

## Ympäristökeskustelun mahdollisuudesta

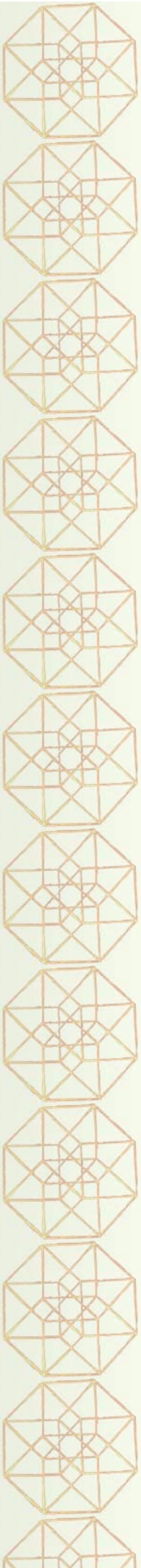
Sami Pihlström


Ympäristökeskustelu on keskustelua "ihmisen paikasta maailmassa". Se ei ensisijaisesti ole – tai sen ei nähdäkseni pitäisi olla – keskustelua ihmisestä riippumattomasta luonnosta ja sen "itseisarvosta", sillä kaiken maailmassa olevan arvon lähde on ihminen, ainoa tuntemamme symbolikieltä ja käsitteitä luonnostaan käyttävä olento, joka voi kielensä avulla reflektoida mennyttä ja tulevaa, pyrkimyksiään ja päämääriään sekä keinoja päämääriensä saavuttamiseksi. Ympäristökeskustelu on keskustelua ihmisestä. Sikäli kuin yleisimmät ihmisen olemusta tai "ihmisluontoa" koskevat kysymykset luokitellaan filosofisen antropologian eli filosofisen ihmistutkimuksen alaan kuuluviksi, voimme sanoa, että ympäristöfilosofia on ytimeltään filosofista antropologiaa.

Lähden liikkeelle kolmesta oletuksesta. Ensinnäkin on kiistatonta, että globaalit ympäristöongelmat ovat äärimmäisen vakavia, koko ihmiskunnan ja viime kädessä koko elävän luonnon olemassaoloa uhkaavia ongelmia, joihin ehkä kaipaisimme ratkaisua kipeämmin kuin mihinkään muihin ongelmiimme. Toiseksi on niin ikään jokseenkin kiistatonta, että pientä edistystä näiden ongelmien ratkaisuyrityksissä on saavutettu: olemme viime vuosien ja vuosikymmenien aikana havahtuneet ongelmien olemassaoloon ja pyrkineet muun muassa kehittämään ympäristöystävällisempää teknologiaa. Yhä useammat ymmärtävät, että ympäristöongelmat ovat vakavia ja ettei ekologinen kriisi ole pelkkä hysteerisen "luontoväen" keksintö. Edistyksenä on siis pidettävä sitä, että ensimmäistä oletustani ei esimerkiksi vakavassa poliittisessa ja yhteiskunnallisessa keskustelussa juurikaan enää kyseenalaisteta – ainakaan ääneen.

Mutta kolmanneksi on, ellei aivan kiistatonta, niin kuitenkin varsin painavasti perusteltua, että toisessa oletuksessani mainitut edistysaskeleet ovat täysin riittämättömiä. Jos nykyinen kehitys jatkuu, elävä luonto – ihmiset, muut eläimet ja kasvit – ennen pitkää tuhoutuu, tai ainakin suurin osa siitä tuhoutuu, ja jäljelle jäävien eliöiden elinolosuhteet muuttuvat huomattavasti, suuntaan, jota emme osaa emmekä ehkä haluakaan kuvitella. Ympäristöongelmien ratkaisemisessa ei missään tapauksessa ole edistytty sellaisella tavalla, että voisimme uskotella kulkevamme kohti parempaa huomista. Uhka pikemminkin syvenee koko ajan. Loppu ei ole illuusio, vaan lähenevä, alati konkretisoitua näköala (pace Jean Baudrillard), joskin se luultavasti lähestyy tuskallisen hitaasti, ei kertarysäyksellä. Joka hyväksyy kolmesta oletuksestani vain kaksi ensimmäistä ja luottaa, että pystymme tieteen ja teknologian avulla ratkaisemaan olemassaolomme vaarantavat ekologiset ongelmat, syyllistyy siihen, mitä akateemikko Georg Henrik von Wright on monissa syvämietteisissä kulttuurikriittisissä kirjoituksissaan nimittänyt "edistyksen myyiksi" ja "valheelliseksi optimismiksi". Tällaisen myytin vaaliminen sopii toki hyvin aikaamme, joka ei eettisiä näkökohtia juuri ota huomioon, jos ne joutuvat vastakkain taloudellisen hyödyn ja "edistyksen" tavoittelun kanssa – olipa kyse luonnonsuojelusta tai ihmisoikeuksista. Etiikka on meillä vain uusi trendi, kilpailutekijä kasvavassa kaupankäynnissä.

Jos luovumme edistyksen myytistä, kuten meidän mielestäni on tehtävä, "ympäristökeskustelu" on ymmärrettävä laajassa mielessä. Se ei voi tarkoittaa vain teknokraattista, päämäärä-keino-rationaalisuuden piirissä käytävää keskustelua siitä, mitkä ovat tehokkaimpia (esimerkiksi teknologisia ja taloudellisia) keinoja ratkaista ympäristöongelmia. Se on myös – von Wrightin ja Max Weberin termin – "arvorationaalisuuden" alueelle kuuluvaa keskustelua siitä, mitkä ovat oikeita tai perusteltuja arvoja ja päämääriä. Se on keskustelua ihmisen paikasta maailmassa ja tuon paikan mahdollisista muutoksista. Tässä mielessä se on maailmankatsomuksellista





keskustelua, sen pohtimista, millaisesta näkökulmasta meidän ihmisten tulisi maailmaamme ja omaa elämänmuotoamme katsella. Tällainen käsitteen "ympäristökeskustelu" laajentaminen mahdollistaa ympäristöfilosofian näkemisen osana klassista filosofiaa sen sijaan, että sitä pidettäisiin soveltavan etiikan kapeana osa-alueena. Ympäristöfilosofia ei ole "vain" ympäristöetiikkaa, vaan siihen kuuluu erottamattomasti muun muassa metafysisiä ja aksiologisia eli arvofilosofisia kysymyksiä.

Sanoessani, että ympäristökeskustelu on keskustelua "ihmisen paikasta maailmassa", olen tosissani. Se ei ensisijaisesti ole – tai sen ei nähdäkseni pitäisi olla – keskustelua ihmisestä riippumattomasta luonnosta ja sen "itseisarvosta", sillä kaiken maailmassa olevan arvon lähde on ihminen, ainoa tuntemamme symbolikieltä ja käsitteitä luonnostaan käyttävä olento, joka voi kielensä avulla reflektoida mennyttä ja tulevaa, pyrkimyksiään ja päämääriään sekä keinoja päämääriensä saavuttamiseksi. Ympäristökeskustelu on keskustelua ihmisestä. Sikäli kuin yleisimmät ihmisen olemusta tai "ihmisluontoa" koskevat kysymykset luokitellaan filosofisen antropologian eli filosofisen ihmistutkimuksen alaan kuuluviksi, voimme sanoa, että ympäristöfilosofia on ytimeltään filosofista antropologiaa.

### Mahdollisuuden ehdoista

Immanuel Kant ajatteli, että filosofisen antropologian peruskysymys "Mitä on ihminen?" tiivistää filosofian kolme keskeisintä "kriittistä" kysymystä: "Mitä voin tietää?", "Mitä minun pitää tehdä?" ja "Mitä minulla on lupa toivoa?". Tunnustettuaamme ympäristöfilosofian sidonnaisuuden ihmistä ja ihmisluontoa koskeviin katsomuksellisiin kysymyksiin voimme Kantin kriittisen filosofian hengessä pohtia ympäristökeskustelun mahdollisuuden ehtoja. Juuri tällaisen mahdollisuuden ehtoja koskevan ongelman Kant asettaa esimerkiksi tietoteoriassaan ja etiikassaan: hän kysyy, miten (so. millaisten välttämättömien ehtojen vallitessa) tiedollinen kokemus objektiivisesta ulkomaailmasta ja aidosti moraalinen toiminta ovat mahdollisia. Mekään emme kysy, onko ympäristökeskustelu mahdollista, vaan miten se on mahdollista.

Se, että meidän tulee esittää kysymyksemme näin, merkitsee, että ympäristöongelmat ovat osa inhimillistä tilaamme, meille annettu piirre ongelmallisessa maailmassamme. Emme kerta kaikkiaan voi kyseenalaistaa niiden ja niistä keskustelemisen mahdollisuutta; voimme vain pohtia, miten meidän on niistä keskusteltava. Kokemuksemme "annetut" piirteet saattavat, toisin kuin Kant ajatteli, muuttua historian kuluessa, ajattelumme ja yhteiskuntarakenteittemme vähitellen muokkautuessa toisenlaisiksi. Ympäristökysymykset eivät vielä pari-kolmekymmentä vuotta sitten olleet meille välttämättä annetun ongelmakentän asemassa, mutta nyt emme voi niitä väistää. Huoli luonnollisesta ympäristöstä konstituoivat kokemustamme itsestämme ja maailmastamme 1990-luvun ihmisinä.

Edellä sanottu merkitsee kantilaisen, kokemuksen "transsendentaalisiin ehtoihin" (eli jonkin annetun ilmiön mahdollisuuden välttämättömiin ehtoihin) kohdistuvan tarkastelun naturalisointia, sen alistamista luonnolliselle – historialliselle, sosiaaliselle, psykologiselle, sosiaalipsykologiselle jne. – muutokselle ja kehitykselle. Voisimme ehkä jopa puhua transsendentaalifilosofian ekologisoinnista. Ehdot sille, miten väistämättä koemme maailmaa, ovat osaksi ekologisista ja biologisista. Ne voivat muuttua elävän luonnon muuttuessa.

Kuitenkaan meidän ei nähdäkseni pitäisi luopua kantilaisen ajattelun yhdestä peruspilarista, kokemuksen subjektin (ihmisen) aktiivisesta panoksesta maailmaa koskevan kokemuksen muodostumisessa. Kant toteaa, että kokemuksen muodon antavina transsendentaalisina subjekteina "luemme lakia luonnolle": luonnon (empiirisen maailman) on mukauduttava aistimellisen havaintokykymme muotoihin ja ymmärryksemme käsitteisiin eli kategorioihin. Luonto on näin väistämättä luontoa-meille. Kantin tunnetun mutta vaikeasti ymmärrettävän opin mukaan emme voi tietää meistä riippumattomista olioista tai maailmasta "sinänsä" mitään; tietomme ja kokemuksemme kohteena oleva

maailma, luonto, on osittain itse luomamme ja muokkaamamme.

Tämä kantilainen ajatus on nähdäkseen pääpiirteissään oikea, mutta se on tulkittava edellä lyhyesti esitellyn naturalisointi-idean mukaisesti. Se, miten luemme lakia luonnolle, on osittain riippuvaista siitä, millaista luonnollinen elämämme tässä luonnollisessa maailmassa on, sekä siitä, miten elämämme muuttuu, millaiseen suuntaan se kehittyi. Emme lue lakia luonnolle kerralla kokonaisuudessaan, ikuisiksi ajoiksi eteenpäin, vaan elämme luonnollisina olioina muiden luonnoloiden rinnalla luonnon suuressa kokonaisuudessa, jota kuitenkin syvemmällä (transsendentaalisella) tasolla itse luomme kokiessamme sen luontona. Luonto on myös tämän naturalisoidun kannan mukaan aina luontoa-meille, luontoa sellaisena kuin sen käsitteellisten viitekehystemme ja toimintamme valossa jäsenämme. Ihmistä ei ole leikattu luonnosta irti; luonto on inhimillistettyä luontoa.

Tästä syystä ympäristökeskustelussa usein esiintyvä antroposentrismien ja sen kanssa kilpailevien näkemysten, kuten biosentrismien, välinen vastakkainasettelu on harhaanjohtava. Emme me ole sellaisessa asemassa, jossa voisimme valita, tarkastelemmeko ympäristöongelmia ja ympäristöetiikkaa antroposentrisestä (ihmiskekseisestä) vai ei-antroposentrisestä näkökulmasta. Me olemme ihmisiä, ja luonnon käsitteellistäminen luontona on aina jo sen käsitteellistämistä inhimillisenä, inhimillisille käsitteille ja ihmisymmärrykselle alistettuna luontona. Me alistamme luonnon, halusimmepa tai emme, mutta samalla olemme osa sitä.


En tietenkään tarkoita, että saisimme tehdä "ei-inhimilliselle luonnolle" mitä tahdomme. Tarkoitan, että vasta luonnon käsitteellistäminen inhimillistettynä tekee mahdolliseksi sitä koskevan eettisesti relevantin ympäristökeskustelun. Antroposentrismi (josta puhuminen on tosin harhaanjohtavaa, sillä termi antaa ymmärtää, että voisimme omaksua jonkin ei-antroposentrisen vastakohtan) on ympäristökeskustelun mahdollisuuden ehto. Ilman ihmisen näkökulmaa luontoon ei kerta kaikkiaan ole luontoa eikä siten myöskään keskustelua luonnon tuhoutumisesta tai sen suojelemisesta. Tällainen maltillinen antroposentrismi ei merkitse ihmischauvinismia tai spesismiä, joka pitäisi vain ihmisen empiiris-psykologisia, yksilön tai lajin näkökulmasta egoistisia intressejä moraalisesti relevantteina.

Vain ihminen voi tehdä luonnon moraalisesti ongelmalliseksi

Todettuamme luonnon inhimillisesti ja siten väistämättä eettisesti käsitteellistyväksi voimme esimerkiksi pohtia ei-inhimillisten olentojen kärsimyksen merkitystä. Vain ihminen voi siis tehdä luonnon moraalisesti ongelmalliseksi. Kantani on ainakin jossain määrin samansuuntainen arvostetun australialaisen ajattelijan John Passmoren ympäristöfilosofien näkemysten kanssa. Vuonna 1980 ilmestyneessä artikkelissaan "Asenteet luontoa kohtaan" (suom. Markku Oksanen, teoksessa Oksanen & Marjo Rauhala-Hayes, toim., Ympäristöfilosofia, Gaudeamus, Helsinki, 1997), joka tiivistää hänen paljon huomiota herättäneen teoksensa Man's Responsibility for Nature (1974, 2. painos 1980) pääajatukset, Passmore korostaa, etteivät ihmiset, kasvit, eläimet ja biosfääri muodosta moraalisten oikeuksien ja velvollisuuksien yhteisöä. Luonto on eräässä mielessä meille "vieras" ja "ihmeellinen", jotakin aivan muuta kuin me. Kalvinistista teologia Karl Barthia lainaten Passmore huomauttaa, että ihmisen ehdotonta ainutlaatuisuutta vaalivassa stoalais-kristillisessä traditiossa vain ihminen on voinut tulla "Jumalan puhuttelemaksi" ja vain ihminen voi tulla "pelastetuksi tai kirotuksi" (s. 36).

Vaikka kristillistä perinnettämme voidaan epäilemättä pitää yhtenä keskeisenä osasyllisenä nykyiseen ekokatastrofin uhkaan, jossakin tärkeässä (joskin metaforisessa) mielessä on totta, että vain ihminen voi tulla pelastetuksi tai kirotuksi. Vain ihmisellä voi olla





eettinen suhde johonkin itsensä ulkopuolella olevaan. Eikä eettinen suhde ole aidosti eettinen, mikäli toisena osapuolena on moraaliseen vapauteen ja vastuuseen kykenemätön olio, ei-inhimillinen luonto. Voisimme ehkä sanoa, että vain kahden ihmisen välillä voi vallita (Ludwig Wittgensteinin sanoin) "asenne sieluun", asenne, joka mahdollistaa etiikan.


Kuitenkin edellä luonnosteltu näkemys, jossa yhtäältä naturalismin hengessä nähdään ihminen yhtenä luonnollisen evoluution kautta kehittyneenä luonnonoliona mutta jossa toisaalta Kantin kriittisen filosofian mukaisesti ajatellaan luonnon olemassaolo luontona riippuvaiseksi sen inhimillisiin kyvyin tapahtuvasta käsitteellistämisestä, oikeuttaa meidät suhtautumaan varauksellisesti Passmoren omaksumaan jyrkkään erotteluun inhimillisen ja ei-inhimillisen luonnon välillä (kuten myös antroposentrismi vs. ei-antroposentrismi -erotteluun). Itse asiassa Passmore, kuten useimmat muutkin ympäristöfilosofit, näyttää hyväksyvän melko vahvan realismin yhtenä ekologisesti kelvollisen "luonnonfilosofian" yleisenä ehtona (s. 41): "[L]uonnon tapahtumat jatkavat oman tiensä kulkemista tavalla, joka on välinpitämätön ihmisen intresseille ja joka ei ole mitenkään ristiriidassa sen kanssa, että ihminen katoaa maan pinnalta." Tähän on arkiymmärryksen tasolla helppo yhtyä, mutta kantilaisessa viitekehyksessä hyväksyttävä realismi voi olla vain "empiiristä realismia": luonnon oliot ja tapahtumat ovat meistä riippumattomia empiirisessä mielessä, eli niiden olemassaolo ei edellytä minkään empiirisen subjektin ajattelua, mielteitä, havaintoja tms. Mutta silti ne ovat transsendentaalisessa mielessä subjektin toiminnasta riippuvaisia. Ihminen voi kadota maan pinnalta, ja ennen kuin hän katoaa, hän voi sanoa, että luonto jatkaa olemistaan hänen jälkeensä. Mutta transsendentaalisella tasolla luonnon kokemuksellisen jäsentämisen päätyminen on luonnon (ja maailman) loppu. Kysymys siitä, millainen "luonto ilman ihmistä" voisi olla, nousee vain inhimillisestä näkökulmasta.

Kun kiedomme ihmisen ja luonnon yhteen kantilaisvaikutteisella tavalla – kun myönnämme, että luemme lakia luonnolle ja että luonto näin on eräässä mielessä meidän luomuksemme (vaikka empiirisen maailman oliona olemmekin sen luonnollisia tuotteita ja siitä riippuvaisia) – voimme paremmin ymmärtää, että se tragedia, joka on tapahtumassa luonnolle, tapahtuu itse asiassa meille. Kun kiroamme luonnon, kiroamme itseämme. Luonnon tuhoajina me länsimaisten yhteiskuntien jäsenet olemme rikollisia, mutta meidän rikoksemme eivät ole rikoksia meistä erillisiksi oletettuja luonnonolioita vastaan, vaan ihmisyyttä vastaan.

Vain tästä näkökulmasta ympäristön tuhoutuminen saa moraalisen merkityksen. Vain ihmiselle luonnon kärsimys voi olla traagista. Ehkäpä traagisuuden käsite tarjoaakin meille valaisevan perspektiivin siihen kehityskulkuun, jonka keskellä elämme. Kuten von Wright on usein arvellut, ihmisen tieteellis-teknistä hybristä saattaa traagisen kohtalonomaisesti seurata luonnon nemesis. Paradoksimme on siinä, että tuo kosto, joka kohdistuu meihin itseemme, on omaa aikaansaannostamme – paitsi empiiris-kausalisella, myös transsendentaalisella tasolla. Luonto voi olla nemesis naturalikseen kykenevä, kostava luonto vain meidän – traagiikan käsitteen avulla – sellaiseksi jäsentämämme.

## Tulevaisuus

Ympäristökeskustelussa viitataan tavallisesti tulevaisuuteen. Ympäristöön vaikuttavaa toimintaamme arvioidaan sen mukaan, millaisia seurauksia se aiheuttaa tulevaisuudessa. Etenkin tulevien ihmiskupolvien "oikeudet" pyritään tässä keskustelussa usein ottamaan huomioon. Myös tulevaisuuden käsite, jota voidaan pitää yhtenä ympäristökeskustelun mahdollisuuden ehtona, havainnollistaa näkökulmamme väistämätöntä antroposentrisyyttä. Vain ihmiselle voi olla tulevaisuutta. Vain ihmisellä on (vahvassa mielessä) aikaa, ajallisena hahmottuva maailma. Itse asiassa koko nykyisyytemme, se, mitä nyt teemme, muotoutuu sen pohjalta, että ajattelevina, elämästämme huolehtivina olentoina suuntaudumme kohti tulevaa. Eksistentiaalisesti



virittyneet ajattelijat, etenkin Martin Heidegger, ovat ilmaisseet tämän käsitteellä "huoli" (Sorge). Ihmisinä olemme huolehtivia olentoja. Olemme huolissamme itsestämme ja luonnosta. Ja vain ihminen on huolehtiva olento; vain ihmisellä on tulevaisuus, josta voidaan huolehtia.

Yksi keskeinen edellytys tulevaisuudelle ja siihen kohdistuvalle huolelle on kieli. Kuten usein sanotaan, kieli irrottaa meidät ajasta ja paikasta, välttämistä lähiympäristöstä tulevista aistiärsykkeistä, joiden varassa kaikki aistivat ei-inhimilliset oliot (ainakin tämänhetkisen tietämyksemme mukaan) toimivat. Vaikka joillekin eläimille voidaan opettaa rajoitettuja kielellisiä järjestelmiä, vain ihmiset ovat luonnostaan ryhtyneet elämään yhteisöissä, joissa (niin ikään luonnostaan) käytetään kieltä osana liki kaikkea inhimillistä toimintaa. Tämä erottaa ihmisen kaikista muista tuntemistamme olennoista. Lainaan jälleen Wittgensteinia: "Jos leijona osaisi puhua, emme voisi ymmärtää sitä." Naturalisoidussa kantilaisuudessa juuri kielelliset kategoriat korvaavat ihmisymmärryksen muuttumattomat a priori -käsitteet. Luonto-meille on kielellisesti jäsenetty luonto, jonka tulevaisuudesta voidaan kielen avulla puhua.

Muistettakoon jälleen, ettei tulevaisuuden käsitteen ja kielen palautumattoman inhimillisyyden korostaminen suinkaan välttämättä tee antroposentrisestä perspektiivistämme kapeaa hyötyajattelua, joka näkee ympäristön pelkkänä raaka-aineena lyhytnäköisiä inhimillisiä päämääriä varten. Kieli ja tulevaisuuteen suuntautuminen mahdollistavat myös itse päämäärien välillä käytävän kriittisen keskustelun. Kielemme mahdollistaa jopa sellaisten inhimillisesti arvokkaiden päämäärien muotoilemisen, joista luonnon sokeaan, maksimaalisen tehokkaaseen teknologis-taloudelliseen hyödyntämiseen tähtäävät suuryritysten johtajat eivät ehkä osaa edes uneksia.

Ennen kaikkea kieli mahdollistaa ekologisen kriisin jäsentämisen kertomuksena, sellaisena suurena tarinana, joiden loppua postmodernistit juhlivat. Tarinoilla on alku ja loppu. Tämän tarinan päähenkilöitä olemme me loppua odottavat ihmiset. Ja kuten tiedämme, kertomukset voivat päättyä traagisesti. Kenties suurin tragiikkamme on siinä, ettei kertomuksemme välttämättä ole taiteellisesti kovin korkeatasoinen. Traaginen loppuhuipennus, joka tekisi ekokatastrofista ylevän, banalisoituu turhautuneeksi tulevien "lopun ajan tapahtumien" odotteluksi, hitaaksi kituuttamiseksi.

Kuinka pitkälle tulevaisuuteen suuntaudumme? Kosmisessa perspektiivissä suuntana on joka tapauksessa tuho. Vain yhden tai kahden sukupolven päähän tehtäviä ekologisesti merkityksellisiä päätöksiä pidetään usein lyhytnäköisinä. Mutta missä raja kulkee? Pitäisikö meidän ottaa huomioon viiden, kymmenen vai kenties tuhannen tulevan ihmiskäytön (ja mahdollisesti eläinsukupolvien) intressit? Jossakin kaukana loppu kuitenkin hämmöittää, emmekä me voi sille mitään. Kysymyksiimme on tuskin löydettävissä mitään selkeää vastausta. Ei ole itsestäänselvää, että meidän ylipäänsä pitäisi huolehtia tulevasta sukupolvista, olennoista, joita ei vielä ole syntynyt eikä ehkä koskaan synny (omia, "itse tuotettuja" jälkeläisiämme lukuun ottamatta). Elämän jatkuminen aina vain eteenpäin ei saa olla korkein arvomme, vaikka se välittömän kuoleman uhatessa saattaa de facto asettua kaikkien muiden päämäärien edelle. Tässä asetun jyrkästi kalastaja Pentti Linkolan tunnettuja elämänsuojelua korostavia näkemyksiä vastaan. Kun vielä voimme – ainakin sivistyneissä länsimaissa – käydä eettistä keskustelua hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä, voimme pohtia, ovatko tulevien sukupolvien suojaamiseen tähtäävät toimenpiteet oikeutettuja, jos niiden tarkoituksena on vain varmistaa elämän jatkuminen hinnalla millä hyvänsä. Eikö olisi parempi lakata olemasta kuin ryhtyä elämään elämää, jota osuvimmin nimittäisimme epäinhimilliseksi?

Millaisen tulevaisuuden haluamme? Millaista tulevaisuutta meidän pitäisi tavoitella? Näiden normatiivisten kysymysten jatkuva kysyminen on ympäristökeskustelun mahdollisuuden keskeinen ehto. Tarvitsemme loputtomasti kriittistä keskustelua tulevaisuuteen suunnitautumisen metodeista ja tulevaisuudessa hämmöttävistä päämääristä.



Rationaalisen argumentaation kriteereistä keskusteleminen on osa tätä projektia. On pelottavaa, että epäkriittinen irrationalismi ja monenkirjava uususkonnollisuus löytävät usein kannattajia juuri ns. vihreästä liikkeestä. Samaa voidaan sanoa niistä tiedeyhteisön edustajista, jotka uskovat yksinkertaisten "taikasanojen" voivan muuttaa tulevaisuutemme paremmaksi ja elämämme upeaksi – olipa kyse taloudesta tai elämänfilosofiasta. Tiede ei ehkä pelasta maailmaa, mutta älyllisesti kestävä epätiede vie sen vain entistä nopeammin turmioon.

Voin lopuksi vain seurata Kantia ja huokaista: "ainoastaan kriittinen tie on enää avoin".

Ympäristökeskustelun käyminen ja keskustelun kriteerien itsekriittinen kehittäminen tuon keskustelun itsensä kautta ovat itse ympäristökeskustelun mahdollisuuden ehtoja – samaan tapaan kehäisesti ja itseviittaavasti (refleksiivisesti) kuin luonnon käsitteellinen jäsentäminen on luonnon mahdollisuuden ehto luontona-meille, vaikka olemmekin luonnosta syntyneitä ja luonnossa eläviä luonnonolentoja. Kun kerromme itsellemme ja toisillemme maailmanlopun suurta kertomusta – kun omaksumme narratiivisen näkökulman käynnissä olevaan ekologiseen tragediaan – joudumme jatkuvasti tarkastelemaan kerrontamme kriteereitä ja periaatteita itsekriittisesti.

Kant on toki oikeutetusti monien ympäristöfilosofien epäsuosiossa, ei vähiten siksi, ettei hän pitänyt eläinten kärsimystä ja sen tuottamista "sinänsä" moraalisesti tuomittavana. Emme voikaan yhtyä Kantiin kaikkiin oppeihin, mutta kriittinen metodi itse on yhä elinvoimainen. Ennen kaikkea voimme siirtää kantilaisen filosofian peruuttamattoman ihmiskeskeisen, humanistisen lähtökohdan ympäristökeskusteluun. Ilman humanistista, ihmisen omaan vapauteen ja vastuuteen uskovaa ympäristökeskustelun metaprinsippiä joudumme Kantin sijasta siteeraamaan Heideggeria: "Enää vain Jumala voi meidät pelastaa."

*Kirjoittaja on teoreettisen filosofian dosentti Helsingin yliopistossa. Artikkelin on laajennettu versio Suomen Filosofisen Yhdistyksen ja Dodo ry:n Dodona Combo -projektin yhteistyössä järjestämässä tilaisuudessa "Lopun illuusio?" Helsingin yliopistossa 30.3.1998 pidetystä alustuksesta.*