

Arvot kulttuurin kulmakivenä 1900-luvun suomalaisessa filosofiassa

Lectio praecursoria 6.3.1998.

MIKKO SALMELA

Moraalin subteellistuminen kulttuurifilosofisena ongelmana

1900-luku on päätyössä henkisen turvattomuuden, epävarmuuden ja näköalattomuuden merkeissä. Nämä elämykset kuuluvat jälki- eli postmoderniksi luonnehdittuun länsimaisen kulttuurin tilanteeseen. On hylätty modernin ajan kokonaisvaltaiset maailmanselitykset, aatteet ja ideologiat sekä näiden kaltaisten ajattelun ja toiminnan yleispattevien perusteiden mahdollisuus. Oikeiden arvojen ja elämän mielekkyyden löytäminen on jäänyt yksilön omaksi tehtäväksi, joka on yhtä aikaa sekä vapauttava että ahdistava. Kaikki vaikuttaa olevan mahdollista ja sallittua — mutta myös yhdenmukaista ja merkityksetöntä sen jälkeen, kun moraalisten valintojen mielekkyyttä määrittävien yleispattevien kriteerien mahdollisuus on hylätty.

Postmodernin moraalisen tilanteen kehkeytymisen on arvioitu olevan seurausta filosofian kehityksestä, kulttuurin modernisaatiosta sekä edistysuskon romuttaneista historiallisista tapahtumista. Valistusfilosofien omaksuma käsitys moraalista inhimillisen todellisuuden ilmiönä johti vähitellen 1900-luvulle tultaessa moraalisten kannanottojen yleispattevyyden sekä niiden tiedollisen ja todellisuutta esittävän luonteen epäilyyn tai hylkäämiseen. Samansuuntaista moraalim luonteen uudelleenymmärrystä edisti maallistuminen, uskonnon ja sen edustaman moraaliperiaatteiston kulttuurisen vaikutusvallan haalistuminen. Uskoa

moraalikäsitysten yleispätevyyteen ovat niin ikään murentaneet monien sukupolvien elämää järkyttäneet maailmansodat, juutalaisten kansanmurha sekä 1960-luvulta lähtien voimistunut tietoisuus ihmislajin eloonjäämistä uhkaavan ekokatastrofin tai ydinsodan mahdollisuudesta. Postmoderni "ilosanoma" moraalin suhteellisuudesta ei ole kuitenkaan saanut kaikkien filosofien varauksetonta hyväksyntää. Näihin ajattelijoihin kuuluvat myös useimmat 1900-luvun johtavat suomalaisfilosofit.

Suomalaisten filosofien kesken vallitsee laaja, filosofiset koulukunta-kiistatkin ylittävä yksimielisyys yleispätevinä pidettyjen arvojen merkityksestä länsimaisen kulttuurin olemusta määrittävinä tekijöinä. Totuus, lähimmäisenrakkaus, oikeudenmukaisuus, tasa-arvo ja vapaus on nähty yhtä aikaa sekä länsimaista kulttuuria että aitoa, kehittyntä ihmisyhtä ristiin määrittävinä arvoina, joita filosofimme ovat teroittaneet kultivoiminnin kohteena olevan kansan mieliin. Tähän peruskäsitykseen ovat yhtyneet niin 1930- ja 40-lukujen maineikas filosofi ja kulttuurivaikuttaja Eino Kaila (1890–1958), filosofian historian ja kasvatusfilosofian tuntija J.E. Salomaa (1891–1960), omintakeinen arvo- ja kulttuurifilosofi Erik Ahlman (1892–1952), loogisen empirismin kriitikko ja ydinhimisen etsijä Sven Krohn (1903–) kuin loogis-analyttisen filosofian kansainvälisiin pioneereihin kuuluva G.H. von Wrightkin (1916–). Kulttuurin arvoluonnetta tähdentäneiden eturivin filosofien joukosta puuttuu ainoastaan vanhin ja kansainvälisesti tunnetuin moraalityöntekijämme, 1800-luvun evolutionismin ja positivismin innoittama Edvard Westermarck (1862–1939). Hänen valituskonsa ilmenee kuitenkin vain toisella, alkuperäisemmällä tavalla: luottamukse- na siihen, että tiedon ja harkinnan lisääntyminen sekä altruismin tunteiden laajeneminen takaavat ihmiskunnan jatkuvan moraalisen edistyksen. Muut, Westermarckia vaikeampia aikoja eläneet suomalaisfilosofit ovat sen sijaan pitäneet länsimaisen moraalin subjektivistista ja relativistista kehitystä kulttuurin kannalta huolestuttavana ilmiönä, jota he ovat pyrkineet hillitsemään ja pysäyttämään. Tästä kulttuurifilosofisesta yksimielisyydestä tekee erityisen huomionarvoisen se, että siihen ovat yhtyneet myös arvoväitteiden yleispätevyyden mahdollisuuteen etiikkansa epäilevästi tai kielteisesti suhtautuneet filosofit, kuten Eino Kaila, Erik Ahlman ja G.H. von Wright.

Suomalaisen etiikan pääsuuntaukset

1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofiassa voidaan erottaa kolme pääsuuntausta. Edvard Westermarckin kehittämä sosiopsykologinen etiikka säilyi muodollisesti yhtenä suomalaisen etiikan suuntauksena 1950-luvulle saakka, vaikka hänen filosofiset oppilaansa Rolf Lagerborg (1878–1956), Gunnar Landtman (1878–1940) sekä Rafael Karsten (1879–1956) eivät — Lagerborgia lukuunottamatta — olleet kovin omaperäisiä. Vuosisadan alkupuoliskolla ja puolivälissä kukoisti sen sijaan fenomenologinen arvoetiikka, jota edustivat J.E. Salomaa, Erik Ahlman ja Sven Krohn. Kolmas etiikan pääsuuntauksemme liittyy varhaiseen loogis-analyttiseen filosofiaan, jonka suomalaiset pioneerit Eino Kaila ja G.H. von Wright ovat etiikkassaan kannattaneet emotivismiin ja naturalismin viittaavia näkemyksiä. Kailan ja von Wrightin eettiset näkemykset voidaan erottaa omaksi vaiheekseen, joka edeltää suomalaisen analyttisen moraalifilosofian nousua 1970- ja 80-luvulla.

(i) Westermarckin sosiopsykologinen etiikka

Westermarck on johdonmukaisin subjektivistisi 1900-luvun suomalaisessa etiikassa. Hän kiistää objektiivisten arvojen mahdollisuuden sillä perusteella, että moraaliarvostelmat perustuvat tunteisiin. Moraalitynteet ovat pyyteettömiä ja puolueettomia hyväksynnän ja paheksunnan tunteita, jotka kohdistuvat elollisiin tai elollisina pidettyihin olentoihin tuskun tai mielihyvän aiheuttajina. Westermarck myöntää, että harkinta ja tosiasioiden tuntemus lisäävät moraalisten tunteiden yhdenmukaisuutta. Täydellinen yksimielisyys jää kuitenkin saavuttamatta, koska sympatian ja altruismin tunteiden voimakkuus ja laajuus vaihtelevat yksilöistä riippuen. Tunneteoriansa avulla Westermarck antaa subjektivistisen tulkinnan myös niille ilmiöille, joita on tarjottu perusteiksi objektiivisille arvoille. Tärkein näistä selityksistä on tunteiden objektiivointi: ihminen projisoi moraalisen tunteensa sen herättäneen asian tai olion aidoksi ominaisuudeksi. Muina selityksinä objektiivisten arvojen oletukselle Westermarck mainitsee ihmisen psyykkisen rakenteen laajittypillisen yhtäläisyyden sekä tapojen ja auktoriteettien vaikutuksen. Vaikka Westermarck hylkää käsityksen arvojen objektiivisuudesta,

hän ei yhdy emotivistiseen näkemykseen, jonka mukaan moraaliarvostelmat eivät voi olla tosia missään merkityksessä. Normatiivisinä väitteinä moraalista tosiasioista ne ovat aina epätosia. Ajatus on sama, jonka John Mackie (1917–81) teki myöhemmin tunnetuksi "moraalin erehdysteorian" nimellä. Moraaliarvostelmat ovat kuitenkin Westermarckin mukaan tosia tai epätosia, kun ne tulkitaan psykologisiksi kuvauksiksi esittäjänsä moraalista tunteista. Arvoarvostelmat ovat siten subjektiivisia ja relativisia, sillä kahden eri henkilön arvostelmat samasta asiasta ovat molemmat psykologisessa mielessä tosia, vaikka toinen pitää asiaa hyvänä ja toinen pahana.

Yleispätevän totuuden edellytysten puuttuminen moraalien alalta johtaa normatiivisen etiikan hylkäämiseen. Tämä ei kuitenkaan uhkaa etiikan asemaa tieteenä. Tieteellinen etiikka voi Westermarckin mukaan tutkia eettisen arvostamisen tosiasiallisia periaatteita ja lainalaisuuksia sekä eri aikoina ja eri kulttuureissa esiintyneitä moraalikäsitteitä ja niiden kehitystä. Tällainen tutkimus täyttää Westermarckin mukaan myös normatiivisen etiikan ansiona pidetyn sivistävän vaikutuksen. Hän uskoo, että lisääntynyt harkinta ja tieto johtaa lukuisten perinteisten moraalikäsitteiden hylkäämiseen sekä antaa meille avaimen ohjata kulttuurin kehitystä haluamaamme suuntaan. Vaikka viimeksi mainittu toive ei ole täysin perusteltu Westermarckin oman moraaliteoriankaan valossa, niin se kuvastaa hänen uskoaan ennakkoluulojen ja auktoriteettien kahleista vapautuvan järjen valossa koittavaan kulttuurin kukoistukseen.

(ii) Fenomenologinen arvoetiikka: Salomaa, Krohn ja Ahlman

Fenomenologisen arvoetiikan edustajat jakautuvat kahteen ryhmään. J.E. Salomaa ja Sven Krohn nojaavat ennen muuta Franz Brentanonilta (1838–1917), Max Scheleriltä (1874–1928) ja Nicolai Hartmannilta (1882–1950) saamiinsa vaikutteisiin. Erik Ahlman sai puolestaan varhaisimmat virkkeensä Henri Bergsonilta (1859–1941), Arthur Schopenhauerilta (1788–1860) ja Friedrich Nietzscheiltä (1844–1900). Tutustuminen fenomenologiaan täydensi varhaisia intuitionistis-eksistentiaalisia vaikutteita, syrjäyttämättä kuitenkaan niitä.

Salomaa ja Krohnin arvoteoria on realistinen, kognitiivinen ja objektiivinen. Arvoarvostelmat ovat tosia tai epätosia väitteitä arvostelijasta riippumattomista moraalista tosiasioista. Nämä löydetään välittömästi annettujen, intentionaalisten arvokokemusten fenomenologisen erittelyn avulla. Tämä perustuu idealisaatioon, jossa välitörmät arvostukset puhdistetaan tilanteen, arvostelijan pyyteiden ja etujen sekä uskomusten vaikutuksista fenomenologisten reduktioiden avulla. Näin saavutetaan tarkastelijasta riippumattomat, muuttumattomat arvo-olemukset sekä näiden ajattomasti pätevät preferenssisuhteet. Arvoeti-
don oikeuttaa välitön intuitiivinen varmuus, evidenssi.

Vaikka Salomaa ja Krohn perustelevat näkemystään yleispätevistä arvoista arvokokemuksen fenomenologisen erittelyn avulla, tämä ei jää heidän ainoaksi perusteekseen. He ylittävät Edmund Husserlin korostaman pidätymisen fenomenologisen havainnon kohteita koskevien olemassaoloväitteiden esittämisestä. Metafyysistä oletusta arvojen ihmisestä riippumattomasta olemassaolosta vaatii Salomaaan mukaan inhimillinen tunne, sillä todellisuus muuttuu yhdenentekeväksi ja tyhjäksi, jos se ei sisällä ehdottomia arvoja katoavan ja epätäydellisen ihmiselämän kiintotähtinä. Nämä arvot tarjoavat Salomalle, yhdessä erityisten suomalaiskansallisten hyveiden kanssa, myös kulttuurin kestävä perustan. Krohnille arvojen maailman itseoleva perusta on puolestaan Logos, universaali järjellisyuden periaate. Totuuden, hyvyyden ja kauneuden ylikysilöllisissä arvoissa tiedostettu ajattomuus ja äärettömyys edellyttävät niin ikään näitä ominaisuuksia arvoja tajuavassa minässä eli ydinihmisessä. Tästä normatiivis-idealitisesta ihmiskäsitelmästä avautuu Krohnin mukaan myös uuden, mekanistisen-materialististen koneihmisyuden voittavan kulttuurin perusta.

Ahlmanin peruskäsitys arvojen luonteesta on subjektiivinen. Esikoisteoksessaan *Arvojen ja välineiden maailmassa* (1920) hän yhdistää Schopenhauerin tahtometafysiikan ja Bergsonin vitalismin Nietzscheen näkemykseen yksilön velvollisuudesta luoda omat arvonsa. Ahlman selittää, että jokaisen yksilön tahto sisältää äärettömän joukon vaikuttimia, joista kuhunkin liittyy tietty suunta eli arvo. Koska kaikkia arvoja ei voida toteuttaa, täytyy suorittaa Ahlman jakaa tahdon sitä määräävien vaikuttimien perusteella "arvotahtoon" ja "vitaaliseen

viettähtoon”. Jälkimmäinen sanelee Ahlmanin mukaan egoistisen itseisarvon: yksilön oman hyvinvoinnin ja onnellisuuden. Arvotahto on puolestaan luonnon ja sosiaalisen ympäristön kausaliitteista vapaata tahtomista. Se ilmenee itsekeskeisistä vaikuttimista vapautuneena moraalitajuun ylilyksiksi, pyrkimyksenä arvojen toteuttamiseen niiden itsensä vuoksi.

Ahlmanin subjektiivismin omintakeinen seuralainen on käsitys tiettyjen arvojen ehdottomuudesta. Se rajoittaa yksilön mahdollisuutta luoda arvoja vapaasti. Yksilö voi toki pitää arvona mitä tahansa arvostamaansa päämäärää. Ehdottomia ja yksilölle päteviä arvoja ovat kuitenkin ainoastaan ne, jotka ovat tämän ”arvotahton” mukaisia. Arvotahton metafysiiseksi kannattajaksi Ahlman olettaa persoonallisen olemusyimen, ”varsinaisen minän”. Koska sen olemassaoloa ja sisältöä ei voida todentaa totuudellisenkaan intuition avulla, niin yksilön on viime kädessä valittava uskonsa olemukselliseksi kokemiensa arvojen pätevyyteen eksistentiaalisesti. Lievän vastakohdan tälle arvojen yksilöllisyyden korostukselle muodostaa Ahlmanin käsitys kulttuurista yleispätevinä pidettyihin arvoihin perustuvana muodostena. Ahlmanin kulttuurifilosofiaa hallitseekin huoli ihmisen primitiivisten puoltien, egoismin ja nautinnontavoittelun, noususta, jos maallistumisen aiheuttama arvotyhjiö ei kyetä täyttämään uudella yleispäteviä arvoja kannattavalla elämäntarkoituksella.

(iii) Varhainen loogis-analyttinen etiikka:

Eino Kaila ja G.H. von Wright

Eino Kailan ja G.H. von Wrightin keskeinen ongelma on ollut kysymys etiikan suhteesta tieteelliseen filosofiaan. Kaila ratkaisi ongelman hylkäämällä eettiset kysymykset tieteellisestä filosofiasta. Ne nousivat silti tärkeään asemaan hänen elämäntieteellisessä pohdintoissaan. von Wright päätyi päinvastaiseen tulokseen kuin Kaila: hänen tieteellinen etiikkansa on moraalista näkökulmaa määrittävien piirteiden ja moraalikäsitteiden loogista tutkimusta.

Kailalta voidaan löytää neljä näkökulmaa etiikkaan. Ensimmäinen on emotivismi, jonka mukaisesti hän selittää väitteet arvojen metafysisestä

olemisen tarpeiden ja tunteiden ilmauksiksi, jotka toimivat myös toiminnan motiiveina. Kaila vertaa arvoarvostelmia poliittiseen propagandaan, jonka ilmaukset ovat ”yllykkeitä, suggestioita, imperatiiveja, tavalla tai toisella siis toimintamerkkejä eli *signaaleja* (eikä symboleja).”¹ Kailan kritiikissä ei ole kuitenkaan tarkkaan ottaen kyse arvoväitteiden perusteltavuuden, vaan arvojen olemista koskevien ontologisten uskomusten hylkäämisestä.

Praktillisen koeteltavuuden periaate on Kailan toinen näkökulma moraaliin. Se on yritys laajentaa mielekkään kielenkäytön aluetta metafysiisiin elämäntarkoituksiin, joiden todellisuutta esittävä sisältö on vähäinen tai olematon mutta joilla voi olla valtava käytännöllinen merkitys toiminnan vaikuttimina. ”Ne elämäntarkoitukset ovat hyvät, joiden hedelmät ovat hyvät”, toteaa Kaila², jonka ”hyviä hedelmiä” ovat sellaiset syvähenkiset arvot kuin lähimmäisenrakkaus, jalous, oikeudenmukaisuus, kauneus, hartaus ja pyhyys. Näitä arvoja ei kuitenkaan voida koetella vetoamalla niitä kannattavien elämäntarkoitusten motivoiman toiminnan hyväksyttävyyteen, koska tällöin syyllistytisiin kehäpäättelyyn. Syvähenkisiä arvoja ei voida myöskään koetella niiden motivoiman toiminnan hyödyllisyyden perusteella, koska ”hyötyä” voidaan arvioida ainoastaan muiden arvojen avulla.

Kailan kolmas tulkinta perustuu huomioon siitä, että kaikkia ”kehittyneempiä” moraalijärjestelmiä yhdistää periaate, jonka kristin-usko tuntee ”kultaisen säännön” nimellä. Tämä ”yleispätevä” näyttävä” ja ”omalaatuisen itseäänselväksi” koettu periaate on vastavuoroisuuden vaatimus, joka perustuu tietoisuuteen yksilön symmetrisyydestä muiden yhteisön jäsenten kanssa. Kailan ajatusta voidaan ehkä tulkita siten, että vastavuoroisuus ja yksilöiden symmetrisyys ovat *moraalista näkökulmaa loogisesti määrittäviä ominaisuuksia*. Toisaalta Kaila huomauttaa, ettei pelkkä looginen tutkimus kykene vastaamaan kysymyksen ”ketkä kaikki ovat ’lähimmäisiäni’”, joten se jää hyvin vajaaksi normatiivisen etiikan näkökulmasta. Pidemmälle tähän suuntaan menevä näkemys voidaan kuitenkin löytää Kailan syvähenkistä elämää koskevasta kirjoituksista.

Vaikka Kaila hylkää metafysis-uskonnolliset käsitykset moraalista maailmanjärjestyksestä, hänen tieteellinen teoriansa syvähenkisyiden

kehityksestä muistuttaa Hegelin idealismia tai Bergsonin vitalismia, joissa oikeiden arvojen toteutuminen esitetään historian varmaksiksi lopputulokseksi. Kailan maailmanselityksen "sankari" on elämä, joka on vuosimiljardien saatossa tuottanut yhä monimuotoisempia ja järjestyneempiä rakenteita. Näiden edustama evoluutioaste osoittautuu myös arvojen keskinäisen paremmuuden kriteeriksi, kun Kaila rinnastaa normatiivisen arvonnousun arvovapaasti määriteltävissä olevaan organisaatiotason nousuun. Evoluutio luo toisaalta jatkuvasti uusia, entistä korkeampia arvoja, joten millään arvoilla ei ole ylihistoriallista pätevyyttä. Kaila ei kuitenkaan kehittänyt eettistä ajatteluaan tämän implisiittisen evolutionismin suuntaan. Hän korosti sen sijaan syvähenkisten arvojen asemaa eurooppalaisen korkeakulttuurin "tempelin" tai "katedraalin" ikaikaisena perustana.

G.H. von Wrightin etiikan keskeinen käsite on hyvinvointiin kattavassa, onnellisuuden ja terveyden sisältävässä merkityksessä viittaava "ihmisen hyvä". Kaikki nämä arvokkaat asiat ovat von Wrightin mukaan välttämättömiä tai luonnollisia siinä mielessä, että niiden vastakohtien tavoittelu perimmäisinä päämäärinä olisi perverssiä ja irrationaalista. Moraalisen hyvyyden määrittely ihmisen hyvän avulla tekee von Wrightista eettisen naturalistin. Moraalisäännöt ja velvollisuudet ovat teknisiä normeja, jotka koskevat keinoja ihmisen hyvän saavuttamiseksi. Jokainen yksilö ratkaisee silti oman hyvänsä sisällön, joten von Wrightin käsitys ihmisen hyvän sisällöstä täsmentyy subjektivistiseksi. Toisaalta meillä on objektiivinen velvollisuus turvata toisille se hyvä, jonka toisten samanlainen toiminta meitä kohtaan turvaa meille. Tämä oikeudenmukaisuuden periaate on von Wrightin mukaan moraalin rationaalinen kulmakivi.

von Wrightin normatiivinen etiikka on moraalista näkökulmaa loogisesti määrittävien piirteiden tutkimusta. Moraalinen tahto on vastavuoroisuuden tajua oman ja toisen hyvinvoinnin välillä. Ja kuten von Wright toteaa, "tämä vaatimus saa ilmaisunsa [myös] kristinuskon korkeimmassa käskyssä rakastaa lähimmäistään *niin kuin itseään*".³ Viittaukset kristilliseen lähimmäisenrakkauteen sekä Kantin yleistämisperiaatteeseen nojaavat perinteeseen, joka on muokannut ymmärrystämme siitä, mitä on ajatella moraalisesti. Tämä on myös ainoa lähtökohta,

joita moraalilla määrittävien piirteiden tutkimus voi lähteä, sillä meillä ei ole mitään ylihistoriallista näkökulmaa moraalisiin. Toisaalta von Wright on pyrkinyt täsmentämään ajatustaan moraalin ja järjennukaisen elämän yhteydestä arvorationaalisuuden käsitteen avulla.

Arvorationaalisuudessa on kyse ihmisen hyvän ainesosia koskevien valintojen arvioinnista niiden saavuttamisen kausaalisia edellytyksiä ja seurauksia koskevan tiedon perusteella. Arvorationaalinen ihminen ei valitse päämääriä, joiden saavuttamisesta aiheutuvaksi arvioitu "hinta" on lopputuloksena saatavaa hyvää suurempi. Arvorationaalisuus ei silti takaa, että kaikki valitsisivat ne ainesosat, joita von Wright on tarjonnut ihmisen välttämättömiksi ja luonnollisiksi päämääriksi. Toinen malli, jolla von Wright on pyrkinyt perustelevaan maltillisista arvo-objektiveista, nojaa arvoysteisiin ja identiteetin käsitteisiin. Aikamme suuri eettinen ja kulttuurifilosofinen ongelma on von Wrightin mukaan se, ettei uutta globaalia arvoysteisöä ole syntymässä, niin kipeästi kuin tällaista tarvittaisiin nyt, kun länsimainen korkeakulttuuri on kadottanut oman identiteettinsä kristilliseen maailmankuvaan nojanneen yleispätevän arvo- ja normijärjestelmän hylkäämisen seurauksena.

Loppupäätelmiä

Vaikka suomalaisen etiikan kaksi viimeksi mainittua pääsuuntausta, fenomenologinen ja varhainen analyttinen etiikka ovat eläneet vailla läheisiä kosketuksia, niillä on paljon yhteistä. Westermarek on poikkeus omassa, sinänsä kapea-alaisessa brittiläisessä empirismissään. Kaikki muut Kailasta Krohniin ja von Wrightiin ovat sen sijaan ammentaneet tärkeimmät vaikutteensa etiikan klassikoilta Platonilta, Aristoteleelta ja Kantilta sekä saksalaisesta arvofilosofiasta, ennen muuta Max Scheleriltä. Kaikkien suomalaisajattelijoiden yhteisenä nimitäjänä, Westermarekia lukuun ottamatta, hämöttää niin ikään kristillinen etiikka. Yleispätevän moraalin mahdollisuutta kannattavan ajattelun perinne onkin ollut Suomessa poikkeuksellisen vahva aiemmin maallistuneisiin länsieurooppalaisiin yhteiskuntiin verrattuna. Tämän perinteen voima on ilmennyt myös suomalaisfilosofien julkisessa arvo- ja kulttuurikeskustelussa. Ajattelijamme ovat toki esittäneet kannanottoja hyvää elämää sekä

länsimaisen kulttuurin tilaa ja tulevaisuutta koskevista kysymyksistä, mutta filosofiselle keskustelulle ominainen vastaväitteiden kriittinen puntarointi ja omien näkemysten perustelu on usein jäänyt puolitiehen. Normatiivisen arvokeskustelun puute on ilmeisesti johtunut siitä, että näistä kysymyksistä on vallinnut laaja, jyrkimmätkin moraaliarvostelun loogista, semanttista ja tieto-opillista luonnetta koskevat metaeettiset erimielisyydet ylittävä yksimielisyys. Tämä yksimielisyys lienee myös vaikuttanut siihen, että suomalaisten filosofien moraalijalokallista kulttuurifilosofiset puheenvuorot eivät ole — yhteiskunnallisesta arvovaltaisuudesta huolimatta — useinkaan nousseet *filosofisesti* yhtä painaviksi kannanotoiksi. Ne ovat jääneet lähinnä retoriseksi muistutuksiksi niistä arvoista, joiden pätevyys olemme uskoneet jo eurooppalaisen ja suomalaisen elämänmuotomme perusteella.

Helsingin yliopisto

Viiiteet

- 1 Eino Kaila, "Realitiedon logiikka", *Ajatus* 11 (1942), s. 52.
- 2 Eino Kaila, *Syvähenkinen elämä* (1986), s. 189.
- 3 G.H. von Wright, *Filosofisia tulkintoja* (1985), s. 187.

Nature as Property. Environmental Ethics and the Institution of Ownership

Lectio praecursoria 26.6.1998

MARKKU OKSANEN

Omistamiseen liittyvät kysymykset ovat kuuluneet yhteiskuntafilosofian keskusteluun filosofian syntäjäajoista alkaen. Platon, Aristoteles ja lukuisat muut filosofit heidän jälkeensä ovat pohineet sitä, millä tavoin parhaassa mahdollisessa yhteiskunnassa on omistaminen järjestetty. Tälle keskustelulle on ollut luonteenomaista keskittyä kahteen suureen teemaan: vapauteen ja oikeudenmukaisuuteen. Millainen omistusjärjestelmä on yhteiskunnassa, jossa ihmiset ovat ideaalisesti vapaita, ja mikä on oikeudenmukainen tapa jakaa resurssit ihmisten kesken? Tähän perinteeseen liittyvässä kysymyksenasettelussa on hyväksytty lähtökohdaksi se, että luonto on sellainen objektien joukko, joka voidaan omistaa ja joka itse asiassa on olemassa sitä varten, että ihminen voi käyttää sitä omaksi hyödykseen ja ottaa sen haltuunsa. Tämä perinne on edelleen elävä. Esimerkkinä siitä mainittakoon tunnetun oikeusteoreetikon A. M. Honorén lausahdus: "On luonnollista puhua omistamisesta ulkoisten aineellisten objektien suhteen."

Ympäristöetiikan tutkimuksen yhtenä perusongelmana on ollut se, miten saamme kohdella ulkoista luontoa. Tutkimuksessa pyritään rakentamaan hyvin perusteltu, ristiriidaton eettinen teoria luonnon kohtelun säännöistä.

Sikä omistustilanne, että ympäristöetiikka koostuvat luonnon kohtelua koskevista säännöistä. Omistaminen on perinteinen luonnon kohtelua ohjaava sääntöjen joukko. Tavallisesti omistamisella tarkoitetaan henkilöiden välisiä suhteita, joka koskee omistettavaa asiaa.