

Valistuksen yksilöstä relationaaliseen toimijuuteen. Ympäristöetiikan näkökulmia valistuksen perinnön tulevaisuuteen

Suvielise Nurmi

Johdanto

Akuutit eettiset kysymykset kytkeytyvät yhä useammin tavalla tai toisella planetaaristen rajojen ja hyvän elämän kompleksisiin suhteisiin. Modernin yksilö- ja järkikeskeisen etiikan kyky käsitellä systeemisiä ympäristöongelmia, kuten ilmastokriisiä, luontokatoa, monilajisen yhteisön rakenteita ja suhteita materiaan, on kuitenkin tunnetusti varsin rajallinen. Oletankin, että valistuksen etiikan yhteiskunnallisen relevanssin tulevaisuus riippuu sen kyvystä taipua paremmin kompleksisten ympäristökysymysten käsittelyyn. Valistuksen eettinen perintö kiinnittyy tiukasti syntyäikansa ihmiskuvaan, mistä sen hankaluudet näyttävät erityisesti johtuvan. Valistusfilosofoille maailma oli rajaton ja ehtymätön, ja ihminen suhteessa luontoon vapaa ja lähes kaikkivoipa. Tämä näkyy niissä taustaoletuksissa, joilla eettistä diskurssia modernin viitekehäyksen sisällä käydään. Monitieteisessä ympäristökeskustelussa kulttuurisen kestävyysmuutoksen keinovalikoimaan kuuluukin usein juuri valistus-humanismin kriittinen arviointi ja jonkinlainen posthumanismi.

Ympäristöetiikalla on kuitenkin valistuksen perinteen suhteen dilemma: tavoitellessaan luonnontieteellisesti määriteltyä ekologista kestävyyttä moraalisin keinoin ympäristöetiikka pyrkii olemaan yhtä aikaa luonnontieteellisesti uskottavaa ja filosofisesti validia. Valistuksen humanistinen etiikka näyttäytyy tätä vasten sekä mahdottomalta että tarpeelliselta. Yhtäältä usko maailmastaan riippumattomaan yksilöön on tehnyt etiikasta hampaatonta kysymyksissä, jotka koskevat elämisen materiaalisia rajoja ja ihmiskunnan itsetuhoisuutta, eikä syyttä. Valistuksen perinnöstä ammentavan modernin etiikan taustaoletuksiin näyttää vakiintuneen ajatus, että moraalinen toimijuus edellyttää sellaista yksilöolon autonomiaa, joka kytkee moraalisen toimijuuden irti materiaalisesta ja sosiaalisesta ympäristöstään korostaen yksilömielen vapautta. Tällainen oletus on kuitenkin nykyisen luonnontieteellisen tutkimuksen valossa epäuskottava – ihminen ei vain ole sellainen. Eikä yksilökeskeinen irrallisuuden ihanne millään tavoin edistä ekologista kestävyyttä. Toisaalta valistuksen perinteeseen nojaavat modernit moraaliteoriat ovat onnistuneet perustelemaan moraalisten vaateiden universaalin sitovuuden, ja tätä ympäristöetiikkakin toivoo vaatiessaan huomiota planetaariselle

kestävyydelle. Pyrkimys muuttaa maailmaa vaatii myös toimijan vapautta valita toisin, ja pyrkimys tehdä maailmasta ”parempi” olettaa moraalin omalakisuu den. Ympäristöetiikan dilemman ratkaisemisessa tärkeä kysymys on, edellyttävätkö vastuu ja normatiivisuus maailmasta mystisesti eristettyä, ei-naturalistista autonomiaa? Väitän, että tahdon vapautta on syytä arvioida kriittisesti olettamatta, että vastauksia on vain kaksi.

Tarkastelen aluksi valistuksen perinnön vaikutuksia ja sen kritiikkiä ympäristöetiikassa. Sitten kuvaan ympäristöetiikan pyrkimyksiä parantaa eihinimillisen todellisuuden eettistä relevanssia tarkastelemalla moraalitoimijuutta relationaalisenä. Tämän rinnalle tuon kognitiotieteessä viime aikoina merkittäväksi nousseen, osin fenomenologiasta ammentavan enaktivismin, joka valaisee mielestäni kiinnostavasti ihmiskuvan relationaalisen tarkistuksen tarvetta, ja arvioin sen avulla ehdotetun käsite siirtymän implikaatioita ympäristönäkökulmasta. Lopuksi pohdin näiden toimijuuskäsitettä haastavien keskustelujen valossa valistuksen perinnön uusia mahdollisuuksia ympäristöetiikassa.

Kahtiajakautunut ihminen

Valistusaika vahvisti jo keskiajalla syntyneen *via modernan* filosofisia perusideoita: individualismia, vapaita tahdonakteja etiikan perustana sekä mielen ja materian erottamista.¹ Valistuksen omaksumaan käsitykseen ihanteellisesta ihmisyydestä vaikutti vahvasti myös renessanssihumanismi, joka tarjosi ihmiselle jumalallisen roolin suhteessa itseensä ja oman hyvänsä valitsemiseen. Eräs mahtipontisimmista renessanssihumanismin teksteistä lienee italialaisen Pico della Mirandolan *De Hominis Dignitate* (1486), jossa hän siirtää jumalallisuuteen liitetyn absoluuttisen vapauden ihmisyyden perimmäiseksi olemukseksi.² Ihminen on Picon mukaan vapaa määrittelemään oman luontonsa ja omat kykynsä ja halutessaan saavuttamaan jumalallisuuden.

¹ *Via modernasta* ja sen vaikutuksesta ihmiskuvaan ja etiikkaan ks. Työrinoja 1995, 949–963 ja Työrinoja 1996, 31–64.

² Englanninkielisen käännöksen *Oration on the Dignity of Man* mukaan Jumala puhuu Adamille: “But you, constrained by no limits, may determine your nature for yourself, according to your own free will, in whose hands We have placed you. We have set you at the centre of the world so that from there you may more easily gaze upon whatever it contains. [...] You may, as the free and extraordinary shaper of yourself, fashion yourself in whatever form you prefer. It will be in your power to degenerate into the lower forms of life, which are brutish. Alternatively, you shall have the power, in accordance with the judgement of your soul, to be reborn into the higher orders, those that are divine.” (Pico della Mirandola 1486/1996.)

Ihmisen tahdon mahdollisuuksille muokata itseään ei ole sen enempää metafyyysisiä kuin eettisiäkään esteitä. Näin se rooli, joka varhaismodernissa voluntarismissa oli annettu Jumalan lakia säätävälle tahdolle moraalin ohjenuorana, siirtyi humanismin perinteen kautta ihmisyksilölle.

Siinä missä voluntarismi ja siihen nojaava reformaatio irrottivat moraalisesta totuuden luonnonlaeista ja asettivat sen riippuvaiseksi vain jumalallisesta intentionaalisuudesta, valistuksen omaksuma humanismi irrotti moraalin lähteenä toimivan intentionaalisuuden jumaluudesta ja sijoitti sen ihmisyksilön tahtoon, jota eivät sido sen enempää jumalat kuin luontokaan. Moraalin perustana on ihmisen muista olennoista erottava, vapaana tahtona ilmenevä puhdas ihmisyyden ydin, jolla on vertailukohtansa vain jumalallisessa tahdossa. (Ks. esim. Latour 1993.) Tällaiseen humanismiin nojaavassa etiikassa moraalinen rationaalisuus viittaa inhimillisten tahdonaktien tuottamiin moraalilakeihin. Ihmisyksilöiden riippumattomia tahdonakteja ja niiden suvereniteettia korostava valistuksen humanistinen etiikka on erilaisista seurauksistaan huolimatta eräässä mielessä siten sukua reformaation myötä syntyneelle Divine Command -teorialle, joka vastaavasti korostaa Jumalan vapaiden tahdonaktien suvereniteettia moraalisesta totuuden lähteenä. Jälkimmäistä edustavat esimerkiksi ääriprotestantismista syntynyt Raamattudogmatismi ja Koraanin auktoriteettia korostava islam. Valistuksen humanistisessa etiikassa jumalallisen tahdon ja ihmisen luonnollisen tahdon välisen erottelun korvaa erottelu ihmisen ei-luonnollisen tahdon ja ihmisluonnon (sekä ei-ihmisyyden) välillä, mikä jakaa ihmisyyden sisäisesti kahtia.³ Molemmat traditiot siirtävät eettisen kiinnostuksen pois kontingenttia todellisuutta ja ihmisyyttä koskevista asioista, kuten tahdonaktien kulttuurisista, materiaalisista ja biologisista sidonnaisuuksista.

Ympäristökeskustelussa valistuksen humanismia kritisoidaan usein ihmisen ja muun luonnon välisestä dualismista. Itse väitän, että ympäristöetiikan kannalta varsinainen ongelma on kuitenkin hienosyisempi, nimittäin se koko modernin etiikan perinteeseen vaikuttava seikka, että ihminen jaetaan sisäisesti kahtia luonnolliseen ihmiseen ja luonnosta irralliseen, vapaata tahtoa ilmaisevaan intentionaaliseen toimijaan eli moraaliagenttiin. Ihmisen voidaan tunnustaa olevan yksi eläimistä – paitsi silloin kun hän toimii moraalisena tai muutoin tahtovana agenttina. Luonnollinen ihmismieli toimii psykologisissa

³ Esimerkiksi Émile Durkheim kritisoi Kantin filosofista antropologiaa siitä, että se vakiinnutti etiikkaan eräänlaisen ”kaksoisihmisyyden” erottamalla kognitiiviset moraaliset prosessit eli moraalin rationaliteetin intentionaalisuutta ja motivaatiota tuottavista affektiivisistä prosesseista. Erottelun Durkheim näkee seurauksena moraalin loogisen rakenteen ja normatiivisen voiman erottamisesta. (Ks. esim. Bernstein 1995, 94–95.)

raameissaan, mutta moraalinen mieli ymmärretään vapaaksi. Tällainen jako luo haasteita materiaalisten suhteiden käsittelyyn: niitä ei pidetä moraalisen toimijuuden kohdalla relevantteina. Kysymys vapaasta tahdosta on ymmärrettävästi myös eräs filosofian ja luonnontieteen välejä hiertävistä teemoista. Koko Humeen jälkeistä etiikkaa hallitsee ajatus tahdonaktien omalakisuuudesta. Ihminen ikään kuin vapautuu luontonsa kahleista ja löytää transsendenssin itsestään autonomisena, rationaalisena ja puolueettomuuteen kykenevänä moraalitoimijana. Se, että toimijuuden ytimessä olevan tahdon irrallisuus tai eristyneisyys kontingentin luonnon vaikutuksesta ymmärretään moraalisen toimijuuden ehdoksi, korostaa irrallisuutta ihmisen ideaalina ja samalla normatiivisesti tavoiteltavana asiana. Myös persoonan arvo nousee vapaudesta, jonka oletetaan ilmaisevan moraalista toimijuutta (Kagan 1989, 399–400). Samalla suhteet muihin olentoihin kuin toisiin vastaavalla tavalla irrallisuuteen kykeneviin ihmisiin lähtökohtaisesti trivialisoituvat. Tahdon vapauden ymmärtäminen universaalina ihmisyyteen liittyvänä erityisyytenä vieraantuttaa meitä muusta maailmasta: moraalit vieraantuu luonnosta, ihminen suhteistaan ja kulttuuri monimuotoisuudestaan.

Ympäristöetiikassa modernin etiikan humanististen taustaoletusten kritiikki alkoi jo 70-luvulla. Myöhemmin modernin etiikan ongelmia tarjota relevantteja työkaluja esimerkiksi ilmastokriisin ratkaisemiseen on analysoinut muun muassa Stephen Gardiner, joka pitää ilmastonmuutosta moraalisenä tragediana: Ihminen on luonut itselleen ongelman, jota moraalisiin perustein luodut yhteiskunnalliset rakenteet käytännössä estävät ratkaisemasta. Etuoikeutetut saavat ilman moitetta siirtää elämäntapansa kustannukset köyhien, kaukana olevien ja tulevien sukupolvien kannettavaksi. Gardinerin mukaan ilmastonmuutoksen ratkaisemiseksi tarvitaan myös modernin etiikan kriittistä arviointia ja siihen pohjaavien yhteiskunnallisten rakenteiden uudistamista. (Gardiner 2011.) Kenties John Rawls ymmärsi tämän, sillä hän oli oman teoriansa suhteen nöyrä ja tunnusti, ettei se kykene sanomaan mitään oikeasta toimintatavasta suhteessa eläimiin tai muuhun luontoon (Rawls 2003, 448.). Myös Kant tiedosti etiikkansa rajoitukset halutessaan nimenomaan perustella eläinten huonon kohtelun moraalittomuutta epäsuorasti ihmisiin kohdistuvan väkivallan lisääntymisellä (Kant 1997, 434–435; Ak. 27: 710). Vaikka Kantin ratkaisu on nerokas, se paljastaa kuitenkin myös valistuksen etiikan perustavan ongelman ympäristö- ja eläinsuhteiden näkökulmasta: olennot, joilla on analogisia piirteitä ihmisten kanssa, ansaitsevat kunnioitusta juuri näiden piirteidensä takia (ibid., 212–213; Ak. 27: 459). Tällainen etiikka on yksinapainen ja pönkittää ajatusta keskiössä olevan moraalitoimijan ylivertaisuudesta.

Ympäristöetiikassa humanismin perintö näkyy erityisesti niin kutsutussa

ekstensionalistisessa ympäristöetiikan strategiassa. Ekstensionalisismi on ympäristöetiikkaa, joka pyrkii laajentamaan moraalien alaa osoittamalla eläinten tai luonnon moraalisen statuksen jonkin analogia- tai samankaltaisuusargumentin avulla. Ekstensionalisismi ei puutu laajennettavien moraaliteorioiden sisäisiin oletuksiin, vaan laajentaa niiden sovellusalaan niiden omien puolueettomuusvaateiden perusteella. Esimerkiksi Peter Singerin kuuluisa eläinetiikka vaatii moraalisesti merkitsevien asioiden eli intressien ottamista puolueettomasti huomioon riippumatta siitä, keiden intressejä ne ovat tai millainen suhde toimijalla intressin omistajiin on. Kriitikoiden mukaan ekstensionalisismi itse asiassa vahvistaa niitä modernin etiikan perustavia ongelmia, jotka ovat heikentäneet sen vaikuttavuutta ympäristökeskustelussa: ihmiskeskeisyyttä ja käsitystä muusta todellisuudesta eristetyistä ihmisyydestä. Keskeisin ja terävin valistuksen etiikan humanismia kohtaan esitetty kritiikki ympäristöetiikassa onkin luettavissa juuri ekstensionalismin ongelmia koskevista analyyseistä, joita ovat tehneet erityisesti ekofeminismää edustavat ympäristöfilosofit (ks. Nurmi 2022, luku 2.3.).

Ekstensionalismin ongelmiksi nähdään muun muassa seuraavat seikat: (a) Moraalisen puolueettomuusargumenttiin vetoava ekstensionalisismi edellyttää toimijan ja moraalisen objektin keskinäistä irrallisuutta, mikä vieraannuttaa agenttia. (b) Analogia- tai samuuskriteeriin nojaavana strategiana ekstensionalisismi on rakenteellisesti eksklusiivista, yksinapaista ja ihmiskeskeistä. (c) Ekstensionalisismi ei tunnista moninaisuuden arvoa ja on imperialistista. (d) Ekstensionalisismi oikeuttaa moraaliset vaatteet yksilöintressien, yksilön oikeuksien tai yksilön hyvän kautta, mikä heikentää sen relevanssia rakenteellisten ja systeemisten kysymysten ja ekologisesti rakentuvan monilajisen yhteisön näkökulmasta. (e) Ekstensionalisismi omaksuu lähtökohtateorioistaan tieteellisesti epäuskottavia oletuksia agentin vapaudesta, erillisyydestä ja puolueettomuudesta. (f) Ekstensionalisismi on universalisoitavuudessaan halvaannuttavaa: jos lemmikkirotalla on oikeus elämään, sama koskee rottia kaatopaikoilla ja slummien keittiöissä. (Nurmi 2022, luku 2.1.)

Humanismikritiikit ja relationaalinen käsesiirtymä ympäristöetiikassa

Kritiikki humanismia kohtaan nousee ympäristöetiikassa erityisesti kahdesta keskenään vastakkaisesta filosofisesta traditiosta: feministisestä konstruktio- nismista ja evolutionaarista naturalismista. Evolutionistit kiinnittävät huomionsa erityisesti ihmiskuvan tieteelliseen epäuskottavuuteen, ekofeministit etiikan toiseuttavaan logiikkaan, arroganssiin ja imperialistisuuteen. Molemmat kritisoivat autonomian ymmärtämistä irrallisuutena ja absoluuttisena. Molemmat myös pyrkivät käsitteellistämään moraalisen toimijuuden

suhteidensa kautta eli relationaalisena. Ympäristöetiikan kontekstissa niin ekofeminismi kuin evolutionaarinen naturalismikin kritisoivat omien taustafilosofioidensa tiukkoja tulkintoja, joihin kumpaankin sisältyy uhka ympäristöetiikan pyrkimykselle perustella mahdollisimman laajasti sitova ympäristövastuu. Jyrkässä naturalismissa uhkana on moraalin redusoiminen esimerkiksi evoluutiopsykologiaan, kun taas feministisen konstruktionismin post-moderneissa muodoissa ympäristökeskustelua varjostaa relativismi.⁴ Kiinnostavaa on, että ympäristöfilosofiassa evolutionaarisella ja feministisellä humanismikritiikillä on huomattavia paralleelisia piirteitä, joiden avulla ne samalla tekevät pesäeroa omien perinteidensä tiukoille tulkinnoille: ne pyrkivät kuvaamaan olemisen, tietämisen ja toimijuuden prosesseja suhteisina. Relationaaliset evolutionaristit ja feministit tulevat näin liikkuneeksi lähemmäs toisiaan ja jopa lainaavat toisiaan. Relationaalisesti kuvatut inhimillisen toimijuuden ja mielen prosessit eivät rajaa merkityksellisiä suhteita vain joko biologis-materiaalisiin tai sosiaalis-kulttuurisiin. Esimerkiksi Mary Midgley on siinä mielessä kiinnostava filosofi, että hän yhdisti ajattelussaan saumattomasti evolutionaarista ja feminististä etiikkaa naturalismin ja konstruktionismin välissä luovien. Midgley näki molempien jyrkkien kantojen heijastavan samaa ihmiskuvan yksipuolisuutta kuin humanismikin. (Midgley 1994; 1978, 3–24, 54–57, 162–163, 285–288; 2004, 29–32; 1998.)

Ei-reduktiivinen evolutionaarinen naturalismi korostaa darwinilaisittain, että ero ihmisten ja muiden eläinten välillä ei ole laadullinen, vaan aste-ero, mutta kieltää, että moraalitunteissa olisi kyse vain aivokemiasta – kuten itse asiassa Darwinkin. Darwinin evoluutiokäsityksen mukaan se, että jokin asia ei ole geneettisesti redusoitavissa, ei tarkoita, ettei se olisi luonnollista. Vaikka Darwinin mukaan moraalitajun aste on merkittävästi erilainen ihmisillä kuin muilla eläimillä, tämä ei tee moraalitajustamme ei-luonnollista. Dualismi ja toimijuuden jakaminen luonnolliseen ja moraaliseen ei siten ole tarpeen. (Darwin 1877/2001.)⁵ Ei-reduktiivisen naturalismin mukaan toimija kantaa ruumiissaan evolutiivista historiaa, ja aivojen limbisen järjestelmä osallistuu moraaliseen toimintaan tuottamalla motivoivia tunteita hormonien välityksellä. Reaktioita kehon viesteihin ei voi kuitenkaan palauttaa niihin. Ratkaisevaa on, miten fysiologia harjaantuu reagoimaan aivojen viesteihin sosiaalisessa ja

⁴ Tarkempi analyysi humanismikriittisistä ympäristöetiikan strategioista ja niiden suhteesta toisiinsa, ks. Nurmi 2022, luku 2.

⁵ Darwinin suhde geneettiseen reduktioon poikkeaa kuitenkin monien muiden evoluutioteoreetikkojen, kuten Julian Huxleyn ja viime vuosikymmeninä huomiota herättäneen Richard Dawkinsin reduktionistisista evoluutionäkemyksistä. Huxleyn mukaan ihminen on osin luonnollinen, osin kulttuurinen olento, ja nämä elementti ovat vain ulkoisesti yhteydessä toisiinsa (vrt. Huxley 1941, 115). Ks. myös Farber 1994, 130–136 ja de Waal 2006, 6, 10.

ekologisessa ympäristössä. Evolutiivisesta perspektiivistä myös autonomiaa on tarkasteltava historiallisesti: sitä ei voi kokonaan erottaa geneettisten esi-vanhempiemme perinnöstä tai menneiden yhteisöjen käytännöistä. (Ks. Nurmi 2022, luku 2.2.) Eräs esimerkki pragmatismilla avulla tulkitusta relationaalisuustyypistä evolutiivisesta etiikasta on Philip Kitcherin naturalismi. Kitcherin mukaan kulttuuriset normit, historian taju ja tulevaisuutta koskevat kuvitelmat muodostavat yhdessä evolutiivisten mekanismien, vaistojen ja moraalityunteiden kanssa spiraalimaisesti kehittyvän prosessin, joka selittää moraalisen toimijuuden täysin naturalistisesti. Tämän prosessin luonnollinen progressiivisuus toimii Kitcherin teoriassa myös normien perustana. (Kitcher 2011.)

Ekofeminismin kenties merkittävimmät vaikutukset nykyiseen ympäristökeskusteluun kanavoituvat osin sen piirissä kehittyneiden kriittisen posthumanismin ja uusmaterialismin kautta (esim. Haraway 2016; Alaimo & Hekman 2008). Posthumanismin ymmärtäminen yltiöhumanistisena transhumanismina tai kokonaan humanismin hylkäävänä aatteena ei kuitenkaan tee oikeutta ympäristöeettiselle ekofeminismille, jonka posthumanismia on mielekkäintä lähestyä ekstensionaalisen ympäristöetiikan kritiikin kautta. Ekofeminismi hylkää ekstensionaalisuuden imperialistiset ja ihmislähtöiset samankaltaisuusvaateet moraalisen merkitsevyyden ehtoina. Kenties ainoa moraalisesti merkitsevä yhtäläisyys, joka humanismikriittisessä ekofeministisessä ympäristöetiikassa hyväksytään, on haavoittuvuus. Haavoittuvuus taas on suhdekäsite, joka ei myöskään oleta, että moraaliohjelmat ovat yksilöitä. Esimerkiksi Val Plumwoodin, Karen Warrenin ja Donna Harawayn ajattelussa keskeistä on kiinnittää huomiota erilaisten suhteiden moraaliseen laatuun ja sen merkitykseen ihmisyydelle. Toimintamme suhteessa toisiin konstituoivat niitä, keitä olemme ja mihin pystymme. Tällainen relationaalisuus pakottaa etiikan ylittämään humanistiset lähtöoletuksensa ilman, että se sen enempää redusoisi moraalista toimijuutta ulkoisiin tekijöihin kuten reduktionistinen naturalismi tai tavoittelisi ihmisyyden ylittämistä irrottamalla se rajallisuuksistaan ja haavoittuvuudestaan kuten yltiöhumanistinen transhumanismi.

Monimuotoisuus on relationaalisen dynamiikan ehto. Kriittisessä posthumanismissa ei siten haluta häivyttää ihmisen ja muiden olentojen rajapintoja eikä diversiteettiä. Esimerkiksi Warrenin ja Plumwoodin ekofeministisen etiikan fokus on suhteissa, rakastavassa ja huolehtivassa vuorovaikutuksessa erilaisten kesken (Warren 2000; Plumwood 2002; Haraway 2007; 2016). Niistä kumpuaa myös kyky moraaliseen ajatteluun ja toimintaan. Rakastava ja huolehtiva katse toisiin on moraalisen yhteisön perusta, joka tukee ja vahvistaa moraalisen yhteisön elinvoimaisuutta ylläpitävää moninaisuutta. (Warren 2000,

105; Plumwood 2002.)⁶ Täyttä ihmisyyttä ei voi kuvata ilman dynaamisia suhteita monenlaisiin ja monilajisiin toisiin, joiden kautta ja joiden kanssa kukin olento tulee itsekseen, havainnoi, ymmärtää ja toimii. Suhteet eivät ole ulkoisia siihen nähden, keitä me olemme, kuten Warren muotoilee, vaan minuus on perustavalla tavalla relationaalista, "self-in-relationship".⁷ Eikä tämä suhteisuus ohene tarkasteltaessa ihmistä moraalisenä toimijana: niin tieto, rationaalisuus kuin autonomiakkin viittaavat yksilöä laajempien suhdeverkostojen piirteisiin.

Esimerkiksi vastuu ei Warrenin mukaan edellytä autonomian ymmärtämistä riippumattomuutena: Suhteet ja materiaallinen todellisuus ovat etiikan positiivisia lähtökohtia, eivät sen ongelmia. Suhteet eivät vain rajoita vaan myös mahdollistavat inhimillistä toimintaa ja tietoisuutta. (Warren 2000; ks. myös Meyers 1989; Mackenzie 2000; Peterson 2006.) Myös käsitteellinen ajattelu on sidoksissa siihen, millaiset suhteet käsitteellistäjällä on muihin organismeihin ja materiaan, sillä suhde niihin konstituoii myös häntä itseään. Kriittinen posthumanismi vaikuttaakin ekofeministisessä etiikassa niin, että huomion fokus siirtyy yhtä lailla ihmisyyden ominaisuuksista kuin moraalisten objektien ominaisuuksista erilaisiin suhteisiin ja niiden laatuun ja merkitykseen ihmisyydelle. Kriittinen posthumanismi arvioi suhteita koskevia käytäntöjä ja etsii eettisempää tapaa elää niitä todeksi. Näin jalostuvat sekä ihmisyyys että moraalit. Ajatusta vastuun suhteisuudesta on kehittänyt erityisesti Donna Haraway, joka kuvaa mielellään vastuuta (*responsibility*) kykynä vastata (*response-ability*) niille, joita moninaisissa elämän verkostoissa kohtaamme. Vastuu on tässä mielessä ominaisuus, joka ei edellytä vain ihmisille kuuluvia kykyjä, vaan myös eläimet ja muut organismit kykenevät omalla tavallaan vastaamaan suhteissa omasta roolistaan. Vastaamiseen ja vastuuseen nojaava suhteisuus merkitsee jatkuvaa ja dynaamista itsekseen muotoutumista ja ruumiillistumista, joka on sidottu paikkaan ja historiaan. (Haraway 2007, 71, 249; Haraway 2016, luku 2.) Juuri toimijuuden osallisuus moninaisista ulkoisista elementeistä sisältää myös toivon ja mahdollisuuden aidosti uudesta kehityksen suunnasta (Plumwood 2002). Oman tulkintani mukaan relationaalisissa toimijuuden tulkinnoissa niin sanottu toimijuuden vapaus sisältyy tähän interaktiivisuuden ja kollaboratiivisuuden mahdollisuuteen paeta kaikenlaista reduktiota. Erilaiset relationaaliset ekososiaaliset piirteet, sellaiset

⁶ Plumwood korostaa myös sitä, että kollaboratiivinen osallisuus materiaalisen ympäristön kanssa synnyttää toivon aidosti uusista kehityksen suunnista toimijuudelle.

⁷ Warrenin mukaan suhteet eivät ole ulkoisia lisiä suhteessa siihen, keitä olemme, vaan ne olennaisesti muokkaavat sitä, mitä on olla ihminen (Warren 1990, 143). Ajatus suhteisesta minuudesta on läsnä myös Carol Gilliganin ajattelussa (Gilligan, 1995, 31–46).

kuin paikka, sukupuoli, rotu, uskonto, sosiaaliluokka, ystävät, maisemat ja mahdollisuudet muovaavat tapaamme tietää ja toimia, mutta samalla ne omalla tavallaan takaavat, että edes jonkinlainen autonomia on mahdollista.

Ympäristökeskustelussa ei-reduktiivisen naturalismin ja ekofeminismin kannattajat näyttävät tavoittelevan samansuuntaista siirtymää valistus-humanismista kohti relationaalista kuvaa ihmisyydestä ja moraalisesta toimijuudesta. Koska ne nousevat filosofisella kentällä lähes toisilleen vastakkaisista lähtökohdista, niiden tavoitteiden paralleelisuus herättää sekä kiinnostusta että toivoa. Ihmisyyden relationaalisella tulkinnalla näyttäisi olevan mahdollisuus auttaa eettistä keskustelua vapautumaan niistä ahtaista, materiaalisia suhteita väheksyvistä raameista, joihin se valistuksen jälkeen syntyneissä vahvoissa yksilökeskeisissä moraaliteorioissa puristui. Filosofisia lähtökohtia omassa ajattelussaankin sekoittava Mary Midgley puhui jo varhain esimerkiksi kulttuurisesta maisemasta ”sekoitetun toimijuuden” (*mixed agency*) tuotoksena (Midgley 1978; Plumwood 2002). Myöhempi kriittinen post-humanismi on liukunut sekoitetusta toimijuudesta yhä vahvemmin integroituneeseen ja kollaboratiiviseen toimijuuteen (ks. esim. Haraway 2016; Braidotti 2019). Esimerkiksi Haraway puhuu vuorovaikutusverkostojen kollaboratiivisesta yhteistoimijuudesta kompostina, jossa moninaiset elämisen muodot sekä syntymä ja kuolema limittyvät toisiinsa (Haraway 2016, luku 8). Kulttuurinen ja moraalinen toimijuus ei tyhjene siihen, mitä olemme tottuneet näkemään ihmisten toimintana. Materiaalinen ympäristö on sisäänrakennettu toimijuuteen, sillä se vaikuttaa kunkin yksilötoimijan identiteettiin, tiedon muodostukseen, arvojärjestelmään sekä toimijuutta määrittäviin kykyihin. Ihmisen eristäytyneisyydestä ja yksilöllisyydestä irti päästäminen ja suhteisuuden tunnustaminen merkitsee, että esimerkiksi tietäminen on aina intersubjektiivinen prosessi tiedon kohteen kanssa, ja siihen kietoutuvat monenlaiset muut suhteet. Merkitykset rakentuvat yhteistoimijuudessa tiedon kohteen ja muiden toimijuutemme osallistuvien kanssa, ja siksi tieto edellyttää hyvää intersubjektiivista yhteistoimintaa sekä kohteen tunnustamista, kuulemistä ja hoivaamista. (Braidotti 2019; Haraway 1988; Cheney 2005; Plumwood 2006; Preston 2009.)

Toimijuuden relationaalisuus viittaa yksilön ja hänen ympäristöjensä monisuuntaisiin vuorovaikutusprosesseihin. Luonnon, sosiaalisen tai kulttuurisen ympäristön vaikutusta ei tällöin voi nähdä vastakkaisena intentionaalille tai vapaalle toimijuudelle, sillä ympäristö ei ole vain ”ulkopuolista” tai ”faktuaalista”, vaan sitä muokkaavat jo ennakkoon moninaiset siihen kohdistuvat toimet ja odotukset, joihin se puolestaan on vastannut ja vastaa. Toimijuutemme samoin kuin tietomme tai toimintamme kohde tai omaan

toimintaamme vaikuttavat ”determinantit” ovat kietoutuneet monisuuntaisiin vuorovaikutusverkostoihin, jotka tekevät mahdolliseksi irrottaa tietyllä hetkellä tapahtuvaa ratkaisua kokonaan menneisyydestä tai tulevaisuutta koskevista odotuksista. Koska vuorovaikutuksen laatu on ratkaisevaa, jonkinlainen eettisyys on niin tietämisen kuin toiminnan onnistumisen ehto. Myös rationaalisuus on ruumiillistunutta ja sidoksissa materiaaliseen ja ekologiseen toimijuuteen. Relationaalisessa ajattelussa järki ei asetu vastakkain luonnon kanssa, ja vastakkainasettelu rationalismin ja naturalismin välillä sulaa ekologiseksi rationaalisuudeksi. (Ks. Nurmi 2022, luvut 3–5.)⁸

Paralleelisina projekteina ekofeminismi ja relationaalinen evolutionismi piirtävät sellaista kuvaa ekologis-sosiaalisten verkostojen dynamiikan konstituimasta ihmisyydestä ja toimijuudesta, joka haastaa valistuksen humanismin, muttei alistu sen reduktionistisille vaihtoehdoille (Nurmi 2011; Nurmi 2022, luku 2.4.). Kuvaa toimijuuden verkostomaisuudesta täydentävät tahoillaan ekofeministien käyttämä fenomenologinen ja evolutionistien hyödyntämä pragmatistinen filosofia sekä esimerkiksi evoluutioantropologian, psykologian ja kognitiotieteen viimeaikaiset tutkimukset. Jos näiden ajattelu- ja tutkimusalojen leikkauspisteistä syntyvä käsitys toimijuuden relationaalisuudesta on vakuutettava, sillä on moraalista päätöksentekoa ja toimintaa koskevan selitysarvon lisäksi kiinnostavia filosofisia ja metaeettisiä implikaatioita. Relationaalinen lähestymistapa toimijuuteen uudistaa etiikkaa tavalla, jota omassa tutkimuksessa kutsun relationaaliseksi realismiksi. (Ks. esim. Nurmi 2022, luku 5.)

Enaktivismi ja relationaalinen autonomia

Viime aikoina relationaalista toimijuutta puolustavat humanismikriitikot ovat saaneet kiinnostavaa tukea pyrkimyksilleen empiiriseen neurotieteeseen pohjautuvasta ja fenomenologian tuella artikuloidusta enaktivismista, ja laajemmin niin kutsutuista tietoisuuden 4E-teorioista.⁹ 4E-tietoisuus viittaa joukkoon teorioita tai teesejä, joiden mukaan tietoisuus on kehollista (*embodied*), maailman sisäistä (*embedded*), maailmaan laajenevaa (*extended*) ja enaktiivista (*enacted*). Usein listaan lisätään myös affektiivisuus, josta tietoisuutta ei myöskään voi irrottaa. (Colombetti 2017; 2018.) Enaktivismi on teeseistä kattavin. Sen suhdetta perinteiseen representationaalis-komputationalistiseen (RCC) kuvaukseen tietoisuudesta abstraktina, maailmasta eristettynä ja päänsisäisenä on kuvattu paradigmaattiseksi. Enaktiivinen tietoisuus on organismin

⁸ Tähän suuntaan johdattelee myös mm. Plumwood 2002.

⁹ Varhaisia muotoiluja ovat mm. Varela & al 1991 ja Clark 1997. Nykytilasta ks. Newen, De Bruin & Gallagher 2018.

ja ympäristön välisten vuorovaikutussuhteiden vaikuttamaa tai konstituoimaa.¹⁰ Kysymystä siitä, ovatko neuraalisten prosessien ulkopuoliset tekijät konstitutiivisia vai vain kausaalisesti vaikuttavia, ei kuitenkaan ole neurotieteessä vielä täysin ratkaistu, ja konstituution käsitteestä käydäänkin parhaillaan kiinnostavaa keskustelua. Radikaalin enaktivismin edustajat kuitenkin uskovat, että ainakin osa mielen ulkoisista suhteista on konstitutiivisia. (Hutto & Myin 2017, 246; Hutto & Myin 2013.)

Uraauurtavassa kirjassaan *The Embodied Mind* (1991) Francisco Varela, Eleanor Rosch ja Evan Thompson kuvailevat tietoisuutta kaksisuuntaisena vuorovaikutuksena, jossa mieli ja maailma ikään kuin toteuttavat toisiaan. Aivot on siis eräässä mielessä viritetty tiettyihin mahdollisuuksiin suhteessa maailmaan, jolloin havainnot riippuvat siitä, miten objekti tarjoutuu (*affordance*) havaittavaksi ja miten mielen rakenteet vastaavat (*response*) siihen (Noë 2004). Koska tietoisuuden perusta enaktivismissa on biologinen, yksinkertaiset organismitkin ovat tietyllä tapaa tietoisia. Erityisesti sosiaalisen tietoisuuden kohdalla tietoisuutta voi kuvata osallistavaksi merkityksenantamiseksi (*participatory sense-making*), mutta soveltaen tämä koskee kaikkia organismeja. (De Jaegher & Di Paolo 2007; Thompson 2007; Colombetti 2018, 574.) Ajattelua voi siten enaktivismin valossa kuvata yhteistoimintana ympäristön ja toisten agenttien kanssa, kuten ekofeministiset epistemologit jo aiemmin teoretisoivat (ks. esim. Code 2006; Cheney 1989, 126, 129; Haraway 1988, 578, 592–593).¹¹ Korostaessaan tietoisuuden interaktiivisuutta enaktivismi kyseenalaistaa tietoisuuden ja toiminnan välisen modaalisen eron: myös tietoisuus on aktiivista vastaamista (*respond*) maailmalle sekä maailman esiin herättelemistä ja värittämistä suuntaamalla huomiota – siis prosessi ennemmin kuin representatiivinen tila (Colombetti & Torrance 2009; ks. myös Code 2006). Kyky vastata (*response-ability*) eli vastuu maailmasta on siis myös maailmaa koskevan tietoisuuden ehto.

Toiminnan ja tietoisuuden interaktiosta syntyvät vaikutusluopit ovat erityisen kiinnostavia ympäristönäkökulmasta. Ne nimittäin tekevät arkisesta ja tavallisesti ei-moraaliseksi ymmärretystä toiminnasta moraaliseen toimijuuteemme vaikuttavaa – ja siirtävät siten myös arkiset toimet moraalisen arvioinnin piiriin. (Ks. esim. Preston 2010.) Arkinen toimintamme materiaallisen, ekologisen tai sosiaalisen maailmaan kanssa palautuu moninaisten

¹⁰ Representaatioiden sijaan havainnot riippuvat havaitsijan ja objektin suhteesta, siitä miten objekti tarjoutuu (*affordance*) havaittavaksi ja miten mielen rakenteet vastaavat (*response*) siihen (Noë 2004).

¹¹ Viime aikoina tällainen ajattelu on entisestään vahvistunut. Ks. esim. feministisistä post-humanisteista Braidotti 2019 ja enaktivisteista McCraw 2020 ja De Jaegher 2021.

vaikutusluuppien kautta takaisin suuntaamaan omaa tietoisuuttamme ja intentioitamme. Välikappaleena voivat toimia vaikkapa työkalut, laitteet sekä kulttuurinen tai rakennettu ympäristö, muokattu ekosysteemi, ulos hengittämämme mikrobit tai ilmakehään päästämämme kaasut. Koska ruokailutapojen, kännyköiden, pyörätuolien, rahajärjestelmän tai liikennesääntöjen tapaiset asiat voivat toimia tietoisuuden jatkeina, myös niiden tekemiseen ja synnyttämiseen liittyvä toiminta voi välillisesti konstituoida tietoisuutta. (Esim. Clark & Chalmers 1998; Gallagher 2013.) Sama koskee luonnonympäristöjen muokkaamista: neuroverkkojen vuorovaikutus muun muassa kehon mikrobiomin, ilmakehän aerosolien, ravinnon, virusten, maisemien sekä koettujen ympäristöjen kanssa konstituoit tietoisuutta. Siten niihin vaikuttava toiminta tulee aivan uudella tavalla moraalisesti relevantiksi. Tällainen relationaalisuus hälventää episteemisen ja eettisen toimijuuden rajaa ja erillisyyttä. Moraali, joka näyttäytyy interaktiivisena taitona, on myös tiedon ehto. Kenties inhimillisen tiedon erityislaatusuus nouseekin muita kehittyneemmästä kyvystä rakastaa, kuten Hanne de Jaegher enaktivismin merkitystä tulkitsee (De Jaegher 2021).¹²

Enaktivismi puolustaa siis tietoisuuden relationaalisuutta, mutta mitä se merkitsee moraaliselle toimijuudelle ja onko sillä eettisiä implikaatioita? Enaktivismitutkijoilla on melko laaja yhteisymmärrys siitä, että empiiristen tutkimusten valossa vähintään itsetietoisuuden ja minuuden käsitteitä on tarkistettava (ks. esim. Thompson 2005, Telakivi 2020), mutta myös intentionaalisuuden ja autonomian käsitteiden tarkistaminen näyttää monien mielestä vääjäämättömältä (Rowlands 2018; Cash 2010, 2013; Barandiaran 2017). Esimerkiksi Mark Rowlands puolustaa intentionaalisuuden relationaalisuutta. Hänen mukaansa kuvittelemme, että aivoissa tapahtuu intentiossa jotakin maagista, mutta todellisuudessa intentio viittaa tiettyyn suhteeseen sisäisten prosessien ja ulkomaailman asioiden välillä. Hän kuvaa intentioita paljastavana toimintana (*disclosing activity*), jossa informaatio tulee uudella tavalla käytettäväksi. (Rowlands 2018.) Tarve autonomian tarkistamiseen liittyy siihen, että enaktivismi liudentaa perinteistä vastakkainasettelua vapauden ja luonnon välillä. Autonomia on moraalisen toimijuuden kannalta keskeisin käsite, jonka tähden moni filosofi on valmis puolustaminen valistuksen ihmiskuvaa etiikan perustana. Siksi on syytä tarkastella hiukan tarkemmin, mitä enaktivismi tai relationaalinen toimijuus ylipäätään merkitsee autonomian ymmärtämiselle. (Ks. Nurmi 2022, luku 3.3.)

Enaktivistit kääntyvät usein feministien puoleen sanoittaakseen käsi-

¹² De Jaegherin tuore ja empiiriseen tutkimukseen pohjautuva väite resonoi relationaalisuutta puolustaneiden ekofeministien ajattelun, erityisesti "rakkauden logiikan" ajatuksen kanssa (vrt. Warren 2000; Plumwood 2002).

tystään autonomian relationaalisuudesta. Cartriona Mackenzien ja Natalie Stoljarin paljon siteerattu antologia *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (2000) on siten löytänyt kognitiotieteestä uuden yleisön. Tämä on ympäristökeskustelun näkökulmasta kiinnostavaa, sillä relationaalisen autonomian muotoilussa olivat alusta asti aktiivisia erityisesti ekologisesta toimijuudesta kiinnostuneet feministiset ympäristöfilosofit, jotka nyt siis saavat käsityksilleen vahvistusta empiirisestä luonnontieteestä. Relationaalinen autonomia voidaan ymmärtää joko proseduraalisesti tai interaktiivisesti. Esimerkiksi Marilyn Friedmanin edustaman proseduralismin mukaan toimijan kasvu autonomiseksi vaatii kiinnittymistä lähisuhteisiin, hoivaa ja kasvatusta (Friedman 2000). Sen sijaan esimerkiksi Mackenzien ja Diana Meyersin muotoilema interaktiivinen tulkinta korostaa autonomian perustavaa interaktiivisuutta (Mackenzie 2000; Meyers 1989; Peterson 2001). Autonomia on sen mukaan valintoja rajallisten vaihtoehtojen välillä ja toteutuu parhaiten juuri suhteissaan ja niiden avulla. Vapautta pidättelevän suhteisuuden nöyrä kunnioittaminen tarjoaa siis itse asiassa suurimman vapauden. Vaikka suhteet konstituivat toimijuutta, toimijuus ei kuitenkaan redusoidu niihin, joiden kanssa se on suhteessa. Meyers kuvaa autonomiaa kykynä, johon kuuluvat moninaiset itsensä lukemisen ja itsensä toteuttamisen taidot, joita harjoitetaan suhteiden kautta. Keskeinen ero autonomisen ja ei-autonomisen persoonan välillä on se, että autonominen persoona ei jää passiiviseksi, vaan hän tarttuu niihin ehtoihin, jotka hänen elämäänsä muokkaavat, ja reflektoi niitä. (Meyers 1989.) Relationaalista autonomiaa puolustaville feministeille autonomia on – samoin kuin tietoisuus enaktivisteille – toiminnan elementti, ei erillinen ominaisuus.

Enaktivistien keskuudessa eroa proseduraaliseen ja interaktiiviseen autonomiaan ei aina tehdä, mikä aiheuttaa jonkin verran epäselvyyttä keskusteltaessa enaktivismin merkityksestä etiikalle. Kuitenkin esimerkiksi Mason Cash, joka on muotoillut enaktivismin autonomiakäsitystä, liittyy omissa kuvauksissaan selkeästi nimenomaan Meyersin ja Mackenzien interaktiiviseen tulkintaan: autonomia on jaettu toimijuuden elementti. Cashin mukaan kykymme toimia moraalisesti riippuu perustavasti siitä, millä tavoin sosiaaliset, kulttuuriset ja normatiiviset kontekstimme on rakennettu ja tuettu. (Cash 2010, 2013.)

Kysymys autonomiasta on tärkeä enaktivismille. On kuitenkin syytä huomata, että enaktivismi erottaa sensorimotorisen, jo solutasolla toteutuvan autonomian korkeammasta neurodynaamisesta autonomiasta. Jo yksisolainen organismi on tietystä mielessä autonominen toimija. (De Jaegher 2018; De Jaegher & Di Paolo 2007; Thompson 2007; Colombetti 2018.) Vaikka tällä

adaptiivisella autonomialla ei yksinään ole suurtakaan merkitystä moraalikeskustelulle, se kuitenkin tekee kaikesta elollisesta suhdeverkostojen aktiivisen osapuolen, joka moraalisen toimijan on syytä ottaa huomioon, kun hän kantaa huolta omasta toimijuudestaan ja kyvystään tehdä moraalisia ratkaisuja. Xabier Barandiaran kuvaa autonomiaa korkeamman neurodynaamisen tason ja sensorimotorisen tason autonomioiden koherenttina kytkeytymisenä toisiinsa. Autonomia ei siis toteudu puhtaasti neuraalisten toimintojen tasolla, vaan edellyttää eri tasojen toisistaan riippuvien prosessien koherenttia vuorovaikutusdynamikkaa. Tätä on todennettu robottikokein, jotka osoittavat, että neurodynaamisten verkostojen koherenssi on olennaista sensorimotorisille toiminnoille, ja tietysti päinvastoin. Moraalin edellyttämä autonomia riippuu siis neurodynaamisia muutoksia säätelevien verkostojen topologiasta: jos se menettää muotonsa ja sen mukautuvuus heikkenee, systeemi menettää kykynsä toimia. Barandiaran johtaa tästä kantilaistyyppisen normin, joka kiteyttää hyvin enaktivismin todentaman relationaalisen toimijuuskäsityksen keskeisen eettisen implikaation: ”Toimi niin, että se ylläpitää kykyäsi toimia” (Barandarian 2017).

Relationaalisen toimijuuden eettisiä implikaatioita ympäristöetiikan näkökulmasta

Toimijan suhteisuuden seurauksena materiaalisen ympäristön rooli eettisessä keskustelussa muuttuu, ja sen myötä myös käsitystä moraalista rationaalisesta on tarkistettava. Otan esiin kolme ympäristöetiikan näkökulmasta kiinnostavaa implikaatiota, jotka mielestäni osoittavat, että relationaalinen käänne autonomiassa avaa uusia näköaloja ympäristövastuun käsittelyyn: ensimmäinen liittyy yksilövastuun ja kollektiivisen vastuun yhteensovittamiseen, toinen ympäristövastuun oikeuttamiseen agentin toimijuudella, kolmas sosiaaliseen vastuuseen.

Ensinnäkin, kuten kognitiotieteen filosofiaa ja etiikkaa tutkineet Giovanna Colombetti ja Steve Torrance (2009) väittävät, enaktivismin olennaisin seuraus etiikassa on se, että keskeinen huomio eettisessä keskustelussa tulisi sen valossa suunnata vuorovaikutuksiin yksilötekojen sijaan. Colombetti ja Torrance peräänkuuluttavat interaktiivisten prosessien oman suhteellisen autonomian, vuorovaikutus-autonomian (*interaction-autonomy*) ottamista kunnolla huomioon. Vuorovaikutussuhteiden autonomia ei ole irrallinen osapuolistaan, mutta se ei edellytä niiden itsenäistä autonomiaa eikä redusoidu siihen. Suhteessa osapuolena olevaan yksilöön se yhtäältä mahdollistaa ja toisaalta rajoittaa yksilön autonomista toimijuutta. Vuorovaikutus-autonomia muuttaa käsitystä vastuun subjektista, sillä hyvä ja toimijuutta tukeva vuorovaikutus

edellyttää tasapainoa, johon kaikki osapuolet pitää kyetä houkuttelemaan mukaan ja antamaan parhaan panoksensa. Vuorovaikutusta voidaan arvioida sen valossa, miten se mahdollistaa tai rajaa osapuolten osallistumista ja autonomiaa, joka relationaalisissa prosesseissa saavutetaan. (Colombetti & Torrance 2009; De Jaegher 2018, 462.) Toimijuuden relationaalisuuden valossa moraali onkin ennen muuta taitoa toimia vuorovaikutussuhteissa, eli jonkinlaista interaktiivisuuden kykyä – tai Harawayn sanoin, kykyä vastata (*response-ability*). Enaktivismin haaste etiikalle tulee lähelle myös hoivaetiikassa perustavaa ajatusta vuorovaikutusprosessien keskeisyydestä toiminnan arvioinnissa.¹³

Ympäristöetiikassa puhutaan paljon kollektiivisen toimijuuden ja yksilötoimijuuden suhteesta. Rakenteellisissa ympäristökysymyksissä yksilön toimintavalta on rajallinen, mutta toisaalta kollektiivista vastuuta heikentää se, että yksilöön kohdistuva normatiivinen paine on siinä heikko (Hormio 2017). Interaktiivinen vastuu linkittää kuitenkin yksilövastuun ja kollektiivisen vastuun uudella tavalla yhteen. Colombettin ja Torrancen inter(en)aktiivisessa etiikassa vastuu subjekti laajenee suhteisiin ja yksilöiden teot ymmärretään jaettuna yhteisomaisuutena. Koska interaktiolla on oma autonomiansa, joka vaikuttaa niin yksilöihin kuin syntyviin yhteisöihin, niiden kautta yksilön vastuu laajenee myös kollektiivien muodostumiseen ja ylläpitoon. Etiikan fokuksen tulisi olla näissä interaktioissa. Enaktivismista johdettu jaettu vastuu ei kuitenkaan vesitä yksilön roolia, sillä sitoutuminen käytänteisiin ja institutioihin on luonteeltaan kriittistä (Cash 2013, 67). Relationaalisen toimijuuden omaksuvassa etiikassa olennaista on se, kuinka kukin osallistuu jaettujen merkitysten luomiseen ja muuttamiseen. Koska jaettu vastuu laajenee myös ajassa ja paikassa, toimijalla on osallisuusvastuu myös niiden toisten toimijoiden kyvystä toimia, joiden mielenmaisemaan ja rationaalisuuteen hänen toiminnallaan on välillistä vaikutusta esimerkiksi kulttuurin, ekologisten rakenteiden tai ilmaston kautta. Relationaalinen toimijuus siis yhdistää yksilövastuun ja kollektiivisen vastuun interaktiivisella vastuulla.

Toiseksi relationaalinen toimijuus etiikan viitekehyksenä näyttää tarjoavan aivan uudenlaisen vahvan tavan oikeuttaa ympäristövastuita. Kuten aiemmin todettiin, toimijuuden riippuvuus vuorovaikutusverkostojen toimivuudesta synnyttää eräänlaisen toisen asteen vastuuden kategorian koskien vuorovaikutuksen laatua ja sen käytäntöjä. Yksilö on suhteellisessa vastuussa omasta relationaalisesta toimijuudestaan, autonomiastaan ja rationaalisuudestaan, mikä merkitsee, että hänellä on interaktiovastuu kaikista niistä suhteista, jotka tavalla tai toisella vaikuttavat hänen toimijuutensa prosesseihin ja muuttavat niiden olosuhteita. Jos siis relationaalinen toimijuuskäsite on

¹³ Tätä on korostanut esim. Petr Urban (2015; 2016).

perusteltu, vastuu ympäristösuhteista ja toimijan ympäristöjen tasapainoisista ja eri osapuolten elinvoimaisuutta lisäävistä vuorovaikutussuhteista voidaan oikeuttaa osana moraaliagentin vastuuta omasta relationaalisesta toimijuudesta. (Nurmi 2022, luku 5; Barandiaran 2017.) Tällaisella oikeutustavalla voi olla merkittävä rooli erityisesti kompleksisten ympäristökysymysten kohdalla.

Kolmanneksi relationaalisuuden seuraukset ovat merkittäviä sosiaalisen vastuun näkökulmasta: Se, että agentilla on vastuu oman autonomiansa ylläpitämisestä, merkitsee, että hänen on huolehdittava myös toisten autonomiasta ja hyvinvoinnista sekä hyvästä vuorovaikutuksesta. Suhdeverkostossa osapuolia yhdistää haavoittuvuus ja riippuvuus toisistaan sekä keskinäisestä vuorovaikutuksesta. Se, että toimija voi arkisilla ympäristöolosuhteisiin vaikuttavilla teoilla peruuttamattomasti muuttaa omaa ja toisten autonomiaa antaa tällaisille teoille normatiivisen luonteen. (Pescador Canales & Mojica 2022.) Eli agentilla on vastuu ympäristöstä osana autonomian ja toimijuuden suojelemista.

Edellä kuvatun ja aiempien tutkimusteni (Nurmi 2011; 2022) pohjalta väitän, että inhimillisen toimijuuden relationaalisuudesta voidaan johtaa myös normatiivisia väitteitä koskien ympäristövastuuta:

- a) Suhdeverkostoissa kunkin osapuolen tulee (jos ovat siihen kykeneviä) ylläpitää omaa autonomiaansa. Tämä johtaa normatiiviseen vastuuseen pitää huolta myös toisista.
- b) Toimijuutta konstituovien vuorovaikutusverkostojen osapuolia yhdistää haavoittuvuus ja riippuvuus toisistaan ja keskinäisestä vuorovaikutuksesta. Se, että toimijan on mahdollista arkisilla ympäristöolosuhteisiin vaikuttavilla teoilla peruuttamattomasti muuttaa omaa ja toisten autonomiaa antaa tällaisille teoille normatiivisen luonteen.
- c) Agentilla on siis vastuu ympäristöstä osana oman ja toisten autonomian ja toimijuuden suojelemista.

Tällainen argumentaatio muistuttaa kantilaista lähestymistapaa. Ero perustuu yksinomaan inhimillisen toimijuuden relationaaliselle tulkinnalle. Vastuu toimijuudesta itsessään on tuttua niin valistukselle kuin hyve-etiikalle. Toimijuuden relationaalisuus sisällyttää niihin kuitenkin vahvan ympäristövastuun.

Valistuksen perinnön tulevaisuus?

Eräs merkittävimmistä valistuksen etiikan ongelmista ympäristösuhteiden näkökulmasta liittyy juuri kompleksisten ympäristövastuiden justifioimiseen. Kuvattu ehdotus voi kuitenkin toimia myös valistuksen viitekehyksessä – jos se vain taipuu omaksumaan toimijuuden relationaalisen kuvauksen. Valistuksen hengen mukaan filosofian ei tulisi juuttua dogmeihin. Mutta onko valistuksen ihmiskuva koskematon dogmi, vai voidaanko sitä tarkistaa luonnontieteellisesti uskottavalla ja filosofisesti validilla relationaalisella tulkinnalla?

Tein kokeen ja sovelsin relationaalista toimijuutta Christine Korsgaardin transsendentaaliargumenttiin (ks. Nurmi 2022, luku 4.2.). Korsgaardin uus-kantilaisen konstitutivismin mukaan moraalinen velvoittavuus perustuu agentin itsetietoisuuden reflektiiviseen konstruktion, joka on moraalisten syiden ja velvollisuuksien lähde (Korsgaard 2009). En löytänyt mitään syytä rajoittaa ideaa toimijuuden rakentumisesta yksilön ihon alle. Ykseys on Korsgaardin mukaan toimijalle tehtävä, eikä se muutu, vaikka toimijuus laajenisi yksilöstä suhteisiin. Relationaalinen toimijuus ei siis estä velvoittavuuden perustelua Korsgaardin teorian mukaisesti. Autonomian relationaalinen tulkinta merkitsee kuitenkin sitä, että toimijan normatiiviseen itse-konstituutioon sisältyvät myös kaikkien niiden relevanttien suhdeverkostojen vuorovaikutusprosessit, joista hänen autonomiansa muodostuu. Velvollisuuksien lähde on siis konkreettisesti yhteydessä siihen, mitä ”teemme maailmassa ja maailmalle”, kuten tahoillaan väittävät sekä Korsgaard että enaktivisti Mark Rowlands (Korsgaard 2009; Rowlands 2003; 2005; 2006).¹⁴ Ihmisen muita eläimiä (kenties) parempi kyky tiedostaa, miten eri suhteet ja havainnot meissä toimivat, asettaa ihmisille poikkeuksellisen metatason velvollisuuden huolehtia moraalisen toimijuuden rakentumisesta eli ylläpitää ja kehittää moraalista kyvykkyyttä. Tämä tapahtuu vahvistamalla moraaliseen toimijuudelle välttämättömiä kognitiivisia, affektiivisia ja intentionaalisia taitoja ylläpitäviä verkostoja ja edistämällä niihin osallistuvien erilaisten osapuolten kykyä ja halua kollaboraatioon. Näyttää siltä, että relationaaliset ihmisyyden ja moraalisen toimijuuden käsitteet soveltuvat hyvin ainakin Korsgaardin perusteiltaan kantilaiseen filosofiaan ja siihen sisältyvään ajatukseen normatiivisesta itse-konstituutiosta. Transsendentaali-argumentin tulkitseminen tämän käsitteistön läpi myös osoittaa, että ympäristövastuiden normatiivisuus voidaan oikeuttaa toimijan vastuulla

¹⁴ Metaeettisesti tämä merkitsee sitä, ettei etiikka voi narratiivisuudessaankaan koskaan täysin irrottautua niistä luonnollisista lainalaisuuksista, joihin suhdedynamiikan toimivuus ja luovuus perustuvat. Relationaalisuus näyttääkin viittaavan eräänlaiseen pehmeään realismiin muotoon, jota kutsun relationaaliseksi realismiksi.

omasta moraalisesta toimijuudestaan myös Korsgaardin teoriassa. (Ks. myös Nurmi 2022, luvut 4.2.3 ja 5.2.1.)

Yhteenveto

Olen tässä artikkelissa pyrkinyt osoittamaan, että valistuksen etiikka voisi parantaa relevanssiaan ympäristökeskustelussa taipumalla ihmiskuvan relationaaliseen tulkintaan, joka näyttää olevan tieteellisesti pätevä selitys ja joka kykenee uudistamaan ympäristövastuun oikeutusta kiinnostavalla tavalla.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Alaimo, Stacy & Susan Hekman (toim.) (2008). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barandiaran, Xabier (2017). Autonomy and Enactivism. Towards a Theory of Sensorimotor Autonomous Agency. *Topoi* 36, 409–430.
- Bernstein, J. M. (1995). *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London and New York: Routledge.
- Braidotti, Rosi (2019). *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Cheney, Jim (1989). Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative. *Environmental Ethics* 11, 117–34.
- Cheney, Jim (2005). Truth, Knowledge and the Wild World. *Ethics and the Environment* 10, 101–135.
- Clark, Andy (1997). *Being There: Putting Brain, and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.
- Clark, Andy & David Chalmers (1998). The Extended Mind. *Analysis* 58, 10–23.
- Code, Lorraine (2006). Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location. *Paideusis*, 16 (3), 87–92.
- Colombetti, Giovanna (2017). Enactive Affectivity, Extended. *Topoi* 36, 445–455.
- Colombetti, Giovanna (2018). Enacting Affectivity. Teoksessa Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher (toim.): *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 571–588.
- Colombetti Giovanna & Steve Torrance (2009). Emotion and ethics: An inter-(en)active approach. *Phenomenology and the Cognitive Science* 8 (4), 505–526.
- Darwin, Charles (1877/2001). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. 2nd ed., with an essay by T. H Huxley, *The Works of Charles Darwin*. Part 1. Charlottesville: IntelLex Corporation. Electronic edition.
- De Jaegher, Hanne (2018). The Intersubjective Turn. Teoksessa Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher (toim.): *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 454–468.
- De Jaegher, Hanne (2021). Loving and Knowing: Reflections for an Engaged Epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, 847–870.
- De Jaegher, Hanne & Ezequiel Di Paolo (2007). Participatory sensemaking. An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Science* 6, 485–507.
- De Waal, Frans (2006). *Primates and Philosophers*. Toim. Stephen Macedo & Josian Ober. Princeton: Princeton University Press.
- Farber, Paul L. (1994). *The Temptations of Evolutionary Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Friedman, Marilyn (2000). *Autonomy, Social Disruption, and Women*. Teoksessa C. Mackenzie & N. Stoljar (toim.): *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford, New York: Oxford University Press, 35–51.
- Gallagher, Shaun (2013). Socially Extended Mind. *Cognitive Systems Research* 25–26, 4–12.
- Gardiner, Stephen M. (2011). *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gilligan, Carol (1995/1987). Moral Orientation and Moral Development. Teoksessa Virginia Held (toim.): *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14, 575–599.
- Haraway, Donna (2007). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.
- Hormio, Säde (2017). *Marginal Participation, Complicity, and Agnotology: What Climate Change Can Teach Us about Individual and Collective Responsibility*. Helsingin yliopisto (väitöskirja).
- Hutto, Daniel & Erik Myin (2013). *Radicalizing Enactivism*. Cambridge: MIT Press.
- Hutto, Daniel & Erik Myin (2017). *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge: MIT Press.
- Huxley, Julian (1941). *The Uniqueness of Man*. London: Chatto and Windus.
- Kagan, Shelly (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (1997). *Lectures on Ethics*. Käänt. P. Heath. Toim. P. Heath & J. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, Philip (2011). *The Ethical Project*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Kitcher, Philip (2021). *Moral Progress*. Toim. Jan-Christoph Heilinger. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2009). *Self-constitution. Agency, Identity and Integrity*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mackenzie, Catriona (2000). Imagining Oneself Otherwise. Teoksessa Catriona Mackenzie & Natalie Stoljar (toim.): *Relational Autonomy. Feminist*

- Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York, Oxford: Oxford University Press, 124–150.
- Mackenzie, Catriona & Natalie Stoljar, toim. (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- McCrew, Benjamin (2020). Thinking with Others. A Radically Externalist Internalism. *Acta Analytica* 35, 351–371.
- Meyers, Diana (1989). *Self, Society, and Personal Choice*. New York: Columbia University Press.
- Midgley, Mary (1978). *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Methuen.
- Midgley, Mary (1994). *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. London, New York: Routledge.
- Midgley, Mary (1998). *Animals and Why They Matter*. Athens: University of Georgia Press.
- Midgley, Mary (2004). *The Myths we Live by*. London, New York: Routledge.
- Newen, Albert, Leon de Bruin, and Shaun Gallagher, toim. (2018). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Nurmi, Suvielise (2011). Relational Agency: Beyond Constructivism and Naturalism. Teoksessa S. Bergman & H. Eaton (toim.): *Ecological Awareness: Exploring Religion, Ethics and Aesthetics*. Berlin: LIT Verlag, 221–242.
- Nurmi, Suvielise (2022). *Relational Agency and Environmental Ethics. A Journey Beyond Humanism as We Know It*. Lexington Books.
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge, London: MIT Press.
- Pescador Canales, Cassandra & Mojica, Laura (2022) Making us Autonomous: The Enactive Normativity of Morality. *Topoi* <<https://doi.org/10.1007/s11245-022-09795-0>>.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1486/1996). *Oration on the Dignity of Man*. Käänt. Richard Hooker. <https://web.archive.org/web/20110104024142/http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_1/pico.html> Katsottu 29.12.2021.
- Peterson, Anna L. (2006). Toward a Materialist Environmental Ethic. *Environmental Ethics* 28, 375–393.
- Plumwood, Val (2002). *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London, New York: Routledge.
- Plumwood, Val (2006). The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency in the Land. *Ethics & the Environment* 11, 115–150.

- Preston, Christopher (2009). Moral Knowledge: Real and Grounded in Place. *Ethics, Place, and Environment* 12 (2), 175–186.
- Preston, Christopher (2010). Materializing Ethics: Shaping the Environment that Shape Us. *Minding Nature* 3 (1), 6–11.
- Rawls, John (2003). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rowlands, Mark (2003). *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*. Chesham: Acumen.
- Rowlands, Mark (2005). Environmental Epistemology. *Ethics & the Environment* 10 (2), 5–27.
- Rowlands, Mark (2006). *Body Language: Representing in Action*. Cambridge: MIT Press.
- Telakivi, Pii (2020). *Extending the Extended Mind: From Cognition to Consciousness*. Helsingin yliopisto (väitöskirja).
- Thompson, Evan (2005). Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Science* 4, 407–427.
- Thompson, Evan (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Työriñoja, Reijo (1995). Regularity of Will and the Problem of Egoism. Teoksessa C. Bazán, E. Andújar & L. G. Sbrocchi (toim.): *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, vol. 2. New York, Ottawa, Toronto: Legas, 949–963.
- Työriñoja, Reijo (1996). Tuomas Akvinolaisen luonnon käsite ja sen kritiikki keskiajalla. Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.): *Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta*. Jyväskylä: SoPhi, Jyväskylän yliopistopaino, 31–64.
- Urban, Petr (2015). Enactivism and Care Ethics: Merging Perspectives. *Filozofia* 70 (2), 119–129.
- Urban, Petr (2016). Foregrounding the Relational Domain: Phenomenology, Enactivism and Care Ethics. *Horizon* 5 (1), 171–182.
- Varela, Francisco, Eleanor Rosch, Evan Thompson (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, London: MIT Press.
- Warren, Karen (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics* 12, 125–46.
- Warren, Karen (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.