

JYX



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Kuusela, Anttoni

Title: Juuri nyt, jos mikään mitä teet ei ole hyödyksi, mitä teet? : pohdintoja tyhjistä luontosuhteesta

Year: 2023

Version: Published version

Copyright: © 2023 Paatos-yhdistys

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Kuusela, A. (2023). Juuri nyt, jos mikään mitä teet ei ole hyödyksi, mitä teet? : pohdintoja tyhjistä luontosuhteesta. Paatos, 10.3.2023. <https://www.paatos.fi/2023/03/10/juuri-nyt-jos-mikaan-mita-teet-ei-ole-hyodyksi-mita-teet-pohdintoja-tyhjasta-luontosuhteesta/>

JUURI NYT, JOS MIKÄÄN MITÄ TEET EI OLE HYÖDYKSI, MITÄ TEET? POHDINTOJA TYHJÄSTÄ LUONTOSUHTEESTA

PAATOS – filosofinen kulttuurilehti 10/03 2023

Anttoni Kuusela, Jyväskylän yliopisto

Ajassamme on vahva jaettu tietoisuus ympäristöongelmien vakavuudesta ja tarpeesta tehdä näille ongelmille jotain. Sanotaan että ilman luontoa emme voi elää ja että olemme tästä luonnosta riippuvaisia. Kuitenkaan konsensusta vaadittavista toimista on ollut vaikea löytää, ja suurista harppauksista ja kunnianhimoisiksi luonnehdituista päätöksistä huolimatta juuri mikään ei ole muuttunut, ja ihmiskunta jatkaa matkaansa kohti tuhoa.

Esittelen tässä artikkelissa kahteen filosofiseen koulukuntaan, Frankfurtiin ja Kiotoon, tukeutuen tulkinnan yksipuolisesta suhtautumisesta luontoon ja sen syistä. Lisäksi esittelen muutamia mahdollisia reittejä kohti holistisempaa ja kestävämpää luontosuhdetta. Keskityn tässä tekstissä Frankfurtin koulukunnasta Max Horkheimeriin (1895–1978) ja Theodor W. Adornoon (1903–1969) sekä Kioton koulukunnasta Nishitani Keijiin (1900–1990), Hisamatsu Shin'ichiin (1889–1980) ja Tanabe Hajimeen (1885–1962). Artikkelin aluksi esittelen välineellisen järjen käsitettä Frankfurtin koulukunnan ajattelijoilta ja osoitan samankaltaisia ajatuksia Kioton koulukunnan ajattelijoilta. Tämän jälkeen esittelen muutoksen mahdollisuuden kriisin kautta kulkemisena.

Tekstissä esitän, että muutoksen mahdollisuus tavoitetaan kriisin kautta – kriisin katkoksenä nykyisessä olemisen tavassa, jossa syntyy mahdollisuus uudelle suhtautumiselle ympäröivään todellisuuteen. Kyseessä on siis absoluuttisen katkoksen synnyttämä kääntymys *juuri nyt*: miten tässä hetkessä, siis omassa jokapäiväisessä elämässään, suhtautua ympäröivään todellisuuteen – sisältäen luonnon – kestävämmiin. Tekstissä ei siis pohdita abstraktia “joskus tulevaisuudessa” skenaarioita, vaan tätä päivää. Toisaalta en keskity myöskään siihen, miten muuttaa yhteiskunnan rakenteita. Tässä tekstissä painopiste on yksilössä, koska rakenteet eivät ole yksilöistä riippumattomia, muutoksia ei siis synny jos myös yksilöt eivät muutu. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että muutoksen vastuu olisi pelkästään yksilöllä ja että yhteiskunnan rakenteiden muuttaminen ei olisi tärkeää. Yksilön muuttamisen tärkeyttä ei voi kuitenkaan sivuuttaa, eikä näitä kahta muutosta niiden massiivisuuden vuoksi ole mielekästä tarkastella yhdessä – näin ollen tekstini keskittyy yksilöön.

Harjoitan tässä artikkelissa ns. komparatiivista filosofiaa, jossa tarkastellaan filosofiaa muunakin kuin vain länsimaisen kulttuurin ilmiönä, tarkastelemalla tuon tradition ulkopuolisia ajattelijoita yhdessä länsimaisen tradition ajattelijoiden kanssa. Tarkoitus ei ole vain verrata eri traditioiden ajatuksia, vaan avartaa keskustelua ja tulkintoja käsiteltävän asian ymmärtämisen laajentamiseksi, tässä tapauksessa ihmisen ja luonnon välisen suhteen.

Välineellinen järki, välineellinen suhde

Frankfurtin koulun kriittisessä teoriassa välineellinen järki on keskeinen käsite. Esittelen ensiksi välineellisen järjen käsitettä tukeutuen Horkheimerin teokseen *Välineellisen järjen kritiikki* (1947). Horkheimerin ^[1] mukaan välineellinen järki on muodostunut historiallisessa järjen kehityksessä, jossa subjektiivinen ja objektiivinen järki ovat erkaantuneet toisistaan. Horkheimerin mukaan subjektiivinen järki keskittyy päämääriin ja keinoihin niiden saavuttamiseksi, arvottomamatta päämäärien mielekkyyttä. Objektiivinen järki puolestaan luo kattavia teorioita ja järjestelmiä sekä arvottaa tavoiteltavien päämäärien mielekkyyttä ^[2].

Näiden kahden järjen puolen eriytymistä on seurannut toinen historiallinen kehitys, jossa järjen subjektiivinen puoli on noussut hallitsevaksi. Käytännössä tämä tarkoittaa, että järjen toiminnallisuus, siis päämäärien saavuttaminen, on korostunut ^[3]. Järjen toiminnallisuuden korostuessa järjen itsenäisyys on kadonnut ja järki on tyypistynyt vain välineeksi ^[4]. Horkheimer ^[5] kutsuu tätä järjen tyypistymistä järjen ”kaavoittumiseksi”. Järjen kaavoittumisella Horkheimer ^[6] tarkoittaa käsitteitä, jotka ovat muodollisesti päteviä mutta sisällöltään tyhjiä. . Muodollisesti pätevät mutta sisällöltään tyhjäät käsitteet eivät Horkheimerin mukaan tavoita asioiden todellista luonnetta ^[7]. Toisin sanoen tyhjäät käsitteet näyttäisivät viittaavan todellisuuteen, mutta oikeastaan ne viittaavat siihen vain näennäisesti. Tyhjäät käsitteet viittaavat kuvitelmiin todellisuudesta, siihen, miten sen ajatellaan näyttävävän meille. Lisäksi välineellinen järki ”välittää” tätä näyttäytymistä: asiat näyttävävät meille siten, kuin voimme asioita hyödyntää ja hallita.

Myös Kioton koulukuntaan luettu Nishitani Keiji korostaa analyysissään vastaavaa puolta järjen kehityksestä. Nishitanin ^[8] mukaan luonnontieteiden edistyminen on poistanut maailmasta sen moninaiset merkitykset ja tyypistänyt maailman pelkäksi hallinnoitavaksi resurssiksi, tehden siitä vain kuolleen ja elottoman paikan. Lisäksi Nishitani toteaa, että ”modernin luonnontieteen” eetoksena on edistys, jonka varjolla itseä ja luontoa on oikeus hallita ^[9]. Nishitani siis esittää, että modernissa maailmankuva on pohjimmiltaan muuttunut täysin mekanistiseksi ja että ihminen on tässä maailmankuvassa myös mekanisoitunut ^[10].

Nishitanin filosofiassa keskeistä on hänen ajatuksensa olemassaolon kentistä (jap. *ba*, 場), joista ensimmäinen on tietoisuuden kenttä ^[11]. Tietoisuuden kenttä Nishitanin ajattelussa vastaa osaltaan kantilaista ajatusta tietoisuudesta, jossa subjekti havaitsee asioita, mutta ei voi tietää asioita itsessään. Kantilaisuutta mukaillen Nishitanin ajatukseen tietoisuuden kentästä sisältyy aistihavainnot, tuntemukset ja järki laajemmin ^[12]. On hyvä huomata, ettei Nishitanin ajatuksessa ole kyse puhtaasti kantilaisesta transsendentalismista, jossa asiaa sinänsä (saks. *Ding-an-Sich*) ei voitaisi tietää. Tietoisuuden kentällä asian sinänsä tuntemattomuuden tilanne kyllä vallitsee, mutta Nishitanin mukaan tämä ei ole ns. "aito" olemisen tapa.

Nishitani kokoaa tietoisuuden kentän olemisen tavan elementit yhteen egon käsitteen alle: Nishitanin ^[13] mukaan moderni subjektiviteetti hahmottuu egokeskeisenä tietoisuutena. Egokeskeisyys ei sinänsä itsessään merkitse itsekkyyttä, vaikka egokeskeinen tietoisuus voikin ilmentyä itsekkyytenä. Pikemminkin egokeskeisyys merkitsee subjektin sulkeutuneisuutta itseensä ^[14]. Itseensä sulkeutuneisuus puolestaan merkitsee maailman tarkastelua subjektiin nähden ulkoisena ja tämän tarkastelun sisältämää erotusta itsen ja muiden välillä ^[15].

Tietoisuuden kentän olemisen tavassa keskeinen elementti on myös se, ettei asioita aidosti tunneta, vaan niitä tarkastellaan pinnallisesti ^[16]. Asioita ei siis tunneta niiden itseydessään, vain käsitteiden kautta, jotka ovat tyhjiä, kuten yllä esitin. Toisin sanoen, Horkheimerin ajatus tyhjästä käsitteestä vastaa Nishitanin ajatusta tietämisen pinnallisuudesta tietoisuuden kentällä. Nishitani itse toteaa tästä, että ”*katsomme minuutemme linnakkeen ulkopuolella olevia asioita*” ^[17]. Maailman tarkasteleminen käsitteiden kautta ilmentää Nishitanin ^[18] mukaan tietoisuuden kentän taipumusta hallita asioita nimeämällä ja tekemällä ne tutuiksi. Tutuksi tekemisen kautta hallitseminen samaistuu yllä esitettyyn välineellisen järkeen, sen kaavoittuneeseen luonteeseen. Tämä samankaltaisuus korostuu Nishitanin toteamuksessa asioiden nimeämisestä. Nishitanin mukaan asioiden nimeäminen on lopulta vain järjen toimintaa, eikä se tavoita asioiden itseyttä, niiden aitoa luonnetta, jonka tunnusmerkkejä ovat pikemminkin tuntemattomuus, nimeämättömyys ja nimettömyys ^[19].

Näiden ajatusten valossa ihmisen suhde luontoon voidaan katsoa olevan sekä pinnallinen että hallinnoiva: luontoa ja luonnollista maailmaa pyritään tekemään tutuksi ja hallinnoitavaksi samalla kun siihen suhtaudutaan pinnallisen yksipuolisesti. Tämä suhde konkretisoituu suhtautumisessa luontoon resurssina, joka edesauttaa ihmisen elämää. Ilmeisempien edesauttamisen muotojen lisäksi tähän voidaan ajatella kuuluvaksi luonto henkisenä resurssina, siis ihmisen hyvinvointia palvelevana. Esimerkiksi metsät ovat kivoja paikkoja, koska niissä tulee hyvä olo, ja siksi niitä tulisi varjella. Eikö tällainen suhtautuminen luontoon ole myös luonnon näkemistä resurssina?

Niin sisäisessä kuin ulkoisessakin

Ulkoinen luonto näyttäytyy hallinnoitava resurssina, elottomana massana. Horkheimer ^[20] huomauttaa, ettei välineellisen järjen hallinnan pyrkimys rajoita itseään vain ulkoiseen. Ulkoisen lisäksi välineellisen järjen hallintapyrkimykset ulottuvat myös subjektin sisälle ^[21]. Subjektin suhde myös itseensä on siis hallinnoiva ja pinnallinen. Nishitanin ^[22] mukaan ihmisen hallintapyrkimyksessä tämän oma minuus asetetaan hallinnan kohteeksi tutuksi tekemisen myötä. Yksilö luulee tuntevansa itsensä, koska onhan hän itselleen tuttu. Kuitenkin tämä tuttuus on vain tuttuutta varjoina luolan seinällä ^[23] – siis pelkkiä pinnallisia representaatioita ilman tietoisuutta niiden aiheuttamista valon lähteistä ja niistä objekteista, joista varjot heijastuvat. Subjekti siis valjastaa oman itsensä itsestäänselvyden ja tunnettavuuden välineeksi.

Itsestäänselvyys myös värittää subjektin suhdetta luontoon. Subjekti pitää itseään kaiken perustana, josta käsin tämä suuntautuu ulkoiseen, ja samoin käy suhteelle luontoon. Tuo suhde jää siis etäiseksi, sillä subjektista itsestään käsin tämä ei voi tavoittaa luontoa – tai paremminkin, sen erilaisia elottomia ja elollisia olentoja – aidosti, niiden itseydessään, vaan pelkkinä varjoina.

Palaan seuraavaksi käsittelemään välineellistä järkeä. Yllä käsiteltyyn Nishitanin subjektikäsitteeseen on mahdollista lukea sisään ajatus subjektin tavoitteesta säilyttää itsensä vastoinkäymisten edessä. Nishitani ^[24] puhuu tästä aspektista epäsuorasti: hänen mukaansa ihmiselämä etenee jatkuvasti uusiin asioihin keskittyen, mutta tämä eteneminen kriisiytyy vastoinkäymisissä, joista Nishitani mainitsee esimerkkeinä sairauden ja kuoleman. Kuitenkin tämä kriisi pyritään peittämään löytämällä uusi aihe, johon keskittyä ja etenemistä jatkaa ^[25].

Etenemisen jatkaminen samaistuu Nishitanin ajattelussa egon itsestäänselvyteen ja tuon itsestäänselvyden ylläpitämiseen ^[26]. Itsestäänselvyden ylläpitäminen puolestaan samaistuu Horkheimerin – ja kriittisen teorian laajemmin – ajatukseen subjektin itsesäilytyksestä. Horkheimerin mukaan välineellisen järjen keskeisenä ominaisuutena on juuri itsesäilytys ja itsesäilytyksen nostaminen kaikista subjektiivisen järjen käsittelemistä keinoista ja päämääristä kaikkein tärkeimmäksi ^[27]. Horkheimer kuitenkin huomauttaa, että itsesäilytyksen motiivi on menettänyt merkityksensä: se subjekti, jonka välineellinen järki pyrkii säilyttämään, on Horkheimerin mukaan lakannut olemasta luonnon alistamisen seurauksena ja muuttunut välineellisen järjen tyhjäksi käsitteeksi ^[28]. Horkheimerin analyysissä ^[29] subjekti on menettänyt inhimillisen olemassaolon merkityksen – se on muuttunut tyhjäksi.

Suhde kriisissä

Käsittelen seuraavaksi Horkheimerin yhdessä Theodor W. Adornon kanssa kirjoittamaa *Valistuksen dialektiikkaa*. Teoksessa luonto näyttäytyy entiteettinä, josta ihminen on vieraantunut ja tässä vieraantumisessaan tyvistänyt pelkäksi hyödynnettäväksi resurssiksi ^[30]. Sikäli kuin luontoa pyritään hyödyntämään, ovat luonnon muut merkitykset viety pois, jolloin jäljelle jäävät vain hyödynnettävyyttä palvelevat merkitykset ^[31]. Tämä *Valistuksen dialektiikassa* esitetty huomio vastaa pitkälti Horkheimerin myöhemmin *Välineellisen järjen kritiikissä* muotoilemia luonnon hyödyntämisen ajatuksia, joita käsiteltiin yllä. Lisäksi Horkheimerin ja Adornon huomio samaistuu kriittisen teorian ulkopuolelle Kioton koulukunnan ajattelijoihin, etenkin Nishitaniin ja hänen edellä käsitellyyn ajatukseensa luonnontieteellisen rationalismin kehityksestä.

Horkheimerin, Adornon ja Nishitanin huomiot voidaan tiivistää toteamukseen siitä, ettei luonnolla nähdä olevan mitään arvoa hyödynnettävyyden lisäksi. Yksilö voi kuitenkin kokea luonnon olevan hänen elämänsä kannalta tärkeää ja että hän kyllä tekee hyviä valintoja luonnon puolesta. Toinen Kioton koulukuntaan luettu filosofi, Tanabe Hajime, kyseenalaistaa tällaisen itsekehun. Tanabea lainaten, ”tietoisissa teoissa on aina piilotettuja elementtejä, jotka eivät tavoita tietoisuutta, minkä vuoksi yksikään tekomme ei voi väittää synnin leimaa” ^[32]. Toisin sanoen, subjekti, joka kuvittelee olevansa eettinen tai hyvä, ei välttämättä olekaan sitä ^[33]. Tällöin yksilön teot, jotka näyttäisivät toimivan luonnon hyväksi, eivät välttämättä teekään sitä. Yksilön tekojen kaikkia seurauksia ja näiden tekojen motiiveja on nimittäin mahdoton hahmottaa, mikä mahdollistaa yksilön tekojen haluttujen seurausten vastaisten reaktioiden syntymisen.

Lisäksi eettiseksi kuvitellun toiminnan paljastuminen epäeettiseksi – tai ei-eettiseksi eli siksi, mikä on eettisen negatio – voidaan katsoa olevan seurausta yksilön laajemmasta kontekstista, siis yhteiskunnasta. Modernin yhteiskunnan rakenne on sellainen, johon luonnon hyödynnettävyys on sisäänrakennettu, ja tätä kautta se on myös sisäänrakennettu ihmisen olemisen tapaan, eikä näitä prosesseja tarvitse siksi tietoisesti ylläpitää ^[34]. Modernin yhteiskunnan yksilöt peilaavat Horkheimerin ja Adornon ^[35] mukaan minuuttiaan ja rakentavat sitä suhteessa kapitalistisen yhteiskunnan tarjoamaan muotoon. Kuten Nishitanin ajattelussa ego, kapitalistisen yhteiskunnan muotoilema minus näyttäytyy itsestäänselvänä sikäli, ettei tuolle minuudelle ole ajateltavissa muuta vaihtoehtoa ^[36]. Tuo minus on kuitenkin sisällöstään tyhjä, ”yhteiskunnan muokkaama monopolihyödyke”, vaikka se koettaisiinkin ainutlaatuiseksi ja erityiseksi ^[37].

Kuten yllä huomattiin, vaikka Nishitanin mukaan subjekti luulee olevansa kosketuksissa itseensä ja omaan sisäiseen maailmaansa, ei subjekti kuitenkaan tunne tuota maailmaa aidosti, vaan pelkkänä representaationa. Yllä huomattiin myös Tanaben ajattelevan, että teoissa on aina piilotettuja elementtejä, jotka eivät tavoita tietoisuutta. Molemmat puhuvat samasta asiasta sikäli, että myös subjektissa on piilotettuja syvyyksiä.

Ihmisen luontosuhteeseen kuuluu myös tietty ristiriitaisuus: ihminen on vieraantunut luonnosta, mutta samalla hän on intiimillä tavalla kosketuksissa luontoon, sillä vain kamppaillessaan luonnonvoimia vastaan pystyy ihminen alistamaan luonnon ^[38]. Myös Nishitani puhuu vastaavasta paradoksaalisuudesta suhteessa yksilön minään: vaikka yllä kuvattu itseensä sulkeutunut ego näyttäytyy itsestään selvältä ja kyseenalaistamattomalta, sisältää se kuitenkin jo sen, mikä on muuta kuin ego itse, siis syvemmän olemisen kentän ^[39]. Samoin luonnosta vieraantuminen on olemista kosketuksissa luontoon; tässä kosketuksessa avautuu mahdollisuus kestävämpään luontosuhteeseen, sillä vieraantuneisuus ei ole täyttä erotusta, vaan vääristynyttä suhdetta vieraantumisen kohteeseen, siis luontoon.

Subjektin itsensä tunteminen on mahdollista vain tämän itseyydessään, ilman representaatioita ^[40]. Myös toiset ovat voivat tulla tunnetuiksi vain niiden itseyydessään, joskin silloin ne säilyttävät oman pohjattoman syvyytensä, jota ei voida täysin tuntea ^[41]. Toisiin oleviin – tai luontoon – ei enää siis suhtauduttaisi hallinnan kautta.

Edellä mainittiin kriisin rooli Nishitanin ajattelussa. Kuten todettua, hänen mukaansa modernin subjektin olemisen jatkuvana etenemisenä kriisiytyy erilaisten vastoinkäymisten edessä. Nishitanin mukaan tällöin aiemmin merkityksellinen menettä sen aiemman sisältämän merkityksen ja subjekti herää huomaamaan nihiiliyden (jap. *kyomu* 虚無; engl. *nibility*) oman olemassaolonsa perustalla ^[42]. Subjektin kokemuksessa merkityksellisyys kääntyy merkityksettömyydeksi, oleva olemattomaksi. Kuitenkin tuo merkityksettömyys suhteutuu merkitykselliseen sen poissaolona tai negaationa. Tässä merkityksessä nihiiliys on eksistentiaalisen kriisin lähde, kuoleman mahdollisuus ja merkityksettömyyden kuilu – etenemisen pysähtyminen.

Kuten todettua, Nishitani mainitsee esimerkkeinä tällaisista kriiseistä kuoleman ja sairauden. Lisäksi luonnon tuhoutumisen huomaaminen voidaan ajatella toimivan kuolemaa ja sairautta vastaavana kriisinä. Kuten nihiiliys, myös luonnolle aiheutuneet ongelmat ovat selkeästi subjektin edessä – tai perustavassa mielessä subjektin perustalla – mutta niiden laajuutta tai näiden ongelmien korjaamiseen vaadittujen toimien laajuutta on vaikea hahmottaa. Sikäli kuin subjektin olemassaoloon kuuluu keskeisellä tavalla eteneminen ja itsen sekä ulkoisen hallinta, ei subjekti halua muistaa luontoon liittyviä ongelmia ^[43].

Kuitenkin samoin kuin nihiiliys, on luontoon liittyvä problematiikka perustavassa mielessä subjektin perustalla: kumpakaan ei näin ollen voi paeta. Nihiiliyttä siksi, että se merkitsee lopulta subjektin vääjäämätöntä lakkaamista, siis kuolemaa ^[44]. Luontoon liittyvää problematiikkaa puolestaan ei voi paeta siksi, että luonnon tuhoutuminen johtaa lopulta vääjäämättömästi koko nykymuotoisen elämän kuolemaan. On siis ymmärrettävää, että kummankin, sekä nihiiliyden että luonnon tuhoutumisen edessä subjekti kokee elämänsä merkityksettömänä. Nishitanin ^[45] mukaan merkityksen menettäessään subjektille jää jäljelle vain epäily, joka muodostaa subjektin koko todellisuuden ja olemuksen. Tällainen epäily tiivistyy Nishitanin mukaan sellaisissa kysymyksissä, kuten ”miksi olen?”; ”mistä tulen?” tai ”mikä on maailman merkitys?” ^[46].

Nishitanin huomio subjektin merkityksen tyhjentymisestä vastaa pitkälti aiemmin esitettyä Horkheimerin huomiota subjektin menettämästä yksilöllisen olemassaolon merkityksestä. Horkheimer ja Nishitani puhuvakint tässä samasta ilmiöstä sikäli, että molemmat viittaavat subjektin tyhjentymiseen merkityksestä, jos kohta Horkheimer ei liitä tähän tyhjentymiseen samaa eksistentialistisen kriisin merkitystä kuin Nishitani. Kuitenkin nämä kaksi ajatusta täydentävät toisiaan: Horkheimerin analyysi painottaa subjektin yhteisöllistä puolta Nishitanin puhuessa vahvemmin yksilön uniikista ”tilanteesta”.

Myös Tanabe kääntää huomiomme subjektin merkityksen tyhjenemiseen. Tanaben ^[47] mukaan minä kohtaa ratkaisemattomia ongelmia, joiden edessä tuo minä voi valita: joko tämä tarrautuu itseensä tai päästää itsestään irti. Nämä ratkaisemattomat ongelmat samaistuvat Nishitanin tarkoittamaan epäilyyn, joka ei jätä jäljelle muuta kuin epäilyn. Kuten todettua, subjekti voi tällaisen epäilyn edessä etsiä epätoivoisesti vastausta ja merkitystä. Tanaben mukaan subjekti voi valita itsestään irti päästämisen, sen, että antaa ”*antinomioiden repiä itsensä kappaleiksi*” ^[48]. Luonnon tuhoutumiseen herääminen ja reaktio tähän heräämiseen voi olla siis pyrkimys etsiä tapoja jatkaa elämää kuten ennenkin. Vaihtoehtoisesti subjekti voi pyrkiä tekemään luonnon hyvinvoinnin kannalta kestäviä muutoksia elämässään. Toisaalta subjekti voi myös kokea eräänlaisen heräämisen, jossa vanha elämäntapa tai sen muokkaaminen kestävämmäksi ei riitä.

Kriisin jälkeen

Yllä mainitun Tanaben mukaan tällainen ”absoluuttinen katkos” muodostaa ”läpimurtautumisen” (saks. *Durchbruch*), muutoksen, jota Tanabe kutsuu metanoetiikaksi ^[49]. Metanoetiikalla Tanabe tarkoittaa ”jälkeen-ajattelua”, jossa subjekti tulee tietoiseksi omista menneistä synneistään ja joita kantaessaan subjekti herää oman minänsä rajallisuuteen, rajallisuuden pakottaessa subjektin ajattelemaan itseään ilman egotietoisuutta ^[50].

Metanoetiikka läpimurtautumisena, siis eksistentiaalisena muutoksena, sisältää lisäksi ”sosiaalisen ja eettisen ulottuvuuden” ^[51]. Toisin sanoen, subjektin päästäessä itsestään irti metanoettisessa, eksistentiaalisessa käänöksessä, subjekti herää sosiaalisen ja eettisen vastuun laajaan verkkoon, jota subjekti ei itseensä kiinnittyneisyyden tilassa pysty näkemään. Ihmisen luontosuhteen kannalta tällä voidaan nähdä olevan merkittäviä vaikutuksia kestävästä luontosuhteen asettamisesta. Käsittelen nyt näitä mahdollisuuksia esimerkkien avulla.

Ensimmäisenä esimerkkinä voidaan tarkastella ihmisen suhtautumista ei-haluttuihin vieraisiin talossa, kuten hiiriin. Ihminen saattaa pitää luonnosta ympärillään, mutta kun se tunkeutuu omaan elintilaan, juuri kaikkialle hiippailevien hiirien muodossa, ei sitä enää nähdä elähdyttävänä ja miellyttävänä, vaan rauhan rikkojana, ja rauhan rikkojista on päästävä eroon. Yksinkertaisin tapa on tietysti eliminoida nämä tunkeilijat, poistaa luonto elintilasta.

Yllä kuvattu reaktio tunkeilevaan hiireen omassa elintilassa on toki varsin ymmärrettävä, sillä hiiri tuo mukanaan monia ikäviä ja inhottavia seurauksia. Kuitenkin tähän reaktioon sisältyy juuri yllä kuvattu ristiriita hyväntahtoisuuden ja piilotettujen syvyyksien välillä. Luonnolta poistetaan sen sisältämä syvällisempi merkitys ja siihen koettu yhteys, kun luonto tunkeutuu ei-haluttuun tilaan, ja vallan ottaa tarve säilyttää minän oma eheys. Reaktio inhimillisen alueelle tunkeilevaan luontoon kuvastaa omalta osaltaan välineellisen järjen taipumusta ulottaa valtansa kaikkialle, myös inhimillisen elämän eri ulottuvuuksien syövereihin, pitäen tunteet loitolla järkipäisestä elämästä ^[52]. Toisaalta välineellistynyt ajattelu ei kohdistu vain luontoon, vaan myös ihmiseen itseensä, alistuen myös tämän ^[53]. Näin ollen ihminen ei tunne itseään, vaan tyypistää itsensä kapeisiin määritelmiin. Tästä kapeasta itsen ymmärryksestä käsin myöskin ulkoinen näyttäytyy kapeasti. Toisin sanoen moninaiset merkitykset inhimillisessä elämässä karsiutuvat pois – aivan kuin puusta, joka on kaadettu polttopuuksi, ja josta karsitaan ylimääräiset oksat pois.

Moninaisten merkitysten karsiutuessa pois luonnosta karsiutuu pois sen monimuotoisuus, sekä konkreettisesti luontokadon muodossa, että inhimillisen kokemuksen piirissä; luonto näyttäytyy hyödynnettävänä ja hallittavana objektina, elottomana resurssina. Tällöin subjektin kokemus näyttäytyy ensisijaisena, ja sitä uhkaavat olennot, kuten hiiret talossa, täytyy siivota pois. Toisaalta subjekti ulottaa elinpiirinsä myös taloan laajemmalle, jolloin luonto ilmenee maisemointina: avautuuko subjektille kuistilta kaunis näkymä vai ei, mitkä luonnon olennot pilaavat tuon maiseman ja mitä niille tehtäisiin? Subjekti on myös liikkumiseen kykenevä olento, jolloin elinpiiri ulottuu sinne, minne jalat – tai pyörät – kantavat. Liikkumisen myötä resurssiksi muuntuu myös lähimetsä, pohjoinen tunturi ja ajomatkan päässä odottava

kansallispuisto; miten nämä palvelevat subjektin hyvinvointia, millainen olo niissä käymisestä tulee?

Moninaisuuden karsiutuessa pois on helppo eriyttää myös omat tunteet järkevyyden alueelta ja suhtautua luontoon hallinnoivan kylmästi, siis tuhoavasti. Esimerkiksi hiirestä on järkevä hankkiutua eroon, eikä tunteiluun ole syytä. Toisaalta, jos tuntuu elähdyttävältä käydä kansallispuistossa tai tunturissa, miksei sinne voisi mennä? Kysymys kuuluukin, mitä jää näiden järkevien toimien ja suhtautumisten alle? Luonto omassa itseydessään on piilotettujen syvyyksien toinen, jota ei voi tyhjentää nimeämiseen ja sen edustamaan hallitsemiseen.

Kuten yllä totesinkin, hiirestä on toki järkevä hankkiutua eroon sen tuottamien haittavaikutusten vuoksi, mutta mihin sitten pysähtyä tässä järkevyydessä? Muihin pihapiirin eliöihin? Ympäröivään luontoon? Toisiin ihmisiin? Luontoon itsessä? Yllä esitin Nishitanin toteavan, että tavallisessa olemassaolon tavassamme tietoisuuden kentällä emme tunne toisia ihmisiä emmekä itseämme; hallinnoiva suhde tunkeilevaan hiireen paljastaa vain laajemman välineellisen suhtautumisen, tai vähintäänkin pinnallisen suhtautumisen. Toisaalta huomasimme Tanaben toteavan, että ihmisen teoissa on syvyyksiä, joista ei voi olla tietoinen; hiiren poistaminen väkivalloin omasta elintilasta paljastaa samalla väkivaltaisen suhtautumisen muihin toiseuksiin ja itseen, jos kohta tuo väkivaltaisuus saattaa piillä hyvin syvällä.

Vaikka välineellinen ajattelu on johtanut monilla elämänalueilla negatiivisiin seuraamuksiin, sekä Nishitani että Horkheimer ja Adorno muistuttavat, että emme kuitenkaan voi palata menneisyyden – kuviteltuun – kultaiseen aikaan ^[54]; Horkheimer ja Adorno ^[55] muistuttavat, että “valistunutta ajattelua löytyy etäisimmästäkin kaukaisuudesta”. Toisaalta emme heidän mukaansa voi myöskään voi vain jatkaa valistuksen etenemisen tiellä – valistuksesta pitäisi poistaa sen negatiivinen aines, “sokea herruusperiaate”, jotta valistuksesta voisi olla vielä hyötyä. ^[56] Toisaalta emme voi myöskään edetä progressiivisesti parempaan aikaan, suorana historiallisena jatkumona modernille ^[57]. Pikemminkin tarvitaan katkos, jossa syntyy mahdollisuus uudelle nykyisyydelle ^[58], nykyhetken ongelmien itse-ylittämiselle ^[59] ja välineellisesti toimivan subjektin henkilökohtaiselle muutokselle. Hisamatsun sanoin

”Juuri nyt, jos mikään mitä teet ei ole hyödyksi, mitä teet?” ^[60]

Lähteet

Fredericks, James (2020): ”Philosophy as Metanoetics : An Analysis” teoksessa Unno, Taitetsu & Heisig, James W. (toim.): *Metanoetic Imperative – the Religious Philosophy of Tanabe Hajime*. Nagoya: Chisokudô Publications

Hisamatsu, Shin'ichi (1975): "Ultimate Crisis and Resurrection pt.2" julkaisussa Rhodes, Robert F. (toim.): *The Eastern Buddhist*. The Eastern Buddhist Society. URL: <https://www.jstor.org/stable/44361433>, luettu 8.12.2022

Horkheimer, Max (2008): Välineellisen järjen kritiikki. [*Eclipse of Reason ja The End of Reason*, 1947]. Suomentaneet Olli-Pekka Moisio & Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2008): Valistuksen dialektiikka. [*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1944]. Suomentanut Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino

Ives, Christopher (2010): "True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi" teoksessa Heine, Steven & Wright, Dale S. (toim.): *Zen Masters*. New York: Oxford University Press Inc.

Morisato, Takeshi (2021): Tanabe Hajime and the Kyoto School – Self, World, and Knowledge. London; New York: Bloomsbury Academic

Nishitani, Keiji (1982): Religion and Nothingness, kääntänyt van Bragt, Jan. Berkeley: University of California Press. [宗教とは何か, *Shuukyō to wa nanika*, 1961.]

Nishitani, Keiji (1990): The Self-Overcoming of Nihilism, kääntäneet Parkes, Graham & Aihara, Setsuko. Albany: State University of New York Press. [ニヒリズム, *Nihirizumu*, 1949.]

Nishitani, Keiji (2004): The I-Thou Relation in Zen Buddhism, teoksessa Franck, Frederick (toim.) (2004): "The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School". Indiana: World Wisdom, Inc. [我と汝と人間関係, *Ware to nanji to ningen kankei*, 1969.]

Tanabe, Hajime Tanabe, H. (2016): Philosophy as Metanoetics [懺悔道としての哲学, *zangedō toshite no tetsugaku*. 1946]. Kääntäneet Takeuchi Yoshinori, Valdo Viglielmo & James W. Heisig. Nagoya: Chisokudō Publications.

Viitteet (← palaa tekstiin)

2008,16—17[↵]

1. emt.[↵]
2. Horkheimer 2008, 16—17[↵]
3. emt.[↵]
4. 2008, 20[↵]

5. emt. [↵](#)
6. emt. 33. [↵](#)
7. 1982, 48 [↵](#)
8. emt. 53 [↵](#)
9. emt. 87—88 [↵](#)
10. Parkes 2020, 466 [↵](#)
11. emt. [↵](#)
12. 1982, 14 [↵](#)
13. emt. [↵](#)
14. emt. 10 [↵](#)
15. Nishitani 1982, 9 [↵](#)
16. emt. [↵](#)
17. 1982, 101 [↵](#)
18. emt. [↵](#)
19. 2008, 105 [↵](#)
20. emt. [↵](#)
21. 1982, 100—101 [↵](#)
22. emt. 9 [↵](#)
23. 1982, 3 [↵](#)
24. emt. [↵](#)
25. Nishitani 1982, 69 [↵](#)
26. Horkheimer 2008, 16 [↵](#)
27. emt. 104 [↵](#)
28. emt. 105 [↵](#)
29. Horkheimer & Adorno 2008, 22—23 [↵](#)
30. emt. [↵](#)
31. Tanabe 2016, 99 [↵](#)
32. ks. Morisato 2021 [↵](#)
33. Horkheimer & Adorno 2008, 24 [↵](#)
34. emt. 274 [↵](#)
35. emt. [↵](#)
36. emt. 205 [↵](#)
37. Horkheimer & Adorno 2008, 74 [↵](#)
38. Nishitani 1982, 16—17 [↵](#)
39. ks. Nishitani 1982 [↵](#)
40. Nishitani 2004, 40—41 [↵](#)
41. Nishitani 1982, 3 [↵](#)
42. Horkheimer & Adorno, 2008, 297 [↵](#)
43. ks. Nishitani 1982 [↵](#)

44. 1982, 17—19
45. emt. 17—18
46. 2016, 105
47. emt. 105
48. Tanabe 2016, 74
49. emt.
50. Fredericks 2020, 49
51. Horkheimer & Adorno 2008, 124
52. Horkheimer 2008, 115
53. Horkheimer & Adorno 2008, 70; Horkheimer 2008, 132, 137; Nishitani 1990
54. Horkheimer & Adorno 2008, 70
55. emt. 67
56. Hisamatsu 1975, 43
57. Ives 2010, 230
58. ks. Nishitani 1990
59. Ives 2010, 226