

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Kortetmäki, Teea; Slavov, Matias

Title: Olemuserosta aste-eroon. Filosofianhistoriallinen katsaus eläimen ja ihmisen välisestä suhteesta.

Year: 2012

Version:

Please cite the original version:

Kortetmäki, T., & Slavov, M. (2012). Olemuserosta aste-eroon. Filosofianhistoriallinen katsaus eläimen ja ihmisen välisestä suhteesta.. *Alue ja ympäristö*, 41(2), 3-10.

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.



Teea Kortetmäki ja Matias Slavov

Olemuserosta aste-eroon

Filosofianhistoriallinen katsaus eläimen ja ihmisen välisestä suhteesta

From difference of kind to difference of degree: a philosophico-historical overview of the difference between animals and humans

In this paper, we argue that the classical conception concerning the relation between animals and humans in Western philosophy is anthropocentric. Notwithstanding the traditional outlook which has emphasized the substantial difference between animal and human intellect, we contend that this classical position has been overturned during the epistemological-evolutionist shift culminated in the 18th and 19th centuries. The paper is constructed in the following way. First, we shall survey the classical, anthropocentric position which includes roughly the time line from antiquity to early modern period. Second, we will analyze Hume's epistemological arguments which undermine the uniqueness of human intellect, and the inspiration it gave to Darwin for his naturalistic world view which contributed to his work on evolution and natural selection. Third, our conclusion will be that, as the human-animal dichotomy has broken down, arguments which exclude moral status from all animals have become untenable.

Keywords: animal conceptions, animal–human rationality, evolution and natural selection, animal ethics

Kysymys eläinten ja ihmisten välisistä eroista ja yhteneväisyyksistä on ollut läsnä sekä suorana että välillisenä kysymyksenä jo filosofian alkuhämäristä lähtien, sillä määritämme itseämme ihmisinä peilamalla ihmiskuvaamme käsityksemme eläimistä – ja roisin päin (Aaltola 2004: 17). Kysymys on ollut kautta aikain mielipiteitä jakava, mutta eri aikakausilta voidaan erottaa ja tunnistaa filosofian ”valtavirtakäsitykset” teemasta. Tämä artikkeli luo katsauksen länsimaisen filosofian ihmis- ja eläinkäsityksiin aina antiikin ajoista nykyaikaan. Näkemyksemme mukaan länsimaisen filosofian perinteinen käsitys on ihmiset ja eläimet voimakkaasti erottava. Klas-sisen näkökannan mukaan inhimillinen järki on olemuksellisesti ihmisen muista eläimistä erottava ominaisuus. Esitämme, että Charles Darwinin evoluutioteorian syntyyn ja häntä ennakoineen David

Humen naturalistiseen filosofiaan paikantuva ajanjakso toimi käännekohtana, jonka jälkeen filosofian valtavirtainen käsitys ihmisen ja eläimen välisestä eroavuudesta muuttui merkittävästi. Niin Hume kuin Darwin ymmärsivät inhimillisen älyn syntyneen pitkän ajan kuluessa kehittyneistä eläimellisistä vaistoista. Vaikka ero ihmisen ja muiden eläinlajien välillä on huomattava, käänteen jälkeen tämän eron voidaan ajatella olevan luonteeltaan asteittainen, ei olemuksellinen. Tällä muutoksella on ollut nähdäksemme merkittäviä vaikutuksia myös nykyaikaiseen eläinetiikkaan: moraalisia velvoitteitamme ei nähdä enää perusteltuna rajata vain ihmisiin, sillä argumentit ihmislajin olemuksellisesta erityisyydestä on kyseenalaistettu. Lajikriteerin sijaan olennon kyky kärsiä ja sen elämän kokemuksellisuus ovatkin nousseet moraalisen merkittävyyden kriteereiksi.

Antiikista uuden ajan alkuun

Antiikin aika

Antiikin aikaan filosofit korostivat usein ihmisen erityislaatuisuutta, ja monet läntiset filosofit tekivät olemuksellisen rajanvedon ihmisten ja eläinten välille. Platonista (427–347 eaa), Aristoteleesta (384–322 eaa) ja erityisesti uusplatonismista lähtien läntisen ajattelun keskuudessa laajaa suosiota sai hierarkkinen maailmankuva, *scala naturae* (Bunnin & Yu 2004: 289; ks. Lovejoy 1964: 58–59). Sen mukaan maailman ylimpänä on Jumala, sen jälkeen vain hengellisessä muodossa olevat olennot, seuraavalla askelmalla ovat ihmiset ja sitä seuraavalla askelmalla eläinkunta (kasvikunnan jäädessä vielä alemmas asteikolla). Eri tasojen väliset erot nähtiin ylittämättömästi olemuksellisin, joten ihminen – joka kykeni ymmärtämään myös jumalallista tietoa – oli oma kategoriansa, eikä samaa eläinten kanssa. Ihmisellä oli paljolti tästä syystä oikeus kohdella eläimiä vapaasti mieltensä mukaan, sillä yleisen ajattelun mukaan kategorisesti alemmat olennot oli tarkoitettu ylempien olentojen käyttöön.

Antiikin ajattelun osalta Aristoteleen voidaan sanoa edustaneen erityyppistä linjaa kuin Platon: ihminen on klassisen aristotelisen määrittelyn mukaan rationaalinen eläin, mikä viittaa ihmisen ja eläimen samankaltaisuuden tunnistamiseen. Eläimillä ajateltiin olevan tunteva sielun osa, kuten ihmiselläkin. Kuitenkin myös Aristoteleen kirjoituksissa varsinainen järki oli ihmisen ja eläimen kategorisesti erottava tekijä. Kun Aristoteles kirjoitti onnellisesta ja hyveellisestä ihmiselämästä, hän viittasi tuollaisen elämän muistuttavan jumalallisen olennon elämää; sitä vastoin eläimet pääsivät vain tasolle, jossa niiden pyrkimys suvunjatkamiseen ilmensi niille lähintä mahdollista yhteyttä jumalallisuuteen. Järki jäi ihmisen erikoisominaisuudeksi. Teoksessaan *Politiikka* Aristoteles esittää, että epätäydellisen tehtävä on palvella täydellisempää, minkä vuoksi eläimet ovat olemassa ihmistä varten. (Aristoteles 1991: 1161; 1252b–1256b.) On myös huomautettava, että Aristoteles tunnusti monilla eläimillä olevan eräänlaista teknistä tietoutta ja ajattelua, jolla ne kykenivät oppimaan jonkinlaista ennakkointia. Samalla hän kuitenkin korosti, että nämä kyvyt liittyivät muihin psykologisiin ominaisuuksiin, joiden kohdalla näytti olevan jatkuvuutta eläimistä ihmisiin – järjen osalta jatkumoa ei kuitenkaan ollut. (Sorabji 1993: 12–14.)

Myös poikkeavia näkemyksiä ja eläinten moraalista huolenpitoa esiintyi länsimaisten filosofien

keskuudessa ennen ajanlaskun alkua, joskin näkemykset liittyivät enemmän moraaliseen toimintaan kuin ihminen–eläin-erottelua analysoivaan keskusteluun. Esimerkiksi pythagoralaiset suosivat kasvissyöntiä, mutta syyt tähän liittyivät ensisijaisesti sielunvaellukseen uskomiseen ja asketismiin (ks. Huffman 2010). Keskiplatonistiseen perinteeseen kuulunut Plutarkhos (n. 45–125 jaa) kirjoitti noin 100 jaa. tutkielman *Lihansyönnistä* (suomennettu 2004), joka on tiettävästi ensimmäinen lihansyöntiä argumentatiivisesti kritisoiva kirjoitus. Uusplatonilaisista Porfyrios (n. 232–304 jaa) kannatti kasvissyöntiä. Porfyrioksen tutkielmassa *Pidärtäytyminen eläinten tappamisesta* (200-luvulla jaa.) esitetään argumentteja, jonka mukaan eläimet, vaikka näillä onkin vähemmän järkeä kuin ihmisillä, eivät ansaitse tästä johtuen tulla syödyiksi tai uhratuiksi jumalille – onhan ihmisiäkin, joilla on vähän järkeä, mutta eivät he tästä vähäisemmästä älyllisyydestään johtuen ansaitse tulla teurastetuiksi (Porfyrios: I §30 ja II §2). Kolmannessa kirjassaan esiintyy tarkennus, että älyllinen ero ihmisen ja eläimen välillä ei ole olemuksellista, vaan vähäisempää (Porfyrios: III §7). Eläinten järki ja järjen samankaltaisuus oli Porfyriokselle eräs, mutta ei ainoa syy moraalisiin velvoitteisiimme eläimiä kohtaan – muita syitä olivat eläinten samankaltaisuus ihmisiin nähden ja eläinten kyky tuntea kipua. Porfyrios oli kenties ensimmäinen kärsimysargumenttia käyttänyt lihansyönnin ja eläinten tappamisen vastustaja. (Sorabji 1993: 156, 182–184.) Porfyrios edusti antiikin ajan länsimaaisessa filosofiassa valtavirrasta poikkeavaa ajattelua eläin–ihmiskäsitysten ja niistä kirjoittamisen suhteen.

Skolastinen kausi

Skolastisella kaudella myöhäiskeskiajalla (noin 1100–1500 luvuilla) kristinuskon valtakausi ja Raamattuun pohjautuvat maailmankuvat sekä filosofiset keskustelut olivat omiaan vahvistamaan ajatuksia ihmisen olemuksellisesta erosta verrattuna muihin eläimiin. Raamatun kanta kategoriseen eroon oli varsin selvä, sillä sen mukaan Jumala teki ihmisen nimenomaan omaksi kuvakseen ja kaltaiseksi (1.Moos. 1:26). Jumalan kehotuksen mukaan ihmisellä on laaja oikeus muun ympäristön käyttöön: ”hallitkoon hän meren kaloja, taivaan lintuja, karjaeläimiä, maata ja kaikkia pikkueläimiä, joita maan päällä liikkuu.” Ympäristöfilosofisessa mielessä ilmaus on ensivaikutelmaansa monitulkintaisempi, ja muun muassa Robin Attfield (1991) on pohjustanut ympäristöfilosofisen ”tilanhoitajaetiikan” ajatukseen, jonka mukaan ympäris-

tön antaminen ihmisen hallittavaksi merkisi myös vastuuta huolehtia sen hyvinvoinnista. Ihmisen ja eläimen väliseen olemuseroon uskominen voi lukea Raamatun teksteistä kuitenkin varsin yksiselitteisesti. Tämän mukaan ainutlaatuinen ei ole eläin muiden joukossa, vaan ainutlaatuinen, asemaltaan eläinten ja enkelten välimaastossa (Thomas 1984: 31). Uuden testamentin mukainen ajatus ihmisen mahdollisesta henkisestä pelastumisesta teki Edvard Westermarckin (1984: 484) mukaan ihmistä ”*entistä enemmän erotetuksi muista tuntevista olennoista*”, joilla ei pelkkinä ihmisen käyttöresursseiksi luotui- na luontokappaleina tätä mahdollisuutta ollut.

Skolastisen kauden filosofiassa otettiin kristillisen filosofisen näkökulman kautta kantaa myös eläinten moraaliseen kohteluun. Muun muassa Tuomas Akvinolainen (*Summa Contra Gentiles* eli ”Yhteenveto pakanoita vastaan”: 1928) perusteli ihmisten ja eläinten välisen olemuksellisen eron ihmisen järkipärsäytyydellä, joka eläimiltä puuttui. Akvinolainen näki luonnon kehityksen hierarkkisesti järjestyneenä: alimpina olivat elottomat, seuraavaksi kasvit ja kasvien jälkeen tuntoiset olennot. Intellektien olentojen kohdalla Akvinolainen näyttää puhuvan vain ihmisistä (ja ihmisistä ylemmistä olennoista, kuten enkeleistä ja Jumalasta), ja ihmisen järki on intellektin alin muoto (Clark 1988: 219). Akvinolaisen käsitys oli suoraan aristoteelista ajattelua jatkava linjaus, jossa vain ihmisellä katsottiin olevan rationaalinen sielunosa.

Toista keskiajan koulukuntaa edusti esimerkiksi Fransiskus Assisilainen (1181/1182–1226), joka legendan mukaan tunnettiin suuresta eläinrakkaudestaan. Myöhemmin, uuden ajan lähestyessä myös protestanttista perinnettä on pidetty eläimistä välittävänä: ihmisen tehtävä nähtiin eläinten ”kaitsijana”, jolla oli velvollisuus pitää näistä huolta. (Aaltola 2004: 26, 256–257; ks. Thomas 1984.) Joidenkin protestanttisten teologiien mukaan oli jopa mahdollista, että eläimillä on kuolematon sielu (ks. Oksanen 2012: 212–214).

Uuden ajan alku

Skolastisen aristotelismin maailmankuva murtui viimeistään sellaisten uuden ajan filosofien ja tieteilijöiden kuin Nikolaus Kopernikuksen (1473–1543), Francis Baconin (1561–1626), Galileo Galilein (1564–1642), René Descartes’n (1596–1650) sekä Isaac Newtonin (1642–1727) mullistavien töiden myötä. Esimerkiksi Galilein kaukoputkihavainnot auringonpilkuista ja kuiden rosoisista pinnoista sekä Newtonin universaali painovoimalaki yhdistivät maanpäällisen ja taivaalli-

sen maailman: taivaankappaleet koostuvat samasta aineesta ja noudattavat samoja luonnonlakeja kuin kappaleet Maan päällä. Maa ei ollut enää erityislaatuinen paikka maailmankaikkeuden keskuksessa. Ajatus maailmasta välttämättömiä luonnonlakeja seuraavana koneena sai laajaa kannatusta.

Descartes’n mukaan ainoastaan enkelit ja ihmiset ovat olentoja, joilla on mieli. Descartes (2010: 121) argumentoi, että ”*järki eli ymmärrys on kokonainen – varsinkin siksi, että se on ainut asia, joka tekee meistä ihmisiä ja erottaa meidät muista eläimistä*”. Luokitellessaan eläimet ”koneiksi” Descartes piti ihmisen ja eläimen välisessä kategorisessa erottelussa. Hänen mukaansa eläinten järjelliseltä vaikuttava käyttäytyminen perustui vain matkimiseen, eikä eläimillä voinut olla esimerkiksi kielellisiä tai viestinnällisiä kykyjä, sillä mikäli näin olisi ollut, ne olisivat tehneet itsensä ymmärrettäväksi ihmiselle. (Descartes 2010: 69.) Lisäksi Descartes näytti kiinnostavalla tavalla pitävän kaikkia eläimiä samanlaisina koneina: hänen mukaansa viimeinen argumentti eläinten irrationaalisuuden puolesta oli se, että jos jollain eläimellä olisi järkeä, pitäisi sitä olla kaikilla, ja koska esimerkiksi ostereilla niin ei voi olla, ei voi myöskään muilla lajeilla.

Noin sata vuotta myöhemmin Immanuel Kant (1724–1804), joka voidaan yhä lukea merkittävimpien moraalifilosofien joukkoon, käsittelee kirjoituksissaan myös ihmisen velvollisuuksia eläimiä kohtaan. Kant piti ihmisten ja muiden eläinten välistä eroa ylittämättömänä ja olemuksellisenä, ei asteellisenä: eläimet ovat tyhmiä (tai puhekyvyttömiä sanan kaksoismerkitys huomioon), *dumb*; ne eivät ole millään tavalla itsetietoisia ja niitä voidaan tästä syystä pitää vain välineellisesti merkittävänä. Akvinolaisen tapaan Kant ajatteli, että meillä voi olla kuitenkin epäsuoria velvollisuuksia välttää eläinten julmaa kohtelua: hyväntahtoinen eläinten kohteleminen edisti hyväntahtoisuutta ihmiskuntaa kohtaan ja vastaavasti julma kohtelu vahvisti ihmisen julmia puolia, jotka saattaisivat kehittyä myös julmuudeksi ihmisiä kohtaan (Kant 1930).

Vaikka näkemys ihmisen erityisyydestä oli dominoivassa asemassa, jo 1700-luvulla monet filosofit kuten Francis Hutcheson (1694–1746) ja Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) puolustivat eläinten moraalista huomioon ottamista (Väyrynen 2006: 202–203, 209). Rousseau argumentoi ihmisillä olevan moraalisia velvoitteita eläimiä kohtaan, koska eläimet olivat tuntoisia ja kykenivät kärsimään (Rousseau 1754). Samanlaista perustelua moraalisen piirin (eli moraalisesti huomioon otettavien olentojen joukon) määrittelyn suhteen käytti Jeremy Bentham (1748–1832), joka oli mahdollisesti

myös uuden ajan ensimmäisiä *rajatapausargumentin* käyttäjiä: rajatapausargumentin mukaan emme voi asettaa merkittävää rationaalisuutta kriteeriksi moraalille merkittävyydelle, sillä tällöin esimerkiksi vastasyntyneet lapset eivät olisi moraalisesti merkittäviä olentoja (Bentham 1825; 1907). Rousseau ja Benthamin kannat olivat kuitenkin aikansa marginaalissa, minkä lisäksi niissäkin näkyy eläinten rationaalisuuden kiistäminen. Eläinten kohteluun haluttiin asettaa rajoja, mutta eläimet olivat yhä olemuksellisesti eri kategorioita kuin ihmiset.

Etenkin Bernard Mandeville, jota voidaan pitää luonnonvalinnan teorian tärkeimpinä kehittäjinä 1700-luvun alussa, esitti ihmislajin erikoislaatuisuutta vastustavia näkemyksiä. Kuten hän dialogimuotoisesta teoksestaan *Tarina mehiläisistä: eli yksityiset paheet, yhteiset edut* kirjoittaa: "Me ihmiset taidamme olla täynnä oman eläinlajimme erinomaisuutta niin, että emme malta tarkastella vakavasti Maapallomme todellista systeemiä" (Mandeville: 1992: 251; Sarmaja 2009: 105–106).

Hume, Darwin ja käänne

1700-lukua voidaan pitää 1800-luvun ohella evoluutioteorian kehittämisen kannalta merkittävänä vuosisatana¹. Rajaamme tarkastelumme seuraavassa David Hume'n filosofiaan. Heikki Sarmajan (2009: 26, 74) mukaan Hume tunsu jo olennaisilta osin luonnonvalinnan ja eliömaailman evoluution ajatuksen, vaikka hän ei tarkkaan käsitellytkään lajien yhteistä sukupuuta ja sen haaraumia. Ihmisen ja eläimen keskinäisen suhteen selvittämisessä olennaisena Hume'n myötävaikutuksena voidaan pitää hänen käsitystään eläinten järjestystä, jonka hän pyrki tietoteoreettisiin argumentein osoittamaan olevan pohjimmiltaan samanlainen kuin inhimillinen järki.

Hume'n empiristisen tietoteorian lähtökohta on kokemus. Kuten hän kirjoittaa teoksessaan *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (Hume 2007: 76): "...näyttää ilmeiseltä, että eläimet, kuten ihmiset oppivat monia asioita kokemuksesta, ja päättelevät, että samat tapahtumat tulevat seuraamaan samoista syistä". Hume'n mukaan sekä ihmisen että eläimen kognitiota voidaan selittää kopioperiaatteen avulla. Tämän periaatteen mukaan ajatuksemme ovat niitä vastaavien yksittäisten aistivaikutelmien kopioita. Pystymme mieltämään tulen kuumaksi ja lumen kylmäksi, sillä meillä on näitä ideoita vastaavia aistimuksia. Hume'n mielestä näiden havaintojen ero on luonteeltaan vain aste-ero: ajatukset ovat vähemmän eloisia kuin vaikutelmat (Hume 2007: 12–15).

Koska emme joka hetki altistu suoralle aistiärsytykselle, pystymme päättelemään monia asioita,

yhdistämään tapahtumia toisiinsa, *kausaliteetin* avulla. Olennaista Hume'n naturalismin kannalta on, että niin ihmiset kuin eläimet tukeutuvat kausaalipäätelyyn. Kokenut kenttähevonen osaa jättää sille liian korkeat esteet hyppäämättä, ja kokenut jahtikoira oivaltaa jättää jahdin rankimmat osuudet nuorempien koirien hoidettaviksi. Hume'n näkemyksen mukaan vastaavat esimerkit osoittavat, että eläimet, kuten ihmiset, olettavat samalla tavalla menneisyyden olevan tulevan kaltainen, luonnon jatkavan suhteellisen yhdenmukaista kulkuaan. Kuten hän kirjoittaa: "Jokaisessa näistä tapauksista, voimme havaita, että eläin päättelee jonkin tosiseikan mikä välittömästi vaikuttaa sen aisteihin; ja tämä päätelmä perustuu täysin menneeseen kokemukseen..." (Hume 2007: 77).

Hume'n olennainen väite on, ettei päätelysystä seurauksiin perustu järkeen. Eläimet selvästi päättelevät kausaalisesti, mutta kausaalisuhteiden tiedostaminen argumenttiketjujen avulla olisi niiden rajalliselle ymmärrykselle hänen mielestään liian haastavaa. Hitaan, deduktiivisen järjestyksen sijaan eläimet oppivat kausaalisuhteita toistuvan kokemuksen ja vaistojaensa avulla. Samankaltainen "vaisto opettaa ihmistä välttämään tulta, yhtä paljon kuin se opettaa lintua, samalla täsmällisyydellä, hautomaan muniaan sekä järjestelmällisesti ja säästävääsi huolehtimaan poikasistaan" (Hume 2007: 78).

Hume (samoin kuin aiemmin Porfyrios) tyypittää eläimellisen ja inhimillisen järjen eron asteeroksi. Toisin kuin monet hänen edeltäjistään, hyvänä esimerkkinä Descartes, hän ei käsittänyt inhimillistä järkeä puolijumalalliseksi kyvyksi, jolla ihminen ymmärtäisi juuri tätä varten luodun maailman olemusta. Hume näki, ettei inhimillinen järki ole eläimellisten vaistojen vastakohta, vaan kehkeytyy siitä. Kuten tietoteorian historiaa ja etenkin Hume'n filosofiaa tutkinut Peter Millican (2007: xxix) hänen kantansa tiivistää: "Täten kykymme tosiasialliseen päätelyyn, sen sijaan että kysymyksessä olisi enkelimäinen järjellinen oivaltaaminen, eroaa ainoastaan asteeltaan muiden eläinten järjestä". Kuten eläimet, saamme tietoa luonnosta aistiärsytyksen ja toistuvan kokemuksen avulla. Hume'n mielestä ihminen kykenee kommunikatiivisella yhteistyöllä sekä kirjoitetulla kielellään kuitenkin laajentamaan tätä kokemuksen piiriä. Me ihmiset tunneimme tapahtumia ihmiskunnan historiasta sekä välittömän elinpiirimme ulkopuolelta lukemalla kirjallisia lähteitä sekä käymällä keskustelua muiden ihmisten kanssa (Hume 2007: 126).

Charles Darwin sai selvästi inspiraatiota naturalistiselle maailmankuvalleen Hume'n teoksesta. Vuonna 1838, yli kaksikymmentä vuotta ennen

Lajien synnyn julkaisemista, Darwin teki merkinnän päiväkirjaansa, käsitellen juuri Humen *Tutkimuksen* lukua ”Eläinten järjestä”: ”...hän [Hume] myöntää sen [järjen] olevan vaisto”. Kuten Humelle inhimillinen järki ”ei ole muuta kuin ihmeellinen ja käsittämätön vaisto sisimmässämme”, Darwin ajatteli älyllisen aktiiviteettimme olevan ”muunnos vaistoista – kehittyvä ja yleistyvä keinoista jolla vaisto periytyy”. Hän sympatisoi Humen kopioperiaatetta. Tämä antoi Darwinille synn olettaa, että myös eläimillä voi olla ajatuksia. Jos ajattelu ei lopulta ole muuta kuin näkö-, kuulo-, haju-, tunto- ja makuaisteillamme vastaanotettuja vaikutelmien yhdistelmiä, myös eläimet kykenevät ajatteluun. Näin Hume valmisteli tietoteoreettista perustaa Darwinin evoluutioteorialle. Se pohjusti käsitystä, jonka mukaan inhimillinen mentaliteetti on jatke pitkän ajan kuluessa kehittyneistä eläimellisistä vaistoista. (Richards 2003: 113; Hume 2006: 120.)

Darwinin omat tieteelliset perusteet *Lajien synnissä* ihmisen ja eläimen asteittaisesta erosta perustuvat olennaisesti muuntelun käsitteeseen sekä hänen hahmottelemaansa lajien yhteiseen sukupuuhun:

Kunkin lajin yksilöitä syntyy paljon enemmän kuin mitä voi jäädä henkiin ja siksi yksilöiden kesken vallitsee jatkuva kamppailu olemassaolosta. Niinpä vähäinenkin edullinen poikkeama monimutkaisissa ja vaihtelevissa elinolosuhteissa merkitsee parempaa mahdollisuutta jäädä henkiin ja tulla luonnonvalinnan valitsemaksi. Perinnöllisyyden voimakkaan periaatteen mukaisesti mikä tahansa valittu muunnos pyrkii tuottamaan oman valikoidun muotonsa periviä jälkeläisiä. (Darwin 2009: 10)

Muuntelun käsitteellä Darwin perustelee lajien asteittaisen eron luonnon yhteisessä sukupuussa: ”Kukaan ei pysty vetämään tarkkaa rajaa yksilöllisten eroavaisuuksien ja lievän muuntelun välille; tai selkeämmin erottuvien muunteluiden ja ala-lajien, ja lajien välille” (Darwin 2006a: 294).

Hänen varovainen ja tunnusteleva johtopäätöksensä *Lajien synnissä* on, että kaikki elämänmuodot ovat osa yhtä ja samaa luonnon sukupuuta. Koska kaikki lajit ovat todennäköisesti kehittyneet yhdestä alkukantaisesta elämänmuodosta luonnonvalinnan seurauksena (ks. Darwin 2009: 418), tarkkarajaisen erojen tekeminen eri yksilöiden, ala-lajien ja lajien välille on mahdotonta. Kiinnostavaa on, että saatuaan haltuunsa ensimmäisen kattavamman Aristoteles-käännöksen – teos oli

eläinten osia käsittelevä *Parts of Animals* – Darwin ilmaisi, että hänen aiemmat ”jumalansa” Carl von Linné ja Georges Cuvier olivat pelkkiä koulupolikia verrattuna Aristoteleeseen (Gotthelf 1999: 3).

Teoksessaan *The descent of man, and selection in relation to sex* (2006b: 403–404) Darwin kuitenkin argumentoi ihmisellä olevan kykyjä, jotka ovat kehittyneet korkeammalle kuin muilla eläimillä. Tällaisiksi hän luokittelee muun muassa kielen keksimisen ja hyödyntämisen, aseiden, työkalujen ja ansojen valmistuksen, abstraktin päättelykyvyn sekä itsetietoisuuden. Nämä kehittyneet ominaisuudet ovat mahdollistaneet ihmisen dominoivan aseman luonnossa. Hän myös katsoi itsereflektoivan ihmisen kykenevän moraalipäätelyyn, jota piti merkittävänä erona ihmisen ja eläimen välillä. Darwin kuitenkin painottaa *Lajien synnyn* päätösluvussaan, että tapamme pitää tällä hetkellä elossa olevia lajeja korkeampina seuraa vain siitä tosiseikasta, että juuri nämä eliöt ovat parhaiten selviytyneet tähän päivään kamppailussa olemassaolosta:

Nykyisiä muotoja pidetään yleensä jossain epämääräisessä mielessä korkeampina kuin muinaisia ja hävinneitä muotoja. Tämä pitääkin paikkansa sikäli, että myöhemmät ja kehittyneemmät muodot ovat voittaneet vanhemmat ja vähemmän kehittyneet muodot elämän taistelussa. (Darwin 2009: 406)

Ihmisen ja eläinten jyrkkä erottaminen toisistaan ei ole enää Darwinin jälkeen uskottava kahtiajako. Luonnonvalinnan avulla hahmotettu sukupuuo on kumonnut vanhan hierarkkisen luonnonjärjestyksen. Vaikka ero ihmisen ja muiden eläinlajien välillä on monilta osilta merkittävä, on tämä ero luonteeltaan asteittainen, ei oleuksellinen. Darwin huomii teoksessaan *The descent of man, and selection in relation to sex*, miten esimerkiksi niinkin yksinkertaisten kalojen kuten nahkiaisen ja suikulaisen ero kehittyneisiin apinoihin on paljon suurempi kuin ihmisen ja apinan välinen keskinäinen ero. Darwin väittää yksiselitteisesti, ettei ihmisen ja kehittyneiden nisäkkäiden mentaalisten kykyjen välillä ole mitään perustavaa eroa (Darwin 2006b: 110).

Humen ja Darwinin jälkeen

Aikana, jolloin ihminen oli käsitetty eläimiin nähdessä kategorisesti erillisenä olentona, välineellinen suhtautuminen eläimiin oli filosofien keskuudessa varsin tyyppillistä: kuten Darwinia edeltävän ajan katsauksessa kävi ilmi, välineellinen ajattelu näkyi muun muassa Akvinolaisen, Descartes’n ja Kantin

argumentaatiossa varsin selvänä. Eläimet välineellistävää maailmankuva oli yhteensopiva tuon aikakauden eläinten kohtelun kanssa, ja teoreettisen argumentaation sekä toimintakäytäntöjen välillä näyttikin vallinneen pitkään eräänlainen (vaikkakin kenties Descartes'n osalta tarkoittamaton) oikeutussuhde: Keith Thomasin (1984: 36–41) mukaan uuden ajan teoreetikkojen tarkoitus oli ennen kaikkea oikeuttaa silloiset eläinten kohtelun käytännöt (kuten vivisektio, nautaeläinten pahoinpitely lihantuotannon vuoksi ja äärimmäisen ahtaat tilat sioilla ja linnuilla) vetämällä tiukka raja ihmisten ja eläinten välille.

Toki myös jo Darwinia ja Humea edeltäneenä aikana esiintyi valtavirtakäytäntöjen vastapainona eläinoikeusliikkeitä ja eläinten julmaa kohtelua vastustavia kansanliikkeitä, mutta käytetyt argumentit vetosivat lähinnä ihmisten hyväntahtoisuuteen, eivät varsinaisesti moraalisiin velvoitteisiin: eläimiä sarettiin pitää yhä täysin irrationaalisina ja perustavalla tavalla ihmisestä eroavina olentoina, joita kohtaan ihmisellä järjellisenä ja hyväntahtoisena olentona oli kuitenkin moraalisia velvoitteita. Kyse oli eräänlaisesta säälistä. Lemmikkieläimillä näytti olevan jo varhain moraalinen erityisasema juuri tunteellisista syistä, sillä esimerkiksi 1400–1600-luvuilla Englannissa ei enää syöty lemmikkieläimiä niiden kuoleman jälkeen (Thomas 1984: 115). Vasta evoluutiivis-tiedollinen käänne näytti luovan tilaa ”tieteellis-rationaalisille” perusteluille, joissa vedottiin ihmisten ja muiden eläinlajien samankaltaisuuteen.

Kun evoluutioteoria ja kehittyvä luonnontiede olivat murentaneet pohjan aiemmilta ihmisen omaan luokkaansa nostaneilta näkemyksiltä, myös filosofien tapa käsitellä ja käsitteellistää eläimiä alkoi muuttua merkittävästi – joskin muutos alkoi käytännössä vasta siinä vaiheessa, kun Darwinin opit saavuttivat laajempaa hyväksyntää alkuvaiheen kritiikin ja pilakuviin saakka edenneen pilkkaamisen jälkeen. 1800-luvun aikana argumentointitavan muuttuminen alkoi kuitenkin olla nähtävissä. Darwinilaisesta eläinkäsityksestä ei itessään seuraa eläinsuojelullista asennetta. Eläimen ja ihmisen samankaltaisuuteen vedoten voidaan oikeuttaa eläinkokeita, ja eläinten systemaattista hyödyntämistä sosiaalidarvinistisesti vahvemman oikeuteen vedoten. Olennaista kuitenkin on, että filosofisessa keskustelussa usein esiintuotu lähtöoletamus ihmisen ja eläinten kategorisesta erilaisuudesta murtui, jolloin keskustelun oletuksia ja käytettyjä argumentteja oli tarkasteltava uudelleen.

Humen kanssa osittain samaan aikaan elänyt Jeremy Bentham (1748–1832) kulki Humen linjoilla ihmisen ja eläimen välisestä suhteesta, joskin

lähestyksen teemaa laajemmin kuin vain rationaalisuuden kysymyksen kautta. Bentham tunnettiin eräänä varhaisimmista eläinoikeuksien puolesta puhujista akateemisessa maailmassa. Hän vertasi eläinten oikeudettomuuden perusteluja mustien ihmisten orjuuttamisen perusteisiin kyseenalaistamisen, miksi mikään muukaan samantapainen ominaisuus kuin ihonväri – esimerkiksi jalkojen määrä, olennon karvaisuus tai ristiluiden muodostuma – olisi riittävä perustelu johonkin ylittämättömään moraaliseen rajanvetoon ihmisen ja muiden tuntoisten olentojen välille. Bentham oli uuden ajan keskustelussa pioneeri tuntoisuuden kriteerin käyttämisessä: moraalisisessa mielessä hänen mukaansa tärkein kysymys oli, voiko olento kärsiä, ja tässä suhteessa ihmistä oli täysin mahdotonta erottaa kategorisesti monista muista eläinlajeista (Bentham 1907). Vaikka Bentham viittasi muihin lajeihin ”alempiarvoisina” (*inferior*), hän huomautti, että moni nelijalkainen eläin on aikuisena huomattavasti älykkäämpi kuin ihmislapsi kehityksensä alkuvaiheessa. Tästä syystä rationaalisuus-kriteeriin perustuva kategorinen ihmisen ja eläinten erottelu toisistaan oli mieleetöntä (Bentham 1825).

Aikansa kenties tunnetuin utilitaristi John Stuart Mill (1806–1873) otti runsaasti vaikutteita Benthamilta ja kannatti eläinten hyvinvoinnin huomioimista etiikassa. Hänen mukaansa samat perusteet, joilla vaadittiin lakia lasten hyvinvoinnin turvaamiseen, pätevät yhtä vahvasti myös eläimiin; Mill myös kuvasi tässä yhteydessä eläimiä ihmiskunnan brutaaleimpien ryhmien toiminnan onnettomiksi orjiksi ja uhreiksi (Mill & Ashley 1909: V kirja, luku 11). Argumentaatiosta voidaan ensin näkin lukea Millin näkemys siitä, että ihmisten ja eläinten välillä ei ole merkittävää olemuksellista eroa, koska lapset ja eläimet ovat laillisen suojelutarpeen suhteen rinnastettavissa. Lisäksi kuvaus eläimistä orjina ja uhreina on voimakas vastakohta aiemmalle, eläimet välineellistäneelle filosofiselle perinteelle.

Maailemansotien välinen aika ja sen jälkeinen uudelleenrakennuskausi hiljensivät osaltaan akateemista keskustelua länsimaissa, ja 1900-luvun alkupuoliskolla eläinkäsityksiin liittyvä keskustelu oli tieltävästi varsin vähäistä. Vasta 1970-luvun alkupuolella kysymys alkoi nousta uudelleen esille. Modernin eläinten vapautusliikkeen (usein myös eläinoikeusliikkeen) voidaan katsoa syntyneen 1970-luvun alkupuolella Oxfordin yliopistossa niin sanotun Oxford-ryhmän toimesta. Ryhmä syntyi psykologi Richard Ryderin sekä filosofian opiskelijoiden yhteistyönä, ja ryhmän ansiota oli muun muassa spesismi-termin käyttöönotto eläinoikeuskeskusteluissa. (Phelps 2007: 205–207.)

”Darwinistisen käänteen” jälkeisenä aikana eläinten kohtelusta huolestuneet filosofit ovat esineet perusteita eläinten paremmalle kohtelulle. Täysin uudenlaisten teorioiden kehittämisen sijaan he ovat muokanneet perinteisiä näkemyksiä eläinystävällisiksi. Peter Singer on utilitarismin uudistaja, Tom Regan nojaa kantilaiseen deontologiseen ajatteluperinteeseen ja Martha Nussbaum on omaksunut teoriaansa piirteitä Aristoteleen hyveettisestä ajattelusta.

Peter Singer korosti *Oikeutta eläimille* -teoksessaan (1991), että eläimillä on aivan samantapaisia ja yhtäläisiä intressejä kuin ihmisillä, kuten intressi välttää kärsimystä. Singer myös muistuttaa teoksessaan, että kuulumme suurien ihmisapinoiden heimoon: eläinheimojäsenyydestä mainitseminen merkitsee suurinta mahdollista rajanvedon rikkomista ihmisten ja muiden eläinten välillä. Singerin *Oikeutta eläimille* oli monessa mielessä uranuurtajateos, jonka voidaan ajatella merkitsevän nykyisen filosofisen eläinetiikan alkupistettä.

Singer kannattaa utilitaristista näkemystä, jonka mukaan jokaisen yksilön intressit ovat samanarvoisia moraalisen tarkastelun kannalta riippumatta siitä, millaisia nämä yksilöt ovat tai mitä kykyjä niillä on. Singer pitää lajisyrjintää analogisena rasismille, jossa yksilöiden moraalinen eriarvoisuus perustuu mielivaltaisesti valittuun seikkaan. Eläinten kohtelun tapauksessa tämä seikka näyttää oleva jonkinlainen ero älykkyyden *asteessa*, mihin Singer osuvasti huomauttaa, että älykkyyden aste-eroa ei kuitenkaan nähdä oikeutettuna perusteluna ihmisten keskinäiseen eriarvoistamiseen (Singer 1991: 5–6). Singerin argumentointitavassa näkyy selvästi ajatus, että ihmisten ja eläinten välillä voi olla monentyyppisiä aste-eroja, mutta erot eivät ole missään sellaisessa mielessä kategorisia, että niillä olisi esimerkiksi moraalista relevanssia.

Tom Reganin (2010: 162–163) mukaan kantilainen tapa pitää eläimiä vain ihmiselle tarkoitettuina välineinä on perustavanlaatuisesti vääriä ja spesistinen lähtökohta, koska ihmiset ja monet eläimet ovat yhtä lailla kokijoita, *subjects-of-a-life*. Eläinten tunnustaminen subjekteiksi merkitsee myös vähintään jonkinasteisen älyllisyyden ja kokemusellisuuden tunnustamista: toisin sanoen myös muiden eläinten lähestymistapa elämään ja niiden kyky havainnoida ja reagoida ympäristöön on perustavalla tavalla samankaltainen kuin ihmisellä. Myös Regan korosti tiedon merkitystä suhtautumisessamme eläimiin.

Myös uuden ajan tunnetuimpiin yhteiskuntafilosofeihin kuuluva Martha Nussbaum (2006: 325–407) on sivunnut eläinkäsityksiä keskustel-

lessaan eläinten moraalista merkittävydestä osana oikeusteorioidensa esittelyä. Hän toteaa, että me (ihmiset) jaamme maailman monien muiden älykkäiden olentojen kanssa ja että meillä on paljon yhteisiä piirteitä muiden eläinlajien kanssa. Olemme nykyään moniin eläimiin nähden hallintasuhteessa, jossa eläinten elinolojen järjestäminen on meidän vallassamme. Erityisesti tästä syystä meillä on Nussbaumin mukaan velvollisuus taata eläimille riittävät edellytykset niiden lajityypillistä käyttäytymistä tukevaan, kivusta vapaaseen ja terveeseen elämään (Nussbaum 2006: 325–326). Myös Nussbaumin eläinkäsityksen taustalla näkyy selvästi ajatus ihmisen ja eläimen asteellisesta eroavuudesta sekä monien yhteisten piirteiden jakamisesta myös kognitiivisella tasolla.

Filosofinen eläinetiikkakeskustelu on jatkunut vilkkaana 1970-luvulta lähtien. Suomessa keskustelu käynnistyi seuraavan vuosikymmenen lopussa: tuolloin ilmestyi sekä Juha Räikän (1989) spesismiä (”lajismi”) käsitellyt artikkeli että Heta Häyryn, Helena Tengvallin ja Leena Vilkan (1989) toimittama *Eläin ihmisten maailmassa* -kokoelma, jotka avasivat tietä keskustelulle. Ilkka Patoluoto (1990) tarkasteli kysymystä eläinten oikeuksista teoksessaan *Oikeudet ja elämän arvot*, minkä lisäksi Peter Singerin merkkipaaluoteos *Oikeutta eläimille* suomennettiin. Samalla vuosikymmenellä Leena Vilka (1996; 1998) käsittelee eläinten tietoisuuteen ja eläinoikeuksiin liittyviä kysymyksiä muun muassa teoksissaan *Eläinten tietoisuus ja oikeudet: Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa* sekä *Oikeutta luonnolle: Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*. 2000-luvulla eläinäkysymykset näyttävät vakiinnuttaneen asemansa suomalaisen filosofian piirissä. Uuden vuosituhannen aikana keskustelua ovat tuottaneet ja käyneet erityisesti Elisa Aaltola (2004) kirjassaan *Eläinten moraalinen arvo*, Kreetta Ranki (2009) lisensiaatintutkimuksessaan *Eläinten hyvinvointi uuden ajan alun eläinkäsitysten valossa* sekä Markku Oksanen (2012) teoksessaan *Ympäristöetiikan perusteet: luonne, historia ja käsitteet*.

Yhteenveto

Filosofisessa argumentaatiossa vedotaan usein David Humeen (ks. 1739–1740/2006: 302) alustamaan periaatteeseen, jonka mukaan tosiasioista ei voida johtaa suoraan moraaliväittämiä. Tosiasiapohjaisilla argumenteilla on tästä huolimatta relevanssia monissa eettisissä keskusteluissa, ja erityisen tärkeitä ne ovat kysymyksissä, joissa puhutaan moraalien piiriin laajuudesta – toisin sanoen siitä, millaiset olennot ovat moraalisesti merkittäviä.

Ennen nykyistä evoluutiokäsitystämme ihmisten ja eläinten välinen kategorinen ero oli helppo tapa perustella moraaliväittämien rajoittuminen ihmislajin yksilöihin. Kun ihmisen osoitettiin kuitenkin olevan ”samaa maata” muiden eläinten kanssa ja erot kutistuivat aste-eroksi, moraalien rajoittaminen vain ihmislajiin vaatisi uusia perusteluja. Tämä ei tarkoita välttämättä, että kaikki eläinlajit olisivat moraalisesti huomioon otettavia, vaan sitä, että moraalien piiriin rajaamisen perusteluja on etsittävä muualta kuin biologiassa käytettävästä taksonomisesta luokittelusta.

Kiitokset

Haluamme kiittää Miira Tuomista ja Mikko Yrjönsuurta sekä nimettömiä arvioitsijoita kommentteista, jotka paransivat käsikirjoitustamme.

Alaviitteet

1. Luonnonvalinnan ja evoluutioteorian historiaa 1700–1800-luvuilla, ks. Sarmaja (2009).

Lähteet

- Aaltola, Elisa (2004). *Eläinten moraalinen arvo*. Vastapaino, Tampere.
- Aquinas, Thomas (1928). *The summa contra gentiles*. Burns, Oates & Washbourne Ltd, London.
- Aristoteles (1991). *Politiikka*. Gaudeamus, Helsinki.
- Attfield, Robin (1991). *The ethics of environmental concern*. Georgia Press, Athens.
- Bentham, Jeremy (1825). Letter to the editor of the Morning Chronicle. Teoksessa Bowring, John (1842, toim.) *The collected works of Jeremy Bentham*. 12.6.2012, <http://www.animal-rights-library.com/texts-c/bentham02.htm>
- Bentham, Jeremy (1907). *Introduction to the principles of morals and legislation*. 12.6.2012, <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML18.html>
- Bunnin, Nicholas & Yu, Jiyuan (2004). *The Blackwell dictionary of western philosophy*. Blackwell Publishing, New York.
- Clark, Mary T. (1988, toim.). *An Aquinas reader. Selections from the writings of Thomas Aquinas*. Fordham University Press, New York.
- Darwin, Charles (2006a). *On the origin of species: by means of natural selection*. Dover, Mineola, New York.
- Darwin, Charles (2006b). *The descent of man, and selection in relation to sex*.
- Darwin, Charles (2009). *Lajien synty*. Vastapaino, Tampere.
- Descartes, René (2010). Discourse on the Method Part V. and Correspondence. Teoksessa Keller, David R. (toim.) *Environmental ethics: the big questions*. Wiley-Blackwell, West Sussex.
- Gotthelf, Allan (1999). Darwin on Aristotle. *Journal of the History of Biology* 32, 3–30.
- Huffman, Carl (2010). Pythagoreanism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 14.6.2012, <http://plato.stanford.edu/entries/pythagoreanism/>
- Hume, David (2006). *A treatise of human nature*. Oxford University Press, New York.
- Hume, David (2007). *An enquiry concerning human understanding*. Oxford University Press, New York.
- Häyry, Heta, Tengvall, Helena & Vilkkä, Leena (1989, toim.). *Eläin ihmisten maailmassa*. Helsinki, Gaudeamus.
- Kant, Immanuel (1930). *Lectures on ethics*. The Century Co., London.
- Lovejoy, Arthur O. (1964). *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Harvard University Press, Cambridge.
- Mandeville, Bernard (1992). *The fable of the bees*. Vol. 1. Liberty Fund, Inc., USA.
- Mill, John Stuart & Ashley, William J. (1909, toim.). *Principles of political economy*. Longmans Green and Co., London. 12.6.2012, <http://www.econlib.org/library/Mill/mlP73.html>
- Millican, Peter (2007). Introduction. Teoksessa Hume, David *An Enquiry concerning Human Understanding*, ix–lvi. Oxford University Press, New York.
- Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Oksanen, Markku (2012). *Ympäristöetiikan perusteet*. Gaudeamus, Helsinki.
- Patoluoto, Ilkka (1990). *Oikeudet ja elämän arvot*. Helsinki, Gummerus.
- Phelps, Norm (2007). *The longest struggle: animal advocacy from Pythagoras to PETA*. Lantern Books, New York.
- Porphyrios (200-l. jaa.). *On abstinence from animal food*. 14.6.2012, <http://thriceholy.net/Texts/Porphyry.html>
- Ranki, Kreetta (2009). *Eläinten hyvinvointi uuden ajan alun eläinkäsitysten valossa*. Licensiaattityö. Filosofian laitos. Turku, Turun yliopisto.
- Regan, Tom (2010). Animals as subjects-of-a-life. Teoksessa Keller, David (toim.) *Environmental ethics: the big questions*, 175–181. Wiley-Blackwell, Malden.
- Richards, Robert J. (2003). Darwin on mind, morals and emotion. Teoksessa Hodge, Jonathan & Radick, Gregory (toim.) *Cambridge companion to Darwin*, 92–115. Cambridge University Press, New York.
- Rousseau, Jean-Jacques (1754). *Discourse on the origin and basis of inequality among men*. 12.6.2012, <http://www.constitution.org/jji/ineq.htm>
- Räikkä, Juha (1989). Voidaanko ”lajismi” hyväksyä moraalisesti? *Oikeus* 3, 217–229.
- Sarmaja, Heikki (2009). *Kuka keksi luonnonvalinnan?* Terra Cognita, Helsinki.
- Singer, Peter (1991). *Oikeutta eläimille*. WSOY, Porvoo.
- Sorabji, Richard (1993). *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*. Cornell University Press, New York.
- Thomas, Keith (1984). *Man and the natural world*. Penguin Books, London.
- Vilkkä, Leena (1996). *Eläimen tietoisuus ja oikeudet: kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa*. Helsinki, Yliopistopaino.
- Vilkkä, Leena (1998). *Oikeutta luonnolle: ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*. Helsinki, Yliopistopaino.
- Väyrynen, Kari (2006). *Ympäristöfilosofian historia maanäitiimmistyistä Marxiin*. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Westermarck, Edward (1984). *Kristinusko ja moraalit*. Otava, Helsinki.