

KOHTI UUTTA HISTORIALLISTA MATERIALISMIA.  
KARL MARX, BRUNO LATOUR JA UUSMATERIALISMI  
LUONNON JA YHTEISKUNNAN VÄLISSÄ

Akseli Ekola

Maisterintutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden- ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2023

# JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tekijä Akseli Ekola	
Työn nimi Kohti uutta historiallista materialismia. Karl Marx, Bruno Latour ja uusmaterialismi luonnon ja yhteiskunnan välissä.	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Maisterintutkielma
Aika Kevät 2023	Sivumäärä 103
Ohjaaja Olli-Pekka Moisio	
Tiivistelmä <p>Tutkielma tarkastelee luonnon ja yhteiskunnan käsitteiden välistä suhdetta koskevaa keskustelua modernin filosofian teorioiden ja antroposeenin asettaman historiallisen tilanteen kontekstissa. Tutkin Karl Marxin filosofiasta johdetun historiallisen materialismin, Bruno Latourin toimijaverkostoteorian ja uusmaterialistisen filosofian käsityksiä luonnon ja yhteiskunnan välisestä suhteesta Andreas Malmin uusmaterialismia ja toimijaverkostoteoriaa kohtaan muotoilemaa marxilaista kritiikkiä vasten. Osoitan, että Malmin kritiikki ei ole kaikilta osin perusteltua, sillä näiden eri teoriaperinteiden välillä on enemmän yhtymäkohtia kuin mitä Malm suostuu myöntämään. Tutkielman tarkoitus on löytää uusia mahdollisuuksia eri teoriaperinteiden väliselle dialogille sekä niiden eri käsitteiden ja lähtökohtien hyödyntämistä tutkimuksessa metodologisen pluralismin hengessä. Tämä avaa uusia mahdollisuuksia uudistaa historiallisen materialismin perinnettä sekä ymmärtää luonnon ja yhteiskunnan välisiä suhteita entistä paremmin muuttuneessa historiallisessa tilanteessa.</p>	

Asiasanat

Marx, Karl, Latour, Bruno, Malm, Andreas, marxilaisuus, historiallinen materialismi, uusmaterialismi, toimijaverkostoteoria, posthumanismi, luonto, yhteiskunta, ympäristöfilosofia, materialismi

Säilytyspaikka Jyväskylän yliopiston kirjasto

Muita tietoja

# **KIITOS**

Ystävät ja kaverit, isä, äiti, siskot, isovanhemmat, Olli-Pekka Moisio, Tero Toivanen, Kohei Saito, Joonas Taipale, Tuomas Lahtinen, Paula Rauhalainen, Sauli Havu, Emma, Bella, syksyn 2022 gradupiiri, filosofitoverit Tampereen, Helsingin ja Turun yliopistoissa, Mephisto ry, Jyväskylän yliopiston kirjasto, Jyväskylän kaupunginkirjasto, Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta, Yhteiskuntatieteiden- ja filosofian laitoksen sekä Bio- ja ympäristötieteiden laitoksen opettajat ja henkilökunta, Karl Marx -seura, Marxilaisen yhteiskuntatieteen seura, Tutkijaliitto, niin & näin, Suomen filosofinen yhdistys, Vasemmistonuoret, Jyviva, Ilokivi, Ylä-Ruth, Vakiopaine, Aalto Alvari, Kansaneläkelaitos sekä kaikki työtäni kohtaan kiinnostusta osoittaneet.

Bruno Latourin (22.6.1947 – 9.10.2022) muistolle.

## KUVIOT

KUVIO 1	Havainnollistus luvussa kuvattujen käsitteiden suhteista.....	29
KUVIO 2	Luonto/yhteiskunta -kiistan havainnollistus.....	42
KUVIO 3	Uuden historiallisen materialismin rakennuspalikat.....	81

# SISÄLLYS

<b>1 Johdanto</b> .....	<b>1</b>
1.1 Tutkimuksen tausta: luonto/yhteiskunta -debatti .....	1
1.2 Tutkimuskysymys .....	4
1.3 Metodologia .....	6
1.4 Tutkielman rakenne .....	10
<b>2 Keskeiset käsitteet</b> .....	<b>11</b>
2.1 Keskeiset teoriasuunnat .....	11
2.2 Luonnon käsitteestä ja luontokäsityksistä .....	15
2.2 Historiallinen ja poliittinen luonto .....	22
2.4 Yhteiskunta .....	28
2.1 Antroposeeni .....	30
<b>3 Luonto, yhteiskunta ja moderni Bruno Latourin ajattelussa</b> .....	<b>36</b>
3.1 Latourin ajattelun keskeiset piirteet .....	36
3.2 Modernin perustuslaki .....	39
3.3 Latour, uusmaterialismi ja verkostollinen ajattelu .....	42
<b>4 Andreas Malm ja The Progress of This Storm</b> .....	<b>45</b>
4.1 Malm ja yhteenkietoutuneisuuden kritiikki .....	45
4.2 Malmin kritiikin arviointia .....	51
<b>5 Luonnon ja yhteiskunnan suhde Karl Marxin ajattelussa ja historiallisessa materialismissa</b> .....	<b>56</b>
5.1 Historiallisen materialismin lähtökohdat .....	60
5.2 Työ, metabolia ja orgaaninen/epäorgaaninen .....	63
5.3 Päätelmiä Marxin luonto/yhteiskunta -käsityksestä .....	71
<b>6 Marx, Latour ja uusmaterialismi – Eroja, yhtäläisyyksiä ja yhteentörmäyksiä</b> .....	<b>74</b>
6.1 Otteita keskustelusta .....	75
6.2 Uusi historiallinen materialismi antroposeenissa: metodologisen pluralismin mahdollisuuksista .....	79
<b>7 Päätäntö</b> .....	<b>82</b>
<b>Lähteet</b> .....	<b>83</b>



# 1 Johdanto

## 1.1 Tutkimuksen tausta: luonto/yhteiskunta -debatti

Luonto ja yhteiskunta, ei-inhimillinen ja inhimillinen, ovat perustavanlaatuisia käsitteitä, joiden avulla ihmiset hahmottavat maailmaa. Ne löytyvät eri muodoissa kaikista kielistä ja kulttuureista. Niiden tarkka viittauskohde ja merkityssisällöt, sekä tapa hahmottaa niiden välisiä suhteita ovat samalla hyvin kontekstiriippuvaisia. Luonto ja yhteiskunta sekä niiden välinen suhde ovat samaan aikaan sekä abstrakteja filosofisia käsitteitä, että mitä vahvimmin kiinni materiaalisessa todellisuudessa.

Kysymys luonnon ja yhteiskunnan olemuksesta, sekä ennen kaikkea niiden välisestä suhteesta, on oletettavasti ollut olemassa ihmisen mielissä lajimme synnystä saakka. Mutta se tuskin on kertaakaan aiemmin historiassa näyttäytynyt yhtä laajana, monitahoisena ja poliittisena kysymyksenä kuin juuri nyt, tässä ajassa. Viimeisten vuosisatojen aikana fossiilille polttoaineille perustettu moderni kapitalistinen sivilisaatio on muuttanut perustavanlaatuisella ja peruuttamattomalla tavalla sekä inhimillistä elämää että koko planeettaamme. Lajimme (tai ainakin tietty osa siitä) on tullut joksikin, mistä esivanhempamme tuskin olisivat koskaan pystyneet edes uneksimaan. Kun tutkimme ympäristöhistoriaa, näemme kuinka nopea ja mittava tämä muutos on. Kaikki tämä on näyttäytynyt osalle ihmiskuntaa materiaalisen hyvinvoinnin siunauksena, joka kuitenkin on kääntymässä kiroukseksi. Ilmastonmuutos, lajikato ja planeetanlaajuinen ekologinen kriisi ovat tämän muutoksen vakavimmat seuraukset. Kun ekosysteemit antavat tietä kaupungeille ja helleaallot pakottavat ihmiset pakenemaan noista samoista synteettisistä ympäristöistä, muuttuvat abstraktiot raa'alla tavalla konkretiaksi.

Filosofien vastaukset tilanteen hahmottamiseksi ovat karkeasti yleistäen olleet kahtalaisia. Yksille raja ja rajanveto luonnon ja yhteiskunnan välillä näyttää selvemmältä ja jyrkemmältä kuin koskaan ennen, eikä ekologista kriisiä voida ymmärtää ilman tämän eronteon merkityksen ymmärtämistä (Malm 2018; Hamilton 2017). Vastakkaisen näkökulman mukaan luonnosta ja yhteiskunnasta on tullut niin toisiinsa yhteenkietoutuneita, ettei niistä voi enää puhua erillisinä entiteetteinä tai käsitteinä, vaan käsitteellisesti yhtenä kokonaisuutena (Latour 2006; Morton 2010). Tämä lähestymistapojen välinen jako ei ole uusi, sillä kummallekin kannalle löytyy edeltäjiä antiikista modernin ajan filosofiaan.



Samanlaisia teemoja on käsitelty myös perinteisemmän ympäristö- ja eläinfilosofian kentällä.

Viime vuosikymmeninä tähän luonto/yhteiskunta -debatiksi kutsumaani keskusteluun on kuitenkin latautunut uusia teoreettisia ja poliittisia kysymyksiä ja jakolinjoja. Keskustelu antroposeenista, ehdotetusta uudesta geologisesta aikakaudesta, on luonut tuoreita paradigmoja ja kysymyksenasetteluja, jotka ylittävät tiede- ja oppiainerajat. Nykyisille keskusteluille tunnusomaista näyttää kuitenkin olevan se, että luonnon ja yhteiskunnan käsitteiden merkityksen sijasta keskeisempää on näiden välinen *suhde*, sekä käsitteellisesti että konkreettisesti. Tämä kahden lähestymistavan, luonnon ja yhteiskunnan erontekoa (kutsuttakoon sitä eronteon teorioiksi tai positioiksi) ja niiden yhteenkietoutuneisuutta korostavan (kutsuttakoon sitä yhteenkietoutuneisuuden teorioiksi tai positioiksi), vastakkainasettelu on sellaisenaan hyvin karkea. Sen kuitenkin auttaa hahmottamaan nykyisissä filosofisissa, ja laajemmin humanistis-yhteiskuntatieteellisissä, keskusteluissa näkyviä jakolinjoja. Ensimmäistä kantaa ovat profiloituneet puolustamaan erityisesti Karl Marx (1818–1883) ajattelusta alkunsa saaneen historiallisen materialismin perinnettä edustavat nykyteoreetikot. Jälkimmäiseen taas lukeutuu kirjava joukko erilaisia toisilleen sukua olevia teoreettisia virtauksia, kuten uusmaterialismi, toimijaverkostoteoria, posthumanismi, objekti-orientoitunut ontologia, ekokritiikki ja spekulatiivinen materialismi/realismi. Keskeisiä ajattelijoina näille suuntauksille ovat olleet muun muassa Bruno Latour (1947–2022), Donna Haraway (1944–), Jane Bennett (1957–), Rosi Braidotti (1954–) ja Timothy Morton (1968–).

Ruotsalainen marxilainen ympäristöekologi Andreas Malm (1977–) on teoksessaan *The Progress of This Storm* (2018) esittänyt paljon keskustelua herättäneen polemiikin, joka myös osaltaan summaa yhden puolen edellä kuvatusta keskustelusta. Teoksessaan Malm puolustaa oikeaksi katsomaansa, luonnon ja yhteiskunnan metodologista erottamista korostavaa tulkintaansa historiallisesta materialismista toimivimpana lähestymistapana luonto/yhteiskunta -kysymykseen, hyökäten yhteenkietoutumista korostavia teorioita vastaan. Hän esittää, että globaalin ilmastonmuutoksen ja ekologisen kriisin aikakausi tarvitsee entistä tiukempaa erottelua luonnon ja yhteiskunnan välillä, jotta ongelmaa ylipäättänsä voitaisiin tarkastella sekä teoreettisesti että poliittisesti. Malm (2018, 44–45) nostaa keskeiseksi teoreettiseksi vastustajakseen Latourin, jonka 1980-luvulta asti kehittämän toimijaverkostoteorian hän nostaa myöhempien vastaavanlaisten ajatussuuntaisten kantamuodoksi. Teoreettisen kritiikin lisäksi syynä ovat eriävät

näkemykset teorioiden poliittisesta potentiaalista. Malmin lähestymistapa muistuttaa tapaa, jolla marxilaiset ajattelijat ovat aikaisempina vuosikymmeninä hyökänneet postmodernismia ja sosiaalista konstruktivismia vastaan, ja osaksi se onkin tulkittava saman kritiikin jatkoksi.

Malmin kritiikki on paikoin kärjekästä ja yksinkertaistavaa. Sen tarkasteluun palaan myöhemmin. Keskeistä *The Progress of This Storm* -teoksessa on kuitenkin se, miten näkyväksi se tuo edelle mainitun jakolinjan eronteon ja yhteenkietoutuneisuuden ajattelun välillä. Itse heräsin sen kautta siihen, kuinka merkittävä kysymys luonnon ja yhteiskunnan välinen suhde on modernille filosofialle. Tätä ennen olin lähestynyt aihetta enemmän ns. perinteisen ympäristöfilosofian sekä ympäristöetiikan suuntausten, kuten syväekologian ja maaetiikan, kautta. Antroposeenin-käsitteeseen tutustuminen kuitenkin muutti tämän.

Antroposeenia koskevat keskustelut nousivat vähitellen pinnalle 2010-luvun kuluessa, ja ne noteerattiin pian myös Suomessa (Eronen et al. 2016). Antroposeeni-diskurssi tarjosi uuden ja intellektuaalisesti jännittävän monitieteisen tutkimuskentän, jossa pystyttiin hyödyntämään hyvin monenlaisten alojen näkökulmia ja tutkimaan samaan aikaan ympäristöhistoriaa, luonnonhistoriaa, nykyistä maailmantilannetta, etiikkaa että abstraktimpaa kysymystä ihmisen roolista ja osasta maailmassa. Antroposeenia koskevat keskustelut toki jatkuvat eri tieteenaloilla ja alalle omistetuissa poikkitieteellisissä julkaisuissa edelleen, mutta ainakin humanististen- ja yhteiskuntatieteiden kentällä se tuntuu juuttuneen viime aikoina paikoilleen, keskittyen itse käsitteen kritiikkiin sekä uusien vaihtoehtoisten aikakausikäsitteiden tehtailuun. Siksi koin, että antroposeeni ei lopulta tarjonnut tarpeeksi teoreettista tarttumapintaa muodostaakseen ydintä tälle tutkielmalle. Sen sijaan se muodostaa tutkielman kontekstin, historiallisen tilanteen, jota vasten asetan tutkimuskysymykseni. Luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen filosofinen tutkiminen saa aivan uudenlaista painoarvoa, kun siinä otetaan huomioon ihmisen toiminnan aiheuttamat perusteelliset muutokset koko maapallojärjestelmän elollisten ja elottomien osien toimintaan.

*The Progress of This Storm* ei kuitenkaan herätä kysymyksiä ainoastaan luonnon ja yhteiskunnan suhteesta. Ehkä vielä keskeisempi on jo edellä kuvailtu kysymys teoriasta: mikä on teorioiden välinen suhde, miten ja miksi teoriaa käytetään todellisuuden ymmärtämiseen. Näihin kysymyksiin marxilainen, uusmaterialistinen ja toimijaverkostollinen lähestymistapa näyttävät antavan osittain erilaisia vastauksia.

Ensimmäisessä esimerkiksi korostuu teorian luonne maailmaa muuttavana käytäntönä, praksiksena. Jälkimmäisissä poliittis-yhteiskunnallinen ulottuvuus on vaikeammin paikannettavissa, ja osittain myös tarkoituksella häivytetty. Filosofisen tutkimuksen kannalta kiinnostava on myös kysymys teorioiden sisällön ja käytön yhteensovittamisesta. Malm esittää kirjassaan historiallisen materialismin ja kietoutuneisuutta korostavat teorit toisensa poissulkeviksi, mutta epäilen, onko asia todella näin. Oma ajatukseni on, että näillä on toisilleen annettavaa. Olen intellektuaalisesti sitoutunut ensisijaisesti marxilaiseen teoriaperinteeseen, mutta yhtä lailla kiinnostunut myös uusmaterialismista, toimijaverkostoteoriasta, posthumanismista ja muista niitä lähellä olevista suuntauksista. En ole valmis heittämään yhtä romukoppaan toisen hyväksi, vaan näen kaikkia tarvittavan, jotta sekä teoreettinen käsityksemme luonnon ja yhteiskunnan suhteesta että käytännöllinen suhteemme muuhun elolliseen voisi parantua. ”Oikea” teoreettinen näkemys ei tietenkään yksin muuta mitään, mutta sitä tarvitaan, jotta meillä olisi mahdollisimman tarkasti todellisuutta kuvaavat käsitteet.

## 1.2 Tutkimuskysymys

Tämän tutkielman tutkimuskysymys on: *onko Karl Marxin historiallinen materialismi teoriana yhteensovittavissa uusmaterialismin ja toimijaverkostoteorian kanssa, ja miten tämä yhteensovittaminen on mahdollista toteuttaa?* Yhteensovittamisella en tarkoita teorioiden täydellistä yhteensulautumista, vaan mahdollisuuksia niiden käsitteellisten ja metodologisten lähestymistapojen yhdistämiseen niin, että teorit pikemminkin täydentävät kuin poissulkevat toisiaan. Kysymyksen konteksti on modernissa filosofiassa käytävä keskustelu luonnon ja yhteiskunnan välisestä suhteesta antroposeenin ja ekologisen kriisin aikakaudella, mutta se kattaa myös laajemmin erityisesti ympäristöfilosofisen keskustelun luonnon ja yhteiskunnan käsitteellisestä sisällöstä. Se paikallistuu niihin debatteihin, joita marxilaiset teoretikot ovat käyneet uusmaterialismista ja toimijaverkostoteoriasta vaikutteita ottaneiden lähestymistapojen kanssa. Vaikka filosofisten teorioiden välinen kriittinen keskustelu on filosofian ytimessä, katson tämän debatin myös vahingoittaneen mahdollisuuksiamme luoda uusia käsitteellisiä välineitä luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen ymmärtämiseksi. Tämä ymmärrys on kuitenkin antroposeenin aikakaudella ensiarvoisen tärkeää.

Historiallinen materialismi ja uusmaterialismi ovat molemmat osa materialistisen filosofian traditiota ja ne molemmat korostavat todellisuuden ja ihmiselämän perustavanlaatuisesti

materiaalista luonnetta. Uusmaterialistit, kuten suuntauksen alullepanijana pidetty Jane Bennett, ovat kuitenkin kritisoineet marxilaista historiallista materialismia siinä missä Malmin kaltaiset marxilaiset heitä. Tästä huolimatta Bennett tarjoaa alun perin vuonna 2004 ilmestyneessä teoksessaan *Materiaan väre (Vibrant Matter)* myös mielenkiintoisen vihjeen mahdollisesta tulevaisuuden kehityskulusta. Bennett kuvaa oman vitaalin materialismin (joka nykyään yleisesti rinnastetaan uusmaterialismiin) projektinsa tavoitteita:

”Mitä tavалlemme ajatella luontoa tapahtuisi, jos kokisimme materiaalisuudet aktanteiksi [toimijoiksi], ja miten julkisen politiikan suunta muuttuisi, jos se kiinnittäisi tarkempaa huomiota niiden liikeratoihin ja voimiin? Etsin materialismia, jossa materia hahmotetaan vitaalisuudeksi, joka työskentelee sekä itsen ulko- että sisäpuolella, ja on voima, joka täytyy ottaa huomioon, vaikka se ei olekaan missään voimakkaassa mielessä tarkoitushakuinen. Tällainen vitaalinen materialismi kulkisi ihmisen vallan taloudellisiin ja sosiaalisiin rakenteisiin yksinoikeutetummin keskittyvän historiallisen materialismin rinnalla. Se olisi osittain *ad hoc* -keksintö, ja osittain elementtien kokoamista aiemmasta ajatteluperinteestä, johon kuuluvat Epikuros, Lucretius, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Denis Diderot, Friedrich Nietzsche, Henri David Thoreau ja muut. Tässä perinteessä elämän ja materiaan tai orgaanisen ja epäorgaanisen tai inhimillisen ja epäinhimillisen tai ihmisen ja jumalan erottelu ei aina ole tärkein tai painavin perustelu.” (Bennett 2020, 99.)

Tämä lainaus (joka sisältää myös uusmaterialismin epävirallisen ohjelmajulistuksen ja paljastaa sen käsitteelliset yhteydet Bruno Latourin toimijaverkostoteoriaan) on mielenkiintoinen vihje tutkimukselle. Bennett ei nimittäin näe tässä omaa vitaalin/uusmaterialismin projektiaan vastakohtaisena historialliselle materialismille, vaan sitä täydentävänä teoriana. Tämä huomio ohjasi minut selvittämään, miten tämä tehtävänanto voisi olla toteutettavissa. Pidän kuitenkin epätydyttävä ajatusta, että historiallinen materialismi olisi tällä tavoin erotettu Bennettin kuvaamasta materialismista, sillä se merkitsisi teorioiden metodologista erottamista toisistaan siten, että molemmilla on oma ”lestinsä”, oma todellisuuden osa-alue, jota ne tutkivat. Tällainen eronteko rajoittaisi niiden analyysin voimaa huomattavasti. Ja jos tarkoituksena on erityisesti tutkia luonnon ja yhteiskunnan välistä suhdetta ja problematisoida näiden kahden käsitteen ja kategorian erottelua ylipäättänsä, niin mitä teemme teorialla, jonka Bennett on valmis rajamaan ”ihmisen

vallan taloudellisiin ja sosiaalisiin rakenteisiin”? Bennett nimitäin näyttää oletuvan, sekä muiden uusmaterialistien että monien marxilaisten tavoin, että tässä muotoilussa on historiallisen materialismin ydin. Kyseenalaistan kuitenkin tämän käsityksen, ja pyrin tässä tutkimuksessa tuomaan esille sen perustelut. Tällaisen teorioiden välisen kaksijakoisuuden sijasta on syytä kysyä, miten myös materialistinen historiakäsitys voi vastata tähän Bennettin asettamaan tehtävänantoon. Millaista siis olisi tämä uusi historiallinen materialismi? Millaisen kuvan materiasta ja materiaalisuudesta se antaa, millainen siinä on inhimillisen ja ei-inhimillisen toimijuuden osa ja vuorovaikutus? Historiallinen materialismi ja uusmaterialismi vastaavat teorioina osittain erilaisiin kysymyksiin ja niillä on erilaiset lähtökohdat ja historialliset taustat. Silti en näe niitä toisiaan poissulkevinä näkökulmina, vaan Bennettin muotoilemalla tavalla rinnakkain kulkevia, potentiaalisesti toisiaan käsitteellisesti ja metodologisesti täydentäviä. Sama koskee nähdäkseni toimijaverkostoreoriaa: vaikka Andreas Malm asettaa Bruno Latourin historiallisen materialismin nemesikseksi, löytyy Latourin ja Marxin ajattelusta myös yllättävän paljon yhtymäkohtia, jotka voivat myös auttaa kuroma an umpeen historiallisen materialismin ja uusmaterialismin välistä kuilua.

Tämä tutkielma ei siis ole historiallisen materialismin eikä liioin uusmaterialismin ja toimijaverkostoreorian puolustuspuhe. Tarkoitukseni ei myöskään ole muodostaa mitään uutta synteettistä teoriaa. Olen useista Malmin esittämistä kritiikeistä myös samaa mieltä, mutta pyrin nyanssirikkaampaan näkökulmaan kuin hän. Mielestäni sekä marxilaiset että uusmaterialisti ja muut kietoutuneisuuden teoreetikot ymmärtävät toisiaan usein väärin, jolloin poleemis et ja yksinkertaistavat puheenvuorot vievät tilan aidolta teorioiden väliseltä dialogilta ja estävät näkemästä mikä teorioita yhdistää. Mielestäni niiden välillä on aitoja eroja ja erimielisyyksiä, joita ei voi selittää pois, mutta myös mahdollisuus yhä laajempaan käsitykseen luonnon ja yhteiskunnan välisestä teoreettisesta ja käytännöllisestä suhteesta. Oleellista on poimia hyödyllisimmät teoreettiset työkalut koulukuntaeroihin takertumatta. Se voi ainakin teoreettisen ajattelun tasolla auttaa meitä ymmärtämään paremmin ilmastonmuutoksen ja ekologisen kriisin leimaamaa antroposeenin maailmaamme.

### 1.3. Metodologia

Tutkielman metodi on filosofinen käsite- ja tekstianalyysi. Se nojautuu lähteiden kriittiseen lähiluentaan, tarkoituksenaan niiden argumenttien, oletusten, sekä niistä johdettavien johtopäätösten avaaminen. Tutkielman taso on käsitteellinen ja abstrakti, vaikka aika ajoin

käytän myös empiirisiä esimerkkejä. Tutkielma läpileikkaa useita erilaisia filosofisen tutkimuksen haaroja ja traditioita. Katson tutkielman aihepiirin vuoksi ympäristöfilosofian olevan laajin yhteinen nimittäjä, jonka alle tutkielman voi sijoittaa.

Käsitän filosofian käsitteitä ja loogisia ongelmia koskevaksi tutkimukseksi ja tieteenksi. Sen päämääränä on selkeämpi ja jäsennellympi ymmärrys käsitteiden sisällöstä ja niiden välisistä suhteista. Käsitteen-käsite voidaan ymmärtää monella tavalla, mutta tässä yhteydessä en ota tarkemmin kantaa sen ontologista asemaa koskeviin teorioihin, vaan viittaan käsitteisiin hyvin yleisellä tasolla ajattelun rakennuspalikoina, joilla on jonkinlainen suhde materiaan, mielen ja kielen objekteihin (Margolis & Laurence 2019). Filosofisella tutkimuksella on erityinen suhde omaan historiaansa, sillä se käy päättymätöntä vuoropuhelua traditionsa menneisyyden kanssa (Väyrynen 2019, 51). Filosofia on siis luonteeltaan hermeneuttista, kehämäistä liikettä kiertävää, ja jokaisella kierroksella se syventää ymmärrystään käsillä olevista ongelmista (ibid.). Voidakseen olla elävä traditio, on filosofialla kuitenkin oltava merkitystä sekä yksilöille että laajemmille yhteisöille (Rydenfelt & Kovalainen 2010, 7–8). Filosofian tehtävä ei ole vain ratkaista, vaan myös muotoilla ongelmia (Oksanen, 2012b). Oksanen (ibid.) esittää (puhuen erityisesti ympäristöfilosofiasta), että filosofisen tutkimuksen tehtävänä on ensin muotoilla, tarkemmin sanottuna hahmottaa ja rajata, ongelma, joka aluksi on usein tunnistettu mutta vailla tarkkaa kysymystä. Tämän jälkeen on mahdollista lähestyä ongelmaa joko käytännöllisesti tai filosofisesti. Ensimmäinen on ns. käytännöllistä filosofiaa (kuten etiikkaa tai yhteiskuntafilosofiaa), joka ottaa tutkimuksensa kohteeksi jonkin konkreettisen ympäristöongelman ja selvittää ”[...] miten yksilön ja yhteiskunnan on perusteltua reagoida ympäristöongelmiin” (ibid., 148). Jälkimmäinen lähestymistapa on luonteeltaan käsitteellisempää ”[...] filosofisten ongelmien tutkimusta ympäristökontekstissa” (ibid., 150). Tänä tutkimus sijoittuu jälkimmäiseen kategoriaan.

Asemoin tutkielmani sellaisen filosofian tekemisen perinteeseen, jonka päämäärä on ymmärtää käsittein jokin oman aikakautensa keskeinen tieteellinen, yhteiskunnallinen tai moraalinen ilmiö. Tässä tapauksessa tuo ilmiö on luonnon ja yhteiskunnan välinen suhde. Tällainen filosofia on ymmärrettävissä ennen kaikkea omasta historiallisesta kontekstistaan kumpuavista ongelmista käsin. Tämä ei tarkoita, että tällainen filosofia ei voisi olla yleistettävissä ja sovellettavissa myös muihin konteksteihin, mutta sen kysymyksenasettelut tulevat ymmärretyksi ja oikeutetuiksi ennen kaikkea niiden syntykontekstista käsin.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) antaa *Oikeusfilosofian* esipuheessa filosofialle kuuluisan tehtävänannon: ”Käsittää se, mikä on, on filosofian tehtävä, sillä se mikä on, on järki. Olipa miten tahansa, niin jokainen yksilö on aikansa poika; siten myös filosofia on aikansa ajatuksin käsitettynä” (Hegel 1994, 64). J. E. Salomaan (1932) mukaan Hegelille filosofia ei ollut niin sanottujen suurten ajattelijoiden yksinäistä ja yksityistä ajattelua ilman kontekstia, vaan aina kiinnittynyt historialliseen todellisuuteensa. Hegel tahtoo sanoa, että filosofian on aina uudelleen aloitettava työnsä kussakin ajassa ja otettava tarkasteluunsa kaikki se mikä kussakin ajassa on tärkeää ja missä aikakauden erityisluonne paljastuu (ibid.). Hegelin filosofiakäsitys asettaa siis filosofian historian keskelle, ei sen ulkopuolelle, ja ottaa osaa historialliseen prosessiin yhteydessä aikakautensa elämään. Se pyrkii näkemään mikä on menneisyyden ajatusten vaikutus nykyisyyden sivistykseen, ja mistä löytyisi nykyisyyden elinvoimainen ydin tulevaisuuteen (ibid.). Ei siis ole mitään ikuista filosofiaa (lat. *philosophia perennis*), joka olisi historiasta irrallaan (ibid.). Hegel lisääkin vielä: ”On yhtä typerää kuvitella, että jokin filosofia yltäisi nykyisen maailmansa ulkopuolelle kuin, että yksilö ylittäisi aikansa [...]” (Hegel 1994, 64).

Esimerkiksi vaikka Hegelin oma ajattelu on usein varsin abstraktia ja käsitteellisesti monimutkaista, on senkin taustalta kuitenkin löydettävissä hänen oma aikansa ja kokemusmaailmansa. Esimerkiksi *Oikeusfilosofiassa* Hegel pyrkii selittämään aikansa keskeisen ilmiön, porvarillisen valtion olemuksen (ibid., 63). Filosofian historiasta löytyy monia erilaisia käännteitä ja murroskohtia, jotka ovat vaatineet käsitteellistä jäsentämistä ja selittämistä. Näin ne ovat synnyttäneet uusia ajattelutapoja ja koulukuntia. Sellaisia ovat olleet esimerkiksi tieteellinen vallankumous (mm. renessanssihumanismi, rationalismi ja empirismi) ja 1900-luvun sodat ja totalitarismit (mm. eksistentiaalisuus ja Frankfurtin koulukunta). Mielestäni voimme samassa hengessä ajatella, että ilmastonmuutos, ekologinen kriisi ja antroposeeni ovat tällaisia käsitteellistä käsittämistä vaativia ilmiöitä omassa ajassamme. Siksi ne synnyttävät tällä hetkellä yhä uusia filosofian muotoja. Tämä ymmärtäminen on kuitenkin suureellinen ja vaativa tehtävä, ja Salomaa (1932) huomauttaakin ettei ole selvää, miten voimme tunnistaa ”ajan itsetajunnan”. Hegelin ajatus voidaan kuitenkin ymmärtää yleisenä tutkimusta ohjaavana periaatteena, keskittymisenä ”[...] ei erityisessä ja sattumanvaraisessa, vaan siinä, mikä on sinänsä ja itselleen.” (Hegel 1994, 64). Se myös muistuttaa, että eri aikoina jotkin ilmiöt ovat filosofisesti kiinnostavampia kuin toiset.

Saksalainen sosiologi ja filosofi Georg Simmel (1858–1918) on esittänyt, että filosofialla on erityistieteisiin kahdenlainen suhde: toisaalta filosofia asettaa niiden ”alarajan” tarkastelemalla ontologian ja epistemologian keinoin mitä voidaan tietää ja millä ehdoin. ”Ylärajalla” filosofia sen sijaan kokoaa erityistieteiden tuottamia havaintoja yhteen kokonaisuudeksi, ”maailmankuvaksi” (Simmel 1997, 6). Samankaltaisessa hengessä Väyrynen (2006, 19) katsoo filosofian tarjoavan sellaisia kokonaisvaltaisia käsitteitä, jotka suuntaavat ja kokoavat empiiristä tutkimusta. Näin filosofia ei olisi mikään klassisen käsityksen mukainen ”ensimmäinen tiede”, vaan pikemminkin ”tieteiden liima”. Esimerkiksi ympäristöetiikkaa tarvitaan ekologisen kriisin pahentuessa entistä kipeämmin myös luonnontieteellistä tutkimusta ohjaamaan, ja luomaan normatiivisia suuntaviivoja kohti tavoittelemisen arvoista tulevaisuutta (Lenzo ym. 2018). Tällaiseen maailmankuvaa muodostavaan filosofian tekemisen tapaan kuitenkin liittyy vaara tehdä yksinkertaistavia ja liian laajoja yleistyksiä.

Esimerkiksi antroposeenin kaltaisen ilmiön kohdalla lienee kuitenkin tarpeellista ottaa tämä riski. Antroposeeni pakottaa filosofian ajattelemaan laajasti ja holistisesti, tarkastelemaan kriittisesti niin omaa historiaansa kuin ihmisen ja Maapallon historiaa, luomaan uusia näkökulmia ja paljastamaan ennen näkemättömiä yhteyksiä (Polt & Wittrock 2018, 12–13). Lisäksi Nascimento (2018) huomauttaa, että antroposeeni myös haastaa miettimään, mikä onkaan lopulta tuo *anthropos*, ihminen, joka näyttää olevan antroposeenin keskiössä. Globaalin holistisuuden lisäksi antroposeenin filosofian tulisi siis kiinnittää huomiota myös ihmisyyden moneuteen (ibid.).

Tässä kohtaa lienee vielä aiheellista nostaa esille myöhemmin tarkemmin käsiteltävä Marx. ”Filosofit ovat vain eri tavoin selittäneet maailmaa, mutta tehtävänä on sen muuttaminen” (Marx 1978b, 9), kuuluu Feuerbach-teesien (1844–48/1888) jo lähes kliseeksi asti lainattu 11. nootti. Marx, jonka ajattelu tunnetusti kasvoi hegeliläisyyden mullasta, ei jättänyt filosofian tehtävää Hegelin asettamaan ajan itseilmaisun muotoiluun. Marx ei halua sanoa, etteikö selittäminen (teoria) olisi filosofialle yhä aivan oleellisen tärkeää. Sen ei kuitenkaan voi jäädä pelkästään siihen. Teoria ja käytäntö (praksis) eivät ole toisilleen vastakkaisia, vaan toisiinsa sekoittuneita (Liedman 2018, 175–176). Filosofiset käsitteet ja teoriat eivät kuitenkaan leiju erillään maailmasta, sillä se maailma, jota on selitettävä, on osin niiden itsensä luoma. Marxista juontuvan praksiksen filosofian perinteen sisällä on luotu monia tapoja ymmärtää tämä yksinkertaisuudessaan moniulotteinen muotoilu. Osuvan tiivistyksen siitä antaa Stuart Hall:



”Teoretisoinnin tarkoituksena ei ole kasvattaa kirjoittajan intellektuaalista tai akateemista mainetta, vaan auttaa meitä hahmottamaan, ymmärtämään ja selittämään historiallista todellisuutta ja sen prosesseja eli tuottamaan niistä aiempaa osuvampaa tietoa, joka vaikuttaa myös omiin käytäntöihimme niin, että voisimme muuttaa maailmaa.” (Hall 2019, 208.)

Teoria ja käytäntö eivät siis yksinkertaisesti ole toisistaan erillisiä, vaan keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Jo teoretisointi itsestään on muutosta, ajattelun muuttamista. Mikään teoria ei kuitenkaan voi koskaan olla täydellinen tai kaikenkattava. Filosofian ei myöskään aina tarvitse olla luonteeltaan tarkoituksellisen poliittista tai yhteiskunnallisesti kantaa ottavaa. Se voi yhtä hyvin olla myös sisäänpäin kääntynyttä ja kontemplatiivista, ongelmien ja pulmien ratkaisua niiden itsensä vuoksi, ”ikuisten kysymysten” ja logiikan ongelmien tarkastelua yhä uudestaan ja uudestaan. Mutta jos filosofia haluaa tarkastella maailmaa abstraktien ongelmien ulkopuolella, joutuu se nähdäkseni väistämättä astumaan myös poliittisen alueelle. Ja toisaalta, jotta sen teoretisointi ei jäisi vain kuvailevalle tasolle (mikä on paremmin luonnontieteille soveltuva tehtävä), on filosofian useimmiten otettava kantaa myös normatiivisiin kysymyksiin.

## 1.4. Tutkielman rakenne

Luvussa 2 määrittelen tutkielman kannalta keskeiset teoreettiset suuntaukset, jotta lukija pystyy hahmottamaan niiden väliset, paikoin monimutkaiset suhteet. Lisäksi tutkin luonnon ja yhteiskunnan käsitteiden erilaisia merkityksiä ja paikannan tutkielman aiheen historiallisen taustan antroposeenin-käsitteeseen. Luvussa 3 puran auki Bruno Latourin ajattelun ja hänen toimijaverkostoteoriansa keskeiset piirteet. Luvussa 4 käsittelen Andreas Malmin kritiikkiä Latourin ajattelusta ammentavia teoriaperinteitä kohtaan sekä Malmin kritiikin vastaanottoa. Luvussa 5 käsittelen Karl Marxin ja historiallisen materialismin tapaa hahmottaa luonnon ja yhteiskunnan välinen suhde. Luvussa 6 tarkastelen edellisten lukujen pohjalta kriittisesti marxilaisen ajattelun suhdetta uusmaterialismiin ja toimijaverkostoteoriaan, ja muodostan tältä pohjalta esityksen niiden välisen suhteen uudelleen arvioinnista sekä tulevan tutkimuksen mahdollisuuksista. Päätäntöluvussa 7 summaan tutkielman annin yleisellä tasolla.

## 2 Keskeiset käsitteet

### 2.1 Keskeiset teoriasuunnat

Tässä alaluvussa määrittelen tutkielman kannalta keskeiset teoriasuuntaukset ja niiden väliset suhteet. Kaikki niistä eivät ole tutkimuskysymyksen kannalta keskeisiä, mutta ovat tutkimuksen laajemman kontekstin ymmärtämisessä oleellisia. Tarkoituksena on selkeyttää ja taustoittaa sitä käsitteistöä, johon tutkimus sijoittuu. Lisäksi selkeyden vuoksi käsittelen tutkielmassa useita eri käsitteiden alla olevia teorioita ja teoreetikkoja yhteisten nimittäjien alla sikäli, kun kyse on niiden yhteisesti jaetuista piirteistä ja positioista. Samalla on kuitenkin syytä tiedostaa, että kaikki teorat ovat moninaisia ja moniäänisiä, kuten myös niihin enemmän tai vähemmän vahvasti luetut teoreetikotkin. Pysin siksi kuvailemaan niitä mahdollisimman yleisellä tasolla, jotta mitään ajatussuuntausta ei tungettaisi liian ahtaaseen muotiin. Tutkielman tarkastelema teoreettinen kenttä on kuitenkin hyvin laaja, joten asioita on pakko tiivistää ja yksinkertaistaa jotta kokonaisuus pysyy hallittavissa.

**Materialismi** Viittaan materialismilla yleisesti sellaiseen filosofiaan, joka jakaa materialistisen ontologian ja/tai keskittää teoreettisessa tarkastelussaan huomion materiaan ja aineellisuuteen. Materialistinen filosofia sisältää laajan kirjon erilaisia ja eri aikoina syntyneitä ontologian, epistemologian, etiikan ja historianfilosofian suuntauksia. Niitä yhdistää metafyyssinen käsitys siitä, että on olemassa vain yksi substanssi, materia tai aine, joka on kaikki olevainen, kaikki mitä todellisuudessa on ja jonka kautta kaikki todellisuuden ilmiöt tavalla tai toisella selittyvät (Brown & Ladyman 2019, 3). Myös ne ilmiöt, joita arkikielessä kutsutaan henkisiksi tai psyykkisiksi ovat materialistisen katsontakannan mukaan pohjimmiltaan aineellisia, ja tietoisuus on osa ruumiillista olemassaoloa. Tapa, jolla tämän substanssin luonne ja koostumus on ymmärretty, on kuitenkin vaihdellut aikojen saatossa. Nykyfilosofiassa hallitseva materialismin muoto on fysikalismi (ibid., 11–12). Historiallisessa materialismissa ja uusmaterialismissa materialismi ilmenee ontologisen sitoumuksen lisäksi erityisesti niiden tavassa painottaa materiaalisia prosesseja, ilmiöitä ja olioita tarkastelun ja selittämisen keskeisimpinä komponentteina.

**Historiallinen materialismi ja marxilaisuus** Historiallisella materialismilla tarkoitan Karl Marxin ja Friedrich Engelsin (1820–1895) tuotannosta alkunsa saanutta intellektuaalista traditiota, jota yleisemmin kutsutaan marxilaisuudeksi. Marxilaisuus ei ole yksi yhtenäinen

teoria tai tutkimusohjelma, vaan monien erilaisten (ja toisinaan keskenään ristiriitaisten) virtausten ja kerrostumien muodostama kokonaisuus, jota tavalla tai toisella yhdistää kiinnittyminen Marxin ja Engelsin teoksiin, niiden teemoihin ja lähtökohtiin. Marx ja Engels kuvasivat omaa ajatteluaan termillä ”materialistinen historiankäsitelmä” (*materialistische Geschichtsauffassung*), ja Engels käytti myös käsitettä historiallinen materialismi (Heiskanen 2020, 27). Se korostaa heidän teoriansa kiinnittymistä materialistisen filosofian perinteeseen, mukaan lukien siihen sisältyvät ajatukset ihmisen suhteesta luontoon. Tämän termin rinnalle on viime vuosikymmeninä noussut käytettäväksi myös ilmauksia kuten marxilainen ekologia, metabolisen repeämisen teoria (*metabolic rift theory*) ja ekososialismi. Niiden taustalla on Marxin nykytutkimuksessa vahvassa asemassa oleva tutkimusohjelma, joka korostaa Marxin merkitystä ekologisena ajattelijana ja hänen ajatustensa soveltamista nykymaailman analysointiin ja erilaisiin poliittisiin ohjelmiin. Nämä erilaiset termit ovat merkitysvivahteistaan huolimatta pitkälti yhteismitallisia ja niiden viittauskohde on pohjimmiltaan sama, eli historiallinen materialismi. Kiinnostus Marxin tuotannon sisältämään ekologiseen ajatteluun on noussut parin viime vuosikymmenen aikana. Yksi keskeinen tekijä tämän kiinnostuksen taustalla on ollut laajentunut ymmärrys Marxin tuotannosta, kun Marxin ja Engelsin teosten kokonaislaitoksessa (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, MEGA) on julkaistu uusia, vähälle huomiolle jääneitä käsikirjoituksia. MEGA-projekti aloitettiin jo 1930-luvulla Neuvostoliiton Marxismi-leninismien instituutissa, mutta työ keskeytyi Stalinin vainojen aikana. MEGA:n toimittaminen on sittemmin jatkunut 60-luvulta alkaen ensiksi Itä-Saksassa ja Neuvostoliitossa, kunnes projekti siirrettiin vuonna 1990 Alankomaihin. Kohei Saito (2017, 12–13) on nostanut MEGA:n keskeiseksi ansioksi Marxin *Pääoman* jälkeen tuottamien muistikirjojen ja käsikirjoitusten tuomisen tarkemman tutkimuksen alaiseksi. Samalla myös Marxin ja Engelsin tunnetumpiakin kirjoituksia on alettu lukemaan tarkemmin nimenomaan siitä näkökulmasta, miten ne käsittelevät luonto/yhteiskunta -suhdetta. Tämä tutkimussuunta on muodostanut yhden modernin marxismin pääsuuntauksista. Sen keskeisiin teoretikkoihin lukeutuvat John Bellamy Foster (1953–), Paul Burkett, Kohei Saito (1987–), Andreas Malm ja Alf Hornborg.

**Uusmaterialismi** Uusmaterialismi on laava koulukunta, jonka ydin on pyrkiä ajattelemaan uudestaan materialismia ja materiaalisuutta. Uusmaterialismi voidaan osittain lukea myös posthumanismin käsitteellisen sateenvarjon alle, sillä siihen sisältyy vahvasti posthumanismille ominainen ihmiskeskeisyyden kyseenalaistaminen ja purkaminen (Lettow

2017). Uusmaterialismi on kuitenkin myös selkeästi oma, rajatumpi suuntauksensa, sillä sen ydin on ensisijaisesti materian ja materiaalisuuden filosofian uudistamisessa. Uusmaterialismi katsoo asettuvansa niin sanottua vanhaa materialismia, eli antiikin ja modernin ajan materialistista filosofiaa, vastaan, kritisoiden sen ihmiskeskeisiä ja deterministisiä tendenssejä, joissa korostuu materian passiivisuus vastakohtana aktiiviselle ihmissubjektille (Gamble, Hanan & Nail, 2019). Uusmaterialismi pyrkii filosofian ”materialistiseen käänteeseen”, korostaen materian ja materiaalien objektien aktiivisuutta ja moninaisia vuorovaikutussuhteita. Tässä mielessä uusmaterialismi on materialistisen filosofian sisäistä kritiikkiä ja uudelleenajattelua siinä missä posthumanismi tekee saman humanismin perinteelle. Uusmaterialistiselle tutkimukselle on myös ominaista keskittyä kulttuuriin ilmiöihin, taiteeseen, kieleen ja historiaan tarkastelemalla niitä ”lajienvälisten suhteiden ja ei-inhimillisten toimijuuksien näkökulmasta” (Lummaa et al. 2020, 86). Se myös korostaa erilaisten aineellisten prosessien vaikutusta kulttuuriin ja yhteiskuntaan (ibid.). Jane Bennett ja Rosi Braidotti ovat keskeisimpiä uusmaterialistisia filosofeja. Gilles Deleuzen (1925–1995) ja Félix Guattarin (1930–1992) rihmastoajattelu ja siihen kytkeytyvä ontologia on tärkeä teoreettinen vaikuttaja uusmaterialismin taustalla (Bennett 2020, 7–10). Bruno Latourin toimijaverkostoteoria ja teoretisointi luonnon ja yhteiskunnan suhteesta on antanut uusmaterialismille käsitteellisiä työkaluja, sekä tendenssin korostaa verkostollisuutta ja ei-inhimillisten toimijoiden merkitystä.

**Posthumanismi** Posthumanismi voidaan ymmärtää hyvin laveaksi ja oppiainerajat ylittäväksi tutkimusohjelmaksi, jonka keskiössä on erityisesti perinteisen humanismin ihmiskeskeisyyden kritiikki sekä pyrkimys vastata teknologian, tieteiden ja maailman tilan kehityksen ajattelulle asettamiin haasteisiin (Lummaa & Rojola 2012). Posthumanismi ei kuitenkaan ole pelkästään humanismin sisäistä kritiikkiä, vaan se myös pyrkii ajattelemaan ”ihmisen” käsitteen uudella tavalla tai dekonstruoimaan sen, kysymällä mitä oikeastaan on ihminen ja mitä ihmisen kategoria sulkee ulkopuolelleen (Wolfe 2010, xiv). Tästä lähtökohdasta käsin posthumanismi ”etsii vaihtoehtoisia, ei-essentialistisia ja ei-hierarkkisia tapoja ymmärtää erilaisten olioiden ominaisuuksia ja keskinäisiä suhteita. Posthumanistisen ajattelun lähtökohtana on ajatus ihmisestä, joka ei määrity vastakohtaisessa (ja usein myös väkivaltaisessa suhteessa) ei-inhimilliseen.” (ibid., 14). Tällaisenaan posthumanismi toimii siis kattoterminä, joka yhdistää erilaisia perheyhtäläisyyden omaavia kantoja ja tutkimusprojekteja osaksi laajempaa akateemisen tutkimuksen virtausta. Jotkut posthumanismin suunnat esimerkiksi ovat kiinnostuneempia teknologiaan ja toiset luontoon

liittyvistä kysymyksistä (ibid., 20). Posthumanismilla ei myöskään ole ketään yhtä alullepanijaa, mutta ainakin filosofi Donna Haraway voidaan lukea yhdeksi sen keskeiseksi taustavaikuttajaksi. Myös Michel Foucault'n (1926–1984) antihumanismi ja ajatus ”ihmisen pois huuhtoutumisesta” on toiminut posthumanismin innoittajana (Wolfe 2010, xii–xiv). Posthumanistista tutkimusta tehdään esimerkiksi kriittisen eläin- ja ympäristötutkimuksen, eläinfilosofian sekä humanistisen ympäristötutkimuksen oppialoilla.

**Ekokritiikki** on lähelle posthumanismia sijoitettava filosofian ja kirjallisuudentutkimuksen suuntaus, joka pyrkii tutkimaan kriittisesti luontosuhteita ja luonnosta tehtäviä representaatioita (Lummaa & Rojola 2012, 21). Tunnetuimpia ekokritikkoja on filosofi ja kirjallisuudentutkija Timothy Morton, joka on teoksissaan *Ecology without nature* (2007) ja *The Ecological thought* (2010) kehittänyt ajatuksia elämän verkostollisesta luonteesta ja luonnon käsitteestä luopumisesta (jonka hän katsoo olevan romantiikan ajan ajattelun luoma konstruktio). Myöhemmissä kirjoituksissaan Morton on kuitenkin julistautunut objekti-orientoituneen ontologian kannattajaksi (Morton 2017).

**Objekti-orientoitunut ontologia** (OOO) on filosofi Graham Harmanin (1968–) ajatteluun perustuva ontologinen suuntaus, joka luetaan toisinaan Quentin Meillassoux'n (1967–) nimiin laitetun spekulatiivisen realismin koulukunnan alle. Myös Timothy Mortonin hyperobjektin-käsite on toiminut koulukunnan innoittajana. Sen peruslähtökohtana on ajatus objektien (ontologisesta ja epistemologisesta) tasa-arvosta, olivatpa nämä inhimillisiä tai ei-inhimillisiä, todellisia tai fiktiivisiä (Harman 2017, 9). OOO-filosofien harjoittama ihmiskeskeisyyden kritiikki perustuu Meillassoux'n korrelationismikritiikkiin, eli sellaisen filosofian kritiikkiin, joka tekee eron ajattelevan subjektin (ihminen) ja ajattelun kohteen (luonnon) välillä näkemättä niitä yhtenä kokonaisuutena (Morton 2017, 10).

**Spekulatiivinen realismi tai spekulatiivinen materialismi** on erityisesti filosofi Quentin Meillassoux'n ajatteluun liitetty koulukunta. Se torjuu Immanuel Kantin (1724–1804) filosofiasta lähtevän korrelationismiksi nimittämänsä epistemologisen tradition, jonka keskiössä on Meillassoux'n mukaan ajatus ajattelun ja maailman (kantilaisen ”olion sinänsä”) välisestä kuilusta, jossa voimme tavoittaa vain niiden välisen yhteyden (korrelaation), emme niitä itseään (Meillassoux 2017, 19–21). Meillassoux tarjoaa tilalle epistemologiaa, joka mahdollistaa pääsyn olioon sinänsä, ja myös muille kuin ihmisille. Osa Meillassoux'n post-kantilaista korrelationismikritiikkiä on siis hänen ihmiskeskeisen epistemologian kritiikkinsä, mikä linkittää koulukunnan posthumanismiin. Graham

Harmanin ja Timothy Mortonin töiden kautta spekulatiivinen realismi linkittyy myös objekti-orientoituneeseen ontologiaan, molempien jakaessa Meillassoux'n kantilaisen epistemologian kritiikin.

**Toimijaverkostoteoria** (*actor-network theory*, ANT) perustuu ranskalaisen yhteiskuntateoreetikko Bruno Latourin tuotantoon. Hänen tutkimuksensa risteävät filosofian, sosiologian ja antropologian leikkauspisteessä. Latourin lähestymistapansa korostaa perinteisistä luonto- ja yhteiskuntakäsityksistä luopumisen tärkeyttä. Latourille nämä kaksi näyttäytyvät hybridisinä horisontaalisten toimijoiden epähierarkkisina verkostoina, eivät toisistaan erillisinä tai vastakkaisina kategorioina. Toimijaverkostoteoria perustavana ajatuksena on tutkia näiden erilaisten inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden välisiä monimutkaisia vuorovaikutussuhteita hahmottamalla ne ”sommitelmiksi” (eng. *assemblages*). Näin toimijaverkostoteoria laajentaa perinteisen yhteiskuntatieteen tutkiman sosiaalisen tai yhteiskunnallisen piirin pois ihmisestä ja inhimillisestä tarkoittamaan laajoja toimijoiden, lajien ja olioiden muodostamia verkostollisia yhteisöjä (Latour 2005, 1–6). Toimijaverkostoteorian käsitykset toimijoiden horisontaalisesta ja verkostollisesta suhteesta, sosiaalisen muodostumisesta sekä inhimillisistä että ei-inhimillisistä elementeistä, sekä sen sisältämä luonto/yhteiskunta - kahtiajaon hylkääminen ovat inspiroineet sekä posthumanismia ja uusmaterialismia että empiiristä sosiologiaa.

## 2.2 Luonnon käsitteestä ja luontokäsityksistä

Koska ”luonto” ja ”yhteiskunta” ovat tämän tutkielman keskeisimmät käsitteet, on syytä tarkastella niiden sisältämiä eri merkityksiä. Tässä olen hyödyntänyt erityisesti walesilaisen kulttuuriteoreetikko Raymond Williamsin (1921–1988) kulttuurimaterialistista (*cultural materialism*) luontofilosofiaa, jonka hän on muotoillut artikkelissaan *Luontokäsityksistä* (*Ideas of Nature*, 1980, suom. 2003), sekä suomalaisten ympäristöpolitiikan tutkijoiden Yrjö Hailan ja Ville Lähteen siihen pohjaavaa analyysiä.<sup>1</sup> Tältä pohjalta teen erottelut luonnon, ympäristön, luontokäsitysten, historiallisen luonnon ja poliittisen luonnon käsitteiden välillä.

---

<sup>1</sup> Williams lukeutuu marxilaisen perinteen edustajaksi, joskin hän työskenteli marxilaisuuden piirissä marginaalisemman kulttuuri- ja kirjallisuustutkimuksen parissa. Väyrynen (2017) on kuvaillut Williamsin kantaa hengeltään konstruktivistiseksi, ja Lecerle (2009, 745) toteaa Williamsin kulttuurimaterialismin enteilleen monilta osin sosiaalisen konstruktivismin ideaa, erityisesti siltä osin kuin se korostaa ihmisten eletyn todellisuuden olevan suurelta osin kulttuurisesti tuotettua. Vaikka paremman termin puutteessa kutsunkin tässä Williamsin näkemyksiä luonnosta kulttuurimaterialistisiksi, on syytä huomata, että kulttuurimaterialismi on ensisijaisesti tekstien tulkintaan tarkoitettu tutkimusmetodi, ei teoria luonnosta (Brannigan 1998).

Luontoa koskevalla filosofisella tutkimuksella ja spekulatiolla on monituhatuinen historiansa, alkaen viimeistään antiikin Kreikan esisokraattisesta luonnonfilosofiasta. Kuten monet muutkin filosofian suuret tai hankalat käsitteet, on *luonnon* käsite kuin puu. Se lepää monimutkaisen juuriston varassa, haarautuu joka suuntaan kurottavaksi oksistoksi ja versoo yhä uusia lehtiä. Luonto on osa arkista kielenkäyttöämme, mutta sen tarkka määrittely ja rajaaminen on hankalaa. Puhumme ”luonnollisuudesta”, ”luontosuhteesta” ja jonkin asian ”luonnosta” tai ”luonteesta”. Sanotaan että ihminen on osa luontoa, mutta silti kävellessämme metsässä ”menemme luontoon”, luontoa on kaikki ja toisaalta se on se mikä ei ole inhimillistä. Williams (2015, 164) kuvaakin luontoa (*nature*) yhdeksi kaikkein kompleksisimmista käsitteistä. Hänen mukaansa kysymykseen ”mitä on luonto” voidaan esittää kolme perusvastausta: 1) Jonkin asian olemuksellinen perusta, 2) maailmaa ja/tai ihmistä ohjaava voima, 3) (materiaalinen) maailma sinänsä, mahdollisesti mukaan lukien myös ihmiset. Haila (1990, 120–123) lisää tähän vielä seuraavat variantit: 4) ihmisen ulkopuolinen maailma, 5) kaikki mikä on olemassa ihmisestä riippumatta, 6) se, mikä on olemassa ilman ihmistä, 7) materiaalinen kokonaisuus, jonka kanssa ihminen tekee työtä, 8) kulttuurin perusta ja sen ”toinen”, 9) luonnontieteen tutkimuskohde, 10) olevaisen kokonaisuuden ykseys. Nämä kaikki määrittelyt kantavat erilaisia merkityksiä, ja sisältävät jokainen myös omat ongelmansa, mikäli jokin niistä halutaan ottaa luonnon ainoaksi määritelmäksi.<sup>2</sup> Yksikään niistä ei myöskään välttämättä ole juuri se tapa, jolla luonto on määritelty ja ymmärretty eri kielissä, kulttuureissa ja historian vaiheissa.<sup>3</sup> Luonnon käsitteen vaikeus syntyykin muiden filosofisten käsitteiden tapaan siitä, ettei sillä ole koskaan ollut mitään yhtä ja pysyvää, yhteisesti jaettua viittauskohdetta tai merkitystä (Williams 2003, 40–41). Tästä moniselitteisyydestä huolimatta sitä ei ole syytä hylätä käyttökelvottomana.

Kuten edellä esitellyistä määritelmistä käy ilmi, voidaan luonto kaikkein laajimmassa mielessä ymmärtää joksikin universaaliksi, subjektista riippumattomaksi, kaikkialla läsnä olevaksi olemassaolon perustaksi (Haila & Lähde 2003, 14). Suomen kielen sana ”luonto” viittaa luomiseen ja syntymiseen, mutta sillä on myös merkitys olion perustavimpana määreenä ja laatuna, joka edeltää erilaisia sattumanvaraisempia ominaisuuksia (Häkkinen

---

<sup>2</sup> Yksikään niistä ei kuitenkaan sinällään viittaa luontoon elämänä (erityisesti ei-inhimillisenä elämänä) tai Maapallon elollisten ja elottomien järjestelmien kokonaisuutena, mikä lienee luonnon yksi yleisimmistä arkimerkityksistä.

<sup>3</sup> Maailman tuhansista nykyisistä ja menneistä kielistä ja kulttuurisista käytänteistä löytyy suuri määrä erilaisia tapoja sanallistaa ”luonto”, ja tässä tutkielmassa operoimme kuitenkin lähinnä suomen ja englannin kielen asettamissa kapeissa rajoissa. Williams (2015, 166) kiteyttää tämän näkökulman: ”[A]ny full history of the uses of nature would be a history of a large part of human thought.”

2004, 642).<sup>4</sup> Hyvin samankaltainen merkitys on myös latinan sanalla *natura*. Williamsin (2003, 42) mukaan *natura* ilmeni kielenkäytössä sekä ”olennaisimpana laatuna” että vielä tätä laajemmassa merkityksessä kuvaamaan ”maailman olemuksellista perustaa”. Tässä muodossa *natura* tosiaankin on koko olemassa olevan todellisuuden kokonaisuus, niin inhimillinen kuin ei-inhimillinen elämä, orgaaninen kuin ei-orgaaninenkin materia. Sen sijaan muinaiskreikan termi *fysis* (φύσις, *phusis*) viittasi pikemminkin alkuperäisiin ja perustaviin prosesseihin sekä substansseihin (Naddaf 2005, 3–17). Antiikin ajan käsityksiä luonnosta, kuten myös kristinuskon luomakunnan käsitettä, yhdistää näkemys maailmasta tietynlaisena moraalisen järjestyksenä (Connolly 2003, 108–109). Näistä esimerkeistä huomaamme, että luonto on olemiseen ja olemukseen viittaava ontologinen käsite. Mutta vaikka voisimmekin löytää jollakin tapaa yleispätevimmän määritelmän luonnolle kaiken olevan kokonaisuutena, on tällaisella määritelmällä varsin rajattu voima käsitellä mitään konkreettista (Haila 1990). Käsitteellinenkin ymmärryksemme luonnosta ei sen myötä merkittävästi kasva. Myöskään luonnontieteet eivät tutki ”luontoa kokonaisuudessaan”, vaan eri tieteenalat rajaavat siitä osia itselleen tutkimuskohteiksi (Lähde 2012, 100). Siksi luonto täytyykin ikään kuin pilkkoa pienempiin osiin myös käsitteellisessä mielessä.

Nykyisin luonnon käsitteen rinnalla tai sen sijasta esiintyy niin tieteellisessä-, poliittisessa- kuin arkikielessäkin *ympäristön* käsite. Puhummehan esimerkiksi nimenomaan ”globaalista ympäristökriisistä”, ”ympäristöystävällisyydestä” ja ”yhteisestä ympäristöstämme”, emme ”luontokriisistä” tai ”yhteisestä luonnosta”. Filosofin Kari Väyrysen (2017) mukaan ympäristön käsite onkin käsitehistoriallisesti tarkasteltuna korvannut monin paikoin luonnon käsitteen joko sen synonyyminä tai uuden merkityksen omaavana terminä, joka ei sisällä samanlaista ontologista aspektia.<sup>5</sup> Ympäristö nimensä mukaisesti ympäröi subjektin, se koetaan ja sitä eletään.<sup>6</sup> Hailan ja Lähteen (2003, 14) mukaan ympäristö on subjektiivinen,

---

<sup>4</sup> Suomen ”luonto” on johdettu verbistä ”luoda”, joka alun perin tarkoitti jonkin asian, esimerkiksi viljan, heittämistä. Luomiseen viittaavan merkityksensä se sai vasta kristinuskon vaikutuksesta (Häkkinen 2012, 74).

<sup>5</sup> Ja erotuksena antiikin spekulatiivisesta luonnonfilosofiasta puhumme nykyisin yleisesti ympäristöfilosofiasta- ja etiikasta, kun tarkoitamme sellaista filosofisen tutkimuksen haaraa, joka eri tavoin tarkastelee ihmisen suhdetta luontoon ja ympäristöönsä (Oksanen & Rauhala-Hayes 1997, 7). Siksi tämänkin tutkielman alaa voidaan selkeästi nimittää ympäristöfilosofiaksi, vaikka siis operoinkin nimenomaan luonnon, enkä ympäristön käsitteen kautta. Koska ympäristöfilosofia on sekä kiinnittynyt ihmisen eletyn ympäristön perspektiiviin, että myös omaa selkeän käytännöllisen luonteen tarkastellessaan sen eettisiä ja poliittisia ilmiöitä, voidaan työtäni pitää (käytännöllisenä) ympäristöfilosofiana (Oksanen 2012a, 40). Luonnonfilosofian tarkastelun kohteena oli eletyn ympäristön lisäksi myös esimerkiksi taivaankappaleet ja muut ihmisen perspektiivistä kaukaiset kohteet. Ympäristöfilosofia sen sijaan keskittyy tarkastelemaan ihmisen elettyä ympäristöä vaikkapa eettisestä näkökulmasta (ibid., 39–40).

<sup>6</sup> Tämä merkitys on myös englannin kielen sanalla *environment*: muinaisranskan sanasta *environer*, ”ympyröidä”, ”sulkea sisään”.



ajan ja paikan kokemukseen sidottu yksilön ”elinehtojen konkreettisten tekijöiden kokonaisuus”. Pihapiirini, kotipaikkani, lähimetsäni ja järveni, nämä kaikki ovat minulle ympäristöä, jossa olen ja jota koen, eli ne ovat minulle elettyä ympäristöä. Sen sijaan Siperian tundrat tai Tokion kadut ovat liian kaukaisia voidakseen olla minulle elettyä ympäristöä ainakaan tässä hetkessä. Ne voivat kuitenkin olla osa koko ihmiskunnan yhteisesti koettua ja jaettua ympäristöä (ibid., 13–14). Ympäristön käsitteeseen myös kuuluu, ettei se ole luonteeltaan passiivinen, vaan ympäristön asukkaat kokevat sen muuttuvana, ja samalla myös itse osallistuvat sen muuttamiseen. Antropologi Tim Ingold (2003) on osittain fenomenologiaan pohjaavassa analyysissään tuonut esille, kuinka muutokset maailmankuvassa, kosmologiassa, tieteessä, teknologiassa, taloudessa ja kielessä muuttavat myös osaltaan kokemustamme ympäristöstä. Ingoldin mukaan ympäristö on käsitteenä muuttunut subjektin elämismaailmasta, ”piiristä”, kohti globaalia ”palloa”, jota ihminen pikemminkin ympäröi kuin on sen ympäröimänä. Ingold havainnollistaa tätä muutosta kuvauksilla erilaisista kosmologisista malleista, joissa ihminen on vähitellen siirtynyt kokonaisuuden keskeltä sen ulkopuoliseksi tarkastelijaksi, mitä tuo esille esimerkiksi ero keskiaikaisten sfäärimallien ja nykyisen Maapallo-pallon välillä (ibid.). Ympäristön käsitteestäkin on näin ollen erotettavissa ainakin kaksi merkitystä, subjektikeskeinen elämismaailma ja globaali luonnontieteellinen näkemys. Ympäristön ja luonnon välillä on ero siis paitsi paikassa ja kokoluokassa, niin myös niiden kokemisen tavoissa.

Williams (2003) kuitenkin korostaa, että luonto ja luontoa koskevat *luontokäsitykset* ovat kaksi eri asiaa. Ihmisen käsitykset luonnosta eivät vaikuta siihen, millainen maailma on ihmisestä riippumatta, mutta nämä käsitykset kyllä vaikuttavat ihmiseen itseensä, ja näin ohjaavat osaltaan toimintaamme ja ajatteluamme (Haila & Lähde 2003, 16–17). Siksi ihmisen näkökulmasta luontoa ja luontokäsityksiä ei voi erottaa toisistaan (Haila & Lähde 2003, 18). Filosofi Immanuel Kantin muotoilemaa transsendentaalista idealismia mukaillen voidaan esimerkiksi ajatella, että luonto on olio sinänsä (*Ding an sich*), jota ihminen ei voi koskaan saavuttaa, vaan sen sijaan olemme tekemisissä vain käsitystemme ja havainnoimiemme ilmiöiden (*Erscheinung*) kanssa.<sup>7</sup> Tämä siksi, että myös ajatus luonnosta kaiken kokonaisuutena on yhdenlainen abstraktio. Käsityksemme luonnosta ovat moniselitteisiä ja historiallisesti muuttuvia. Ne muodostuvat ja uusiintuvat ihmisten sosiaalisessa todellisuudessa ja ”[L]uontokäsitysten muutosten perustana ovat muutokset

---

<sup>7</sup> En ehdota tässä sitoutumista Kantin filosofiseen järjestelmään, vaan käytän sitä vain esimerkinomaisesti.

kulttuurien käytännöllisissä luontosuhteissa” (Haila & Lähde 2003, 20). Williams (2003, 45) myös huomauttaa, että keskustelut koskien sitä, mitä luonto on, liittyvätkin usein itse asiassa pikemminkin kysymyksiin ihmisestä ja yhteiskunnista: ”[L]uontokäsitykset ovat siis luontoon projisoituja käsityksiä ihmisestä” (ibid., 62). Luontokäsitykset voidaan myös ymmärtää luontoa koskeviksi yleistyksiksi, jotka riippuvat siitä ”mitä prosesseja [kulloinkin] otamme tarkasteltavaksi” (Williams 2003, 44).

Williamsin (2015, 166) mukaan yksi vanhimpia luontokäsityksiä on luonnon personifiointi moninaisten luonnonhenkien tai yhtenäisen Äiti Maan hahmoon. Sen lisäksi luonto on usein nähty ihmistä rajoittavana ”välttämättömyyden valtakuntana”, ja yhteiskunta sen sijaan on mielletty inhimillisen toiminnan ja vapauden kentäksi (Haila & Lähde 2003, 19). Myös käsitykset luonnosta yhteiskunnan rajoittavista kahleista erillään oleva puhtaana ja viattomana tilana tai sosiaalidarwinistisena kaikkien sotana kaikkia vastaan ovat olleet yleisiä (Williams 2003). Esimerkiksi modernina aikana luontoa on yhtä lailla määritellyt käsitys ihmisestä erillään olevasta puhtaasta luonnosta, jota tulee suojella, että rajamaasta, jota vastaan on taisteltava ihmisten olojen parantamiseksi (Haila 2003; Williams 2015, 169). Feministiset ajattelijat ovat myös kiinnittäneet huomiota siihen, että länsimaisessa ajattelussa (mutta myös laajasti muualla maailmassa) naiseus on liitetty luontoon, ja sitä kautta sekä toiseuteen että passiivisuuteen, vietillisyyteen ja pysyvyyteen, vastakohtana aktiiviselle, kehittyvälle ja inhimilliselle mieheydelle (Cixous 2013, 71–75; Suutala 1996, 19–21).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Kuitenkin muun muassa tietyissä feministisen ja post-kolonialistisen tutkimuksen haaroissa näyttää esiintyvän ajatus, jonka mukaan esimerkiksi ekologinen tuho ja sukupuolten epätasa-arvo ovat yksin peräisin ”rikkoutuneeseen luontosuhteeseen”, ”luonnonherruudesta” ja ”länsimaisesta ajattelusta” (kts. Plumwood 1993; Suutala 1996). Tällaista aatehistoriallista tai diskursiivista lähestymistapaa voi kuitenkin pitää varsin riittämättömänä, sillä se unohtaa materiaalisen ja ympäristöhistoriallisen näkökulman, ja pelkistää ihmisryhmien, kulttuurien sekä tuotantomuotojen monimuotoisen olemuksen, historian ja vuorovaikutussuhteet sekä näyttää luovan jälleen uusia monoliittisia ja universalistisia dikotomioita (kuten länsimainen/ei-länsimäinen, valistus/valistuskirittisyys) joiden analyttinen selitysvaikutus on usein heikko. Ongelmana myös on, että näissä lähestymistavoissa usein oletetaan, että luontokäsityksillä on suora kausaalinen yhteys yhteiskunnan muuhun toimintaan esimerkiksi siten, että jos vallalla on ”väärä” luontokäsitys, on tästä suoraan selitettävissä myös ihmisten ”väärä” toiminta luontoa kohtaan (kts. Haila & Lähde 2003, 21). Lähde (2001, 55) myös huomauttaa, että mikäli Plumwoodin (1993) esittämä väite luonnonherruudesta länsimaisen ajattelun keskeisimpänä piirteenä otetaan todesta, pitää tällöin lähes kaikki ihmisen toiminta katsoa ”luonnonherruudeksi”. Ympäristöhistoriaa ei siis nähdäkseen lähtökohtaisesti voida kattavasti selittää pelkän eettisesti latautuneen tulkintatavan kautta, vaan se vaatii aina myös materiaalisen selitysmallin, joka selittää miksi ja mistä ideat sekä käytänteet ovat lopulta saaneet alkunsa. Modernille filosofialle luonteenomainen pyrkimys purkaa erilaisia dualismeja, dikotomioita ja binäärisiä malleja on sinänsä perusteltu, mutta se toteutetaan usein tavalla, joka tulee luoneeksi vain uusia kaksijakoisia malleja niiden aidon purkamisen sijasta. Siksi sellaisiin projekteihin ei tulisi lähteä vain eettisistä ja normatiivisista syistä, vaan aidosta teoreettisesta ja/tai käytännöllisestä tarpeesta. Tämä on mielestäni keskeinen huomio myös koko tämän tutkielman aiheen kannalta.

Yhteiskunnissa ei koskaan ole vain yhtä, vaan monia luontokäsityksiä. Siksi puhe vaikkapa ”länsimaisesta luontokäsityksestä”, ”itämaisesta luontokäsityksestä”, ”modernista luontokäsityksestä” tai ”alkuperäiskansojen luontokäsityksestä” on yksinkertaisuudessaan harhaanjohtava (Haila & Lähde 2003, 20). Tietysti yhdet käsitykset voivat olla suosituimpia ja hallitsevassa asemassa toisiin nähden, jolloin ne todennäköisesti vaikuttavat enemmän ajatteluun, politiikkaan ja käytännön toimintaan, ja myös todennäköisemmin säilyvät halki aikojen. Silti esimerkiksi länsimaisen luontoa koskevan ajattelun kuvaaminen yksinomaan mekanistiseksi, naturalistiseksi, dualistiseksi tai ihmiskeskeiseksi peittää alleen monet näistä poikkeavat aatevirtaukset ja käytänteet, jotka ovat yhtä lailla vaikuttaneet tässä historiallisessa jatkumossa, joten sitä voidaan pitää korkeintaan vain karkeana yleistyksenä (Väyrynen 2006, 19–20).<sup>9</sup> Samoin nykyiset luontokäsitykset sisältävät monenlaisia kerrostumia menneiden aikojen luontokäsityksistä (Williams 2003; Haila & Lähde 2003, 20–21). Sekä menneiden että nykyisten luontokäsitysten ymmärtäminen vaatii niiden historiallisen kontekstin ja jatkuvuuden ymmärtämistä. Lopulta luontokäsitysten taustalla vaikuttavat esimerkiksi elinympäristö, kieli, tuotantomuoto, yhteiskuntarakente, talous, tiede, uskonto ja mytologia.<sup>10</sup> Luontokäsitysten tutkiminen on tärkeää, jotta eri käsityksiä voitaisiin verrata toisiinsa ja erotella luonnon erilaisia käsitteellisiä ja kielellisiä merkityksiä sekä käyttötapoja (Lähde 2012, 97–98).

Ympäristöfilosofi Kari Väyrynen (2017) on kritisoinut Williamsia siitä, että hän antaa liikaa tilaa ihmisten käsityksille luonnosta eikä ota huomioon luontoa ”toisena” ja ”välttämättömänä”. Näin kulttuurimaterialistinen lähestymistapa siis kyseenalaistaisi luonnon olemassaolon ihmisestä riippumattomuuden tavalla, joka on haitallista nykyisen ekologisen kriisin aikana (ibid.). Tulkitsen kuitenkin, ettei Williamsin kulttuurimaterialismi mitenkään kiistä luonnon itsenäistä olemassaoloa, vaan se keskittyy tarkastelemaan, miten tämä olemassaolo ilmenee ihmiselle ajattelussamme. Lisäksi Väyrynen (ibid.) esittää, että historiallisesta muuttuvaisuudestaan huolimatta erilaisten luonnolle annettujen määritelmien taustalta voidaan löytää pysyvä ydin, ajatus luovasta luonnosta. Nähdäkseni Williams ei kuitenkaan tässäkin tapauksessa kiistä, etteikö näin sinällään voisi ollakin. Tässä

---

<sup>9</sup> Lisäksi on syytä suhtautua ylipäättänsä kriittisesti ajatukseen siitä, että olisi ongelmantonta puhua ”länsimaisesta” ajattelusta, filosofiasta, sivistyksestä jne. kuin olisi selvää, että sen takaa löytyy yksi yhtenäinen kokonaisuus ja jatkumo, tai että sillä ylipäättänsä olisi jokin selkeä viittauskohde.

<sup>10</sup> Väyrynen (2006, 18) torjuu ympäristöfilosofiassa- ja liikkeessä toisinaan ehdotetun kääntymisen primitivismiin ja ”itämaiseen” ajatteluun sillä perusteella, että länsimainen luontoa koskeva ajattelu on ainoana kehittynyt yhdessä luonnontieteiden kanssa ja sen kautta näkemyksiään kehittäen. Tästä syystä se on hänen mukaansa perinteenä ylivertainen mahdollisuuksissaan ratkaista nykyajan ympäristöongelmat.

yhteydessä Väyrynen myös tarkastelee luontoa koskevien käsitysten muutoksia varsin kapeasta ja eurosentristisestä näkökulmasta. Hänen toisaalla esittämänsä näkemykset luonnon käsitteestä ovat kuitenkin varsin lähellä Williamsin kulttuurimaterialismia. Väyrysen mukaan luonnon ja ihmisen välillä on ”vastavuoroinen konstruktivisuus”, ja Hailaa ja Lähettä siteeraten nimeää positiokseen dynaamisuutta ja moniulotteisuutta korostavan ”dialektisen” näkemyksen (Väyrynen 2006, 27–32). Kenties kysymys onkin lopulta siitä, kuinka suuri painoarvo tässä vastavuoroisuudessa annetaan kummallekin oletetulle osapuolelle. Väyrysen huomio on kuitenkin tärkeä: luontosuhteiden kehitys on kaksisuuntainen liike, eikä luonto ole siinä passiivinen ajattelun objekti.

Haila ja Lähde (2003, 32) katsovat, ettei luonnosta voida lopulta esittää kokonaisteoriaa tai kaikenkattavaa luontokäsitystä, sillä luonnon ja ihmisen kohtaamisia ja ihmisen niille antamia merkityksiä on lukemattomia erilaisia. Tärkeämpää, kuin antaa yhtä yleistä määritelmää luonnolle, on pyrkiä tarkentamaan millaisesta luonnosta ja luontokäsityksestä kulloisessakin yhteydessä puhutaan. Siksi, puhuessamme luonto/yhteiskunta -suhteista, puhumme lopulta nimenomaan erilaisista luontokäsityksistä, emme luonnosta sinänsä (edes luonnontieteellisessä mielessä). Yksilön ja yhteisön kannalta kyseessä on myös elämismaailmallinen, eli ympäristöä koskeva kysymys, mutta jo pelkästään luonnon perustavamman viittauskohteen vuoksi on tärkeää puhua nimenomaan luonnosta, eikä ympäristöstä. Itse käsitteen lisäksi muuttuvat myös sen suhteet osana laajempaa käsitejärjestelmää ja toisia käsitteitä (Väyrynen 2017). Ylipäättänsä käsitteitä ja ideoita ei voi tarkastella toistaan erillään, vaan ne ovat aina suhteessa toisiinsa ja kiinnittyneet johonkin historialliseen kontekstiin. Theodor W. Adorno (2017, 331–332) onkin huomauttanut, että jos filosofisille käsitteille annetaan jokin yksi ja pysyvä määritelmä, jähmetetään ne tällöin historiallisen todellisuuden ulkopuolelle. Tästä näkökulmasta katsottuna filosofiset käsitteet tulisikin jättää avoimiksi ja muutosten alaiseksi. Luonnolle tuskin voidaan koskaan antaa yhtä ”oikeaa” määritelmää, ja siksi on sen sijaan keskityttävä luontokäsitysten monimutkaiseen historiallisuuteen. Kun siis puhumme luonnosta, puhumme mielestäni ensisijaisesti ykseyden moneudesta. Lopulta luonto ja yhteiskunta ovat ennen kaikkea käsitteellisiä filosofisia abstraktioita. Ne ovat kuin palikoita, joita voi vääntää eri muotoihin ja asetella erilaisiin asentoihin suhteessa toisiinsa, ja näin tutkia mitä eri yhdistelmistä seuraa ja kuinka tarpeellisia osasia maailmamme hahmottamisessa ne lopulta ovatkaan. Korostettakoon kuitenkin vielä, että esimerkiksi kulttuurimaterialistinen lähestymistapa itsekkin on yksi luontokäsitys, joka on kiinnittynyt omaan historialliseen aikaansa.

## 2.3 Historiallinen ja poliittinen luonto

Luonnon käsitettä tarkasteltaessa on tärkeää ottaa huomioon sen historiallinen rakentuminen. Ihmisten käytännölliset suhteet ympäröivään maailmaan ovat vaihdelleen suuresti ajasta ja paikasta riippuen, ja samalla ovat muovaantuneet käsitykset siitä, mikä ylipäättäänsä mielletään luonnoksi. Siksi näiden käytännöllisten ja historiallisten suhteiden tarkastelu on yhtä tärkeää kuin abstraktioidenkin tutkiminen. Samalla avautuu paremmin myös se tosiseikka, että luonto on aina ollut myös poliittinen käsite. Kamppailu siitä mitä ymmärrämme luonnoksi, kietoutuu elimellisesti yhteen sen kanssa, miten poliittisesti muotoutuneet käytänteemme samalla myös luovat uusia tapoja ymmärtää luonto.

Jos vierailee nykypäivän Kreikassa voi havaita, että nahkealehtisen kasvillisuuden kasvi- ja ilmastovyöhykkeeseen kuuluvan niemimaan maasto on pensasmaan hallitsemaa. Paljolti tällainen tuo maisema oli jo kreikkalaisen kulttuurin klassisella kaudella (n. 500–400 eaa.), ja sellaisena se esitettiin myöhemmin eurooppalaisessa taiteessa, aina renessanssista romantiikkaan (Hughes 2011). Tämän perusteella voisi olla loogista olettaa, että kyseessä olisi alueen ns. luonnollinen tila, eli tuo maisema olisi ikään kuin aina ollut samanlainen. Mutta jos matkaisimme pidemmälle historiaan, aina viimeisimmän jääkauden päättymisen jälkeisiin vuosituhansiin, voisimme havaita, että Kreikka oli itse asiassa laajojen rautatammi-, laakeripuu- ja mansikkapuumetsien peitossa. Miksi näin ei ole enää? Syy on varsin yksinkertainen: puut kaadettiin ihmisten toimesta. Vehreät metsät muuttuivat kuivaksi kitumaaksi pitkän, noin 8000 vuotta sitten alkaneen ja lukuisia eri vaiheita sisältäneen prosessin seurauksena, jonka aikana ne vähitellen raivattiin pelloiksi tai karjan laidunmaaksi (Runnells 1995). Klassisen ajan alkaessa lähes kaikki viljelys- ja laidunkelpoinen maa Kreikan niemimaalla oli jo otettu käyttöön, mutta metsäkatoa kiihdytti vielä seuraavina vuosisatoina Rooman imperiumin väestön ja kaupunkien kasvu, sekä laivanrakennuksen ja sotilasteknologian materiaalitarve (Hughes 2011). Nämä kaikki kohdistivat yhä enemmän paineita koko Välimeren alueen metsiin. Koska maanviljelyksen ja puutavarantuotannon kannalta parhaimmat paikat oli hakattu jo vuosituhansia aikaisemmin, siirsi Rooma raaka-aineiden tuotannon valtakunnan harvaan asutuille reuna-alueille, joissa metsää vielä riitti. Maan riistäminen kuitenkin johti muun muassa Pohjois-Afrikassa elinkeinojen tuhoon, kaupunkien autioitumiseen ja ekosysteemien romahtamiseen (ibid.). Kreikassa karjan laiduntamisen ja puiden puuttumisen aiheuttama eroosio köyhdytti maaperää, ja esti näin uudelleenmetsittymisen, muuttaen maaston karummissa oloissa pärjäävien pensaskasvien valtakunnaksi. Metsien katoaminen muutti siis alueen kasvistoa ja eläimistöä, aineiden

kiertoa ja paikallista ilmastoja. Aivan kaikkia metsiä ei kuitenkaan kaadettu Kreikassakaan; vuoristoilla, saarilla ja muilla harvaan asutuilla alueilla niitä on säilynyt laikkuina näihin päiviin asti (Runnels 1995). Alueen ekologian suuressa kuvassa tällä ei kuitenkaan ole enää paljoakaan merkitystä.

Platon (n. 428–348 eaa.) antaa *Kritias*-dialogissaan romantisoitua, mutta yllättävänkin tarkkaa kuvauksen kreikkalaisten ympäristön kokemista muutoksista. Kuvaillessaan Ateenan tuhansien vuosien takaista menneisyyttä hän kirjoittaa:

”Kaikki hedelmällinen ja pehmeä multa on kulunut pois, ja vain maan luut ovat jääneet jäljelle. Mutta siihen aikaan maa oli koskemattomassa luonnontilassa, sen vuoret olivat korkeita ja viljelyskelpoisia kukkuloita, ja soranummet, niin kuin niitä nyt kutsutaan, olivat möyheän mullan peittämiä tasankoja. Vuorilla kasvoi runsaasti metsää, mistä vieläkin on jälkiä näkyvissä. Nyt on joitakin vuoria, jotka kykenevät ruokkimaan vain mehiläisiä, mutta ei kovinkaan kauan aikaa sitten saattoi nähdä noilla samoilla vuorilla kaadettuja rakennusten kattohirssiä, jotka ovat kyllin pitkiä suurimpiinkin rakennuksiin. Oli myös korkeasti kasvaneita istutettuja puita, ja vuoret tuottivat karjalle yllin kyllin ravintoa. Joka vuosi Zeus antoi maan ylle langeta hedelmöittävän sateen, joka ei valunut mereen pitkin paljasta maata, vaan kun multaa oli runsaasti kaikkialla, se säilytti veden itsessään, ja varastoi sen kiinteään savikerrokseen. Ylhäältä virtaava vesi kokoontui notkelmiin, niin että maassa oli kaikkialla tarjolla sekä lähde- että jokivettä. Vieläkin entisten lähteitten paikalla seisovat jumalille pyhitetyt muistomerkit todisteena siitä, että tämä kertomus muinaisista oloista on totta.” (Kritias 111b–d.)

Platonin kuvaus voidaan tulkita muunnelmana kulta-ajan-tematiikasta. Se on menneisyyden kadotettu tila, jolloin yltäkylläisyys ja järjestys vallitsivat. Antiikin ajan jälkeen eläneet eurooppalaiset sen sijaan näkivät muinaisen Kreikan olot tässä samassa valossa, kun he miettivät aikaa, jolloin Platon itse eli: ihmisen ja luonnon välisenä harmoniana (Runnels 1995). Mielenkiintoista kyllä, Platon näyttää yhdistävän maan köyhtymisen pikemminkin sen vääjäämättömään rappeutumiseen lukuisten tulvien ja maanvyöryjen seurauksena kuin ihmisen toimintaan.<sup>11</sup> Todennäköinen selitys tälle käsitykselle on, ettei muutoksen laajuutta

---

<sup>11</sup> Ja samalla kyseessä on myös Platonin selitys sille, miten ja miksi Kreikan maantiede on muotoutunut sellaiseksi kuin se on: ”[K]un nyt on tapahtunut monia suuria maanvajoamia niiden yhdeksän tuhannen vuoden aikana [...] niin maa, joka tänä aikana on kaikkien näiden muutosten vaikutuksesta lohkeillut korkeimmilta

voitu kunnolla havaita muutaman sukupolven aikajänteellä, koska se tapahtui hiljalleen vuosisatojen saatossa.<sup>12</sup> Platonin huomiot ovat kuitenkin oikeansuuntaisia: metsät katosivat, maaperä joutui eroosion kuluttamaksi, ja ihmisten oli sopeuduttava muuttuneisiin olosuhteisiin. Platonin kuvauksesta voidaan kuitenkin löytää vielä yksi näkökulma lisää, sillä hänen mukaansa muinaiset ateenalaiset eivät ainoastaan eläneet nykyistä yltäkylläisemmissä oloissa, vaan he myös osasivat säilyttää tämän vaurauden, sillä ”[H]e pysyttelivät elämäntavoissaan korskeilun ja liioitellun köyhyyden puolimaissa” (Kritias 112c). Näin Platonin kuvaukseen sisältyy myös eettinen ja poliittinen viesti ihmisen kestävästä suhteesta luontoon.

Yli 300 vuotta Platonin jälkeen elänyt roomalainen poliitikko ja filosofi Marcus Tullius Cicero (106–43 eaa.) kohtasi omana aikanaan monia samanlaisia ekologisia ilmiöitä kuin Platon, mutta hän näki ne toisenlaisessa valossa. Kuvatessaan ihmisten toimintaa Cicero kirjoitti teoksessaan *De natura deorum* (”Jumalten synnystä”, 45 eaa.): [M]e kylvämme viljaa ja istutamme puita, me teemme maasta hedelmällisen johdattamalla vettä kastelukanavissa, me patoamme jokia ja suoristamme niiden kulkua. Käsillämme yritämme lähestulkoon luoda toisen luonnon alkuperäisen luonnon maailman sisälle (Fagerström & Suhonen 2017, 127). Eli siinä missä Platon näkee kuvauksessaan ihmisen lähinnä luonnonvoimien armoilla sinnittelevänä olentona, jolla ei näytä olevan ollut merkittävää vaikutusta ympäristönsä muutoksiin, esittää Cicero ihmisen aktiivisena ympäristönsä ja elämisensä ehtojen muokkaajana. Cicerolle tällainen toiminta oli positiivinen asia, sillä hänen silmissään ihmiset muuttavat hedelmättömänkin maan hedelmälliseksi käyttämällä hyväkseen kehittämänsä teknologiaa (toisin kuin Platon, joka näki maan rappeutuvan ja köyhtyvän). Ja siinä missä Platon haikaili menneisyyden yltäkylläisyyttä, katsoi Cicero parhaiden aikojen olevan vasta edessäpäin, sillä ihminen muokkaa maailmaa jatkuvasti itselleen suotuisammaksi paikaksi elää. Nämä kaksi erilaista arkkityyppistä luontokäsitystä ovat löydettävissä uusissa muodoissa tämännäpäiväisistäkin keskusteluista. Toinen niistä korostaa luonnon asettamia rajoja, ja toinen ihmisen neuvokkuuden mahdollisuuksia.<sup>13</sup>

---

paikoilta mereen, ei ole muodostanut mainitsemisen arvoista kasaumaa rantaveteen, niin kuin tavallisesti muualla on käynyt, vaan se on jatkuvasti luisunut syvemmälle mereen ja hävinnyt näkyvistä. Entiseen verrattuna on jäljelle jäänyt, niin kuin vieläkin tapahtuu pienillä saarilla, ikään kuin sairauden hivuttaman miehen luuranko.” (Kritias 111a–b)

<sup>12</sup> Tai koska, kuten Platon huomauttaa, ”[M]ytologia ja muinaistutkimus ilmaantuivat yhteiskuntiin vasta sitten, kun ihmisillä alkoi olla joutilasta aikaa ja jotkut ovat saaneet jo hankituksi itselleen kaiken välttämättömän.” (Kritias 110a)

<sup>13</sup> Ciceron muotoilusta löytyy myös länsimaisessa filosofiassa pitkään elänyt toisen luonnon (lat. *secunda natura*) käsite. Se on eri ajattelijoilla kuvannut niin yhteiskuntaa kuin ihmisluontoakin.

Kreikan metsien katoaminen oli erilainen ilmiö kuin esimerkiksi sitä edeltänyt jääkausi, joka myös hävitti suuria osia maailman metsistä, sillä sen syyt kumpusivat metsien kanssa saman ympäristön jakaneista ihmisyyhteisöistä, eivät luonnonilmiöistä. Se oli suorassa yhteydessä näissä yhteisöissä tapahtuneisiin muutoksiin elinkeinoissa ja tuotantotavoissa, eli siis metsästyksen ja keräilyn korvautumisella maanviljelyllä ja karjanhoidolla. Tämä taas vaikutti yhteisöjen sisäiseen rakenteeseen niin talouden, politiikan, kulttuurin kuin uskonnonkin saralla. Samalla muuttuivat myös ihmisten luontokäsitykset. Esimerkiksi metsästäjä-keräilijä -yhteisöille metsät tarjosivat ravinnon, toimeentulon ja suojan, mutta maanviljelijöille ne olivat pikemminkin tuotannollisesti hyödyntämätöntä maata (Hughes 2008, 91). Samalla kaupunkien synty loi yhä näkyvämmän eron ja rajan ympäristöjen ja elinkeinojen välille, ja synnytti resurssien käyttäjien ja tuottajien välisen suhteen (ibid., 62–63). Pensasmaan ihmislähtöinen alkuperä unohdettiin vähitellen, kuten Platoninkin kuvaus antaa ymmärtää. Jos joku olisikin alun perin saattanut kuvata ihmisen paljaaksi hakkaamaa maata ”luonnottomaksi”, muuttui tämä käsitys ajan myötä, ja johti lopulta siihen, että tästä muuttuneesta maisemasta tulikin ”todellinen” kreikkalainen maisema. Kuten Williams (2003, 56) huomauttaa, on ihmisillä ajasta ja kulttuuritausta riippumatta taipumus pitää heitä edeltäneiden kulttuurimuotojen muokkaamaa ympäristöä ”luonnollisena”.

Eri kulttuureissa ja ryhmissä vallitsee erilaisia käsityksiä, käytännöllisiä, eettisiä ja esteettisiä arvostelmia sen suhteen, millainen ympäristö on ihmiselle hyvä, toivottava ja säilyttämisen arvoinen, ja tietysti mikä ylipäättänsä koetaan luontoon kuuluvaksi. Suomessa moni voi erehtyä luulemaan talousmetsää ”koskemattomaksi luonnoksi”, koska ei tunnista siinä ihmisen toiminnan jälkiä, mutta jotkut arvostavat mäntylviljelmän avoimuutta ja helppokulkuisuutta, ihmisen kädenjälkeä maisemassa. Ja kolmas taas katsoo aarniometsän olevan arvokkainta ja aidointa luontoa, johon voi liittyä esimerkiksi pyhyiden kaltaisia yleviä kokemuksia. Aarniometsässä näkyvät ihmisen kädenjäljet on tällöin helppo sivuuttaa, kuten myös Williamsin (ibid.) esimerkiksi antama englantilaisen kansallismaiseman pensasaitojen inhimillinen alkuperä. Jopa yleensä koskemattomiksi luullut Amazonin sademetsätkin ovat olleet vuosituhansia ihmisten aktiivisen muokkauksen kohteena (Levis et al. 2017). Tämä kaikki kertoo siitä, että inhimillinen ja ei-inhimillinen, ”keinotekoinen” ja ”alkuperäinen” ovat monin paikoin niin sekoittuneita ja kerrostuneita, että sukupolvi sukupolven jälkeen tulee omalle ja esivanhempiansa työlle sokeaksi. Nykyisin kaupunkilaiset ihailevat peltomaiseman luonnollisuutta siinä missä entisaikojen



maanviljelijät saattoivat ihmetellä metsästäjä-keräilijöiden ympäristön ”villiyttä”.<sup>14</sup> Williamsin mukaan olemmekin ”yhdistäneet työmme maahan ja omat voimamme sen voimiin niin pitkälle, ettemme voi enää vetäytyä takaisin tai edes erottaa näitä kahta toisistaan” (Williams 2003, 64). Luonto, sellaisena kuin se ihmiselle näyttäytyy, on siis myös *historiallisten prosessien tulos*. Luonnon historiallisuus merkitsee, että nykyisten yhteiskuntien toiminnan ehdot monin tavoin heitä ennen eläneiden ihmisten toiminnan asettamia.

Emme voi enää tarkkaan tietää niitä kaikkia ilmiöitä, joita Kreikan metsien hakkuut aikoinaan ne toteuttaneissa yhteiskunnissa synnyttivät. Aiheuttivatko ne vastalauseita, vastareaktioita tai jännitteitä yhteisöjen sisällä tai niiden välillä? Ketkä niistä päättivät tai merkittävimmin hyötyivät? Miten niitä perusteltiin, millaisia tunteita ne ihmisissä herättivät? Näistä kysymyksistä voimme esittää vain säilyneeseen aineistoon perustuvia hypoteeseja, mutta tuoremmat skenaariot antavat ymmärtää, ettei prosessi ollut suoraviivainen ja vailla konflikteja menneinäkin aikoina. Esimerkiksi modernin ajan Suomessa metsien hakkuut ja käyttötavat herättävät edelleen kiivaita kiistoja, joiden luonne ja ympärille synnyttämät ilmiöt ovat kuitenkin muuttuneet vuosikymmenten- ja satojen saatossa. Metsien käyttö aiheuttaa kiistoja elinkeinojen, pääomien, luokkien, eturyhmien, aatteiden, tieteellisen näkemysten, maailmankuvien, identiteettien sekä eettisten ja esteettisten kantojen välille. Siksi metsien hakkaaminen ei ole, ei nykyisin eikä muinoin, vain tekninen suorite tai vääjäämätön historiallinen prosessi. Sen sijaan siinä ilmenee *luonnon poliittisuus*.

Hailan ja Lähteen (2003, 26 ja 10) mukaan luonnon poliittisuuden keskeinen kysymys on ”[M]iten luonto vaikuttaa ihmiselle avoinna olevien vaihtoehtojen kokonaisuuteen” ja ”laajentaako vai supistaako [ihmisen toiminta] yhteisöille tarjolla olevaa mahdollisuuksien avaruutta”. Heidän mukaansa luonto on poliittista yksinkertaisesti siksi, että ”luonto on osallisena inhimillisten yhteisöjen mahdollisuuksien muovautumiseen ” (ibid., 10). Luonto siis herättää yhteiskuntien sisällä ja välillä kiistoja ja erimielisyyttä koskien sitä, mikä on mahdollista ja mikä mahdotonta toimintaa kulloisessakin luonnon asettamassa tilanteessa, voiko ihminen muuttaa tätä tilannetta itselleen edullisempaan suuntaan, ja mitä tuo tilanne

---

<sup>14</sup> Raja maatalousyhteisöjen ja metsästäjä-keräilijöiden maiden välillä oli Suomessakin esihistoriallisella ajalla havaittavissa jo pelkästään ympäristöä tarkkailemalla (Aalto & Helkala 2017, 113). Maanviljelyksen aloittamisen jälkeen muinaissuomalaiset alkoivat käsitteellistää elämaailmaansa kodin/pihapiirin ja metsän/erämaan välillä. Ensimmäisen oli ihmisen itselleen muokkaamaa ja hänen hallitsemansa alue, kun taas jälkimmäinen oli ihmisen ulkopuolisten voimien vaikutusalue. Tätä varhaisemmissa metsästäjä-keräilijäkulttuureissa, jotka olivat liikkuvia eivätkä kiinnittyneet vain tiettyyn paikkaan, maailmaa hahmotettiin todennäköisesti eri tavoin (Siikala 2013, 432).

ylipäättänsä merkitsee.<sup>15</sup> Ja koska luontoa ja luontokäsityksiä ei voida erottaa toisistaan, koskevat nämä kiistat aina myös jälkimmäisiä, eli luontokäsitykset ovat siis poliittisia (ibid., 11).

Puhuttaessa luonnon poliittisuudesta emme kuitenkaan puhu ”luonnosta” yleisessä mielessä, vaan aina tiettyjen olioiden ja prosessien suhteista tiettyihin inhimillisen toiminnan osa-alueisiin (ibid., 10). Ehkä hieman paradoksaalisesti luonnon poliittisuus on siis samaan aikaan sekä universaalia että lokaalia: koska luonto voidaan käsittää pohjimmiltaan universaaliksi ja ihmiset aina osaksi luontoa, koskee luonnon poliittisuus kaikkia ihmisyhteisöjä, mutta kuitenkin aina uusin ja muuttuvin tavoin. Metsien hakkaaminen on ehkä ilmiönä perustaltaan samanlainen 8000 vuotta sitten Kreikassa kuin se on nykypäivän Suomessa, ja sillä on molempina aikoina samankaltaisia ekologisia vaikutuksia, mutta samaan aikaan tämä ilmiö ilmenee näissä kahdessa eri ajassa ja paikassa toimivassa yhteiskunnassa eri tavoin. Luonto, sekä luonnon rajat, ehdot, mahdollisuudet ja vapaudet ilmenevät ihmiselle siis tavallaan kahdessa muodossa: annettuna luontona (ensimmäinen tai alkuperäinen luonto) ja luontona jollaiseksi ihminen on sen muokannut ja jota he yhteiskuntana asuttavat (Ciceron mainitsema ”toinen luonto”).

Luonnon poliittisuus muuttaa näkyväksi yhteiskunnallisessa mielessä näkymättömät ilmiöt, kun esimerkiksi myrskyt ja helleaallot nostavat ilmastonmuutoksen julkiseen tilaan, osaksi poliittista keskustelua (ibid., 13).<sup>16</sup> Asian voisi kuvata myös niin, että luonto itse ”tunkeutuu” ihmisen yhteiskuntien ”sisään”, tekee itsestään poliittista, kuten vaikkapa myrskyn tehdessä tuhojaan. Mutta silloinkin myrskyn vaikutusten vakavuus riippuu oleellisesti siitä,

---

<sup>15</sup> Hyvä esimerkki tällaisesta kiistasta on nykyinen keskustelu kestävästä kehityksestä ja talouskasvusta, ja Suomessa esimerkiksi metsien hakkumääristä käytävät kamppailut.

<sup>16</sup> Mitä tulee tämän muotoilun sisältämään politiikkakäsitykseen, mielessäni on erityisesti ranskalaisen filosofi Jacques Rancièren (1940–) käsitys erimielisyydestä politiikan alkuna, tilanteena ”[...] jossa yksi keskustelijoista yhtä aikaa sekä ymmärtää että ei ymmärrä, mitä toinen sanoo. Erimielisyys ei ole kiista sen välillä, joka puhuu valkoisesta, ja sen välillä, joka puhuu mustasta. Se kiista kahden henkilön välillä, jotka molemmat puhuvat valkoisesta, mutta joista toinen ei tarkoita sillä samaa asiaa tai ei ymmärrä, että toinen puhuu samasta asiasta valkoisuuden nimissä.” (Rancièrè, 2009, 17). Ajattelen Rancièrea mukaillen, että luonnon poliittisuus nousee kaikkien jakaman eletyn todellisuuden ilmiöitä koskevasta kiistelystä: kaikki kyllä tavalla tai toisella havaitsevat esimerkiksi ilmastonmuutokseen liittyvät ilmiöt, mutta ero siinä miten nämä havainnot tulkitaan, on ehto niiden astumiselle poliittisen piiriin. Esimerkiksi ilmastonmuutoskeskustelussa sellaisetkin osapuolet, jotka hyväksyvät ilmastonmuutoksen aitona ilmiönä ja uhkana ovat usein erimielisiä siitä, mitä yhteiskunnallisia toimia tulisi toteuttaa, jotta ongelmaan voitaisiin tehokkaasti puuttua. Mutta samalla tavalla myös ilmastonmuutoksen kieltäjä on osa samaa erimielisyyttä, kiistäessään ettei mihinkään toimiin tulisi ryhtyä, sillä vaikka hän puhuukin tavalla, jota muut osapuolet eivät ymmärrä, puhuu hän edelleen ”valkoisesta”. Haila ja Lähde eivät tarjoa mitään yhtä teoreettista lähtöpistettä, jota vasten määritellä, mitä on politiikka luonnon poliittisuudessa. Sitä voikin mielestäni lähestyä varsin erilaisista poliittisen filosofian teorioista ja näkökulmista käsin. Toinen kysymys onkin, miten luonnon poliittisuus eroaa, vai eroaako, muusta poliittisesta?

millaiseksi ihmiset ovat ympäristöään kulloinkin muokanneet (ibid.). Osa luonnon asettamista rajoituksista on siis universaaleja, ja osa paikallisia. Myrskyn vaikutukset ovat hyvin erilaisia, jos ihmiset esimerkiksi hakanneet vuorien rinteet paljaiksi niin, että ne ovat alttiita sateen aiheuttamille maanvyöryille, kuin jos he ovat kaataneet vain osan puista jättäen metsän yhä pystyyn. Haila ja Lähde (2003, 15–16) huomauttavat, että vaikka luonto ollut poliittista aina, on meillä hyviä syitä uskoa, että Maapallon nykyinen tila on tuonut tähän poliittisuuteen aivan uudenlaisia ulottuvuuksia, jopa siinä määrin että voidaan puhua eroista uuden ja vanhan luonnon ja luonnon poliittisuuden välillä. Ilmastonmuutos, lajien kuudes sukupuuttoaalto ja antroposeeni asettavat taustan uudelle poliittiselle luonnolle.

## 2.4 Yhteiskunta

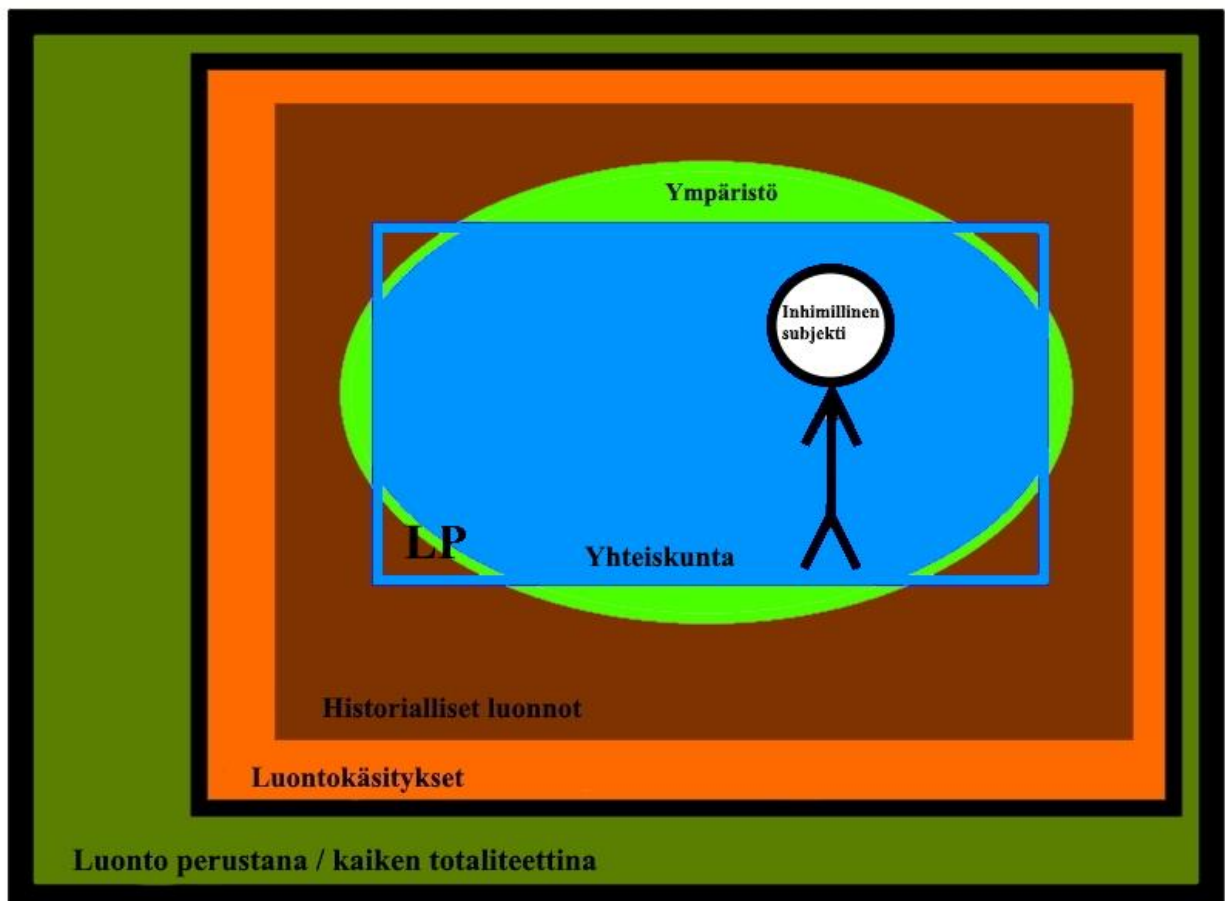
Yksiselitteisten määrittelyä pakeneminen on leimallista myös yhteiskunnan käsitteelle. Yhteiskunnan määrittelen tässä yhteydessä laveasti ihmisyksilöiden- ja yhteisöjen välisten kielellisten, kulttuurillisten, poliittisten, institutionaalisten ja taloudellisten suhteiden muodostamaksi laajaksi kokonaisuudeksi (Giddens & Sutton 2017, 31; Williams 2015, 228). Olen valinnut tämän käsitteen mahdollisten vaihtoehtojen (kuten ”kulttuuri”) sijasta, koska sitä vastaava englannin sana *society* on hallitseva lähdekirjallisuudessani. Se on johdettu latinan sanoista *socius* (”liittolainen”, ”kumppani”) ja *societās* (”yhteisö”, ”liitto”). Käsitteenä yhteiskunta siis heijastelee viittaamansa ilmiön yhteisöllistä ja liittomaista luonnetta, monien ihmisyksilöiden ja sosiaalisten muodostumien tulemistä yhdeksi kokonaisuudeksi<sup>17</sup>. Sosiologi Zygmunt Baumanin (1997, 178–182) havaintoihin tukeutuen voi todeta verrattaessa yhteiskunnan käsitettä kulttuurin käsitteeseen, että jälkimmäinen sisältää vahvemman olemuksellisen oletuksen kuvaamansa ilmiön luonteesta. Kulttuuri kuvaa Baumanin mukaan järjestystä ja kontrollia, vastakohtana hallitsemattomuutta ilmentävälle luonnolle. Kulttuuri on myös käsitteenä kaksijakoisempi: se on selkeästi jotakin ihmisen luomaa, ihmisestä lähtöisin olevaa ja keinotekoisista toimintaa, joka kohdistetaan ihmisen toiseen (eli ”luontoon”) (ibid.). En kuitenkaan ota tässä yhteydessä kantaa minkään yhteiskunnan olemusta tarkemmin määrittelevän yhteiskuntatieteellisen teorian puolesta tai vastaan. Tutkimuksen tarkoituksena ei ole tarkastella mitä luonto ja mitä yhteiskunta ovat erikseen, vaan mikä on niiden välinen suhde, eli luonto/yhteiskunta -suhde. Tässä

---

<sup>17</sup> Sama ajatus on esimerkiksi Latourin toimijaverkostoteorian taustalla: sosiaalista ja yhteiskunnallista tutkivien tieteiden tarkoitus ei hänen mukaansa ole niinkään tutkia yhteiskuntaa minään yksiselitteisenä ja rajattuna, vaan sitä, miten asiat, jotka eivät yksinään itsessään ole yhteiskunnallisia muodostavat suhteissa toisiinsa yhteiskunnan (Latour 2005, 5).

tarkastelussa pidän siis nimenomaan yhteiskunnan käsitettä parempana kuvaamaan sitä mihin pyrimme termillä viittaamaan.

Kuviossa 1 on pyritty havainnollistamaan kappaleissa 2.2., 2.3 ja 2.4 käsiteltyjen käsitteiden keskinäisiä suhteita. Lähtökohdaksi tässä on asetettu ihmisen näkökulma. Ihminen yksilönä on osa yksilöiden laajempaa kokonaisuutta, yhteiskuntaa. Yksilö ja yhteiskunta sijoittuvat osaksi ympäristöään, joka on osa inhimillisten ja muiden toimijoiden tuottamaa ja alati muuttuvaa historiallista luontoa. Luonnon politiikat (LP) syntyvät yhteiskunnan, ympäristön ja historiallisen luonnon leikkauspisteessä. Tämän kokonaisuuden tulkintaa kehystävät erilaiset yhteiskunnissa esiintyvät luontokäsitykset, jotka määrittävät miten käsite ”luonto” niissä ymmärretään. Tämä on siis inhimillisen kulttuurin ja kokemusmaailman aluetta (sisempi musta viiva), joka erottuu luonnosta sinänsä kaiken olevan kokonaisuutena.



**KUVIO 1:** Havainnollistus tässä luvussa määriteltyjen käsitteiden keskinäisistä suhteista Williamsin (2003), Hailan & Lähteen (2003) sekä Ingoldin (2003) näkemyksiä soveltaen.

## 2.5 Antroposeeni

Antroposeeni on nimi ehdotetulle uudelle geologiselle epookille, joka korvaisi nykyisen epookin eli holoseenin (Zalasiewicz ym. 2008).<sup>18</sup> Käsitettä ei kuitenkaan ole vielä virallisesti vahvistettu geologian käyttöön.<sup>19</sup> Antroposeeni on johdettu kreikan sanoista *anthropos* (ἄνθρωπος, ”ihminen”) ja *kainos* (καινός, ”nykyinen”/”uusin”, vrt. holoseeni: ”uusin aika”). Ehdotuksen tästä uudesta aikakaudesta teki hollantilainen kemisti Paul Crutzen (1933–) vuonna 2000 yhdessä yhdysvaltalaisen ekologi Eugene Stoermerin (1934–2012) kanssa (Crutzen & Stoermer 2000), ja Crutzen esitteli käsitteen pääsisällön vuonna 2002 Nature-lehdessä julkaistussa artikkelissaan *Geology of Mankind* (Crutzen 2002; myöhemmin myös Steffen, Crutzen & McNeill 2007). Crutzenin ajatuksena oli, että ihminen on lajina muuttunut luonnonvoiman kaltaiseksi Maan toimintaa muokkaavaksi voimaksi, jonka jäljet tulevat peruuttamattomasti näkymään maaperässä ja maapallojärjestelmän<sup>20</sup> toiminnassa (Crutzen 2002). Ajatus ”ihmisen aikakaudesta” on kuitenkin esitetty eri yhteyksissä jo useita kertoja tätä aiemmin (Bonneuil & Frescoz 2017, 4; Angus 2016, 27; Davies 2016, 43).

Antroposeenin alkamisajankohdasta on esitetty lukuisia erilaisia näkemyksiä. Crutzenin alkuperäinen ehdotus jakaa antroposeenin kahteen vaiheeseen: ensimmäinen vaihe alkaisi teollistumisen käynnistyessä 1800-luvulla, ja toinen vaihe 2. maailmansodan jälkeen käynnistyvässä ns. suuressa kiihdytyksessä (*the great acceleration*). Nytemmin geologian valtavirta on kuitenkin asettunut yksivaiheisin, noin vuonna 1945 alkavan antroposeenin puolelle, ja tähän lähtökohtaan perustuu myös Kansainvälisen stratigrafian komission selvitystyö antroposeenin lisäämisestä virallisesta geologiseksi aikakaudeksi. Suuri kiihdytys tarkoittaa 1900-luvun puolivälissä alkanutta merkittävää muutosta sosio-ekonomisissa ja maapallojärjestelmän trendeissä. Näitä trendejä ovat mm. väestönkasvu, kaupungeissa asuvan väestön määrän, bruttokansantuote, energiankäyttö, synteettisten

---

<sup>18</sup> Geologiassa epookki on keskipitkän aikavälin yksikkö planeetan historiassa. Geologisista aikakausista kts. Kansainvälinen kronostratigrafinen taulu (<https://stratigraphy.org/chart#latest-version>) ja Davies (2016, 4). Aikakausien määrittelystä kts. Lewis & Maslin (2018, 45–75).

<sup>19</sup> Asiasta päättää virallisesti Kansainvälinen stratigrafinen komissio, ja päätöstä siitä valmistelee *Anthropocene Working Group* -työryhmä. Antroposeenin virallistaminen on tätä kirjoitettaessa vielä auki, mutta AWG:n äänestykset ovat olleet asialle myötämielisiä (<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>, luettu 25.10.2019). Antroposeenin määrittelyprosessista, sen ongelmista ja mahdollisista ratkaisuvaihtoehdoista tarkemmin kts. Lewis ja Maslin (2018, 269–327).

<sup>20</sup> Maapallojärjestelmä on Maan fyysikaalisten, kemiallisten ja biologisten osien ja prosessien muodostama kokonaisuus. Nykyisin siihen voidaan lukea myös ihmisen rakentaman infrastruktuurin muodostama ns. teknosfääri. Maapallojärjestelmän toimintaa tutkii maapallojärjestelmätiede (*earth-system science*). (Steffen et al. 2005, 1–80; Lewis & Maslin 2018, 8)

lannoitteiden käyttö, matkustaminen, hiilidioksidin ja metaanin määrä ilmakehässä, Maapallon pinnan keskilämpötila, metsäalan määrä, kalansaaliiden määrä, maatalousmaan määrä, biomassan määrän suhteiden muutos ja merten happamuus (Steffen ym. 2015). Antroposeeni ei kuitenkaan merkitse vain määrällistä, vaan myös laadullista muutosta maapallojärjestelmän toiminnassa.

Nykyinen geologinen epookki, holoseeni, on 11 500 vuotta sitten alkanut viimeisimmän jääkauden jälkeinen lämmin kausi (interglasiaali), jonka aikana Maapallon ilmasto vaihdellut vain vähän (Lunkka 2008, 242–244). Tämän ajanjakson lämmin ja tasainen ilmasto on ollut ihmisen kulttuurien kehityksen ja jatkuvuuden tausta kaikkialla maailmassa. Ilman sitä ihmiset eivät olisi voineet esimerkiksi aloittaa maanviljelyä ja kehittää yhteiskuntaa kompleksisimmiksi (Lewis & Maslin, 2018, 83 ja 130). Daviesin (2016, 2–5) mukaan antroposeenin luonteen ja erityisyyden voi todella ymmärtää vain asettamalla se osaksi planeetan laajempaa ekologista historiaa ennen holoseenia ja nykyihmisen syntyä, siis verrata sitä menneisiin geologisiin aikakausiin. Lisäksi se vaatii ihmislajin historian laajempaa tarkastelua ja uudelleenarviointia. Lewis ja Maslin (2018) asettavat antroposeenin historialle 5 virstapylvästä:

- 1) Anatomisesti modernin ihmisen (*Homo sapiens*) synty Afrikassa ja leviäminen muille mantereille, ihmisen kulttuurievoluution kiihtyminen ja muiden *Homo*-suvun lajien sukupuutto (alkaen noin 300 000–50 000 vuotta sitten).
- 2) Maanviljelyn aloittaminen ja eläinlajien kesyttäminen kotieläimiksi itsenäisinä prosesseina eri puolilla maailmaa (alkaen noin 10 500 vuotta sitten).
- 3) Globalisaation ensimmäinen vaihe, modernin maailman synty ja merkantilismikapitalismin leviäminen (noin 1492–1750).
- 4) Teollistuminen, fossiilisiin polttoaineeseen perustuvan energiajärjestelmän käyttöönotto ja teollisuuskapitalismin voittokulku (noin 1800-luku–1900-luvun puoliväli).
- 5) Globalisaation toinen vaihe, suuri kiihdytys ja kulutuskapitalismi (noin 1945–1950 eteenpäin).

Näistä vaiheet 2) ja 4) olivat ns. energiavallankumouksia. Maanviljely merkitsi suurta muutosta ihmisten ravinnonsaannissa ja yhteiskunnallisessa järjestäytymisessä. Fossiilisten polttoaineiden, ensimmäisenä hiilen, ja myöhemmin öljyn, käyttöönotto sen sijaan oli nykyisenkaltaisen sivilisaation ja elämänmuodon alkupiste. Vaiheet 3) ja 5) merkitsivät

modernin taloudellisen, yhteiskunnallisen ja ekologisen maailmanjärjestyksen syntyä. Tähän kehityskulkuun Lewis ja Maslin (ibid., 222 ja 232) sisällyttävät myös useita eri ”kehitysansoja” (*progress traps*). Kehitysansat ovat tilanteita, joissa jokin teknologinen innovaatio tai yhteiskunnallinen käytännönsä ensin hyödyttää suuresti yhteiskuntaa, mutta kääntyykin lopulta tavalla tai toisella sitä vastaan. Tällaisia tilanteita olivat muun muassa pleistoseenikauden suurten maanisäkkäiden (megafaunan) tehokas metsästäminen, maanviljelyn aloittaminen ja nykyinen fossiilisten polttoaineiden varaan rakennettu yhteiskunta. Esimerkiksi kun maanviljelykseen oli kerran siirrytty, ei siitä luopuminen ollut enää käytännössä mahdollista, vaan valitulla tiellä oli jatkettava (Lewis & Maslin, 2018, 121). Samanlainen kehitysansa näyttää sisältyvän ilmastonmuutoksen aikaansaaviin fossiilisiin polttoaineisiin, joista luopuminen on osoittautunut hyvin hankalaksi.

Vaikka antroposeeni onkin alkujaan geologinen käsite, on se levinnyt nopeasti muidenkin tieteenalojen sanastoon. Geologian, maapaljojärjestelmätieteen ja ekologian lisäksi antroposeenista on alettu 2010-luvulle tultaessa keskustelemaan paljon myös humanistisissa- ja yhteiskuntatieteissä, filosofiassa ja taiteessa, jopa siinä määrin että siitä on joidenkin mukaan tullut uusi akateeminen muotitermi (Toivanen & Korhonen 2017). Antroposeeni on konseptina avoin monenlaisille lähestymistavoille ja tulkinnoille. Tärkeätä onkin kyetä erottamaan toisistaan antroposeenikeskustelun eri diskurssit ja nyanssit. Patel ja Moore (2018, 213) jakavat antroposeenia koskevat diskurssit geologiseen ja populaariin antroposeeniin. Akateemisten keskustelujen kohdalla on mielestäni mahdollista puhua hyvin laveassa mielessä luonnontieteellisestä ja humanistis-yhteiskuntatieteellisestä antroposeenin tutkimuksesta ja teoretisoinnista.

Noel Castreen (2015) on osuvasti puhunut ”antroposkenestä” (*anthroposcene*) kuvatessaan antroposeeniin kiinnittyneiden diskurssien muodostamaa episteemistä yhteisöä, jossa eri tieteenaloista ja perinteistä tulevat tutkijat pyrkivät saamaan äänensä kuuluviin ja jossa sitä koskevat erilaiset tulkinnat kilpailevat keskenään.<sup>21</sup> Antroposkenessä luonnontieteillä ei ole yksinoikeutta antroposeenin tutkimiseen, vaan se kehittyy eteenpäin riippumatta siitä miten geologiselle antroposeenimääritelmälle lopulta tieteenalan virallisissa elimissä lopulta käy. Castree (ibid.) kuitenkin peräänkuuluttaa humanistiseenkin antroposeenikeskusteluun lisää moniäänisyyttä, jottei aihe olisi vain muutamien oppialojen ja tutkijoiden dominoima. ”Skenen” erilaisia kuppikuntia yhdistää kuitenkin ajatus, että elämme jo antroposeenissa, se

---

<sup>21</sup> Antroposeenikeskustelun yleisesityksistä kts. Eronen ym. (2016).

on tila, joka täytyy ottaa annettuna ja johon ajattelu täytyy sopeuttaa (Alhojärvi 2017). Antroposeenin humanistis-yhteiskuntatieteellistä tutkimusta voidaan hahmottaa esimerkiksi seuraavanlaisella jaottelulla: antroposeeniin johtaneiden ilmiöiden ja kehityskulkujen tutkiminen historiallinen ja taloustieteellinen tutkiminen, antroposeenin esille nostamien poliittisten ja yhteiskunnallisten kysymysten tutkiminen, ihmisen toimijuutta ja lajiolemusta koskevien antropologisten kysymysten tutkiminen ja antroposeenissa olemisen (esim. ihmisen suhde luontoon ja erilaiset eksistentiaaliset kysymykset) filosofinen tutkiminen.

Yksi keskeinen keskustelu koskee ajatusta antroposeenista nimenomaisesti ”ihmisen aikana”. Yleinen antroposeenin narratiivi antaisi ymmärtää, että antroposeenin on tila, johon ihmiskunta kokonaisuudessaan on ollut vaikuttamassa. Andreas Malm ja Alf Hornborg (2014) ovat kuitenkin argumentoineet antroposeenin esittämä narratiivi olevan liian universalistinen, sillä ihmiskuntaa kokonaisuudessaan ei voida pitää vastuullisina antroposeeniin. Heidän marxilaisen analyysinsä mukaansa antroposeeni on teollisen, fossiilisia polttoaineita käyttävän kapitalistisen luokan aikaansaama. Antroposeeni on siis tietyn taloudellisen tuotantomuodon ja yhteiskuntajärjestyksen tulos. Tämän yleisen marxilaisen kritiikin mukaan sopivampi termi antroposeenille olisi ”kapitaloseeni” (*capitalocene*) (Moore 2015, 77). Argumentin mukaan tällainen käsitys antroposeenista auttaa paremmin sekä ymmärtämään yhteiskuntien kehityskulkujen moneutta, että ratkaisemaan nykyisiä ympäristöongelmia, joissa kapitalistisen tuotannon logiikka näyttelee keskeistä osaa. Antroposeenia kapitaloseenisesta näkökulmasta kritisoiivat pelkäävät, että antroposeeni käsitteenä antaa liikaa painoarvoa historiallisten kehityskulkujen deterministiselle selittämiseksi oletetun ylihistoriallisen ihmisluonnon tai lajiolemuksen kautta.

Muina antroposeeninarratiivin ongelmina voidaan pitää ainakin sen yksinkertaistavaa ja lineaarista kuvaa ihmisen historiasta, ja antroposeenin ilmiöiden ja ongelmien selittäminen ihmisen lajiominaisuuksista johtuvina vääjäämättöminä asiantiloina. Jos antroposeenin alku vedetään liian kauas menneisyyteen, voi se houkuttaa ajattelemaan, että ihmisen tuhoisa vaikutus luontoon on väistämätöntä, ja ihminen joka tapauksessa sopeutuu aina muuttuneisiin olosuhteisiin. Toisaalta hiljattain alkanut antroposeeni, joka saa sen näyttäytymään äkillisenä ”häiriöltä” historiassa saattaa johtaa harhaan unohtaessaan ihmisen ekologian pitkän ja monisyisen historian, kuten myös ihmisen toiminnan kauaskantoiset vaikutukset Maapallon elämän tulevaisuuteen. (Lewis & Maslin 2018, 281–283.)



Bonneuil ja Fressoz (2017) ovat erottaneet antroposeenista seitsemän uutta termiä, joista yksi on kapitaloseeni, joiden tarkoituksena on kiinnittää huomiota antroposeenin eri ilmiöihin ja historiallisiin kehityskulkuihin. Muut kuusi ovat: thermoseeni (*thermocene*; hiilidioksidipäästöt ja fossiiliset polttoaineet), thanatoseeni (*thanatocene*; ekologisen tuhon yhteys sotaan, sotateollisuuteen ja valtapolitiikkaan), phagoseeni (*phagocene*; kulutusyhteiskunta), phronoseeni (*phronocene*; muuttunut kuva luonnosta ja ympäristöstä), agnotoseeni (*agnotocene*; välinpitämättömyys ja tietämättömyys ympäristöongelmista).<sup>22</sup> Näitä ei ole tarkoitettu kilpaileviksi termeiksi antroposeenille, vaan ainoastaan tutkimuksen apuvälineiksi. Angus (2016, 230–232) huomauttaakin, että kapitaloseenin kaltaiset vaihtoehtotermit sisältävät käsitteellistä epätarkkuutta ja rajanveto-ongelmia (esimerkiksi milloin kapitalismi tarkalleen ottaen syntyi, ja miten suhteuttaa sitä aikaisemmat tuotanto- ja yhteiskuntamuodot luonnonhistorialliseen kokonaiskuvaan?). Ne voi kuitenkin nähdä tapoina kyseenalaistaa vallitsevat tulkinnat antroposeenista. Hamiltonin (2017, 76–77) mukaan antroposeenia voidaan pitää uutena ”suurena kertomuksena”, joiden piti olla jo mennyttä. Se sitoo yhteen kaikki ihmiset sikäli kuin vaikka kaikki ihmisyksilöt- ja yhteisöt eivät olekaan tasavertaisesti olleet synnyttämässä antroposeenia, on meidän kaikkien kohtalo kuitenkin yhtä lailla elää antroposeenissa.

Ekomodernistinen (*ecomodernism*) näkemys poikkeaa muista antroposeenin narratiiveista siinä, että näkee antroposeenin ensijaisesti positiivisena asiana: mahdollisuutena luoda ilmastonmuokkauksen (*geoengineering*)<sup>23</sup> ja muun teknologian avulla Maapallosta ihmissivilisaatiolle kukoistava paikka elää. Anglo-Amerikkalaiset ekomodernistit puhuvatkin usein ”hyvästä antroposeenista” (*good Anthropocene*) (Hamilton 2017, 21–27). Toisin kuin esimerkiksi Hamilton (*ibid.*), joka määrittelee antroposeenin repeämäksi (*rupture*) menneen ja nykyisen ajan välillä, ja Bonneuil ja Fressoz (2017), jotka puhuvat antroposeenista planeetan ekologisiin rajoihin törmäävän edistysuskon shokkina,

---

<sup>22</sup> Muita tämänkaltaisia vaihtoehtoisia nimityksiä ovat (englanniksi) mm. *sociocene*, *homogenocene*, *econocene*, *technocene*, *necrocene*, *plutocene*, *plantationocene*, *oligocene*, *anglocene*, *eromocene*, *chthulucene* ja *hypnocene*. Humanististen tieteiden antroposeeniä voisi jo hieman kritisoida ylikorostuneesta innosta keksiä uusia cene-johdannaisia, joilla pyritään paljastamaan jokin uudeksi tai nokkelaksi koettu näkökulma antroposeenista. Suomalaiset filosofit Tere Vadén ja Antti Salminen (2013) ovat puhuneet ”naftoseenista”, ”öljyn ajasta”, korostaakseen modernin elämänmuodon ja maailmanjärjestyksen erottamatonta ja elimellistä yhteyttä fossiilisiin polttoaineisiin, siis erityisesti öljyyn. Fossiilisten energianlähteiden käyttöönoton historiasta ja suhteesta kapitalistisen järjestelmän kehitykseen kts. Malm (2015), ja suhteesta geopoliittiseen järjestelmään kts. Mitchell (2013).

<sup>23</sup> Ilmastonmuokkauksella viitataan useisiin erilaisiin olemassa oleviin tai hypoteettisiin teknologioihin, joiden tarkoituksena on ratkaista ilmaston lämpeneminen. Karkeasti ottaen ilmastonmuokkausmenetelmiä on kahdenlaisia: ilmakehän hiilidioksidin poistamiseen tarkoitetut menetelmät ja auringon Maahan tulevan säteilyn vähentämiseen tähtäävät. Tekniikat vaihtelevat keinotekoisesta kemiallisesta pilvien luomisesta merien laajamittaiseen lannoitukseen hiiltä sitovien levien lisäämiseksi.

suhtautuvat ekomodernistit luottavaisesti ihmiskunnan mahdollisuuksiin ratkaista nykyiset ongelmat ilman merkittäviä järjestelmätason muutoksia. Heille antroposeeni on siis vain uusi vaihe positiivisena nähdyssä ihmisen ympäristömuokkauksen- ja luonnonhallinnan historiassa. Hamiltonin (2017, 21–27) mukaan ekomodernistien käsitykset kuitenkin pohjautuvat perusteettomana uskoon maapallojärjestelmän rajojen loputtomasta kestävydestä.<sup>24</sup>

Olen tässä esitellyt vain pienen osan antroposeenin ympärillä käytävistä keskusteluista ja kiistoista. Kyseessä on yhä laajeneva konseptio, joka liitetään yhä uusiin teemoihin ja tutkimusohjelmiin. Antroposeeni on niin laaja konsepti, että sen tutkimuksen on pakko olla monitieteistä (Bonneuil & Fressoz 2016, 29). Huolimatta alkuperästään geologian piirissä sillä on yksi jalka luonnontieteissä ja toinen humanistisissa- ja yhteiskuntatieteissä, jotka kaikki paljastavat siitä uusia puolia. Erilaisista vaihtoehtoisista termeistä ja tulokulmista käytävien keskustelujen lisäksi humanistis-yhteiskuntatieteellinen antroposeenin tutkimus voi leikata myös monenlaisia empiirisiä tutkimuskysymyksiä.

Antroposeenin käsitteeseen kuuluu olennaisesti ajatus, että ihminen (lajina, tietynä yhteiskuntamuodostumana tai muuna ilmiönä) on muuttunut Maapallon ekologisia järjestelmiä muokkaavaksi ”luonnonvoimaksi”, minkä seurauksena myös yhteiskuntamme suhde siihen mitä kutsumme luonnoksi on perustavanlaatuisella tavalla muuttunut. Keskeistä tutkimuskysymyksen kannalta on selvittää, miten hahmottaa nimenomaisesti tämä suhde käsitteellisesti, ja miten historiallinen materialismi, uusmaterialismi ja toimijaverkostoteoria voivat auttaa tässä tehtävässä.

---

<sup>24</sup> Hamiltonin kritisoimat ekomodernistit eivät kuitenkaan vaikuta olevan kovin selkeärajainen joukko. Hamilton (2017, 24) ja Angus (2017, 58) yhdistävät ekomodernismin erityisesti yhdysvaltalaiseen Breakthrough Institute -ajatuspajaan. Myös Suomessa on olemassa oma ekomodernistien yhdistys. Suomalaiset ekomodernistit näyttävät kuitenkin kannattavan maltillisempaan näkemystä, joka korostaa varsinkin energiateknologian, erityisesti ydinvoiman, ja muiden teknologisten ratkaisujen merkitystä ympäristöongelmien ratkaisemisessa. ”Ekomodernismi pyrkii [...] laajentamaan keinovalikoimaa degrowth-liikettä tai perinteisiä ympäristöjärjestöjä suuremmaksi. Se nojaa jo käynnissä oleviin trendeihin ja niiden tietoiseen, aktiiviseen vahvistamiseen” (Suokko & Partanen 2017, 315). Tässä muodossa ekomodernismi näyttää pikemminkin perinteisen, kasvukriittisen ja teknologisiin ratkaisuihin epäilevästi suhtautuvan ympäristöliikkeen kriittikkona, vaikkakin jakaa sen kanssa monia samoja lähtökohtia ja tavoitteita. Hamiltonin kuvaama ekomodernismi on kuitenkin tätä radikaalimpaa ja tieteelliseltä perustaltaan spekulatiivisempaa pyrkimystä ratkaista ympäristöongelmat ennennäkemättömillä ympäristömuokkauksilla. Näin ollen ekomodernismilla ei näytä olevan vielä yhtä, selkeästi hyväksyttyä määritelmää. Omana, joskin marginaalisena, joukkonaan voidaan mainita vielä erilaiset akselerationistiset (*accelerationismi*) ”kiihdytysteoriat”, jotka yleensä liitetään filosofien Gilles Deleuzen ja Felix Guattarin sekä Nick Landin (1962–) ajatteluun. Sen ideana on jarruttamisen sijaan kiihdyttää kapitalismin sisäisiä kehityskulkuja, jotta järjestelmä tuhoutuisi tätä kautta. Akselerationalismi on kuitenkin pikemminkin filosofinen positio kuin mikään konkreettisen ympäristöpolitiikan suuntaus (Salminen 2012).

### 3 Luonto, yhteiskunta ja moderni Bruno Latourin ajattelussa.

Tässä luvussa pyrin antamaan tiiviin ja yksinkertaistetun yleiskuvan Bruno Latourin ajattelusta, sekä sen merkityksestä uusmaterialismille ja luonto/yhteiskunta -debatille. Latourin esittämät käsitykset luonnon ja yhteiskunnan välisestä suhteesta muodostavat erään keskeisen osan uusmaterialistisen filosofian tausta-ajatuksista. Kuten luvussa 2.1 toin esille, Latour ei ole ainoa merkittävä taustavaikuttaja uusmaterialismin ja posthumanismin virtausten taustalla, eikä hän myöskään itse liittänyt itseään uusmaterialismiin, mutta erityisesti hänen teoksessaan *Emme ole koskaan olleet moderneja* (1991/2006) esittämät näkemykset ovat olleet vaikutusvaltaisia luonto/yhteiskunta -debatin muotoutumisessa. Lisäksi Andreas Malm on omassa kritiikissään nostanut Latourin keskeiseksi vastakohtaksi omalle positiolleen, joten tässä yhteydessä on syytä esitellä Latourin teorian keskeisimmät piirteet. Näin myös niiden vaikutus myöhempään uusmaterialistiseen ajatteluun aukenee paremmin.

Latour on myös yksi tärkeimpiä teoreetikoita siinä teoriavirtauksessa, jota luvussa 1 nimitin yhteenkietoutuneisuuden ajatteluksi, eli verkostoja korostavaksi ontologiaksi ja yhteiskuntatutkimukseksi. Kaikkein yleisimmällä tasolla verkosto voidaan ymmärtää yhdeksi yhteiskunnan tutkimuksen historiassa käytetyksi metaforaksi (vrt. esim. organismi tai mekanismi), jonka avulla yhteiskunnallisia rakenteita on pyritty hahmottamaan. Nykyisin on mahdollista jopa puhua ”verkostollisesta käänteestä”, jossa verkostometaforaan perustuva tapa hahmottaa yhteiskunnallista todellisuutta on syrjäyttänyt monet kilpailevat metaforat. Erikson (2015, 23) jakaa modernin verkostoajattelun kahteen suureen perinteeseen, anglo-amerikkalaiseen (empiristisesti painottunut) ja eurooppalaiseen (jonka taustalla vaikutti erityisesti strukturalismin kritiikki). Näistä kahdesta Latour sijoittuu eurooppalaiseen alalajiin (ibid.). Telivuo (2015, 60) tarkentaa Latourin verkostoajattelun juurien Deleuzen ja Guattarin rihmasto-ontologiassa.

#### 3.1 Latourin ajattelun keskeiset piirteet

Bruno Latourin akateemiset esikuvat ovat moninaiset, kuten myös hänen tuotantonsa aiheet. Virtanen (2017, 120) korostaakin, ettei Latouria ajattelua kannata hahmottaa johdonmukaisesti etenevänä kokonaisuutena. Latourin tieteellistä työtä on mahdollista kuvata niin sosiologiaksi kuin filosofiaksikin. Erityisesti hänen varhaistuotantaan leimasi myös etnografinen lähestymistapa, jossa keskeistä oli tutkia tiedon muodostamisen

käytänteitä (Pyyhtinen 2015). Latour olikin tärkeä hahmo 1970-, ja 80-lukujen tieteen tutkimuksen koulukunnan (*science studies*) taustalla, erityisesti teoksillaan *Laboratory Life* (1979), *Science in Action* (1987) ja *The Pasteurization of France* (1988). Näissä merkittävässä tutkimuksissaan Latour tarkasteli, miten tutkimusprosessissa tieteellinen tieto rakentuu yhteistyössä inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden, kuten tutkijan ja bakteerien, vuorovaikutuksen myötä, pelkän subjekti-objekti -asetelman sijasta. Latourin työtä voikin kutsua myös ”empiiriseksi filosofiaksi” (Schmidgen 2015, 3). Latour keskittyy monissa tutkimuksissaan kuvaamaan tiedon ja todellisuuden rakentumista, sitä miten ne eivät ole vaan ne aktiivisesti luodaan. Tällaista kantaa on yleensä kuvattu konstruktionismiksi. Latourin suhde varsinaiseen konstruktionismiin on kuitenkin kriittinen, huolimatta siitä, että hänen kriitikkonsa ovat hänet usein konstruktionistiksi lukeneet. Pyyhtisen (2015) mukaan Latour katsoo varsinaisten konstruktionistien sivuuttavan itse rakentumisen prosessin materiaalisena ilmiönä, ja toisaalta hänelle tiedon tuottaminen ja sosiaalinen rakentuminen eivät ole puhtaasti inhimillisten toiminnan tuloksia, vaan niissä on aina mukana myös erilaisia ei-inhimillisiä toimijoita. Latourille konstruktionismi ja realismi eivät ole toisensa poissulkevia kantoja (ibid.).

Latourin tutkimukselle on ominaista pyrkimys antiformalismiin, eli tutkimusta edeltävien postulointien ja dualismien välttämiseen. Sosiologian kohdalla tämä tarkoittaa esimerkiksi perinteisten toiminta/rakenne -dualismien ylittämistä. Tutkimuksen tavoitteena tulisi sen sijaan olla kuvata objektien muodostamia verkostoja ja hybridejä mahdollisimman tarkasti sellaisena kuin ne ilmenevät (Virtanen 2017, 121). Kuten sosiologit yleensäkin, Latour periaatteessa tutkii myös sitä, mitä kutsutaan yhteiskunnaksi. Yhteiskunta ei kuitenkaan ole Latourille vain jotakin inhimillistä, vaan koostuu suuresta määrästä materiaalisia artefakteja ja ei-inhimillisiä elämänmuotoja. Nämä yhdessä muodostavat sen kokonaisuuden, joka on sosiaalinen todellisuus (Pyyhtinen 2015). Latourille yhteiskunta kuitenkin on kelvoton käsite sosiologian ja filosofian lähtökohdaksi, koska yhteiskunnalliset suhteet ovat yhteiskuntaa edeltävien inhimillisten ja ei-inhimillisten materiaalistien suhteiden ansiota. Yhteiskunta on osa verkostoa, ja verkosto kattaa koko materiaalsen maailman. Käytännössä tämä siis tarkoittaa, että kaikki oleva on toisiinsa verkottunutta.

Yhteiskunnan sijasta Latour puhuukin mieluummin ”kollektiivista”, jossa inhimilliset ja ei-inhimilliset toimijat tulevat yhteen. Latourille ontologinen jako luonnon ja yhteiskunnan välillä on keinotekoinen, eivätkä ne voi olla tutkimuksen lähtökohtia, vaan korkeintaan tiedontuottamisen prosessin lopputuloksia. Yhteiskuntaa ei siksi voida määritellä

periaatteellisesti, vaan käytäntöjen kautta, performatiivisesti, jota luodaan ja vakiinnutetaan jatkuvasti jokapäiväisissä käytännöissä. Kollektiivi on jatkuvasti muuttuva. Latourin metodologia korostaakin muotoutumista ja prosesseja, ei itse olioita. Hänen toimijaverkostoteoriansa tavoite on ohittaa tai ylittää sosiologinen kysymys toiminnan ja rakenteen suhteesta, ja sen sijaan tutkia miten kollektiivin erilaiset konkreettiset vuorovaikutussuhteet toimivat.

Kollektiivi on inhimillisten ja ei-inhimillisten olioiden ja toimijoiden hybridi. Ne muodostavat erilaisia muuttuvia keskinäisen vuorovaikutuksen ja toimijuuden yhdistelmiä, sommitelmia (*assemblage*). Verkosto on horisontaalinen, litteä, ja sen osat ovat toisiinsa symmetrisissä, epähierarkkisissa suhteissa. Toisin sanoen millään verkoston osalla, esimerkiksi inhimillisellä toimijalla, ei ole siinä erityisasemaa. Olioiden ja toimijoiden itsensä sijasta toimijaverkostoteorian keskeinen mielenkiinto on siinä, miten niiden väliset vuorovaikutussuhteet toimivat. Latourille myös ei-inhimilliset ja jopa ei-elolliset oliot voivat olla toimijoita (aktantti, *actor*), sillä hänen ajattelussaan toimijuus muodostuu osana verkostoa suhteessa sen muihin osiin, eikä toimijuus näin ollen ole jotakin toimijasta itsestään lähtöisin olevaa (Latour 2005, 63–70). Laajemminkin verkoston osat saavat olemuksensa nimenomaan osana kollektiivia, eivätkä ne siitä irrotettavissa. Siksi Latourin verkosto on toimijaverkosto (*actor-network*). (Pyyhtinen 2015; Virtanen 2015 119–228.)

Virtanen (2017, 119–128) tiivistää Latourin ajattelun ja metodologian ontologiset ja epistemologiset lähtökohdat *monistiseksi*, *empiristiseksi* *aktualismiksi*. Latour pyrkii tarkastelemaan verkostoa ja olioita siinä sellaisina kuin ne konkreettisesti ilmenevät olettamatta niiden takana olevia rakenteita tai muita ulkoisia tai ylittäviä tekijöitä. Latour on materialisti (eli hänen ajattelunsa perustuu näkemykseen yhdestä perustavasta substanssista) ja hänen materialisminsa on luonteeltaan monistista, ykseyttä korostavaa, koska Latour torjuu kaikki ontologiset hierarkiat ja dualismit. Empiristinen aktualismi tarkoittaa, että Latour pyrkii tarkastelemaan verkostoja, niiden toimintaa ja muodostumista sellaisena kuin se konkreettisesti ilmenee. Tässä hän niin pitkälle, ettei ilmenemisen taustalla vaikuttavia rakenteita oleteta tai tutkita (ibid.). Latour kritisoi perinteistä ”sosiaalisen sosiologiaa” juuri sen tavasta selittää yhteiskunnallista postuloimalla teorioihinsa erilaisia immateriaalisia olioita, kuten symboleita, normeja ja valtarakenteita.<sup>25</sup> Toimijaverkostoteorian

---

<sup>25</sup> Latour puolustaa verkostollisuuden ideaa toteamalla, että ”[V]erkoston idea on taipuisampi kuin järjestelmän käsite, historiallisempi kuin rakenteen käsite, empiirisempi kuin kompleksisuuden käsite [...]” (Latour 2006, 16–17).

lähestymistapa keskittyy niiden sijasta konkreettisesti havaittaviin materiaalisiin ilmiöihin ja toimijoihin, se on Latourille ”assosiaatioiden sosiologiaa” (ibid., 122). Latourin ontologia on ”litteää ontologiaa”: se torjuu jyrkästi minkäänlaiset olemukselliset hierarkiat tai muut jaottelut olioiden ja toimijoiden välillä (ibid., 119–126). Latourin ohjelmallinen julistus kuuluukin: ”[...] keep everything flat!” [pidä kaikki litteänä!] (Latour 2005, 190).

## 3.2 Modernin perustuslaki

Latourin keskeisimmät luonnon ja yhteiskunnan välistä suhdetta koskevat teoretisoinnit löytyvät hänen teoksestaan *Emme ole koskaan olleet moderneja* (Latour 2006). Latour itse kuvailee teosta spekulatiiviseksi ja teoreettiseksi tutkimukseksi (Latour 2006, 11), jonka tarkoitus on saada selvyttä siihen ”sotkuiseen juttuun, jossa biologia ja yhteiskunta sekoittuvat” (ibid., 14) ja prosesseihin joissa ”[L]uonto ja kulttuuri kirnutaan yhdeksi mössöksi joka päivä” (ibid., 15).

Latourin (2006, 57–59) mukaan eronteko luonnon ja yhteiskunnan välillä on moderniksi kutsumamme ilmiön konstitutiivinen osa. ”Olla moderni” on Latourille yhtä kuin tehdä ontologinen eronteko luonnon ja yhteiskunnan välillä.<sup>26</sup> Tätä hän kutsuu ”modernin perustuslaiksi” tai ”suureksi jaoksiksi” (ibid., 57–59, 68). Moderni on ristiriitainen ja itsensä kumoava ilmiö, sillä se ”tekee mahdolliseksi hybridien sikiämisen, joiden olemassaolon ja itse mahdollisuudenkin se kieltää” (ibid., 63). Tällä Latour tarkoittaa, että huolimatta siitä, että luonto ja yhteiskunta ovat ”puhdistettu” toisistaan, niin todellisuudessa nämä kategoriat vuotavat jatkuvasti toisiinsa: ”[M]aailmojen yhä laajamittaisempi mobilisointi moninkertaistaa niiden toimijoiden määrän, jotka muodostavat luontomme yhteiskuntamme [...]” (ibid., 119). Perustuslain luoman suuren jaon eri puolille jäävät olemuksellisesti toisistaan eroavat ihminen ja muu maailma, subjekti ja objekti (Harman 2009, 58–59).

---

<sup>26</sup> Latour ei aivan suoraan vastaa kysymykseen, miten ja miksi modernin perustuslaki on syntynyt. Taustalla näyttävät kuitenkin hänen näkemyksensä mukaan olevan tuotantovoimien kehitys ja tieteen paradigmat. Hänen mukaansa ”[M]odernisaatio teki lopultakin mahdolliseksi erottaa toisistaan ulkoisen luonnon lainalaisuudet ja yhteiskunnan sopimuksenvaraaisuudet” (Latour 2006, 207), taustalla voi tulkita olevan ainakin teknologisen kehityksen ja yhteiskunnallisen järjestäytymisen aikaansaamat muutokset ihmisen tavassa tuottaa elämisensä ehtoja. Teoksen historiallisena kontekstina toimii myös ilmestymisajankohdan poliittinen murrosvaihe Berliinin muurin murtuessa ja kylmän sodan loppuessa, mutta samalla myös tietoisuuden Maapallon ekologisesta kriisistä orastaessa. Latourin mukaan sekä kapitalistinen että sosialistinen yhteiskuntajärjestelmä loivat ja ylläpitivät jakoa luonnon ja yhteiskunnan välillä, ja kiistivät verkostolliset riippuvuussuhteet. Tämän vuoksi niiden perusta oli luonnon riistossa. Niiden epäonnistuminen (”kaksoisfiasko” ja ”kaksoistragedia”) tämän eronteon ylläpitämisessä ja sen ekologiset seuraukset pakottavat palauttamaan verkostollisuuden takaisin ajattelumme (ibid., 24–27).

Esimoderni asenne on vastakohta suurelle jaolle: se tunnustaa todellisuuden verkostollisen luonteen. Tästä juontuu kirjan nimi ”Emme ole koskaan olleet moderneja”: suuri jako luonnon ja yhteiskunnan välillä on olemassa vain keinotekoisesti, emmekä todellisuudessa ole koskaan voineet elää tai toimia kuin se olisi totta (ibid., 83). Moderni on illuusio, se ei ole koskaan syntynytäkään. Siksi myös itse jako modernin ja esimodernin välille on Latourille keinotekoinen, emmehän ole koskaan aidosti siirtyneet moderniin perustuslain tarkoittamassa mielessä. Modernin ideaan kuitenkin kuuluu ajatus modernin ja esimodernin välisestä ajallisesta jaosta, jossa esimoderni on ikään kuin ajatonta ja moderni ajallisesti järjestäytynyt edistyksen käsitteen alle. Latourin sanoin ”[...] modernin vaikutelma [on], että elämme uutta aikaa, joka on kertakaikkisesti toisenlainen kuin aiempi” (ibid., 119).<sup>27</sup> Tämäkin vaikutelma on kuitenkin hänen mukaansa virheellinen: ”[E]mme ole tulossa epämääräisestä menneisyydestä, jossa luonnon ja kulttuurin rajat hämärtivät päästäksemme tulevaisuuteen, jossa nuo kaksi kohtiota erottautuvat siististi toisistaan nykyisyyden jatkuvan mullistumisen ansiosta [...] Modernisaatiota ei ole koskaan tapahtunut” (ibid., 125–126).

Koukeroistaan huolimatta Latourin perusargumentti on siis hyvin yksinkertainen: olemme tieteessä ja yhteiskunnallisessa ajattelussa tottuneet ajattelemaan, että on olemassa kategoriat ”luonto” ja ”yhteiskunta”, ja että näiden välillä on olemuksellinen ero. Tämä käsitys on kuitenkin väärä. ”Luonto” ja ”yhteiskunta” ja niiden välinen eronteko ovat keinotekoisia. Todellisuudessa maailma on inhimillisten ja ei-inhimillisten olentojen verkosto, ja luonto ja yhteiskunta ovat ykseys, kollektiivi (Latour 2006, 17). Luonto ja yhteiskunta ovat Latourille hänen vierastamansa ”sosiaalisen sosiologian” suosimia näkymättömiä postulaatteja, joiden avulla pyritään selittämään aktuaalista: ”[L]uonnon ja yhteiskunnan avulla on mahdollista selittää, koska niitä itseään ei tarvitse selittää” (Latour 2006, 131). Latourille selittämisen kohde sen sijaan on aktuaalisissa verkostoissa ja niiden muodostamisissa kvasiobjekteissa, jotka modernin perustuslain näkökulmasta ovat luonnon ja yhteiskunnan hybridejä.

Esimodernin ja modernin lisäksi Latour erittelee myös antimodernin ja postmodernin asenteen. Antimodernia Latour kuvaa pyrkimykseksi kääntää modernin ajallisuuden suunta: kun moderni ymmärtää ajan kulun kulkevan rappiosta kohti edistystä, ajattelee antimoderni asian olevan päinvastoin (ibid., 119). Postmodernin hän käsittää modernin oireeksi, sen erontekoja täysin syleileväksi konstruktionistiseksi antirealismiksi, joka ei kuitenkaan ole kykenevä diagnosoimaan omaa tilaansa, sillä sille modernin Perustuslaki on täysin

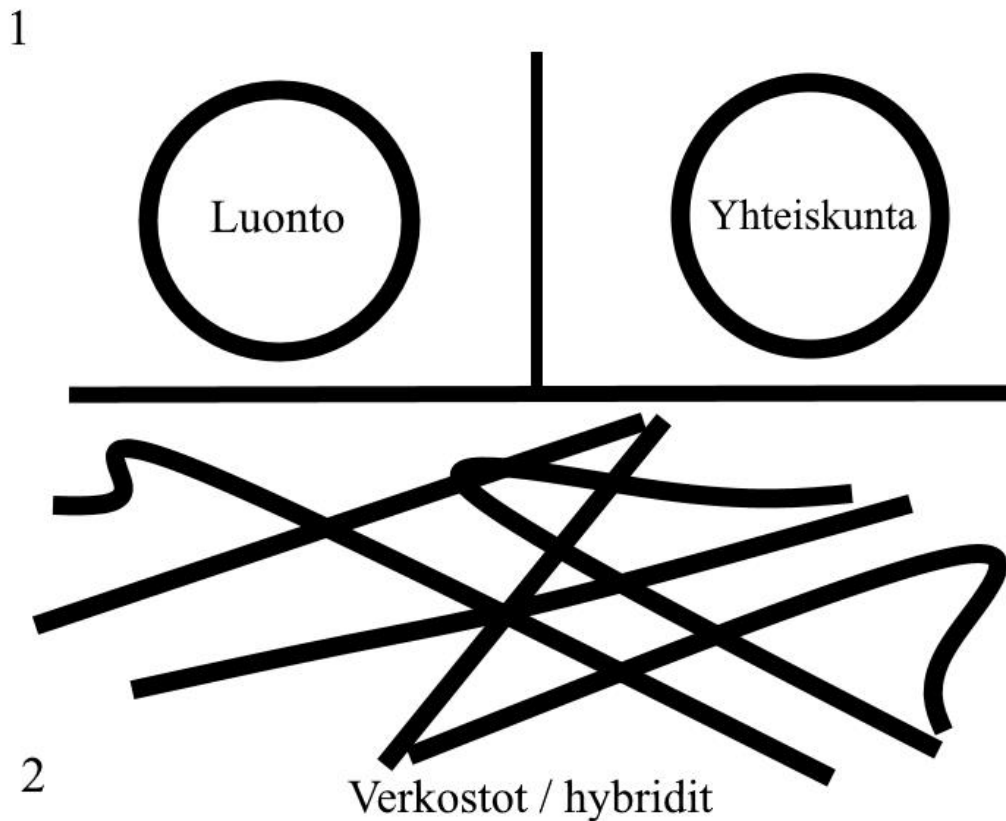
---

<sup>27</sup> Tällä ajatuksella on tietysti yhtymäkohta siihen käsitykseen, että antroposeeni on laadullisesti ”kertakaikkisesti toisenlainen” (geologinen) aikakausi.

näkymättömissä (ibid., 209). Postmoderni on Latourille ”[...] modernia ilman vakaumusta” (ibid., 210).

Vaikka emme Latourin mukaan siis ole koskaan olleet moderneja, ei moderni ilmiönä itsessään ole harhaa, minkä kvasiobjektien valtava lisääntyminen hänen mukaansa todistaa. Ja vaikka Latour kuvaakin modernin perustuslain korvanneen illusorisesti esimodernin, hän ei kannata paluuta esimoderniin (mikä tässä yhteydessä tarkoittaa nimenomaan ajattelumallia, ei yhteiskuntamuodostumaa tai teknologiaa). Esimodernin ongelmaksi Latour katsoo sen kyvyttömyyden nähdä eroa verkostojen ja luonnon ja yhteiskunnan eronteon välillä, siis toisin sanoen hahmottaa eroa itsensä ja modernin välillä (Latour 2006, 212). Näin ollen mikään kuvatuista malleista ei ole sopiva, ei moderni, esimoderni, antimoderni eikä postmoderni. Latourin ratkaisu onkin yhdistää eri puolia kaikista näistä neljästä: näin syntyy uusi käsitys verkostoista, luonnosta ja yhteiskunnasta, uusi perustuslaki. Se ”[...] syntyy käyttämällä esimoderneja käsitteitä hybridien kuvaamiseen, samalla kun säilytetään modernin lopputulema puhdistusprosessissa: siis subjektista erillinen ulkoinen luonto” (ibid., 213). Latour siis ajattelee, että modernin perustuslain suuri ongelma on sen tapa piilottaa puhdistusprosessi. Ongelma ratkeaa, kun puhdistus tehdään näkyväksi (ibid., 222). Ajatus luonnon ja yhteiskunnan erottamisesta hylätään, mutta ilman paluuta esimoderniin asenteeseen. Tältä pohjalta Latour (ibid., 224) muotoilee ei-modernin perustuslain, jossa luonto ja yhteiskunta ovat erottamattomat ja hybridien olemassaolo otetaan ajattelussa, politiikassa ja moraalissa huomioon. Näin luonto ja yhteiskunta, inhimillinen ja ei-inhimillinen eivät Latourin mukaan ole enää toisilleen vastakkaisia. Tätä uutta poliittista tilaa Latour kutsuu olioiden parlamentiksi (ibid., 229).





**Kuvio 2:** Luonto/yhteiskunta -kiistan kaksi perustavaa paradigmaa (Latour 2006, 28 mukailleen). Yläpuolella luonnon ja yhteiskunnan erottaminen (1), alla niiden sekoittuminen verkostoiksi/kollektiiviksi tai luonto-kulttuuriksi (2). Osassa 1 Luonnon ja Yhteiskunnan välistä viivaa Latour kutsuu modernin perustuslaiksi.

### 3.3 Latour, uusmaterialismi ja verkostollinen ajattelu

Latourin taustavaikutus myöhempään uusmaterialistiseen ja muuhun verkostolliseen ajatteluun on ollut merkittävä (Anderson & Perrin 2015). Katson tämän vaikutuksen voitavan tiivistää muutamaan perusajatukseen. Ensinnäkin Latour muotoilee teoksessaan *Emme ole koskaan olleet moderneja* yksinkertaisella tavalla sen perusasetelman, joka on uusmaterialisminkin ytimessä: luonto ja yhteiskunta eivät ole toisistaan erilliset, vaan sekä ontologisesti että metodologisesti yksi kokonaisuus, joka on hahmotettava verkostolliseksi tai yhteenkietoutuneeksi. Kaikki hierarkiat ja jaot tässä kokonaisuudessa ovat keinotekoisia. Toiseksi Latour luo toimijaverkostoteoriassaan käsityksen toimijuudesta ja toimijasta, jossa toimijuutta voi olla yhtä lailla inhimillisillä kuin ei-inhimillisillä, elävillä ja elottomilla olioilla. Toimijuus syntyy ja on riippuvainen toimijoiden suhteista toisiinsa verkostossa, eikä myöskään eri toimijoiden välille voida tehdä selkeitä hierarkioita. Latourin käsitys toimijuudesta siis edeltää selkeästi esimerkiksi Jane Bennettin myöhempiä teoretisointeja

materian vitaalisuudesta ja aktiivisuudesta (Bennett 2020, 26), minkä korostaminen on uusmaterialismille yleisemminkin tyypillistä. Nämä kaksi näkemystä ovat mielestäni uusmaterialismin synnyn kannalta perustavia. Lisäksi Bennetin kaltaiset uusmaterialismin klassikot ovat omaksuneet Latourilta monia käsitteitä, kuten verkosto, aktantti, kollektiivi ja sommitelma (Bennett 2020).

Latourin filosofia on selkeästi materialistista, mutta hän ei erityisesti korosta materiaalisuutta ajattelussaan. Materialismi on hänelle enemmän filosofinen taustaoletus, kuin että aine itsessään olisi aktiivisen teoretisoinnin kohde. Teorian materiaalisuus ilmenee sen keskittymisenä olioiden ja prosessien muodostumisen ja vuorovaikutuksen verkostollisiin suhteisiin konkreettisesti, mutta Latour ei varsinaisesti filosofoi ainetta, eikä hän myöskään erityisemmin tunnu ajattelevan juuri materialistisen filosofian tradition tarvitsevan uudistamista. Uusmaterialismin ja posthumanismin tapaan Latour kuitenkin torjuu humanismin ainakin sen perinteisessä muodossa, sillä hän kyseenalaistaa ihmisen ajatuksen ihmisen erityisasemasta, ja ihminen on toimijaverkostossa vain yksi aktantti muiden joukossa. Latour ei tosin painota erityisesti antroposentrismin kritiikkiä ajattelussaan, mutta se on selkeästi vähintäänkin periaatteellisella tasolla sisäänrakennettu toimijaverkostoteoriaan.

Marxismiin Latour lukee osaksi modernin perustuslain hyväksyviä kantoja, jopa niin pitkälle, että hän katsoo marxilaisten olevan modernisteja ”*par excellence*” (Latour 2006, 201). Latourin mukaan marxilaisuus muuttaa ”[H]auraista ja heterogeenisistä verkostoista [...] homogeenisia totaliteetteja, joihin ei voi koskea, ellei tehdä täydellistä vallankumousta” (ibid.). Latourin ajattelussa Marxista johdettu ajatteluperinne edustaa siis eräänlaista antiverkostollista kantaa, jossa luonto ja (erityisesti) yhteiskunta käsitetään jäykiksi, Latourin kammoksumien rakenteiden määrittelemiksi entiteeteiksi. Latour ei kuitenkaan erityisemmin perustele tätä näkemystään. Hänen luentansa marxilaisuudesta on tulkittavissa ainakin osittain marxismi-leninismiin ja muiden vulgaarien Marx-tulkintojen kautta suodatetuksi. Tällöin Marxin ajattelu voi näyttäytyä moderniteettia kritiikittömästi syleilevänä. Latourin marxilaisen perinteen luenta jää lopulta valitettavan ohueksi ja pinnalliseksi. Kapitalismilla ja muilla yhteiskunnallisilla rakenteilla ei Latourin tutkimuksissa ole juurikaan ollut roolia, mikä hänen ajattelunsa perusteet tuntien ei ole yllättävää. Myöhäistuotannossaan Latour kuitenkin siirtyi kohti konkreettisempaa poliittista analyysiä, jossa hän käsittelee esimerkiksi luokkaa (kuitenkaan mainitsematta kapitalismia)

(Latour 2018, 17–21) ja antroposeenia (Latour 2017, 111–145). Näissä yhteyksissä Latour jättää käyttämättä tilaisuuden arvioida suhteensa Marxiin uudelleen.

On selvää, että toimijaverkostoteorian ja marxilaisuuden välillä on selkeitä metodologisia eroja jo aivan perustavissa asioissa. Toimijaverkostoteorian aktualismi on yhteensovittamaton marxilaisuuden kanssa, jossa rakenteilla on aivan keskeinen osa analyysin kohteena ja selittävänä tekijänä. Marxilainen historiallinen materialismi edustaa sellaista ”sosiaalisen sosiologiaa” jolle Latour pyrkii luomaan vaihtoehdon. Toimijuuden suhteen marxilaiset ajattelijat ovat lähtökohtaisesti suosineet perinteisempiä toimijuuskäsityksiä. Latourin teoriasta myös suurimmaksi osaksi puuttuu vallan analyysi. Seuraavassa luvussa perehdyn tarkemmin näihin eroihin siinä muodossa kuin Andreas Malm on Latourin ja uusmaterialismin kritiikissään ne esittänyt, ja puntaroin tämän kritiikin vahvuuksia ja heikkouksia.

## 4 Andreas Malm ja *The Progress of This Storm*.

### 4.1. Malm ja yhteenkietoutuneisuuden kritiikki

Teoksessaan *The Progress of This Storm* (2018) Andreas Malm esittää luonto/yhteiskunta - keskusteluun polemiikin, joka puolustaa marxilaista historiallista materialismia parhaana tapana vastata ilmasto- ja ympäristökriisin intellektuaaliseen haasteeseen. Hän hyökkää kaikkia sellaisia teorioita vastaan, jotka pyrkivät häivyttämään rajan luonnon ja yhteiskunnan välillä. Tällaisia teoreettisia lähestymistapoja Malm (2018, 185) nimittää dissolutionistisiksi (*dissolutionism*; eng. *dissolute*, liuottaa, hajottaa)<sup>28</sup>. Dissolutismin keskeisimmäksi nykyiseksi ilmentymäksi hän nimeää hybridismin (*hybridism*), jonka kaksi ilmentymismuotoa ovat konstruktionismi (*constructionism*) ja uusmaterialismi (*new materialism*) (ibid., 149). Hybridismin keskeisimmäksi teoreetikoksi ja taustavaikuttajaksi Malm nimeää Bruno Latourin (ibid., 44–45). Nämä kaikki teoreettiset lähestymistavat ovat Malmin mukaan osa laajempaa postmodernismista alkunsa saavaa ajatteluvirtausta (ibid., 1–3). Malm siis niputtaa kritiikissään yhteen suuren joukon erilaisia teoreetikkoja ja teorioita sillä perusteella, että hän katsoo niillä olevan perheyhtäläinen ominaisuus luonnon ja yhteiskunnan välisen eron kieltämisessä. Samalla hän myös tekee omat tulkintansa niiden välisistä suhteista. Esittelen seuraavaksi Malmin kritiikin keskeisimmät argumentit hänen omalle jäsentelytavalleen uskollisessa muodossa.

Malmin lähtökohdat arvioida teorioita perustuvat niiden poliittiseen ja käytännölliseen voimaan. Malmin (ibid., 16) mukaan hyvän ekologista kriisiä käsittelevän teorian tulee olla samaan aikaan sekä 1) historiallinen että 2) tähän hetkeen kiinnittynyt. Näin se välttää ”postmodernin teorian” kompastuskivet, jotka Malmin katsonnassa sisältävät historiallisuuden kieltämisen (”on vain nykyisyys, ei menneisyyttä”) ja toisaalta teknologian mahdollistaman nykyhetken konkreettisuuden kieltämisen (jota Malm kuvaa ”vetäytymisenä virtuaaliseen” (ibid., 13)). Ilmastonmuutoksen ajan ”lämpenemisen tila” (*warming condition*) on Malmille vastakohta ”postmodernille tilalle” (*postmodern condition*), joka on hänen katsontakannassaan historiaton ja todellisuuden kieltämiseen taipuvainen. Malm siis katsoo, että hänen kritisoimat teoriat (riippumatta nimityksistä, joita hän niille myöhemmin antaa) ovat osa postmodernin ajattelun ja asenteiden virtauksia.

---

<sup>28</sup> Tulkintani lähtökohta on, että se mitä Malm kutsuu dissolutionismiksi on kantana rinnastettavissa Latourin teorian modernin perustuslain alapuoleen (kts. s. 39) ja siihen mitä itse nimitän yhteenkietoutuneeksi ja verkostolliseksi ajatteluksi.

Lämpenemisen tila toimii herätyksenä kohtaamaan maailmaan kohdistuvat haasteet ja uhat. Ilmastonmuutoksen myötä ”historia tulee takaisin”, Malm (ibid., 12–13) toteaa. Hyvän teorian on siis myös 3) otettava vallitseva historiallinen tilanne vakavasti. Tältä pohjalta teorialla tulee olla myös halu taistella ja muuttaa tätä tilannetta, eli sen on oltava luonteeltaan käytännöllistä (praktista). Tällainen teoria saa meidät ymmärtämään nykyistä maailmaamme ja sen tilaa selkeämmin, sen sijaan että se sekavoittaisi asioita entisestään (ibid., 16). Malmin teesi on, että teorioilla on lopulta vain hyvin rajoitettu rooli esimerkiksi ilmasto- ja ympäristöliikkeen toiminnan kannalta, mutta tästä huolimatta sen ei tulisi ainakaan toimia sen jarruna (ibid., 231). Malm katsoo, että ensimmäinen syy vastustaa dissolutionistisia teorioita on niiden poliittinen impotenssi, sillä ne eivät tarjoa selkeätä tapaa analysoida antroposeenin ja ilmastonmuutoksen maailmaa luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen näkökulmasta, ja tällöin ne eivät voi myöskään auttaa pyrkimyksissä muuttaa tätä suhdetta.

Hybridismin nimityksen on Malm johtanut Latourin hybridin käsitteestä. Sen perusajatus on yhteenkietoutuneiden/dissolutionististen teorioiden ydin: koska luonto ja yhteiskunta ovat toisiinsa sekoittuneet tai yhdistyneet, ei näitä kahta voida erottaa toisistaan (ibid., 47). Hänen mukaansa hybridististen kantojen taustalla on dualismien ja kaksijakoisten kategorijaottelujen kritiikki. Malm lähestyy ontologista hybridismiä substanssin (eng. *substance*, aines/tosiolio) ja ominaisuuksien (*property*) kautta (ibid., 52–59). Latourilaisen kannan hän määrittelee ”kaksoismonismiksi” (*double monism*), jonka kaksi osaa ovat substanssimonismi ja ominaisuusmonismi. Sekä Malm että Latour katsovat, että tämä substanssi on aine, materia, eli he hyväksyvät ja jakavat materialistisen ontologian. Malm katsookin, että ongelmana erilainen suhtautuminen materian ominaisuuksiin. Latourin kantana on hänen mukaansa ominaisuusmonismi (*property monism*), mutta Malm itse kannattaa ominaisuusdualismi (*property dualism*). Ero näiden kahden välillä on yksinkertainen: ominaisuusmonismin mukaan substanssin eri ilmentymät ovat myös laadullisesti samanlaisia, mutta ominaisuusmonismi katsoo niillä voivan olla erilaisia laadullisesti toisistaan poikkeavia ominaisuuksia (ibid., 53–58). Käytännössä kysymys on siis siitä, että latourilaisen (”hybridistisen”) kannan mukaan sekä luonto että yhteiskunta ovat materiaalisia, samasta substanssista koostuvia kategorioita, eikä niiden välillä ole laadullista eroa, vaan ne ovat lopulta samaa ilman eroja: eli kuten todettu, luonnon ja yhteiskunnan välillä ei ole lopulta ole rajaa. Malmin kannattama ominaisuusdualismi kuitenkin vastargumentoi, että vaikka luonto ja yhteiskunta tosiaankin ovat samaa substanssia, on niiden välillä kuitenkin ominaisuuksia koskeva laadullinen ero, jonka vuoksi niitä on käsiteltävä

erillisinä kategorioina. Tässä Malm vetoaa emergenssiin (ibid., 67). Yhteiskunta ja luonto ovat hänen mukaansa materiaalisesti samanlaisia, ne siis perustuvat samoille fysikaalisille ja kemiallisille ilmiöille, mutta ne kuitenkin muodostavat osiensa kautta erilliset kokonaisuutensa, jotka eivät suoraan palaudu toisiinsa, vaan osastensa muodostamana kokonaisuutena toimivat erilaisten periaatteiden mukaisesti (ibid., 67–72). Materialismin hyväksyminen tarkoittaa Malmillekin myös sen hyväksymistä, että ihminen ja yhteiskunta ovat kiinnittyneitä luontoon (ibid., 71). Kuitenkin, vaikka yhteiskunnalla on ominaisuuksia, jotka perustuvat luontoon, ne eivät palaudu siihen. Siksi ne eivät voi olla toisiinsa rinnastettavia. Hybridien sijasta on Malmin mukaan parempi puhua risteämistä tai leikkauspisteitä (ibid., 70–72). Malm katsoo luonnon ja yhteiskunnan välisen ominaisuusdualismin osana laajempaa ominaisuuksien pluralismia, jossa yhden ”supertotaliteetin” (maailma materiaalisena kokonaisuutena, ”luonto sinänsä”) alle sisältyy monia rajatumpia totaliteetteja (ibid., 71).

Konstruktivismin Malm (ibid., 21–43) jakaa neljään eri muotoon. Ensimmäinen mukaan luonto on diskursiivinen ilmiö. Toinen katsoo luonnon olevan ihmisen luoma ilmiö (esimerkiksi kielen kautta, kuten jotkin strukturalismin suunnat esittävät). Kolmannen mukaan luonto itsenäisenä käsitteenä on tullut tiensä päähän, koska se on niin erottamattomasti sekoittunut yhteiskuntaan (niin kutsuttu ”end of nature” -ajattelu, jota esimerkiksi Timothy Morton on muotoillut). Neljäs muoto katsoo luonnon olevan konkreettisesti rakennettu ympäristö, eräänlainen materialistinen konstruktio, jota ihmiset ja muut eliöt rakentavat jatkuvasti. Malm katsoo konstruktivismin sekoittavan toisiinsa diskurssit ja todellisuuden, eikä se siksi myöskään pysty pysymään johdonmukaisena omille lähtökohdilleen ja suhtautumaan luontoon vain konstruktiona. Konstruktivismin perusongelma on Malmin mukaan se, ettei sen pohjalta voida muodostaa käytännöllistä teoriaa ekologisen kriisin maailmaan, koska konstruktivismille luonto ei ole jotakin joka on olemuksellisesti itsenäinen ihmisestä. Malmille tällaiset käsitykset luonnosta ovat idealistisia ja antirealistisia (ibid., 28, 40–41).

Uusmaterialismin taustalla Malm näkee Latourin toimijaverkostoteorian sisältämän näkemyksen toimijuudesta. Hänen mukaansa uusmaterialismi ymmärtää oikein materiaalisuuden korostamisen tärkeyden, mutta vääränlainen käsitys toimijuudesta (*agency*) vie projektin karille (Malm 2018, 81–82). Malmin mukaan latourilainen teoria lähestyy toimijuutta interaktion ja muuttumisen kautta, eli jos X vaikuttaa jollain tavalla Y:n toimintaan tai olemukseen, on X toimija, riippumatta X:n itsensä ominaisuuksista. Tällöin

mikä tahansa muutoksen aiheuttaja, olipa se ihminen tai ilmakehän hiilidioksidi, on toimija (*actor*). Tällainen toimijuus ei myöskään ole yksilöihin kiinnittynyttä, vaan toimijaverkostollisesti ymmärretty toimijuus, myös ihmisen toimijuus, muodostuu monien toimijoiden yhteenliittymisen tuloksena (Washick, Wingrove, Ferguson, & Bennett 2015). Malmin vastaus tähän näkemykseen on, että toimijuutta ei voi olla ilman tietoisuutta, intentiota ja tulevaisuusorientoitumista (*ibid.*, 84). Siksi elottomalla materiaalilla ei hänen mukaansa voi olla toimijuutta eikä se ole toimija.<sup>29</sup> Malm katsoo uusmaterialismin johtavan lopulta jonkinlaiseen determinismiin ottaessaan suuremman toimijuuden pois ihmiseltä, ja pannessaan sen tilalle kaiken olevan tasaveroisen toimijuuden (*ibid.*, 110–111). Eli jos luonto ja yhteiskunta ovat yhteenkietoutuneita, erilaisten tasavertaisten toimijoiden verkostoja, joissa ei ole toimijoiden välisiä hierarkioita tai solmukohtia, tarkoittaisi se Malmin mukaan, että ihmisen toimijuuden vaikutusmahdollisuudet pienenevät radikaalisti. Malmin huomauttaakin, että nykyinen historiallinen tilanne puhuu päinvastaista kuin uusmaterialistis-latourilainen toimijuuskäsitys: ihmisen yksilöllinen ja kollektiivinen toimijuus on paljon merkittävämpiä ja suurempia kuin esimerkiksi muiden lajien, ja siksi olemme nyt ekologisesti siinä pisteessä kuin olemme (*ibid.*, 113). Malm ei kiellä, etteivätkö toimijuudet olisi verkostollisessa suhteessa toisiinsa ja vaikuttaisi monin tavoin toisiinsa, mutta verkosto ei ole horisontaalinen kuten Latourilla, vaan siinä yksillä toimijoilla on suurempi painoarvo ja toimijuus kuin toisilla. Lisäksi tämä verkosto ei sisällä mitään ei-elollisia toimijoita, vaan vain sellaisia, jotka ovat elollisia ja joilla on mieli ja intentio. Uusmaterialistinen toimijuuden käsitys kyllä laajentaa poliittisen aluetta ihmisen ulkopuolelle mutta samalla laimentaa sitä niin, ettei voida enää mielekkäästi puhua poliittisen muutoksen mahdollisuudesta (*ibid.*, 154). Samasta syystä Malm hylkää myös posthumanistiset suuntaukset: posthumanismin yritys kieltää ihmisen erityisyys osoittautuu Malmin mukaan käytännössä mahdottomaksi, sillä antroposeeni/kapitaloseeni näyttää ihmisen poikkeavan tavalla tai toisella kaikista muista lajeista, eikä ihmistä voi siksi mielekkäästi desentralisoida filosofisessa ajattelussa.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Malm jättää kysymyksen ei-inhimillisten eläinten toimijuudesta osittain avoimeksi. Hän kuitenkin korostaa, että ihmisten toimijuus on vähintäänkin laadullisesti poikkeavaa ihmisen toimijuudesta (Malm 2018, 86, 116–117). Tässä suhteessa Malm siis myötäilee Marxin aiemmin esittämiä huomioita eläinten ja ihmisten eroista esim. suhteessa työhön (kts. luku 5). Malm ei suoraan määrittele mitä hän tarkoittaa käsitteellä ”luonto”, mutta se näyttää hänellä rajautuvan pääasiassa Maapallon epäorgaanisista objekteista ja orgaanisista eliöistä koostuvien ekosysteemien kokonaisuuteen (ei siis esimerkiksi materiaaliseen todellisuuteen kokonaisuutena) Kuitenkin ylipäättensä ns. ”eläinkysymys” sekä eläimen ja luonnon kategorioiden välinen suhde muodostavat erittäin tärkeän osan koko luonnosta käytävää keskustelua.

<sup>30</sup> Malmia edeltäneistä kirjoittajista esimerkiksi Archer (2000) on muotoillut samantyyppisen kritiikin postmodernismia vastaan puolustamaan ihmisen toimijuutta ja ajatusta, jonka mukaan yhteiskunnallinen on

Malm ei myöskään hyväksy Latourin käsitystä rakenteista ja hänen tapansa hahmottaa verkoston toiminta. Malmin katsoo Latourin ajattelun olevan antidialektista, sillä hänen tulkintansa mukaan verkostollisuuden korostamisesta huolimatta Latourin toimijaverkostoteoria keskittyy enemmän objekteihin itseensä kuin niiden välisiin suhteisiin (Malm 2018, 146–147). Tällä Malm viittaa Latourin teorian aktualistisiin lähtökohtiin, jotka johtavat sen tarkastelemaan objekteja itseään esimerkiksi sosiaalisten suhteiden ilmentäjinä, ja lukitsee teorian lokalismiin, joka ei halua eikä pysty analysoimaan objektien laajempia suhteita ja taustavaikuttajia, eli siis rakenteita. Näin Latourin teoriasta puuttuu Malmin mukaan mahdollisuus hahmottaa ja ymmärtää suurempia kokonaisuuksia kuin mitä objektit ja toimijat aktuaalisesti ovat (ibid., 148). Toimijaverkostoteoria ei siis kykene analysoimaan esimerkiksi kapitalismin kaltaisia ilmiöitä (ja kuten Malm huomauttaa, on Latour (2005, 179) on suoraan kehottanut olemaan analysoimatta niitä), jolloin sillä ei ole poliittista voimaa tehdä interventiota lämpenevään maailmaamme (Malm 2018, 147–148.). Tässäkin näkökulmassa siis korostuu se, että Malm arvioi eri teorioiden soveltuvuutta ensisijaisesti niiden poliittisen potentiaalin pohjalta.

Dissolutionismin tilalle Malm tarjoaa marxilaista historiallista materialismia, tarkemmin sen modernia ekologista ajattelua korostavaa tulkintaa, jota kutsutaan metabolisen repeämän teoriaksi (*metabolic rift*). *The Progress of This Storm* onkin hänen puolustuspuheensa tälle positiolle, jota hän kutsuu myös ilmastorealismiksi (*climate realism*). Malmin mukaan meillä tulee olla dialektinen käsitys luonnosta ja yhteiskunnasta. Rajanvedot niiden välillä ovat tärkeitä, jotta voimme paikantaa erilaisten interventioiden mahdollisuudet niiden suhteessa. Malm siis kannattaa metodologista dualismia luonnon ja yhteiskunnan välille: vaikka ne ovatkin lopulta reaalisesti ykseys, sisältävät ne objekteja, jotka poikkeavat laadullisesti toisistaan. Eronteko on perusteltu metodologisesti ennen kaikkea sen luoman selkeyden vuoksi. Ekologinen aktivismi tarvitsee subjektin (ihminen/yhteiskunta) ja objektin (luonto) toimiakseen (Malm 2018, 174). Malmin tulkitsee Marxin omaa käsitystä luonnon ja yhteiskunnan suhteesta tavalla, joka ei kumoa luonto/yhteiskunta dualismia: Malmin mukaan Marx tapa ajatella tämä suhde ei sisällä ajatusta luonnon ja yhteiskunnan hybrideistä, vaan yhdistelmistä (*combination*), joissa on läsnä sekä luonnon että yhteiskunnan elementti (ibid., 168).

---

ensisijaisesti ihmisen toimijuuden tulos. Archerin (ibid., 21) mukaan antroposentrismen kritiikin ei tarvitse tarkoittaa ihmisen toimijuuden purkamista, vaan näkökulmaa, joka ei yli- eikä aliarvioi sitä.



Yleisellä tasolla Malm myös korostaa teorian ja teoretisoinnin rajoja, ja painottaa joka käänteessä sen käytännöllistä ulottuvuutta. Luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen teoretisoinnin suurin arvo Malmille on sen mahdollisuus tuottaa poliittista potentiaalia ilmastokriisin ja sen aiheuttajan, kapitalistisen talous- ja yhteiskuntajärjestelmän, vastavoimaksi. Malm vastustaa dissolutionistisia teorioita ja teoretikkoja ennen kaikkea siksi, että hän katsoo niiden enemmän sekoittavan kuin kirkastavan kuvaamme ilmastokriisistä, sen taustatekijöistä ja ratkaisuista. Dissolutionistiset teoriat eivät siis Malmin mukaan tarjoa käsitteellisesti selkeää tapaa vastata kysymykseen mistä puhumme, kun puhumme luonnosta ja yhteiskunnasta sekä niiden välisestä suhteesta. Dissolutionistinen kategorioiden ja vastakkaisuuksien häivyttäminen on Malmille nykyisen teoretisoinnin asenneilmaston ongelma, joka vaikeuttaa analyysin tekemistä, ja toisaalta usein johtaa vain uusien binäärisyyksien luomiseen niiden kaikkinaisen purkamisen sijasta (ibid., 185–186).

Malm (ibid., 175) pitääkin hyvänä asiana, että ilmastoliike on pääsääntöisesti sivuuttanut Latourin, uusmaterialismin, posthumanismin, konstruktionismin ja muut dissolutionistiset teoriat, ja toivoo näin olevan myös jatkossa.<sup>31</sup> Tämä alleviivaa sitä, että *The Progress of This Storm* on poleeminen analyysi, jonka päämääränä on vaikuttaa enemmän poliittisiin liikkeisiin kuin akateemiseen keskusteluun. Malmin suhtautumistapa teorioihin näyttää olevan instrumentalistinen. Näin siksi, että argumentoidessaan luonnon ja yhteiskunnan metodologisen toisistaan erottamisen puolesta hän ensisijaisesti tällaisen ratkaisun käytännön toimivuuteen. Ensisijaista tässä näkökulmassa ei siis ole teoreettisen väittämän totuudenmukaisuus ja tarkkuus, vaan sen toimiminen hyvin (Niiniluoto 1980, 228). Teorian tarkoitus on ennen kaikkea toimia havaintojen systematisoinnin välineenä, ei esittä selkeästi tosia tai epätosia väitelauseita (kuten realistinen tieteenfilosofia katsoo asian olevan) (ibid., 230–231).

---

<sup>31</sup> Tämä näkökulma on tosin kyseenalainen. Malm ei erikseen tarkenne mihin kaikkeen hän ilmastoliikkeellä viittaa, mutta tulkiten hänen puhuvan ensisijaisesti eurooppalaisesta ja anglo-amerikkalaisesta poliittisesta kontekstista käsin. Ainakin Suomessa uusmaterialistiset ja posthumanistiset teoriat ovat oman kokemukseni mukaan jokseenkin tunnettuja ilmasto- ja ympäristöaktivistien (esimerkiksi Elokapinan) keskuudessa ja myös inspiroineet toimintaa tuomalla siihen uusia näkökulmia esimerkiksi dekolonialismista. Eri teorioiden ja ajattelijoiden vaikutus ilmastoliikkeessä vaatii kuitenkin tarkempaa sosiologista tutkimusta. Ottaen kuitenkin huomioon, että merkittävä osa eurooppalaisen ilmastoliikkeen toimijoista omaa yliopistokoulutuksen, on vaikea sivuuttaa sitä, että monenkirjavat humanistis-yhteiskuntatieteelliset teoriat vaikuttavat näiden liikkeiden taustalla.

## 4.2. Malmin kritiikin arviointia

Malm ei ole ensimmäinen eikä ainoa, joka on kritisoinut Latouria, uusmaterialisteja ja muita dissolutionisteja/verkostollisesti ajattelevia samankaltaisista lähtökohdista käsin. Itse asiassa hänen kritiikkinsä perustuu pitkälti muilta tutkijoilta ammennettuun aineistoon, esimerkiksi Alf Hornborgin, Kate Soperin (1943–), Terry Eagletonin (1943–) ja Dipesh Chakraparty (1948–) kirjoituksiin. Mielestäni Malm kuitenkin kokoaa teoksessaan napakasti yhteen Latourin ja uusmaterialismin marxilaista kritiikkiä ja kytkee sen filosofiset ulottuvuudet osaksi poliittista analyysia. Katson hänen teoksensa myös antaneen luonto/yhteiskunta -debatille laajempaa huomiota, erityisesti historialliseen materialismiin sitoutuneiden teoreetikkojen piirissä. Esimerkiksi Malmin työtoveri Hornborg on jatkanut samantyyppistä kritiikkiä teoksessaan *Nature, society, and justice in the Anthropocene* (Hornborg 2019). Hornborgin lähestymistapa on empiirisempi, keskittyen rahan ja teknologian analyysiin ja niitä koskevien ajattelutapojen kritiikkiin, mutta hän jakaa Malmin kielteiset näkökulmat toimijaverkostoteoriasta, uusmaterialismista ja posthumanismista, ja pyrkii osoittamaan niiden kyvyttömyyden analyysinsä kohteen tutkimisessa.

Malmin kritiikin historialliset juuret on mahdollista ainakin osittain johtaa marxilaisten teoreetikkojen vanhempaan ja laajempaan asennoitumiseen suhteessa niin sanottuihin postmodernismista käytyihin filosofisiin kiistoihin, joita akateemisessa maailmassa käytiin erityisesti 1980- ja 1990-luvuilla. Näissä kiistoissa marxilaiset ovat yleensä asettuneet epistemologisen realismin puolelle postmodernismia<sup>32</sup> ja konstruktionismia vastaan. Voi siis

---

<sup>32</sup> Postmodernismi on filosofisena suuntauksena hankalasti tarkkaan määriteltävä, ja sitä käytetään sekä akateemisessa että julkisessa keskustelussa usein myös mitään merkittävänä leimaksi. Paradoksaalisesti erityisesti konservatiiviset ja liberaalit intellektuellit samaistavat postmodernismin ja marxilaisuuden usein keskenään, vaikka jälkimmäinen on ensimmäisen kipakka kriitikko. Postmodernismille on kuitenkin mahdollista antaa eräitä yleisiä piirteitä, vaikka postmodernismi onkin moniselitteinen ja kiistanalainen termi, joka kaikkein laajimmassa mielessä voidaan ymmärtää joukkona yhteen liittyneitä käsitteitä ja kysymyksenasetteluja (Aylesworth 2015). Postmodernismin juuret ovat 1900-luvun alkupuoliskon ”kielelliseen käänteeseen” ja strukturalismin sekä siitä syntyneen post-strukturalismin perinnössä. Käsitteen isänä pidetään Jean-François Lyotardia (1924–1998), joka teoksessaan *La Condition Postmoderne* (1979) määrittelee postmodernin niin sanottujen suurten kertomusten ja metanarratiivien hylkäämiseksi (Lyotard 1984, xxiii–xxiv). Suuret kertomukset ovat narratiiveja, joita käytetään tiedontuottamisen ja yhteiskunnallisten käytänteiden oikeuttamiseen. Vaikka moderni tiede onkin hylännyt esimodernit tarinat ja mytologiat, Lyotard katsoi sen luoneen niiden tilalle uudet kertomukset, kuten valistuksen tradition kertomuksen jatkuvasta edistyksestä. Postmodernismi on siis tämän modernismin piirteen kyseenalaistamista ja suurten kertomusten tuottaman tiedon legitimitaation pirstomista moniin erillisiin kielipeleihin (ibid.). Tähän liittyy myös toinen postmodernismin keskeinen piirre, antifoundationalismi, eli näkemys, jonka mukaan emme voi löytää uskomuksillemme ja arvosteluillemme mitään lopullista, kyseenalaistamatonta perustaa (Sim 2001, 9–10). Filosofian ulkopuolella postmodernismi viittaa laajaan kulttuurivirtaukseen taiteessa, kirjallisuudessa, arkkitehtuurissa sekä poliittisessa ajattelussa, jotka heijastelevat suurten kertomusten murenemisen lisäksi myös median, massakulttuurin ja yhteiskunnallisen todellisuuden muutoksia erityisesti 1970–1990-luvuilla, jolloin keskustelu postmodernista käsitteenä oli näkyvästi esillä filosofisessa keskustelussa (Malpas 2005,

ajatella, että kyseessä on osittain vanha debatti uusissa kuoseissa. Tämä tulee ilmi esimerkki siitä, että Malm (2018, 21) varsin selkeästi katsoo dissolutionistisen teorioiden olevan osa postmodernistista ajattelun jatkumoa. Myös vanha filosofinen kädenvääntö idealismin ja materialismin (tai realismin) välillä, jossa jo Marx itse oli mukana, voi katsoa nähdä vaikuttavan, sillä Malm katsoo uusmaterialismin edustavan (hieman paradoksaalisesti) modernia idealismin muotoa. Slavoj Žižek on samaan sävyyn arvioinut uusmaterialismin edustavan modernia versiota vitalismista sekä esimodernista luonnon elollistamisesta ja mystifioinnista (Žižek 2014, 12). Vaikka Malm ei sitä suoraan sanokaan, voi taustalla olla myös halu puolustaa valistuksen filosofisen ja aatteellisen perinnön merkitystä, joka on ollut posthumanistien ja uusmaterialistien kritiikin ja uudelleentarkastelun kohteena esimerkiksi dekolonialistisista näkökulmista (tämän kritiikin marxilaisesta vastakritiikistä kts. Hornborg 2019, 177–179).

Malmin teoksen vastaanotto on ollut vaihteleva. Angus (2018) ja Sheehan (2018) hyväksyvät Malmin teesit pitkälti sellaisenaan. Vettese (2019) suhtautuu Malmin näkemyksiin pääsääntöisesti myötämielisesti, mutta katsoo, että Malm sivuuttaa esimerkiksi ympäristöhistorian saralla tehdyn toimijaverkostoteoriaan pohjaavan tutkimuksen ansiot. Oppermann (2018) katsoo Malmin tavan käsitellä kritisoiimiaan teorioita ja teoreetikkoja olevan tavaltaan valikoiva ja liian yleistävä kun ottaa huomioon kritiikin kohteen laajuuden. Lisäksi Oppermann kyseenalaistaa Malmin negatiivisen asenteen teorian ja käytännön suhteesta, ja huomauttaa, että uusia uria luova akateeminen keskustelu avaa näkökulmia myös reaalioliittisille liikkeille. Malmin uusmaterialismin kritiikistä Oppermann (ibid.) toteaa Malmin liioittelevan uusmaterialistista toimijuuskäsitystä koskien ihmisen toimijuutta, jota uusmaterialistit eivät kiistä, jolloin Malm päätyy kannattamaan sellaista ihmiskeskeistä kantaa, jota uusmaterialismi pyrkii purkamaan. Hänen mukaansa Malmin kritiikki perustuu siis osittain olkiukkoargumentteihin. Morris (2019) huomauttaa, että historiallisesti Malmin identifioima kulttuurinen tai diskursiivinen käänne kohti dissolutionismia tapahtui osaltaan juuri silloisen marxilaisen teorian epäonnistumisien vuoksi. Se kykeni tunnistamaan ja analysoimaan sellaisia ajattelutapoja kulttuurisia

---

6–10). Näin ollen on mahdollista myös tehdä erottelu postmodernismin (tyyli tai genre) ja postmodernin (aikakausi tai aikakäsitys ja siihen konstitutiivisesti kiinnittyvä ajattelu) väillä (esimerkiksi Latour ja Malm tarkoittavat jälkimmäistä puhuessaan postmodernista) (ibid., 9). Missä määrin sitten dissolutionistiset teoriat ovat postmoderneja teorioita tai postmodernin aikakauden tuotteita, kuten Malm väittää, en tässä yhteydessä ota kantaa, mutta epäilen kuitenkin tätä väitettä. Marxilaisen postmodernismikritiikin klassikkona voidaan pitää Fredric Jamesonin *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991). Ajallisuus ja toimijuus ovat myös Jamesonin (1991, xvii) postmodernismi-käsityksen ja kritiikin keskiössä.

käytänteitä, jotka ylläpitivät ja edesauttoivat esimerkiksi ekologista tuhoa, kun taas marxilaiset teoreetikot isolta osin sivuuttivat nämä kysymykset, kuten myös yleisemmin ei-inhimillistä koskevan filosofoinnin. Samanlaiseen päättelyyn perustuu myös Latourin lähtökohta, vaikka sitä voikin kritisoida muodoltaan vanhentuneeksi sen sisältämän marxismi/historiallinen materialismi = poliittinen marxismi ja reaaliosialismi - ajattelukaavan vuoksi. Tätä historiallista taustaa vasten Morris katsookin, että marxilaisten ajattelijoiden tulisi ottaa uusmaterialismin ja posthumanismin asettama haaste vakavasti niiden suoraviivaisen hylkäämisen sijaan.

Kleinod (2019) kritisoi Malmia historiallisen materialismin periaatteiden hylkäämisestä analyysissään ja sekä hänen kritiikkinsä epistemologisista puutteita. Hän huomauttaa Malmin argumentaation luonnon ja yhteiskunnan suhteesta perustuvan pitkälti filosofiselle abstraktioille (mistä hän syyttää dissolutionisteja), ei konkreettiselle historiallisten tilanteiden ja rakenteiden dialektiselle analyysille, eikä näin ollen pysty selittämään miten subjekti-objekti -eronteko ihmisen ja luonnon välille on historiallisesti syntynyt. Näin luonto näyttäytyy Malmin ajattelussa enemmän abstraktiona kuin empiirisenä ilmiönä. Tähän liittyen Kleinod (ibid.) huomauttaa, että Malmin tulisi ottaa vakavasti strukturalistislähtöinen huomio havainnoijan ja objektin välisestä suhteesta, sillä Malm ei ota huomioon, että se mitä ymmärrämme ”luonnoksi” ja miten tulkitsemme siihen liitetyt objektit on aina havainnoivan subjektin (ihmisen) näkökulmasta historiallisesti ja kulttuurisesti välittyntä. Vaikka siis luonto olisinkin meistä ontologisesti riippumaton sen empiirinen havainnointi ei ole suoraviivaista (eli naiivia empirismiä). Lisäksi Kleinod (ibid.) arvostelee Malmia liian jyrkästä ja dogmaattisesta tavasta harjoittaa kritiikkiä.<sup>33</sup> Myös Douglas (2018) arvioi, ettei Malm pääse irti (post-)kantilaisen metafysiikan kehikosta luodessaan jyrkän rajan havainnoivan subjektin ja havainnoitavan objektin (luonto tai maailma sinänsä) välille, mikä johtaa hänen marxilaisuutensa lopulta ihmiskeskeisyyteen, joka ei pysty kunnolla ajattelemaan ei-inhimillistä. Douglasin mukaan ekologinen ajattelu kuitenkin vaatii tämän kehikon rikkomista, jotta voimme paremmin nähdä ihmisen vaikutus ja riippuvuussuhteet ympäröivän maailman kanssa.

---

<sup>33</sup> Kritiikin harjoittamisesta puhuttaessa on hyvä myös muistaa, mitä kritiikki tarkoittaa. Sana kritiikki juontuu kreikan sanasta *krinein*, joka merkitsee erottelua ja arviointia (Heiskanen 2020, 15). Siksi aito kritiikki tarkoittaaakin kritiikin kohteen tasapuolista punnitsemista, sen hyvien ja huonojen puolten erottelua ja kokonaisnäkemyksen luomista. Kritiikin kohdetta ei siis välttämättä hylätä, vaan sitä siitä erotetaan säilytettävät ja unohdettavat asiat. Valitettavasti nykyään kritiikki ymmärretään lähinnä yksipuolisena virheiden osoittamisena ja devalidointina.

Pidän Malmin esille nostamia ongelmia ”dissolutionismista” sinänsä oikeansuuntaisena, mitä tulee hänen metodologisiin huomioihinsa sekä latourilaisen toimijuuskäsityksen yleisluontoiseen kritiikkiin. Toimijaverkostoteorian toimijuuskäsitys on ainakin sen latourilaisessa muodossa toimimaton historiallisen materialismin näkökulmasta. Toimijoita ei voida käsittää tasa-arvoisiksi ja horisontaalisesti järjestäytyneiksi, koska silloin niiden väliset erot esimerkiksi vallan ja painoarvon suhteen katoavat. Lisäksi on huomattava, ettei oliota ole välttämätöntä käsittää nimenomaan toimijaksi, jotta voitaisiin tunnistaa, että sillä on jokin vuorovaikutussuhde toisiin olioihin tai osa jossakin prosessissa. Myös Malmin vaatimuksia teorian todellisuuden ymmärtämisestä selkeyttävästä vaikutuksesta sekä käytännöllisestä ja poliittisesta sovellettavuudesta on helppo kannattaa (joskaan jälkimmäisen ei ole välttämätöntä toimia teorian ainoana funktiona). Teorian tulisi kuitenkin analyttisen selkeyden lisäksi omata myös hienojakoista deskriptiivistä voimaa, ja tämä näyttää Malmin historiallisen materialismin versiosta ainakin osittain puuttuvan.

En ole kuitenkaan Malmin tapaan valmis hylkäämään uusmaterialismia ja toimijaverkostoteoriaa (enkä myöskään posthumanismia), vaan näen ne arvokkaina, mielenkiintoisina ja vakavasti otettavina teorioina, joiden näkökulmat esimerkiksi materialismin uudistamiseen, ihmiskeskeisyyden kritiikkiin sekä inhimillisen ja ei-inhimillisen verkostoituneisuuden käsitteelliseen ja empiiriseen tarkasteluun ovat modernille filosofialle ja antroposeenin ymmärtämiselle tärkeitä. Näen Malmin teoksen suurimpina ongelmina sen poleemisuudesta kumpuavat yksinkertaistukset kritisoidavista teorioista sekä turhan kapean, vaihtoehtoiset lähestymistavat ulossulkevan sekä Marxin ajatuksia virheellisesti tulkitsevan, kapean luennan historiallisesta materialismista. Malmin retoriikan tapa on ampua pikemminkin haulikolla kuin tarkkuuskiväärillä; osa hauleista menee maaliin, osa ei. Malm myös laittaa liikaa painoa pelkälle teorian käytännön sovellettavuudelle ja roolille vallankumouksellisessa toiminnassa. Poleemisuuudessaan teos tarjoaa kuitenkin ajattelulle aineksia pohtia tarkemmin marxilaisuuden suhdetta muihin lähestymistapoihin luonto/yhteiskunta -debatin yhteydessä, ja näin myös mahdollisuuksia etsiä sekä yhtymäkohtia että tapoja uudistaa ja tulkita uudelleen marxilaisuutta. Miten siis Malmin kritiikkiä voisi lieventää sovittelivammaksi ja avarakatseisemmaksi, vaikka lähtökohtaisesti pitäisi sen sisältöä osittain oikeansuuntaisena?<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Tärkeä näkökulma Malmin teoksen arvioinnissa on, että hän ei ole taustaltaan filosofi vaan ympäristöekologian tutkija. Tämä varmasti osaltaan selittää Malmin argumentoinnin tiettyä suoraviivaisuutta ja teoreettisen hienovaraisuuden puutetta mitä tulee hänen tapansa tehdä filosofiaa.

Hylkään Malmin kritiikin poleemisuuden ja lähestyn marxilaisen perinnettä ja sen suhdetta muihin teorioihin avoimemmin. Jaan kuitenkin näkemyksen, että marxilaisuuden, Latourin ja uusmaterialismin välillä on selkeitä eroja, joita ei voi pois selittää tai ristiriidattomasti yhdistää toisiinsa. Mutta toisin kuin Malm näyttää ajattelevan, ei tämän välttämättä tarvitse olla ongelma, sillä eri teorit voivat myös käydä toistensa kanssa vuoropuhelua ja näin laajentaa omia näkemyksiään täysin sitoutumatta tai hylkäämättä toisiaan. Kyse ei siis ole välttämättä joko-tai-asetelmasta. Vaikka itse sitoudun filosofina ensisijaisesti marxilaiseen perinteeseen, en hylkää muita teorioita, vaan katson niiden olevan käytettävissä paitsi omina kokonaisuuksinaan niin myös historiallisen materialismin immanenttisen kritiikin välineinä. On tärkeää muistaa, että filosofiset teorit eivät ole koskaan kaiken kattavia ja aukottomia. Sen sijaan ne ovat historiallisia, tiettyihin tilanteisiin ja kysymyksiin syntyneitä, avoimia ja jatkuvasti kehittyviä. Yksi teoria voi tuoda valoon sellaisen osan tai näkökulman todellisuudesta, jonka jokin toinen on unohtanut, ja siksi niiden välinen vuoropuhelu on tärkeää. Tämän näkemyksen Malm unohtaa korostaessaan liikaa teorioiden eroja, "puhtautta" ja poliittista praksista. Pelkän Malmin ja hänen tulkintansa historiallisesta materialismista sijaan on hyvä ottaa tarkasteluun myös itse Marx ja marxilainen teoriaperinne laajemmin.

## 5 Luonnon ja yhteiskunnan suhde Karl Marxin ajattelussa ja historiallisessa materialismissa

Tässä luvussa muotoilen yleisesityksen historiallisen materialismin perusteista sekä Karl Marxin tavasta ymmärtää filosofiassaan luonnon ja yhteiskunnan käsitteet ja niiden välinen suhde. Käytän sekä Marxin ja Engelsin alkuperäistekstejä että myöhempien marxilaisten teoreetikkojen, erityisesti metabolisen repeämän -koulukunnan ja sekä muiden viime vuosikymmenten aikana julkaisseiden, Marxin ekologisista teemoista kiinnostuneiden marxilaisten teoreetikkojen tulkintoja. Marxin ekologista ajattelua koskevan tutkimuksen erilaisten tulkintatapojen, kiistojen ja sivujuonteiden erittelyn sijaan pyrin antamaan yksinkertaistetun yleiskuvan aiheesta. Lisäksi on huomattava, että Marxin tuotanto on kaikkien filosofien tapaan kehittyvää, eri aikoina kirjoitettujen teosten ja käsikirjoitusten sisältäessä erilaisia, osin ristiriitaisiakin, näkökulmia ja painotuksia.<sup>35</sup>

Koska lähteissäni painottuvat metabolisen repeämän -koulukunnan teoreetikkojen tulkinnat on hyvä ottaa huomioon, että joidenkin arvioiden (esim. Liedman 2018, 480) mukaan he ylikorostavat Marxin ekologista ajattelua suhteessa hänen tuotantonsa kokonaisuuteen. Mutta vaikka näin olisikin, pidän moderneja tulkintoja Marxin luonto/yhteiskunta -suhteesta vanhempia esityksiä uskottavampina, sillä niillä on tukenaan Marxin omien tekstien laaja analyysi, jota MEGA-aineiston aiemmin saavuttamattomissa olleet käsikirjoitukset ovat osaltaan täydentäneet. On myös hyvä muistaa, että Marx ei kuitenkaan välttämättä ollut ”ekologinen” ajattelija siinä mielessä miten asia nykyisin ymmärretään. Marxin ajattelu ja

---

<sup>35</sup> Marxologiassa (Marxin ja Engelsin kirjoitusten tutkimuksessa ja tulkinnassa) on tyypillistä jakaa Marxin tuotanto eri vaiheisiin, kuten nuoren (väitöskirja ja muut varhaiset kirjoitukset), keskivaiheen (mm. *Pariisin käsikirjoitukset*) ja ”kypsän” (*Pääoman* ja poliittisen taloustieteen Marx) teoksiin. Vuosikymmenten aikana paljon keskustelua on käyty esimerkiksi siitä, kuinka paljon Marxin varhais- ja myöhäistuotanto eroavat toisistaan, mitä vaiheita ja teoksia corpussesta tulisi painottaa, kuinka paljon Engels vaikutti *Pääoman* 2. ja 3. osan sekä muiden hänen Marxin kuoleman jälkeen toimittamiensa teosten sisältöihin, ja millä tavoin hegeliläisyyden ja saksalaisen idealismin vaikutus näkyy erityisesti Marxin varhaistuotannossa (esimerkiksi kuinka paljon Marxin varhaisessa materialistisessa ajattelussa oli idealistisia juonteita). Selkeää on, että Marxin näkemykset luonnon ja yhteiskunnan suhteesta muuttuivat ja monipuolistuivat ajan kanssa, ja niiden painotus siirtyi ajan kanssa käsitteellisestä tutkimuksesta yhä vahvemmin kohti konkreettista yhteiskunnallista analyysiä. Tähän vaikutti myös hänen myöhemmässä tuotannossaan kasvanut kiinnostuksensa aikansa luonnontieteitä kohtaan puhtaan filosofisen näkemyksen vastapainona. Jonkin verran keskustelua on synnyttänyt esimerkiksi kysymys siitä, missä vaiheessa Marx omaksui materialistisen kannan, kuinka uskollisena sille hän pysyi sille läpi tuotantonsa, ja miten hänen väitöskirjansa idealistisen juonteet olisi tulkittava. Foster (2000) esittää tulkinnassaan, että Marx oli johdonmukainen materialisti varhaistuotannostaan lähtien, ja myös väitöskirja on idealistinen vain muodon vuoksi. Liedman (2018, 71) pitää Fosterin tulkintaa yksinkertaistuksena. Tällaiset keskustelut ovat Marxin tulkinnan kannalta tärkeitä, ja vaikuttavat myös tapoihin tulkita Marxin käsityksiä luonnon ja yhteiskunnan suhteesta. Nämä keskustelut ja kaikki erilaiset tulkintatavat ovat kuitenkin liian laaja kokonaisuus tarkasteltavaksi tässä yhteydessä (Marxin tuotannon kehityksestä ja sen eri vaiheista kts. Heiskanen 2020; Liedman 2018; Saito 2017).

asenteet ovat kaikkien muiden ajattelijoiden tavoin oman aikansa yhteiskunnan ja tieteellisen tutkimuksen tuotoksia, jotka eivät sellaisinaan istu antroposeenin ja ekologisen kriisin ajattelun tarpeisiin. Väitän kuitenkin, että Marx oli monessa suhteessa tarkka- ja kaukonäköinen analysoidessaan ihmisen suhdetta luontoon nimenomaan osana kapitalistisen talousjärjestelmän analyysiä, ja tätä kautta hän pystyi näkemään ja ennakoimaan ihmisen ja luonnon suhteessa tapahtuneen muutoksen kehityskulun, joka hänen kuolemansa jälkeen on vain kiihtynyt. Marx myös eli aikana, jolloin tämä suhde, kuten myös yhteiskunnalliset valtasuhteet luonnon ”hallitsemisessa”, muutti muotoaan nopeaa vauhtia, joten hän sai todistaa tätä muutosta ensikäsitteellisesti. Modernin marxilaisen ekologian tutkimuksen ajatus onkin ennen kaikkea hyödyntää Marxin ajatuksia lähtökohtana uuden (empiirisen ja käsitteellisen) tutkimuksen tekemiselle. Kuten Sean Sayers (1998, 10) huomauttaa, on marxilainen kapitalismin analyysi ja kritiikki aina luonteeltaan immanenttia, järjestelmän sisältä päin tapahtuvaa. Marxilainen filosofia ei siis pyri arvostelevaan kapitalistista tuotantoa ja yhteiskuntaa jonkin ylihistoriallisen ja universaalien mittapuun perusteella.

Marxin luontoa ja ekologiaa käsittelevät kirjoitukset eivät muodosta mitään yhtenäistä kokonaisuutta, vaan ne ovat hajaantuneet eri puolille hänen tuotantoaan. Marxilaisen ekologisen ajattelun ja historiallisen materialismin nykykirjallisuutta tutkittaessa on myös tärkeää ymmärtää teoriaperinteen kehittymisen. Tässä avainasemassa ovat Marxin omien kirjoitusten julkaisuhistoria ja niiden yhteys myöhempään marxilaisuuteen. Marxin teoksista vain pieni osa julkaistiin hänen elinaikanaan, joten aikalaisten käsitys Marxin ajattelusta jäi osin vajavaiseksi. Julkaisemattomiin kirjoituksiin kuuluu kokonaisia teoksia, keskeneräisiä käsikirjoituksia sekä suuri määrä erilaisia muistiinpanoja, hahmotelmia ja kirjeitä. Näistä erityisesti Marxin myöhäistuotannossa, *Pääoman* ensimmäisen osan julkaisemisen jälkeisellä ajalla.

Engelsin myöhäistuotannon teos *Luonnon dialektiikka (Dialektik der Natur, 1883)* oli kunnianhimoinen (mutta jälkikäteisesti arvioiden epäonnistunut) yritys luoda materialistisen historiakäsityksen pohjalta dialektinen ”kaiken teoria“, joka yhdistäisi ihmisen ja luonnon historian yhdeksi kokonaisnäkemykseksi. Vastaiskuna tällaisille hankkeille ja tärkeänä taitekohtana Marxia koskevissa ekologisissa tulkinnoissa voidaan pitää Georg Lukácsin (1885–1971) teosta *Geschichte und Klassenbewußtsein* (eng. *History and Class Consciousness, 1923/1971*) (Saito 2019). Sen ensimmäisen esseen kuuluisassa 6. alaviitteessä Lukács erottaa toisistaan luonnon ja yhteiskunnan dialektiikat. Hänen



mukaansa Engels erehtyi näkemyksessään, jonka mukaan luonnolla ja yhteiskunnalla on yhteinen ”metodi”, ja tästä erehdyksestä on hänen mukaansa viimekätisesti syyttämisen Hegeliä (Lukács 1971, 24). Lukácsin mukaan (marxilainen) dialektinen metodi ”on rajoittunut yhteiskunnan ja historian piireihin” (ibid.). Toisin sanoen Lukács halusi painottaa, ettei luontoa ja yhteiskuntaa tule tutkia samoina ja samalla tavalla, sillä ne ovat kaksi erilaista kokonaisuutta. Näin hän kritisoi sekä aikansa positivismia että kaikenkattavan ”tieteellisen sosialismin” ohjelman perään haikailleita ortodoksisia marxilaisia. Mutta toisin kuin positivismissa, läntisen marxismin kohdalla kyse oli siitä, voidaanko yhteiskunnan dialektiikalla selittää luontoa. Lukácsin mukaan ei voida, ja hänestä tässä piilee Engelsin erehdys. Lukácsin mukaan ”luonnon dialektiikka” voi olla ainoastaan ulkopuolista liikkeiden ja lakien havainnointia niiden ulkopuolelta, siinä missä ”yhteiskunnan dialektiikalla” on subjekti ja tekijä, ihminen, ja se ilmentää inhimillisen praksiksen muotoutumista historiassa. On esitetty, että tällä alaviitteellä Lukács loi pohjan koko niin sanotun läntisen marxismin (joka syntyi vastauksena neuvostomarxismille) perinteelle: ”luonnon dialektiikka” jäi pois marxilaisesta tutkimusohjelmasta, ja tilalle tuli ainoastaan yhteiskuntaan keskittyminen (Foster, Clark & York 2010, 216–225). Tämä luonnon dialektiikan tarkoitti käytännössä luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen teoretisoinnin unohtamista läntisen marxismin perinteessä, ja marxilaisuuden rajaamista tarkastelemaan vain yhteiskunnallista. Saiton (2019) mukaan Lukács teki tässä yhteydessä siis sekä metodologisen että ontologisen eron luonnon ja yhteiskunnan, ja niiden tutkimisen välillä (joskin hän myöhemmin itse kritisoi tätä näkemystään). Merkittävä ongelma Lukácsin argumentissa kuitenkin oli, että hän unohti siitä kokonaan marxilaisen työn-konseption, joka, kuten tulemme huomaamaan, on ensiarvoisen tärkeä koko historiallisen materialismin luonto/yhteiskunta -käsitteiden ymmärtämiseksi (ibid.).

Tällä Lukácsin ajatuksella on myös väitetty ollut kauaskantoiset seuraukset 1900-luvun marxilaisuuteen, ja myös varhaisiin 1970–80-lukujen ensimmäisen sukupolven ekomarxistien asenteisiin Marxia itseään kohtaan (Foster, Clark & York 2010, 242). Vaikka Engelsin tapaista ”kaiken teoriaa” ei pyritäkään muodostamaan, on historiallisen materialismin perinne metabolisen repeämisen koulukunnan ja muiden Marxin ekologisesta ajattelusta kiinnostuneiden teoreetikkojen töiden myötä jälleen ottanut ”luonnon dialektiikan” osaksi ajatteluaan, ja samalla lähentynyt taas myös luonnontieteitä.

Marxia on 1900-luvun filosofiassa käsitelty voittopuolisesti antiekologisena ajattelijana, jossa ilmenee niin sanotun prometheanismin<sup>36</sup> henki: ajatus ihmisen luontoa ja muita eläimiä kohtaan kohdistaman hallinnan jatkuvan laajentamisen tavoiteltavuudesta. Tätä asennetta ilmentää esimerkiksi Ville Lähteen (2001, 57) väite ”Marxin olettaminen ”ekologiseksi” ajattelijaksi on kertakaikkisen hedelmätön lähestymistapa”. Lähteen mukaan Marxin ajattelun ydin on ”[...] edistyksen siunauksellisuudessa, tuotantokeskeisyydessä ja primitiivisyyden halveksimisessa” (ibid.). Myös Marxin versio materialistisesta filosofiasta on katsottu olevan mekanistinen ja deterministinen, jättäen luonnolle ja ei-inhimilliselle elämälle passiivisen roolin. Tämä on ollut monien uusmaterialistien tulkinta (esim. Oulanne 2018). Tämä kuva Marxista on juurtunut syvään, eikä asiaa ole edesauttanut se, että monet 1900-luvun marxismin suuntaukset ovat tavalla tai toisella kannattaneet juuri edellä esitetyn kaltaisia näkemyksiä. Esimerkiksi Marxin luontosuhteen tutkimuksen varhaisiin merkkiteoksiin lukeutuva Alfred Schmidtin *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962) sortuu Paul Burkettin (2014, 250–251) mukaan juuri deterministisen materia- ja historiakäsityksen tukemiseen osana Marxin ajattelua.

Nykytutkimuksen valossa antiekologinen kuva Marxista heijastaa enemmän Marxista tehtyjä tulkintoja kuin Marxin itsensä ajattelua. On perusteltua sanoa, että Marxin materialismi ja siitä kumpuava historiakäsitys on luonteeltaan antideterministinen ja antimekanistinen. Lisäksi kysymys luonnon ja yhteiskunnan välisestä suhteesta, ja ennen kaikkea käsitys ihmisestä osana luontoa, on Marxin olennainen ja perustavanlaatuinen lähtökohta koko hänen filosofiselle ja erityistieteelliselle ajattelulleen, ja siksi Marxia voidaan nimittää ekologiseksi, eli luonto/yhteiskunta kysymyksen vakavasti ottavaksi ja ihmisen luontosuhdetta ja luontokäsityksiä perustavalla tavalla problematisoivaksi, ajattelijaksi. Kun ymmärrämme Marxin ja historiallisen materialismin tällä tavoin avautuu

---

<sup>36</sup> Promethianismi viittaa antiikin Kreikan myyttiin titaani Prometheuksesta, joka varasti tulen Olympoksen jumalilta ja antoi sen ihmisille. Siksi Prometheus-myytti on perinteisesti tulkittu vertauskuvana ihmisen luonnonhallinnasta ja teknologisesti kehityksestä: tulen avulla ihmiset pystyivät ottamaan ympäristönsä ja kohtalonsa hallintaansa, vapautumaan luonnonvoimia edustavien jumalten vallan alta. Prometheanismi liitetään usein tuhoavan luontosuhteeseen ja sokean edistysuskoon, valistuksen kehotukseen alistaa luonto inhimillisen onnellisuuden takaamiseksi (Burkett 2014, 147). Toisenlaiseenkin tulkintaan on toki mahdollisuus. Prometheus uhmasi jumalia, mursi heidän valtansa ja antoi ihmisille vallan päättää kohtalostaan. Hänen asenteensa oli kapinallisen ja vallankumouksellisen. Sven-Eric Liedman (2018, 237) huomauttaakin, että Marx koko Prometheusin hahmon läheiseksi, koska Prometheus symboloi vallitsevien, ”jumalallisilta” vaikuttavien valtasuhteiden vastustamisen mahdollisuutta, ei ihmisen tahtoa valtaan yli kaiken muun elollisen.

mahdollisuus uudelleen tarkastella niiden suhdetta Latouriin ja uusmaterialismiin uusista kulmista.

## 5.1 Historiallisen materialismin lähtökohdat

Marxin ajattelu perustui materialistiselle ontologialle, jonka filosofisia аспекteja hän käsitteli erityisesti varhaisinta tuotantoaan edustavassa väitöskirjassaan *Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian ero* (1841).<sup>37</sup> Marx ei kuitenkaan varsinkaan myöhemmässä tuotannossaan ollut erityisen kiinnostunut puhtaasti ontologisista ja epistemologisista kysymyksiä, vaan hänen materialisminsa luonteeltaan oli ennen kaikkea *praktista*, käytäntöä ja toimintaa painottavaa (Foster 2000, 2). Marxille materialismissa ei ollut kyse abstraktioista, vaan hän oli kiinnostunut selvittämään niitä konkreettisia käytänteitä, joiden kautta yhteiskunnat muodostuvat, ja ihminen ja luonto ovat suhteessa toisiinsa (ibid.).

Marx ja Engels kuvaavat metodologiansa lähtökohtia *Saksalaisessa ideologiassa* (1846):

”Edellytykset joista aloitamme eivät ole mielivaltaisia eivätkä mitään dogmeja, ne ovat todellisia edellytyksiä joista voidaan irrottua vain mielikuvituksessa. Niitä ovat todelliset yksilöt, heidän toimintansa ja aineelliset elämänehtonsa – niin heidän valmiina löytämänsä kuin myös heidän toimintansa tuottamat. Nämä edellytykset ovat siis todettavissa puhtaasti kokemusperäistä tietä. [...] Kaiken historiankirjoituksen täytyy lähteä näistä luontaisista perusteista sekä muutoksista, joita ihmisen toiminta on niissä aiheuttanut.” (Marx & Engels 1978, 71–72.).

Tässä tunnetussa lainauksessa tulee vahvasti esille, kuinka Marx ja Engels painottivat luonto/yhteiskunta -suhteen tutkimisen tärkeyttä. Sen tutkiminen ei ole eristettävissä omaksi kysymyksen, vaan se on osa kaikkea yhteiskunnallisen ymmärtämistä: ”[H]istoriassa voidaan erottaa kaksi puolta: luonnon historia ja ihmisen historia. Nämä puolet eivät kuitenkaan ole erotettavissa toisistaan; niin kauan kuin ihmisiä on olemassa, luonnon historia ja ihmisen historia määräytyvät vastavuoroisesti.” (ibid., 68). Marxin ja Engelsin materialistinen historiakäsitys on vastakkainen kaikelle sellaiselle idealistiselle historianfilosofialle, jonka mukaan ihmisten ja yhteiskuntien erilaiset suhteet luontoon ovat seurausta ”kulttuurista”, abstrakteista arvoista, uskomuksista ja ideoista.<sup>38</sup> Sen sijaan niiden

<sup>37</sup> Marxin materialismin taustoista tarkemmin kts. Foster (2000, 21–65) ja Heiskanen (2020, 25–91).

<sup>38</sup> Modernina esimerkkinä tällaisesta ajattelusta toimii muun muassa dekolonisaatiodiskursseissa esiintyvä tapa tehdä jako ”länsimaisen kulttuurin” ja alkuperäiskansojen kulttuurien välille kuvaamalla jälkimmäiset

alkuperä käsitetään olevan tuotantotavoissa, eli erilaisissa materiaalisissa ja konkreettisissa käytänteissä, joilla ihmiset tuottavat elämänsä välttämättömät ehdot ja järjestävät tämän tuotannon.

Heiskanen (2020, 31) korostaa Marxin filosofisen lähestymistavan eroa suhteessa aikansa positivismiin ja toisaalta hänen materialisminsa monismia. Marx käsitti Hegelin tapaan maailman ja tiedon yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, jossa oleellista on etsiä kokonaisuudesta välimuotoja, siirtymiä ja vuorovaikutussuhteita, eli hahmottaa prosessit dialektisesti. Tieto ja maailma, ajattelu ja oleminen, eivät ole jaettavissa erilaisiksi toisistaan erillisiksi alueikseen muuten kuin keinotekoisesti. Kuten tunnettua, Marx ja Engels toteuttivat tämän hegeliläisen ajatuksen ”käännöksen”, eli pyöräyttivät Hegelin mielestä ja ajattelusta (”hengestä”) lähtevän filosofian ”jaloilleen”, lähtökohtina aine ja sen kokemusperäinen havainnointi (ibid., 31–32). Marxin aikana positivistiset ajattelijat pyrkivät jaottelemaan maailmaa ja sitä koskevaa tietoa erillisiksi ja hierarkkiseksi suhteiksi, mutta monismin hengessä Marx korosti, että sen lisäksi että todellisuus koostuu yhdestä jakamattomasta substanssista ei sitä koskevaa tietoa voida jaotella keinotekoisesti eri lokeroihin. Marx ja

---

luontokeskeisinä ja syvällistä ekologista viisautta sisältävinä, mikä toimii vastakohtana ”länsimaisen kulttuurin” luonnosta vieraantuneelle ja luontoa tuhoavalle olemukselle. Tämä ajattelutapa kuitenkin sekä ylläpitää alkuperäiskansojen mystifioivaa ja toiseuttavaa diskurssia (unohtaen samalla kaikki erot itse alkuperäiskansojen välillä) että luo abstraktin, historiattoman ja monoliittisen kuvan ”länestä” (samoin unohtaen kaikki erot niiden yhteiskuntien välillä, jotka kulloinkin, usein mielivaltaisesti, luetaan osaksi ”länsimaista kulttuuria”). Ongelma on siinä, että tämä diskurssi unohtaa kaikki historiallisesti muodostuneet, materiaalisuuteen liittyvät seikat, ja pelkistää erot yhteiskuntien ja ihmisryhmien välillä idealistisesti kulttuuriin koodattujen ”luontosuhteiden” eroista johtuvaksi. Näin unohtuu, että se mitä kutsutaan ”länsimaiseksi kulttuuriksi” on todellisuudessa kapitalistinen tuotantotapa, joka selittää näiden yhteiskuntien erilaiset suhteet luontoon. Tässä palataan myös antroposeenin käsitteen marxilaiseen kritiikkiin, jossa antroposeenin oletama abstrakti ihmiskunta korvautuu kapitaloseenin tarkkarajaisella tuotantotavalla. Kuten luvussa 2 olen tuonut esille, voidaan ihmisyyteen muuttuneet ”luontosuhteet” tai luontokäsitykset selittää ensisijaisesti nimenomaan tuotantotapojen muutoksella. Esimerkiksi kulttuurinen ero suomalaisten ja saamelaisien välillä on syntynyt ensimmäisen ryhmän omaksuessa maatalouden ja jälkimmäisen pysyessä pyynti- ja paimenelinkeinoissa, mutta historiallisesti suomalaisilla on ollut samanlainen maailmankuva, uskomus- ja käsitejärjestelmä kuin saamelaisilla (Aikio 2012; Siikala 2013 172–173). Tästä näkökulmasta katsottuna ajatus saamelaisen alkuperäiskansan kulttuurista ”luontokeskeisenä” ja suomalaisesta (eli ”länsimaalaisena”) kulttuurista ei-luontokeskeisenä näyttäytyy historiattomana ja heikosti perusteltuna. Kapitalistinen tuotantotapa on ainoastaan levinnyt suomalaisen yhteiskuntaan aikaisemmin kuin saamelaiseen, joka pitää edelleen sisällään enemmän vanhan tuotantotavan ja siihen kytkeytyvien elämänmuotojen piirteitä. Tästä syystä tämänkaltainen dekolonialistinen ja pintapuolisesti ekologinen diskurssi lähinnä ylläpitää idealistista historiakäsitystä sekä tyhmistävällä tavalla yksinkertaistavaa ja dualistista erontekoa ”länsimaisen” ja ”ei-länsimaisen” tai alkuperäisen (*indigenous*) välillä (kts. myös viite 8). Tämän lähestymistavan ongelma piilee materiaalisuuden ja historiallisuuden häivyttämisessä sekä kulttuurien essentialisomisessa. Historiallisen materialismin näkökulma kuitenkin korostaa, että yhteiskuntien luontosuhteet ja luontokäsitykset syntyvät aina historiallisesti käytännöllisten- sekä valtasuhteiden kautta, eivät abstrakteista ideoista ja arvoista. Abstraktista ”länsimaisen kulttuurista” johdetun analyysin sijasta olisi realistisempaa puhua kapitalistisen luokan toiminnasta ja intresseistä.

Engels eivät nähneetkään yhteiskuntatieteiden ja luonnontieteiden välillä mitään suurta kuilua (Angus 2017, 8).

Heiskanen (2020, 74–91) toteaa tulkintojen Marxin deterministisestä historiakäsityksestä perustuvan pitkälti muutamien tekstikohtien kapeaan tulkintaan, eikä determinismille löydy tukea Marxin tuotannon kokonaisuutta tarkasteltaessa. Sattuman merkitykseen perustuva ontologia oli Marxin käsitys luonnosta ja yhteiskunnasta. Välttämättömyyksien, tendenssien ja satunnaisuuksien välinen vuorovaikutus on dialektisen ajattelun ytimessä. (ibid., 83–86). Marx ja Engels kritisoivat jo *Saksalaisessa ideologiassa* hegeliläistä teleologista (päämääräsuuntautunutta) käsitystä luonnosta ja historiasta. Tässä he jatkavat Marxin suurten innoittajien, antiikin varhaisten atomistimaterialistien Demokritoksen (n. 460–370 eaa.) ja Epikuroksen (n. 341–270 eaa.) filosofista perintöä (Foster 2000, 34). Tätä tietoa vasten myös ajatus Marxin materialismista käsityksenä, jossa ei-inhimillinen materia nähdään passiivisena ja mekanistisena, näyttäytyy epäuskottavana.

Marx sen sijaan ajatteli luonnon olevan kaikkea muuta kuin passiivinen osa maailmaa, ja yhteiskunta on yhtä lailla ihmisestä riippumattoman luonnon kuin ihmisen oman toiminnan tulos. Luonto on siis jotakin täysin muuta kuin passiivinen objekti, johon ainoastaan subjektiviteetin omaava ihminen kohdistaa toimintansa. Siksi uusmaterialistinen kritiikki Marxista ”vanhan”, aktiivisen ihmisen ja passiivisen ei-inhimillisen materian välille rajan vetävän, materialismin edustajana ei saa tukea hän omista teksteistään. Marxin materialismin vahva monistinen luonne yhdistää hänet Latouriin. Marx oli myös vahvasti empiristi (”[N]ämä edellytykset ovat siis todettavissa puhtaasti kokemuseräistä tietä”), ei hänen metodologiansa ole Latourin tapaan tiukan aktualistista. Marxille tärkeää oli sekä perustan että päällysrakenteen tutkiminen, hänelle pelkkä keskittyminen asioiden ilmenemiseen oli jokseenkin käsittämätön ajatus.

Ajattelijana Marx sijoittuu selkeästi valistuksen moniulotteisen perinteen jatkajiin, mutta hänen suhteensa valistukselle (väitetysti) ominaiseen edistysuskoon ei ole yksiselitteinen. Marx ei nimittäin ollut edistyksen lipunkantaja, muttei myöskään modernisaation seuranainen vihollinen. Hänen lähestymistapansa olikin monitahoisempi, sanalla sanoen dialektinen: edistys on ristiriitainen ilmiö, jonka vaikutukset ovat kaikkea muuta kuin puhtaan positiivisia tai negatiivisia. Siksi marxismia onkin kutsuttu modernin ”lojaaliksi oppositioksi” (Therborn 2018, 66). Vaikka Marx näki tuotantovoimien kehityksessä selkeitä positiivisia piirteitä inhimillisen hyvinvoinnin ja vaurauden kannalta, ei hän sulkenut

silmiään sen negatiivisilta inhimillisiltä ja ekologisilta vaikutuksilta. Jälkimmäisestä todistavat esimerkiksi Marxin aikalaisanalyysit Saksan metsienkäytön muutoksista, Yhdysvaltojen maaperää köyhdyttäneestä riistomaataloudesta sekä brittien harjoittamasta guanokaupasta (kts. Foster 2000; Saito 2017). Näin ollen Marxia on vaikea pitää sellaisena edistyksen ja luonnon haltuunoton prometheaanisena puolestapuhujana, jona kriitikot ovat hänet esittäneet.

## 5.2 Työ, metabolia ja orgaaninen/epäorgaaninen

Marxille ontologinen kysymys luonnon olemuksesta ei ollut ensisijainen (tämän hän jätti luonnontieteiden ja asiasta kiinnostuneiden filosofien ratkaistavaksi), vaan hänelle keskeistä oli nimenomaan luonnon ja yhteiskunnan välinen suhde. Marxin luontokäsitystäkin kannattaakin lähteä tarkastelemaan tuon suhteen keskeisimpien osatekijöiden, työn ja tuotantovoimien, kautta. Saito (2017, 51) on jakanut Marxin käsityksen työstä kahteen erilliseen puoleen, jotka myös heijastelevat Marxin tuotannon eri vaiheita. Ensimmäinen puoli on nuoren Marxin filosofinen käsitys työstä (erityisesti vieraantuneesta työstä), ja toinen on Marxin poliittista taloustiedettä käsittelevän tuotannon analyysi kapitalistisesta työstä. Siitä on siis erotettavissa ”[...] sekä filosofinen että erityistieteellinen puoli” (Heiskanen 2020, 29).

Marxin työn konseptiossa ilmenee hänen käsityksen ihmisen *yleisestä* suhteesta luontoon. Työn perimmäinen luonne ei hänen mukaansa muutu historian kuluessa, se on läsnä ihmiskunnan kaikkina aikoina, kaikissa yhteisöissä, ympäristöissä ja tuotantomuodoissa. Työn ydin on materiaalisissa välttämättömyyksissä: kaikkien materiaalistien olentojen tavoin ihminen tarvitsee energiaa, ravintoa ja suojaa. Marxille keskeisempi näkökulma kuitenkin on ihmisen *erityinen* suhde luontoon, eli tämän suhteen ilmeneminen erilaisissa historiallisissa tuotantomuodoissa, tässä tapauksessa ennen kaikkea kapitalismissa. Marxin tekemä kapitalismin ekologian tutkimus ja kritiikki perustuvatkin siihen lähtökohtaan, että kapitalismi ei ole vain määrällisesti (tuotantovoimien- ja tapojen levittäytymisen mielessä), vaan myös ja eritoten laadullisesti erilainen kaikista sitä edeltäneistä tuotanto- ja yhteiskuntamuodoista (Saito 2017, 64).

Marxilaisen historiallisen materialismin ihmiskäsityksen ero esimerkiksi sen synnyttäneeseen hegeliläiseen ja saksalaisen idealismin näkökulmaan on siis käsitys ihmisen historiallisuudesta. Marx ja monet myöhemmät marxilaisen perinteen edustajat ovat kiistäneet, että olisi olemassa mitään abstraktia ”ihmistä” tai ”ihmisluontoa” yleensä, vaan

ihminen on olennaisesti historiallisten prosessien tulos (Wainwright & Mann 2018, 94). Näin ollen myös ihmisen yhteiskunnallinen suhde luontoon on historiallisten käytäntöjen muodostama. Tämä on keskeinen huomio esimerkki antroposeeni-keskusteluissa, sillä antroposeeniteoreetikot puhuvat usein ihmisestä yleisenä kategoriana ja lajiolemukseksi, ottamatta huomioon antroposeenin historiallista muodostumista.<sup>39</sup> Esimerkiksi Antonio Gramsci (1891–1937) on korostanut, että ihminen ei vain ole osa luontoa, vaan siinä missä luonto muodostaa ihmisen niin myös ihminen muodostaa luonnon olemalla aktiivisesti työn ja käytännön kautta suhteessa luontoon. Tätä kautta luonto ja yhteiskunta ovat toisistaan erottamattomat, ja niiden välisen suhteen historiallinen muodostuminen on keskeinen myös ihmisen yhteiskunnalliselle tajunnalle (ibid., 93–94).

Engels muotoili Marxin työn konseptin tuoman panoksen historian ymmärtämiselle seuraavalla tavalla:

”Koko aikaisempi historiankäsitelmä perustui luuloon, että kaikkien historiallisten muutosten perimmäisenä syynä ovat ihmisten muuttuvat aatteet ja että kaikista historiallisista muutoksista poliittiset muutokset ovat tärkeimpiä ja koko historiaa hallitsevia. Mutta siitä, mistä ihmiset saavat aatteensa ja mitkä syyt pakottavat poliittisiin muutoksiin ei kysytty. [...] Marx todisti nyt, että koko tähänastinen historia on ollut luokkataistelujen historiaa, että kaikista moninaisista ja mutkikkaista poliittisista taisteluista on ollut kysymys vain yhteiskuntaluokkien ja yhteiskunnallisesta ja poliittisesta herruudesta [...]. Mutta minkä vuoksi näitä luokkia syntyy ja on olemassa? Se johtuu ajan aineellisista, kourantuntuvista olosuhteista, joissa yhteiskunta kulloinkin tuottaa ja vaihtaa tuotantovälineitä [...]. Historia oli ensimmäisen kerran asetettu todellisuuspohjalle; se, kourantuntuva, mutta tähän asti kokonaan huomaamatta jäänyt tosiasia, että ihmisten täytyy ennen kaikkea syödä, juoda, asua ja pukeutua, siis *tehdä työtä* ennen kuin he voivat taistella vallasta, harrastaa politiikkaa, uskontoa, filosofiaa jne. – tuo kourantuntuva tosiasia sai nyt vihdoinkin historiallisen oikeutensa.” (Engels 1979, 12–14.)

Vaikka Engels tässä yhteydessä muotoileekin Marxin merkityksen ja ajatukset hieman mahtipontisesti, tuo hän hyvin esille työn olevan avain Marxin luonto/yhteiskunta -

---

<sup>39</sup> Tästä syystä monet marxilaiset ovatkin suosineet antroposeenin sijasta heistä tämän näkökulman paremmin huomioon ottavaa kapitaloseeni-termiä (kts. luku 2.5).

käsityksen ymmärtämiseen. Marxille työ toimii ihmisen olemassaolon yhteiskunnallisen ja ”luonnollisen” puolen yhdistäjänä, se linkittää nämä ”historian kaksi puolta”. Kuten Marx *Pääomassa* asian ilmaisee:

”Työ on lähinnä ihmisen ja luonnon välinen prosessi, jossa ihminen toiminnallaan välittää, ohjaa ja valvoo aineiden vaihtoa itsensä ja luonnon välillä. Hän astuu luonnonvoimana luonnonainetta vastaan. Hän panee liikkeelle ruumiiseen kuuluvat luonnonvoimat [...] omaksuakseen luonnonaineen hänen omalle elämälleen kelpaavassa muodossa. Vaikuttaessaan tällä liikkeellä luontoon ulkopuolella itseään ja sitä muuttaessaan hän muuttaa samalla omaa luontoaan.” (Marx 2020, 168)

Kaikkiin eläviin organismeihin pätevät samat fysiologiset perustarpeet- ja periaatteet: ne tarvitsevat energiaa, ravinteita, vettä ja suojaa ylläpitääkseen ja uusintaakseen itseään. Ne siis ovat yhteydessä ympäristöönsä tuottamisen, kuluttamisen ja jätteen erittämisen päättymättömän kierron kautta (Saito 2017, 63). Marx kuitenkin katsoi, että ihmiset tässä suhteessa poikkeavat muista eläimistä, sillä ihmisten tuotannollinen suhde maailmaan voidaan tunnistaa omaksi erityiseksi ilmiökseen, *työksi* (sak. *Arbeit*, eng. *labour*) (ibid.). Marxin mukaan ihmisen tekemä työ eroaa muiden eläinten elinehtoja tuottavasta toiminnasta, koska se on intentionaalista ja päämääräsuuntautunutta. Toisin kuin muut eläimet, joiden tuottavan toiminnan Marx katsoi olevan hetkeen sidottua ja toteutuvan vaistonvaraisesti, on ihminen Marxin mukaan vapaa tietoisesti muokkaamaan työnsä päämääriä, tarkoituksia ja tapoja (Marx 2013, 168–169; Saito, 30, 63–64). Ihmistyön vapauden ilmentymää on myös ihmisen kyky tehdä työtä, joka ei suoraan tyydytä heidän perustavia fysiologisia tarpeitaan (Saito, 30). Marx ei kuitenkaan kiistä, etteivät muutkin eläimet tekisi työtä. Hänen mukaansa on kuitenkin olemassa vain ihmiselle ominaisia työn muotoja, kuten palkkatyö, ja nämä ovat historiallisesti muodostuneita. Lisäksi varhaistuotannossa Marx liittyy ihmistyön osaksi feuerbachilaisittain ymmärrettyä ihmisen lajiolemusta. Vieraantunut työ palauttaa tässä ajattelumallissa ihmisen työn lajiolemuksesta vapaudesta takaisin työn perustavimpaan muotoon:

”Eläin on välittömästi yhtä elämäntoimintansa kanssa. Eläin ei eroa siitä. Eläin on *elämäntoimintansa*. Ihminen tekee itse oman elämäntoimintansa tahtonsa ja tietoisuutensa esineeksi, kohteeksi. Hänen elämäntoimintansa on tietoisista. Se ei ole sellainen määrittäminen, johon ihminen välittömästi samastuu. Tietoinen



elämäntoiminta erottaa ihmisen välittömästi eläimellisestä elämäntoiminnasta. Ainoastaan, ja nimenomaan siksi, että hän on lajinolento. Vain siitä johtuen hänen toimintansa on vapaata toimintaa. Vieraantunut työ kääntää suhteen päinvastaiseksi siten, että ihminen – nimenomaan siksi että hän on tietoinen olento – tekee oman elämäntoimintansa, oman *olemuksensa* ainoastaan *olemassaolonsa* ylläpitämisen välineeksi.” (Marx 1978a, 224–225.)

Marx ei kuitenkaan kiistä muiden lajien toimijuutta sinänsä, vaan kiinnittää huomiota tämän toimijuuden luonteeseen:

”Tosin myös eläin tuottaa. [...] Mutta se tuottaa ainoastaan sen mitä se tarvitsee välittömästi itselleen tai poikasilleen. Se tuottaa yksipuolisesti, kun ihminen puolestaan tuottaa universaalisti, se tuottaa vain välittömän fyysisen tarpeen pakottamana, kun taas ihminen tuottaa fyysisestä tarpeesta riippumatta ja tuottaa toden teolla vasta ollessaan vapaa tästä tarpeesta. Eläin tuottaa vain itsensä, kun ihminen puolestaan tuottaa uudelleen, reprodusoi koko luonnon [...]” (Marx 1978a, 225.)

*Pääomassa* Marx jatkaa tätä ajatusta:

”Me emme käsittele tässä työn ensimmäisiä eläimellisen vaistomaisia muotoja. Se tila, missä ihmistyö ei vielä ollut sivuuttanut ensimmäistä vaistomaista muotoaan, on siirtynyt alkuaikaiseksi taustaksi tilalle, jossa työmies työvoimansa myyjänä astuu tavaramarkkinoille. Me tarkoitamme työtä muodossa, joka on yksinomaan ihmiselle ominainen. Hämähäkki suorittaa tehtäviä, jotka muistuttavat kutojan työtä, ja mehiläinen saattaa vahakennoja rakenteella monta ihmisiin kuuluvaa rakennusmestaria häpeään. Mutta huonoimmankin rakennusmestarin erottaa parhaimmasta mehiläisestä jo aivan alussa se, että hän on rakentanut kennot päässään ennen kuin hän ne rakentaa vahasta. Työprosessin lopussa saadaan tulos, joka sen alussa on jo ollut ihmisen mielikuvituksessa, siis ajatuksellisesti olemassa.” (Marx 2020, 168–169.)

Tämä Marxin käsitys ei kuitenkaan ole sikäli kestänyt aikaa, sillä nykytieteen valossa tiedämme monien muidenkin eläinlajien, kuten kädellisten, tekevän myös päämääräsuuntautunutta työtä esimerkiksi työkaluja tuottamalla. Ja miten itse voimme ihmisinä edes varmistua siitä, että tässä mielessä oma tapamme tehdä työtä poikkeaa muista

eläimistä? Onhan myös suhteellisen varmasti todistettu, että hämähäkillä on tietoisuudessaan malli verkostaan kuten Marx kuvailee rakennusmestarilla olevan etukäteen kuva työnsä lopputuloksesta (toki hämähäkit eivät näytä kutovan verkkojaan yksilöllisten mieltymysten perusteella, vaan kyse on geeneihin koodatun perinnöllisen käyttäytymisen toteuttamisesta). Marx siis tekee eron ihmisen ja eläimen välillä, ja katsoo ihmisen poikkeavan kaikista muista lajeista ainakin osittain. Lisäksi Marxin filosofiassa ja poliittisessa taloustieteessä eläimillä ei ole merkittävää roolia. Tässä mielessä posthumanistinen kritiikki Marxista ihmiskeskeisenä ajattelijana pitää paikkansa, ainakin jos Marx mielletään jonkinlaisen heikon antroposentrismen kannattajaksi. Marxille oli kuitenkin selvää, että ihminen on luonnonolio ja eläin itsekin, ja darwinistinen evoluutioteoria sekä auttoi häntä muotoilemaan ajatuksen ”ihmisluonnon” historiallisuudesta että antoi vahvistuksen vakaumukselle historian materiaalisuudesta (Foster 2000, 196–207). Kysymys ihmisen suhteesta toislaajisiin eläimiin jää kuitenkin Marxin tuotannossa minimaaliselle huomiolle.

Työn kautta ihmiset ovat yhteydessä luontoon, jonka Marx (1986, 419) luonnehti olevan ihmisen ”epäorgaaninen ruumis”. Se on ”ruumis” koska ihminen on osa sitä ja koska ihmisen on oltava siihen jatkuvassa yhteydessä elääkseen, sillä hän ei voi luoda elämisensä välttämättömyyksiä tyhjästä, vaan voi ainoastaan muokata sitä mikä on jo olemassa luonnossa hänestä riippumatta (ibid.; Marx 2020, 52). Näin ollen ”[t]yö on siis kaikista yhteiskuntamuodoista riippumaton ihmisen elinehto, ikuinen luonnon välttämättömyys, jonka tehtävänä on välittää aineiden vaihduntaa ihmisen ja luonnon välillä ja siten ylläpitää ihmiselämää” (Marx 2020, 52). Tätä aineiden vaihduntaprosessia Marx kuvaa termillä *metabolia* (saks. *Stoffwechsel*, kirjaimellisesti ”aineenvaihdunta”).<sup>40</sup> *Metabolia* on ”ekologian” käsitettä vanhempi termi, jonka Marx omaksui aikansa luonnontieteellisistä keskusteluista (Saito 2017, 63, 68–79). Marxilla on erotettavissa 3 erilaista tapaa hahmottaa metaboliset aineenvaihdantasuhteet: 1) luonto-luonto, 2) luonto-yhteiskunta sekä 3) yhteiskunta-yhteiskunta (Saito 2017, 78). Luonnon ja yhteiskunnan välisessä metabolisesta suhteesta on vielä lisäksi erotettavissa 3 sitä määrittelevää tekijää tai vaihetta, raaka-aineet (luonto), tuotantovälineet ja ihmistyö (joka palautuu viimekädessä ihmisruumiiseen) (ibid., 74), eli Marxin sanoin ”[...] itse työ, työn esine [kohde] ja sen väline” (Marx 2020, 169).

---

<sup>40</sup> Yhteiskunnan sisäisestä metaboliasta Marx käyttää myös nimitystä ”muodonvaihdos” (*Formwechsel*), sillä siinä missä luonnon ja yhteiskunnan välillä tapahtuu nimenomaisesti konkreettista materiaalin vaihduntaa (*Stoffwechsel*), tapahtuu yhteiskunnassa myös kiertoa materiaalin erilaisten sosiaalisten muotojen, tavara- ja rahamuodon (*form*) välillä (Saito 2017, 75).

Tässä on siis työn käsitteen laajimmassa merkityksessä, sen ylihistoriallinen ja abstrakti olemus, ”riippumattomana kaikista tietyistä yhteiskunnallisista muodoista” (ibid., 168).

Marx käsitteli työtä filosofisessa mielessä erityisesti tunnetussa analyysissään vieraantuneesta (*Entfremdung*) työstä, josta Marx kirjoitti niin sanotuissa Pariisin muistikirjoissaan (1843–1844). Marxilta on erotettavissa 4 erilaista vieraantumisen muotoa: 1) vieraantuminen luonnosta, 2) vieraantuminen itsestä, 3) vieraantuminen ihmisen universaalista lajiolemuksesta ja 4) vieraantuminen toisista ihmisistä (Marx 1978a, 224–226; Saito 2017, 29–31). Vieraantumisen konseptin Marx omaksui keskeisimmiltä filosofisilta esikuviltaan, Hegeliltä ja Ludwig Feuerbachilta (1804–1872). 1840-luvun puolivälin jälkeen Marx kuitenkin alkoi etääntyä näistä kahdesta, ja alkoi yhä enenevässä määrin suuntautua nuorhegeliläisyydestä ja filosofisista kysymyksistä kohti erityistieteitä. Feuerbach ja hänen luoma Hegelin idealismin materialistinen tulkinta olivat erittäin tärkeitä nuoren Marxille ajattelulle, mutta lopulta hän kuitenkin päätyi hylkäämään sen.

Feuerbachin filosofia perustui olemusajatteluun, käsitykseen ihmisen universaalista lajiolemuksesta. Tästä lähtökohdasta käsin Feuerbach ajatteli vieraantumisen olevan voitettavissa, kunhan ihminen löytää taas todellisen olemuksensa. Tämä oli keskeinen argumentti Feuerbachin tunnetuimmassa teoksessa *Das Wesen des Christentums* (Kristinuskon olemus, 1841): jumalan ja sielun kuolemattomuuden kaltaiset ideat ovat merkkejä ihmisen vieraantumisesta itsestään, omasta olemuksestaan. Sillä ihminen ei ole jumalan kuva, vaan jumala on täydellisen ihmisen kuva, projektio johon ihminen on asettanut korkeimmat toiveensa ja ideaalinsa (Liedman 2018, 89). Tällöin ihminen etsii itsensä ulkopuolelta sitä, mikä on jo hänessä itsessään, ja tämä estää ihmisen kehityksen. Löytäkseen olemuksensa ihmisen on ymmärrettävä ”salattu totuus”, eli jumala = ihminen (ibid.). Vaikka Feuerbachin filosofia sisälsikin yhteiskuntakriittisen aspektin (epäoikeudenmukaisessa yhteiskunnassa ihmiset turvautuvat jumalalliseen, erottavat jumalan olemuksen ihmisestä), ei hänen filosofiansa kuitenkaan Marxin mielestä auttanut muuttamaan yhteiskuntaa toisenlaiseksi. Feuerbach ei kysynyt, mistä jumalan illuusio oli varsinaisesti saanut alkunsa, eikä tämä illuusio katoaisi, vaikka heidän tietoisuudessaan tapahtuisi Feuerbachin edellyttämä muutos (Saito 2017, 55–56). Syynä on se, että tuo tietoisuus on vallitsevien yhteiskunnallisten olojen synnyttämä, eikä se näin ollen ole riippuvainen yksittäisten ihmisten uskomuksista (ibid., 56). Feuerbachin käsitys ihmisen olemuksesta oli vain abstraktin epistemologinen, historiaton sekä teorian ja käytännön toisistaan erottava. Tästä syystä se oli Marxin mielestä kykenemätön selittämään ja

muuttamaan sitä maailma, joka oli sen synnyttänyt (ibid., 56–57). Feuerbachin materialismi oli lopulta Marxille liian passiivista ja kykenemätön tuomaan teorian osaksi maailmaa sekä inhimillistä toimintaa (ibid., 57). Marx tiivisti tämän kritiikkinsä tunnetussa kirjoituksessaan *Teesejä Feuerbachista* (1845):

“Feuerbach sulattaa uskonnollisen olemuksen *ihmisolemukseen*. Mutta ihmisolemus ei ole mikään jollekin yksilölle ominainen abstraktio. Todellisuudessaan se on yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus. [...] Siksi Feuerbach ei näe, että “uskonnollinen mieli” itse on *yhteiskunnallinen tuote* ja että hänen erittelemänsä abstraktinen yksilö kuuluu todellisuudessa tiettyyn yhteiskuntamuotoon. Yhteiskunnallinen elämä on oleellisesti *käytännöllistä*. Kaikki mysteerit, jotka houkuttelevat teoriaa mystiikkaan, saavat järjellisen ratkaisunsa ihmisten käytännöllisen toiminnan sekä tämän käytännöllisen toiminnan tajuamisen tietä.” (Marx 1978b, 65.)

Filosofinen työn konseptio ei vielä kerro paljoakaan siitä mitä työ konkreettisesti on. Kuten edellä on todettu, Marxille työ on historiallista, eli sillä on aina jokin *muoto*. Marxin vieraantunutta työtä koskevat teoretisoinnit sisälsivätkin jo toisenlaisen lähestymistavan siemenet. Marx ei lähestynyt vieraantumista Feuerbachin tapaan vain sen abstraktissa ja historiattomassa muodossa, vaan pohti aihetta myös historiallisen viitekehyksen, erityisesti kahden historiallisen tuotantomuodon, feodalismien ja kapitalismin, välisen eron kautta. Vieraantuminen ei Marxille ollut abstrakti filosofinen kysymys ja (uskonto)psykologinen ilmiö, vaan konkreettinen muutos ihmisen suhteessa työhön ja työn kohteeseen: kun kapitalistisen tuotantotavan kehittyminen myötä ihminen erotettiin maasta ja työn luonne muuttui palkkatyöksi (Marx 1978a, 228–229). Tuotantomuodot, kulttuuri ja elinolosuhteet (niin materiaalsen hyvinvoinnin taso kuin kunkin alueen ympäristö) vaikuttavat myös ihmisten tarpeiden luonteeseen, eli toisin sanoen siihen minkälaisia muita tyydytettäviä tarpeita heillä on elämän ylläpitämiselle välttämättömien tarpeiden lisäksi (Marx 2013, 162). Marxin tarkastelutapa siirtyi hänen tuotantonsa edetessä vähitellen pois päin filosofisesta tavasta käsitellä työtä, vieraantumista ja metaboliaa. Hän siirtyi poliittisen talouden viitekehykseen, mutta ei Saiton (2017, 56–58) mukaan kuitenkaan hylännyt filosofisia konseptioitaan sinänsä. Marxin suuri projekti poliittisen taloustieteen saralla oli selvittää ja kuvata kapitalismin toiminta ja erityispiirteet tuotantomuotona. Näihin erityispiirteisiin kuuluvat sekä vieraantunut työ että ihmisen ja luonnon välisen metabolian ”repeämä”, kuten

John Bellamy Fosterin ja Kohei Saiton kaltaiset modernit teoreetikot ovat asian ilmaisseet. Marxin sanoin:

”Ei elävän ja toimivan ihmisen *yhteys* niiden luonnollisten epäorgaanisten ehtojen kanssa, joissa hänen aineenvaihduntansa luonnon kanssa tapahtuu, eikä niin ollen luonnon omaksiotto hänen toimestaan tarvitse selittämistä eikä ole [...] historiallinen tulos, vaan näiden inhimillisen olemisen epäorgaanisten ehtojen ja tämän toimivan olemisen *erottaminen toisistaan*, erottaminen, joka on asetettu täydellisesti vasta palkkatyön ja pääoman suhteessa.” (Marx 1986, 419–420.)

Marxin tapa ymmärtää luonto ihmisen epäorgaanisena ruumiina pohjautuu Hegelin luonnonfilosofian orgaaninen/epäorgaaninen -jaotteluun. Käsitteet eivät tässä yhteydessä merkitse eloperäistä ja ei-eloperäistä/kuollutta materiaa, vaan ne juontuvat antiikin filosofiasta. *Organon* tarkoittaa kreikaksi työkalua, ja varhaiset materialistit usein käsittivät sekä eliöiden ruumiinosat (orgaaninen) että heidän tekemänsä välineet (epäorgaaninen) samalla tapaa työkaluiksi, joiden avulla ihmiset ja muut eliöt sopeutuvat ympäristöönsä. Hegelin mukaan orgaaninen ja epäorgaaninen muodostavat ykseyden, koska kaikessa orgaanisessa on myös epäorgaanista, mutta toisaalta orgaaninen on ollakseen olemassa riippuvainen epäorgaanisesta ja toisaalta niiden välinen suhde muuttuaan jatkuvasti. Hegelin filosofia vaikutti vahvasti erityisesti Marxin varhaistuotannossa hänen tapaansa hahmottaa luonnon ja ihmisen/yhteiskunnan välinen suhde. Hegelin jaottelu orgaanisen ja epäorgaanisen välillä oli myös Marxin lähtökohta, mutta hänen lähestymistapansa oli luonteeltaan materialistinen, ei idealistinen kuten Hegelillä. Kun Hegel oli kiinnostunut siitä, miten luonnosta erillään oleva henki vieraantuu luonnosta, tarkasteli Marx vieraantumista yhteiskunnallisena ja materiaalisena ilmiönä, joka tapahtuu luonnon sisällä. Hegelille vieraantuminen on abstraktia ja ylihistoriallista, Marxille historiallista. Tämä lähestymistapa johdatti Marxin syvemmälle materialistiseen historiakäsitykseen ja käsittämään orgaaninen/epäorgaaninen -dialektiikan laajemmin ihmisen yhteiskunnallisen kehityksen ja sen sisältämät käytännölliset suhteet luontoon. Samalla hänen tulkintansa materialismista erkaantui mekanistisesta materialismista 1800-luvun luonnontieteen inspiroimaan näkemykseen, jossa materia ymmärrettiin passiivisen sijasta aktiiviseksi. Raja orgaanisen ja epäorgaanisen välillä alkoi hälventyä, kun ymmärrettiin miten eri tavoin elävät oliot vuorovaikuttavat ympäristönsä kanssa. Näin siis hegeliläinen orgaaninen/epäorgaaninen -

dialektiikka kehittyi Marxilla kuvaamaan tämän ruumiin konkreettista metabolista aineenvaihduntaa. (Foster & Burkett 2016, 65–, 92–96.)

Marx tiivistää tämän näkemyksen seuraavanlaisesti:

”Ihmisen universaalius ilmenee käytännössä juuri siinä universaalisuudessa, joka tekee koko luonnon ihmisen *epäorgaaniseksi* ruumiiksi, sekä sikäli kuin luonto on ensiksi välitön elämisen tarve että sikäli kuin se on toiseksi ihmisen elämäntoiminnan materiaa, sen kohde ja työkalu. Luonto on ihmisen *epäorgaaninen ruumis*, nimittäin se osa luontoa, joka ei itse ole ihmisruumista. Se että ihminen *elää* luonnosta, merkitsee että luonto on hänen *ruumiinsa*, jonka kanssa hänen on pysyttävä jatkuvassa prosessissa, jotta hän ei kuolisi. Se että ihmisen ruumiillinen ja henkinen elämä on erottamattomassa yhteydessä luontoon, merkitsee ainoastaan sitä, että luonto on yhteydessä itseensä, sillä ihminen on osa luontoa.” (Marx 1978a, 224.)

Marxille työssä ei siis lopulta ollut kyse subjekti/objekti -jaottelusta, vaan työ on immanenttia: työssä luonto on sekä subjekti että objekti. Orgaaninen/epäorgaaninen ei siis ole kaksijakoinen tai vastakkainen suhde, vaan se kuvaa luonnon suhdetta itseensä sisältä käsin, ja näin nimenomaisesti heijastaa Marxin materialismin monistisia lähtökohtia: ihminen ja luonto ovat ykseys. Marxin mukaan luontoa ja yhteiskuntaa ei voi erottaa toisistaan. Jos asiaa ajatellaan Latourin termein, niin Marx ei hyväksynyt modernin perustuslakia: ero luonnon ja yhteiskunnan välillä on keinotekoinen, kapitalistisen tuotantotavan synnyttämä ilmiö. Hall (2020, 25–27) tuo myös esille, että kuvatessaan luonnon ja yhteiskunnan välistä suhdetta Marx käyttää läpi tuotantonsa sanaa *zusammenhängen*, jonka merkitys on karkeasti suomennettuna ”roikkua/riippua yhdessä (toistensa varassa)”. Tämä seikka alleviivaa Marxin ajatusta, että luonto ja ihminen/yhteiskunta eivät ole toisistaan erillisiä, vaan ne ovat toisissaan riippuvaisi saman kokonaisuuden osia, toisiinsa yhteenkietoutuneita (ibid.).

### 5.3 Päätelmiä Marxin luonto/yhteiskunta -käsityksestä

Andreas Malmin tulkinta Marxin käsityksestä luonnon ja yhteiskunnan yhdistelmästä ei siis pidä paikkaansa, sillä yhdistelmästä puhuminen tarkoittaa kahden erillisen osan olettamista, mitä Marx ei selkeästi teekään. Vaikka Marx tekeekin myös erontekoja luonnon ja yhteiskunnan välillä tutkimuksellista syistä rajaamaan tutkimuksen kohdetta, ei hänen

käsityksensä tämän eronteon tarpeellisuudesta ja tavasta näytä olevan läheskään yhtä jyrkkä kuin mitä Malm vaatii. Marxin näkökulmasta metodologinen eronteko luonnon ja yhteiskunnan välillä on myös metodologisesti keinotekoinen, sillä se rikkoo hänen ajattelunsa monistista peruslähtökohtaa jakaessaan maailmaa koskevan tiedon erillisiin lokeroihin, eikä (*Saksalaisen ideologian* muotoilun mukaisesti) pysty tavoittamaan ihmisen ja luonnon historian ykseyttä. Tämä on oma tulkintani, ja sellaisena kiistanalainen. Kohei Saito (2022, 3) korostaa vastakohtaisesti Marxin metodologian dualismia eikä näe Marxia monistisena filosofina. Minusta Saito ja Malm kuitenkin sekoittavat tässä ontologian ja metodologian välisen suhteen: vaikka Marx käyttikin (myös) dualistista metodologiaa tarkastellessaan luonto/yhteiskunta -suhdetta, ei se muuta hänen ajattelunsa monistista perustaa, eikä monistinen ontologia myöskään poissulje erottelevien metodologioiden käyttöä teoretisoinnissa, ainakaan niin kauan kuin ne eivät muutu ontologisiksi kannoiksi. Vaikka Malm ottaakin tämän monismin, luonnon ja yhteiskunnan ykseyden, sinänsä annettuna, ei hänen tiukka metodologinen erottelunsa lopulta ota tätä monismia täysin tosissaan.

Vaikka Marx näkeekin Malmin tapaan yhteiskunnassa ja ihmisessä muusta luonnosta poikkeavia ominaisuuksia, ei kyse ole Malmin ehdottamasta ominaisuusdualismista, sillä Marxille ihmisen, ja sitä kautta yhteiskunnan ominaisuudet ovat luonnon ominaisuuksia. Mutta kuten edellä on todettu, posthumanistinen kritiikki Marxista ihmisen erityisyyttä korostavana ajattelija sen sijaan pitää ainakin osittain paikkansa. Marx ei kuitenkaan ollut mikään ihmisen maailmaa ja muuta elämää kohtaan kohdistaman haltuunoton ja ylivallan puolestapuhuja, vaan hänen filosofiansa sijoittaa ihmisen tiukasti yhteyteen muiden lajien kanssa. Marx ei myöskään näytä hyväksyvän Latourin kuvaamaan modernin Perustuslakia. Päinvastoin hän vieraantuneen työn analyysissään päätyy hyvin samankaltaiseen argumenttiin kuin Latour: eronteko luonnon ja yhteiskunnan välillä on (kapitalistisen) moderniteetin luoma keinotekoinen dualismi.

Marxin uusmaterialistiselle ja toimijaverkostoteoreettiselle kritiikille ei siis näytä löytyvän vahvaa pohjaa. Marxin versio materialismista ei ole sellainen kuin uusmaterialistit sen usein kuvaavat. Latourin tulkinta Marxin suhteesta hänen omiin modernia koskeviin teeseihinsä kovin erilainen kuin mitä Latour itse antaa ymmärtää. Päinvastoin, kun Latour väittää Marxin olevan luonnon ja yhteiskunnan erottamisen ajattelija *par excellence*, voi suurella varmuudella todeta, että Marx oli nimenomaisesti luonnon ja yhteiskunnan yhteenkietoutuneisuuden, ja ylipäätensä luonto/yhteiskunta -suhteen ajattelija *par*

*excellence*. Koska historiallisen materialismin metabolinen käsitys luonnon ja yhteiskunnan välisestä suhteesta on muuntautumiskykyinen erilaisiin käsitteellisiin ja käytännöllisiin tulkintoihin, katson, että Marx ei edusta uusmaterialismille ja toimijaverkostoteorialle täysin vastakkaista kantaa, toisin kuin Malm väittää.

Marxin käsitystä luonnosta ei voi erottaa hänen käsityksestään yhteiskunnasta, sillä historiallisesti muodostuneet yhteiskunnalliset suhteet, tavat, joilla ihminen tuottaa olemassaolonsa ehdot, määrittävät ihmisen suhdetta luontoon, sekä käytännöllisesti että abstraktisti. Keskeistä historiallisen materialismin eteenpäin kehittämisessä on metodi, jonka Marx ja Engels muotoilivat lähtökohdaksi: luonnon ja ihmisen historiaa ei voi erottaa toisistaan, vaan ne määräytyvät vastavuoroisesti. Marxilainen perinne on tästä huolimatta painottanut tutkimuksessa enemmän ihmisen historiaa. Joten mikäli haluamme ottaa tämän lähtökohdan vakavasti, mitä uusia käsitteellisiä ja metodologisia аспекteja siihen voidaan tuoda, ja miten?



## 6 Marx, Latour ja uusmaterialismi - Eroja, yhtäläisyyksiä ja yhteentörmäyksiä

Luvussa 1 asetin Jane Bennettin uusmaterialismin ja historiallisen materialismin suhdetta käsittelevän muotoilun tämän tutkimuksen ”vihjeeksi”. Edellä osoittamani perusteella esitän, että Marxin luonto/yhteiskunta -suhdetta koskeva materialistinen filosofia itse asiassa asettuu juuri siihen ajatteluperinteeseen, jota Bennett kuvaa uusmaterialismin taustaksi: ”Tässä perinteessä elämän ja materian tai orgaanisen ja epäorgaanisen tai inhimillisen ja epäinhimillisen tai ihmisen ja jumalan erottelu ei aina ole tärkein tai painavin perustelu” (Bennett 2020, 99). Juuri tämä näkemys on myös Marxin materialistisen historiakäsityksen lähtökohta. En kuitenkaan väitä, että Marx olisi ollut uusmaterialisti, toimijaverkostoteoreetikko, posthumanisti, tai minkään muunkaan vastaavaan yhteenkietoutunutta ajattelua painottavan modernin filosofian haaran esivanhempi. Sen sijaan kyse on siitä, että Marx, ja sitä kautta historiallinen materialismi, todella on monella tapaa yhteensovitettavissa niiden kanssa. Näin siksi, että huolimatta sen käytännön sovellutusten yleisestä linjasta, on se perusteiltaan syvästi ekologinen ajatusrakennelma, joka analysoi laaja-alaisesti luonnon ja yhteiskunnan välistä suhdetta. Historiallinen materialismi ei siis ole Bennettin kuvailemalla tavalla materialismin haara, jonka osa luonto/yhteiskunta -teoretisoinnissa on keskittynyt ”yhteiskunnalliseen”. Ja toisin kuin Andreas Malm esittää, katson että käsittelemilläni eri teoriaperinteillä todella on tässä kysymyksessä annettavaa toisilleen sekä käsitteellisesti että metodologisesti. Meidän ei tarvitse valita jompaakumpaa, vaan voimme valita molemmat, ja tätä kautta laajentaa näkemystämme luonto/yhteiskunta -kysymyksestä.

Marxilaisuuden vetovoima, niin poliittisena kuin filosofisena liikkeenä, on ainakin tietyissä historian vaiheissa perustunut sen väitettyyn kykyyn tarjota kaikenkattava metodi ja selitysmalli, ainakin mitä tulee yhteiskunnan selittämiseen. Tämä ajatus ilmeni niin dialektisen materialismin kuin ”tieteellisen sosialismin” projekteissa (Hobsbawm 2019, 306). Tällaisille ortodoksisille Marx-tulkinnolle ei kuitenkaan ole enää sijaa. Historiallista materialismia ei tarvitse suojella muilta teoreettisilta lähestymistavoilta. Se on kaikkien filosofisten projektien tavoin avoin ja muuttuva. On pidettävä mielessä Marxin ja Engelsin Hegeliltä perimä painotus teorian historiallisuuteen. Mikään teoria ei ole kaikenkattava, vaan sillä on sen omasta alkuperästä ja lähtökohdista kumpuavat rajoitteensa. Historiallista materialismia on uudistettava ottamalla sen monistinen perusta vakavammin huomioon.

Tämä tarkoittaa erityisesti ”luonnon” ja ”luonnonhistorian”, eli käytännössä esimerkiksi muiden lajien, ilmasto- ja ympäristötekijöiden ja ekosysteemien toiminnan ottamista vahvemmin analyysin osatekijöiksi. Uusmaterialismi ja toimijaverkostoteoria ovat onnistuneet tässä paremmin, mutta samalla niiden ihmisyhteisöissä vallitsevien sosiaalisten- ja taloudellisten rakenteiden ja ilmiöiden tutkiminen on jäänyt vajavaiseksi tai se on poissuljettu niiden metodologiasta. Meidän ei kuitenkaan tarvitse sulauttaa eri teorioita joksikin uudeksi kokonaisuudeksi tai ”kaiken teoriaksi”. Kuten olen todennut, on historiallisessa materialismissa, uusmaterialismissa ja latourilaisessa toimijaverkostoteoriassa kaikissa myös ristiriitaisia piirteitä, jotka eivät ole toisiinsa yhdistettävissä, kuten esimerkiksi käsitys toimijuuden luonteesta ja aktualistisen empirismin roolista metodologiassa.

Ratkaisuksi esitän *filosofista metodologista pluralismia*. Sillä tarkoitan teoriaperinteiden rajat ylittävää käsitteiden, kysymyksenasetteluiden ja käsittelytapojen hyödyntämistä ja soveltamista. Sen intellektuaalinen lähtökohta on tunnustaa, että kaikista filosofisista teorioista voi, riippumatta niiden heikkouksista tai niistä johdetusta käytännöstä, löytyä käsitteellisesti ja argumentatiivisesti mielenkiintoisia ja vakavasti otettavia elementtejä. Koska kaikki filosofiset teoriat ovat historiallisia, on niiden taustalla syntyajankohdalle keskeisiä kysymyksiä, jotka vaativat käsitteellistä työstämistä. Metodologisen pluralismin avulla voimme pitää kiinni historiallisen materialismin lähtökohdista, mutta täydentää sitä ottamalla sen teoreettiseen työkalupakkiin käsitteitä, näkökulmia, teemoja ja kysymyksenasetteluja. Näin historiallinen materialismi pystyy entistä paremmin teoretisoimaan luonnon ja yhteiskunnan välistä suhdetta antroposeenissa, ja ottamaan huomioon sellaisia aiheita ja ilmiöitä, jotka vanhemmassa marxilaisessa perinteessä ovat jääneet sivuun. Yhteiskunnan metabolian ja sen inhimillisten ja ei-inhimillisten materiaalien ja rakenteellisten osien verkostollinen analyysi auttaa historiallista materialismia hahmottamaan sekä historiaa että nykyistä maailmaa kokonaisvaltaisemmin.

## 6.1 Otteita keskusteluista

Pyrkimykseni muotoilla uudelleen historiallisen materialismin, uusmaterialismin ja toimijaverkostoteorian suhteita ei ole uusi tai omaperäinen, vaan aihepiiriä on käsitelty useissa eri yhteyksissä. Tässä luvussa nostan esille muutamia keskeisiä keskusteluun tehtyjä kontribuutioita. Niiden pohjalta etsin aineksia metodologisen pluralismin vaatimalle

teorioiden elementtien yhteensovittamiselle ja pyrin hahmottelemaan suuntaviivoja tulevalle tutkimukselle.

Laajin tähänastinen yritys Marxin ja uusmaterialismin suhteen uudelleenmäärittämiseksi on Thomas Nailin teos *Marx in Motion* (2020). Kirjassaan Nail ei varsinaisesti pyri yhdistelemään historiallista materialismia ja uusmaterialismia, vaan tekemään uusmaterialistisen luennan Marxista. Nail (2020, 45) esittää, että Marxin materialismi ei ole luonteeltaan determinististä, reduktionistista tai antroposentristä, ja että se on sen sijaan luettava osaksi kineettisen materialismin perinnettä. Kineettisellä materialismilla Nail tarkoittaa sellaista materialistisen filosofian perinnettä, joka korostaa materian liikettä ja prosessinomaisuutta (ibid., 6–7). Tätä kautta Nail katsoo Marxin olleen sellaisen aikanaan uuden materialistisen filosofian perinteen varhainen edustaja, jonka myöhempää virtausta uusmaterialismi edustaa (ibid.). Nail ei siis väitä, että Marx olisi ollut uusmaterialisti termin nykymerkityksessä, vaan että hänen ajattelussaan on paljon uusmaterialismille ominaisia piirteitä, ja näin Marxia on mahdollista lukea uusmaterialistisen linssin kautta. Nailille Marx on materian verkottuneisuuden filosofi, mutta hän kuitenkin korostaa, että Marx ei ollut (latourilaisen) ”litteän ontologian” kannattaja, vaan kiinnostunut toimijoiden epäsymmetrisistä asemista verkostossa (ibid., 15).

En voi tässä yhteydessä muodostaa Nailin teoksesta kokonaisvaltaista esitystä ja arviota, vaan totean sen arvokkaaksi ja uusia näkökulmia avaavaksi luennaksi, joka kuitenkin saattaa ylikorostaa tai luovalla tavalla tulkita Marxin tuotannon marginaalisiakin piirteitä. Toisin kuin Nail, katson esimerkiksi Marxin filosofian antroposentristen piirteiden olevan vaikeasti poisselitettävissä. Toisaalta olen hänen kanssaan samaa mieltä siitä, että Marxin materialismi on luonteeltaan paljon modernimpaa ja dynaamisempaa kuin mitä hänen uusmaterialistiset nykykriittikkonsa ovat valmiina myöntämään.

Historiallisen materialismin ja toimijaverkostoteorian elementtien yhdistämisen keskeisin projekti lienee Jason W. Mooren (1971–) maailmanekologia (*world-ecology*), jonka hän teoretisoi kirjassaan *Capitalism in the Web of Life* (2015). Maailmanekologia, jonka Moore on johtanut marxilaisen Immanuel Wallersteinin (1930–2019) maailmansysteemin (*world-system*) käsitteestä, on pyrkimys analysoida nimenomaisesti kapitalismia, ja tässä suhteessa se on luonteeltaan marxilainen. Moore kuitenkin tuo teoriaan mukaan vahvasti verkostollisen lähestymistavan, jossa kapitalismi on vain yksi maailmanekologisen verkoston osan. Moorella on taustalla myös filosofinen pyrkimys purkaa hänen

”kartesiolaiseksi” kuvaamansa dualismi luonnon ja yhteiskunnan välillä, ja analysoida kapitalismia osana ”elämän verkkoa”, ei yhteiskunnan ja luonnon välisenä vastakkainasetteluna. Moore ottaa tähän aineksia mm. feministisen filosofian ja ympäristöfilosofian perinteistä, mutta ei suoraan mainitse Latouria tai toimijaverkostoteoriaa vaikutteikseen. Moore myös eksplisiittisesti kieltää kannattavansa ”litteää ontologiaa”, joka on Latourin filosofisen ajattelun ytimessä (Moore 2015, 39). Moore (ibid., 84) kuitenkin kritisoi marxilaisia ajattelijoita Latourin tapaan luonnon ja yhteiskunnan välisen dualismin ylläpitämisestä, mitä hänen mukaansa metabolian roolin korostaminen ei ole ratkaissut, vaan lähinnä korostanut. Mooren ajattelu on kuitenkin saanut kriittisen vastaanoton erityisesti metabolisen repeämän teorian kannattajien keskuudessa (Saito 2019). Malm (2018, 179–18 suhtautuu Mooren teokseen varsin armottomasti, katsoen sen olevan lähinnä nippu käsitteellisiä silmäkääntötemppejuja, jotka eivät tuo tutkimukseen mitään sellaista mitä metabolisen repeämän teoria ei jo sisältäisi. Mooren käyttämien käsitteiden selkeyttä sekä hänen epäonnistumistaan dualismien purkamisessa on kritisoitu yleisemminkin (Saito 2019; Huber 2022, 73–74).

Tämän tutkimuksen kannalta oleellista Mooressa on hänen pyrkimyksensä tuoda marxilainen poliittisen taloustieteen analyysi yhteen luonnon ja yhteiskunnan rajat purkavan ja ne ei-ihmiskeskeisellä verkostolla korvaavalla ajattelutavan kanssa. Vaikka Mooren maailmanekologia ei ole suoraan sama asia kuin Latourin toimijaverkosto, on niille yhteistä ei-inhimillisten toimijoiden korostunut rooli verkoston osana. Posthumanismin ja uusmaterialismin tavoin Moore torjuu jyrkästi kaikki ”kartesiolaiset dualismit” (kuten Malm torjuu luonnon ja yhteiskunnan rajoja hälventävän ajattelun). Ongelmistaan ja epäselvyyksistään huolimatta Mooren teos on ollut eniten keskustelua puolesta ja vastaan herättäneistä teoksista, joka käsittelee luonto/yhteiskunta -kysymystä keskustelun molempia ”puolia”, yhteenkietoutumista ja erontekoa korostavia ajattelutapoja yhdistelevällä tavalla. Keskeinen anti uusille projekteille siinä on erityisesti verkostollisen käsitteistön ja teoretisointitavan sekä ei-inhimillisiä olentoja korostavan lähestymistavan tuominen osaksi talouden ja yhteiskunnan marxilaista kokonaisanalyysiä.

Susanne Lettow (2017) on esittänyt uusmaterialismin ja historiallisen materialismin suhteen uudelleentarkastelun ja ”materiaalisen käänteen” eteenpäin kehittämisen ratkaisuksi kolmatta positiota, kriittistä materialismia. Käytännössä hän tarkoittaa sillä uusmaterialismin ja historiallisen materialismin vahvuuksien yhdistelemistä, niin että uusmaterialismista riisutaan pois sen ongelmallisia ontologisia, epistemologisia ja antropologisia piirteitä. Tämä

tarkoittaa luopumista ajatuksesta materian ja toimijoiden tasavertaisuudesta (ontologia), siirtymistä yrityksestä tavoittaa materian totaliteetti kokonaisuudessaan ja takaisin (kriittiseen) paikallistuneen ja historiallisen tietämisen positioon (epistemologia), sekä irtaantumista posthumanismin abstraktista, universaalista ja homogeenisestä ihmiskäsityksestä sosiaalisten suhteiden ja valtarakenteiden analyysin hyväksi (antropologinen) (ibid.). Lettow katsoo, että tätä kautta uusmaterialismi pystyy muuntumaan muotoon, jossa se on yhteensovittavissa historiallisen materialismin kanssa, koska uusmaterialismi muuttuu tällöin ontologisesta, kontemplatiivisesta materialismista kriittiseksi materialismiksi, joka (Marxin sanoin) ei vain passiivisesti tutki materiaa, vaan pyrkii sen kanssa aktiiviseen vuorovaikutukseen. Tällainen kriittinen materialismi pystyisi Lettow'n mukaan sekä analysoimaan luonnon ja yhteiskunnan moninaisia konstellaatioita että haastamaan niiden takana piileviä valtasuhteita (ibid.). Jaan Lettow'n näkemyksen, että juuri tämänkaltainen käänne materialistisen filosofian kehityksessä on toivottava, ja pidän sitä hyvänä tapana ylittää uusmaterialismin (ja yhteenkietoutuneen ajattelun laajemmin) ilmeisimmät ongelmat, kuitenkin samalla säilyttäen sen aikaansaamaan käänteen kohti materiaa ja ei-inhimillistä.

Anna Lowenhaupt-Tsingin teos *Lopun aikojen sieni* (2020) on hyvä esimerkki tutkimuksessa, jossa on onnistuttu (tosin ei tarkoituksellisesti) yhdistelemään sekä historiallisen materialismin, uusmaterialismin että toimijaverkostoteorian elementtejä. Kirjassaan Lowenhaupt-Tsingin tekee etnografisin menetelmin tutkimusta matsutakesienen ympärille kietoutuvia inhimillisten ja ei-inhimillisten olentojen muodostamia taloudellisia, sosiaalisia ja kulttuurillisia verkostoja. Ei-inhimillisen materian (tässä tapauksessa sienen) aktiivisen korostaminen kytkee tutkimuksen uusmaterialismiin (Lowenhaupt-Tsing 2020, 39). Verkostollisten vuorovaikutussuhteiden ja Latourilta peräisin olevien käsitteiden, kuten eliöyhteisöjä kuvaavan *sommitelman*, käyttö kertoo toimijaverkostoteorian metodologian hyödyntämisestä (ibid., 40–41). Lowenhaupt-Tsingin tarkastelutapa kuitenkin myös kytkee verkostojen analyysin laajempaan taloudellisten, historiallisten ja sosiaalisten rakenteiden sekä niiden valtasuhteiden tarkasteluun, mikä erottaa hänen metodinsa Latourin epähierarkkisesta ja rakenteet sivuuttavasta tutkimusotteesta. Tätä kautta *Lopun aikojen sieni* on ei unohda myöskään historiallisen materialismin lähtökohtia, vaan tuo hengeltään vahvasti yhteenkietoutuneisuutta korostavaan lähestymistapaan myös siitä usein puuttuvan tai vajavaiseen ”ihmisen vallan taloudellisten ja sosiaalisten rakenteiden” analyysin.

## 6.2 Uusi historiallinen materialismi antroposeenissa: metodologisen pluralismin mahdollisuuksista

Olen pyrkinyt osoittamaan, että Marxin käsitys luonnon ja yhteiskunnan välisestä suhteesta on lähempänä Latouria ja Bennettin kaltaisia uusmaterialisteja kuin mitä näiden eri teoriaperinteiden edustajat ovat olleet halukkaita myöntämään. Mutta on pidettävä mielessä, ettei marxilaisuus ja historiallinen materialismi pelkisty Marxiin ja Engelsiin, vaan he ovat ainoastaan sen tutkimusohjelman alullepanijoita. Niinpä erilaiset puutteet, ristiriitaisuudet ja virheelliset käsitykset Marxin ja Engelsin ajattelussa eivät ole historiallisen materialismin ohjelman kumoavia, eikä niitä osoittamalla voida itsessään sanoa mitään teorian nykypäivän tilasta. Historiallinen materialismi on eri asia kuin Marxin ajattelu. Sillä historiallinen materialismi on kehittyvä ja itseään korjaava, kuten kaikkien teoriaperinteiden tulee olla. Marxin (ja Engelsin) ajattelu kuitenkin selkeästi pitää sisällään elementtejä, jotka mahdollistavat historiallisen materialismin kehitystä enemmän kuin jarruttavat sitä, ja luovat siltoja muihin teoriaperinteisiin, jotka ovat sitä kohtaan kriittisiä ja joita kohtaan se on itse ollut kriittinen. Eri teorioiden on kuunneltava kriitikoitaan kehittyäkseen.

Tarvitsemme uuden, laajennetun version historiallisesta materialismista, joka pystyy ottamaan ei-inhimillisen todellisuuden paremmin huomioon. Ja toisaalta tilausta on myös uusmaterialistisen filosofian uudistamiselle ottamaan paremmin huomioon yhteiskunnalliset ja taloudelliset rakenteet. Latourilainen toimijaverkostoteoria voi olla tässä sekä filosofinen apu korostaessaan luonnon ja yhteiskunnan välisen käsitteellisen eron purkamisen tärkeyttä että empiirisen tutkimuksen metodologian innoittaja. Näistä lähtökohdista käsin on mahdollista edetä kohti uutta historiallista materialismia. Kuten Timothy Morton (2017, 7) toteaa, marxismin ihmiskeskeisyys on "bugi, ei ominaisuus". Historiallisen materialismin muuntaminen ei-ihmiskeskeiseen muotoon on mahdollista, ja ainekset siihen löytyvät Marxin omasta ajattelusta, joka korosti luonnon kokonaisuuden ykseyttä ja ihmistä osana sitä. Näin metodologiselle erottelulle luonnon ja yhteiskunnan välillä on myös vaihtoehtoja, ja näitä vaihtoehtoja on hyvä hakea niistä teorioista, joissa sitä on kehitelty pidemmälle.

Toimijaverkostoteorian metodologia soveltuu hyvin erilaisten mikrotason ilmiöiden empiiriseen havainnointiin ja sitä jäsentävään käsitteelliseen työhön, eritoten mitä tulee erilaisten inhimillisten ja ei-inhimillisten olentojen ja ilmiöiden välisten suhteiden tarkasteluun. Se voi esimerkiksi valaista niitä tapoja, joilla luonnon ja yhteiskunnan metabolinen suhde ilmenee käytännössä. Historiallinen materialismi hyötyy tästä

lähestymistavasta, koska se laajentaa sitä makrotason tutkimusta ja siihen kehiteltyjä konseptioita, hylkäämättä kuitenkaan aktuaalisesti ilmenevän ylittävää rakenteellista ja historiallista käsittelytapaa. Uusmaterialistisen ajattelun pohjalta Marxin materialismi voidaan päivittää vastamaan nykyajan filosofian tarpeita ottamalla ei-inhimillisen materian, ihmisen suhteet muihin lajeihin sekä esimerkiksi erilaiset kulttuuriin ja teknologiaan liittyvät ilmiöt vahvemmin osaksi historiallisen materialismin käsitteistöä ja tarkastelutapoja. Vastavuoroisesti Marxin ajattelu muistuttaa uusmaterialismille, ettei ainetta tule filosofoida abstraktisti ja historiattomasti, sivuuttaen yhteiskunnalliset suhteet. Historiallisen materialismin lähestymistapa ei pelkää tehdä metodologista erontekoa luonnon ja yhteiskunnan käsitteiden välille, sitä kuitenkaan essentialisoimatta. Sen ei kuitenkaan ole syytä jäädä tähän erotteluun kaikessa tarkastelussaan ja käsitteissään, sillä muuten tämä luonnon ja yhteiskunnan välisen eronteon essentialismi uhkaa toteutua ajattelussa. Tämä tarkoittaisi käytännössä luopumista Marxin filosofian monistisesta, luonnon ja yhteiskunnan ykseyttä korostavasta peruslähtökohdasta. Historiallinen materialismi tarvitsee käsitteellisiä ja metodologisia aineksia muista, luonnon ja yhteiskunnan erontekoa kritisoivista teoriaperinteistä, jotta voimme paremmin ymmärtää mitä tarkoittaa luonnon ja ihmisen historian määräytyminen vastavuoroisesti.

Bennettin näkemys ”vitaalisen materialismin” ja historiallisen materialismin erottamisesta toisistaan ja jakaminen tutkimaan todellisuuden eri osa-alueita ei siis ole välttämätön ratkaisu. Niiden ei tarvitse kulkea ”rinnan”, vaan ne voivat olla osa samaa metodologiaa ja käsitekonstellaatiota. Samoin Andreas Malmin näkemys, että kaikki uusmaterialismiin, toimijaverkostoteoriaan ja muuhun yhteenkietoutuneeseen/dissolutionistiseen/hybridiseen filosofiaan liittyvät teorit on hylättävä historiallisen materialismin hyväksi ei ole kestävä ja tarkoituksenmukainen lähestymistapa.

Luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen filosofinen tutkimus voi kehittyä eteenpäin, kun voimme valita millainen metodologia soveltuu juuri sen hetkisen tarkasteltavan käsitteen tai ilmiön tutkimiseen. Oleellista on ennen kaikkea pystyä kuvaamaan ja analysoimaan luonnon ja yhteiskunnan, inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä suhteita, ja niihin lukeutuvia ilmiöitä, olentoja ja toimijoita yhä tarkemmin ja monipuolisemmin. Tunnustamalla, että kaikissa teorioissa on vahvuutensa ja sokeat pisteensä ja näitä kriittisesti punnitsemalla, voimme hyödyntää niiden hyviä ominaisuuksia metodologisen pluralismin hengessä yhä kehittyneemmän analyysin, teorian ja käsitteiden muodostamiseksi. Sen pohjalta voimme valita millainen metodologia soveltuu juuri sen hetkisen tarkasteltavan ilmiön tutkimiseen.

Samalla eri teorioista voidaan karsia pois toimimattomat elementit ja säilyttää käsitteelliseksi työkaluiksi sopivat osat. Näin kuulu yhteiskuntakriittisen ja ei-inhimilliseen sekä selkeästi kulttuurillisiin ilmiöihin keskittyvän tutkimuksen välillä kapenee. Pluralismi voi vahvistaa filosofisen, käsitteellisen tutkimuksen roolia monitieteellisen yhteiskunnallisen ja humanistisen ympäristötutkimuksen kentällä, kun teorioiden moneuden luomaa käsitteellistä viidakkoa jäsennellään paremmin (Lummaa et al. 2020). Tätä kautta filosofia voi päästä lähemmäksi tehtäväänsä antroposeenissa, eli tunnistaa ja käsitteellisesti määrittää ”ajan itsetajunnan” luonnon ja yhteiskunnan välisen suhteen tutkimisen kautta. Mikä tämä itsetajunta on, sen selvittäminen vaatii lisää filosofiaa. Katson kuitenkin, että sen tavoittamiseen on nyt olemassa paremmat metodologiset lähtökohdat.

	<i>Historiallinen materialismi</i>	<i>Uusmaterialismi</i>	<i>Toimijaverkostoteoria</i>
<b>Mitä säilytetään?</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Historiallisuuden korostaminen.</li> <li>- Tuotantotapojen, materiaalien käytänteiden ja yhteiskunnallisten rakenteiden analyysi ja niiden roolin korostaminen.</li> <li>- Marxin teoretisointi työstä ja yhteiskunnan metaboliasta.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Materialin aktiivisuuden ja dynaamisuuden korostaminen</li> <li>- Katseen suuntaaminen ei-inhimilliseen materiaan. Aineellisten prosessien tutkiminen.</li> <li>- Ihmiskeskeisyyden purkaminen ja katseen kiinnittäminen ihmisten ja muiden lajien välisiin suhteisiin.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Monismi ja empirismi</li> <li>- Verkostojen ja sommitelmien analyysi.</li> <li>- Luonnon ja yhteiskunnan välisen erottelun purkaminen.</li> </ul>
<b>Mitä hylätään?</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ihmiskeskeisyys.</li> <li>- Keskittyminen ainoastaan yhteiskunnan ja talouden rakenteisiin.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Horisontaalinen ja tasa-arvoinen käsitys toimijuudesta.</li> <li>- Materialin abstraktointi historiattomaksi.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tiukan aktualistinen metodologia.</li> <li>- Verkoston symmetrisyys ja horisontaalisuus.</li> </ul>

**Kuvio 3:** Uuden historiallisen materialismin rakennuspalikat. Lähtökohtia metodologiselle pluralismille luonto/yhteiskunta -suhteen tutkimiseen antroposeenin ajassa.



## 7 Päätäntö

Filosofian tarkoitus on jäsentää todellisuutta käsitteellisesti ja tutkia näiden käsitteiden sisältöä. Elämme ajassa, jossa todellisuus muuttuu ja monimutkaistuu yhä nopeammin. Se laajenee, kiihtyy ja avautuu, saa jatkuvasti uusia muotoja, hävittää vanhoja ja muodostaa odottamattomia yhteyksiä. Jos todellisuus itsessään on valtavan monimutkainen, niin on myös tuon todellisuuden ajattelu.

Olen tässä tutkielmassa ottanut kantaa pääasiassa metodologiseen kysymykseen: miten meidän tulee ymmärtää modernien filosofian teorioiden välisiä suhteita luonto/yhteiskunta - kysymyksessä, ja millä tavoin meidän tulisi niiden käsitteitä käyttää? Tärkein on kuitenkin jäänyt vaille vastausta: mitä tämä tarkoittaa käytännössä? Millainen siis on luonnon ja yhteiskunnan välinen käsitteellinen suhde (antroposeenissa)? Mitä luonto ja yhteiskunta tässä kontekstissa tarkoittavat? Sitä en osaa (vielä) sanoa. Olen vain tehnyt esityksen siitä, miten voimme historiallisen materialismin lähtökohdista käsin lähestyä näitä kysymyksiä.

Historiallinen materialismi, uusmaterialismi ja toimijaverkostoteoria ovat kaikki luonteeltaan hyvin kouriintuntuvaa filosofiaa. Materialistisen filosofian muotoina ne todella ”heräävät henkiin” vasta kun ajattelu vuorovaikuttaa maailman kanssa. Materialistinen filosofia ei esimerkiksi logiikan tai ontologian tavoin ”elä” käsitteissä, ajattelussa ja merkeissä, jotka ovat kristallisoituneet abstraktiin historiattomaan tilaansa, josta mikä tahansa tietoisuus voi löytää ne sellaisenaan. Sen sijaan se ilmenee olemisessa ja prosesseissa: työssä, syömisessä, syntymässä ja mätänemisessä. Se on mullassa, meressä, madoissa ja mahassamme. Se on läsnä jokaisessa hengenvedossamme. Siksi emme voi välttyä sen filosofoinnilta. Ekologisen kriisin maailmassa se myös muuttuu yhä poliittisemmaksi, tunkeutuen yhteiskunnan jokaiseen sopukkaan. Tämä osoittaa, ettei filosofia ole elämästä vieraantunutta kontemplaatiota. Se on elämää.

Kysymys luonnosta ja yhteiskunnasta ei tule koskaan katoamaan. Sillä kyse on luonnon suhteesta itseensä ja ihmisen suhteesta itseensä, luonnosta ajattelemassa itseään. Vaikka näiden eronteon mahdollisuuksista kiistelläänkin, ovat luonto ja yhteiskunta elimellinen osa filosofian käsitteistöä. Mutta mikä tulee olemaan niiden sisältö ja viittauskohde, ja millainen on niiden välinen teoreettinen ja käytännöllinen suhde? Se on historiamme suurin kysymys, ja ihmisen kohtalonkysymys.

## Lähteet

Aalto, Ilari & Helkala, Elina (2017): *Matka muinaiseen Suomeen. 11 000 vuotta ihmisen jälkiä*. Jyväskylä: Atena.

Adorno, Theodor W. (2017): *An Introduction to dialectics*. Edited by Christoph Ziermann. Translated by N. Walker. Polity Press.

Aikio, Ante (2012): An essay on Saami ethnolinguistic prehistory. Teoksesta Grünthal, Riho & Kallio, Petri (toim.): *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Helsinki: Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 266, 63–177.

Alhojärvi, Tuomo (2017): Yllättymisiä: Antroposkenen paranoia ja tiedon tilanteinen ongelma. *Tiede & Edistys* 2017:1, 36–56.

Anderson, Kay & Perrin, Colin (2015): New materialism and the stuff of humanism. *Australian Humanities Review* 58, 1–15.

Angus, Ian (2018): The Progress of this storm reviewed by Ian Angus. *Climate & Capitalism*. Saatavilla: <https://climateandcapitalism.com/2018/02/19/the-progress-of-this-storm/>, luettu 11.2.2020.

Angus, Ian (2017): *A Redder shade of green. Intersections of science and socialism*. New York: Monthly Review Press.

Angus, Ian (2016): *Facing the Anthropocene. Fossil capitalism and the crisis of the Earth system*. New York: Monthly Review Press.

Archer, Margaret S. (2000): *Being human. The Problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aylesworth, Gary (2015): Postmodernism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition)*, (ed.) Edward N. Zalta. Saatavilla <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>,

luettu 22.4.2020.

Bauman, Zygmunt (1997): *Sosiologinen ajattelu*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino. 7. painos. [Thinking Sociologically, 1990]

Bennett, Jane (2020): *Materiaan väre. Olioiden poliittinen ekologia*. Suomentanut T. Kilpeläinen. Tampere: niin & näin. [Vibrant Matter, 2004]

Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste (2017): *The Shock of the Anthropocene. Earth, history and us*. Translated by D. Fernbach. London & New York: Verso. [L'Événement Anthropocène, 2015]

Brannigan, John (1998): *The New historicism and cultural materialism*. Transitions. New York: St. Martin's Press.

Brown, Robin Gordon & Ladyman, James (2019): *Materialism. A Historical and philosophical inquiry*. London & New York: Routledge.

Burkett, Paul (2014): *Marx and nature. A Red and green perspective*. Chicago, Illinois: Haymarket Books.

Cixous, Hélène (2013): *Medusan nauru ja muita ironisia kirjoituksia*. Suomentaneet H. Rundgren ja A. Sevón. Helsinki: Tutkijaliitto.

Crutzen, Paul J. (2002): Geology of mankind. *Nature Vol. 415*, 23.

Crutzen, Paul J. & Stoermer, Eugene F. (2000): The "Anthropocene". *Global Change Newsletter No. 41*, 17–18.

Davies, Jeremy (2016): *The Birth of Anthropocene*. University of California Press: Oakland, California.

Diamond, Jared (2004): *Tykit, taudit ja teräs. Ihmisten yhteiskuntien kohtalot.* Suomentanut K. Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita. [Guns, Germs, and Steel, 1997]

Douglas, Richard (2018): Forging connections: Review of The Progress of This Storm and General Ecology. *The Centre for the Understanding of Sustainable Prosperity.* Saatavilla: <https://cusp.ac.uk/themes/m/forging-connections/>, luettu 14.9.2020.

Engels, Friedrich (1979): Karl Marx. Teoksesta Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Valitut teokset (6 osaa). 6. osa.* Suomentaja tuntematon. Moskova: Kustannusliike Edistys. [Karl Marx 1878]

Eronen, Jussi T., Lummaa, Karoliinan, Toivanen, Tero, Lähde, Ville, Järvensivu, Paavo, Majava, Antti & Vadén, Tere (2016): Kenen antroposeeni? Maapallojärjestelmätieteen paradigmanmuutos, ihmistieteiden antroposeeni ja käsitteiden moninaisuus. *Kosmopolis Vol. 46: 4/2016*, 41–54.

Erikson, Kai (2015): Yhteiskuntatieteellinen verkostoajattelu. Teoksesta Erikson, Kai (toim.): *Verkostot yhteiskuntatutkimuksessa.* Helsinki: Gaudeamus, 7–24.

Fagerström, Kai & Suhonen, Ville (2017): *Sammalhuone.* Helsinki: Maahenki.

Foster, John Bellamy & Burkett, Paul (2016): *Marx and the earth. An Anti-critique.* Historical Materialism Book Series. Chicago, Illinois: Haymarket Books.

Foster, John Bellamy, Clark, Brett & York, Richard (2010): *The Ecological rift. Capitalism's war on the Earth.* New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy (2000): *Marx's ecology. Materialism and nature.* New York: Monthly Review Press.

Gamble, Christopher N., Hanan, Joshua S., Nail, Thomas (2019): What is new materialism? *Angelaki* 24:6, 111–132.

Giddens, Anthony & Sutton, Philip W. (2017): *Essential concepts in sociology*. Second edition. Polity Press.

Haila, Yrjö (2003): ”Erämaa” ja ympäristöajattelun moninaisuus. Teoksesta Haila, Yrjö & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 174–204.

Haila, Yrjö (1990): *Vihreään aikaan. Kirjoituksia ihmisen ekologiasta*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Haila, Yrjö & Lähde, Ville (2003): Luonnon poliittisuus: Mitä uutta? Teoksesta Haila, Yrjö & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 7–36.

Hall, Stuart (2019): *Mitä on tekeillä? Esseitä vallasta, uusliberalismista ja monikulttuurisuudesta*. Toim. Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli. Tampere: Vastapaino.

Hamilton, Clive (2017): *Defiant earth. The Fate of humans in the Anthropocene*. Polity Press.

Hamilton, Clive (2016): The Anthropocene as rupture. *The Anthropocene Review*, 1–14.

Harman, Graham (2017): *Object-orientated ontology. A New theory of everything*. Pelican Books.

Harman, Graham (2009): *Prince of networks. Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: re.press.

Hegel, G. W. F. (1994): *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suomentanut M. Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjoinen. [saks. alkuteos 1820]

- Heiskanen, Jukka (2020): *Karl Marx filosofina. Tarua ja tutkimusta.* Marxilainen foorumi -julkaisusarja 58. Helsinki: Demokraattinen sivistysliitto, Karl Marx -seura ja TA-Tieto Oy.
- Hobsbawm, Eric (2019): *Kuinka muuttaa maailmaa. Kriittisiä esseitä Marxista.* Suomentanut T. Henttonen. Tampere: Vastapaino.
- Hornborg, Alf (2019): *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money-Energy-Technology Complex.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Huber, Matthew T. (2022): *Climate change as class war. Building socialism on a warming planet.* London & New York: Verso.
- Hughes, Donald J. (2011): Ancient deforestation revisited. *Journal of the History of Biology* 44, 43–57.
- Hughes, Donald J. (2008): *Maailman ympäristöhistoria.* Suomentanut J. Vainonen. Sivilisaatiohistoria-sarja. Tampere: Vastapaino. [An Environmental History of the World, 2001]
- Häkkinen, Kaisa (2012): Kielitiede. Teoksesta Lummaa, Karoliina, Mia Rönkä & Timo Vuorisalo (toim.): *Monitieteinen ympäristötutkimus.* Helsinki: Gaudeamus, 73–76.
- Häkkinen, Kaisa (2004): *Nyky-suomen etymologinen sanakirja.* Helsinki: Sanoma Pro.
- Ingold, Tim (2003): Sfäärien soitosta pallon pinnalle: Ympäristöajattelun topologia. Suomentanut V. Lähde. Teoksesta Haila, Yrjö & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka.* Tampere: Vastapaino, 152–169.
- Jameson, Fredrick (1991): *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham: Duke University Press.

Kleinod, Michael (2019): Crossing a twister: On Malm's The Progress of This Storm. *Historical Materialism*. Saatavilla: <https://www.historicalmaterialism.org/book-review/crossing-twister-malms-progress-this-storm-2018>, luettu 15.10.2020.

Latour, Bruno (2018): *Down to earth. Politics in the new climatic regime*. Translated by Catherine Porter. Polity Press. [Otl atterir?, 2017]

Latour, Bruno (2017): *Facing Gaia. Eight lectures on the new climatic regime*. Translated by Catherine Porter. Polity Press. [Face à Gaïa, 2015]

Latour, Bruno (2006): *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Suomentanut Risto Suikkanen. Tampere: Vastapaino. [We have never been modern, 1991]

Latour, Bruno (2005): *Reassembling the social. An Introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

Lecerle, Jean-Jasques (2009): Raymond Williams. Teoksesta Bidet, Jasques & Kouvelakis, Stathis (edit.): *Critical companion to contemporary Marxism*. Historical Materialism Book Series. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 741–750.

Lettow, Susanne (2017): Turning the turn: new materialism, historical materialism and critical theory. *Thesis Eleven Vol. 140:1*, 106–121.

Levis, C. et al. (2017): Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science* 355, 925–931.

Lewis, Simon L. & Maslin, Mark A. (2018): *The Human planet. How we created the Anthropocene*. Pelican Books.

Liedman, Sven-Eric (2018): *A World to win. The Life and works of Karl Marx*. Translated by Jeffrey N. Skinner. London & New York: Verso. [Karl Marx. En Biografi, 2015]

Lowenhaupt-Tsing, Anna (2020): *Lopun aikojen sieni. Elämää kapitalismin raunioissa*. Suomentanut Anna Tuomikoski. Paradeigma-sarja. Helsinki: Tutkijaliitto. [The Mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins, 2015]

Lukács, Georg (1971): *History and class consciousness. Studies in Marxist dialectics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. [Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923]

Lummaa, Karoliina & Rojola, Lea (2012): Johdanto: Mitä posthumanismi on? Teoksesta Lummaa, Karoliina & Lea Rojola (toim.): *Posthumanismi*. Turku: Eetos, 13–32.

Lummaa, Karoliina, Ville Lähde, Tero Toivanen, Jussi T. Eronen, Paavo Järvensivu, Tere Vadén (2020): Environmental humanities – mitä se on ja kuka sitä tekee? *Alue ja Ympäristö* 49:2, 83–91.

Lunkka, Juha Pekka (2008): *Maapallon ilmastohistoria. Kasvihuoneista jääkausiin*. Helsinki: Gaudeamus.

Lyotard, Jean-François (1984): *The Postmodern condition: A Report on Knowledge*. Translated by G. Bennington & B. Massumi. Theory and History of Literature, Volume 10. Minneapolis: University of Minnesota Press. [La Condition postmoderne: rapport sur le savoir, 1979]

Lähde, Ville (2001): Marx ja ympäristöfilosofia. Petikaverit vai tappelupukarit? Teoksesta Heiskanen, Jukka (toim.): *Marx ja ekologia*. Marxilainen foorumi -julkaisusarja 26. Helsinki: Kustannusyhtiö TA-Tieto ja Demokraattinen sivistysliitto ry, 48–59.

Lähde, Ville (2012): Luontokäsitysten tarkastelun ongelmia. Teoksesta Lummaa, Karoliina, Mia Rönkä & Timo Vuorisalo (toim.): *Monitieteinen ympäristötutkimus*. Helsinki: Gaudeamus, 97–109.



Malm, Andreas (2018): *The Progress of this storm. Nature and society in a warming world*. London & New York: Verso.

Malm, Andreas (2015): *Fossil capital. The Rise of steam power and the roots of global warming*. London & New York: Verso.

Malm, Andreas & Hornborg, Alf (2014): The Geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review 2014, Vol. 1(1)*, 62–69.

Malpas, Simon (2005): *The Postmodern*. The New critical idiom -series. London & New York: Routledge.

Margolis, Eric & Laurence, Stephen (2019): Concepts. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition)*, (ed.) Edward N. Zalta. Saatavilla <https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>, luettu 26.9.2022.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1978): Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsontakannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian I luku). Teoksesta *Valitut teokset (6 osaa)*. 2. osa. Useita suomentajia. Moskova: Kustannusliike Edistys, 67–147.

Marx, Karl (2020): *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua. 1. osa: Pääoman tuotantoprosessi*. Suomentaneet O. V. Louhivuori, M. Ryömä & T. Lehén. Marxilainen foorumi -julkaisusarja 49. Helsinki: Kustannusyhtiö TA-Tieto Oy. 2. painos. [Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 1867]

Marx, Karl (1986): *Vuosien 1857-1858 taloudelliset käsikirjoitukset ("Grundrisse"), osa 1*. Suomentanut A. Tiusanen. Moskova: Kustannusliike Progress. [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1857–1861/1939–1941]

Marx, Karl (1978a): Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844. Teoksesta *Valitut teokset (6 osaa). 1. osa*. Useita suomentajia. Moskova: Kustannusliike Edistys, 171–331.

Marx, Karl (1978b): Teesejä Feuerbachista. Teoksesta *Valitut teokset (6 osaa). 2. osa*. Useita suomentajia. Moskova: Kustannusliike Edistys, 63–66.

Mitchell, Timothy (2013): *Carbon democracy. Political power in the age of oil*. London & New York: Verso.

Moore, Jason W. (2015): *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital*. London & New York: Verso.

Morris, Hanna E. (2019): Review of ‘The Progress of This Storm’. *Communication and the Public*. Vol. 4(1), 82–86.

Morton, Timothy (2017): *Humankind. Solidarity with nonhuman people*. London & New York: Verso.

Morton, Timothy (2010): *The Ecological thought*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.

Meillassoux, Quentin (2017): *Äärellisyyden jälkeen. Tutkielma kontingenssin välttämättömyydestä*. Suomentanut Ari Korhonen. Helsinki: Gaudeamus. [Après la finitude, 2006]

Naddaf, Gerard (2005): *The Greek concept of nature*. Albany: State University of New York Press.

Nail, Thomas (2020): *Marx in motion. A New materialist Marxism*. Oxford: Oxford University Press.

Nascimento, Amos (2018): Environmental cosmopolitanism as a philosophy for the Anthropocene. Teoksesta Polt, Richard & Jon Wittrock (edit.): *The Task of philosophy in the Anthropocenene. Axial echoes in the global space*. London & New York: Rowman & Littlefield International, 29–66.

- Niiniluoto, Ilkka (1980): *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Oksanen, Markku (2012a): *Ympäristöetiikan perusteet. Luonne, historia ja käsitteet*. Helsinki: Gaudeamus.
- Oksanen, Markku (2012b): Ympäristöongelma filosofisena ongelmana. Teoksesta Lummaa, Karoliina, Mia Rönkä & Timo Vuorisalo (toim.): *Monitieteinen ympäristötutkimus*. Helsinki: Gaudeamus, 147–153.
- Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (1997): Johdanto. Teoksesta Oksanen, Markku & Marjo Rauhala-Hayes (toim.): *Ympäristöfilosofia. Kirjoituksia ympäristönsuojelun eettisistä perusteista*. Helsinki, Gaudeamus, 7–12.
- Oppermann, Serpil (2018): Review of 'The Progress of This Storm'. *Ecozon Vol. 9(1)*, 146–150.
- Oulanne, Laura (2018): Eloisaa materiaa – Ei-inhimilliset ja poliittiset affektit Jane Bennettin ajattelussa. *niin & näin 4/2018*, 49–51.
- Patel, Raj & Moore, Jason W. (2018): *A History of the world in seven cheap things. A Guide to capitalism, nature, and the future of the planet*. London & New York: Verso.
- Platon: Kritias. Teoksesta Platon: *Teokset V*. Suomentanut A. M. Anttila. Helsinki: Otava, 1999.
- Plumwood, Val (1993): *Feminism and the mastery of nature*. London & New York: Routledge.
- Polt, Richard & Wittrock, Jon (2018): Introduction. Teoksesta Polt, Richard & Jon Wittrock (edit.): *The Task of philosophy in the Anthropocene. Axial echoes in the global space*. London & New York: Rowman & Littlefield International, 11–26.

Pyhtinen, Olli (2015): Sosiologia ilman yhteiskuntaa? Bruno Latourin sosiaaliteoria. Teoksesta Pyykkönen, Miikka & Ilkka Kauppinen (toim.): *1900-luvun ranskalainen yhteiskuntateoria*. Helsinki: Gaudeamus, 259–277.

Rancière, Jacques (2009): *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia*. Suomentanut H. Kujansivu. Helsinki: Tutkijaliitto. [Le Mesentente. Politique et philosophie, 1995]

Runnels, Curtis N. (1995): Environmental degradation in ancient Greece. *Scientific American* 272:3, 96–99.

Rydenfelt, Henrik & Kovalainen, Heikki A. (2010): Lukijalle. Teoksesta Rydenfelt, Henrik & Heikki A. Kovalainen (toim.): *Mitä on filosofia?* Helsinki: Gaudeamus.

Saito, Kohei (2022): *Marx in the Anthropocene. Towards the idea of degrowth communism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saito, Kohei (2019): *Deutscher Memorial Prize lecture: Lukács' theory of metabolism and global ecological crisis in the Anthropocene*. 8.11.2019 16th Historical Materialism at SOAS -seminaarissa pidetyn luennon diat.

Saito, Kohei (2017): *Karl Marx's ecosocialism. Capital, nature, and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press.

Salminen, Antti (2012): Johdanto sisäiseen vihollisuuteen – Nick Landin juoni kapitalismia vastaan sen romahtamisen hetkellä. *Niin & Näin* 2/2012, 31–33.

Salomaa, J. E. (1932): Hegelin filosofian merkityksestä nykyajalle. *Ajatus - Filosofisen yhdistyksen vuosikirja V*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö, 135–151.

Sayers, Sean (1998): *Marxism and human nature*. London & New York: Routledge.

Siikala, Anna-Leena (2013): *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Sim, Stuart (2001): Postmodernism and philosophy. Teoksesta Sim, Stuart (edit.): *The Routledge companion to postmodernism*. London & New York: Routledge, 3–14.

Simmel, Georg (1997): *Rahan filosofia*. Lyhentäen suomentanut P. Turunen. Turku: Doroga. [Philosophie des Geldes, 1990]

Schmidgen, Henning (2015): *Bruno Latour in pieces. An intellectual biography*. Translated by G. Custance. New York: Fordham University Press.

Sheehan, Helena (2018): Review of *The Progress of this storm: Nature and society in a warming world* by Andreas Malm. *Monthly Review Vol. 69(10)*.

Steffen, Will et al. (2015): The trajectory of the Anthropocene: The Great acceleration. *The Anthropocene Review, Vol. 2(1)*, 81–98.

Steffen, Will, Crutzen, Paul J. & McNeill, John R. (2007): The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio Vol. 36, No. 8*, 614–621.

Steffen, Will et al. (2005): *Global change and the Earth System. A Planet Under Pressure*. Berlin: Springer.

Suokko, Aki & Partanen, Rauli (2017): *Energian aika. Avain talouskasvuun, hyvinvointiin ja ilmastonmuutokseen*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Suutala, Maria (1996): *Naiset ja muut eläimet. Ihmisen suhde luontoon länsimaisessa ajattelussa*. Helsinki: Yliopistopaino.

Telivuo, Julius (2015): Rihmasto. Teoksesta Erikson, Kai (toim.): *Verkostot yhteiskuntatutkimuksessa*. Helsinki: Gaudeamus, 42–63.

Therborn, Göran (2018): *From Marxism to post-Marxism? Radical Thinkers*. London & New York: Verso.

Toivanen, Tero & Korhonen, Ari (2017): Pääkirjoitus: Antroposeeni erojen näyttämönä. *Tiede & Edistys* (1)2017, 3–5.

Vadén, Tere & Salminen, Antti (2013): *Energia ja kokemus. Naftologinen essee*. Tampere: niin & näin.

Vettese, Troy (2019): `The Progress of this storm reviewed by Troy Vettese. *Marx & Philosophy Review of Books*. Saatavilla:

[https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/17484\\_the-progress-of-this-storm-by-andreas-malm-reviewed-by-troy-vettese/](https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/17484_the-progress-of-this-storm-by-andreas-malm-reviewed-by-troy-vettese/), luettu 17.3.2020

Virtanen, Mikko J. (2015): *Systeemiteoreettisia askelmerkkejä nyky-yhteiskuntaan*. Paradeigma-sarja. Helsinki: Tutkijaliitto.

Väyrynen, Kari (2006): *Ympäristöfilosofian historia. Maaäitimyytistä Marxiin*. Tampere: niin & näin.

Väyrynen, Kari (2017): Luonnosta ympäristöön: Luontosuhteemme käsite- ja aatehistoriaa. Teoksesta Myllykangas, Mikko & Petteri Pietikäinen (toim.): *Ajatusten lähteillä. Aatteiden ja oppien historiaa*. Helsinki: Gaudeamus, 89–113.

Väyrynen, Kari (2019): *Viisauden haaste. Metafilosofinen johdatus filosofiaan*. Jyväskylä: SoPhi.

Wainwright, Joel & Mann, Geoff (2018): *Climate Leviathan. A Political theory of our planetary future*. London & New York: Verso.

Washick, Bonnie, Wingrove, Elizabeth, Ferguson, Kathy E. & Bennett, Jane (2015): Politics that matter: Thinking about power and justice with the new materialists. *Contemporary Political Theory*, Vol. 14, 63–89.

Williams, Raymond (2015): *Keywords. A Vocabulary of culture and society*. New Edition. Oxford University Press. [Ensimmäinen painos 1976]

Williams, Raymond (2003): Luontokäsitykset. Suomentanut M. Lehtonen. Teoksesta Haila, Yrjö & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 40–66. [...]

Wolfe, Cary (2010): *What is posthumanism?* Posthumanities 8. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Zalasiewicz, Jan ym. (2008): Are we now living in the Anthropocene? *GSA Today*: v. 18, no. 2, 4–8.

Žižek, Slavoj (2014): *Absolute recoil. Towards a new foundation of dialectical materialism*. London & New York: Verso.