

Juhlajulkaisu
Pekka Vihervuori
1950 – 25/8 – 2020

Toimituskunta
Kari Kuusiniemi
Outi Suviranta
Veli-Pekka Viljanen

Tilausosoite
Suomalainen Lakimiesyhdistys
Kasarmikatu 23 A 17
00130 Helsinki
p. 09 6120 300
toimisto@lakimiesyhdistys.fi
www.lakimiesyhdistys.fi

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat
Muotokuva julkaistaan taidemaalari Pasi Tammen ja
korkeimman hallinto-oikeuden luvalla

Kannen suunnittelu: Elina Malmi
Taiton suunnittelu: Heikki Kalliomaa
Taitto: Taittopalvelu Yliveto Oy

ISSN-L 0356-7222
ISSN 0356-7222
ISBN 978-951-855-383-3

Oy Nord Print Ab, Helsinki 2020

Erkki J. Hollo

Piirteitä luonto- ja ympäristöpainotteisen ajattelun historiallisista hyvän narratiiveista

Taustasta

Tämän pikkukirjoituksen tarkoituksena on yleispiirteisesti hahmottaa ihmisen ja ulkomaailman suhteen kehitystä filosofis-uskonnollisista vaiheista kohti ympäristöksi valikoituvaa erityistä näkökulmaa. Erilaiset opit ja kannanotot on esitetty suuresti yksinkertaistettuina.

Alussa oli antiikin filosofin Platonin (427–347 eaa.) mukaan alkuvoimainen luonnonlähde, kuten maa, tuli, vesi tai ilma. Ympäristön, erityisesti luontoympäristön, merkitys ihmiskunnalle ja ihmiselle on historian eri aikoina ja eri kulttuureissa vaihdellut. Luonto on saattanut esiintyä ulkopuolisena maailmana tai ihmiset sisäänsä sulkevana vaikutuspiirinä, jonka voimat on äskeisiin päiviin asti koettu ihmisen saavuttamattomiksi. Moderni tiede ponnistelee saadakseen luonnon yhä kattavammin ihmisen tietopiiriin ja hallintaan. Historialliset näkemykset luonnon arvaamattomuudesta ja ylivoimaisuudesta pyritään tulkitsemaan tieteen haasteiksi, jotka aikanaan saavat vastauksen.

Silti ihmisen ja luonnon suhde koetaan edelleenkin filosofisesti ja sosiaalisesti, ehkä myös uskonnollisesti, avoimeksi ja herkäksi. Luontoa pyritään olemaan alistamatta eri ulottuvuuksineen täysin ihmisen teknisen superälyn valtaan. Kaikkia luonnon reaktiomekanismeja ei tunneta, ja ne ovat tai voivat olla edelleenkin arvaamattomia. Tässä suhteessa elämme sitä historian perinnettä, jossa mainittua suhdetta kuvaillaan erilaisin tarinoin, uskomuksin ja teorioin. Siltä osin kuin jollakin ajattelutavalla ei ole yleisesti vahvistettua, sellaisenakin muutoksille altista tieteellistä perustaa, näkemyksiä ihmisen ja ihmiskunnan suhteesta luontoon kuvataan narratiiveiksi, tarinoiksi, joiden totuudellisuuteen suhtaudutaan perimätiedon tavoin, ajasta riippuen muuntelevasti. Tosin filosofiaan tai sosiologiaan perustuvia teorioita ei ehkä sovi kutsua narratiiveiksi tai tarinoiksi niiden abstraktisuuden vuoksi. Sama pätee osin myös oikeusteoreettista traditiota edustaviin ympäristökäsityksiin, joissa rakennetaan luonnon itseisarvo ekoettisten, siis pohjimmiltaan silloinkin filosofisten, näkemysten varaan. Tämän ajattelutavan oikeudellisena tukirakenteena on ympäristön

personifioiminen oikeussubjektiksi, ihmisen vastatahoksi vaatimuksineen ja sen tarjoamine etuineen. Luonto palkitsee, kun ihminen ottaa sen tarpeet huomioon. Eräänlaista oikeustraditionaalista ja rationaalista vastavuoroisuutta siis – vai onko sittenkään? Entä onko historiallisilla luonnonkatastrofeilla vaikutusta ihmisen ajatteluun?

Kun tarkastellaan erilaisia lähestymistapoja, saatetaan erottaa pragmaattis-lukratiiviset ja abstraktis-epistemologiset argumentit. Edellisiin kuuluvat perusteet, joissa luonnonvarojen merkitystä perustellaan kansan hyvinvoinnin ja esimerkiksi maatalouden menestymisen painoituksilla. Vaikka täsmällistä tietopohjaa toimille ei ole ollut, nämä jälkimmäiset hyvinvoinnin tarveselitykset ovat ikivanhoja ja havaittavissa jo Hammurabin laista maanomistuksen järjestämisenä (noin 1760 eaa.).

Jälkimmäisessä argumentaatiotraditiossa ympäristöllisen painotuksen teoreettisten perusteiden rakentamisessa turvaututaan filosofisiin, nyttemmin etupäässä ympäristöeettisiin ja ympäristömoraalisiin doktriineihin. Näiden sanoma ja tulevaisuuden visiointi on juridiselta kannalta usein idealistinen, koska filosofia ei pysty – tosin jotkut filosofit voivat olla tästä eri mieltä – asettamaan konkreettisia yhteiskunnallisia tai poliittisia toimintaohjelmia, saati määräämään niiden vaatimia lyhyen ajan toimeenpanokeinoja. Toisaalta nämä modernit filosofian suuntaukset tukeutuvat usein kansainvälisiin poliittisiin yleisiin suuntiin, jolloin mittapuuksi saatetaan pyrkiä asettamaan konkreettisesikin kestävä kehitys tai tulevien sukupolvien ympäristöedellytysten turvaaminen. Siksi modernin ympäristöfilosofian suhde ympäristöpolitiikkaan on varsin kiinteä yhteisten yhteiskunnallisten päämäärien vuoksi.

Uskomus kunnioituksesta luontoa kohtaan – uskontofilosofiset suuntaukset

Ikivanha on ihmisten ja ihmisyyhteisöjen tarve löytää selitys maailmankaikkeuden lainalaisuuksille ja asettaa ihminen näiden ylimaallisten traditio- ja sääntörakenteiden vaikutuspiiriin. Tällaiset traditiot ja mytologiat manifestoituivat usein laaja-alaisina uskontoina, ja ihmisen hallitsemattomissa olevalle ulottuvuudelle tunnistettiin jumaluuksia, jotka personifioituivat, merkittävää sinänsä, luonnon valtiaksi luoden luonnon lainalaisuuksia ja ohjaten maailmanmullistuksia (antiikin Olympos). Tällaisista rakenteista kumpuava ylimaallisen luonnon kunnioitus heijastuu yhtäältä ihmisen synnintuntona, toisaalta uskomuksena, ettei ihmiselle ole annettu osuutta maailmanjärjestyksen hallinnassa. Pyhät kirjat ja kansalliseepokset ovat täynnä tällaisia tarinoita ja selityksiä. Mutta, jos unohdetaan saagat ja kansantarut, miten konkreettisesti mainituista yhteyksistä on tunnistettavissa ihmisen ja hänen ympäristönsä suhde? Uskontojen sisällä saattaa esiintyä niin sanottuja lakeja, joiden avulla pyritään ohjaamaan ihmisten moraalista ja eettistä käyttäytymistä samoin kuin kun-

nioitusta ylimalta valtiasta kohtaan. Erityisesti tämä on tyypillistä monoteistisille uskonnoille, joissa luojajumaluuden kunnioitus kumpuaa kaikkeuden alullepanosta ja heruudesta (Raamatun luomiskertomus, Mooses I:1).

Antiikin valtiorealismi, suuntana luonnonoikeus

Antiikin Kreikan ajattelijat pohtivat sekä suuria kysymyksiä että niiden arkipäiväistä ilmentymää. Siis sitä, mikä on oikein, mikä väärin, onko oikeudenmukaisuutta olemassa, mistä se on peräisin ja niin edelleen. Sokrates (477–399 eaa.) oli suuri kysyjä ja Platon hänen vastaajatulkkinsa. Tästä syystä tuntuu sopivalta katsoa, löytyisikö Platonin Valtio-teoksesta¹ mitään ympäristövastuuseen liittyvää kannanottoa. Teoshan käsittelee pääasiassa ihmisluontoa, yksilöä sekä ja yksilöiden ja ihmislajin varaan rakentuvaa valtiojärjestelmää. Ihmiskeskeinen asetelma kaiken kaikkiaan siis.

Valtio-teoksessa on mielenkiintoinen lainsäädännön mukauttamista tuleviin tarpeisiin koskeva kasvatuksellinen ohje: ”– – tosi-viisaudenharrastajat – – lähettävät kaikki kymmentä vuotta vanhemmat kansalaiset ulos maalle ja ottavat heidän lapsensa huostaansa, erilleen nykyisistä elintavoista, joita heidän vanhempansakin noudattavat ja – – kasvattavat näitä lapsia omien tapojensa ja lakiensa mukaan – – ja sillä tavoin – – se valtiojärjestys, josta olemme puhuneet, saadaan nopeimmin ja helpoimmin toteutetuksi ja tulee tämä valtio sekä itse olemaan onnellinen että tuottamaan kansakunnalle, jonka keskuudessa se on syntynyt, suurimman edun.”² Voisiko tämä etu käsittää myös ympäristöllisen tasapainon ihmastonmuutoksen ahdistamassa maailmassa?

Mutta Platon, siis Sokrateen suulla, on aiheemme kannalta selkeämpi toisessa klassisessa teoksessa, Pidot-dialogissa (Symposion)³. Siinä Platon, nähden Eroksen kaiken alkuvoimana, viittaa Herakleitokseen, jonka tunnetun lausuman mukaan ”kaikki virtaa”.⁴ Kaiken harmonia sisältää ajatuksen maailmankaikkeuden ja siten luomakunnan ykseydestä, johon ihmiskunta on istutettu. Luonnon kunnioituksen tavoite siis on läsnä.

Toisenlainenkin ajatus piilee tuon ajan filosofisessa ulkomaailman tarkastelussa, nimitäin esittävän kuvan tai kuvauksen suhteessa alkuperäiseen kohteeseensa. Siitä Valtio-teoksessa keskustellaan paljon. Jäljittelevän kuvan ei tarvitse heijastaa tietoa kohteen todellisuudesta, siis sen rakenteesta tai tarkoituksesta taikka käytöstä. Hieman mukaillen voisi sanoa, ettei luontokaan ole itsessään sillä tavoin kaunis tai mielenkiintoinen kuin kuva sen esittä, vaan se on todellisuudessa jotakin ihan muuta. Eikä se koske ainoastaan näköaistia, vaan

¹ Platon, Valtio [1933]. Suom. O. E. Tudeer.

² Platon, Valtio, s. 354.

³ Platon, Pidot [1919]. Suom. Niilo Lehmuskoski.

⁴ Platon, Pidot, s. 41.

aisteja ja aistimuksia ylipäänsä. Rehellinen tiedon etsintä ja totuuden seuranta synnyttävät Sokrateen mukaan viisaan, oikeudenmukaisuuteen pyrkivän ihmisen ja samalla vakaan valtiojärjestelmän peruskannattajan. Rivien välistä lukien viisauteen kuuluu maailmanjärjestyksen totuuksien ymmärtäminen ja niiden kunnioittaminen. Siksi myös tieteiden, eritoten geometrian ja tähtitieteen, keinoin tapahtuva havainnointi oli merkittävää ja tarpeellista, mutta vasta dialektinen argumentaatio voi johtaa aitoon viisauteen ja kykyyn hallita tulevaisuutta kohti hyvää.

Mainittu Platonin todellisuuskäsityksistä peräisin oleva ajatus jäljittelyn kuvauksellisuudesta tunnetaan taidehistoriassa nimellä *mimesis*. Sillä tarkoitetaan taiteen syntyä luontoa kopioimalla, eli ympäristöön sovellettuna luonnon näkemistä mielikuvituksen kautta (mitä näemme, miten näemme ja mikä oikeasti on). Kun tarkastellaan, miten erilaisissa historian ja uskontojen kuvauksissa tunnistetaan luonto elementteineen erityisesti ajalta, jolloin tieteen keinoin maailmankuvaa ei ollut yleisesti avarrettu, on havaittavissa ylimaallisen luonnon kuvaamista realismia muistuttavasti mutta viittauksenomaisesti, keskiajalla usein allegorisesti. Ihmisen kohtalon kannalta merkitykselliset taivas ja tuonela nähdään toimintaympäristöinä, joilla ei ole fyysistä epiteettiä. Klassisena esimerkkinä tästä on Raamatun kertomukseen liittyvä kuva, jossa Jumala puhuu Aabrahamille (Mooses I:21) vaatien tätä uhraamaan poikansa Iisakin. Molemmat hahmot, toinen äärettömyydessä ja toinen yhtä epämääräisessä mutta maanpäälliseksi oletettavassa paikassa, edustavat henkistä ympäristöä, jossa ajalla ja paikalla ei ole olennaista merkitystä. Kummallakin on oma sfäärinsä, jonka raja on tunnistamaton.

Luonnonoikeudellisen tradition juurista antiikissa

Historiallinen Sokrateen ja Platonin järjelliseen ja hyvään demokratiamalliin perustuva luonnonoikeudellinen näkemys ei ollut ympäristöoikeuden esivaihe, vaikka siinä kieltämättä on samansuuntaisia ohjelmallisia piirteitä. Perimmiltään antiikin filosofiassa ja etenkin kreikkalaisten filosofien tarkastelussa luonnolla tarkoitettiin ihmisen luontoon sisältyvää kykyä samaistua asettamiensa normien ominaispiirteisiin. Esimerkiksi Aristoteleen etiikassa keskeisessä asemassa on niin sanotun lainsäädännön eettisten vaatimusten sisäistyminen ihmisen henkiseen puoleen, ja sillä tavoin tämän ominaisuuden nähdään myös määrittävän hänen fyysisten tarpeittensa hyvyttä eli eettisyyttä. Henkisyys ymmärrettiin kehityksenä tai tekemisenä, ei olotilana, minkä vuoksi pyyteettömyyteen kuului fyysisten tarpeiden kontrolli itsekkyyden ja väärinkäytösten hillitsemiseksi. Tällainen ihmisen henkisellemme rakenteelle ominainen ykseys eli *physis* merkitsi totuudellisuuteen (lainalaisuuden tuntemiseen, nomokseen) pyrkimistä, mikä puolestaan loi perustan loogiselle ajattelulle ja dialektiikalle argumentaation keinoin.

Koska kuvatonlainen ajattelutapa vaikuttaa abstraktilla tasolla, siitä ei suoranaisia aineellisia ohjeita ole juuri johdettavissa esimerkiksi elämän yleisen kunnioituksen ja luonnon merkityksen tunnistamiseksi (myöhemmin kriittinen järki, rationalismi). Näkisinkin kuitenkin, että esimerkiksi Aristoteles Nikomakhoksen etiikassa tunnistaa tieteen ja taitojen merkityksen osana ihmisen kehittymistä, mistä hyvinkin voidaan päätellä, että henkisesti korkeatasoinen yksilö ottaisi eettisessä käyttäytymisessään huomioon myös ympäristöön kohdistuvat muuttuvat vaikutukset. Muillakin elävillä olioilla kuin ihmisellä on hänen mukaansa sielu. Samaa symbioottista näkemystä heijastanee jo mainittu Herakleitoksen nimiin merkitty lausahdus kaiken virtaavuudesta eli tiedon perustumisesta reaalisuuteen.

Stoalaisuus toi Aristoteleen universaaliseen eettiseen hyvän käsitteeseen lisänä kosmisuuden, ajatuksen tasapainosta ihmisen ja kaikkeuden välillä. Karkeasti määritellen ääriäkemysinä klassisessa luonnonoikeudessa oli siis yhtäältä ihmisen totuudellisen tiedon hankintavelvollisuus, jota lainsäädäntö myös ohjasi, ja toisaalta ihmisen sulautuminen kaikkeuteen siitä johtuvine eettisine sääntöineen. Jumaluuden käyttämiseen symbioottisen luonnonoikeuden selitysmallina ei näytä olleen erityistä tarvetta, mutta orastavan keskiajan kristillisuus toi ajatteluun henkisempiä, oikeastaan hengellisempiä, elementtejä. Klassisen luonnonoikeuden legaalisten ulottuvuuksien pohtiminen olisi sikäli mielenkiintoista, että luonnonoikeudesta silloin johtaisi heikonlainen silta moderniin ympäristöoikeuteen ja sen huolellisuusveloitteeseen. Universaalisuusperusteisessa selitysmallissa rationaalisen argumentaation keinot eivät näytä olleen vielä käytettävissä.

Aikakautensa humanistina pidetyn keisari Marcus Aureliuksen (121–180) stoalainen⁵ ajattelu perustuu hänen aforismityyppisiin mietelmiinsä⁶ (vapaasti siteeraten): ”Ihmisen on tiedostettava ja pidettävä mielessä, mikä on maailmankaikkeuden luonto ja erityisesti mikä siinä on sinun luontososi, eikä mikään estä sinua puhumasta ja tekemästä sitä mikä olet osana tuota kaikkeutta. Tällä tarkoitetaan itsensä ja muun kunnioitusta, ovatko tekoni lopulta luontoni mukaisia. Vain vähän tarvitaan onnelliseen elämään.” Onko maailmankaikkeuden luonnon pohdiskelulla orastava yhteys myös fyysisen luonnon merkityksen tunnistamiseen? Ehkä. Käsitys ihmisen luontoa määrittävästä maailmankaikkeudesta vaikuttaa staattiselta, mikä on aikakautisesti ymmärrettävääkin. Mielenkiintoisesti Marcus Aurelius kuvailee maailmaa alati muuttuvana paikkana, jossa vaihtelut vuorottelevat. Maailman aika elää ja uudistuu tavalla, jonka yksityiskohtia ihminen ei pysty tavoittamaan. Ihmisen on siksi eletävä luontonsa mukaisten tavoitteiden ehdoilla. Niitä synnyttävät tai tukevat taide ja tiede, jotka taas johdattavat tunnistamaan hyvän. Aureliuksella luonto on muutoin pitkälti vielä jäsentymättömän, joskin nähdäkseni personifioimattoman jumalkäsityksen tasolla.

⁵ Toinen merkittävä stoalaisuuden edustaja oli Seneca (4–65 jaa.).

⁶ Marcus Aurelius, *Itsetutkiskeluja*. Suom. Yrjö Raivio. 3. painos. WSOY 1953.

Sic tuo utere – esimerkki oikeuden historiasta

Filosofia ei sanottavasti näytä vaikuttaneen antiikin tai keskiajan oikeudellisiin käsityksiin. Tilanne muuttui oikeastaan vasta 1700-luvulla valistuksen myötä, kun filosofia ryhtyi tarkastelemaan valtiollisia kysymyksiä ja oikeuksia yleisellä tasolla. Klassista roomalaista oikeutta pidetään länsimaisen naapuruusoikeudellisen sääntelyn perustana. *Sic tuo utere, ut alienum non laedas* -periaate (käytä omaasi niin, ettet vahingoita toisen omaa) edustaa ajattelutapaa, jonka mukaan oma toiminta ei saa aiheuttaa muille haittaa. Siihen sisältyy kaksi perusajatusta: ensinnäkin se, että toisen etua tai omaisuutta tulee arvostaa kuten omaa, toisaalta se, että toisen etupiiriin yltävät vaikutukset on pidettävä kohtuullisina. Termi, jolla noita vaikutuksia kuvailtiin, perustuu *immittere*-verbiin (lähettää sisään/toisaalle).

Roomalaisessa elinympäristössä kyse oli pääasiassa savusta tai hajusta, joka senaikaisen teollistumistason valossa oli yleisin talouksista aiheutunut haitta. *Alienum*-sana on tässä kontekstissa joustavasti muunnettavissa modernien aikojen tilanteisiin, koska se voi tarkoittaa paitsi toiselle kuuluvaa myös ei-omaa, vierasta, ulkopuolella olevaa, jolloin äärirajaa vaikutuksille ei ole. Modernissa ympäristönsuojeluoikeudessa *immissio* tarkoittaakin juuri aiheuttajan ulkopuolisessa ympäristössä tuntuva ja usein myös mitattavaa muutosvaikutusta, jota puolestaan saatetaan kuvata ympäristönlaatumäärein. Siispä *alienum* edustaa kaikkea vaikutuksille altista ympäristöä. Staffan Westerlund kirjoittaa: ”Grannelagsrättens vackra idé, återspeglad i både privaträtten och folkrätten, om att egendom inte ska användas på ett sätt som skadar andra, liksom Bergspredikans och buddhismens centrala etiska gyllene regler, tillförs nu sin vertikala dimension.”⁷

Itä-Rooman keisarin Justinianuksen kaudella (noin 530 jaa.) siihenastinen roomalaisen oikeuden eräs osa (*Digesta* eli *Pandectae*) koottiin ja kodifioitiin, tuloksena *Corpus iuris civilis*. Siihen lisättiin säädöskokoelma *Codex* ja selityksenomainen *Institutiones*. Keskeisenä periaatteena oli luonnonoikeudellinen vapaus: kaikki ihmiset syntyvät vapaina. Lisäksi *ius gentium* – yhteiset säännöt valtakunnan kaikille osille – oli oleva kaikkien kansojen noudatettavaa oikeutta. Esimerkiksi *Digestan* 43. kirjassa on yksityiskohtaisia määräyksiä julkisista vesistä, niiden käytöstä, veden johtamisesta, tulvimisesta ynnä muusta. Julkisessa virrassa kohoava saari oli kuuluva sen haltuunottajalle.

Vastaavanlaisia oikeusperiaatteita on havaittavissa myös muinaisgermaanisessa alueittain vaihtelevassa, mukaan lukien skandinaavisessa oikeudessa. Suomen kannalta tunnettuja ovat Ruotsin keskiaikaiset maakunta- ja maanlait, joissa säännellään muun muassa alueiden hallintaa ja luonnonvarojen käyttöä. Reseption kautta roomalainen pandektioikeus vaikutti myöhemmin eri maiden kodifikaatioihin.

⁷ Staffan Westerlund, *En hållbar rättsordning – rättsvetenskapliga paradigm och tankevänder*. Iustus 1997, s. 170.

Keskiaika ja renessanssi

Meitä kiinnostaa tässä kohdin se, missä määrin edellä mainituissa opeissa on havaittavissa merkkejä ihmisen ympäristövastuusta tai ylipäänsä ihmisen suhteesta ympäröivään luontoon, muuna kuin ylimaallisen totuudellisuuden edustajana. Elämän arvon tuominen keskusteluun on tästä eräänä ilmentymänä mutta myös ulkoiseen maailmaan kohdistuva muu kuin abstrakti kiinnostus. Aristoteleen ajattelun, ilmeisen tarkoituksettomana seurauksena, kehittyneessä metafysiikassa pyritään tutkimaan ja määrittämään olemisen fysiikan ulkopuolisia syitä ja ilmentymiä. Metafysiikalla on luonnonlakien ja ilmiöiden selittäjänä oma viehätöksensä, eivätkä sen menetelmät aina täysin epätieteellisiä olleet. Pikemmin meta viittaa fysiikan perimmäisten totuuksien ja yleisten lainalaisuuksien etsintään, vaatimatta todisteita maailman todellisuudesta – sitähan filosofiakin humanismin alalla pyrki tekemään. Eräänlainen tieteellisen ajattelutavan parivaljakko siis. Maailman olemassaolon perusperiaatteet nähtiin alkuun aineellisesti määriteltävinä veden, tulen tai ilman (sekä eetterin) ollessa alkulähteenä. Myöhemmin tällainen fyysinen näkemys katsottiin vajavaiseksi, minkä vuoksi sille vastapariksi määriteltiin dualismin muodossa tarpeellinen havaitsemisen ulottuvuus. Samalla teoretisoitiin sitä, miten oleva voi ajan myötä muuttua ja silti säilyttää tyypillisen identiteettinsä. Jumaluuden ja sitä kautta ihmisyyden näkeminen luonnon samaistuksena korostuu panteismissa, joka vie teorian tasolla ihmisen osaksi luonnon ylimaallista kehitysjatkumoa. Samalla hämärtyy fyysisten elementtien eli maan ja veden raja ilmaan ja ilmakehään (eetteriin).

Varhainen kristillisuus muistuttaa ihmisen hyvinvointiteologian kannalta stoalaisuutta. Keskiajan alun merkittävimpiä ja tavallaan luonnonoikeudellisen ajattelutavan edustajia olivat Augustinus ja Tuomas Akvinolainen. Edellinen edustaa Platonin ja apostoli Paavalin perinnettä ihmisen alistuneisuudesta korkeampaan tahtoon ja kristinopissa siitä seuraten ihmisen kohtalon riippumattomuudesta tämän omasta tahdosta. Kirkkoisä Augustinus (354–430 jaa.) esitti pääteoksessaan Jumalan valtio (De Civitate Dei), Platoninkin hengessä, käsityksensä turmeltumattomasta valtiosta, johon kuuluivat maalliset nautinnot hylänneet ihmiset tavoitteenaan elää kristillisten arvojen mukaisesti.⁸ Tällä näkemyksellä lienee raamatullinen yhteys Vanhan testamentin vedenpaisumuskertomukseen (Mooses I:7), jossa mielenkiintoisella tavalla luvataan, ettei ihmiskuntaa enää pahuutensa vuoksi tulla tuhoamaan (I:7.22): ”Niin kauan kuin maa pysyy, ei lakkaa kylväminen eikä leikkaaminen, ei vilu eikä helle, ei kesä eikä talvi, ei päivä eikä yö.”

Myöhempi Tuomas Akvinolainen (1224–1274) tunnetaan skolastisen eli filosofis-teologisen ajattelutavan edustajana. Oppi muistuttaa Aristoteleen universaalirealistista mallia,

⁸ Tunnustuksissa Augustinus (Kirja XI) pohtii ajan olemusta ja päätyy toteamaan, että aikamuotoja ei ole kolme, preesens, imperfekti ja futuuri, vaan ainoastaan yksi, preesens; mennyt on olemassa vain nykyisyydessä elämyksenä, aika on osa ikuisuutta.

jossa ihminen vapaaseen tahtoon perustuvalla hyvään pyrkimisellään ja järjellään toteuttaa Jumalan tahtoa. Metafyysikassa hän erottaa olevan eli aktuaalisen ja mahdollisen eli potentiaalisen materiaalisuuden. Tällä opilla hän selitti muun muassa luomiskertomuksen, jossa luominen merkitsi potentiaalisuuden toteutumista. Aristoteleen mukaan luodut eläimet ja kasvit olivat sellaisinaan olemassa eivätkä ne evolutiivisesti muuttuneet. Tuomaan pääteoksessa *Summa theologiae* määritetään – ihmisluonnon mukaisen luonnollisen lain ohella – ihmisten lain tehtävä suhteessa hyvään: rationaalinen laki ei tähtää yksilön vaan yhteisön hyvään ja lain tulee olla kansan tai sen edustajan laatima. Demokratia-aatetta siis. Hugo Grotiusta ennakkoiden Tuomas omaksui myös *ius gentium* -käsitteen, mutta merkittävää oli myös se, että filosofia itsenäistettiin suhteessa teologiaan, tässä tapauksessa katolilaisuuteen. Uskon rinnalla järjen merkitys korostui entisestään.

Omaa tietä luostarilaitoksineen ja erakkoineen kulki kristillinen mystiikka tarjoten ihanteena elämän mallin, jossa ihminen kunnioittaa vaatimattomuudellaan ja nöyryydellään luontoa ja sitä kautta Jumalaa. Pyhän Fransiskus Assisilaisen (1181–1226) ylistykset (Aurinkolaulu, *Laudes Creaturarum*) ja teot todistavat hänen näkemystään luonnosta Jumalan ilmentäjänä. Luostarilaitoksen kannalta tuollainen radikalismi oli hankalaa, sillä luontokappaleiden ja ihmisen tasa-arvon yhteensovittaminen ei ollut kristinopillekaan selviö. Fransiskuksen käsityksen katsotaan edustavan pandeismia, Jumalan läsnäoloa kaikissa luoduissa (eri asia kuin panteismi!). Syvän keskiajan mystiikassa ihmisen ja ylimaallisen suhde heijastui luonnosta saaduilla allegorioilla, eläinhahmoilla ja maisemilla.

Varhaiskristilliset mallit saivat rinnalleen maallistuneita, varsinaista luonnonoikeutta lähempänä olevia selitysmalleja. Klassisen ajan näkemyksen kaksijakoisuus näkyi silti edelleen, nimittäin yhtäältä ihmistä ohjaavan korkeamman tahdon tiedostamisena itsessä ja toisaalta ihmisen vapaana kykynä rationaalisen hyvän toteuttamiseen. Ajassa liikkunut maanomistusjärjestelmien ja läänityslaitoksen vaikutusten lieventyminen sekä kapitalismin tulo muuttivat yhteiskunnan rakennetta ihmisen vastuun konkretisoitumiseen porvarillistuvassa yhteiskunnassa. Johannes Duns Scotus (1266–1308) ja Wilhelm Okkamilainen (1285–1349) edustivat rationaalisuudessaan käsitystä, että omistaminen ja hyödyntäminen eivät olleet syntiä eivätkä hyvän tekemisen vastaista. Tässä palattiin antiikin perinteeseen.

Myöhäiskeskiajan orastava maailman ja maailmankuvan tieteellinen tutkimus ei vielä juurikaan ollut vaikuttamassa siihen, miten maailma filosofisena ulkomaailmana selitettiin. Toisaalta järjen ja rationaalisuuden sekä ihmisen eräänlaisesta alkukantaisuudesta kehittyvän sosiaalisuuden samoin kuin valtiollisen yhteisötoiminnan merkitys alkoi korostua.

Myöhäiskeskiajan renessanssi merkitsi taiteen ja tieteen vapautumista kangistuneista opeista ja samalla maailman kokemista uudella tavalla, joskin klassista antiikkia jäljitellen, kuten Italian kirjallisuudessa luontoa symbolisesti kuvanneet Dante Alighieri (1265–1321) ja Francesco Petrarca (1304–1374) tuotannossaan osoittavat. Tähtitiede oli realismissa edelläkävijä osoittaessaan katolisen kirkon käsitykset Maan ja Auringon suhteesta paikkansa-

pitämättömiksi, samoin Leonardo da Vinci (1452–1519) toimiessaan paitsi keksijänä useilla tekniikan aloilla myös taidemaalarina. Hän vaikutti konkreettissakin kiistoissa sotilasarkkitehtina ja selitti anatomian perusteita. Taide alkoi tieteellistyä. Renessanssin aikana luovuus oli arvossaan mesenaattien runsaiden panostusten turvin. Toisaalla filosofia ja humanismi yleisemminkin saivat rinnalleen faktoja tarjoavan luonnontieteen, mikä osaltaan lisäsi ihmisen ja luonnon suhteen konkreettista sisältöä. Löytöretket, kirjapainotaidon synty ja muut kulttuuriset tapahtumat avarsivat ihmisten mieliä näkemään myös ulkomaailman piirteitä ja niiden lainalaisuuksia. Ihmisen kyky kriittisyyteen sai lisää jalansijaa ja pontta.

Uuden ajan alku kohti valistusta ja järjen aikakautta

Henkisesti merkittävän vedenjakajan keskiajan ja uuden ajan välillä muodosti uskonpuhdistus, koska se avasi tien kansallisille kielille ja kriittisyydelle katolisen kirkon vanhentuneita käytäntöjä kohtaan. Martti Luther ja muut sen ajan protestanttiset uskonpuhdistajat olivat enemmän tai vähemmän oppositiossa yksinvaltaisia hallituksia vastaan ja saivat tästäkin syystä niin sanottujen kansan syvien rivien kannatuksen. Muutoin uuden ajan ensimmäiset vuosisadat olivat sotineen ja kapinoineen sekä ilmastonmuutoksesta johtuneine ravitsemusongelmineen ja tauteineen monin paikoin raskaita ja myös ympäristöolosuhteille tuhoisia.

Realismi ja maallistuminen johtivat 1700-luvulla valistusaikaan monine merkittävine yhteiskunnallisine ja filosofisine oppeineen (muun muassa Hobbes, Locke, Descartes, Spinoza, Voltaire, Diderot, Kant, Rousseau, Hegel, toisaalla luonnontiedevaikutteisesti Newton ja Leibniz). Tässä vaiheessa myös luonnonoikeudelliseksi määritelty filosofia tuli tiensä päähän. Praktista merkitystä ovat saaneet Montesquieu ja Adam Smith, edellinen vallan kolmijakoa koskevien ja jälkimmäinen talousteoriaa selittävien näkemystensä vuoksi. Kantin ja sittemmin Rawlsin käsitys oikeuksien olemuksesta oli käynnistänyt keskustelun siitä, voiko muillakin kuin autonomisen yhteiskunnan jäsenillä, siis eläimillä tai luonnolla, ylipäänsä olla oikeuksia, mihin vastaus oli periaatteessa kielteinen. Kuitenkin katsottiin, Darwinin kehitysopinikin tukemana, ettei ihmisellä olemassaolon oikeutuksen kannalta ole merkityksellistä eroa muihin olioihin nähden, vaan että ero on kulttuurinen. Tieteellisesti ja taiteellisesti monivaikutteisen Rousseauin filosofinen maailma taas on mielenkiintoinen siksi, että hän operoi sopimustyhteiskunnan rakenteella ja että hänen esittämänsä niin sanottu sosiaalinen sopimus kattoi ihmisyyhteisön koko toiminnallisen maailman eräänlaisena perustuslakina. Tällainen visio onkin inspiroinut myöhempiä sukupolvia. Hän on tästä syystä saanut myös esisocialistin maineen. Yhteiskuntasopimus (*Du contrat social*, 1762) esittää ihanneyhteiskunnan, jossa ihmiset ovat tasa-arvoisia elämää kunnioittaen. Tältä pohjalta toisaalla mainittava Serres on edennyt ekologisempaan suuntaan.

Romantiikka ja panteismi, teoreettisen ulkoisen maailman konkretisoituminen

1800-luvun lähestyessä valistusajan rinnalle vahvistui romantiikka, joka ammensi sisältöään etenkin taiteissa kansallisista aiheista mutta myös antiikista renessanssin tapaan. Kirjallisuudessa kukoistivat mielikuvituksen tuottamat tarut, minkä lisäksi kansanrunouden tuntemus ja sitä kautta myös kansallisen identiteetin merkitys kasvoivat. On ymmärrettävää, että toisin kuin valistus romantiikka ammensi aiheita runsaasti luonnosta sitä ihannoiden mutta myös käyttäen sitä kuviteltuna tai yliluonnollisena lähteenä. Tässä suhteessa se toimi inspiraationa 1800-luvun kansalaisykiinnostukselle luonnon tutkimusta ja nationalismia kohtaan, vaikka kysymys ei ollut tieteellisestä kirjallisuudesta. Romantiikka merkitsi piristysruisketta humanismille, kuten historian ja kielitieteen tutkimukselle. Ehkä yllättävästi Ranskan vallankumous (1789) nähtiin paikoin orastavan romantiikan ajan saavutuksena. Klassisismi oli myös voimissaan romantiikan rinnalla, mutta sen aiheet eivät olleet niinkään kansallisromanttisia vaan antiikin klassisia esikuvia esteettisin kriteerein jäljitteleviä. Realismi puolestaan syntyi 1800-luvun puolenvälin aikoihin eräänlaisena vastareaktiona näille suuntauksille antaen kasvupohjaa sosialismille.

Mitä tuolta ajalta on sanottavissa yhteiskuntatieteen näkökulmasta ihmisen ja luonnon suhteesta? Toki Charles Darwinin (1809–1882) luonnonvalintaa koskevat tutkimukset (*On the Origin of Species*, 1859) asettivat luomiskertomuksen siihenastiset kuvaukset uuteen valoon, mutta Darwin itse kuulemma ei pitänyt itseään ateistina. Panteismilla, jumaluuden näkemisellä luonnossa, on tietty romantisoiva tausta tilanteessa, jossa ei tunnusteta selvää uskonnollista jumaluutta. Darwin ei ehkä halunnut näin korostettua kantaa välittää omasta näkemyksestään, joka oli luonnontieteellis-realistinen enemmän kuin filosofinen. Valistusajan filosofiassa tarkasteltiin dualismina ihmisen ruumiin ja hengen (sielun) yhteyttä. Descartesin nimiin kirjattua dualismioppia pohtiessaan – ja sen hylätessään – Spinoza katsoi, että jumaluus ruumiillistuu. Sen seurauksena on, että Jumala on maailma eikä maailmaa voi olla ilman jumaluutta (*Ethica*, 1677, Etiikka, 1994). Yliluonnollinen oletus jumaluudesta Spinozalta, kuten Darwiniltakin, kuitenkin näyttää puuttuvan, mistä johtuen on pohdiskeltu, voidaanko Spinozaa pitää panteistina vai ei. Tietyissä mielessä hänen looginen argumentaationsa sielun ja ruumiin eli luonnon suhteesta ykseytenä on nostanut hänet arvostetuimpien filosofien joukkoon.

Romantiikan aikana filosofian puolella seurattiin Rousseauin ja Kantin idealismin jalanjälkiä luonnon määrittelyssä enemmänkin funktionaalisesti kuin esineellisesti. Tätä polkua kulkivat Fichte, Hegel ja muut. Hegelin (1770–1831) luonnonfilosofia (*Naturphilosophie*, 1816) perustuu holistiseen käsitykseen luonnosta, jota ohjaa orgaaninen kehittyminen. Tällä argumentilla selittynee se, että luonnon ja ihmisen suhteen määrittämiseksi ei tarvita

empiirisen todellisuuden lisäksi muuta kuin olevan toden vertaamista dialektisesti perustyyppiin. Hegelin ajattelun tunnetumpi merkitys on hänen käsityksessään valtiosta ja oikeuden olemuksesta. Oikeus syntyy tunnustuksesta (Anerkennung, recognition), jonka perustana on pyrkimys eettisyyteen siinä holistisessa yhteiskunnassa, jossa luonnon osat elävät ja muuttuvat.

Isänmaallisuus ja kansallisromantiikka

Valistusajan ja romantiikan jälkimainingeissa orastanut Euroopan kansojen itsenäistymisaate synnytti tarpeen kansakunnan identiteetin synnyttämiseen oman kielen, oman maantieteen ja historian sekä myös oman luontoihanteen keinoin. Osin se oli vastareaktiota realismissa niin ikään alkutaivalta käyvään kansainvälisyyttä tavoittelevaan sosialistiseen aatteeseen, jolle luonto ei samalla tavoin ollut identiteettikysymys. Tällainen, toki suuresti yleistävä yhteiskuntahistoriallinen vastakkainasettelu, on kiinnostavaa sen suhteen, oliko luontoaatteen herääminen osa kansojen itsenäistymispolitiikkaa vai tuliko siitä itsenäinen aatteellinen lähtökohta. Ajallisesti luontoaatteen herääminen kansalaisliikkeenä 1800-luvun puolivälissä sopi hyvin yhteen niin marxilaisen suuntauksen esiinmarssin kuin eri juuresta lähteneen kansojen heräämisen kanssa. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että noiden aatteiden edustajilla ei ollut paljonkaan yhteyttä toisiinsa. Kaikki nämä aatteet elivät tuolloin taivoillaan tietyllä tavoin vielä oppositiossa kansakuntien hallitukseen nähden, mutta kunkin niistä voimistuessa valtaa pitäneet valtiorakenteet alkoivat murentua ja sotien myötä hajotakin.

Itsenäistymishakuisen Suomen taiteessa ja tieteessäkin 1800-luku, etenkin sen jälkipuoli, oli suomalaisuuden vahvaa tunnistamisen ja tunnustamisen aikaa. Kalevala oli tuoreeltaan ilmestynyt ja Runeberg toimi tahollaan. Mitä luontoon tulee, se tunnustettiin esimerkiksi Suomelle erityisesti tärkeän maatalouden hyvinvoinnin lähteeksi, kun nälänhätä ja hallayöt verottivat ihmisten voimavaroja. Aika oli kypsä ajatukselle, että ihmisen ei ollut vain alistuttava vaan myös kyettävä sopeutumaan ja siten ennakoimaan luonnontapahtumien synnyttämiä haitallisia vaikutuksia. Toiselta puolen aika oli kypsässä myös siihen, että demokraattistyyppisiin yhteisöihin oli kehittymässä poliittisen vallankäytön muoto, jossa niin sanottu kansa ikään kuin yhteiskuntasopimuksen kautta valtuutti edustajansa toteuttamaan erilaisia toimia myös elintaso vaarantavien sää- ja muiden mullistusten uhattessa. Jotkut tällaiset uhat olivat luonteeltaan sääperusteisia syklisiä ilmentymiä, joita Suomessa 1800-luvun lopulla ryhdyttiin lainsäädäntöteitsekin hillitsemään esimerkiksi ojitus- ja maanjakoja koskevin mekanismein.

Topelius kirjoittaa, kuin ilmastonmuutoksen merkitystä ennakoiden, Maamme-kirjas-

saan⁹: ”Olisi sangen tärkeätä voida ennustaa ilmoja pitkäksi ajaksi eteenpäin. Viime aikoina on koitettu keksiä luotettava merkki, josta voisi päätellä, tuleeko lähestyvä talvi kylmä vai leuto, tuleeko kevät aikainen vai myöhä. Sellaiseksi merkiksi on luultu Atlantin valtameren suurempi tai vähäisempi lämpö määrä. Kun Atlantin meren vesi jo joulukuussa on taatusti kylmempää kuin tavallisina vuosina, tulee kylmä talvi ja myöhäinen kevät; jos se samaan aikaan on taatusti lämpimämpää kuin tavallisesti, tulee talvi leuto. Veden lämmöstä heinäkuussa luullaan voitavan jokin määrin, vaikk’ei varmaan päättää, millainen ilma on elokuussa ja syyskuussa.”

Luonnonsuojeluaatteen herääminen, kansalaisuskomukset

Omanlaisensa, omien kokemusten kirjaamiseen perustuva luonnon ilmiöiden merkityksen kuvaus on esimerkiksi Henry D. Thoreau’n teos *Walden*¹⁰. Teos sijoittuu osaltaan ympäristöheräämisessä muiden kanonisten herätyskirjoitusten, kuten myöhemmän 1960-luvun Carsonin *Hiljainen kevät* (*Silent Spring*), rinnalle. Thoreau (1817–1862) oli paitsi luonnon (*Walden-lammen*) kuvaaja myös yhteiskunnallisesti valveutunut, mitä osoittaa hänen muu esimerkiksi kansalaistottelemattomuutta koskeva tuotantonsa. Luonnonsuojeluaate oli tuolloin herännyt ja kansallispuistojen perustaminen kansalaistoimin alkamassa. Valtioyhteiskunnan intressi asiassa oli vielä lähes olematon. Rousseau’n muotoilema paluu luontoon -ajattelu sai tukea niin romantiikasta kuin luonnontieteellisen tiedon karttumisesta. Luontosuhteen filosofisuus tosin ei aina merkinnyt luontoystävällisyyttä, ennemminkin analyttisyyttä ja teoreettisuutta. Sitä vastaan juuri Thoreau’n kaltaiset ajattelijat empiriallaan pyrkivät toimimaan, elettiinhan romantiikassakin orastavan realismin aikaa. Romantiikan ajan kirjailijoiden tuotanto heijastaakin usein tätä tekijöiden omakohtaista kehitystä luontoa ihannoivista kuvauksista kohti 1800-luvun puolenvälin realismia ja politisoituvaa hengenlaatua. Tämän kehityksen kulttuuris-tieteellinen tutkiminen olisi itsessään mielenkiintoista esimerkiksi eri kielialueiden kaunokirjallisuudesta.

Teollistumisen aika ja kasvuajattelu

Kiihtyvä teollistuminen 1800-luvulla edisti taloudellista hyvinvointia ja synnytti kapitalistisen yhteiskunnan samanaikaisesti sosialististen aatteiden ympäröimänä. Kumpikaan niistä ei merkinnyt hyvää luontoympäristölle, koska oivallettiin luonnonvaroista (ilmaiseksi)

⁹ Sakari Topelius, *Maamme* [1875]. Paavo Cajanderin suomennos. 20. painos. 1910, kohta 40.

¹⁰ Henry D. Thoreau, *Walden* (alun perin v. 1854 ilmestynyt *Walden, or a Life in the Woods*). Kirjapajan kustantamana on ilmestynyt Antti Immosen suomennos v. 2010.

saatava mittava kansantaloudellinen hyöty ymmärtämättä samalla vielä ympäristön saastumisen tuomaa riskiä ihmisen terveydelle ja ympäristölle laajemminkin. Tämän ymmärtämisen aika koitti vasta 1950-luvulle tultaessa, jolloin teollistumisen ympäristölliset haittavaikutukset vielä kumuloituivat sodanjälkeisen jälleenrakennuksen ja tekniikan keinovalikoiman monipuolistuttua. Haittavaikutusten tunnistaminen alkoi tosin eräiltä osin jo aikaisemmin, mikä johti erilaisiin aloitteisiin varsinkin terveydensuojelun ja luonnonsuojelun aloilla.

Teollistumisen ympäristöllisten vaikutusten tunnistaminen toisen maailmansodan jälkeen johti ympäristötaloustieteen syntyyn eli sen pohtimiseen, minkälaisilla taloudellisilla mekanismeilla voitaisiin hillitä päästöjä ja samalla siirtää vastuuta haittojen ehkäisystä ja niiden kompensoimisesta aiheuttajalle. Syntyi aiheuttamisvastuun (*polluter pays, causation principle*) periaate. Toki aiheuttamisvastuu ei ollut oikeusjärjestykselle vieras ennenkään, mutta ympäristöoikeudellinen sääntely oli kehittynyt siihen asti periaatteesta, että luonto ja sen varojen hyödyntäminen oli oleva ilmaista. Uutta ympäristötaloudellisessa ajattelussa oli siis ympäristön ja sen puhtauden arvottaminen ja jopa hinnoittelu. Mittapuuksi tarvittaville taloudellisille kustannuksille valittiin laskennallinen kansantaloudellinen kantokyky tai, kuten ilmaisu tuolloin vakiintui, niin sanottujen kasvun rajojen määrittäminen.¹¹ Ideologisenä ajatushautomona toimivat yhtäältä Rooman klubi, toisaalta OECD, joiden piiristä on sittemmin rönssyillyt erilaisia taloudellisia mekanismeja. Viimeaikaisista malleista mainittakoon erityisesti ilmastonmuutoksen vaikutusten hillitsemiseksi ehdotetut taloudelliset mekanismit tai menetettyjen luontoarvojen kompensointikeinot.

Taloudellisen kasvuteorian merkittäviä perustajia ympäristönkin kannalta oli E. J. Mishan, jonka teosta Taloudellisen kasvun hinta pidetään Carsonin Hiljaisen kevään rinnalla poliittisen tietoisuuden klassikkoherättäjänä 1960-luvulla. Aikaisemmin toiminnanharjoittajalle ilmaisten ulkoisten ympäristökustannusten sisällyttäminen vastedes kustannuslaskelmaan merkitsi sekä uudenlaisten kannattavuuslaskelmien tarvetta että kustannusten vuoksi paineita omaksua ympäristöä ja sen luonnonvaroja säästäviä tekniikkoja (kustannusvastaavuuden periaate).

Modernin ympäristöfilosofian normatiivisista opeista

Hyvän etiikasta kasvaa ihmisen toiminnan hyväksyttävyyden mitta, ensin suhteessa itseen ja toisiin ihmisiin, sitten laajemmin eläviin olioihin ja luomakuntaan. Luonnosta, joka vanhoina aikoina saattoi olla pahalle ihmiselle kostaja, kehkeytyi kunnioitusta herättävä huolenpidon kohde. Ekofilosofia ja ekoetiikka ovat filosofian ja sosiologiankin moderneja ver-

¹¹ Donella Meadows et al., Kasvun rajat. 2. painos. Tammi 1972.

sioita sovitettuna ilmastonmuutosajan ja yleisemmin ympäristöpohjaisen maailmanlopun visioihin. Ne ovat opettavia, mutta pinnallisesti katsoen osin varsin epärealistisia kestävä kehityksen oppien näkökulmasta toimivan ympäristöpolitiikan ohjenuoraksi.

Filosofian kohteen muuntuminen abstrakteista ja metafysisistä aiheista kohti elävää todellisuutta eli luontoa tapahtui verkalleen, vaikka monilla, etenkin valitusajan filosofeilla, esiintyi luonnon tunnistamista ja arvostamista koskevia teorioita. Kohdepainotuksen muuttuminen ekologiseen suuntaan ilmenee selvästi 1900-luvun puolivälistä alkaen, jolloin syntyi ympäristöetiikan ja ympäristömoraalin alueille filosofisia katsauksia. Tendenssiltään ne saattoivat olla lähellä politiikkaakin. Monialainen filosofi Henryk Skolimowski (1930–2018) tunnetaan ekofilosofian kehittäjänä ja vaikuttajana (*Eco-Philosophy*, 1981). Keskiössä on ajatus luonnon pyhydestä, luonnon kunnioituksesta ja vastuusta niin luonnosta kuin yhteiskunnasta, yleisesti ottaen eräänlaisesta altruismista. Ajoitus oli ajassa, sillä kansainvälinen yhteisö oli 1970-luvulla näkyvästi omaksunut tavoitteekseen maailman niin sanotun pelastamisen, mitä sittemmin kestävä kehityksen politiikka ikään kuin konkretisoi poliittisena ympäristövastuuna. Skolimowskilla kaiken alkulähteenä oli valo, jonka tuli johdattaa filosofia elämän kysymyksiin.

Pinnallisesti katsoen mielestäni ohjelmallisessa ekofilosofiassa on haasteena sillan rakentaminen traditionaalisesta metafysikaalisesta maailmankuvasta suoraan luonnontieteen lainalaisuuksiin.¹² Ympäristöfilosofia saattaa silloin parhaimmillaan toimia konsulttina pyrittäessä hyvän luonnon säilyttämiseen. Eräänä ulottuvuutena on eläinten oikeuksien teoreettinen pohjustus, jonka tavoitteena on eettisin perustein johtaa sanktioivaan lainsäädäntöön. Kaiken elämän kunnioituksella on ikivanha filosofinen ja osin uskonnollinenkin perusta, mutta hyvinvointiyhteiskunnilla on vaikeuksia sovittaa eläinoikeusopin sisältö sopuointuun traditionaalisten alkutuotannon periaatteiden kanssa. Kyse ei ole vain argumentaatiosta, vaan myös yksilöllisistä arvostuksista, joita ei aina pystytä dialektiikan keinoin kumoamaan.

Jos eläinten oikeus vaikuttaa jokseenkin rajalliselta filosofis-oikeudelliselta aiheelta, keskustelun keskiössä ovat nykyisin laajemmat ympäristöperspektiivit. *Ius gentiumin* voimin jotkut näistä on onnistuttu viemään todellisuuden satamaan oikeudellisin toimin ja kansainvälisin sopimuksin – esimerkkeinä luonnon monimuotoisuuden turvaaminen ja ilmastomuutoksen hallinta. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista arvioida, mikä on ollut yleensä demokraattisesti toteutettujen uudistusten suurin käyttövoima, sillä argumentit ovat paitsi erisuuntaisia myös proaktiivisia, maailman, oikeastaan ihmiskunnan eloonjäämiseen tähtääviä. Sosiologiasta peräisin oleva näkemys riskiyhteiskunnasta perustuu yhteiskunnan kehityksestä johtuvien uudenlaisten riskien tiedostamiseen ja hallintaan. Ulrich Beckin

¹² Michel Serres, *Luontosopimus* (alkuteos *Le contrat naturel* 1990). 1994, s. 137: ”Tietyt filosofit, muiden muassa Leibniz, ovat kutsumukseltaan asianajajia. Toiset haluavat olla syyttäjiä, kuten Sokrates. Meidän aikamme yhteiskuntatieteilijät toimivat puolestaan mielellään poliiseina. Jotkut taas, kuten Kant, tuomitsevat.”

mukaan modernisaation riskien ennakoimiseksi käytetyt keinot eivät varautumisperiaatteesta huolimatta aina ole perustettavissa riittävään tietoon tulevasta ja siksi haitat voivat aikanaan kohdentua sattumanvaraisesti.¹³

Niklas Luhmannin mukaan taas yhteiskunta toimii järjestelminä eikä ekologia vaadi ekosysteemin käsitettä. Ekologia on tieteellisten tutkimusten kokonaisuus, joka käsittelee järjestelmän ja ympäristön eriytymisen seurauksia järjestelmän ympäristölle millä tahansa järjestelmänmuodostuksen tasolla.¹⁴ Luhmannin mukaan ympäristöetiikalta puuttuu teoreettinen perusta, koska se ei tunnista yhteiskunnan ja ympäristön järjestelmien eroa vaan määrittelee ympäristön moraalisiin perustein yhteiskunnan kanssa yhdeksi järjestelmäksi. Systeemien muodostuminen edellyttää kommunikointia, eikä moraalialta tai etiikalta ole mahdollista teoretisoida vain niiden itsellensä asettamien koodien avulla. (Hieman monimutkaista ehkä, mutta Luhmannin tausta on muun muassa Jürgen Habermasin kanssa 1970-luvulta alkaen käydyssä kiistassa filosofian poliittisesta herruudesta!)

Ympäristöetiikka on kritiikistä huolimatta etabloitunut tieteenala. Sen merkittävistä edustajista mainittakoon Robin Attfield, jonka teos *Environmental Ethics* (2012) pyrkii kunnianhimoisesti kattamaan kaikki nykymaailman ympäristölliset, mukaan lukien ihmis- ja eläinoikeudelliset, aiheet ohjein ja pohjustuksin. Tällaista pragmaattista lähestymistapaa sopisi luonnehtia esioikeudelliseksi siinä mielessä, että tarkoitus on herättää yksilöitä, yrityksiä ja kansakuntaa sekä normittaa käyttäytymistä. Filosofisesti ja oikeudellisestikin ympäristöetiikan haasteena on sovittaa ulkomaailmalliset tarpeet perinteisesti antroposentrisen filosofis-eettiseen kontekstiin, koska eettisen hyvän olemus saa inspiraationsa ensisijaisesti ihmisyhteisöstä. Ympäristöetiikan näkökulmasta arvon ei tarvitse olla tuossa suhteessa liitännäinen. Ympäristömoraalin tehtävänä on, laajemmin eettiseen arvostukseen katsomattakin, lähinnä ottaa kantaa käyttäytymisen eri muotoihin, esimerkiksi luonnonvarojen tuhlaukseen, jätteiden kierrätyksen laiminlyöntiin ynnä muuhun sellaiseen. Joidenkin käsitysten mukaan moraalista on kysymys myös silloin, kun väitellään ilmastonmuutoksen todellisuudesta. Tällaiset moraaliset velvoitteet kumpuavat uudenaikaisista yhteisöllisistä paineista. Niiden oikeudellinen sanktiointi saattaa olla hankalaa, jos konkreettista haittaa toiselle tai luonnolle ei voida osoittaa. Tosin poliittiatyyppinen sääntely saattaa pieniyhteisöissä ja niiden järjestyssäännöissä tulla kysymykseen.

¹³ Ulrich Beck, Risikogesellschaft. 1986.

¹⁴ Niklas Luhmann, *Ökologinen kommunikaatio* (alkuteos *Ökologische Kommunikation* 1985). 2004, s. 240.

Lopuksi

Ympäristöetiikan kuten ympäristöpolitiikankin perusta on kehittynyt itsenäiseksi, riippumattomaksi antroposentrististä filosofis-teologisista premisseistä. Tuon perustan lähtökoh-
 taisena oletuksena on yhteiskunnan velvollisuus vaalia ympäristön arvotekijöitä ja asettaa
 tätä varten erilaisia mittareita ja vastuuperusteita. Ympäristöllisesti painottuneessa oikeus-
 järjestyksessä taas on tunnistettavissa luonnon elementtien keskinäinen vuorovaikutuskel-
 linen kiertokulku, mikä tulee esimerkiksi ilmastonmuutokseen sopeutumisedellytysten
 tarkastelussa ajankohtaiseksi. Hieman erillään on tällöin luonnon itseisarvon käsite, jonka
 operatiivinen funktio on aatteellinen, havainnollistaen kuitenkin sitä ajatusta, että ihmis-
 kunta osana maailmanjärjestystä ja ympäristön erilaisia vuorovaikutussuhteita tarvitsee
 eräänlaisen tulevaisuusvakuutuksen. Kuten edellä oleva katsaus osoittanee, tällaisen vakuu-
 tuksen tarve on virinnyt vasta suhteellisen myöhään, vaikka itse ajatus luonnon kunnioitta-
 misesta on ikivanha heijastaen osaltaan luomakunnan kohtalonyhteyttä. Juridiikka tekee
 tässä tavoitteellisessa prosessissa ikään kuin työtä käskettyä, tosin vain sille annetuissa ra-
 joissa, kun taas filosofia joutuu välillä painiskelemaan teoreettisten selitystensä kanssa.

Muuta oheislukemistoa:

John Alder – David Wilkinson, *Environmental Law & Ethics*. Macmillan 1999.

Markku Oksanen – Marjo Rauhala-Hayes (toim.), *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus 1997.