

N:o

POHJOINEN FILOSOFIYHDISTYS AGON RY
NORDLIGA FILOSOFISÄLLSKAPET AGON RF
NORTHERN PHILOSOPHERS AGON

34

10.7.2012

A

G

O

N

Pääkirjoitus	Niilo Nikkonen	s. 2
Ympäristö ja sen ihminen	Sanna Hast	s. 3
Marxilaisen ekologian juurilla:		
Nuoren Engelsin luontokäsityksen kehitys 1839-1844	Kari Väyrynen	s. 4
18th Century Gardening Revolution and the Nature	Mari-Anne Virkkala	s.10
Syväekologia ja yhteiskuntamurros	Elisa Aaltola	s.16
Meänmaan filosofii - Juhanusyön hymni	Bengt Pohjanen	s.23
Kolumnaattori - Virta venhettä vie	Juha Ruusuvuori	s.24

Kuva: Leena Peuraniemi

Päätoimittaja
Niilo Nikkonen
Toimituksen osoite:
Kittiläntie 4690
97310 PATOKOSKI
AGON.lehti@gmail.com
Taitto:
Niilo Nikkonen
Kuvat:
NN-arkisto, ellei toisin mainita
Kirjankannet kustantajilta

AGON numero 34
Avustava toimittaja
Sanna Hast
11. vuosikerta
Ilmestyy neljä kertaa vuodessa.
Kustantaja:
Pohjoinen filosofiyhdistys -
AGON ry.
copyright AGON ja kirjoittajat
Paino:
Pohjolan Painotuote Oy
OULU
ISSN-L 1799-1781
ISSN 1799-1781
ISSN 1799-1900 (PDF)

Pohjoinen filosofiyhdistys -
AGON ry
Lapin yliopisto
PL 122
ROVANIEMI
Puheenjohtaja:
Kati Kanto
Kati.Kanto6@gmail.com
Sihteeri:
Niilo Nikkonen
AGON.lehti@gmail.com
Rahastonhoitaja:
Markus Korjonen
markus.korjonen@gmail.com

<http://www.ulapland.fi/agon>

JÄSENMAKSUT 2012
Jäsenmaksu 17,- euroa
Opiskelijat, työttömät ja muut
vähävaraiset 12,- euroa
Kannatusjäsenyys 35,- euroa
Postitusmaksu 6,- euroa
Vuosikerta yhteisöille 35,- euroa

Pohjoinen filosofiyhdistys -
AGON ry
Pohjolan Osuuspankki (POP)
FI 0756405020003533
BIC
OKOYFIHH

Jäsenhakemuksen ja osoitteen
muutoksen voi jättää pu-
heenjohtajalle sähköpostilla.

PÄÄKIRJOITUS

Niilo Nikkonen



Kuten voimme lukea tämän lehden artikkeleista, ympäristöön vaikuttavat politiikka ja muoti-ilmiöt. Toisaalta jatkuvaa taloudellista kasvua hakeva markkinatalous ja sen nyörissä olevat poliitikot riistävät luonnonvaroja rivolla otteella.

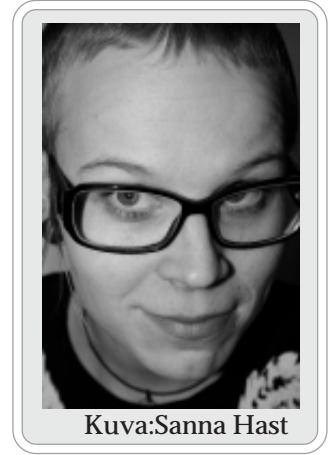
Sotakorvauksia maksettaessa laitettiin metsät sieläksi Niilo Osaran johdolla. Sitä tuhoa taivasteltiin viisikymmentä vuotta. Silloin oli pakkotilanne ja metsät sentään ovat uusiutuneet. Nykyinen kaivosbuumi on paljon raaempaa meinoa. Talvivaara on saastuttanut ympäristönsä vesialueita ja päästöihin voi kuolla kupsahtaa työntekijöitäkin. Ympäri Suomen on erilaisia kaivoshankkeita ja valtauksia sakeanaan. Täällä Rovaniemen lähistöllä on uraanikiima pahimmillaan säikäyttänyt Ounasvaaran alueen valtausvarauksella ja Ylitornion rajalla olevalla valtauksella. Ylitornion alue on arkaa Tornionjokeen laskevan vesistön vuoksi ja sikäläinen fauna on monimuotoista, jopa useita rauhoitettuja lajeja käsittävä. Kittilän Suurikuusikon kaivos aiheuttaa huolta Ounasjoen vesistön puolesta. Käynnissä on lohien siirtoistutuksia Ounasjokeen ja viimeinkin asiallisia suunnitelmia lohportaiden rakentamiseksi aliseen Kemijokeen. Tämä kaikki saattaa romahtaa kerralla, jos kultakaivoksen moskat hulahtavat yli äyräittensä. Kaivostoiminta irrottaa maaperästä mm arseenia, joka on tappavaa muuallakin kuin kahvissa ja prosessissa rikastukseen käytetty syanidi tappaa ilman samppanjaakin. Nämä ongelmat eivät tunnu kiinnostavan erityisemmin mitään ympäristöjärjestäjä. Lähes ainoa Don Quichote on Lappilaiset uraanivoimaa vastaan.

Suomea on lyöty aina tolvanoilla herroilla. Aina pitää olla joku muu auktoriteetti, ettei vain tarvitsisi ottaa itse vastuuta. On ollut hurria, ryssä, natsia ja nyt bryssä. Mutta ytimiin pitää mennä kuin läpi harmaan kiven. Taannoinen dinosaurus seurasi holhottavan aikamiespojan tavoin Isoa-Helmutia ja nyt ovat Hänsel ja Gretel piparkakkutalossa onnea etsimässä.

Kaikesta ei voi toki vierittää vastuuta herra-rievuillekaan. Omat valinnat ja teot ovat tärkeitä. Ostaako lähiruokaa vai brasilialaista fileetä? Ajaako huvikseen autolla vai käyttäkö lyhyillä matkoilla jotain muuta kulkuneuvoa? Mitä istuttaa puutarhaansa? On varsin valistavaa lukea ympäristö.fi sivuilta löytyviä vieraslajien luettelointa. Jättiputket ovat jokaisen ymmärtämä riesa ja niitäkin myytiin vielä parikymmentä vuotta sitten koristekasveiksi. Lupiini on nätti kukkiessaan ja peittäessään maantienojien roskat näkyvistä, mutta sekin vie elintilaa kotoperäisiltä kasveilta. Joistakin vieraslajeista toki on ollut siunausta kuten perunasta ja monesta muusta ravintokasvista.

Lapin puikulan kukintaa odotellessa, hyvää kesää!

Ympäristö on käsite, johon helposti liittyy lisää käsitteitä: poliittisuus ja valta, konfliktit, tieto ja tietäminen, eettisyys ja moraalit. Ihmisen ja luonnon/ympäristön välinen keinotekoinen dikotomia on moneen kertaan ja monin eri tavoin kyseenalaistettu yhteiskuntatieteissä. Kahtiajalon piikkiin sälytetään useita erilaisia ongelmia ulottuen luonnonvarojen ja ympäristöongelmien hallinnan kysymyksistä aina länsimaisen luontosuhteen totaaliseen kriisiytymiseen. Samalla kun luonnonvarojen kuormittava ja kuluttava käyttö ja länsimaisen elämäntavan leviäminen ovat vallitsevia tosiasioita, vahvistuu ymmärrys tämän yhtiön mahdottomuudesta ja kestämyttömyydestä. Luonnonvarakonfliktit ympäri maailmaa, sekä ennusteet ristiriitojen kärjistymisestä ja mahdollisesta väkivaltaistumisesta kertovat jonkinlaisen radikaalin muutoksen ja ajattelun tarpeesta.



Kuva: Sanna Hast

Mutta miten ajatella radikaalisti ympäristösuhteesta tänään, kun kestävä kehitys on valjuuntunut ohjenuoraksi vailla selkeää suuntaa, ilmastonmuutos puhuttaa lähinnä hiilidioksidipäästöjen, äärimmäisten sääilmiöiden ja ekologisten jalanjälkien muodossa, luonnonsuojelu kulminoituu yksittäisiin lajeihin tai biotooppeihin ja vegaanius hautautuu vaihtoehdoksi karppauksen ja raakaruokan sekaan? Liberaalilla ajattelulla höystetyn kapitalistisen talousjärjestelmän hienous ja kierous on sen kyvyssä muuttaa radikaalit ajatukset hyllyrivistöksi tuotteita ja ideologioita marginaalien elämäntapavalinnoiksi, samalla kun sälyttää suuria kollektiivisia ponnistuksia vaativat yhteiskunnalliset muutokset yksilöiden eettiseksi taakaksi ja kuluttajavalinnoiksi. Millainen ajattelu tänä päivänä haastaisi perustavalla tavalla vallitsevaa, sekä rakentaisi pohjaa laajalle yhteiskunnalliselle ympäristöliikkeelle tai kestäväälle luonnonvarapolitiikalle?

Tämän kerran Agonissa koetellaan ympäristön ja ihmisen suhdetta kolmen eri luontoisen artikkelin muodossa. Kirjoittajina ovat muun muassa (ympäristö)filosofian historian sekä ympäristöarvojen ja -etiikan asiantuntija, *Kari Väyrynen*, joka toimii Oulun yliopiston filosofian yliopistonlehtorina, *Elisa Aaltola*, ympäristöfilosofian, moraaliteorian ja eläinetiikan tutkija, sekä Turun yliopiston eläinetiikan dosentti, ja *Mari-Anne Virkkala*, aate- ja oppihistorian tutkija Oulun yliopistosta.

Väyrynen selvittelee tekstissään Friedrich Engelsin (1820-1895) varhaisen ajattelun merkitystä Marxilaisen ekologian kehityksen kannalta. Historiallinen näkökulma tarjoaa kiinnostavia mahdollisuuksia reflektoida ajattelumme ja toimintatapojemme juuria: kapitalismin värittämää luontosuhdetta ja toisaalta vankkaa uskoa teknis-tieteellisiin ratkaisuihin, kun puhutaan luonnonvarojen tehokkaista, mutta kestävis- tai valjastamistavoista sekä tähän liittyvästä problematiikasta.

Aaltolan teksti puolestaan tarkastelee yhtä vaikuttavaa ympäristöfilosofista suuntausta, syväekologiaa, jonka perustajana, tai ainakin tunnetuimpana edustajana, voidaan pitää norjalaisfilosofi Arne Naessia (1912-2009). Syväekologian merkitys yhteiskunnallisten ympäristöliikkeiden filosofisena kivijalkana ja mahdollisuutena on kiistaton vielä tänäkin päivänä. Aaltola pohtii perusteellisesti, mitä syväekologiasta voidaan ajatella ja toisaalta sitä, mitä se voisi tarkoittaa käytäntöön vietynä.

Virkkala käsittelee 1700-luvun Englannin "puutarhavallankumouksen" ja luontokäsitysten suhdetta. Muutokset puutarhojen ulkomuodossa heijastelevat historiallisia muutoksia luontosuhteessa ja kauneuskäsityksissä; käsityksiämme siitä, mikä on luontoa, luonnollista, kaunista tai ylevää. Virkkala pohtii siten osaltaan luonnon ja kulttuurin välistä jännitettä, sillä puutarhaa katsomalla luonnon ja käsintehdyn rajan- käynti tulee esiin.

Agonin tämänkertainen ympäristöteemanumero kutsuu nyt lukijansakin ikiaikaisen kysymyksen äärelle: miettimään ihmistä ja luontoa, sekä sitä, mitä on filosofia ja mikä on sen tehtävä tässä maailmassa. Sillä näyttäisi, että kysymys on aina vain ajankohtaisempi ja mistäpä muualta ammentaisimme ajattelun aiheita, uusien ideologioiden ituja, kuin kriittisen ajattelun alkukehdestä, tästä tieteiden tieteestä, filosofiasta.

MARXILAISEN EKOLOGIAN JUURILLA: NUOREN ENGELSIN LUONTOKÄSITYKSEN KEHITYS 1839-1844

Kari Väyrynen

Yliopistonlehtori, filosofia, Oulun yliopisto

Tarkastelen artikkelissani Friedrich Engelsin (1820-1895) merkitystä marxilaisen ekologian kehityksessä. Engelsiä on usein tarkasteltu Marxin apulaisena, vaikka hänen luova panoksensa marxilaisen filosofian kehitykselle oli monissa kysymyksissä suuri. Erityisen tärkeä merkitys Engelsillä oli historiankäsityksen, luonnontieteiden ja sosiaaliekologian aloilla. Pyrin osoittamaan Engelsin luontokuvan varhaista kehitystä tarkastelemalla, mikä on hänen merkityksensä myöhemmän marxilaisen ekologian kysymyksenasetteluille. En tässä yhteydessä tee tarkempaa vertailua Marxiin vaan jätän sen mahdollisten jatkotutkimusten asiaksi.

Engelsin luova panos marxilaisuuden kehityksessä

Tutkijaduo Marx-Engels on filosofian historiassa harvinainen ilmiö. Useimmiten tutkijaparivaljakot ovat olleet mies/nainen – yhdistelmiä, joissa nainen on yleensä ollut enemmän tai vähemmän alistetussa asemassa (jopa sellaisilla radikaaleilla kuin John Stuart Mill/Harriet Taylor, Jean Paul Sartre/Simone de Beauvoir). Marxilaisuuden kannalta – kuten jo filosofisen suuntauksen nimikin sanoo – Marxia pidetään varsinaisena oppirakennelman luoja ja kun taas Engels on enemmän tai vähemmän apulaisen tai popularisoijan roolissa. Sama puhetapa toistuu myös termissä 'marxilainen ekologia', vaikka ehkä juuri siinä Engelsillä oli selvästi Marxia aktiivisempi ja luovempi rooli. Engels oli myös enemmän kiinnostunut luonnontieteistä kuin Marx – varsinkin *Luonnon dialektiikka* todistaa tämän. Vaikka Marx tutustui laajasti mm. kemiaan, hän ei koskaan systemaattisesti kirjoittanut luonnontieteistä.

Kysymystä Engelsin aktiivisesta roolista tulee kuitenkin pohtia myös itse keskeisen peruskysymyksen, kapitalismianalyysin ja -kritiikin kehityksen suhteen – näyttää hän siltä, että juuri Engels aloitti tämän tutkimussuunnan teoksillaan *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* (kirjoitettu vuoden 1843 lopussa/tammikuussa 1844) sekä *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* 1845. Marx tunnusti 1859 *Poliittisen taloustieteen kritiikin* esipuheessa edellisen olevan "nerokas hahmotelma taloudellisten kategorioiden kritiikiksi". Huomattavasti laajempi jälkimmäinen teos on urauurtava myös marxilaisen ekologian kannalta: kuvataanhan siinä varsin perusteellisesti mm. teollisuuskaupunkien saasteongelmia ja niiden vaikutusta työläisten terveyteen.

Francis Wheen kuvaa Engelsin tuolloisten tutkimusten merkitystä Marxille seuraavasti: "Vaikka Marx oli jo päättelyt, että ... historian myllyä pyörittivät taloudelliset ja yhteiskunnalliset voimat, hän ei vielä tiennyt juuri mitään kapitalismista käytännössä. Hän oli ollut niin tiukasti kiinni dialektisessa kahinoinnissa saksalaisten filosofien kanssa, etteivät olosuhteet Englannissa – ensimmäisessä teollistuneessa maassa ja proletariaatin syntysijoilla – olleet ehtineet päästä hänen tajuntaansa. Engelsillä sen si-

jaan oli erinomainen näköalapaikka Lancashiren puuvillatehtailla ja niiden lähistöllä, ja näin hän pystyi tuomaan tiedon valoa kapitalismista Marxillekin". (Wheen, s. 80). Engels oli työskennellyt syksystä 1842 saakka Ermen & Engelsin Manchesterin kutoimon konttorissa ja käyttänyt aikansa perheyrietyksen liiketoimien opiskelun sijasta työväenluokan aseman tutkimukseen. (ibid., s. 85). Oleskelun teoreettinen yhteenveto *Kansantalouden kritiikin hahmotelma* muodostuikin Marxille ratkaisevaksi sysäykseksi poliittisen taloustieteen tutkimukseen (Bleuel, s. 136-137).



Kuva: Oulun yliopisto

Osasyylinen Engelsin roolin vähättelyyn oli Engels itse. Hän kunnioitti Marxia ja koki velvollisuudekseen avustaa ja tukea neroa. Hän kirjoitti: "Nerous on jotain niin poikkeuksellista, että me jotka emme sellaisia ole, vaistoamme sen toisessa heti ja tiedämme tilan itsellemme saavuttamattomaksi. Se joka sitä kadehtii, on auttamaton pikkusielu." (Wheen, s. 87). Tämä romanttinen arvio on paljolti tuolloisen ajan hengen mukainen, mutta antaa liian vähän arvoa ahkeralle puurtamiselle, jota Engels kyllä teki. Ja muistettakoon, että Marx itse sanoi Engelsin *Kansantalouden kritiikin hahmotelmaa* 'nerokkaaksi'.

Entä sitten marxilainen ekologia? Engels ensinnäkin kirjoitti aiheesta enemmän kuin Marx. Aihepiirin yhtenäisin esitys, *Luonnon dialektiikan* jakso *Työn osuus apinan muuttumisessa ihmiseksi* (Engels 1971, s. 210-227), on Engelsin kirjoittama. Näyttää myös siltä, että Engels kiinnostui ihmisen ja luonnon välisestä käytännöllisestä suhteesta aikaisemmin kuin Marx ja muotoili ne perusteet, joita Marx myöhemmin toisti puhuessaan ihmisestä ja ympäristöstä. Kannattaakin tarkastella Engelsin varhaista tuotantoa ennen yhteistyön alkamista Marxin kanssa: millaisia ajatuksia ympäristöstä ja sen merkityksestä ihmiselle nuorella Engelsillä tulee esiin?

Engelsin varhainen maisemaestetiikka

Engelsin varhaisin luontokäsitys on esteettinen ja panteistinen. Nuori Engels kiinnittää varsin paljon huomiota maisemaestetiikkaan, mutta myös ympäristöä pilaaviin tekijöihin. *Kirjeissä Wuppertalista (Briefe aus dem Wuppertal)* (1939) hän kuvaa seudun läpi virtaavan Wupperjoen purppuraväriä, ja toteaa sen johtuvan joen varren värjäymöistä. Idyllisemmän maiseman muodostavat pehmeästi kohoavat metsäiset vuoret ja vihreät niityt. Seutu on kaiken kaikkiaan melko suloista ja viehättävää (*anmut*). Korkeammalla joen vesi on vielä kirkasta. Myös maisemat ovat vaihtelevampia ja murtavat ”ikuisen yhdenlaisuuden” (*das ewige Einerlei*): metsät, niityt ja puutarhat tekevät seudun sitä suloisemmaksi, mitä pidemmälle mennään. Engels kiinnittää laajasti huomiota myös arkkitehtuuriin. (Werke 1, s. 413-414). Luonnehdittuaan maisemaa Engels siirtyy työläisten olojen tarkasteluun kuvaten heidän alkoholismiaan ja sairauksiaan. Erityisesti lapsityövoiman käyttö saa Engelsin tuomion. Hän ei kuitenkaan vielä tuo esiin sairauksien yhteyttä tehtaiden saasteisiin. (Ibid., s. 417-418). Tämä tapahtuu vasta teoksessa *Englannin työväenluokan asemasta 1845*.

Engelsin lyhyt kirjoitus *Maisemia (Landschaften)* heinäkuulta 1840 kuvaa erilaisten maisemien merkitystä uskonnollisten ajatusmallien synnylle. Kreikassa maisema ja uskonto ovat varsin onnistuneessa yhteydessä: ”Hellaalla oli onni nähdä maisemansa luonteen tulleen tietoisiksi asukkaittensa uskonnossa. Hella on panteismin maa; kaikki sen maisemat ovat – tai ainakin olivat¹ – rakentuneet harmonian puitteissa”. Kuitenkin myös maiseman erityiset piirteet korostuivat ja saivat omat jumaluutensa. Muut seudut eivät olleet yhtä onnekkaita: ne eivät toimineet kansoille uskonnon pohjana. (Ergänzungsband, s. 68). Hieman myöhemmin Engels kuitenkin toteaa myös monien maisemien ilmentävän eri uskontojen henkeä: Reinin laakso on ”ruumiillistunutta kristinuskoa”, auringon polttamat hiekkaerämaat (tässä tosin esimerkkinä Pohjois-Saksan nummet) edustavat ”juutalaista maailmankatsomusta”. Hollannin maisema taas on ”olennaisesti kalvinistinen”. Esimerkiksi tuulimyllyt, ”ainoa liikkuva tekijä maisemassa” muistuttaa valittujen ennaltamääräyksestä. Muutoin hollantilainen maisema on ”henkisesti kuollutta”. (ibid., s. 69-70).

Uskonnon ja maiseman välisen yhteyden korkein positio on kuitenkin filosofinen. ”Vapaan, loputtoman hengen ylpeää tietoisuutta” vastaa parhaimmin Hegelin filosofisen järjestelmän herättämät panteistiset mielikuvat. Engels ei mainitse Hegelin nimeä tässä yhteydessä, mutta aivan ilmeisesti kyseessä on Hegel, kun Engels kirjoittaa kohtaamisestaan ”viimeisen filosofin jumalaidean”, tämän ”19. vuosisadan jättiläismäisimmän ajatuksen” kanssa. Millainen luontokuva on sen taustalla? Engelsin mie-



Kinderdijk in Netherlands, 2006, Yannick Heinrich (Wikimedia)

leen tulee ”raikas meri-ilma, joka puhaltaa puhtaimmalla taivaalta”, spekulatiivista syvyydet ovat kuin ”meren pohjaton nousuvesi, josta pohjaa etsivä silmä ei voi kääntyä pois; Jumalassa me elämme, kudomme ja olemme!” Tällä tasolla ”koko luonto on meille sukua, aallot iskevät meille silmää niin tuttavallisesti (*vertraut*), taivas levittäytyy niin rakastavana maan ympäri ja auringon valo on käsinkosketeltavan ja uskomattoman kirkas”. (ibid., s. 72). Hegelin muuntelema panteistinen luontokuva vastaa näin parhaimmin Engelsin tuolloista luontokäsitystä. Tunnustautuminen Hegelin jumalakäsityksen kannattajaksi viittaa siihen, ettei Engels vielä ollut tutustunut nuorhegeliläisten uskontokritiikkiin. Tämä tapahtui ilmeisesti vasta keväällä 1841, kun hän matkusti nuorhegeliläisten pesäpaikkaan Berliiniin suorittamaan asepalvelusta. (Bleuel, s. 66-74, Wheen, s. 85). Varsinkin tutustumisen David Friedrich Straussin teokseen *Jeesuksen elämä (Das Leben Jesu)* johdatti hänet nuorhegeliläisten pariin. (Euchner, s. 157).

Engelsin panteistinen näkemys saa mainion ilmauksen myös hänen elokuussa 1840 julkaistussa runossaan *Iltä (Ein Abend)*. (Ergänzungsband, s. 89-93). Poliittisesti runo on vapauden ylistyslaulu, jossa luontoon liittyvät metaforat ovat keskeisessä asemassa. Vapauden korkein symboli on jumalallinen kaikkeus, johon itsensä tiedostava ihminen yhtyy:

”Ein rein’rer Glaube, d’rauf die Menschen dreister
Zum Himmel geh’n, demütig-stolz zu blicken
Ins Aug’ dem ew’gen Urbild aller Geister.
Aus seinem Schosse sind sie ausgegangen,
Zu seinem Schosse kehren sie hinwieder,
Sich fühlend als der Geisteskette Glieder
Die ewig die Materie umfassen.” (ibid., s. 92)

(Puhtaammassa uskossa, jonka avulla ihmiset rohkeammin

Menevät taivaaseen, katsoakseen nöyrän-ylpeinä
Kaikkien henkien alkukuvaa silmiin.
Hänen helmoistaan ovat he lähteneet,
Hänen helmoihiinsa jälleen palaavat,
Tuntien itsensä henkien ketjun jäseniksi,
Sulkien aineen ikuisesti syliinsä.)

¹ Tämä varauksellinen ilmaus voi viitata siihen, että Engels on jo kiinnittänyt huomiota metsänhakkuiden vaikutuksiin kreikkalaisen luonnon muutoksessa. Myöhemmin *Luonnon dialektiikassa* hän mainitsee Välimeren maat esimerkkinä avohakkuiden kielteisistä ympäristövaikutuksista.

Engels viittaa luonnon äärettömään kokonaisuuteen myös puhumalla sfäärien harmoniasta, eetteristä (*Äther*), vapauden eetterimerestä (*Äthermeer der Freiheit*), jolla ihminen purjehtii. Luonto on panteistinen, harmoninen ja idyllinen kokonaisuus sekä vastaa poliittisesti demokraattisia vapautumispyrkimyksiä.

Ihmisen esteettinen ja henkinen yhteys luontoon pe­räänkuuluttaa myös vapautumista kapitalismin ekono­misten pakkojen sekä porvarillisten arvojen maailmasta. Tämä puoli tulee esiin 1841 kirjoitetusta matkakuvauk­sesta Sveitsin Alpeille (*Lombardische Streifzüge I, Über die Alpen!*, *ibid.*, s. 150-160). Engels toteaa erään vuoristohy­tin vieraskirjaa tutkiessaan, että luonnon kauneus on so­siaalisesti konstruoitu: ”kauppiaat haluavat osoittaa, että kahvin, traanin tai puuvillan ohella myös kauniilla luon­nolla, joka on tuottanut tuon kaiken ja jopa kullan, on vie­lä pieni paikka (*Plätzchen*) heidän sydämissään; naiset purkavat siihen ylitsepursuavia tunteitaan, opiskelijat hilpeyttään ja leikillisyyttään ja viisaat koulumestarit an­tavat luonnolle mahtipontisen kypsyystodistuksen”. (*ibid.*, s. 152). Vieraskirjan tavanomaisissa kommenteissa ilmenevän luonnon lattean kauneuden ylistyksen sijaan tulisi kuitenkin pyrkiä syvempään yhteyteen ”luonnossa uinuvan idean” kanssa, jossa myös kielteiset tunteet saa­vat ”lempeän sovituksen” luonnon ihanuuden kautta. (*ibid.*, s. 153). Siten myös villi ja ylevä luonto (*ibid.*, s. 154), ihmisen valtaan nähden oppositiossa oleva, vaeltajaa ”pe­lottavana ja jäykistyneenä” katsova luonto, kosta ja va­pautumista janoava luonto ja sen herättämä pelko (*ibid.*, s. 157) on osa syvällistä luontokokemusta. Vaikka myö­hempi marxilainen ekologia näyttääkin arvottavan luon­toa vain ihmiskeskeisesti, tällaiset huomautukset viittaa­vat siihen, että Engels ja Marx arvostivat syvästi myös villiä luontoa.

Luonto ja talous Engelsin varhaisessa kan­santaloustieteen kritiikissä

Marxilaisen ekologian ydin on kapitalistisen luonnon­käytön sosiaaliekologinen kritiikki sekä ekologisesti kes­tävän tuotantotavan hahmottelu. Tätä teemaa ennakoi jo ranskalainen utopistisocialisti Charles Fourier (1772-1837) sivilisaatiokritiikissään. Fourier kuvaa 1800-luvun alun ti­lannetta kaaoksen ja tuhon tilaksi. Veden ja metsien käy­tön suhteen olemme jopa ’villejä’ paljon alemmalla tasol­la, koska hakkaamme metsät paljaksi, ”mistä on seurauk­senä vuoriston maanvieremiä ja ilmaston huonontumis­ta”. Pilaamme tätä kautta edelleen vesistöjä, tuhoamme lähteitä ja aiheutamme myrskyjä. Joet kärsivät äärimmäi­sestä kuivuudesta ja yllättävistä tulvista. Näiden myötä kalakannat heikkenevät. Fourier summaa: ”Olemme siis täysin barbaarisia suhteessamme metsiin ja vesistöihin”. (Fetscher, s. 73). Iring Fetscherin mukaan Fourierin vaati­mus muuttaa tuotantoa sellaiseksi, ettei luontoa vahingoi­teta vaan sen tuottavaa potentiaalia pyritään vapautta­maan, on myöhemmälle kehitykselle suuntaa antava (*ibid.*, s. 60). Näin ilmeisesti myös marxismille – varsinkin Engels kiinnittää *Luonnon dialektiikassa* huomiota metsien hakkuiden kielteisiin vaikutuksiin (Engels 1971, s. 223, 227).

Toinen tärkeä marxilaisen ekologian taustatekijä löy­tyy tuon ajan maatalouskemian kehityksestä. Saksalainen Justus von Liebig (1803-1873), eräs 1800-luvun tärkeimpiä kemistejä, kritisoi sellaista maataloutta, joka ei palauta käyttämiään ainesosia takaisin ylläpitämään maan hedel­mällisyyttä riittävän lannoituksen kautta. Kaupunkien kehitys on yksi tärkeä syy tämän hedelmällisen aineen kiertokulkuprosessin katkeamiseen: jätteet lasketaan ve­siistöihin ja ilmaan tai viedään kaatopaikoille. Niitä ei pa­lauteta pelloille, jolloin maan kasvuvoima kärsii. Liebig ehdotti kemian käyttämistä tämän ekologisen sairauden lääkkeenä ja loi siten pohjaa lannoiteteollisuuden synnyl­le. Hän ei pohtinut yhteiskunnallisia ratkaisumalleja on­gelmalta. Marx ja Engels nojautuivat kestäväen maatalou-



Barmen, August von Wille 1870 (Wikimedia)

den hahmotelmissaan paljolti Liebigin kritiikkiin ja osin myös hänen teknis-tieteellisiin ratkaisukeinoihinsa, vaika toki korostivat enemmän yhteiskunnallisen muutok­sen merkitystä. (Väyrynen 1998). Aiemmassa tutkimuk­sesta – mukaan lukien äsken mainittu oma artikkelini - Liebigin vaikutus marxilaiseen ekologiaan on ajoitettu 1850-luvulle, mutta tosiasiaassa häneen viittaa ensimmäi­sen kerran jo Engels hahmotelmassaan kansantaloustie­teen kritiikiksi (*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* 1843/44). Tämä teos osoittaa, ettei Engels tuo ainoastaan luonnon esteettistä arvoa osaksi marxilaista ajattelua, vaan hahmottelee myös luonnon taloudellista arvoa myö­hemmälle marxilaiselle ekologiselle perustavalla tavalla. Tarkastellaan seuraavassa tuon teoksen ekologista antia.

Kuten edellä mainittiin, Marx piti Engelsin varhaista tutkimusta *Hahmotelma kansantaloustieteen kritiikiksi* ’ne­rokkaana’. Niin tai näin, tuo tunnustus ainakin kertoo, kuinka tärkeä tuo 1843/44 vuoden taitteessa kirjoitettu tutkielma oli Marxin kiinnostuksen suuntautumiselle filo­sofisista kysymyksistä taloustieteellisiin. Engelsin teos siis kirjoitettiin ennen Marxin *Taloudellis-filosofisia käsikirjoituk­sia*. Nuo muistiinpanot ajoittuvat kesään 1844, jolloin Marx alkoi ensimmäisen kerran lukea poliittista taloustie­dettä, Smithiä, Ricardoa ja James Milliä (Wheen, s. 73-74). Engelsin tutkielma käsittelee mm. omistusoikeutta, kil­pailua, arvoteoriaa ja kriisejä. Se ennakoi jopa myöhem­pää imperialismiteoriaa, kuten Euchner (s. 161) on toden­nut. Rajoitun tässä yhteydessä kuitenkin tarkastelemaan

luonnon ja talouden välistä suhdetta tuossa tutkielmassa: luontoa tuotannon osatekijänä, taloudellisen arvon rakentajana sekä myös yleisempää kysymystä ihmisen ja luonnon välisestä yhteydestä.

Engels näkee ihmisen ja luonnon välisen suhteen ylipäätään tärkeänä yhteiskunnallisen edistyksen osatekijänä. Hän toteaa, ettei 'ekonomi' tiedä, mitä asiaa hän oikeastaan palvelee. Hänen egoistinen järkeilynsä on viime kädessä "vain osa ihmiskunnan yleisen edistymisen ketjussa". Ilmeisesti Adam Smithiin viitaten, joka oletti kansakuntien ja yksilöiden välisen ystävyyden toteutuvan kaupan myötävaikutuksella (Werke 1, s. 504), Engels kirjoittaa:

"Hän (ekonomi) ei tiedä, että hän kaikkien erityisintressien kumoamisellaan valmistee tietä suurelle mullistukselle, jota vuosisata lähestyy, ihmiskunnan sovitukselle luonnon ja oman itsensä kanssa". (Ibid., s. 505).

On pantava merkille, että tässä vaiheessa siis sovitus luonnon kanssa on yhtä tärkeässä asemassa kuin ihmiskunnan sovitus itsensä kanssa, ts. kilpailuyhteiskunnan (Engels ei vielä tällöin puhunut kapitalismista) ristiriitojen ratkaiseminen. Engels hahmotteleeikin tutkielmassaan molempien sovituksen muotojen yleisimpiä ekonomisia ehtoja.

Ihmisen suhde maahan on yksityisomistuksen oloissa vääristynyt: maa monopolisoidaan ja ryöstetään yksityisten maanomistajien toimesta. Maa muuttuu pelkäksi kauppatavaraksi ja kadottaa sen myötä laajemman eksistentiaalisen merkityksensä. Engels kirjoittaa:

"Viimeinen askel kohti itsensä kauppaamista (*Selbstverschacherung*) oli maan tyrkyttäminen kaupaksi, maan, joka on meille yksi ja kaikki, olemassaolomme ensimmäinen edellytys; se oli ja on myös tänä päivänä epäsiiveellistä ... Alkuperäinen haltuunotto, maan monopolisointi pienen vähemmistön toimesta, muiden sulkeminen pois elämänsä ehtojen ääreltä, on yhtä epäsiiveellistä kuin maaperän myöhempi kauppaaminen." (Ibid., s. 510-511).

Maan haltuunotto yksityisomistukseen estää mm. maan kollektiivisen virkistyskäytön ja muun yleishyödyllisen käytön. Engels viittaa varsinkin teoksessaan *Työväenluokan asema Englannissa* (1845) siihen, kuinka tärkeää "ruumiillinen liikunta vapaassa ulkoilmassa, nauttiminen luonnosta" työläisille on. (Werke 2, s. 347). Ennen teollistumista työläisten elämä kaupunkien liepeillä oli varsin idyllistä: he tulivat hyvin toimeen, "eivät tehneet enempää työtä kuin mikä huvitti", heillä oli vapaa-aikaa "terveeseen työhön puutarhassaan tai pellollaan, työhön, joka heille itselleen oli jo virkistystä". "Kahdeksan- tai kaksitoistatuntisesta päivittäisestä työajasta ei ollut puhettakaan". Heidän lapsensa kasvoivat "vapaassa maalaisilmassa". Huonona puolena voidaan pitää sitä, että he olivat perinteen vankeja, "henkisesti kuolleita", vaikkakin viihtyivät hyvin tässä "hiljaisessa kasvin elämässä". Ilman teollista vallankumousta he eivät olisi koskaan astuneet ulos tästä "tosin hyvin romanttisesta ja mukavasta, muttei kuitenkaan ihmisen arvolle sopivasta elämästä".

Vasta teollistuminen haittapuoliseen on herättänyt työläiset poliittiseen tietoisuuteen. (Werke 2, s. 238-239).

Kumpikaan teos ei hahmottele tarkemmin kommunistista luontosuhdetta. On kuitenkin helppo päätellä, että siinä on oleellista luonnon käyttö myös ruumiillisen ja henkisen virkistäytymisen lähteenä eikä vain taloudellisen tuotannon tekijänä.

Engelsin hahmotelmassa poliittisen taloustieteen kriitikiksi on keskeistä sen osoittaminen, kuinka tärkeä rooli luonnolla on taloudellisessa toiminnassa ja kuinka kapitalistinen kilpailu vääristää tuota roolia. Tuotannon peruselementit ovat "luonto ja ihminen". Perinteinen taloustiede ymmärtää nämä tekijät liian suppeasti korostaessaan vain työn, pääoman ja maaperän roolia. Engelsin mukaan näihin tulee uutena tekijänä lisätä "keksimisen ja ajattelun henkinen elementti", tiede. Tässä yhteydessä hän mainitsee myös Justus Liebigin yhtenä tiedemiehenä, jotka ovat lisänneet tuottavuutta. Ekonomit eivät kuitenkaan ole ottaneet tiedettä huomioon. (Werke 1, s. 508-509). Engels uskoi myöhemminkin tieteen olevan – yhteiskuntajärjestelmän muutoksen ohella – ratkaisevassa asemassa pyrittäessä muuttamaan tuotantotoimintaa ekologisesti kestäväälle pohjalle. Optimismi oli vielä tuolloin osin ymmärrettävää: Engels ei vielä elänyt modernien suurriskien maailmassa (sosiologi Ulrich Beckin analysoimassa riskiyhteiskunnassa), jossa ympäristöongelmien pelkkä tieteellis-tekninen hallinta on riittämätöntä tai jopa mahdotonta.

Mikä on sitten työn, pääoman ja maaperän (*Boden*) välinen suhde? Engels kirjoittaa aluksi: "On mahdotonta määrittää, mikä osuu maaperällä, pääomalla ja työllä on määrätyle tuotteelle. Nuo kolme suuretta ovat yhteismitattomia. Maaperä luo raa'an materiaalin, muttei ilman pääomaa ja työtä, pääoma edellyttää maaperän ja työn olemassaoloa, ja työ edellyttää ainakin maaperän, useimmiten myös pääoman olemassaolon." (Ibid., s. 512). Yksityisomistukseen perustuvassa järjestelmässä vallitsee työn ja pääoman erottaminen (*Trennung*) mutta myös luontoperäisen maaperän ja ihmislähtöisen työn/pääoman erottaminen. (ibid., 511-512). Engels kuvaa tätä suhdetta tarkemmin seuraavasti:

"Yksityisomistuksen lähin seuraus oli tuotannon jakautumisen kahteen vastakkaiseen puoleen, luonnolliseen ja inhimilliseen; maaperään, joka on kuollut ja steriili ilman ihmisen hedelmöittävää vaikutusta (*Befruchtung*), ja inhimilliseen toimintaan, jonka ensimmäinen ehto on juuri tuo maaperä. Näimme edelleen, miten inhimillinen toiminta jakaantui edelleen työksi ja pääomaksi ja kuinka nämä puolet astuivat vihamielisesti toisiaan vastaan. Meillä oli siis jo niiden kolmen elementin taistelu toisiaan vastaan, sen sijaan että ne tukisivat toisiaan; lisäksi vielä yksityisomistus tuo mukanaan jokaisen elementin sisäisen hajoamisen (*Zersplitterung*)". (ibid., s. 513).

Mihin tämä yksityisomistuksen ja taloudellisen kilpailun kärjistämä tuotannon tekijöiden vastakkaisuus sitten johtaa? Engels toteaa mainiosti: "Pääoman kamppailu pääomaa vastaan, työn työtä vastaan, maaperän maaperää vastaan ajaa tuotannon ylikuumenemiseen tilaan (*in*

eine Fieberhitze hinein), jossa se asettaa päälaelleen kaikki luonnolliset ja järkevät olosuhteet”. Tämä tarkoittaa ennen muuta sitä, että kilpailu vaatii tuotannontekijöiden kapasiteetin kiristämistä äärimmilleen: esimerkiksi maaperän tuotantovoiman nopeaa lisäämistä välittämättä laajemmista ekologisista ja pitkän tähtäimen konteksteista. Kilpailu tekee tietä epäinhimilliselle maailmalle: ”Ei kukaan, joka antautuu kilpailuun ja kamppailuun, voi kestää sitä rasittamatta voimiaan äärimmilleen. Tämä merkitsee todella inhimillisten päämäärien kumoamista.” (ibid., s. 516). Kyse ei ole kuitenkaan vain ihmisen hyvinvoinnista, vaan myös luonnon säilyttämisestä oleellisena osana inhimillistä maailmaa. Luonnon ja ihmisen päämäärät eivät ole välttämättä vastakkaisia.

Klassisessa porvarillisessa taloustieteessä erityisesti Jean Baptiste Say (1767-1832) oli korostanut arvoteoriasaan työnarvoteorian sijasta työn, pääoman ja maan yhtäläistä osallistumista tuotteen arvon luomiseen. Marxilaisittain katsoen teoriaa voidaan kritisoida siitä, ettei erityishuomiota kiinnitetä konfliktiin työn ja pääoman välillä, mihin työnarvoteoria ja lisäarvoteoria pureutuvat. Andrei Anikinin mukaan Sayn teoria kieltää tätä kautta työläisten riiston ja ”esittää taloudellisen prosessin tasa-arvoisten tuotannontekijöiden harmonisena yhteistyönä”. (Anikin, s. 315-316). Engelsin näkemykset työn, pääoman ja maan keskinäisyydestä tuotannontekijöinä näyttävät lähenevän Sayn ajatuksia. Peruste on kuitenkin erilainen: Engels ei halua nähdä taloutta ja yhteiskuntaa harmonisena kokonaisuutena vaan tuoda esiin luonnon aktiivisen merkityksen taloudellisessa toiminnassa. Maan korostaminen tärkeänä tuotannontekijänä merkitsee myös maan puolustamista: maa ei voi olla pelkkä sumeilemattoman riiston kohde, vaan sen tuotantovoimaa tulee suojella yhtä lailla kuin työläisten työtä riistolta. Siksi pelkkää työnarvoteoriaa tulee täydentää jo fysiokraattien aikanaan korostamalla näkemyksellä, että myös maa tuottaa aktiivisesti taloudellista arvoa (fysiokraattien ympäristö-taloustieteellisestä merkityksestä ks. Väyrynen 2006, s. 329-335).

Kapitalistisen kilpailun seurauksena syntyy Engelsin mukaan myös kriisejä, ylituotantoa toisaalla ja lamaantumista toisaalla, rikkautta toisaalla ja kurjuutta toisaalla. ”Osa pääomaa kiertää hirvittäväällä nopeudella, osa makaa kuolleena kirstussa. Osa työläisistä työskentelee 14, 16 tuntia päivässä sillä aikaa kun toinen osa nälkiintyy laiskana ja toimettomana”. Maan käytön suhteen tämä merkitsee sitä, että ”osaa maasta viljellään mitä parhaimmin, kun taas toinen osa – Isossa Britanniassa ja Irlannissa 30 miljoonaa aaria hyvää maata – makaa autiona”. Vasta maan tiedeperustainen hyödyntäminen ”tietoisesti ja kaikkien intressin ohjaamana” voisi muuttaa tilanteen. (ibid., s. 516-517). Engels esittää jo näissä kommentteissaan peruspiirteet marxilaiselle käsitykselle kapitalismin kriiseistä. (kriisiteoriasta ks. Heinrich, s. 169-178). Muutoinkin hän mainitsee kriisit useaan otteeseen kilpailuyhteiskunnan tärkeänä ongelmana. Hänellä oli asian merkityksestä myös omakohtaisia kokemuksia Engelsin perheyriksen toiminnan kautta, olihan kilpailu Englannin kanssa koetellut vakavasti juuri Wuppertalin tekstiiliteollisuutta erityisesti 1830-luvun taantuman aikaan (Bleuel, s. 30-31). Myös nykyisen ympäristötaloustieteen tulisi poh-

tia talouskriisien suhdetta ympäristön tilaan. Tässä suhteessa Engelsin huomiot ovat yhä vielä systemaattisesti merkittäviä pelinavauksia teemaan. Nykyään toki klassisen marxilaisen kriisiteorian uudet muodot kuten esimerkiksi sosiologi Immanuel Wallersteinin maailmasysteemin teoria sisältää arvokkaita lähtökohtia tällaisille kehityksille.

Malthuksen väestöteorian merkitys

Engels käsittelee maan käytön kysymystä tarkemmin kritiikissään Thomas Malthusin (1766-1834) väestöteoriaa kohtaan ja painottaa sitä, ettei Malthus ota huomioon tieteen mahdollisuuksia lisätä maan tuotantovoimaa. Hän mainitsee esimerkkinä kemian kehityksen (Humphrey Davy ja Justus Liebig), joka on lisännyt huomattavasti maatalouden tuottavuutta. Myös viljelyaloja voidaan esimerkiksi Amerikassa lisätä vielä paljon. Ratkaisevin rooli on kuitenkin tieteellä: sen avulla voidaan maan tuotantovoimaa nostaa vähintään yhtä nopeasti kuin väestö kasvaa (ts. geometrisessa sarjassa Malthusin mukaan). Paitasi Malthus, myös muutkaan taloustieteilijät eivät ole ottaneet tieteen roolia tuotantovoimana huomioon. On lähdetty vain siitä, että viljelyalat ovat rajalliset ja lisätyö nostaa maan tuottavuutta vain vähän. Tiede sen sijaan mahdollistaa huomattavasti suuremman tuottavuuden nousun: sen edistymisen on ”rajatonta ja vähintään yhtä nopeaa kuin väestönkasvu”. Tiede kasvaa geometrisessa sarjassa ja voidaan retorisesti kysyä, ”mikä sille oikeastaan on mahdotonta?” (Werke 1, s. 521). Engels korosti myöhemminkin usein tieteen tärkeää roolia tuotantovoimana.

Engels yhdistää kiinnostavalla tavalla Malthusin teorian myös länsimaisen luontokäsityksen yleiseen kehitykseen. Malthuksen teoria on pessimistisessä ytimessään kristinuskon perillinen. Se on ”ekonominen ilmaus hengen ja luonnon ristiriidan uskonnollisesta dogmista” sekä siitä seuraavasta uskosta molempien turmeltuneisuuteen (*Verdorbenheit*). Malthuksen teoria on kuitenkin ollut erittäin tärkeä edistysaskel, ”välttämätön läpikulkukohta, (*Durchgangspunkt*) ... joka on vinyt meitä suunnattomasti eteenpäin” kiinnittäessään huomiota maan ja ihmiskunnan tuotantovoimaan. Myös teoriaan sisältyvä liikaväestön pelko on tuonut paljaana esiin kilpailuyhteiskunnan alentaman ihmisarvon: ”yksityisomistus on tehnyt ihmisestä viime kädessä tavarana, jonka tuottaminen ja tuhoaminen riippuu vain kysynnästä”. Maan tuottavuuden lisäämisen ohella sosiaalisten antagonismien ratkaisu on avainasemassa: ”ihmiskunnan alistamisen kumoaminen (*Aufhebung*) yksityisomistuksen, kilpailun ja vastakkaisen intressien kumoamisella”. (ibid., s. 520-521).

Engelsin väite kristinuskon luontokäsityksen jatkumosta taloustieteessä on kiinnostava: perinteinen talousteoriat näkee maan passiivisena tuotantotekijänä, vähäarvoisena materiaalina, jota vasta ihmisen toiminta jalostaa. Tämä ihmiskeskeinen näkemys johtaa siihen, että maan periaatteellista tuottokykyä vähätellään ja huomio kiinnitetään vain käytettävissä oleviin viljelyaloihin, eikä pohdita riittävästi mahdollisuuksia korottaa tuotannon inten-

siteettiä viljelymenetelmiä muuttamalla. Malthusin kärjitetty väestöteoria on kuitenkin johtanut uusiin näkökulmiin ja siksi se on välttämätöntä ottaa huomioon tulevaisuuden taloustieteessä.

Näissä ratkaisumalleissa tulee esiin Engelsin jo varhain kehittyvä tietoisuus sekä myös marxilaisen ekologian yleinen ihmiskeskeisyys: huolta villin luonnon säilyttämisestä sellaisenaan ei kanneta, vaan luonto on oleellisesti ihmistä varten. Tämä tulee hyvin esiin Engelsin summatussa Malthus-kritiikkinsä seuraaviin sanoihin: ”Mikä on tieteelle mahdotonta? On naurettavaa puhua liikaväestöstä niin kauan kuin ”Mississippin laaksossa on riittävästi autiota maata koko Euroopan väestön istuttamiseksi sinne”, niin kauan kuin vasta kolmannes maasta² on käytössä ja niin kauan kuin tämän kolmanneksen tuotanto voitaisiin vähintään kuusinkertaistaa jo nykyisin tunnettuja parannuskeinoja käyttämällä”. (ibid., s. 521). Luonto on pitkälle käyttämätön tai huonosti hyödynnetty resursi. Marxilaisen ekologian keskeiseksi ongelmaksi muodostuukin jatkossa maan kestävän käytön tieteellis-tekniset ja yhteiskunnalliset ehdot – luonnon suojeluun sellaisenaan ei kiinnitetä huomiota.

Voidaan toki ajatella, että Engelsin korostama luonnon virkistyskäyttö mahdollistaa myös alkuperäisluonnon suojelun. Hän ei kuitenkaan koskaan puhu luonnon ekologisista arvoista sellaisinaan vaan katsoo aina asiaa ihmisen kannalta. Häntä ei kuitenkaan voi syyttää pelkkien ekonomisten arvojen korostamisesta. Luontoa on jätettävä virkistyskäyttöön ja luonnon esteettinen arvo on tärkeä. Siten ainakin maisemansuojelu ja retkeilyalueiden turvaaminen (kansallispuistot) sopii hyvin marxilaisen ekologian puitteisiin.

Tulee kuitenkin muistaa, että Engelsin aikana alkuperäisen luonnon suojelulla oli vielä voimakas konservatiivinen luokkaintressi takanaan, mihin hän ei tietenkään voinut yhtyä. Aatelisto ja kuninkaalliset pyrkivät säilyttämään alkuperäistä luontoa omina metsästysalueinaan, joiden hyödyntämisestä paikalliset asukkaat pyrittiin sekä lainsäädäntöteitse että väkivalloin sulkemaan pois. Myös yksityisen maanomistuksen leviäminen – esimerkiksi luostareiden maiden yksityistäminen – merkitsi käytännössä köyhän väestön perinteisten luonnon hyödyntämisen muotojen lakkauttamista. Tätä Marx ja Engels eivät tietenkään voineet hyväksyä ja kirjoittivat jo 1840-luvulla tällaisia käytäntöjä vastaan. Ensimmäinen tällainen kirjoitus lähti Marxin kynästä jo 1842: *Debatten über das Holzdiebstahlggesetz* (Kiistoja puunvarastamislaista) (MEW 1, s. 109-147), jossa kyseessä oli kuolleen puun (*Raffholz* = ’keräyspuu’) kerääminen polttopuuksi perinteistä tapaoikeutta noudattaen. Ympäristöfilosofisesti kiinnostavaa tuossa artikkelissa on, että Marx ei pidä käytäntöä paitsi yksityisen omistusoikeuden loukkauksena, myöskään loukkauksena luontoa kohtaan koska kuivunut puu ei ole enää osa puiden elollista orgaanista yhteyttä. (MEW 1, s. 111-112, 119). Polemiikin teoreettinen sanoma on se, ettei luonnon käytön ja hallinnan kysymyksiä

tule erottaa sosiaalisista ja moraalisisista kysymyksistä. Luonnon käytön laajeneva yksityistäminen lakkauttaa perusteettomasti tärkeitä kollektiivisen luonnonkäytön muotoja ja kytkee luonnon enenevästi erityisten intressien (*Sonderinteressen*) palvelukseen. (ibid., s. 146-147).

Luonnonsuojelukysymysten kytkeminen sosiaalisiin kysymyksiin ei toki estä radikaalien ja laajamittaisten luonnonsuojelutoimien toteuttamista. Voidaan hyvin ajatella, että varsinkin nykyään laajamittainen luonnonsuojelu on enenevästi koko ihmiskunnan yhteisenä intressinä. Etenkin trooppisten metsien suojelu on sellainen laajamittainen kysymys, jota ei voi enää jättää pelkästään paikallisesti ratkaistavaksi. Myös vakiintuneen yksityisomistuksen oloissa – kuten Suomen talousmetsissä – tulee korostaa vastuullisen omistamisen periaatteita sekä yksilöiden että valtion toiminnassa. Tämä merkitsee usein perinteisen omistusoikeuden järkevää rajoittamista. Tarvitaan myös enenevästi taloudellisesta toiminnasta kokonaan vapaita alueita, joilla voidaan nauttia vähitellen ’villiin’ tilaan palautuvasta luonnosta ja tutkia sitä.

Kirjallisuus:

- Anikin, Andrei: *Tieteen nuoruus. Taloustieteellisen ajattelun historiaa*. Edistys: Moskova 1977.
- Bleuel, Hans Peter: *Friedrich Engels. Bürger und Revolutionär. Die zeitrechte Biographie eines grossen Deutschen*. Scherz: Bern und München 1981.
- Engels, Friedrich: *Luonnon dialektiikka*. Edistys: Moskova 1971.
- Euchner, Walter: Friedrich Engels. Teoksessa Euchner, Walter (toim.): *Klassiker des Sozialismus I. Von Babeuf bis Plechanow*. C.H. Beck: München 1991.
- Fetscher, Iring: Charles Fourier. Teoksessa Euchner, Walter (toim.): *Klassiker des Sozialismus I. Von Babeuf bis Plechanow*. C.H. Beck: München 1991.
- Foster, John Bellamy: *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Monthly Review Press: New York 2000.
- Heinrich, Michael: *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Schmetterling Verlag: Stuttgart 2005.
- Jones, G. Stedman: Engels and the Genesis of Marxism. In: Jessop, Bob – Malcolm-Brown, Charlie (toim.): *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*. Vol. I. Routledge: London 1990. S. 787-816.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe*. Dietz Verlag: Berlin 1981-.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: *Werke. Ergänzungsband, Zweiter Teil* (Friedrich Engels). Dietz Verlag: Berlin 1973.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: *Werke*. Dietz Verlag: Berlin 1970.
- Mayer, Gustav: *Friedrich Engels. Eine Biographie 1-2*. (1919). Ullstein: Frankfurt am Main 1975.
- McLellan, David: *Engels*. Fontana/Collins: Glasgow 1977.
- Wheen, Francis: *Karl Marx*. Otava: Helsinki 2000.
- Väyrynen, Kari: *Ympäristöfilosofian historia maaäitimyytistä Marxiin*. Eurooppalaisen filosofian seura: Tampere 2006.
- Väyrynen, Kari: *Ökologische Wende der Geschichte: Marx, Engels und die naturwissenschaftliche Diskussion über die Bodenfruchtbarkeit*. Teoksessa Losurdo, Domenico (toim.): *Geschichtsphilosophie und Ethik*. Peter Lang: Frankfurt am Main 1998.

² Engels tarkoittanee tässä kolmasosaa kaikesta viljelyskelpoisesta maasta.

18TH CENTURY GARDENING REVOLUTION AND THE NATURE

Mari-Anne Virkkala

University of Oulu, History of science and ideas

The garden is a place in which the tensions between nature and artifice are exercised. Each age has to compromise between wilderness and order, and each age stresses one or the other. In the eighteenth century garden architecture underwent great changes. Gardens of highly formal design gave way to so-called landscape gardens which were carefully designed to resemble the free nature. This changing of the gardening style reflected in its own way a more general change which took place in man's attitude towards nature.

In the field of landscape gardening the best known example of the complete control over the nature was the garden of Versailles. It was built on unprepossessing country without water, woods, and, according to the Duc de Saint-Simon (1675 – 1755), who resided for many years at Versailles, “without soil, even, for all surrounding land is quicksand or bog”. What Louis XIV and André Le Nôtre (1613 – 1700), Louis’ main gardener, created out of nearly nothing was a geometric, architectural garden marked with a great central canal and hundreds of fountains. Versailles was conceived to dominate and control nature: it imposed rules of order as rigid as those of military on the environment. In the seventeenth century this kind of mastering of the wild was generally regarded as a source of pride. Not everybody was satisfied, however. Saint-Simon asked rhetorically, “Who could help being repelled and disgusted at the violences done to Nature?”

It has been said that while Saint-Simon was criticising Louis’ taste in gardens, he also criticized the king’s way of ruling his country. This is probably true. The subordination of architecture and nature to a magnificent statement of power was one of the characteristics of Versailles. The garden of Versailles was the visible symbol of the absolute monarchy of the Sun King. Louis wanted to be known that he had as complete a mastery over the nation as over the nature.

This political connection is very important when it comes to the “great gardening revolution” which took place in the eighteenth century England. The French formal garden in general came to be associated with the reign of the Sun King. Joseph Addison (1672 – 1719), whose writings have become central documents of the thoughts of the English landscape school, insisted that, just as Englishmen had rejected the absolutism of the French type, gardens of England should be cleared of artificial order imposed upon nature by Le Nôtre and his followers. According to Addison, English gardens should celebrate English liberty and tolerance in opposition to French autocracy. That is why the garden design was to imitate “the rough careless Stokes of Nature”. Nature in its freedom and openness was “more delightful than artificial show”. However, the English political theory was not the only reason for changing of the garden design in the eighteenth century England. The French, frilly way of gardening was very expensive, and the formal garden

had reached in the hands of André Le Nôtre the final point of its development. People were becoming bored with symmetrical designs. There was a need for something new and less expensive.

It was the changed idea of nature that enabled a more natural and irregular layout of English gardens. At the beginning of the seventeenth century there were two competing ideas of nature: theory of decay and design argument. Decay theoreticians spoke about the fallen world, design theoreticians about the harmonious whole in which each thing holds its ordered place. According to decay theoreticians, God had cursed both man and the earth as a result of the Fall. After that nature had continued to fall into decay. Design theoreticians, for their part, pointed out that after creating the earth, God looked at his creation and found it good. From the middle of the seventeenth century design argument began to gain ground, and the world view became more positive. This change took place first in England.

In the echoes of the Reformation Englishmen had begun to think that the Creator’s boundless benevolence finds expression not only in the history of mankind but also in nature and in the whole universe. This thought was based on Jean Calvin’s positive idea of nature. Calvinists emphasized – as distinct from Lutherans – that the Fall had perhaps corrupted the human nature but not the rest of the natural world. This kind of Calvinist-optimistic way of thinking strengthened the design argument, and people began to think that the creation has largely preserved its original harmony and perfection.

Design argument was particularly promoted by so-called physico-theologists, who tried to combine new natural science and the Judeo-Christian concept of God. Physico-theologists interpreted scientific discoveries as evidence in favour of the design argument. Wheresoever they looked, they found proof of God’s handiwork. Be-



Kuva: Oulun yliopisto

cause the Earth was regarded as the Creator's finest tour de force, the appreciation of the natural world increased considerably. In a physico-theologist's eyes nature was a huge, expedient system, a whole in which every piece had its own place. Both beautiful and unattractive objects were interpreted as part of God's great plan.

From the standpoint of the concept of nature this outlook was a step forward. When nature's wild and hostile elements were taken for building units of the divine world construction, it was easier to adopt a positive attitude towards them. Let's have an example: mountains. Decay theoreticians had regarded mountains as nature's pimples or disgusting rubbish heaps. Physico-theologists, for their part, were convinced that mountains had their own irreplaceable role in God's wise calculations. They tried to prove scientifically that infertility of the mountain peaks, avalanches, deep ravines, sheer cliffs and the like were exceedingly necessary to the order of nature. Mountains were not nature's dumps, as decay theoreticians had thought, but useful and serviceable constructions created by God. Positive feelings could be directed towards them, as well.

It is worth noting, however, that at the heart of the eighteenth century attitudes towards nature lies a nest of contradictions and paradoxes. Although the physico-theologians had put a good face even on apparently destructive processes, such as earthquakes, and interpreted them as integral to nature's benign operations, most of enlightened theorist were not eager to leave the self-sustaining and self-repairing globe untouched. In fact, 'improvement' was one of the keywords of the age. Very few enlightened authors doubted man's right to harness nature. It was rather thought that it is man's duty to produce order and uniformity upon the Earth. English botanist and clergyman John Ray (1628 – 1705), for example, was convinced that God "is well pleased with the Industry of Man, in adorning the Earth with beautiful Cities and Castles, with pleasant Villages and Country-Houses... and whatever else differenceth a civil and well-cultivated Region from a barren and desolate Wilderness."

The farm was thus the model typically representing the relations between man and nature. God was often depicted as a great free-holder and the Earth his estate. Man, for his part, was the Lord's tenant: he had a God-sent mansion to enjoy and to improve. As a matter of fact, to be God's farmer was the purpose of man's whole existence. For this reason man was, according to Sir Matthew Hale (1609 – 1676), lord chief justice of England, "invested with power, authority, right, dominion, trust and care, to correct and abridge the excesses and cruelties of the fiercer animals" – that is to say, "to preserve the face of the earth in beauty, usefulness and fruitfulness." The stewardship was then understood as paternal, not plundering.

This kind of image – man as the Lord's bailiff – was very influential when it comes to environmental ethics and aesthetics. Stewardship sanctioned man's actions but at the same time set limits to it. Man had the right – a duty, even – to improve his estate but wasteful land practices were condemned. In the field of landscape gardening the enthusiasm for improvement found expression in favouring fruitful, manmade-looking, pastoral landscapes at the expense of so-called wild nature. For the eager improver the domestication of nature was a source of pride. Changing the face of nature, that is to say, rich improvements on an uncultivated and wild soil, normally inspired great admiration.

Properly speaking, the spirit of the improvement did not come into being only in the seventeenth or eighteenth century: it was based, partly at least, on a much older Aristotelian idea, according to which man could slowly and laboriously amend nature's faults, correct evil accidents, and restore nature to the perfection, towards which she was constantly striving. At the beginning of the eighteenth century this notion was directly assaulted by the Earl of Shaftsbury, who insisted that the original state of nature was perfection. Man could not redeem nature from evil accidents – he was himself the evil accident and had to seek to perfect himself according to the model the of unspoilt nature. Shaftsbury's propaganda surely contributed to the disfavour of the French formal garden. Being perfect, nature could serve as a model for the garden architecture. Straight lines, geometrical trees, water basins in regular shapes and other improvements of the same kind – all the characteristics of the Baroque garden – were not needed anymore. In 1712 Joseph Addison wrote that there need not be natural beauties on the one hand and gardens on the other, but gardens could themselves make use of unregimented, natural and spontaneous forms. The English garden really became far more natural than the French one. However, the spirit of the improvement had deep roots, as we will see.



Orangerie Versailles (Wikimedia)

Contrary to what we might think, the ‘improvement’ also furthered the development of the English “natural” garden. In the field of agriculture improvement was a code word for capitalist farming, particularly enclosures. By the beginning of the eighteenth century many theoreticians had started to think that the old common fields were a waste of God’s largesse. According to them the best remedy for this kind of dissipation was the shift to complete private ownership. In practice this meant the abolition of the open field system, division of the common lands between the former shareholders and the enclosure of the newly connected lands with hedges and hedge-row trees. As a matter of fact, enclosures had continued throughout the seventeenth century but they became more widespread only about 1730. Most frequent they were during the period 1760 – 1800. So long as nature had a wild look, the garden, nature’s antonym, was bound to be ordered. In a way classical formal gardens protected the civilization against the horrible wilderness. But as nature itself became geometrised by the enclosure and regularized into a farm, so artifice in the garden architecture lost its rationale. It could be said that capitalist farming gave English countryside an appearance of formal garden thus making young landscape designers imitate the irregularity of the free nature. As nature around the garden was tamed, wilderness itself could become aesthetically interesting.

Also the modern natural science had a similar even if indirect effect on the changing of the gardening style. A modern scientist was no longer standing within the nature, but outside it. He was an objective observer, and the natural world was a theoretical object of inquiry. This kind of approach deepened the gulf between man and nature. The Baconian idea that everything in the world could be fashioned according to human purpose through science, that is to say, the large-scale exploitation of nature to which science opened the door, had the same result. Man broke away from nature and it became foreign to him. On the other hand, by regarding nature as a “naturally” explicable, law-fixed and calculable construction, science rendered it much less frightening than before.

Traditionally explanations of nature have been religious, demonologic and animistic. Visible nature was regarded as a manifestation of a mighty invisible world – the world of gods, demons, and spirits – which mixed with nature and which could interfere in its usual motion. For this reason nature was never seen as a mere nature and man’s attitude towards it was characterized by fear. Dispelling the fear of nature was a precondition for an aesthetic appreciation of natural world, and in this process science played an important part. Moreover, man’s separation from nature soon produced displeasure and a need to create a new connection between the two. Man wanted to get in more peaceful contact with the nature that he had once brought under his control. This being the case, also the eighteenth century English landscape gardening was characterized by the search for “nature”.

Among the things which contributed to the natural appearance of the English landscape garden was the changed concept of beauty, too. In the Classical Antiqui-

ty and in the Middle Ages beauty was based on proportion. Mathematics, rationality, and objectivity were then of crucial importance. What was beautiful for one person, was beautiful for everybody else as well. If there were any disagreements about beauty they could be solved by calculation. During the Renaissance this so-called classical concept of beauty strengthened further at first. The work of painters and sculptors, for example, was restricted by stringent rules.

In the early modern period, however, these classical rules began to lose their imperativeness. “Inexplicable gracefulness” – which referred in particular to woman’s charm – rose now to the level of classical beauty. The changing of the stylistic tendencies made people understand that there are many different kinds of beauty: discipline of Classicism, inventiveness of Mannerism, grandiloquence of Baroque and so on. When it comes to the philosophers of the seventeenth century, René Descartes, Baruch Spinoza and Thomas Hobbes regarded beauty as a matter of imagination and feeling. They did not believe in any artistic rules: according to them beauty could not be controlled at all. This means that beauty was changing into a subjective and mysterious concept. Typicality, symmetry and constancy were overshadowed by individuality, variability and irregularity. It goes without saying that this kind of development had an influence on the garden architecture, too. Geometrical figures and mathematical proportions went out of fashion and made room for natural diversity.

On the whole the breakdown of the classical concept of beauty – together with the established position of the design argument and the dispelling of the fear of nature – broadened considerably people’s aesthetic consciousness. One indication of this broadening of mind was the rise of the sublime, perhaps the most important aesthetic category of the time. Objects that had formerly aroused nothing but fear and disgust – snow-capped mountains, high waterfalls, thick forest, turbulent sea, and the like – were started to be regarded as sublime from the beginning of the eighteenth century. This development contributed in its own way to the naturalization of the garden architecture: with the concept of sublime, irregularity and disorder became aesthetically fully relevant matters.

It has been said that the first step towards a new gardening style was the apparent removal of the garden boundaries. In practice this meant the introduction of a ditch with a fence at the bottom, that is to say, a hidden barrier that preserved uninterrupted vistas. According to Horace Walpole (1717 – 1797), one of the leading garden theorists of the age, the destruction of walls and the invention of fosses, besides being the “capital stroke” on the way to the modern gardening, was “an attempt then deemed so astonishing, that the common people called them Ha! Ha’s! to express their surprise at finding a sudden and unperceived check to their walk.” In fact, the eighteenth-century fosses, which separated the garden from the surrounding country-side, are still known by the name of ha-ha.

Up to the eighteenth century the garden had always been an enclosure. Still during the Baroque period free

nature was carefully excluded from the garden area. The ambition of the French gardener seemed to be to make the garden so vast that no one would ever see how avenues, stretched in all directions to the horizon, ended. What Le Nôtre and his followers wanted was that all nature would appear to be subordinate to their art. By placing the ultimate dividing line as far as possible from the central axis they could create an illusion about the non-existence of the surrounding natural countryside. The aim of the English garden designer was quite the opposite. He concealed the boundary line and tried to make people forget it altogether. His intention was to make it appear that the garden was nothing else than a part of the world of nature. Where the French gardener concentrated on keeping the landscape out, his English colleague invited it in. Previously the garden had been regarded as the extension of the house, in other words, as an architectural element. In the eighteenth century England things were seen in the different light: according to the English landscape designers nature was to be extended up to the walls of the mansion. The garden was not the extension of the house anymore – it was the extension of nature.



Claude Lorrain, *Apollo and the Muses on Mount Helion (Parnassus)*, 1680, oil on canvas. Boston Museum of Fine Arts (Wikimedia)

One of the most famous figures in the natural gardening revolution was William Kent (1685 – 1748). The inspiration of Kent's design came from the landscape paintings of Claude Lorrain, Nicolas Poussin, and Salvator Rosa as well as the old Italian Renaissance gardens. By the eighteenth century many of these two hundred years old gardens had become overgrown wilderness in which the original Renaissance design – the ordered reflection of a disciplined universe – had been covered with a tangled mountain of vegetation. After coming back to England Kent strove to reproduce what he had seen in Italy. He introduced into the English garden architecture at least two principles: the use of untrimmed trees and the development of the garden as a series of landscape pictures.

As a matter of fact, it was typical of the eighteenth century theoreticians to relate the garden design to the art of painting. For this reason it was quite natural that many designers followed in Kent's footsteps and tried to make pictures on the ground, that is to say, produce pleasing compositions by using the same rules as painters use. The most complete example of Kent's work survives at Rousham in Oxfordshire. Rousham was not the best example of the landscape style, however. The best one was the garden of Henry Colt Hoare at Stourhead. This garden with its irregular lake and roundish hills was characterized by the ideal Arcadian landscape copied from the paintings of Claude. It has been said that the garden at Stourhead was as much a picture as any famous landscape painting of the time was a picture. Stourhead would have passed the eighteenth century test for a well-designed garden: a landscape painter could have chosen this garden as a subject. Rousham, Stourhead and the other gardens of the same kind could be called early picturesque gardens. This group, however, was the smallest one among the English natural gardens.

Maybe the most influential garden type of the eighteenth century England was the so-called poetic garden. Among the leading influences on the direction of such a garden was Alexander Pope (1688 – 1744), one of the greatest poets of Enlightenment. The main thing in the poetic garden was the atmosphere. Visitor was to recognize "the genius of place" and consequently to reproduce the feeling which dominated the scene. Sensations induced by association had a prominent position in these kinds of gardens. What designers aspired to was a series of evocative scenes. The genius of place can be interpreted as the *meaning* of place, too. The designer had concealed in his creation something he wanted found. Poetic gardens had something to say, in other words, they had a meaning or meanings. Many eighteenth century writers speak of "reading" a garden. Poetic gardens were works of art as much as poems or paintings were.

In general, poetic gardens did not contain flowers. Instead there was a huge amount of sculptural and architectural elements such as temples, statues, grottoes, fountains, obelisks and bridges. The meanings – or the hints of the atmosphere – of the garden were often hidden into these elements and the visitor was supposed to be able to read them. Ancient mythology was in most cases the key to the meanings.

Every part of the poetic garden had normally its own story to tell. The designers tried to be as consistent as possible when they were completing the different portions of the garden. Nothing was allowed to break the whole. Being true to the place and the period was a matter of crucial importance. So the garden designer could hide a coalshed under a haystack and disguise his worker's cottage as a ruined castle. Before long, however, such tricks became pursued for their own sake: designers made every conceivable object appear as something it was not. Gardens of this sort became a kind of peepshow in which in-

genuity, far more than the emotional impact appropriate to the atmosphere, was the source of delight. The evocativeness of scenes were gradually set aside and novelty became the most important thing. Garden planners wanted to incorporate all the wonders of the East and of the West in their creations. The variety grew and the scenes became more and more exotic as each designer strove to outdo his predecessors. This being the case the nature – though free in a sense of not being forced into geometrical forms – did not come into its own. The air of



Blenheim Palace (Wikimedia)

chance, accident and surprise made the poetic garden almost as artificial as the French formal garden. Nature had been taken completely into the art's employment. It was barely more than a background for all those ingenious constructions.

Horace Walpole seemed to be conscious of the hazards of novelty. Walpole's *The History of Modern Taste in Gardening* (1780, written during the 1750s, 1760s and 1770s) declares that the pursuit of variety was a "imminent danger that threatens the present". Walpole was convinced that "The more we exact novelty, the sooner our taste will be vitiated." He was also very suspicious of the 'hermitage', the particular favourite in the poetic garden. According to him, "the hermitage or scene adapted to contemplation" was "the ornament whose merit soonest fades". Walpole's comment "It is almost comic to set aside a quarter of one's garden to be melancholy in" describes well his aversion for the evocative scenery. Despite Walpole's criticism the garden of poetic bric-a-brack developed into a bestseller of English garden export: it spread widely throughout the world. By 1760 the poetic garden was already playing a losing game in England. Its future was on the Continent, especially in Germany.

The greatest master of the eighteenth century English landscape gardening was without doubt Lancelot "Capability" Brown (1716 – 1783). "Nature abhors a straight line" was already Kent's favourite saying, but it was Brown who gave form and unity to the ideas of Kent. Brown's gardens seemed to be not so much the work of man, but rather of nature. Brown concentrated almost

entirely upon the harmonious organization of anti-straight-line, upon the pleasing effect of related undulations. He abandoned to a great extent the use of statuary and used far fewer buildings than his predecessors. His patterns were very simple: mirrors of still water, contours of green turf, trees used singly or in clumps or in loose belts. Brown's gardens were not full of meanings like poetic gardens. That is why they can be called abstract. Instead of a mess of subject matters Brown concentrated on elegant harmony. Light and shade were not used for emotional purposes but to display contrasted and related undulations. During his lifetime Brown worked on as many as 150 estates. It is no exaggeration to say that he left an indelible imprint on the landscape of England. Brown's handiwork is still to be seen in many places, at Blenheim and at Petworth for instance.

It is worth noting, however, that Brown accepted only rotund, fruitful and opulent elements of nature. Brown's nature was nature in a limited form. Brown idealized the universe according to a very different notion than Le Nôtre, but he did idealize it. He was not the first – or the last – one, however. It is true that the English gardener wanted to incorporate in his creation all the beauties of nature: hills, valleys, ponds, brooks, meadows, and woods. On the other hand, it is quite clear to anybody that nature in most English gardens was something else than so-called wild nature. Nature was selected and improved, albeit after nature's own models, by man's hand. Horace Walpole, for example, who disliked all artifice in gardens and praised Kent for following nature, spoke repeatedly about the improvement and embellishing of nature. According to him, English gardening style was "original by its elegant simplicity, and proud of no other art than that of softening nature's harnesses and copying her graceful touch." Brown's gardens were thoroughly characterized by this kind of chastening and polishing. As a matter fact, Brown acquired his nickname 'Capability' from the habit of saying that a ground had 'capabilities of improvement'. Brown was thus as much of an improver as his predecessors. He was eager to make his country more beautiful.

Such a narrowness irritated especially the exponents of the later picturesque school. The apostles of the picturesque, Richard Payne Knight (1750 – 1824) and Sir Uvedale Price (1747 – 1829) leading the way, pointed out that the garden designer should look both at nature and at pictures. The former should be studied in order to copy those "fortunate accidents" – fallen trees, rugged rocks, beds of flowers – that give nature depth and richness; the latter in order to learn how to combine the different parts into a coherent whole. Preferring gnarled, distorted and broken as more natural to vigorously perfect, Payne Knight and Price with their kindred spirits could not find 'nature' in the soft simplicity of Brown's works. In other words, the theoreticians of the picturesque wanted to discover nature unspoilt by man. But once they found it, they – and this was the paradox of the picturesque garden theory – started making it, if only in the imagination,

more picturesque. That is to say, they neither could not resist the enlightened impulse to 'improve' the nature.

By the end of the eighteenth century the concept of improvement was becoming problematized. This development was seen among other things in the landscape architecture, especially in the emergence of so-called sublime gardens. The best known of these semi-natural places was Haford, an estate in the county of Cardiganshire. As a matter of fact, it could be asked how appropriate it is to apply the term 'garden' to an estate consisting of hundred of acres of rugged hillside terrain. Apart from a small cultivated retreat with little trees, shrubs and flowers, a few clearings for grazing cattle and sheep and some walks and viewing points, the estate of Haford was in its natural state. It has been said that the landscape gardening was England's most important contribution to the eighteenth century European art. Haford's dominant character was not that of art, however; it was that of wilderness. Haford and the other landscape parks of the same kind (Hawkstone in Shropshire, for example) indicate how much man's attitude towards nature had changed from the end of the seventeenth century. The larger man's control over the nature grew, the wider became the natural sphere, which could give aesthetic pleasure to man. At the end of the eighteenth century also the wilderness pleased – even in one's own backyard. Romanticism was announcing its arrival and the 'improvement' was the word of the day no longer.

To sum up, with gardening it is impossible to get totally rid of artifice. You must always reach a compromise, one way or another. Garden is not equal to nature, not even landscape garden. Gardens belong to culture and some of them are works of art. However, on the whole the eighteenth-century English gardens can be seen as the culture's friendly gesture to the nature.

Bibliography

William Howard Adams, *Nature Perfected. Gardens Through History*. New York 1991.

Malcolm Andrews, "The Sublime as Paradigm: Haford and Hawkstone", *The Architecture of Western Gardens*. Edited by Monique Mosser and Georges Teyssot. London 1991.

Christian Begemann, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewusstseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main 1987.

Adrian von Buttlar, "Englische Gärten", *Die Geschichte der Gärten und Parks*. Herausgegeben von Hans Sarkowicz. Frankfurt am Main 2001.

Derek Clifford, *A History of Garden Design*. London 1966

Ruth Groh und Dieter Groh, "Kulturelle Muster und ästhetische Naturerfahrung", *Ästhetik und Naturerfahrung*.

Herausgegeben von Jörg Zimmermann in Verbindung mit Uta Saenger und Götz-Lothar Darsow. Stuttgart 1996.

Arto Haapala & Ukri Pulliainen, *Taide ja kauneus. Johdatus estetiikkaan*. Helsinki 1998.

Matti Männikkö, "Valistuksen aikakausi", *Maailmanhistorian Pikkujätkäläinen*. Päätoimittaja Seppo Zetterberg. Porvoo 1993.

Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to Age of Ecology*. New Haven 1991.

Dušan Ogrin, *The World Heritage of Gardens*. London 1993.

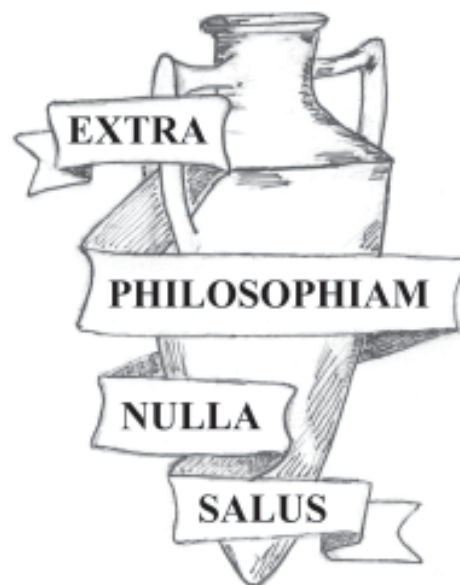
Roy Porter, *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*. London 2000.

Stephanie Ross, "Gardens, earthworks, and environmental art". *Landscape, natural beauty and the arts*. Edited by Salim Kemal and Ivan Gaskell. Cambridge 1999.

Jyri Vuorinen, *Estetiikan klassikoita*. Helsinki 1993.

Horace Walpole, *The History of the Modern Taste in Gardening*. New York 1995.

E. L. Woodward, *History of England*. London 1962.



Elisa Aaltola

Ympäristö- ja eläinetiikan dosentti, Turun yliopisto

Syväekologia on biosentrismen, ekosentrismen ja ekofeminismin ohella yksi suuri ympäristöfilosofian haara. Se on vaikuttanut vahvasti ympäristöliikkeen perusajatuksiin ja on ympäristöfilosofioista aktivismitasolla tunnetuin. Siinä, missä elämän arvoa painottava biosentrismi on pitäytynyt filosofisen pohdinnan tasolla, ekofeminismi ympäristösuhteen sukupuolipolitiikan siimeksessä ja ekologian merkitystä korostava ekosentrismi maltillisen ympäristötoiminnan asteella, on syväekologia toiminut väylänä, jonka kautta tuoda esille radikaalia muutosta vaativia, usein ruohonjuuritoimintaan sidottuja, kokonaisvaltaisia ratkaisuja. Radikaaliuden tasolla erottelu erityisesti ekosentrismiin on ilmeinen. Yksinkertaisten sanottuna, kun ekosentrismi on pyrkinyt liitokseen julkishallinnon ympäristöpolitiikan kanssa, on syväekologia pyrkinyt pureutumaan niihin länsimaisen maailmankuvan taustalta löytyviin perussyihin, jotka ovat johtaneet ympäristön katastrofaaliseen tilaan. Lopulta vaatimuksena on länsimaisen yhteiskuntajärjestelmän murros.

Pintaa syvemmältä

Syväekologian tunnetuin edustaja on norjalaisfilosofi Arne Naess (1912-2009). Naess loi uran akateemisena filosofina ja oli ensimmäisinä uravuosinaan erityisen kiinnostunut Baruch Spinozan filosofiasta – vaikutte, joka jäi elämään myöhemmin osana hänen ympäristöajatteluaan. 1960-luvulla tapahtui muutos. Rachel Carsonin kirjoittama, ympäristön tilaa käsittelevä teos *Hiljainen kevät* herätteli ympäristöajattelua aivan uudenlaiseen kukoistukseen eri maailman kolkissa, ja näin kävi myös Norjassa. Kirjasta vaikuttuneena Naess ryhtyi rakentamaan ympäristöfilosofiaa, jossa olisi tilaa sekä käytännön politiikalle että sen kaltaiselle metafyyssiselle pohdinnalle, jota Spinoza oli tuottanut. Käytännön taso ja filosofia yhdistyivät, ja erityisesti näistä ensimmäinen herätti laajaa huomiota. Naess itse otti aktiivisesti osaa norjalaisen ympäristöliikkeen toimintaan, muun muassa kahliten itsensä kalliioon patohankkeen vastustamiseksi. Naessista tulikin norjalaisen ympäristöliikkeen kasvot – hymysuinen erakko, joka puolusti vuonoja ja tuntureita hämmästyttä lietsovalla tarmolla.

Naessin filosofian lähtökohtana on jaottelu *pinnallisen ja syvällisen* ympäristöajattelun välillä. Pinnallinen ympäristöajattelu pyrkii lievittämään ympäristöongelmia esimerkiksi asettamalla päästörajoituksia. Syvällinen ympäristöajattelu sen sijaan pyrkii pureutumaan niihin syihin, jotka noihin ongelmiin ovat johtaneet. Naess itse käyttää esimerkkinä sairautta: me voimme pyrkiä joko sairauden aiheuttamien oireiden lievittämiseen tai korjata ne syyt, jotka sairauden ovat aiheuttaneet. Lopulta vain jälkimmäinen on mielekäs ratkaisu. Tämä on erityisen ilmeistä tilanteessa, jossa ympäristötuhon taustalla olevat syyt ovat kasvaneet intensiteitiltään räjähdysmäisesti: päästörajoitukset eivät enää voi olla riittävä keino tilanteen korjaamiseksi ja niiden sijaan tarvitaan järeämpiä toimia.

Toinen syväekologiaa määrittävä tekijä on keskittymisen kuvailevaan tasoon. Naessin mukaan edellä mainittuihin syihin tulee pureutua ensisijaisesti *ontologian* tai laajemmin *metafyysikan* kautta (molemmilla viitataan todellisuuden ja sen olioiden kuvailuun). Oleellista on tarkastella, minkälainen olento ihminen on, mitä muut luonnon oliot ovat luonteeltaan, ja minkälaisia suhteita ihmisen sekä mui-

den olentojen välillä on. Tämä kuvaileva taso antaa syväekologialle sen erityisleiman, sillä usein ympäristöfilosofia valitsee lähtökohdaksi etiikan tai yleisemmin normatiivisen tason (jolloin pohditaan ensisijaisesti sitä, miten ihmisen *tulisi* kohdella muuta luontoa). Naessin mukaan etiikan ensisijaistaminen on kuitenkin virhe, sillä lopulta kaikki ympäristöä koskevat erimielisyydet palautuvat ontologisiin ja metafyyssisiin eroihin. Hän siis väittää, että arvoerot perustuvat erilaisiin käsityksiin koskien ihmisen perusolemusta ja suhdetta luontoon. Mikäli jälkimmäisiin seikkoihin kiinnitetäisiin enemmän huomiota, myös arvoristiriidat voitaisiin ratkaista. Yksinkertaisena esimerkkinä toimii vaikkapa mekanistinen eläinkäsitys: mikäli ihmiset pitävät eläimiä puhtaasti vaistonvaraisina, tuntokyvottomina mekanismeina, on turha odottaa, että he antaisivat eläimille muuta kuin välinearvoa.

Naess itse asiassa väittää, että etiikka seuraa ontologiaa. Kun me ymmärrämme, minkälainen jokin asia on luonteeltaan, me ikään kuin väistämättä opimme antamaan sille oikeaa arvoa. Kun ihminen siis oivaltaa, mitä hän itse on suhteessa muuhun luontoon, hän samalla myös oppii näkemään muussa luonnossa aivan uudenlaista arvoa. Monet syväekologit, kuten Warwick Fox, ovatkin ehdottaneet, että lopulta etiikka perustuu psykologiseen oivallukseen, jonka kautta ihminen näkee asioiden ytimeen. Kun me näemme metsän hengästyttävän monimuotoisuuden tai eläimen kognitiivisen kyvykkyyden, näemme me ne heti uudessa normatiivisessa valossa. Lopulta taustalla on jonkinlainen "heureka!" –kokemus, jonka puitteissa palaset loksahtavat yhteen: "mutta näinhän se onkin, nyt minä ymmärrän!".

Kolmas syväekologiassa olennainen tekijä on teorioiden kirjo. Syväekologian tulee Naessin mukaan olla *pluralistista*, eli sen tulee sallia teoriamoninaisuutta. Erilaisia syväeko-



Kuva: Turun yliopisto

logian teorioita voidaan siis tarjota vaikkapa kymmenittäin. Naess näkikin syväekologian olevan vasta aluillaan ja piti sitä eräänlaisena prosessina, johon tulevat sukupolvet antavat oman lisänsä. Naessin oma teoria on nimeltään ”Ekosofia T” (teoria on nimetty Tvergasteinin mukaan, joka oli askeettisen Naessin asuttama mökki korkealla Norjan tuntureissa, kaukana ihmisasutuksesta).

Ekologinen minä

Ekosofia T lähtee liikkeelle siitä ontologisesta huomios-ta, että ihminen ei ole muusta luonnosta tai muista ihmisistä irrallinen olento. Atomistinen ihmiskeskeisyys, jonka mukaan kukin ihminen on ikään kuin oma, itsenäinen saarekkeensa, on siis kritiikin alla. Naessin mukaan nimenomaan tällainen atomismi on mahdollistanut itsekeskeisyyden, egoismin ja pohjattoman ahneuden, sillä sen puitteissa ihminen näkee lopulta vain itsensä ja täten jää kuin antiikin tarujen Narkissos tuijottamaan ikuisesti omaa kuvaansa. Mitä irrallisemmaksi ihminen itsensä asemoi, sitä enemmän hän lopulta keskittyy vain oman minänsä hyvinvointiin. Tämä antaa perustan ihmiskeskeisyydelle, jonka puitteissa eri tahot ajavat vain ja ainoastaan omaa etuaan vedoten ihmislajin ensisijaisuuteen. Muiden eläinten ja luonnon häikäilemätöntä käyttöä oikeutetaan toteamalla, että ”me olemme ihmisiä”. Ihmisyyden korostamisesta tulee itsestään selvänä pidetty mantra, joka mahdollistaa mitä tahansa. Samalla muut luonnon oliot nähdään itsessään arvottomana resurssina. Juuri tämä mahdollistaa sen groteskin todellisuuden, jossa broilerit kasvavat valtavissa halleissa näkemättä koskaan päivänvaloa, jossa susia lahdataan nenäkkään oman edun nimissä ja jossa sademetsät raivataan pelloiksi.

Irrallisuuden sijaan ihmistä kuitenkin määrittävät erilaiset suhteet. Ihmiset ovat olemassa suhteessa muihin ihmisiin ja luonnon olioihin. Lopulta ekologia muodostaa valtavan suhdeverkoston, josta ihminen on vain yksi osa. Tämän suhteellisuuden oivaltaminen on avain syväekologiaan. Suhteiden merkityksen näkeminen avaa oven eettiseen ymmärrykseen: kun me tiedostamme, että ihminen ei ole muun luonnon yläpuolella, evoluution korkeimmalla tikapuulla irrallisena ja ylpeänä seisova otus, vaan muista luonnon olioista täysin riippuvainen ja erilaisille verkostoille alisteinen olento, aukeaa myös etiikka aivan uudella tavalla.

Mistä tämä eettinen ymmärrys sitten koostuu? Asiaa tarkentaakseen Naess puhuu ”ekologisesta minästä”, jonka puitteissa egoistinen minä avataan ja muokataan minäksi, joka lopulta kattaa koko ekologisen kentän. Tämä avaamisen prosessi lähtee liikkeelle *teleologiasta*. Aristoteleen tunnetuksi tekemän teleologian puitteissa kukin olio pyrkii toteuttamaan ominaisluonnettaan tai ”telostaan”, mikä lopulta mahdollistaa kukoistuksen tilan. Kasvin teloksena on esimerkiksi kasvaminen, ja kun kasvi todella saa kasvaa, saavuttaa se samalla myös kukoistuksen tilan. Eläimen teloksena puolestaan voi olla vaikkapa lajiominaisten taipumusten sekä erilaisten kognitiivisten kykyjen käyttö, minkä mahdollistuessa eläin kukoistaa. Vastaavia teloksia voidaan löytää myös elottomasta luonnosta ja jopa ekologisista verkostoista: on siis mahdollista puhua joen kukoistuksesta tai paikallisekologian kukoistuksesta.

Jokaisella luonnon oliolla tai ilmiöllä on siis oma teloksensa, jonka toteutuminen mahdollistaa kukoistuksen tilan.

Sama koskee ihmistä, jonka myös on voitava toteuttaa omaa perusluontoaan voidakseen hyvin. Tästä Naess löytää tärkeän kimmokkeen. Koska ihminen jakaa tämän teleologisen tarpeen muun luonnon kanssa, pystyy hän samalla myös samastumaan muiden luonnon olioiden pyrkimykseen toteuttaa perusluontoaan. Ihminen voi siis identifioidua vaikkapa muiden eläinten tai kasvien tarpeeseen elää teloksensa mukaisesti. Hän näkee kuinka kaikki pyrkivät kukoistuksen tilaan ja tunnistaa tässä yhtymäkohdan omaan minäänsä, mikä mahdollistaa samastumisen. Hän kokeekin huolta nähdessään runnellun metsän tai ahtaaseen karsinaan tyrmätyn sian ja samastuu metsän sekä sian pyrkimykseen voida toteuttaa omaa luontoaan. Tämä muodostaa perustan oman minän laajentumiselle: samastumisprosessin kautta ihminen oppii välittämään myös muiden olioiden kukoistuksesta. Kun hän siis katsoo ympärilleen, valtaa hänet kanssaelämisen tunne: oman minän kapea näköala katoaa ja ihminen toivoo joka solullaan hyvää paitsi itselleen, myös muulle luonnolle. Näkökulma ei ole enää rajattu omaan minään, vaan yhtäkkiä edessämme on koko maailma ja kaikkien sen olentojen perspektiivi. Oma ego rikotaa auki siten, että sen suppea näkökulma korvautuu valtavalla näkökulmien rikkaudella. Itsekkään egon tilalle astuu ekologinen minä.

Tähän tapahtumaan liittyy hyvin spinozalaisia piirteitä, joiden puitteissa ihminen löytää todellisuuden ”ykseyden” (Spinozan filosofiassa pääosaa näytteli ”subtanssi” tai ”ykseys”, josta kaikki todellisuuden ilmiöt tai ”attribuutit” kumpuavat). Naess puhuu tavasta, jolla kaikki telokset ovat lopulta osa samaa suurempaa tietoisuuden ja olemassaolon prosessia, josta ihminen on vain yksi ilmentymä. Tässä prosessissa oma kukoistus on riippuvaista muiden olentojen kukoistuksesta, ja oma itsetietoisuus riippuvaista kyvystä identifioitua muiden olioiden kanssa. Lopulta sekä teleologia että samastuminen ovat seikkoja, jotka toteutuessaan mahdollistavat hyvän ihmiselämän. Tällaisen elämän puitteissa me Naessin sanoin ”näemme itsemme muissa ja muut itessämme”.

Taustalla ei vaikuta ainoastaan spinozalainen filosofiaa, vaan syväekologia voidaan liittää myös tiettyihin aasialaisiin vaikutteisiin, erityisesti buddhalaisuuteen. Esimerkiksi edellä mainittu Fox onkin pyrkinyt kehittämään ”transsubjektiivista ekologiaa”, jonka perustana olisi halu jäsentää myös oma minä siihen liittyvien suhteiden kautta. Oma minä on avoin muille olioille, ja vasta tämä avoimuus, olemassaolo suhteessa muihin, voi tuottaa todellista ekologista ymmärrystä. Ihmisen tulee siis kokemustasolla ymmärtää oma asemansa osana suurempaa verkostoa, sekä kokemuksen kautta löytää se suurempi ykseys, johon myös ekologinen minä nivoutuu. Foxille syvä ekologia onkin kutsua pohdintaan sekä mietiskelyyn ja tätä kautta ”kutsua kokemuksiin”.

Syväekologiaan liittyykin hyppysellinen jopa mystiikkaa. Yhdysvaltalainen runoilija ja aktivisti Gary Snyder on lähestynyt syväekologiaa runouden kautta ja yhdistänyt siihen sekä buddhalaisia että Pohjois-Amerikan alkuperäiskulttuurien vaikutuksia. Naess itse kuitenkin haluaa välttää liiallista mystisyyttä. Hänelle on tärkeää säilyttää syväekologia filosofiana, johon ei vaadita spirituaalisia kokemuksia. Hän itse pyrkiikin nivomaan oman ekosofia T:nsä ja sen mukanaan tuoman ykseyden ”monistisiin” ja rationaaliisiin filosofioihin, joita länsimaisen ajattelun kaanonin on pullollaan. Kenties taustalla vaikuttaa halu tehdä syväekologiasta

mahdollisimman houkutteleva ja avoin – myös niille, jotka suhtautuvat myhäillen tai skeptisesti kaikenlaiseen mietiskelyyn ja mystiikkaan.

Naess tiedostaa hyvin myös sen, että kaikki eivät halua käydä läpi edellä mainitun kaltaista samastumisprosessia, ja että joillekin ennakkoluulot sitä kohtaan ovat niin vahvoja, että he eivät edes siihen kykene. Näitä tahoja silmällä pitäen Naess tarjoaa myös prudentiaalisen tai käytännöllisen syyn ekologisen minän omaksumiselle. Tämä syy on hyvin yksinkertainen: ihmisen oma hyvinvointi on täysin riippuvainen muun luonnon hyvinvoinnista. Ja muun luonnon hyvinvointi voidaan lopulta turvata ainoastaan, mikäli omaksumme ekologisen minän toimintamallit ja muutamme yhteiskunnan rakenteita sen mukaisesti. Näin myös kaikkein itsekeskeisimpien yksilöiden on lopulta rationaalista hyväksyä ekologinen minä. Naess korostaa, että sekä elämän *edellytykset* että elämän *laatu* kohoavat, mikäli ihminen omaksuu ekologisen minän ja sen vaatiman elämäntyylin. Jälkimmäinen liittyy Naessin huomaamaan tosiasiaan: mitä enemmän me karsimme turhaa tavaraa, mainetta ja mammonaa omasta elämästäme, sitä onnellisempia me olemme. Siis mitä kauemmas me erkaannumme itsekkäästä egosta, sitä laadukkaammaksi elämä muuttuu. Naessin itensä suosima askeettinen elämäntyyli onkin hänen mukaansa avain myös onnellisuuteen.

Ekologisen minän oivaltaminen johtaa siis itsessään eettiseen oivallukseen. Tämän oivalluksen puitteissa me pidämme muiden olioiden kukoistusta yhtä arvokkaana kuin omaamme, vältämme haitan tuottamista muille olioille, ja pyrimme kohtelemaan muita olioita aivan yhtä kunnioittavasti kuin haluamme itseämme kohdeltavan. Ekologinen minä johtaakin “biosfääriseen egalitarismiin”, eli koko biosfääriin kattavaan tasavertaisuuteen, jonka puitteissa ihmisen itseisarvo ei ole muiden olioiden itseisarvoa suurempi, ja jonka mukaan ihmisen on tuettava muuta luontoa samalla tapaa kuin se tukee ja mahdollistaa ihmisen elämää. Ihmisen on siis jatkuvasti pyrittävä teoissaan ottamaan huomioon luonnon verkostot ja vaikutussuhteet sekä muiden olioiden kukoistus.

Arne Naess tarjosi myös kahdeksan periaatteen “jalustan”, jonka kautta hahmottaa syväekologiaa käytännön tasolla. Naessille oli tyypillistä tuottaa filosofiaansa luonnon keskellä, ja jalustan hän sommitteli yhdessä George Sessionin kanssa miesten ollessa pitkällä vaellusmatkalla Kuolemanlaaksossa. Periaatteet ovat seuraavat:

1. Kaikkien elävien olentojen hyvinvointi on itseisarvo, riippumatta tuon elämän tuottamasta välinearvosta
2. Elämän eri muotojen rikkaus on osa itseisarvoa: rikkautta on siis suojeltava
3. Ihmisillä ei ole oikeutta vahingoittaa elämää ja sen rikkautta muuta kuin tilanteissa, joissa tämä on välttämätöntä oman perushyvinvoinnin kannalta
4. Luonnon kukoistus vaatii ihmispopulaation pienentämistä, ja ihmiskulttuuri voi itsekin paremmin, mikäli populaatio on pienempi
5. Tämän hetken tilanne on kestämaton: ihminen vaikuttaa liikaa muuhun ympäristöön, ja tilanne on vain huonontumassa
6. Taloudellisia, ideologisia ja teknologisia instituutioita on muutettava radikaalisti

7. Meidän on arvostettava elämänlaatua (kykyä elää suhteessa itseisarvoiseen ympäristöön) elintason kasvattamisen sijaan.

8. Ne, jotka ymmärtävät nämä periaatteet ovat veloitettuja toimimaan, sekä suoralla että epäsuoralla tavalla, tilanteen muuttamiseksi

Kritiikin kidassa

Syväekologiaa on toki myös kritisoitu. Esimerkiksi sosiaaliekologian kannattaja ja anarkistisia sävyjä omaava Murray Bookchin on antanut sanan piiskan viuhua. Naessia häpeilemättä erinäisin riman alittavin haukkumanimien solvaava Bookchin on kritisoinut syväekologiaa muun muassa teoriajalustan ensimmäisen ja neljännen periaatteen vuoksi. Hän väittää molempien ilmaisevan ihmisvihaa eli *misanthropiaa*: muiden olentojen pitäminen ihmisen kanssa yhtä arvokkaana sekä halu pienentää ihmispopulaatiota ovat esimerkkejä siitä, että ihmiselle annetaan negatiivista arvoa. Kritiikki on kuitenkin heikkoa, sillä tokikaan muiden olentojen tasavertainen arvottaminen ei tarkoita, että ihmiselle annettaisiin negatiivista arvoa. Muiden olentojen arvoa korotetaan sen sijaan, että ihmisen arvoa alennetaan. Bookchinin argumentti nojaakin tässä suhteessa “väärään dikotomiaan”, jonka mukaan meidän on valittava jompi kumpi: muu luonto tai ihminen. Miksei valita molempia? Myöskään populaatioväite ei ole pätevä. Tokikaan ihmispopulaation pienentämistoiveet eivät ole osoitus siitä, että ihmislajia ei arvostettaisi. *Laadun* ja *määrän* arvottaminen on erotettava toisistaan: me voimme arvostaa jotakin asiaa laadullisesti ja silti toivoa, että sen määrä ei kasvaisi kovin suureksi (vrt. vaikkapa omat lapset tai kotoa löytyvä koiralau-ma).

Myös muunlaista kritiikkiä on esitetty. Ekofeministit ja heistä erityisesti Val Plumwood ovat pitäneet ekologista minää epäkelpona ideana. Heidän mukaansa tuo minä poistaa olioiden erityisyyttä asettamalla niitä yhteen muotiin, osaksi jotakin suurempaa ykseyttä. Vaikkapa eläin- ja kasvimaailman valtava rikkaus ja nimenomaan erilaisuutta sekä omituisuutta seuraava kunnioitus jäävät siis vaille huomiota. Luonnosta tulee näin kasvottomien, samaa massaa olevien olioiden keidas. Monet ekofeministit myös väittävät, että lopulta ihmisegoa ei pyyhitä pois, vaan itse asiaa koko muu luonto nielaistaan sen alle: ihminen ei siis luovu hybriksestään vaan pikemminkin tekee siitä entistä voimallisempaa ulottamalla oman egonsa koskemaan koko todellisuutta. Ekofeministien syytöksenä onkin ollut, että syväekologia on yksi imperialismien muoto, jonka raameissa erilaisuus pyyhitään pois, ja joka nielaisee kaiken osaksi ihmisyyden varaan rakennettua ykseyttä. He ovat kiinnittäneet huomiota myös sukupuoleen, ajatellen Naessin olevan tyypillinen isähahmo, joka ikään kuin pakottaa “perheensä” (luonnon) oman egonsa alaisuuteen.

Myöskään tämä kritiikki ei kuitenkaan ole kaikilta osin purevaa. Mitä tulee olioiden erilaisuuden sivuuttamiseen, näyttää kritiikki unohtavan periaatejalustan toisen kohdan, mikä nimenomaan kannustaa erilaisuuden ja rikkauden vaalimiseen. Ekofeministien virheenä on olettaa, että yhteisen teleologisen prosessin tunnistaminen tarkoittaa sitä, että muussa luonnossa ei nähdä mitään omaa. Tällainen väite on loogisesti ontuva ja näyttää siltä, että tässä suhteessa ekofeministit ovat luoneet syväekologiasta olkinuken, jota kritisoida ottamatta huomioon sitä, mitä syväekologia to-

della väittää. Erilaisuus ja sen kunnioitus eivät siis ole syvä-ekologiassa millään tavalla poissuljettuja. Päinvastoin, eri olioiden kukoistuksen kunnioittaminen vaatii niiden erityisyyden ymmärtämistä ja huomiointia, sillä tuo kukoistus perustuu kunkin olion kohdalla tiettyihin, spesifeihin ominaisuuksiin (tammen ja oravan kukoistus pohjaavat siis aivan eri asioihin). Lopulta syväekologia vaatiikin tarkkaa silmää erityisyyden näkemiselle.

Ekofeministien kritiikki syyllistyy virheeseen myös olettaessaan, että ekologinen minä on ihmiseгон ulottamista muuhun luontoon sen sijaan, että se olisi ihmiseгон rikkomista ja korvaamista minäkuvalta, jonka alkuperä löytyy nimenomaan muusta luonnosta. Liike ei siis tapahdu ihmisestä kohti luontoa, vaan luonnosta kohti ihmistä, onhan ekologisen minän rakennuspalikkana eritoten oivallus siitä, että ihminen on vain yksi pieni osa suurempaa prosessia. Väitteet imperialismista ovatkin virheellisiä, ottaahan Naess yhdeksi lähtökohdakseen juuri ihmiseгон rajun kyseenalaistamisen. Viimeinen, eli miessukupuolta koskeva kritiikki ei myöskään ole kovin osuvaa. On totta, että länsimaista moraalialia ja toisinaan myös ympäristöfilosofiaa on rakennettu maskuliinisten mallien mukaisesti, mutta syväekologian kohdalla näyttäisi siltä, että sukupuolitematiikalle tai sille tyypillisille valtarakenteille ei ole sijaa.

Eric Katzin puolestaan on väittänyt, että syväekologia tekee virheen toissijaistaessaan moraaliteorian. Hänen mukaansa ontologia voi johtaa kaikenlaisiin päätelmiin, joiden moraaliset implikaatiot ovat pelottavia (vrt. arjalainen ontologia totalitarismin tukena). Tällaisen estämiseksi on tärkeää ensisijaistaa etiikka: meidän tulee pitää tietynlaisia arvoja ja periaatteita kunnialla riippumatta siitä, mitä ontologia meille kertoo. Täten luonnossa on itseisarvoa, sanoo ontologia siitä mitä tahansa – luonnon itseisarvon tulee olla itsenäinen ja ensisijainen lähtökohta ympäristöfilosofiassa. Tämä kritiikin muoto on vakuuttavinta. Näyttäisi todella siltä, että etiikan täydellinen toissijaistaminen avaa oven hurjille mahdollisuuksille: mitäpä, jos ontologia lopulta kertookin verisestä kilpailusta, kaoottisesta epämerkityksestä tai ihmisen perusitsekkydestä, tulisiko meidän näissä tapauksissa sivuuttaa ajatus luonnon itseisarvosta? Mitäpä, jos ontologia on aina poliittisesti väritynyttä ja siten altis väärinkäytölle? Etiikan esille nostamiseen on myös toinen syy. Todellisuus näyttää kenties täydessä loistossaan vasta, kun me näemme sen arvojen läpi. Näin ollen ontologiakin voi jäädä vaillinaiseksi, mikäli siihen ei jo itsessään sisälly normatiivista ulottuvuutta.

Katzin peräänkuuluttama etiikka tuottaisi moraalialigumentteja kunnioittavan ympäristösuhteen puolesta. Tämä onkin ympäristöfilosofien useimmiten valitsema tie. Kyseenomaiselle lähestymistavalle on vissi tarve, sillä usein vaikkapa omien kokemusten kautta jäsenyvä ontologia (se, mitä Naess peräänkuuluttaa) voikin olla vain kulttuurisiin epäluuloihin ja empirisesti epätosiin oletuksiin perustuvaa (esimerkkinä joidenkin kokemus siitä, että eläin ei ole kognitiivinen olento tai ”yksilö”). Argumentit myös auttavat omien näkemysten jäsentämisessä ja avaavat aivan uusia reittejä muutoin usein ristiriitaisille, takkuisille ja jopa tunkkaisille kokemuksille.

Moraalinen oivallus

Moraalialin ei kuitenkaan aina tarvitse tarkoittaa teoriaa. Mannermaisena filosofian tarjoama ajatus *moraalisesta oival-*

luksesta on toinen vaihtoehto. Sen puitteissa moraalialin on koettu asia – jotakin, joka pysäyttää meidät ja pakottaa meidät reagoimaan. Perusesimerkki on kärsivän olennon näkeminen aivan edessämme: tuollaisena hetkenä me emme teoriakirja kädessämme päätele, että meidän tulisi kantaa moraalialia huolta ja vastuuta kärsivää olentoa kohtaan, vaan me oivallamme asian välittömästi, ilmeisellä tavalla. Ranskalaisfilosofi Jacques Derrida kuvailee yhtä tällaista oivalluksen kokemusta kissaesimerkin kautta. Derrida huomaa äkkiä oman kissansa tuijottavan häntä ja seurausena on Derridalle itselleen mullistava kokemus: kissa onkin aktiivinen toimija ja hän, Derrida, kissan tarkkailevien silmien alla täysin alaston. Derrida pitää tätä hetkeä ”hulluuden hetkenä” siksi, että se tapahtuu täysin kielen ulkopuolella eikä sitä voi kielellisesti jäsentää kadottamatta jotakin hyvin oleellista. Derridan mukaan juuri tällaiset hetket synnyttävät moraalialia: oivallukset, joiden puitteissa me näemme asiat äkisti toisin (tässä tapauksessa kissan itessään arvokkaana yksilönä). Vastaavaa mallia voi soveltaa myös syväekologiaan. Yksi mahdollisuus onkin, että syväekologien takaa-ajama syvällisempi ympäristöä koskeva tietoisuus yhdistyy moraalialiseen oivallukseen.

Tällaista oivallusta kutsuvat esille nimenomaan henkilökohtaiset kokemukset tai vaikkapa tiede sekä taiteet. Pitkä vaellus metsien läpi tai pysähtyminen katsomaan maasta löytyvää, omituisuudessaan huikaisevaa hyönteiselämää, hirven katseen kohtaaminen nevan toisesta päästä ja rankkasateen leiskunta sen iskiessä järven pintaa eloon, voivat kaikki tuottaa kokemuksia, jotka tuntuvat ilmeisiltä ja samalla oivaltavilta. Yhtäkkiä ei olekaan epäselvää, miksi Kainuun metsien avohakkuut tai mineraalikaivoksen päätöt vesistöihin ovat moraalialisesti väärin. Tieteelliset kuvailut fossiileista tai ilmastonmuutoksesta, luontodokumentin katsaus syvän meren fantasiaomaisen ekologialin, runoilijoiden tapa tavoittaa kasvin tuoksu tai eläimen kyljen utelias kosketus, sekä taide-installaation tarjoamat tulkinnat metsän ja veden liikkeestä, voivat kaikki samalla tuottaa moraalialia oivallusta.

Mutta eikö syväekologia juuri ajattele, että ontologia sytyttää oivalluksia? Kuten tuli jo mainituksi, Naess itse katsoo, että moraalialin seuraa ontologiaa: kun me ensin näemme edessämme olevan tarkasti ja hyvin, pian myös arvostamme sitä. Tämä ei kuitenkaan ole aivan sitä, mitä ajan takaa. Derridan kissaesimerkissä Derrida näkee kissan vasta hulluuden hetkessä moraalialiseen oivalluksen aikana. Moraalialin siis synnyttää ontologiaa: se saa meidät näkemään maailman viimein merkityksellisenä. Faktat eivät tuota arvoja, vaan arvot paljastavat faktoja.

Toinen vaihtoehto onkin, että me emme näe tarkasti ennen kuin katsomme maailmaa moraalialin läpi. Derrida ei näe kissaa, eikä Kainuussa vaeltava metsää. Voisi ajatella, että todellisuus on harmaata ja kasvotonta, kunnes arvottamisen prosessi sytyttää siihen värejä ja merkitystä. Syväekologiaa voisikin kuljettaa suuntaan, joka on avoimempi moraalialin roolille. Pelkkä ymmärrys siitä, että ihminen on osa suurempia luonnon prosesseja, ei kenties riitä. Me voimme tosiasiatasolla tietää (tai uskoa tietävämmä) kaikenlaista ilman, että tieto koskettaa moraalialivalintojamme millään tavalla. Nykyihmisistä monet ymmärtävät kuuluvansa ekologialiseen kehään, jonka puitteissa ihmisenkin selviytyminen on riippuvaista muun luonnon selviytymisestä, mutta silti heistäkin suuri osa pidättäytyy antamasta luonnolle muuta kuin välineellistä arvoa (tai ehkä paremminkin, monet

eivät ole luonnon arvosta juuri mitään mieltä). Vasta moraalinen oivallus saa meidät heräämään sellaiseen ekologiseen minään, jota Naess peräänkuuluttaa. Jos hyväksymme sen, että ihminen on olemukseltaan normatiivinen, arvottava olento, on ihmisen olemuksellinen herättäminen ympäristöä tai luontoa koskevien kysymysten pohdintaan kenties väistämättä sidottua myös muuhun kuin silkkaan tietoisuuteen ontologiasta.

Väite on siis tämä: muun luonnon näkeminen tietynlaisena voi nostattaa meissä heureka! –kokemuksia ja moraalialia, mutta painokkaampi kokemus löytyy itse moraalisesta oivalluksesta, jonka kautta myös muu luonto vihdoon näyttäytyy tutussa ja silti kummallisessa hohdossaan. Tie voi kulkea ontologiasta etiikkaan, mutta kenties vielä laveampi ja kestävämpi tie johdattaa etiikasta ontologiaan.

Takaisin luolaan?

Mitä syväekologia sitten tarkoittaa käytännössä? Naess itse kannatti askeettista elämäntapaa. Hän vietti tunturikodissaan arkea, johon kuului vuodenaikojen hiljainen seuraaminen kulutushysterian ja jatkuvan viihteellisyyden perässä juoksemisen sijaan. Naess pyrki kuluttamaan vain vähän ja keräämään kuluttamansa hyödykkeet lähipiiristä siten, että saattoi nähdä niihin vaadittujen resurssien määrän. Samaa periaatetta hän kannatti myös jätteidenkäsitteilylle: jätteet tuli pitää lähialueella, jotta saattoi pysyä valppaana niiden määrän suhteen. Syväekologiaa onkin usein pidetty *bioregionalismin* eli omavaraisia pienyhteisöjä painottavan ajattelun tukena. Lähiruoka ja kasvispainotteisuus ovat tärkeässä roolissa, kuten myös kulutuksen rajua leikkaaminen. Mitä tarkemmin syväekologian periaatteet otetaan huomioon, sitä ilmeisemmäksi tulee, että kierrätys ja luomuruoan ostaminen (vaikka toki sinällään positiivisia tekoja) eivät ole riittäviä vaihtoehtoja. Jotta meitä uhkaava katastrofi voitaisiin välttää tai sen kulkua edes hidastaa, tulisi ihmisten hypätä perinteisen kulutukseen perustuvan elämäntavan ulkopuolelle.

Syväekologiaa on hyödynnetty asteen verran myös “antisivilisaatioliikkeessä” tai niin kutsutussa *primitivismissä*. John Zerzanin tutuksi tekemä liike ammentaa vaikutteita Jean Jacques Rousseauin filosofiasta, painottaen erityisesti Rousseauin ajatuksia sivilisaation vääristyneisyydestä. Sivilisaatio on itsessään jotakin, joka on luonut itsekkyyttä, kilpailua ja ahneutta. Mutta miten tämä on tapahtunut? Zerzanin mukaan nyky-yhteiskunta on erilaisten käytänteiden kautta tehnyt ihmisestä kyvyttömän kohtaamaan itseään, toista ihmistä, toisia eläimiä ja muuta luontoa ilman vieraannuttavia välikäsiä. Zerzan toisintaa Jean-Paul Sartren, Martin Heideggerin ja kriittisen koulukunnan käsityksiä vieraantumiseen johtavista tekijöistä, joita ovat muun muassa kilpailu resursseista, tuotteellistuva todellisuus, ylenpalttinen teknologia ja kulutusideologia. Hän menee kuitenkin suuren loikan pidemmälle ja pitää jopa kieltä vieraannuttavana elementtinä (mielenkiintoista kyllä, tässä kohden Zerzan muistuttaa Derridan tapaa nähdä moraaliseikkana, joka kumpuaa kielen ulkopuolisista “hulluuden hetkistä”). Lopulta mikä tahansa, mikä luo etäisyyttä ihmisen ja hänen edessään olevan maailman välille, on asetettava epäilyksen valoon. Tämä johtuu siitä, että etäisyyttä tuottaessa välittömyys, eräänlainen “maailman tuntu”, katoaa. Kun me siis vaikkapa kommunikoimme kielen avulla, me sivuutamme välittömämmät yhteyden muodot, liittyen

vaikkapa empatiaan ja ruumiin kieleen. Lopulta tavoitteen onkin palata takaisin ajassa tilaan, jossa ihminen eli suorassa, välittömässä yhteydessä ympäristönsä kanssa. “Jalovilli” –ajattelu muodostaa näin primitivismin perustan.

Askeettisuus, erilaisten etäännyttävien instituutioiden kritiikki, sekä pyrkimys välittömään oivallukseen, muodostavat yhdistäviä siltoja syväekologian ja primitivismin välille. Syväekologian kunniaksi on kuitenkin korostettava, että siihen ei liity samanlaista romantiikkaa tai liiallista vaate-liaisuutta kuin primitivismiin. Syväekologia ei ole, että vaikkapa menneet kulttuurit olisivat olleet luontosuhteiltaan “puhtaampia” kuin nykyiset – toki myös monet historiaan kadonneet alkuperäiskulttuurit ovat aiheuttaneet toisinaan suurtakin tuhoa paikallisympäristöihinsä. Samalla syväekologia ei vaadi kielestä tai teknologiasta luopumista – riittää, että me pyrimme näkemään myös niiden taakse ja löytämään reittejä välittömyyteen. Onkin ilmeistä, että lopulta yhteydet syväekologian ja primitivismin välillä ovat suhteellisen pinnallisia, ja näistä ensimmäinen otteeltaan realistisempi katsantokanta (kiistämättä sitä, etteikö myös primitivismiin liittyisi mielenkiintoista ajattelua).

Politiikan palomuurit

Syväekologia on perin juurin poliittista. Kuten edellä nähtiin, sen kuudes periaate vaatii muun muassa taloudellisten ja poliittisten instituutioiden radikaalia uudelleenjärjestämistä. Myös Naess itse toi tätä näkökulmaa esille. Hänen mukaansa nykyinen yhteiskuntarakente mahdollistaa sen, että ympäristöongelmista kärsivät nimenomaan kaikkein köyhimmät ihmiset – sekä länsimaissa että erityisesti kolmansissa maissa. Rikkaille on varaa muuttaa saasteettomille alueille, joissa golfkenttien vihreydessä on vielä mahdollista kuvitella kaiken olevan kerrassaan hyvin, kun taas köyhät asuttavat juuri niitä alueita, joilla suurimmat päästö- ja jäteongelmat ovat, ja joilla ilmastonmuutoksen vaikutus näkyy selkeiten.

Syväekologien poliittista teemaa on jatkanut erityisesti Andrew McLaughlin. McLaughlin pitää ympäristöongelmien perussyynä kapitalismia ja teollistumista. Teollistuminen mahdollisti ihmisen vieraantumisen ympäristöstään monien eri tekijöiden kautta, aina kaupungistumisesta työroolien jakoon. Siihen liittyvä kapitalismi puolestaan on toiminut vieraantumisen välineenä tuottamalla ihmiskuvaa, johon kuuluu kilpailu, hedonismi, itsekkyytensä ja ahneus. Myös McLaughlinin väitteissä kuuluu Rousseauin ja kriittisen koulukunnan kaikuja, kun hän painottaa tapaa, jolla ihmisyydestä on tuotettu ongelmallinen karikatyyri. Atomistinen yksilökeskeisyys on uusliberalistisen, kapitalistisen järjestelmän peruspilari, ja siihen liittyy ajatus luontaisesta itsekkyydestä sekä ikuisesta kilpailusta itsekkäiden yksilöiden välillä. Ehkäpä voisi sanoa, että kapitalismi on mahdollistanut Nietzschen dionysolaisen yli-ihmisen ennalta-arvaamattoman esillevyöryn. Nyky-yhteiskunnassa pidetäänkin hyödyllisenä ja oivallisena sitä, että jokainen pyrkii saavuttamaan itselleen mahdollisimman paljon materiaalista hyötyä ja hedonistista onnea, keinoista välittämättä. Tällaisessa kehikossa ihminen kadottaa muun luonnon, sillä hän menettää koetun ymmärryksen omasta riippuvaisuudestaan ja haavoittuvaisuudestaan suhteessa ympäröivään todellisuuteen. Lyhyesti sanottuna: ihminen ei piittaa siitä, mitä muulle luonnolle tapahtuu, kunhan hän itse saavuttaa välitöntä tyydytystä.

Samalla ympäristö tai luonto myös redusoidaan ainoastaan välineen asemaan. Siitä tulee ennen kaikkea materiaa, resursseja, hyödykkeitä, kulutustarvikkeiden raaka-aineita. Muu luonto muuttuu voiton tavoittelun välineeksi, jonka jokainen osa voidaan mitata rahassa. Ympäristöä tai luontoa ei siis lähestytä moraalien kautta, vaan nimenomaan hyödyn näkökulmasta, silkkana itsessään merkityksettömänä materiana. Muut eläimet ja kasvikunta riisutaan arvosta ja asetetaan erinäisten tuotteiden kanssa samalle hyllylle, baarikoodi kyljessään. Pian kysymys arvosta näyttää absurddina: Tulisiko meidän muka välittää sioista tai aarniometsistä, susista tai vesistöistä, kanoista tai napajäätiköistä?

Kaikkein merkittävimpänä kapitalismin ongelmana McLaughlin pitää sitä yksinkertaista tosiseikkaa, että kun kapitalistinen talousjärjestelmä vaatii perustakseen alati kasvavan voiton, on luonto resursseiltaan rajallinen. Kapitalismi siis olettaa, että teollisuudella on käytössään rajaton määrä luonnon resursseja, joista valmistaa kulutushyödykkeitä alati kiihtyvällä vauhdilla. Maapallo ei kuitenkaan ole rajaton, ja jo nyt suuri osa sen resursseista on käytetty loppuun. Logiikka näiden kahden välillä on siis suorassa ristiriidassa: ensimmäinen haluaa ikuista kasvua ja rajattomat mahdollisuudet, kun taas toinen on resursseiltaan kutistumassa ja hyvin rajallinen. Yhtälö ei kerta kaikkiaan toimi, ja kun sen absurdius viimein törmää omaan mahdottomuuteensa, on liian myöhäistä: rinteet tyhjiä puista, meret tyhjiä kaloista.

McLaughlinin esittämään kritiikkiin voisi vielä lisätä sen, että kapitalismi ja erityisesti uusliberalistinen ideologia myös olettavat luonnon olevan jossakin määrin kaikkivoipainen, Suuren Yksilön tavoin. Saasteet katoavat luontoon ja ilmastomuutoksen kielittäjien mukaan hiilidioksidi- sekä metaanipäästötkin iloisesti häviävät ilmakehään, ilman ongelmia tai katastrofin käryä. Luonto siis korjaa itsensä ja siinä samalla toimii ongelmakäsittelylaitoksena, joka osaa hankkiutua eroon ihmisen tuottamista päästöistä. Aivan kuten Yksilö osaa pitää itse itsestään huolta ja on siten oman onnensa seppä, myös luonto on toimissaan neuvokas ja kykeneväinen. Luonto ei tarvitse apua päästörajoitusten saatika mullistavampien muutosten muodossa: se hoitaa itse itsensä. Tällainen näkemys on epärealistisuudessaan hämmentävä. Ihmisyksilö ei ole kaikkivoipainen otus, joka kokoomusnuoren ihanteen tavoin pystyy pitämään täysin autonomisesti itsestään huolen. Sen sijaan ihmisyksilö on haavoittuvainen, muihin sitoutunut, muita tarvitseva olento, täynnä alttiutta tulla vahingoitetuksi. Vain yhteiskunta, joka huomioi tämän haavoittuvaisuuden, kykenee todella kunnioittamaan ihmisen perusluonnetta. Samaan tapaan muu luonto ei ole kaikkivoipainen keidas, joka supersankarin tavoin paitsi huolehtii itsestään, myös korjaa ihmisen aiheuttamat ongelmat. Sen sijaan se on erittäin haavoittuvainen kokonaisuus, jossa kukin eliö on täysin alistainen muiden eliöiden hyvinvointiin nähden, ja jossa eliöjoukot tarvitsevat toisiaan selviytyäkseen hengissä.

Luonto onkin äärimmäisen altis vahingolle. Sen huikkeen hienovaraiset, monitahoiset ja monikerrokset riippuvaisuussuhteet ovat alati vaarassa murentua, mikäli vain yksi tärkeä osanen poistetaan kuvioista. Merten ekologioiden nujertuminen on tästä ilmeinen esimerkki. Ilmastomuutoksen kohdalla vaikutusmekanismit ovat lopulta kaikkien korjausyritysten ulottumattomissa. Dominojono jatkaa kaatumistaan (yhtenä esimerkkinä viimeaikainen

keskustelu jäätiköiden alla olevista metaanikertymistä, jotka jäätiköiden sulaessa vapautuvat ilmaan ja nopeuttavat ilmastonlämpenemistä katastrofaalisella tavalla).

Voidaankin väittää, että kapitalismin sekä uusliberalismin todellisuuskuva, ontologia, on jo itsessään vinoutunut. Sekä ihminen että ympäristö nähdään karikatyyrisen, ideologian värittämän linssin läpi. Sitä "ihmistä" ja "luontoa", joista uusliberalistit puhuvat, ei ole olemassakaan. Huolestuttavaa on, että juuri tämä vinoutunut ihmis- ja luontokuva kummittelee ympäristöongelmien taustalla. Eikö juuri sen purkamisen tulisi taten olla syväekologian tärkein tehtävä? McLaughlinin vastaus on myöntävä. Syväekologiaa ei McLaughlinin mukaan ole mahdollista toteuttaa ilman perusteellista puuttumista poliittisiin ja taloudellisiin rakenteisiin, sekä lopulta niiden tuottamaan maailmankuvaan. Ontologian pohtiminen ei siis riitä, tarvitaan myös keinoja hajottaa sen taustalla olevat mekanismit.

Muutos ja mahdollisuus

Ongelmana on, miten vaadittu muutos voitaisiin saada aikaan. Kuten Herbert Marcuse aikoinaan totesi, ne työläiset, joiden toivottiin ryhtyvän vastatoimiin, on tuuditettu passiivisuuteen kulutuksen kautta. Kuka nousisi barrikadeille, jos kotoa löytyy laajakuvatelevisio ja sen mukanaan tuoma ajatuksettomuuden uneliaisuuteen sysäävä viihdeteollisuus? Tämä ongelma on erityisen ilmeinen ympäristöasioiden kohdalla, sillä monille juuri ne seikat, jotka aiheuttavat eniten vahinkoa, ovat arkipäivässä mukavuuden lähde. Aivan liian monelle shoppailu on tapa löytää iloa, ja jo kierätykskin voi tuntua liian kuluttavalta joutilaisuuden keskelellä. Moraalipsykologiassa paljon puhuttanut itsepetos näyttelee tässä passiivisuudessa yhtä roolia. Ongelmia kierretyään sekä vältellään, ja vastuu sysätään muille tahoille. Jo tiedostaminen on liikaa: ihmiset eivät halua ajatella saasteita, ekologioiden kaatumista tai ilmastomuutosta ja siten nämä seikat sysätään mielestä pois (tai äärimmillään kielletään leväten skeptikkojen tietämättömyydessä). Ja jos ne pidetään mielessä, odotetaan juuri niiden tahojen (talouden ja politiikan), jotka nojaavat jatkuvaan voiton kasvattamiseen, tekevän asialle jotain. Tämä on toivoton uni. Nykyisessä muodossaan suuryritykset ja niiden suojeluun keskitetty politiikka eivät lähtökohtaisesti ole kiinnostuneita ympäristövastuun kantamisesta. Ne perustuvat ikuisen kasvun unelmaan, lyhytkantoihin tulevaisuudensuunnitelmiin ja perimmäiseen itsekkyyteen, eivät muiden huomioonottamiseen. Tarvitaan ulkopuolelta tulevaa suurta kipinää ja kimmoketta, joka pakottaa merkittäviin muutoksiin talouden ja politiikan rakenteissa. Mutta mistä se löytyy?

Kyyninen kanta on, että kulutus- sekä viihdeuneeen vai-puneet eivät tule heräämään ennen kuin on jo auttamatta liian myöhäistä. Kenties ympäristökatastrofin aktualisointi on lopulta se tekijä, joka saa ihmiset elämään pienyhteisöissä, askeettisemmin. Tällöin elämäntapa ei ole enää valinta vaan pakon sanelemaa. Valitettavasti tähän kyynisyyteen on lisättävä vielä ripaus realismia: viimeaikaiset selvitykset ilmastomuutoksen mekanismeista viittaavat ainakin osittain siihen uhkakuvaan, että ihmisen tulevaisuus lajina on lyhyt. Kaikkein karuimmassa "venusilmioon" viittaavissa ennustuksissa hän samalla vie mukanaan myös muun elollisen luonnon, muuttaen lopulta maapallon pätsiksi. Tällöin ei olisi sen enempää tiedostavaa luontosuhdetta muodostavaa ihmisyksilöä kuin muuta luontoakaan.

Näiden ennustusten esilletuonnissa piile vaara yhä suuremmasta itsepetoksesta. Yhteiskuntatieteissä usein toistettu väite on, että mitä suuremman ongelman edessä ihminen kamppailee, sitä voimallisemmaksi itsepetos nousee. Tavallisen kauppamatkalla ostoslistaa kaavailevan ihmisen on vaikea kohdata sitä lähes absurdilta tai käsittämättömältä tuntuvaa ajatusta, että muutaman sadan vuoden kuluttua kaikki se elollinen, mitä hänen ympärillään on, saattaa olla poissa. Kaikki vihreä, kaikki aistiva, kaikki vedenpisarat tai tuulessa viuhkuvat puiden oksat. Meidän ei tarvitse edes mennä kaikkein hirvittävimpiin uhkakuviin. Jo maltillisemmat ennustukset, jotka puhuvat massasukupuutosta ja ekologioiden kaatumisesta, ovat liikaa. On helpompi keskittyä vain omaan arkeen, unohtaa ja sivuuttaa.

Naess kuitenkin löytää toivoa. Hän uskoo ymmärryksen johtavan koettuun veloitteeseen toimia: tavallinen ihminen ei voi enää keskittyä vain oman lähipiirinsä asioihin, mikäli hän todella kokee välittömällä, ilmeisellä tavalla ympäröivän luonnon merkityksen. Kenties avainasemassa onkin moraalisen oivalluksen ja tietoisuuden esille kutsuminen. Lopulta poliittinenkin muutos perustuu siis oivallukseen. Syväekologian keskitie kulkeekin jossakin tietoisuuden ja politiikan rajamaastossa: kun Naess korostaa ekologisen minän kehittämistä ja McLaughlin instituutioiden purkamista, on hedelmällinen ratkaisu yhdistää nämä kaksi. Jälkimmäinen ei tapahdu ilman ensimmäistä.

Tämä voi kuulostaa itsestään selvältä. Lähes kaikki ympäristöfilosofia tähtää muutoksen aikaansaamiseen tuomalla esille teorioita, joiden valossa muuta luontoa tulisi kohdella kunnioittavasti, itsessään arvokkaana kokonaisuutena. Totta kai muutos saa alkunsa tiedostamisesta. Syväekologian kohdalla on kuitenkin muistettava, että tietoisuus tarkoittaa jotakin muuta kuin puhtaan kognitiivista tilaa. Hippeydenkin uhalla tarvitaan koettua tasoa, kieltä väistävää välittömyyttä, pahamaineista ja silti niin lumoavaa intuitiota. Hiljaisia hetkiä puunrunkojen välissä.

Mutta miten ihmisiä voidaan kutsua oivallukseen? Asiaan vaaditaan railon lyömistä siihen informaatio-, kulutus- ja viihdeyhteiskunnan pumpulimaiseen kakofoniaan, joka turruttaa ihmisen mielen jättäen jäljelle vain halun keskittyä omaan (tai korkeintaan oman perheen) välittömään mielihyvään. Lopulta kyse on identiteetistä, psykologiasta. Tämä on haaste, mitä ympäristöaktivismi ei kenties ole vielä kokonaisvaltaisesti kohdannut. Tarvitaan uusia reittejä hiljentää kakofoniaa, sitä tunnettua "ajattelua laatikon ulkopuolella". Ehkä sitä kautta löytää "minä", joka katsoo viihdeuutisten sijaan edessään näyttäytyvää maailmaa ja toimillaan murtaa talouden ylivaltaa.

Lopuksi

Syväekologian etsimä välitön, koettu tietoisuus on siis paitsi luonnon arvostamisen myös muutoksen hakemisen perusta. Jotta nykyiseen suistumisen tilaan voitaisiin vielä vaikuttaa, onkin ympäristöaktivismiin haasteena murtaa se informaatioyhteiskunnan suojamuuri, joka piilottaa ihmiset markkinoinnin sävyttämän viihteen alle. Kenties liian pitkään keskiössä ovat olleet ainoastaan ne toimijat, jotka valtavasti hajottavat maapalloa. Jospa tämän lisäksi tulisi kiinnittää selvemmin huomiota siihen tahoon, joka lopulta mahdollistaa globaalien jättien myrkyllisen toiminnan: kotona televisionsa tai tietokoneensa ääressä istuviin ihmisiin, kriittiseen massaun, joka ei näe olohuoneen ikkunan takana

vielä toistaiseksi kukoistavaa ihmeellisyyttä. Haasteena onkin, miten rikkoa suojamuureja ja päästä jääkiekko-otte- luiden, facebookkien ja twittereiden, mainosten, tositv:n ja viihdeuutisten kakofonian läpi ja kutsua ihmisiä avaamaan itsensä luonnonolioille. Ja nousemaan viimein barrikadeille.

Kirjallisuutta

- Bookchin, M. 1995. *Re-Enchanting Humanity: A defense of the human spirit against anti-humanism, misanthropy, mysticism and primitivism*. New York: Cassel.
- Bookchin, M. 1987. "Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement". Teoksessa *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, nos. 4-5.
- Derrida, J. (2001), "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", *Critical Inquiry* 28/2.
- Katz, E. 2000. Against the Inevitability of Anthropocentrism. Teoksessa Eric Katz, Andrew Light & David Rothenberg, eds. *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*. London: MIT Press.
- Kheel, M. 1990. Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference. Teoksessa Irene Diamond & Gloria Orenstein (eds.) *Reweaving the World: The emergence of ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- McLaughlin, A. 1993. *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology*. New York: State University of New York Press.
- Morris, B. 1997. Reflections on Deep Ecology. In *Deep Ecology & Anarchism*. London: Freedom Press.
- Naess, A. 1995. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A summary. Teoksessa Alan Drengson Yuichi Inoue, eds. *The Deep Ecology Movement*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Naess, Arne. 1989. *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, A. & Sessions, G. 1984. Deep Ecology Platform. Foundation for Deep Ecology, at <http://www.deepecology.org/platform.htm>.
- Plumwood, V. 2000. Deep Ecology, Deep Pockets, and Deep Problems: A Feminist Ecosocialist Analysis. Teoksessa Eric Katz, Andrew Light & David Rothenberg, eds. *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*. London: MIT Press.
- Purchase, G. 1997. Social Ecology, Anarchism and Trades Unionism. Teoksessa *Deep Ecology & Anarchism*. London: Freedom Press.
- Sheppard, B. 2008. *Anarchism vs. Primitivism*. Active Distribution.
- Zerzan, J. ed. 2005. *Against Civilisation*. Los Angeles: Feral House.
- Zerzan, J. Language: Origin and Meaning. In <http://www.primitivism.com/primitivism.htm>.

Siittä oon nyt 55 vuotta aikaa ko mie tulin faariskan kans lastipiililä Bastuträskistä juhanuksen alla. Met olima jättänheet hevosiä sinne ja mie nukahtin Skellefteässa ja heräsin keskelä yötä. Pohjosessa juhanusyön aurinko oli vaaroitten välissä ko tulipunanan rieska. Väylä välkky punertavanna ja talon seinät loistit kirkhaina juhanusyön valtavassa valossa. Mie veivasin laitaklasin auki. Ulkoa tuli linnuitten laulua ja viserystä. Öinen tuuli liikutti pikkusen rannan kieloja ja kojut kumarsit juhanuksen kunniaksi.



Yhtäkkiä minut valtasi sanomaton onni. Kaikki oli niin kaunista ja ikusta, ette mie en tieny olinko ennää lastipiilissä vain olinko menny ihmemaahan, jossa ei ole kuolemaa eikä kärsimyksiä. Tämä hetki oli ikunen ja kaiken aijan ulkopuolela, mutta aijassa mitaten se piisasi piiaim sekuntin. Sinä juhanusyönä mie käsitin kaikki. Mie tiesin, ettei aikaa ole olemassa. Mie ymmärsin kunka mahoton ihmistä oon tuhota. Minua nauratti ja mie muistan justhiinsa mitä mie sanoin ittele: ”Kuolemaa ei ole!” Mie en nyt muista tarkotinko mie sitä, ette siinä paikassa ja sillä hetkelä ei ollu kuolemaa vain tarkotinko mie ettei maan päälä voi olla kuolemaa ko kaikki oon niin kaunista ja juhanusyö ikusta. Kuitenki tämä sekuntti vaikutti minun valoshaan elämänkattomuksheen.

Mie halvan kerran vuessa aijaa halki kesäyön. Mie piiaim freistaan hakea tuota sekunttia faariskan kans lastipiilissä. Mutta sitä ei saa takasi, vaikka mie siittä ammenan vieläki iloa, toivoa ja kauhneutta, näessi, ilman näitä elämä oon tyhjää. Kesäyössä net oon. Niitä ei mikhään maalinen korvaa.

Mie sain taasen vaimon kans tehä tämän matkan halki kesäyön. Met ajoima Haaparannalta Kasaan keskiyön aurinkossa. Väylä oli kommeimilhaan, korkea vesi jota punanen yöaurinko färjäsi Kojjukylässä veet punasiksi. Luppiossa se häikäsi jo silmiä. Met nousima piilistä ja kattelimma kaunista maata. Met emmä puhuneet paljoa. Kesäyön pianissimooa ei saa sanoila häiritä. Yhtäkkiä minut valtasi sanomaton ilo. Juolahti miehleen, ette oon ihmisiä, minun ystäviäki, jotka ei koskhaan ole nähneet päivän valoa, ei talviyön pimeätä, eikä kesäaurinkoa, ei kukkia, ei vettä, ei pilviä, ei mithään. Kerran mie kysyin näkovammasselta kaverilta mistä hään enniiten tykkää. Se sano, ette satheesta juhanuksen aikana. Silloin hään mennee sohvale isthuun ja ko hällä oon parempi kuulo ko meilä näkevillä niin hään kuulee satheesta sen mitä met poutapäivänä näemä. Hään kuulee pisaroitten taputuksen ja hään saattaa sanoa juhanuksele, ette tervetuloa. Pisarat taputtatavva klashiin. Net ilmottavva hälle, ette tulla ulos, ja hään mennee. Ulkona hään ojentaa käet kohti saetta ja antaa satheen kastela hänet. Hään kokoaa pisaroita piihoon ja hään kokoaa juhanuskukkia niinku kaikki muut. Ko mie kysyin mistä hään tietää mikkä juhanuskukat oon se naurahati ja kysy tiänkö mie niitten nimiä. Mie hääyin tunnustaa, ette en tieny, vaikka olen näkevä ihminen. Minun sokko kaveri tunki net sormila ja tiesi niitten nimet. Se oli enämpi nähny ko mie, vaikka erilaila.

Tätä mie muistin ko met puhumattomina seisoima tienlaisa keskiyön sanomattomassa valossa. Jostaki kaukaa tuli laulu, ruottinkielinen. Mie en tiä onko niitä kukkia ees olemassa täälä Meänmaassa, mutta mie en siittä perustannu.

”Juhanusyönä mie plokkaan apilasta ja timoteitä,
karipakkaa ja niittyvillaa ja ujoa förjätmiikeitä,
sinkelloa ja viulia ja sitte mie näen sinusta unta
Ja siiittä mie tiän, ette minua vain sie rakastat.”

Met seisoima kauon hiljaa. Mie kysyin vaimolta jos hään tietää, mitä ”karibacka” oon. Se sano, ette se oon rölrika, kunkas niin? Mie sanoin, ette jos mie plokkaan sulle seittemän juhanuskukkaa, mie hääyin tietää niitten nimet. Näessi, ilman nimeä mithään ei ole.

Oonkos juhanusyöle nimeä? Oonkos sille nimeä mitä mie 55 vuotta aikaa koin lastipiilissä? Ei! Se oon kaikki ikusuuttaa, jolle ei maalista nimeä ole. Jokku sanova Jumala. Ja Jumala oon kauhneus. Kerran mie sen näin, mutta vain lastipiilistä, sen sölän.

En tiedä mikä minua ajaa satamiin. Ne ovat vielä jännittävämpiä kuin rautatieasemat. Metsän ja peltojen keskellä sijaitseva kylä on viehättävää kulttuurimaisemaa, mutta vasta satama on auki koko maailmaan.



Olen kasvanut pienessä kaupungissa Perämeren rannalla, siellä ei oikeastaan muuta ollut kuin pari puunjalostustehtästä ja erilaisia satamia. Teollisuuslaitureita, kalasatamia, marinoita, rimamöljiä, aallonmurtajia. Kaijoilla ja laitureilla notkuminen oli vielä 1960-luvulla pikkupoikien tärkeimpiä ajanvietteitä. Paljon raikasta meri-ilmaa ja onkimista ja kivien heittelyä. Tulimme mainiosti juttuun ilman vihaisia lintupelejä.

Lapsuudesta lienee peräisin se lämmin ailahdus, joka nousee rintaani aina, kun näen syväsataman ja siinä kelluvan rahtilaivan. Huvivenelaitureissa kelluvat muovikippokset ovat myös mieluisaa katseltavaa. Mutta voisiko tässä vene- ja laivarakkauudessa olla kysymys muustakin kuin kaipuusta lapsuuden mielenmaisemaan?

Vesi onkin meidän historiallinen valtatiemme. Jokia pitkin on sauvottu, soudettu ja seilattu suistoon ja siitä merelle. Lounaisen Suomen jokisuihin on perustettu kauppapaikkoja, joissa sisämaan alkutuottajat ja Itämeren kauppamiehet ovat kohdanneet. Niiden markkinapaikkojen historia on Suomen pisin ja kunniakkain täällä Salon seudulla.

Vesi ja meri tarkoittavat kommunikaatiota, yhteydenpitoa ja kauppaa ihmisten välillä. Jo vetäytyvän mannerjään reunaan seuranneet hylkeenpyytäjät käyttivät alkeellisia rimaveneitä, joiden pohjaan oli pingotettu nahkaa. Metsien kasvaessa ihminen löysi isoja runkoja, joista hän koversi tulen ja kirveen avulla yksirunkoisia paatteja, haapioita. Sellaisilla melotaan Afrikassa vieläkin. Aikojen kuluessa veneenrakennustaidot kehittyivät, lautoista siirryttiin monilautaisiin veneisiin, raakapurjeet muuttuivat kahvelitakiloiksi. Ja pian oltiin hiilen ja raudan aikakaudessa. Puun ja purjekankaan romantiikka hävisi, ainakin melkein. Rahtialustahan ohjataan nykyisin pientä nappia kiertämällä, mutta puinen romantiikkaruorikin saattaa komentosillalta löytyä, vanhojen aikojen muistoksi.

Mahonkisen purjeveneen omistajana tiedän, miten paljon romantiikka kerää ihailijoita. Aivan kuin ihmiset salaa haluaisivat palata vanhoihin aikoihin. Mutta miksi juuri veneen ja laivan olemus on se, joka vie mielemme kauas menneisyyteen?

Haluan ajatella, että kyseessä on aluksen rungon muoto. Meidän neliskanttisessa, suorakulmaisessa ja kuutiomaisessa maailmassamme on enää vähän pyöreää, soikeaa ja kaartuvaa linjaa. Veneestä ja laivasta nämä inhimillisen pyöreät muodot löytyvät, siksi että ne ovat tarkoituksenmukaiset merta kynnettäessä. Lisäksi laiva voi aina viedä meidät pois täältä.

Högsora 2007 (NN)

