäistäminen artefaktiin. Latourin (emt. 247) mukaan insinöörien työn suhteen toiminnan tarkastelu tulee kiinnittää heidän tekemiinsä ”uudelleenkirjoituksiin”, jotka mukailevat ihmisten ja artefaktien ristiriitaisia toiveita ja tarpeita. Insinööreillä on moraalista vastuuta sitä, millaiseen muotoon toiveet ja tarpeet suunnittelu- ja valmistusyössä määritellään.

Artefaktien kauneus piilee Latourin (em.) mukaan siinä, että niiden sisään rakentuvat nämä toiveet ja tarpeet sellaisessa muodossa, joina insinöörit onnistuvat ne tulkitsemaan ja (re)-konstruoimaan toiminnoiksi, joista muodostuu artefaktien olemuksellisuus. Insinöörit ovat tekemisissä toiveiden ja tarpeiden ristiriitaisuuksien kanssa: esimerkiksi turvavyön joustavuuden ja tiukkuuden vaatimus sen suojelemisen tarpeen täyttymisen suhteen. (Emt. 247.) Käyttöön päätyneinä insinöörien tulkitsemilla toiveilla ja tarpeilla on käyttäjille vaikutuksia, jonka mukaan käyttäjä arvioi jopa onnistumistaan, menestystään ja ihmisyyttään. Se, mitä insinöörit päättävät ohjelmoida esimerkiksi aktiivisuusmittarin ilmoitus- ja kannustusteksteihin, voi heijastella esimerkiksi sitä, millaiseen eettisten teorioiden sekoitukseen he työssään nojaavat – tai pikemminkin, millaiseen sekoitukseen heidät ”ohjelmoidaan” nojaamaan siinä ihmisten ja artefaktien verkostossa, jossa he operoivat yhtenä komponenttina.

Latour ilmaisee ihmisten ja artefaktien olevan niin lähellä toisiaan, että ne epäonnistuvat helpoissakin toisten huomioon ottamista vaativissa toiminnoissa, kuten oven kiinni laittamisessa. Oven tarkoitus on Latourin mukaan peittää seinässä oleva aukko – ei tehdä siitä uutta seinää lukitsemalla ovi. Jos oven sulkemista varten palkataan ihminen, on mahdollista, että hän ei ole luotettava ja tehtävä epäonnistuu ja delegointiketju katkeaa. (Latour 1992, 230.) Tällöin ihmisen moraalien ja arkijärjen voi ymmärtää olevan riittämätöntä. Ongelmia ei ilmene vain siinä, saadaanko ovi kiinni vai ei vaan myös epäedullisissa sivuvaikutuksissa, joita sulkeutumisesta voi syntyä, kuten liian voimakas (*ja/tai liian aikainen*)⁵ oven kiinni meneminen ihmisen kulkiessa ovesta, jolloin ihmiselle voi sattua vahinkoa, kuten oven väliin jääminen. (Emt. 228–234.) Ongelmia kohdataan lisäksi silloin, kun vaatimuksena on toiminnan katkeamattomuus. Eivät liukuovetkaan avaudu ja sulkeudu tarkoitustaan täyttävällä tavalla, ellei niiden toiminnan takana olevan teknologisen järjestelmän komponentit ole hoitamassa tehtäviään – olivatpa komponentit inhimillisiä tai eivät.

Latouria (emt. 253) tulkiten voi sanoa, että teknologiset artefaktit vaativat ihmistä toimimaan siten, että artefaktin tarkoitus täyttyy. Laitteen tarkoituksesta tulee käyttäjän ”oma tarkoitus”. Ihminen ja artefakti tasa-arvoistetaan, kun ei ajatella olevan tarpeellista erottaa inhimillistä ja epäinhimillistä erilleen. Latour osoitti, että ihmistoimijoita ja artefakteja voidaan käyttää saman moraalinormin ylläpitämiseen ja tuottamiseen, mutta jätti huomiotta esimerkiksi moraalisen harkinnan ulottuvuuden teknologisten artefaktien moraalitoimijuutta perustellessaan. Hän vaikutti myös perustelevan moraalitoimijuutta teknologisille artefakteille sillä, että ne epäonnistuvat samoissa tehtävissä kuin ihmisetkin.

1.2 Moraalitoimijan käsitteestä ja sen määritelmällisten ongelmien tarkastelua

Philip Breyn kautta

Brey esittelee ja vertailee artikkelissaan ”From Moral Agents to Moral Factors: The Structural Ethics Approach” (2014) teknologisten artefaktien mahdollisuuksia moraalitoimijuuteen sekä muodostaa strukturaalietiikaksi nimetyn lähestymistavan niiden kantojen oheen, jotka attribuovat moraalitoimijuuden artefakteihin ja päätyvät käsittelemään artefakteja moraalitoimijoina. Brey korostaa, kuinka moraalitoimijuuden attribuointi vahingoittaa perinteistä ja yleisesti hyväksyttyä moraalitoimijan käsitystä sekä tuottaa ongelmia moraalitoimijan käsitteen ymmärtämiseen ylipäätään. Breyn strukturaalietiikassa kaikkia niitä verkoston osatekijöitä, joilla on moraalisia

⁵ Kursivoitu lisäys omani.

implikaatioita, kutsutaan moraalifaktoreiksi. Strukturaalietiikan sisällä Brey käsittelee artefaktietiikkaa, joka tutkii strukturaalietiikan sisällä olevia yksittäisiä artefakteja. Tämän sisäisen rakenteen omaavan etiikan lähestymistavan kautta Brey tutkii teknologisten artefaktien rooleja moraalifaktoreina monenlaisissa sosiaalisissa ja materiaalisissa järjestelmissä sekä järjestelmäylitteisesti.

Brey (2014, 126) esittää filosofisen moraalitoimijan käsityksen perustuvan kolmiportaisen kohdan määritelmälle. Moraalitoimijoita ovat olennot,

- 1) jotka kykenevät päättelyyn, arviointiin ja toimintaan oikean ja väärän suhteen
- 2) joiden odotetaan sitoutuvan toiminnassaan moraalinormeihin ja
- 3) joilla on moraalista vastuuta (*responsibility*) teoistaan ja joita voidaan pitää vastuullisina (*accountability*) tekojensa seurauksista.

Tämän linjauksen mukaan aikuiset, kehitykseltään ”poikkeuksettomat”, rationaaliset ihmisolennot ovat moraalitoimijoita. Jo siis standardikäsitys siitä, mitä moraalitoimijalla tarkoitetaan, rajaa artefaktien moraalitoimijuuden mahdollisuutta (emt. 126–127.) Mietitään tilannetta esimerkiksi Johnsonin ja Noormanin jääkaappiesimerkin kautta. Kun ajatellaan yksittäisen artefaktin ontologisen perusrakenteen olevan jääkaapin kaltainen, pelkistetysti kuvailtuna esimerkiksi muovi- ja metalliosista koostuva irrallinen objekti, jolla ei ole oman tarkoituksensa täyttäviä toimintoja käytössä ilman, että ihmisvälitteinen teknologiaverkosto laittaa ne toimintaan, olisi tällaisen yksittäisen artefaktin ontologisen rakenteen perusteella epätotta puhua artefaktista moraalitoimijana.

Moraalitoimijan standardikäsitys nojaa maailmassa olevien moraalinormien olemassaoloon ikään kuin poimittavissa olevina, kaikkia samalla tavalla koskettavia käskyinä, joiden noudattaminen on velvollisuus. Moraalitoimijan käsityksessä on näin tulkittuna viitteitä normatiivisen etiikan teorioihin: kantilaiseen etiikkaan, mutta samalla seurauseettiseen utilitarismiin. Hyve-eettiseltä kannalta tarkasteltuna moraalitoimijuus toteutuu vasta sitten, jos on niin, että yllä esitetyt kolme kohtaa ovat henkilön piirteitä, joita hän aktiivisesti toteuttaa.

Moraalitoimijan määritelmän täyttymisen yhdeksi periaatteeksi voidaan asettaa intentionaalisen toiminnan ehto. Tällä tarkoitetaan aikomuksellista toimintaa, joka on motivoitunut täyttämään jonkun päämäärän tai tarkoituksen. Breyn (2014, 127) mukaan moraalitoimija kykenee tekemään tekoja, joiden intentionaalisuus perustuu rationaaliseen ajatteluun, oman edun arviointiin ja näiden pohjalta toteutettujen päämääräorientoituneiden käytösmallien toteuttamiseen. Tämän intentionaalisen toiminnan määritelmän muotoilussa Brey nojaa Kenneth Himman (2009, 20) esittelemään

toimijuuden määritelmään, jonka mukaan kaikenlainen tekeminen ei ole toimintaa eikä siis myöskään intentionaalista toimintaa. Esimerkiksi hengittäminen on jotakin, mitä ihmiset tekevät, mutta sitä ei ajatella toiminnaksi eikä etenkin aikomukselliseksi toiminnaksi (em.). Aikomuksellisuuteen liittyy olennaisesti kyky rationaaliseen, ideoita ja päämääriä luovaan ajatteluun sekä halujen ja tarpeiden täyttymisen tavoitteluun.

Aikomuksellisuuteen yhdistyy toimijan kyky asioiden harkintaan ja moraalitoimijuuden kohdalla tarkemmin sanottuna kyky moraaliseen harkintaan (Brey 2014, 127). Moraalinen harkinta on kykyä määrittää kussakin tilanteessa oikean ja väärän toiminnan suhde ja valita tekonsa sen myötä, minkä tilanteessa määrittää oikeaksi toiminnaksi. Moraalisen harkinnan onnistumiseen tarvitaan käsitys- ja päättelykykyä oikeasta ja väärästä toiminnasta niin yleisesti kuin tilannesidonnaisesti. Aikomukselliseen toimintaan liittyvä moraalinen harkinta johtaa yleensä tekoihin. Moraalisen toimijan odotetaan yleensä muiden moraalisten toimijoiden osalta käyttäytyvän normatiivisesti tietyssä tilanteessa. (Em.) Ihmiset tarkkailevat toistensa toimintaa esimerkiksi kauppajonossa ja ihmettelevät, kun lajitoveri päättää etuilla toista. Ihmetys juontuu ristiriidasta ajatuksissa olleen moraalinormin ja käytännön toiminnan välillä: jonossa etuilevan henkilön ei olisi pitänyt etuilla, koska se on yleisen hyvän käytöksen vastaista. Moraalitoimijuus ei kuitenkaan katoa ja sitä yhä yhteisöllisesti tunnustetaan, vaikka moraalisen harkinnan tuloksena päätyisikin toimimaan tavalla, joka rikkoo oletettuja moraalinormeja.

Moraalinen harkinta on yhteydessä moraaliseen vastuuseen (*responsibility*) ja vastuullisuuteen (*accountability*). Brey nojaa Gary Watsonin artikkelissa ”Two Faces of Responsibility” (1996) esitettyyn näkemykseen kahden edellisen erosta. Watsonin (1996, 229) mukaan moraalinen vastuu eli *responsibiliteetti* on yhteydessä elämäkerrallisuuteen sekä kysymyksiin elämän laadusta ja luonteesta, joita hän kutsuu vastuun hyvettä koskevaksi (*aretaiic*) puoleksi. Moraalinen vastuullisuus puolestaan kätkee sisäänsä ajatuksen siitä, että henkilö on sidoksissa muihin henkilöihin ja sen vuoksi hänen voidaan ajatella olevan velvoitettu ottamaan käyttäytymisessään huomioon itsensä lisäksi muitakin henkilöitä. Watson selventää, että henkilön ”pitäminen vastuussa” (*holding responsible*) jostakin ja ”pitäminen vastuullisena” (*holding accountable*) jostakin ovat synonyymisiä keskenään eli intensionaalisesti ekvivalensseja, kun ”pitämistä” ei ymmärretä ”uskomiseksi” (*believing*). (Emt.: 231, 235.)

Breyn (2014, 128) mukaan moraaliseen vastuuseen oletetaan kuuluvan vapaa tahto: ihmisillä on moraalista vastuuta siinä määrin, kun he voivat vapaasti valita tekonsa. Lisäksi Brey (em.) nostaa Watsoniin viitaten esiin, että moraalinen vastuullisuus on moraalisen vastuun laji, joka olettaa jaettujen moraaliperiaatteiden olemassaolon yhteisössä ja näiden moraaliperiaatteiden olevan ikään

kuin kehikko, jonka varassa ihmisten käyttäytymistä ja tekoja voidaan arvioida. Moraaliperiaatteet mahdollistavat moraalitoimijoihin ja heidän käyttökseenä kohdistuvan rangaistus- ja palkitsemiskäyttäytymisen, kuten esimerkiksi paheksunnan, huomiotta jättämisen, kehuun, lahjojen antamisen sekä fyysisen kontaktin, joka voi olla rankaisemista tai palkitsemista esim. lyömisen tai halaamisen muodossa. Harkinnan ja vastuun lajien merkitys on olennaisessa osassa miettiessä, minkälaisia moraalitoimijuuden piirteitä teknologisten artefaktien suunnittelussa, toteutuksessa ja käytössä ilmenee, miten nämä ovat yhteydessä toisiinsa, ja minkälainen yhteys artefaktien suunnittelulla on käyttäjän toteuttamille lopputuloksille, jotka luonteeltaan voivat olla moraalisia.

1.3 Moraalitoimijoista ja moraalisisista artefakteista

Moraalitoimijan käsitystä on ehdotettu laajennettavan teknologisten artefaktien alaan. Tästä esimerkkinä ovat näkemykset nimeltä ”moraaliset artefaktit” (*moral artifacts, MA*) ja ”moraalisesti älykkäät toimijat” (*moral intelligent agents, MIA*), joista keskityn nyt tarkastelemaan moraaliset artefaktit -näkemystä ja Breyn suhteutumista tähän. *MA*:n mukaan kaikki teknologiset artefaktit ovat moraalitoimijoita tai voivat toimia moraalitoimijoina: näkemys on edellä käsitellyltä Bruno Latourilta lähtöisin.

Latourin *MA*-näkemys hämärtää eroa ihmistoimijuuden ja artefaktien toimijuuden välillä ja näin ollen ihmistoimijuuden ja -toiminnan ainutlaatuista luonnetta. Moraalitoimijan klassisella näkemyksellä on myös tärkeä rooli tapahtumien selittämisessä, sillä nk. järkeilyyn nojaava selittämistapa tarjoaa erilaista informaatiota kuin pelkkä kausaalinen selitysmalli (Brey 2014, 130), joka ilmiöiden syy-seuraussuhteen huomioivana yksinkertaistaa tapahtumien ja tekojen aktualisoitumisen luonnetta kysymällä useimmiten ”mikä” tai ”mitä”. Järkeilyyn tukeutuvassa selitystavassa ilmiötä tarkastellaan moninäkökulmaisemmin kysymällä ”miksi”, hakien selityksille tukea perusteluista ja oikeuttamalla ilmiöiden tapahtumista. Tämä ei kuitenkaan sulje pois pelkistetyn syy-seuraussuhteen huomiointia.

Latourin tarjoaman *MA*-näkemysten toimijuuskäsitys hävittää eroa tekojen ja tapahtumien välillä. Breyn ja Latourin ajattelullinen ero ihmisten ja artefaktien välisestä tasavertaista suhteesta käy melko selväksi sen myötä, miten Brey suhtautuu Latourin esittämiin tasavertaistamispyrkimyksiin toimijuuskäsityksen suhteen. Brey keskittyy strukturaalietiikassaan verkostoon/rakenteeseen, jossa artefaktit ja ihmiset muodostuvat moraalifaktoreiksi, ja suhteet heidän välillään ovat luonteeltaan moraalikysymysten tarkastelun mahdollistavia. Latourin näkemykset ovat painotukseltaan pikemminkin ontologisia, mutta *MA*-näkemysten hyödyksi esitetään myös pragmaattista ulottuvuutta artefaktien moraaliroolien ymmärtämisessä.

Brey (emt. 131) nostaa esiin myös näkökulman, jonka mukaan artefakteista on hyödyllistä puhua mahdollisina moraalitoimijoina käytännöllisten syiden vuoksi: tällöin tullaan korostaneeksi ihmisten, teknologisten artefaktien ja etiikan välisten suhteiden tärkeitä ulottuvuuksia. Voidaan esimerkiksi ajatella, että objektit eivät muodosta toisiinsa täyttä yhteyttä koskaan sen enempää kuin ne muodostavat ihmismielenkään kanssa. Objekteilla ei ole suoraa pääsyä olemaan yhteydessä toisiinsa, vaan ne tarvitsevat yhteyden ilmenemiseksi kolmannen osan, välittäjän. (Harman 2018, 12.) Objektiorientoitunut ontologia voikin olla hyödyllinen tapa tarkastella teknologisten artefaktien ja ihmistoimijan välillä tapahtuvaa laitteiden, tekojen, suunnittelijoiden ja käyttäjien moraalisuuksien muodostumista.⁶ Se häivyttää ajatusta artefakteista ainoastaan instrumentaalisina välineinä, jotka ovat moraalineutraaleita; näkemys, jonka myös Brey (2014, 131) nostaa esille *MA*-näkemys hyötyjä tarkastellessaan.

Instrumentaalisuusoletuksen häivyttäminen tuntuu koskevan tapaa, jolla artefaktien ja ihmisten olemuksesta ajatellaan: siitä, mitä asia itsessään on. Harman (2018, 69) tuo teoksessaan esiin, että kaikilla objekteilla (mukaan lukien ihmiset) on kantilaisen käsitteellistämistavan mukaan noumenaalinen eli muiden saavuttamattomiin jäävä alue. Voimmeko saavuttaa tätä edes itsestämme? Maailmassa oleviin ilmiöihin ja asioihin lähestyminen tapahtuu aistimellisten kokemustemme kautta, joihin yhdistyy reflektointia jo ajatusmaailmassamme olemassa olevaan ainekseen. Noumenaalisen saavuttamisessa ja ohikiitävän ”täydellisyyden” kokemuksessa saattaa olla jotain yhtäläistä.

Brey (2014, 133) argumentoi, että ihmisen kyky moraaliseen harkintaan on tärkeä, sillä se mahdollistaa erilaisia vuorovaikutuksen ja toiminnan tapoja. Verrattuna tätä Latourin esimerkeissään käyttämiin artefakteihin huomataan, etteivät ne pysty verbaaliseen kommunikointiin. Breyn mukaan siis moraalisen käyttäytymisen kannalta ensisijaiseksi asettuu kommunikoinnin mahdollisuus ja tapa käyttää rationaalisuutta verrattuna pelkkään fyysiseen olemiseen (em.), jota teknologiset artefaktit välittömästi ajateltuna pääasiassa toteuttavat. Tietysti ne teknisen modifioinnin kautta saavat inhimillisyydestä muistuttavia kykyjä, kuten puheen tuottaminen ja ohjeiden antaminen esimerkiksi auton navigointilaitteessa. Ehdotus kommunikoinnin mahdollisuuden ja rationaalisuuden käytön ensisijaisuudesta moraalisen toiminnan kannalta sopii aristoteeliseen ideaan ihmisen sielun rationaalisesta osasta, joka erottaa ihmisen muista olennoista. Jos moraalisen harkinnan kyky häivytetään moraalitoimijan käsitteestä, vesittää tämä monen eettisen teorian tapaa tarkastella

⁶ Keskustelussa moraalitoimijoista ja siitä, minkälaisille olemassa oleville objekteille kyseistä käsitettä on aiheellista käyttää, lähestytään moraalin itsensä ontologiaa. Tässä tutkielmassa ei ole tarkoitus syventyä moraalisiin metafysisistä näkökulmasta, ja viitteet objektiorientoituneeseen ontologiaan ja sen osittaiseen hyödyntämiseen, ovat ensisijaisesti mukana uteliaassa mielessä.

moraalia, sillä harkintaan liittyy olennaisesti käsitys oikeasta ja väärästä toiminnasta, seurauksista, velvollisuuksista sekä hyveistä, jotka myös voivat asettua moraalisen toiminnan keskiöön.

Breyn tekemä *MA*-näkemysarvio sisältää toteamuksen myös siitä, että jos peruskäsitystä moraalitoimijasta laajennetaan sisällyttämään moraaliset artefaktit, niin tämä muuttaisi myös moraalitoimijuutta määritteleviä piirteitä, kuten moraalista harkintaa, vastuuta ja intentionaalisuutta. Hän ei innostu käsityksen laajentamisesta, mutta huomauttaa moraalitoimijan standardikäsityksellään olevan epäedullisuutensa: sen taipumus ajatella teknologisia artefakteja instrumentaalisina alhaistaa näiden moraalista tärkeyttä eikä paljasta ihmistoimijoiden ja artefaktien samankaltaisia rooleja, joita heillä moraalisuuden näkökulmasta on. (Brey 2014, 132–134.)

Syvemmän seuraavaksi Breyn strukturaalietiikkaan vaihtoehtona teknologisten artefaktien moraalisuuden tarkasteluun. Eräänä motivaationa Breylle uuden tyyppisen etiikan muodostamisessa on tulkintani mukaan ollut se, että esimerkiksi läpikäyty *MA*-näkemys hyödyntää liian paljon yksilöetiikan sanastoa, jolloin se törmää edellisessäkin kappaleessa kuvattuihin ongelmiin.

2. PHILIP BREYN STRUKTURAALIETIIKKA

Strukturaalietiikka on Breyn ehdotus uuden tyyppisestä etiikasta, joka eroaa yksilöetiikasta siten, että se keskittyy yksittäisiä toimijoita laajempaan kokonaisuuteen. Strukturaalietiikan keskiössä ovat sosiaalisten ja materiaalisten järjestelmien moraaliset ulottuvuudet sekä näiden ulottuvuuksien komponentit ja entiteetit, joita ovat niin teknologiset artefaktit kuin ihmistoimijatkin. Strukturaalietiikka ei ole yksilöetiikkaa korvaava vaan täydentävä. Struktuurin tai rakenteen käsitteisiin Brey samaistaa verkoston (*network*) käsitteen. Sosiaalisilla ja materiaalisilla järjestelmillä Brey tarkoittaa ihmisistä ja artefakteista muodostuvaa strukturia/rakennetta/verkostoa. (Brey 2014, 135.) Käytän jatkossa käsitettä ”verkosto” struktuurin ja rakenteen sijaan. Valintani perustuu Breyn tapaan käyttää verkoston käsitettä viitattaessaan toisiinsa vuorovaikuttavien entiteettien rakenteeseen, jotka yhdessä determinoivat niitä tekoja ja lopputuloksia, jotka ovat moraalisen arvioinnin kohteena (em.). Käsiteparin *structural ethics* olen kääntänyt ”strukturaalietiikaksi”, jota käytän työssäni.

2.1 Strukturaalietiikan päämäärät ja artefaktietiikka

Strukturaalietiikalla on kolme päämäärää:

- 1) analysoida moraalisten lopputulosten tai seuraamusten syntymistä olemassa olevissa järjestelmissä ja erilaisten elementtien roolia näissä prosesseissa
- 2) arvioida olemassa olevien järjestelmien ja niissä olevien elementtien moraalista hyvyttä tai soveltuvuutta ja
- 3) normatiivisesti säätää olemassa olevien järjestelmien moraalisesti toivottuja järjestelyjä ja uudelleen rakentumisia. Näin tehdessään strukturaalietiikka tähtää myös tunnistamaan, arvioimaan ja säätämään yksittäisten elementtien rooleja näissä järjestelmissä. (Brey 2014, 135.)

Käyn seuraavaksi läpi Breyn strukturaalietiikan tutkimuksen tapoja, jotka suhteutuvat strukturaalietiikan päämääriin, Latourin esimerkkien kautta. Latourin turvavyöesimerkissä turvavyön käyttäjän moraalista toimintaa ei tule Breyn strukturaalietiikan päämäärien kohdan 1) mukaan tarkastella ainoastaan ihmisen toiminnan kautta, vaan tarkasteluun tulee ottaa mukaan kaikkien elementtien vuorovaikutus, jotka ajatellaan osaksi turvavyön käyttämisen moraalista ulottuneisuutta. Näitä elementtejä ovat poliisin ja auton toiminta, joka taas on insinöörien, turvallisuusviranomaisten ja lainsäätäjien toiminnan tulosta. Tätä edellä kuvattua kokonaisuutta Breyn strukturaalietiikan mukaan voi kutsua verkostoksi, jonka analysointi osoittaa, kuinka käyttäjän moraalinen toiminta

muotoutuu verkoston muiden elementtien myötä sekä lisäksi, kuinka analyysin kautta voidaan osoittaa jokaisen elementin oma rooli käyttäjän moraalisen toiminnan muotoutumiselle. (Em.)

Strukturaalietiikan päämäärien kohta 1) ilmenee sikäli konsekventialistisena, että käyttäjän toiminta asetetaan seuraukseksi, joka on muodostunut verkoston komponenttien kautta, ja tätä seurausta tutkitaan. Voidaan myös ajatella turvavyön pitämisen olevan seuraus, joka tuo mukanaan laajaa ihmisjoukkoa koskevia hyötyjä, kuten liikenneonnettomuuksissa kuolemien vähentymisen. Brey ei kuitenkaan ole kiinnostunut etiikassaan tutkimaan näin selkeää seurauseettistä näkökulmaa, vaan kysymys on pikemminkin moraalisen harkinnan ja vastuun piirteiden löytämisestä verkoston komponenteissa huolimatta siitä, minkälaisen yhdenlaisen seurauksen nämä komponentit vuorovaikutuksessa toisiinsa saavat aikaan. Lisäksi tulee huomioida, että turvavyön pitämisen jälkeenkin tapahtuu asioita, joiden eettinen tarkastelu voi venyttää ja muuttaa käsitystä siitä, millaisia moraalisia rooleja verkoston osatekijöillä on seuraukseen nähden ollut. Eräs strukturaalietiikan haaste nähdäkseni onkin tilannesidonnaisen verkoston onnistunut ja riittävä rajaaminen, joka ei osoittaudu liian mielivaltaiseksi.

Strukturaalietiikan päämäärien kohta 2) tähtää arviointiin. Brey käyttää esimerkkinä julkisten tilojen valvontakameroin toteutettua valvontakamerajärjestelmää, jota hän arvioi sen kannalta, miten hyvin järjestelmä onnistuu toteuttamaan kansalaisten yksityisyyden suojelemista. Tällöin tarkastellaan ihmisten ja epäinhimillisten entiteettien muodostamaa verkostoa, jonka jokaisella komponentilla ja entiteetillä nähdään olevan rooli yksityisyyden suojelemiselle. Arvioinnin kohteena ovat valvontakamerajärjestelmän laitteistot ja sovellukset, koneenkäyttäjien ominaisuudet ja toiminnot sekä näitä toimintoja kattavat protokollat, kolmansien osapuolten pääsy kuviin jne. Tämänkaltaisen verkoston elementit tulee arvioida suhteessa yksityisyysvaatimuksiin ja sen suhteen, kuinka hyvin ne soveltuvat suojelemaan ihmisten yksityisyyttä. (Brey 2014, 136.)

Kohdan 2) voi tulkita sisältävän ajatuksen velvollisuuksien ja sääntöjen noudattamisesta sekä ihmisten aikomuksista näiden noudattamista ja toteuttamista kohtaan. Strukturaalietiikan päämäärien kohta 3) keskittyy suositusten määrittämiseen. Brey käyttää valvontakameraesimerkkiä myös tämän kohdan havainnollistamiseen. Määrittämisen tarkoitus on spesifioida, kuinka valvontakamerajärjestelmää ympäröivä verkosto ideaalisesti konstituoitaisiin suojelemaan yksityisyyttä ja kuinka tämän ympäröivän verkoston eri elementit toimisivat. Suosituksia voisi käyttää olemassa olevan verkoston paranteluun, esimerkiksi sovellusten hiomiseen ja koneenkäyttäjien kouluttamiseen. (Em.)

Edellä mainitut esimerkit ovat huomioineet kokonaisen yksittäisen verkoston ulottuvuuden. Strukturaalietiikka tarkastelee verkostokokonaisuuden lisäksi sen muodostavia komponentteja. Teknologiset artefaktit ovat yksiä näistä komponenteista ja niiden moraaliseen roolin tarkasteluun Breyn etiikan artefaktietiikka tähtää. Artefaktietiikka koskee sitä strukturaalietiikan osaa, joka tutkii yksittäisten teknologisten artefaktien moraalirooleja verkostoissa tai verkostoylitteisesti. (Brey 2014, 136.) Artefaktietiikka saattaa vaikuttaa ensitulkinntalta Latourin *MA*-näkömyksen tavalta lähestyä fyysisiä epäinhimillisiä objekteja, joita voi koskettaa ihmisenkaltaistaminen, kuten Latourin esimerkissä ihmismäisen liikenteenohjaajan kohdalla. Brey ei kuitenkaan tee sitä, mitä tulkitisi Latourin tehneen eli aseta moraalitoimijuutta artefakteihin.

Breyn strukturaalietiikka välttää ihmisenkaltaistamisen, mitä voi pitää etuna, sillä ihmisenkaltaistaminen tuo oman taakkansa moraalisen vastuun ja velvollisuuden suhteen: epäinhimillinen artefakti ei voi tietoisesti olla vastuussa tai joutua syyntakeiseksi toiminnastaan, jolloin vahingon aiheuttajan taakka kääntyy joko loppujen lopuksi aina ihmiselle, tai vahingosta koituneita seurauksia ei pyritä esimerkiksi korvaamaan mitenkään.

Kuvitellaan esimerkiksi tilannetta, jossa sairaalan terveysteknologisten välineiden ajateltaisiin olevan moraalitoimijoita ja esimerkiksi hengityskoneen nähtäisiin olevan pääasiallisin sairaasta huolta pitävä toimija. Eräänä päivänä hengityskone alkaa temppuilla vikatilojensa takia, mistä seuraa hengityskoneessa olleen ihmisen tilan laskeminen siinä määrin, että lopputuloksena ihminen kuolee. Kuolleen ihmisen läheisille ilmoitetaan suruvalittelut ja todetaan, että moraalinen vastuu hoidosta oli terveysteknologisella artefaktilla, jonka toiminta alkoi yhtäkkiä vioittumaan, mikä johti koneessa kiinni olleen ihmisen hengitystoimintojen heikentymiseen ja lopulta kuolemaan, eivätkä ihmistoimijat näin ollen ota tilanteesta sen suurempaa vastuuta kuin tilanteen esiin tuomisen teon. Ihmiset voivat oppia välinpitämättömämmiksi tunteiden merkityksen suhteen moraalitoimijuuden näkökulmasta, jos ja kun koneille annetaan ihmisenkaltaisen vastuu. Tällöin altistutaan ajatukselle siitä, että koneet itsessään ovat moraalitoimijoita.

Moraalitoimijuuden sisäistäminen teknologisiin artefakteihin jättää huomiotta tunteet, jotka kertovat meille asenteistamme ja uskomuksistamme sen suhteen, mikä teko on oikein ja väärin, kuinka kannattaisi toimia ja miksi. Tunteet toisaalta auttavat meitä moraaliseen harkintaan, mutta voivat myös tehdä päätöksenteosta monimutkaisempaa. Tunteettomuus hämärtää käsitystämme velvollisuudesta ja vastuusta sekä empatian ja sympatian merkityksestä yhteisöllisen hyvän mahdollistumiseen. Mikäli tunteellisen moraalitoimijuuden roolin kuitenkin osoittaa teknologiselle artefaktille, eikö tämä periaatteessa voisi johtaa siihen, että ihmiset alkaisivat kokea vähemmän

tarvetta moraaliseen harkintaan, kun huomioidaan lisäksi se, että suuri osa ihmisistä on nykyisin yhä tiiviimmin tekemisissä teknologisten laitteiden kanssa?

Myös ihmistenvälisessä kanssakäymisessä nojataan usein muiden kykyyn harkita asioita ”paremmin”: mikäli artefaktien inhimillistäminen johtaisi niiden kykyyn tunkea inhimillisen kaltaisesti, johtaisiko se loppujen lopuksi originaalin inhimillisen moraalitoimijuuden lisääntyvään välinpitämättömyyteen? Teen seuraavaksi lyhyen katsauksen teknologisten artefaktien tunnemaailman mahdollisuuksiin pohtien, onko tunteiden peräänkuuluttamisella loppujen lopuksi kuitenkaan niin suurta merkitystä teknologisten artefaktien moraalitoimijuuden kysymyksen kohdalla.

2.2 Tunteiden roolista teknologisissa artefakteissa

Moraalintunto viittaa tunteiden vaikutusvaltaan esimerkiksi moraalisisessa päätöksenteossa: tunteiden ajatellaan olevan affektiivisia toimijan käyttäytymiseen oikean ja väärän suhteen. Keskustelussa koskien robottien tunteiden ja moraalitoimijuuden suhdetta ovat Paiva ym. (2018, 125) esittäneet, että sosiaalisia robotteja koskevaan moraalisuuden kysymykseen voidaan vastata ainakin osittain niiden empatiakyvyn kautta. Paivan ym. (em.) mukaan roboteilla voi tulevaisuudessa olla kyky ihmisen empatiakykyä edistyneempään empatian muotoon. Toisaalta on myös esitetty argumentteja keinotekoisien sympatian kehittämisen puolesta (Asada ym. 2012, 278–287). Keinotekoisien empatian kiirminen inhimillisen empatian ylitse ei tunnu mahdottomalta. Sen kehittämällä voisi olla etunsa esimerkiksi siinä, jos keinotekoisien empatian pystyisi ohjelmoida olemaan toimimatta kilpailullisena tai omaa häikäilevää etua puskuroivana välineenä: tapa, johon ihmiset ovat taipuvaisia.

Empatia voi inhimillisten toimijoiden välillä muuttua esimerkiksi kilpailulliseksi välineeksi tai ”ihmelääkkeeksi” (Prinz 2018, 14). Siinä missä empatiakyvystä vaikuttaa nousseen trendi kollektiivisen ja itseä kohtaan suunnatun myötätunnon saralla, mitä ilmaisevat esimerkiksi lisääntyvät self-help -oppaat ja utopistiset visiot paremmasta yhteiskunnasta (emt. 13), sen aiheuttama kilpailu myös ihmisten välillä kiristyy. Lisäksi empatian tärkeydestä on kiistaa nk. optimistien ja pessimistien välillä, joista edelliset ajattelevat empatiakyvyn syventymisen olevan tarpeellista ja jälkimmäiset näkevät empatian jopa haitallisena moraalisen suhteen (em.). Siinä missä mistä tahansa muustakin yleisen tason oletetusta hyveestä, voi myös empatiasta tulla pelkkä hyvesignaloinnin väline. Ehkäpä siis on jopa tervetullutta, että algoritmipohjainen empatia kehittyy. Ainakin se voisi saada ihmiset näkemään oman empatiakykynsä mekaanistuvan luonteen.

Robottien kohdalla Paiva ym. (2018, 126) esittävät olevan tarpeellista miettiä esimerkiksi sitä, miten affektiivisiä tiloja tulisi vangita robotteihin ja esittää robottien kautta, sekä sitä, mikä on emootioiden ilmentämisen laukaiseva tekijä. Erilaisia emootiteorioita voi käyttää pohjana tietokonemallintamiseen ja näin vaikuttaa siihen, kuinka emotionaalisia tiloja esitetään, triggeröidään ja ilmaistaan sosiaalisessa robotissa (em.) Empatiakyvyn ja osallistumisen merkityksen ajatellaan olevan avainasemassa esimerkiksi tekoäly-tutoreiden toiminnassa, jotta ne onnistuisivat opettamaan oppijoita mahdollisimman hyvin. Tekoäly-tutoreita on kehitetty oppijakeskeiseen suuntaan lisäämällä niille kykyä havaita emootioita, joita opiskelijat kokevat, jotta näitä havaintoja voidaan sijoittaa osaksi tekoäly-tutorin pedagogisia strategioita. (Paiva ym. 2018, 129.) Tutkimukset ovat myös osoittaneet toiminnallisten vastausten, joita lapset ovat ilmaisseet sosiaalisiin robotteihin, paljastavan kehityksessä olevia sosiaalisia siteitä niitä kohtaan, sekä reaktioita, joiden pohjalta oletetaan lasten pitävän robottia sosiaalisena toimijana (em.).

Sosiaalisen älykkyyden merkitystä sosiaalisten robottien kohdalla on myös tutkittu. On ehdotettu, että robotit tarvitsevat enemmän ja syvempää sosiaalista älykkyyttä kuin esimerkiksi eläimet, jotta ne voivat saavuttaa asemansa esimerkiksi arvostettuna kotiapulaisena. (Williams 2007, 53.) Sosiaalisia robotteja on kehitetty myös lastenhoitajiksi, jolloin robotilta vaaditaan taitoja lapsen viihdyttämiseen, opettamiseen, loukkaantumisilta suojeluun ja ystävyysuhteen muodostamiseen lapsen kanssa (Yan ym. 2012, 118). Iäkkäiden ihmisten kohdalla hoivarobottien käyttöön kotiolosuhteissa on suhtauduttu avoimesti, mutta niiden luotettavuutta on myös epäilty. Lisäksi tutkimuksista on selvinnyt, että hoivarobotin on toivottu näyttävän hyväsydämiseltä. (Frennert ym. 2012: 128, 134.) Toivetta hyväsydämisyyden ilmiasusta voi pitää viitteenä esimerkiksi siitä, että ihminen tahtoo kokea robotinkin kautta tunteita, joita hän assosioi hyväsydämisyyteen ja joita hän on kokenut hyväsydämisiksi mieltämiensä ihmisten kohdalla.

Damiano ym. (2012, 268) ovat esittäneet, etteivät empaattiset sosiaaliset robotit tarvitse tietoista ”sisäistä maailmaa” voidakseen täysinäisesti osallistua emotionaalisen-empaattiseen dynamiikkaan ihmisten kanssa, vaan ainoastaan kyvyn olla vastavuoroisessa kommunikaatiossa ihmisiin ja ympäristöön. Damianon ym. (emt. 275) mukaan tärkein ulottuvuus empaattisten ja affektiivisten suhteiden toteuttamiseksi ihmisten ja robottien välille on luoda robotteihin sisällytetyjä mekanismeja, jotka opettavat robotteja toimimaan tasavertaisen tunnepitoisesti ihmisiin nähden.

Tunteiden, etiikan, teknologisten artefaktien ja inhimillisten toimijoiden välisessä keskustelussa vaikuttaa keskiössä olevassa sen miettiminen, millä tavalla tunteet voidaan ottaa syvemmäksi osaksi teknologisten artefaktien toimijuutta ja päätöksentekoa. Monissa moraaliseen arviointiin ja harkintaan pohjautuvassa päätöksenteossa ihminen kykenee rationalisoimaan sen, millainen toiminta

on oikein ja välittömästäkin ymmärtää, millä tavalla on paras tapa toimia kulloisessakin tilanteessa. Ihmisten päätöksentekoa alkaa monimutkaistamaan kyky tunteistaa sitä: tähän algoritmipohjaiset robotit voisivat tarjota helpottavan mahdollisuuden tunteettomuudellaan.

Ennen tunteiden roolin käsittelyä teknologisten artefaktien kohdalla jätin Breyn strukturaalietiikan tarkastelun artefaktietiikan osioon sekä huomioon siitä, miten Breyn etiikka välttää ihmisenkaltaistamisen tuomat ongelmat moraalitoimijuuden käsitykselle verrattuna Latourin *MA*-näkemykseen. Brey oli huolissaan Latourin hyödyntämästä yksilöeettisestä sanastosta muotoillessaan moraaliset artefaktit -näkemystään. Latourin filosofiaa on kuitenkin ajateltu objektorientoituneena, jolloin vaikuttaa validilta tarkastella asioita yksilöeettisen sanaston kautta. Brey (2014, 135) ajattelee strukturaalietiikan tarvitsevan sanastoa, joka viittaa tutkimuksen alaisena oleviin verkostoihin, mutta yhtä lailla verkostot sisältäviin komponentteihin, niiden välisiin suhteisiin ja käytäntöihin.

Verkoston entiteetit voivat olla ihmisiä, artefakteja, eläimiä ja luonnollisia objekteja, sekä isompia näiden entiteettien muodostamia rakenteita. Esimerkkinä isommasta entiteettien muodostamasta verkostorakenteesta Brey käyttää organisaatiota, joka koostuu saman päämäärään eteen työskentelevistä ihmisistä ja epäinhimillisistä entiteeteistä, jotka organisaatioentiteetti omistaa. Organisaatiolla itsellään on verkostorakenne, mutta se voi myös toimia osana laajemmassa verkostossa, jossa sillä on jokin toiminnallinen rooli. (Emt. 137.) Seuraavaksi selvitän moraalifaktorin merkityksen Breyn etiikassa.

2.3 Moraalifaktori

Strukturaalietiikassa erilaisilla entiteeteillä on suhteellinen rooli moraalisten lopputulosten tai toimintojen tuottamisessa. Brey kutsuu tätä roolia suhteelliseksi tarkoittaen, että entiteettien rooli tapahtuu suhteessa moraaliperiaatteeseen tai -sääntöön. Entiteettiä tai komponenttia, joka on osa verkostoa ja jolla on rooli moraalisten lopputulosten tai toimintojen tuottamisessa Brey kutsuu moraalifaktoriksi.⁷ Moraalifaktoreilla on moraalisen vaikuttavuuden funktio, sillä ne muotoilevat moraalisia tekoja ja vaikuttavat moraalisiin tekoihin. Moraalifaktorien luokka sisältää ihmistoimijoita ja useita epäinhimillisiä entiteettejä. (Brey 2014, 137.)

⁷ Faktori-sanan suhteen Brey huomauttaa, että hän käyttää sanaa englanninkielen sanan ”faktori” merkityksessä eli tarkoittaen faktorilla entiteettiä tai komponenttia, joka kontribuoi tulokseen tai vaikutukseen. Lisäksi faktori-sanankäytössä on latinalainen etymologinen perusta, joka viittaa ”siihen, joka tai mikä toimii” ja sisältää näin toimijuuden/toimijan ulottuvuuden. (Brey 2014, 137.)

Moraalifaktoreilla on 6 erilaista pääominaisuutta: positiivisuus, negatiivisuus, aksidentaalisuus, aikomuksellisuus, käyttäytymis- ja lopputulosorientoituneisuus (em.). Käyn seuraavaksi moraalifaktoreiden ominaisuudet läpi aloittaen positiivisuuden ja negatiivisuuden ominaisuuksista siirtyen aksidentaalisuuteen ja aikomuksellisuuteen ja lopuksi käyttäytymis- ja lopputulosorientoituneisuuteen. Tämän jälkeen summaan Brey'n lausumia strukturaalietiikan ansioita, minkä jälkeen esittelen strukturaali- ja yksilöetiikan välisiä eroja ja yhteneväisyyksiä.

Moraalifaktorit ovat joko positiivisia tai negatiivisia. Positiivinen moraalifaktori kontribuoi myönteisesti ylläpidettyyn moraalisääntöön tai -periaatteeseen, negatiivinen päinvastoin. Lisäksi ne voivat olla aksidentaalisia tai aikomuksellisia. Aksidentaalisuus tarkoittaa sitä, että moraalifaktori ”sattuu kontribuoimaan” eli toimii sattumanvaraisesti kohti moraalista lopputulosta tietyssä järjestelmässä. Aikomuksellisuus tarkoittaa, että moraalifaktorin on ollut tarkoitus kontribuoida lopputulokseen tietyllä tavalla. (Brey 2014, 137.) Esimerkiksi auton turvallisen ajamisen moraaliseen lopputulokseen suhteutettuna nopeushidaste ja liikenteenvalvoja ovat kummatkin aikomuksellisia moraalifaktoreita, kun taas auton nopeuden hidastamiseen vaikuttanut kuoppa tiessä on aksidentaalinen moraalifaktori (em.).

On kiinnostavaa, kuinka moraalifaktorit voivat aksidentaalisesti aiheuttaa negatiivisia lopputuloksia, vaikka niiden tarkoitus on ollut toimia aikomuksellisesti positiivisella tavalla. Tällöin moraalifaktoreita kutsutaan aksidentaalisiksi suhteessa moraaliperiaatteeseen, joiden mukaan niiden on ollut tarkoitus toimia. Lopputulosorientoitunut moraalifaktori kontribuoi myönteisesti tai negatiivisesti moraalisen lopputuloksen tapahtumiseen. Käyttäytymisorientoitunut moraalifaktori vaikuttaa toimijan moraaliseen käyttäytymiseen tai tekoihin. (Brey 2014, 138.) Moraalisen lopputuloksen Brey hahmottaa olevan realisoitunut tapahtuma tai suhteiden tila, joka on moraalisen arvioinnin kohde, esimerkiksi epäoikeudenmukainen hyödykkeiden jakaminen. Käyttäytymisorientoitunutta moraalifaktoria luonnehtii turvavyön pitäminen, joka moraalisenä tekona on monien tekijöiden vaikutusten summa. (Em.)

Strukturaalietiikan ansioiksi Brey esittää seuraavat:

- a) se on hyvä lähestymistapa yhteiskunnan moraalinormien toteutumiseen, sillä se pystyy osoittamaan, että moraalinormien mukaan eivät käyttäydy vain ihmiset, vaan sosiaaliset ja materiaaliset rakenteet ovat muotoutuneet kannattamaan moraalinormeja
- b) lähestymistapa selittää artefaktien moraaliroolin sekä ihmistoimijoiden moraaliseen käyttäytymiseen liittyvän asioiden ja ihmisten roolin tunnistamalla nämä asiat ja ihmiset moraalifaktoreiksi, jotka ovat myötävaikuttavia syitä jonkun moraaliseen käyttäytymiseen.

c) lähestymistapa voi auttaa ratkaisemaan jaetun responsibiliteetin ongelman. (Brey 2014, 138.)

Jaetun responsibiliteetin ongelma viittaa siihen, ettei ainoastaan yhtä toimijaa voi asettaa vastuussa olevaksi lopputuloksesta, kun moraalinen lopputulos on monien toimijoiden tekojen tulosta. Strukturaalietiikalla voi analysoida lopputuloksen tapahtumiseen vaikuttavien eri toimijoiden rooleja, jolloin analyysia voi käyttää osoittamaan eri toimijoiden moraalisia vastuita. (Em.) Strukturaalietiikan mukaan teknologiset artefaktit ja muut elottomat esineet eivät kannu vastuuta itsessään, vaikka toimivatkin moraalifaktoreina teon suhteen, josta yksi tai useampi ihminen kantavat vastuun.

2.4. Yksilö- ja strukturaalietiikan eroista

Yksilö- ja strukturaalietiikka eroavat toisistaan siinä, että ne ovat kiinnostuneita erilaisista moraalisisista ulottuvuuksista: lähestymistapojen päämäärä ja fokus ovat erilaiset. Yksilöetiikka keskittyy ihmisiin ja ihmisten tekoihin, strukturaalietiikka verkostoihin ja niiden osatekijöihin. Yksilöetiikan fokuksessa ovat moraalitoimijoiden teot ja niiden pohdiskelu. Lähestymistapa käyttää moraalitoimijan peruskäsitystä, mikä kiinnittää sen Breyn (2014, 138) mukaan tutkimaan ihmisolentoja. Vaikka yksilöetiikan ja strukturaalietiikan päämäärät ovat tutkimuskohteen eroavuuden takia erilaiset, on kuitenkin niin, että päämäärien sisällöt heijastelevat toisiaan.

Kumpikin lähestymistapa tutkii, arvioi ja määrittää moraaliperiaatteita, tarkastelee moraalisen oikeellisuuden ja vääryyden kysymyksiä, toiminnan seurauksia ja vaikutuksia, mutta tekevät ne erilaisten systeemien sisällä. Strukturaalietiikan harjoittaman moraalisen arvioinnin ensisijainen päämäärä on sosiaalisten ja materiaalisten järjestelmien parempi suunnittelu. Tällä tarkoitetaan sitä, että pyritään tutkimaan, kuinka verkostojen komponentteja voitaisiin järjestää uudelleen, lisätä tai poistaa sosiaalisen tai fyysisen uudelleensuunnittelun kautta, jotta saataisiin aikaan parempia moraalisia lopputuloksia. (Emt. 138–139.)

Kuinka siis strukturaalietiikka ei keskittyisi tarkastelemaan yksilöitä, sillä hekin ovat osa strukturaalietiikan tutkimia verkostoja? Breyn (2014, 139) mukaan ihmiset ilmenevät strukturaalietiikassa ainoastaan verkoston komponentteina, joilla on moraalifaktorin rooleja suhteessa saman verkoston epäinhimillisiin komponentteihin. Tässä kohtaa Brey nostaa selkeimmin esiin vivahteen objektorientoituneen ontologian periaatteeseen, jonka mukaan kaikkia objekteja tarkastellaan samanarvoisina riippumatta objektin inhimillisyydestä tai epäinhimillisyydestä. Tästä huolimatta hän ei kuitenkaan ajattele teknologisia artefakteja moraalisisina toimijoina.

Brey ei ota kantaa strukturaalietiikan mahdollisuuteen vastata vapaan tahdon kysymykseen. Hän kuitenkin sivuaa sitä, että yksilöetiikassa ajatellaan ihmisten yleisesti ottaen omaavan vapaan tahdon ja kantavansa vastuun teoistaan. Yksilöetiikka tähtää vaikuttamaan ainoastaan inhimillisten toimijoiden moraaliseen harkintaan, ja äärimmäisissä tapauksissa jopa vastentahtoisesti ”mielen uudelleensuunnitteluun”, jolloin oletus vapaasta tahdosta horjuu. Strukturaalietiikka ei pyri vaikuttamaan ihmisiin, vaan muovaamaan ja uudelleensuunnittelemaan verkostoja komponentteineen. (Brey 2014, 139.) Strukturaali- ja yksilöetiikkaa tulisikin ajatella toisiaan täydentävinä. Yksilöetiikka voi auttaa strukturaalietiikkaa ymmärtämään yksittäisten ihmisten moraalirooleja verkostoissa ihmisten moraalisen käytöksen, arvojen sekä uskomusten analysoinnin ja tunnistamisen myötä. Strukturaalietiikka voi auttaa yksilöetiikkaa tunnistamalla toimijoihin nähden ulkoisia moraalitoimijoita, jotka ovat oleellisia ihmisten tekojen, piirteiden tai arvostelmien arvioinnille ja tutkimiselle. (Em.)

3. TEKNOLOGISTEN ARTEFEAKTIEN EETTISEN

TARKASTELUN TARPEESTA

Tässä luvussa tarkastelen jo edellä mainittu moraaliset älykkäät toimijat (*MIA*) -näkemystä sekä näennäis-responsibiliteetin käsitettä, joiden kautta siirryn esittelemään ajatuksia teknologisiin artefakteihin kohdistuvan eettisen tarkastelun tarpeeseen liittyen. Moraaliset älykkäät toimijat - lähestymistavan ja näennäis-responsibiliteetin käsitteen tarkastelu tässä luvussa voi tuntua välittömästi erikoiselta valinnalta, sillä olen käsitellyt moraalitoimijoita esimerkiksi moraaliset artefaktit -näkemysten kautta jo aiemmin tutkimuksessa. Täten voisi ajatella, että tutkielman rakenteen ja johdonmukaisen etenemisen puolesta nyt käsittelemilläni sisällöillä olisi loogisempi paikka siellä. Ajattelen kuitenkin, että näiden näkökulmien tarkastelu tässä on rakenteellisesti sekä sisällöllisesti perusteltua, sillä ne tukevat teknologisten artefaktien eettisen tarkastelun tarpeeseen syventymistä ja luovat harmoniaa tutkielman kokonaisrakenteen kannalta.

3.1 Moraaliset älykkäät toimijat

Brey (2014, 140) kuvaa älykkäiksi toimijoiksi olentoja, jotka käyttäytyvät itsenäisesti, vuorovaikuttavat ympäristön kanssa, omaavat tietyn älykkyyden asteen ja kyvyn päättelyyn, ja joilla on jonkinlaisia intentionaalisia tiloja, tavoitteita, moraalikategorioita ja periaatteita. Hänen mukaansa tällaiset olennot voivat olla moraalitoimijoita, jos ne vastaavat hänen aiemmin esittämäänsä standardikäsitystä moraalitoimijasta.

Monilla älykkäiksi toimijoiksi ajatelluilla olennoilla ei ole kykyä moraaliseen harkintaan, mutta jotkut voivat kyetä moraaliseen päätöksentekoon. Ensimmäisen kriteerin täyttyminen voi siis onnistua. Toisena kriteerinä Brey nosti esiin moraaliperiaatteiden mukaisen toimimisen (odotuksiin vastaamisen). Tämä kriteeri on hänen mukaansa helppo täyttää, sillä täyttymiseen riittää se, että odotus siitä, ettei älykäs toimija käyttäydy epämoraalisesti täyttyy. Kolmas kriteeri koski moraalista velvollisuutta ja vastuuta. Keinotekoisilla toimijoilla ei ole vapaata tahtoa tai kykyä kokea mielihyvän tai kivun tunteita, joten vaikuttaa lähtökohtaisesti järjettömältä, että moraalisen vastuun ja velvollisuuden ominaisuuden iskostaminen keinotekoiseen toimijaan olisi mahdollista. (Em.)

Brey esittelee kaksi tapaa pelastaa moraalisesti älykkäiden toimijoiden näkemys. Ensimmäiseksi olisi mahdollista tehdä niin, että moraalisen toimijan käsite määriteltäisiin uudelleen pudottamalla pois vaatimus moraaliseen vastuuseen. Hän viittaa tässä italialaisen filosofin, Luciano Floridin, ja J.W.

Sandersin (2004) tutkimukseen, jota käyn seuraavaksi hieman läpi ja sen jälkeen osoitan Breyn reaktion tähän.

Floridi ja Sanders (2004, 349) ovat ehdottaneet, että tietokone-etiikan alalla ei ole välttämätöntä sisällyttää moraalitoimijuuden käsitteeseen vapaata tahtoa, mielentiloja tai responsibiliteettia. He haluavatkin keskittyä ”mielettömään moraalisuuteen” ja näin välttää vastaamisen kysymykseen siitä, tulisiko toimijoilla (keinotekoisilla tai ei) olla emootioita, tunteita tai mielentiloja. Heidän näkökulmansa vaikuttaa soveltuvan kentälle, jossa inhimillisyyden kysymyksiin ei oteta kantaa ja inhimilliset toimijat rajataan tarkastelusta pois. Floridi ja Sanders erottavat moraalitoimijat (A) ja moraaliset asiat (*moral patient*), joihin moraalitoimijoilla voi olla moraalista vastuuta (P). (Floridi ja Sanders 2004, 349-350.) He ajattelevat sekularismin supistaneen ryhmää A ja environmentalismin laajentaneen ryhmää P, jolloin kuilu näiden välillä on kasvanut. Tällä on ollut heidän mukaansa valtava vaikutus yksilöiden moraaliseen vastuulle, mikä on vaikuttanut moraalitoimijan käsitteen venymiseen siten, että se sisältää nykyisin luonnollisia ja laillisia persoonia. (Emt. 350.)

Tämä tarkoittaa heidän näkemyksensä mukaan sitä, että ryhmä A:han on lukeutettu toimijoita, kuten hallituksia ja yhtiöitä, joilla on moraalisia oikeuksia ja velvollisuuksia, ja joita voidaan suuremmin pitää vastuussa esimerkiksi ympäristövahingoista. (Em.) Floridin ja Sandersin mukaan moraalitoimijuuden käsitys, joka soveltuu ryhmään A, ymmärtää entiteetin moraalitoimijana, jossa a) entiteetti on yksilötoimija ja b) entiteetti on ihmispohjainen siinä mielessä, että se on joko ihminen tai ainakin redusoitavissa tunnistettavaksi ihmisolentojen yhdistelmäksi, jotka pysyvät ainoana moraalisen vastuunkantajana teosta, vaikka teko olisikin algoritmipohjainen.⁸ Lisäksi Floridi ja Sanders (emt. 351) ajattelevat, että vaadittaessa toimijuuden olevan välttämättä ihmisperustaista, tullaan vähätelleeksi mahdollisuutta ymmärtää muita eettisen kentän muutoksia.

Floridi ja Sanders (em.) esittävät, että keinotekoisien toimijoiden (*artificial agents*) moraalisuuden analyysi ja ymmärtäminen on olennaista ymmärtääksemme uusia ongelmia esimerkiksi distribuoidun moraalien (*distributed morality*) suhteen. Distribuoidulla moraalilla tässä yhteydessä tarkoitetaan makroskooppista ja kasvavaa globaalisten moraalitekojen ilmiötä ja kollektiivista vastuuta. Kollektiivisen vastuun mukaan koko ryhmä on vastuussa yhden jäsenen teosta, vaikka muut ryhmän jäsenet eivät ole olleet teon tekemisessä mukana (Floridi 2013, 729). Floridin ja Sandersin (2004, 351) mukaan jakaantunut moraalitason on paikallisella tasolla vaikuttavien toimijoiden systemisen vuorovaikutuksen ”näkyttömän käden” (*invisible hand*) tulosta.

⁸ ”Ghost in a legal machine”. (Floridi ja Sanders 2004, 350.)

Brey (2014, 140) ei myönnä Floridin ja Sandersin ehdotukseen rajata moraalisen vastuun eli responsibiliteetin ajatusta pois moraalitoimijuudesta, sillä moraalitoimijuus on perinteisesti yhdistetty moraaliseen vastuuseen. Brey (em.) ehdottaa, että älykkäistä toimijoista, jotka kohtaavat moraalitoimijuuden standardikäsityksen kaksi ensimmäistä kriteeriä, puhuttaisiinkin uuden termin ”näennäis-moraalinen toimija” alla. Termi tekisi selkeäksi eron moraalitoimijoihin, mutta nostaisi esiin myös samankaltaisuuden älykkäiden toimijoiden ja moraalitoimijoiden välillä.

Tutkimuksessaan koskien tulevaisuuden keinotekoisia moraalitoimijoita Allen ym. (2000) nostavat esiin, että aikomuksia rakentaa keinotekoisia moraalitoimijoita (*artificial moral agent*) nujerretaan kahdella eettisen teorian alueella, joista ensimmäinen on moraaliperiaatteen ja toinen käsitteellisellä tai ontologisella tasolla. Moraaliperiaatteen tason vastustus kohdistuu siihen, että eettisten ajattelijoiden välillä on erimielisyyttä siinä, millaisia periaatteita moraalitoimijan tulisi seurata: hyötyperiaatteen kautta tavoiteltavaa maksimaalista onnellisuutta vai seurauksiin keskittymätöntä tekoihin itsessään kiinnittyvää näkökulmaa (Allen ym. 2000, 252), kuten velvollisuuksia tai ihmiseen itseensä keskittyvää hyve-eettistä lähestymistapaa. Ontologisen/käsitteellisen tason erimielisyys koskee sitä, mitä tarkoittaa ”olla” moraalitoimija ja kysyvät, miten tietyllä tavalla ohjelmoitu ja toiminnoiltaan määritelty robotti ylipäättään voisi olla moraalitoimija (em.).

Olemiseen liittyvät kysymykset moraalien kohdalla nostavat esiin suhteen toisiin sekä kyvyn ja ymmärryksen ajatella toimintaansa siitä näkökulmasta, miten se vaikuttaa muihin. Tästä syystä esimerkiksi eettisen egoismin näkökulma ei ole käyttökelpoinen eettiseksi teoriaksi, sillä se jättää varjoonsa yhteisössä elämisen ulottuvuuden ja toiminnan suhteessa muiden hyvinvointiin (Quinn 2015, 95). On toki kiinnostavaa, että eettisen egoismin kohtaamia ongelmia ikään kuin pyritään teknologisten artefaktien kautta kukistamaan etsimällä ratkaisuehdotuksia siihen, miten teknologinen artefakti onnistuisi tiedostamaan, että sen teoilla on tietynlainen vaikutus muiden olentojen olemiseen.

Toiseksi tavaksi pelastaa moraalisesti älykkäiden toimijoiden näkemys on argumentoida, että jotkut älykkäät toimijat voivat tosiasiallisesti olla moraalisesti vastuullisia. Tämäkään tapa ei kata esimerkiksi vapaan tahdon tai tunnekokemusten kyvykkyyttä, joten täysinäistä standardikäsityksen mukaista moraalista toimijaa ei tälläkään tavalla älykkäistä toimijoista saisi. (Brey 2014, 140-141.) Ajatusta moraalista vastuusta älykkäiden moraalitoimijoiden kohdalla Brey on pohtinut vasten Bernd Stahlin (2006) kirjoittamaa artikkelia, jota esittelen seuraavaksi, sillä se nostaa responsibiliteetin käsitteen erilaiseen tarkasteluun verrattuna Breyn tekemiin huomioihin omassa artikkelissaan (2014), jossa responsibiliteetti liitettiin vapaan tahdon olemassaolon oletukseen kiinni.

3.2 Näennäis-responsibiliteetin käsitteestä

Stahl (2006) on ehdottanut näennäis-responsibiliteetin käsitteen käyttöönottoa ratkaisuksi ongelmaan tietokoneiden vastuullisuuteen liittyen. Stahl tulee responsibiliteetin käsitteen kanssa johtopäätökseen siitä, että käsitteellä on tekemistä ”vastaamisen” kanssa, kun vastaaminen ymmärretään vastaamisena jollekin tai jollekulle. Tämä aiheuttaa sen, että responsibiliteetti on oikeastaan sosiaalinen konstruktio. (Stahl 2006, 206.) Stahlin mukaan vastauksen antamisen luonne eli vastuussa oleminen tuo esille subjektin ja objektin välisen linkin, joka johtaa palkkioiden ja rangaistuksen antamiseen (em.). Stahl esittää responsibiliteetin olevan tyypieriytynyttä, mikä johtuu eri subjektien erilaisista vastauksen antamisen tavoista. Klassiseksi responsibiliteetin tyypiksi Stahl esittää rooliresponsibiliteettia. Tämä tarkoittaa, että se, millaisessa roolissa henkilö kussakin tilanteessa on, aiheuttaa ja vaikuttaa responsibiliteetin säätelyyn. (Em.)

Tietokoneiden responsibiliteetistä puhuttaessa Stahl nostaa tärkeimmiksi responsibiliteetin muodoiksi moraalisen ja laillisen. Laillinen responsibiliteetti takaa, että vastaamisen taakka on sillä entiteetillä, joka on laillisesti vastuussa tekemistään asioista. (Stahl 2006, 206.) Tämä huomio yhdistyy Floridin ja Sandersin ajatuksiin ryhmä A:n koostavista toimijoista, joita voidaan pitää suoraan vastuussa aiheuttamistaan vahingoista, koska moraaliset oikeudet ja velvollisuudet ovat ”selkeitä”. Laillisuus on suhteessa moraaliseen responsibiliteettiin, sillä suhde rikollislain, etiikan ja näin ollen moraalisen ja laillisen responsibiliteetin välillä on läheinen (em.).

Puhuttaessa tietokoneista responsibiliteetin subjekteina ollaan tekemisissä moraalien, laillisen taustan ja näin ollen moraalisten ja laillisten seuraamusten kanssa. (Stahl 2006, 206–207.) Näin Stahl, artikuloimatta sitä itse, viittaa verkostorakenteeseen, jossa tietokoneet toimivat ja jolloin niitä ylipäättään voidaan ajatella responsibiliteetin subjekteina. Oletus siitä, että tietokoneilla ei itsessään ole vastuuta on alku, josta on lähdettävä liikkeelle, jotta moraalitoimijuuden problematisointi epäinhimillisten objektien kohdalla on relevanttia. Inhimillisten tai keinotekoisesti inhimillisiksi aikaan saatujen toimintojen puuttuessa tietokone on yhtä lailla vastuun ulkopuolella oleva objekti kuin vastasyntynyt ihmisolento tai henkilö, joka pysyy hengissä teknologisten artefaktien ylläpitämänä (esimerkiksi hengityskoneessa kiinni oleva ihminen).

Stahl (2006, 207) linjaa responsibiliteetin olevan ulkoista ja sisäistä, sillä olevan deskriptiivisiä tai normatiivisia tähtäimiä ja erilaisia ajallisia suuntia: vastuussa voi olla teoistaan, jotka ovat osa menneisyyttä tai tulevaisuutta. Deskriptiivisyys viittaa suositusten kuvailuun ja erittelyyn sekä vertailuun esimerkiksi oikeudenmukaisuuden käsitysten suhteen eettisten teorioiden sisällä tehden tämän ottamatta kantaa sen suhteen, mikä näkemys on oikein. Normatiivisuus viittaa siihen, että

pyritään antamaan käyttäytymisperiaatteita moraalisen toiminnan ja valintojen suhteen esimerkiksi normatiivisten etiikan teorioiden näkökulmista käsin.

Responsibiliteetin subjekti on ”kuka” ja objekti ”ketä varten” (em.), mikä tuo esiin esimerkiksi sen, että etiikan perustalla on suhde toiseen ja moraalikysymysten kysyminen ilman suhdetta johonkin ei olisi mahdollista. Kuitenkin esimerkiksi Harman (2018, 96) esittää, että etiikan perusyksikkönä on ihmisolento plus mikä tahansa sellainen, jonka ihmisolento ottaa tosissaan ja jonka hän kokee kiinnostavana. Sovellettaessa Stahlin edellä esittämää ajatusta tutkielmassani teknologisen artefaktina käsiteltävään aktiivisuusmittariin sekä sen ja käyttäjän väliseen suhteeseen, voidaan ajatella, että aktiivisuusmittari on subjekti ja käyttäjä objekti. Tämä on suhteen muoto, kun haluamme tarkastella aktiivisuusmittarin moraalialia.

Tällöin voimme sanoa esimerkiksi: ”Aktiivisuusmittari on vastuussa käyttäjänsä päivittäisestä aktiivisuustasosta” ja perustella aktiivisuusmittarin subjektin asemaa vastuun kautta. Responsibiliteetti ja sen subjektiivisuuden pohja pysyy kuitenkin keinotekoisena ja näennäisenä, sillä inhimillinen toimijuus, jossa ymmärrys siitä, mitä vastuu tarkoittaa ja miltä vastuuntuntoisuus tuntuu, ei siirry artefaktiin eli aktiivisuusmittariin itseensä. On väistämätöntäkin, että aktiivisuusmittari itsessään on käyttäjälleen kiinnostava siinä mielessä, että se tarjoaa vastineen jollekin, jota käyttäjä uskoo tarvitsevansa tullakseen vaikutetuksi johonkin suuntaan esimerkiksi toimintansa suhteen.

Stahlin näennäis-responsibiliteetin käsite indikoi, että aikomuksena on käyttää sosiaalisen konstruktion ideaa, jolla liitetään (*ascribe*) subjekti objektiin ja sitten attribuoidaan sanktioiden mahdollisuus objektille, joka subjektivoidaan (Stahl 2006, 210). Eli tietokone subjektivoidaan siinä mielessä, että se voidaan nähdä esimerkiksi rangaistuksen tai palkitsemisen kohteena sen perusteella, että tietokone voi aiheuttaa negatiivisia tai positiivisia lopputuloksia. Näennäis-responsibiliteetin käsitteen käyttö ei vaadi inhimillisen responsabiliteetin ehtojen täyttämistä. Käsite osoittaa, että responsabiliteetin liittäminen tietokoneeseen subjektina keskittyy sosiaalisiin lopputuloksiin ja seuraamuksiin eikä toimijuuden tai persoonuuden kysymyksiin. Lisäksi Stahl esittää tietokoneiden sosiaalisen hyödyllisyyden olevan tietokoneiden responsabiliteettia puoltava argumentti. (Em.)

Stahlin näennäis-responsibiliteetin käsite ohittaa tarkoituksellisesti kysymyksen siitä, tekevätkö ihmiset päätökset koneiden puolesta ja ovatko ihmiset vapaita. Näin pystytään keskittymään tietokoneiden funktionaalisuuteen ja siihen tosiasiaan, että tietokoneet tekevät päätöksiä, jotka niistä koituvien sosiaalisten seurausten perusteella ovat verrattavia ihmisen tekemiin päätöksiin. (Stahl 2006, 209.) Sillä, toimiiko toimija keinotekoisesti vai luonnollisesti, ei ole väliä, kunhan tarkoitettu toiminta saadaan aikaan. Esimerkiksi aktiivisuusmittarin ja liikuntaohjaajan tai oman ystävän

kehotukset nousta seisomaan tuottavat (mahdollisesti) saman vaikutuksen ja lopputuloksen. Tämä viittaa ajatukseen teknologisten artefaktien ja ihmistoimijoiden erilaisista, mutta tietyssä mielessä yhtä pätevistä, sisäisistä päätöksenteon rakenteista. Edellinen pätee, kun sivuutetaan huomiot tietokoneiden sisäisen päätöksenteon rakenteen materiaalisesta ontologiasta, jonka ihminen mahdollistaa.

3.3 Miksi teknologiset artefaktit kaipaavat eettistä tarkastelua?

Vaikuttaa siltä, että se mitä teknologisten artefaktien kohdalla usein tahdotaan haastaa, on niiden subjektius, sen luonne ja mahdollisuus. Näiden attribuointien kautta luodaan asetelmia moraalitoimijuuteen liittyvien ongelmien tarkastelulle ja moraalitoimijuuden sisäistämiseksi artefakteihin. Haastamisen kohteeksi tulisi selkeämmin asettaa rooli, joka teknologisilla artefakteilla moraalikysymysten kautta tarkasteltuna on ja ymmärtää seuraukset, joihin pitkälle kehittyneet teknologiset artefaktit aksidentaalisesti kykenevät. Kun esimerkiksi tekoälyrobotti onnistuu tekemään jotakin insinöörien sille suunnittelematonta ihmisenkaltaista toimintaa, ei ole kyse siitä, että tekoälyrobotti olisi itsenäisesti ”inhimillistynyt” ja sen myötä tehnyt suunnittelemattoman, itsessään tai seurauksiltaan hyvän/pahan teon. Kyse on pikemminkin siitä, että ohjelman algoritmit, joiden kautta tekoälyrobotti toimii, epäonnistuivat toimimaan tarkoituksenmukaisella tavalla.

Halu ymmärtää vastuun jakautumista laitteiden ja ihmisten välisessä verkostossa sekä syventää käsitystä siitä, minkälaisiin aksidentaalisiin tekoihin teknologiset artefaktit kykenevät itsenäisesti, ovat teknologiaa koskevassa eettisessä keskustelussa tärkeitä osa-alueita. Esimerkiksi Stahlin näennäis-responsibiliteetin käsitteestä voi olla hyötyä tässä keskustelussa. Sen kautta voidaan lisätä eettistä tietoa artefaktien suunnittelijoille koskien rakentamiensa laitteiden sosiaalisuutta ja pyrkiä kartoittamaan eettisesti sokeita pisteitä. Lisäksi herää kysymys, onko filosofinen kiinnostus inhimillisiltä kyvyiltään eroavien ihmisten moraalitoimijuuden problematiikkaa kohden laskenut teknologisen kehityksen myötä?

Se, että ihmislaajissa on moraalitoimijan standardikäsitteeseen soveltumattomia ryhmiä ja yksilöitä, ei herätä niin näkyvää pohdintaa kuin teknologisten artefaktien moraalitoimijuuden problematisointi. Tähän huomioon yhdistyy Magnanin ajatus ihmisten uhanalaisuudesta. Olisiko näin, jos esimerkiksi objektorientoituneen ontologian mukaisesti pystyisimme käsittämään epäinhimilliset ja inhimilliset, luonnolliset ja keinotekoiset objektit samanarvoisina: voisiko OOO opettaa näkemään ihmisen ja artefaktin samalla tärkeyden tasolla moraalitoimijuuden suhteen, ja toisaalta: ohjaisiko se luonnolliseksi asenteeksi valjastettuna arvonihilismiin? Nähdäkseni Breyn strukturaalietiikan

sisältämät ajatukset väistävät arvonihilismiin päätyminen, ja lisäksi tunnustavat ja auttavat analysoimaan teknologisten artefaktien moraalisuuden luonnetta moraalitoimijan perinteisestä käsityksestä luopumatta.

Olen edellisissä luvuissa keskittynyt teknologisten artefaktien ja moraalitoimijuuden kysymyksiin. Tarkoitukseni on ollut luoda pohjaa tutkielmani soveltavammalle osalle, jossa kohtelen aktiivisuusmittareita Breyn mukaisesti moraalifaktorin roolissa. Tulen osoittamaan, minkälaista ideologiaa aktiivisuusmittarit kantavat sisällään ja kuinka ne vaikuttavat käyttäjänsä käsitykseen hyveellisestä, omanarvontunnon kokemuksen ansaitsevasta, ihmisestä. Ajattelen, ettei aktiivisuusmittareiden suunnittelua ja tuotantoa voi irrottaa vallitsevasta yhteiskunnallisesta ja kulttuurisesta tilanteisuudesta.

Lisäksi huomautan, että olen tarkoituksella jättänyt tutkimukseni ulkopuolelle aktiivisuusmittareiden mahdollisten positiivisten vaikutusten esiin tuomisen. Kiinnitän huomiota uusliberalistiseen ajatteluun ja healthismiin, joiden ajattelen vastavaikuttavan toisiinsa ja olevan se ideologinen seos, joka aktiivisuusmittareihin on sisäänrakennettu. Esitän myös aktiivisuusmittareiden kääntävän asetelman subjektin ja objektin välillä päinvastaiseksi eli aktiivisuusmittarista tulevan päätöksentekoa ja toimintaa säätelevä subjekti, jota mekaanistunut ihminen mukailee.

4. AKTIIVISUUSMITTARIT TEKNOLOGISINA ARTEFAKTEINA JA MORAALIFAKTOREINA

Edellä tehtyjen teknologisten artefaktien käsitteen määrittelyllisten tarkastelujen kautta totean seuraavaa. Ajattelen teknologisen artefaktin olevan sosioteknisen verkoston komponentti, jonka potentiaali aktivoituu ja saavuttaa ”täydellisyytensä” ihmisen sitä käyttäessä, ja joka vaikuttaa ihmisen (moraaliseen) päätöksentekoon ja valintoihin materiaalsen intentionaalisuuden muodon eli teknologisen välityksen kautta. Teknologisella artefaktilla on ihmisen valintoihin ja toimintoihin mahdollistavaa ja rajoittavaa vaikuttavaa voimaa.

Tarkoitan tutkielmassani aktiivisuusmittarin käsitettä laajassa mielessä. Tarkoitan sillä niin ranteessa kuin vyötäisillä käytettäviä aktiivisuusmittareita kuin esimerkiksi puhelinten aktiivisuusmittarisovelluksia. Yksinkertaisesti sanottuna aktiivisuusmittari on jonkinlainen ihmisen päälle puettava tai muuten mukana kuljetettava teknologinen sovellus, joka tallentaa ihmisen fyysisen aktiivisuuden ja passiivisuuden tasoja. Riippuen aktiivisuusmittarista niiden toiminnot vaihtelevat, mutta yleensä ne mittaavat ainakin energiankulutusta ja sykevälivaihtelua.

Käsitellessäni aktiivisuusmittareita teknologisina artefakteina ajattelen niitä yllä olevan määritelmän mukaisesti, joka on saanut vaikutuksensa tutkielmani alkuosassa käsiteltyjen artikkelien kautta. Tässä osiossa viitataan aktiivisuusmittareita käsitteleviin tutkimuksiin ja uutisartikkeleihin, uusliberaaliin ajatteluun ja healthismin ideologiaan sekä sosiaalista ontologiaa käsittelevään materiaaliin. Teen näkyväksi sitä, kuinka uusliberaalin ajattelun ja healthismin mukaisena moraaliperiaatteena toimivat terveystekojen tekeminen, terveyden ihannointi ja niiden sisäistäminen omaksi identiteetikseen, ja kuinka tämä moraaliperiaate on aktiivisuusmittareiden sisäinen ideologia, jolle käyttäjä altistuu. Kohtelen aktiivisuusmittareita paradoksaalisina moraalifaktoreina, koska niiden käytössä toteutuu niiden sisäänrakennetun ideologian mukainen aikomuksellinen positiivisen moraalisen lopputulos, joka samalla on aksidentaalisesti negatiivinen. Olen kiinnostunut myös siitä, millä tavalla teknologisen artefaktin ja inhimillisen toimijan välisessä suhteessa teknologisesta artefaktista tulee ihmismäisempi ja ihmisestä objektimaisempi.

Kuten Toner artikkelissaan ”Exploring the Dark Side of Fitness Trackers: Normalization, Objectification and the Anaesthetisation of Human Experience” (2018) esittää näkökulmia aktiivisuusmittareiden pimeästä puolesta, ajattelen aktiivisuusmittareiden pitkäaikaisen käytön myötävaikuttavan inhimillisen kokemuksen lamaannuttamiseen. Oletukseni on, että hyvän elämän ja hyveellisen ihmisen malli muuttuu mekaanisemmaksi, kun läheinen suhde on muodostettu

”kumppaniksi” merkityksellistettyyn objektiin, jolla on ohjailevaa valtaa inhimillisen toimijan elämän suhteen. Tämä ohjaileva toiminta muovaa käsitystä siitä, millaisten asioiden kautta itseään arvottaa ja millaiseksi hyvää elämää ajattelee. Aktiivisuusmittarit ovat valmiiksi räätälöity vastaus käyttäjälleen siitä, minkälaisena ihmisenä oleminen on arvokasta.

Uusliberaalin ideologian ja healthismin mukaisiin terveystekoihin kuuluu henkilökohtaisesta aktiivisuudesta (laajemmin terveydestä) huolehtiminen. Aktiivisuusmittareiden ajatellaan yleisesti olevan välineitä aktiivisuuden lisäämiseen ja passiivisuuden vähentämiseen, mikä voi vaikuttaa positiivisesti esimerkiksi kroonisten sairauksien ennaltaehkäisemiseen, mikä taas tuottaa yhteiskunnalle taloudellista hyötyä. Pyrkimyksenä on ihmisen käyttäytymiseen vaikuttaminen ja kehon muuttaminen. Liikuntatottumusten muuttamiseen liittyvät usein myös ruokavaliomuutokset, jotka ovat syömistä rajoittavia. Ihminen asetetaan asemaan, jossa hän ainakin piiloisesti pyrkii esimerkiksi pudottamaan painoaan ryhtyessään käyttämään aktiivisuusmittaria. Painon pudottaminen, rasvattomuus ja aktiivisuus nähdään useimmiten ”terveellisinä” asioina ja ovat healthismin näkökulmasta hyveitä.

Breyn strukturaalietiikassa verkoston osat suhteutuvat johonkin moraaliperiaatteeseen. Tämän tutkielman puitteissa moraaliperiaate on terveystekojen tekeminen ja erityisesti siis fyysisen aktiivisuuden suorittaminen. Tähän moraaliperiaatteeseen suhteutettuna aktiivisuusmittareiden positiivista aikomuksellisuutta voi pitää seuraavana: saada ihminen liikkumaan aktiivisuusmittarin sääntöjen mukaan pyrkimyksenä tuottaa oikein toimivaa aktiivista ihmistä. Esitän kuitenkin, että moraalifaktorit paradoksaalisesti samanaikaisesti toteuttavat aksidentaalisia negatiivisia ja positiivisia moraalisia lopputuloksia. Samanaikaisesti positiivinen ja aikomuksellinen kontribuutio moraaliseen lopputulokseen nähden on negatiivinen sen aiheuttaessa vieraantumisen omasta itsestä, mekaanistamalla ihmisen ja antamalla päätösvallan oman aktiivisuuden suhteen laitteen käsiin. Käyn vielä kertaukseksi läpi Breyn esittämät moraalifaktorin ominaisuudet:

1. moraalifaktorin positiivisuus/negatiivisuus: kontribuoi myönteisesti tai negatiivisesti ylläpidettyyn moraaliperiaatteeseen
2. moraalifaktorin aksidentaalisuus/aikomuksellisuus: kontribuoi sattumanvaraisesti kohti moraaliperiaatteen mukaista lopputulosta (oman verkostonsa sisällä) tai sen on tarkoitus kontribuoida lopputulokseen tietyllä tavalla
3. moraalifaktorin käyttäytymis-/lopputulosorientoituneisuus: vaikuttaa toimijan moraaliseen käyttäytymiseen ja vaikuttaa myönteisesti tai positiivisesti moraaliperiaatteen mukaisen lopputuloksen tapahtumiseen.

Soveltaessa Breyn strukturaalietiikka muovautuu verkostorakenne tutkielmassani seuraavalla tavalla. Verkosto yhdistää konkreettisia ja abstrakteja yhteiskunnan osia: Aktiivisuusmittareiden suunnitteluun ja valmistukseen vaikuttavat yhteiskunnalliset ja kulttuuriset ideologiat, joita ei voi ”käsin kosketella” ja joihin yhdistyy mahdollinen taloudellisen hyödyn ja sosiaalisen tunnustuksen tavoittelu. Lisäksi ajattelen ravitsemus- ja liikuntasuosituksen olevan mahdollisia verkoston osatekijöitä, joiden tarkasteluun en kuitenkaan tässä työssä perehdy. Edelleen aktiivisuusmittareita myyvät liikkeet, myyjät, ostajat ja aktiivisuusmittarit ovat osa verkostoa yksittäisinä komponentteina. Verkostorakenne on mittakaavaltaan kovin laaja, minkä voi nähdä joko ansiona tai mielettömyytenä etenkin, kun tämän tutkimuksen puitteissa keskitytään lähinnä yhteiskunnallis-kulttuuristen ideologioiden ja aktiivisuusmittareiden väliseen yhteyteen ja sen vaikutuksiin käyttäjänsä.

Yhteiskunnallis-kulttuurisena verkoston entiteettinä käsittelen uusliberaalin ajattelun ja healthismin seosta, jonka voi ajatella olevan verkoston eräänlainen kangas, jossa ja jota vasten muu toiminta tapahtuu. Uusliberaalille ajattelulle ja käytännölle on ominaista yksilövastuun korostuminen sekä kehollisten ominaisuuksien kautta yksilön tarkkailu ja kontrollointi. Aktiivisuusmittari moraalifaktorina on yksi tarkkailua ja rangaistusta toteuttava laite. Yksilön erkaantuminen oman kehonsa kuuntelemisesta vaikuttaa säännönmukaisuudelta hänen antaessaan toistuvasti päätösvaltaa teknologiselle artefaktille. Voisikin kuvailla meneillään olevan uudenlainen dualismin aikakausi, jossa mieltä representoi ranteessa killuva laite ruumiin ollessa laitteen kertovien käskyjen mukaan toimiva fyysinen kappale.

Ajattelen, ettei tämän verkoston puitteissa, jossa aktiivisuusmittareita tarkastelen, aktiivisuusmittareiden tarkoitus ole puhtaasti lisätä ihmisten kiinnostusta ja motivaatiota liikuntaan, vaan tuottaa yksilöitä, jotka pyrkivät tulemaan yhteiskunnan tarpeita vastaaviksi kansalaisiksi terveellisyyden ja aktiivisuuden hyveen myötä. Liikunnan harrastamiseen itseensä liittyvä (mahdollinen) nautinto hälvenee ja tilalle tulee (pakonomainen) tarve pyrkiä olemaan ”hyvä ihminen”. Kysymyksessä on ihmisenä olemisen onnistuminen (Yrjönsuuri 1996, 105). Syvennyn seuraavaksi uusliberaalin ideologian ja healthismin käsittelyyn, joiden puitteissa tarkastelen myös valinnan arkkitehtuuria.

4.1 Uusliberaalista ideologiasta

Uusliberaali ideologia on 1900-luvun oppi, jonka tulkinnallisia näkökulmia yhteiskunnallisiin ongelmiin ovat markkina-ajattelu ja sen tehokkuus, vapaus- ja oikeudenmukaisuusihanteet (Patomäki 2007: ii, 27, 67). Antropologian professori David Harvey (2007, 42) on kuvaillut uusliberaalin

ajattelun sulautuvan kapitalistiseen ideologiaan. Kapitalismi on teollisuusyhteiskunnan talousjärjestelmä, jossa tuotantovälineet ja omaisuus ovat yksityisomistuksen ja -hallinnan vallassa. Uusliberaalin ajattelun ytimessä on vapaan markkinatalouden merkitys, säätelyn purkaminen sekä taloudellisten tekijöiden asettaminen laadun ja toiminnan perusteiksi ja mittareiksi niin koulutuksen, terveydenhoidon, hallinnon ja hoivan suhteen (Harjunen 2017, 163).

Uusliberaalilla ajattelulla halutaan korvata demokratiaa ja kaikkea julkista kilpailullisilla yksityisillä markkinoilla ja hallinnollisilla järjestelmillä. Ideologian tärkeimmiksi ajattelijoina on esitetty Friedrich Hayekia ja Milton Friedmania. (Patomäki 2007: ii, 27.) Harveyn mukaan uusliberaali käänne tapahtui Chilessä Augusto Pinochetin vallankaappauksen yhteydessä vuonna 1973. Uudistuksen myötä julkiset varat ja sosiaaliturva yksityistettiin sekä talous avattiin ulkomaisille sijoituksille ja yrityksille. 1980-luvulla uusliberalistista politiikkaa ryhtyivät ajamaan Margaret Thatcher ja Ronald Reagan. Uusliberaalia ajattelua hyödyntävä politiikka käyttää yksilönvapauspuhetta retorisenä keinona hyötyäkseen yksilöstä. (Harvey 2007: 1–2, 7–8, 43–51.)

Suomea on uudistettu 1980-luvun lopusta lähtien uusliberaalin ajattelun oppien mukaisesti Margaret Thatcherin ja Ronald Reaganin linjoja noudattaen rahoitusmarkkinoiden vapauttamisen myötä. Uusliberaalia ideologiaa on saapunut Suomeen kansainvälisten järjestöjen, kuten OECD:n (*Organisation for Economic Co-Operation and Development*), Kansainvälisen valuuttarahasto IMF:n (*International Monetary Fund*) ja Euroopan unionin kautta. 1980- ja 1990-luvuilla kilpailukyky politiikka muuttui ottaen roolin ensisijaisena yhteiskunnan periaatteena. Suomesta muodostui parissa kymmenessä vuodessa osa uusliberaalia länttä. (Patomäki 2007: 12–13, 55.) Suomalaiseen kilpailukykyideologiaan kuuluu pyrkimys vallan keskittämiseen ja vahvan valtion luomisesta, joka kykenee panostamaan tekniikan ja tuottavuuden kehitykseen (emt. 67).

Uusliberaali ajattelu ammentaa ihmisarvoa ja yksilön vapautta koskevista poliittisista ajatuksista pitäen niitä teorialleen perustavina ja sivilisaation keskeisinä arvoina (Harvey 2007, 5). Tällaiset aatteet ja arvot ovat varmasti suurelle osalle ihmisiä puoleensavetäviä ja lupaavia niiden käsitteellisen merkitysvoiman kautta. Harvey ajattelee uusliberaalin ideologian pyrkimyksenä olevan taloudellisen eliitin valta-aseman palauttamisen: ominaispiirteenä on oletus siitä, että yksilönvapaudet taataan vapaiden markkinoiden ja vapaakaupan myötä. Tämä on kuitenkin vapausretoriikkaa, jonka tarkoitus on pitää huoli yksityisomistajien, yritysten, monikansallisten yhtiöiden ja finanssipääomaa hallussa pitävien intresseistä. (Emt. 7.) Näin saadaan esimerkiksi uusinetuksi ja tuotetuksi luokkaeroja ja mahdollistetaan luokkavallan toteutumista.

Yksilöiden välinen kilpailu nähdään uusliberaalin ajattelun näkökulmasta ensisijaisena hyveenä. Jokainen yksilö on vastuussa teoistaan ja hyvinvoinnistaan niin koulutuksen kuin terveydenkin mittareilla tarkasteltuna. Yksilön menestykset ja tappiot tulkitaan henkilökohtaisina epäonnistumisina sen sijaan, että tarkasteltaisiin rakenteellisten olosuhteiden vaikutusta yksilöiden mahdollisuuksiin toimia yhteiskunnassa. (Harvey 2007, 65–66.) Tutkija Hannele Harjunen (2017, 163) nostaa esiin tehokkuuden, tuottavuuden ja kustannustehokkuuden arvostuksen, erilaiset mittaukset, laskelmat ja laadunvarmistuksen sekä kehittämisen keinot, joilla pyritään tuottamaan toistaan tehokkaampia järjestelmiä, instituutioita ja organisaatioita. Yhteiskuntatieteilijä Heikki Patomäki (2007, 29) linjaa uusliberaalin ajattelun käytännöiksi tehottomuudesta rankaisemisen ja tehokkuudesta palkitsemisen.

Tehokkuus-, tuotanto- ja kulutusajattelu näkyvät myös ruokateollisuudessa, joka valmistaa uusia elintarvikkeita markkinoille säännölliseen tahtiin. On tavallista, että ravintorikkaammat valmisteet ovat kalliimpia ja myydään pienemmissä pakkauksissa kuin ravitsemuksellisesti köyhemmät, suurempina kerta-annoksina myytävät tuotteet. Samalla, kun sosioekonomisten asemien välillä olevat merkittävät erot pysyvät ennallaan tai kasvavat, lisääntyvät ruokateollisuuden ravintoköyhemmät ja halvemmat tuotteet. Lisätään yhtälöön kulttuurinen paine aktiivisuuteen ja itsensä monitorointiin, johon painetta luovat aina vain uudistuvat mallit esimerkiksi aktiivisuusmittareista sekä tietynlainen toistuva terveys- ja hyvinvointipuhe, joka ei kannusta – vaan painostaa – valitsemaan rappuset hissin sijaan, niin olemme jo saavuttaneet hyvinvointivaltion pahoinvointia tuottavan ristipaineen pisteen.

Kuten Harjunen (2017, 164), esitän itsekin uusliberaalin ajattelun kulttuuristen vaikutusten olevan ruumiillisia sekä ilmentävän filosofi Michel Foucault'n, kehittämän biovallan käsitettä. Biovallalla Foucault viittaa aikaan, jona kehojen alistamiseen ja väestöjen kontrollointiin kehitettiin lukuisia ja erilaisia tekniikoita (Foucault 1978, 140). *Seksuaalisuuden historia* -teoksessa Foucault esittää, kuinka 1700-luvulla alkanut vallan ylivoitto elämän yli kehittyi kaksijakoiseksi muodostelmaksi, jonka osat vaikuttavat toisiinsa: Ensimmäinen osa keskittyy kehoon koneena. Foucault kuvaa tätä osaa anatomo-politiikan (*anatomo politics*) käsitteellä. Tällöin keho nähdään itsekurin kappaleena, kykyjen optimoijana, voimien kiristäjänä, hyödyn ja kesynä pysymisen rinnakkaisena lisääntymisenä sekä tehokkuuden ja talouden kontrolloiviin systeemeihin integroituvana. (Emt. 139.)

Toinen osa keskittyi ihmiskehon tarkasteluun biologisesti määrittyneenä lajiolentona, jonka toiminta on biologisten prosessien tavalla mekaanista. Lisääntyminen, syntyvyys ja kuolleisuus, terveyden taso, elämän jatkuvuus ja tekijät, jotka vaikuttavat näihin prosesseihin, tulivat tarkkailun alaisiksi. Tarkkailua suoritetaan säännönmukaisilla kontroleilla ja interventioilla. (Foucault 1978, 135.) Kysymyksessä on väestöjä koskeva biopolitiikka. Foucault näkee biovallan, joka kytkee sisäänsä

edellä esitetyt anatomo- ja biopolitiikan tekniikat, kapitalismin kehitykseen vaikuttaneena elementtinä. Kapitalismi olisi Foucault'n mukaan ollut mahdotonta ilman kehoihin kohdistuvaa kontrollin lisäämistä. (Emt. 141.) Uusliberaalin ideologian käyttämä vapauden retoriikka osoittaa syyttävän sormensa yksilölle valmiiksi laadittuihin valintoihin. Lyhyesti sanottuna: ihminen ei koskaan tule valitsemaan oikein, ellei hänellä ole jo kaikkea sitä, mihin valinnoilla on tarkoitus päästä.

Harjunen on tutkinut lihavuutta ja lihavuusepidemiadiskurssia uusliberaalin ideologian näkökulmasta (esim. Harjunen 2009). Länsimaista todellisuutta voi huoletta kutsua laihdutuskulttuuriksi, joka tuottaa narratiivia laihuuden glorifioinnin ympärille. Tähän narratiiviin sisältyy vääristynyt ja yliyksinkertaistettu kausaalinen käsitys siitä, että yksinomaan suurempi paino tarkoittaa huonompaa terveyttä. Laihdutuskulttuuri pitää yllä ja uudelleen tuottaa painoon ja lihavuuteen liittyvää stigmaa ja fobiaa, josta laihdutusteollisuus hyötyy taloudellisesti.⁹ Todellisuudessa lihavuus ja lihavat kehot ovat olleet ”tuomittuja sivistymättömiksi” ja nähty epämieluisina jo kauan ennen kuin lääke- ja tiedeyhteisöt alkoivat leimaamaan lihavuutta ja lihavia kehollisuuksia terveysriskeinä. Näin ollen fatfobiset argumentit edelsivät terveysargumentteja. (Harrison 2019, 26–27.)

Kasvualusta objektien voimaan hallita kehoja voidaan esittää olevan esimerkiksi Britannian teollisessa vallankumouksessa, jolloin vaatekoot standardoitiin ja ne alkoivat määrittää ihmisten kehon kokoja (Emt. 22–23). Lisäksi esimerkiksi BMI (*body mass index*, alkup. *Quetelet-index*) on edelleen etenkin länsimaista lääketiedettä hallitseva, ihmistä niin moraalisesti kuin terveydellisestikin määrittelevä mittari, huolimatta siitä, että se on lähtökohtaisesti epäadekvaatti väline terveydentilan arviointiin (Emt. 35–36). BMI:n historian näkökulmasta vuonna 1998 miljoonista amerikkalaisista tuli BMI:n standardein ”ylipainoisia” ja ”lihavia” yhden yön aikana byrokraattisten syiden takia. *The National Institutes of Health* (NIH) päätti muuttaa ylipainon ja lihavuuden BMI-kategoriakynnyksiä siten, että suurempi määrä ihmisiä putosi muutoksen myötä näihin kategorioihin. (Emt. 43.)¹⁰

Harjusen kanssa samansuuntaisesti kohtelen aktiivisuuden kulttuurista ja yhteiskunnallista asemaa hyveellisyytenä ja aktiivisuutta paradoksaalisena terveystekona. Lisäksi aktiivisuusmittarin asettamana selkeänä päämääränä aktiivisuuden lisäämisen ohella vaikuttaa olevan kehon koon ja koostumuksen muuttaminen. Mittarit tarttuvat kehon rasvaisuuteen ja tarjoavat tietoa rasvan ”polttamisesta” kaloreiden ohella. Ylipäätään aktiivisuusmittari nähdään motivaattorina painon hallintaan. Mielestäni tarve ”hallita painoa” on sisäistettyä healthismin mukaista ajattelua, joka

⁹ Laihdutusteollisuuden on raportoitu olevan 72 miljardin dollarin arvoinen bisnes Yhdysvalloissa (”The U.S. Weight Loss & Diet Control Market” 2019.)

¹⁰ NIHin päätökseen vaikutti WHO:n asiakirja, jonka laatimiseen oli vaikuttanut IOTF (International Obesity Task Force). IOTF:n toimintaa rahoitti kaksi farmaseuttiyhtiötä, jotka valmistivat painonpudotukseen suunniteltuja lääkkeitä (Harrison 2019, 44.)

punoutuu uusliberaaliin ideologiaan. Nämä yhdessä rakentavat kulttuurinarratiivia, jonka kautta ihmisiä kontrolloidaan ajattelemaan oman terveydentilan olevan kytköksissä ensisijaisesti ja lähes tulkoon ainoastaan painoon ja kehon koostumukseen, jolloin niistä tulee arkipäiväisiä huolehtimisen aiheita.

Terveyttä käsitellään uusliberaalin ideologian hallinnan kautta tuottavuustekijänä ja -potentiaalina, jolloin terveydenhoidon erääksi tehtäväksi tulee kansalaisten tuottavuuden varmistaminen (Harjunen 2017, 167). Esimerkiksi Suomessa Pohjois-Karjalan kansanterveydenkeskuksen bussi- ja taksistarttihankkeet sekä päiväkotia käyvien lasten aktiivisuummittareiden käyttö, joista Yle (esim. Rinta-Jouppi 2018 ja Ronkainen 2019) on uutisoinut, ovat tulkittavissa ilmentyminä kansalaisten tuottavuuden varmistamisesta. Lisäksi esim. Sharon (2017) ja Toner (2018) nostavat esiin uusliberaalin ideologian kasaavan terveystekojen vastuun yksilön harteille ja aktiivisuummittareiden olevan väline, joka hyödyttää datankeruun kautta kliinistä päätöksentekoa ja tutkimusta.

4.2 Healthismistä

Tutkija Robert Crawford esitteli healthismin käsitteen ensimmäistä kertaa työssään ”Healthism and the Medicalization of Everyday Life” (1980). Crawford määrittelee healthismin¹¹ olevan ihmisten päänäpintymän omaista kiinnostusta henkilökohtaiseen terveyteen, joka asetetaan ensisijaiseksi hyvinvoinnille ja jonka kautta hyvinvointia määritellään (Crawford 1980, 2006). Healthismi kuuluu hyvinvoinnin tavoittelu elämäntyylien muutosten kautta. Noin neljän viime vuosikymmenen tunnus on ollut nopeasti lisääntyvä, terveyteen kohdistettu arkipäiväinen tärkeys. Terveystä on tullut asia, jota on pakko tavoitella ja saavuttaa. (Crawford 2006, 402.) Healthismi asettaa yksilön käytöksen, asenteen ja emootiot huomiota vaativiksi ”oireiksi” ajatellen, että terveysongelmat ovat luonteeltaan käyttäytymiseen perustuvia, jolloin ratkaisujen nähdään olevan yksilön valinnoissa. Näin huolimatta siitä, että terveysongelmien alkuperän tiedostetaan olevan yksilön ulkopuolella esimerkiksi niissä ruokailumahdollisuuksissa, joita ympäristö tarjoaa. (Crawford 1980, 368.)

Crawfordin (1980: 367; 2006: 402) mukaan healthismi ja terveyspuhe koskettavat eritoten keskiluokkaa holistisen eli kokonaisvaltaisen terveystieteen ja itsestä huolehtimisen eetoksessa sekä lääketieteellisen tiedon omaksumisen vaatimuksena. Kokonaisvaltainen terveystieteen näkemys

¹¹ Joskus myös ”terveily”, ”terveysaate” ja ”terveysusko” (esim. Harjunen 2018; Hyvärinen 2017; Valkendorff 2014). Pitäydyn tutkielmassani alkuperäisen healthismi-käsitteen käytössä, koska suomenkielen ei nähdäkseni vielä ole vakiintunut sille vastaavaa yksiselitteistä käännöstä. Alkuperäinen käsite ei siis myöskään karkaa ilmiöltä, jota se pyrkii kuvaamaan.

ymmärtää sairauden ja terveyden fyysisyyden lisäksi emotionaalisenä, mentaalisenä ja henkisenä asiana, ja tarjoaa vaihtoehtoisia hoitomuotoja länsimaisen lääketieteen rinnalle. Itsestä huolehtimisen (*self-care*) liike haastaa myös länsimaisen lääketieteen pyrkimyksenä vähentää turvautumista lääketieteen harjoittajiin, jotka halutaan korvata yksilö- ja ryhmäaktiiviteeteilla, joilla pyritään terveyden kohentamiseen, ottamaan haltuun diagnostisia ja lääketieteellisiä taitoja, tulemaan toimeen kroonisten tautien kanssa ja omaksumaan sairauksia ennaltaehkäiseviä taitoja. (Crawford 1980, 366.)

Healthismi on uusliberaalin ajattelun ajan ilmiö, johon sisältyy korkea odotus yksilön vastuusta, omista valinnoista ja terveyden ”tekemisestä”: aktiivisuudesta, joka on hyvän kansalaisen osoitus (Crawford 2006, 402). Crawfordin (1980, 365) mukaan uudenlainen terveystietoisuus on vallannut amerikkalaista kulttuuria 1970-luvun jälkipuolelta lähtien, sillä huoli ihmisten terveydestä on muodostunut kansalliseksi päähänpintymäksi. Crawford kuvaileekin healthismia elitistiseksi moralisoinniksi sen suhteen, millaisten tapojen uskotaan olevan epäterveellisiä selviytymiskeinoja. Terveystietoisuus on myös vaarojen tietoisuutta: jatkuvaa varuillaan oloa terveyshaittojen suhteen. Terveyden imperatiivi valtuuttaa vaarojen tunnistamiseen, jotta niitä voi kontrolloida. (Crawford 2006: 403; 1980: 385).

Tarkastellaan hetki, miten aktiivisuusmittareiden kehityskaari soveltuu healthismin ideologiaan ja aikakauteen: 1500-luvulla Leonardo da Vinci halusi tarkastella kävelyä roomalaisilla sotilaille ja kehitti askelmittarin valmistusta varten luonnokset (Prasanth 2020). 1700-luvun lopulla sveitsiläinen Abraham-Louis Perrelet kehitti ensimmäisen askelmittarin (Douglas-Walton 2017). 1700-luvulla terveyskäytännöistä tuli nopeasti modernien yhteiskuntien hallitsevia piirteitä, minkä voi ymmärtää ikään kuin ihailuna valistusajan rationaalisen kontrollin ja humanistisen kehityksen ideaaleja kohtaan (Crawford 2006, 402). Vuonna 1965 Dr. Yoshiro Hatano kehitti askelmittarin nimeltä ”manpo-kei”, mikä tarkoittaa ”10 000 askeleen mittaria”. 1980-luvulla Polar toi markkinoille langattoman aktiivisuusrannekkeen, joka mittasi sykettä. (Douglas-Walton 2017.) Aktiivisuusmittareiden kehitys on jatkunut kiihtyvään tahtiin ja monimuotoisuus näkyy esimerkiksi älykellojen valmistuksessa ja älypuhelinien fitness-sovelluksina. Puettavat teknologiset laitteet (*wearables*), joiksi erilaiset aktiivisuusmittarit luetaan, ovatkin taloudellista voittoa tekevä tuote. (Emt.)

Healthismin ja aktiivisuusmittareiden kiihtyvän kehityksen välille ei näillä tiedoilla ole tarkoitus vetää syy-seuraussuhdetta, mutta vaikuttaa siltä, että yltyvällä terveyteen kohdistuvalla kiinnostuksella ja aktiivisuusmittareiden kiihtyvällä kehityksellä, tuotannolla ja hankkimisella on toisiaan voimistava vaikutus. Myös Crawford (1980, 365) mainitsee terveyden nimeen kulutettavan kasvavin määrin rahaa: Healthismi on aiheuttanut kuntoilun räjähtämisen, terveystieteen lisääntymisen ja terveysteemojen säännöllisen näkyvyyden ja toistumisen uutislehdissä sekä terveyttä

koskettavien tuotteiden mainostamisen kasvun. Vitamiineja ja terveystuotteita kulutetaan tavallisia tuotteita enemmän perustellen kulutusta terveyssyillä. Lisäksi sosiaalisten tilanteiden suosituksi keskustelunaiheeksi on noussut henkilökohtainen terveys. (Em.)

Crawfordin mukaan healthismi edistää depolitisaatiota ja näin heikentää julkisten sosiaalisten järjestelmien panosta terveyden ja hyvinvoinnin parantamiseen. Healthismi voi olla hyödyllinen heille, joilla on terveyttä promoava elämäntyyli, koska he ovat lähtökohtaisesti asennoituneet individualistiseen kontrolliin ja muutokseen. Healthismi toimii hallitsevana ideologiana, jonka mukaisesti toimimaan pystyvät hyötyvät healthismiin kykenemättömien kurjuudesta. (Crawford 1980, 368–369.) Healthismi muodostaa uuden eliitin alueen, jossa henkisyysellä ja kyvykkyydellä ”olla oman terveytensä ammattilainen” signaloidaan näennäistä hyveellisyyttä, joka vie valtaosan muista ihmisistä ahdinkoon.

Healthismin mukainen terveystietoisuus edeltää kulttuurin medikalisaation etenemistä terveyden ongelman ymmärtämisen näkökulmasta (Emt. 369). Tämä taas aiheuttaa lisääntyvää huolta terveydestä. Medikalisaatiolla on kaksi laajaa merkitystä, joista ensimmäisessä medikalisaatio kuvaillaan lääketieteellisen professionaalisen vallan lisääntymisenä monilla elämän osa-alueilla. Toisen merkityksen mukaan medikalisaatio viittaa terveyden ja sairauden käsitteitä koskevien sosiaalisten ilmiöiden laajentumiseen keskittyen ”poikkeavuuksien” sosiaalisen kontrolliin ja sen ymmärtämiseen. (Emt. 369-370.) Käsitän tällä tarkoitettavan sairauden ja normaaliuden rajanvedon tekemistä lääketieteen toimijoiden mukaisesti ja näihin lokeroihin erilaisten ihmisen sulkemista sen perusteella, miten he käyttäytyvät ja/tai miltä he näyttävät.

Terveyttä käsitellään ikään kuin objektina, jota tulee tarkastella ja pyrkiä ennaltaehkäisemään sekä suojelemaan sairauksilta, joiden kirjo laajenee sitä suuremmaksi, mitä enemmän oman terveytensä kanssa ruminoi. Terveydestä tulee nimenomaan sairauden ehkäisyä, mikä on paradoksaalista, sillä obsessiivinen terveydestä huolissaan olemisen tiedetään edistävän esimerkiksi pitkäaikaista stressiä, joka aiheuttaa niin fyysisiä kuin psyykkisiäkin oireita. Myös Crawford (2006, 403) toteaa Zygmunt Baumaniin viitaten terveyden saavuttamisen vaatimuksen tuovan kuoleman jatkuvampaan läsnäoloon ihmisen elämässä.

Sairauden ja terveyden välisen rajanvedon voi nähdä pahan ja hyvän kategorioiden täyttämisenä, jotta voi suojella omaa identiteettiä pahalta. Crawfordin (1980, 371) sanoin medikalisoituneesti kyllästetty havainnointi asettaa rajoja ajattelulle, mikä taas suuntaa tietoisuutta ja käyttäytymistä tietyllä tavalla. Crawford (2006, 404) viittaa kulttuuriantropologi Mary Douglaksen tulkintaan vaaran ja kontrollin identifioimisesta, jolloin vaaran kontrollointi ja omien sosiokulttuuristen rajojen vartioiminen ovat

yleensä sama asia. Kuuluessaan tiettyyn sosiokulttuuriseen asemaan, jonka myötä terveydestä tulee oman identiteetin asia, ei itseä haluta sotkia toisenlaisiin sosiokulttuurisiin tilanteisiin, jotka uhkaavat terveysidentiteettiä ja etuoikeuksia, joita se tuo mukanaan.

Eivätkö aktiivisuusmittarit vaikutakin olevan mitä ilmeisin individualistinen, healthismin ideologialla eteenpäin puuskuttava itsemonitorointiin kehitelty teknologinen artefakti ja moraalifaktori? Mielestäni kyllä. Yksilölle on lahjoitettu (näennäis)valta ja -vapaus terveydestään huolehtimiseen: valinnan mahdollisuudet on määritelty kuitenkin jo etukäteen niistä lähtökohdista käsin, jotka medikalisoituneen yhteiskunnan taloudellisten ja poliittisten preferenssien näkökulmista on nähty ”kaikille hyviksi”. Valintamahdollisuuksien valmista katalogia voidaan tarkastella valinnan arkkitehtuurin kautta, jonka esittelyyn siirryn hetken kuluttua.

Harjusen (2016) mukaan terveys on keskeinen alue, jolla uusliberaalia ruumista hallitaan ja tuotetaan. Crawford (1980, 371) toteaa lääketieteen paikantavan sairauden ongelmat yksilön ruumiiseen. Uusliberaalin ajattelun kautta käsitetty ruumis on havainnoinnin ja interventioiden kohde, jonka tarkoitus on pikemminkin olla lääketieteellisen, kulttuurisen ja poliittisen korjailun ja parantelun kohde kuin elävä kehollisuus, jonka kokemusmaailmaa pyrittäisiin ymmärtämään ja hoivaamaan. Se, mikä nähdään epäilyttävänä tai poikkeavana, tulee tunnetuksi: se, mikä on tunnettu, tulee intervention alueeksi (em.). Johtopäätösten tekeminen ihmisen terveydentilasta ulkomuodon perusteella on valitettavasti arkista. Terveysten ajatellaan poikkeuksetta olevan mitattavaa, laskettavaa ja testattavaa, verrattavissa olemassa oleviin taulukoihin ja pääteltävissä yleistysten kautta.

Länsimaisen lääketieteen kulttuuria vaivaa dualismi, joka ottaa tutkittavakseen ihmisen fyysisenä objektina, jonka inhimillinen kokemusmaailma oletetaan vähäarvoisemmaksi omaa tilannetta määritteleväksi tekijäksi lääketieteen antamien sairauksien yleiskuvausten rinnalla. Ihmiset voivat kuitenkin kokea lääketieteen laatimat kuvaukset, esimerkiksi mielenterveyden häiriöihin kuuluvista oireiden piirteistä, heille täysin luontaisina ja ominaisina piirteinä – ei häiriöisinä tai korjaamisen tarpeessa olevina. Crawford (1980, 373) esittää, että terapiasuhteessa potilaan tehtävä on ymmärtää ongelmansa merkkejä ja oireita lääkärin tulkitessa ja hyväksyessä lääketieteellinen määritelmä ongelmalle ja ratkaisulle. Hän viittaa Michael T. Taussigiin, jonka mukaan kyseessä on inhimillisten suhteiden kieltäminen, jossa sosiaaliset suhteet mystifioidaan ja tuotetaan uudelleen poliittista ideologiaa, joka on verhoutunut tieteen ylläpitämien biologisten ja fysiologisten tosiasioihin (em.). Tulkitseen tämän tarkoittavan sitä, mitä tämän kappaleen alussa toin esiin.

Crawfordin (1980, 373) mukaan lääketieteellinen toiminta on individualisoitu hoitotapa, joka määrittää asiakkaan poikkeavana sekä uudelleenmuotoilee ja rakentaa yksilön ymmärrystä

ongelmasta, johon hän on tullut hakemaan apua. Tämä tuottaa tilanteen, jossa ongelman nähdään olevan biologis-fysikaalinen manifestaatio: sairias ihmiskeho. Ongelmaan ajatellaan löytyvän ratkaisu hoitotavan sisältä eikä ulkopuolelta sosiaalisista, poliittisista ja ympäristöllisistä olosuhteista, joissa yksilö on olemassa. Koska lääketieteellinen hoito tarjoaa apukeinoksi usein riittämättömän määrän terapeutista apua ja ylen määrin lääkkeitä, niin holistisen terveystieteellisen ja itsestä huolehtimisen eetokset ovat alkaneet tarjota vaihtoehtoisia hoitomuotoja, joissa riippuvuutta lääkäreistä ja muista ammattilaisista vähennetään. (Emt. 373–374.)

Huomio tulee kuitenkin kiinnittää siihen, etteivät edellä mainitut uudet terveystieteelliset pääsopimukset pakenevan healthismin ideologialta, sillä myös ne paikantavat ongelman yksilöön itseensä. Holistinen lähestymistapa ajattelee luonnon olevan ihmisen interaktiivinen ystävä ja sairauden olevan palautejärjestelmä, joka informoi yksilöä siitä, että jokin elämän prosessi on vinksallaan. Näin ollen yksilö on ainoa, jolle kuuluu ja jonka tehtävä on palautteen tulkinta ja toiminta omaksi parhaakseen. (Em.) Healthismi venyttää lääketieteen päätelmiä syy-seuraussuhteista psyko-biologismiin suuntaan kohti tietokykyä ja sopeutumista. Healthismi vaatii joko asenteiden, emootioiden ja käyttäytymisen uudelleenrakentamista itsenäisesti tai ”parantajien” interventioita, jotka auttavat yksilöä tekemään uudelleenrakentamistyön. (Em.)

Kiinnitän healthismin selkeäksi osaksi aktiivisuusmittareiden käytön aikakautta ja aktiivisuusmittareiden ihmiskäsitystä. Crawfordin (2006, 408) mukaan 1970-luvulla henkilökohtainen vastuu tarjosi moraalisen kompassin ihmisille, jotka olivat alkaneet uskoa siihen, että itsensä työstäminen kehon työstämisen kautta on uudistavaa: näin pystyisi saamaan elämänsä hallintaan. Yksinkertaisesti voisi ajatella olevan niin, että aktiivisuusmittareiden tarjonnan myötä yksilöllä on mahdollisuus näyttää mihin pystyy, pystymisen ollessa suhteessa uusliberaalin ajattelun mukaiseen ideaali-ihmiseen. Yhteiskunnassa, joka hyötyy yksilön epäonnistumisista, on taloudelliselta kannalta järkevää pitää tuotantotalous ja siis myös aktiivisuusmittareiden tuotanto vauhdissa. Uusien aktiivisuusmittarien mallien voidaan ajatella pöytäkirjojen parempia tuloksia käyttäjälleen uusien ominaisuuksien ja parannuksien myötä.

Teknologiseen artefaktiin iskostetaan viimeistään markkinointivaiheessa niin paljon luottoa, että yksilön on vaikea uskoa epäonnistuvansa sen kanssa. Se, minkä ajateltiin olevan teknologisen artefaktin vastuulla, osoittautuu kuitenkin retoriseksi kikkailuksi ja näennäisen kyvykkyyden tunteen luomiseksi. Tilanne kääntyy pääläelleen viimeistään silloin, kun yksilö kyllästyy laitteeseen, sillä ”se ei sopinut itselle”, koska mittarin oletukseksi asetetut vaatimukset eivät ole tulleet oman aktiivisuuden myötä täyttyneiksi. Vaihtoehtona on myös koukkuun jääminen, mikä voi olla osoitus ulkoisen terveystieteellisen mallin sisäistämisestä.

Terveyden jahtaaminen on modernin ja nykyaikaisen elämän korkeasti arvostettu aktiviteetti, joka on myötävaikuttanut uusliberaalin ajattelun mukaiseen sosiaaliseen järjestykseen (Crawford 2006: 401, 409). Aktiivisuusmittareiden lumoon jääneiden ihmisten ajatellaan uusliberaalin ideologian ja healthismin näkökulmista tarkasteltuna saavuttaneen hyveellisen ihmisen aseman, sillä he ovat nyt modernin identiteetin tunnusmerkistöä (Emt. 402.) Terveyden systemaattinen esiintuominen on yhteydessä muiden merkitysten ja käytäntöjen kanssa. Terveys on avainsana, joka rakentuu suhteessa sosiaalisiin rakenteisiin ja kokemuksiin (em.): sosiaalisen ryhmän merkityksestä aktiivisuusmittareiden käyttöön liittyen kerron lisää myöhemmin. Se, mitä nousujohteinen terveyden hegemonia on saanut ja saa ihmiset tavoittamaan, on epäautenttisen olemisen tavan, ihmisyyden mekaanistumisen, jonka ytimessä on vieraantuneisuus omasta kehollisuudesta numeroihin pohjautuvan datan kustannuksella.

4.3 Valinnan arkkitehtuuri aktiivisuusmittareissa

Lähtökohtaisesti aktiivisuusmittarit kantavat sisällään tiettyä valinnan arkkitehtuuria: minkälaisia valinnan mahdollisuuksia esitellään ja minkälainen vaikutus käyttäjän päätöksentekoon näillä valinnoilla on. Valinnan arkkitehtuuri on taloustieteilijä Richard Thalerin ja oikeustieteilijä Cass Robert Sunsteinin kehittämä teoreettinen malli, jonka he esittelevät kirjassaan *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. Sunstein ja Thaler (2008, 4) käyttävät käsitettä *nudge*, jolla tarkoitetaan ”lempeää tuoppausta kylkeen”. Tuoppaus saa ihmisen toimimaan. Käännän *nudgen* tästä edespäin ”tuuppaukseksi”. Tuoppaus on valinnan arkkitehtuurin sisäinen elementti, jolla vaikutetaan ihmisten päätöksentekoon ja toimintaan tavalla, johon tuoppauksen luoja vaikuttaa luomalla sellaisen valinnan arkkitehtuurin, joka mahdollistaa tiettyjä lopputuloksia ihmisen käyttäytymisessä.

Sunstein ja Thaler käyttävät käsiteparia ”libertaristinen paternalismi”, jonka merkitys koostuu käsitteiden omakohtaisesta merkityksestä. Libertaristin käsitteellä kirjoittajat haluavat tuoda esiin mielipiteensä siitä, että ihmisten tulisi olla vapaita tekemään tahtonsa mukaan ja jättäytyä pois ei-toivotuista järjestelyistä, jos haluavat. Paternalismin merkitys käy ilmi väitteestä, jonka mukaan valinnan arkkitehtuureille on legitiimiä yrittää vaikuttaa ihmisten käyttäytymiseen, kun pyrkimyksenä on tehdä ihmisten elämistä pidempiä, terveellisempiä ja parempia. (Sunstein ja Thaler 2008, 5.) Libertaristista paternalismia kuvaillaan lempeäksi, sillä se ei pakota ihmisiä muuttamaan toimintaansa ”heille suotuisammaksi” esimerkiksi lopettamaan tupakoimista, jos ihmiset itse eivät halua (em.). Ydinajatuksena on, että ympäristöä ja sen elementtejä muuttamalla ihmisen

käyttäytymistä voidaan kuitenkin ohjailta siihen suuntaan, jonka valinnan arkkitehdit ajattelevat olevan oikea. Esimerkiksi hedelmien asettaminen kaupassa asiakkaiden helposti saataville on tuuppaus, kun taas einesruoan eliminoiminen kaupasta ei ole. (Emt. 6.)

Tuuppaus voi vaikuttaa välittömästi tarkasteltuna viattomalta ja hyvántahtoiselta idealta. Mieleen nousee kuitenkin kysymys siitä, mitä valinnan arkkitehtuuri lähtökohtaisesti olettaa ihmisten kyvyistä toimia heille itselleen hyvällä tavalla. Niin aktiivisuusmittareissa kuin esimerkiksi ruokakaupassa hyödynnetty valinnan arkkitehtuuri olettaa, etteivät ihmiset ole tarpeeksi kykeneviä tekemään päätöksiä, jotka jonkin periaatteen mukaisesti edistäisivät heidän hyvinvointiaan. Hedelmät täytyy asettaa tyrkylle, koska ihmiset eivät muuten ”taju” ostaa niitä. Aktiivisuusmittarit tuottavat impulssin tai värähdyksen ilmoitukseksi henkilön liian pitkäaikaisesta passiivisuudesta (Rosvall 2014). Värähdys on tuuppaus, joka kehottaa aktivoitumaan. Huolimatta siitä, että Sunstein ja Thaler näkevät ympäristön muutoksen olevan avain ongelmaan, jonka he haluavat ratkaista eli ihmisten käyttäytymisen muuttamisen heidän terveyttään paremmin palvelevaksi, tulevat Sunstein ja Thaler (ainakin ikään kuin) ohimennen liittäneeksi ylipainon ja rationaalisessa toiminnassa epäonnistumisen yhteen. He ilmaisevat, että eivät väitä kaikkien ylipainoisten välttämättä epäonnistuvan toimimaan rationaalisesti (Sunstein ja Thaler 2008, 7). Väite kuitenkin implikoi, että ylipaino on epärationaalisen toiminnan taustalla.

Mittaaminen ja kehotietoisuus ovat Ekroosin (2014) kolumnin mukaan tärkeitä asioita terveysteknologian saralla kansansairauksien hoitamisen näkökulmasta ja myös Rosvallin (2014) tekemässä haastattelussa lääkäri Helajärvi nostaa esiin aineenvaihdunnallisia sairauksia ehkäisevän voiman. Huomioitavaa on, että mittarit asettavat yksilön ongelmien löytymisen ja niiden korjaamisen kohteeksi. Ylipaino ja lihavuus on kohdistettu pitkään yksilön ”ongelmaksi”, kun taas esimerkiksi sosioekonomiset ja ympäristölliset tekijät on jätetty johtopäätösten tekemisessä vähemmälle huomiolle uusliberaalin ja healthismin ajattelulinjausten vallitessa.

Ajattelen aktiivisuusmittareiden hyödyntävän valinnan arkkitehtuuria. Käyttäjän on mahdollista valita tietty aktiivisuuden taso, jonka käytännön vaatimukset ainoastaan aktiivisuusmittari ”itse tietää”. Polar Electronin koulutuspäällikön Ville Erosen mukaan laitteeseen syötetään ”perustiedot” ja kerrotaan, onko käyttäjän arki istuvaa vai sisältääkö se paljon menemistä (Rantanen 2017). Polarin koulutuspäällikkö Ville Uronen kertoo Ylen haastattelussa (Happonen 2018), että Polarin tarjoamissa aktiivisuusmittarisovelluksissa käyttäjä valitsee tavoitteen kolmesta tasosta. Taso valitaan sen mukaan, minkä verran henkilö normaalisti liikkuu päivisin.

Esimerkiksi sovellus nimeltä Flow laskee aktiivisuustavoitteen käyttäjän taustatietojen pohjalta (Krautsuk 2019). Nämä syötteet määrittävät ihmisen tulevaa käyttäytymistä ja säätelevät saatavia aktiivisuusfanfaareita ja passiivisuusleimoja, joista Ylen uutisartikkeleissa ovat kertoneet esimerkiksi erityisluokanopettaja Toivakka ja Ylen toimittaja Krautsuk (Väisänen 2015 ja Krautsuk 2019): Toivakan mukaan passiivisuusleimat inhottavat. Krautsuk kuvailee, että passiivisuusleimat saavat aikaan pakon lähteä lenkille. Jos mittarin palaute palkitsee aktiivisuudesta, tämä rekisteröityy käyttäjän kokemuksessa onnistumisena. Onnistuminen tuottaa mielihyvää ja vahvistaa käsitystä itsestä onnistujana ja/tai ”oikein toimineena”. Jos mittari sättii passiivisuudesta, tämä aiheuttaa huonouden kokemuksen, mikä joko tuottaa pakon lähteä liikkeelle, jotta voi saada onnistumisen kokemuksen ja vahvistusta ”oikein toimimiselle” tai passivoi jäämään paikoilleen, minkä voi ajatella huonouden kokemuksen alle jäämisenä ja ”väärin toimimisena”.

Valinnan arkkitehtuuria hyödyntävät entiteetit tarjoavat ratkaisuja, jotka ovat aina ulkoisten mittapuiden arvioiden mukaan parempia yksilöille ja kehottavat toimimaan tavalla, joka edistää uusliberaalin ideologian ajalle sopivan ihmisyyden ideaalin täyttymistä. Tämä ideaali on lääketieteellisesti määrittynyt, jonkinlaista terveystieteellistä sisällään kantava. Se, mitä valinnan arkkitehtuurista kannattaa ottaa irti on moraaliluontoisten lopputulosten laajemman kirjon huomioiminen esimerkiksi väärinkäyttöön mahdollistavien teknologisten artefaktien suunnittelussa ja valmistuksessa: esimerkiksi aktiivisuusrannekkeita on hyödynnetty kokaiinin käytössä (Hallamaa 2018). Valinnan arkkitehtuurilla voidaan vaikuttaa Palazzon ym. (2010) eettiseksi sokeudeksi nimittämään ilmiöön, jolla tarkoitetaan päätöksentekijän hetkellistä kykenemättömyyttä ymmärtää asioiden eettisten ulottuvuuksien moninaisuus. Eettinen sokeus on tulosta monimutkaisesta vastavuoroisuudesta, jossa yhtyvät ihmisen tekemä merkityksenannon prosessi kollektiivisille kokemuksilleen ja kontekstin tuottamat paineet (emt. 324). Yksinkertaisimmillaan eettistä sokeutta voi oppia hahmottamaan tarkastelemalla mennyttä toimintaansa kysymällä itseltään esimerkiksi ”miksi minä tein niin”.

5. AKTIIVISUUDEN SOSIAALISUUS JA YHTEISÖLLINEN

HYVÄKSYTTÄVYYS

Mitä tulee terveystietoisuuden kasvamiseen ja sen myötä muodostuneen terveyseskeisen sosiaalisen todellisuuden muotoutumiseen, ajattelen samansuuntaisesti Crawfordin (2006, 407) kanssa. Hänen mukaansa myöhään 1960-luvulla kasvanut huomion kiinnittyminen terveyteen oli poliittisten näkökulmien ja muutokseen motivoituneiden yksityisyrittäjien luotsaamien terveysliikkeiden (*health movements*) toisiaan myötävaikuttavan voimaannuttamisen tulosta. Terveyden politisointi esimerkiksi tupakoinnin haitoista ja kroonisista taudeista aiheutti huolta kansalaisten keskuudessa ja kehittyi kiinnostukseksi muuttaa ”riskikäyttäytymistä” (em.).

Teknologisen artefaktin ohjailemana omaa olemista tuskin tietoisesti mielletään muuttuvan sellaiseksi, jota johtaakin itseän nähden ulkoinen asia, mutta jota käyttäjä ei kohtelekaan enää täysin objektimaisesti. Ei ole epätavanomaista, että aktiivisuusmittaria ruvetaan inhimillistämään. Luulen, että tapa, jolla aktiivisuusmittariin teknologisen artefaktina suhtautuu, vaikuttaa se, millaisen sosiaalisen todellisuuden käyttäjät jakavat. Avaan seuraavaksi hieman sitä, mitä sosiaalisella todellisuudella tarkoitetaan ja kuinka sellaiset rakentuvat John R. Searlen mukaan. Sosiaalista todellisuutta voi myös ajatella Breytä mukaillen verkostorakenteena, jossa moraalifaktorit toimivat.

5.1 John R. Searlen sosiaalisesta ontologiasta

Filosofi John R. Searle pyrkii kirjassaan *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (2010) selittämään sosiaalista ontologiaa intentionaalisuuden käsityksen ja puheaktiteorian kautta. Hänen pyrkimyksensä taustalla on tarve luoda uusi filosofian suuntaus, jossa yhdistyisivät mielen- ja kielifilosofian suuntaukset ja joka tutkisi ihmisyyttä itseään (Searle 2010, 5–6). Sosiaalinen ontologia tarkoittaa sosiaalisesti rakentunutta todellisuutta. Sosiaalisia todellisuuksia voi ajatella olevan useita, mutta kaikki ihmiset eivät kuulu samalla tavalla, jos ollenkaan, jokaiseen olemassa olevaan sosiaaliseen todellisuuteen. Ne muodostuvat henkilöiden välille, jotka vastavuoroisesti jakavat tietyt uskomukset, arvot ja käytösmallit tietyssä mielessä.

Sosiaalisia todellisuuksia voi käsitellä objektiivisesti tosina, mutta samanaikaisesti ne vaikuttavat abstraktioilta, joiden oleminen perustuu ihmisten erilaisiin tapoihin puhua ja toimia fyysisessä todellisuudessa. Searlen (emt. 3) mukaan sosiaalisen ontologian selittämisessä on kyse näkökulman antamisesta elämällemme yhdessä fyysisessä maailmassa, jonka osia ovat erilaiset ilmiöt, kuten

painovoima, cocktail-juhlat ja hallitukset sekä näiden ilmiöiden rakentumiselle. Searle (emt. 4) torjuu dualistiset ja trialistiset ontologisen todellisuuden lähestymistavat painottaen kuitenkin, ettei kysymys ole monismin ylistämisestä. Hän lisää, että maailmankaikkeuden rakennetta koskevia tosiasioita on kunnioitettava. Tällä hän tarkoittaa fysiikan, kemian, evoluutiobiologian ja muiden luonnontieteiden tuottamia faktoja. Searlen (em.) mukaan todellisuus on riippuvaista luonnontieteen tosiasioista, johon lukeutuu myös ihmisen mielellisyys: kyky tietoisuuteen ja muihin mielen ilmiöihin on biologisen evoluution tulosta.

Searle (em.) haluaa osoittaa, kuinka puheemme ei ole ainoastaan konsistenttia luonnontieteen perusfaktojen kanssa vaan monin tavoin riippuvaista ja johdettavissa niistä. Sosiaalisten todellisuuksien pohjalla on näin ollen luonnontieteellisten ilmiöiden faktaperustaisuus, mutta sosiaalisen ontologian perimmäisiä periaatteita on vain yksi. Biologiassa tämä ontologinen periaate on solu ja genetiikassa DNA, ja myös sosiaalisella ontologialla on tällainen periaate: kielen piirteet. (Searle 2010: 7, 61.) Searlen (emt. 16) mukaan objekteilla ja ihmisillä on yhteisöllisesti tunnustettu status, joka sallii objektien ja ihmisten toimia tietyllä tavalla. Ilman yhteisöllistä tunnustamista tai hyväksyntää toiminta ei olisi samalla tavalla mahdollista (emt. 8.) Tästä Searle käyttää termiä statusfunktio, joka on riippuvaista kollektiivisesta intentionaalisuudesta.

Kollektiivinen, me-muotoinen, intentionaalisuus on Searlen (emt. 43) mukaan perustava rakennus pala inhimilliselle sosiaaliselle ontologialle ja ihmiskunnalle ylipäätään. Kollektiivista intentionaalisuutta edeltää yksilöllinen intentionaalisuus. Yksilöllistä intentionaalisuutta ilmaisevat yksikön 1. persoonan muotoiset lauseet, kuten ”minä uskon” tai ”minä haluan”. Kollektiivisessä intentionaalisuudessa tärkeää on usko siihen, että jokainen jakaa yhteisen tavoitteen ja aikomuksen toimia omalta osaltaan tavoitteen saavuttamiseen. (Searle 2010, 43–45.) Intentionaalisuudeksi Searle nimittää mielentilojen suuntautuneisuutta maailmassa olevia objekteja ja asiainiloja kohti.

Intentionaaliset tilat ”koskevat jotakin”/niissä on ”kyse jostakin” (*about*) tai ”viittaavat johonkin” (*refer to*) ja koostuvat tyypillisesti propositionaalisesta sisällöstä sekä intentionaalisen mielentilan lajista, kuten pelosta, halusta tai uskomisesta. Lisäksi samaa propositionaalista sisältöä voivat koskettaa erilaiset psykologiset tilat ja illokutionaariset voimat puheakteissa. (Emt.: 25–28.) Intentionaalisuuden Searle (emt. 26) jakaa neljään loogisesti mahdolliseen muotoon: tietoiset intentionaaliset tilat, tiedostamattomat intentionaaliset tilat, tietoiset non-intentionaaliset tilat ja tiedostamattomat non-intentionaaliset tilat.¹²

¹² Searle ei ole varma, ovatko tiedostamattomat non-intentionaaliset tiloja todellisuudessa olemassa, mutta taksonomisesti tämä intentionaalisuuden muoto on mahdollinen (Searle 2010, 26).

Kollektiivisella intentionaalisuudella Searle siis viittaa yhteistyössä toimimiseen niin tekojen tekemisen kuin jaettujen asenteiden, halujen ja uskomustenkin osalta; esimerkiksi yhteiskunnat syntyvät kollektiivisen intentionaalisuuden kautta (Searle 2010: 8, 25). Statusfunktiot ovat yhteiskuntaa/yhteisöä kasassa pitävä liima. Niiden luomiseen tarvitaan kollektiivista intentionaalisuutta ja ne toimivat deonttisen vallan (*deontic power*) kautta. (Emt. 9). Deonttinen valta viittaa valtaan, joka tuo mukanaan esimerkiksi oikeuksia, velvollisuuksia, vaatimuksia ja lupauksia. Deonttista valtaa on Searlen mukaan neljää erilaista: positiivista, negatiivista, konditionaalista ja disjunkttiivista. Positiivisuus viittaa siihen, kun ihmisellä on esimerkiksi oikeus johonkin. Negatiivisuus siihen, kun ihmisellä on velvollisuuksia jotakin kohtaan. Konditionaalista kuvaa mahdollisuus toimia tietyllä tavalla tietyn ehdon täytyessä, ja disjunkttiivista mahdollisuus valita kahden asian väliltä toinen, mutta ei molempia. (Emt. 8–9.)

Searlen (emt. 10) mukaan konstitutiiviset säännöt saavat statusfunktiot olemassaoleviksi. Konstitutiivisilla säännöillä on seuraava muoto: ”X lasketaan Y:ksi kontekstissa C.” Konstitutiivisten sääntöjen lisäksi on olemassa regulatiivisia sääntöjä, jotka ovat muotoa: ”Tee X.” Searlen (em.) mukaan kieli on perustavanlaatuisin instituutio, johon konstitutiiviset säännöt pätevät. Inhimilliseksi instituutioksi Searle kutsuu konstitutiivisten sääntöjen systeemiä, joka automaattisesti luo institutionaalisten faktojen mahdollisuuden. Institutionaaliset faktat ovat yleensä objektiivisia faktoja, jotka perustuvat ihmistenväliselle sopimukselle tai hyväksynnälle. Institutionaalisia faktoja ei voi olla ilman kieltä, ja kielen tullessa jaetuksi muiden kanssa, voidaan luoda institutionaalisia faktoja. (Emt. 63). Esimerkiksi se tosiasia, että Sauli Niinistö on presidentti, on institutionaalinen tosiasia, koska se eksistoi konstitutiivisten sääntöjen systeemissä.

Searle on tunnettu John. L. Austinin kehittämän puheaktiteorian eteenpäin viemisestä. Puheaktit kertovat, millä tavalla asiat maailmassa ovat tai yrittävät muuttaa maailmaa kohtaamaan puheaktin sisällön. ”Lumi on valkoista” kuvaa todellisuuden tilaa ollen joko totta tai epätotta, mutta esimerkiksi: ”tulen käymään keskiviikkona luonasi” on puhujan aikomus pyrkiä vaikuttamaan todellisuuden tilaan siten, että todellisuuden tila tulisi vastaamaan puheaktin sisältöä. (Searle 2010, 11–12.) Jälkimmäistä puheaktin tapaa Searle kuvaa ylöspäin suuntautuvalla nuolella ja käsitteellä *world-to-word*. Edellinen toimii päinvastaisella tavalla. Lisäksi on kolmas puheaktien joukko, jossa yhdistyvät todellisuutta vastaavat ja todellisuutta muuttavat puheaktit, joita Searle kutsuu deklaraatioiksi. (Em.)

Institutionaalinen todellisuus ja eräässä mielessä siis ihmissivilisaatio on deklaraatioiden loogisen muodon omaavien puheaktien tuotosta. Searle siis ehdottaa, että institutionaalinen todellisuuden olemassaolon perustalla ovat lingvistiset representaatiot, joilla on sama looginen muoto kuin deklaraatiivisilla puheakteilla. (Emt. 12–13.) Uskomuksilla, kuten toteamuksilla, on Searlen (emt. 15)

mukaan *word-to-world* -suuntaus, haluilla ja intentioilla, kuten lupauksilla, on *world-to-word* -suuntaus. Searle on myös korvannut sanan käsitteen mielen käsitteellä. Eli edelliset muotoilut voi esittää myös seuraavasti: *mind-to-world* ja *world-to-mind*. Uskomusten ja havaintojen, kuten väitelauseiden, on tarkoitus esittää todellisuuden tila sellaisenaan. Halut ja intentiot eivät esitä sitä, miten asiat maailmassa ovat vaan sen, miten puhuja haluaisi niiden olevan. Searle (em.) mainitsee myös mielikuvituksella olevan sosiaalista ja institutionaalista todellisuutta luova luonne.

Ihmisten asenteet edeltävät asioiden konstituoitumista ja ovat välttämättömiä konstituoitumisen tapahtumiselle. Esimerkiksi rahaa tai poliittisia puolueita ei olisi ilman asenteita. Searle huomauttaa, että perinteinen mentaalinen-non-mentaalinen -jaottelussa tulee tunnistaa kategoria, johon asenteiden kautta konstituoituvat asiat kuuluvat. (Searle 2010, 17.) Tämän kategorian entiteetit eivät ole luonnollisesti mentaalisia, kuten kivut ja intentiot (esimerkiksi lupaukset) ovat, vaan ne ovat riippuvaisia mentaalisuudesta siksi, koska ne eksistivät suhteessa intentionaalisuuteen. Searle kutsuu näitä entiteettejä intentionaalis-relatiivisiksi. (Em.) Näiden entiteettien olemassaoloon vaikuttavat ymmärtääkseni subjektiiviset asenteet, jotka muodostavat kollektiivisen intentionaalisuuden ja näin ollen entiteetit muodostuvat ikään kuin objektiivisiksi tosiasioiksi.

Intentionaalis-relatiiviset entiteetit eivät voi olla olemassa, ellei yksilö jaa muiden kanssa samanlaista asennetta ulkoista objektia kohden. Toisin taas esimerkiksi lupauksen tai kivun kohdalla: ne ovat olemassa ilman, että kukaan muu kuin subjekti itse on niistä tietoinen (Em.). Sen lisäksi, että statusfunktioilla, yksilöllisellä ja kollektiivisellä intentionaalisuudella, deonttisella vallalla, konstituttiivisilla ja regulatiivisilla säännöillä ja deklaratiiivisilla lauseilla on paikkansa sosiaalisen todellisuuden muodostumisessa, Searle (2010, 156) tarkentaa teoriaansa ”taustatekijöillä”.

Taustatekijöillä hän viittaa käytäntöihin ja esioletuksiin, joita yhteisön jäsenet tyypillisesti jakavat. Hänen mukaansa ilman jonkin asteista jaettua taustaa yhteisön ja yhteiskunnan olisi vaikea toimia. Jotkin taustatekijöinä toimivat käytännöt ja esioletukset voivat muodostaa valtasuhteita, joiden muodostumiseen vaikuttavat yksilöiden toimintaa määrittelevät normit. (Em.) Yhteisön jakaessa jonkin verran yhteisön taustalla olevia normeja, kuka tahansa voi harjoittaa valtaa keneen tahansa esimerkiksi sosiaalisen painostamisen kautta. Taustalla olevat normit toimivat ikään kuin vakituisina toimintaohjeina, jotka kertovat yhteisön jäsenille hyväksyttävästä toiminnasta. (Emt. 157–158.)

Ajattelen, että aktiivisuusmittarien käyttäjien keskuudessa on erilaisia sosiaalisia todellisuuksia, jotka määrittyvät käyttäjien asenteiden ja intentionaalisen kollektiivisuuden kautta. Sillä, kohteleeko aktiivisuusmittaria ikään kuin ”kumppanina” vaiko vain dataa tuottavana välineenä, on merkitystä sosiaalisen todellisuuden muodostumiselle. Henkilöillä voi olla erilaisia jaettuja ”taustatekijöitä”,

jotka vaikuttavat siihen, millä tavalla he aktiivisuusmittareihin suhtautuvat ja millaista toimintaa yhteisössä luontevasti harjoittavat. Eräällä tavalla sosiaalinen todellisuus on kuin kupla, joka ei läpäise sisäänsä heitä, jotka eivät tunnusta yhteisön jaettuun uskomuksia, arvoja ja joissain määrin myös tendenssejä. Ihmiset jakavat saman todellisuuden, mutta erilaisia sosiaalisia todellisuuksia.

Aktiivisuusmittareiden käyttöön liittyy omanlainen sosiaalinen todellisuutensa, jossa aktiivisuuden ajatellaan olevan arvo ja hyve. Tämä uskomus on tunnustettu saman sosiaalisen todellisuuden jakavien henkilöiden keskuudessa. Sen lisäksi, että yksilön huolenpito aktiivisuudestaan (terveyden nimissä) oletetaan tasavertaisesti yhteisön henkilöiltä, niin luottamus kollektiivin jäseniä kohtaan sen suhteen, että aktiivisuus priorisoidaan, on aktiivisuuden kilpailullista elementtiä luotsaava voima.

5.2 Yhteisöllinen hyväksyttävyyys

Yhteisöllinen hyväksyttävyyys on ryhmänjäsenten tuotos, joka mahdollistuu sosiaalisen me-asenteen myötä. Me-asenteen muodostumiseen vaikuttavat jäsenet ryhmäksi liittäneet uskomukset asiasta, joka ryhmälle on merkittävä. (Tuomela 2003, 123.) Raimo Tuomela (emt. 124) esittää sosiaalisuuden tulleen luoduksi yhteisöllisen hyväksyttävyyden kautta. Crawford (2006, 401) viittaa Max Weberin näkökulmaan sosiaalisesta toiminnasta: sosiaalinen toiminta on aina merkityksellistä, aikomuksellista ja toisten tulkitsemaa. Näkyvien aktiivisuusmittareiden käytön puoleensavetävyydessä voi olla kysymys myös oletetusti korkeasta sosiaalisesta (hierarkkisesta) hyväksynnästä eikä niinkään siitä, että aktiivisuus olisi ihmisen kokemuksessa hyve, jonka täyttäminen tuntuu lähinnä velvollisuudelta.

Tällaiseen toimintaan sisältyy tietoisuus siitä, että aktiivisuusmittarin käyttäminen liittyy ihmisen tietynlaisen sosiaalisen todellisuuden arvot jakavan ryhmän sisään, jossa haluaa kokea tulevana hyväksytyksi. Aktiivisuusmittarin käyttäjät voidaan jakaa esimerkiksi massakäyttäjiiin, urheilijoihin ja egon nostattajiin (Kähkönen 2016). Sanna Kähkösen (2016) haastatteleman brändäys- ja businesskouluttaja Heli Sirkiän mukaan aktiivisuusmittarin funktio voi olla käyttäjälleen niin esteettinen kuin hyödyllinen, mutta aktiivisuusmittarin ominaisuuksia ei välttämättä osata edes käyttää. Samassa haastattelussa yrittäjä Pertti Mämmi ilmaisee, että ”tavalliset” käyttäjät asettavat laitteen ulkonäölle enemmän merkitystä: iso laite liittyy egon nostatuksen kokemukseen ja toisaalta siihen, että käyttämällä aktiivisuusmittaria ranteessa viestitään omasta aktiivisuudesta pelkän rannekkeen omistamisen ja pitämisen myötä. (Kähkönen 2016.)

Hyväksymiseen liittyy tietoisuus siitä, että yksilö tietää hänellä olevan uskomuksia, jotka ovat myös ryhmälle tärkeitä ja joita yksilö uskoo muidenkin ryhmän hyväksyntää haluavien omaavan (Tuomela

2003, 126). Ryhmään muotoutuu oman arvopohjansa myötä normeja, jotka hyväksytyä ja joita noudattaessa sosiaalinen yhteisö tarjoaa palautetta yksilön toiminnasta (Hamari ja Koivisto 2015, 334). Tällöin tietynlaisen arvomaailman alaisuudessa toimiminen tuottaa mielihyvän ja tyydyttymisen tunteita sosiaalisen hyväksynnän myötä. Sosiaalisen yhteisön antama tunnustus nousee hyväksynnästä, mikä voi motivoida mukautumaan yhteisön odotuksiin. (Emt. 335.) Kulttuurissa, joka arvottaa ja arvostaa terveyttä, muodostuu tämän arvon ja arvostuksen mukaisesti ajattelevien ihmisten ylläpitämiä sosiaalisia todellisuuksia. Ihmiset määrittävät itseään sekä muita terveystoiminnoissa onnistumisen ja epäonnistumisen myötä sekä niiden luonteenominaisuuksien kautta, joiden he uskovat tukevan terveellisiä tapoja. (Crawford 2006, 402.)

Lunney ym. (2016, 118) ovat havainneet, että puettavat aktiivisuusmittarit, kuten aktiivisuusrannekkeet, tukevat sosiaalista pelillistämistä. Sosiaalinen pelillistäminen on määritelty pelimekaniikan ja kokemuksellisen suunnittelun käyttönä, jolla ihmisiä pyritään digitaalisesti osallistamaan ja saavuttamaan tavoitteensa. Lisäksi fitness-ohjelmassa motivoituneena pysymiseen auttaa parhaiten toisen henkilön kanssa kuntoileminen. Esimerkiksi Fitbit-sovelluksessa sosiaalinen pelillistäminen on viety asteelle, jossa se sijoittaa käyttäjän ja hänen ystävänsä järjestykseen askelmäärien tai kulutettujen kaloreiden kautta. (Em.) On tehty myös havaintoja siitä, että ihmiset jättävät aktiivisuusmittareiden käytön sikseen, koska niiden käyttö on koettu stressaavaksi jatkuvan seurannan, suorittamisen ja sosiaalisessa mediassa aiheutuneen toisten kanssa kilpailemisen takia (Kähkönen 2016).

Fitbit-sovelluksessa on mahdollista kannustaa muita sovelluksen käyttäjiä, mikä tekee laitteestakin tehokkaamman motivoijan kuntoilun harrastamiseen oman sijoituksen parantamisen asettuessa tähtäimeksi (Lunney ym. 2016, 118). Myös Hamarin ja Koiviston (2015) tutkimus osoittaa ihmisten kuntoilevan ”tykkäysten” takia eli saadakseen positiivista tunnustusta, ja mitä enemmän käyttäjällä on palvelussa kavereita, sitä laaja-alaisemmat vaikutukset sillä on kuntoiluun. Yle uutisoi esimerkiksi Suomessa Pohjois-Karjalan kansanterveyden keskuksen kolmivuotisen Taksistartti-hankkeen ytimessä olevan aktiivisuusmittareiden käytön, jonka myötä on aiheutunut myös yhteisöllistä vertailua ja keskustelua: osallistujat ovat jakaneet erillisessä viestintäsovelluksessa esimerkiksi mittareiden antamia tuloksia (Rinta-Jouppi 2018). Seuraavaksi tuon esiin, kuinka aktiivisuusmittareiden ryhmään kuulumisen tunnetta luovan funktion lisäksi ne voivat ottaa inhimillisen toimijan aseman ikään kuin toista ihmistä korvaavasti ja kuinka aktiivisuusmittareilla on myös käyttäjänsä mekaanistava luonne.

5.3 Aktiivisuusmittareiden ihmisenkaltaistamisesta ja subjekti-objekti -asetelman muutoksesta

Eräs teknologisia artefakteja koskettava piirre on niiden ihmisenkaltaistaminen, josta käytetään myös käsitettä antropomorfismi. Käsitteen alkuperä on kreikan kielen sanoissa *anthropos* (ihminen) ja *morphe* (muoto) (Fink 2012, 199). Ihmisenkaltaistamisessa on kyse inhimillisten ominaisuuksien liittämistä mihin tahansa kohteeseen, jonka lähtökohtaisesti ajatellaan olevan inhimillisyyden ulkopuolella. Mitä tulee teknologisten artefaktien, kuten robottien ihmisenkaltaistamiseen, on taustalla oletus siitä, että ihmiset ovat kanssakäymisessä koneiden kanssa mieluummin samalla tavalla kuin ihmiset ovat tekemisissä ihmisten kanssa (Fink 2012, 199). Ihmisenkaltaistaminen teknologisten artefaktien kohdalla on käynyt esiin tämän tutkielman sisällä esimerkiksi Bruno Latourin artefaktinäkemystä käsittelevässä luvussa *Le Petit Bertrandin* ja ihmismäisen liikenteenohjaajan kohdalla. Teknologiselle artefaktille voidaan luoda fyysisiä ihmisen ulkomuotoa muistuttavia piirteitä tai keinotekoisia inhimillisiä kykyjä, kuten puheentuotanto ja sanojen kirjoittaminen äänen tunnistuksen kautta, ja näiden kautta intentionaaliselta vaikuttavan kommunikaation ylläpitäminen.

Ylen uutisartikkeleita tutkiessani kohtasin useampaan otteeseen aktiivisuusmittareihin kohdistuvaan ihmisenkaltaistamiseen niihin kohdistuvan puheen kautta. Aktiivisuusmittarista on puhuttu ”kaverina” (Rosvall 2014), ”tuttavuutena” ja ”treenikumppanina” (Ekroos 2014) sekä ”pitkäaikaisena kumppanina” (Väisänen 2015). Tutkimusta siitä, miksi ihmiset kokevat tarvetta puhutella esineitä, on tehty vähän, ja esimerkiksi omassa tutkimuksessaan Chin ym. (2004, 1255) saivat selville tuloksia lähinnä eläimiin suunnatusta ihmisenkaltaistamisesta. Tulokset osoittivat fyysisillä ominaisuuksilla olevan merkitystä ihmisenkaltaistamiselle (em.). Linnda R. Caporael (1986, 216) tuo esiin Joseph Weizenbaumin huomion siitä, kuinka antropomorfismi olisi psykologinen seuraus emotionaalisesta siteestä koneeseen, jonka ajatellaan olevan kehon ekstensio. On myös ehdotettu, ettei ihmisenkaltaistamisessa olisi kyse psykologisesta ilmiöstä vaan pikemminkin kielellisestä välineestä, ja lisäksi esitetty, että antropomorfismi olisi alkukantainen, evoluutiokehitykseen, paikannettavissa oleva kognitiivinen vinouma (emt.: 221, 227). Lisäksi Fink (2012, 200) nostaa esiin, että ihmismäisten ominaisuuksien liittäminen toisenlaisiin objekteihin palvelee objektin muuttumista tutummaksi, selitettävämmäksi ja ennalta-arvattavammaksi.

Viitaten tutkielmani alussa esitettyyn Magnanin ajatukseen ihmisen uhanalaisuudesta, voi aktiivisuusmittareiden tulkita myös korvaavan tai syrjäyttävän paikaltaan aktiivisuusmittarin tarkoitusta toteuttavan ihmistoimijan, kuten liikunnanohjaajan. Aktiivisuusmittareille on ohjelmoitu kyky rankaisemiseen ja palkitsemiseen esimerkiksi passiivisuusleimojen ja aktiivisuusfanfaarien

muodossa. Rankaiseminen ja palkitseminen ovat inhimilliselle moraalitoimijalle ominaisia, oikean ja väärän tai pahan ja hyvän toiminnan arvioinnin, käytännön seurauksia. Lisäksi vaikuttaa siltä, että aktiivisuusmittarin ja käyttäjän välille muodostuu erityinen sosiaalinen suhde, jollaista ei muodostu esimerkiksi ihmisen ja pöydän välille. Ihmisenkaltaistetusta, epäinhimillisestä entiteetistä tulee sosiaalinen entiteetti (Caporael 1986, 215).

Brey (2005, 61) tuo esiin, että uuden teknologisen välineen käyttöönottoon liittyy merkittäviä muutoksia sosiaalisessa kontekstissa, mikä voi tarkoittaa muutoksia yksilössä ja kollektiivisessa käyttäytymisessä, asenteissa ja uskomuksissa, sosiaalisissa statuksissa, rooleissa, rakenteissa ja instituutioissa. L.M Branscomb on ehdottanut koneen helppokäyttöisyyden luovan ihmisessä lämpimän tunteen, jolloin konetta voi kuvaila esimerkiksi ystävälliseksi tai uskolliseksi (Caporael 1986, 216). Chin ym. (2004, 1252) tuovat esiin tuotesuunnittelijoiden halun sisällyttää laitteisiin piirteitä, jotka kiinnittävät ne emotionaalisesti käyttäjänsä. Aktiivisuusmittarin antama palautejärjestelmä sekä nk. mittaamalla tapahtuva ”huolenpito” kiinnittää ihmisen erilaiseen suhteeseen laitteen kanssa verrattuna monenlaisiin muihin artefakteihin. Lisäksi aktiivisuusmittareiden yhteisöllisyyttä luovien sovellusten voi ajatella olevan eräänlainen ihmisenkaltaistamisominaisuus niiden muodostaessa uusia ihmistenvälisiä suhteita.

Teknologisten artefaktien sosiaalisuuden ulottuvuutta voi tutkia esimerkiksi Breyn (2005, 62) esittelemän kolmen eri näkökulman – realistisen, sosiaalis-konstruktivistisen ja hybridisen – kautta. Realistisen näkökulman mukaan artefakteilla on sisäisiä ominaisuuksia ja niille voidaan attribuoida toimijuus todella suoraviivaisella tavalla. Sosiaalis-konstruktivistisen näkökulman mukaan artefakteilla ei ole sisäisiä ominaisuuksia vaan ainoastaan attribuoituja tai imputoituja (*imputed*) ominaisuuksia. Sosiaalis-konstruktivistisen näkökulman mukaan artefaktin toimijuus on tulosta yksilön ja sosiaalisten ryhmien tulkinnoista ja toiminnoista. Hybridinäkökulman mukaan realististen ja sosiaalis-konstruktivististen hyväksymä hienoinen ero sosiaalisen ja teknisen (myös materiaalin) välillä, tulisi poistaa. Artefakteja ja niiden ominaisuuksia tulisi analysoida joko objektiivisesti annettuina tai pelkinä sosiaalisina konstruktioina, mutta samanaikaisesti todellisina ja rakentuneina. Artefaktien ominaisuuksineen ajatellaan näin ollen emergoituvan ihmisten ja epäinhimillisten entiteettien verkostoon sulauttamisen tuloksena. (Em.)

Breyn (emt.: 62, 80) mukaan mikään edellisistä lähestymistavoista ei tarjoa tyydyttävää näkökulmaa artefaktien toimijuudesta, ja esittää vaihtoehtoisena näkökulmana erilaistunutta konstruktivismia (*differentiated constructivism*). Tässä lähestymistavassa artefaktin toimijuuden ajatellaan olevan osittain artefaktien materiaalisen suunnittelurakenteen ja osittain sosiaalisten prosessien tulosta. Erilaistuneen konstruktivismin mukaan jotkut käyttömahdollisuudet ja rajoitteet ovat luonteeltaan

fyysisiä ja toiset sosiaalisten representaatioiden tulosta, mutta näkemys ei etuoikeuta kumpaakaan. (Emt. 80.) Näkökulman mukaan artefaktien toimijuuteen sisältyy ero fyysis-teknisen ja sosiaalis-symbolisen välillä, mutta se torjuu täysin realistiset ja sosiaalis-konstruktivistiset lähestymistavat käyttömahdollisuuksien ja rajoitteiden suhteen (em.). Breyn erilaistunut konstruktivismi heijastelee Caporaelin (1986, 218) ajatusta siitä, ettei antropomorfismi ole havaittajoiden eikä objektien ominaisuus vaan näiden kahden väliseen vuorovaikutukseen sijoittuva.

Tutkielmani aiheen kannalta mielenkiintoisena näkemyksenä antropomorfismin ohella voi pitää mekanomorfismia, jolla Caporael (1986, 216) tarkoittaa konemaisten ominaisuuksien liittämistä ihmiseen. Kiinnostavana se näyttää, mikäli ajatellaan aktiivisuusmittarin ja käyttäjän suhteen mekaanistuvan ihmisen käyttäytymisen osalta. Tällöin mekaanisuuden voi ajatella tarkoittavan säännönmukaista ohjeiden noudattamista teknologisen artefaktin inhimillistettyjen ominaisuuksien kautta, vähentynyt inhimillisen tietoisuuden mahdollistamaa rationaalista harkintaa ja arviointikykyä kehollisten tunteiden ja halujen osalta sekä numeroiden kautta oman olemisen käsittämistä. Caporaelia (emt. 225) mukaillen ihmisen olemisen tapa muuttuu mekanomorfisoituessaan ohjelmoituksi, ohjelmia toteuttavaksi tai ainakin ohjelmoitun kaltaiseksi.

6. YHTEENVETO

Olen tutkielmassani syventynyt erilaisiin määritelmällisiin näkemyksiin koskien teknologisia artefakteja ja moraalitoimijan käsitettä yhdistäen näitä aktiivisuusmittareiden sisältämiin ideologioihin, joina työssäni toimivat healthismi ja uusliberaali ajattelu. Lisäksi syvennyin tarkastelemaan aktiivisuusmittareiden käyttöön liittyvää sosiaalisen todellisuuden ulottuvuutta, ihmisenkaltaistamista sekä valinnan arkkitehtuuria, joka pyrkii suuntaamaan käyttäjän toimintaa tiettyyn suuntaan. Esitin aktiivisuusmittareiden olevan moraalifaktoreita Philip Breyn strukturaalietiikan mukaisesti laajassa yhteiskunnallis-kulttuurisessa verkostorakenteessa, jossa ne samanaikaisesti kontribuoivat aksidentaalisesti negatiiviseen ja aikomuksellisesti positiiviseen moraaliseen lopputulokseen. Ensimmäistä kontribuutiota ilmentää ihmisen taipuminen aktiivisuusmittarin tahtoon ja ikään kuin ihmisen mekanomorfistuminen samalla, kun teknologinen artefakti ihmisenkaltaistuu, ja jälkimmäistä uusliberaalin ja healthismin ideologioiden todellistuminen aktiivisuusmittareiden käytön myötä.

Teknologiset artefaktit ohjailevat ihmistä, jolloin objektin ja subjektin roolit kyseenalaistuvat siinä mielessä, että niiden osat vaikuttavat vaihtuvan. Ihmisen toiminta mekaanistuu, kun objektista tulee kädessä kulkeva panoptikon. Aktiivisuusmittareiden aikakausi on uusliberaalin ajattelun valloittamaa, jonka ihanteen mukaista on kyetä rakentamaan itsensä aktiiviseksi, vastuun itsestään kantavaksi kansalaiseksi, joka samalla toteuttaa terveysaatteen mukaisia tekoja. Subjektit kuitenkin alkavat lähennellä objektimaisuutta ollessaan passiivisia aktiivisia toimijoita, jotka ovat sisäistäneet ajatuksen siitä, että ainoastaan fyysisesti aktiivisen ihmisen on mahdollista kokea omanarvontuntoa. Kehoa pidetään itseyyden manifestaationa, jonka koostaminen on *tekhne*. Tällöin itse muuttuu objektiksi, jota on tarkoituskin tarkastella fyysisenä, mitta-arvoja antavana eikä psyykkisenä olentona. Tavallaan aktiivisuusmittareiden tarjoamien sääntöjen noudattamisessa on kyse siitä, kuka onnistuu tekemään parhaiten sen, mitä yhteiskunnallinen ja kulttuurinen vaatimus haluaa, kun tämä vaatimus on käännetty insinööritaitojen myötä kehitetylle sovelluskielelle.

Aktiivisuusmittarit ovat moraalifaktoreita länsimaisen kulttuurin laajuudessa. Niiden sisäinen käsitys hyvästä elämästä ja ihmisestä ohjailee käyttäjänsä toimintaa. Moraalisen toimijan standardikäsitys kyseenalaistuu aktiivisuusmittarin käytön äärellä. Arviot hyvästä, pahasta, oikeasta ja väärästä käyttäytymisestä vaikuttavat muuttuvan paradoksaalisuuksiksi. Aktiivisuusmittareiden käyttö vähentää rationaalisen järjen käyttöä, ei sen käyttömahdollisuuksia, mutta harkintaa, arviointia ja päätöksentekoa omaa toimintaa kohden sekä etäännyttää itseystä. Ikään kuin fyysisen aktiivisuuden moraalinen arvo kiirisi rationaalisen järjen käytön edelle.

Tämän tutkimuksen perusteella onkin aiheellista ehdottaa, että aktiivisuusmittareiden suunnittelutyössä on asennoiduttava eri tavalla mahdolliseen muutokseen inhimillisen toimijan rationaalisen järjen käytön tavoissa ja moraalisten tunteiden, kuten häpeän ja syyllisyyden, vallalle pääsyssä. Rangaistuksia merkitsevien passiivisuusleimojen antamisesta tulisi luopua ja kehittää mittareita toimimaan myös käyttäjänsä passiivisuuden tarpeen huomioimalla tavalla. Siirryn seuraavaksi kertomaan hieman tutkielmani kirjoittamisen prosessin etenemisestä, esittelemään tutkielmasta pois jääneitä näkökulmia sekä mahdollisia jatkotutkimuskysymyksiä.

Tämän tutkielman kirjoittaminen sai alkunsa filosofiaa kohtaan koetusta turhautumisesta ja innostuksen puutteesta, jotka kuitenkin työskentelyprosessin aikana kukistuivat ohjauskeskusteluista saadun tuen ja kannustuksen sekä oman uteliaisuuden suuntautumista kohtaan osoitetun luottamuksen avuin. Tutkielman alkuperäinen tarkoitus oli hyvinvoinnin käsitteen tarkastelu ja määrittely sekä hyvinvointiteknologisen hyvinvoinnin selitysmallin rakentaminen. Nyt, kun olen saattanut työn päätökseen, ajattelenkin, että esiin tuomistani seikoista voikin olla ainekseksi tällaisen selitysmallin koostamiseen. Tutkielman kirjoitusprosessi oli alkuun hapuileva. Tutkimussuunnitelmat olivat polveilevia ja vailla selkeää ydintä, vaikka toisaalta ydin oli koko ajan aivan lähellä, mutta tämän havaitsenkin asiaa vasta jälkikäteen arvioidessa. Onkin niin, että tämä valmistunut versio alkoi muodostua ilman tarkkoja tai valmiiksi kirjailtuja ennakkosuuntia – vaikka lopullisessa sisällössä onkin mukana asioita, joita kirjallisissa tutkimussuunnitelmissakin esiintyi – Breyn strukturaalietiikkaa koskevaa artikkelia lukiessani.

Tutkielmaa työstäessäni lopullisesta sisällöstä rajautui pois suuntia, joita esittelen seuraavaksi. Rajaamisen syynä oli niiden liian epäsuora suhde ydinajatukseseen nähden tai muu havaitsemani irrallisuus. Ensimmäistä ulosrajautunutta suuntaa voi pitää kasvatustieteellisesti orientoituneena, toinen suunta sisältää kiinnostuksen ravitsemus- ja liikuntasuosituksiin sekä yksittäisten ja kollektiivisten uskomusten ja totuuskäsitysten muodostumiseen tutkimus- ja työryhmien sisällä, kolmas liittyy moraaliteorian soveltamiseen.

Ensimmäinen ajatukseni liittyy tutkielmassa esiin tuotuun havaintoon siitä, että jo lapset altistetaan aktiivisuusmittareille päiväkotiympäristössä. Tätä voi pitää reagoitina ”terveyshuoleen”, vaikka käytön viralliseksi syyksi kerrottaisiin jotain muuta. Pakottaako yhteiskunnallisen ja kulttuurisen tason terveyshuolen, teknologian ja kasvatuksen suhde muuttamaan suhtautumista kasvatukseen, opettamiseen ja ohjaamiseen sekä erityisesti ohjaajan ja ohjattavana olevan väliseen suhteeseen, ja jos pakottaan, niin millä tavalla? Lisäksi: aiheutuuko mahdollisesta suhtautumisen muutoksesta käsitteellisiä muutoksia kasvatuksen alueelle?

Toinen tutkimuksen kirjoittamisen aikana pois rajautunut idea on seuraavanlainen: Olisi kiinnostavaa tutkia erilaisten ravitsemus- ja liikuntasuosituksen muutoksia 1900-luvun loppupuolelta aina meneillään olevaan ajankohtaan saakka ja tarkastella, millä tavalla liikunta- ja ravitsemussuositukset ovat yhteydessä yhteiskunnan näkemyksiin ja tarpeisiin oikeanlaisesta kansalaisesta, sekä sitä, millaisten ruokaan, liikkumiseen ja kehoihin kohdistuvien uskomusten läpi liikunta- ja ravitsemussuosituksia laativat henkilöt operoivat. Uskomuksia olisi edelleen mielenkiintoista pohtia siitä näkökulmasta, millä tavalla ne näyttäytyvät kokijoilleen totuuksina eli selvittä totuuskäsitysten muodostumista ja vertailla niitä yksilö- ja kollektiivitasolla erilaisten työryhmien sisällä.

Kolmantena irrallisuutena pohdin, kuinka aktiivisuusmittareita voisi soveltaa eksemplaristiseen moraaliteoriaan, jonka ytimessä on ideaalin tavoittelu eksemplaarien eli esimerkkitapauksen mukaisesti. Aktiivisuusmittarit kuitenkin pyrkivät muovaamaan käyttäjänsä haettuun ja haluttuun lopputulokseen, joka voi määrittyä maailmassa olevan henkilön kautta. Zagzebski (2017) on kehittänyt eksemplaristisen moraaliteorian, joka perustuu Saul Kripken ja Hilary Putnamin ajatuksille suoran viittauksen teoriasta ja ihailun tunteen yhdistämiselle esimerkillisiä hyveellisiä henkilöitä kohtaan. Näiden eksemplaarien herättämän ihailun tunteen myötä omaa käyttäytymistä pyritään modifioimaan esimerkkitapauksen olemista vastaavaksi. Maailmassa on tietty henkilö X, joka on hyveellisyyden suora viittauskohde ja joka tunnistetaan ihailun kautta.

Päätän yhteenvedon tutkielmani ydinaluetta koskeviin pohdintoihin. Moraalitoimijuuden ja muiden moraalifilosofisten kysymysten peräänkuuluttaminen teknologisten artefaktien suhteen tuskin on sammumassa. Sen ei ainakaan pitäisi, ottaen huomioon teknologisen kehityksen kiihtyvän tahdin. Tekniikan alan osaamisen tuottaessa yhä hienovaraisempia luomuksia, on filosofian lähennyttävä teknologiaa ja pysyttävä mukana muutoksen ymmärtämisessä. Teknologisten artefaktien ja kokevien subjektien välisissä suhteissa tapahtuu liikehdintää, joka antaa syytä esimerkiksi objektorientoituneen ontologian ja Lambros Malafourisin (2013) esittelemän MET:n (*Material Engagement Theory*) näkökulmiin perehtyvämpään tarkasteluun.

Tapoihin sanoittaa kokemuksia hyvinvoinnista ja ymmärtää sitä, mitä hyvinvoinnilla tarkoitetaan, vaikuttaa nykyisessä teknologisen kehityksen kulttuurissa paljon se, mitä teknologia ihmiselle hänestä ja todellisuudesta kertoo. Saadessamme tietoa siitä, minkälaiseksi teknologian ja ihmisen välinen suhde on muuttunut, on muuttumassa ja voi muuttua, tulisi tämän suhteen muutokseen mielestäni pyrkiä reagoimaan tieteenaloja yhdistävän tutkimuksen tasolla. Aiheeseen liittyen nostan esiin Breyn artikkelin ”The Strategic Role of Technology in a Good Society” (2017), jossa hän ilmaisee, ettei yleistä teoriaa teknologian roolista hyvän yhteiskunnan muodostumiselle vielä ole. Teknologian ja hyvän yhteiskunnan välisen suhteen tutkiminen esimerkiksi hyvinvoinnin

näkökulmasta on mielestäni alue, joka kaipaa lisää tutkimusta: monialaista yhteistyötä, jossa esimerkiksi tekniikan, sosiologian, kieli- ja terveystieteiden alat yhdistyvät filosofiseen analyysiin esimerkiksi eettisesti kestävästä hyvinvointiteknologisen selitysmallin rakentamiseen.

Tällaisessa tutkimuksessa olisi paikkoja perehtyä moniin eri osa-alueisiin, kuten esimerkiksi teknologian ja ihmisen väliseen suhteeseen ja sen muutokseen, teknologiseen artefaktiin kohdistetun ihmisenkaltaistamisen vaikutuksiin subjektissa ja moraalintunnossa eli kysymykseen esimerkiksi siitä, ”mekaanistuuko” ihminen artefaktien ihmisenkaltaistamisen myötä ja millaisia moraalitoimijan käsitykseen liittyviä haasteita tai/ja mahdollisuuksia tämä nostaa esiin, eri tieteenalojen tapoihin määritellä hyvinvointia ja erilaisten hyvinvointia koskevien puhetapojen vaikutuksiin muokata ihmisten käsitystä hyvinvoinnista sekä siihen, millä tavalla hyvinvoinnin ”tueksi” kehitetty teknologia on yhteydessä tapoihin puhua hyvinvoinnista ja toisaalta vaikuttaa tapoihin suhtautua hyvinvointiin.

Lisäksi eettinen sokeus on alue, jolla olisi sijaa filosofiselle tutkimukselle, mutta myös tieteenaloja yhdistävälle panokselle. Esimerkiksi Gurzawska, Mäkinen ja Brey tuovat artikkelissa ”Implementation of Responsible Research and Innovation (RRI) Practices in Industry: Providing the Right Incentives” (2017) esiin RRI:n käsitteen (*Responsible Research and Innovation*), jolla viitataan eettisesti ja sosiaalisesti hyväksyttäviin tutkimuksiin ja innovaatioihin. RRI-käsitteen kaltaisilla välineillä voidaan mahdollisesti edistää eettisen sokeuden vähenemistä tai ainakin omista sokeista pisteistä tietoiseksi tulemistä. Käsitteellisten välineiden lisäksi samaan pyrkimykseen tähtäävä tieteenala- tai esimerkiksi tutkimusryhmäkohtaisella koulutuksella voitaisiin tehdä näkyväksi yksilöllisiä tai kollektiivisia kognitiivisia vinoumia, jotka osaltaan voivat olla eettisesti laadukkaan tutkimuksen este. Tällaisten koulutusten laatimisessa esimerkiksi kognitiotieteilijöiden, sosiaalipsykologien ja filosofien yhteistyö voisi olla tarkoituksenmukaista.

LÄHTEET

- Allen, Colin, Gary Varner ja Jason Zinser. 2000. "Prolegomena to any future artificial moral agent". *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence* 12 (3): 251–261.
- Asada, Minoru, Yukie Nagai ja Hisashi Ishihara. 2012. "Why Not Artificial Sympathy?" Teoksessa *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*, toimittajat Shuzhi Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, 278–287. Springer.
- Brey, Philip. 2005. "Artifacts as Social Agents". Teoksessa *Inside the Politics of Technology. Agency and Normativity in the Co-Production of Technology and Society*, toimittanut Hans Harbers, 61–84. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Brey, Philip. 2014. "From Moral Agents to Moral Factors: The Structural Ethics Approach". Teoksessa *The Moral Status of Technical Artefacts. Philosophy and Technology* 17, toimittajat Kroes, Peter ja Peter-Paul Verbeek, 125–142. Dordrecht: Springer.
- Brey, Philip. 2017. "The Strategic Role of Technology in a Good Society." *Technology in Society* 52: 39–45.
- Caporael, Linnda R. 1986. "Anthropomorphism and Mechanomorphism: Two Faces of the Human Machine." *Computers in Human Behaviour* 2(3):215–234.
- Chin, Matthew G, Valerie K. Sims, Bryan Clark ja Gabriel Rivera Lopez. 2004." Measuring Individual Differences in Anthropomorphism Toward Machines and Animals". *Human Factors and Ergonomics Society Annual Meeting Proceedings* 48(11):1252–1255.
- Crawford, Robert. 1980. "Healthism and the Medicalization of Everyday Life." *International Journal of Health Services* 10(3): 365–388.
- Crawford, Robert. 2006. "Health as a Meaningful Social Practice." *health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 10(4):401–420.
- Damiano, Luisa, Paul Dumouchel ja Hagen Lehmann. 2012. "Should Empathic Social Robots Have Interiority?". Teoksessa *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*, toimittajat Shuzhi Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, 128–137. Springer

- Douglas-Walton, Josh. 2017. "A Study of Fitness Trackers and Wearables". *HFE Blog* (blogi), julkaistu 3.8. <https://www.hfe.co.uk/blog/a-study-of-fitness-trackers-and-wearables/>
- Ekroos, Jonna. 2014. "Mittaatko elääksesi vai kuollaksesi?" *Yle Uutiset*, julkaistu 19.12.2014. Luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-7699058>
- Eskelinen, Teppo, Hannele Harjunen, Helena Hirvonen ja Eeva Jokinen, toim. 2017. *Tehostamistalous*. Jyväskylä: SoPhi.
- Floridi, Luciano. 2013. "Distributed Morality in an Information Society." *Sci Eng Ethics* 19: 727–743.
- Floridi, Luciano ja J.W. Sanders. 2004. "On the Morality of Artificial Agents". *Minds and Machines* 14 (3): 349–379.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. [Histoire de la sexualité, 1976-1984] Kääntänyt Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Frennert, Susanne, Britt Östlund ja Håkan Efring. 2012. "Would Granny Let an Assistive Robot into Her Home?" Teoksessa *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*, toimittajat Shuzhi Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, 128–137. Springer.
- Fink, Julia. 2012. "Anthropomorphism and Human Likeness in the Design of Robots and Human-Robot Interaction." Teoksessa *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*, toimittajat Shuzhi Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, 199–208. Springer.
- Graca Da Silva, Sara, toim. 2018. *New Interdisciplinary Landscapes in Morality and Emotion*. London: Routledge.
- Grandy, Richard E. 2016. "Sortals". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), toimittanut Edward N. Zalta. Viimeksi muokattu 28.7.2016. Luettu 1.4.2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sortals/>
- Gurzawska, Agata, Markus Mäkinen ja Philip Brey. 2017. "Implementation of Responsible Research and Innovation (RRI) Practises in Industry: Providing the Right Incentives". *Sustainability* 9(10): 1759.

- Hallamaa, Teemu. 2018. ”Juhlijat löysivät uuden käyttötarkoituksen aktiivisuusrannekeille: Tarkkailevat kokaiinin käyttöään sykemittarin avulla.” *Yle Uutiset*. Julkaistu 24.7.2018, luettu 11.6.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-10320333>
- Hamari, Juho ja Jonna Koivisto. 2015. “‘Working out for likes’: An Empirical Study on Social Influence in Exercise Gamification.” *Computers in Human Behavior* 50: 333–347.
- Happonen, Päivi. 2018. “Sykemittari voi huijata törkeästi omistajaansa – Päivän kuntoilutavoite täyttyy jo sukkaa kutomalla tai moottoripyörää ajamalla.” *Yle Uutiset*. Julkaistu 5.9.2018, luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-10387226>
- Harbers, Hans, toim. 2005. *Inside the Politics of Technology: Agency and Normativity in the Co-Production of Technology and Society*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Harjunen, Hannele. 2009. “Women and fat: approaches to the social study of fatness”. Väitöskirja, Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/22599>
- Harjunen, Hannele 2016. ”Uusliberaalit ruumiit ja lihavuus”. *Tiedeblogi* (blogi), julkaistu 20.4. <https://www.jyu.fi/blogit/tiedeblogi/harjunen>.
- Harjunen, Hannele. 2017. ”Terveys, talous ja tehokkaat ruumiit”. Teoksessa *Tehostamistalous*, toimittajat Eskelinen, Teppo, Hannele Harjunen, Helena Hirvonen ja Eeva Jokinen, 163–180. SoPhi: Jyväskylä.
- Harjunen, Hannele. 2018. “Lihavuus terveyden, sairauden ja normaaliuden määrittelyn kohteena.” *J@rgonia*, 16(31):110–122.
- Harman, Graham. 2009. *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: Re.press.
- Harman, Graham. 2010. “Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation.” *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6: 1.
- Harman, Graham. 2018. *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. London: A Pelican Book, Penguin Books.
- Harrison, Christy. 2019. *ANTI-DIET: Reclaim Your Time, Money Well-Being and Happiness Through Intuitive Eating*. London: Yellow Kite.
- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hilpinen, Risto. 1992. “On Artifacts and Works of Art”. *Theoria*. 58(1): 58–82.

Hilpinen, Risto. 1993. X—"Authors and Artifacts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93(1):155–178.

Himma, Kenneth E. 2009. "Artificial Agency, Consciousness, and the Criteria for Moral Agency: What Properties Must an Artificial Agent Have to Be a Moral Agent?" *Ethics Inf Technol* 11:19–29.

Hyvärinen, Hanna. 2017. "Yksilö vs. ruoka." *Aikalainen*. Julkaistu 5.10.2017, luettu 1.3.2020 <https://aikalainen.uta.fi/2017/10/05/yksilo-vs-ruoka/>

Johnson, Deborah G. ja Merel Noorman. 2014. "Artefactual Agency and Artefactual Moral Agency", teoksessa *The Moral Status of Technical Artefacts. Philosophy of Engineering and Technology* 17, toimittajat Kroes, Peter ja Peter-Paul Verbeek, 143–158. Dordrecht: Springer.

Krautsuk, Satu. 2019. "Toimittaja testasi fitnessmittarin ja jäi koukkuun alle viikossa – sitten selvisi, ettei sen eikä minkään vastaavan laiteen unimittaus mittaa unta." *Yle Uutiset*. Julkaistu 10.9.2019, luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-10961962>

Kroes, Peter ja Verbeek Peter-Paul, toim. 2014. *The Moral Status of Technical Artefacts. Philosophy of Engineering and Technology* 17, Dordrecht: Springer.

Kähkönen, Sanna. 2016. "Egon nostatusta? Sykemittarilla annetaan itsestä todellisuutta aktiivisempi kuva." *Yle Uutiset*. Julkaistu 18.5.2016, luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-8885054>

Latour, Bruno. 1992. "'Where Are the Missing Masses?' The Sociology of A Few Mundane Artifacts". Teoksessa *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*, toimittajat Wiebe E. Bijker ja John Law, 225–258. Cambridge: MIT Press.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lunney, Abbey, Nicole R. Cunningham ja Matthew S. Eastin 2016. "Wearable Fitness Technology: A Structural Investigation into Acceptance and Perceived Fitness Outcomes." *Computers in Human Behavior* 65:114–120.

Magnani, Lorenzo. 2005. "Technological Artifacts as Moral Carriers and Mediators." *Researchgate*.
Julkaistu 1/2005, luettu 1.3.2020.
https://www.researchgate.net/publication/253935993_Technological_Artifacts_as_Moral_Carriers_and_Mediators

Malafouris, Lambros. 2013. *How Things Shape The Mind: A Theory of Material Engagement*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Rantanen, Annika. 2017. “Luuletko liikkuvasi riittävästi? Kaiken mittaavat aktiivisuusmittarit voivat johtaa käyttäjää harhaan.” *Yle Uutiset*, julkaistu 4.12.2017. Luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-9954201>

Rinta-Jouppi, Anton. 2019. ”Istuminen väheni noin tunnin päivässä, kun ammattikuljettajille laitettiin aktiivisuusranneke käteen – ’Laihduin vuodessa melkein 12 kiloa’ ” *Yle Uutiset*, julkaistu 15.12.2019. Luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-11117158>

Rosvall, Minna. 2014. ”Aktiivisuusmittari kehottaa ylös tuolista – kuntoiluun uutta puhtia teknisillä sovelluksilla.” *Yle Uutiset*, julkaistu 25.11.2014. Luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-7643150>

Paiva, Ana, Samuel Mascharenhas, Sofia Petisca, Filipa Correia, ja Patrícia Alves-Oliviera. 2018. “Towards More Humane Machines: Creating Emotional Social Robots” Teoksessa *New Interdisciplinary Landscapes in Morality and Emotion*, toimittaja Sara Graca da Silva, 125–139. New York: Routledge.

Palazzo, Guido, Franciska Krings ja Ulrich Hoffrag. 2010. “Ethical Blindness”. *Journal of Business Ethics* 109: 323–338.

Patomäki, Heikki. 2007. *Uusliberalismi Suomessa. Lyhyt historia ja tulevaisuuden vaihtoehdot*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Prasanth, Sai. 2020. “Fitness Tracking and Recognition in Smartwatches. History of Activity Tracking.” *Muse* (blogi), julkaistu 21.1. <https://us.musewearables.com/blogs/news/fitness-tracking-and-recognition-in-smartwatches>

Prinz, Jesse. 2018. “Empathy and the Moral Self.” Teoksessa *New Interdisciplinary Landscapes in Morality and Emotion*, toimittaja Sara Graca da Silva, 12–26. New York: Routledge.

Quinn, Michael J. 2015. *Ethics for the Information Age*. 6. painos, Global Edition. Harlow: Pearson Education.

Ronkainen, Anna. 2019. “Tuhansien lasten liikkumista seurataan päiväkodeissa aktiivisuusrannekkeen avulla ja se on yleistymässä – 5-vuotias: ’Keholle terveellistä’ ”. *Yle Uutiset*, julkaistu 20.11.2019. Luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-11058460>

- Searle, John. R. 2010. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Sharon, Tamar. 2017. “Self-Tracking for Health and the Quantified Self: Re-Articulating Autonomy, Solidarity, and Authenticity in an Age of Personalized Healthcare.” *Philosophy & Technology* 30: 93–121.
- Shuzhi, Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, toim. 2012. *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*. Springer.
- Stahl, Bernd Carsten. 2006. “Responsible Computers? A Case for Ascribing Quasi-Responsibility to Computers Independent of Personhood of Agency.” *Ethics and Information Technology* 8:205–213.
- Thaler, H. Richard ja Cass R. Sunstein. 2008. *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. New Haven: Yale University Press.
- “The U.S. Weight Loss & Diet Control Market.” 2019. *researchandmarkets.com*, julkaistu 2/2019. Luettu 11.6.2020. https://www.researchandmarkets.com/research/6sb283/united_states?w=5
- Toner, John. 2018. “Exploring the Dark Side of Fitness Trackers: Normalization, Objectification and the Anaesthetisation of Human Experience.” *Performance Enhancement & Health*, 6(2):75–81.
- Tuomela, Raimo. 2003. “Collective Acceptance, Social Institutions, and Social Reality”. *American Journal of Economics and Sociology*. 62(1):123–165.
- Valkendorff, Tiina. 2014. “Ruoan ja ruumiin rajat. Syömishäiriöt ja syömisen ongelmat internetkeskustelussa” -väitöskirja. Helsingin yliopisto. https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/45232/Valkendorff_vaitoskirja.pdf?sequence=1
- Verbeek, Peter Paul. 2008. “Morality in Design: Design Ethics and the Morality of Technological Artifacts.” Teoksessa *Philosophy and Design: from Engineering to Architecture*, toimittajat Kroes, Peter, Pieter E. Vermaas, Andrew Light ja Steven A. Moore, 91–103. Springer.
- Väisänen, Riitta. 2015. “Aktiivisuusmittari on hyvä kannustaja, mutta liikumisen määrää voi arvioida omista tuntemuksistaankin – video.” *Yle Uutiset*, julkaistu 1.9.2015. Luettu 1.3.2020. <https://yle.fi/uutiset/3-8271515>
- Watson, Gary. 1996. ”Two Faces of Responsibility”. *Philosophical Topics* 24 (2):227–248.

William Mary-Anne. 2007. "Robot Social Intelligence." Teoksessa *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*, toimittajat Shuzhi, Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, 45–55. Springer.

Yrjönsuuri, Mikko. 1996. *Hyvän olemus – johdatus etiikkaan*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.

Yan, Haibin, Marcelo H. Ang Jr. ja Aun Neow Poo. 2012. "Dorothy Robotubby: A Robotic Nanny." Teoksessa *In Social Robotics 4th International Conference, ICSR 2012, Chengdu, China, October 29–31, 2012, Proceedings*, toimittajat Shuzhi, Sam Ge, Oussama Khatib, John-John Cabibihan, Reid Simmons ja Mary-Anne Williams, 118–128. Springer.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2017. *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.