



UNIVERSITY OF HELSINKI



<https://helda.helsinki.fi>

Helda

Ihmisluento ja moraali : ympäristöetiikan pyrkimyksiä kohti relationaalista moraaliagenttia

Nurmi, Suvielise

Teologinen julkaisuseura
2008

Nurmi, S 2008, 'Ihmisluento ja moraali : ympäristöetiikan pyrkimyksiä kohti relationaalista moraaliagenttia', Teologinen Aikakauskirja, Vuosikerta. 2008, Nro 5, Sivut 390-411.

<http://hdl.handle.net/10138/353915>

acceptedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Ihmisluento ja moraalit

Ympäristöetiikan pyrkimyksiä kohti relationaalista moraalienttia

SUVIELISE NURMI

MORAALINEN TOIMIJA JA LUONNON MORAALINEN MERKITYS

Ympäristökriisin kehittyminen on ollut näkyvässä hyvän aikaa, mutta sen voi sanoa silti yllättäneen meidät ja moraalilyhteisömmä. Eihän ympäristökriisi johdu siitä, että olisimme tehneet jotakin moraalisesti väärin, päinvastoin. Siinä ei ole mitään väärää, että hankimme lapsia, lämmitämme asuntoja ja pyrimme takaamaan kaikille ihmisille hyvän elintason esimerkiksi tukemalla taloudellista hyvinvointia ja yritysten toimintaedellytyksiä. Kuka lähimmäisestään välittävä toivoisi työttömyyden lisääntymistä tai kehitysmaiden köyhyyden jatkumista?

Pentti Linkolan saarna hyvinvoinnin ekologisesti rajoittamisesta ei totalitaarisuudessaan sovi yhteiskuntaetiikan lähtökohdaksi. Ihmiskunnan hyvää edistäessämme olemme kuitenkin tuottaneet todella paljon pahaa. Onko kyse vain siitä, ettemme ole tunteneet toimintamme seurauksia omalle hyvinvoinnillemme ja siksi olemme toimineet tyhmästi? Koska ympäristötietouden lisääntyminen ei ole vaikuttanut sanottavasti ihmisten käyttäytymiseen – eikä esimerkiksi saastuttamista edelleenkään pidetä moraalisesti vääränä vaan ainoastaan tyhmänä

– on syytä epäillä, että vallitsevassa moraalissa diskurssissammekin on ongelmia. Ei-inhimillisen maailman asioilla ei nähtävästi ajatella olevan vakavasti otettavaa moraalista relevanssia.

Filosofit kiistelevät siitä, ovatko länsimainen filosofia ja kristillinen teologia edesauttaneet sellaisen ajattelutavan syntyä, jossa tekojen luontoon kohdistuvia vaikutuksia pidetään moraalissa vain jollain sekundaarisella tavalla merkitsevinä. Olkoon vastaus syyllisyyskysymykseen mikä tahansa, viime vuosisatoina vallinneet moraalitraditiot eivät ainaakaan ole kyenneet pois sellaisen kehityksen raiteilta, joka uhkaa paitsi ihmistä ja lukemattomia muita lajeja, myös maapallon olosuhteita vakauttavien systeemien toimintaa. Ympäristöetiikka on yleisnimitys erilaisille strategioille, jotka pyrkivät uudistamaan eettisen keskustelun käsitteellistä välineistöä ja löytämään etiikan mahdollisuudet ottaa ihmisen ekologiset suhteet moraalisesti vakavasti.

Suuri osa siitä keskustelusta, jota kutsumme ympäristöetiikaksi, on viime vuosikymmeninä käyty *luonnon moraalistatuksen* ympärillä. Tähän keskusteluun osallistuvat ympäristöeettiset argumentit pyrkivät oikeuttamaan universaalin vaateen ottaa ei-inhimilliset luonnonoliot huomioon osana

moraalia: Ihmisten ohella myös (ainakin jotkin) ei-inhimilliset yksilöt, lajit, organismit tai systeemit on ymmärrettävä moraaliseksi objekteiksi. Moraalin alan laajentamista vaaditaan tavallisesti tukeutumalla etiikan sisäiseen logiikkaan, esimerkiksi vetoamalla siihen, että etiikan on oltava puolueetonta ja universaalialia, eikä sitä voi rajata koskemaan jollain puolueellisella perusteella rajattua joukkoa. Erilaisien olentojen moraalinen status ei voi riippua moraalin kannalta triviaaleista ominaisuuksista, kuten lajista, rodusta tai sukupuolesta. Moraalistatuksen kriteereinä voivat olla vain moraalisesti merkitsevät piirteet, kuten kärsimyksen kokeminen. Esimerkiksi nykyisen eläinten hyvinvoinnin etiikan perusteet johdetaan usein Jeremy Benthamin klassisen utilitarismin perusajatuksista, että hyvän kokonaismäärä on maksimoitava ja pahan minimoitava erittelemättä kenen tai minkä hyvästä on kyse.¹

Moraalistatuksen kriteereistä käyty keskustelu oli suosituinta 1970-luvulta 1990-luvulle. Eläinten hyvinvointi ja kasvissyönti nousivat otsikoihin sen myötä, kun etiikassa kiinnitettiin huomiota eläinten moraalistatukseen, mutta ekologisten vaikutusten näkökulmasta kestävä elämäntavan suosiota tuo kiinnostus ei edistänyt. Koska käytetty eettinen argumentaatio pitäytyi modernin etiikan viitekehyydessä, modernin etiikan sisältämiä luontoa, ihmistä ja moraalista toimintaa koskevia filosofisia oletuksia ei kyseenalaistettu. Monien kriitikoiden mukaan ympäristöetiikka itse asiassa vahvisti sellaisia käsitteitä, joista irtautuminen näyttää välttämättömältä ekologisen keskustelun kannalta. Yksi niistä koskee moraalisesti relevantin suhteen määrittelyä: modernin etiikan mukaan moraalista huomiota vaativat suhteet ovat sellaisia, joissa toinen osapuoli – teon kohde – täyttää tietyt moraaliohjeltat vaaditut kriteerit. Erilaiset oliot voidaan siis jakaa objektiivisesta näkökulmasta moraalista huomiota vaativiin ja moraalisesti merkityksettömiin. Moraalisen huomion edellyttämä status voi kuitenkin olla vain yksilöolioilla, ei esimerkiksi ekosysteemeillä tai populaatioilla.

Modernin etiikan paradigmoja kyseenalaistamaton ja pelkästään moraalin alan laajentamiseen keskittyvä ympäristöetiikka ei näytä onnistuvan

puhumaan moraalisen toimijan suhteesta ei-yksilöinä määriteltyihin elämänmuotoihin, lajeihin tai niihin systeemeihin, joiden osana hän itse elää. Ekologisesti lupaavammalta näyttääkin sellainen ympäristöetiikka, joka pyrkii uudistamaan etiikan itseymmärrystä kiinnittämällä kriittistä huomiota oletuksiin, jotka koskevat esimerkiksi moraalin universalisoitavuutta, moraaliantin ominaisuuksia ja moraalisen toiminnan ehtoja.

Tieteen tuloksilla ja tosiasioilla ei modernin etiikan yleisen käsityksen mukaan ole normatiivista merkitystä. Tosiasiat ovat kontingenteja, mutta moraalio objektiivista. Siksi siitä, miten asiat ovat, ei voi johtaa sitä, miten niiden pitäisi olla. Tästä syystä myöskään ihmisen ominaisuudet tai ”ihmisluonto” eivät vaikuta moraalisiin vaateisiin tai niiden täyttämiseen. Moraalisena toimijana ihminen on ei-ihminen: ruumiiton, historiaton ja riippumaton.

Modernin etiikan useimpiin moraaliteorioihin sisältyvä käsitys sosiaalisista ja materiaalisista konteksteistaan eristetystä moraaliantista näyttää tuottaneen ongelmia näiden teorioiden kyvyllä käsitellä ihmisen suhdetta luontoon. Koska kyky moraaliseen toimintaan nähdään samalla erityisesti ihmistä konstituoiva piirteenä – ehkä jopa jaloimpina ihmisenä olemisen toteutumana (esim. Kantilla), ajatus ruumiittomasta, historiattomasta ja kontekstistaan irrotetusta toimijasta näyttää modernissa etiikassa ihanteena. Erillisyyttä, puolueettomuutta sekä kykyä ylittää kulttuuriset, sosiaaliset ja mate-

1 Peter Singerin utilitaristinen ympäristöetiikka on ehkä laajimmin tunnettu argumentti ei-inhimillisten olioiden moraalisen merkityksen puolesta. Singer laajentaa Benthamin tasa-arvoargumentin koskemaan kaikkia niitä, joilla on sellaisia intressejä, jotka voidaan utilitaristisessa laskuissa ottaa huomioon: kaikkien olioiden intressit on otettava tasa-arvoisesti huomioon riippumatta siitä, millaisia oliot muilta ominaisuuksiltaan ovat. Intressien olemassaolo riittää ehdoksi olion moraaliseen statukselle. ”...the interests of every being affected by an action are to be taken into account and given the same weight as the like interests of any other being.” Singer 1976, 152.

riaaliset sidokset tulisi modernin etiikan mukaan pitää tavoiteltavana – siis normatiivisena. Käsitkset moraalisen toiminnan ehdoista – autonomiasta, harkinnasta, järjestä ja motivaatiosta – heijastavat puolestaan omaksuttua ihmiskuvaa, sitä, minkä uskotaan olevan ihmiselle ihmisenä mahdollista ja toivottavaa.

Tässä artikkelissa tarkastelen, miten erilaisissa ympäristöeettisissä lähestymistavoissa omaksutut käsitkset moraalista toimijasta vaikuttavat siihen, millaisen merkityksen ihmisen ja muun luonnon suhde niissä saa.² Käytän hyväkseni Anna Petersonin kirjassa *Being Human* (2001) tekemää jaottelua. Peterson tarkastelee etiikassa vaikuttavia antropologiaa käsitkksiä siitä näkökulmasta, miten paljon kulttuuristen ja biologisten vaikutusten ajatellaan niissä määrävän inhimillistä toimintaa. Länsimaisessa filosofiassa on perinteisesti ajateltu, että ihmisellä on muista olioista ja luonnon todellisuudesta poikkeava erityinen olemus, jonka ansiosta hänellä on kyky toimia moraalista. Autonomisena moraalista toimijana ihminen on vapaa niin sosiaalisista kuin biologis-emotionaalisista vaikutuksistaan.³ Toisenlaista antropologiaa edustavat Petersonin mukaan sosiaalinen konstruktivismi, sosiobiologia sekä ekofeministien näistä muotoilema näkemys, jota voi kutsua ”pidätellyksi konstruktivismiksi”⁴, ”non-reduktiiviseksi realismiksi”⁵ tai ”hillityksi konstruktivismiksi”⁶.

Ympäristöetiikassa modernin etiikan viitekehukseen sitoutuvat argumentit sisältävät ajatuksen moraalista erityislaatuista (exceptional moral agency): Moraalinen näkökulma ja tahto tekevät ihmisistä moraalista agenteina erityisiä ja autonomisia olentoja, jotka kykenevät tarkastelemaan asioita puolueettomasti ja riippumattomasti sekä erottamaan moraalista syyt muista syistä. Tästä poikkeavat niin konstruktivistinen kuin naturalistinenkin näkemys moraalista. Konstruktivismin mukaan moraalista on osa kulttuuria, eikä ihminen voi moraalista toimijanakaan koskaan ylittää sosiaalisia, historiallisia ja kulttuurisia siteitään, jotka aina vaikuttavat siihen, mitä pidetään moraalista toimintana. Moraalista agenttina oleminen ei – kuten eivät muutkaan ”ihmisluonnon” piirteet – ole ole-

muksellinen ominaisuus, vaan tietty tapa elää ja ymmärtää ihmiselämää. Naturalismia edustava evolutionaarinen etiikka näkee moraalista ihmispopulaation luontaisena tapana toimia yhteisössä. Moraalista toiminta voidaan selittää luonnonvallinnan aikaansaamana adaptaationa, joka on ollut välttämätön ihmislajin kehittymisen ja säilymisen kannalta. Moraalista agentti on evolutiivista ja ekologisesti sidoksissa ympäristöön myös tehdessään niin sanottuja vapaita moraalista ratkaisuja.

Huolimatta perustavanlaatuisista eroistaan konstruktivistinen ja evolutiivinen etiikka jakavat yhteisen kritiikin kohteen. Ne kritisovat – tosin päinvastaisista lähtökohdista – modernissa länsimaisessa etiikassa yleisesti vallitsevaa oletusta moraalista agentin erityislaatuista, yksilöllistä autonomiasta ja riippumattomuudesta. Pysin osoittamaan, että toisilleen vastakohtaisinkin konstruktivistinen ja naturalistinen ihmiskuva tavoittelevat samansuuntaista muutosta etiikassa: molemmista moraalista agentti nähdään aidosti partikulaarisiin olosuhteisiin, kontingentteihin ominaisuuksiinsa ja käytänteisiin kiinnittyneenä – jonkinlaisena relationaalista toimijana. Suhteet sosiaaliseen ja materiaaliseen ympäristöön eivät ole vain moraalista harkinnan konteksti, vaan ne vaikuttavat olennaisesti myös itse moraalista agenttiin ja tämän päätöksenteon ehtoihin – samoin kuin niihin ehtoihin, joiden varassa agentti mieltää ratkaisut oikeiksi tai vääriksi. Modernin etiikan keskustelussa olisi syytä kiinnittää huomiota filosofista kovin eri suunnilta tulevaan kritiikkiin ja tarttua moraalista agentin käsitteen paljastamiin ongelmiin etiikan itseymmärryksessä. Mistä oikeastaan puhumme kun puhumme etiikasta?

YMPÄRISTÖETIIKAN LÄHTÖKUOPAT: HYVÄ, PAHA LÄNTINEN MORAALIPERINNE

Meneillään olevassa etiikan itseymmärryksen muutoksessa ei välttämättä ole kyse mistään ulkopuolisesta filosofista interventtiosta, vaan läntisen moraaliperinteemme itsekriittisestä reflektoinnista. Useimmat modernit moraaliteoriat, kuten Kantin etiikka ja erilaiset sopimusteoriat, koskevat ihmis-

ten välisiä suhteita. Reformaation jälkeen lisääntynyt moniarvoisuus ja valistuksesta alkanut sekularisoituminen pakottivat etiikan irrottautumaan jumalallisesta auktoriteetista ja lähtemään ihmisten moninaisista arvoista. Moderni etiikka johtaa moraaliset vaatteet yleensä moraaliyhteisöstä ja sen jäsenten välisistä vastavuoroisista suhteista. Universaali moraaliyhteisö kattaa kaikki, ei vain samoja moraalikoodeja noudattavat ihmiset. Moraaliyhteisöön kuuluvat vastavuoroisuuteen kykenevien moraaligenttien lisäksi myös ne ihmiset, joilla ei itsellään ole kykyä toimia moraaligentteina, mutta jotka kuuluvat yhteisöön moraalisena toiminnan kohteina. Ihmisarvon ei tavallisesti ajatella riippuvan henkilön toimintakapasiteetista tai edes tietoisuudesta.⁷ Moraalin kannalta merkittävin raja kulkee ihmisen ja eläinten välillä, ja on siten sidoksissa ihmisyyden (olemukselliseen) määritelmään.⁸

Näkemyks etiikan neutraalisuudesta suhteessa ihmisten valitsemiin arvoihin on mahdollistanut erilaisten moraaliperinteiden välisen keskusteluyhteyden ja ihmisten välisen kunnioituksen yli kulttuurirajojen. Modernit moraaliteoriat olettavat universaalien vastavuoroisuuden ja kaikki ihmiset kattavan moraaliyhteisön. Kuitenkin esimerkiksi John Rawls pitää oikeudenmukaisuusteoriaansa heikkoutena sitä, ettei se kykene sanomaan mitään eläinten ja luonnon oikeasta kohtelemisesta.⁹ Rawlsin teorian avulla voidaan kyllä ajatella, että myös rationaalisten olioiden moraaliyhteisöön kuulumattomia kohtaan olisi hyvä olla myötätuntoinen, mutta mitään velvoitteita niitä kohtaan meillä ei voi olla. Myös Kantin teoriassa varsinaiset moraaliset velvollisuudet koskevat vain rationaalisia agenteja, vaikka Kantin mukaan meillä voi olla epäsuoria velvollisuuksia eläimiä kohtaan sillä perusteella, että niiden huono kohtelu johtaisi ennen pitkää myös toisten ihmisten huonoon kohteluun.¹⁰ Nämä epäsuorat velvollisuudet ovat itse asiassa velvollisuuksia omaa ihmisyyttämme kohtaan: Eläimet, joilla on monia analogisia piirteitä ihmisten kanssa, ansaitsevat kunnioitusta näiden piirteittensä takia.¹¹

Modernien, valistuksen perinteestä ammentavien moraaliteorioiden (kuten Kantin ja Rawlsin teorioiden) avulla voidaan vaatia monenlaisia

toimia ihmisten elinympäristön suojelemiseksi ja ihmisten arvokkaina pitämien luonnonalueiden säilyttämiseksi, mutta niiltä puuttuu käsitteellinen viitekehys ei-inhimillisen todellisuuden tarkastelemiseksi moraalien näkökulmasta. Siksi niitä voidaan perustellusti kutsua ihmiskeskeisiksi eli antroposentrisiksi.

Ihmiskeskeiset ympäristöetiikan argumentit vaativat kunnioittamaan luontoa monista eri syistä. Vaikka länsimainen etiikan perinne on ollut aina ihmiskeskeistä, modernin etiikan mahdollisuudet käsitellä ekologisia kysymyksiä ovat klassista ja keskiaikaista etiikkaa kapeammat. Vaikka Kantin epäsuorat velvollisuudet eläimiä kohtaan ovatkin sukua klassisille ja keskiaikaisille eläinargumenteille, niin esimerkiksi Augustinus ja Tuomas Akvinalainen eivät palauta eläinten huonon kohtelun

2 Koska pääosa ympäristöeettisestä keskustelusta käydään nykyisin englanniksi, keskityn tässäkin englanninkieliseen aineistoon. Artikkelin väittämät perustuvat pääosin väitöskirjakäsikirjoituksessani perusteellisemmin esitettyihin analyyseihin.

3 Vaikka luonnonoloiden metafysiset olemukset hylättiin nominalismin jälkeisessä filosofiassa, moraalisen toimijan kohdalla näin ei ole näyttänyt käyvän.

4 Esim. Katherine Haylen käsite. Hayle 1995.

5 Esim. Kate Soperin käsite. Soper 1995.

6 Anna Petersonin oma käsite. Peterson 2001.

7 Etenkin pysyvästi vaikeasti vammaiset ja harkintakykynsä menettäneet, dementoituneet vanhuksat ovat olleet näille moraaliteorioille aina jonkinlainen teoreettinen ongelma. Siksi tällaisten ryhmien kuulumista moraalisten olentojen joukkoon on perusteltu näissä teorioissa melko laajasti (mm. Kantilla ja Rawlsilla). Lasten ja väliaikaisesti tajuttomien moraalistatus sen sijaan on helposti perusteltavissa myös heidän potentiaalisten kykyjensä avulla.

8 Essentialistista eli olemuksellista ihmisyyttä ovat viime aikoina kritisoineet niin luonnontieteilijät kuin filosofitkin. Kysymys ihmisyyden määritelmästä on kriittisesti esillä myös bioetiikassa keskusteltaessa esimerkiksi ihmisen geneettisestä hoidosta.

9 ”[W]e should recall here the limits of a theory of justice. Not only are many aspects of morality left aside, but no account can be given of right conduct in regard to animals and the rest of nature.” Rawls 1972, 512.

10 Kant 1992, 443/238.

11 Kant 1962, 239.

kieltämistä kokonaan toisiin ihmisiin kohdistuviin velvollisuuksiin niin kuin Kant tekee. Kohtelemalla huonosti eläimiä tai tuhoamalla tarpeettomasti ympäristöään moraaliagentti toimii Tuomaan mukaan vastoin omaa päämääräänsä, *telostaan*, ja muokkaa siten itseään agenttina huonommaksi. Vähemmän hyveellisenä henkilönä hänen ymmärryksensä on erehtyväisempi ja hän tekee tulevaisuudessa yhä huonompia tekoja. Tämä tietenkin tuottaa vaikeuksia koko moraaliyhteisölle. Tuomaan mukaan luontoa tuhoava toiminta ja välinpitämättömyys korruptoivat ihmisen ymmärryksen, eikä se anna enää luotettavaa kuvaa luonnosta. Tahto, teko ja ymmärryksen kyky ovat siis sidoksissa toisiinsa tavalla, joka nostaa praktiset teot osittain jopa oikean ymmärryksen ehdoksi.¹²

Kuitenkin koko Humen jälkeistä modernia etiikkaa hallitsee käsitys moraalilauseiden ja olemislauseiden, samoin kuin kognitiivisten aktien ja tahdonaktien erillisyydestä. Se on johtanut uudelleenlaiseen etiikan transsendoitumiseen: Ihmismieleen sisältyvä ”moraalinen elementti” on irrotettu muusta todellisuudesta. Moraalikäsitteet oikea ja väärä, hyvä ja paha viittaavat tämän todellisuuden tuolle puolen, mutta ei jumalalliseen, vaan vain ihmiselle ominaiseen kykyyn ylittää tosiasioiden välttämättömyydet.¹³ Modernissa etiikassa ihminen on moraaliagenttina vapautunut oman luontonsa kahleista ja löytänyt transsendenssin itsestään: Hän on autonominen, rationaalinen ja puolueettomuuteen kykenevä tarkastelija, jota eivät piinaa sen enempää biologiset tai ruumiilliset kuin kulttuurisetkaan determinantit. Kyky arvottaa ja asettaa normeja tekevät ihmisolennosta poikkeuksellisen ja merkitsevällä tavalla erityisen eläjän maailmassa.¹⁴ Vielä keskiajalla ihmisen erityisyys oli palautettavissa Jumalan erityisyyteen: ihmisjärjen ajateltiin tavoitettavan moraaliset totuudet siksi, että Jumalan kuvana ihminen on osallinen universaalista jumalallisesta järjestä. Modernissa etiikassa ihmisen järki nähdään niin luonnosta kuin kulttuuristakin riippumattomana yksilön ominaisuutena. Moraalinen harkinta ja toiminta edellyttävät persoonalta tällaista rationaalisuutta sekä vapautta tahtoa ja toimia yksilöllisesti omalla tavallaan.

Vapaudesta, autonomiasta ja rationaalisuudesta on tullut ihmisen erityisyyden ja ylemmyyden todisteita.¹⁵ Samalla kaikkien muiden olioiden merkitys on trivialisoitunut. Vaikka ihmiskeskeisen etiikan mukaan moraaliset velvollisuudet voivat koskea luontoon kohdistuvia tekoja – ja usein myös koskevat, joutuessaan ristiriitaan suoraan toisiin ihmisiin kohdistuvien tekojen kanssa, ne näyttävät toissijaisina. Luonnon puolustamisella on ihmisten moraalimaailmassa emotionaalisen ylellisyyden leima: luonto tulee keskusteluun vasta, kun tärkeämmät, suoraan ihmistenvälistä kanssakäymistä koskevat velvollisuudet on täytetty.¹⁶ Tästä syystä ihmiskeskeinen ympäristön puolustaminen voi olla poliittisesti hampaaton silloin kun puhutaan isoista ja vaikeista, esimerkiksi taloudellista haittaa aiheuttavista suojelutoimista.

LAAJENTUVIEN KEHIEN YMPÄRISTÖETIIKKA JA MORAALIAGENTIN ERITYISYYS

Ihmisen ja muun luonnon jyrkkää erottamista pidetään usein syypäänä länsimaisen maailmankuvan luontovastaisuuteen. Tästä johtuen monet ympäristöetiikan keskustelijat ovat halunneet korostaa ihmisten ja ei-inhimillisten olentojen keskinäistä samankaltaisuutta. Näin tekevät myös etenkin 1980- ja 1990-luvuilla keskustelua hallinneet argumentit, joita voidaan kutsua yleisesti *ekstensionalistiseksi* ympäristöetiikaksi – vapaasti suomentaen laajenevien kehienvälistä ympäristöetiikaksi.

Ekstensionalistiset argumentit pyrkivät laajentamaan (extend) sitä olentojen joukkoa, jonka näkökulma on otettava huomioon moraalissa osoittamalla, ettei moraalitatuusta voi rajata vain perinteisen moraaliyhteisön jäsenille kuuluvaksi.¹⁷ Ekstensionalistinen ympäristöetiikka pyrkii oikeuttamaan velvollisuudet ei-inhimillisiä olentoja kohtaan vetoamalla moraaliteorioiden sisäiseen logiikkaan: Jos kunnioitamme sellaisia moraalitatuksen kriteereitä, jotka eivät salli kanssaihminen sulkeamista moraalin ulkopuolelle esimerkiksi sukupuolen, rodun, ulkonäön tai vaikkapa sairauden perusteella, emme voi sulkea toisia olentoja ulkopuolelle

myöskään kontingenttien lajirajojen perusteella. Monet älyllisesti pitkälle kehittyneet nisäkkäät näyttävät jakavan jopa enemmän yhteisiä piirteitä keskiverto moraaliagentin kanssa kuin vaikeimmin sairaat ja vammautuneet ihmislajin edustajat. Jos noudatamme ihmisten välisessä etiikassa käytettyjen moraali-teorioiden sisältämiä näkemyksiä siitä, mikä tekee jostakusta moraali-harkinnassa merkittävän, emme voi rajata normatiivisia vaateita vain ihmisten välisiin suhteisiin. Modernit moraali-teoriat pitävät lajia ja rotua moraalisen huomioonottamisen ehtojen kannalta triviaaleina ominaisuuksina. Niinpä niiden vaatimat oikeudet, yksilöiden hyvinvoinnin edistäminen ja tasa-arvo on laajennettava koskemaan ihmisyhteisön ohella kaikkia sellaisia olentoja, joilla on moraalisesti *merkittäviä* piirteitä – siis ainakin joitakin ei-inhimillisiä olentoja, ehkä jopa koko elollista yhteisöä.

Esimerkiksi Peter Singer ja Tom Regan ovat pyrkineet osoittamaan, että ainakin niillä eläimillä, jotka kykenevän tuntemaan kipua (Singer) tai joita voidaan pitää oman elämänsä subjekteina¹⁸ (Regan), on moraalistatus, joka tekee niistä moraalisen huolenpidon kohteita.¹⁹ Se, minkä kaikkien olentojen voidaan lopulta katsoa kohdistavan vaateita moraali-agentteille, riippuu siitä, miten moraalistatuksen kriteerit määritellään – eli lopulta siitä, mitkä asiat pohjimmiltaan ratkaisevat moraalisisessa päätöksenteossa. Kenneth Goodpaster pitää Singerin ja Reganin esittämiä kriteereitä liian suppeina. Hän pitää organismin elämää, sopeutumista ja selviytymispyrkimystä riittävinä osoituksina moraalilolentojen joukkoon kuulumisesta ja laajentaa siten moraalisen huomion koskemaan paitsi eläimiä, myös kasveja.²⁰

Elollisten yksilöolentojen kunnioittamista vaativia normatiivisia teorioita kutsutaan biosentrisiksi etiikaksi, kun taas ekologisten kokonaisuusien harmoniaa sekä lajien ja populaatioiden hyvinvointia korostavaa holistista ympäristöetiikkaa kutsutaan ekosentrisiksi etiikaksi. Kuitenkin myös ekosentristä etiikkaa perustellaan usein samankantaisin moraalien laajentamisargumentein kuin individualistista biosentrisiäkin. Esimerkiksi James Lovelock katsoo moraalien kohteiden alan kattavan myös

ekologisia kokonaisuuksia, jopa koko planeetan. Perusteluna Lovelock esittää oman holistisen teorian maapallosta elävänä organismina, Gaiana.²¹

-
- 12 Stump 2003, 103–106; 278–280. Tuomas kieltää kuitenkin selvästi suorat velvollisuudet esimerkiksi olla tappamatta eläimiä. Hänen mukaansa ei myöskään ole mahdollista, että kristillinen rakkaus voisi kohdistua epärationaaliin luontokappaleisiin. Ks. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, 2a 2ae, q.64, a.1 ja 2a 2ae, q.25, a.3.
 - 13 Ero sen, mikä vain on ("is") ja sen, mitä pitäisi tehdä ("ought") välillä palautuu moraalisten subjektien vapaan intentionaalisuuden ja tosiasioiden välttämättömän olemissen väliseen eroon.
 - 14 Kagan 1989, 399–400.
 - 15 Peterson 2001, 38.
 - 16 Midgley 1995, 95.
 - 17 Monet etenkin analyttistä filosofiaa edustavat keskustelijat pitävät edelleen ympäristöetiikan perustelemista moraalien alan laajentamisella onnistuneimpana tapana argumentoida ei-inhimillisen luonnon puolesta. Koska ekstensionalismin hyväksyy modernin etiikan taustaoletukset, se on uskottava keskustelukumppani sellaisessa modernin etiikan keskustelussa, jossa ekologinen näkökulma muutoin helposti leimataan ideologiseksi ja filosofisesti epäilyttäväksi.
 - 18 Regan (1982) soveltaa velvollisuuseettistä teoriaa eläimiin osoittamalla, että velvollisuus kohdistuu johonkin, joka on subjekti, riippumatta mitä lajia se edustaa. Agentin velvollisuus olla riistämättä ihmissubjektin henkeä voidaan perustella vain, jos agentilla on samanlainen velvollisuus kaikkia muidenkin lajien subjekteja kohtaan – siis niitä kohtaan, jotka edes jossain määrin voivat kokea olevansa oman elämänsä subjekteja.
 - 19 Eläineetikot käyttävät yleisesti vaikeasti suomennettavaa käsitettä 'moral patient' ilmaisemaan ihmistä tai eläintä, jota kohtaan meillä on velvollisuuksia, mutta jolta ei voi olettaa vastavuoroista velvollisuuksiin tai vastuullisuuteen sitoutumista, koska hän/se ei ole moraalinen agentti. Tällaisen moraalien kohteen hyvä velvoittaa kuitenkin moraalientia suoraan, eikä vain välillisesti.
 - 20 Goodpaster 1978.
 - 21 Lovelockin holistinen teoria muistuttaa individualistisia näkemyksiä: samoin kuin ei-inhimillisten yksilöolentojen, myös ekologisten kokonaisuusien moraalinen status johdetaan analogian avulla niistä ihmisen piirteistä, jotka tekevät ihmisestä moraalisesti merkittävän. Lovelockin mukaan ekologiset kokonaisuudet, etenkin Gaia, ovat intentionaalisia ja siten niiden kunnioituksen vaatiminen on analogista perinteisesti rajatun moraalisyhteisön jäsenten kunnioituksen vaatimiselle. Lovelock 1979.

Sen keskeinen idea on seuraava: jos kyetään osoittamaan, että ekologisilla kokonaisuuksilla tai koko maapallolla samanlaisia piirteitä kuin persoonallisella toimijalla (pyrkimys tasapainoon esimerkiksi voidaan nähdä intentionaalista toimintaa vastaavana), on oikeutetumpaa vaatia, että tuota kokonaisuuden näkökulmaa pidetään moraaliharkinnassa relevanttina.²²

Huolimatta kaikista Singerin, Reganin, Goodpasterin ja Lovelockin ajattelutapojen välisistä eroista heidän argumenttejaan yhdistää ajatus, että jostakin tulee moraalisten velvollisuuksien kohde sen omien, moraalien kannalta merkityksellisten piirteiden vuoksi, joiden ansioista se täyttää moraalien kohteen kriteerit.²³ Kaikki neljä nojaavat kantilaiseen ideaan, jonka mukaan moraalisen statuksen voi ansaita vain itsessään arvokkaiden ominaisuuksien perusteella, riippumatta muista seikoista. Mary Ann Warren kuvaa näitä ominaisuuksia sisäisiksi kriteereiksi: Olento joko täyttää ne tai on täyttämättä, ja mikäli se täyttää ne, se ansaitsee tulla otetuksi huomioon moraaliharkinnassa universaalisti, riippumatta harkitsijan persoonasta.²⁴ Tällaisessa ajattelussa teoreettisen ympäristöetiikan tehtäväksi jää sen osoittaminen, että ainakin jotkin ei-inhimilliset olennot täyttävät objektiivisesti verifioitavat moraalistatusten kriteerit, jotka puolueettomaksi, ulkopuoliseksi ja filosofisesti pätevoityneeksi ymmärretty moraalientti määrittää. Niitä olioita, jotka täyttävät nämä neutraalit kriteerit, tulee aina joka paikassa kohdella moraalien edellyttämällä tavalla.²⁵

Ajatus moraalissa merkitsevien olentojen joukosta samankantaisten, yhteiset kriteerit täyttävien olioiden ryhmänä on seurausta modernin etiikan omaksumista filosofisista oletuksista, esimerkiksi siitä, että asioiden, tilanteiden ja olentojen moraalinen merkitsevyys ymmärretään universaalisti sitovana ja kaikkien moraalienttien ymmärrettävissä olevana. Jos koiraa on kohdeltava moraalisenä objektina, tuo vaatimus sitoo yhtä paljon ventovierasta kuin koiran omistajaa ja sitä on sovellettava kaikkiin koiriin kaikissa olosuhteissa. Objektin moraalistatus ja moraalisen toiminnan ehdot ymmärretään objektiivisiksi, partikulaarisista seikoista ja inhimillisestä

käsitteellistämisestä riippumattomiksi. Esimerkiksi agentin ominaisuudet tai hänen persoonallinen suhteensa objektiin (läheisyys tms.) eivät voi vaikuttaa agentin ja objektin välisen suhteen moraaliseen velvoittavuuteen. Kussakin tilanteessa ajatellaan, että on mahdollista osoittaa objektiivisin kriteerein, täytyvätkö tilanteen osapuolten kohdalla ne ehdot, joita moraaliohjeltilta tai moraaliohjeltilta vaaditaan, ja sen mukaan määritellä, onko tilannetta arvioitava moraalien kannalta vai ei.

Tällaiset kantilaisen etiikan laajennusyritykset implisiittisesti olettavat eksklusiivisen ihmiskeskeisyyden. Moraalisen merkitsevyyden takaavat luonnollekin tutuista moraalientin määritelmistä (autonomia, vapaa tahto, rationaalisuus, itsensä toteuttaminen jne.) johdetut kriteerit. Ekstensionalismia voidaankin ympäristöetiikan termin kutsua modifioiduksi tai laajennetuksi antroposentrismiksi, ehkä jopa laajennetuksi humanismiksi.²⁶ Erityinen ihmisyyden on vain laajennettu erityisten moraalisten merkitsevien olentojen joukoksi. Moraalisen huomion keskipiste on edelleen moraalientti, joka parhaalla mahdollisella tavalla täyttää moraalisten merkitsevän olion kriteerit. Muita entiteettejä verrataan sitten tähän kriteerit parhaiten täyttävään moraalienttiin ja niiden moraalinen status määräytyy jonkin merkitsevänä pidetyn *samankaltaisuuden* perusteella. Argumentti on sitä vahvempi, mitä lähempänä keskustaa, eli ihmistä, sen moraalisten merkitseväksi väittämä olio sijaitsee.

Ihmisen ja ei-inhimillisen olennon välisen suhteen moraalisen merkitsevyyden oikeuttaminen vetoamalla objektissa olevaan ja universaalisti moraalista toimijoita velvoittavaan statukseen edellyttää, että myös moraalinen toiminta on objektiivista, rationaalista (agentista riippumatonta) ja puolueetonta (objektista riippumatonta) harkintaa. Tällöin oletetaan, että moraalinen toimija pystyy eristämään itsensä moraalienttina kaikista itseään sitovista kontingenteista seikoista kuten omasta kulttuuri-taustastaan, historiastaan, sosiaalisista suhteistaan ja suhteestaan toiminnan kohteeseen.

Ekstensionalistiseen ympäristöetiikkaan sisältyy siis ainakin kolmenlaisia moraalientin käsitettä koskevia ongelmia.²⁷ Ensiksi, koska agenttia

moraalisesti sitova suhde riippuu kokonaan objektin ominaisuuksista, ei agentin persoonallisilla piirteilläään, näkökulmalla tai arvoilla ole merkitystä. Moraaliagentti nähdään irrallisena omasta materiaalisesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta kontekstistaan, moraaliyhteisön toisista jäsenistä kuin myös siitä partikulaarisesta oliosta, jonka kanssa hänellä on moraalista arviointia edellyttävä suhde. Etiikan keskustelufoorumi ajatellaan universaaliksi ja neutraaliksi, mikä edellyttää agentilta neutraalia rationaalisuutta, täyttä vapautta ja yksilöllistä tahtoa – siis kykyä eristää moraalinen toiminta kaikista harkintaan mahdollisesti vaikuttavista kontingenteista ja partikulaarisista asioista – niin materiaalisista, psyykkistä kuin kulttuuristakin. Antropologisesti näkökulmasta modernin etiikan moraalientille olettamat kyvyt näyttävät epäuskottavilta. Voiko ihminen unohtaa sitoumuksensa, suhteensa ja ruumiillisuutensa ja heittää ne yltään kuin ylimääräiset vaatteet paljaan ja puhtaan neutraalin moraaliolellon päältä?

Toiseksi, etiikan ymmärtäminen samanlaisten olentojen keskinäiseksi kunnioitukseksi merkitsee, että ansaitakseen huomiota moraaliojektin tulee olla jollakin moraalisesti merkitsevällä tavalla samankaltainen kuin moraalientti. Vasta se, että osapuolet muistuttavat moraalisesti relevantilla tavalla toisiaan tekee niiden suhteesta erityisen. Tästä johtuen myös moraalisen objektin merkityksellisyys on sidottu siihen, mitä moraaliossa toimijassa pidetään keskeisenä. Merkitystä indikoiva samankaltaisuus voi olla joko laadullista, esimerkiksi kun että molemmat ovat tietoisia, tai se voi olla arvo-teoreettista samankaltaisuutta, esimerkiksi silloin kun molemmat ymmärretään itseisarvoisina tai pyhinä olentoina. Kaikki nämä samankaltaisuusehdot heijastavat epistemologisesti kartesiolaista modernismia: ne pyrkivät osoittamaan, etteivät kyseiset oliot ole ”vain faktoja”, tiedon kohteita, vaan jonkinlaisia subjekteja ilman, että subjektin ja objektin tai arvokkaan ja faktuaalisen välistä di-kotomiaa kyseenalaistettaisiin.²⁸

22 Lovelockin mukaan ihmiskunta on osa Gaiaa ja jos ihmiskunta osoittautuu maapallon ”syöväksi”, kuten ympäristö-

keskustelussa usein luonnehditaan, Gaia ”kääntää vihansa” ihmiskuntaa vastaan ja hävittää sen. Gaian suojeleminen ei siis välttämättä edistä ihmiskunnan suojelemista. Ihmiskunnan tulisikin pitää huolta siitä, ettei se vahingoita Gaiaa niin paljon, että Gaian kosto tuhoaisi ihmiskunnan. Lovelock, 2006.

- 23 Taustalla on G. E. Mooren moderniin etiikkaan tuoma näkemys siitä, että jonkin olennon pitäminen moraalisesti arvokkaana edellyttää, että henkilö näkee siinä sisäisen, muihin olentoihin palautumattoman arvon (inherent value). Tätä ei pidä sekoittaa kuitenkaan olion itse itselleen antamaan itseisarvoon (intrinsic value), jota arvo-objektivistit ympäristöetiikassa puolustavat.
- 24 Vastakkaista näkemystä Warrenin mukaan edustaa esimerkiksi J. Baird Callicott, joka sitoo moraalisen merkitsevyyden olennon suhteeseen agentin tai jonkin orgaanisen kokonaisuuden kanssa. Se, että jokin katsotaan moraaliseksi objektiksi, perustuu sen ekologisiin ja sosiaalisiin suhteisiin. Relationaliseen moraalistatukseen liittyy kuitenkin Warrenin mukaan heikkous: koska moraalistatukseen sisäisiin kriteereihin ei kiinnitetä huomiota, kaikesta tulee moraalisesti merkitsevää vain joidenkin sellaisten kokonaisuusosien osina, joihin agenttikin osaltaan kuuluu. Warren, M. 2000, 134.
- 25 Goodpaster, joka toi moraalisen huomioonottamisen käsitteen ympäristöetiikan keskiöön, kuvaa moraaliosuhdetta seuraavasti: ”(1) For all A, X deserves moral consideration from A, where A ranges over rational moral agents and moral ‘consideration’ is construed broadly to include the most basic forms of practical respect (and so is not restricted to ‘possession of rights’) by X.” Tässä muotoilussa sekä ”A” (moraaliagentti) että ”consideration” on määritelty ja ainoa avoin termi on ”X”. Kysymys koskee siten, *minä*laisiin olioihin X viittaa, eli X:n kriteereitä. Goodpaster 1978.
- 26 Antroposentrismi on nimitys ihmiskeskisyydelle, jossa luonnon arvo ja moraalinen merkitsevyys voidaan perustella vain välillisesti ihmisille koituvan hyvän tai ihmisten vapaiden arvostusten kautta. Moraalin alan laajennukseen pyrkivät ympäristöetiikan argumentit (kuten tekstissä mainitut) on muotoiltu nimenomaan antroposentrismin kumoamiseksi ja sen osoittamiseksi, että voidaan perustellusti osoittaa myös ihmisen ja ei-ihmisen välillä vallitseva suora moraaliosuhde. Kun siis väitän, että ne edustavat itse laajennettua antroposentrismiä, väitän samalla niiden epäonnistuneen pyrkimyksissään.
- 27 Näistä ongelmista ja niiden ekofeministisestä kritiikistä ks. enemmän Nurmi 2002.
- 28 Objektin ja subjektin kartesiolaisten erottamisen kritiikkiä ovat harrastaneet viimeaikaisessa keskustelussa niin radiikaalit kuin myös ihmiskeskisen ympäristöetiikan edustajat, esim. ympäristöpragmatistina tunnettu Bryan Norton. Ks. esim. Bryan Norton, ”Naturalism vs. Non-Naturalism in Environmental Ethics” (2007), <http://www.environmental-philosophy.org/ISEEIAEPpapers/2007/Norton.pdf>.

Kolmas ongelma liittyy ekstensionalististen argumenttien rakenteeseen. Määritellessään moraalisen merkittävyyden kriteereitä ne tulevat määritelleeksi samalla, millä tai kellä ei ole merkitystä. Jos jotkin oliot objektiivisesti ansaitsevat moraalisen huomion, on myös objektiivisesti merkityksettömiä olioita, joiden huonolla kohtelulla ei ole mitään merkitystä. Rajanveto merkitsee aina, että jotkut suljetaan joukon ulkopuolelle.²⁹ Määritellämme moraalisen merkityksellisyyden rajoja otamme oikeudeksemme käyttöä korkeinta mahdollista valtaa – valtaa määritellä, mitkä asiat voimme jättää moraalisesti huomiotta. Koko kysymys ”moraalisesti merkityksellistä toisista” näyttää imperiaalistisena.³⁰ Feministifilosofi Judith Butlerin mukaan valtasuhteisiin perustuvat käsitteelliset määritelmät muokkaavat paitsi tiedollisia rakenteitamme, myös niin sanottua reaalista ja jopa materiaalista todellisuutta: Ihmisten käsityksillä ja kuvitelmissa on myös biologisia vaikutuksia.³¹ Vaikka ihminen ei voi päästä eroon vallastaan määritellä ja käsitteellistää ympäristöä, tiedollisia vallankäytön rakenteita olisi syytä tarkastella moraalikysymyksiin.

Ekosysteemien toiminnan muuttuessa epävaakaaksi ja maapallon muutospuskureiden murentuessa voidaan kysyä, mikä saa ihmiset yhä kuvittelemaan, että etiikka koskisi vain samankaltaisten yksilöolioiden välisiä suhteita. Miksi maailma edelleen määritetään atomeina ja individeinä, vaikka on mahdotonta osoittaa yksilöllisiä rajoja tai löytää suhteista irrotettua puhdasta minutta?

Jotta ekologisten ja materiaalistien suhteiden rooli etiikassa voitaisiin ottaa vakavasti, katse on käännettävä luonnonolioiden ominaisuuksista moraaliantenttiin – erityisesti siihen, mitä merkitsee se, että moraaliantentti itsekkin on osa materiaalista todellisuutta. Miten ihmisoliosta tulee moraalioolio ja voiko ihminen olla yhtäaikaan uskottavasti moraaliantentti ja uskottavasti inhimillinen ihminen? Mitä merkitsisi etiikan itseymmärrykselle, jos moraaliantentti määriteltäisiin niin, etteivät sen edellyttämät kyvyt olisi ihmiselle mahdottomia saavuttaa? Käsitteet moraalisesta toiminnasta, rationaalisuudesta ja tahdosta yksilön subjektiivisina toimintoina ovat joutuneet yhä yltyvän kritiikin kohteeksi. Kriitik-

kojen etujoukossa on paljon niitä, joita kiinnostaa kysymys etiikan mahdollisuudesta tarttua ekologisiin kysymyksiin.

Viimeaikaisessa ympäristöeettisessä keskustelussa pyrkimykset moraaliantenttiin itseymmärryksen uudistamiseksi ovat selvästi näkyvissä, mutta sitä, mitä uudistaminen edellyttää, ei ole toistaiseksi kukaan kunnolla artikuloinut. Uudenlaiseen ympäristöetiikkaan tähtäävät esimerkiksi hyve-eettiset lähestymistavat sekä syväekologia ja prosessifilosofiaan nojaava ympäristöetiikka, jotka ovat jo kauan korostaneet juuri moraaliantenttiin omien ekologisten suhteiden huomioonottamisen tärkeyttä. Kaikissa lähestymistavoissa on kuitenkin omat ongelmansa. Jos esimerkiksi seurataan syväekologi Arne Naessin ajatusta, että moraaliantentti tai moraalinen minä (moral self) ymmärretään holistisesti niin, että subjektin ekologisten suhteiden (lopulta koko holistisen maailman) voidaan katsoa sisältyvän subjektiin, subjektin eettiset velvollisuudet maailmaa kohtaan ovat itse asiassa velvollisuuksia häntä itseään kohtaan. Moraalin alan laajentaminen laajentamalla subjektin omia rajoja häivyttää etiikasta toiseuden ja erilaisuuden. Jäljelle jää jonkinlainen maailman syliksi laajennetun subjektin egoistinen onnenta-

voittelu.³² Ympäristöeettisiä strategioita on mahdotonta asettaa viivalle, jonka toisessa päässä ovat ihmiskeskeiset, keskellä eläineettiset ja toisessa päässä ekosentriset mallit, kuten pitkään on ajateltu. Paremminkin näyttää siltä, että linjan ääripäät, reippaasti ihmiskeskeinen ja radikaalisti naturalistinen ympäristöetiikka sisältävät samansuuntaisia pyrkimyksiä ympäristöeettisen ajattelun uudistamiseen. Toisin kuin ”keskitien” ympäristöeettiset strategiat, jotka pyrkivät argumentoimaan luonnon moraalisen huomioonottamisen puolesta modernin etiikan paradigman sisällä, molempien ääripäiden uudistuspyrkimykset koskevat modernin etiikan viitekehystä ja sen sisältämiä filosofisia oletuksia. Ääripäiden yhteisiin intresseihin kuuluu moraalisen toimijan pudottaminen yksinäiseltä jalustaltaan ja hänen inhimillisten toimintaehtojensa kunnioittaminen. Tämän vuoksi on tiedostettava rationaalisuuden ja tahdon käsitteiden ongelmat ja lakattava

luottamasta moraaliagenttien kykyyn saavuttaa jokin objektiivinen näkökulma. Etiikan mahdollisuus käsitellä uskottavasti ja tuloksettaasti ympäristökysymyksiä riippuu nähdäkseni ääripäitä yhdistävän agendan onnistumisesta. Moraalisesti erityisten olioiden määrittelyyn keskittyvät ektesionalistit tuskin pystyvät tarjoamaan ekologisiin kysymyksiin mitään uutta.³³

Ekologisen todellisuuden vakavasti ottaminen haastaa modernia moraaliagenttia koskevat oletukset ainakin kahdesta suunnasta. Ihmisen sosiaalisten verkostojen samoin kuin biologis-materiaalisen ekologiainkin haasteet kohdistuvat kuitenkin yhteen ja samaan kohteeseen. Siksi niiden tarkasteleminen rinnakkain voi avata uusia näkymiä perinteisten dikotomioiden purkamiseen etiikassa. Moraaliagentin uudelleenymmärtämistä etsitään ympäristöetiikassa toisilleen vastakkaisista näkemyksistä: äärimmäistä antirealismia edustavasta konstruktivistismista ja materialistista determinismistä edustavasta evolutiivisesta etiikasta. Voimakkaimmin näitä ääripäitä pyrkivät yhdistämään tällä hetkellä eräät ekofeministiset ajattelutavat.

SOSIAALINEN KONSTRUKTIVISMI JA EKOFEMINISTIEN NÄKEMYS IHMISENÄ OLEMISESTA

Ympäristöeettisessä keskustelussa jyrkkää erotte-
lua ei-intentionaalisen, kausaalisesti selitettävissä
olevan luonnon ja vapaan ihmisen välillä on joskus
syytetty länsimaisen etiikan pahimmaksi virheeksi.
Kuitenkin kyky valintojen tekemiseen ja vastuun
edellyttämä vapaus ovat kaiken etiikan, myös ympä-
ristöetiikan edellytyksiä. Merkitseekö vastuun
edellyttämä autonomia sitä, että ihmisen ruumiillisuus
ja sosiaalisuus eivät voi olla moraalisien agen-
tien olennaisia osia? Tarkastelen seuraavaksi perin-
teisen moraaliagentin haastajia, konstruktivistista
ja evolutiivista ihmiskäsitystä.

Sekä konstruktivistien että sosiobiologien mu-
kaan käsitys moraalisien toimijain erityislaatuisuudesta
on syytä etiikan kyvyttömyyteen puhua ihmisen
suhteesta materiaaliseen todellisuuteen. Sosiaalinen
konstruktivismi, etenkin feministinen

etiikka, kritisoi ajatusta essentialistisesta ihmisyydestä
sekä siihen usein liittyvää eettistä monismia. Eettisen
monismin mukaan etiikka on yhtenäinen siten, että
kaikki eettiset periaatteet on palautettava johonkin
yleiseen periaatteeseen, eivätkä ne ole keskenään
ristiriitaisia. Konstruktivismi ottaa lähtökohdakseen
niin ihmiskäsitysten kuin eettisten periaatteiden
moneuden, pluralismin. Evolutiivisen etiikka puolestaan
kritisoi ajatusta moraalisien toiminnan erityisyydestä
ja moraalisien toimijain poikkeavuudesta muusta
luonnosta. Moraali, kuten muukin inhimillinen
toiminta, on sen mukaan luonnollisen evoluution
ja fysikaalisten mekanismien seurausta. Kumpikin
näkökanta kritisoi ajatusta,

29 Birch 1993, 315–317.

30 Marilyn Frey kutsuu perinteistä eettistä asennetta ”arrogantin katseen etiikaksi”, ja asettaa sen ”rakastavan katseen etiikan” vastakohtaksi. ”Arrogant perception of others presupposes and maintains *sameness* in such a way that it expands the moral community only to those beings who are thought to resemble (be like, similar to, or the same) ’us’ in some morally significant way. An ethic based on arrogant perception thereby builds a moral hierarchy of beings and assumes some common denomination of moral considerability by virtue of which like beings deserve similar treatment or moral consideration and unlike beings do not.” Frey 1983, 75–76. Ks. myös Warren, K. 2000, 104–105.

31 Butler 1993, 187–188. Biologisen ja sosiaalisen suhteesta sukupuolen muodostumisesta ks. Judith Butler, *Hankala sukupuoli* (suom. Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi, Gaudeamus 2006).

32 Esimerkiksi Arne Naessin syväekologia uudistaa käsityksen moraalisesta minuudesta, mutta tulee samalla hävittäneeksi etiikasta kunnioituksen kohteena olevan toisen, minän identiteettistä riippumattoman ja erilaisen. Minä laajenee niin, että se imaisee sisäänsä suhteittensa kautta kaikki toiset. Ks. esim. Naess 2005, 272.

33 Laajenevien kehien etiikalla, esimerkiksi eläinetiikalla, on kuitenkin suuri merkitys poliittisessa filosofiassa. Se on vaikuttanut esimerkiksi edustuksellisen demokratian laajentamiseen pyrkivässä keskustelussa. Ei-inhimillisten yhteisöjen jäsenten asiain ajaminen yhteiskunnan erilaisissa päätöksentekoeleimissä onkin näiden keskustelujen myötä edennyt ja esimerkiksi eläinsuojeluviranomaiset edustavat eläimiä yhteiskunnan varoin jo monissa maissa.

jonka mukaan moraaliagentti välttämättä viittaisi ihmiseen yksilönä. Sitä vastoin ne kuvaavat ihmistä myös moraalisenä toimijana suhteittensa kautta, relationaalisenä olentona. Jos konstruktivistinen ja naturalistinen kritiikki tulevaisuudessa löytävät toisensa, niiden välinen keskustelu voi johtaa etiikan itseymmärryksen kannalta uusiin näkökantoihin.³⁴

Peter Berger ja Thomas Luckmann ilmaisevat sosiaaliseen konstruktivismiin³⁵ perustuvan käsityksen ihmisestä vuonna 1966 ilmestyneessä kirjassaan *The Social Construction of Reality*:

Luonnon ja sosiaalisesti rakennetun maailman välisessä dialektiikassa ihmisorganismi itsessään muuttuu toiseksi. Tässä samassa dialektiikassa ihminen tuottaa todellisuutta ja siten hän tuottaa itsensä.³⁶

Ihmisluonto ei voi olla pysyvä, vaan ihmisen oman, partikulaarisessa kontekstissa tapahtuvan luomisprosessin jatkuvasti muotoutuva tuotos. Clifford Geertz väittää ihmisolon edellyttävän kulttuuria tullakseen ihmiseksi. Konstruktionismi korostaa, että ihmisenä oleminen muodostuu yksilöiden välisestä vuorovaikutuksesta sekä sosiaalisen ja aineellisen ympäristön vaikutuksesta, ja hylkää perinteisen käsityksen pysyvistä, olemuksellisesta ihmisyydestä. Partikulaariset kulttuurit, symbolit ja kunakin aikana kussakin paikassa vallitsevat merkitysrakenteet muokkaavat ihmisyyden ideaa. Ihmisyyden käsitteenä viittaa siten erilaisiin ihmisenä olemisen tapoihin, joita ei voi palauttaa yhdeksi, saati essentialistiseksi ihmisyydeksi. Moninaisuus, diversiteetti, on pysyvää, eikä siitä tarvitse päästä eroon.³⁷ Vallassa olleet kulttuurit ovat kautta historian alistaneet toisia kulttuureita pitämällä omaa kulttuurista näkemystään ihmisestä puhtaan ja aidon ihmisyyden ilmauksena. Myös muiden kulttuurien ihmiset nähdään saman aidon ihmisyyden edustajina – sikäli kun ei oteta huomioon puhtaan ihmisyyden kannalta kontingenteja kulttuurisia vaikutteita. Esimerkiksi ihmisoikeudet on tällä perusteella myönnetty vähitellen länsimaiselle kulttuurille yhä vieraampien kulttuurien edustajille. Konstruktivismin mukaan minkään kulttuurin kokemusta ei voida

asettaa ”ydin ihmisyyden” kuvaukseksi, vaan *kaikki* kokemukset ihmisenä olemisesta tulisi nähdä vain kulttuurisina konstruktioina.³⁸

Etenkin feministit korostavat, ettei millään ihmistä koskevilla kuvauksilla (esim. ”mies”, ”terve”, ”arabi”) ole yleispätevää merkitystä tai arvoa. Ihmisten väliset erot synnyttävät yhteisössä epäoikeudenmukaista kohtelua jos ja vain jos uskomme ”puhtaaseen tosi ihmisyyteen”.³⁹ Moraaliagenttia ei voi erottaa ihmisyyden kontingenteista määreistä eikä materiaalisesta, historiallisesta tai sosiaalisesta elinpiiristä. Vaikka etiikassa hyvin yleisesti tunnustetaan, että moraaliagentin kontekstilla on merkitystä moraaliharkinnassa, se nähdään lähinnä puhdasta moraaliharkintaa häiritsevänä seikkana. Tosiasiallinen kulttuurinen pluralismi tuottaa erilaisia moraalikäsitteitä, mutta ihannetapauksessa kulttuuriset erot voidaan analysoida ja sijoittaa puhtaan moraaliharkinnan ulkopuolelle. Kontekstuaaliset suhteet nähdään ulkoisina, eivätkä ne konstituoi moraalin sisältöä tai moraaliagentin perusluonnetta, joka ainakin periaatteessa kykenee puhtaaseen rationaaliseen harkintaan, autonomisiin valintoihin ja puolueettomuuteen.⁴⁰ Vallitsevan käsityksen mukaan etiikan on oltava puolueetonta ja yleistettävissä. Ihmisen on kyllä hyvä huolehtia omista lapsistaan, mutta sikäli kuin huolenpito liittyy henkilökohtaisiin suhteisiin ja yksilöllisiin tunteisiin, sitä ei voida pitää moraalisen perusteen hyvänä.⁴¹

Ympäristöetiikassa konstruktivistista ihmiskäsitystä edustaa lähinnä ekofeministinen lähestymistapa. Tunnetun, keväällä 2008 yllättäen menehtyneen australialaisen ekofeministin Val Plumwoodin mukaan ekologisen harmonian edistäminen ei ole mahdollista sellaisen etiikan puitteissa, joka itse on vieraannuttanut ihmiset tuosta harmoniasta.⁴² Modernin etiikan teoriat, jotka pitävät ihmiselämän partikulaarisia piirteitä moraalin kannalta irrelevantteina, heijastavat lähinnä pyrkimyksiä kontrolloida ja ohjailta joitakin hankalina pidettyjä piirteitä vetoamalla järjen ylivoimaisuuteen ja riippumattomuuteen. Tällä tavoin länsimaisessa etiikassa on onnistuttu tukahduttamaan myös näkemykset maanläheisestä ihmisyydestä ja ekologisuuasta arvostavasta elämäntavasta.

Ekofeministien mukaan moraalinen minuu ei edellytä abstraktia individualismia eikä vastuu autonomian ymmärtämistä riippumattomuutena. Ihminen on moraaliagenttinakin relationaalinen olento (self-in-relationship), olennaisella tavalla materiaalistien ja sosiaalisten suhteittensa lapsi.⁴³ Ihmisyys on olemista ja toimimista suhteessa erilaisiin toisiin. Erilaisuus ja pluralismi ovat positiivisia lähtökohtia, eivät ongelmia. Ihmisyttä ei voi eristää erilaisista ihmisenä olemisen kokemuksista, sillä ihmiset ovat aina ihmisiä jossakin maailmassa.

Suhteet eivät ole ulkoisia siihen nähden, keitä me olemme, eivät mitään ihmisuontoon liitettyjä ylimääräisiä piirteitä; ne muovaavat olennaisella tavalla sitä, mitä on olla ihminen.⁴⁴

Sen tähden etiikan kannalta olennaiset käsitteet kuten autonomia, rationaalisuus ja tahto olisi ekofeministisen etiikan mukaan ymmärrettävä niin, että ne viittaavat yksilöä laajempien suhdeverkostojen muodostamiin piirteisiin, eivätkä yksilöiden ominaisuuksiin.

Äärimmäiseen, etenkin postmoderniin konstruktivismiin sisältyvä antirealismia voidaan nähdä ympäristökeskustelussa kuitenkin ongelmallisena. Ekologisesti suuntautuneet feministit eivät halua puhua vain sosiaalisesta konstruktiosta, joka korostaa nimenomaan ihmistoimintaa – kultuuria ja inhimillistä hengenviljelyä – kaiken todellisuutta koskevan ymmärryksen lähtökohtana. Ekofeministit muistuttavat, että kaikki inhimillinen toiminta on myös ruumiillista. Materiaalinen todellisuus sekä rajoittaa että tarjoaa mahdollisuudet inhimilliselle toiminnalle ja kulttuuriselle asioiden käsitteellistämiseksi. Käsitteetkin ovat sidoksissa maahan, koska käsitteellistäjä on ruumiillinen materiaalsen ympäristönsä osa.

tystämme subjektiivisen ja objektiivisen välisestä jyrkästä dikotomiasta – sekä hylkäämään jaon realismiin ja relativismiin. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä antropologisten käsitysten merkitystä moraalista ontologiaa ja epistemologiaa koskeviin käsityksiin, mutta alustavasti pidän mahdollisena, että moraaliagenttiuden uudelleenmäärittäminen sosiaalisten, ekologisten ja evolutiivisten suhteiden verkostona tukee myös sellaista näkemystä etiikasta, joka ylittää modernin ja postmodernin tai objektiivismin ja relativismin väliset dikotomiat. Kutsun tällaista positiota alustavasti *relatiionaliseksi realismiksi*.

Ongelma useimmissa relationaalisisissa lähestymistavoissa on, että ne sitoutuvat johonkin spekulatiiviseen metafysiiseen lähtökohtaan, useimmiten jonkinlaiseen versioon alun perin Alfred North Whiteheadin esittämästä prosessifilosofiasta. Ajatuksellisista avuista huolimatta pidän ongelmallisena etiikan keskustelun sitomista johonkin metafysiiseen lähtökohtaan, sillä spekulatiivisena systeeminä ne voivat keskustella etiikasta vain samanmielisten kanssa. Ympäristöetiikassa on kuitenkin oltava tavoitteena vaikuttavan keskusteluyhteyden mahdollistaminen eri lähtökohdista, kulttuureista ja metafysisistä näkemyksistä riippuvaisten moraaliagenttien välillä.

35 Klassisia muotoiluja ovat mm. Bergerin ja Luckmannin *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966), Glifford Geertzin antropologia ja Thomas Kuhnin näkemys tieteellisestä tiedosta sosiaalisesti rakentuneena (Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970). Feministisessä filosofiassa äärimmäistä konstruktivismia edustaa Judith Butler.

36 Berger ja Luckmann 1966, 183; Peterson 2001, 53.

37 Geertz 1973, 35, 53; Peterson 2001, 53.

38 Peterson 2001, 52–53.

39 Peterson (2001, 54) viittaa Judith Butleriin and Joan Scottiin.

40 Torjuessaan objektiivisen tiedon mahdollisuuden ja olemassaolon feministinen epistemologia pitää tällaista näkökulmaa jo perusteissaan virheoletuksena.

41 Samanlainen näkemys sisältyy myös ekstensionalismiin käsitteeseen etiikasta. Ks. esim. Taylor 1989, 85–86: ”Having the desire to preserve or protect the good of wild animals and plants for their sake is neither contrary to, nor evidence of, respect of nature. It is only if the person who has the desire understands that the actions fulfilling it would be obligatory even in the absence of the desire, that the person has genuine respect for nature.”

42 Plumwood (1994) viittaa etenkin teknologisen ja teollisen vallankumouksen mahdollistaneisiin ideologioihin ja filosofisiin uskomuksiin.

43 Warren, K. 2000, 90.

44 ”Relationships are not something extrinsic to who we are, not an ’add on’ feature of human nature; they play an essential role in shaping what it is to be human.” Warren, K. 1990, 143.

34 Jos ymmärrämme moraalisen toimijan relationaalisen olentona, voimme olla pakotettuja tarkistamaan myös käsi-

Ekofeministi ja myös evoluutionäkökulmaa painottava Mary Midgley moittii konstruktivismiin ihmiskuvaa ”tyhjän taulun teoriaksi”. Tavallisesti positivismiin liitetty ajatus syntyvästä ihmisestä tyhjänä tauluna korostaa kasvatuksen ja käsitteellisten vaikutteiden merkitystä ihmisen käyttäytymisessä. Ihmisyhteisön ulkopuolella ei ole mitään, ja kaikki merkittävät inhimilliset piirteet voidaan redusoida käsitteellisesti sosiaalisissa suhteissa muodostuneeseen identiteettiin.⁴⁵ Ekofeministien kritiikin mukaan äärimmäinen konstruktivismi voi langeta yhtä hankalaan reduktionistisiin kuin essentialismikin. Realismin kokonaan torjuva äärimmäinen konstruktivismi ei kriitikojen mukaan saavuta tavoitettaan ylittää kulttuurin ja luonnon kahtiajako. Erityisesti postmoderni konstruktivismi on vaarassa ajautua välinpitämättömyyteen suhteessa ihmismielestä riippumattomiin elämän edellytyksiin.⁴⁶

Konstruktivismilla ja konstruktivismilla on kuitenkin eroa. Ekofeministien muotoilema maltillinen tai hillitty ihmisluontoa koskeva konstruktivismi on postmodernia konstruktivismia uskottavampi vaihtoehto silloin, kun ihmistä tarkastellaan moraaliantena. Se pyrkii yhdistämään naturalismin ja konstruktivismiin piirteitä pyrkiessään ymmärtämään ihmisluontoa ja moraalista toimijuutta ihmisen materiaalien ja sosiaalisten suhteiden verkostojen avulla.⁴⁷

Ympäristöeettisenä lähestymistapana konstruktivistisen perinteen piirissä syntynyt ekofeminismi korostaa, että kaikissa moraalisuhteissa osapuolet ovat aina erilaisia, eikä mitään samankaltaisuusehtoa tarvita. Esimerkiksi ihmisen suhdetta tiettyyn paikkaan, siellä oleviin kiviin ja kallioihin voidaan arvioida moraalien kannalta. Moraalisuus viittaa erilaisissa suhteissa toteutuvaan huolenpitoon ja rakastamiseen, eli tietynlaiseen asenteeseen, ei niinkään tasa-arvoon samanlaisten olentojen välillä. Feministinen lähtökohta siis itse asiassa saa ekofeministit vastustamaan perinteistä ajatusta tasa-arvosta, koska se edellyttää jonkinlaista samankaltaisuutta ja edustaa siksi liian kapeaa käsitystä etiikasta. Luontosuhteen moraalisen relevanssin kannalta on yhdentekevää, täyttääkö toinen osapuoli subjektiivisten ehdot. Niin subjekti kuin objektikin ovat joka

tapauksessa aina relationaalisia ja kontekstuaalisia olioita. Suhteiden verkostot ovat olennainen osa myös jokaista agenttia: niistä syntyvät dynaaminen ihmisyyden, moraalinen toiminta ja toimintaa motivoivat intentiot.

Äärimmäisestä sosiaalisesta konstruktivismista poiketen⁴⁸ ekofeminismi muistuttaa, ettei inhimillisiä konstruktioita – edes arvoja, normeja ja moraaliperiaatteita – voida kokonaan erottaa inhimillisen käsitteellistämisen ei-käsitteellisistä, materiaalisista, ehdoista. Periaatteet ja säännöt ovat hyödyllisiä, mutta niitä ei voi pitää koskaan objektiivisina, sillä ihmiselle objektiivisten arvojen ja periaatteiden ymmärtäminen – vaikka sellaisia olisi olemassa – on mahdotonta. Kuitenkin inhimillinen näkökulma on perspektiivisidonnaisenakin kosketuksissa johonkin käsitteellisten rakenteiden ja mielen kuvien ulkopuolella olevaan todellisuuteen materiaalien ja sosiaalisten suhteittensa kautta. Vaistonvaraiset ja kulttuurisesti muotoutuneet rakkauden ja hoivan osoittamisen käytännöt auttavat ihmistä arvioimaan, mitkä moraaliset periaatteet ja säännöt voisivat parhaiten soveltua kuhunkin tilanteeseen. Ympäristöetiikassa tärkeimmäksi hyveeksi voidaankin nostaa taito suhtautua tilanteisiin ja kohtaamaansa maailmaan tietyllä herkällä ja rakkautellisella asenteella. Val Plumwood puhuu rakkautellisesta katselukulmasta (loving perspective) ja Karen Warren hoiva-herkäästä asenteesta (care-sensitive attitude). Hoiva-herkkyys edellyttää ihmiseltä paitsi psykologisia kykyjä ja kasvamista hoivaamisen käytänteisiin, myös jonkinlaista suhteellisen yleistämisen ja moraaliharkinnan taitoa.⁴⁹

Ekofeministien edustamassa maltillisessa konstruktivismissa on erityisesti kolme kiinnostavaa piirrettä. Ensinnäkin ekofeminismi pitää kulttuurin ja luonnon välistä dualismia ongelmana, joka ennen muuta jakaa moraaliantin sisäisesti kahtia. Kulttuurin hallitseva suhde luontoon ei ratkea, ellei moraaliantin sisäisestä alistussuhteesta luovuta. Maailman pelastaminen vaatii ennen kaikkea sen hyväksymistä, että moraaliantti on ruumiillinen ja sosiaalinen ihminen, *homo sapiens* -lajin edustaja eikä esimerkiksi enkeli. On hylättävä kuvitelma rationaalisen, objektiivisen ja autonomisen ylival-

lasta suhteessa ruumiilliseen, emotionaaliseen ja partikulaariseen. Ruumiillisuuden aliarvostaminen tai jopa kieltäminen etiikassa on merkinnyt sitä, että autenttinen ihmisyyden on määritelty irrallaan fyysisestä ja biologisesta ihmisyydestä.⁵⁰ Sen hyväksyminen, että ruumis, psyyke, sukupuoli, tunteet ja asuinpaikka ovat moraaliantin määrääviä ominaisuuksia ja vaikuttavat myös moraalissa toiminnassa, voi luoda siltaa myös meidän ja maailman muiden asukkaiden välille. Jatkumo ihmisen ja luonnon välillä ei johdu kuitenkaan niiden samankaltaisuudesta vaan yhteisten elämisen ja hyvän ehtojen jakamisesta.⁵¹

Toinen kiinnostava piirre on monimuotoisuuden (diversiteetti) ja erilaisuuden arvon korostaminen. Biologinen ja sosiaalinen yksilöiden ja kategorioiden monimuotoisuus on paitsi maailmaa koskeva tosiasia, myös etiikan edellytys. Moraalishuhte edellyttää aitoa Toista, ei objektivoituna, vaan erilaisena. Erilaisuuksien ja monimuotoisuuden arvosta luopuminen johtaa polarisaatioon, arvodualismiin ja sortoon. Myös epistemologisesti näkökulmien ja kokemusten moninaisuus on välttämätöntä: Koska yksikään tiedon subjekti ei voi ylittää omaa rajoittunutta näkökulmaansa, totuutta on mahdollista lähestyä ottamalla huomioon näkökulmien, kokemusten ja ymmärryksen moninaisuuden ja painottamalla niiden ääntä, joiden ääni ei muuten kuulu.⁵² Siten diversiteetin ja erilaisuuden suojeleminen paitsi palvelee siron ja väkivallan torjumisessa, myös suojelee moraalista ymmärrystä. Pluralismissa on etiikan toivo.

Kolmas ekofeminismin edustama mielenkiintoinen kanta on, että ihmisenä oleminen toteutuu ennen muuta suhteissa olemisena (being-in-relation). Suhteisiin liittyvät asiat kuten sukupuoli, tila, rotu, uskonto, sosiaaliluokka, ystävät ja mahdollisuudet muovaavat minuuttamme ja tapaamme hahmottaa todellisuutta.⁵³ Myöskään moraaliantin autonomia ei voi käsittää suhteista irrallisen yksilön itsemääräämisenä vaan se on ymmärrettävä väljemin, relaatioiden avulla toteutuvana suhteellisen autonomiana. Ajatus autonomiasta, joka edellyttää riippumattomuutta niistä suhteista, jotka juuri tekevät mahdolliseksi autonomisen toiminnan on ab-

surdi. Autonomia ei voi koskaan olla absoluuttista. Moraalisen toiminnan ehtona olevan autonomian käsitteellisellä uudelleen määrittelyllä on kauaskantoisia vaikutuksia. Jos ihminen todella nähdään historiallisena, kulttuurisena ja sosiaalisena oliona,

-
- 45 Midgley näkee nykyaikaisen konstruktivismiin juontavan juurensa paljolti jo Locken ajattelusta. Locke kirjoittaa: "Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished? — To this I answer in one word, from EXPERIENCE; in that all our knowledge is founded." Midgleyyn mukaan behaviorismin isä John B. Watson oli kuitenkin ensimmäinen, joka formuloi sellaisen konstruktivismiin muodon, joka kieltää inhimilliset vaistot selitystekijöinä. Midgley 1978, 19.
- 46 Peterson 2001, 73; Midgley 2004, 137, 141.
- 47 Ekofeminismi antaa ymmärtää tällaisen yhteisen päämäärän olemassaolon perusteissaan, eli olettaessaan ekologisen ja feministisen etiikan liittolaisuuden niiden taistelussa "hallinnan logiikkaa" ("logic of domination") vastaan. Ks. Warren, K. 2000, 47–56.
- 48 Konstruktivismi näkyy etenkin ekofeministien omaksumassa epistemologiassa, joka korostaa, että käsitteet, määritelmät ja tieto on aina sidoksissa siihen, miten asiat ihmisyyhteisössä käsitteellistetään.
- 49 Warren, K. 2000, 108, 109–115.
- 50 Plumwood 1994, 146–147.
- 51 Plumwood 1994, 154.
- 52 Monet ekofeministit omaksuvat epistemologisen perspektivismiin, jota edustaa mm. Sandra Hardingin muotoilema "standpoint theory". Vaikka Hardingin teoria on perusajatuksiltaan konstruktivistinen, se ei luovu ajatuksesta, että on olemassa objektiivista tietoa, vaikkei sitä kukaan koskaan saavuttaisikaan. Tiedon subjektit ovat perspektiivinsä vankeja, mutta käsitteellisen tiedon on mahdollista lähentyä objektiivista tietoa siten, että kaikki erilaiset näkökulmat otetaan huomioon. Olennaista näkökulmien huomioonottamisessa on, että marginaalisten ja valtavirrasta poikkeavien kokemusten painoarvo on suurempi. Vallassa olevien näkökulmat ovat aina väkisin ylikorostettuja. Ks. esim. Sandra Harding 1991.
- 53 Juuri aitojen suhteiden merkitys ja niiden edellyttämä erilaisuuksien kunnioitus näyttää olevan Warrenille syy hylätä holistinen metafysiikka ympäristöetiikan perustana. Ks. esim. Warren, K. 2000, 166.

ei hänen toimintaansa ohjaavaa ”moraalista perustettakaan” voida eristää näistä ihmisenä olemisen puolista. Moraalinen autonomia on ymmärrettävä kontekstuaalisena ja relationaalisena autonomiana.⁵⁴

SOSIOBIOLOGINEN NÄKÖKULMA MORAALISEEN AGENTTIIN

Evoluutiobiologit ovat herkeämättä kritisoineet käsitystä moraalista toiminnasta ihmisen erityisenä, muusta luonnosta poikkeavana piirteenä. Darwinille Descartesin filosofian edellyttämä ihmisen dualistinen jakaminen toisaalta konemaiseen, kausaalisesti toimivaan ruumiillisuuteen (objektiivisen tiedon kohde) ja toisaalta vapaaseen henkisyuteen, joka toteutuu tahdon ja moraalin alueella (varsinainen toiminnan subjekti), edustaa vain yritystä pelastaa keskiaikainen käsitys ihmissubjektista jumalallisena ja erityisenä oliona. Ihmisen metafyyminen erityisyys jatkuu modernissa etiikassa subjektiivisen sielun, etenkin moraalientin erityisyytenä ja irrallisuutena. Darwinin hengessä sosiobiologit ovat 1970-luvulta lähtien pyrkinneet palauttamaan moraalin, rationaalisuuden ja autonomian evoluutiobiologiaan ja selittämään ne naturalistisesti.⁵⁵ Geenien ja ympäristötekijöiden vuorovaikutus luonnonvalinnassa selittää sosiobiologien mukaan suurimman osan kulttuurisesta, yhteiskunnallisesta ja moraalista toiminnasta.⁵⁶

Varsinkin Richard Dawkinsin kirja *The Selfish Gene* (1976) laukaisi kriittisen keskustelun sosiobiologiasta ja vahvasti samalla konstruktivistien taistelua epäoikeudenmukaisia rakenteita legitimoivia ihmiskuvia kohtaan. Kriitikkojen mukaan sosiobiologinen ihmiskuva vain vahvistaa ajatusta tiettyjen piirteiden ”objektiivisesta” paremmuudesta osoittamalla ne ihmislajin säilymisen kannalta tärkeiksi.⁵⁷ Pitämällä käyttäytymistä biologisesti determinoituna, se tulee vahvistaneeksi alistavia ja sortavia käytänteitä.

Evoluutiotutkimuksella, ekologialla ja sosiobiologialla on kuitenkin mielenkiintoista tarjottavaa ympäristöetiikalle. Evoluutiivisten mekanismien tuntemus on auttanut merkittävästi arvokeskustelun

analysoimisessa. Myös biodiversiteetin evolutiivisen merkityksen ymmärtäminen, kukoistamisen (flourishing) käyttö hyvinvointia kuvaavana käsitteenä ja elämän käsitteen uudelleenarviointi ovat esimerkkejä siitä, miten biologia on edistänyt keskustelua luontoarvoista ja ympäristöetiikan luontoa koskevista oletuksista. Sosiobiologinen ihmiskuva on tukenut osaltaan sellaista ympäristöetiikkaa, joka pyrkii ekologisten suhteiden ja materiaalisuuden vakavasti ottamiseen normatiivisessa keskustelussa. Ruumis ja tila (fyysisenä kontekstina) ovat 2000-luvun ympäristöetiikan keskeisiä teemoja, mutta myös kysymykseen autonomiasta evoluutionäkökulma tuo ympäristökeskustelun kannalta kiinnostavan lisän.

Sosiobiologisesti tarkasteltuna autonomia ei ole ennen muuta yksilön – tai edes aikalaisista muodostuvan moraalisyhteisön – autonomiaa. Autonomiaakin on tarkasteltava historiallisen jatkumon näkökulmasta. Päätöksiä tehdessämme meistä ei tee autonomisia riittävä informaatio, järjenkäyttö ja se, ettei kukaan juuri nyt pakota meitä. Autonomia ei voida ymmärtää ottamatta huomioon esivanhempiemme (geneettistä ja kulttuurista) vaikutusta, tämänhetkisiä suhteitamme sekä jälkeläisiimme koskevia kuvitelmiämme ja toiveitamme. Teologina on kiinnostavaa verrata evolutiivista moraalisen toiminnan selittämistä kristillisen ajatukseen perisynnistä. Mitä yhtäläisyyttä niillä on? Syventymättä sen enempiä aiheeseen, voidaan lyhyesti todeta, että ainakin molempiin sisältyy ajatus vastuusta, jota ei voi palauttaa pelkästään yksilöllisiin, ”autonomisiin” ratkaisuihin. Osa tekemistämme ratkaisuista on menneiden sukupolvien vastuulla, ja me joudumme tuomiolle ratkaisuista, joita lapsemme tekevät silloin, kun meitä ei enää ole. Vastuamme koskee myös kulttuurisia arvoja, jopa fyysistä mukauttamme ympäristöön (adaptaatio).⁵⁸

Evolutiiviselle etiikalle on tyypillistä pyrkimys ottaa vakavasti luonnontieteen mahdollisuus selittää moraalialia ja erilaisia normatiivisia uskomuksia. Evolutiivisen etiikan teoriat pyrkivät tieteellisesti kuvaamaan, mistä moraaliset instituutiot, ihmisten moraaliset kyvyt ja motivaatio tai tietyt normatiiviset kannat johtuvat. Ne ovat siis eräänlaisia

metaeettisiä selitysteorioita moraalin synnystä ja olemuksesta.⁵⁹ Kuitenkin niitä pidetään usein myös joitakin tiettyjä normatiivisia kantoja oikeuttavina teorioina – tai ainakin yleisen moraalisuuden tieteellisinä oikeuttajina.⁶⁰ Moraalisen toiminnan evolutiivista selittämistä koskevat teoriat voidaan jakaa karkeasti reduktionistisiin ja non-reduktionistisiin. Reduktionistien mukaan eettinen kyky ja moraalinen toiminta on palautettavissa suoraan luonnonvalinnan mekanismeihin, ja ne palvelevat ihmisen selviytymistä. Moraalitunteet edistävät luonnonvalinnassa ihmisen selviytymistä. Selviytyminen voidaan ymmärtää joko ihmislajin (Charles Darwin), ihmisyyksilön (Herbert Spencer), sukulaisuuden (William Hamilton) tai yksittäisten geneettisten piirteiden (Richard Dawkins) selviytymisen näkökulmasta.

Non-reduktionistien mukaan moraalista käytöstä ei voi selittää evolutiivisella hyödyllä, sillä jokin käytös on moraalista juuri silloin, kun hyvästä teosta ei odoteta mitään palkkiota. Moraalitunteissa ei siis ole kyse pelkästään aivokemiasta, mutta siitä huolimatta evoluutio selittää moraalien yleisessä mielessä. Non-reduktionistit puolustavat ihmisen vapautta kieltämättä sitä, että merkittävimmät toiminnan motiivit ovat synnynnäisiä ja luontaisia.⁶¹ Vapautta ja moraalista vastuuta ei voi kuitenkaan niputtaa yhteen ilman tarkennuksia. Esimerkiksi Bruce Waller puolustaa yksilöiden mahdollisuutta toimia vapaasti ilman että geenit ja ympäristö määräävät, mitä henkilö voi valita. Mutta hän ei pidä tällaista vapautta oikeana mittarina sille, onko henkilö vastuussa tekemisistään. Vastuu on paljon vapautta laajempi käsite, eikä vastuuta voi paeta sanomalla, ettei henkilö jossain tiettyssä vapauden käsitteen mielessä ole vapaa.⁶² Evolutiivisesti ymmärretyt vapaus ja autonomia eivät sinänsä tee ihmisestä erityistä eksklusiivisessa mielessä.⁶³

Kirjassaan *Sociobiology* (1975) Edward O. Wilson kuvaa moraalista monimutkaiseksi ja aitoa altruismia edellyttäväksi systeemiksi, jonka olemassaolo on välttämätön ihmisen evolutiiviselle selviytymiselle. Moraali on ihmislajin sopeutuman tuotos, ja se luo geenien selviytymiselle parhaan ympäristön.⁶⁴ Wilsonin mukaan moraalien olemas-

saolo voidaan siis selittää tieteellä. Moraalisääntöjä ei sen sijaan voi suoraan perustella vetoamalla geeneihin, mutta nekin pohjautuvat biologisesti kehittyneisiin moraalitunteisiin. Kysymykseen, miksi olisin moraalinen, sosiobiologia näyttää vastaavan: ”Se on myötäsyntyinen taipumuksesi, jotta geenisi selviytyisivät luonnonvalinnassa. Sinun on uskot-

-
- 54 Relationaalisesta autonomiasta lisää ks. Mackenzie & Stoljar 2000 sekä Donchin 2000.
- 55 Sosiobiologia ei redusoi vain kulttuuria ja altruistista käyttäytymistä vaan koko moraalien käsitteen evoluutioon. Waller 1998, 1.
- 56 Wilson 1978, 17.
- 57 Populaarissa ympäristöetiikassa on melko suosittua käyttää evolutiobiologista selitystä perusteluna sille, että ihmislajin kannalta itsetuhoista ympäristökäyttäytymistä on muutettava. Oikean käyttäytymisen mittana pidetään juuri ihmiskunnan selviytymistä ja elinkykyä tulevaisuudessa.
- 58 Evoluutiobiologien mukaan ympäristössä ja elämäntavoissa ilmenneiden, rajusti kiihtyneiden muutosten seurauksena ihmisen fyysinen evoluutio on tänä päivänä nopeampaa kuin koskaan ennen. Muokkaamme siis elämäntavallamme ihmiskunnan geneettistä perimää jo ennen periytyvien geenihoidojen ja geeni-dopingin aikaa.
- 59 Schloss 2004, 6–7, 14.
- 60 Evolutiivisen etiikan mukaan vastaus metaeettiseen kysymykseen, ”miksi minun pitäisi olla moraalinen?” on naturalistinen: moraalit on luonnollinen asia, ja moraalien mukainen käyttäytyminen on geneettistä.
- 61 Midgley 1984, 74. Ks. myös Mary Midgley, ”Gene-juggling”, *Philosophy* 54, 439–458.
- 62 Waller 2003, 541: ”To the extent that philosophical work that links moral responsibility with free will shows what sort of free will account would be required to establish moral responsibility, then the absence of such an account could indicate the absence of moral responsibility. [...] Once we separate freedom from moral responsibility, there remain ample reasons for the notions of self-control, self-efficacy, and internal locus of control, as well as for such reactive attitudes as friendship, love, and gratitude without moral responsibility.”
- 63 Waller 1998, 3.
- 64 Wilson omaksuu Hamiltonin sukulaisvalinnan (kin selection) teorian. Sen mukaan oman geeniperimän jatkaminen on kyllä toiminnan ensisijainen motivaattori, mutta geeniperimän tehokkaimman mahdollisen siirtymisen varmistamiseksi tarvitaan samankaltaisia geneejiä kantavien välistä epäitsekästä avunantoa. Ruse 1999, 174; Farber 1994, 152.

tava moraalien objektiivisuuteen, jotta menestyisit maailmassa.” Monet uskovat myös naturalistisesti: evoluution näkemys ihmisluonnosta oikeuttaa moraaliset vaateet ilman, että tarvitaan jumalallista käskyä tai metafyyisistä ihmisyyttä moraalien oikeuttamiseksi.⁶⁵

Tieteen- ja ympäristöfilosofina sekä sosiobiologina tunnettu Michael Ruse väittää, ettei darwinismi kumoa etiikan autonomiamia.⁶⁶ Etiikka on omalainen, eikä moraalien noudattamista voi perustella luonnontieteellisesti. Evoluution myötä syntyneet moraalitunteet ohjaavat ihmisiä tarkastelemaan asioita epäitsekkäästi, yleisen hyvän näkökulmasta ja pyrkimään puolueettomuuteen. Aito moraalinen altruismi on erotettava niin sanotusta biologisesta (evoluutiiviseen hyötyyn tähtäävästä) ”altruismista”, joka tavoittelee geneettistä selviämistä. Evoluutio on kyllä tuottanut moraalisen olennon, mutta moraalisuus ei rajoitu biologiseen selviytymiseen. Aito moraalinen altruismikaan ei ole evoluutiivisesti merkityksellinen vaan se on käytännöllisesti paras keino toteuttaa biologista ”altruismia”.⁶⁷ Voidaan siis sanoa, että palvelksemme tehokkaimmin ”itsekkäitä geenejä” meidän on oltava epäitsekkäitä.⁶⁸ Moraalista toimijaa eivät kuitenkaan ohjaa suorat biologiset halut eivätkä edes korkeammat, toisen asteen tietoisesti reflektoidut intressit, vaan kolmannen asteen pyrkimykset, joita motivoi ainoastaan halu tehdä oikein. Tällä tasolla toisen asteen jo reflektoituja, mutta keskenään ristiriitaisia toiveita, tarkastellaan yleistettävien moraaliperiaatteiden näkökulmasta.⁶⁹

Niin reduktionistinen kuin non-reduktionistienkin sosiobiologia kuvaavat moraalisen toimijan ruumiilliseksi olennoksi, joka kantaa ruumiissaan koko evoluutiivista historiaansa. Aivojen limbisen järjestelmän vapauttaa hormoneja, jotka tuottavat toimintaan motivoivia tunteita. Mutta non-reduktionistien mukaan reaktioita näihin ruumiillisiin viesteihin ei voi palauttaa suoraviivaisesti sen enempää biologiaan tai fysiologiaan kuin sosiaaliseen ympäristöön tai varhaiskokemuksiin. Ratkaisevaa on se, miten yksilö on sosiaalisessa yhteisössä harjoittanut fysiologiaansa reagoimaan limbisen järjestelmän tuottamiin viesteihin.⁷⁰

Rusen sosiobiologia on teemamme kannalta mielenkiintoinen, koska siihen sisältyy ajatus biologisen ja sosiaalisen vuorovaikutuksen evoluutiosta. Ruse ei vain selitä moraalialueita evoluutiolla, vaan pitää myös mahdollisena, että evoluution suuntaa selitettäessä on vedottava vapaan inhimillisen agentin toimintaan: kulttuuriset käytännöt ja moraalikoodit vaikuttavat biologiseen evoluutioon.⁷¹ Rusen tulkinta lähenee konstruktivismia. Ihmisen moraalinen kyky, historian taju ja tulevaisuuden toivo muodostavat yhdessä luonnon evoluutiivisten mekanismien, limbiseen järjestelmään perustuviin vaistojen ja moraalitunteiden kanssa spiraalimaisesti etenevän prosessin. Luontosuhteet sekä ihmisluonnon ruumiillisuus ja fyysinen konteksti tuottavat moraalisen agentin, joka pystyy olemaan suhteellisen vapaa. Yhdessä suhteellisen vapaat agentit osaltaan määrittävät, millaisia tulevien sukupolvien luontosuhteet, ruumis ja kulttuuri voivat olla. Ympäristöetiikan näkökulmasta tällaisella naturalismilla on vahvuutensa.

Evoluutiivisten moraalien selitysteorioiden aiheuttama uhka moraalialueiden vapaudelle ja moraalien autonomialle herättää yleensä kolmenlaisia reaktioita. Ensiksi ne aiheuttavat torjuntaa ja sen todisteleminen, että pohjimmainen itsemääräämiskyky ei ole selitettävissä biologisesti. Toiseksi ne aiheuttavat autonomiasta luopumista ja tyytymistä naturalistiseen selitykseen. Kolmanneksi ne aiheuttavat yritystä sovittaa yhteen darvinistinen naturalismi autonomian ja vastuun käsitteiden kanssa. Bruce Wallerin mukaan edellämainitut reaktiot ovat seurausta siitä, että kyseessä olevien käsitteiden – autonomia, vapaus ja vastuu – merkitykset omaksutaan kyseenalaistamatta.⁷² Waller pyrkii purkamaan käsitystä moraalialueista vastuusta erottamalla siitä erilaisia vastuun muotoja, sellaisia, joita voidaan pitää eri asioina kuin perimmäinen moraalinen vastuu, ja jotka sopivat hänen mukaansa yhteen myös evoluutiivisten selitysmallien kanssa. Analysoidessaan moraalien eri puolia, esimerkiksi moraalialueiden käyttäytymistä, moraalialueiden ja oikeudenmukaisuutta, hän päätyy näkemyskseen, jonka mukaan moraalialueiden toiminnan ja moraalien itsensä kannalta ei ole välttämätöntä pitää kiinni sellaisesta

moraalisen vastuun käsitteestä, joka jää purkamisen jälkeen edustamaan erityistä tai puhdasta ”moraalista” vastuuta.⁷³

LÖYTÄVÄTKÖ FILOSOFISET VIHOLLISET TOISENSA? YHTEISEN AGENDAN HAAMOTTELUA

Evoluutiivinen ja konstruktivistinen ihmiskuva ovat ensi näkemältä ristiriidassa keskenään. Evoluutionisteilla ja feministeillä ei viime vuosikymmeninä näytä olleen edes yhteistä kieltä. Kuitenkin molemmat ovat huolissaan ympäristöstä ja etiikan kyvystä käsitellä ihmisen suhdetta fyysisen todellisuuteen. Molemmat myös vaativat etiikan sisäistä uudistamista siten, ettei se edellyttäisi moraaliagentilta sellaista autonomiaa, vapautta, riippumattomuutta ja rationaalisuutta, joka on tosiasialliselle ihmisolennolle mahdotonta. Evolutionitit ja konstruktionistit vaativat etiikkaa, joka kunnioittaa sekä moninaisuutta että yksilöllisiä eroja moraalin kannalta merkityksellisinä, ja joka ottaa huomioon, että moraaliagentti on sosiaalisesta ja materiaalisesta ympäristöstään riippuvainen ruumiillinen olento. Molemmat suhtautuvat kriittisesti pysyvään, staatiseen ja universaaliin ihmisyyden käsitteeseen sekä vaativat ihmisen poikkeuksellisen erinomaisuuden kyseenalaistamista ja valtaa legitimoivan ylemmyyden hylkäämistä. Niillä on siis sittenkin aika paljon yhteistä.

Niin konstruktivismissa kuin evolutionismissa on myös ongelmansa ja äärimuodoissaan molemmat ovat reduktionistisia. Siinä missä äärimäinen konstruktivismi edustaa antirealismia redusoidulla ihmisyyden ilmaukset ja moraalin partikulaariin sosiaaliin ja materiaaliin olosuhteisiin, äärimäinen evolutionismi edustaa materialistista realismia ja redusoi inhimillisen moninaisuuden ja moraalin geeneihin. Sen enempää tyhjän taulun teoria kuin naturalistinen täyden taulun teoriakaan ei uskottavasti selitä ihmisluonnon kokonaisuutta. Radikaalista vastakkaisuudestaan huolimatta konstruktivismi ja naturalismi yhdessä tarjoavat etiikan keskustelun valtavirtaa hyvällä tavalla haastavia – ja monella tapaa keskenään samansuuntaisia – antro-

pologisia näkökulmia. Maltilliset konstruktivismiin ja evolutionismiin muodot pyrkivät kuvaamaan niin ihmisluontoa (Descartesin dualismiin nojaavan jaottelun mukaan: ihminen objektina) kuin moraaliagenttiakin (ihminen subjektina) jonkinlaisen suhdekäsitteistön avulla. Suhteet, niistä muodostuvat verkostot ja toisiinsa vaikuttavat prosessit ovat yhtä todellisia kuin suhteiden ”solmukohdissa” ilmaantuvat oliot.

Jos nämä ihmiskuvat tulevaisuuden filosofisessa keskustelussa lähestyvät toisiaan, kuten uskon tapahtuvan, merkitsee se sitä, että realismin ja antirealismin välistä jyrkkää erottelua joudutaan lieventämään muillakin etiikan alueilla. Moraaliagenttia koskevan keskustelun pohjalta voidaan myös ennustaa, että realismin ja antirealismien välisestä vastakkainasettelusta siirrytään kohti *relatiivista realismia*.

65 Ruse & Wilson 1989, 316: ”[T]he way our biology enforces its ends is by making us think that there is an objective higher code, to which we are subject. – If this perception of human evolution is correct, it provides a new basis for moral reasoning. Ethics is seen to have a solid foundation, not in divine guidance or pure moral imperatives, but in the shared qualities of human nature and the desperate need for reciprocity.”

66 Ruse 1998, 258. Ks. myös Ruse 1998, 214 ja Ruse 2001, 212–213, jossa Ruse yhtyy Daniel Dennettin (1984, 72) ajatukseen, ettei evoluution voida katsoa rajoittavan vapauttamme, vaan se itsessään juuri tekee meistä itseämme kontrolloivia ja vapaita olentoja.

67 Ruse 2001, 191–192.

68 Ruse 2001, 195: ”Indeed, the very crux of the sociobiological case is that we need real altruism to make us break through our usual selfishness.”

69 Ruse vertaa moraaliperiaatteita monimutkaiseen shakkia pelaavaan tietokoneeseen, joka – toisin kuin ensimmäisen sukupolven pelikoneet – ei laske kaikkia mahdollisia siirtoja ja niistä valitse parhaita, vaan noudattaa käytännöllisesti toimiviksi koettuja sääntöjä, jotka ottavat huomioon vastapelaajan siirtoihin sisältyvät epävarmuustekijät. Ruse 2001, 212–215.

70 Clayton 2004, 325.

71 Ruse 1985, 210. Esimerkiksi lääketiede on muokannut merkittävästi ihmisten selviytymisehtoja ja lisääntymiskäyttäytymistä.

72 Waller 1998, 1–3; 40.

73 Waller 1998, 52–55; 156–59.

Ympäristöetiikka ei ole ainoa ala, jossa moraalista toimintaa harjoittavan ihmisen mahdollisuus perinteisesti ymmärrettyyn vapauteen ja autonomian on kyseenalaistettu. Esimerkiksi tunteiden filosofiaa koskevassa keskustelussa Robert Solomon vaatii vapauden käsitteen suhteellistamista. Koska vapaus kantilaisessa etiikassa liittyy agentin tahdon, joka oletetaan erityisenä mielen ominaisuutena, vastuukin koskee juuri tahdon ilmauksia, eli ihmisen harkittuja pyrkimyksiä. Solomonin mukaan toiminnan vapaus voidaan liittää myös muihin yksilön persoonalle luonteenomaisiin piirteisiin, olosuhteisiin ja kulttuurisiin suhteisiin. Ihmisen vapautta ja vastuuta tulisi hänen mukaansa arvioida suhteessa yksilön koko elämään, elämäntarinaa. Teko ja jopa tunne voi olla vapaa ja valittu, vaikka se olisi vain pinttynyt tapa, spontaani reaktio tai kvasi-intentionaalinen ja huolimattomuuksissa tehty liike.⁷⁴ Jos vapaus ymmärretään kuten Solomon ehdottaa, ihmisen toimintaan moraaliagenttina vaikuttavat tahdon lisäksi monet muutkin tekijät. Esimerkiksi tunteita ei yleensä valita tietoisesti harkiten, ja siksi ihmisen voidaan katsoa olevan myös niiden suhteen siinä määrin vapaa, että häntä voidaan pitää niistä vastuussa.⁷⁵ Myös arvojen valintaan vaikuttaa vahvasti tiedostamattomat ja kvasi-intentionaaliset seikat, mutta silti yksilöä voidaan pitää vastuullisena myös arvovalinnoistaan. Solomonin mukaan on tärkeää tiedostaa, että tunteet, kulttuuriset vaikutteet tai arvot eivät ole kohtalomme vaan niihin voi vaikuttaa. Vasta tietoisuus vastuusta tekee yksilöstä aktiivisesti vastuullisen.⁷⁶

Mitä merkitystä tällä kaikella on vastuullisen luontosuhteen ja ekologisesti kestävä elämäntavan kannalta? Ympäristöfilosofi Anthony Weston hahmottelee tulevaisuuden ympäristöetiikkaa monikeskisenä (multicentric) etiikkana, jossa on luovuttu monistisista pyrkimyksistä saattaa kaikki moraalisesti merkitsevä yhteisen keskuksen ympärille. Luopuminen sellaisesta moraaliagentin käsitteestä, joka olettaa ihmisessä olevan erillisen, tavanomaisen todellisuuden ylittämiseen pystyvän moraalisen elementin, merkitsee samalla, ettei tuota ihmeellistä ihmisyyden elementtiä voida pitää moraalisen arvon mittarina ja huomion keskipisteenä. Tällöin etiikkaa

ei myöskään voida ymmärtää abstraktina ja etäältä toisiin kohdistuvana kunnioituksena. Päinvastoin etiikka on paljon ruumiillistuneempaa, se on ”tilan tekemistä omassa persoonassa” moninaisten toisten ilmaantumiseksi merkitseviin suhteisiin, kuten Weston monikeskistä etiikkaa kuvaa.⁷⁷

Se, että maailmaa ja sen arvoa ei tarkastella yhden keskiön eli moraalijohdettuna toimivan ihmisen näkökulmasta, ei merkitse, etteikö maailmassa olisi eettisesti merkittäviä ”keskiöitä”. Päinvastoin konstruktionistinen ja evolutionaarinen etiikka osoittavat keskustusten moninaisuuden ja diversiteetin sekä arvojen pluraliteetin maailmassa. Siitä, ettei totuutta moraalista hyvästä voi saavuttaa neutraalisti ja puhtaalla järjellä, ei voida päätellä, ettei totuutta ole. Suhde järjen ja moraalisen totuuden välillä ei välttämättä ole yhdensuuntainen, toisin sanoen, että oikeasta järjenkäytöstä seuraa moraalinen ymmärrys vaan suhde voi olla paljon monimutkaisempi: Jotta ymmärtäisi edes jotakin hyvästä, on ensin tehtävä hyvää; järki on harjaannutettava näkemään kunnioitusta, vastuuta ja rakkautta odottava maailma.⁷⁸ Teot muokkaavat yksilöä agenttina ja järkiolentona. Luonnon muokkaaminen omien toiveiden mukaiseksi sulkee pois sen mahdollisuuden, että muokkaisimme toiveemme luonnon mukaisiksi. Edellytykset kulttuurin ja moraalien kehittymiselle kaventuvat. Olemme vastuussa siitä, millaisia olentoja me ihmiset olemme, ja mitä me toiveinamme pidämme. Olemme vastuussa siitä, että ihmiset vielä tulevaisuudessakin pitävät yllä moraalialia ja antavat luonnon rajoittaa omia toiveitaan.⁷⁹

LOPUKSI

Ympäristöetiikalla on ongelma. Se etsii universaalisti uskottavaa oikeutusta luontoon kohdistuvan välinpitämättömyyden tuomitsemiseksi, mutta argumentoidessaan luontoon kohdistuvien moraalisten vaatimusten puolesta se pönkittääkin ympäristöasenteiden kannalta vahingollista käsitystä ihmisyydestä. Viimeaikainen ympäristöeettinen keskustelu ei enää operoi perinteisellä moraalialiaargumentaatiolla vaan suuntautuu yhä enemmän käytännöllisiin ympäristökysymyksiin (esim. ilmastonmuutoksen

poliittinen torjuminen) sekä filosofiseen modernin (mutta myös postmodernin) etiikan kritiikkiin. Kritiikki, joka kohdistuu niin modernissa kuin postmodernissa etiikassa omaksuttuihin yksiulotteisiin ihmiskäsityksiin luo uudenlaista ihmiskuvaa tulevaisuuden eettiselle keskustelulle. Kysymykset siitä, mitä ihmisyydellä tulevaisuudessa ymmärretään tai millaisia olentoja me tai lapsemme haluavat olla, eivät ole missään määrin yksityisiä vaan edellyttävät laajaa yhteisöllistä, ekologista, kulttuurista ja poliittista huomiota. Erityisesti rationaalisuuden ja tahdon käsitteiden analysoiminen ja niiden ymmärtäminen voimakkaammin suhdekäsitteiden kautta tarjoaa todennäköisesti uusia elinvoimaisia työkaluja myös ympäristöetiikan käyttöön.

Moraaliagenttina oleminen ei ehkä tee ihmisestä erityistä ja arvoltaan ainutlaatuisia. Ihmiset poikkeavat hiiristä monessa suhteessa, mutta hiiret puolestaan poikkeavat koirista aivan muissa suhteissa. Olemassaolon tapojen monimuotoisuus, diversiteetti ja niistä nouseva pluralismi ovat paitsi faktoja myös normatiivisia niille, jotka pyrkivät elämään moraalisisina toimijoina. Moraaliagentin leima otsassa ei tee mestaria. Moraalinen toiminta on ihmisenä olemisen tehtävä, missio.

74 Solomon 2003, 204–205.

75 Solomon 2003, 206, 210. Ks. myös muita Solomonin kirjoja. Tunteiden ja rationaalisen harkinnan yhteydestä ja tunteiden ”valinnasta” on viime aikoina kirjoitettu paljon myös koskien tunneälyä.

76 Solomon 2003, 232: ”The main consideration is this: how we *think* about our emotions – as something we suffer or as something we ”do” – will deeply affect both our behaviour and our understanding of our behaviour. In other words, theses about emotions tend to be self-conforming.”

77 Weston 2004, 26, 31. Ks. myös Uma Narayan & Sandra Harding 2000.

78 Weston 2004, 32: ”On the usual view of other animals, for instance, we must first know what animals are capable of and then decide on that basis whether and how we are to consider them ethically. On a more open-ended view, we will have only inadequate ideas of what other animals are actually capable until we already have approached them ethically: that is, until we have offered them the space and time and occasion to enter into relationship.”

79 Kagan 1989.

KIRJALLISUUS

BERGER, PETER & LUCKMANN, THOMAS

1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Anchor Books.

BIRCH, CHARLES

1993 ”Moral Considerability and Universal Consideration”. *Environmental Ethics* 15, 313–332.

BUTLER, JUDITH

1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ”Sex”*. New York, London: Routledge.

2006 *Hankala sukupuoli*. Suom. Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.

CLAYTON, PHILIP

2004 ”Biology and Purpose: Altruism, Morality, and Human Nature in Evolutionary Perspective”. *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological & Religious Perspective*. Eds. P. Clayton & J. Schloss. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.

DENNETT, DANIEL C.

1984 *Elbow Room*. Cambridge: MIT Press.

DONCHIN, ANNE

2000 ”Autonomy, Interdependence, and Assisted Suicide: Respecting Boundaries/ Crossing Lines”. *Bioethics* 14/3, 187–204.

FARBER, PAUL L.

1994 *The Temptations of Evolutionary Ethics*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

FREYE, MARILYN

1983 *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 ”The Growth of Culture and the Evolution of Mind”. *The Interpretations of Cultures*. New York: Basic Books.

GOODPASTER, KENNETH

1978 ”On Being Morally Considerable”. *Journal of Philosophy* 75/6, 308–325.

HARDING, SANDRA

1991 *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women’s lives*. Milton Keynes: Open University Press.

- HAYLE, KATHERINE
 1995 "Searching for Common Ground". *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*. Eds. Michael Soulé & Gary Lease. Washington D.C.: Island Press.
- KAGAN, SALLY
 1989 *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- KANT, IMMANUEL
 1963 "Duties to Animals and Spirits". *Lectures on Ethics*. Transl. L. Infield. London: Methuen & Co.
 1992 *Metaphysics of Morals*. Transl. Mary Gregor. New York: Cambridge University Press.
- KUHN, THOMAS
 1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. International Encyclopedia of Unified Science. Vol. 2, no. 2, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- LOVELOCK, JAMES
 1979 *Gaia: A New Look at the Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
 2006 *Gaian kosto: Miksi Maa-planeetta taistelee vastaan – ja miten voimme vielä pelastaa ihmiskunnan?* Suom. Jussi Hirvi. Helsinki: Green Spot.
- MACKENZIE, CATRIONA & NATALIE STOLJAR (EDS.)
 2000 *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- MIDGLEY, MARY
 1978 *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Methuen.
 1984 *Wickedness: A Philosophical Essay*. London, Boston, Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul.
 1994 *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. London & New York: Routledge.
 1995 "Duties Concerning Islands". *Environmental Ethics*. Ed. R. Elliot. Oxford: Oxford University Press, 89–103.
 2004 *The Myths We Live by*. London, New York: Routledge.
- NARAYAN, UMA & SANDRA HARDING (EDS.)
 2000 *Decentering the Center*. Bloomington: Indiana University Press.
- NURMI, SUVIELISE
 2002 "Who Are We? The Question of a Moral Agent in Environmental Ethics". *Sustaining Humanity Beyond Humanism*. Societas Ethica Annual 2002, Bruxelles.
- NAESS, ARNE
 2005 "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects". *Environmental Ethics: An Anthology*. Eds. A. Light & H. Rolston. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell, 262–274.
- PETERSON, ANNA
 2001 *Being Human: Ethics, Environment, and Our Place in the World*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- PLUMWOOD, VAL
 1994 "Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism". *Reflecting on Nature. Readings in Environmental Philosophy*. Eds. Lori Gruen & Dale Jamieson. New York & Oxford: Oxford University Press, 142–159.
- PUTNAM, RUTH ANNA
 1998 "Perceiving Facts and Values". *Philosophy* 73/283.
- RAWLS, JOHN
 1972 *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- REGAN, TOM
 1982 "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic". *All That Dwell Therein*. Berkeley: University of California Press.
- RUSE, MICHAEL
 1985 *Sociobiology: Sense or nonsense?* 2nd ed. Dordrecht, Boston & Lancaster: D. Reidel.
 1998 *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*. Amherst: Prometheus Books, 1998.
 1999 *Mystery of Mysteries: Is Evolution a Social Construction?* Cambridge & London: Harward University Press.
 2001 *Can a Darwinian be a Christian? The Relationship Between Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSE, MICHAEL & WILSON, EDWARD O.
 1989 "The Evolution of Ethics". *Philosophy of biology*

ogy. Ed. M. Ruse. New York: Macmillan Publishing Company.

SCHLOSS, JEFFREY

2004 "Evolutionary Ethics and Christian Morality: Surveying the Issues". *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological & Religious Perspective*. Eds. P. Clayton & J. Schloss. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1–24.

SINGER, PETER

1976 "All Animals Are Equal". *Animal Rights and Human Obligations*. Eds. T. Regan & P. Singer. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

SOLOMON, ROBERT

2003 *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford & New York: Oxford University Press.

SOPER, KATE

1995 *What is nature?* Oxford: Basil Blackwell.

STUMP, ELEONORE

2003 *Aquinas*. London & New York: Routledge.

TAYLOR, PAUL

1989 *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

WALLER, BRUCE N.

1998 *The Natural Selection of Autonomy*. Albany: State University of New York Press.

WARREN, KAREN

1990 "The Power and the Promise of Ecogical Feminism". *Environmental Ethics* 12, 125–146.

2000 *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. New York & Oxford: Rowman & Littlefield.

WARREN, MARY ANN

2000 *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford University Press.

WESTON, ANTHONY

2004 "Multicentrism: A Manifesto". *Environmental Ethics* 26, 25–40.

WILSON, EDWARD O.

1978 *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press