

Tulevaisuuden etiikka Spinozan ja Linkolan välissä

■ Vesa Oittinen

Kaikki myöntävät, että ympäristökriisi vaatii uudenlaista ajattelua, mutta millä lailla ja kuinka syvältä kouraisevaa, siitä ei olla yksimielisiä. Establishment-ajattelijoidenkin suusta on kuultu radikaaleja teesejä. Niinpä saksalainen filosofi Vittorio Hösle esitti vuonna 1991 ilmestyneessä kirjassaan *Philosophie der ökologischen Krise* ihmiskunnan edessä olevan lähitulevaisuudessa niin suuria haasteita, että koko filosofinen ajattelu pitää perustetaan myöten panna täysin uusiksi, jotta ”moraalipoliittinen paradigman vaihdos” onnistuisi ja ”uusi yleisesti hyväksytty kategorioiden järjestelmä” saataisiin luotua.¹

Vittorio Höslen kirjaa seurannut keskustelu on osoittanut, ettei filosofian traditioita kuitenkaan niin vain murreta, ja kovista puheista huolimatta Höslenkin ”tulevaisuuden filosofointi” on pysytellyt melko hyvin perinteisten kategorioiden ja ajatusmallien puitteissa. Ekologisen kriisin tuottamat ongelmat eivät loppujen lopuksi olekaan niin täysin ainutlaatuisia, ettei niitä voisi arvioida myös tähänastisen käsitteistön varassa, ja tämä pätee nähdäkseni myös Pentti Linkolan ja syväekologian sanomaan.

Syväekologia ja antroposentrismin kritiikki

Vaatimukset filosofisen tradition ja etenkin moraali filosofian uudelleenarvioinnista ekologisen kriisin nostettua päätään alkoivat yleistyä viime vuosikymmenen lopulla. Radikaaleimmillaan ne ilmenivät ns. syväekologia (*deep ecology*) -liikkeessä, jota edustavat liikkeen nimityksen lanseerannut norjalainen Arne Naess sekä mm. yhdysvaltalaiset Bill Devall ja George Sessions. Meillä syväekologia-liikettä edustaa melko tyy-

lipuhtaasti Pentti Linkola, vaikka kotimaisessa keskustelussa häntä ei yleensä ole oivallettu sijoittaa tähän kontekstiin, todennäköisesti siksi, että Linkola näyttää argumentoivan perinteisen yhteiskuntadebatin ulkopuolella. Tietysti tämä on suurelta osin näköharhaa.

Syväekologian filosofiset perusasettamukset on Arne Naess muotoillut teoksessaan *Økologi, samfunn og livsstil* (ilmestynyt 1970-luvun alussa, käännetty myös ruotsiksi ja englanniksi). Ainakin Pohjoismaissa sitä on käytetty paljon myös yliopistollisena oppikirjana. Naess kutsuu esittämäänsä syväekologian filosofista perustelua myös ”ekosofiaksi”. Jo filosofian nimenvaihdos siis antaa ymmärtää, että tähänastisen filosofian 2500-vuotinen traditio olisi – kuten Vittorio Höslekin viittasi – korvattava uudella, ekosofisella ajattelulla, eli kyse on todella hyvin radikaalista ”vanhan Aatamin” uudelleenmuokkauksesta.

Naessin ja yleensäkin syväekologien pääiskun kohteena on länsimainen, tai pikemmin *moderni subjektikäsitely*. Yksilöllisen, isoloidun, egoistisen subjektin katsantokannasta täytyy päästä eroon. Vaatimus esiintyy jokseenkin usein ekologisessa filosofoinnissa, mutta muutkin virtaukset – esimerkiksi eräät radikaalifeministiset suuntaukset – ovat viitanneet siihen subjektikäsitelyyn, joka syntyi uuden ajan alussa ja nähneet siinä yhden keskeisen syyn ekologiseen kriisiin. ”Pääsyyllisiksi” on nimetty Francis Bacon aforismillaan ”Tieto on valtaa” (siis valtaa luonnon yli) ja René Descartes, joka teki selvän eron ajattelevan Minän ja aineellisen luonnon välillä.

Ekologiasta ammentava modernin kritiikki katsoo tämän subjekti–objekti-dualismin kiinnimuuranneen käsityksen johtaneen kohtalokkaassa luonnon aliarvostuksessaan siihen, että luonnosta tuli vain hengetön mekaanisia lakeja noudattava raaka-ainelähde, jolla ei ole muuta

¹ Vittorio Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München: C. Beck 1991, 21.

tehtävää kuin palvella aktiivista inhimillistä subjektia. Niinpä saksalainen ekologinen ajattelija Klaus Meyer-Abich väittää, että Descartes olisi jo vuonna 1644 määritellyt ”nykyaikaisen teollisuusyhteiskunnan ihanteet” korottamalla ihmisen Jumalan kaltaiseksi olennoiksi, joka voi häikäilemättä tehdä ympäristölleen mitä tahansa mieleen julahtaa.²

Filosofian historiaa koskevan asiallisen tietämyksen valossa tällainen Descartesin morkkaaminen on kuitenkin kohtuutonta. Hänen dualisminsa ei nähdäkseni ole sillä tavalla ”ympäristöpoliittisesti” relevanttia kuin arvostelijat antavat ymmärtää. Descartes ei puolustanut nykyistä ympäristötuhhoa eikä tekniikkaa, ei moottoriteitä, ei ydinvoimaa eikä yksityisautoilua. Itse asiassa Descartes korosti subjektin vapautta, sitä, että ihminen voi valita erilaisia kehitysmahdollisuuksia. Hänen kantansa on tässä aivan toinen kuin nykyisillä teknokraateilla, jotka edustavat mekaanisen determinististä maailmannäkemyistä väittäessään, että tämän päivän tuhoisalle teknologiselle kehitykselle – jonka tunnusilmiöiksi ovat nousseet juuri yksityisautoilu ja ydinvoima – ei muka ole mitään vaihtoehtoja.

Kuitenkin ”modernille ominaisen subjektiparadigman” kritiikki on jatkuvasti keskeisessä asemassa erilaisten tulevaisuuden filosofian etsiskelijöiden parissa, ei vain ekofilosofien keskuudessa. Niinpä jo siteeraamani saksalainen Vittorio Hösle kirjoittaa aivan samansuuntaisesti, vaikka liittyykin täysin toisenlaiseen filosofiaan traditioon:

”Tämän tieteen [so. nykyaikaisen luonnontieteen] takana, joka on irrottautunut korkeimpia periaatteita ja normeja koskevasta filosofisesta kysymyksestä, piilee modernin ajan subjektiivisuus, joka tuhoamalla koko maailmaa (mukaan lukien tuo subjektiivisuus itse) perustelevan absoluutin idean ja muuttamalla kaiken itsensä ulkopuolella olevan pelkäksi objektiksi on käynnistänyt valloitusretken, jonka viimeisenä lopputulemana on planeetan ja näin myös tuon subjektiivisuuden tuhoutuminen.”³

2 Klaus Michael Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie*, München: C. H. Beck Vlg. 1997, 158–159.

3 Hösle, mt., 67.

Mitä arvoja ekosofia haluaa asettaa tähän asti uuden ajan historian näyttämöä vallinnutta modernia subjektiivisuutta vastaan? Tila ei salli kaikkien luettelemista tässä, mutta tärkeimpien joukosta voisoin nimetä seuraavat Arne Naessin listaamat:

- Kaikella elämällä on oikeus kehitykseen; ”myös eläimillä ja kasveilla on oikeus itsensä toteuttamiseen”.
- Itsensä toteuttamisen oikeudesta seuraa, että myös eläimillä, kasveilla, jopa luonnonmaisemilla on juridinen asema; niitä on suojeltava niiden *itsensä* takia, itseisarvonsa vuoksi.
- ”Periaate ’elää ja antaa elää’ viittaa tulevaisuuden luokattomaan yhteiskuntaan koko biosfäärissä – demokratiaan, jossa voimme puhua oikeudenmukaisuudesta ei vain ihmisiä, vaan myös eläimiä, kasveja ja ehkä mineraaleja kohtaan [...] Tämä edellyttää, että korostetaan mitä voimakkaimmin, kuinka kaikki riippuu kaikesta, ja että ’me’ olemme suuremman kokonaisuuden *katkelmia* – emme eristäytyneitä osia...”⁴

Jotta kaikki nämä päämäärät voitaisiin toteuttaa, vaaditaan kokonaisuuden ajattelua, ”filosofista kokonaisnäkemystä”. Puheeseen kokonaisnäkemyksestä sisältyy julkilausumaton ajatus, että kartesiolainen subjekti–objekti-dualismi tulisi yllittää.

Kokonaisajattelu ja inhimillisen subjektin muuhun luontoon nähden etuoikeutetun aseman (”antroposentrism”) torjuminen ovat syväekologisessa ajattelussa siis saman asian kääntöpuolia.

Vaikkei Pentti Linkola puhukaan filosofiaa, hänellä on aivan sama kanta kuin Naessilla. Se ei tietenkään yllätä, jos on osannut sijoittaa hänet syväekologian sinänsä lyhyeen traditioon. Linkolan koko tuotannon punaisena lankana on juuri *ihmisen ”erityisaseman” kiistäminen*. Humanismi on Linkolan mielestä virheellinen ajattelutapa, koska siinä ihmistä pidetään jona-

4 Arne Naess, *Ekologi, samhälle och livsstil*, Stockholm: LTs förlag 1981, 284, 290 ja ed., 299.

kin erityisenä, muun luonnon yläpuolella olevana olentona.

Humanismi pitää korvata ”vihreällä filosofi-alla”, joka (toisin kuin varhaisempi 1900-luvun tekniikkakritiikki aina Heideggeriin asti) ei enää tyydy pelkästään pohtimaan tekniikan synnyttämiä eksistentiaalisia ongelmia vaan vaatii radikaalia siitä luopumista: ”Vihreä ajattelu, vihreä filosofia merkitsee huikaisevaa hyppäystä länsimaisessa ajattelussa, täydellistä näkökulman vaihdosta. Keskipisteenä ei ole ihminen, lähtökohtana eivät ihmisen toiveet ja haaveet lainkaan. Lähtökohtana on vihreän luonnon tuotto-kyky, varallisuus, kantokyky”, kirjoittaa Linkola jo vuonna 1985 julkaisemassaan *Vihreän liikkeen tavoiteohjelmassa*, jonka silloin perusteilla oleva vihreä puolue riensi heti tuomitsemaan. Rajaton kasvu rajallisessa tilassa johtaa aina tuhoon. Siksi ”edistyksen vaatimus ja elämän jatkumisen vaatimus” ovat Linkolan mukaan ”käänteisiä, ne kumoavat toisensa”. Siksi eloonjääminen edellyttää ”valtaisaa teknosfäärin supistamista”; ei lähestulkoonkaan riitä, että kasvu pysäytetään 1980-luvun tasolle, vaan ”pääosa teollisen maailman rakenteista, organisaatioista ja instituutioista on purettava tai käännettävä säästöliekille”.

Eettisen naturalismin ongelma

Sinänsä puhe kokonaisvaltaisen ajattelun tarpeellisuudesta kuulostaa hyvinkin sympaattiselta, vaikka se on kovin tulkinnanvaraista ja venyvää, eivätkä sen takuumiehiksi välistä kutsutut Spinoza tai Cusanus ole mitään huonoja ajattelijoita. Paljon visaisempi ongelma löytyy toisaalta: siitä, että syväekologia taittaa peistä läpeensä *naturalistisen ihmiskäsityksen* puolesta ja yrittää saada ekologisen kriisin hallintaansa sen avulla. Lähtökohta on kyllä ymmärrettävä: korostamalla, että ihmisellä ei ole etuoikeutettua asemaa muiden luontokappaleiden joukossa, halutaan tehdä loppu inhimillisen subjektin itsekorostamisesta, jota pidetään yhtenä ympäristöongelmien pääsyistä.

Kuitenkin tällainen ”tasapäistävä” ote johtaa pulmallisiin tuloksiin, jotka näyttävät sabotoivan vakavasti koko syväekologista ohjelmaa. Etiikassa naturalismi nimittäin johtaa vakau-

mukseen, että moraalissa ei ole mitään luonnon ”lisäksi”; ei ole mitään erityistä ”moraalista maailmaa”, jonka lait eroaisivat luonnossa vallitsevista laeista. Eettinen naturalismi katsoo, että moraalit supistuu siihen, mikä on koeteltavissa luonnonkuvauksen ja luonnontieteellisen tutkimuksen avulla. Sen mukaan sellaiset käsitteet kuin ”hyvä” ja ”paha” voitaisiin purkaa yksinkertaisemmiksi käsitteiksi, joilla ei ole mitään luonnosta eroavaa moraalista ”väritystä”.

G. E. Moore nimitti jo klassisessa teoksessaan *Principia Ethica* vuodelta 1903 näitä käsityksiä ”naturalistiseksi virhepäätelmäksi” (*naturalistic fallacy*), ja onkin hieman kummallista, että Naessin ei tuotannossaan paneudu syvemmillä tähän problematiikkaan, vaikka hän on saanut koulutuksensa juuri saman analyttisen perinteen hengessä kuin Moore.

Naturalismi pilkahtaa näkyville esimerkiksi Naessin kirjoittaessa, että ”hyvä ja paha on määriteltävä suhteessa olentoihin, joille jokin on hyvää tai pahaa, hyödyllistä tai vahingollista [...] Jos joku vaatimalla vaatii käytettävän käsitettä ’oikeus’, voidaan sanoa että jokaisella olennolla on oikeus tehdä se, mikä sen vallassa on. On ’oikein’ ilmaista oma luontonsa niin selvästi ja laajamittaisesti kuin luonnon olosuhteet sallivat [...] Että oikeudet olisivat osa erityistä maailmanjärjestystä on fiktio”.

Voidaan siis sanoa, että Naessin mielestä ilmeisesti jo pelkkä luonnossa vallitsevien asiaintilojen *toteaminen* on samaa kuin niiden positiivinen *arvottaminen*. Tällä on kauaskantoisia seurauksia. On varmasti väärin sanoa, että Naessin ekosofia hyväksyisi sosiaalidarwinismin, mutta teoreettisesti se on puolustuskyvytön sitä vastaan. Jos näet lähdetään siitä, että luonnossa vallitsee *survival of the fittest* -periaate, jonka mukaan vain elinkelpoisimmat säilyvät olemassaolon taistelussa, pätee sama naturalismin mukaan myös ihmis-yhteiskunnassa. Naturalismihan ei hyväksy – tai ainakaan se ei pysty perustelemaan – mitään erityistä luonnontilasta poikkeavaa moraalit, joka vaatisi heikompien suojelua.

Syväekologian tärkein sisäinen ristiriita lie- neekin juuri sen yhtäältä sinänsä kiitettävien tarkoituserien, nimittäin elämän ja luonnon

suojelun, ja toisaalta sen naturalistisen etiikan välillä – etiikan, joka on perustaltaan antihumanistinen tai joka ainakin helposti johtaa sellaisiin päätelmiin, että syväekologisen ohjelman on mahdotonta saada laajempaa kannatusta. Nähdäkseni myös Pentti Linkolan monessa muussa suhteessa varsin hyvin perustellun ajatusrakennelman heikkoutena on juuri siihen implisiittisesti sisältyvä eettinen naturalismi.

Suomalaisessa Linkola-keskustelussa tätä ristiriitaa ei ole vielä kukaan kunnolla oivallettu, vaan dilemman molemmat sarvet elävät iloisesti omaa elämäänsä toisistaan riippumatta. Näin on laita uusimmassakin, tässä lehdessä julkaistussa Pertti Koskimiehen puheenvuorossa. Hän toteaa ensin, aivan oikein: ”Linkolan biosentrisen maailmankuvan lähtökohta on kaikkien lajien itseisarvo ja oikeus elää, mitä edes akateemiseen eliittiin kuuluvat filosofit, humanistit ja muut arvostelijat eivät näytä tajuavan.” Mutta jo seuraava lause on täydellinen *non sequitur*: ”Heille ihmisen kestämaton ja tuhoisa kerskakulutuskulttuuri on pyhempi arvo kuin luonnon ja ihmiskunnan säilyminen tulevaisuudessa.”⁵ Jos kerran hyväksymme ”biosentrisen maailmankuvan” ja siihen sisältyvän eettisen naturalismin, ei jälkimmäinen väite voi olla perusteltu. Johdonmukaisen naturalistin on toki hyväksyttävä lajien tuhoutuminen, sillä luonnonvalintahan johtaa uusien lajien jatkuvaan korvautumiseen toisilla. ”Luonnon ja ihmiskunnan säilyminen” taas on arvo, jota nimenomaan ei voi johtaa luonnosta sellaisena kuin se on – eli syväekologinen projekti joutuu käytännössä kiistämään omat lähtökohtansa.

Itse Linkolan ajatusten vastaanotto on kylä ollut ristiriitaista. Yhtäältä on korostettu sitä, kuinka hän on ”periaatteessa” aivan oikeassa arvostellessaan ympäristön tuhoamista, annettu kehuja ja jopa Eino Leinin palkinto, toisaalta on yhtä painokkaasti todettu että hänen vaatimuksensa ovat mahdottomia toteuttaa. Väittäisin, että vastaanoton ristiriitaisuus ei ole yleisön vika, vaan sen syy piilee jo Linkolan oman ohjelman filosofisessa perustelussa, joka osoittau-

5 Pertti Koskimies, ”Pentti Linkolan kriitikot käpertyvät ihmiseen”, *Tieteessä tapahtuu* 6/2010, 16.

tuu aivan mahdottomaksi, kun sen ydinväitteen vihdoin oivaltaa: ihmisen ainoa pelastus on sen mukaan antihumanismissa.

Jälkikirjoitus: Spinoza

Ennen kuin lopetan, on syytä vielä katsoa, löytyisikö modernin filosofian traditiosta vaihtoehtoja Baconin tai Descartesin kaltaisille ajattelijoille. Tosiaan on ollut olemassa voimakas kartesiolaisen subjektikäsitteen torjuva vastavirta, ja sen keskeisin edustaja on Spinoza. Tätä mieltä on ainakin Arne Naess, ja moni ekofiilofia yhtyy häneen. ”Kenelläkään suurista filosofeista”, sanoo Naess, ”ei, kun puhutaan perustavanlaatuisen ekologien asenteiden selvittämisestä ja muotoilusta, ole niin paljon tarjottavana kuin Baruch Spinozalla”.

Naessille on tärkeää juuri Spinozan kokonaisnäkemys ja kokonaisuusajatus. Spinozan kuuluisa sanonta *Deus sive Natura sive Substantia* sopii ekosofialle erinomaisesti, samoin se kritiikki, jonka Spinoza kohdisti Descartesin tekemään materiaan ja hengen dualistiseen erotteluun, jossa ulottuvainen ja ajatteleva substanssi asettuivat vastakohdiksi. Naess löytää ainakin seuraavat kosketuskohdat Spinozan ja nykyisten ekologien ajattelijoiden välillä:

- Käsite ”luonto” ei ekologeilla ole ”passiivinen, kuollut, arvoton” niin kuin ”mekanistinen tiede” sen käsittää, vaan sukua Spinozan *Deus sive Natura*-käsitteelle: kaikenkäsittävä, luova, loputtomasti muuntuva ja ”elävä siinä laajassa merkityksessä, jonka panpsykyisyys antaa käsitteelle”.
- Ekologia hylkää arvodualismin, jossa henki asetetaan ainetta, sielu ruumista vastaan, ja Spinoza niin ikään.
- Hyvä ja paha ovat suhteellisia käsitteitä; ei ole olemassa lopullista arvokoodistoa ja ”inhimillinen oikeudenmukaisuus ei ole luonnon laki”⁶

6 Arne Naess, ”Spinoza and ecology”, teoksessa Siegfried Hessing (toim.), *Speculum Spinozanum 1677–1977*, London: Routledge and Kegan 1977, 432. Naess on kehittänyt tähän liittyviä näkemyksiään yksityiskohtaisemmin teoksessaan *Freedom, Ecology and Self-subsistence*, Oslo: Universitetsforlaget 1975.

Kuuluuko Spinoza tosiaan siis niihin ajattelijoihin, jotka ovat ”arvostelleet modernin ihmiskeskeisen teknologisen maailmankatso- muksen ja yhteiskunnan kehitystä”, kuten eräs toinen syväekologien ideologi, George Sessions muotoilee?⁷ Spinozalta löytyy ilman muuta naturalistisiksi tunnistettavia painotuksia. Niinpä *Etiikan* neljännen osan määritelmä 1 kuuluu: ”Hyvällä ymmärrän sitä, minkä varmasti tiedämme olevan meille hyödyllistä”, määritelmä 2 puolestaan: ”Pahalla taas ymmärrän sitä, jonka varmasti tiedämme estävän meitä osallistumasta johonkin hyvään.” Mitä oikeuteen ja oikeaan tulee, Spinoza kirjoittaa (IV. 37 huom. 1): ”Jokaisen oikeus määrittellään hänen hyveensä eli kykynsä mukaan”, jota hän vielä täsmentää seuraavassa huomautuksessa: ”Jokainen toimii luonnon korkeimmalla oikeudella siten kuin hänen luontonsa välttämättömyydestä seuraa. Siksi itse kukin arvioi luonnon korkeimmalla oikeudella, mikä on hyvää ja mikä pahaa, ja pitää edustaan huolen niin kuin parhaaksi katsoo.”

Mutta oletus Spinozan naturalismista kadottaa pohjansa luettaessa *Etiikkaa* ensimmäisten kolmen kaiken tapahtumisen determinoituneisuutta painottavan osan ohi. Spinoza introdusoi kaksi eri ”luonnon” käsitettä, jotka jossain mielessä jopa sulkevat pois toisensa – tämä on erotelu, johon tämän päivän syväekologit eivät ole lainkaan kiinnittäneet huomiota, vaikka julistautuvat Spinozan seuraajiksi. Hän määrittelee ne jo *Etiikan* alussa (I. 29 huom.) ”luovaksi” ja ”luoduksi luonnoksi” (*Natura naturans* ja *Natura naturata*). Jälkimmäinen tarkoittaa luontoa tavanomaisessa merkityksessään: yksittäisiä olioita, fyysikaalista (ja biologista) maailmaa lainmukaisuuksineen, kun taas luova luonto on nimenomaan Jumala itse, eli ”sellaiset substanssin attribuutit, jotka ilmaisevat ääretöntä ja ikuista olemusta”. Luotu luonto on epävapauden, intohimojen, välttämättömyyden, ajallisuuden ja kuolevaisuuden maailma, luova luonto taas on vapaa, ääretön, ikuinen ja aktiivinen.

7 George Sessions, ”Appendix D – Western Process metaphysics (Heraclitus, Whitehead and Spinoza)”, julkaisussa: George Sessions & Bill Devall, *Deep Ecology*, Salt Lake City: Peregrine Books 1985, 238.

Kun Spinoza siis sanoo, että ihminen on osa luonnon kokonaisuutta, on tämä ymmärrettävä kahdella aivan eri tavalla. Yhtäältä ihminen on – ja hän on sellaiseksi aina jäävä – äärellinen olento ”luodussa luonnossa”. Ihminen on aina häntä mahtavampien luonnonvoimien armoilla. ”Tästä seuraa”, jatkaa Spinoza, ”että ihminen on aina passioiden alainen, ja että hän seuraa luonnon yleistä järjestystä, noudattaa sitä ja sopeutuu siihen” (IV. 4 koroll.). Puhuessaan luonnon ”yleisen järjestyksen” (*communis naturae ordo*) noudattamisesta Spinoza tarkoittaa jotain sinänsä ei-toivottavaa, nimittäin vapaudettomuuden ja intohimojen tilaa. Tässä on kyse ihmisen *negatiivisesta* luontosuhteesta. *Positiivinen* luontosuhde tulee mahdolliseksi vasta, kun ihminen pystyy irrottautumaan luodun luonnon piiristä ja tarkastelemaan luontoa kokonaisuudessaan, substanssina eli Jumalana.

Hyveellinen ihminen rakastaa Spinozan mukaan luontoa – mutta ei luotua, äärellistä luontoa, yksittäisolioiden maailmaa, joka kahlitsee hänet passiivisten affektien orjaksi ja väärien ideoiden valtaan, vaan luontoa Jumalana. Tämä puolestaan tulee mahdolliseksi vasta järjen avulla, joka antaa meille käsityksen yleisestä yksittäisolioiden maailman lisäksi. Järki opettaa meitä ”havainnoimaan olioita tietyltä ikuisuuden kannalta” (II. 44 koroll. 2), ts. osallisina Jumalan ikuiseen luontoon. Ihminen on Spinozalle siten ”luonnonolento” kahdessa täysin eri merkityksessä: yhtäältä hän on välttämättömyyden ja äärellisyyden valtakunnan asukas, mutta toisaalta hän voi järkensä ansiosta myös osallistua Jumalaan. Vain ensimmäisessä, äärellisyyden valtakunnassa hän on samalla tasolla kasvien, eläinten ja muiden luomakappaleiden kanssa.

Tämä kaksitasoinen näkökulma puuttuu täysin syväekologeilta. Heille ”luonto” on jakamaton kokonaisuus ja siten enemmän tai vähemmän identtinen konkreettisen luonnon kanssa, eläin- ja kasvimaailman, ekosysteemin, tai sen kanssa, mitä Spinoza kutsui ”luoduksi” luonnoksi. Syväekologit eivät erota ”korkeampaa” ja ”alempaa” tasoa luonnossa kuten Spinoza. Silloinkin kun he puhuvat luonnosta kokonaisuutena, he näkevät ”alemman” tason lainalaisuuk-

sisä koko luonnon mallin, jonka edessä myös ihmisen on taivuttava – toisin sanoen: he sortuvat naturalistiseen erehdykseen. Spinoza sitä vastoin painottaa, että moraalisääntöjä ei voi johtaa luodusta luonnosta (niin kuin syväekologit tekevät), vaan luovasta eli Jumalasta.

Jos ilmaisisin asian lyhyesti, niin syväekologia haluaa pelastaa ympäristön sijoittamalla inhimillisen subjektin samalle tasolle eläinten, kasvien ja jopa mineraalien kanssa, kun taas spinozistisen strategian suunta on päinvastainen: järjen avulla ihmiset johdatetaan intellektuaaliseen rakkauteen Jumalaa eli luontoa kohtaan. Ympäristöä tuhoava käyttäytyminen ei suinkaan johdu – niin kuin syväekologit näyttävät ajattelevan – siitä, että järjen seuraaminen johtaa ihmi-

sen luontokosketuksen katoamiseen, vaan päinvastoin siitä, että ihminen ei riittävässä määrin toimi järjellisesti: hän antaa intohimojensa ohjata itseään ja toimii vajavaisesti, ainoastaan osana ”luotua luontoa”. Ekologisen etiikan, joka sanoutuu irti tällaisesta ”luodun luonnon näkökulmasta”, täytyy välttämättä olla normatiivinen, ei naturalistinen. Ja miten muutoin arvioidaankaan Spinozaa, uskon, ettei mitään johdonmukaista ekologista ajattelua voida rakentaa naturalistisen etiikan varaan.

Kirjoittaja on venäläisen filosofian ja aatehistorian professori Helsingin yliopiston Aleksanteri-instituutissa. Artikkelin perustuu Tieteen päivillä 16.1.2011 pidettyyn esitelmään.