



RAUNO HUTTUNEN – LEENA KAKKORI – VELI-MATTI VÄRRI

## Ekokatastrofi ja kasvatuksen uusi imperatiivi

*Filosofialta vaaditaan, ettei se enää vain tyytyisi tulkitsemaan maailmaa ja kiertelemään abstrakteissa spekulatioissa, vaan että se myös muuttaisi käytännössä maailmaa, mikä olisi todella merkityksellistä. Maailman muuttaminen merkityksellisellä tavalla vaatii kuitenkin ensin ajattelun muuttumista. Martin Heidegger 1998, 338.*

Huttunen, Rauno – Kakkori, Leena – Värrri, Veli-Matti. 2021. EKO-KATASTROFI JA KASVATUKSEN UUSI IMPERATIIVI. Kasvatus 52 (5), 484–496.

Kasvatus on keskeisessä asemassa siinä, kuinka ihmiskunta tulee onnistumaan selviytymisessään pahenevassa ekokriisissä. Artikkelissa pohditaan kriittisesti kasvatuksen lähtökohtien kuten konsumeristisen sosialisoinnin, elinikäisen oppimisen ja psykokaapitalismin vaikutusta nykytilanteeseen onkalometafysiikan ilmentäjinä. Onkalometafysiikka edustaa todellisuuden torjuvaa ajattelua, johon kuuluu toisaalta teknologiausko parantavana voimana ja toisaalta ongelmien kieltäminen pään pensaaseen laittamisena. Päästäksemme ulos luolasta on teknologiaan suhtauduttava kriittisesti sitä kuitenkin hylkäämättä. Toinen edellytys on ymmärtää ihmistä ja ihmisen asemaa suhteessa luontoon. Tämä vaatii ajattelua uudella tavalla, antroposentrismistä ylittämistä, syvää ekologiaa ja yksipuolisen teknologia-ajattelun kritiikkiä. Maurice Merleau-Pontyn lihan käsite avaa välitöntä suhdettamme luontoon. Arne Naessin syväekologia ja Martin Heideggerin teknologikritiikki sisältävät mahdollisuuden ajatella teknologiaa kestäväällä tavalla. Kasvattajille ja opettajille luolasta ulos tuleminen vaatii ekologisen imperatiivin hyväksymistä kasvatuksen ohjenuoraksi, jonka mukaan kaikessa toiminnassa on otettava huomioon ei ainoastaan ihmisen hyvä vaan myös samalla aina luonnon hyvä.

Asiasanat: Ekokriisi, onkalometafysiikka, sosialisointi, kasvatus, syväekologia, teknologian kritiikki, kategorinen imperatiivi

## Johdanto

On selvää, että meidän on ryhdyttävä toimeen uhkaavan ekokatastrofin pysäyttämiseksi. Uusliberalistinen koulutuspolitiikka ei sitä tee, vaan sen tavoitteena on saada kaikki koulutusjärjestelmän osa-alueet ja oppilaitokset entistä tiiviimmin mukaan ekologisesti kestävämmään talouskasvuun ja tuottavuuteen. Uusliberalistisessa maailmankuvassa globaalia ilmaston lämpenemistä joko vähätellään tai sitä ei pidetä ihmisen aiheuttamana. Tieteenfilosofit Ilkka Niiniluoto (2020, 73) ja Marko Ahteensuu (2020) eivät hyväksy tieteelliseen epävarmuuteen perustuvaa ilmastovittuttelua, koska he pitävät tieteellistä näyttöä ilmaston lämpenemisen ihmisperäisyydestä vakuuttavana. Sosiologi Kai Alhanen puolestaan tiivistää globaalin ekologisen kriisin seuraavasti (Alhanen 2016, 68): "Rajattomaksi yltynyt... luonnon resurssien hallinta on saastuttanut maaperää, vesistöjä ja ilmakehää... sään ääri-ilmiöt lisääntyvät ja merten pinta nousee. Kaikkialla ympäristössä on valtaisa määrä teollisesti tuotettuja kemikaaleja... Ihmisen toiminta on käynnistänyt lajien sukupuuttoaalton, jonka seuraukset ovat oletettavasti tuhoisat myös ihmislajille itselleen, sillä muiden eläinten tavoin ihminen on riippuvainen toisten lajien kanssa muodostamistaan ekologisista verkostoista."

Tämän artikkelin kirjoittajat asettavat kyseenalaiseksi kulutuskapitalismiin sitoutuneen sosialisatioprosessin, joka on johtanut ihmiskunnan katastrofin partaalle. Me kysymme, kuinka voimme purkaa sen tuhoisan rakenteen ja löytää viisaamman suhteen luontoon ja kasvatukseen. Keskeinen tulkintänäkökulma on Veli-Matti Värrin (2018) luoma onkalometafysiikan käsite. Se viittaa länsimaisessa sivilisaatiossamme vallitsevan teknologisen maailmankuvan perususkomuksiin ja -sitoumuksiin sekä sivilisaatiomme aiheuttamiin kriiseihin ja ongelmiin, jotka pyrimme torjumaan tai etäännyttämään arkitietoisuudestamme. Tässä merkityksessä "onkalo" on eräänlainen elämänmuotomme torjuttu

alitajunta. Ongelmien torjunta ja etäännyttäminen perustuvat siihen, että teknologisen ja kulutuskeskeisen elämänmuodon perususkomuksia ei tahdota kyseenalaistaa. Esimerkiksi energiantuotannosta seuraava ylimäärä, ydinjäte, normalisoidaan osaksi järkiperaistä, teknologialla hallittavaa prosessia. Se haudataan, kätketään ja etäännytetään onkaloon, jotta voimme jatkaa edistyksen tiellä. Vallitsevaan teknologiseen maailmankuvaan sitoutuneen sosialisatiion tarkoituksena on normalisoida tuotemaailman ja kulutusyhteiskunnan uskomukset ja sitoumukset väistämättömiksi itsestäänselvyyksiksi, ja siksi uskomme ongelmien ratkeavan joskus tulevaisuudessa paremman ja tehokkaamman teknologian ansiosta. Sekä Martin Heideggerin teknologiakritiikillä että Naessin syväekologialla on keskeinen rooli pohtiessamme luonnon pelastamista. Ymmärtääksemme teknologiaa ja käyttääksemme sitä oikein meidän on opittava ajattelemaan uudella tavalla, jolloin voimme sanoa ei ja kyllä teknologialle. Tämän artikkelin tehtävänä on perustella opettajille ja kasvatustieteilijöille syväekologinen pedagoginen imperatiivi, joka sanoo kyllä ja ei teknologialle sekä vaatii käytännön toimia.

Suomessa on ollut vilkasta keskustelua ympäristökasvatuksen perusteista ja lähtökohdista. Artikkelimme ei liity tähän keskusteluun, vaan siihen keskusteluun joka meiltä puuttuu. Meiltä puuttuu keskustelu kasvatustieteilijöiden ja opettajien roolista ekokatastrofin välttämässä ja heidän velvollisuuksistaan luontoa kohtaan. Tästä elintärkeästä aiheesta me haluamme avata keskustelun.

## Sosialisaatio, kasvatus ja toivo

Kasvatus ja toivo kuuluvat yhteen, mutta toivo ei voi enää perustua teknologiseen edistysuskoon ja konsumerismia ruokkivaan jatkuvan kasvun ajatukseen. Päästäksemme ulos onkalometafysiikan umpikujasta meidän on ymmärrettävä, millä tavoin kasvatus sosialisatiiona on osa ekokriisin ongelmaa. Louis Althusserin (1984) tavoin sosialisatiota

voidaan kuvata interpellaationa, ideologian kutsuna, joka uusintaa yhteiskunnallisia valtasuhteita ja hegemonisia periaatteita vallitseviksi käytännöiksi. Näin sosialisatio on myös hegemonisten uskomusten vahvistamista itsestään selvinä totuuksina. On olennaista ymmärtää, että sosialisatio on suurelta osin käytäntöjen, tapojen sekä institutionaalisten sääntöjen ja normien tietoista mutta myös tiedostamatonta omaksumista ja hiljaista tietoa (ks. Laitinen 2009, 42). Sosialisatiossa yksilö omaksuu vallitsevan elämänmuodon perusnäkemykset, -käytännöt ja toimintatavat maailmassa orientoitumisensa lähtökohdiksi. Siten myös hänen luontosuhteensa saa sosialisatiossa kulttuurin välittämän merkityksen (ks. esim. Lehtonen 2014, 203, 205). Kulttuurin yhteisölliset merkityshorisontit vaikuttavat jokaiseen yhteisön jäseneseen ja hänen käytännölliseen elämäänsä. (Laitinen 2009, 167–168.) Yhteisöjen, kansallisuuksien ja yhteiskuntien historialliset narratiivit ja kollektiiviset tulevaisuusorientaatiot ovat sosialisatation tulosta. Siten myös teknologista maailmankuvaa ylläpitävät perususkomukset ovat sosialisatation tuottamia ja uusintamia.

Vallitsevassa koulutuspoliittisessa ajattelussa teknologisen ajattelun, elinikäisen oppimisen ja kapitalismin yhteenkietoutuneisuutta pidetään itsestäänselvyytenä (ks. Silvennoinen 2012; Wain 2004; Värrä 2018). Siten kasvatus- ja koulutusinstituutit ovat rakenteellisesti ja ideologisesti sitoutuneita globaaliin kilpailuun. Globaalin talouden määrittämää nykyvaihetta on kutsuttu tietokykykapitalismiksi (kognitiiviseksi kapitalismiksi), jossa korostetaan ihmisen yleisten geneeristen, esimerkiksi metakognitiivisten ja tunteiden säätelyyn liittyvien kykyjen keskeisyyttä taloudellisen menestyksen ja työn organisoinnin ytimenä (Brunila, Onnismaa & Pasanen 2015, 9; Harni 2020). Tietokykykapitalismissa ennen kaikkea psykologiset ominaisuudet ja niiden joustavuus ja muokattavuus ovat keskeisiä immateriaalisia kilpailu- ja tuotannon tekijöitä, joihin nykyinen innovaatio- ja yrittäjyysvetoinen yhteiskunta- ja koulutuspolitiikka pitkälti

nojaa. (Piiroinen 2012, 24–27; Harni 2020). Tästä syystä aikamme informaatioteknologian talous elinikäisen oppimisen ideologioineen on olennaisesti psykokapitalismia, ihmismielen ja yksilön halun muokkaamista tuotantoelämän vaatimusten mukaisiksi (Ks. Värrä 2002, 98; 2003; 2018).

Elinikäisen oppimisen dynamiikan ymmärtäminen avaa yleisemminkin psykokapitalismin dynamiikkaa, joka tiivistyy tunnustuksen problematiikassa. Tunnustuksen kokemus on mitä keskeisin ihmiselämän ulottuvuus, ja erityisesti kasvatussuhteessa se on kasvatettavan tasapainoisen minuuden rakentumiselle välttämätön. Elinikäisenä oppijana ja psykokapitalistisena halun tuottamisen kohteena subjektin haluaa itsensä kehittämistä, uusia taitoja, uusia elämyksiä, uutta muotia ja esimerkiksi parempaa seksiä kulutukseen orientoituneena halusubjektina. Haluamisen logiikassa on aina kyse tunnustuksen hakemisesta Toiselta. Psykokapitalistisen lisäarvon ja voiton tavoittelun logiikan alaisuudessa subjektista kuitenkin tulee väline, jonka saama tunnustus on aina tilapäinen. Kapitalistisen yhteiskunnan liikevoimana onkin subjektin pitäminen kelpoisuudestaan epävarmana ja huolestuneena puutteen subjektina. Kapitalistinen yhteiskunta tuottaa jatkuvasti ongelmaa, jota se pyrkii samalla ratkomaan antamalla lupauksia ja tarjouksia erilaisista itsensä kehittämisen käytännöistä. (Saari 2016, 9; Värrä 2018.) Ne, joiden kyvyt ja pätevyudet eivät riitä jatkuvassa teknologisen maailman uudistumisen kehässä, ovat vaarassa pudota kansalaisuuden ulkopuolelle. Menestyjilläkään ei ole varaa pysähtyä, sillä juurtuminen ei kuulu ajan henkeen. Tätä voidaan pitää eräänlaisena modernina ”onnettomman tietoisuuden” muotona, jossa sen enempää tietokykykapitalismin managerit kuin manageroitavatkaan eivät saa tunnustusta Toiselta vaan joutuvat etsimään korvikkeita (muotia, uusia taitoja, elämyksiä ym.).

Sosialisatioprosessi, joka seuraa tietokykykapitalismin, psykokapitalismin ja kulutuskapitalismin logiikkaa, tulee johtamaan ekokatastrofiin. Uhkaava ekokatastrofi ei ole

vain tekninen ongelma, joka ratkaistaan paremmalla ympäristöteknologialla. Ongelma ei ole teknologinen, vaan se on kytketty kestä- mätöntä ajattelu- ja elämäntapaa uusintavaan sosialisatioprosessiin. Meidän täytyy kyseen- alaistaa kulutuskapitalismiin, tietokykykapita- lisiin ja teknologiseen viitekehukseen sitoutu- nut sosialisatioprosessi (ks. Värrä 2018). Mei- dän on kysyttävä, kuinka voimme purkaa kul- tuskapitalismiin ohjaaman sosialisatiota ja löytää viisaamman suhteen luontoon ja kas- vatukseen. Tässä artikkelissa näkökulmana on johdannossa kuvattu onkalometafysiikan käsi- te (ks. Värrä 2018). Uskoessamme kyseenalais- tamatta, vallitsevan maailmankuvan puittees- sa, että sivilisaatiomme aiheuttamat ongelmat ratkeavat joskus tulevaisuudessa paremman ja tehokkaamman teknologian ansiosta, olemme kykenemättömiä ylittämään sitä ajattelun tek- nologista viitekehystä, jota Heidegger kutsuu käsitteellä *puite* (*Ge-stell*).

### Heideggerin *puite* ja *silleen jättäminen*

Valitettavan moni kannattaa sellaista näke- mystä, että globaali lämpeneminen on vain teknologinen ongelma, joka on ratkaistavis- sa lähinnä soveltamalla oikeanlaista tekno- logiaa ja syventämällä teknologista ajattelua. Tämä ilmenee esimerkiksi siinä, että samaan hengenvetoon puhutaan ilmastokatastrofista ja talouden välttämättömästä kasvusta kulu- tuksen kautta. Tarvitaan vain oikeanlaista tek- nologiaa eikä meidän tarvitse muuttaa kulu- tustottumuksiamme. Missään tapauksessa me emme väitä, että teknologia sinällään olisi huono asia. Jos näin olisi, pitäisimme kaik- kea online-kommunikaatiota mukaan lukien verkkopedagogiikkaa (online learning) paha- na ja tätähän emme väitä (ks. verkko-oppimi- sen fenomenologisesta aspektista Osler 2019 ja Kekki 2020). Ongelmana on se, että teknolo- gisesta toisin sanoen laskevasta ajattelusta on tullut nykyaikana hallitseva ajattelun muoto.

Teknologian käsitteen katsotaan juontu- van antiikin Kreikan *tekhne*stä, joka alun perin

tarkoitti taitoa, tekemistä ja osaamista esiin- tuomisen mielessä. Heidegger väittää, että tek- nologian ydin ei ole enää *tekhne*ä alkuperäises- sä merkityksessään, vaan se on nykyään *puite* (*Ge-stell*), joka on ymmärrettävä dynaamisena tapahtumisena, maailman paljastumisena tie- tyllä tavalla. *Puitteen* edeltäjinä voidaan nähdä kontrolloitavuus (*Beherrschbarkeit*) ja koneis- taminen (*Machenschaft*). *Puite* määrittää sekä luonnon että ihmisen laskevan ajattelun kaut- ta ensisijaisesti ”varantona”. Koski on varanto, joka voi tuottaa niin ja niin monta megawattia sähköä. Metsä on varanto, joka voi tuottaa niin ja niin monta tonnia puutavaraa. Koululainen on mahdollisuus korkeasti koulutettuun inhi- milliseen pääomaan, joka tuo kilpailukyyn parantumisen myötä moninkertaisesti takaisin hänen koulutukseensa käytetyt rahat. Käyttäen Marxin ilmaisua raha on sen varsinaisen arvon ”haamu” tai ”näennäisoleva” (*Scheindasein des Goldes*; ks. Derrida 2006, 56), joka esineellis- tää kosken, metsän tai koululaisen varannoksi.

*Puite* syntyy modernin teknologian myö- tä, jota esimerkiksi ei ollut antiikin Kreikas- sa. Teknologia (*tekhne*) oli täysin toisenlais- ta, kuin se on nykyään. Moderni teknologia paljastaa (*aletheia*) olevat aivan eri lailla, kuin poieittinen (teollinen) *tekhne*ä käyttävä toi- minta teki esimodernissa maailmassa (Hei- degger 2007, 19). Heideggerin kritiikki tekno- logian ylivaltaa kohtaan lähtee väitteestä, että olemme ymmärtäneet teknologian olemuk- sen väärin. Tekniikan olemus itsessään ei ole mitään teknologista vaan jotain muuta. Tästä väärinymmärryksestä, jossa teknologia ajatel- laan pelkästään neutraalina välineenä, johtuu myös niin sanottu teknologiausko, jonka mu- kaan teknologian mukanaan tuomat ongel- mat voidaan korjata kehittyneemmällä mut- ta periaatteessa samalla teknologialla. Toisin sanoen ei ole kysymys teknologian yksipuo- lisesta vastustamisesta vaan pyrkimyksestä ymmärtämään sitä ja sen rajallisia mahdol- lisuuksia. Teknologian olemus ei ole tekno- loginen vaan se on *puite*. *Puite* pyrkii muut- tamaan koko maailman kontrolloitavaksi va- rannoksi laskevan ajattelun kautta. *Puitteeksi*

teknologian olemus on muuttunut vasta modernin teknologian aikakaudella, mikä on kuitenkin ymmärrettävissä tekniikan kehityksen ja historian kautta. (Heidegger 2012, 38, 51, 56; 1977, 23, 31.)

Teknologian olemusta ei ole ymmärretty aikanamme, ja tämän ymmärtämättömyytemme vuoksi olemme vakavassa vaarassa. Tämä vaara on välitön ekologinen katastrofi, jonka suhteen voimme toistaa Heideggerin sanat: "vain Jumala voi meidät pelastaa" (*Nur noch ein Gott kann uns retten*; GA 16, 671). Puhuessaan teknologian olemuksesta Heidegger ei tarkoita samaa, kuin mitä sanalla "olemus" yleensä tarkoitetaan filosofiassa. Se ei ole esimerkiksi Platonin idea, *eidos*, joka voidaan tulkita ajattomaksi ja muuttumattomaksi jonkin asian olemukseksi. Se myöskään ole ominaisuuksien kokonaisuus tai osien summa. Heideggerille olemus (*Wesen*) on verbiluontoinen tarkoittaen aikaan sidottua olemista. Heidegger kirjoittaa:

"Olemus substantiivina ei tarkoittanut alun perinkään "mikyttä" (*Was-sein*), *quidditas*, vaan ennemminkin kestävää läsnäoloa (*Gegenwart*) vastaanottavana ja lähettävänä." (Heidegger 2000d,76; ks. Lowitt 1977, 3–4).

Näin ymmärrettynä puite teknologian olemuksena ei merkitse teknologian historianonta, muuttumatonta ja pysyvää olemusta. Heidegger määrittää *Tekniikka ja käänne* -tekstissään *puitetta* tapahtumaksi, joka on erityinen paljastumisen tapa:

"Puitteeksi kutsutaan kokoavaa asettamisessa, joka asettaa ihmisen, toisin sanoen haastaa hänet paljastamaan määräämällä todellisen varantona. Puitteeksi kutsutaan paljastumisen tapaa, joka valitsee modernin tekniikan olemuksessa eikä itse ole mitään teknistä." (Heidegger 2007, 24.)

*Das Ge-stell* (2012) -luennossa *puitetta* kuvataan seuraavasti: "Puite asettaa" [*Das Gestell Stellt*] (GA 79, 32; 2012, 31). Tämä tapahtuminen on ryöstö, jolla Heidegger kuvaa kaiken määräytyksi kokoamista. Puite ahnehtii määräytyksen ja järjestyksen alaiseksi kaiken, mikä on olemassa. Se on itsessään tämän

ahnehtimisen olemus, joka alistaa kaiken teknologiselle toisin sanoen laskevalle ajattelulle. *Puite*, joka esittää kaiken varantona, ei ole mikään asioiden tai esineiden varasto tai kokoelma. Se ei ole mikään reservi, jota voimme käyttää tarvittaessa. Se on universaali järjestys, jonka kautta kaikesta tulee *varantoa* (*Bestand*). (Heidegger 2012, 30–31; GA 79, 32–34, Kupiainen 2005, 59–61, 64.)

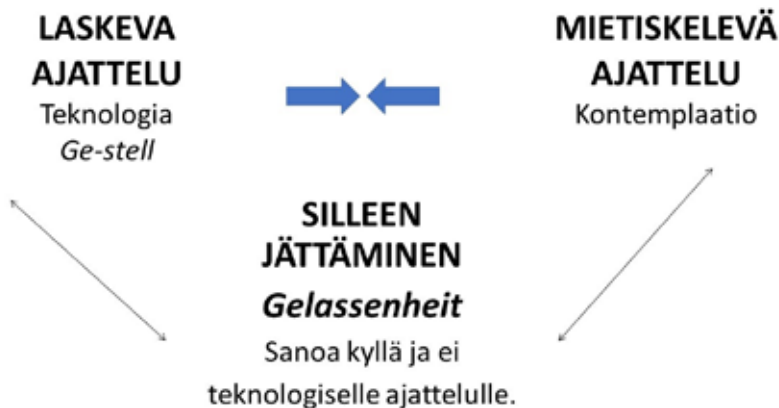
Kaikista asioista ja olennoista tulee *puitteen* hallitessa varantoja. Jopa Jumala alenee pelkäksi syyksi. Hänet sidotaan teknologiseen syy-seuraus-suhteeseen ja siten kausaliteetin alaiseksi. (Heidegger 1977, 26; GA 7, 27.) Esimerkkejä varannoista on, että ihmisiä kohdellaan ainoastaan työvoimareservinä, jokia matkailukohteina tai energian lähteinä ja metsiä varantoina selluloosateollisuudelle. Tällä hetkellä Suomessa käydään keskustelua siitä, kuinka paljon voi metsiä hakata, jotta emme vaarantaisi metsien tehokkuutta hiilinieluina. Hiilinieluiksi kutsutaan jatkuvia prosesseja, joissa ilmahan hiilidioksidia sitoutuu ja varastoituu maaperään, metsiin tai mereen ilmakehästä. Kaikki osapuolet käsittelevät ongelmaa laskevan ajattelun näkökulmasta ja esittävät erilaisia laskelmia ja ennustuksia ja näkevät metsän vain ja ainoastaan varantona pääsemättä keskustelussa eteenpäin. Yksipuolinen ymmärtäminen johtaa myös sekaannuksiin käsitteissä ja puheissa kuten esimerkiksi hiilinielu ja hiilivarasto sekoitetaan toisiinsa.

Meidän aikanamme voidaan pitää ilmaston lämpenemistä puitteen hallitseman teknologisen ajattelun tuotoksena. Arkipäiväämme kuuluvat loputtomat uutiset sään ääri-ilmiöistä, jotka aiheuttavat ennennäkemätöntä tuhoa ja kärsimystä niin ihmisille kuin eläimille ja koko luonnolle. Teknologian ymmärryksen vajavaisuus on suoraan yhteydessä ajattelun vajavaisuuteen. Heidegger ilmaisee tämän kirjoittamalla, että olemme "ajattelua paossa" (*fluch vor dem Denken*) (Heidegger 1991, 24; GA16, 519). Koko ihmiskunnan muutamassa viikossa yllättänyt korona-pandemia voidaan nähdä seurauksena siitä, kuinka luonto ja eläimet nähdään yksipuolisesti varantona.

Vaikka ihminen on ajattelematon, ei se tarkoita ajattelun loppua. Heidegger esittää, että on kahdenlaista ajattelua, laskevaa ajattelua (*Rechnende Denken*) ja mietiskelevää ajattelua (*Besinnliche Denken*), joita ei pidä kuitenkaan ottaa kategorisesti. Laskeva ajattelu kuuluu teknologiaan, ja mietiskelevä ajattelu pyrkii eroon yksipuolisesta objektivoivasta katseesta. Voidaan ajatella, että molemmat ajattelumuodot ovat tarpeellisia ja välttämättömiä, mutta ongelmat syntyvät, jos jompikumpi saa ylivoimaisen aseman, kuten nyt on tapahtunut. Laskeva ajattelu laskee ja objektivoi ja mietiskelevä ajattelu pohtii kaikkeuden olemista ja merkitystä. Molemmat ajattelumuodot vaativat suurta vaivannäköä, aikaa ja harjoittelua. Laskevan ja teknologisen ajattelun ylivallan kautta kaikkeudesta on tullut lasketavaa ja mitattavaa. Heideggerin vastaus teknologisen ajattelun ylivallalle on sanoa sille kyllä ja ei samalla kerralla. Emme voi hylätä tai kieltää teknologista laskevaa ajattelua ja sen tuomaa edistystä ja hyvää ihmiskunnalle. Saman asian ilmaisee myös Gert Biesta (2011, 57): "...on mahdollista hyväksyä modernin teknologian saavutukset sitoutumatta teknologis-luonnontieteelliseen maailmankuvaan". Teknologisen laskevan ajattelun ylivalta ja yksipuolisuus johtavat tuhoon, mutta me kyllä

tarvitsemme modernia teknologiaa. Sanoa kyllä ja ei teknologiselle laskevalle ajattelulle on Heideggerille *Gelassenheit* (*silleen jättäminen*). *Gelassenheit* antaa tilaa kohdata maailma olemisessaan muunakin kuin varantona. Kyseisiä ajattelutapoja ei pidä ymmärtää kategorisesti vaan dynaamisesti toinen toisiinsa liittyen ja vaikuttaen. (Heidegger 1991, 37–38. GA 16, 527–528.)

Laskevan ajattelun ja mietiskelevän ajattelun välisen tasapainon eli *silleen jättämisen* taidon oppiminen vaatii pitkää harjoittelua. Esteenä *silleen jättämisen* taidolle ja ajattelulle Heidegger näki aikanaan kolme seikkaa, jotka mielestämme eivät ole vanhentuneet vaan päinvastoin ovat entistäkin ajankohtaisempia. Ensimmäinen este ajattelun kehitykselle on se, että meillä on liian vähän kasvokkain keskustelua, dialogia. Toisena ongelmana hän näkee radion ja television – me voisimme lisätä sosiaalisen median ja internetin. Käytämme niitä joka päivä koko ajan ymmärtämättä, kuinka ne toimivat. Ne ovat tänä päivänä osittain myös koronan takia korvanneet välittömän kasvokkain kohtaamisen ja keskustelun. Kolmantena esteenä ovat koulutusjärjestelmän ja kulttuurin jäykkyys, jotka eivät pysty vastaamaan ajan vaatimuksiin opetuksen ja kasvatuksen kehittämisessä. Edellä



KUVIO 1. Silleen jättäminen laskevan ajattelun ja kontemplaation ristiriidan "säilyttävänä ylitämisenä".

esitetystä esteistä ja silleen jättämisen vaikeudesta huolimatta ei pidä lannistua. Esteet ovat voitettavissa ja jokaisen on mahdollista oppia ajattelemaan toisella tavalla. (GA 16, 589–590.)

### Syväekologia, luontosopimus ja kasvatuksen ekologinen imperatiivi

Kasvatus ja toivo paremmasta kuuluvat yhteen, mutta toivo ei voi enää perustua teknologiseen edistysuskoon ja konsumerismia ruokkivaan jatkuvan kasvun ajatukseen. Nämä ovat juuri Heideggerin määrittelemän ”laskevan ajattelun” piirteitä. Päästäksemme ulos teknologisesta *puitteen* määräysvallasta meidän on ymmärrettävä, millä tavoin kasvatus sosialisatona, vallitsevan maailmankuvan uusintajana ja ylläpitäjänä, on osa ekokriisin ongelmaa. Siksi yksilöitä yhteisön toimijoiksi muokkaavan sosialisatiokontekstin kriittinen tulkinna on avainasemassa perustellessamme viisaaseen luontosuhteeseen tähtäävän kasvatuksen mahdollisuuksia.

Meidän on opettajina ja kasvatustieteilijöinä opittava pääsemään ulos yksipuolisesta teknologisesta *puitteesta* ja ryhdyttävä sekä ajattelemaan että toimimaan radikaalisti uudella tavalla. Arne Naessin (1997) ja Michael Zimmermannin (1993) tavoin haluamme liittää tämän *puitteen* ylittämisen syväekologian filosofiaan. Pinnallinen ekologisuus (shallow ecology) ei riitä, vaan tarvitaan syväekologista ajattelua ja toimintaa. Jokaisen opettajan ja kasvatustieteilijän täytyy miettiä, mitä hän (ei vain yksityisenä kansalaisena vaan myös professionaalina) voi tehdä tulevan ekokatastrofin välttämiseksi. Kyvyttömyys tässä on kyvyttömyyttä sekä inhimilliseen kasvuun että professionaaliseen kehittymiseen.

Vuonna 1972 norjalainen filosofi Arne Naess osallistui III World Future Research Conferenssiin Bukarestissa ja piti siellä esitelmän nimeltä *The Shallow and the Deep Ecology Movement*. Seuraavana vuonna tiivistelmä tästä esitelmästä ilmestyi *Inquiry*-lehdessä (Naess 1973). Siitä tuli yksi kuuluisimmista

ympäristöetiikan artikkeleista. Naess määrittelee pinnallisen ekologian seuraavasti (Naess 1973, 95; 1999, 138):

”Pinnallisen ekologian liike taistelee saastumista ja luonnonvarojen loppuun käyttämistä vastaan. Keskeisenä päämääränä on kehittyneissä maissa elävien ihmisten terveys ja hyvinvointi.”

Vuonna 1984 Naess muotoili syväekologian kahdeksaan periaatteeseen, joiden taustalta löytyy muun muassa buddhalaisuutta, taolaisuutta, kristillistä ajattelua sekä Spinozan, Whiteheadin ja Heideggerin filosofiaa (Naess 2005, 68; 1987, 37; Vilkkä 1993, 81):

1. *Inhimillisen ja ei inhimillisen elämän hyvinvointi ja kukoistaminen maapallolla on itseisarvo. Ei-inhimillisen elämän arvo ei riipu sen hyödyllisyydestä ihmisen tarkoituksiin.*
2. *Myös elämänmuotojen rikkaus ja monimuotoisuus ovat arvoja itsessään, ja ne myötävaikuttavat inhimillisen ja ei-inhimillisen elämän kukoistamiseen maapallolla.*
3. *Ihmisellä ei ole oikeutta vähentää tätä rikkautta ja monimuotoisuutta muuten kuin tyydyttääkseen välttämättömät tarpeensa.*
4. *Pyrkimys ihmiselämän ja kulttuurien kukoistamiseen ja pyrkimys ihmisten väkiluvun laskemiseen ovat sopusoinnussa keskenään. Ei-inhimillisen elämän kukoistaminen edellyttää ihmisten väkiluvun pienentämistä.*
5. *Nykyinen ihmisen aiheuttama häiriö ei-inhimilliselle elämälle on kohtuuton, ja tilanne on huonontumassa nopeasti.*
6. *Siksi ihmisten toiminnan ja sen perusteiden on muututtava. Muutos vaikuttaa talouselämän, teknologian ja ideologian perusrakenteisiin.*
7. *Ideologinen muutos on pääasiassa muutos kohditi elämän laadun ja itseisarvon kunnioittamisesta, ei pitämistä kiinni elintason kohoamisesta. Laadun ja määrän ero tiedostetaan syvällisesti.*
8. *Kaikilla, jotka hyväksyvät edellä luetellut kohdat, on velvollisuus osallistua suoraan tai välillisesti tämän välttämättömän muutoksen aikaansaamiseen.*

Naessin syväekologia on hyvin linjassa ranskalaisen filosofin Michel Serresin luontosopimus

-teorian kanssa (Serres 1994). Serresin mukaan me olemme ekokatastrofin kynnyksellä ja silti vain kiistelemme pienten ympäristöreformien toteuttamisesta niin, että ne eivät häiritse elinkeinoelämää. Serres kuvaa tilannetta seuraavalla metaforalla (Serres 1994, 55):

”Voimme varmastikin hidastaa jo alkuun pantuja kehityskulkuja, vähentää säädöksillä kivihiihen ja öljyn kulutusta... Kaikki ovat erinomaisia aloitteita, mutta kokonaisuudessaan ne saavat ajattelemaan 25 solmun nopeudella kohti kallioista särkkää kiitävää ja siihen väistämättä törmäävää laivaa, jonka komentosillalla kapteeni määrää konehuoneen pienentämään nopeutta kymmenyksen kurssia muuttamatta.”

Toinen esimerkki, jota Serres käyttää tässä yhteydessä, on sota tai sodan kaltainen tilanne. Serresin mukaan meidän suhteemme luontoon on väkivaltainen (”objektiivinen väkivalta”). Se ei ole oikeudellisessa mielessä sotaa (”subjektiivinen sota”), joka on sopimus kahden sotivan osapuolen välillä. Suhteemme luontoon on itse asiassa paljon huonompi kuin sota. Se on yksipuolista väkivaltaa luontoa kohtaan. Serres esittää, että samalla tavoin kuin yhteiskuntasopimus lopetti (tai sen ajatellaan lopettaneen) väkivaltaisen ja epäsiivilisoituneen suhteen ihmisten välillä, luontosopimuksen pitäisi lopettaa meidän väkivaltainen suhteemme luontoon. Tässä sopimustilassa suhteemme luontoon olisi minimissään rajoitettua sotaa ja parhaimmillaan se olisi todellinen rauha luonnon kanssa (Serres 1994, 41).

Serres vaatii loppua tilanteelle, jossa luonnolla ei ole laillisia oikeuksia. Hän uskoo, että meidän tulisi kohdella luontoa laillisena persoonana ja kunnioittaa luonnon laillisia oikeuksia. Nykyisin olemme luonnon ”parasiitti”. Sen sijaan meidän pitäisi olla symbioottisessa suhteessa luontoon. Tällöin ihmiset kunnioittaisivat ”luonnollisia objekteja” (eläimet, kasvit, bakteerit, virukset ym.). Luontosopimus on kuitenkin erilainen kuin yhteiskuntasopimus. Yhteiskuntasopimus on aina paikallinen. Luontosopimus olisi globaali. Luontosopimuksessa ihminen ei olisi parasiitti eikä

luonnon orjaomistaja. Suhde olisi symbioottinen ja vastavuoroinen. Symbioottinen suhde luonnon kanssa on helppo ymmärtää, mutta miten vastavuoroinen suhde voi olla mahdollinen ”mykän kumppanin” kanssa? Serres väittää, että luonto ei ole ollenkaan mykkä. Me emme vain kuuntele luontoa (Serres 1994, 67).

”Itse asiassa Maapallo puhuu meille voimien, yhdyssiteiden ja vuorovaikutusten termin, ja se riittää sopimuksen solmimiseen. Kumpikin symbioosin jäsenistä on oikeudessa velkaa toiselle elämän kuolemanrangaistuksen uhalla.”

Luontosopimukseen kuuluvat symbioottisen suhteen oikeudet: mitä saamme luonnolta, meidän on samalla mitalla annettava takaisin luonnolle (Serres 1995, 38). Jos me sitten Serresiä seuraten kohtelemme luontoa oikeuspersoonana, meidän täytyy myös ajatella luontoa olevana, joka on päämäärä sinänsä kantilaisessa mielessä. Näin ollen meidän tulisi kohdella luontoa moraalin piiriin kuuluvana jäsenenä. Tämä ei tietenkään vastaa millään muotoa Kantin filosofiaa luonnosta ja moraalista. Kantille eläimet ja luonto eivät ole moraalisen yhteisön jäseniä, joita sitten tulisi kohdella päämääränä sinänsä (ks. Muraca 2011, 376). Lisäksi Kant katsoi, että meillä voi olla moraalisia velvollisuuksia vain persoonia tai järjellisiä olentoja kohtaan. Siksi Kantin moraaliteoria on yleensä jätetty poissa laskeista, kun mietitään ympäristöetiikkaa (Canon 2012, 151). Toiseksi Kant kasvatusajattelussaan hahmottaa luonnon epärationaalise- na toisena, jota täytyy hallita ja josta ihminen täytyy vapauttaa. Ihmisen ja luonnon dualismi on implisiittisesti läsnä Kantin rationalistisessa kasvatusajattelussa, jossa viettejä hillitsevä kasvatus pidetään etäisyyden päässä ja erillään luonnosta [2]. Kantin pedagoginen paradoksi edellyttää, että ihminen keskeneräisenä olentona pakotetaan kasvatuksen avulla vapautteen (ks. Siljander 2000; Kivelä 2004). Urpo Harva (1960) kiteytti saman ajatuksen niin, että ihminen on kasvatuksen avulla vapautettava ”luontoperäisen elämän kammitsoista”.



Näin ollen aivan sellaisenaan Kantin käytännöllisellä filosofialla on hyvin vähän annettavaa ympäristöetiikalle. Tästä huolimatta on mahdollista rakentaa postmetafyysinen ja syväekologinen tulkinta Kantin käytännöllisestä filosofiasta. Tätä tarkoitusta varten täytyy "parantaen ylittää" Kantin transsendentaalinen idealismi ja tulkita hänen kategorisen imperatiivinsa päämuotoilu relationaalisenä, eksistentiaalisena (Heidegger ja Sartre) ja sosiaalisesti konstruktiivisena moraalisenä maksiminaan. Se on nähtävä moraalisenä periaatteena, joka luodaan ja valitaan yhteisöllisesti eikä transsendentaalisesti (ks. Habermas 1992).

Postmetafyysisen tulkinnan mukaan moraaliset päämäärät ovat tämänpuoleisia eivätkä tuonpuoleisia Kantin tarkoittaman transsendentaalisuuden mielessä (ks. Habermas 1988, 18–60). Postmetafyysinen kategorinen imperatiivi ei voi olla Kantin tarkoittama järjen fakta, vaan se tulee ymmärtää sosiaalisesti ja dialogisesti konstruoiduksi moraaliseksi velvoitteeksi. Mistä sitten tämän imperatiivin (velvoitteen) ehdottomuus tulisi, ellei ylihistoriallisesta (transsendentaalisesta) päämäärien valtakunnasta tai hyvän tahdon metafysiikasta? Tämä ehdottomuus ei tule luonnon ja yhteiskunnan tuolta puolen vaan itse asiassa luonnon ja yhteiskunnan tämänpuolisesta suhteesta. Jos me ihmiset lihallisina ja luonnollisina olentoina haluamme elää ja hengittää, meidän on ehdottoman välttämättömästi päästävä symbioottiseen suhteeseen luonnon kanssa. Näin ei ole siksi, että luonto olisi pyhää (ts. ylihistoriallista). Näin on siksi, että suhde luontoon on meille välttämätön olemassaolon edellytys ja lihallisina olentoina me olemme osa luontoa. Me emme ole kantilaisia transsendentaalisia egoja, joilla on olemuksellinen yhteys transsendentaaliseen päämäärien valtakuntaan. Kantille tämä moraalisten päämäärien valtakunta on olemassa, vaikka yhtään orgaanista tai järjestystä olentoa ei olisi olemassa. Me puolestaan ajattelemme Merleau-Pontyn tapaan, että liha yhdistää meidät toisiimme ja luontoon (ks. Ward 2018,

436–347). Me emme kuitenkaan ole vain lihaa ja ruumista evoluution niihin asettamine mekanismeineen. Me olemme sosiokulttuurisen kasvatuksen ansiosta järkeviä ja tahtovia olentoja. Me voimme tahtoa asioiden olevan toisin, ja jos meillä on sekä rohkeutta että käytännöllistä järkeä, me toimimme tahtomme mukaisesti. Meillä on mahdollisuus tahtoa ekologista kategorista imperatiivia. Ruumillisuutemme vuoksi meillä on hyviä syitä myös haluta sitä.

Kantin kategorisen imperatiivin postmetafyysinen, lihallinen ja syväekologinen tulkinta ajankohtaistaa hänen käytännöllisen filosofiansa aivan ympäristöetiikan ytimeen. Kategorisen imperatiivin alkuperäinen päämuotoilu kuuluu seuraavasti (Kant 1990, 120):

*"Toimi niin, että käytät ihmistä, sekä omaa että jokaisen muun persoonaa, aina samalla tarkoituksellisesti eikä koskaan pelkästään välineenä."*

Me ehdotamme seuraavaa uudelleen kontekstualisoitua kategorisen imperatiivin muotoilua keskustelun pohjaksi ja haluamme nähdä sen toteutettavana:

*Meidän tulisi toimia niin, että kohtelemme luontoa (niin sisäistä kuin ulkoista luontoa mukaan lukien luonnon ei-inhimilliset asukkaat), aina ensi sijassa päämääränä sinänsä emmekä koskaan pelkästään välineenä."*

Jos me muokkaamme Kantin käytännöllistä filosofiaa niin, että vain lisäämme siihen ekologisuuden "aspektin", me päädyimme pinnalliseen ekologiseen ajatteluun [3]. Sen mukaan luonto on lähinnä väline ihmisen selviytymiselle ja kannamme luonnosta huolta vain siltä osin, kuin sillä on tekemistä selviytymisemme kannalta. Silloin ekologinen ajattelu jää antroposentriseksi ja ihminen-ympäristösään -maailmankuvan mukaiseksi.

Antroposentrismin ylittävä syväekologinen käänne edellyttää maailmassa olemisen juuriin menemistä. Ranskalaisen Maurice Merleau-Pontyn myöhäisin filosofia on radikaali yritys ylittää myös filosofiaa itseään vaivaava antroposentrismin ongelma. Merleau-Ponty pyrki kuvaamaan inhimillisen

ja ei-inhimillisen luonnon alkuperäistä yhteenkietoutumista, primaaria ruumiillista maailmassa olemista ennen subjektia ja objektia. Luonto tulee maailmaamme ruumiin kautta. Alkuperäinen kommunikaatioyhteys maailmaan ei ole subjektin aiheuttama (koska subjektia ei vielä ole), vaan se on ruumiin anonyymissä maailmasuhteessa syntynyt: jokin havaitsee minussa ennen minua. Ei-subjektiivinen tai subjektiton lähtökohta on olennainen ihmisen ja ei-inhimillisen luonnon suhteen ymmärtämisen kannalta. Myöhäisfilosofiansa Luonto-luennoissa Merleau-Ponty (2003) tulkitsee luonnon jonakin, joka edeltää tietoisuuden intentionaalista aktiivisuutta (Toadvine 2009, 90). Alkuperäisessä luontosuhteessa ei siis vielä ole tietoisuutta vaan ruumiin ja luonnon välinen suhde. Tässä suhteessa ruumiissa on tietynlaista välitöntä itsetietoisuutta, "auto-affektiivisuutta", esimerkiksi kyky koskettaa itseään ja nähdä itsensä, mihin inhimillisen olennon ajallisuus, avaruudellisuus ja sananmukaisesti elämä perustuvat. Ruumiillinen refleksiivisyys ei siis vielä ole tietoisuuden aktiivisuutta, vaan "olemisen tulemista itseeseen", olemisen itseyttä ilman subjektin käsitettä. (Merleau-Ponty 2003, 268, 273.) Oma lihamme maailman lihana merkitsee kietoutuneisuuttamme luontoon ja kasvien ja eläinten maailmoihin. Ruumiillisuudessamme on primaaria elämänvoimaa, joka ei voi olla tietoisuuden synnyttämää, koska maailmasuhteemme alkuperä on ei-tietoinen, asubjektiivinen ja esiojektiivinen. Ei-tietoisessa, esiojektiivisessa maailmasuhteessaan ruumis on ensisijaisesti aistimellinen haluolento: ruumiin maailmassa oleminen on myötäsintyistä haluamista toisten yhteyteen. Ruumiillisena maailmasuhteemme lähtökohta on esiojektiivisen ja tiedostamattoman olemisen alueella, joka on jo haluna ilmenevää aktiivisuutta. (Merleau-Ponty 1986, 165, 167–173.) Siten puhumiskykyinen ruumis voisi ilmaista itseään myös sanomalla: minä haluan.

## Syväekologinen pedagoginen kategorinen imperatiivi

Suomalainen ympäristöfilosofi Markku Oksanen (2012) tuo esille tärkeän ongelman, joka saattaa nousta esiin, kun pyritään Kantin hengessä muotoilemaan jonkinlainen ekologinen kategorinen imperatiivi. Oksanen mukaan mikä tahansa ekologinen kategorinen imperatiivi on kaksiteräinen miekka. Halutun tavoitteen lisäksi se voi johtaa ekologiseen diktatuuriin, jossa "kaiken tietävillä" hallitsijoilla on diktaattorin valtuudet ekologisuuden nimessä (Oksanen 2012, 82). Tätä voidaan kutsua myös ekofasismiksi, koska jotkut jyrkät ekologiset ajattelijat ovat hyvällä syyllä tämän nimityksen ansainneet. Me ajatteleme niin, että fasismi on ihmisen käyttämistä välineenä (varantona) ja että pysyviä ekologisia uudistuksia saadaan aikaiseksi vain demokraattisilla periaatteilla ja ihmisen autonomiaa kunnioittaen. Toiseksi mitkään ekodiktatuuriset tai ekofasistiset yhteiskuntajärjestelmät eivät pitkällä tähtäimellä ole kestävän kehityksen mukaisia, koska ne eivät ole kestäviä yhteiskuntajärjestelmiä. Naessin syväekologian periaatteissa ilmaistaan selvästi, että vain kestävällä pohjalla olevat yhteiskunnat voivat olla myös ekologisesti kestäviä.

Jos hyväksytään esittämämme postmetafyysinen, syväekologinen sekä ihmisen ja luonnon arvokkuutta kunnioittava muotoilu kategoriselle imperatiiville, Kantin toissijainen kategorinen imperatiivin muotoilu toimii aivan alkuperäisessä muodossaan. Tämä muotoilu on riippumaton Kantin transsendentaalista idealismista (Kant 1990, 110):

"Toimi aina sen maksimiin mukaan, jonka kautta samalla saatat tahtoa, että se tulisi yleiseksi laiksi."

Kun tämä kytketään kategorisen imperatiivin syväekologiseen muotoiluun, se tarkoittaa sitä, että meidän kaikkien tulee toimia ekologisesti kestävällä tavalla. Me emme saa varata itsellemme suurempaa hiilijalanjälkeä kuin,

mikä olisi kestävä kehityksen mukaista kaikille kiinalaisille ja intialaisille. Opettajina ja kasvatustieteilijöinä meidän tulee työskennellä sillä tavalla, jolla jokainen kiinalainen ja intialainen kasvatustieteilijä voisi työskennellä ja päinvastoin.

Me emme saa jäädä vielä tähän. Meidän täytyy vielä muotoilla kasvatuksellinen syvä-ekologinen imperatiivi. Otamme tässä lähtökohdaksi Theodor Adornon fasismin vastaisen kasvatuksellisen imperatiivin, jotta meidän ehdotuksiamme ei missään nimessä sekoitettaisi ekofasismiin. Adornon seuraavaa maksimiä me voimme kutsua kasvatukselliseksi kategoriiseksi imperatiiviksi (Adorno 1995, 223–224):

”Ettei Auschwitz enää toistu, on tähdellisin kasvatukselle asetettavista velvoitteista. Se nousee niin ylitse muiden, että sitä ei uskoakseni tarvitse tai pidä perustella... Jokainen väitely kasvatuksen ihanteista on tyhjänpäiväinen ja yhdentekevä suhteutettuna tähän yhteeseen; että Auschwitz ei enää toistuisi.”

Adornon uusi kategorinen imperatiivi on edelleenkin valitettavan ajankohtainen. Holokaustin uhka ei ole kadonnut minnekään. Itse asiassa globaalissa maailmassa holokausteja tapahtuu edelleenkin, ja indoktrinatiiviseen opetukseen perustuvat kasvatusinstituutiot tekevät ne osaltaan mahdollisiksi. Holokaustin lisäksi ekokatastrofi on tullut reaalisiksi uhaksi. Siksi ehdotamme opettajille ja kasvatustieteilijöille seuraavaa syväekologista pedagogista kategorista imperatiivia:

*Meidän opettajina ja kasvatustieteilijöinä – ei ainoastaan kansalaisina ja yksityispuheen – täytyy tehdä kaikkemme, mikä on vallassamme, estääksemme tuleva ekokatastrofi.*

Mitä tämä syväekologinen pedagoginen kategorinen imperatiivi meiltä käytännössä vaatii? Sitä emme vielä tarkkaan tiedä. Haluamme aloittaa keskustelun siitä sekä tämän imperatiivin muotoilusta.

## Johtopäätökset

Nyt ekokatastrofin lähestyessä on pakko tehdä jotain ja nopeasti. Tätä kirjoittaessamme

on päällä koronapandemia, joka jo nyt horjuttaa eri maissa yhteiskunnallisia rakenteita. Tämä on vasta esimakua siitä, kuinka raskaasti ekokatastrofi voi vaikuttaa yhteiskuntiin. Me emme voi jatkaa samalla tavalla kuin aikaisemmin. Meidän täytyy muuttaa sekä ajatteluamme ja toimintaamme että yhteiskunnallistaloudellisia rakenteita. Ensiksi täytyy kuitenkin ymmärtää, miten *puite* hallitsee länsimaista ajattelua kohdellen sekä luontoa että ihmistä varantona. Jos vaikka saisimme joillain teknologisilla innovaatioilla vältettyä välittömän ekokatastrofin ylittämättä laskevaa ajattelua ja siihen perustuvia yhteiskunnallistaloudellisia rakenteita, katastrofi vain siirtyisi eteenpäin. Ihmiskunnan toiminta ei edelleenkään olisi ekologisesti kestävällä pohjalla.

Heideggerin teknologikritiikki auttaa ymmärtämään hermeneuttista tilannettamme. Meidän täytyy hahmottaa luonto ja ihminen radikaalisti toisella tavalla. Naessin ekofilosofia antaa meille yhdessä Heideggerin teknologikritiikin kanssa antaa hyviä suuntaviivoja. Merleau-Pontyn ruumiin fenomenologia auttaa meidät ymmärtämään alkuperäinen yhteytemme luontoon ruumiillisuutemme kautta sekä antaa postmetafysiset kompassisuunnat Kantin kategorisen imperatiivin uudelleen kontekstualisoinnille. Michel Serresin luontosopimus opastaa meitä kuuntelemaan luontoa ja tunnistamaan luonnon lailliset oikeudet.

Ajattelun muutos sinänsä ei vielä riitä. Meidän täytyy siirtyä vielä ekofilosofias-ta eko-praxikseen postmarxilaisessa mielessä ilman marxilaista dogmatiikkaa (ks. Derrida 2006, 41). Artikkelin alun sitaatissa Heidegger (1998, 338) viittaa Marxin ja Engelsin *XI teesiin Feuerbachista* (Marx 1888): ”Filosofialta vaaditaan, ettei se enää vain tyytyisi tulkitsemaan maailmaa... Maailman muuttaminen merkityksellisellä tavalla vaatii kuitenkin ensin ajattelun muuttamista”. Tätä ajattelun muuttamista olemme tässä artikkelissa peräänkuulluttaneet, mutta se ei riitä. Kasvatustieteilijöinäkin meidän täytyy pystyä parempaan kuin pelkästään kirjoittamaan kriittisiä akateemisia

artikkeleita ja pitämään tiukkoja esitelmiä tieteellisissä konferensseissa. Jos toimintamme jää tähän, kulutamme vain luonnon resursseja ja muuttamatta vielä mitään.

## Lähdeviitteet

- [1] Heideggerin teknologiakritiikissä keskeisimmät käsitteet ovat *Ge-stell* (puite, kehys) *Gelassenheit* (silleen jättäminen) ja *Bestand* (varanto). Käännämme *Ge-stellin* puitteeksi vakiintunutta käytäntöä noudattaen, vaikka käännös jossain määrin menettää tapahtumaluonnetaan. Käytettäessämme näitä käsitteitä viittaamme tarpeen mukaan alkuperäisiin käsitteisiin (Heidegger 2005).
- [2] Katariina Holma ja Hanna-Maija Huhtala kuvaavat Kantin perussitoumuksia seuraavasti: "Huoli determinisistä selittää, miksi Kant käsitteli vapautta luonnon vastakohtana. Vapautuakseen ihmisen on ylitettävä kausaalilait, jotka määrittävät kaiken luonnossa. Kantin, kuten useimpien häntä edeltävien länsimaisten filosofien mukaan, luonto ilmeni myös ihmisen vaistoissa, tarpeissa ja tunteissa. Siksi vapaus luonnon kausaalilaeista edellyttää, että nämä vaistot on ylitettävä ja valitun toiminnan on oltava niistä riippumattomia. Tässä yhteydessä ei ole yllättävää, että rationaalisuus on autonomian päälähde. Järkevyys muodostuu vapaudesta, koska se mahdollistaa subjektin itsemääräämisoikeuden. Toisin sanoen autonomia on yksilön kyky soveltaa itsensä antamaa rationaalista lakia. Subjektin on vapaa toimiessaan itsensä asettamien periaatteiden mukaisesti, koska lain antajana hän ei ole luonnon hallitsema." (Holma & Huhtala 2014.)
- [3] Heideggerin oppilas Hans Jonas muokkasi uudelleen Kantin kategorisen imperatiivin lisäämällä siihen ekologisen ulottuvuuden. Vuonna 1979 Jonas esitti muun muassa seuraavanlaisia kategorisen imperatiivin uudelleen muotoiluja (Jonas 1984, 11; Lindberg 2020, 243): "Toimi niin, että toimintasi vaikutukset ovat yhteensopivia sen kanssa, että aidosti inhimillinen elämä voi jatkua maapallolla... Toimi niin, että toimintasi seuraukset eivät ole tuhoisia sellaisen elämän mahdollisuudelle... Älä vaaranna ihmisyyden ääretöntä jatkumista maapallolla... Nykyisissä valinnoissasi ota tahtosi kohteena huomioon ihmisen kokonaisuuden tulevaisuus." Nämä muotoilut jäävät Arne Naessin tarkoittaman antroposentrisen pinnallisen ekologian tasolle, koska niissä huolehditaan ensi sijassa ihmiselämän säilymisestä maapallolla eikä oteta muita elollisia olentoja moraalisen yhteisön jäseniksi. Tällä pienellä kritiikillä emme millään muotoa halua väheksyä Jonaksen merkitystä moraalifilosofian, uskonfilosofian ja biologian filosofian saralla.

## Lähdeluettelo

- Adorno, Th. 1995. Kasvatus Auschwitzin jälkeen. Teoksessa J. Koivisto, M. Mäki, & T. Uusitupa (toim.) Mitä on valistus? Tampere: Vastapaino, s. 223–241.
- Ahteensuu, M. 2020. Ilmastoviktuttelu ja tieteellinen epävarmuus. Teoksessa S. Kyllönen & M. Oksanen (toim.) Ilmastonmuutos ja filosofia. Helsinki: Gaudeamus, 27–45.
- Alhonen, K. 2016. Dialogi demokratiassa. Helsinki: Gaudeamus.
- Althusser, L. 1984. Ideologiset valtiokoneistot. Tampere: Vastapaino.
- Biesta, J. 2001. Learning Democracy in School and Society – Education, Lifelong Learning and the Politics of Citizenship. Rotterdam: Sense Publishing.
- Brunila, K. Onnismaa, J. & Pasanen, H. (toim.). 2005. Koko elämä töihin: koulutus tietokykykapitalismissa. Tampere: Vastapaino.
- Cannon, J. 2012. Nature as the School of the Moral World: Kant on Taking an Interest in Natural Beauty. Teoksessa Slater, M. H., O'Rourke, M., & Kabasench, W. P. (toim.) The Environment: Philosophy, Science, and Ethics. Cambridge, Mass: The MIT Press, pp. 151–170.
- Derrida, J. 2006. Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International. London: Routledge.
- Habermas, J. 1988. Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1992. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt Am Main: Suhrkamp.
- Harni, E. 2020. Yrittäjyyskasvatuksen eetos ja politiikka myöhäiskapitalismissa. Julkaisematon väitöskirjan käsikirjoitus.
- Harva, U. 1960. Systemaattinen kasvatustiede. Neljäs muuttumaton painos. Helsinki: Otava.
- Heidegger, M. 1977. The Question Concerning Technology and Other Essays. New York: Harper Torchbooks.
- Heidegger, M. 1998. Pathmarks. Cambridge; Cambridge University Press.
- Heidegger, M. 1991. Silleen jättäminen. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu.
- Heidegger, M. GA 7. Vorträge und Aufsätze, 2000c. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. GA 16. Gelassenheit. Teoksessa Reden und Anderen Zeugnisse eines Lebenswegens, 2000a. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 517–529.
- Heidegger, M. GA 16. Aus Gesprächen mit einem Buddhistischen Mönch. Teoksessa Reden und Anderen Zeugnisse eines Lebenswegens, 2000b. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 589–608.
- Heidegger, M. GA 79. Bremer und Freiburger Vorträge, 2005. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2000d. Introduction to Metaphysics. London: Yale University Press.
- Heidegger, M. 2007. Tekniikka ja käänne. Suom. Jaaksi, V. Tampere. Eurooppalaisen filosofian seura.

- Heidegger, M. 2012. Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking. Bloomington: Indiana University Press.
- Holma, K. & Huhtala, H-M. 2014. Non-Idealizing the Theory of Autonomy: Theodor W. Adorno's Psychological and Political Critique of Immanuel Kant. Philosophy of Education: The yearbook 2014. Urbana, IL: Philosophy of Education Society.
- Jonas, H. 1984. The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press. (Alkuteos Das Prinzip Verantwortung, 1979).
- Kant, I. 1990. Siveysopilliset pääteokset. Porvoo: Werner Söderström.
- Kekki, M-K. 2020. Authentic Encountering of Others and Learning through Media-Based Public Discussion: A Phenomenological Analysis. Journal of Philosophy of Education (54)3, 507–520.
- Kupiainen, R. 2005. Mediakasvatuksen eetos: Fenomenologinen tutkimus mediakasvatuksen etiikasta. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Laitinen, A. 2009. Itseään tulkitseva eläin – Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus. Helsinki: Gaudeamus.
- Lehtonen, M. 2014. Maailma. Tampere: Vastapaino.
- Lindberg, S. 2020. Ympäristön ja ilmaston käsitteet manermaisessa filosofiassa. Teoksessa S. Kyllönen & M. Oksanen (toim.) Ilmastomuutos ja filosofia. Helsinki: Gaudeamus, 236–256.
- Marx, K. 1888. Thesen über Feuerbach (Friedrich Engelsin muokkaama versio). Käyty 24.5.2020. [http://www.mlwerke.de/me/me03/me03\\_533.htm](http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm)
- Merleau-Ponty, M. 1986. Phenomenology of Perception. (Phénoménologie de la perception, 1945). London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. 2003. Nature: Course Notes from the Collège de France (La Nature, notes cours du Collège de France, 1995. Translated by Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1986. Phenomenology of Perception. (Phénoménologie de la perception, 1945). London: Routledge & Kegan Paul.
- Muraca, B. 2011. The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics. Environmental Values 20, pp. 375–396.
- Naess, A. 1973. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary. Inquiry 16, pp. 95–100.
- Naess, A. 1987. Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. The Trumpeter. Vol 4. no. 3. Summer 87.
- Naess, A. 1997. Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology. Trumpeter, vol. 14, no. 4. <http://www.icaap.org/iuicode?6.14.4.5>
- Naess, A. 1999. Pinnallinen ja syvälinen pitkän aikavälin ekologinen liike. Teoksessa M. Oksanen & M. Rauhala-Hayes (toim.) Ympäristöfilosofia. Helsinki: Gaudeamus, 138–144.
- Naess, A. 2005. The Basics of Deep Ecology. The Trumpeter, Vol. 21, Number 1., 61–71.
- Niiniluoto, I. 2020. Tekniikan filosofia ja kysymys elämämuodosta. Teoksessa S. Kyllönen & M. Oksanen (toim.) Ilmastomuutos ja filosofia. Helsinki: Gaudeamus, 65–82.
- Oksanen, M. 2012. Ympäristöetiikan perusteet – Luonne, historia ja käsitteet. Helsinki: Gaudeamus.
- Osler, L. 2019. Feeling togetherness online: a phenomenological sketch of online communal experiences. Phenomenology and the Cognitive Sciences 19, 569–588; <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11097-019-09627-4>
- Piironen, P. 2012. Epävarmuuden talous. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Saari, A. 2016. Elinikäinen oppiminen ja yksilöivä valta. Aikuiskasvatus – rajoja rikkova tiedelehti 1/2016. Kansanvalistusseura ja Aikuiskasvatuksen Tutkimusseura. 4–11.
- Serres, M. 1994. Luontosopimus. Tampere: Vastapaino.
- Silvennoinen, H. 2012. Yhteiskuntaluokat, valta ja aikuiskasvatus. Teoksessa Kivirauma, J. & Jauhiainen, A. & Seppänen, P. & Kaunisto, T. (toim.) Koulutuksen yhteiskunnallinen ymmärrys. Jyväskylä: Suomen kasvatus-tieteellinen seura ry. s., 301–328.
- Toadvine, T. 2009. Merleau-Ponty's Philosophy of Nature. Evanston: Northwestern University Press.
- Vilkka, L. 1993. Ympäristöetiikka. Helsinki: Yliopistopaino.
- Värry, V-M. 2002. Kasvatus ja 'ajan henki' – tulkintoja psykokaapitalismin armottomuudesta. Aikuiskasvatus. Aikuiskasvatustieteellinen aikakauslehti 2/2002. Kansanvalistusseura ja Aikuiskasvatuksen tutkimusseura. 92–104.
- Värry, V-M. 2003. Miksi olemme kodittomia? Saarna psykokaapitalismin hengessä. AVEK. Lehti 1/03. Toinen Suomi. Audiovisuaalisen kulttuurin edistämiskeskus. 10–12.
- Värry, V-M. 2018. Kasvatus ekokriisin aikakaudella. Tampere: Vastapaino.
- Wain, K. 2004. The Learning Society in a Postmodern World: The Education Crisis. New York & London: Peter Lang.
- Zimmerman, M. 1993. Heidegger, Buddhism, and deep ecology. In C. Guignon (toim.) The Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 240–269.
- Ward, D. 2018. What's Lacking in Online Learning? Dreyfus, Merleau-Ponty and Bodily Affective Understanding. Journal of Philosophy of Education, (52)3, 428–450.

*Saapunut toimitukseen 27.5.2020  
Hyväksytty julkaistavaksi 7.12.2020*