

Ville Lähde

Menneisyyden varjo

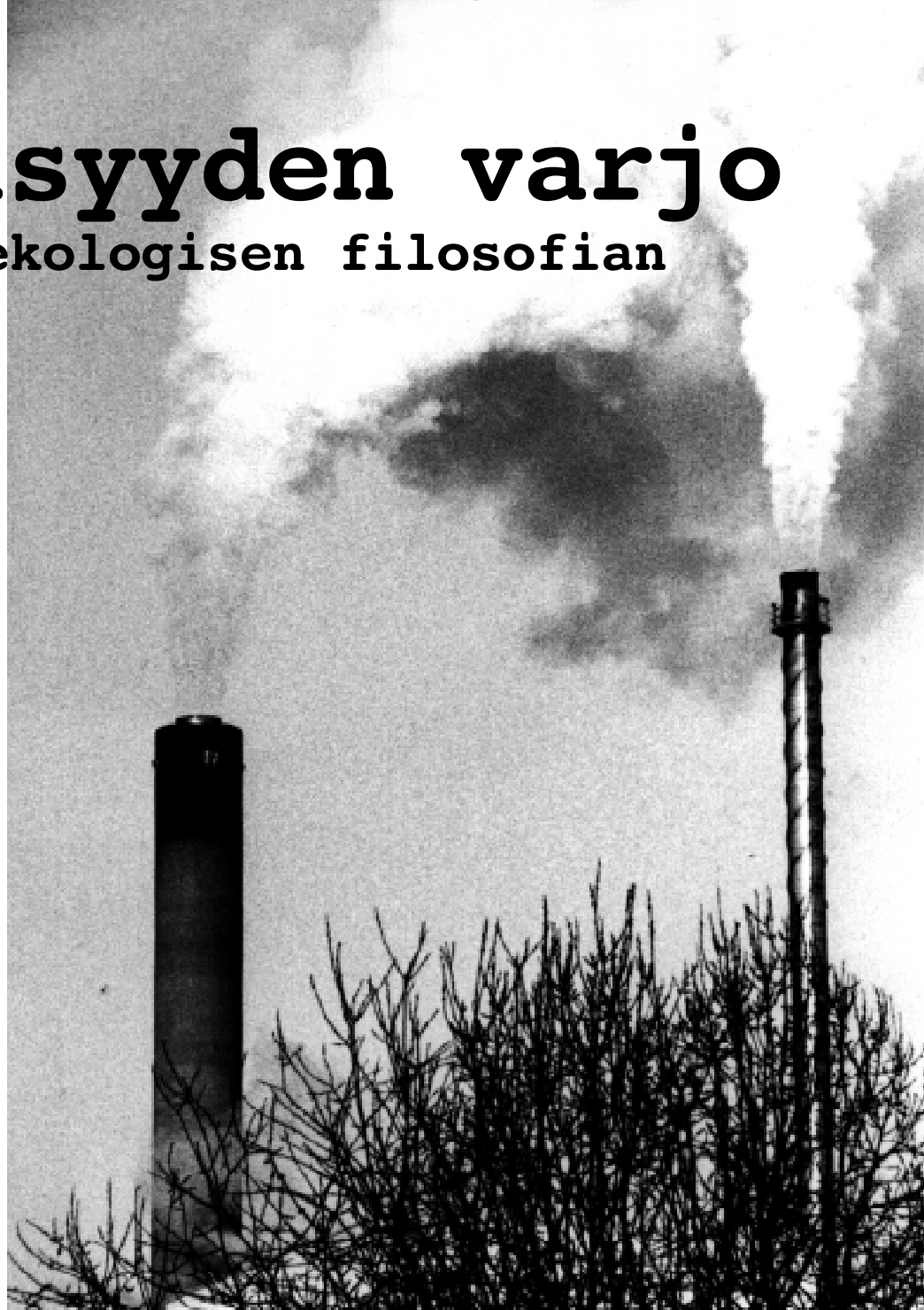
Radikaalin ekologisen filosofian kiistoista

I Johdanto

Tämän esseen tarkoituksena on tarkastella radikaalin ekologisen filosofian koulukuntakiistoja sekä mahdollisuuksia näiden kiistojen silloittamiseen. Radikaalilla ekologisella filosofialla tarkoitan erilaisia ekologisista ajattelusuuntia, jotka syntyivät vastineeksi perinteiselle environmentalistiselle ympäristöfilosofialle. Environmentalismilla on toisaalta juurensa vuosisadan vaihteen eurooppalaisessa preservationismissa, toisaalta amerikkalaisessa erämaaromantiikassa. Toisaalta se kumpuaa 60- ja 70-lukujen modernista ympäristöliikkeestä, jonka tärkeimpänä liikkeellelähettäjänä pidetään Tukholman vuoden 1972 ympäristökongressia. Useat kriitikot katsovat sen epäonnistuneen sekä alkuperäisissä tavoitteenasetteluissaan että saavutuksissaan (Manes, 45–66).

Environmentalistiselle ympäristönsuojelulle ja sitä edustaville filosofeille ekologisessa kriisissä on kyse tuotantokoneistomme kehittymättömyydestä, sen huolimattomasta tai liian voimaperäisestä käytöstä. Vastaavasti ihmisen luontosuhteen ongelmassa on kyse moraalisten tapojemme ja lakiemme kyvyttömyydestä ratkaista moderneja ongelmia (Foltz, iii). Kyse ei ole kuitenkaan koko moraalijärjestelmän tai tuotanto-kulutusprosessin perustavasta viasta, vaan sen yksityiskohdista. Niiden tarkentaminen on välttämätöntä, jotta ihmiskunta voi jatkaa kasvuaan ja kehitystään ”kestävästi” aina hamaan tulevaisuuteen. Perinteisen ympäristönsuojelun keinoihin kuuluvat taloudelliset ohjaukeino, kiellot ja sanktiot sekä ennen kaikkea ”vihreän” innovatiivisuuden korostaminen. Korvattavuuden periaate, joka tulee uusklassisesta taloustieteestä, on keskeisellä sijalla: haitalliset ja uudistumattomia resursseja kuluttavat prosessit on aina mahdollista korvata haitattomilla/vähemmän haitallisilla sekä uudistuvilla. Tämä loogisesti moitteeton (kuinkas muuten) periaate nähdään luonnonlain omaisena, jolloin teknologia kykenee alati voittamaan niukkuuden.

Radikaalin ekologisen filosofian juuret ulottuvat monien yksittäisten ajattelijoiden teksteihin sekä eri kansojen ja uskontojen



ajatteluun kautta historian, mutta käytännön poliittisena suuntauksena se on suhteellisen uusi. Tässä esityksessä katson siihen väljästi kuuluvan sellaisen ajattelun ja filosofian, joka asettaa ihmisen luontosuhteen tai luonnon prosessien tuhoutumisen/räjähdyksmäisen muuttamisen aikakautemme keskeiseksi kysymykseksi, ja vaatii kumouksellista muutosta teknologisessa sivilisaatiossa. Se on ennen kaikkea kulttuurikriittistä ajattelua, ja sellaisena se ainakin osataan voidaan katsoa erilaisten tämän vuosisadan vapautusliikkeiden perilliseksi. Toisaalta osassa sen edustajista näkyy selkeitä siteitä eurooppalaiseen kansallisromantiikkaan ja amerikkalaiseen liberalistiseen individualismiin (”uudisraivaajahenkeen”).

Vaikka päälle päin näyttääkin siltä, että radikaalin ekologisen filosofian ongelmat

ja päämäärät olisivat selkeitä ja yhteneväisiä, näin ei ole asia. Sen sisällä käydyt kiistat ovat kenties rajuimpia ja perustavampia kuin missään muualla ympäristöfilosofiassa. Keskustelut eläinten oikeuksista, luonnon itseisarvoista jne. ovat toki herättäneet kiivastusta suoraan toimintaan asti, mutta harvoin on jouduttu täyteen kommunikaatiokatkokseen¹. Radikaalissa ekologiassa on ollut nähtävissä alusta lähtien selkeä jakaantuminen kahteen, hyvin aggressiivisesti väittelevään leiriin.

Toista näistä suuntauksista kutsun syväekologiaksi, toista yhteiskuntaekologiaksi. Syväekologia on luontokeskeistä (biosentristä) ajattelua, jona nykyään tunnutaan julkisuudessa nähtävän kaikki radikaali ekologinen ajattelu. Syväekologit tuomitsevat vahvoisanoin koko ”länsimaisen sivistyksen”, mitä sillä milloinkin tarkoitetaan, ja vaativat muun elon-

kehän arvojen tunnustamista. Käytännön tasolla tähän liittyy usein melko artikuloimaton vaatimus ihmiskunnan vetäytymisestä, maan palauttamisesta luonnolle. Syväekologiassa siten etsitään nykyisen kriisin perusteita sen tavallaan syvimmistä lähteistä, maailmankuvan perusteista. Yhteiskuntaekologia taas on läheistä sukua Frankfurtin koulukunnan sivilisaatiokritiikille. Sen edustajat väittävät, että luonnon ja ihmisen ongelmat ovat paitsi analogisia myös samanlähtöisiä, peräisin samoista vääristyneistä herruussuhteista, joita teollinen markkinatalous ylläpitää. He kutsuvatkin ajatteluaan joskus ”sosiosentri-seksi” biosentrisen sijaan (Thiele, 171), ja vaativat luontoon paluun sijasta ekologista kulttuurimurrosta, maan ja ihmisen vapauttamista teknologisen sivilisaation heruudesta (Tammilehto, 7–8). Voisi ehkä sanoa, että yhteiskuntaekologit pitävät itseään aivan yhtä ”syvinä” kuin kiistakump-paneitaan, mutta heidän perusteiden etsintänsä on pikemmin marxilaisesti viritettyä.

Näiden suuntausten edustajat ovat viime vuosikymmeninä juuttuneet vastakkaisen syytelyn oravanpyörään. Olen kuitenkin vakuuttunut, että suuri osa näistä kiistoista johtuu itsepäisestä puhumisesta toisten ohitse, kyvyttömyydestä hyväksyä muita puhetapoja omien lisäksi. Ennen kaikkea kyse on kuitenkin **historillisesta virheestä**, todellisesta menneisyyden varjosta ekologisen ajattelun yllä. Kummankin ajattelusuunnan edustajat tuntuvat uskovan vahvasti siihen, että tietyillä ajattelutavoilla on aina tietyt ”loogiset” seurauksensa, olkoon aika ja paikka mikä tahansa. Takanamme oleva historiankulku nähdään deterministisenä, ja siitä vedetään hurjia johtopäätöksiä ideologioiden ja kulttuurin suhteesta. Etenkin vasemmistolaisten yhteiskuntaekologioiden parissa on ääri-oikeistolaisuuden pelko suuri (Bierl, 36–38). Pyrin loppuyössäni erittelemään tämän kiistan sisältöä ja etsimään mahdollisia yhtymäkohtia. Pääasiallisena työvälineenä on aatehistoriallinen vertailu ja genealogisten suhteiden etsintä.

En kuitenkaan halua jättää tarkastelua vain historialliseksi, sillä tällainen käsittely unohtaisi sen, mitä varten radikaali ekologinen filosofia on syntynyt. Jos tästä esseestä mitään varsinaista ”teesiä” löytyy, on se juuri radikaalin ekologisen filosofian **toiminnallisuudessa**. Edellä mainitun kiistan silloittamisessa ei ole niinkään kyse filosofisesta synteisistä kuin käytännön sanelemasta välttämättömyydestä. Lähtöasetelmani onkin hieman paradoksaalinen, sillä en usko olevan mahdollista löytää filosofisesti koherenttia radikaalia ekologista filosofiaa. Kyse on pikemminkin irtyksestä osoittaa, että ylittämättömiksi nähdyt esteet eivät ole ylittämättömiä². Ollisiko

mahdollista löytää tie ympäristövallankumouksellisen filosofian maailmaan, joka on monikasvoinen ja alati muuttuva? Luonnon käsitteen kurinalaisen tulkinnan³ ja esoteerisen luon tosuhteen analyysin sijasta katsonkin järkevämmäksi etsiä yleisiä ehtoja **ympäristövallankumoukselliselle filosofialle**.

Lähestyn edellämainittua kiistaa ja sen historiallista taustaa Herbert Marcusen (1898–1979) filosofisen työn kautta. Hänen sivilisaatioteoriassaan ja yksiulotteisen yhteiskunnan kuvauksessaan on yhtymäkohtia radikaalin ekologian molempiin ”leireihin”. Nämä yhtäläisyydet eivät ole kuitenkaan heikkoja analogioita, joiden hyödyntämiseen usein liian lepsu ympäristöfilosofia tahtoo sortua, vaan niissä on tiukka filosofinen ydin. Toinen syy Marcusen valintaan on hänen jatkuva pyrkimyksensä muotoilla yhteiskunnallisen perusteorian pohjalta myös yhteyttä yhteiskunnalliseen käytäntöön, kumoukselliseen toimintaan.

II Herbert Marcusen luonto ja sivilisaatio

Saksalaisyntyinen Herbert Marcuse ja muut Frankfurtin koulukunnan edustajat ovat kenties kokemassa tällä vuosikymmenellä jonkinlaista renessanssia, mutta silti heidän uusmarxilainen yhteiskuntakritiikkinsä on paljolti unohtettu. Mielestäni tämän nk. kriittisen teorian edustajien rehabilitaatio on ehdottoman tärkeää jos siksi, että he muodostavat ensimmäisen kokonaisnäkömyksen nykyisen teknologisen sivilisaation tilasta. Etenkin Marcusen pyrkimyksensä oli marxilaisen filosofian pohjalta etsiä laajempi sivilisaation analyysi, perustavat syyt sen kriisiin.

Marcuse oli vakuuttunut, että nykyinen teknologinen sivilisaatio, yhä laajemmalle leviävä teollinen markkinatalous, on tuhoamassa hyvän elämän edellytyksiä maapalolta. Se haaskaa valtavasti resursseja, reuna-alueillaan tuhoaa kaikkea elämää perinteisin totalitäärisin keinoin, saastuttaa ympäröivää luontoa ja aiheuttaa kärsimystä syrjäytyneille, vieraantuneille. Ennen kaikkea se kuitenkin pitkittää niukkuuden tilaa, vaikka mahdollisuudet niukkuuden poistamiseen ja ihmisen vapautumiseen olisivatkin olemassa. Tämän pysyttämisen se saa aikaan tukahduttamalla ihmisen ”sisemmän ulottuvuuden”, joka on kaiken yhteiskunnallisen muutoksen lähde (ODM, 123–125).

Teesi tästä ”yksiulotteisesta yhteiskunnasta” on muotoiltu teoksessa *One-dimensional Man* vuodelta 1964. Sitä tärkeämpi on kuitenkin tämän työn kannalta teos *Eros and Civilization*, joka ilmestyi vuonna 1955. Siinä Marcuse pyrkii tulkit-

semaan Sigmund Freudin (1856–1939) viettiteoriaa oman yhteiskunnallisen näkemysensä pohjalta. Kohteekseen hän ei ota siis psykoanalyysiä terapiamuotona, vaan Freudin metapsykologian⁴. Tätä Freudin myöhäistä teoriaa on paljon kritisoitu, mutta radikaalin ekologisen filosofian ja yleisemmän luontokäsitteen tutkimisen kannalta se sisältää paljon tärkeitä oivalluksia.

Marcusen näkemys ihmisestä ja sivilisaatiosta on kummallinen sekoitus naturalismia⁵ ja eräänlaista humanismia. Naturalismilla tarkoitan tässä ajattelua, joka etsii normatiivisia ohjeita suoraan luonnosta, tässä tapauksessa nimenomaan ihmisen tukahdutetusta (repressed) luonnosta. Marcusen näkemys on kuitenkin humanistinen siinä mielessä, että hän näkee ihmisen kehityskykyisenä lajina nimenomaan sivilisaationsa vuoksi: ihmisen perimä ei vaadi häntä asustamaan luonnontilaisessa maailmassa. Juuri tässä Marcuse eroaa Freudista, sillä Freudin mukaan viettien tukahduttaminen on vääjäämätön hinta, minkä me maksamme sivilisaatiosta (EC, 64). Marcuse kiistää tämän ja sanoo, että on löydettävissä tapa elää, jossa ihmisen luonto on sopusoinnussa hänen yhteiskunnallisen olemisensa, ”toisen luonnon” kanssa.

Juuri tässä onkin psykoanalyysin ydin-sanoma⁶. Pohjimmiltaan siinä on kyse perityn (id ja ego) sekä kulttuurillisen aineksen (superego) kohtaamisesta ihmisessä ja hänen kulttuurissaan. Freudin ja samalla Marcusen näkemys ihmisestä oli hyvin moderni. Hän korostaa ennen kaikkea sitä eroa, mikä on evoluution geeneihimme tuoman ”kokemuksen” ja todellisen kokemuksen välillä. Jälkimmäinen ei voi siirtyä seuraavalle sukupolvelle verenperinnön mukana, mikä estää löysät puheet kansanhengen ja perimän suhteesta ja kulttuuri-evoluution siirtymisestä perimään⁷. Synnynäinen luontomme on pitkälti sama, kuin mikä se oli kulttuurin alkuhämärissä.

Kuten Marcuse korostaa yksiulotteisen yhteiskunnan teessissään, ovat sivilisaation kehittymismahdollisuudet ennen kaikkea riippuvaisia olemassaolevasta ajattelun perinteestä ja rakennetun kulttuurin suomista mahdollisuuksista (teknologiset kehityspotut, tieteen maailmankuva, asetetut instituutiot jne.).

”Tapaan, jolla yhteiskunta järjestää jäsentensä elämän, liittyy edeltävä *valinta* historiallisten vaihtoehtojen välillä. Ne määräytyvät perityn materiaalisena ja älyllisen kulttuurin mukaan... Mutta kunhan projekti on muuttunut toiminnaksi perustavissa instituutioissa ja kanssakäymisessä, siitä tapaa tulla poissulkeva. Se pyrkii määräämään yhteiskunnan kehitystä kokonaisuudes-

saan. Teknologisena maailmana edistynyt teknologinen yhteiskunta on *poliittinen* maailma, viimeisin vaihe tietyn historiallisen projektin toteutumisessa — nimittäin luonnon kokeminen, muuntuminen ja järjestyminen pelkäksi hallinnan kohdeaineeksi.” (ODM xvi, käännös V.L.)

On huomattava, että Marcuse ei näe tätä kehityskulkua deterministisenä. Hänen dialektiikkansa on sekoitus vapaata historiallista valintaa ja luonnon seuraamusta (ODM, xvi). Hänen näkemyksensä teknologiasta “maailman” muodostajana ja sivilisaatiota hallitsevana voimana on paljolti peräisin hänen entiseltä opettajaltaan Martin Heideggerilta. Heidegger näki teknologian sivilisaation peruseräteenä, joka muokkaa maailman ihmisen koettavaksi resurssina, materian varastona (Foltz, 11). Kaikenlainen ihmisyhteisöjen toiminta poikkeaa luonnon omasta tavasta olla olemassa ja muuttua (fysis). Mutta varhaisten kulttuurien maailmassa oleminen pyrki myötäilemään maailman menoa, ja se löysi merkityksellisyys nimenomaan osallistumisen kautta (Foltz, 14). Vasta teknologian hyökkäys luontoa vastaan on laajentanut maailman ihmisen silmien edessä. Metafyysinen tapa nähdä sekä oliot että niiden olemus “jatkuvana läsnäolona” on toisaalta laajentanut ihmisen perspektiiviä, mutta toisaalta on kadotettu merkityksellisyys. Tämä teknologien hyökkäys valta logiikan lisäksi metafysiikan: johdantoluvussa mainittu taloustieteen korvaavuusteesi on Heideggerin mukaan enemmän kuin looginen arvio, se on metafyysinen asenne (Foltz, 13).

Lukuunottamatta muutamaa henkilökohtaisen nostalgian lapsusta Heidegger ei kuitenkaan vaadi paluuta menneisyyteen, muunmuassa siksi, että hän näkee luontosuhteemme ongelman alkaneen jo Platonin ajalla (Foltz, 109). Hänelle “paluu maahan” ei ole, kuten kärkkäät kriitikot ehdottavat, paluuta saksalaiselle maaseudulle. Se on maan pelastamista siinä mielessä, että maan annetaan olla omana itsenään, annetaan toteuttaa omia sisäisiä pyrkimyksiään. Tämä ei ole myöskään vetäytymistä, sillä:

“Sellainen olemuksellinen irtipäästäminen on myös vapauttamista, joka ottaa sen mikä vapautettiin omaksi huoleksi ja suojassa pidettäväksi, ‘huostaan.’” (Foltz, 233, käännös V.L.)

Tämä muistuttaa lähes täydellisesti Marcusen näkemystä luonnon ja ihmisen vapauttamisesta vinksahaneen sivilisaatioprojektin oravanpyörästä. Heideggerin “poeettinen eläminen” (Foltz, 247) lähentyy Marcusen erotisoitunutta ympä-

ristöä, minkä perään hänen seuraajansa 60- ja 70-luvuilla haikailivat (EC, 49, 142–145).

Heidegger selittääkin monia niitä piirteitä Marcusen ajattelussa, jotka eräitä kriitikoita ovat arveluttaneet. Marcusen näkemys luonnon humanisoimisesta, sen vapauttamisesta omasta kurjuudestaan, on vaikea sovittaa ekologiseen ajatteluun (Nilsson, 8). Mutta jos asiaa tarkastellaan Heideggerin ihmisen, *Daseinin* maailmassa-olon (in-der-Welt-Sein) kannalta, ei kyse ole metafyysisestä kannanotosta nykyisessä mielessä, vaan siitä “maailmasta”, joka avautuu uudella tavalla elävän ihmisen silmien eteen ja käsien kosketeltavaksi (Zuhanden). Heidegger ei kiellä tieteen tapaa nähdä maailma, mutta se on vain yksi tapa nähdä maailma (Foltz, 17).

Miten tämä Heideggerin kautta lukeminen tukee radikaalia ekologista filosofiaa? Herbert Marcusen luonto- ja sivilisaatiofilosofia on selkeä edeltäjä yhteiskuntaekologialle, joka on saanut toki elementtejä muualtakin, mm. Pjotr Kropotkinin kommunitaristisesta anarkismista ja hänen yhteistyölle perustuvista evoluutiokäsityksistään⁸. Marcusen tulkinta ilmeisen kirjaimellisesti on jättänyt jälkensä yhteiskuntaekologiaan, jossa on vahvoja metafyysisiä näkemyksiä ihmisestä luonnon “omanatuntona” (Watson, 439). Näiden käsityksien selventäminen voisi onnistua demystifioimalla asia Heideggerin tavoin arkipäivän poeettisuudeksi. Toisaalta Heideggerin käsitykset teknologian kokonaisvaltaisuudesta johtavat helposti primitivismiin, minkä yhteiskuntaekologit oikein ymmärtävät ratkaisuksi vain harvoin (ts. vielä primitiivisissä, uhatuissa oloissa). Tämä primitivismi on ensisijaista myös syväekologialle, jonka edustajat ovat paljosta velkaa Heideggerille. Marcusen monipuolisempi näkemys historiasta ja tulevaisuuden mahdollisuuksista voisi lieventää syväekologian täydellistä teknologian/teknikan kieltoa. Seuraavassa käyn lyhyesti lävitse sekä syväekologian että yhteiskuntaekologian keskeisiä oivalluksia ja ongelma-kohtia.

III Syväekologian ja yhteiskuntaekologian oravanpyörä

1. Syväekologia

“Miellyttävä vastaus on aniharvoin oikea vastaus” – Pentti Linkola

Syväekologia syntyi alkujaan nähdäkseen vastaamaan perinteisen filosofisen etiikan ympäristötulkintoihin. Jo vuodesta 1979 on amerikkalaisessa lehdessä *Environmental Ethics* käyty kiivaita kiistoja luonnon itseisarvosta “laajennetun” inhimillisen eti-

kan sijaan⁹. Alkuun keskustelu pysyi analyttisen etiikan pelikentällä, lukuunottamatta kirjailija–filosofi Aldo Leopoldia. Hiljalleen näytti kuitenkin muotoutuvan uusi tapa tehdä ympäristöfilosofiaa. Tämän sanoisinko paradigman edustajia olivat norjalainen Arne Naess sekä amerikkalaiset George Sessions ja Bill Devall (Tammilehto, 3). He pyrkivät kokemaan luonnon arvon epäfilosofisesti, ja he kritisoivat kovin sanoin kaikkia yrityksiä korottaa ihminen muun luomakunnan ylitse taikka vesittää teknologian purkamisen ajatusta. Nimityksen syväekologia lanseerasi ensimmäisen kerran Arne Naess, ja sitä alkoivat käyttää lukuisat ajattelijat ja toimijat. David Foremanin perustama Earth First! –järjestö otti nämä opit omakseen, samoin lukuisat yksittäiset ajattelijat ympäri maailmaa, kuten Pentti Linkola Suomessa. Varsin paradoksaalisesti syväekologit ovat vedonneet evoluutioteorian ja ekologian tuloksiin vaatiessaan ihmisen paluuta luontoon. Syväekologiasta on tullut hybridi intoutuneen luonnon alkuperäisen kokemisen ja katastrofien ennustamisen välillä.

Syväekologia ei ole kuitenkaan vain uusmalthuselaisuutta tai eloonjäämisiä-etiikkaa. Bioregionalismi on monien uusprimitivistien suosima ajattelutapa, jossa korostetaan asuinpaikan yhteyttä siinä asuviin ihmisiin, kulttuuriympäristön ja luonnon yhteispelin välttämättömyyttä terveille ihmiselämälle (Alexander, 161–163). Filosofisen pohjansa tämä aate lienee saanut mm. Heideggerilta:

“Kotiseutu on mahdollisin ja tehokkain siellä, missä luonnon voimat ympärilämme ja historiallisen tradition jäänteet ovat yhdessä... Tänäpäin tähän valtavaan urakkaan kykenevät vain maaseutukunnat ja pienet kaupungit...jos ne näyttäytyvät ei kriteereinä tai malleina vaan pitäen kiinni siitä mikä ennen kaikkea on niiden ominta.” (Zimmerman, 126, käännös V.L.)

Mutta huolimatta mahdollisesta tiedollisesta korrektiudestaan ja tietynlaisesta lahjomattomuudestaan eivät syväekologit niinsanotusti näe maailmaa puilta. Kenties ajatteleamalla on mahdollista löytää luonnon “alkuperäisiä” merkityksiä ja ihmisen “omin paikka” ja rajat maailmassa Heideggerin tyyliin. Mutta nämä löydökset eivät paljoa auta, jos luontosuhteen toinen osapuoli kuolee käsiin. Syväekologialla onkin hyvin vähän mitään sanottavaa yhteiskunnan muuttamisen tavoista ja taloudellispoliittisten järjestelmien vaikutuksista. Heidän toimintansa ja katsantokantansa ovat usein melko suoraviivaisia, ja niitä voisi kuvata fraasilla “politiikkaa ilman politiikkaa” (policy without politics). Edellään sanottu on toki pitkälti omaa kritiikkiäni,

mutta siihen on löydettävissä paljon tukeaa syväekologien omistakin teksteistä.

Vaikka Herbert Marcuse ja hänen seuraajansa omaavat yhteisiä piirteitä syväekologian metafysiikan kanssa, he ovat ymmärtäneet sivilisaation roolin tärkeyden luonnon filosofialle. Meidän on kyettävä luomaan, Marcusen sanoin, tulevaisuuden projekteja ja keinoja päästä niihin. Tätä oppia eivät syväekologit ole suostuneet kuuntelemaan. He vaativat ajattelun puhtausta, ihmisen pitämistä syntyperäisessä roolissaan. Mutta pelkkä vaatimus lopettaa teknologian käyttöä ja muuttaa metsiin ei riitä. Voisikin kärjistää sanoa, että syväekologia on tuomiopäivän profettojen pessimismia, kun taas yhteiskuntaekologia sopii optimisteille (tai kuten Marcuse itseään kutsui, ilomielisille pessimisteille).

2. Yhteiskuntaekologia

Murray Bookchinin yhteiskuntaekologia (social ecology) on muotoiltu täydellissimmin teoksessa *Ecology of Freedom* (1982). Bookchin pyrkii ajattelussaan rinnastamaan ihmiskunnan ja muun luonnon ongelmat samanlähtöisiksi. Ekologisen kriisin perusongelmia eivät ole väestönkasvu ja keskikulutuksen kasvu, vaan kapitalistinen tuotanto-kulutusjärjestelmä (Watson, 437). Yhteiskuntaekologit näkevät alati laajenevan länsimaisen yhteiskuntajärjestyksen peruspiirteenä kasvun kaikilla rintamilla. Kasvun suuntaa ei voida kääntää, eikä liioin sen laatua ratkaisevasti muuttaa, niin kauan kuin nykyinen talous- ja hallintojärjestelmä pysyy. Marcusen tavoin yhteiskuntaekologit kokevat teknologisen yhteiskunnan vapauden illusoriseksi, "vapaudeksi liikkua suuressa putkistossa" suoran vapaudenriiston sijaan. (Tammi-lehto, 9)

Yhteiskuntaekologien ratkaisu luonnon ja kulttuurin/yhteiskunnan ristiriidalle on täysin toinen kuin syväekologien. He eivät kiellä kulttuuria, vaan he näkevät sen luonnonkehityksen jatkona. Parempaan maailmaan päästään purkamalla olemassa-olevat hierarkiset rakenteet ja näiden ylläpitämä keskitetty tuotantokoneisto. Hajauttaminen on perussäveleltään anarkistisen yhteiskuntaekologian pääidea (Tammi-lehto, 11–12). Tämä hajauttaminen ei ole kuitenkaan ekoprimitiivismia¹⁰, vaan elämää ekologisissa kaupungeissa, joiden hallintomuotona on hajautettu demokratia.

Tässä hajauttamisessa ei ole kuitenkaan vain kyse ekologisista käytännöistä, ainakin Murray Bookchinille se sisältää "korkeamman" päämäärän:

"Bookchinille evoluutio on kehittyvää ja dialektista, muuttuen yksinkertaisista muodoista komplekseihin, abstraktis-

ta ja homogeenisesta kohti partikulaarista ja eriytyneitä, lopulta kohti suurempaa yksilöllistymistä ja itseyyttä." (Eckersley, 100, käännös V.L.)

Kun tämä yhdistetään hänen ajatuksiinsa ihmisestä luonnon omanatuntona, ei ole ihme, että syväekologit ovat kilvan haukkuneet Bookchinia ihmiskeskeiseksi läntisen turhamaisuuden jatkajaksi (Manes, 27). Tämä metafyyssinen syytös ei liene kuitenkaan pääasia. Suurin ongelma yhteiskuntaekologiassa itse asiassa on, että siinä ei oikein löydy paikkaa "luonnolle" siinä mielessä missä se käsitetään syväekologiassa. Ei ole mitenkään mahdollista kuvitella maailmaa, jossa ihmiskunnan ongelmat on selvitetty, mutta jossa elonkehän biodiversiteetti on korvautunut luonnontilaistamisella, synteettisillä prosesseilla ja luonnonsuojelualueiden geenipankeilla.¹¹

Toki on selvää, että yhteiskuntaekologit yhtä lailla kantavat huolta uhkaavasta ekokatastrofista, mutta kulttuurin näkemiseen luonnon "jatkeena" sisältyvät omat vaaransa. Monille käytännön radikaalia ekologista toimintaa tekeville ihmisille onkin käynyt selväksi, että jonkinlainen synteesi näiden suuntausten välillä on löydetty. Muutamia yrityksiä on tehtykin¹². Juuri tämän vuoksi olen päätenyt filosofisessa työssäni tähän aiheeseen. Uskon, että radikaalin ekologisen filosofian aatehistorian ja ideologisten yhtäläisyyksien tutkiminen voi luoda pohjaa yhteiselle ympäristövallankumoukselliselle filosofialle. Mutta valitettavasti kyse ei ole vain filosofisesta kiistasta, vaan siihen sisältyy vahvoja poliittisia latauksia, jotka nekin niinkään ottavat voimansa historiasta ja sen poliittisista yhteyksistä, jotka eivät kuulu tähän aikaan. Niiden voimalla on radikaali ekologinen ajattelu joutunut loputtomalta näyttävään syytösten ja vastasytösten kehään.

IV Die Faschismuskeule

"Die Faschismuskeule" eli "Fasismien kivikirves" on sanonta saksalaisten ympäristöihmistien parissa. Sillä tarkoitetaan vasemmistolaisen radikaalin (yhteiskunta)ekologisen väen tapaa lyödä fasismien leima kaiken sellaisen otsaan, mikä ei sovi sen suhteellisen ahtaisiin määritelmiin. Hyvä esimerkki tästä on lehti Ökolinx, jonka numeroissa on oma palsta "ekoesoteerisyydelle, ekofasismille ja veganismille". Tämän palstan alla kritisoidaan bioregionalismia, syväekologiaa, kaikenlaista biosentrismia jne. Ne nähdään yrityksenä modernisoida äärioikeistolaisuus (Gruppe "Im Raush...", 50). Yhdysvalloissa radikaalin ympäristöaktiivisuuden synnyttänyt Greenpeacen "tuhkasta" tuomitsi mm.

Murray Bookchin sen kovin sanoin (Manes, 20). Tämän syytelyn taustalla on varmaankin aito pelko äärioikeistolaisuuden vihertymisestä, josta onkin olemassa merkkejä¹³. Syväekologian ongelmia ei varmastikaan helpota se, että sillä on vahvat yhteydet "tunnetun natsin" Martin Heideggerin filosofiaan.

Yhteiskuntaekologian puolella kritiikki tosin alkaa vaikuttaa jo vainoharhaiselta. Huolestumisen toki ymmärtää, sillä ekofasismien pelossa mainstream-vihreät ja julkinen mielipide ovat lyöneet fasismien leiman kaiken radikaalin ekologisen toiminnan ja ajattelun otsaan... osansa on saanut yhteiskuntaekologinen anarkismikin¹⁴.

Syväekologian vastauksena on moniaalla ollut sanoutuminen irti kaikista muista ajattelun ja toiminnan suuntauksista. Tällainen puhdasoppisuus on entisestään hankaloittanut yhteistyötä. Seuraava eristäytyminen saattaa itse asiassa toimia katalyyttinä syväekologian oikeistolaisuudelle, jos se saa ovelleen uusia kosijoita.

Radikaalin ekologisen filosofian yllä leppä synkkä menneisyyden varjo. Se on hämärtänyt filosofisten ja poliittisten argumenttien rajan ja saattanut radikaalin ekologian toivottomalta näyttävään kehään. Tilanne olisi suorastaan hullunkurinen, jollei olisi kysymys vakavista asioista. Asetelma muistuttaa itse asiassa Yhdysvaltain värillisten slummimellakoita, joissa mustat kävivät korealaisten kioskinmyyjien kimppuun Beverly Hillsin ollessa näkömatkan päässä.

V Kohti ympäristövallankumouksen filosofiaa

"Ruumis koneetta vastaan: miehet, naiset ja lapset taistelemassa mitä alkeellisimmin välinein kaikkien aikojen brutaaleinta ja tuhoisinta koneistoa vastaan, pitäen sitä puolustusasemissa — määrittääkö sissisota meidän aikamme vallankumousta?" (EC, 14, käännös V.L.)

Radikaali ekologinen filosofia on suurten tehtävien edessä. Sen tulisi kyetä määrittämään suhteensa environmentalistiseen ympäristöajatteluun ja ennen kaikkea käytännön poliittiseen toimintaan. En tässä puutu siihen, millaista tuo poliittinen toiminta olisi laadultaan. Joka tapauksessa minkäänlaisen yhteisrintaman luominen ei ole mahdollista, jos eri ajattelijat ja toimijat hukkaavat suuren osan energiastaan toistensa mustamaalaamiseen.

Käytännön pakon lisäksi syväekologia ja yhteiskuntaekologia tarvitsevat toisiaan myös filosofiselta kannalta. Nykyisessä

muodoissaan niistä kumpikaan ei onnistu tavoittamaan ekologisen kriisin ongelmakenttää kokonaisuudessaan. Luonnon ekosysteemien itseisarvon ja hyvän maailmassa asustamisen ohjeiden tulee kohdata toisensa, mikäli halutaan puhua radikaalista ekologisesta ajattelusta. Tämän esityksen alueen ulkopuolelle menevät kysymykset radikaalin ekologian suhteesta traditioläiseen ajatteluun. Toteutukseen omat sanansa sen täytyy kyetä muuttamaan käytännön toiminnaksi. Tuon toiminnan täytyy olla kumouksellista, sillä vaaditut muutokset ovat todellisia sivilisaatiomurroksia, eivät kosmeettisia parannuksia tuotanto- ja kulutusprosesseihimme.

Viitteet:

1. Vaikka eläinoikeusfilosofia onkin viime vuosien tapahtumien vuoksi Suomessa suosittu puheenaihe, tarkastellaan sen periaatteita harvoin muutoin kuin pintapuolisesti. Nähdäkseni mm. Leena Vilkan edustama Tom Regania seuraava eläinoikeusfilosofia ei kuulu ympäristöfilosofiaan muutoin kuin aiheensa ja poliittisten yhteyksien vuoksi. Enemminkin sen voi katsoa olevan yleisen analyttisen moraalifilosofian laajennusyritys. Ekologisen liikkeen ja eläinoikeusliikkeen filosofiset yhtymäkohdat ja eroavaisuudet ovat alkanet kiinnostaa Suomessakin filosofien lisäksi myös asian parissa toimivia ihmisiä. Itse olen tarkastellut asiaa lehden Muutoksen kevät numerossa 4 (ilm. helmikuussa 1997).
2. Tämä on oppitunti, joka olisi hyödyllinen monille muillekin ympäristöfilosofian kiistoille. On – tulisi olla – dikotomia on halvaannuttanut ympäristöfilosofian mahdollisuuksia liian pitkään: hyvästä tahdosta huolimatta luonnon korostaminen nähdään korkeintaan ”kiinnostavana” filosofisena koristeena ympäristötaloustieteessä, ympäristöpolitiikassa ja analyttisessä ympäristöfilosofiassa.
3. En tarkoita, etteikö luontokäsitteen ja luontosuhteen tutkiminen olisi tärkeää, mutta mielestäni se on saanut turhan merkittävän aseman ympäristöfilosofiassa. Luontokäsitteestä kiistelemineen tuntuu muodostuneen usein paitsi tärkeimmäksi myös ainoaksi kysymykseksi, jonka ratkaisu nähdään jonkinlaisena viisasten kivenä.
4. Empiirisen psykologian ylittävää spekulatiivista ajattelua, joka voi myös tukeutua empiiriseen eineistoon, eräänlainen psykologian kenttäteoria.
5. Marcuse itse kutsui sitä biologiseksi, mikä on mielenkiintoista jatkokannalta.
6. En pyri väittämään, että sillä ei olisi mitään terapeuttista arvoa. Päinvastoin, psykoanalyysi vasta tarjosi psykologialle tien ulos positivistisestään lääkintään pohjaavasta psykologiasta (joka oli enemmänkin käytäytymistiedettä).
7. Mielenkiintoisena prologina tulevaan tässä kohtaavat nationalistinen ja marxilainen ajattelu, joiden näkemys evoluutiosta on perinteisesti ollut em. sekaannusta.
8. Peter [P]otr Kropotkin: *Mutual Aid, A Factor of Evolution* (Freedom Press 1993, Introductory

Essay by J. Hewetson: *Mutual Aid and Social Revolution*)

9. Ks. mm J. Baird Callicott: *Elements of an Environmental Ethic* (Spring 1979), Aldo Leopold: *Some Fundamentals of Conservation in the Southwest* (Summer 1979) Robert C. oelhaf: *Environmental Ethic: Atomistic Abstraction or holistic Affection* (Winter 1979), J. Baird Callicott: *Animal Liberation: A Triangular Affair* (Winter 1980) jne....
10. Minulle on toistaiseksi epäselvää, näkeekö yhteiskuntaekologia primitiivisen asustamisen (alueilla, joille nykyinen maailmanjärjestys ei ole täysin tunkeutunut) vapaana ja tavoiteltavana. Ainakin Herbert Marcuse tuntuu niin tekevän (EC, 12–14).
11. Tämä on ongelma radikaalille ekologille liikkeelle ylimalkaan. Ei ole mitenkään varmaa, että ihminen ”tarvitsee” eläkkeen toimivan lonkehän. Jos kulttuurin suhdetta luontoon ajatellaan materiaalienergian läpikäytönä, ovat prosessien yksityiskohdat periaatteessa samantekeviä.
12. Peter Marshall: *Nature's Web: An exploration of ecological thinking* (Freedom Press)
13. HS 13. 9. 1993 Jouko Jokisalo: *Saksan oikeistoradikalismi tukeutuu ekologiseen kriisiin*; HS 26.1. 1993 Jouko Jokisalo: *Ekofasismi nosta* päätään
14. Oma lukunsa olisi tutkia samaa keskustelua anarkismin sisällä, missä äärioliberalistiset ”ajattelijat” ovat Suomessakin lähteneet varsinaiselle ristiretkelle ekofasismien haamua vastaan.

Kirjallisuus:

- Alexander, Donald: *Bioregionalism: Science or Sensibility?* (Environmental Ethics, Summer 1990 Vol 12 No 2, s. 161 – 173)
- Bierl, Peter: *Statt Befreiung des Menschen die Mystifikation der Erde* (ÖkolinX 23, s. 23 – 45)
- Eckersley, Robyn: *Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin* (Environmental Ethics, Summer 1989, Vol 12, No2 s. 99 – 116)

- Foltz, Bruce Vernon: *Heidegger, Environmental Ethics and the metaphysics of nature: Inhabiting the Earth in a technological age* (UMI Dissertation information Service, Pennsylvania State Uni. 1985)
- Gruppe ”Im Rausch der Tiefe”: *Earth First, Hardline, Frontline, oder wie Rechtsradikalismus durch den Biozentrismus modernisiert wird* (ÖkolinX 21/22, s. 50 – 53)
- Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [EC] with ”Political Preface 1966”, 2nd Edition (Abacus Books, 1973, alkuteos Boston, 1955)
- Marcuse, Herbert: *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of Advanced Industrial Society* (Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1968, alkuteos Boston 1964)
- Manes, Christopher: *Green Rage: Radical environmentalism and the unmaking of civilization* (Little, Brown & Company, Boston, Toronto & London 1990)
- Nilsson, Per: *Critical theory and nature* (Institutionen för filosofi och vetenskapsteori, Umeå, julkaisematon).
- Tammilehto, Olli: *Ekofilosofian kolme maailmaa* (Esielmä Viron vihreän liikkeen konferenssissa Viljandisa huhtikuussa 1989, käsikirjoitus).
- Thiele, Paul Leslie: *Nature and Freedom: A Heideggerian Critique of Biocentric and Sociocentric Environmentalism* (Environmental Ethics, summer 1995, Vol 17 No 2, s. 171 – 190)
- Watson, Richard A.: *Murray Bookchin: Which Way for the Ecology Movement?* (arvostelu) (Environmental Ethics, Winter 1995 Vol 17 No 4, s. 437 – 439)
- Wiggershaus, Rolf: *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance* (Polity Press, 1994, translated by Michael Robertson)
- Zimmerman, Michael E.: *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism* (Environmental Ethics, Summer 1983 Vol 5, No 2, s. 99 – 131)