

Aika ihmisen jälkeen

Thomas Altizerin teologia ja posthumanismi



JOHDANTO

Tässä artikkelissani analysoin Thomas Altizerin Jumalan kuoleman teologiaa ja posthumanistisen teorian peruseräitä sekä arvioin niiden välisiä teoreettisia yhtymäkohtia. Toisin kuin Thomas J.J. Altizerin (1927–2018) muotoilema Jumalan kuoleman teologia, kristinuskon valtavirtaa edustava teologia ei näkemyseni mukaan ole yhtä soveltuva keskustelukumppani tarkastellessamme posthumanistisen teorian kysymyksenasettelua ja haastetta kristinuskon väitetylle antroposentrismille.¹ Väitän, että Altizerin teologiassa on erityispiirteitä, jotka mahdollistavat sen yhteensovittamisen ei-antroposentristisen eli ei-ihmiskeskeisen posthumanismin kanssa. Nämä piirteet tulevat esiin, jos Altizerin teologiaa tulkitaan materialistisena ja perspektivistisenä teoriana. Tämän lisäksi osoitan, miten teologian ja posthumanismin yhteensovittamisella voi olla merkittäviä seurauksia teologisen etiikan

näkökulmasta. Posthumanismin käsite on ollut viime aikoina Suomessakin tieteellisen keskustelun aiheena. Esimerkiksi *Tiede & Edistys* -lehden numerossa 1/2020 käydyssä debatissa ”Transsendentaalisesta humanismista posthumanismiin”, Sami Pihlström, Inkeri Koskinen ja Karoliina Lumma ottavat kantaa aiheeseen. Toistaiseksi kuitenkin teologian ja posthumanismin välisistä mahdollisista yhteyksistä ei ole juurikaan kirjoitettu suomeksi. Artikkelini pyrkii paikkaamaan tätä aukkoa.

Perinteisen teologisen antropologian ja posthumanistisen teorian välistä problematiikkaa voidaan tutkia esimerkiksi seuraavan ajatuskokeen avulla. Jos voisimme matkata aikakoneella ajassa taaksepäin etsiäksemme sitä kohtaa, jossa ”ihminen” muuttui Jumalan kuvaksi, miten tämä etsintä etenisi? Tulisimmeko jossain vaiheessa pisteeseen, jossa yhtäkkinen murros heidelbergin ihmisen tai jonkin toisen

ihmislajin, ja ensimmäisen homo sapiensin välillä murtaa ihmisen ja eläimen välisen rajan niin, että äiti ja lapsi kuuluvat eri puolille inhimillistä pelastushistoriaa? Entä asettuvatko yhtä lailla heidelberginihmisestä kehittyneet denisovanihminen, floresinihminen ja neandertalinihminen ”ihmisiä” koskevan pelastuksen ulkopuolelle? Mikä voisi olla kriteeri, joka erottaa kehityskaaren viimeisen määritelmällisesti ei-ihmisen ihmisolennosta? Se ei voi olla yksittäinen ominaisuus kuten kieli, sillä kaikki nykyiset ihmisenä pitämämme henkilöt eivät kykene ilmaisemaan itseään kielellisesti tai ymmärtämään mitään kieltä. Onko ihmisyyttä siis jokin olemuksellinen ominaisuus, jota ei voida tarkkaan määritellä, mutta joka kuitenkin on olemassa? Sijaitseeko ihmisyyttä jollakin ideoiden tasolla ja heijastuu sitten ihmisyyksilöiden olemuksessa? Vai onko ihmisyyttä kategorisesti vain sitä, että kuuluu lajiin homo sapiens? Tässäkin tapauksessa pelastushistoria katkeaa kuin veitsellä leikatun ajassa, jossa isä ja tytär ovat eri puolella ihmisen ja eläimen rajaa. Onko toinen luotu Jumalan kuvaksi ja toinen ei?

Tällainen absurdi spekulatio voi auttaa ymmärtämään, mistä posthumanistisen teorian ja teologian välisessä keskustelussa voisi olla kyse. Keskustelun pääkysymyksenä on tarkastella sekä teologiassa että posthumanismissa keskeisiä ihmisen ja ei-ihmisen määrittelyihin liittyviä teoreettisia reunaehtoja.

Lajien välisten rajojen kysymystä on toki pohdittu jo pitkään. Filosofit Timothy Morton on huomauttanut, miten jo Darwin pyrki systemaattisesti horjuttamaan ajatusta siitä, että lajien välillä olisi jyrkkiä eroja. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, miten mahdotonta on erottaa eri kissalajien erkaantumista omiksi erillisiksi lajeikseen.² Tämän kaltaisen lajien välisen kategorisen erottelun purkaminen on ei-antroposentrisen posthumanismin keskeisiä tehtäviä.

Artikkelissani alussa arvioin, voidaanko kristinuskon eläinsuhdetta pitää luonteeltaan antroposentristisenä ja millä tavalla tämä antroposentrisyys ilmenee. Tämän jälkeen esittelen posthumanismin käsitteen keskittyen erityisesti posthumanismia ansiokkaasti teoretisoineen filosofin Rosi Braidottin ajatteluun. Pääaiheeksi nostan posthumanistisen subjektikäsitteilyn. Seuraavaksi kysyn, voidaanko teologian posthumanismia ylipäättään ajatella olevan olemassa ja miltä se voisi näyttää. Mahdollisena esimerkkinä tällaisesta teologisesta ajattelusta esittelen Thomas Altizerin Jumalan kuoleman teologiaa, erityisesti hänen käsitystään Jumalan tyhjenemisestä. Lopuksi pohdin, miten Altizerin edustama ajattelu voisi olla merkityksellistä nykyiselle teologiselle eläinetiikalle.

ANTROPOSENTRISMI KRISTINUSKOSSA

Jo jonkinlaiseksi klassikoksi muodostuneessa artikkelissaan ”The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, Lynn White Jr kirjoittaa, miten kristillinen luomisoppi on vaikuttanut merkittävällä tavalla luonnon tuhoamisen kulttuuriin, jossa ihmiselle annettu luomakunta toimii vain hänen tarpeidensa tyydyttäjänä. Whiten mukaan kristinuskon länsimainen suuntaus on maailmanhistorian antroposentrisin uskonto.

1 Altizerin ajattelu ei ole ainoa teologinen positio joka kykenee hedelmälliseen keskusteluun posthumanismin kanssa. Muiden muassa Rosemary Radford Ruetherin feministinen ekoteologia, Anthony Paul Smithin Francois Laruelen filosofiasta vaikuttanut teologia, Adam S. Millerin objektorientoitunut teologia, Clayton Crockettin ja Jeffrey W. Robbinsin ”uusi materialismi” tai Sallie McFaguen panenteistinen teologia voivat kaikki tarjota oivaltavia näkökulmia posthumanismin ja teologian väliseen rajankäyntiin.

2 Morton 2011, 20.

Samalla kristinuskon on kuitenkin monimutkainen uskomusjärjestelmä, joka mahdollistaa myös monia vaihtoehtoisia näkemyksiä ihmisen ja luonnon olemuksesta ja niiden välisestä suhteesta.³

Kysymys ihmisyydestä ja tätä kautta tietysti myös siitä, mikä eläin on, on kristinuskolle keskeinen. Jopa niin sanotussa kontekstuaalisessa ekoteologiassa, esimerkiksi Pauliina Kainulaisen kirjassa *Metsän teologia* (2013) todetaan, että ihminen ei ole eläin muiden joukossa. Jumalan kuvana hänellä on erityinen vastuu suojella luontoa ja korjata niitä vahinkoja, joita hän itse on luonnolle aiheuttanut.⁴

Whiten kuvaama näkemys kristinuskon antroposentrismistä on laajasti hyväksytty oletus eläinten ja ihmisten suhteita käsittelevässä filosofiassa ja etiikassa. Suomessa esimerkiksi Elisa Aaltolan eläinetiikkaa käsittelevässä yleisesityksessä, *Eläinten moraalinen arvo* (2004), todetaan eläimien asemasta kristinuskossa:

Ihmiset on usein erotettu eläimistä oleellisella tavalla poikkeaviksi olennoiksi, ja tällä on katsottu myös olevan moraalisia seurauksia.⁵

Keskeisenä vaikuttajana tällaiselle ajattelulle Aaltola mainitsee Tuomas Akvinolaisen ja hänen käsityksensä olemisen hierarkiasta. Vaikka myös Aaltola myöntää, että kristinuskossa on ajoittain keskusteltu ihmisten ja eläinten välisistä mahdollisista yhtäläisyyksistä, hän kuitenkin esittää, että eroja korostava ajatussuunta on ollut vallitseva. Aaltolan mukaan syynä tähän on Akvinolaisen ajatus, jonka mukaan ihmiset ovat henkisiä, sielullisia ja rationaalisia olentoja, kun taas eläimet ovat vain fyysisiä olentoja.⁶

Tällaiset syytökset kristinuskon antroposentrisestä luonteesta kertovat laajalti siitä tulkintakehyksestä, jossa kristinuskon luontosuhdetta on tulkittu ja tulkitaan joissain konteksteissa edelleen. Toisaalta esimerkiksi

Paavi Fransiscus kirjoittaa vuoden 2015 kierto-kirjeessä *Laudato si'* (Ole ylistetty) seuraavasti:

Vaikka onkin totta, että joskus kristityt ovat tulkinneet Raamattua väärin, nykyisin meidän on jyrkästi torjuttava se ajatus, että Jumalan kuvaksi luotuina ja maan vallitsemisen käskyn perusteella meillä olisi absoluuttinen hallintavalta muihin luotuihin nähden.⁷

Myös esimerkiksi teologi Richard L. Clough on korostanut, että ihmisen jumalankaltaisuus tulisi tulkita funktionaalisesti, eikä siis siten, että ihminen olisi olemukseltaan jumalallinen. Tällaisessa ajattelussa ihmisen jumalankaltaisuus ilmenisi toiminnassa, ei inhimillisessä substanssissa itsessään.⁸ Nämä teologian valtavirtaa edustavat näkemykset osoittavat, miten mikään yksinkertainen malli ei kykene tyhjentävästi esittämään kristillisen teologian monitulkintaista suhdetta luontoon ja eläimiin.

Teologisessa keskustelussa on tehty merkittäviä avauksia ihmisten ja eläinten välisen suhteen käsittelemiseksi. Toistaiseksi on kuitenkin varsin vähän esimerkkejä yrityksestä luoda materialistisen posthumanismin ja kristillisen teologian välille sellaista synteesiä, joka käsitelisi posthumanistista teoriaa eksplisiittisesti. Eräänä ansiokkaana esimerkkinä tästä pyrkimyksestä voidaan kuitenkin pitää Nathan A. Olmsteadin artikkelia ”By the Blood: Derrida, Hauerwas, and the Potential for Posthuman Theology”, joka pyrkii Derridasta vaikuttuneen posthumanismin hengessä luomaan uudenlaista teologiaa. Tässä teologi Stanley Hauerwasiin nojaavassa posthumanistista etiikkaa kehittävässä artikkelissa ongelma muodostuu kuitenkin Olmsteadin tekemä huomio, jonka mukaan Hauerwas ei ole kiinnostunut ihmisen ja ei-ihmiseläinten välisen eron mahdollisesta horisontaalisesta ulottuvuudesta, vaan hänen teologiansa rakentuu perinteisesti ylhäältä

alaspäin suuntautuvana eli vertikaalisena mallina.⁹ Vaikka Olmsteadin kartoittama hauerwasilainen positio on eettisesti terävä ja eläimiä käsittelevä teologia innovatiivista, siitä puuttuu siis keskeinen, ja ehkä jopa merkittävin osa posthumanistisen teorian rakenteista.

Toinen kiinnostava historiallinen esimerkki ihmisen ja luomakunnan välisestä dialektisesta suhteesta esiintyy 800-luvulla eläneen uusplatonisesti suuntautuneen teologin Johannes Scotus Eriugenan teksteissä. Kuten Moran Dermot kuvaa teoksessaan *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Eriugenan teoriassa ihminen toimii välittävänä tekijänä hengen ja materian välillä. Siinä missä kosmoksen muut fyysiset olennot ovat materiaalisia ja jumalallinen on henkistä, ihminen yhdistää nämä puolet itsessään. Ihmisluonto osallistuu siis kosmoksen kehitykseen syntetisoimalla kaksi olemisen tapaa omassa itsessään.¹⁰ Tällainen malli esiintyy myös Olmsteadin ”posthumanistisessa etiikassa”, jossa keskeisessä asemassa ei ole ei-ihmiseläinten asema maailmassa ja siihen liittyvien kysymysten käsittely. Olmsteadin posthumanismia käsittelevässä kysymyksenasettelussa keskeisiä ovat ihmisten suhteet ei-ihmisiin sekä demokratian, oikeuksien, kristillisen etiikan tai kasvissyönnin teemat, ei niinkään ihmisen käsitteen jälkeisen ajattelun kehittäminen.¹¹ Tämän kaltainen ajattelu pyrkii osallistumaan posthumanismin poliittiseen projektiin ilman posthumanismille keskeistä käsitteellistä analyysiä ja kritiikkiä. Esimerkiksi Braidottin kuvaama posthumanistinen etiikka lähtee sellaisesta kysymyksenasettelusta, jossa subjektiviteetin olemus muodostaa moraalisen kehyyksen olentojen välisille suhteille, eli tämä olemus määrittelee olennon moraaliset mahdollisuudet suhteessa toisiin olentoihin ja maailmaan.¹² Siksi hyppy eettisiin johtopäätök-

siin – niin ilmeisiltä kuin ne voivat tuntuakin – on hätiköity ilman sitä teoreettista työtä jonka subjektin analyysi vaatii.

MITÄ POSTHUMANISMI ON?

Jotta ylipäättään voimme käsitellä posthumanismia, sitä koskevia käsitteellisiä epäselvyyksiä täytyy tutkia tarkemmin. Kysymykseen ”Mitä posthumanismi on?” on vaikea vastata yksiselitteisesti, mutta jonkinlainen standarditulkinta voidaan kuitenkin tehdä esimerkiksi posthumanismia käsitelleiden filosofien Rosi Braidottin ja Cary Wolfen tekstien perusteella.

Erityisesti Braidotti on pyrkinyt analysoimaan posthumanismia ja luomaan käyttökelpoisia kategorioita, joiden avulla posthumanismin käsitettä voidaan käyttää mahdollisimman laajasti ja tarkasti ihmisten ja eläinten suhdetta käsittelevissä teoreettisissa keskusteluissa. Posthumanismilla viitataan laajaan joukkoon erilaisia ajattelutapoja, joita Braidottin mukaan yhdistää toisaalta pyrkimys erkaantua ”ihmisen” käsitteestä ja toisaalta hylätä lajien väliset hierarkiat ja ihmiskeskeisyys. Jälkimmäistä näistä posthumanismin määritelmistä voidaan myös kutsua postantroposentrismiksi. Braidotti esittää, että posthumanistinen teoria on teoriaa siitä, minkälainen ihmiseksi kutsutun lajin tulevaisuus on.¹³

Wolfe taas määrittelee posthumanismin omassa ajattelussaan niin, että se hylkää ”ant-

3 White 1967, 1205–1206.

4 Kainulainen 2013, 119.

5 Aaltola 2004, 24.

6 Aaltola 2004, 24–25.

7 Fransiscus 2015, 45–46.

8 Clough 2012, 65–67.

9 Olmstead 2018, 6.

10 Dermot 2004, 154.

11 Olmstead 2018, 16.

12 Braidotti 2019, 154.

13 Braidotti 2019, 2.

ropologisen dogman”, jonka mukaan ihmisyyttä saavutetaan hylkäämällä tai tukahduttamalla eläimellinen, luonnollinen ja biologinen. Näin Wolfen posthumanismissa niin sanottu ”transhumanismi”, eli ihmisen materiaalisen ulottuvuuden ylittäminen teknologian avulla näyttäytyy äärimmäisenä humanismina, eikä osana posthumanismia.¹⁴ Wolfen mukaan posthumanismi sekä edeltää humanismia että tulee olemaan sen jälkeen. Hän kirjoittaa, että posthumanismi toisaalta viittaa menneisyyteen ihmisen muiden eläinten kanssa jaettuun biologiaan ja evoluutiohistoriaan. Toisaalta posthumanismi osoittaa aikaan jossa ihmiskeskeisyys on muuttunut kyseenalaiseksi historiassa kehittyneiden uusien tieteellisten paradigmojen ja materiaalisen todellisuuden myötä. Humanismi näyttäytyy Wolfelle siis ohimenevänä historiallisena aikakautena, fantasiana ihmisyydestä materiaalisen ulkopuolisena ilmiönä, jonka aika päättyy posthumanistiseen aikakauteen.¹⁵

Tieteentutkimuksen ja feministisen teorian pioneeri Donna Haraway on puolestaan ottanut monimutkaiseen posthumanismitermiin viime aikoina etäisyyttä ja alkanut käyttää suoraan maahan liittyviä termejä kuten komposti ja humus, eli mullas, kuvaamaan omia utooppisia mallejaan todellisuuden luonteesta.¹⁶ Tällä tavalla Haraway haluaa välttää sellaisia tapoja puhua, jotka yhdistäisivät hänen oman ajattelunsa minkäänlaiseen antroposentrismiin. Puhe maaperästä sitoo Harawayn teorian suoraan materiaan. Sen avulla hän erottautuu myös sellaisesta transhumanismista, joka olettaa jonkinlaisen ontologisen eron ihmisen ja eläimen välillä. Harawayn lähestymistapa voidaan kuitenkin luokitella posthumanistiseksi sillä perusteella, että se pyrkii jättämään taakseen antroposentrismien ja korostamaan olentojen yhteenkuuluvuutta niiden materiaaliseen olemukseen liittyen.

Filosofi Michael Hauskeller on esittänyt, että myöhemmän transhumanismin taustalla on renessanssihumanismin, erityisesti Giovanni Pico Della Mirandolan, luoma käsitys siitä, että ihminen voi luoda itse itsensä ja näin muovata omasta olemuksestaan sellaisen kuin hän itse haluaa.¹⁷ Hauskeller on tehnyt ”kriittisen posthumanismin” ja transhumanismin välillä erottelun, jossa edellinen kiistää ihmisen ja eläimen välisen ontologisen erottelun. Hauskeller toteaa, että kriittisille posthumanismille keskeistä on ihmisen käsitteen pitäminen ideologisenä konstruktiona, myyttinä ja valheena. Kriittisen posthumanismin tavoitteena on purkaa tätä ideologista vyyhtiä ja hylätä länsimaisen historiallisen ajattelun ”hygieniä”. Tämän ajatellaan purkavan myös luokkaan, sukupuoleen ja ”rotuun” kohdistuvia yhtä lailla valheellisia ideologioita ja myyttejä.¹⁸

Pico Della Mirandola tiivistä ideoitensa vuonna 1486 pitämässä puheessaan ja siitä tehdyssä kirjassaan *Ihmisen arvokkuudesta* pohtimalla, miten Jumala kuvailisi Aadamille hänen luontoaan:

Toisten luotujen luontoa rajoittavat säätämämme lait. Sinulle ei ole asetettu rajoja, vaan saat ne itse asettaa, sillä sinulle on annettu vapaat kädet. Olen asettanut sinut keskelle maailmaa, jotta voit sieltä helpommin katsella kaikkea mitä maailmassa on. Emme tehneet sinua taivaalliseksi tai maalliseksi, emme kuolevaiseksi tai kuolemattomaksi, jotta omana kuvanveistäjänä ja muovaajana voisit vapaasti antaa itsellesi haluamasi muodon.¹⁹

Seuraavassa käsittelen posthumanismia ja posthumanistista teoriaa nojautumalla erityisesti Wolfen, Braidottin ja Harawayn käyttämiin ruumiillisuutta korostaviin määritelmiin. En siis niinkään pyri pohtimaan kyborgien, robotien tai tietokoneeseen siirrettyjen ”ajatusten” suhdetta ihmiskeskeiseen teologiaan, sillä ku-

ten Wolfe ja Haraway ovat huomauttaneet, niitä käsittelevät transhumanistiset teorit esittävät, että ihminen voidaan erottaa biologiastaan. Käsitellen sen sijaan posthumanismin haastetta teologialle sellaisesta näkökulmasta, joka korostaa ihmisen ja eläimen välisen eron olevan ideologinen, ei aktuaalinen. Tämä artikkeli ei käsittele ”ihmisen ylittämistä” tavalla, joka edellyttää ihmissubjektin olevan irrotettavissa materiaalisesta ruumiistaan.

SUBJEKTIVITEETTI

Kysymys subjektista ja sen ominaisuuksista on myös joitain kristinuskon suuntauksia erittäin syvällisesti koskeva piirre, sillä kuten Søren Kierkegaard on todennut teoksessaan *Päättävä epäsiteellinen jälkikirjoitus*: kristinuskon totuus – sikäli kun sellainen on olemassa – on nimenomaisesti subjektiivinen, ei objektiivinen. Kierkegaardin mukaan kristinuskolla ei ole minkäänlaista objektiivista olemassaoloa maailmassa.²⁰

Posthumanistisessa teoriassa on kiinnitetty huomiota kysymykseen ihmisen ja muiden elollisten olentojen subjektiiviteetista. Filosofin G.W.F. Hegelille subjekti tässä tarkoitettussa mielessä oli psykologisten tilojen tai prosessien kantaja ja subjektiiviteetti tämän psyykinen tai fyysinen manifestaatio maailmassa.²¹ Rosi Braidotti puolestaan on korostanut posthumanistisen subjektikäsitteksen perustuvan riippuvuuteen ja pyrkinyt etäännyttämään sellaisesta subjektikäsitteestä, joka korostaa subjektia jonkinlaisena itsenäisenä yksikkönä.²²

Braidotti analysoi posthumanistisen subjektiiviteetin reunaehdot teoksessaan *Post-human Knowledge*. Hänen posthumanistinen käsityksensä subjektin rakenteesta on sellainen, että se korostaa ihmisten, eläinten ja muun luonnon yhteistä materiaalista perustaa. Tältä yhteiseltä perustalta syntyy perspektiivien eli näkökulmien moneus. Kaksi keskeistä ominai-

suutta posthumanismille ovat siis materialismi ja perspektivismi.²³

Braidotti edellyttää posthumanismilta materialistista ontologiaa, jossa kaikki materia tai substanssi on yhtä ja itselleen immanentti, eli materiaan ulkopuolella ei ole mitään. Kaikki elävät olennot ovat saman materiaalisuuden perustan erilaisia ilmentymiä ja ovat keskenään vuorovaikutussuhteessa. Braidottilaisen posthumanismin subjekti on kokonaisuus, jonka elävät olennot, geologia ja teknologia luovat yhdessä. Tämä subjekti on olemuksellisesti suhteessa ulkomaailmaan, johon se kykenee vaikuttamaan ja joka kykenee vaikuttamaan siihen. Posthumanistinen subjekti ottaa myös etäisyyttä antroposentrismiin ja humanismiin, sillä se korostaa ei-ihmisten kykyä vaikuttaa maailmaan. Tämä posthumanistinen subjektiiviteetti on transversaali eli se leikkaa erilaisten ominaisuuksien läpi. Nämä ominaisuudet ovat luonteeltaan yhteisiä ja subjektiiviteetti koostuu niiden yhdistelmästä. Maailman koostavat subjektit, mukaan lukien ei-ihmissubjektit, ovat edelleen ekologisesti yhteen liitettyjä luonnon ja kulttuurin verkostoissa. Keskeistä on myös subjektiiviteetin perspektivistinen eli tiettyyn näkökulmaan sidottu luonne.²⁴

Myös Braidotti jäljittää ihminen/eläin – jaon päälinjan valistuksen humanismiin ja pitää sitä eurooppalaisen ajattelun perustavanlaatuisena

14 Wolfe 2010, xiv–xv.

15 Wolfe, 2010, xv–xvi.

16 Haraway 2016, 11.

17 Hausekller 2016, 20.

18 Hauskeller 2016, 20–22

19 Pico della Mirandola 1999, 61.

20 Kierkegaard 1974, 116.

21 Inwood 1992, 281–283.

22 Braidotti 2019, 40.

23 Braidotti 2019, 53–54.

24 Braidotti 2019, 54.

piirteenä. Braidottin mukaan on tärkeää pitää mielessä, että tätä jakoa ei monista muista kulttuureista löydy. Braidottille keskeinen innoittaja on tässä suhteessa Eduardo Viveiros de Castron kirja *Kannibaalimetafysiikka* ja sen esittelemä radikaalin perspektivismin käsite.²⁵

Kirjassaan Viveiros de Castro kuvaa, miten Amazonin intiaanien – Makunakansan – ajattelu ei edusta jonkinlaista relativismia, jossa kaikki tulkinnat maailmasta olisivat yhtä tosia. Vaikka maailma koostuu erilaisista subjektipositioista, niiden todellisuutta koskevat näkökulmat eli perspektiivit eivät ole välttämättä samanarvoisia. Viveiros de Castron mukaan radikaalisti muista näkökulmasta eroavaa perspektiiviä pidetään lähinnä sairauden oireena, ei siis yhtäläisenä yhteisön muiden jäsenten yhteisen näkökulman kanssa. Amazonin intiaanien keskuudessa ei siis vallitse jonkinlainen ”postmoderni” todellisuusrelativismi, vaan maailma itsessään näyttäytyy saman lajin jäsenille samana. Eri lajeilla on erilaiset maailmansa.²⁶ Makunoiden mukaan ei-ihmiset ovat omassa maailmassaan ihmisiä. Se, mikä ihmiselle on verta, on jaguarille olutta tai se, mikä on tapiirille seremoniallinen rakennus on ihmiselle mutalammikko.²⁷ Aistein havaittavassa todellisuudessa olevat objektit ovat toisin sanoen samoja, mutta perspektiivien tulkinnallinen kehys määrittää niiden kullekin lajille sopivan ilmenemismuodon.

Braidottille posthumanismissa on kyse eurosentrinen humanistisen subjektiviteetin ja siihen liittyvän filosofisen antroposentrismien ylittämisestä.²⁸ Kyse on erityisesti eurooppalaista kulttuuria muiden kulttuurien yli korostavan ja ihmiskeskeisen ajattelun kritiikistä. Posthumanismissa on siis kyse sekä ihmisyydestä että subjektiviteetista. Jos subjektiviteetti on yleiseen ihmislajiin kuulumista tärkeämpää ja keskeisempää, täytyy tämän subjektiviteetin olla määritelmällisesti avointa. Toisin sanoen,

posthumanistinen subjektiviteetti ei voi olla itsessään ulossulkevaa, vaan sen keskeisenä piirteenä tulee olla kyky sulauttaa erilaisia olemisen muotoja omaan käsitykseensä siitä, mikä subjekti on. Braidottin esimerkin – Viveiros de Castron hahmotteleman radikaalin perspektivismin – anti on toisaalta se, että se ei ole nykyisen tieteen vastainen olettamalla yhteisen maailman, joka voidaan parhaiten tulkita yhdellä, parhaalla, tavalla. Toisaalta se mahdollistaa lukemattomien erilaisten subjektipositivoiden moneuden, johon eurosentrinen filosofinen antroposentrismi ei kykene. Braidottille posthumanismin projekti on lähtökohtaisesti eettinen. Se ei ole antihumanismia, joka olisi välinpitämätöntä ihmisyyttä tai ihmisiä kohtaan, vaan sen keskeisenä tavoitteena on analysoida niitä yhteiskunnallisen elämän muotoja ja valtasuhteita, jotka tuottavat nykyisen ihmis- ja ei-ihmiseläimiin kohdistuvan väkivaltaisen ja epäoikeudenmukaisen maailmanjärjestyksen.²⁹ Braidottin posthumanistinen teoria on siis luonteeltaan sekä eettistä että poliittista, mutta ei ensisijaisesti kumpaakaan.

TEOLOGISTA POSTHUMANISMIA?

Teologian sovittaminen tällaiseen subjektikäsitukseen on mitä ilmeisimmin äärimmäisen vaikeaa. Pelkästään vaatimus materialistisesta ontologiasta jättää useimmat teologiset suuntaukset ulkopuolelleen. Näkemykseni mukaan posthumanistisen teorian keskustelukumpaniksi sopii kuitenkin Jumalan kuolemaa käsitelleen teologin Thomas Altizerin ajattelu, sillä se ei ole erityisen kiinnostunut ”ihmisestä” eikä ”eläimestä”, vaan Jumalasta ja Jumalan ja maailman välisestä dialektisesta suhteesta.

Thomas J.J. Altizer on yksi 1960-luvulla alkaneen teologisen Jumalan kuolema – liikkeen tunnetuimpia ajattelijoita. Uransa teologina hän aloitti Paul Tillichin ja Mircea Eliaden oppilaana. Näiden molempien ajattelijoiden

vaikutus näkyikin hänen ajattelussaan selvästi. Altizer tuli tunnetuksi erityisesti *Time*-lehden vuonna 1966 julkaiseman ”Is God Dead?”-numeron myötä. Vuonna 1966 Altizerin julkaisema teos *The Gospel of Christian Atheism* popularisoi hänen ajatteluaan ja esitteli hänen teologiansa pääpiirteet sellaisina kuin ne ovat tulleet myöhemminkin tunnetuksi.

Altizerin teologiassa ajatus Jumalan tyhjenemisestä, eli kenosiksesta, ei perustu itsessään kristillisen tradition valtavirtaan, vaikka yksittäisiä tällaisen ajatussuunnan edustajia löytyykin kristittyjen ajattelijoiden parista. Altizerin mukaan kenosiksen teoretisoinnissa on syytä turvautua Hegeliin, joka teksteissään muotoili radikaalin ja visionäärisen tulkinnan kristinuskosta.³⁰

Hegelin inspiroima dialektiikka muuntuu Altizerin teologiassa koko kosmoksen lävis-täväksi voimaksi, jolle mitkään vastakohtat eivät ole ylittämättömiä. Siten myös Braidottin määrittelemät posthumanismin muodollisesti vaativat piirteet voivat toteutua. Altizerin teologialle keskeistä on ajatus Kristuksen itsensä tyhjentämisestä. Hänen mukaansa ”Jumalan kuolema” Kristuksen ristiinnaulitsemisessa tarkoittaa Jumalan tyhjenemistä maailmaan, ei siis jonkinlaista pinnallista nihilismia, vaan jumalallisen täyteen mahdollisuutta maailmassa.³¹ Jumalan kuolema tarkoittaa Jumalan täydellistä läsnäoloa maailmankaikkeudessa, ei Jumalan vetäytymistä maailmankaikkeuden ulkopuolelle. Altizerin tulkinta Nietzschestä sijoittaa hänet jatkumoon Hegelin kanssa, ei sellaiseen positioon, jossa Nietzsche ajattelu olisi yhteensovittamaton Hegelin kanssa.

On ehkä paradoksaalista ottaa Hegelistä vaikuttanut teologia posthumanismin keskustelukumppaniksi, sillä Hegelin filosofiaa itsessään voidaan pitää merkittäväällä tavalla antroposentristisenä.³² Hegeliläinen filosofia tai teologia ei kuitenkaan tyhjene yksinkertais-

tuksiin tai yksinkertaisiin tulkintamalleihin. Sitä leimaa yhtä lailla tulkinnallinen moninaisuus ja pyrkimys yhdistää heterogeenisiä aineksia.

Filosofi Paolo Diego Bubbio on analysoinut hyödyllisesti Hegelin ja Altizerin teoreettisten mallien välistä yhteyttä. Hänen mukaansa Hegelin filosofiassa kristinuskon perustava teema on subjektiviteetin suhde maailmaan. Bubbion mukaan Hegel käsittelee tätä kolminaisuuden ja Jumalan inkarnaatioissa tekemän itsensä hylkäämisen kautta. Erityisesti jälkimmäinen on Hengen – eli Jumalan itsetietoisuuden – historiassa keskeinen hetki. Filosofian tehtävänä on käsitteellistää Jumalan ja ihmissubjektin suhde uudestaan siten, että se huomioi Jumalan ja ihmissubjektin välisen riippuvuussuhteen. Tästä ei Bubbion mukaan kuitenkaan voi päätellä, että Jumala olisi ihmisen luomus tai fiktiota, vaan Hegelille kyse on ihmisyyden itsensä sitomisesta tunnustussuhteeseen Jumalan kanssa.³³

Bubbio luokittelee Altizerin teoreettisen mallin Jumalan kuolemasta, ”radikaaliksi realismiksi”. Bubbion tulkinnan mukaan Altizer ajattelee, että Jumala on todella kuollut ja Kristuksen kuoleman jälkeen usko transsendenttiin Jumalaan on mahdotonta.³⁴ Bubbio kirjoittaa, että vaikka Altizerin ajattelu voi olla

25 Braidotti 2019, 7.

26 Viveiros de Castro 2019, 52–53.

27 Viveiros de Castro 2019, 53.

28 Braidotti 2019, 8.

29 Braidotti 2019, 61.

30 Esimerkkinä kristilliseen perinteeseen nojautuvasta kenosis-ajattelun edustajasta Altizer mainitsee keskiajalla eläneen Mestari Eckhartin, ks. Altizer 1967a, 61–62.

31 Altizer 2002, 51–53.

32 Timofeeva 2018, 61.

33 Bubbio 2017, 38.

34 Bubbio 2017, 137.

teologisesti mielenkiintoista, se ei ole täysin uskollista Hegelin ajattelulle. Bubbio muistuttaa, että Hegel itse korostaa Jumalan muuttumista ja sitä, miten Jumala säilyttää itsensä kuolemansa prosessissa.³⁵ Tulkinnessaan Hegelistä Bubbio seuraakin filosofi Robert R. Willamsin näkemystä, jonka mukaan kenosis, eli Jumalan tyhjentyminen maailmaan, on seurausta Jumalan kykenemättömyydestä pysyä välinpitämättömänä toiselle.³⁶ Toisin sanoen kenosiksen ja kuoleman ytimessä on jumalallisen rakkauden ylitsevuotava lahja.

Bubbion esittämä tulkinta Hegelistä ja erityisesti siinä korostuva ihmissubjektiviteetti tuo esiin, miksi Hegeliä pidetään antroposentristisenä ajattelijana. Bubbion analyysi Altizerin hegeliläisen ajattelun valikoivuudesta on sikäli oikeansuuntainen, että Altizerin teologia on luova synteesi, joka ei tyhjene pelkästään Hegelin ajatteluun. Tätä seikkaa Altizer ei myöskään itse salaa, vaan kirjoittaa siitä aivan tuotantonsa alkuvaiheesta lähtien.³⁷

Vaikka Hegel oli Altizerille keskeinen ajattelija, tämä ei kuitenkaan ole lopulta se filosofi, joka Altizerin mukaan ymmärsi parhaiten mistä Jumalan kuolemassa on kysymys. Hegel käsitti Jumalan kuoleman Jumalan ylösnousemuksena, mutta Friedrich Nietzsche ymmärsi sen syvällisemmin absoluuttisena negaationa.³⁸ Altizerin mukaan myös Nietzschen Jumalan kuoleman teologia eroaa hegeliläisistä tulkinnoista, jotka korostavat ylösnousemusta. Hegel itse käyttää *Hengen fenomenologiassa* negaation esimerkkinä kukkaa, joka negatoi sitä edeltäneen nupun, jonka puolestaan negatoi kukasta syntyvä hedelmä. Vaikka kaikki nämä tekijät ovat orgaanisessa jatkuvuussuhteessa toisiinsa, ne voidaan nähdä toistensa negaatioina.³⁹ Hegelillä negaatio toimii siis myös osana asioiden kehitystä.

Altizer kysyy Nietzscheä seuraten, onko modernin nihilismin taustalla kristinusko.

Altizerin luennassa Nietzschen *Antikristus* on tämän kysymyksenasettelun pääteipiste. Altizer pitää tällaista kristinuskkoa seuraavaa nihilismiä historiallisesti ainutlaatuisena. Nietzschen väite siitä, että kristinuskon Jumala on tyhjyyden jumalallistamisen tulosta, on niin ikään Altizerin silmissä jonkinlainen avain, jonka valossa Jeesuksen elämän olennaiset elementit näyttävät toisin kuin kristinuskossa on perinteisesti ajateltu. Altizerille Nietzsche onkin Hegelin lisäksi kaikkein perustavin Jeesusta käsitelty teoreetikko. Hänen ajattelussaan Jeesuksen hahmoon liittyvä kattava ja perimmäinen muuntautuminen toiseksi, dialektinen käänteisyys, näyttättyy ensimmäistä kertaa kaikkein syvällisimmällä tavalla.⁴⁰

Tästä käänteestä, Jumalan kuoleman käsittämisestä materiaalisena tapahtumana ja tyhjenemisenä, seuraa Altizerin teologiassa materialismi, joka on hedelmällistä maaperää myös posthumanismille. Mikäli Altizer olisi pitänyt puhtaasti Hegelin ajattelussa, tällainen luova tulkinta tuskin olisi ollut samalla tavalla mahdollista.

PERSPEKTIVISMI JA JUMALAN KUOLEMA

Altizerin teologisen ajattelun keskeinen teos on *The New Gospel of Christian Atheism* (2002). Siinä Altizer viittaa Hegelin *Hengen fenomenologiaan* ja kirjoittaa, miten Hegelin näkemyksen mukaan Absoluuttisen Hengen – Jumalan itsetietoisuuden – ytimessä sijaitsee vietti itsensä tyhjentämiseen eli Hengen ulkoistamiseen itsestään. Tässä prosessissa Henki tekee keskeisen liikkeen muuttamalla substanssista – jumalallisesta alkuperäisestä ykseyden tilasta – subjektiksi. Tämä subjektiviteetti on sellaisenaan itsensä tyhjentävä ja tämä tyhjeneminen huipentuu Jumalan kuolemassa.⁴¹ Kuten Hegelin esimerkissä kukannupusta, Altizerin ajattelussa Jumala kehittyy ajallisesti.

Hegeliläisyydestä kumpuava ajatus jatkuva-
ta ajassa tapahtuvasta kehityksestä on keskeinen
kristinuskon ymmärtämisen kannalta. Kristuk-
sen inkarnaation ja ristiinnaulitsemisen välillä
on välttämätön suhde, jossa muuttuminen ajassa
olemassa olevaksi tarkoittaa vääjäämättä ole-
massaolon lakkaamista ja itsensä tyhjentämistä
– eli itsensä negaatiota.⁴² Jumalan täyteyden
tyhjentyessä ja muuttumisessa vastakohtakseen
voidaan jälleen nähdä Altizerille tyypillinen
dialektisen prosessin kuvaus. Oleminen johtaa
vääjäämättä ei-olemiseen. Altizer väittää, että
paradoksaalisesti Jumalan kuolema on Jumalan
suurimman mysteerin paljastus. Hänen mu-
kaansa tämän kuoleman tapahtuessa toteutuu
jumaluus itsessään ja vasta kuollessaan Jumala
muuttuu kokonaisuudeksi.⁴³ Jumalan tyhjene-
minen maailmaan on myös Jumalan subjekti-
viteetin tyhjenemistä. Voidaankin siis väittää,
että Altizerin ajattelussa olemisen ja ei-olemisen
välinen dialektiikka selittää Jumalan olemuksen
analyysiä, sillä sekä oleminen että ei-oleminen
ovat vuorotellen – tai samaan aikaan – totta. Ju-
malan olemus on siis itsessään paradoksaalinen.

Hegelin filosofiassa on myös keskeistä, että
Jumalan kaiken kattava, ääretön, subjektiviteet-
ti rakentuu yksittäisistä subjekteista ja niiden
perspektiiveistä maailmaan.⁴⁴ Hegeliläistä
dialektiikkaa voidaan tulkita ja onkin tulkittu
tällaisen perspektivismiin näkökulmasta. Psy-
koanalyysista vaikutteita saanut slovenialainen
filosofi Slavoj Žižek on kirjoittanut siitä, miten
usein Hegelin dialektiikasta kirjoitettaessa
vastaan tulee perspektivistinen harha. Žižekin
mukaan tämä virhe seuraa ajatuksesta, että
dialektinen prosessi tulisi joskus loppuunsa tai
että dialektiikka johtaisi johonkin lopulliseen
synteesiin, jossa subjekti ja objekti – teesi ja
antiteesi – kohtaisivat. Žižekin mukaan He-
gelin dialektiikassa on päinvastoin kyse siitä,
että subjekti omaa objektin sen menetyksen
muodossa. Siksi dialektiikka ei tule loppuunsa,

vaan sen koostavien osien välillä tapahtu-
va ”vastakohtien yhtyminen” on muutos
perspektiivissä.⁴⁵ Myös Hegel-tutkimuksen
valtavirtaa edustava filosofi Frederick Beiser
on kirjoittanut siitä, miten kokonaisuuden ja
yksittäisen objektin välinen dialektiikka pe-
rustuu sellaiseen spekulatiivisen rationaliteetin
hetkeen, eli synteesiin, jossa nämä käsitetään
yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Tämä kokonai-
suus kuitenkin näyttäytyy erillisenä muusta
maailmasta, jolloin dialektinen prosessi alkaa
alusta ja päättyy taas suurempaan kokonaisuuteen.
Hegelin ajattelussa tämä prosessi saapuu
lopulta absoluuttiseen kokonaisuuteen, jolloin
dialektiikka on valmis.⁴⁶ Tässäkin tulkinnassa
kyse on perspektiivin siirtymästä, eikä niinkään
konkreettisten vastakohtien yhtymisestä.

Edellä esitetyissä hegeliläisen dialektiikan
tulkinnoissa muutokset eivät siis tapahdu
objektiivisessä maailmassa, vaan subjektin
sisäisessä kokemuksessa. Dialektiikassa on
tällaisen tulkinnan mukaan siis kyse enemmän
perspektiiveistä kuin sellaisesta absurdista
mahdottomien vastakohtien ylittämisestä, jol-
laisesta hegeliläistä filosofiaa on usein syytetty.

Kuten Bubbio on esittänyt, Altizerin ajat-
telussa on ”realistinen” juonne, jonka mukaan
Jumalan kuolema koko jumaluudessaan tapah-
tui Kristuksen kuoleman yhteydessä. Hänen
radikaaliteologiassaan kärsimysnäytelmän
Kristuksen hahmon ainutlaatuisuus suhteessa

35 Bubbio 2017, 138.

36 Bubbio 2017, 52–53.

37 Altizer 2003, 27.

38 Altizer 2003, 27.

39 Hegel 2018, 5–6.

40 Altizer 2003, 51.

41 Altizer 2002, 52.

42 Altizer 2002, 52.

43 Altizer 2002, 53.

44 Inwood 1992, 282.

45 Žižek 2014, 112.

46 Beiser 2005, 167–169.

muihin uskontoihin perustuu nimenomaisesti tähän ”totaaliseen ja lopulliseen” inkarnaatioon. Tämän inkarnatation poikkeuksellisuus on siis sen lopullisuudessa, joka itsessään muuttaa koko jumaluuden olemusta. Altizerin mukaan ainoastaan tällainen absoluuttinen kuolema tekee mahdolliseksi – tai toteuttaa – kristinuskolle oman ja muista välimerellisistä mysteerikulteista eroavan ylösnousemuksen.⁴⁷ Toisin sanoen, Altizerin mukaan ainoastaan Kristuksen lopullinen kuolema mahdollistaa Kristuksen ylösnousemuksen.

Altizerin ajattelun monimuotoisuudesta ja avoimuudesta kertoo se, miten hän hyödyntää myös William Blaken (k. 1827) runouden analyysiä osana Jumalan kuoleman teologiaansa. Altizerille Blaken runous edustaa profetaalista, mystistä näkemistä. Hänen ajattelussaan ja runouudessaan Kristuksen materiaallinen ja henkinen luonto sovitettiin ensimmäistä kertaa yhteen. Blake loi apokalyptisen vision, joka radikaalilla tavalla ylitti kristinuskon viitekehysten. Altizerin mukaan Blaken runous on paradoksaalista, pyhää ja profaania, ja Altizer tituleeraakin Blakea ensimmäiseksi kristityksi ateistiksi. Samankaltainen ”kristillinen ateismi” vaikuttaa myös Altizerin ajattelun taustalla.⁴⁸

Kirjoittaessaan Blaken visionäärisestä runoudesta, Altizer esittää, että pyhän ja profaanin välisen dialektisen muodonmuutoksen on välttämättä tapahduttava kuoleman kautta. Tämä tarkoittaa Jumalan kuolemaa, Jumalan alkuperäisen ykseyden itsensä tuhoamista. Altizerin teologiassa apokalyptinen ja dialektinen uudistuminen vaativat vastakohtien muuttumista toisikseen. Hänen mukaansa tämä dialektinen prosessi tapahtuu kuoleman kautta. Näin ollen, hengen on täytynyt kuolla henkenä muuttuakseen lihalliseksi ja ikuisuuden on ollut pakko luopua transsendentaalista olemuksestaan ja tulla läsnä olevaksi välittömässä nykyisyydessä, tässä ja nyt.⁴⁹

Altizerin mukaan Jumalan kuolema on paradoksaalisesti Jumalan lopullisen mysteerin ilmeneminen, jossa kuolema itsessään mahdollistaa Jumalan olemuksen toteutumisen. Jumalan ”lopullinen mysteeri” on siis jumalallisen tyhjeneminen ja Jumalan paradoksaalinen olemus samaan aikaan läsnä olevana ja kuolleena. Hänen mukaansa jumalallinen olemus todellistuu tällaisessa kuolemassa. Jumalan tyhjeneminen maailmaan kuoleman yhteydessä ilmaisee Jumalan kaiken kattavan kokonaisuuden. Kuollut ja itsensä maailmaan tyhjentänyt Jumala on kaikki kaikessa ja vertautuu todellisuuteen itsessään. Jumalan kuolema on siis osa Jumalan progressiota ajassa. Altizer huomauttaa, että buddhalaisuudessa tyhjyyden käsite ja hindulaisuudessa universaalia tajuntaa symboloiva Brahman-Atman vastaavat tällaista ajattelua. Valtavirtakristinuskossa ei voi nähdä tällaisia ilmentymiä jumalallisesta olemuksesta, toisin kuin ”harhaoppisten” mystikkojen, kuten edellä mainitun Mestari Eckhartin, teologiassa. Silloinkin ne sisältävät vastaavaa ajattelua Jumalan kokonaisvaltaisuudesta ainoastaan käsitellessään inhimillistä historiaa edeltänyttä aikaa.⁵⁰

Altizerin mukaan Blakeen tai Hegeliin nojaavassa ajattelussa jumaluuden olemus voidaan poikkeuksellisesti käsittää kaikkena kaikessa, mutta vain kun Jumala itsessään nähdään tyhjentävän itsensä tai vaihtoehtoisesti tekevän itsensä olemukseltaan negatiiviseksi. Altizerin mukaan vain hänen itsensä kuvaama kristinuskon loppu mahdollistaa sellaisen käsitteen jumaluuden olemuksesta, joka on kaikki kaikessa, eli joka kattaa kaiken tietoisuuden ja maailman itsessään. Tämä ajattelu on ilmennyt filosofi Baruch Spinozan (k. 1677) ja myöhemmin Hegelin ja Blaken ajattelussa ja näin tehnyt modernin maailman mahdolliseksi.⁵¹

Maailman kattava – tyhjentynyt – Jumala mahdollistaa sellaisen materialistisen ajattelun, jossa perspektiivien moneus on keskeisellä

sijalla. Altizerin teologiasta voidaankin ajatella kumpuavan lukematon määrä Jumalan ja materian välisen dialektisen suhteen tulkintoja. Tulkintojen moninaisuudesta huolimatta on tärkeää muistaa, että Altizerin teologia ei ole vain jonkinlaista materialistista kristinuskkoa, joka korostaisi kristillisen kulttuurin tai Jeesuksen etiikan kaltaisia piirteitä kristillisestä ajattelusta. Kuten filosofi Alphonso Lingis on todennut, Altizerin teologiassa pyhä on hajotamisen tai mätänemisen tilassa ja pyhä on tässä mätänemisessä.⁵² Pyhä on läsnä materiassa tavalla, joka on ylittänyt näiden kahden välisen eron, eikä näitä voida käsittää enää erillisinä.

Altizerin projektina on lukea uudelleen koko kristinuskko edellä kuvatun radikaalin teologisen linssin läpi ja uudistaa sen Jumalaa käsittelevää ajattelua. Tämän hän pyrkii saavuttamaan tavalla, joka eroaa suuresti monista muista teologisista perinteistä, mutta muistuttaa samaan aikaan esimerkiksi panenteististä teologiaa.

Panenteismi, eli ajatus siitä, että Jumala olisi kaikessa, näyttää kuvaavan itsensä maailmaan tyhjentäneen Jumalan olemusta hyvin. Kuten teologi Roland Faber on esittänyt, panenteismi on kuitenkin erittäin ongelmallinen käsite, sillä se asettaa Jumalan ja maailman ykseyden keskeiseen asemaan, mutta kadottaa ajatuksen moneudesta. Faberin mukaan useita filosofisia ja teologisia positioita voidaan pitää panenteistisinä, kuten Alfred North Whiteheadista vaikutuksia saanutta prosessiteologiaa, Platonin filosofiaa, Isaac Lurian kabbalististista ajattelua, tai Nicolas Cusanuksen mystiikkaa. Faber lukee näiden joukkoon myös Altizerin ajatuksen ”maailmasta katoavasta Jumalasta”, mutta huomauttaa, että panenteismi muodostaa kokonaisuuden ainoastaan, kun siihen laskettavien ajatussuuntien erityisyys jätetään huomiotta, eli panenteismi voidaan käsittää kokonaisuutena ainoastaan kun siihen lasket-

tavia teorioita suuresti yksinkertaistetaan ja homogenisoidaan.⁵³ Altizerin radikaalia immanenssia eli jumalallisen olemuksen materiaalisuutta korostava teologia edustaa jonkinlaista omaa panenteismin tyyppiänsä. Toisin sanoen, Altizerin ajatus Jumalan tyhjenemisestä maailmaan, Jumalan muuttuminen immanentiksi tai materiaaliseksi, eroaa keskeisillä tavoilla sellaisesta ajattelusta, jossa jumalallinen substanssi rikastuttaa materiaalista maailmaa ikään kuin sen lisänä. Juuri tyhjenemistä käsittelevä ajattelu on keskeinen silloin, kun tavoitteena on tutkia Altizerin teologian ja posthumanismin mahdollisia yhtymäkohtia.

KENOSIS: TYHJÄ JUMALA, TÄYSI MAAILMA

Altizer kirjoittaa, että Hegel ei koskaan systemaattisesti käsitellyt ylösnousemuksen merkitystä. Altizerille on kuitenkin selvää, että ylösnoussut Jumala on muuttunut olennaisesti. Jos Jumala ennen inkarnaatiota ja kuolemaansa on täysin transsendentti, ylösnousemuksen jälkeen hän on täysin immanentti. Altizerin mukaan ainoastaan Jumalan kuolema mahdollistaa tällaisen ylösnousemuksen. Immanentilla ylösnousemuksella Altizer tarkoittaa kenosista, eli Jumalan tyhjenemistä maailmaan. Tämä on Altizerin teologiassa keskeinen apokalyptinen hetki, sillä Jumalan leviäminen maailmaan luo maailman uudestaan. Altizer korostaa, että käsitys ylösnousemuksesta, tai kuolemattomuudesta, eroaa kaikista aikaisem-

47 Altizer 2003, 46–47.

48 Altizer 1967a, xi.

49 Altizer 1967a 217–218

50 Altizer 2003, 53.

51 Altizer 2002, 53.

52 Lingis 2004, 209.

53 Faber 2014, 482–483.

mista uskonnoista ja ilmenee vain radikaalissa kristinuskon tulkinnassa. Heidän tapansa ymmärtää ylösnousemus palaa Altizerin mukaan kristillisen uskon juurille, kun useimmat kristinuskon tulkinnat ymmärtävät kristinuskon puutteellisesti. Blaken ja Hegelin edustama tapa nähdä kristinuskon ydin on yksilöllisyydessään ainutlaatuinen, mutta muodostaa Altizerin näkemyksen mukaan myös esteen sen vastaanottamiselle. Tämä selittää, miksi alkuperäinen ylösnousemuskäsitys on sekoittunut muiden, ”esikristillisten”, uskontojen käsityksiin. Altizer näkee tällaisen sekoittumisen tapahtuneen jo Paavalilla, joka julistaa kuolemattomuutta pakanallisessa hengessä ja hylkää Jumalan kuoleman tematiikan (1. Kor. 15).⁵⁴

Altizerin mukaan Blake ja Hegel molemmat käsittivät kenosiksen tapahtuvan sekä historian että tietoisuuden tasolla. Altizerille kenosis on tilanne, jossa todellisuus tuhoaa itsensä.⁵⁵ Altizerin ajattelussa Blaken ja Hegelin välinen rajankäynti on jatkuvaa. Altizer lukee Blaken avulla Hegeliä ja toisin päin. Näin tapahtuu esimerkiksi silloin, kun Altizer kirjoittaa ”jumaluuden olemuksen apokalyptisesta ruumiista” (apocalyptic body of the godhead), joka hänen mukaansa viittaa Blaken kuvaamaan ”uuteen Jerusalemiin.” Tämä maailmaan levittänyt ruumis, tai uusi Jerusalem, on siis Jumala maailmassa, maailma jumalallisen olemuksen täyttämänä. Altizerin luennassa Blaken eepisestä runosta *Milton* kyseinen Jumalan asuinsija maan päällä on seurausta siitä ylösnousemuksesta, joka johtuu Jumalan itsensä tuhoamisesta inkarnaatiossa. Jälleen kuoleman ja ylösnousemuksen välillä on dialektinen suhde, joka peilautuu Blaken ajattelussa koko maailmankaikkeuteen siten, että runossa *Milton* Kristuksen ja Saatanan välillä tapahtuu vastakohtien yhtyminen.⁵⁶ Lyhyemmin ilmaistuna Jumalan kuolema siis mahdollistaa Jumalan läsnäolon maailmassa.

Dialektinen suhde kahden eri aineksen välillä saavuttaa äärimmäisen pisteen, kun langennut ja jumalallinen –immanenti ja transsendenti – yhdistyvät.

Altizerin vankkumaton sitoutuminen hegeliläiseen dialektiikkaan johtaa siis siihen, että Kristus ja Saatana ovat lopulta dialektisesti yhdistyneitä. Näin Altizerille saatanallisessa ja langenneessa on Jumalan valtakunnan tulevaisuus.⁵⁷ Altizerin teologiassa edes jumalallisella ei ole vakaata identiteettiä, joka olisi ikuinen ja pysyvä, vaan sen inkarnoituminen aikaan tarkoittaa jumalallisen asettumista osaksi vastakohtien loputonta dialektista aaltoiliaketta. Jäykät kategoriset erot asioiden välillä muuttuvat epävakaaiksi ja todellisuus itsessään tulkitaan yhä uudelleen jatkuvan perspektiivin muutoksen kautta. Tämä Altizerin ajattelussa toistuva piirre ylittää kategorioiden välisiä rajoja ja mahdollistaa myös lajeja koskevien jäykkien kategorioiden ja käsitteiden ylittämisen.

Altizerille ihmisyyden universaali luonne näyttäytyy Jeesuksessa ja ilmenee hänen olemuksessaan Kristuksena. Tämä Kristuksena oleminen puolestaan on seurausta Jumalan ja Saatanan itsensä tuhoamisesta. Tilanteessa, jossa kaikki vastakohtat yhdistyvät, on myös mahdollista käsittää täydellinen apokalyptinen hetki tai täydellinen lunastus, jonka Kristus toteuttaa. Blakea mukailleen Altizer kirjoittaa tässä yhteydessä täydestä ja totaalista apokalyptisesta visiosta.⁵⁸ Lunastus on vapautta jumalallisen ja saatanallisen vastakkainasettelusta, ja niiden yhdistymistä havainnoitsijan perspektiivissä. Totaalinen apokalyptinen visio voidaan Altizerin mukaan muodostaa tässä ja nyt.

Posthumanismin näkökulmasta Altizerin ajattelun kiinnostavin piirre on langenneisuuden korostaminen. Hänen teologiassaan kristinuskon ytimessä on absoluuttinen langenneisuus, joka on muuttanut koko luomakunnan

täydellisesti. Tässä täydellisesti langenneessa tilanteessa Jumalan ja maailman välille on auennut ylittämätön kuilu, joka puolestaan mahdollistaa ylösnousemuksessa absoluuttisen lunastuksen ja pelastuksen. Altizerille tämän kaltainen pelastus tarkoittaa ihmisen ja luomakunnan autonomiaa, jossa absoluuttinen armo ja absoluuttinen langenneisuus kohtaavat ja ovat yhtä.⁵⁹

POSTHUMANISTISEN TEOLOGIAN MAHDOLLISUUDESTA

Altizerin teologiassa on siis ehkä odottamatonkin luomakuntaa koskeva eettinen käänne. Se ylittää kaikki inhimilliset arviot olentojen merkityksellisyydestä ja asettaa ne Jumalan kuoleman jälkeisen repeämän dialektiseen suhteeseen. Tässä suhteessa ei voi olla sellaisia ”synteesejä”, joita kansanomaisen ymmärrys hegeliläiseltä dialektiikalta olettaa. Vastakohtien yhtyminen tapahtuu siis perspektiivin muutoksessa, ei kahden erilaisen asian muuttumisessa kolmanneksi. Päinvastoin, muutos tapahtuu nimenomaisesti subjektin perspektiivissä, joka siirtyy ihmisestä ei-ihmiseen, eläimestä ei-eläimeen. Kun Altizer kirjoittaa ”uudesta Jerusalemissa” Blakea mukaillen, kuvaa hän sitä, miten Jumalan asuinpaikka maan päällä on koko maailma. Myös sellaisella radikaalilla perspektivismillä, jota Braidotti on kuvannut, näyttää olevan keskeinen sija Altizerin tyhjentyneen Jumalan ja maailman dialektiikassa, sillä ei-ihmiseläimet välttämättömästi osallistuvat maailmaan yhtä lailla kuin ihmisetkin. Näin luettuna perspektivismi ja materialismi muodostavat teologialle eettisen vaatimuksen kohdella ainakin eläimiä kumppaneina, jotka osallistuvat Jumalan olemukseen samalla tavalla kuin ihmisetkin. Tämän kaltaiselle ajattelulle on keskeistä korostaa materiaalisen osallistuvan jumalalliseen substanssiin ja tällä olevan eettisiä seuraamuksia. Mikäli teologi-

ssa etiikassa näkökulmaksi otettaisiin, että maailma koostuu kuolleen Jumalan ruumiista ja sen muodostamista perspektiiveistä siihen, voisi tällainen dialektinen malli toimia yhtenä rakentavana tekijänä erinäisten modernin filosofian suuntausten ja teologisen etiikan välillä.⁶⁰

Voidaan toki kysyä, onko 50 miljardin kanan tappaminen vuosittain moraalisesti enemmän väärin tällaisesta näkökulmasta kuin jostain muusta? Ihmisten kyky tuhota luomakuntaa on kehittynyt niin monimutkaiseksi ja suureksi, että sen käsittäminen on jokseenkin mahdotonta. Altizerin teorian eettisten ulottuvuuksien hyödyntäminen voi tuntua melko työläältä, jos se edellyttää kristinuskon radikaalia tulkintaa ja hegeliläisen filosofian koukeroista ajattelua ja johtaa sellaiseen moraaliseen johtopäätökseen, jonka jokainen lapsi kykenee tekemään luontaisesti. Toki voidaan todeta, että mitä monimutkaisempi ja vahvemmin ideologiaan perustuva käytäntö – tässä esimerkiksi eläinten tehotuotanto – on, sitä monimutkaisempaa ajattelua sen purkaminen tai haastaminen vaatii.

Perspektivismi – myös teologiassa – voi olla yksi tapa yrittää antaa kasvot esimerkiksi niille 800 000 naudalle, jotka ihminen tappaa joka päivä. Tämän kauhistuttavan voiman ja sen seuraamusten käsitteleminen voi ehkä

54 Altizer 2002, 57.

55 Altizer 2002, 52.

56 Altizer 2002, 59.

57 Altizer 1967a 218

58 Altizer 2002, 64.

59 Altizer 2002, 15–16.

60 Tällainen voisi olla esimerkiksi ekologinen sommitelmateoria. Ks. esim. Bennett, 2010; Povinelli 2016.

myös auttaa osaltaan ymmärtämään sitä, miten – Altizerin termin ilmaistuna – saatanallinen ja jumalallinen ovat dialektisessa suhteessa. Altizerin ajattelusta voidaan tehdä radikaali tulkinta, jossa jumalallisen ymmärtäminen materiaalisena on posthumanismia. Jumalan ja maailman välisen suhteen vakavasti ottaminen siis johtaa tällaisessa tulkinnassa asetelmaan, jossa jumalallinen perspektiivi maailmaan rakentuu kaikista olennoista, jotka ylipäätään voivat luoda perspektiivejä maailmaan. Näin ollen, Altizerin teologiaa voidaan lukea sekä postantroposentristisen, että radikaaliperspektivistisen näkökulman kautta.

Mikäli posthumanismien esittämä eettinen vaatimus hyväksytään yhdeksi aikamme keskeiseksi moraaliseksi kysymykseksi, tällainen korostus on tärkeä. Posthumanismien etiikkaan merkittävästi vaikuttanut ranskalaisfilosofi Jacques Derrida on pyrkinyt problematisoimaan eläinten ja ihmisten välistä perinteistä erottelua.⁶¹ Derridan ajattelussa sana ”eläin”, tai eläimen kategoria itsessään, on rikos – ei eläimyyttä – vaan eläimiä, kaikkia yksittäisiä olentoja kohtaan. Ei ole olemassa yksittäistä eläintä, joka erottuisi selvästi ihmisestä, vaan elävien olentojen moneus. Tätä moneutta ei voida homogenisoida ilman väkivaltaa tai tahallista tietämättömyyttä. Eläimen käsite itsessään on Derridalle sekavuuden ja epätieteellisen ajattelun merkki. Hänelle tällaisessa ajattelussa ei ole kyse ihmisten ja ei-ihmiseläinten välisten erojen mitätöimistä, sillä tämäkin johtaisi homogeeniseen kokonaisuuteen, jossa ihmiset vain lisittäisiin kaikkien muiden eläinten joukkoon. Tässä Derridan ajattelussa kyse on heterogeenisyydestä ja moneudesta.⁶²

Altizerin ajatteluun Derridan näkemykset ovat vaikuttaneet jo 1980-luvulta asti, jolloin Altizer kiinnostui Derridan filosofisesta dekonstruktionismista ja sen taustalla näkemään juutalaiseen mystiikkaan pohjautuvasta

Jumalan itsestään vieraantumisen ideasta.⁶³ Altizer on myös kirjoittanut kielen väkivaltaisuudesta, vaikkakin eri kontekstissa, ja todennut, että puhe haavoittaa kohteensa lisäksi aina itseään.⁶⁴ Puhuessamme siis jäykästä ”eläimen” kategoriasta, tuotamme väkivaltaa sekä sille elämän moneudelle, jonka näin kategorisoimme, että itsellemme, sillä suljemme itsemme ulos tästä heterogeenisestä ryhmästä. Toisaalta taas Derrida on huomauttanut suvereniteettia käsittelevissä luennoissaan, että todellinen ylintä valtaa hallitseva suvereeni, eli Jumala, on kuin eläin, peto, tai typerys⁶⁵ siinä, että mikään näistä ei vastaa, kun heille puhutaan.⁶⁶ Kyse ei ole siitä, että olentojen väliset moraaliset velvollisuudet ja mahdollisuudet käsitettäisiin yhtäläisinä, mikäli posthumanistinen tapa uudelleen määritellä erot lajien välillä otetaan etiikan keskipisteeseen. Päinvastoin, tällä tavalla voidaan entistä paremmin käsittää kaikki se väkivalta, jonka ihminen kaikessa humanistisessa voimantunnessaan kohdistaa eläimiin. Ainoastaan ihminen voi harjoittaa kielellistä väkivaltaa tai tappaa kymmeniä miljardeja ei-ihmiseläimiä vuosittain. Keskeistä on ymmärtää, että tässä esittelystä perspektiivistä ihmisen järjetön vimma tuhota kohdistuu ei-ihmisiin, ihmisiin ja ehkä siis Jumalaan itseensä.

Mikäli hyväksymme ajatuksen, että ”ihmisen ja eläimen” välinen erottelu tai koko eläimen kategoria on tässä mielessä väkivaltainen, on syytä pohtia, osallistuuko kristinuskossa esiintyvä antroposentrisen ajattelu samalla tavalla tällaiseen väkivaltaan? Altizerin ajattelu voidaan ehdottomasti lukea siten, että se purkaa tällaisten jaottelujen metafysisistä perustaa kristinuskon sisällä. Verrattuna aiemmin mainittuun Eriugenan ajatteluun, luomakunnan ja Jumalan välisenä välittävänä tekijänä ei ole ihmisen hahmo, vaan Jumala itse. Altizerin ajattelua voidaankin ymmärtää niin, että luomakunnan ontologiset ulottuvuudet pysy-

vät ”litteinä” ja hierarkkiset suhteet eläinten – mukaan lukien ihmiset – välillä eivät kuulu muuttumattomaan olemukseen. Absoluuttinen armo on Jumalan tyhjenemistä maailmaan, joka samaan aikaan ilmentää Jumalaa, ja josta Jumala on tyhjenemiseltään kadonnut.

LOPUKSI

Kuten Rosi Braidotti on huomauttanut, posthumanistinen käsitys subjektista on käytännöllinen projekti, ei teoreettinen ajatusleikki. Se on enemmän kysymys siitä, millaiseksi posthumaani subjekti voi muuttua, kuin vastaus tähän kysymykseen.⁶⁷ Altizerin teologia täyttää kaksi posthumanistista teoriaa leimaavaa piirrettä. Ensinnäkään se ei edellytä ontologista erottelua ihmisen ja ei-ihmiseläimen välillä, sillä Jumalan tyhjeneminen maailmaan on ollut täydellinen. Sitä voidaan tulkita tietyn ehdoin materialistisena, sillä siinä jumalallisella ei ole materiaalisena lisäksi itsenäistä olomuotoa. Toisekseen se kytkeytyy hegeliläiseen dialektiikkaan sitoutuneena perspektiivien moneuteen, joka korostaa Jumalan levittäytymistä maailmaan heterogeenisesti. Altizerin mukaan näistä koostuva perspektiivien moneus voidaan nähdä kokonaisuudessaan jumalallisena.

Uusi Jerusalem, Jumalan asuinpaikka maan päällä, josta Altizer Blakea seuraten puhuu, on tästä näkökulmasta elollisissa olennoissa ja näiden perspektiiveissä maailmaan. Uusi Jerusalem myös osallistuu jumalalliseen olemukseen olemalla sen lävistämä. Perspektiivit ovat tässä mielessä transversaalisisessa suhteessa maailmaan ja jumalalliseen olemukseen. Perspektiivejä ei siis määritä jokin yksittäinen piirre, kuten niiden välitön sisäinen kokemus, vaan ne koostuvat erilaisten voimien ja mahdollisuuksien luomista kokonaisuuksista.

Olen tässä artikkelissa käsitellyt Thomas Altizerin Jumalan kuoleman teologian ja posthumanistisen teorian yhteensopivuutta.

Olen esittänyt, miten kristillisellä teologialla on monimutkainen suhde antroposentrisiin diskursseihin ja miten posthumanistinen teoria pyrkii ratkaisemaan antroposentrismin tuottamia käsitteellisiä ongelmia. Olen myös eritelty erityisesti Rosi Braidottin käsitystä posthumanismista ja siihen liittyvästä materialismista ja perspektivismistä. Olen osoittanut, miten Altizerin teologia täyttää nämä Braidottin esittämät ehdot Jumalan tyhjenemisen ja hegeliläisen dialektiikan kautta. Olen myös osoittanut, miten Jumalan kuoleman teologia tuo tuoreen perspektiivin kristilliseen elänetiikkaan. Sen vakavasti ottaminen voisi luoda uusia dialektisia tulkintamahdollisuuksia ei-ihmiseläinten ja ihmisten väliseen suhteeseen. Altizerin teologian esittämien mahdollisuuksien puitteissa voidaan väittää, että teologiasta tulee rikkaampaa, jos Jumalan kuvana voivat ihmisen lisänä olla myös taivaalla lentävät linnut, sademetsissä nauravat apinat, verkoissaan lepäävät hämähäkit, hyönteisiä kaislikoissa etsivät hauet tai kontiaisemot poikasineen maan alla Jumalan povessa.

Toni J. Koivulahti (toni.koivulahti@helsinki.fi) on sosiaalietiikan väitöskirjatutkija Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimuksensa käsittelee uskonnon ja väkivalan yhteyksiä poliittisen teologian teoriassa.

61 Olmstead 2018, 2.

62 Derrida 2006, 47–48.

63 Altizer 1982, 148–149.

64 Altizer 1977, 21.

65 Kaikki kolme ovat mahdollisia tulkintoja ranskankieliselle sanalle *bête*. Derridan suvereniteettia käsittelevissä luennoissa tämän sanan mahdolliset tulkinnat suvereeniin liittyen ovat keskeinen teema.

66 Derrida 2009, 56.

67 Braidotti 2019, 74.

KIRJALLISUUS

- Aaltola, Elisa (2004). *Eläinten moraalinen arvo*. Tampere: Vastapaino.
- Altizer, Thomas J.J. (1967a). *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Altizer, Thomas J.J. (1967b). *The Gospel of Christian Atheism*. London: Collins.
- Altizer, Thomas J.J. (1977). *The Self Embodiment of God*. New York: Harper & Row Publishers.
- Altizer, Thomas J.J. (1982). History as Apocalypse. *Deconstruction & Theology*. Toim. Thomas J.J. Altizer. New York: Crossroad, 147–177.
- Altizer, Thomas J.J. (2002). *The New Gospel of Christian Atheism*. Aurora: The Davies Group Publishers.
- Altizer, Thomas J.J. (2003). *Godhead and the Nothing*. New York: SUNY Press.
- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. London & New York: Routledge.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham & London: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi (2019). *Posthuman Knowledge*. Medford & Cambridge: Polity Press.
- Bubbio, Paolo Diego (2017). *God and the Self in Hegel: Beyond Subjectivism*. New York: SUNY Press.
- Derrida, Jacques (2006). *The Animal That Therefore I Am*. Kääntänyt David Wills. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (2009). *The Beast & the Sovereign*, Volume I. Kääntänyt Geoffrey Bennington. Chicago: Chicago University Press.
- Faber, Roland (2014). *The Divine Manifold*. Lanham: Lexington Books.
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hauskeller, Michael (2016). *Mythologies of Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Kääntänyt Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, Michael (1992). Subject and subjectivity. *A Hegel Dictionary*. Oxford & Malden: Blackwell Publishers, 280–283.
- Kainulainen, Pauliina (2013). *Metsän teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kierkegaard, Søren (1974). *Concluding Unscientific Postscript*. Kääntänyt David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press.
- Lingis, Alphonso (2004). Kenosis. *Thinking through the Death of God*. Toim. Lissa McCullogh & Brian Schroeder. New York: SUNY Press, 197–212.
- Moran, Dermot (2004). *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morton, Timothy (2011). The Mesh. *Environmental Criticism for the Twenty-First Century*. Toim. Stephanie LeMenager & Teresa Shewry & Ken Hiltner. London & New York: Routledge, 19–30.
- Olmstead, Nathan A. (2018). By the Blood: Derida, Hauerwas, and the Potential for Posthuman Theology. *Political Theology* 19(5), 363–381, DOI: 10.1080/1462317X.2018.1425336.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1999). *Ihmisen arvokkuudesta*. Kääntänyt Tapio Martikainen. Jyväskylä: Atena.
- Povinelli, Elizabeth (2016). *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham & London: Duke University Press.
- Timofeeva, Oxana (2018). *A History of Animals: A Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2019). *Kannibaalimetafysiikka: Aineksia poststrukturalistiseen antropologiaan*. Kääntänyt Eetu Viren. Helsinki: Tutkijaliitto.
- White, Lynn Jr. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 10, 1203–1207.
- Wolfe, Carey (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj (2014). *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Kääntänyt Thomas Scott-Railton. Medford & Cambridge: Polity Press.