

ITSESSÄÄN ARVOKKAAN RAJOISTA

Itsessään arvokkaasta, ihmiskeskeisyydestä ja ristiriitatilanteista

Tom Reganin ja Paul Taylorin ajattelussa

Forsbacka Meiju

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja

filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

syksy 2014

TIIVISTELMÄ

ITSESSÄÄN ARVOKKAAN RAJOISTA

Itsessään arvokkaasta, ihmiskeskeisyydestä ja ristiriitatilanteista Tom Reganin ja Paul Taylorin ajattelussa

Forsbacka Meiju

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Yrjönsuuri Mikko

Syksy 2014

Sivumäärä: 53 sivua

Tutkimuksen tarkoituksena on tarkastella Tom Reganin teoriaa itseisarvoisista olennoista ja tilanteista, joissa itseisarvoista olentoa onkin esimerkiksi hyväksyttävää vahingoittaa. Reganin teoriaa tarkastellaan sekä itseisarvolle asetettujen kriteerien mahdollisen ihmiskeskeisyyden että ristiriitatilanteiden ratkaisukeinojen kautta (ristiriitatilanteella viitataan tilanteeseen, jossa joudumme asettamaan vastakkain esimerkiksi kahden yhtäläisen arvokkaan yksilön yhtäläisen hyvinvoinnin). Reganin teorian vastapainona toimii Paul Taylorin ympäristöeettinen teoria, sillä Reganin eritellessä tietyt karkeat kriteerit "oman elämänsä subjekteiksi" kutsumilleen yksilöille, jotka ovat varmuudella itseisarvoisia olentoja, itsessään arvokkaiden olentojen joukko näyttäytyy Taylorin teorian yhteydessä huomattavasti laajempina. Tutkimuksen tavoitteena on osoittaa Reganin esittämä tietynlainen varmasti itseisarvoisten yksilöiden ryhmän rajaaminen merkityksellisenä mahdollisten ristiriitatilanteiden määrän ja jopa eettisen teorian käytännön sovellettavuuden kannalta, mutta kyseenalaistaa ihmiskeskeiset keinot kyseisten rajojen asettamiseen ja ristiriitatilanteiden ratkaisuun.

Avainsanat: ihmiskeskeisyys, spesismi, eläinetiikka, itseisarvo

SISÄLTÖ

1. Johdanto

2. Ihmiskeskeisyydestä

2.1 Spesismistä

2.2 Cohen ja spesismin puolustus

2.3 Regan ja spesismin kritiikki

3. Regan ja Taylor itsessään arvokkaista olennoista

3.1 Reganin asettamista kriteereistä

3.2 Regan ja rajattu itseisarvoisten olentojen ryhmä

4. Oikeudet vaatimuksina ja velvollisuuksina

4.1 Regan oman elämänsä subjektien hyvinvoinnista

4.2 Regan ja Taylor eläimistä tuotteina ja hyödykkeinä

4.3 Lajikohtaisesta suojelusta

5. Ristiriitatilanteista - kun itsessään arvokasta on vahingoitettava

5.1 Regan pelastusveneen ongelmasta

5.2 Taylor toisarvoisista intresseistä

6. Lopuksi

1. JOHDANTO

Gary Steiner erittelee laajasti, miten ihmiskeskeinen ajattelu keskittyy etsimään tiettyä, vedettävissä olevaa ja moraalisesti merkittävää rajaa erottamaan ihmislajin edustajat (tai edustajia) eläimistä. Eläinten oikeuksien tiedostamista kannattavat puheenvuorot ovat kuitenkin pyrkineet esittämään kyseisen oletetun eroavaisuuden löytämisen mahdottomaksi ja painottamaan erojen sijaan esimerkiksi ihmisen ja muiden lajien edustajien välillä ilmeneviä samankaltaisuuksia (Steiner 2005). Kyseinen lähestymistapa mahdollistaa kuitenkin myös eriävän ihmiskeskeisen ajattelun määrittelyn, sillä jos moraalisen arvon pohjana toimii juuri mielestämme riittävä samankaltaisuus ihmisen kanssa, laajennamme kenties moraalista kenttää koskemaan myös muiden lajien edustajia, mutta tämä tapahtuu ihmisestä käsin ja ihmisen ominaisuuksia kunnioittaen. Steiner kuvaa, miten eläimille moraalisen arvon suovat ominaisuudet muistuttavatkin tiettyjen kannanottojen mukaan juuri tietynlaisen ihmishenkilön ominaisuuksia ja miten kyseisen samankaltaisuuden korostaminen ei mitenkään kykenisikään takaamaan muiden lajien edustajille vastaavia oikeuksia kuin ihmiselle (Steiner 2005, 5). Ihminen olisi siis kuitenkin merkittäväksi koettujen ominaisuuksien pohjalta etulyöntiasemassa. Länsimaisen filosofian historiasta on löydettävissä esimerkiksi ihmisen esittämistä lähimpänä jumalallista olemassaolevana, ja ihmisyyttä sinänsä on usein mielletty juuri jumalan tai jumalallisen kuvaksi (ks. esim. Steiner 2005). Lienee mahdollista todeta, että moraalisesti merkittävän yksilön määrittäminen taas pohjautuu yhä usein juuri tavalla tai toisella ihmiselle ominaisten ominaisuuksien painottamiseen ja moraalisesti merkittäväksi mieltämiseen.

Tämän ihmiskeskeisen ajattelutavan määrittelyn valossa tarkastelen Tom Reganin velvollisuusetiikkaa ja näkemystä varmasti itseisarvoisesta yksilöstä, Elisa Aaltolan sanoin "oman elämänsä subjektista" (Aaltola 2004, 137). Reganin näkemyksillä on ollut merkittävä vaikutus esimerkiksi eläinoikeusliikkeeseen, ja Evelyn B. Pluharin tavoin tahdon myös (mahdollisesta esittämästäni kritiikistä huolimatta) osoittaa arvostukseni kyseistä työtä kohtaan. Erityisesti Reganin teos "The Case for Animal Rights" on saanut osakseen ylistystä myös ihmiskeskeisiä ja spesistisiä näkemyksiä vastaan suunnatun kritiikkinsä vuoksi (ks. esim. Pluhar 1995, 231). Reganin teoria vaikuttaa kuitenkin nojaavan vahvasti juuri ihmisten ja muiden lajien edustajien

väliden merkittävien samankaltaisuuksien korostamiseen (erojen etsimiseen sijaan) ja samankaltaisten tilanteiden kohtelemiseen tasavertaisina (Regan 2004, 244 [1983]). Tilanteiden samankaltaisuuden määrittämiseen sisältyy olennaisesti näkemys siitä, *ketkä* ovat merkittävällä tavalla samankaltaisia (ja millaisten kriteerien valossa). Tarkastelen Reganin näkemyksiä muiden lajien edustajien moraalisen arvon käytännön sovelluksista, ristiriitatilanteiden ratkaisusta sekä itseisarvoiselle olennolle asetetuista kriteereistä juuri samankaltaisuuden korostamisen ihmiskeskeisten piirteiden valossa. Ristiriitatilanteilla viitataan tilanteisiin, joissa moraalisen toimijan on tehtävä valinta esimerkiksi yhden tai useamman yhtäläisen arvokkaaksi mielletyn olennon yhtäläisen vahingoittamisen välillä.

Reganin teorian vastapainona toimii ympäristöetikko Paul Taylorin teoria, jota Andrew Brennan ja Yeuk-Sze Lo kuvaavat velvollisuusetiikkaa edustavaksi (Brennan & Lo 2012). Taylor ei kuitenkaan rajaa itseisarvoisten olentojen joukkoa esimerkiksi tietoisuuden vaatimuksen perusteella (Brennan & Lo 2012), vaan mieltää esimerkiksi Pluharin mukaan *elävät* olennot yhtäläistä moraalista arvoa omaaviksi (Pluhar 1995, 9). Taylor painottaa ”jokaista yksittäistä elävää olentoa” itseisarvoisena (Brennan & Lo 2012) eli pysyttelee ainakin osittain, Reganin lailla, juuri yksilötasolla. Taylor tiedostaa hyvin esimerkiksi mahdolliset hankaluudet ihmisten omaksumien perimmäisten arvojen muokkaamisessa (Taylor 1986, 312—313). Reganin teoria rajaa tilanteet joihin itse viitataan ”ristiriitatilanteina” ainoastaan niihin konflikteihin, joissa vastakkain joudutaan asettamaan kaksi yhtenäisen arvokasta oman elämänsä subjektia, Taylorin näkemys kaikkien elävien olentojen yhtenäisestä moraalista arvosta (vailla Reganin teorian kaltaista suppeampaa itseisarvoisten olentojen rajausta) näyttäytyy käytännön tasolla ongelmallisempänä. Taylor erittelee käsitystä kaikkien elävien olentojen omasta hyvästä, näiden kunnioittamisesta ja tietynlaisesta itseisarvosta (viitaten itse luontaiseen arvoon) ja kokee muiden eläinten ja organismien oman hyvän tiedostamisella ja tämän myötä seuraavalla merkittävällä luontosuhteen muutoksella olevan väistämättä muutoksia kyseisten yksilöiden kohteluun (Taylor 1986).

Keskityn siihen, voidaanko Reganin eettisen teorian itseisarvon kriteerien ja käytännön sovellusten muotoilu mieltää ihmiskeskeiseksi ajatteluksi esimerkiksi ihmiselle ominaisiksi miellettyjen ominaisuuksien vaatimisen tai mahdollisten ristiriitatilanteiden ratkaisumallien pohjalta. Tarkoituksena ei ole vertailla kahta hyvin

eriävää teoriaa esimerkiksi oikeuksien määritelmän näkökulmasta (Taylorin pidättäytyessä muiden eläinten ja kasvien moraalisisista oikeuksista puhuessa (Taylor 1986, 245)). Yhdistävänä tekijänä toimii juuri itsessään arvokkaiksi koettujen yksilöiden joukon rajaaminen ja tästä seuraavat käytännön sovellukset ristiriitatilanteiden ratkaisumallien muodossa. Taylorin näkemys itsessään arvokkaista olennoista on siis valikoinut Reganin teorian vastapainoksi sekä itseisarvon yhtäläisyyksiä omaavan käsitteen yhtenäisen käytön (Evans 2005; Brennan & Jo 2012) että käytännön sovellettavuuden mahdollisen ongelmallisuuden ristiriitatilanteiden ratkaisumallien myötä. Taylorin biosentrinen individualismi toimii siis tutkielmassani esimerkkinä useampien tai kaikkien elävien olentojen mieltämisestä itseisarvoisiksi ja tällaisen näkemyksen mahdollisista käytännön sovelluksista tilanteissa, joihin viittaa ristiriitatilanteina. Tutkielmani pääpaino on kuitenkin ehdottomasti Reganin eläinetiikassa eli Reganin näkemyksessä itseisarvoisista yksilöistä ja näiden kunnioittavasta kohtelusta yhteiskunnassamme. Kysymykset esitetään myös täysin erillisinä: teorian normatiivinen luonne (ristiriitatilanteiden mahdollinen vähäisempi määrä ja mahdollisuus niiden yksinkertaisempaan ratkaisemiseen) ei luonnollisesti häivytä Reganin itseisarvolle esittämien kriteerien mahdollisia ihmiskeskeisiä sävyjä.

Muiden lajien edustajiin viittaa myös tutkielman tietyissä osiossa "eläiminä" käsitteen käytön yleisyyden vuoksi (Regan itse viittaa omien sanojensa mukaan useimmiten "eläin"-käsitteellä yli vuoden ikäisiin nisäkkäisiin (Regan 2004)). Eettisen keskustelun ajallisen kontekstin selventämiseksi viittaukset Reganin pääteokseen taas kohdistuvat joko vuonna 2004 julkaistun painoksen uudistuneeseen esipuheeseen (2004) tai ensimmäisen kerran 1983 julkaistuun tekstiin (2004 [1983]). Regan itse toteaa tehneensä alkuperäiseen tekstiinsä ainoastaan "typografisia muutoksia" ja seisovansa edelleen (kritiikistä huolimatta) alkuperäisteoksessa esittämänsä kantansa takana (Regan 2004). Esimerkiksi Aaltola hyödyntää Reganin teorian käsittelyssä juuri "itseisarvon" käsitettä (ks. esim. Aaltola 2004, 135) ja viittaa siis tutkielmassani Reganin kuvaamiin itsessään arvokkaihin olentoihin itseisarvoisina. Taylor hyödyntää käsitettä "luontainen arvo", mutta viittaa juuri olentoon, jonka hyvää tulee edistää sen itsensä vuoksi ja jota ei tule kohdella ainoastaan välinearvoisena (Taylor 1986, 79) ja esimerkiksi Andrew Brennan ja Yeuk-Sze Lo yhdistävät itseisarvon ja Taylorin käyttämän luontaisen arvon käsitteet (Brennan & Lo 2012). "Itsessään arvokkaalla"

viitataan tutkielmassa siis sekä Reganin että Taylorin teoriaa käsitellessä käsitykseen juuri oman itsensä vuoksi arvokkaaksi mielletystä olennosta, jonka arvo ei kumpua olennon mahdollisesta välinearvosta. En perehdy muiden lajien edustajien tietoisuuden kyseenalaistamisen kautta Reganin teoriaa kritisoiviin kantoihin, jotka eivät miellä edes Reganin rajaamia eläimiä tämän esittämällä tavalla tietoisiksi ja kritisoivat täten myös Reganin näkemyksiä tarpeellisista yhteiskunnallisista muutoksista. Myös Reganin ja Taylorin teorioiden mahdollinen vertailu rajoittuu *ainoastaan* itseisarvoisten yksilöiden joukon rajauksiin ja ristiriitatilanteiden käsittelyn rinnastamiseen eläineettisten kysymysten näkökulmasta, ei esimerkiksi ympäristöetiikan laajempaan käsittelyyn tai Reganin ja Taylorin näkemyksiin oikeuksien luonteesta tai suhteesta olennon itseisarvoon.

2. IHMISKEKESKEISYYDESTÄ

Länsimaisen eläinkuvan kehitys voitanees esittää kärjistämättä ihmiskeskeisen ajattelun historiana. Esimerkiksi Richard Sorabji mieltää Aristoteleen muotoileman ihmisen ja muiden olentojen kategorisen eron toimineen eräänlaisen kriisin herättäjänä (Sorabji 1993, 12). Myös dualistisen ajattelun merkitystä materiaalisen, vaistoihin redusoitavissa olevan eläimen ja ainoana henkisenä esittäytyneen ihmisen mallin kehityksessä on korostettu (ks. esim. Väyrynen 2006). Ihmisen esittämisen ja kuvausten keskittyessä esimerkiksi rationaalisuuteen, henkisyyteen, kielellisyyteen ja autonomisuuteen, kyseiset ominaisuudet tai kyvyt on myös kuvattu moraalisesti merkittäviksi ja meidät muista eläimistä ja/tai luonnosta oikeutetusti erottaviksi piirteiksi (ks. esim. Steiner 2005). Steiner korostaa, ettei ihmiskeskeisyyden kehitys länsimaisen filosofian piirissä suinkaan esittäydy selkeänä jatkumona, vaan jokaisella aikakaudella on esitetty myös eriäviä näkemyksiä esimerkiksi ihmisten ja muiden lajien edustajien ominaisuuksista ja moraalisesta arvosta. Tästä huolimatta ihmiskeskeinen suhtautuminen on saanut länsimaisen filosofian piirissä vankan jalansijan (Steiner 2005, 2). Myös Oksanen korostaa antroposentrismien eli ihmiskeskeisyyden yleisyyttä länsimaisen filosofian piirissä ja toteaa sekä etiikan historian että nykytutkimuksen olevan ”suurelta osaltaan” ihmiskeskeisen ajattelun mukaista (Oksanen 2012, 141).

Antroposentrismien käsitteellä viitataan siis ihmiskeskeiseen suhtautumiseen luontoon. Markku Oksanen erittelee, että ihmiskeskeinen ajattelu korostaa juuri ihmislajin edustajien erityistä asemaa ja täten oikeutta ihmisen ulkopuolisen maailman hallintaan: ihmisellä on oikeus muokata muuta luontoa ja hyötyä siitä (Oksanen 2012, 141). Ihminen esittäytyy siis tavalla tai toisella muista olemisen tavoista erotettavissa olevana ja kyseinen ero mielletään myös moraalisesti merkittäväksi, ihmisen erityisen aseman ja moraalisen arvon takaajaksi. Juhani Pietarinen kuvaa, miten luonto voidaan mieltää ihmiselle hyödyllisiä asioita tuottavana ja tätä kautta ainoastaan välineellistä arvoa omaavana, mutta sillä ei kuitenkaan katsota olevan arvoa ainoastaan itsensä vuoksi ja omassa itsessään (Pietarinen 2000, 41). Antroposentriset näkemykset suovat Oksasen mukaan esimerkiksi ainoastaan ihmisille ja ihmisten kokemuksille itseisarvon, eikä ihmisillä esitetä olevan suoria velvollisuuksia muita olentoja kuin toisia ihmisiä

kohtaan, sillä ainoastaan ihmiset omaavat itsessään oikeuksia. Ihmiskeskeiset näkökannat eivät myöskään koe mielekkääksi venyttää oikeudenmukaisuuden käsitettä koskemaan luontoa koskevia tekoja, valintoja ja ongelmia. Esimerkiksi eläimiin kohdistuva toiminta ei siis voi olla epäoikeudenmukaista tai oikeudenmukaista sanan täydessä merkityksessä, jos muiden lajien edustajia ei koeta mahdollisiksi oikeudenmukaisuuden kohteeksi. Ihmiskeskeisestä näkökulmasta luonnon hyödyntäjän ei myöskään tarvitse erityisesti perustella tekoaan ja sen vaikuttimia, vaan velvollisuus valintansa perustelemiseen olisi esimerkiksi ihmisen ulkopuoliselle haitallisia tekoja syystä tai toisesta vastustavalla osapuolella (Oksanen 2012, 166—173).

Ihmiskeskeisestä näkökulmasta "luontokappaleita" kohtaan ei siis itsessään kohdistu vaatimuksia, vaan ne esittäytyvät välinearvoisina itseisarvoisen ihmisen rinnalla. Muiden yksilöiden tai kokonaisuuksien kohtelun oikeutuksena toimivat ihmisen hyöty, tuntemukset tai mieltymykset jos ennakoimme, että esimerkiksi eläinten julma kohtelu saattaa heijastua myös muiden ihmisten vastaavaan vahingoittamiseen (kyseinen perinne esiintyy Steinerin mukaan jo esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen näkemyksissä ihmisen ja eläinten moraalista arvosta (Steiner 2005 126—131)). Tietyn lajin edustajien suojeleminen ainoastaan ihmisten kyseiseen lajiin kohdistuvien positiivisten mielikuvien vuoksi saattaa kieltämättä johtaa (ainakin hetkellisesti) kyseisen lajin edustajien suojelemaan kohteluun, mutta toiminnan taustalla olevat asenteet ovat silti selkeän ihmiskeskeisiä. Jos ihmiset taas yllättäen muuttaisivat näkemyksensä kyseisestä lajista ja sen suojelesta, tämä heijastuisi väistämättä kyseisten eläinten kohteluun. Aaltola korostaakin, ettei esimerkiksi Tom Reganin muotoilemaa teoriaa eläinten oikeuksista tule missään nimessä sekoittaa esimerkiksi muiden lajien edustajiin kohdistuvaan hyväntahtoisuuteen (Aaltola 2004, 144). Kyse ei ole ihmisen muihin eläimiin kohdistuvista mielipiteistä tai mieltymyksistä, vaan ne näyttävät selkeän ihmiskeskeisinä juuri ihmislähtöisyytensä puolesta: tietyn olennon mahdollinen hyvä kohtelu pohjaisi ainoastaan ihmisen tuntemuksiin (jotka saattavat tunnetusti myös nopeasti muuttua heijastuen suoraan kyseisen olennon asemaan). Pietarinen erittelee eri yhteyksissä esitettyä jakoa ihmislähtöisiin arvoihin ja luonnon (ja tätä kautta mitä ilmeisemmin myös eläinlajien) luontolähtöisiin arvoihin. Ihmislähtöisten arvojen pohjana on Pietarisen mukaan "ihmiselle tunnusomainen arvottamiskyky". Tässä yhteydessä ihmisellä taas voidaan Pietarisen mukaan viitata sekä keneen tahansa tähän

tiettyyn lajiin kuuluvaan yksilöön että moraaliagenttiin (Pietarinen 2000, 45—46).

Eläinten moraalista merkityksestä käytävässä keskustelussa yksi ihmiskeskeinen perustelun tapa on nähdä yksinkertaisesti silkkä ihmisyyden riittävän perusteluna ihmisen erityiselle arvolle ja asemalle (Aaltola 2004, 104). Steiner esittää ihmiskeskeistä ajattelua yhdistäväksi tekijäksi juuri tiettyjen ominaisuuksien mieltämisen ainoastaan ihmiselle ominaisiksi ja rajan vetämisen ihmisen ja muiden lajien edustajien välille. Ihminen on useassa yhteydessä esitetty myös ainoana olentona, joka kykenee esimerkiksi moraalisen arvottamiseen, rationaaliseen ajatteluun, kielellisyyteen tai on materiaan redusoitavissa olennon sijaan myös henkinen (Steiner 2005). Esimerkiksi Aaltola erittelee, miten tiettyjen ominaisuuksien on myös tulkittu koskevan kollektiivisesti koko ihmislajia, vaikka kyseisiä kykyjä eivät kaikki ihmisyksilöt konkreettisesti jakaisikaan (Aalto 2004, 104—109). Merkittävän ajattelutavan muutokseen viittaa myös Sorabji eläinkuvaa ja muista eläimistä keskustelemisen tapaa kohdanneutta "kriisiä" kuvatessaan. Sorabjin mukaan Aristoteles loi pohjan eläinkäsityksiä kohdanneelle kriisille epäilemättä muiden lajien edustajien kykyä esimerkiksi järkeilyyn (Sorabji 1993, 12—16).

Reganin velvollisuusetiikka ja varmuudella itseisarvoisen yksilön kuvaus ei kenties pyri vetämään eriävään moraaliseen arvoon johtavaa rajaa ihmisen ja muiden eläinten välille, mutta korostaa kenties silti juuri *ihmiselle* ominaisiksi miellettyjä piirteitä erityisesti risiriitatilanteiden yhteydessä (ks. esim. Steiner 2005, 11—12). Pyrkimyksenäni on tarkastella ihmiskeskeisyyttä juuri samankaltaisuuden ja ihmiselle ominaisten ominaisuuksien painottamisen näkökulmasta. Vaikka kyse ei olisikaan itseisarvon suomisesta ainoastaan ihmislajin edustajille, arvotuksen pohjana saattaa olla ihmisen muistuttaminen ja vaatimus riittävään samankaltaisuuteen. Martha Nussbaum mieltää moraalisesti merkittävien kykyjen tarkastelussa (toimintavalmiuksien määrittämisen yhteydessä) viisi mahdollista lähtökohtaa. Ainoastaan ihmisten kykyjä merkittävänä pitävän näkökannan lisäksi muiden olentojen kyvyillä voidaan nähdä arvoa näiden olentojen ihmisten kanssa muodostamien vaikutussuhteiden myötä, jolloin tämä arvo on kuitenkin riippuvainen juuri tietynlaisesta suhteesta ihmiseen. Kolmantena näkökantana Nussbaum esittää kaikkien tietoisten olentojen kykyjen yhtenäisen arvostuksen itsessään (Nussbaum 2011, 157). Näistä viidestä lähtökohdasta kaksi ensimmäistä ovat siis selkeän ihmiskeskeisiä kolmannen näkemyksen eli

tietoisten olentojen yhtenäisen, niihin itseensä palautuvan arvon taas edustavan sitä yksilökeskeisen eläinetiikan kantaa, jonka avulla ihmiskeskeinen ajattelu halutaan välttää. Nussbaum erittelee myös teoriaa *kaikista* elävistä organismeista arvokkaina yksittäisinä sekä viidettä näkökantaa, joka hylkää neljä ensimmäistä tavalla tai toisella yksilökeskeistä kykyjen arvottamisen keinoa ja mieltää lajikokonaisuudet ja muut luonnon suuret kokonaisuudet itsessään arvokkaiksi (Nussbaum 2011, 158).

2.1 Spesismistä

Kun erityisen moraalisen aseman pohjana on juuri tiettyyn lajiin kuuluminen, kyse on spesismistä eli lajisorrosta (Pluhar 1995, 125). Spesismillä viitataan esimerkiksi ihmisten intressien suosimiseen toisten lajien edustajien vastaavien tai merkittävämpien intressien kustannuksella tai muiden lajien edustajien intressien aliarvioimiseen ainoastaan niiden edustaman lajin vuoksi. Pluhar kuvaa tilannetta, jossa kaksi yksilöä voivat siis olla useilta ominaisuuksiltaan hyvin erilaisia, mutta niillä on samat moraalisesti merkittäviksi mielletyt ominaisuudet (Pluhar 1995, 131). Muiden erinäisen syrjinnän muotojen tapaan spesisti jättäisi huomiotta nämä merkittävät samankaltaisuudet ja kohtelisi kyseisiä olentoja ja näiden intressejä eri tavoin muiden ominaisuuksien, kuten tässä tapauksessa tiettyyn lajiin kuulumisen, perusteella.

Kuten aikaisemmin todettu, ihmisen erityisen moraalisen arvon puolustuksena on toiminut usein ihmiselle ominaiseksi koetun ominaisuuden nostamisesta tärkeimmäksi eettisessä keskustelussa huomioitavaksi piirteeksi, jolloin muiden lajien edustajista keskustellessa kyse saattaa olla juuri näiden ominaisuuden etsimisestä muiden lajien edustajista. Selkeän spesistinen ajattelu ei kuitenkaan välttämättä suhtaudu vastaavanlaisiin ominaisuuksiin kyseisellä tavalla, vaan kiinnittää huomiota juuri siihen, mihin lajiin tarkastelun kohteena oleva yksilö kuuluu. Vilka toteaa, että spesismin käsite esitetäänkin usein rasismien ja seksismin käsitteiden yhteydessä. Yhdistävänä tekijänä nähdään esimerkiksi erilaisuuteen kohdistuva ennakkoluuloisuus ja tahallinen syrjityn osapuolen samankaltaisten ominaisuuksien huomioimisen välttely (Vilka 1998, 69). Sekä spesismissä, rasismissa että seksismissä on kyse toisen yksilön yhtäläisten intressien vähättelystä tai huomiotta jättämisestä vain ja ainoastaan siksi,

ettei tämä edusta oikeaksi koettua lajia, ihmisryhmää tai sukupuolta (Regan 2001b, 295). Paola Cavalieri toteaa spesismmin yleisimmän määritelmän koskevan juuri ihmisen nostamista muiden lajien yläpuolelle, sillä tämä on yleisin erinäisten rajojen vetämisen muoto. Lajisorron käsitettä voitaisiin kuitenkin hänen mukaansa soveltaa koskemaan mitä tahansa tilannetta, jossa yksilöt asetetaan eriävään moraaliseen asemaan ja niiden välille vedetään rajoja ainoastaan niiden edustaman lajin vuoksi (Cavalieri 2001, 70). Suuri osa spesismmin kritiikistä kohdistuu myös ihmiskeskeisen ajattelun traditioita kohtaan, ja käsitteitä lienee hankala täysin erottaa toisistaan (spesismmin esittäytyessä useimmiten juuri ihmiskeskeisen ajattelun tukena tai pohjana).

Heta Häyry ja Matti Häyry kritisoivat kädellisten nisäkkäiden oikeuksia käsittelevässä kirjoituksessaan erinäisiä spesistisen (kyseisessä tapauksessa ihmisen erikoisasemaa tukevan) ajattelun puolustamisen tapoja. Spesistiseksi ajatteluksi he mieltävät esimerkiksi teoriat siitä, että ihmisen erityisasema olisi perusteltavissa ihmisen luoman yhteiskunnan ja lakien pohjalta - ihminen olisi lakeja laativana olentona perustavalla tavalla ainutlaatuinen ja täten erityisen moraalisen asemansa ansainnut. Häyry ja Häyry korostavat, ettei esimerkiksi kyseisin kriteerein asetettu raja kulkisi suinkaan ihmisen ja muiden lajien välissä, vaan ainoastaan tietyn rajatun ihmisryhmän ja muiden ihmisten ja eläinten välillä. Saman ongelman kohtaavat muutkin spesismmin puolustamisen keinot, sillä vetoaminen esimerkiksi siihen, etteivät eläimet kykene itse vaatimaan ja ymmärtämään oikeuksiaan, sulkisi monet ihmislajinkin edustajat oikeuksia omaavan yhteisön ulkopuolelle. Merkittävällä tavalla kanssamme samankaltaisten eläinten tutkimuskäytön perusteleminen ainoastaan sillä, että tästä seuraa ihmiselle hyötyä, voisi siis myös johtaa hyvin pelottaviin johtopäätöksiin esimerkiksi marginaalisia ihmisryhmiä koskevassa keskustelussa (Häyry & Häyry 1993, 173—182).

Cavalieri kritisoi spesistisen ajattelun pohjalla esiintyvää väitettä, jonka mukaan ainoastaan tietyn lajin tai ryhmän edustaminen merkitsisi suoraan tiettyjen uniikkien ja moraalisesti merkittävien ominaisuuksien omaamista. Kaikki ihmiset eivät hänenkään mukaansa jaa niitä ominaisuuksia, joiden perusteella ihmisen erityisasemaa puolustavat kannat pyrkivät rajaamaan kaikkien muiden lajien edustajat tietynlaisen eettisen keskustelun ulkopuolelle. Valitsimme minkä tahansa ominaisuuden esimerkiksi eri lajeja erottavaksi voimaksi, ryhmien välisiä päällekkäisyyksiä tai

epäjohdonmukaisuuksia (kaikki ryhmään kuuluvat eivät täytä asetettua kriteeriä) löytyy aina. Silkka johonkin lajiin kuuluminen ei siis voi olla yksilöiden itsensä omia ominaisuuksia merkittävämpi perustelu tietyn moraalisen aseman eväämiselle (Cavalieri 2001, 75—76). Pluhar erittelee laajasti marginaaliargumentin ihmiskeskeiselle ja spesistiselle ajattelulle asettamaa ongelmaa ja esittää keskustelun päätyvän pisteeseen, jossa ihmisen erityisasemaa tiettyjen kriteerien (esimerkiksi rationaalisuuden, autonomisuuden tai moraalisten kykyjen) pohjalta puolustavat kannat joutuvat joko myöntämään muiden eläinten arvon niin kutsuttujen ihmisyksilöiden "marginaaliryhmien" ohella tai kieltämään molempien ryhmien moraalisen arvon (Pluhar 1995). Lienee mahdollista todeta, että monet pyrkimykset erottaa ihmislaji muista lajeista ja sulkea muiden lajien edustajat eettisen keskustelun ulkopuolelle sortuvat edellä eritellyn marginaaliargumentin asettamaan haasteeseen. Useimmat asetetut kriteerit rajaisivat oikeuksia omaavan ryhmän ulkopuolelle myös useita ihmisyksilöitä tai vaihtoehtoisesti koskisivat myös sellaisia yksilöitä, jotka eivät edusta ihmislajia.

Pluhar erottaakin toisistaan ihmiskeskeisen spesismen ja täyden persoonan teoriaan nojaavan spesismen (Pluhar 1995, 136). Ihmiskeskeinen spesismi vetoaa hänen mukaansa ainoastaan ihmislajin edustajien ihmisyyteen ja ihmisen ja muiden olentojen väliseen rajaan. Toinen spesistisen ajattelun tapa taas painottaa juuri kuulumista lajiin, jonka "normaalit aikuiset" yksilöt täyttävät tietyt kriteerit. Tällöin esimerkiksi kykyä moraaliseen toimijuuteen ei vaadita jokaiselta lajiin kuuluvalta yksilöltä, mutta jokainen kyseiseen lajiin kuuluva omaa silti samat oikeudet lajilleen tyypilliseksi koettujen ominaisuuksien vuoksi. Tämä antaisi teoriassa mille tahansa toisellekin lajille mahdollisuuden saavuttaa kaikille ihmisille tällä hetkellä kuuluvan moraalisen aseman, jos moraalinen toiminta voidaan nähdä jollekin lajikokonaisuudelle ominaiseksi toiminnaksi. Yksilö on siis moraalisesti merkittävä, jos se on moraalinen toimija *tai* kuuluu lajiin, jota tällainen ominaisuus määrittää. Pluhar korostaa kuitenkin (Cavalierin lailla (Cavalieri 2001)) yksittäisen yksilön asemaa tämän kaltaisessa ajattelussa: yksilön omien ominaisuuksien tulisi eettisessä keskustelussa olla merkittävämmässä asemassa kuin sen edustamalle lajille tyypilliseksi koettu olemisen tapa (Pluhar 1995, 136—137). Aaltola kyseenalaistaa myös tiettyyn ryhmään kuulumisen arvon mittana ja ominaisuuksien venyttämistä koskemaan tiettyjen lajien

kaikkia edustajia: esimerkiksi ihminen, joka ei kykene täyttämään moraalisen toiminnan kriteerejä, saa tätä kautta arvonsa ainoastaan edustamansa lajin tai muiden henkilöiden kykyjen myötä sen sijaan, että olisi itsessään arvokas yksilönä (Aaltola 2004, 106). Aaltolan mukaan on myös epäselvää, millä perusteella esimerkiksi juuri moraalinen toimijuus olisi juuri se tietty ominaisuus, joka venytetään suomaan jokaista ihmislajin edustajaa tämän omista, yksilöllisistä ominaisuuksista huolimatta (Aaltola 2004,107).

2.2 Cohen ja spesismmin puolustus

Carl Cohen taas mieltää spesismmin välttämättömäksi oikeuksia käsittelevän keskustelun yhteydessä (Cohen 2001a; Cohen2001b); ihmislajin edustajat ovat Cohenin mukaan yksinkertaisesti moraalisesti merkittävällä tavalla erilaisia kuin muut olennot (Pluharin mukaan 1995, 77—78). Cohen ei ole näkemyksineen yksin, mutta lukeutuu kenties tunnetuimpien ihmiskeskeisen ajattelun ja erityisesti spesismmin puolustajien joukkoon. Pluhar toteaaakin Cohenin moraalista toimijuutta painottavan ajattelun kenties kumpuavan osittain esimerkiksi Aristoteleen, Tuomas Akvinolaisen ja Immanuel Kantin näkemyksistä, mutta ei koe tätä Cohenin teoriassa erottamiensa epäjohdonmukaisuuksien puolustukseksi (Pluhar 1995, 128). Esimerkiksi Aaltola viittaa Coheniin "eläinoikeuksien kiihkeänä kritisoijana" (Aaltola 2004, 235) ja erittelee Cohenin suhtautuvan kriittisesti muiden eläinten itseisarvoon ja mieltävän muut eläimet esimerkiksi kasvien lailla ainoastaan omalla tavallaan ainutlaatuisiksi (Aaltola 2004, 142). Aaltola esittää, että muiden lajien edustajat ovat Cohenin mukaan selkeästi välinearvoisia (Aaltola 2004, 93, 142).

Cohen ei erota yhteyttä muihin ihmisiin kohdistuvien syrjinnän muotojen, kuten rasismmin tai seksismmin, ja spesismmin välillä. Ihmisten ja ihmisryhmien keskuudessa ei Cohenin mukaan ole erotettavissa moraalisesti merkittäviä eroja eli sellaisia eroavaisuuksia, jotka oikeuttaisivat tietyn ihmisyksilön mieltämisen toista yksilöä arvokkaammaksi (Cohen 2001a, 62). Pluhar erittelee, että painavin syy tähän on Cohenin mukaan ihmisten kyky moraaliseen toimintaan: vain ihmiset ovat Cohenin näkökulmasta moraalisia toimijoita ja kykenevät esimerkiksi vaatimaan oikeuksiaan

(Pluhar 1995, 77). Tämän vuoksi muihin ihmisiin kohdistuvat syrjinnän muodot, esimerkiksi spesismiin verratut rasismi ja seksismi, ovat ehdottoman tuomittavia, mutta moraalisesti merkittävät erot ihmisten ja muiden lajien edustajien välillä ovat taas Cohenin mukaan selkeät ja yleisessä tiedossa (Cohen 2001a, 61—63). Cohen erottaa lajien yhtenäistä arvoa korostavissa teorioissa jopa vaarallisia Aspekteja, sillä esimerkiksi ihmisten turvallisuutta lisäävä, koe-eläimiä hyödyntävä tutkimus vaatii hänen mukaansa taustalleen ajatuksen muiden lajien edustajien eriävästä arvosta. (Cohen 2001a, 66). Pluhar taas tulkitsee, että eläinten moraalisesta arvosta puolustajat taas eivät Cohenin mukaan huomioi "todellisia velvollisuuksiaan" keskittyessään puolustamaan muiden lajien edustajien moraalista asemaa (Pluhar 1995, 229).

Aaltola esittää, että esimerkiksi kyky moraaliseen toimintaan leimaa Cohenin mukaan koko lajiamme, joten sen ilmeneminen kaikissa ihmisissä ei ole välttämätöntä näiden yhtäläisen arvon tiedostamiselle. Cohen korostaa juuri yksilöä tiettyyn lajiin kuuluvana ja katsoo yksilön arvon kumpuavan lajista, jota se edustaa (Aaltola 2004, 107). Pluhar huomioi, että ihmislajin edustajien kohdalla Cohen mieltää merkittäväksi juuri tietynlaisen ihmiselle ominaisen olemisen tavan ja kuulumisen ihmislajiin (omasi tietty yksilö sitten itse ihmisen moraalisesta arvosta kriteereiksi esitettyjä ominaisuuksia tai ei) (Pluhar 1995, 78—80). Pluhar kuitenkin esittää, että jos todella painotamme (Cohenin näkemysten mukaisesti) moraalista toimijuutta oikeuksien omaamisen pohjana ja koemme, että ihmisen erityinen asema nojaa juuri tämän moraalisiin kykyihin, Cohenin on joko hyväksyttävä muutkin kuin ihmislajin edustajat moraalisesta yhteisön piiriin tai hyväksyttävä se, ettei kaikilla ihmisyksilöilläkään ole oikeuksia - lienehän selvää, etteivät kaikki ihmiset ole moraaliagentteja. Vaikka Cohen toteaa merkittäväksi eroavaisuudeksi sen, ettei muiden lajien edustajilla ole *koskaan* ollut niitä kykyjä, jotka tietyltä ihmisyksilöltä on voitu esimerkiksi vamman myötä riistää, Pluhar toteaa, ettei kaikilla ihmisyksilöillä ole koko elämänsä aikana ollut niitä kykyjä, jotka Cohen esittää ihmisille ominaisiksi (Pluhar 1995, 78—79). Cohenin pyrkimys sisällyttää kaikki ihmislajin edustajat moraalisesta arvosta yhteisön piiriin esittämällä tietyt ominaisuudet kaikille ihmisille yhteisinä vaikuttaa siis Pluharin mukaan ontuvan.

Cohen erottaa toisistaan muihin lajeihin kuuluvien olentojen tuntemaan kivun huomioimisen ja sen mieltämisen yhtäläisen arvokkaaksi kuin ihmisen kokemat tuntemukset. Ensin mainittu on väistämätöntä eikä muiden lajien edustajille tule

aiheuttaa kärsimystä turhaan, mutta niiden kipua ei voida kuitenkaan perustellusti pitää yhtäläisenä ihmisen kivun kanssa ja valintatilanteessa olemme siis velvoitettuja olemaan satuttamatta ihmistä (Cohen 2001a, 62—63). Cohenin näkemykset hyvántahtoisuuden merkityksestä ovat täysin vastakkaiset kuin esimerkiksi Reganin. Aaltola esittää, että Cohenin mukaan muiden lajien edustajien lempeä kohtelu voi pohjautua juuri esimerkiksi hyvántahtoisuuteemme, mutta ei suinkaan siihen, että hyvän kohtelumme kohteilla itsellään olisi oikeuksia (Aaltola 2004, 93, 142).

Cohen esittää näkemyksen eri lajien edustajien yhtäläisestä arvosta "koko eläinten vapautusliikkeen suurimpana virheenä" ja spesistisen eli tiettyyn lajiin kuulumista painottavan ajattelun itsessään suoranaisena vaatimuksena moraalille (Cohen 2001a, 66). Hän mieltää spesismen tavaksi tuoda ilmi ihmisen ja muiden lajien välillä ilmenevät erot ja esittää lajiin kuulumisen painottamista kritisoivat kannat vuorostaan näkemyksinä kaikkien lajien edustajien täsmälleen vastaavasta kohtelusta. Kuvitteellisessa uhkatilanteessa olisi mahdotonta perusteella esimerkiksi oman koiransa suojelua tuttavien lapsen hengen kustannuksella. Toisia ihmisiä kohtaan kohdistuu siis Cohenin mukaan erilaisia vaatimuksia kuin muiden lajien edustajia kohtaan, ja vaikka nämäkin olennot voivat olla moraalisesti merkittäviä eikä esimerkiksi niiden kykyä kivun tuntemiseen voida enää kieltää, täysin vastaavan kohtelun vaatimiselle ei ole perusteita (Cohen 2001a).

2.3 Regan ja spesismen kritiikki

Regan itse käsittelee ja käyttää spesismen käsitettä antroposentrismin käsitettä useammin, mutta viittaa spesismillä useimmiten juuri ihmisen ja ihmislajin erikoisasemaa korostavaan ihmiskeskeiseen näkökulmaan. Regan kritisoi myös utilitaristista eläinetiikkaa spesismiin nojaavasta ajattelusta, sillä ainoastaan yhtenäisten intressien tiedostaminen ei hänen mukaansa riitä lajiin kuulumista painottavan ajattelun välttämiseksi, vaan merkittävää on yhtäläinen kohtelu myös kyseisen intressien samankaltaisuuden myöntämisen jälkeen (Regan 2004 [1983]). Hän esittää kritisoimansa spesistiset kannat näkemyksinä, joiden mukaan esimerkiksi ihmisen ja eläimen vastaavia kivun tuntemuksia vertaillen ihmisen kokema kipu esitetään

merkittävämpänä *ainoastaan* sen vuoksi, että kyseinen yksilö edustaa omaa lajiamme, ja tätä kantaa edustaa Reganin mukaan esimerkiksi myös Cohenin spesismiä puoltava näkemys (Regan 2001b, 292).

Regan puuttuu erityisesti Cohenin perimmäiseen näkemykseen spesismiä kritisoivista kannoista. Reganin mukaan ei-spesistinen näkökulma esittää samankaltaiset kivun kokemukset yhtä merkittävänä kivun kokijoiden edustamista lajeista riippumatta, jos kokemukset ovat keskenään vastaavat. Jos taas toinen yksilö kokee enemmän kipua kuin toinen, tälle kokemukselle on myös annettava enemmän painoarvoa riippumatta siitä, mitä lajeja nämä yksilöt edustajat (Regan 2001b, 292). Tarkastelun alaisena ovat siis yksilöiden ominaisuudet ja kokemukset, eivät olennot juuri tietyn lajin edustajina, spesistisen kannan keskittyessä ensisijaisesti siihen, mitä lajia intressejä omaava tai jotain kokeva yksilö edustaa. Regan korostaa tiettyyn lajiin kuulumisen merkityksettömyyttä myös esimerkiksi käytännön eläinoikeuskeskustelun yhteydessä eikä kannata esimerkiksi tiettyjen yksilöiden moraalista erityisasemaa silkan tiettyyn uhanlaiseksi koettuun lajiin kuulumisen myötä (Regan 2004, 359 [1983]). Kyseinen yhtenäisten kokemusten painottaminen tietyn lajin edustamisesta huolimatta ei Reganin näkökulmasta kuitenkaan merkitsisi *identtistä* kohtelua, kuten Cohen Reganin mukaan antaa ymmärtää (Regan 2001b, 214). On myös varmasti tilanteita, joissa esimerkiksi tuttavän lapsen pelastaminen on oikeutetumpi vaihtoehto kuin koiran pelastaminen, mutta samalla tavalla järkyttävän valintatilanteen eteen joutunutta tuskin tuomittaisiin siitä, jos tämä pelastaisi esimerkiksi oman lapsensa tuttavän lapsen sijaan. Tämä ei myöskään tarkoita sitä, että oma lapsi ja tämän intressit olisivat valitsemaan joutuvalle joka tilanteessa arvokkaampia tai että oma lapsemme omaisi tämän pakollisen valinnan myötä merkittävämmän moraalisen arvon kuin naapurimme lapsi (Regan 2001b, 294). Cohenin pyrkimys argumentoida spesismiä vastustavia kantoja vastaan esittämällä kyseiset näkemykset kaikkien yksilöiden täsmälleen identtistä kohtelua puolustavina ei siis Reganin mukaan osu maaliinsa.

Regan ei jaa myöskään Cohenin näkemystä ihmisen (ihmisyksilöt) kaikista muista lajeista (niihin kuuluvista yksilöistä) erottavista kriteereistä. Hänen mukaansa Cohen perustelee ihmisen ja ihmisen tuntemusten erikoisasemaa ominaisuuksilla, joita kaikki ihmiset eivät suinkaan jaa. Kaikki ihmisyksilöt eivät ole esimerkiksi moraalisia toimijoita tai tiedosta oikeuksien käsitettä, vaikka Cohen ihmisen moraalisuutta

uniikkina ja erottavana tekijänä korostaakin. (Samankaltaisten näkemystä edustavat esimerkiksi Pluharin (Pluhar 1995) ja Cavalierin (Cavalieri 2001) marginaaliargumenttiin pohjautuvaa kritiikki). Koska Cohenin argumentaatio ihmisten keskuudessa vallitsevan samankaltaisuuden ja vaihtoehtoisesti ihmisen ja eläinten välillä vallitsevan kuilun puolesta on Reganin mukaan horjuvaa, spesismien yhdistäminen rasistisiin ja seksistisiin ennakkoluuloihin ei ole myöskään kohtuutonta. Spesismissä on Reganin mukaan kyse juuri vastaavasta ennakkoluuloisesta ajattelusta, eikä tämänkaltainen arvottamistapa ole puolustettavissa (Regan 2001b, 295—297).

3. REGAN JA TAYLOR ITSESSÄÄN ARVOKKAISTA OLENNOISTA

Varmasti itseisarvoiset olennot ovat Reganin mukaan "oman elämänsä subjekteja" (Aaltola 2004, 134—137). Regan esittää kaikille oman elämänsä kokeviksi subjekteiksi luettavissa oleville olennoille kuuluvan heidän itseisarvonsa myötä samat perusoikeudet, jotka suojaavat näitä yksilöitä kaikissa tilanteissa joutumasta esimerkiksi ainoastaan enemmistön edun saavuttamisen välineeksi (Regan 2004 [1983]). Reganin näkemys perusoikeuksista on Leena Vilkan mukaan niin kutsutusti eläinkeskeisempi kuin esimerkiksi utilitaristinen kanta, sillä Regan ei pyri ainoastaan tarpeettomaksi koetun kärsimyksen minimoimiseen, vaan ei hyväksy minkäänlaista muiden lajien edustajien välineellistävää käyttöä (Vilka 1996, 146). Käsittelen myöhemmissä luvuissa Reganin näkemystä näiden yksilöiden perusoikeuksista ja tarkastelen ensin perusoikeuksia *varmasti* omaavan yksilön, oman elämänsä subjektin, käsitettä.

Reganin teoria haastaa käsityksen esimerkiksi rationaalisuuden mukaan määritellystä moraalisesta arvosta tai velvollisuuksien omaamiseen kykenevästä moraalisesta toimijasta, "täydestä persoonasta", tietynlaisen yksilön statuksen eli samalla kiistämättömän itseisarvon ja oikeuksien omaamisen mittana (Steiner 2005, 154; Aaltola 2004, 137). Vaikka Reganin oikeusteoreettinen ajattelu nojaa Immanuel Kantin velvollisuusetiikkaan ja näkemykseen esimerkiksi suorista velvollisuuksista, hän kyseenalaistaa Kantin näkemyksen ainoastaan ihmisistä itsessään arvokkaina (ks. esim. Regan 2004, 174—184 [1983]; Regan 2004, 193 [1983]; Pluhar 1995, 232; Steiner 2005, 154). Steiner toteaa Reganin muokkaavan Kantin teoriaa juuri mieltämällä muidenkin lajien edustajat moraalin kohteeksi (Steiner 2004, 154). Reganin mukaan on selvää, että nekin ihmislajin edustajat, jotka eivät täytä moraalisen toimijan kriteerejä tai ole rationaalisia (esimerkiksi pienet lapset), omaavat itsessään oikeuksia (Regan 2001b, 271). Pyrkimykset suoda perusoikeuksia näille ihmisyksilöille, jotka eivät kykene esimerkiksi omaamaan velvollisuuksia ja tiedostamaan ja vaatimaan oikeuksiaan, mutta kieltää ne samoin perustein muiden lajien edustajilta, taas sortuvat spesismiin ja ihmiskeskeisyyteen eivätkä ole

johdonmukaisia (Regan 2004 [1983]; Regan 2001b, 214).

Pluharin esittää Reganin muotoilevan kaksi marginaaliargumentin muotoa: voimme todeta, että jos myös marginaaliryhmiin kuuluvilla ihmisyksilöillä on moraalista arvoa, myös muiden lajien edustajat ovat moraalisesti tarvokkaita *tai* että koska myös marginaaliryhmiin kuuluvat omaavat oikeuksia, kyseisiä oikeuksia ei voida evätä esitettyjen kriteerien pohjalta muiden lajien edustajilta (Pluhar 1995, 63). Reganin mukaan on myös selvää, etteivät nämä yksilöt omaa ainoastaan välinearvoa eikä esimerkiksi marginaaliryhmiin kuuluvien ihmisten hyvän kohtelun takana voi olla vain esimerkiksi pelko siitä, että heidän kohtelemisensa kaltoin loukkaisi tai uhkaisi ainoastaan moraaliseen toimintaan kykeneviä yhteisön jäseniä. Jos hyväksymme, että omaamme suoria velvollisuuksia myös niitä ihmisiä kohtaan, jotka eivät ole esimerkiksi rationaalisia moraalisia toimijoita, myös muiden lajien edustajat on otettava mukaan eettisen keskusteluun (Regan 2004 [1983]).

Tämä näkökulma itseisarvon omaavan yksilön tarkasteluun muodostaa tarpeen uudelle, moraalisesti arvokasta ja itseisarvoista olentoa kuvaavalle käsitteelle. Reganin ratkaisu on siis "oman elämänsä subjekti" (Aaltola 2004, 137). Oman elämänsä subjektien ominaisuudet ovat Reganin mukaan yksilöitä yli lajien rajojen yhdistäviä tekijöitä. Nämä moraalisesti merkittävät samankaltaisuudet (eroavaisuuksien sijaan) ovat myös juuri ne ominaisuudet, joilla Regan mieltää olevan painoarvoa eettisessä keskustelussa (Regan 2004, 244—245. [1983]). Regan on pyrkinyt rajaamaan oman elämänsä subjektin muista olennoista erottavat ominaisuudet seuraavasti:

"Yksilöt ovat oman elämänsä subjekteja, jos niillä on toiveita ja haluja; havaintokyky, muisti, ja käsitys tulevaisuudesta, mukaan lukien omasta tulevaisuudestaan; emotionaalinen elämä, johon kuuluvat kivun ja mielihyvän tuntemukset; mieltymyksiä ja hyvinvointi-intressejä; kyky toimia halujensa ja tavoitteidensa saavuttamiseksi; psykologinen identiteetti; ja yksilöllinen hyvinvointi, johon niiden kokemukset vaikuttavat, riippumatta muille koituvasta hyödystä ja joutumatta toisten intressien välineeksi."

(Regan 2004, 243 [1983])

Kyse on siis tietoisuudesta eli esimerkiksi toiveista, haluista, muistista, emootioista ja

käsityksestä omasta itsestään eriävänä yksilönä (Regan 2004, 243 [1983]). Reganin oman elämänsä subjektit ovat "joitakuita, eivät joitakin" (Regan 2001a, 201). Reganin esittämä määrittely ei selkeästi sulje itseisarvoisten yksilöiden ryhmän ulkopuolelle esimerkiksi niitä ihmisiä, jotka eivät kykene moraaliseen toimijuuteen, ja takaa siis väistämättä myös lukuisille muiden lajien edustajille moraalisten toimijoiden kunnioituksen ja tietyt perusoikeudet. Oman elämänsä subjektit ovat Reganin mukaan itseisarvoisia. Moraalisten toimijoiden on kunnioitettava tätä ja kyseisen subjektin perusoikeuksia - eli kyseistä olentoa itsessään. Itseisarvo ei palaudu esimerkiksi opittavissa oleviin taitoihin, yksittäisiin ominaisuuksiin kuten lajiin, yhteisön hyötyyn seurauksia vertailemalla tai muiden yksilöiden arvostuksiin. Henkilökohtainen mielipide toisen yksilön itseisarvosta ei siis voi oikeuttaa kyseisen oman elämänsä subjektin kohtelusta kaltoin (Regan 2004, 244 [1983]).

Regan mieltää itseisarvon kategoriseksi ominaisuudeksi, jonka sisällä ei ole erotettavissa tasoeroja. Eri itseisarvoisella olennoilla ei yksinkertaisesti voi olla enempää tai vähempää itseisarvoa kuin toisilla (Regan 2004, 144, 244—245 [1983]). Oman elämänsä subjektin arvo omana itsenään ei palaudu sellaisiin ominaisuuksiin, joista olisi mahdollista erottaa erilaisia tasoja, ja tämän vuoksi olisi mahdotonta nähdä esimerkiksi ihmislajin edustajat toisia oman elämänsä subjekteja itseisarvoisempina. Reganin mukaan kyseinen itseisarvo perustuu olentojen moraalisesti merkittäviin samankaltaisuuksiin eli merkittävään tietoisuuden, elämisen ja olemisen tapaan, ja samankaltaisia tilanteita taas on aina kohdeltava samanlaisina. Regan korostaa, ettei näiden yksilöiden tietynlaisessa kohtelussa ole kyse esimerkiksi säälistä tai empatiasta, vaan johdonmukaisesta itseisarvoisen olennon kunnioituksesta (Regan 2004 [1983]). Aaltola painottaa, että Regan esittää itseisarvon riippumattomana yksittäisten moraalisten toimijoiden yksittäisistä näkemyksistä, mutta ei suinkaan (Aaltolan tulkinnan mukaan virheellisestä kritiikistä huolimatta) "löydettävissä olevana" ontologisessa mielessä. Reganin näkemys tiettyjen olentojen yhtenäisestä itseisarvosta on myös tietystä mielessä verrattavissa esimerkiksi käsitykseen ihmisten jakamasta ihmisarvosta (Aaltola 2004, 139). Cavalieri kokeekin, että Reganin itseisarvoteoria on saanut osakseen sellaisia syytöksiä kömpelyydestä ja epätarkkuudesta, joita muut vastaavat teoriat eivät ole joutuneet kohtaamaan. Hän mieltää syyksi sen, että pyrkiessään kurottautumaan yli lajien (tai käytännössä ihmisen ja muiden lajien)

välisen rajan, teorialta pyritäänkin vaatimaan enemmän (Cavaliere 2001, 94).

Reganin rajatessa varmasti itseisarvoisten yksilöiden joukon oman elämänsä subjekteihin ympäristöetikko Paul Taylor esittää kaikki elävät organismit itsessään arvokkaiksi (Taylor 1986; Taylor 1997) (Taylor itse ei käytä käsitettä itseisarvo, vaan viittaa niiden luontaiseen arvoon (Taylor 1986, 75)). Oksanen tiivistää, että ”biosentristien mukaan moraalilyhteisö muodostuu kaikista” (Oksanen 2012, 196). Taylor viittaa luontaisesti arvokkaisiin organismeihin ”päämäärähakuisina elämänkeskuksina” (Taylor 1986, 45). Taylor ei painota esimerkiksi tietoisuutta tai kokemuksellisuutta, vaan asettaa painoarvoa kunkin organismin omalle hyvälle ja niiden pyrkimyksille tavoitella omaa, itselleen ominaista ja edullista olemassaolon tapaansa. Jos on mahdollista todeta, että jokin on entiteetille itselleen hyväksi (tai vastavuoroisesti vahingoittaa sitä), se on itsessään arvokas ja sitä ja sille ominaista hyvää on edistettävä juuri tämän entiteetin itsensä vuoksi (Taylor 1986, 99, 122—123). Toisin kuin Regan, Taylor esittää esimerkiksi kaikki elävät kasvit ja eläimet itsessään arvokkaiksi. Elottomat entiteetit, jotka eivät pyri kohti itselleen ominaista hyvää, taas eivät kuulu tähän joukkoon. Taylor ei siis puolusta esimerkiksi kiviä *itsessään arvokkaina*, sillä ei koe mielekkääksi puhua kiven itsensä hyvästä, jonka se pyrki säilyttämään tai tavoittamaan (Taylor 1986, 123). Oksanen esittää Taylorin kieltävän mahdollisuuden juuri jonkin elottoman näkökulman omaksumiseen (Oksanen 2012, 198). Myöskään esimerkiksi älykkäältä vaikuttava robotti ei Taylorin mukaan todella tavoittele *omaa* hyvänsä *itsensä* vuoksi, vaan sen päämäärä kumpuaa esimerkiksi robotin rakentaneen ihmisen pyrkimyksistä (Taylor 1986, 123—125). (Pluhar erittelee kuitenkin kyseiseen rajaukseen kohdistunutta kritikkiä, joka kyseenalaistaa ihmisen vaikutuksen painoarvon Taylorin perusteluissa jättää esimerkiksi tiettyä tavoitetta kohti pyrkivä, ihmisen rakentama kone keskustelun ulkopuolelle. Jos esimerkiksi lämmön havaitseva ohjus ei siis olisikaan ihmisen rakentama, tulisiko sen voida tavoitella omaa hyvänsä (Pluhar 1995, 261—262)?)

Itsessään arvokkaita ei ole luvallista kohdella vain välineinä, ja niiden kohtelun taustalla tulee olla juuri organismin itsensä kunnioitus (Taylor 1986, 79). Taylorin teoria korostaa juuri ”yksittäisiä eläviä olentoja”, ja esimerkiksi Pluhar toteaa Taylorin mieltävän moraalista arvoa omaaviksi juuri ”jokaisen elävän entiteetin” bakteereista ihmiseen (Pluhar 1995, 9). Taylor toteaa kuitenkin, että ”biosentrisen näkökulman”

omaksunut mieltää esimerkiksi eri ekosysteemien väliset yhteydet ja sen, ettei yksikään yhteisö voi toimia eristyksissä muista yhteisöistä ja elävistä olennoista (Taylor 1986, 117). Olemme kaikki osa "Maan elonyhteisöä" (Taylor 1997, 229): ihmisetkin ovat täsmälleen samoin ehdoin osa suurempaa yhteisöä ja yhtä haavoittuvaisia, sillä ihmisten(kin) selviytyminen riippuu muista elävistä olennoista (Taylor 1986, 101-102). Luontaisesti arvokkaat organismit omaavat Taylorin mukaan yhtäläiset arvot, eikä yhtä itsessään arvokasta organismia ei voida mieltää arvokkaammaksi kuin toista (Taylor 1986, 101). Ristiriitatilanteissa merkittävää taas on puolueettomuus tietyn lajin edustamisen näkökulmasta (Taylor 1986, 262).

Taylor korostaa ihmistä hyvin uutena tulokkaana suuremmissa järjestelmissä, jossa jokaisen organismin hyvinvointi riippuu myös sen suhteesta muihin. Ihminen ei ole vain moraalinen toimija, vaan myös biologisen puolensa omaava eläin. Kaiken lisäksi muu luonto pärjäisi mainiosti ilman meitä, mutta me tarvitsemme muita taataksemme oman selviytymisemme (Taylor 1986, 101-102). Edeltävät seikat eivät itsessään osoita, etteikö ihminen voisi olla arvokkaampi kuin muut olennot, mutta Taylor mieltää ihmisen erityistä itseisarvoa korostavat näkemykset "kulttuurimme laajasti hyväksytyksi mutta täysin perusteettomaksi dogmaksi", ja näistä käsityksistä luopumisen tärkeäksi osaksi luonnon kunnioitusta (Taylor 1986, 153). Voimme suhtautua luontoon joko ihmiskeskeisesti (jolloin muilla elävillä olennoilla on meille vain välineellistä arvoa) tai elämäkeskeisesti (Taylor 1986, 11). Ihmiskeskeinen lähestymistapa taas ei vaikuta Taylorin mukaan johdonmukaiselta, eikä esimerkiksi opittu kulttuuriperimä ole pätevä syy pitää luontoa kunnioittavan asenteen toteuttamista mahdottomana (Taylor 1986, 313). Luonnon kunnioittaminen ei myöskään merkitse "luonnon rakastamista" (Taylor 1986, 85). Pluhar toteaaakin, että Taylor perustelee oman teoriansa toimivuuden hyvin vastaavin kriteerein kuin Reganin, sillä kumpikin esittää omat näkemyksensä "ainoastaan" monista vaihtoehdoista parhaina teorioina. (Reganin ja Taylorin teorioiden kohdalla on kuitenkin huomattavissa myös se, miten kumpikin mieltää omat ajatuksensa jokaisen järkevä ja tarpeeksi informaatiota saaneen yksilön omaksuttaviksi oleviksi, vaikka itse teoriat eroavat merkittävin tavoin toisistaan (Pluhar 1995, 260).)

Taylor korostaa, ettei toisen organismin hyvän tiedostamisessa ole kyse sen inhimillistamisestä, vaan että toisen olennon näkökulman tiedostaminen on merkittävä

osa luonnon kunnioittamista ja omien tekojen punnitsemista (Taylor 1986, 122). Oksanen kuvaa, että Taylorin mukaan ihmisen on täysin mahdollista omaksua jopa kasvin näkökulma (Oksanen 2001, 198). Ihmisen ei myöskään tarvitse siis syyllistyä muiden olentojen inhimillistämiseen, jotta voimme huomata, mikä on kyseiselle olennotelle ja sen ominaisille elämänvaiheille haitallista ja mikä taas edistää sen hyvinvointia ja "kukoistamista". Olennotta ei myöskään vaadita edes erityistä mielenkiintoa omaa kohtaloaan kohtaan, jotta moraaliagenteilla olisi velvollisuus sen hyvän edistämiseen (Taylor 1986, 119—126). Elävät olennot, joilla on oma hyvänsä, tarvitsevat taas Taylorin mukaan tietynlaisen vapauden saavuttaakseen sen, eikä kyseisiä olentoja ei tule estää tavoittelemasta omaa hyvänsä (Pluhar 1995, 249). Kun ymmärrämme kunkin organismin sille ominaisen tavan esimerkiksi reagoida ympäristöönsä, olla yhteydessä muihin (yhtä lailla omaa hyvänsä tavoitteleviin) ja käydä läpi tiettyjä itselleen ja lajilleen ominaisia muutoksia edullisissa olosuhteissa, kykenemme moraalisen sitoumuksen tekemiseen ja kunnioittavaan asenteeseen luontoa kohtaan (Taylor 1986). Taylorin biosentrinen näkemys painottaa jokaisen yksittäisen organismin huomioimista ja erittelee ihmisen asemaa luonnossa. Luontoa kunnioittava asenne merkitsee siis yksittäisten organismien huomioon ottamista perustavanlaatuisena moraalisen sitoumuksena (eli sitoumuksena, jota ei ole johdettu toisesta moraalisäännöstä), joka vaikuttaa moraalisen toimijan toimintaan ja valintoihin (Taylor 1986; Taylor 1997).

3.1 Reganin asettamista kriteereistä

Regan määrittelee moninaisen kriteerien joukon, jonka avulla oman elämänsä subjektit eli *varmasti* oikeuksia omaavien yksilöiden joukko on tunnistettavissa. Edellä esitetty tarkka tiettyjen ominaisuuksien joukon rajausta vaikuttaa väistämättä ongelmalliselta. Cavalieri esittääkin kysymyksen lukuisten eri oman elämän subjektien määritelmässä mainittujen ominaisuuksien painoarvosta. Hän kyseenalaistaa sen, ovatko kaikki Reganin tässä yhteydessä esittämät ominaisuudet yhtä merkittäviä ja voiko esimerkiksi jonkin tietyn ominaisuuden puuttuminen mitätöidä kyseisen olennon itseisarvon ja siitä kumpuavat oikeudet (Cavalieri 2001, 97). Kieltämättä karkeahkoa eri ominaisuuksien

listauksista puolustaessaan Regan haluaa korostaa oman elämänsä subjektin määritelmää tietynlaisena perimmäisen olemisen ja tietoisuuden tapana, ei summattavissa olevana ominaisuuksien joukkona. Regan käyttää usein oman elämänsä subjektin siitä itsestään kokonaisuutena kumpuavaa arvoa eritellessään vertausta astiasta, jonka sisällä on tiettyjen ominaisuuksien joukko. Hänen teoriansa painottaa kyseisen astian arvoa itsessään, tietyllä tavalla tietoisena ja olemassa olevana kokonaisuutena, ei sen sisältämien yksittäisten ominaisuuksien summana. Myös muiden yksilöiden velvollisuudet kohdistuvat suoraan tähän yksilöön, eivät vain sen tiettyihin kykyihin (kuvitteellisen astian sisältöön). Lukuisten eri ominaisuuksien listauksen tarkoitus on ainoastaan osoittaa ne piirteet, jotka taas yhdessä osoittavat kohti tietynlaista yksilöllisen tietoisuuden omaamista, kokemusta omasta hyvinvoinnista (Regan 2004 [1983]).

Reganin esittämän karkean arvion mukaan vähintään yli vuoden ikäiset nisäkkäät ja linnut täyttävät hänen asettamansa karkeat kriteerit. Esimerkiksi Pluhar yhtyy Reganin näkemykseen *varmasti* moraalisesti merkittävistä, oikeuksia omaavista yksilöistä, vaikka toteaakin, että asettaisi kyseisen hyvin suurinpiirteisen ja pääsääntöisesti kokemukselliseen tietoisuuteen pohjautuvan ikärajan matalammaksi (Pluhar 1995, 257). Pluhar erittelee myös, että Regan toteaa mahdolliseksi myös sen, että sellaisetkin olennot, jotka eivät täytä edes useimpia äskettäin esitettyä kriteerejä, voidaan silti lukea oman elämänsä subjektien joukkoon. Juuri tämä näkemys oikeuksia omaavasta yksilöstä nostaa Pluharin mukaan esimerkiksi myös erittäin nuoret lapset moraalisesta kentän piiriin ja Reganin määrittelemään oman elämänsä subjektien ryhmään (Pluhar 1995, 256). Regan ei myöskään kiellä täysin sen mahdollisuutta, että myös sellaiset yksilöt, jotka eivät ole oman elämänsä subjekteja, voivat olla tavalla tai toisella moraalisesti merkittäviä (Regan 2004, 245 [1983]).

Reganin esiin nostama ominaisuuksien joukko on herättänyt kokonaisuutena kysymyksiä siitä, miten paljon tämän kriteerien listauksen muodostama kuva oman elämänsä subjektista muistuttaa ihmistä ja antaako Reganin teoria tätä kautta eniten arvoa juuri ihmisistä muistuttaville olennoille. Vaikka tämä lähestymistapa ei sinällään täytäkään edellä esitettyjä klassisen ihmiskeskeisyyden ja spesimmin kriteerejä vaan suo myös muille olennoille itseisarvon ja arvostaa niiden *tiettyjä* ominaisuuksia niiden edustamasta lajista huolimatta, Reganin näkemys kenties arvottaa näissä olennoissa

ainoastaan ihmislajin omikseen ja omanlaisikseen kokemia ominaisuuksia. Esimerkiksi Nussbaum erottaa samankaltaisuutta painottavassa lähestymistavassa ihmiskeskeisiä aspekteja juuri tästä syystä, sillä mieltää esitetyn eläinten arvon kumpuavan siitä, miten samankaltaisia ne ovat kanssamme eli miten paljon ne muistuttavat ihmistä (Nussbaum 2011, 161). Kyse on ihmisen ominaisuuksista (kuten ihmiset ne siis itse tulkitsevat) jotka ihmiset kokevat erottavansa muissa eläimissä (tai tietyn "eläimellisyyden" ihmisessä) ja jotka saavat meidät kunnioittamaan näitä olentoja juuri näiden ominaisuuksien vuoksi. Esimerkiksi Sorabji mieltääkin ainoaksi vaihtoehdoksi luopumisen yhtenäisen moraaliteorian muodostamisen tavoittelusta, sillä ei koe niiden kykenevän vastaamaan yksittäisten, jatkuvasti toisistaan eriävien ja monimuotoisten tilanteiden aiheuttamiin vaatimuksiin (Sorabji 1993, 217—219).

3.2 Regan ja rajattu itseisarvoisten olentojen ryhmä

Muillakin kuin oman elämänsä subjekteilla voi siis olla Reganin teorian puitteissa moraalista merkitystä, mutta oman elämänsä subjektit muodostavat *varmasti* oikeuksia omaavien yksilöiden joukon. Kysymyksiä herättääkin Reganin oman elämänsä subjektin käsite myös tiettyjä yksilöitä oikeuksia omaavan ryhmän ulkopuolelle sulkevana käsitteenä ja Reganin pyrkimykset vältellä tätä käytännön kysymysten kannalta kenties välttämätöntä rajanvetoa (ks. esim. Cohen 2001b). Cavalieri toteaa Reganin näkemysten muodostavan kaksitasoisen moraalisen yhteisön, jossa oman elämänsä subjektit muodostavat sen joukon, jonka hyvinvointi ja siihen liittyvät intressit ja pyrkimykset painavat vaakakupissa enemmän kuin muiden olentojen (Cavalieri 2001, 95). Nämä yksilöt ovat se ryhmä, jonka jäsenillä on varmuudella oikeus kunnioitukseen ja niiden itseisarvon mukaiseen kohteluun. Regan on esittänyt näkemyksensä siitä, että vähintään yli vuoden ikäiset nisäkkäät (ja linnut) täyttävät *varmasti* esitetyt kriteerit. Regan korostaa kuitenkin, että vaikka oman elämänsä subjektien joukon rajat ovatkin hämärät, tämä ei mitenkään estä meitä keskustelemasta kyseisten varmuudella oikeuksia omaavista tapauksista (Regan 2004 [1983]; Regan 2001a, 215). Suuri osa esimerkiksi olentojen itseisarvon huomiotta jättävistä eläintuotannon muodoista kohdistuu juuri niihin eläimiin, jotka varmasti ovat oman

elämänsä subjekteja.

Cohen mieltää juuri olentojen välillä vallitsevan erilaisuuden moraalisen keskustelun vaatimukseksi ja Reganin haluttomuuden rajojen vetämiseen hänen teorianensa uskottavuutta syöväksi piirteeksi: Regan ei hänen mukaansa sulje kokonaan ulos esimerkiksi käsitystä kasvien itseisarvosta (Cohen 2001b, 250). Teoriaa, joka pyrki takaamaan kaikkien lajien kaikille edustajille yhtenäiset oikeudet, Cohen taas ei miellä "uskottavaksi" (Cohen 2001b, 228). Vaikuttaa selvältä, että kaikki elävät olennot eivät Reganin mukaan ole oman elämänsä subjekteja, joten hänen teoriastaan seuraa jonkinlainen raja varmuudella oikeuksia omaavien ja niitä vailla olevien olentojen välille. Regan kuitenkin korostaa kyvyttömyyttään tarkkojen oman elämänsä subjektien joukon rajojen vetämiseen, sillä muiden olentojen tietoisuuden objektiivinen tarkastelu on haastavaa ja on mahdotonta määritellä, kuinka "kaukana" erinäisten lajien skaalalla tietoisuuden raja sijaitsee (Regan 2001a, 215]). Vaikka hän ei osaa nimittää, missä kyseinen raja kulkee eli mitkä olennot eivät enää omaa kokemuksellista tietoisuutta, tarkastelu lähtee mitä ilmeisemmin liikkeelle ihmisestä ja etenee kohti sellaisia elämisen muotoja, joilla ei kenties voida enää olettaa olevan kyseistä ominaisuutta. Esimerkiksi Pluhar korostaa Reganin tavoin samankaltaisuutta ja niitä biologisia ominaisuuksia, jotka viittaavat esimerkiksi toiveisiin, motivaatioon ja kokemukselliseen tietoisuuteen. Varmuudella oikeuksia omaavat olennot, jotka muistuttavat tältä osin ihmistä eli varmasti näitä ominaisuuksia omaavaa olentoa. Mitä kauemmas ihmistä muistuttavista olennoista etenemme, sitä vaikeampaa esimerkiksi tietoisuuden tasoja on tarkkailla. Pluhar toteaa, että meidän tulee hyväksyä epätietoisuutemme muiden eläinten tietoisuuden piirteistä, eikä ole myöskään halukas aktiivisesti sulkemaan moraalisen kentän ulkopuolelle tiettyjä yksilöitä, joiden voitaisiin varmuudella todeta jäävän paitsi vaadituista tietoisuuden kriteereistä. Kaikkien elävien olentojen yhtenäisiä oikeuksia Pluhar ei kuitenkaan pidä mahdollisina (Pluhar 1995).

Vilka nostaa esiin näkemyksen lopulta jäljelle jäävästä hierarkiasta: moraalinen yhteisö venyy kenties koskemaan joitakin uusia olentoja (tai juuri lajikokonaisuuksia), mutta tämänkin jälkeen rajanvedon ulkopuolelle jäävät olennot eivät ole yhtä arvokkaita kuin korkeammalla hierarkiassa olevat (Vilka 2003, 173). Vilkan mukaan myös ainoastaan tiettyjen uusien lajien tai juuri tuntoisten olentojen

mieltämistä moraalista arvoa omaavien piiriin onkin kritisoitu (Vilkkä 2003, 172). Moraalinen arvottamisen tapamme on kuitenkin edennyt erilaisten ihmisryhmien oikeuksien tiedostamisesta eläinten oikeuksista keskustelemiseen ja muidenkin kuin tietoisiksi miellettyjen olentojen moraalisen arvon käsittelyyn, joko yksilökeskeisesti tai holistisesti (ks. esim. Wenz 1985; Oksanen 2001; Steiner 2005). Lähtökohtana vaikuttaa usein olleen samankaltaisuus, itseämme muistuttavien yksilöiden arvostaminen ja kunnioittaminen, ja moraalisen merkityksen kenttää on hitaasti venytetty koskemaan myös yhä enemmän oletetuista "meistä" poikkeavia yksilöitä. Kysymys onkin, mihin kyseinen raja tulisi vetää vai onko minkäänlaisen rajan vetäminen edes toivottavaa. Esimerkiksi Taylorin pyrkiessä lähes täysin rajojen vetämisestä vapaaseen, mutta silti yksilökeskeiseen teoriaan (Taylor 1986), Regan esittää oman elämänsä subjektien ryhmän tietyssä määrin rajattuna joukkona (Regan 2004, 243 [1983]). Tämän joukon rajaaminen vaikuttaa myös luonnollisesti niihin muihin eläimiin kohdistuviin kohtelun tapoihin, joita Regan teoriansa myötä aktiivisesti kritisoi. Juuri kyseisen keskustelun yhteydessä painotan Reganin näkemysten yhteiskunnallista kontekstia ja Reganin asemaa merkittävänä eläintuotannon ja muiden eläinten välineellistämisen kritisoijana: Regan itse toteaa toivoneensa "The Case for Animal Rights"- teoksensa julkaisun jälkeen suuria yhteiskunnallisia muutoksia (Regan 2004). Kritiikki pureutuu yhteiskuntamme muiden eläinten hyväksikäytön tapoihin, ja oman elämänsä subjektien rajausta vaikuttaa puuttuvan erityisesti useisiin muihin eläimiä tuotantovälineinä kohteleviin aloihin (lienee tosin tarpeellista huomioda myös esimerkiksi kalojen asema Reganin teoriassa; "varmojen" oman elämänsä subjektien rajausta ei selvästi yllä koskettamaan kaikkia muiden eläinten tuoteellistamisen tapoja).

Wenz epäilee, ettei kukaan ole tiedostanut itseisarvoa vain ja ainoastaan kaikissa eläimissä sulkien samalla muut elävät olennot itseisarvoisten yksilöiden joukon ulkopuolelle (Wenz 1985, 280), eikä myöskään Regan kiellä täysin ajatusta esimerkiksi kasveista itseisarvoisina (Regan 2001a). Kuten aikaisemmin eritelty, Regan ei mielellään vedä tiukkoja rajoja, vaan haluaa ohjata keskustelua kohti varmuudella oman elämänsä subjektille asetetut täyttävät olentoja:

"Itseisarvo kuuluu oikeusteorian mukaan tasa-arvoisesti kaikille oman elämänsä subjekteille. Kysymykset siitä, kuuluuko se muille elämänmuodoille, mukaan lukien

kasvit tai jopa kivet, joet, ekosysteemit ja biosfääri, oikeusteoria jättää muiden tutkittavaksi - - Millainen totuus sitten kyseisen aiheen kohdalla onkaan, se ei vaikuta oikeusteorian esittämiin seurauksiin eläinten kohtelua koskien. Meidän ei tarvitse tietää, kuinka moni on kelpollinen äänestämään seuraavissa presidentinvaaleissa tietääksemme, että olemme itse kelpollisia. Miksi meidän tulisi tietää, ovatko kasvit ja biosfääri itseisarvoisia tietääksemme, että eläimet ovat?”

(Regan 2001a, 217)

Reganin mukaan keskustelua on siis mahdollista jatkaa eivätkä oman elämänsä subjektien ryhmän rajat ole missään nimessä selkeät, mutta ennen laajempaa moraalista tarkastelua meidän olisi Reganin mukaan selvästi syytä keskustella vähintäänkin varmasti kokemuksellisista, itseisarvoisista oman elämänsä subjekteista. Esimerkiksi Pluhar kuitenkin esittää Reganin epäilen, voivatko muut kuin oman elämänsä subjektit kuitenkaan esittäytyä Reganin teorian puitteissa yhtä arvokkaina (Pluhar 1995, 232).

4. OIKEUKSISTA VAATIMUKSINA JA VELVOLLISUUKSINA

Reganin teorian kulmakivenä toimii siis näkemys vähintään oman elämänsä subjektien itseisarvosta. Kyseiset yksilöt eivät missään tilanteissa omaa ainoastaan välinearvoa, eikä heitä täten tule kohdella pelkkinä välineinä (Regan 2004 [1983]). Kuten aiemmin eriteltiin, oman elämänsä subjektien arvo ei pohjautu esimerkiksi muiden (mahdollisesti muuttuviin) mielipiteisiin tai näkemyksiin kyseisen yksilön arvosta. Moraalisilla toimijoilla taas on velvollisuus kohdella itseisarvoisia yksilöitä *kunnioituksella* (Regan 2004 [1983]). Regan esittääkin, että itseisarvoisille oman elämänsä subjekteille kuuluvat tietyt perusoikeudet, jotka esittäytyvät moraalisia toimijoita kohtaan kohdistuvina vaatimuksina (ks. esim. Regan 2004, 271 [1983]; Regan 2004, 276 [1983]). Pluhar korostaa, etteivät kyseiset perusoikeudet ole Reganin mukaan seurauksia moraalisten toimijoiden velvollisuuksista, vaan kyseiset velvollisuudet (kohdella tai olla kohtelematta itseisarvoisia yksilöitä tietyllä tavalla) pohjautuvat juuri näiden oman elämänsä subjektien perusoikeuksiin (Pluhar 1995, 60). Myös esimerkiksi Aaltola painottaa Reganin ajattelun yhteydessä oikeuksien luonnetta tietynlaisina vaatimuksina ja toteaa oikeuksien pohjautuvan juuri tiettyjen yksilöiden itseisarvoon (Aaltola 2004, 136). Reganin teoriassa oman elämänsä subjekteilla ei siis ole perusoikeuksia, koska meillä (moraalisilla toimijoilla) on velvollisuus toimia tietyllä tavalla, vaan velvollisuutemme kohdella oman elämänsä subjekteja kunnioituksella johtuu juuri näiden asemasta itseisarvoisina olentoina.

Aaltola tiivistää moraalisten oikeuksien esittäytyvän Reganin teoriassa tasa-arvoisina ja muuttumattomina (Aaltola 2004, 136). Regan korostaakin, etteivät perusoikeudet voi liittyä yhdenkään yksilön vapaaehtoiseen toimintaan (esimerkiksi annettuihin lupauksiin) tai yksilön asemaan yhteisössään. Perusoikeudet ovat universaaleja ja kaikille oman elämänsä subjekteille samoja ja eroavat täten esimerkiksi juridisista oikeuksista (Regan 2004 [1983]). Perusoikeudet siis eivät näyttäydy tilannekohtaisina, pohjautu yksilön yhteisössään nauttimaan arvostukseen tai mahdollisesti muuttuviin mielipiteeseen kyseisen yksilön arvosta, sillä kyseisten oikeuksien niin kutsuttuna pohjana toimii yhtenäinen itseisarvo. Aaltola toteaa, ettei

Reganin teorian puitteissa yhdellä oman elämänsä subjektilla voi siis olla sen enempää perusoikeuksia kuin toisella eivätkä toisen yhtäläisen itseisarvoisen yksilön oikeudet voi painaa vaakakupissa enemmän. Aaltola käsittelee myös itse oikeuksien käsitteen käyttöön liittyvää kritiikkiä ja näkemyksiä oikeuspuheesta silkasta retoriikkana, mutta kokee, ettei kyseinen kritisoinnin tapa näyttäytyä toimivana Reganin teorian yhteydessä. Regan tarjoaa Aaltolan mukaan käyttämälleen oikeuksien käsitteelle vankat perustelut ja erittelee myös oikeuksien sisällön (Aaltola 2004, 141—142; Aaltola 2004, 215).

Kuten aikasemmin todettu, Regan esittää siis oman elämänsä subjektien itseisarvon yhtenäisenä ja tasa-arvoisena. Itseisarvon käsitteeseen ei sisälly tasoeroja, ja tämä heijastuu väistämättä myös perusoikeuksia käsittelevään keskusteluun. Oikeuksien määrittely ja tiettyjen yksilöiden oikeudet moraalisten toimijoiden velvollisuutena toimia tietyllä tavalla (ja välttää tietynlaista toimintaa) ovat luonnollisesti äärimmäisen tärkeä osa yhteiskunnan muiden eläinten kohtelun tapoja kritisoivassa ja niihin vaikuttamaan pyrkivässä eläineettisessä teoriassa. Regan esittää muiden yksilöiden itseisarvon ja oikeuksien tiedostamisen johtavan siis väistämättä muutoksiin esimerkiksi muiden eläinten kohtelun tavoissa (Regan 2004 [1983]). Käytännössä tämä merkitsee toisten itseisarvoisten yksilöiden kunnioittamista; oman elämänsä subjekteja ei ole luvallista vahingoittaa (Regan 2004, 286 [1983]). Jos joudumme väistämättä aiheuttamaan vahinkoa itseisarvoiselle olennolle, toimintamme täytyy olla johdonmukaista. Samankaltaisia tilanteita on kohdeltava vastaavalla tavalla, eikä esimerkiksi ihmisen kokema pienemmäksi mielletty vahinko voi siis näyttäytyä merkittävämpänä kuin toisen oman elämänsä subjektin vakavampi vahingoittaminen (Regan 2001b, 292; Regan 2004 [1983]).

Oman elämänsä subjektit ovat siis Reganin teorian yhteydessä tasa-arvoisia, eikä Regan esitä eroa ihmisen ja muiden eläinten edustajien välille; ainostaan tilanteessa, jossa meidän on valittava kahden oman elämänsä subjektin yhtäläisen vahingoittamisen välillä, joudumme turvautumaan vaihtoehtoiseen ajatusmalleihin (Regan 2003, 287 [1983]). Yksinkertaistaen todettuna muiden oman elämänsä subjektien kohtelu näyttäytyy hyväksyttävän, jos voisimme kuvitella kohtelevamme samoin myös ihmisyksilöitä (Wenz 1985). On myös merkittävää huomioida, että oikeudet vaatimuksina kohdistuvat luonnollisesti ainoastaan moraalisiin toimijoihin: esimerkiksi useimmilta petoeläimiltä ei voida vaatia toisten oman elämänsä subjektien

perusoikeuksien kunnioittamista (esimerkiksi Wenz 1985). Perusoikeuksien kunnioittaminen merkitsee siis esimerkiksi vapauden ja hyvinvoinnin takaamista itseisarvoisille yksilöille (Pluhar 1995).

Vaikka Taylor ei mielellään viittaa kasveihin ja eläimiin moraalisia oikeuksia omaavina (esimerkiksi Pluharin 1995, 260 mukaan), hänen teoriaansa on kuvattu (Reganin teorian lailla) velvollisuusetiikkaa edustavaksi (Brennan & Lo 2012). Oksasen mukaan Taylor liittyy oikeudet juuri ihmisten välisiksi ja oikeuksien omaamisen niiden vaatimiskyvyn kanssa osittain yhteneväisiksi (Oksanen 2001, 170). Taylor mieltää, ettei oikeuksien käsitteen lisääminen muita olentoja koskevaan keskusteluun tuo mitään uutta keskustelun piiriin, vaan käsitys kunkin olennon omasta hyvästä, sen luontaisesta arvosta ja luonnon kunnioituksesta johtaa samoihin tuloksiin ilman oikeuksien käsitteen ongelmallisuutta (Taylor 1986, 225—226). Moraalisen toimijan kunnioittaessa luontoa tämä tekee tietynlaisia valintoja, pyrkii saavuttamaan tietynlaisia asioita tietyistä syistä ja reagoi ja tuntee tietyllä tavalla, ja ainoa tapa osoittaa kunnioitusta luontoa kohtaan on toimia (tai olla toimimatta) muiden elävien organismien oman hyvän huomioiden ja sitä kunnioittaen. Taylor korostaa, ettei kyse voi olla esimerkiksi luonnon tai tiettyjen olentojen rakastamisesta, vaan toiminnan ja harkinnan takana täytyy olla perustavanlaatuisen moraalinen sitoomus ja periaate. Luonnon kunnioittaminen merkitsee tiettyjen moraalisaäntöjen omaksumista (Taylor 1986).

Taylor erittelee neljää velvollisuuksien luonnetta tarkentavaa toimintamallia ja kuvausta siitä, millainen toiminta näyttäytyy luonnon kunnioittamisen näkökulmasta hyväksyttävä. Moraaliagenttien tulee pidättäytyä oman hyvänsä omaavien entiteettien vahingoittamisesta ja olla sekaantumatta niille ominaiseen elämisen tapaan (olla esimerkiksi estämättä niitä jollain tavalla tai viemättä niitä pois luontaisesta ympäristöstään) sekä pettävästä toisen olennon luottamusta (esimerkiksi kalastuksen perustuessa toisten olentojen tyyppillisten tapojen opetteluun ja niiden imitoimiseen). Moraalisten toimijoiden tulee myös tarvittaessa kompensoida aiheuttamansa haitta joko kyseiselle tai jollekin toiselle moraalin kohteelle (Taylor 1986, 304—312).

Taylor korostaa kuitenkin tilannesidonnaisuutta ja painottaa, etteivät hänen muotoilemansa periaatteet kykene kertomaan, miten toimia jokaisessa ainutlaatuisessa tilanteessa. Säännöt eivät myöskään ole täysin mustavalkoisia, vaan esimerkiksi

loukkaantunut eläin on luvallista siirtää hoitoon luontaisesta ympäristöstään, kunhan se tämän jälkeen palautetaan omalle elinalueelleen (Taylor 1986, 184). Myös esimerkiksi itsensä puolustaminen vaarallista entiteettiä kohtaan on Taylorin sopusoinnussa luontoa kunnioittavan asenteen kanssa (Taylor 1986, 264—269). Hyväksytyt teot ovat aina luonnon kunnioitusta ilmentäviä tekoja, ja tämän moraaliasenteen omaksuneen toimijan on aina oltava valmis harkitsemaan uudestaan ja kenties toisesta näkökulmasta valintojaan ja niiden oikeutettavuutta. Taylor kuvaa luontoa kunnioittavan asenteen omaksumista tietynlaiseksi luonteenpiirteen kehitykseksi (Taylor 1986).

On siis huomioitava, ettei Taylorin tarkoituksena mitään ilmeisimmin ole esittää valmista sääntöjen ja tarkkojen toimintamallien kokoelmaa, jonka pohjalta luontoa kunnioittava moraaliagentti kykenisi jokaisessa tilanteessa ongelmitta toimimaan. Taylor myös esittää, että erityisen hankalissa tilanteissa meidän on pyrittävä selvittämään mahdollinen konflikti muistamalla ”sivilisaation ja luonnon välinen ihanteellinen harmonia”, joka Taylorin mukaan toimii kaikkien yksittäisten periaatteiden perustana (Taylor 1986, 264). Taylorin mukaan kunkin organismin omaa hyvää ja sen luontaista arvoa ei tule sekoittaa keskenään, sillä voimme hyvin tiedostaa olennolle ominaisen hyvän ilman minkäänlaisia vaatimuksia toimia tätä hyvää edistävällä tavalla. Vasta kun miellämme jokaisen elävän olennon omaa hyvänsä tavoittelevaksi ja itsessään arvokkaaksi (eli sitä ainostaan välineenä kohtelevan toiminnan perusteettomaksi), seuraa moraaliagenteihin kohdistuva vaatimus toimia tietyllä tavalla muita eläviä olentoja kohtaan (Taylor 1986, 72). Luontaisesti arvokkaiden organismien arvo ei riipu siitä, miten muut sitä tietyssä kontekstissa arvottavat. Ne ovat itsessään arvokkaita, ja moraaliagenteilla on tämän myötä velvollisuus pyrkiä edistämään niiden hyvää juuri tämän itsensä vuoksi, ei esimerkiksi omaa etuaan tavoitellakseen (Taylor 1986, 79).

4.1 Regan oman elämänsä subjektien hyvinvoinnista

Regan korostaa oman elämänsä subjektien halua tavoitella omalle hyvinvoinnilleen merkittäviä asioita (Regan 2004 [1983]). Myös Aaltola painottaa, että oman elämänsä subjektit ovat kokemuksellisia olentoja, kokien todellisuutensa jonkinlaiseksi (Aaltola

2004, 137). On merkittävää kuitenkin huomioida, ettei Reganin teoria painota esimerkiksi rationaalisuutta (Aaltola 2004, 137). Oman elämänsä subjektin ei Reganin mukaan suinkaan tarvitse kyetä esimerkiksi oman hyvinvointinsa kuvailuun tai oikeuksiensa vaatimiseen. Itseisarvoiset oman elämänsä subjektit ovat kuitenkin kokemuksellisia olentoja ja niiden oma hyvinvointi merkitsee paljon juuri niille itselleen (Regan 2004, 243 [1983]). Pluhar toteaa Reganin mieltävän monet eläimet kyseisellä tavalla autonomisiksi ja päämääräsuuntautuneiksi ja esittävän tämän kautta, ettei kyseisiä yksilöitä tämän vuoksi ole mitenkään helppoa mieltää "arvottomiksi" (Pluhar 1995, 54). Reganin teorian yhteydessä hyvinvointi esittäytyy esimerkiksi puutteena tai vahinkona: esimerkiksi oman elämänsä subjekti, joka elää tuotantolosuhteissa periaatteessa kivutonta elämää, ei silti saa osakseen itseisarvoaan kunnioittavaa kohtelua. Vahingoittaminen näyttäytyy tietynlaisena mahdollisuuksien sulkeutumisenä ja oman elämänsä subjektin kyvyttömyytenä toimia itselleen merkittävällä tavalla (Regan 2004 [1983]). Apaattinen tuotantoeläin pienissä olosuhteissa ei siis saa osakseen kunnioitusta, vaikka sen kohtelua perusteltaisiinkin suoranaisten kivun puutteella.

Perusoikeuksien lisäksi yksilöillä voi olla myös eriäviä, yksityiskohtaisempia oikeuksia. Esimerkiksi Wenz korostaa, ettei eläinoikeusajattelu pyri kumoamaan tiettyjä muiden eläinten ja ihmisten välisiä eroavaisuuksia. Tarkoituksena ei ole esimerkiksi esittää sananvapautta tai uskonnonvapautta muille eläimille, koska kyseisten vapauksien evääminen ei Wenzin mukaan vaikuta mitenkään muiden eläinten elämiin (Wenz 1985). Reganin näkemys perusoikeuksista siis pyrkii erittelemään perustavanlaatuisimmat, kaikille oman elämänsä subjekteille yhteiset (nimensä mukaisesti) perustavanlaatuiset oikeudet. Ne eivät kata tai pyri kattamaan kaikkia esimerkiksi ihmiselämään sisältyvien oikeuksien kirjoa.

Regan korostaa myös, ettei eläinoikeusliikettä ole mahdollista mieltää esimerkiksi ihmisten oikeuksien takaamista häiritseväksi liikkeeksi, vaan että kyse on kaikkien oman elämänsä subjektien kunnioittamisesta, ihmiset mukaan lukien (Regan 2004 [1983]). Eläinten oikeuksien takaamisen pyrkivä teoria pohjautuu samoihin ajatuksiin kuin ihmisten oikeuksista keskusteleminen, eivätkä eläinoikeusliikkeen eteen töitä tekevien tavoitteet siis näyttäytyvät vastakkaisina esimerkiksi ihmisoikeuksien turvaamiseen pyrkivien ajattelijoiden näkemysten kanssa. Regan erottaa yhtäläisyyksiä

esimerkiksi naisten oikeuksista käydyn keskustelun ja eläinoikeuskeskustelun välillä (Regan 1989). Voitaneet todeta, että näkemys eläinten oikeuksien puolustamisesta ihmisyksilöiden oikeuksien puolustamisesta "pois olevana" näyttäytyy siis Reganin mukaan olkinukkena. Regan ei siis esitä, että meidän tulisi valita joko muiden oman elämänsä subjektien tai ihmisten oikeuksien kunnioittamisen väliltä, sillä kaikki edellä mainitut muodostavat tasa-arvoisen oman elämänsä subjektien ryhmän.

4.2 Regan ja Taylor eläimistä tuotteina ja hyödykkeinä

Reganin itseisarvoisten olentojen asemaa painottavan teorian tärkeänä osana ja lähtökohtana esittäytyy juuri se, miten ihminen muita eläimiä kohtelee, ja muiden eläinten asema tuotannossa hyödynnettävinä välinearvoisina tuotteina ja hyödykkeinä. Oman elämänsä subjektien oikeuksia korostava näkemys kyseenalaistaa vahvasti nykyiset muiden lajien edustajien kohtelun muodot. Regan ei siis hyväksy minkäänlaista toimintaa, joka ei kunnioita itseisarvoisen yksilön yhtäläistä itseisarvoa. Kuten aikaisemmin eriteltiin, kyseisellä itseisarvolla ei ole eriäviä tasoja (yksilö ei voi olla "itseisarvoisempi" kuin toinen), eikä kyseisen iteisarvon huomiotta jättäminen myönteiseksi koettujen seurausten vuoksi ole hyväksyttävää. Regan kritisoikin kaikkea muita eläimiä välinearvoisena kohtelevaa toimintaa (Regan 2001a, 127) juuri kyseisten yksilöiden itseisarvon kunnioittamisen näkökulmasta (Regan 2004 [1983]). Eläinperäisten tuotteiden tuottaminen tai muiden eläinten hyödyntäminen viihdeteollisuudessa tai tutkimustarkoituksissa ei voi näyttäytyä hyväksyttävänä, sillä harmin tuottaminen kyseisille eläimille tiettyjen (ihmiselle edulliseksi koettujen) seurausten vuoksi asettaa väistämättä itseisarvoiset olennot välinearvoisiksi. *Ainoastaan* tilanteissa, joissa meidän on valittava yhtenäisen harmin tuottaminen oman elämänsä subjektille vailla muita vaihtoehtoja selvittää kyseisestä tilanteesta, toisen itseisarvon omaavan yksilön "uhraaminen" näyttäytyy hyväksyttävänä tekona. Kyseinen pakon edessä tehty valinta ei myöskään Reganin mukaan vähennä lainkaan esimerkiksi henkensä valitettavasti menettävän yksilön itseisarvoa (Regan 2004, 324 [1983]).

Regan korostaa, ettei esimerkiksi hyvillä elinolosuhteilla tai tuotannon vuoksi

henkensä menettävän eläimen kuoleman kivittomuudella ole merkitystä (Regan 2004, 394 [1983]). Eläintuotannon ongelma ei ole näille eläimille ominaisen käytöksen mahdottomaksi tekeminen (esimerkiksi liian pienten tilojen myötä) tai niille aiheutettu kipu, vaan nämä ovat Reganin mukaan ainoastaan seurauksia kyseisten olentojen itseisarvon kieltämisestä. Perimmäistä ongelmaa ei ratkaista esimerkiksi tuotantoeläinten tai laboratoriossa elävien koe-eläinten olojen parantamisella, sillä niitä kohdellaan kyseisissäkin tilanteissa välineinä, ei itseisarvoisina (Regan 2004, 343—344, 394 [1983]). Aaltola korostaa, ettei Reganin muiden eläinten välineellistämisen kritiikki pohjautu esimerkiksi hyväntahtoisuuteen, sillä tällöin kritisoimme selkeän julmia toimintatapoja, mutta jätämme huomiotta tavalla tai toisella suopeammaksi mieltämämme muiden eläinten hyödyntämisen (Aaltola 2004, 144). Kyseinen ero on merkittävää huomioida myös eläinoikeus- ja eläinsuojeluliikkeen eroavaisuuksien tarkastelussa. Regan kuvaa itseään eläinoikeusliikkeen puolestapuhujaksi ja painottaa, ettei liikkeen tarkoituksena ole ainoastaan eläinten kohtelun parantaminen tuotanto-oloissa, vaan eläintuotannon ja koe-eläinten hyödyntämisen lakkauttaminen (Regan 2001a, 127). Vaikka esimerkiksi lihantuotannon vuoksi henkensä menettävä olento siis eläisi elinvuotensa mukavasti ja surmattaisiin täysin kivittomasti, kuolema esittäytyy joka tapauksessa suurimpana mahdollisena menetyksenä eikä kyseisen olennon itseisarvoa äskettäin kuvailussakaan tilanteessa kunnioiteta Reganin vaatimalla tavalla (ellei kyse todella olisi esimerkiksi niinkin kaukaa haetusta tilanteesta, jossa kyseisen oman elämänsä subjektin surmaaminen olisi toisen itseisarvoisen yksilön ainoa keino säilyä hengissä).

Myöskään esimerkiksi tuotantoeläinten tai koe-eläinten määrän vähentäminen ei esittäydy yksilökeskeisestä, oikeuksia painottavasta näkökulmasta eettisempänä vaihtoehtona. Kukin tuotannon piiriin jäänyt, itseisarvoinen olento toimisi silti ainoastaan välineenä ja tuotteena, eikä utilitaristinen näkökanta luonnollisesti sovellu Reganin teoriaan - pienempi määrä yhtäläisesti kärsiviä oman elämänsä subjekteja ei ole yhtään hyväksyttävämpi lopputulos, vaikka kyseiseen vaihtoehtoon päätyminen myötä hieman suurempi määrä muita oman elämänsä subjekteja kyseiseltä eläimeltä ja lopulta säästyisikin. Muiden lajien edustajien itseisarvoa kunnioittavan kuluttajan ei siis myöskään tule perustaa valintaansa esimerkiksi muiden vastaavalla tavalla eläinperäisiä tuotteita välttävien kuluttajien määrään ja täten oletuksiin omien kulutustottumustensa

seurauksista (Regan 2004, 350 [1983]). Wenz mieltää eläinoikeusteorian kieltävän esimerkiksi oman elämänsä subjektien eläintarhoissa kasvattamisen lisäksi myös kyseisten subjektien elinympäristöjen tuhoamisen, sillä oman elämänsä subjektit omaavat yhtenäisen itseisarvon, emmekä varmasti hyväksyisi esimerkiksi "uuden hiihtokeskuksen" rakentamista, jos tämä aiheuttaisi muille ihmisyksilöille kärsimystä (Wenz 1985, 145). Regan haastaa myös ajatuksen siitä, että itseisarvoiset olennot voisivat olla toisen yksilön rahan vaihdettavaa omaisuutta ja että muiden oman elämänsä subjektien mieltäminen omistettavaksi omaisuudeksi näyttäytyisi hyväksyttävänä (Regan 2004, 348 [1983]).

Taylor taas kritisoi esimerkiksi metsästystä, kalastusta ja eläintuotantoa (Taylor 1986, 183). Vaikka esimerkiksi kalastajan tai metsästäjän saaliit tulisivat lopulta myös syödyksi, niillä on esimerkiksi harrastekalastuksen yhteydessä vain välinearvoa (Taylor 1986, 275). Luonnon hyväksikäyttö ei koskaan voi Taylorin mukaan olla osa luonnon kunnioittamisen asennetta, sillä luonto mielletään hyödynnettäväksi ja ihmisen palveluksessa olevaksi. Tällöin luontokappaleiden mahdollinen arvo pohjaa ainoastaan siihen, kuinka hyödyllisiksi ihmiset ne mieltävät (Taylor 1986). Itseisarvoisen kohtelu välinearvoisena taas viestii aina kunnioituksen puutteesta (Brennan & Jo 2012). Esimerkiksi tuotantoeläimet mielletään ainoastaan välinearvoisiksi olennoiksi riippumatta siitä, millaiset olot niille tuotanto-oloissa pyritään luomaan, ja Taylor vaikuttaakin puolustavan vegetarismia sekä tuotantoeläinten välineellistämisen että ruoan tuotantoon vaadittavien maa-alueiden laajuuden vuoksi (Taylor 1986, 294, 296). Villieläinten metsästäminen ja kalastaminen myötä taas sekä vahingoitamme niitä, sekaannumme niille luontaiseen elämisen tapaan että petämme niiden luottamuksen (kyseisten toimintamallien usein pohjautuessa eläimille ominaisen käytöksen opetteluun ja sen hyödyntämiseen niiden harhauttamiseksi). Taylorin mukaan metsästystä ja kalastusta harrastavat eivät todella kunnioita eläimiä itsessään arvokkaina, vaan ainoastaan esimerkiksi niiden saalistamisen tarjoaman haasteen vuoksi (Taylor 1986, 182—183). Ainoastaan tilanteessa, jossa joudumme itse selvittääksemme metsästäämään (eli vastakkain ovat sekä meidän että muiden luontokappaleiden perustavanlaatuiset inressit), kyseinen toiminta on Taylorin mukaan hyväksyttävää (Taylor 1986, 183; Taylor 1986, 275).

4.3 Lajikohtaisesta suojelusta

Yksilökeskeinen teoria painottaa yksilö itseään itseisarvoisena, ei esimerkiksi tietyn lajin edustajana. Täten Regan ei myöskään anna arvoa lajikohtaisille suojeluperiaatteille eli näkemyksille siitä, että tietyn yksilön arvo voisi kummuta ainoastaan sen mahdollisesti edustamasta uhanalaisesta lajista (Regan 2004, 359—360 [1983]). Kyseinen arvottamisen tapa ei mieltäisi yksilöä yhtä arvokkaaksi, jos se kuuluisi yleisempään lajiin, eikä täten mieltäisi tätä itseisarvon omaavaksi ja *itsessään* arvokkaaksi. Yksilökeskeisessä oikeusteoriassa ei ole kyse lajikokonaisuuksista ja kyseisten miellettyjen lajikokonaisuuksien intresseistä. Koska itseisarvon käsite ei sisällä käsityksiä mahdollisista tasoeroista, uhanalaiseksi mielletty yksilö ei voi olla "itseisarvoisempi" kuin toinen oman elämänsä subjekti (Regan 2004, 359—361 [1983]). Vastaavalla tavalla voitane todeta, ettemme voi esimerkiksi moraalisisina toimijoina päättää puuttua tiettyjen oman elämänsä subjektien perusoikeuksiin riistämällä niiltä esimerkiksi elämä sen vuoksi, että kokisimme kyseisten yksilöiden saalistavan uhanalaiseksi miellettyjä yksilöitä (ja pyrkisimme uhanalaisen lajin säilyttämiseen. Regan ei siis hyväksy metsästystä puoltavia, esimerkiksi lajikokonaisuuksien hyvinvointia korostavia kantoja (Regan 2004, 356 [1983]). Kyseisistä näkökulmista metsästys esitetään lajikokonaisuuksien ja ekosysteemien hyvinvointia ylläpitävän, ennaltaehkäisevänä toimintana, jossa lukuisten yksittäisten yksilöiden surmaaminen toimii laajemman hyvinvoinnin puolesta (kukin huomaa kyseisessä näkökannalla ilmenevän utilitaristisen ajattelun muodon, jota Regan ei luonnollisesti voi asettaa kannattamaan). Regan esittää vaihtoehdoksi luonnon toimintaan puuttumisen lopettamisen (moraalisten toimijoiden puolesta) (Regan 2004, 357 [1983]).

Wenz taas esittää Reganin kannan kyseisestä näkökulmasta ristiriitaisena ja mieltää, että jos oman elämänsä subjektit omaavat sekä positiivisia että negatiivisia oikeuksia, Reganin teorian mahdollisena "sivuvaikutuksena" on kehoitus esimerkiksi petoeläinten aktiiviseen surmaamiseen. Jos yksi petoeläin rikkoo elinkaarensa aikana useiden muiden oman elämänsä subjektien itseisarvosta kumpuavia oikeuksia, tämä vaikuttaisi Wenzin mukaan kyseisen teorian piirissä ainoastaan perustellulta, mutta

käytännössä täysin kestävämmältä. Wenz toteaa myös, ettei se, ettei susi näyttäytyä moraalisen toimijana, merkitse sitä, ettei lampaan perusoikeuksia loukata sen joutuessa hyökkäyksen kohteeksi (Wenz 1985). Wenz itse kannattaa ihmisten ja muiden eläinten oikeuksien erottamista toisistaan (Wenz 1985), mutta Reganin kanta esittää kaikkien oman elämänsä subjektien oikeudet yhtenäisinä. Petoeläinten metsästämiseen ei siis tule puuttua, sillä saalistavat pedot eivät ole (ihmisten tavoin) moraalisia toimijoita (Regan 2004, 357 [1983]). Moraalisubjekteilla ei ole velvollisuutta kohdella muita yksilöitä kunnioituksella ja tiedostaa näiden perusoikeuksia toimintansa kautta.

Regan on Wenzin mukaan kritisoinut holistista ajattelua (Wenz 1985), ja tämä näyttäytyy Reganin teorian yhteydessä ymmärrettävänä, sillä yksilöä ei ole hyväksyttyä uhrata "suuremmaksi" mielletyn hyvinvoinnin vuoksi. Myös Taylor painottaa juuri yksilöä oman hyvänsä omaavana, mutta tiedostaa myös esimerkiksi lajikokonaisuudet juuri lukuisista yksilöistä koostuvina yhteisöinä. Jos ihmisen on syytä kompensoida aiheuttamaamme haittaa, Taylor kehottaa huomioimaan laajemman kokonaisuuden, esimerkiksi ekosysteemin (Taylor 1986, 305).

5. RISTIRIITATILANTEISTA - KUN ITSESSÄÄN ARVOKASTA ON VAHINGOITETTAVA

Regan on esittänyt esimerkiksi utilitaristisen kannan vaaraksi juuri sen, miten vähän hän mieltää sen suojelevan kunkin *yksilön* hyvinvointia kussakin yksittäisessä tilanteessa (Regan 2004 [1983]). Samaan kritiikkiin yhtyy myös esimerkiksi Pluhar todetessaan, että suuri osa utilitarismin osakseen saamasta kritiikistä kohdistuu juuri viattoman yksilön asemaan (Pluhar 1995, 182—183). Regan ei kiellä kokonaan seurausten arvioinnin vaikutusta, mutta näkemys yhtenäisestä itseisarvosta suojaa yksilöä joutumasta ainoastaan muiden hyvinvoinnin tai muiden intressien välineeksi ja rajaa äärimmäiseksi koettujen tilanteiden joukon paljon kapeammaksi kuin esimerkiksi utilitaristinen kanta (Regan 2004 [1983]). Cavalieri erottaakin oikeusteorian moraaliset oikeudet tapana asettaa rajat esimerkiksi utilitaristiselle hyödyntämiselle. Itseisarvon suomat oikeudet suojelevat yksilön hyvinvointia ja muita perusoikeuksia joutumasta "yleisen hyvän" ja paremmiksi arvioitujen seurausten saavuttamisen välineeksi (Cavalieri 2001, 92).

Reganin mukaan vain äärimmäiset ja harvinaiset tilanteet, joissa joudumme kumoamaan jonkun tai joidenkin oman elämänsä subjektien perusoikeudet ja vahingoittamaan näitä yksilöitä vailla muita vaihtoehtoja vaativat vaihtoehtoisia tilanteen ratkaisemisen tapoja. Reganin pyrkimyksenä on näissäkin tilanteissa kuitenkin vältellä ihmiskeskeistä ja spesististä ajattelua (Regan 2004 [1983]). Aaltola erittelee, miten Reganin muotoilema "huono-osaisuusperiaate" kannustaa valintatilanteessa suosimaan sitä yksilöä tai ryhmää, jota uhkaava haitta olisi merkittävämpi, ei suinkaan esimerkiksi jäsenmäärältään suurempaa ryhmää. "Haittaperiaatteella" Aaltola taas viittaa Reganin näkemykseen siitä, että esimerkiksi useampia ryhmiä uhkaavan haitan ollessa sen sijaan identtinen on taas syytä kiinnittää huomiota ryhmien jäsenten määriin (Aaltola 2004, 213). Kyseisiä periaatteita on Reganin mukaan kuitenkin syytä noudattaa ainoastaan silloin, kun muita vaihtoehtoja tilanteen ratkaisemiseksi ei ole - jos jokaisen yksilön suojeleminen olisikin mahdollista, yhdenkään oman elämänsä subjektin vahingoittaminen ei ole hyväksyttävää. Kuten edellisessä luvussa esitettiin, äärimmäisiin ristiriitatilanteisiin *eivät* lukeudu esimerkiksi yleiset muiden lajien

edustajien tuotantovälineinä hyödyntämisen tavat, sillä esimerkiksi eläintuotannossa, koe-eläinten hyödyntämisessä tai metsästyksessä vastakkain eivät useinkaan ole kahden oman elämänsä subjektin perusoikeudet vailla mitään muita vaihtoehtoja (Regan 2004, 352 [1983]).

Mahdollisuus kyseisten ristiriitatilanteiden määrän rajaamiseen perustuukin osittain juuri oman elämänsä subjekteille esitettyihin kriteereihin, sillä esimerkiksi yhtenäisen moraalisen arvon omaavien yksilöiden hyvinvoinnin vastakkain (vailla muita vaihtoehtoja) asettavien tilanteiden määrä ei Reganin teorian puitteissa ole lusuuri. Onkin mahdollista todeta, että Reganin määritelmien pohjalta päädyimme hyvin harvoin tilanteisiin, joissa vastakkain on kahden tasa-arvoisen oman elämänsä subjektin yhtäläinen itseisarvo, yhtäläiset perusoikeudet ja ainoastaan jomman kumman oman elämänsä subjektin yhtä vakava vahingoittaminen vailla muita ratkaisuja tilanteeseen. Regan itse kuvaa esimerkiksi klassisen pelastusvene-esimerkin kaltaista tilannetta harvinaiseksi (Regan 2004).

Ristiriitatilanteessa, jossa kuitenkin olemme pakotettuja valitsemaan esimerkiksi jonkun oman elämänsä subjektin (joiden joukkoon Regan ei todennäköisesti esimerkiksi bakteereja lue) elämän päättymisen vailla muita ratkaisuvaihtoehtoja, meidän on Reganin mukaan huomioitava ne mahdollisuudet, joita kunkin yksilön kuolema sulkee tältä pois. Muissakin perusoikeuksia vastakkain asettavissa tilanteissa kyse on jokaisen yksittäisen yksilön kokemasta haitasta, ei lopputuloksesta tai enemmistön edusta. Jos kaikki oikeuksia omaavat yksilöt kokevat yhtenäistä haittaa, olemme velvoitettuja pyrkimään siihen, että mahdollisimman harva tilanteeseen joutunut kärsisi tällä tavoin. Uhkatilanteeseen joutuneiden mahdollisesti kokemien haittojen ollessa taas keskenään erilaisia (osa yksilöistä kokisi suurempaa haittaa kuin toiset), olemme sen sijaan velvoitettuja kunnioittamaan niiden yksilöiden perusoikeuksia, jotka altistuisivat suuremmalle haitalle. Emme siis ole oikeutettuja altistamaan yhtä yksilöä suurelle haitalle, jotta muut säästyisivät pienemmältä vahingolta, sillä tämä sotisi yksilökeskeisen eläinetiikan jokaisen yksittäistä itseisarvoa kunnioittavaa näkemystä vastaan altistaessaan kyseisen yksilön enemmistön paremmaksi kokeman lopputuloksen välineeksi (Regan 2004, 324, 351 [1983]).

Myös Taylor korostaa, että kaikkien päämäärähakuisten elämänkeskusten luontaisen arvon ollessa yhtäläinen tarvitaan myös ratkaisumalleja tilanteisiin, joissa

yhtä tai useampia organismeista on väistämättä esimerkiksi vahingoitettava (Taylor 1986, 262). Joutuessamme kohtelemaan toista luontaisesti arvokasta olentoa tavalla, joka ei edistä sille ominaista hyvää, meidän on kiinnitettävä huomiota esimerkiksi siihen, mitkä intressit ovat mielletävissä perustavanlaatuisiksi ja mitkä eivät (Taylor 1986, 274—275): esimerkiksi halu käyttää juuri toisen olennon turkista valmistettua takkia ei ole verrattavissa eläimen pyrkimyksiin pysyä hengissä. Kaikista perustavanlaatuisin on Taylorin mukaan jokaisen organismin pyrkimys jatkaa olemassaoloaan (Taylor 1986). Reganin tavoin Taylorkin esittää, ettei se, että meidän saattaa olla joskus välttämätöntä aiheuttaa vahinkoa toiselle itseisarvoiselle olenolle, merkitse kyseisissäkään tilanteissa sitä, että olisimme itse arvokkaampia tai itseisarvoisempia (Taylor 1986,). Siinä missä Regan kuitenkin rajaa ristiriitatilanteiden joukon ainoastaan niihin, joissa vastakkain on kaksi (tai useampia) oman elämänsä subjektia eikä meillä ole muuta vaihtoehtoa kuin rikkoa jonkun tai joidenkin perusoikeuksia, Taylorin teorian yhteydessä kyseisten ristiriitatilanteiden määrä vaikuttaa huomattavasti laajemmalla. Taylorin mieltäessä kaikki elävät, omaa hyvänsä tavoittelevat organismit itsessään arvokkaiksi, suurin osa ihmiselle ominaisista toimintamalleista vaikuttaa näyttäytyvän ristiriitaisena jonkin elämänmuodon oman hyvän tavoittelun kanssa.

5.1 Regan pelastusveneen ongelmasta

Tunnetussa kuvitteellisessa ristiriitatilanteessa eli pelastusvene-esimerkissä esitellään tilanne, jossa joko yksi pelastusveneen matkustajista on muiden selviytymisen vuoksi uhrattava tai vaihtoehtoisesti kaikki matkustajat menehtyvät. Reganin esittämässä kuvitteellisen pelastusvenetilanteen versiossa matkustajajoukko koostuu neljästä aikuisesta ihmisestä ja yhdestä mukana matkustavasta koirasta, joista jokainen siis täyttää oikeuksia omaavan oman elämänsä subjektin kriteerit. Tästä ryhmästä Regan päätyy uhraamaan koiran neljän aikuisen ihmisen pelastamiseksi ja korostaa myös, että ratkaisu olisi sama, vaikka kyseessä olisi yhden koiramatkustajan sijaan satoja tai jopa miljoonia koiria, jotka tulisi uhrata kyseisten ihmisten säästämiseksi (Regan 2004, 324—325 [1983]).

Regan perustelee ratkaisuaan esittämällä, että aikuisella ihmisellä on todennäköisesti enemmän ja useampia erilaisia mahdollisuuksia esimerkiksi tyytyväisyyden tavoitteluun kuin yhdelläkään koiralla. Jokaisen yksittäisen ihmisen kuoleman myötä tämä siis menettäisi kyseiset mahdollisuudet, ja jokainen neljästä menetyksestä näyttäytyy suurempana kuin koiran kuolema. Yhtä yksilöä ei myöskään ole hyväksyttävää uhrata monen yksilön (tässä tapauksessa yhdenkään koiran) pienemmän edun vuoksi, jos tästä koituva haitta (jokaisen yksittäisen ihmisen kuoleman pois sulkemat mahdollisuudet) on silti suurempi (Regan 2004, 324—325 [1983]; Regan 2004, 351 [1983]). Ei siis ole mahdollista perustellusti aiheuttaa yhdelle yksilölle suurempaa haittaa, jotta useampi yksilö välttyisi pienemmältä haitalta tai menetykseltä (Aaltola 2004, 213). Lukuisten koirien mahdollisuuksia ei tule laskea yhteen ja verrata ihmisen ihmisen vastaavin, ja kyseisestä Regan käyttää esimerkkinä valintaa lukuisien migreenien ja yhden kuolemantapauksen välillä (Regan 2004). Vertauksen tarkoituksena ei ole esittää koiran hengen menetystä yhtäläisenä vahinkona kuin migreenikohtausta, sillä koira nähdään itseisarvoisena, oikeuksia omaavana ja tietoisena, kokevana olentona. Tarkoituksena on välttää yhden oman elämänsä subjektin uhraaminen enemmistön kannalta paremman lopputuloksen vuoksi, jos uhrattava yksilö kokisi suurempaa haittaa kuin lopputuloksesta hyötyvät. Koiran kuolemaa taas voidaan tässä tilanteessa Reganin mukaan kutsua pienemmäksi haitaksi, kun huomioidaan, kuinka monia mahdollisuuksia kyseisen koiran kuoleman myötä siltä sulkeutuisi. Koira tai koirat eivät silti missään nimessä ole Reganin mukaan "vähemmän itseisarvoisia" kuin yksikään ihmismatkustaja (tämän ollessa ylipäänsä yhtenäisen itseisarvon piirissä mahdotonta), eikä pelastusvene-esimerkki oikeuta kyseisen lajin edustajien huonompaa kohtelua arkisissa tilanteissa, vaan äärimmäiset ristiriitatilanteet ovat täysin oma ja hyvin harvinainen lukunsa (Regan 2004).

On tarpeellista huomauttaa miten esimerkiksi Aaltola kritisoi pelastusveneen ongelman kaltaisten teoreettisten ongelmien esittämistä, sillä ei koe niiden antavan realistisia vastauksia. Ratkaisut äärimmäisiin valintatilanteisiin kertovat vain nykyisestä tavastamme antaa arvoa esimerkiksi eri olennoille, mutta eivät siitä, miten meidän tulisi kyseisessä tilanteessa toimia (Aaltola 2004, 222—223). Regan on itsekin kyseenalaistanut pelastusvene-esimerkin arvon sekä koko oman moraaliteoriansa yhteydessä että ylipäänsä arvoja määrittämään pyrkivän keskustelun osana. Hänen

mukaansa tämä yksittäinen esimerkki on saanut osakseen kohtuuttoman paljon huomiota ja Regan on itse korostanut, miten poikkeuksellista ja harvinaista tilannetta kyseinen ongelma kuvaa (Regan 2004). Aaltolan mukaan pelastusvene-esimerkin kaltainen mustavalkoinen, vain muutaman osapuolen ja mahdollisen ratkaisun tilanne ajaakin meidät epärealistisen valinnan eteen, joka ei ole helposti palautettavissa todellisiin käytännön tilanteisiin. Tässä tapauksessa meidän ei tulisi vetää minkäänlaisia yleistyksiä esimerkiksi kuvitteellisten osapuolten arvosta pelastusvenetilanteen kaltaisesta pakkovalinnasta tai päätellä sen perusteella, kuinka meidän tulisi muita olentoja arvottaa (Aaltola 2004, 223). Pluhar taas toteaa, etteivät Reganin muotoilemat pelastusveneeseen ongelmat (yksi matkustajista on uhrattava joko veneen uppoamisen estämiseksi tai yksi matkustajista on käytettävä muiden ravinnoksi, jotta he selviäisivät hengissä) kata moniakaan arkipäiväisiä konflikteja (Pluhar 1995, 285). Pluharin mukaan realistisempi versio vastaavasta ongelmasta olisi esimerkiksi teoreettinen tilanne, josta kaikki mukana olevat yksilöt eivät kykene selviytymään, mutta ääritilanne, joissa yhden yksilön olisi uhrauduttava *tai* kaikki mukana olevat menehtyvät, ovat hyvin harvinaisia (Pluhar 1995, 287). Itse esitän, että teoreettinen, hyvin pelkistetty pelastusveneeseen ongelma (mahdollisuuksineen pelastaa ainoastaan osa tiettyjä ominaisuuksia omaavista yksilöistä) esittäytyy kuitenkin merkittävänä eettisten teorioiden käytännön sovellusten tarkastelun yhteydessä. Absurdikin teoreettinen ongelma esittää hyvin mustavalkoisen ja pelkistetyn ristiriitatilanteen, jota eettisen teorian tulisi kyetä kommentoimaan. Klassisen pelastusvenetilanteen kaltaisten esimerkkien äärimmäisyys on tiedostettava, mutta esimerkiksi Taylorin teorian ja moraalisesti arvokkaan yksilön määritelmän yhdessä kyseisten ristiriitatilanteiden määrä vaikuttaa myös huomattavan suurelta.

Regan siis esittää, että äärimmäisissä ristiriitatilanteissa ja pakkovalinnan edessä kyse on väistämättä siitä, että joillain yksilöillä on enemmän mahdollisuuksia positiivisiin kokemuksiin, ja nämä mahdollisuudet ovat näissä konfliktitilanteissa moraalisesti merkittäviä. Koiran (tai miljoonan koiran) uhraaminen johtuu ainoastaan siitä, että terveellä aikuisella ihmisellä on luultavasti enemmän ja useampia erilaisia mahdollisuuksia tyytyväisyyden tavoitteluun ja nämä mahdollisuudet ovat sellaisia, joita koirat eivät kykenisi saavuttamaan (Regan 2004). Reganin vastausta kuvitteelliseen pelastusvene-esimerkkiin on joka tapauksessa kritisoitu sekä hänen

yhtenäistä itseisarvoa korostavan teoriansa valossa ongelmalliseksi (Attfield 1991, 168) että suorastaan selkeästi ihmiskeskeisyyteen sortuvaksi ajatteluksi. Esimerkiksi Steinerin mukaan Reganin olisi siis myös ääritilanteessa hyväksyttävä planeetan jokaisen muita lajeja edustavan yksilön uhraaminen yhden ihmishengen vuoksi. Koska yhtä suurempaa haittaa ei ole oikeutettua aiheuttaa lukuisten pienempien haittojen välttämiseksi, ja normaalin aikuisen kuolema aiheuttaisi Reganin mukaan suuremman haitan sulkeutuvien mahdollisuuksien muodossa, vastaava pitäisi myös tilanteeseen, jossa yhden aikuisen pelastamiseksi olisi uhrattava kaikki muut planeetan eläimet (Steiner 2008, 100—101). Steiner erottaa Reganinkin teoriassa ihmiskeskeisiä sävyjä juuri esimerkiksi Reganin pelastusvene-esimerkkiin esittämän ratkaisun myötä ja toteaa, ettei kahta yhtäläisen arvokasta kohdellakaan Reganin teorian puitteissa yhdenvertaisesti (Singer 2005, 11—12). Vilkkakin mieltää Reganin pelastusvenevastauksen selkeäksi merkiksi siitä, ettei edes tämä kykene muotoilemaan täysin ihmiskeskeisyydestä vapaata teoriaa, ja esittää itse täysin päinvastaisen ratkaisun. Vilka korostaa, että koska koira tai koirat eivät todennäköisesti ole kyseisessä veneessä omasta tahdostaan, niiden hyvinvointi on matkan järjestäjien ihmisten vastuulla ja täten juuri koirista huolehtiminen on vastaavassa tilanteessa ensisijaisen tärkeää (Vilka 1998, 83). Tietoisen ratkaisun (riskialtis veneellä matkustaminen) tehneet ihmiset eivät siis olisi oikeutettuja koiran uhraamiseen oman pelastumisensa vuoksi.

Pluhar taas näkee kyseisessä mahdollisuuksien ja positiivisten kokemusten määrän ja rikkauten arvioimisessa selkeää spesismiä. Hän esittää Reganin argumentaation seuraavasti: jos olemme ristiriitatilanteessa, jossa valittavissa on ainoastaan haittaa jollekin viattomalle yksilölle, meidän tulee Reganin mukaan valita vähiten haittaa aiheuttava vaihtoehto. Kun vastakkain ovat ihminen ja jonkin muun lajin edustaja, jonkin muun lajin edustajan uhraaminen vaikuttaa (Reganin vastauksen puitteissa) aina olevan pienempi menetys. Ihmisen mahdollisuudet ja kokemukset olisivat täten aina konfliktitilanteessa merkittävämpiä kuin muiden yksilöiden ja täten myös ihmisen ja juuri ihmisen elämä arvokkaampi (Pluhar 1995, 288—289). Regan vastaa Pluharin kritiikkiin kiistämällä sen, että valinnan pohjana olisi sinänsä kuuluminen tiettyyn lajiin (kuten perinteisen spesistisen ajattelun kohdalla). Ääritilanteissa on keskityttävä aina pohtimaan tapauskohtaisesti kunkin tilanteen

yksilöitä, ei ainoastaan lajeja, joita he edustavat. Regan myöntää, että on ehdottomasti kuviteltavissa tilanteita, joissa ihmisen kuolemasta olisi vähemmän haittaa (kun haitta määritellään hänen aikaisemmin muotoilemallaan tavalla) kuin jonkin muun lajin edustajan (Regan 2004). Tässä yhteydessä Regan ei luonnollisesti tarkoita esimerkiksi yhteisölle tai läheisille koituvaa haittaa, vaan yksilön kuoleman myötä sulkeutuvia mahdollisuuksia, esittäessään kuoleman äärimmäisenä mahdollisuuksien menettämisen muotona ja suurimpana mahdollisena haittana (Regan 2004, 100 [1983]).

Reganin ratkaisussa ei kenties suoranaisesti ole kyse suorasta muiden lajien aliarvioimisesta eli perinteisestä spesismistä, myöntäähän hän mahdolliseksi tilanteet, joissa koiran kuolema olisi ihmisen menehtymistä suurempi menetys. Sen sijaan mahdollisuuksien määrää ja rikkautta vertaillessaan Regan painottaa sellaisia ominaisuuksia, jotka koetaan ainoastaan "normaaleille aikuisille ihmisille" ominaisiksi. Hän esittää eräänä esimerkkinä kyvyn moraalien tarkasteluun, joka rikastuttaa useiden ihmisten elämää, mutta josta tyypillinen koira jää väistämättä paitsi (Regan 2004 [1983]). Regan tiedostaa myös ongelmat esimerkiksi eritellessään mahdollisuuksia positiivisten kokemusten tavoitteluun ja esittää yhtenä esimerkkinä esimerkiksi julmista teoista nauttivan matkustajan ongelman: ei toki vaikuta mahdolliselta, että yksilökeskeinen teoria tukisi kyseisen henkilön hengen pelastamista kuvitteellisessa tilanteessa muiden kustannuksella, koska muiden kärsimyksestä nauttivalla olisi elämässään useampia ja monimuotoisempia nautinnon lähteitä kuin muilla matkustajilla (Regan 2004).

5.2. Taylor toisarvoisista intresseistä

Myös Taylor lukisi varmasti teoreettisen pelastusveneeseen ongelman yhtäläisen arvokkaiden olentojen välillä ilmeneväksi ristiriitatilanteeksi, mutta vastaavien tilanteiden lisäksi ristiriitatilanteiden määrä esittäytyy Taylorin teorian puitteissa huomattavasti laajempaan. Esimerkiksi Wenz mieltää kuitenkin Taylorin kaikkien omaa hyvänsä tavoittelevien yksittäisten entiteettien yhtenäistä itseisarvoa korostavan teorian liian hankalaksi. Wenz esittääkin, ettei Taylor itsekään kykene johdonmukaisesti seuraamaan omaa individualistista kantaansa (Wenz 1985). Taylorin biosentrisen

individualismin ongelmaksi muodostuu juuri kaikkien olentojen yhtenäisestä arvosta kumpuava ristiriitatilanteiden määrä, ja Wenz käyttää esimerkkinä esimerkiksi tilannetta, jossa henkilöllä on mahdollisuus parantua nopeammin sinänsä harmittomasta taudista bakteereja tuhoavalla antibiootilla (uhraten näin miljoonia itsensä kanssa yhtä arvokkaita olentoja) tai vaihtoehtoisesti toipua hitaasti useiden viikkojen kuluessa terveellisillä elämäntavoilla ja levolla (Wenz 1985).

Taylor toteaa, että moraaliagenteilla on oikeus esimerkiksi puolustaa itseään perusterveyttä tai henkeä uhkaavilta organismeilta. Itsepuolustus on kuitenkin näissäkin tapauksissa hyväksyttävää vain siten, että toiselle organismille aiheutetaan mahdollisimman vähän harmia tilanteessa, jossa kyseisen vaarallisen organismin kohtaaminen on myös väistämätöntä. Taylor ei kuitenkaan kannusta esimerkiksi oman henkensä uhraamiseen toiselle organismille ominaisen hyvän vuoksi, sillä ihminen ja muut olennot ovat *yhtäläisen* arvokkaita (Taylor 1986, 264—267). Taylor myös korostaa, etteivät hänen muotoilemansa periaatteet eivät tarjoa ratkaisua jokaiseen kuviteltavissa olevaan, tilannesidonnaiseen konfliktiin (Taylor 1986, 263). Vaikka Taylor esittääkin siis, että moraaliagenttien on luvallista puolustautua haitallisia organismeja vastaan, Wenz mieltää, ettei Taylorin tarjoama vastaus anna pohjaa esimerkiksi edellä esitetyn teoreettisen ongelman ratkaisuun Taylorin rajatessa haitalliset organismit ainoastaan niihin, joiden toiminta esittäytyy hengenvaarallisenä tai perusterveyttä uhkaavana (Wenz 1985).

Konflikteilla Taylor viittaa joko tilanteisiin, joissa ihminen ja "ympäristö" joudutaan tavalla tai toisella asettamaan vastakkain, tai monimuotoisempiin konflikteihin (Taylor 1986, 263). Itsepuolustuksen oikeutuksen lisäksi Taylor korostaa esimerkiksi minimaalisen vääryyden periaatetta tilanteissa, joissa ihmisen toisarvoiset intressit eivät sinänsä ole ristiriidassa luontoa kunnioittavan asenteen kanssa ja rationaaliset, tarpeeksi informaatiota omaksuneet henkilöt kokevat epämieluisen seurausten arvoiseksi. Jos meidän on aiheutettava vahinkoa ja oltava huomioimatta muiden organismien perustavanlaatuisia intressejä omien toisarvoisten intressiemme vuoksi, se on kuitenkin tehtävä vähäisimmällä mahdollisella tavalla (Taylor 1986, 280). On olemassa toisarvoisia intressejä, jotka eivät voi luontoa kunnioittavan moraalisen toimijan mielestä toimia perusteena toisen olennon perustavanlaatuisia intressejä vastaan toimimiseen (Taylor itse käyttää esimerkkinä esimerkiksi turkkiin pukeutumista

(Taylor 1986, 279) tai kalastusta silkan harrastuksen tai urheilun nimissä, vaikka saalis syötäisiinkin tämän jälkeen (Taylor 1986, 274)). Jakoa eriarvoisiin intresseihin Taylor kuvaa kehottamalla harkitsemaan, millaisen intressin toteutumatta jättäminen aiheuttaisi suurempaa vahinkoa. Kyseisessä harkinnassa toisen entiteetin näkökulman omaksumisen merkitys korostuu. (Taylor 1986, 271).

Taylor puolustaa kuitenkin elämäntapaa, joka mahdollistaa esimerkiksi ihmiselle tyypillisen kulttuurin ja elämisen sekä muille olennoille ominaisen hyvän kunnioittamisen ja sen tavoittelemisen mahdollistamisen (Taylor 1986; Taylor 1997). Wenz esittää, että Taylor joutuu hyväksymään sellaisen toiminnan, minkä biosentrinen individualismi todellisuudessa kieltää, ja teoria näyttäytyy tätä kautta aivan liian hankalana noudattaa. Esimerkkinä Wenz käyttää Taylorin näkemystä ihmiselle ominaisen kulttuurin arvosta yhdistettynä mahdollisen museon rakentamisesta lukuisille entiteeteille koittuvaan vahinkoon (Wenz 1985). Taylor todella puolustaa esimerkiksi ihmiselle ominaisen korkeakulttuurin säilyttämistä ja edistämistä (Taylor 1986, 281—282). Tällöin vastakkain saattavat olla muiden luontokappaleiden perustavanlaatuiset intressit, mutta ihmisen intressit eivät sinänsä ole ristiriidassa luonnon kunnioittamisen kanssa, ja ne mielletään niin merkittäviksi, että niistä seuraavat epätoivottavat seuraukset (muille organismeille koituvat vahingot) ovat jopa luontoa kunnioittavan asenteen omaksuneen ja täysin informoidun henkilön mielestä hyväksyttäviä (Taylor 1986, 276—277). Tilanteessa, jossa koemme tarpeelliseksi esimerkiksi uuden rakennuksen rakentamisen ihmiselle ominaisen sivilisaation vuoksi eikä kyseistä ole mahdollista toteuttaa ilman muiden elävien olentojen vahingoittamista, meidän on silti toimittava mahdollisimman vähän muita organismeja vahingoittavalla tavalla (Taylor 1986). Taylor toteaa, että kulttuurin korkean tason määrittävät rationaaliset henkilöt - mikä tahansa ei siis voi toimia perusteena muiden elämänmuotojen perustavanlaatuisten intressien ohittamiseen (Taylor 1986, 281). Taylor korostaa myös, että meidän tulisi luopua kilpailusta muiden olentojen kanssa aina tämän ollessa mahdollista. Eräänä vaihtoehtona hän esittää esimerkiksi tiettyjen alueiden hyödyntämisen vuorotellen muiden lajien edustajien kanssa, jotta sekä ihmiset että muut olennot kykenevät tämän kautta myös hyödyntämään niitä (Taylor 1986, 310).

Taylorin eri konfliktitilanteisiin tarjoamat toimintamallit ovat hyvin

monimuotoisia, mutta merkittävimäksi ilmenee myös mahdollisten toisarvoisten intressien painottaminen. Eniten painoarvoa Taylor antaa luontoa kunnioittavalle asenteelle ja kyseisten arvioiden tekemiselle kyseisen asenteen pohjalta. Tietyissä tilanteissa yksilön toisarvoiset intressit voivat siis toimia syynä toisen olennon perustavanlaatuisen intressien "kumoamiselle", mutta tämä on hyväksyttävää ainoastaan silloin, kun muita mahdollisia toimintamalleja ei ole ja toisarvoiset intressit toteutetaan kuitenkin mahdollisimman vähän vahinkoa tuottaen. Tilanteessa, jossa vastakkain ovatkin useammat perustavanlaatuiset intressit, Taylor ei missään nimessä kannata esimerkiksi itsensä uhraamista, sillä esimerkiksi ihmiset ja eläimet ovat yhtäläisen arvokkaita (Taylor 1986, 293—294).

6. LOPUKSI

Oman elämänsä subjektin määrittelyn pohjana on juuri ihmisen ja muiden lajien edustajien välisen, Reganin merkittäväksi kokeman samankaltaisuuden korostaminen. Reganin oman elämänsä subjektien joukon määritelmä kielmättä vaatii muiden lajien edustajilta joko tietynlaista samankaltaisuutta tai sellaisia tietoisuuden muotoja, jotka ihminen (omien tietoisuuden muotojensa puolesta) tunnistaa ja tiedostaa. Moraalisesti merkittävien olentojen joukon rajoja onkin kenties ainoastaan siirretty pikkuhiljaa kauemmas mielestämme meitä muistuttavasta kohti ominaisuuksiltaan enemmän ja enemmän meitä muistuttavia olentoja. Esimerkiksi Pluhar painottaa, että Regan korostaa myös esimerkiksi tunnetussa mutta epämieluisassa konfliktitilanteessa aikuisen ihmisen elämän oletettua rikkautta koiralle avoimena olevien mahdollisuuksien monimuotoisuutta merkittävämpänä (Pluhar 1995, 289). Regan toteaa itse, ettei hänen ratkaisunsa kuvitteelliseen pelastusveneongelmaan ole spesistinen (Regan 2004, 325 [1983]), mutta vaikka Regan esittääkin mahdollisena tilanteet, joissa jonkin toisen lajin edustajan elämä voisi näyttäyty useampia mahdollisuuksia sisältävänä kuin ihmisen, hänen kuuluisa ratkaisunsa pelastusveneeseen ongelmaan esittää aikuiselle ihmiselle tyypillisen elämän muiden lajien edustajille tyypillistä olemisen tapaa rikkaampana (Steiner 2005, 10).

Taylor taas edustaa kyseisen rajan ainoastaan elollisen ja elottoman välille muotoilevaa kantaa. Siinä missä Reganin jättää argumenttinsa osittain avoimeksi todetessaan mahdolliseksi myös asettamistaan kriteereistään tavalla tai toisella poikkeavien yksilöiden itseisarvon, Taylor esittää ainoana kriteerinä kunkin olennon aseman oman päämäärähakuisena olemassaolonsa keskuksena. Tietoisuuden vaatimisen sijaan on mahdollista kiinnittää huomiota esimerkiksi eri olentojen eriäviin kukoistamisen tapoihin ja hyvinvointiin (Steiner 2005, 250—251). On kuitenkin merkittävää huomioida, miten Regan jättää teoriansa osittain avoimeksi toteamalla, että oman elämänsä subjektien määritelmä kuvaa varmasti itseisarvoisia yksilöitä, mutta ei sulje ulos keskustelua muidenkin olentojen moraaliseen arvosta. "Oman elämänsä subjektiivisuuden" painottaminen toimii vähintäänkin selkeänä kritiikkinä esimerkiksi eläintuotantoa ja sen välineenä hyödyntämien useimpien yksilöiden kohtelua ja

arvottamisen tapaa vastaan, ja venytti eläinoikeuskeskustelua ja moraalisen arvon kenttää hiukan pidemmälle (kuten Steiner eri yhteydessä muiden lajien edustajien tarkastelua kuvaa, "edetessämme ihmisen ja eläinten jatkumoa pitkin kauemmas ihmisapinoista ja apinoista" (Steiner 2005, 243)). Esimerkiksi Steiner kuitenkin toteaa, että on mahdollista erottaa esimerkiksi ihmisten ja useiden muiden lajien edustajien välinen samankaltaisuus, jos keskitymme tietoisuuden sijaan muihin ominaisuuksiin (kuten kunkin yksilön omaan kukoistamisen tapaan) (Steiner 2005, 239).

Olen pyrkinyt keskittymään Reganin oman elämänsä subjektin kriteereihin ja vastapainona toimivaan Taylorin yksilökeskeiseen näkemykseen paitsi ihmiskeskeisyyden, myös ristiriitatilanteiden ja eettisten teorioiden normatiivisen luonteen näkökulmasta. Regan toteaa klassikkoteoksensa esipuheessa toivoneensa teokseltaan laajoja yhteiskunnallisia vaikutuksia sen ilmestyessä, eikä varmasti ole yksin eläinetiikan piirissä toimivien keskustelijoiden joukossa. Reganin teorian tarkoituksena on mitä ilmeisimmin pyrkiä takaamaan itseisarvoisille yksilöille niiden arvon mukaiset oikeudet ja kritisoida tämän kautta edelleen valloillaan olevaa näkemystä muiden lajien edustajista hyödynnettävissä olevina, välinearvoisina tuotteina. Reganin teorian kenties kritisoiduin osuus, ristiriitatilanteiden rajausta sekä teoreettisen pelastusvenetilanteen ongelma, sulkee myös väistämättä ulkopuolelle lähes kaikki eläinten välineellistämisen muodot. Esimerkiksi eläinten tutkimuskäyttö, tuotantoeläimiksi nimettyjen oman elämänsä subjektien kasvatus tai muiden eläinten metsästäminen näyttävät hyvin harvoin tilanteena, jossa yhdelle oman elämänsä subjekteista on aiheutettava suurinta mahdollista vahinkoa (ja jonkun oman elämänsä subjektin olisi täten menetettävä henkensä). Useimmiten kyseisissä valintatilanteissa ei ole kyse vastakkain olevasta kahdesta (tai useammasta) samankaltaisesta tilanteesta, jolloin poikkeava toiminta olisi Reganin mukaan hyväksyttävää ja meidät olisi ”pakotettu” loukkaamaan vähintään yhden yksilön perusoikeuksia. Reganin ratkaisu teoreettiseen ihmisen ja jonkin muun lajin edustajan suurimman mahdollisen menetyksen vastakkain asettavaan pelastusveneongelmaan on selkeän ihmiskeskeinen, mutta sitä ei täten voida käyttää puolustuksena esimerkiksi Reganin aktiivisesti kritisoiman eläintuotannon jatkumisen puolesta. Regan korostaa, miten emme kykene aukottomasti nimeämään jokaista oman elämänsä subjektia tai moraalisesti arvokasta olentoa, mutta keskustellessamme monista yhteiskunnassamme välineinä kohdelluista

eläimistä keskustelemme olennoista, jotka usein varmuudella kuuluvat oman elämänsä subjektien ryhmään (Regan 2001a, 217). Kyseiset oman elämänsä subjektit ovat tietoisia omasta hyvinvoinnistaan, ja tämä hyvinvointi on niille itselleen merkittävää muiden yksilöiden mielipiteistä huolimatta. Näiden olentojen menehtyminen on myös suurin mahdollinen menetys esimerkiksi tapahtuman mahdollisesta kivuttomuudesta huolimatta. Mahdollista pyrkimystä rajata keskustelu ihmisten tapaan kohdella muita itseisarvoisia olentoja ja yhteiskunnan toiminnassa vallitsevaan käsitykseen muiden eläinten välinearvosta ei sinänsä voitane mieltää itsessään ihmiskeskiseksi. Regan itse vaikuttaa esittävän kyseisen toiminnan merkittävimmäksi muodoksi juuri tiettyjen oman elämänsä subjektien käsittämisen tuotantovälineiksi ja välinearvoiksi hyödykkeiksi. Kyseinen keskustelun rajaamisen tapa vaikuttaa eettisen teorian käytännön sovellettavuutta edistävältä, jos ja kun esimerkiksi Reganin teoria ei tiettyjen asettamiensa kriteerien pohjalta pyri kuitenkaan täysin sulkemaan keskustelun ulkopuolelle niitäkään yksilöitä, jotka eivät kyseisiä kriteerejä täytä.

Ei myöskään liene syytä uskoa, että itseisarvon venyttäminen koskemaan yhä uusia yksilöitä on oikeutetusti päättynyt esimerkiksi "oman elämänsä subjekteiksi" miellettyjen muidenkin lajien edustajien arvon tiedostamiseen. Keskustelu moraalisen rajan vetämisen lähtökohdista ja moraalisesti merkittävien yksilöiden määrittämisestä ei myöskään vaaranna muiden lajien edustajien välineellistämisen kritiikkiä. Regan toteaaakin, ettei keskustelu esimerkiksi kasvien oikeuksista vaikuta eläinten oikeuksiin (Regan 2001, 217). Oman elämänsä subjektius on siis Reganin mukaan itsessään riittävä perusta itseisarvolle, mutta muutkin yksilöt voivat siis olla itsessään arvokkaita (Brennan & Lo 2012). Reganin ja Taylorin rinnastamisen tavoitteena ei ole osoittaa, että eettisen teorian mahdollinen yksinkertaisuus tai helpompi käytännön sovellettavuus antaisi sille enemmän painoarvoa. Tarkoituksenani ei ole myöskään ollut kuvata Taylorin teoriaa käytännön tasolla mahdottomana tai yhteiskunnallisesta liikehdinnästä erillisenä, vaikka Taylorin teoriaa mukaileva jokaisen elävän entiteetin yhtenäisen moraalien arvon kunnioitus vaikuttaa esittäytyvän arkipäiväisessä elämässä Reganin teoriaan verrattuna runsaampana ristiriitojen ja konfliktien määränä. Taylor itse toteaa kuitenkin esimerkiksi oman teoriansa pohjalta toteutettujen juridisten muutosten olevan täysin mahdollisia, kunhan ihmiset ensin omaksuvat uudenlaisen, kunnioittavan asenteen luontoa kohtaan. Tämä nykyisestä luontosuhteesta eriävä asenne voi aluksi

olla ristiriidassa esimerkiksi perinteisten ihmiskeskeisten näkemysten kanssa, mutta Taylor ei miellä luontoa kunnioittavan asenteen omaksumista mahdottomaksi (Taylor 1986, 312). Taylorin jalanjäljissä kulkeva Nicolas Agar on myös esittänyt, ettei itsessään arvokkaiksi miellettyjen olentojen ja eettisten teorian kuormittavuuden välillä ole yhteyttä (Agar 2001, 161). Eettinen ajattelumme on kehittynyt hyväksymään moraalisen arvon piiriin eri ihmisryhmien lisäksi nykykehityksen myötä myös muiden lajien edustajia, ja Agar epäilee kehityksen jatkuvan (Agar 2001, 167). Nykyiset arvokkaaksi koetun elämisen tavan mallit ovat myös Agarin mukaan pitkälti ihmiskeskeisen ajattelumme pohjalta kehittyneet (Agar 2001, 160). Käsitteemme esimerkiksi siitä, millainen teoria on käytännön tasolla sovellettavissa ja millaiset (moraaliagenteilta) vaaditut muutokset taas ovat liian merkittäviä, nojaavat toki jo omaksuttuihin ajattelumalleihin. Luonto- ja eläinsuhteen ollessa jatkuvassa muutoksessa eettisen teorian arviointi ainoastaan nykyisten elämäntapojemme pysyvyyden pohjalta ei liene perusteltua, ja tiedostan käytännön sovellettavuuden määrittämiseen sisältyvät ongelmallisuudet. Taylorin tarjoamat karkeat "ratkaisumallit" eri konfliktitilanteisiin eroavat myös Reganin teorian puitteissa eritellyistä ristiriitatilanteista, sillä Taylor antaa tietyissä yhteyksissä painoarvoa myös toisarvoisiksi kutsumilleni intresseille. Steiner näkee Taylorin teoriassa mahdollisuuden välttyä ”ihmiskeskeisyyden rajoituksilta” ja korostaa, miten Taylor painottaa esimerkiksi luonnolle aiheutetun vahingon korvaamista (Steiner 2005, 250). Steiner kuitenkin toteaa, että esimerkiksi Reganin pelastusveneongelmaan esittämän ratkaisun kaltaiset vastaukset konfliktien yhteydessä ovat mahdollisia ainoastaan, jos viittaamme ihmisten ja muiden olentojen välisellä samankaltaisuudella ”kokemusperäisiin kykyihin” (Reganin lailla). Jos sen sijaan miellämme samankaltaisuuden laajemmin, yhtä yksinkertaisen ratkaisun esittäminen ei kenties ole enää mahdollista (Steiner 2005, 225).

Taylorin luontaisesti arvokkaiden yksilöiden laajempi joukko ei näyttäydy yhtä ihmiskeskeisenä kuin Reganin oman elämänsä subjektiivisuuden kriteerit ja äärimmäisten tilanteiden ratkaisumalli, ja useimmat Reganin ristiriitaisiksi mieltämistä tilanteista olisivat varmasti myös Taylorin teorian näkökulmasta poikkeuksellisia toimintamalleja vaativia. On kuitenkin huomioitava, että Reganin teoriasta seuraava oman elämänsä subjektiivisuuden, itsessään arvokkaiden olentojen ja samalla äärimmäisten ristiriitatilanteiden

joukon rajaus jää loppujen lopuksi hyvin avoimeksi. Regan muotoilee kuitenkin selkeästi omasta näkökulmastaan *varmasti* itseisarvoisten yksilöiden kriteerit ja ne tilanteet, joissa kyseisiä yksilöitä ei varmuudella ole luvallista vahingoittaa ilman pätevää syytä. Steiner tulkitseekin, että Regan pyrkii välttelemään ihmiskeskeiseksi mielletävissä olevaa ajattelua juuri esittämällä mahdollisena myös muiden luontokappaleiden itseisarvon, jolloin oman elämänsä subjekteilta vaaditut mentaaliset kyvyt eivät olisi ainoa itseisarvon mitta (Steiner 2005, 11). Regan ei esitä ajatusta esimerkiksi kasvienkaan moraalista arvosta mahdollisena, mutta pyrkii todennäköisesti myös rajaamaan keskustelun koskemaan erityisesti niitä kokemuksellisia eläinyksilöitä, joihin yhteiskunnassamme tapahtuva laaja välineellistäminen erityisesti kohdistuu. Siinä missä Taylor (kenties juuri laajan luontaisesti arvokkaiden olentojen joukon vuoksi) antaa tietyissä tilanteissa painoarvoa myös ihmisten toisarvoisille intresseille (kunhan ne eivät itsessään sodi luonnon kunnioitusta vastaan), Regan hyväksyy esimerkiksi toisen itseisarvoisen olennon vahingoittamisen ainoastaan tilanteissa, joissa vastakkain ovat yhtäläiset perusoikeudet. Kyseisten tilanteiden harvinaisuus taas pohjautuu juuri Reganin varmuudella itseisarvoisten olentojen rajaukseen. Regan ei selvästi halua lyödä lukkoon itseisarvoisten yksilöiden joukkoa, mutta pyrkii keskittymään keskusteluun varmasti kokemuksellisista oman elämänsä subjekteista, joiden perusoikeuksia moraalisten toimijoiden on kunnioitettava. Yleisimmät eläinten hyödyntämisen tavat eivät myöskään ole tilanteita, joissa meillä olisi Reganin mukaan oikeus olla huomioimatta toisten kokemuksellisten yksilöiden perusoikeuksia.

Lähteet:

- Aaltola, Elisa 2004: *Eläinten moraalinen arvo*. Tampere: Vastapaino.
- Agar, Nicholas 2001: *Life's intrinsic value: science, ethics and nature*. New York: Columbia University Press.
- Attfield, Robin 1991 (1983): *The Ethics of Environmental Concern*. 2. painos. Georgia: University of Georgia Press.
- Brennan, Andrew & Lo, Yeuk-Sze (2012): *Environmental Ethics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Saatavilla <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/>> luettu 5.10.2014
- Cavalieri, Paola 2001: *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, Carl 2001a: *In the Defense of the Use of Animals*, teoksessa Cohen, Carl ja Tom Regan: *The Animal Rights Debate*. Rowman & Littlefield Publishers 2001, 3 – 119.
- Cohen, Carl 2001b: *Reply to Tom Regan*, teoksessa Cohen, Carl ja Tom Regan: *The Animal Rights Debate*. Rowman & Littlefield Publishers 2001, 223–263.
- Evans, Joseph 2005: *With Respect for Nature*. New York: State University of New York Press.
- Häyry, Heta & Häyry, Matti: *Who's Like Us?* , teoksessa: Cavalieri, Paola ja Peter Singer (toim): *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. Lontoo: Fourth Estate Limited 1993, 173–183.
- Nussbaum, Martha 2011: *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Oksanen, Markku 2012: *Ympäristöetiikan perusteet*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pietarinen, Juhani: *Luonnon arvo ja ihmisen vastuu*. Teoksessa: Haapala, Arto ja Markku Oksanen (toim): *Arvot ja luonnon arvottaminen*. Helsinki: Yliopistopaino 2000, 38–55.
- Pluhar, Evelyn 1995: *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Duke University Press.

- Regan, Tom 2004 (1983): *The Case for Animal Rights*. 2. painos. Los Angeles: University of California Press.
- Regan, Tom 2001a: *The Case for Animal Rights*, teoksessa Cohen, Carl ja Tom Regan : *The Animal Rights Debate*. Rowman & Littlefield Publishers 2001, 127–207.
- Regan, Tom 2001b: *Reply to Carl Cohen*, teoksessa Cohen, Carl ja Tom Regan : *The Animal Rights Debate*. Rowman & Littlefield Publishers 2001, 263–311.
- Regan, Tom: *The Case for Animal rights*. Teoksessa Regan, Tom ja Peter Singer (toim): *Animal rights and human obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, 1989.
- Sorabji, Richard 1993: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.
- Steiner, Gary 2005: *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Steiner, Gary 2008: *Animals and the Moral Community*. New York: Columbia University Press.
- Taylor, Paul: *Luonnon kunnioittamisen etiikka*. Teoksessa Oksanen, Markku ja Marjo Rauhala-Hayes (toim): *Ympäristöetiikka*. Helsinki: Gaudeamus 1997, 225–251.
- Taylor, Paul 1986: *Respect for Nature: a theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Vilkka, Leena 1996: *Eläinten tietoisuus ja oikeudet – kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Vilkka, Leena 1998: *Oikeutta luonnolle - ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Vilkka, Leena 2003: *Ympäristöetiikka - vastuu luonnosta, eläimistä ja tulevista sukupolvista*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Väyrynen, Kari 2006: *Ympäristöfilosofian historia - maaäitimyytistä Marxiin*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.
- Wenz, Peter 1988: *Environmental Justice*. New York: State University of New York Press.