

ELÄINTEN HYVINVOINTI UUDEN AJAN ALUN ELÄINKÄSITYSTEN VALOSSA

Kreetta Ranki
Lisensiaatintutkimus
Filosofian laitos
Turun yliopisto
Joulukuu 2009

RANKI, KREETA: Eläinten hyvinvointi uuden ajan alun eläinkäsitysten valossa
Lisensiaatintutkimus, 125 s.

Filosofia

Joulukuu 2009

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan uuden ajan alun filosofien eläinkäsityksiä ja eläinten hyvinvointitutkimuksessa esiintyviä filosofisia kysymyksiä, jotka koskevat eläinten tietoisuutta, eläinten kokemusmaailmaa koskevan tiedon mahdollisuutta ja eläinten moraalista asemaa. Ilman vastausta näihin kysymyksiin on mahdotonta asettaa kriteereitä eläinten riittävän hyvälle kohtelulle, mihin eläinten hyvinvointitutkimus pohjimmiltaan pyrkii.

Eläinten tietoisuus nousi erityiseksi mielenkiinnon kohteeksi uuden ajan alun filosofiassa, jossa myös nykyajan mielenfilosofian juuret ovat. Juuri tästä syystä uuden ajan alun filosofian eläinkäsitykset ovat hedelmällinen lähtökohta eläinten tietoisuutta koskevalle filosofiselle tutkimukselle. Vaikka tieto eläinten kognitiivisista kyvyistä on aikojen kuluessa lisääntynyt huomattavasti, eläinkäsitysten taustalta löytyy edelleen jo uuden ajan alun filosofiassa esiintyneitä teemoja: onko ihmisellä sellaisia kognitiivisia kykyjä, joita eläimillä ei ole, vai ovatko ihmisen ja eläinten kyvyt samat, jolloin eroja on vain edellytyksissä käyttää näitä kykyjä?

Tutkimuksessa esitellään ensin eläinten hyvinvointitutkimuksen sisältöä ja tuodaan esiin sen keskeisimmät tutkimuskysymykset. Seuraavaksi perehdytään yksityiskohtaisesti René Descartesin, Immanuel Kantin ja David Humen eläinkäsityksiin sekä sivutaan John Locken, H.S. Reimaruksen ja G.F. Meierin näkemyksiä. Reimaruksen ja Meierin eläinkäsityksiä ei ole aikaisemmin juurikaan tutkittu, vaikka he olivat hyvin vaikutusvaltaisia ajattelijoita uuden ajan alussa. Lopuksi luodaan katsaus hyvinvointitutkimuksen kysymyksiin uuden ajan alun filosofien näkökulmasta.

Descartesin ja Kantin eläinkäsitysten näkyvin ero on siinä, että Descartes piti eläimiä pelkästään ruumiillisina olentoina kun taas Kant katsoi, että eläimillä on välttämättä sielu. Tästä huolimatta heidän käsityksensä eläinten tietoisuudesta eivät poikkea toisistaan kovinkaan paljon. Heidän näkökulmastaan eläinten hyvinvointi voidaan pitkälti rinnastaa kasvien hyvinvointiin, jota arvioitaessa voidaan nojautua fysiologiaan ja käyttäytymiseen. Hume puolestaan ei katso eläinten mielten poikkeavan ihmismielistä millään merkityksellisellä tavalla, joten hänen on mahdollista puhua myös eläinten hyvinvoinnin subjektiivisesta kokemuksesta. Kenenkään tässä tarkastellun filosofin mielestä meillä ei ole varsinaisesti moraalista velvollisuutta eläinten hyvään kohteluun, mutta tämä on kuitenkin Kantin ja Humen mukaan muista syistä suositeltavaa.

ASIASANAT: aatehistoria, uusi aika, eläimet, hyvinvointi, eläimet -- käyttäytyminen

Sisällys

1.1. Eläintutkimuksen historiaa	4
1.2. Filosofian rooli eläinten hyvinvointitutkimuksessa	7
1.3. Assimilationismi ja differentialismi	8
1.4. Erilaisia tietoisuuskäsityksiä.....	11
2. ELÄINTEN HYVINVOINTITUTKIMUS	16
2.1. Mitä hyvinvointi on?	17
2.2. Miten eläinten hyvinvointia voidaan arvioida?.....	20
2.3. Hyvinvointi fysiologisena toimivuutena	21
2.4. Hyvinvointi luonnollisena käyttäytymisenä	22
2.4.1. Luonnollisen käyttäytymisen määrittelemine	22
2.4.2. Epänormaali käyttäytyminen	23
2.5. Hyvinvointi subjektiivisena kokemuksena	25
2.5.1. Eläinten subjektiivisen kokemuksen tutkimisen haasteet.....	25
2.5.2. Kipu	28
2.6. Käsitteitä hyvästä elämästä: hedonismi, perfektionismi ja preferenssiteoria.....	29
3. DESCARTESIN ELÄINKÄSITYS	32
3.1. Descartesin eläinkäsitys pähkinänkuoressa: eläinloneteesi	33
3.2. Ajattelun ja tuntoisuuden välinen relaatio	36
3.2.1. Aistimukset	37
3.2.2. Ajattelu.....	41
3.3. Eläinten toiminnan selittäminen ja aineettoman substanssin huomaaminen.....	44
3.3.1. Eläinten toiminnan selittäminen.....	44
3.3.2. Kieli ainoana merkinä ajattelusta	45
3.4. Locken assimilationismin ja Descartesin differentialismin yhtäläisyydet	48
3.4.1. Eläinten mentaaliset kyvyt	49
3.4.2. Superadditiohypoteesi.....	51
4. KANTIN ELÄINKÄSITYS.....	55
4.1. Sielu elämän periaatteena	56
4.2. Eläin sielu	58
4.3. Mielen kyvyt	62
4.3.1. Kognitiivinen kyky.....	63
4.3.1.1. Alempi kognitiivinen kyky	65
4.3.1.2. Ylempi kognitiivinen kyky ja apperseptio	66
4.3.2. Mielihyvän ja mielihäpän tuntemiskyky sekä haluamiskyky	70
4.4. Eläinten tietoisuus	72
4.5. Sisäinen aisti ja aika Reimaruksen eläinkäsityksen valossa	78
4.6. Eläinten moraalinen asema	82
5. HUMEN ELÄINKÄSITYS.....	91
5.1. Impressio, idea ja niiden yhdistäminen	92
5.2. Eläinten ajattelua koskevan väitteen oikeutus	94
5.3. Eläinten mieli	98
5.3.1. Ihmisen ja eläinten yhtäläisyydet	99
5.3.2. Ihmisen ja eläinten erot.....	101
5.4. Meierin assimilationismi	106
6. DESCARTES, KANT JA HUME JA ELÄINTEN HYVINVOINTI.....	109
7. LOPUKSI.....	115
Kirjallisuus:	118

Lyhenteet:**Humen teokset:**

EHU = Enquiry Concerning Human Understanding

UPM = Enquiry Concerning Principles of Morals

T = A Treatise of Human Nature

Kantin teokset:

Anthr = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Collin = Moral Philosophy: Collin's lecture notes

Dohna = Metaphysik Dohna

Dohna-Wundlacken = Dohna-Wundlacken logic

GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Herder = Metaphysik Herder

JL = The Jäsche Logik

K2 = Metaphysik K2

K3 = Metaphysik Vigilantius

KpV = Kritik der praktischen Vernunft

KrV = Kritik der reinen Vernunft

KU = Kritik der Urteilskraft

L1 = Metaphysik L1

L2 = Metaphysik L2

MM = Metaphysik Mrongovius

MS = Die Metaphysik der Sitten

PM = Vorlesungen über die Metaphysik

Religion = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Träume = Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

Locken, Meierin ja Reimarusen teokset:

ABTT = Reimarus, H.S. *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zum Erkenntnis der Welt, des Schöpfers, und unser selbst*

E = Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*

TTG = Locke, John. *Two Treatises on Government*

SdT = Meier, G.F. *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von der Seelen der Thiere.*

1. JOHDANTO

Eläimillä on suuri merkitys ihmisille: monille kotieläimet ovat kuin perheenjäseniä, ja eläinperäisten tuotteiden lisääntynyt kulutus edellyttää tehokasta maataloutta. Nämä käytännöt eivät ole mahdollisia rajoittamatta eläimen vapautta joskus radikaalillakin tavalla, mikä siirtää vastuun eläimen perustarpeista huolehtimisesta ihmiselle. Tämä puolestaan kysyy kustannuksia ja vaivannäköä, jotka halutaan pitää mahdollisimman vähäisinä. Näin ollen joudutaan pohtimaan kysymystä eläinten riittävän hyvästä kohtelusta ja sen perusteista: Onko eläimen toimintakunnon ylläpitäminen riittävän hyvää kohtelua? Onko eläimillä tietoisia kivuntuntemuksia ja intressi välttää niitä, ja jos on, onko se moraalisesti relevanttia? Näiden kysymysten ytimenä on kysymys eläinten tietoisuudesta.

Eläinten tietoisuus nousi erityiseksi mielenkiinnon kohteeksi uuden ajan alun filosofiassa, jossa myös nykyajan mielenfilosofian juuret ovat. Juuri tästä syystä uuden ajan alun filosofian eläinkäsitykset ovat hedelmällinen lähtökohta eläinten tietoisuutta koskevalle filosofiselle tutkimukselle. Vaikka tieto eläinten kognitiivisista kyvyistä on aikojen kuluessa lisääntynyt huomattavasti, eläinkäsitysten taustalta löytyy edelleen jo uuden ajan alun filosofiassa esiintyneitä teemoja: Onko ihmisellä sellaisia kognitiivisia kykyjä, joita eläimillä ei ole, vai ovatko ihmisen ja eläinten kyvyt samat, jolloin eroja on vain edellytyksissä käyttää niitä? Minkälaisia eläinten mieliä koskevia päätelmiä olemme oikeutettuja tekemään niiden käyttäytymisen perusteella? Onko meillä moraalisia velvollisuuksia eläimiä kohtaan? Näitä kysymyksiä ei missään nimessä sovi sivuuttaa, sillä edes osittaisen vastauksen löytäminen niille luo pohjan kaikelle toiminnalle eläinten kanssa. Lisensiaattityössäni etsin niihin vastauksia pääasiassa neljän uuden ajan alussa vaikuttaneen filosofin, René Descartesin, John Locken, Immanuel Kantin ja David Humen kirjoituksista ja löytämieni vastausten avulla lähestyn aivan alussa mainittuja kysymyksiä eläinten hyvinvoinnista.

1.1. Eläintutkimuksen historiaa

Eläinten mielenliikkeitä on tutkittu varmasti yhtä kauan kuin ihminen on ollut yhteistyössä eläinten kanssa: eläinten taitava käsittely edellyttää eläinpsykologisia taitoja. Länsimaisen filosofian historiassa ensimmäinen tunnettu eläinten mieliä tarkastellut filosofi on Aristoteles. Hänen merkittävin panoksensa eläin keskusteluun on käsitys sielusta elävän ja elottoman olennon välisenä erottavana tekijänä: sielu on elävän olennon perusta (DA 1.1. 402a6–7, 2.2. 413a16–17). Aristoteles erottaa

toisistaan kolme sielutyyppeä, vegetatiivisen sielun (*anima vegetativa*), sensitiivisen sielun (*anima sensitiva*) ja ajattelevan sielun (*anima intellectiva*). Kasveilla on pelkästään vegetatiivinen sielu, joka vastaa niiden elämästä (kasvusta, ravinnonhankinnasta ja lisääntymisestä). Eläimillä on tämän lisäksi sensitiivinen sielu, jolle on ominaista aistimellinen havaintokyky. Ihmisellä on näiden kahden lisäksi ajatteleva sielu, jonka avulla ihmisten on mahdollista ajatella ja tahtoa. (Wild 2006, 31.)

On pantava merkille, että vaikka vegetatiivisesta, sensitiivisestä ja ajattelevasta sielusta puhutaan eri sieluina, ovat ne varsinaisesti sielun osia. Ihmisellä ei siis ole kolmea sielua vaan yksi sielu, jolla on kolme osaa, joilla on kaikilla oma funktionsa. Aristoteleelle sielu on joukko kykyjä, jotka muodostavat ykseyden. Ainoastaan alin kyky, ravitsemuskyky, voi olla sielussa yksin, korkeammat kyvyt edellyttävät aina itseään alemmat kyvyt. (DA 2.2. 413a27–30, 413b8–9, 2.3. 415a9–10.) Eläin eroaa kasvista siinä, että eläimillä on havaintokyky. Joillakin eläimillä on tämän lisäksi kyky liikkua. (DA 2.2. 413a31–35.) Myös järki on Aristoteleelle oma erillinen kykynsä.

Aristoteelinen sielukäsitys kukoisti keskiajan skolastiikassa. Keskiajalla teologinen tutkimus oli dominoivaa eikä eläintutkimusta pidetty tärkeänä. Vasta 1600-luvulla eläimiä alettiin taas pitää mielenkiintoisina tutkimuskohteina. Eläinpsykologian tutkimuksen pioneerit olivat ranskalaisia, mutta saksalaiset kehittivät tutkimusalaan edelleen. René Descartesin sielukäsitys oli vastaisku Aristoteeliselle sielukäsitykselle. Descartes piti ajatusta eläin sieluista järjenvastaisena ja pyrki selittämään kaiken niiden toiminnan mekanistisesti. Yksi syy pyrkimyksille tehdä selvä ero ihmisen ja eläinten välille oli uskonnollinen ja liittyi käsitykseen sielusta intresseille ja arvoille suuntaantavana perustana. Uraauurtavista eläinpsykologian kirjoista mainittakoon esimerkeiksi de la Chambren *Traité de la connaissance des Animaux* (1662), Boullierin *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728), Reaumierin *Histoire des Insectes* (1741) ja Condillacin *Traité des Animaux* (1755). Meierin *Seelen der Thiere* (1756) ja Reimaruksen *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere* (1762) ovat saksalaisten panos eläinpsykologian alkukehitykseen. Etenkin Reimaruksen *Allgemeine Betrachtungen* saavutti suuren suosion. Siitä otettiin lyhyessä ajassa neljä painosta ja se käännettiin ranskaksi ja hollanniksi. (Roback 1970, 316–318.)

Uuden ajan alussa eläimet olivat filosofisen kiinnostuksen kohteena lähinnä kontrastina ihmiseen, jonka tunnusomaisimpana piirteenä pidettiin rationaalista sielua (Koch 2006, 47). Eläinten tarkoituksenmukainen ja taitava toiminta kuitenkin

hämmensi filosofeja: mikä niiden toimintaa oikein ohjaa? Vain harva ajatteli, että niilläkin on rationaalinen sielu, jollainen ihmisillä ajateltiin olevan¹. Ajatus eläimistä mekaanisina koneina ilman minkäänlaista kokemusmaailmaa saavutti jonkin verran kannatusta. Tämän ajatussuunnan tunnetuin edustaja on Descartes. Valtaosa kuitenkin suosi näiden ääripäiden väliin sijoittuvia käsityksiä, joissa eläimiä pidettiin kognitiivisilta kyvyiltään jonkin verran ihmistä alemmpitasoisina.

1700-luvun lopulla käytiin keskustelua fysikoteologiasta, jossa luonnon tarkoituksenmukaisuuden katsottiin ilmentävän Jumalan tarkoituksia ja toimivan näin todisteena Jumalan olemassaolosta.² Etenkin Reimaruksen kirjoituksissa on fysikoteologinen taustavire. Fysikoteologinen keskustelu nosti esiin kysymyksen eläinten asemasta: ovatko ne pelkkiä koneita kuten Descartes väitti, vai perustuuko niiden toiminta järjen käyttöön kuten ihmisillä? Tämä keskustelu toimi lähtölaukauksena vertailevalle psykologialle. (Peters 1952, 499, 501; Roback 1970, 317.)

Yksi maininnan arvoinen vertailevan psykologian ja nykytologian uranuurtaja on brittiläinen Convy Lloyd Morgan (1852–1936). Hänen mielestään ainut varma perusta eläinten mielenliikkeitä koskeville päätelmille on eläinten systemaattinen ja perusteellinen tarkkailu. (Roback 1970, 325.) Hänen mittavin panoksensa eläinpsykologiaan on periaate, joka nykyisin tunnetaan Morganin kaanonina ja joka lukeutuu yhä eläinpsykologian peruseriaatteisiin. Sen mukaan eläinten käyttäytymisen selittämisessä on suosittava yksinkertaisinta selitystä: eläimen toiminnan ei tule tulkita perustuvan korkeaan psyykkiseen kykyyn jos sen voidaan tulkita perustuvan psykologisella asteikolla alempana olevaan kykyyn. Morganin kaanon on sovellus Occamin partaveitsestä, jonka mukaan olioita ei tule lisätä tarpeettomasti (*”entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem”*) ja joka neuvoo siten pitämään selitykset mahdollisimman yksinkertaisina. Niin eläinten mielentoimintaa korostavat mentalistit kuin tämän mahdollisuuden kieltävät mekanistitkin vetoavat toisiaan vastaan argumentoidessaan näihin periaatteisiin, esimerkiksi mekanistit olettavat mekanististen selitysten olevan yksinkertaisempia kuin mentalistiset. (Wemelsfelder 1999, 47.) Tämä seikka nousee usein esiin tässä työssä.

¹ Michel de Montaigne on tunnettu korkeasta käsityksestään eläinten rationaalisuudesta.

² Fysikoteologia tunnetaan myös luonnollisen uskonnon nimellä. Sen kannattajien kiistakumppanina olivat ilmoitukseen perustuvan uskonnon kannattajat. Siinä missä edelliset luottivat järkeen keinona saada tietoa Jumalan olemassaolosta, jälkimmäiset luottivat Jumalan ilmoitukseen eli pyhiin kirjoituksiin ja uskonnollisiin kokemuksiin.

1.2. Filosofian rooli eläinten hyvinvointitutkimuksessa

Eläinten hyvinvointitiede etsii vastauksia seuraaviin kysymyksiin: 1) Ovatko eläimet tietoisia? 2) Kuinka eläinten hyvinvointia voidaan arvioida? ja 3) Kuinka tiede voi edesauttaa eläinten hyvinvoinnin parantamista käytännössä? (Dawkins 2006, 77.) Näiden kysymysten rinnalle voidaan nostaa vielä metaeettinen kysymys: 4) Voidaanko eläinten kohtelua arvioida eettisesti? (Dawkins 1998, 306.) Hyvinvointitieteen alkuperä on eläinlääketieteessä, mutta tutkimusongelmien luonteen vuoksi myös yhteiskuntatieteillä ja filosofialla on sille paljon annettavaa. Filosofiset kysymykset, joihin hyvinvointitutkimuksessa ennen pitkää törmätään, koskevat hyvinvoinnin käsitteen määrittelyä ja sovellusalaa (analyttis-ontologinen kysymys), hyvinvointia koskevan tiedon mahdollisuutta (epistemologinen kysymys) sekä eläinten hyvinvoinnista välittämisen perusteita (eettinen kysymys). Tässä tutkimuksessa keskityn kahteen viimeksi mainittuun kysymykseen. Yhdistämällä hyvinvoinnin objektiivisen tarkastelun mahdollisuuksien ja rajojen tutkimus teoreettiseen mielenfilosofiaan saadaan viitteitä siitä, mitä aistimusten kvalifioituminen subjektiivisella tasolla positiiviseksi tai negatiiviseksi edellyttää, mikä taas toimii ohjenuorana haettaessa vastausta eettiseen kysymykseen.

Eläinten käyttämisellä ihmisten tarkoituksiin on pitkät perinteet. Esimerkiksi Raamattu suhtautuu pääosin suopeasti eläinten hyödyntämiseen (esim. 1. Moos. 1:28 ja 2. Piet. 2:12), joskin Raamatusta löytyy myös kohtia, joissa kehoitetaan kohtelemaan eläimiä hyvin (esim. 5. Moos. 25:4, Sananl. 12:10). Tuomas Akvinolainen katsoo tämän vaatimuksen kohdistuvan kuitenkin ensisijaisesti ihmisiin: eläimiä huonosti kohteleva henkilö kohtelee todennäköisesti myös muita ihmisiä huonosti (Sandøe & Christiansen 2008, 2). Sama ajatus näkyy myöhemmin Kantin filosofiassa. 1800-luvulle saakka eläimillä oli lain suoja ainoastaan yksityisomaisuutena. Silloin alettiin kiinnittää huomiota ihmisten perusoikeuksiin ja sen myötä myös eläinten asemaan. Ensimmäinen laki eläinten suojelusta säädettiin Isossa-Britanniassa 1800-luvun alussa. Laissa kiellettiin työeläinten turha pahoinpitely, joskin motiivina oli lähinnä eläinten tuottavuuden ylläpitäminen. (Sandøe & Christiansen 2008, 3.) 1900-luvun puolivälissä maatalouden tehostumisen mukanaan tuomat ongelmat pakottivat kiinnittämään huomiota eläinten hyvinvointiin, etenkin kun hyvinvoivien eläinten huomattiin olevan tuottavampia. Tämän seurauksena niin Suomessa kuin EU:ssakin on

säädetty lukuisia lakeja rajoittamaan tehomataloudessa harjoitettavaa eläintenpitoa. (Sandøe & Christiansen 2008, 7.)

Hyvinvointitiede on varsin uusi tieteenala. Lähtölaukauksen sille antoi Ruth Harrison vuonna 1964 tuotantoeläinten oloja kuvaavalla kirjallaan *Animal Machines*. Hyvinvointitutkimuksen ja eläinoikeusajattelun juuret ulottuvat kuitenkin 1700-luvun loppupuolelle, jolloin utilitarismin isänä tunnettu Jeremy Bentham kirjoitti kuuluisan lausahduksensa: ”kysymys ei ole, kykenevätkö [eläimet] järjenkäyttöön, eikä osaavtko ne puhua vaan kykenevätkö ne kärsimään”³ (Bentham 1982 [1780], 28n.). Tätä kohtaa siteerataan edelleen monessa eläinten hyvää kohtelua peräänkuuluttavassa tekstissä. Uuden ajan alun yliopistoissa eläinten hyvinvointia ei kuitenkaan vielä tutkittu systemaattisesti. Mielenfilosofia sen sijaan kukoisti kartesiolaisen substanssidualismin myötä, ja sen yhteydessä tultiin pohtineeksi myös sitä, minkälaisia mielenliikkeitä eläimillä mahtaa olla. Tämä taas luo pohjan hyvinvointitutkimukselle olennaiselle kysymykselle eläinten tietoisuudesta.

1.3. Assimilationismi ja differentialismi

Filosofisessa eläintutkimuksessa yksi keskeinen kysymys on, mikä on eläimen ja ihmisen välinen kognitiivinen ero. Kun tiedetään, millä tavoin eläinten ja ihmisten kognitiiviset kyvyt poikkeavat toisistaan, vältetään liialliselta antropomorfismilta ja toisaalta myös liialta skeptisismiltä eläinten ymmärtämisen mahdollisuuden suhteen. Robert Brandom (2000, 2–3) erottaa toisistaan kaksi tapaa lähestyä käsitteitä käyttävien ja siihen kykenemättömien olentojen välistä eroa: assimilationistisen ja differentialistisen. Assimilationismin mukaan käsitteelliset kyvyt rakentuvat ei-käsitteellisille kyvyille, kun taas differentialismin mukaan ne poikkeavat olennaisesti toisistaan. Markus Wild (2006) soveltaa Brandomin terminologiaa tutkiessaan käsityksiä eläinten ja ihmisten välisestä kognitiivisesta erosta: differentialistit näkevät ihmisen ja eläinten välisen eron laadullisena erona, assimilationistit aste-erona.

Tarkastellessaan käsityksiä eläinten ajattelusta Hans-Johann Glock (2000, 2001, 2006) tekee jaon lingualisteihin ja mentalisteihin ja ottaa huomioon myös näiden väliin sijoittuvan kannan. Lingualistit (kuten Davidson ja Descartes) kieltävät eläinten ajattelun mahdollisuuden, mentalistit (kuten Hume ja kognitiivisen psykologian edustajat) taas puolustavat aste-eroa eläinten ja ihmisen ajattelun välillä. Lingualismin

³ ”the question is not, Can [animals] *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?”

ja mentalismin väliin sijoittuvan kannan edustajat (esimerkiksi Jerry Fodor ja Glockin tulkinnan mukaan Ludwig Wittgenstein) ajattelevat eläimillä olevan yksinkertaisia ajatuksia, jotka ilmenevät käyttäytymisessä. (Glock 2000, 35–36; 2001, 110; 2006, 140.) Samaa jaottelua voidaan soveltaa käsityksiin eläinten käsitteistä. Lingualistien mukaan eläinten kognitiivinen toiminta on rajoittunut pelkkään havainnointiin käsitteiden jäädessä niiden tavoittamattomiin, kun taas kognitivistit liittävät eläimille monimutkaisiakin käsitteitä. Näiden välimuodossa eläinten käsitteiden ajatellaan rajoittuvan sellaisiin, jotka saavat ilmaisunsa käyttäytymisessä. (Glock 2000, 44.)

Differentialistit pitävät usein juuri kieltä ihmiselle ainutlaatuisena piirteenä. Heidän mukaansa eläimet eivät kykene ajattelemaan, koska niiltä puuttuu käsitteet, joista ajattelun sisältö muodostuu. Tämä ei kuitenkaan estä niitä olemasta kausaalissa vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa. Ne kyllä kykenevät havaitsemaan ympäristöään, mutta koska tämä tapahtuu kokonaan ei-käsitteellisellä tasolla, niiden havainnot poikkeavat omistamme siinä, että ne eivät kykene näkemään yleistä erityisessä ja havaitsemaan ”jotakin jonakin”. (Wild 2006, 7.) Niiden ajatusten sisältöä on näin ollen mahdotonta kuvata adekvaatisti.

Wildin (2006, 8) mukaan differentialismin suurimmat ongelmat piilevät kognitiivisten kykyjen keskinäisen vuorovaikutuksen ja eläinten toiminnan selittämisessä. Differentialisti ymmärtää ihmisen eläimenä, jolla on eläimiltä puuttuva kognitiivinen lisäominaisuus. Jos tämä lisäominaisuus on kerran laadultaan täysin erilainen kuin muut kognitiiviset kyvyt, niin miten ne pystyvät toimimaan yhdessä? Ihmisten kognitiivista toimintaa muistuttavaa eläinten toimintaa selitettäessä differentialistit joutuvat vetoamaan monimutkaisiin vaistoihin, ja voidaankin kysyä, onko se yksinkertaisempi selitystapa kuin ajattelukykyyn vetoaminen. Tässä työssä käsittelemistäni filosofeista differentiaalisteiksi lukeutuvat René Descartes, Immanuel Kant ja Hermann Samuel Reimarus.

Assimilationistit eivät tee tiukkaa eroa eläinten ja ihmisen välille, vaan pitävät ihmistä eläimenä muiden joukossa. Kognitiiviset kyvyt nähdään jatkumona ja eläinten ja ihmisen välinen (samoin kuin eri eläinlajien ja -yksilöiden välinen) ero pelkkänä aste-erona. Assimilationistit eivät differentialistien tavoin ajattele päättelyn ja ylipäätään ajatusten välttämättä edellyttävän kieltä, joten ei ole syytä sulkea niitä pois eläimiltä. Heikko assimilationismi lähtee liikkeelle ihmisen ja eläinten yhtäläisyyksistä ja tuo niiden avulla esille ihmisen ja eläinten väliset erot. Heikkoa assimilationismia

edustaa mm. John Locke ja Georg Friedrich Meier⁴. Meierin mukaan on olemassa tiettyjä järjen- ja ymmärryksenkäytön alueita, jotka ovat eläinten tavoittamattomissa. Vahva assimilationismi taas ei katso eläinten ja ihmisen välillä olevan mitään olennaisia eroja. Tätä näkemystä edustaa David Hume. Assimilationistit katsovat käsitteellisen, abstraktin ajattelun olevan asia, johon eläimet eivät kykene, mutta heidän mielestään tästä ei ole vastuussa mikään erityinen kyky, joka eläimiltä puuttuisi, vaan kyseessä on pelkkä aste-ero järjenkäytön mahdollisuuksissa. Ihmisen ja eläimen välisen eron selittäminen niin, että se pysyy aste-erona, on kuitenkin haaste etenkin vahvalle assimilationismille.

Jo uuden ajan alun eläin keskustelun osanottajat osoittivat säälimättä kritiikkiä toisilleen, mikä on osoitus siitä, että keskustelu oli vilkasta ja että filosofit olivat perillä toistensa tekemisistä. Kaikki tässä työssä käsittelemäni filosofit Humea lukuunottamatta osoittavat suoraa kritiikkiä Descartesin mekanistiselle eläinkäsitykselle. Reimarus⁵ (*ABTT* § 120–123, 260–275) omistaa monta sivua myös Meierin käsitysten tyrmäämiselle, ja myös Kant ilmaisee olevansa Meierin kanssa eri mieltä (*FS* A 31, *MM* 29:906). Meierille osoitettu kritiikki soveltuu hyvin myös muihin assimilationisteihin, kuten Humeen. Koska differentialistista käsitystä edustavat Kant ja Reimarus pitävät Descartesin ajatusta sieluttomista eläimistä täysin kestävämmänä, voidaan differentialismikin mielestäni jakaa vahvaan ja heikkoon muotoon. Descartesin edustamassa vahvassa differentialismissa erottavana tekijänä ihmisen ja eläinten välillä

⁴ Käsittelem Meierin eläinkäsitystä luvussa 5.4. Myös Descartesin eläinkäsitystä käsittelevässä luvussa 3 tuon esille hänen sille esittämänsä kritiikkiä. Meier on syyttä jäänyt kuuluisampien aikalaistensa varjoon, joten hänen esittelynsä lienee paikallaan. Meier (1718–1777) opiskeli teologiaa ja filosofiaa Hallessa Baumgartenin opetuksessa, jonka seuraaja hän oli vuodesta 1740 lähtien. Hän teki päätyönsä estetiikan ja hermeneutiikan alalla. Meier oli tekemisissä pääasiassa metafysiikan ja teologian kysymysten kanssa, mutta käsittelem teoksissaan myös kirjallisuutta, estetiikkaa ja eläinpsykologiaa (Roback 1970, 321; Makkreel 2006, 522–523). Vähäisestä tunnettuudestaan huolimatta Meier on merkittävä eläinpsykologian pioneeri. Teoksessaan *Seelen der Thiere* hän puolusti käsitystä eläimistä olentoina, joilla ei ole ainoastaan vaistoja vaan myös ymmärrys ja järki. Hänen perustelunsa ovat kuitenkin heikkoja ja hänen päätelmänsä näin ollen kyseenalaisia. (Roback 1970, 321.) Meier vaikutti myös Kantin ajatteluun. Kantilla oli kaksi Meierin teosta: *Vernunftlehre* ja *Auszug aus der Vernunftlehre* (Warda 1922, 52). Kant käytti logiikan luentojensa tukena jälkimmäistä teosta yli neljäkymmenen vuoden ajan seuraten sitä alkuun uskollisesti ja myöhemmin yhä enemmän siitä poiketen niin etteivät hänen oppilaansa enää nähneet tarpeelliseksi hankkia itselleen Meierin kirjaa (Young 1992, xxiii).

⁵ Reimarusen eläinkäsitystä tarkastelen luvussa 4.5. Myös Reimarus ansaitsee Kantin varjoon jääneenä filosofina esittelyn. Reimarus (1694–1768) opiskeli Jenassa ja toimi itämaisten kielten professorina Hampurin *Gymnasiumissa* vuodesta 1727 kuolemaansa saakka. Hänen tunnetuin teoksensa on rationaalisen teologian alalta *Apologie oder Schutzschrift*, jossa hän väittää luonnollisen ja ilmoitukseen perustuvan uskonnon olevan yhteensopimattomia. Hän kritisoi dogmaattista uskontoa ja hänen ajattelutapansa on lähellä deismia ja vapaa-ajattelua. Hänen tulkintansa Jeesuksesta aggressiivisia, messiaanisia suunnitelmia hautovana inhimillisenä—ei siis Jumalasta polveutuvana—kapinallisena oli hyvin radikaali. (Roback 1970, 319–320.) Wood (1992, 395) laskee Reimarusen ansioksi englantilaisen deismin saksalaisen vastineen, rationaalisen uskonnon järjestelmän kehittämisen, jossa uskonnon perusta löytyy järjestä eikä tarvetta yliluonnolliseen ilmoitukseen ole.

on kokonainen substanssi, sielu, kun taas Kantin ja Reimaruksen kannattamassa heikossa differentialismissa ero on tämän substanssin sisältämissä kyvyissä.

1.4. Erilaisia tietoisuuskäsityksiä

David Chalmers (1996, xi–xii) jakaa tietoisuutta koskevat kysymykset helppoon ja vaikeaan. Helppo kysymys koskee sitä, miten aivot prosessoivat informaatiota. Vaikea kysymys kuuluu, miten tämä informaationkäsittely tuottaa tietoisin kokemuksen. Ongelman voi tiivistää kysymykseen tietoisin kokemuksen edellytyksistä. Jos eläimillä myönnetään olevan mentaaliset kyvyt *A* ja *B* muttei ihmiselle ominaisia kykyjä *C* ja *D*, niin onko eläimen kokemus tietoista vai tekevätkö vasta kyvyt *C* ja/tai *D* tietoisin kokemuksen mahdolliseksi? Tähän ongelmaan törmätään puhuttaessa eläinten tuntoisuudesta. Tuntoisuutta pidetään yleisesti ihmisten ja eläinten yhteisenä piirteenä. Voidaan kuitenkin kysyä, riittävätkö eläinten mentaaliset kyvyt tuntoisen kokemuksen tiedostamiseen siten, että sillä olisi eläimelle jotain merkitystä. Tämä kysymys on hyvin olennainen myös hyvinvointitutkimuksen kannalta.

Tietoisuus on hyvin monivivahteinen termi. Eräs selkeä käyttö sille on viitata tilaan, jossa henkilö on hereillä ja tajuissaan eikä unessa tai muuten tajuttomana. Filosofisesti mielenkiintoisempi merkitys tietoisuudelle on erottelu fenomenaalisen ja reflektiivisen tietoisuuden välillä. Fenomenaalinen tietoisuus on pelkästään kokemuksellista. Se tuntuu joltakin. Reflektiivinen tietoisuus taas kohdistuu mielensisältöihin ja on tietoisuutta niistä. Kaiken fenomenaalisesti tiedostetun voidaan sanoa olevan pelkkää aistimusvirtaa kun taas kaiken reflektiivisesti tiedostetun ymmärretään olevan ajatuksia. Reflektiivisen tietoisuuden on usein ajateltu olevan ihmisille ainutlaatuinen kyky. Eläinten mahdollinen reflektiivinen tietoisuus onkin hyvin hankala tutkimuskohde. (Griffin 1992/2001, 7, 15.)

Ned Block (1995) asettaa fenomenaalisen tietoisuuden kanssa vastakkain pääsy tietoisuuden ja puhuu lisäksi myös itsetietoisuudesta ja tarkkailevasta (*monitoring*) tietoisuudesta. Kaikenlaiset aistimukset ja tuntemukset ovat fenomenaalisesti tietoisia tiloja. Pääsy tietoisille mielensisällöille on olennaista se, että niitä on mahdollista käyttää jollakin tavalla, vaikkapa muistelemalla, päättelyn premissinä tai käyttäytymisen tai puheen ohjaamiseen. Myös ei-kielellisillä eläimillä voi olla pääsy tietoisia tiloja. Itsetietoisuuteen vaaditaan käsite omasta itsestä. Fenomenaalinen tietoisuus ei edellytä tätä tietoisuuden muotoa. Tarkkailevassa tietoisuudessa on taas kyse omien

mielensisältöjen havainnoinnista. Sitä voidaan pitää omiin tiloihin tai omaan itseen kohdistuvana fenomenaalisen tietoisuutena. (Block 1995, 231–235.) Reflektiivinen tietoisuus edellyttää kyvyn tarkkailevaan tietoisuuteen, sillä se kohdistuu omiin mentaalisiin tiloihin. Se voidaan rinnastaa myös pääsy tietoisuuden kanssa.

Jo Descartes, Kant ja Hume kiinnittivät huomiota reflektiivisen ja fenomenaalisen tietoisuuden väliseen eroon. Descartesin eläinkäsitystä tulkittaessa erityiseksi mielenkiinnon kohteeksi nousee fenomenaalinen tietoisuus: voiko ajattelukyvyttömillä eläimillä olla fenomenaalisia tuntemuksia? Kantin käyttämä synonyymi reflektiiviselle tietoisuudelle on empiirinen apperseptio tai sisäinen aisti. Eläimillä ei hänen mukaansa sitä ole, kuten ei myöskään itsetietoisuuteen rinnastettavaa transsendentaalista apperseptiota. Hume puolestaan on varma eläinten ajattelukyvyistä, mutta katsoo eläinten ajattelun olevan kuitenkin riippuvaista välittömistä aistihavainnoista kun taas ihmisten on mahdollista irtautua niistä.

Kaksi nykyisen kognitiivisen etologian kuuminta kysymystä koskevat molemmat reflektiivistä tietoisuutta: ovatko eläimet tietoisia omasta tietoisuudestaan eli onko niillä ns. metakognitiota tai metarepresentaatioita (esim. Shettleworth & Sutton 2006, 235) ja kykenevätkö ne tekemään muiden eläinten mentaalisten tilojen koskevia päätelmiä⁶ vai voidaanko niiden toiminta vuorovaikutustilanteissa selittää pelkästään reagoitina muiden käyttäytymisellään antamiin merkkeihin (esim. Povinelli & Vonk 2006, 388). Metakognitiolla tarkoitetaan subjektin reflektiivistä kykyä tarkkailla omia kognitioitaan, ja sitä pidetään yhtenä rationaalisen kognitiivisen prosessin tunnuspiirteenä. Se on toisen asteen kognitiota erotuksena ulkoisiin objekteihin kohdistuviin kognitioihin. Se voidaan asettaa vastakkain assosiativisuuden kanssa, joka tarjoaa kognitiivisesti vaatimattomamman selityksen eläimen käyttäytymiselle. (Hurley & Nudds 2006, 39.) Metakognition käsitettä käytetään myös kasvatustieteissä viittaamaan oppimisen kannalta keskeiseen prosessiin, oman tiedon ja oppimisen tiedostamiseen sekä muistin ja tarkkaavaisuuden ohjaamiseen.

Eläinten metakognitiota on alettu tutkia vasta hiljattain. Kuten Call (2006, 227) asian ilmaisee, on selvää, että monet eläimet osaavat ratkoa ongelmia, mutta se on epäselvää, tietävätkö ne, että niillä on tämä tieto, ja tietävätkö ne, milloin ne eivät tiedä. Delfiinien ja apinoiden (sekä vertailun vuoksi myös ihmisten) metakognitiota on tutkittu testeillä, joissa eläinten on mahdollista valita, vastatako hyvin palkittuun testiongelmiaan

⁶ Tähän viitataan englanninkielisessä kirjallisuudessa termeillä *theory of mind* tai *mind reading*.

vai ei. Eläinten menestys oli parempi niiden saadessa halutessaan jättää vastaaminen väliin, mikä viittaa siihen, että ne tekivät valinnan olla vastaamatta koska ne tiesivät, etteivät tiedä oikeaa vastausta. (Call 2006, 228–229; Shettleworth & Sutton 2006, 237–239.)

Joëlle Proust (2006, 260) määrittelee metakognition ”käytännölliseksi (implisiittiseksi) kyvyksi ohjata mentaalista aktiivisuutta”⁷ ja metarepresentaation ”teoreettiseksi (käsitteisiin perustuvaksi) kyvyksi raportoida (eksplisiittisesti) mentaalisten representaatioiden sisältö”⁸. Metakognitio on kognitiivisesti vaatimattomampi ilmiö kuin metarepresentaatio: metakognitiota voi esiintyä ilman metarepresentaatiota, mutta ei toisinpäin. Metakognitio sisältää kykyjä, joita tarvitaan oman ja muiden mentaalisten tilojen ohjaamiseen kun taas metarepresentaatio on representaation representaatio, joka sisältää uskomuksen ensimmäisen asteen representaatiota koskevasta propositionaalisesta asenteesta (esimerkiksi ”S uskoo, että P”). (*Ibid.*, 260–261.)

Mielenteoria tai mielen lukeminen on metakognitioon ja metarepresentaatioon läheisesti liittyvä kyky. Sillä tarkoitetaan kykyä representoida muiden yksilöiden mielentiloja. Eläinten reflektiivisen tietoisuuden ja erityisesti mielenlukemisen tutkimuksessa kilpaillaan Morganin kaanoniin vedoten siitä, mikä on yksinkertaisin selitys havaitulle käyttäytymiselle. Miten siis erottaa mielenlukeminen käyttäytymisenlukemisesta, eli milloin on syytä olettaa, että eläimellä on käsitys toisten yksilöiden mielensisällöstä ja omista mahdollisuuksistaan vaikuttaa siihen (esimerkiksi johtamalla harhaan)? Vaihtoehtoinen selitystapa on ulkoisiin merkkeihin perustuva käyttäytymisen manipulaatio. Proust (2006, 263) väittää, että metakognitiota voi olla ilman kykyä mielenlukemiseen (tai metarepresentaatioon), kun taas Tomasellon ja Callin (2006, 382) mielestä mielenlukeminen tarjoaa monille käyttäytymismuodoille yksinkertaisemman selityksen kuin kognitiivisesti yksinkertaisemmiksi oletetut oppimismekanismit. Povinelli ja Vonk (2006) puolestaan kritisoivat nyky menetelmiä tutkia eläinten mielenlukua ja tulkita näiden tutkimusten tuloksia: ne voidaan yhtä uskottavasti tulkita niin käyttäytymisen lukemiseen kuin mielenteoriaan perustuviksi. Tarkemman analyysin (tai mikroskoopin, kuten he ironisesti artikkelinsa otsikossa asian ilmaisevat) sijaan he peräänkuuluttavat uusia tutkimusmenetelmiä, joilla saadaan

⁷ ”practical (implicit) capacity for guiding mental activity”

⁸ ”theoretical (concept-based) capacity for reporting (explicitly) on the contents of mental representations”

yksiselitteisempiä tuloksia mielenteorian ja käyttäytymisen lukemisen erottamiseksi toisistaan.

* * * * *

Esittelen työssäni ensin eläinten hyvinvointitutkimuksen sisältöä ja ongelmia. Eläinten hyvinvointia voidaan tarkastella yhtäältä subjektiivisena kokemuksena ja toisaalta objektiivisesti ulkoisiin merkkeihin (kuten käyttäytymiseen ja fysiologiseen toimintaan) tukeutuen. Edellinen tapa on mahdollinen ainoastaan introspektiivisesti. Jälkimmäinen tapa kohdistuu taas muihin yksilöihin, joiden kokemusmaailmaan meillä ei ole suoraa pääsyä. Toisaalta voidaan puhua myös sellaisten olentojen hyvinvoinnista, joilla ei ole tietoisuutta (esimerkiksi kasvit tai bakteerit). Eläinten hyvinvointia voidaan lähestyä myös luonnollisten käyttäytymisen näkökulmasta, jolloin eläimen hyvinvointia pidetään suoraan verrannollisena sen elinympäristön tarjoamiin mahdollisuuksiin toteuttaa lajille tyypillistä käyttäytymistä senkin uhalla, että mukana seuraavat myös lajille tyypilliset vaivat. Kysymys hyvinvoinnista kulkee käsi kädessä sen kanssa, miten ymmärrämme hyvän elämän. Ennen uuden ajan alun filosofien eläinkäsityksiin siirtymistä tarkastelen vielä kolmea eri käsitystä hyvästä elämästä, hedonismia, perfektionismia ja preferenssiteoriaa, ja pohdin, miten eläimen hyvä elämä mahdollisesti eroaa ihmisen hyvästä elämästä.

Seuraavaksi otan tarkastelun kohteeksi uuden ajan alun filosofit. Ensin tarkastelen Descartesin mekanistista eläinkäsitystä, sitten Kantin käsitystä eläimistä välttämättä sielullisina mutta kognitiivisilta ominaisuuksiltaan ihmisistä olennaisesti poikkeavina olentoina ja lopuksi Humen assimilationistista eläinkäsitystä. Eläimillä oli hieman erilainen rooli jokaisen näiden filosofin ajatusmaailmassa, minkä vuoksi heidän eläinkäsitystensä tutkiminen täysin yhdenmukaisella tavalla ei ole tarkoituksenmukaista. Siksi painotan kunkin filosofin kohdalla eri asioita.

Descartesin kohdalla keskityn hänen tapaansa puolustaa mekanistista eläinkäsitystä sekä siihen, minkälainen relaatio hänen mukaansa vallitsee toisaalta ajattelun ja tuntoisuuden, toisaalta kielen ja ajattelun välillä. Descartesin yhteydessä tarkastelen myös Locken assimilationistista eläinkäsitystä. Descartesin ja Locken eläinkäsitykset poikkeavat suuresti toisistaan, mutta heidän tavoissaan perustella kantansa ihmisen ja eläinten välisestä erosta on yhdenmukaisuuksia, joita taas ei löydy lainkaan heidän käsityksistään ajattelun ja materian välisestä relaatiosta. Kantin

filosofiassa eläinten rooli on tiiviissä yhteydessä ylempien ja alempien kognitiivisten kykyjen funktioiden havainnollistamiseen. Ihmisen ja eläinten ero piilee Kantin käsityksen mukaan siinä, että eläimillä on pelkät alemmat, aistimelliset kognitiiviset kyvyt kun taas ihmisillä on lisäksi ymmärrykseen ja järkeen perustuvat ylemmät kyvyt. Kant myös katsoo, että eläimiltä puuttuu sisäinen aisti, jonka muoto on aika. Tarkoittaako tämä, etteivät eläimet kykene ajalliseen havainnointiin? Kant itse ei tähän kysymykseen puutu, mutta lisävalaistusta siihen löytyy Reimarukselta. Humen eläinkäsitystä käsittelevässä luvussa johtolankana on analogiapäätelyyn perustuvan assimilationistisen eläinkäsityksen oikeutus. Vertaan myös Humen assimilationismia Meierin assimilationismiin.

Suuri osa eläinten asemaa Kantin ja Humen filosofiassa käsittelevästä keskustelusta koskee eläinten moraalista arvoa. Molemmat sulkevat eläimet pois moraalin piiristä, mikä ei kaikkien tutkijoiden mielestä ole perusteltua. Tarkastelen myös tätä keskustelua, sillä etiikka on tärkeällä sijalla hyvinvointikeskustelussa. Se tarjoaa vastauksen kysymykseen, miksi ja missä määrin meidän tulee välittää eläinten hyvinvoinnista. Lopuksi teen yhteenvedon, jossa pohdin, minkälaisen käsityksen eläinten hyvinvoinnista kunkin käsittelemäni filosofin eläinkäsitys tekee mahdolliseksi.

Puhuessani käsillä olevassa työssä eläimistä en laske ihmistä niiden joukkoon säilyttääkseni mahdollisuuden tarkastella eläinten ja ihmisen välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä ajautumatta tarpeettomiin terminologisiin vaikeuksiin. Eläimet ovat hyvin epäyhtenäinen joukko. Esimerkiksi kastemadolla ja simpanssilla on hyvin vähän yhteistä. Tässä työssä tarkoitan eläimillä etupäässä nisäkkäitä, sillä ne olivat uuden ajan alun filosofienkin ensisijainen kiinnostuksen kohde eläinkunnassa. Myös eläinten hyvinvointitiede tarkastelee tuotantoeläimiin keskittyneenä tieteenalana ensisijaisesti nisäkkäiden hyvinvointia.

Lainauksen suomennokset ovat omiani, ellen toisin mainitse. Osan *Puhtaan järjen kritiikin* suomennoksista olen laatinut yhdessä Markus Nikkarlan kanssa.

2. ELÄINTEN HYVINVOINTITUTKIMUS

Tuotantoeläinten merkitys ihmiselle on mittava. Huoli niiden oloista on antanut aiheen eläinten hyvinvoinnin systemaattiselle tutkimukselle. Hyvinvointitutkimus onkin kiinnostunut erityisesti tuotantoeläinten hyvinvoinnista. Tuotantoeläimet voivat itse vaikuttaa hyvinvointiinsa vain hyvin rajallisesti ja siten ne ovat ihmisen vastuulla. Taloudelliset intressit saattavat houkutella pitämään eläimiä oloissa, joissa niillä ei juuri ole tilaa liikkua ja joissa ne vahingoittavat itseään ja toisiaan. Eläinten hyvinvointitutkimuksen yhtenä päämääränä on vaikuttaa tuotantoeläinten oloihin siten, että niiden tarpeet tulisivat paremmin huomioiduiksi tuotanto-olosuhteissa.

Motivaatio hyvinvointitutkimukselle on pääosin yhteiskunnallinen. Eläinten hyvinvointiin pyritään vaikuttamaan lainsäädännöllä, jossa määritellään minimivaatimukset eläinten hyvinvoinnista huolehtimiselle. Lainsäädäntö edellyttää nykyään tiettyjä hyvinvointistandardeja, joiden toteutumiseksi on tärkeää, että eläinten hyvinvointia voidaan mitata luotettavasti. (Ks. Broom 1999, 129.) Suomen eläinsuojelulainsäädäntö (ESL 247/1996) lähtee liikkeelle sentientistisestä näkökulmasta: siinä eläimet nähdään tuntoisina olentoina ja korostetaan pitäytymistä turhan kärsimyksen aiheuttamisesta niille (1 § ja 3 §). Vuonna 2006 maa- ja metsätalousministeriö julkaisi tuotantoeläinten hyvinvointistrategian, jossa määritellään tavoitteet tuotantoeläinten hyvinvoinnille ja ehdotetaan käytännön keinoja eläinten hyvinvoinnin edistämiseksi ja kuluttajien tiedon lisäämiseksi.

Eläinten hyvinvointiasia on pidettävä erillään eläinoikeusasiasta. Eläinten hyvinvointiasiaa ajavien mielestä eläinten käyttäminen ihmisen tarkoituksiin (esimerkiksi lihantuotantoon ja eläinkokeisiin) on sallittua, kunhan niille ei aiheuteta enempää kärsimystä kuin on välttämätöntä. Eläinoikeuksien puolustajat taas ajattelevat, että eläinten kaikenlainen käyttö ihmisen tarkoituksiin on väärin ja että eläimillä on tiettyjä moraalisia oikeuksia, esimerkiksi oikeus siihen, ettei niitä vahingoiteta. Eläinten hyvinvointiasian kannattajien ei tarvitse ajatella eläimillä olevan oikeuksia. Heille tärkeää on eläimen elämän laatu, joka muodostuu subjektiivisista kokemuksista (jossa olennaista on turhan kivun ja kärsimyksen puuttuminen) ja terveydentilasta. Ihmisen etu ajaa hyvinvointikysymyksessä usein eläimen edun edelle. (Bekoff 2002, 144–145.)

Tässä luvussa syvennyn ensin hyvinvoinnin käsitteeseen ja erilaisiin tapoihin määrittellä se. Seuraavaksi esittelen erilaisia tapoja arvioida eläimen hyvinvointia. Ne voidaan jakaa kolmeen ryhmään, joista ensimmäinen tarkastelee

hyvinvointia fysiologisena toimivuutena, toinen luonnollisena käyttäytymisenä ja kolmas subjektiivisena kokemuksena. Nämä näkökulmat ja niiden ongelmakohdat tulevat tarkempaan tarkasteluun omissa luvuissaan. Lopuksi tuon esille kolme erilaista käsitystä hyvästä elämästä, hedonismin, perfektionismin ja preferenssiteorian, ja pohdin, mitä hyvä elämä eläimen näkökulmasta on.

2.1. Mitä hyvinvointi on?

Ihmisten hyvinvoinnin osatekijöinä pidetään yleisesti terveyttä ja positiivisia tunteita. Ihmisten kohdalla voidaan siis erottaa fysiologinen ja mentaalinen hyvinvointi. Eläinten kohdalla hyvinvoinnin fysiologinen puoli korostuu, sillä niiden mentaalista hyvinvointia on huomattavasti vaikeampi arvioida kuin ihmisten. (Dawkins 2006, 77.) Hyvinvointia voidaan tarkastella toisaalta subjektiivisena kokemuksena ja toisaalta objektiivisesti ulkoisiin merkkeihin (kuten käyttäytymiseen ja biologiseen toimintaan) tukeutuen. Edellinen tapa on mahdollinen ainoastaan introspektiivisesti. Jälkimmäinen tapa kohdistuu taas muihin yksilöihin, joiden subjektiiviseen kokemusmaailmaan meillä ei ole suoraa pääsyä.

Eläinten hyvinvoinnin tutkimus tapahtuu siis kolmannen persoonan näkökulmasta. On kuitenkin kehitelty menetelmiä, joilla on mahdollista ainakin jossain määrin tavoittaa eläimen oma näkökulma, esimerkiksi preferenssitestit.⁹ Eläinten hyvinvoinnista on vallalla kolme toisiaan täydentävää näkemystä: 1) hyvinvointi fysiologisena toimivuutena, 2) hyvinvointi luonnollisena käyttäytymisenä ja 3) hyvinvointi subjektiivisena kokemuksena, ja niiden tarkempaa sisältöä tarkastelen luvuissa 2.3, 2.4, ja 2.5. Käytän näitä näkökulmia lähtökohtanani luvussa 6, jossa arvioin Descartesin, Kantin ja Humen eläinkäsitysten relaatiota käsityksiin eläinten hyvinvoinnista.

Hyvinvointi voidaan määritellä eläimen kyvyksi selviytyä ympäristössään. Ideaalitulanteessa yksilön fysiologinen tila on hyvä, se kokee olonsa hyväksi ja sen käyttäytymisessä ei ole merkkejä mistään lajille epätyypillisestä (Broom 1999, 130). Webster (1995, 10) korostaa, ettei hyvinvoinnin määritelmä saa rajoittua eläimen subjektiivisiin tunteisiin kärsimys–nautinto-akselilla vaan siinä tulee huomioida myös eläimen kyky ylläpitää omaa fyysistä ja henkistä kuntoaan ja siten vaikuttaa elämänlaatuunsa sekä edesauttaa näin geeninsä selviytymistä. Näin ollen eläimen

⁹ Preferenssitesteistä tarkemmin luvussa 2.2.

hyvinvointi määräytyy sen mukaan, miten eläin kykenee välttämään kärsimystä ja ylläpitämään kuntoaan. (Webster 1995, 11.) Dawkins (1998, 305) sisällyttää hyvinvointiin terveydentilan lisäksi eläimen käyttäytymisessä ja fysiologiassa ilmenevät merkit siinä odotettavissa olevista muutoksista. Hän ymmärtää hyvinvoinnista kertovat merkit evolutionaarisina sopeutumiskeinoina, joiden perimmäisenä tarkoituksena on auttaa eläintä toimimaan uhkia vastaan. Hyvinvointi on siis terveyttä, joka todennäköisesti tulee säilymään hyvänä ja johon sisältyy eläimen oma kokemus hyvinvoinnista (*Ibid.*, 320).

Vuonna 1965 Isossa-Britanniassa tuotantoeläinten hyvinvoinnin asiantuntijoista koostuva Brambellin komitea määritteli tuotantoeläinten hyvinvoinnin minimistandardiksi mahdollisuuden nousta ylös, olla makuulla, kääntyä, sukia itseään ja venytellä. Nämä kriteerit olivat alku ns. viidelle vapaudelle. Eläinten hyvinvoinnista Isossa-Britanniassa huolehtiva viranomaisen FAWC (UK Farm Animal Welfare Council) muokkasi alkuperäistä viittä vapautta vuonna 1993 muotoon, joka on edelleen käytössä ja joka näkyy myös Suomen eläinsuojelulaissa (Webster 1995, 11; Mononen 2004, 15):

- 1) *Vapaus nälästä, janosta ja väärästä ravitsemuksesta*: Eläimelle tulee tarjota raikasta juomavettä ja monipuolista rehua, jotka ylläpitävät terveyttä ja elinvoimaa.
- 2) *Vapaus epämukavuudesta*: Eläimelle tulee tarjota sopiva ympäristö, jossa sillä on suojaa ja miellyttävä makuualue.
- 3) *Vapaus kivusta, vammoista ja sairauksista*: Näitä tulee ehkäistä ja tarvittaessa huolehtia nopeasta taudinmäärityksestä ja hoidosta.
- 4) *Vapaus normaaliin käyttäytymiseen*: Eläimelle tulee tarjota riittävät ja asianmukaiset tilat sekä lajitovereiden seuraa.
- 5) *Vapaus pelosta ja kärsimyksistä*: Eläimelle tulee taata olosuhteet, jotka estävät henkisen kärsimyksen. (Webster 1995, 11.)

Viisi vapautta pätee nimenomaan ihmisten parissa eläviin eläimiin. Vaikka luonnossa eläimet saattavat olla jatkuvasti nälkäisiä, tätä ei pidetä hyvinvointiongelmaksi, koska ne pystyvät itse toimimaan tilanteen korjaamiseksi. Tuotanto- ja kotieläimiltä tämä mahdollisuus tavallisesti puuttuu. Viiden vapauden tarkoituksena ei ole kärsimyksen ja stressin täydellinen eliminoiminen vaan niiden minimoiminen siten että eläin selviää mahdollisista stressitekijöistä ja pystyy itse ajoissa vaikuttamaan tilanteeseensa (Webster 1995, 251–253).

EU:n rahoittaman Welfare Quality -projektin tavoitteena on luoda luotettavat ja yhtenäiset kriteerit tuotantoeläinten hyvinvoinnin arvioimiseksi. Se on

laajentanut viittä vapautta edelleen ja laatinut niiden pohjalta kaksitoista kriteeriä eläimen hyvinvoinnin arvioimista varten:

- 1) Eläinten ei tule kärsiä pitkittyneestä nälästä.
- 2) Eläinten ei tule kärsiä pitkittyneestä janosta.
- 3) Eläimillä tulee olla mukava makuupaikka.
- 4) Eläimillä tulee olla sopivan lämpöistä.
- 5) Eläimillä tulee olla riittävästi tilaa vapaaseen liikkumiseen.
- 6) Eläimillä ei tule olla fyysisiä vammoja.
- 7) Eläimillä ei tule olla sairauksia.
- 8) Eläinten ei tule kärsiä pitotavasta, käsittelystä, teurastuksesta tai kirurgisista operaatioista johtuvista kivuista.
- 9) Eläinten tulee voida toteuttaa normaalia, harmitonta sosiaalista käyttäytymistä.
- 10) Eläinten tulee voida toteuttaa muuta normaalia käyttäytymistä.
- 11) Eläimiä tulee käsitellä hyvin kaikissa tilanteissa.
- 12) Negatiivisia tunteita kuten pelkoa, ahdistusta, turhautuneisuutta ja apatiaa tulee välttää.

Nämä kriteerit rakentuvat neljän eläinten hyvinvoinnin kannalta tärkeän tekijän ympärille: ylläpidon, ravinnon, terveyden ja käyttäytymisen. (WQ 2007.)

Viisi vapautta ja Welfare Quality -projektin määrittämät kaksitoista kriteeriä kietoutuvat eläinten tarpeiden ja intressien ympärille. Tarpeet voidaan määrittellä funktionaaliseksi järjestelmiksi, jotka säätelevät eläimen ruumiillista ja sosiaalista tilaa ja pyrkivät pitämään eläimen tilan tasapainoisena (Broom 1999, 135). Olion ei tarvitse tietoinen omista tarpeistaan, kun taas intressit edellyttävät niistä tietoisuutta. Näin voidaan puhua esimerkiksi maalauksen tarpeesta pysyä pois auringonvalosta ja koiran tarpeesta saada ravintoa. (Garner 2005, 33.) Sen sijaan maalauksen intresseistä puhuminen ei ole mielekästä.

Peter Singerin eläinetiikassa keskeisenä periaatteena on kaikkia tunteita olentoja koskeva tasa-arvon periaate, joka korostaa intressien tasa-arvoista huomioimista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita kaikkien tunteiden olentojen samanlaista kohtelua—eläimillä ei ole samanlaista intressiä saada hyvä koulutus tai nauttia korkeakulttuurista kuin ihmisillä. Ongelmana intressien tasa-arvoisen huomioimisen periaatteessa onkin nimenomaan se, ettei näiden intressien sisältöä määritetä (Garner 2005, 21). Garner (*ibid.*) huomauttaa, että tämä periaate tulisikin ymmärtää muodollisena eikä niinkään sisällöllisenä periaatteena, mikä eläinetiikkakeskustelussa pääsee toisinaan unohtumaan. Siitä ei siis suoraan seuraa eläinten ja ihmisten moraalinen tasa-arvo. Vaikka Singer korostaa kaikille tunteisille olennoille yhteistä intressiä välttää kärsimyksestä, tämä intressi ei välttämättä ole kaikilla eläimillä yhtä suuri ja siten moraalisesti yhtä painava (*ibid.*, 22).

Ajatus, että kaikilla tuntoisilla olennoilla on intressi säilyä hengissä, tuntuu hyvin intuitiiviselta. Jos hyväksytään tasa-arvon periaate, tästä seuraa *prima facie* -velvollisuus olla tappamatta eläimiä. Intuitiiviselta tuntuu myös ajatus, ihmisen kuolema on suurempi menetys kuin vaikkapa onkimadon kuolema. Degrazia (1996, 231ff.) toteaa, että ongelmasta selviämiseksi arvoteoreetikoiden tulee voida oikeuttaa väite, ettei tasa-arvon periaatteesta seuraa, että kaikkien eläinten elämä olisi yhtä arvokasta. Tarkasteltuaan eri tapoja selvittää pulmasta hän päätyy siihen, että lupaavimmat strategiat ovat elämän määrän painottaminen subjektiivisessa teoriassa ja elämän laadun painottaminen objektiivisessa teoriassa. Subjektiiviset teoriat väittävät, että tietynlaisilla kokemuksilla ja mahdollisuuksilla toteuttaa itseään tyydyttävällä tavalla, on enemmän arvoa kuin toisilla, ja että ihmisillä näitä mahdollisuuksia on enemmän kuin eläimillä. Objektiivisten teorioiden mukaan taas objektiivisesti arvokkaita elämänalueita (esimerkiksi autonomia tai henkilökohtaiset saavutukset) on ihmisillä enemmän kuin eläimillä. (*Ibid.*, 238; 243–245, 250–254.)

2.2. Miten eläinten hyvinvointia voidaan arvioida?

Eläinten hyvinvoinnin arvioiminen on haasteellinen tehtävä. Eläinten hyvinvointia voidaan arvioida fysiologisesti tarkkailemalla eläinten terveydentilaa ja mittaamalla autonomisen hermoston toimintaa (esimerkiksi sykettä ja tiettyjen hormonien kuten adrenaliinin pitoisuuksia). Mittaustulosten tulkinnassa tulee kuitenkin olla varovainen, sillä positiivinen kiihottuneisuus saattaa saada aikaan samanlaisia fysiologisia muutoksia kuin ahdistuneisuus. (Dawkins 2006, 79–80.) Myöskään terveydentila ei korreloi yksiselitteisesti hyvinvoinnin kanssa: esimerkiksi eläimen kasvunopeus ei aina ole merkki sen hyvinvoinnista, vaikka nopean kasvun ajatellaankin yleensä kertovan hyvästä terveydentilasta. Esimerkki eläimestä, jolle nopea kasvu aiheuttaa hyvinvointiongelmia, on broileri. (Sandøe & Christiansen 2006, 33–34.) Myös eläinten käyttäytymistä tarkkailemalla saadaan tietoa eläinten hyvinvoinnista ja vieläpä tarvitsematta aiheuttaa eläimelle käsittelystä johtuvaa lisästressiä. Hyvänä lähtökohtana on kysymys, onko eläimellä se mitä se haluaa. Vastaus tähän antaa viitteitä siitä, tulisiko eläin mieluummin kohdelluksi toisin tai puuttuuko siltä jotakin tarvittavaa. Luotettavin arvio eläimen hyvinvoinnista saadaan trianguloimalla eli käyttämällä samaan aikaan vähintään kolmea eri menetelmää. (Dawkins 2006, 79–80.)

Eläimen subjektiivisia kokemuksia ei edellä kuvatuilla menetelmillä kuitenkaan suoraan tavoiteta. Hyväksi koettu tapa saavuttaa jonkinlainen käsitys eläinten mieltymyksistä, prioriteeteista ja motivaation vahvuudesta on preferenssitestit. Eläimen mieltymyksistä päästään jyvälle antamalla eläimelle mahdollisuus valita kahdesta tai useammasta vaihtoehdosta (esimerkiksi eri lattiamateriaaleista) itselleen mieluisampi. Eläimen prioriteeteista saadaan käsitys selvittämällä ensin, kuinka paljon aikaa eläin käyttää vaikkapa syömiseen, makuulla olemiseen ja pystyssä olemiseen, ja rajoittamalla sitten kahta tai useampaa tekijää, jolloin voidaan seurata, kuinka eläin jakaa aikansa niiden kesken. Motivaation vahvuutta voidaan arvioida selvittämällä, kuinka paljon vaivaa eläin on valmis näkemään tietyn resurssin eteen, esimerkiksi kuinka monta kertaa kana on valmis painamaan vipua saadakseen palkinnokseen ruokaa. Tällä tavalla voidaan verrata eläimen käsitystä eri resurssien arvojärjestyksestä: esimerkiksi lajikumppanin seura tuntuu olevan kanalle vähemmän tärkeää kuin ruoka. (Webster 1995, 32–34.)

Preferenssitestien tulosten tulkinnassa pitää kuitenkin olla huolellinen. Eläimen valitsema vaihtoehto voi hyvinkin olla eläimestä miellyttävin muttei välttämättä viisain: kuten pienet lapset, myös rotat valitsevat mieluummin suklaamakeisen täysjyväkeksin sijaan. Eläin ei myöskään välttämättä pysty pitämään mielessään motivaatiotesteissä luvassa olevaa palkkiota, tai itse koetoimenpide voi olla eläimestä pelottava. Lisäksi on otettava huomioon, että eläimet voivat pitää merkityksellisinä eri asioita kuin ihmiset. Ihmisen näkökulmasta typerä valinta ei ole sitä välttämättä eläimen näkökulmasta, kyse on vain omasta puutteellisesta ymmärryksestämme tulkittessamme eläimen toimintaa. (Webster 1995, 32–34.)

2.3. Hyvinvointi fysiologisena toimivuutena

Fysiologisena toimivuutena ilmenevä hyvinvointi on helposti mitattavissa lääketieteellisin menetelmin. Fysiologiset mittaukset voivat paljastaa joitain merkkejä puutteellisesta hyvinvoinnista. Tällaisia merkkejä ovat esimerkiksi kiihtynyt sydämen syke, korkea adrenaliinipitoisuus ja alentunut vastustuskyky. (Broom 1999, 131–132.) Selkeimpiä merkkejä huonosta hyvinvoinnista ovat loukkaantumiset, sairaudet ja kuolema, mistä voidaan päätellä, että niiden puute on hyvinvoinnin kannalta hyvä asia. Fysiologisten oireiden ilmaantuminen on merkki eläimen puolustusmekanismien aktivoitumisesta ja lisää siten todennäköisyyttä menehtyä. Yleinen harhaluulo on, että

korkea tuottavuus on merkki eläinten hyvinvoinnista. Monesti tuottavuus saattaa nousta jos eläimiä pidetään oloissa, joissa osa niistä saattaa vahingoittua. (Dawkins 1998, 307–308.)

Stressiä pidetään yhtenä keskeisenä merkinä alentuneesta hyvinvoinnista. Stressillä viitataan yleisesti psyykkiseen tai/ja fyysiseen rasitustilaan, joka aiheuttaa hermostollisia ja hormonaalisia muutoksia. Mikäli stressitilanne jatkuu eikä eläin kykene sopeutumaan siihen, se uupuu. Stressitason mittauksilla voidaan arvioida myös näennäisesti terveiden ja hyvinvoivien eläinten hyvinvointia ja löytää merkkejä häiriöistä, jotka eivät vielä näy ulospäin. Mittauksessa käytettävien muuttujien valinta ja niiden tulkinta on kuitenkin ongelmallista. Lisäksi pelkät stressihormonit eivät kerro, onko kyseessä haitallinen vai hyödyllinen stressi, innokas odotus vai pelko. Immuunijärjestelmän häiriöt lisäävät mahdollisuutta sairastua ja ovat siten merkki alhaisesta hyvinvoinnista. (Dawkins 1998, 311–314).

Stressi on kuitenkin hyvin epätarkka termi. Webster (1995, 240–241) kritisoi hyvinvointitutkimuksessa suosittuja stressitason (useimmiten veren kortisolipitoisuuden) mittauksia yksinkertaistaviksi ja siten virheellisiksi, sillä usein niissä vain oletetaan mitattavan stressiä objektiivisesti ja saadut tutkimustulokset vahvistavat ennakko-oletuksia. Websterin (*ibid.*) parannusehdotuksena on lähestyä eläimen stressiä trianguloimalla ja yhdistää fysiologiset mittaukset esimerkiksi eläimen käyttäytymisessä ilmenevien reaktioiden tutkimukseen ja motivaatioanalyysiin.

2.4. Hyvinvointi luonnollisena käyttäytymisenä

2.4.1. Luonnollisen käyttäytymisen määrittelyminen

Mahdollisuus toteuttaa luonnollista käyttäytymistä on yksi viidestä vapaudesta. Tässä lähestymistavassa keskeisellä sijalla ovat eläimen tarpeet, erityisesti tarve tietynlaiseen käyttäytymiseen (Broom 1999, 135). Esimerkkejä lajityypillisestä, luonnollisesta käyttäytymisestä ovat sikojen mutakylvyt, kanojen hiekkakylvyt, monien eläinlajien pesänrakennus ja taistelukalojen aggressiivisuus.

Eläimen käyttäytymisen luonnollisuus ei itsessään ole tae hyvinvoinnista (Dawkins 1998, 309). Sen määrittelyminen lajityypilliseksi käyttäytymiseksi ei käy hyvinvointiarvioiden tarkoituksiin, koska luonnollinen käyttäytyminen pitää sisällään enemmän toimintoja kuin lajityypillinen käyttäytyminen, esimerkiksi kaikenlaisen

liikkumisen. On myös harhaanjohtavaa tulkita luonnollinen käyttäytyminen sellaiseksi käyttäytymiseksi, jota eläimet toteuttavat luonnossa, koska luonnottomat olosuhteet eivät suoraan merkitse alentunutta hyvinvointia. (Bracke & Hopster 2006, 78–79.) Dawkins (1998, 309) kehottaa miettimään, kumpi on eläimelle tärkeämpää: itse käyttäytyminen (esimerkiksi saalistaminen) vai sen päämäärä (esimerkiksi ravinto).

Yksi luonnollisen käyttäytymisen osatekijä on, että motivaatio siihen tulee sisältäpäin ja on siten fysiologian, esimerkiksi hormonien määrittämää. Hyvinvoinnista puhuttaessa toiminnan motivaation alkuperää olennaisempaa on kuitenkin se, tuleeko tarve täytetyksi vai ei. Luonnollinen käyttäytyminen voidaan ymmärtää myös sellaiseksi käyttäytymiseksi, jota toteutetaan sen miellyttävyyden vuoksi, jolloin eläimillä on positiivinen motivaatio siihen. Tämä sulkee kuitenkin pois negatiivisesti motivoituneen (esim. pelko) ja kokonaan ilman motivaatiota (refleksien perusteella) tapahtuvan käyttäytymisen. (Bracke & Hopster 2006, 79–80.)

Bracke ja Hopster (2006, 80) ehdottavat luonnollisen käyttäytymisen määritelmäksi seuraavaa:

”luonnollinen käyttäytyminen on käyttäytymistä, jota eläimillä on taipumus toteuttaa annettaessa niille siihen tilaisuus luonnollisissa olosuhteissa (joissa on paljon *ad libitum*-tekijöitä), koska se on oletettavasti miellyttävää (eli positiivisesti motivoitunutta) ja edistää biologista toimivuutta evolutiivisessa sopeutumisessa – –.”¹⁰

Tämä määritelmä tuo hyvin esiin neljä luonnollisen käyttäytymisen ominaispiirrettä: eläimen oman voluntaarisen taipumuksen siihen, käyttäytymisen miellyttävyyden sekä sen biologisen ja evolutionaarisen funktionaalisuuden.

2.4.2. Epänormaali käyttäytyminen

Jos eläimellä ei ole mahdollisuutta hallita olotilaansa (välttää kärsimystä ja tavoitella hyvää oloa), se turhautuu. Turhautuminen ilmenee eläimen käyttäytymisessä esimerkiksi sijaistoimintoina, stereotypioina ja opittuna avuttomuutena. Kun eläimeltä evätään kovasti haluttu resurssi, se purkaa turhautumisensa johonkin sijaistoimintoon, jolla ei välttämättä ole mitään tekemistä alkuperäisen ärsykkeen kanssa. (Webster 1995, 34–35.) Epänormaalin käyttäytymisen ajatellaan kertovan eläimen sopeutumisoongelmista: virikkeettömässä ympäristössä eläimen vuorovaikutus

¹⁰ ”natural behavior is behavior that animals have a tendency to perform when given the opportunity under (a wide range of “ad libitum”) natural conditions, because the behavior is presumably pleasurable (i.e., positively motivated) and promotes biological functioning in the environment of evolutionary adaptation – –.”

ympäristön kanssa vähenee, jolloin se alkaa viettää aikaa epätavallisissa asennoissa (esimerkiksi sika istuen) tai sillä ilmenee joko itsen tai muihin kohdistuvia aggressioita tai stereotyyppistä käyttäytymistä (Wemelsfelder 1999, 39). Epänormaalilla käyttäytymisellä tarkoitetaan käyttäytymismalleja, jotka eivät ole lajityypillisiä, joilla ei ole mitään varsinaista tarkoitusta ja jotka ovat ainakin oletettavasti vahingollisia eläintä itseään tai muita eläimiä tai ihmisiä kohtaan (Luoma 2002, 4.8.1.). Esimerkkejä epänormaalista käyttäytymisestä on sikojen saparonpurenta, kanojen höyhenten nyyppiminen, minkkien turkin pureminen, nautojen kielenpyöritys ja vankeudessa elävien kissaeläinten ja karhujen edestakainen kävely.

Käyttäytymishäiriöiden ajatellaan ilmaisevan turhautumista, ja ne saavat usein alkunsa kun eläin ei saa toteuttaa käyttäytymistä, johon sillä olisi suuri tarve. Jotkut käyttäytymishäiriöt (esimerkiksi kanojen suorittamat hiekkakyllyn liikkeet tilassa, jossa ei ole mitään hiekan tapaista) saattavat kuitenkin olla eläimelle riittävä alkuperäistoiminnan korvike eivätkä siten välttämättä ole merkki hyvinvointiongelmasta. (Dawkins 1998, 316.) On tärkeää erottaa epätoivottu epänormaali käyttäytyminen epätoivotusta normaalista käyttäytymisestä. Esimerkiksi joidenkin koirarotujen taipumus aggressiiviseen ja hyökkävään käyttäytymiseen on täysin normaalia eikä sitä tule pitää merkinä koiran hyvinvointiongelmasta. Sen sijaan se saattaa aiheuttaa ongelmia koiran kanssa tekemisissä oleville ihmisille, jos koiran ympäristön ja tarpeiden välillä on ristiriita.

Stereotyyppinen käyttäytyminen on herättänyt paljon keskustelua. Stereotyyppinen käyttäytyminen on perinteisesti ymmärretty pakonomaisesti toistuvaksi, näennäisesti tarkoituksettomaksi käyttäytymiseksi. Jotkin stereotypiat saattavat olla eläimen keino selviytyä yksitoikkoisessa ympäristössään tai eläimen epäonnistuneita yrityksiä muuttaa ympäristöään sopivammaksi. (Dawkins 1998, 317.) Näin ollen stereotyyppisesti käyttäytyvällä eläimellä voi olla vähemmän hyvinvointiongelmia kuin sen samoissa olosuhteissa elävällä lajitoverilla, jolla ei ole stereotypioita. Mason (2005, 326) sekä Mills ja Luescher (2005, 292) ovat tyytymättömiä stereotyyppisen käyttäytymisen perinteiseen määritelmään sen fenotyyppikeskeisyyden takia ja ymmärtävät stereotyyppisen käyttäytymisen laajemmin hyvinvointiongelman tai neurologisen häiriön aiheuttamana muodoltaan toistuvana käyttäytymisenä, jonka taustalla olevista syistä ei välttämättä ole tietoa. Näin ollen stereotypiat eivät ole yksinomaan käyttäytymishäiriö vaan myös fysiologinen häiriö. Myös Webster (1995, 35) pitää stereotyyppisten yleistä tulkintaa

selviytymismekanisminä yksinkertaistavana ja toteaa, ettei niiden funktio selviytymisen edesauttamisessa ole lainkaan itsestään selvä.

2.5. Hyvinvointi subjektiivisena kokemuksena

2.5.1. Eläinten subjektiivisen kokemuksen tutkimisen haasteet

Johdannossa mainituista Dawkinsin esittämistä kolmesta hyvinvointitieteen kysymyksistä ensimmäinen, jossa pohditaan eläinten tietoisuutta, on kiistatta vaikein ratkaistava. Pelkän tietoiselta näyttävän käyttäytymisen perusteella ei voida suoraan päätellä, että käyttäytyminen todellisuudessa on tietoisia. Eläinten subjektiivisen kokemuksen arvioimisessa ongelmana siis on, että sama toiminta voi olla lähtöisin eri syistä: se voi olla tietoisesta harkinnan tulosta tai tiedostamaton, mekaaninen reaktio johonkin ärsykkeeseen. Hedelmällinen lähtökohta eläinten tietoisuuden tutkimukseen on kysymys, mitkä ihmisen ja eläinten väliset samankaltaisuudet ovat relevantteja todisteita sille, että molemmilla on samankaltaisia tietoisia kokemuksia. (Dawkins 1998, 323–324.)

Eläinten subjektiivisten kokemusten tutkiminen on helppo yrittää tyrmätä vetoamalla siihen, ettemme voi mitenkään saavuttaa varmuutta siitä, ovatko eläimet tietoisia olentoja, saatikka päästä käsiksi niiden kokemusten subjektiiviseen luonteeseen. Thomas Nagel käsitteli tätä ongelmaa kuuluisassa artikkelissaan ”What is it like to be a bat?” (1974), jossa hän argumentoi, että vaikka lepakkona oleminen on varmasti jonkinlaista, meidän on mahdotonta kolmannen persoonan perspektiivistä antaa objektiivinen kuvaus siitä, minkälaista se on.

Lupaavimpina eläinten tietoisuudesta kertovina merkkeinä on pidetty eläinten joustavaa käyttäytymistä, kommunikaatiota ja neuropsykologisia samankaltaisuuksia ihmisten kanssa (Griffin 1992/2001, 12–13; Dawkins 1993/1998, 177). Yksi hyvä keino saada tietoa eläinten tietoisuudesta on siis tutkia niiden käyttäytymisen joustavuutta. Eläinetiikan kannalta keskeinen eläinten tietoisuutta koskeva kysymys on, onko eläimillä tietoisia tuskan kokemuksia. Tätä on tutkittu vertaamalla kivun ruumiillisia ilmauksia (kuten ilmeet ja käyttäytyminen) eri lajien kesken. Tässä on kuitenkin edelleen ongelmana mahdollisuus selittää sama käyttäytyminen myös niin, ettei siihen kuulu tietoisuutta.¹¹ Tietoisuutta on lähestytty

¹¹ Eläinten kivuntuntemuksia käsittelemme tarkemmin luvussa 2.5.2.

myös aivotutkimusten keinoin, mutta siinäkin saavutetut tulokset ovat väistämättä pelkästään analogisia eivätkä sellaisina täysin vakuuttavia. (Dawkins 2006, 78–79.)

Käsitykset eläinten mentaalista tiloista perustuvat viime kädessä aina havaittuihin ulkoisiin merkkeihin ja niiden analogiseen tulkintaan: jos eläin reagoi negatiiviseen ärsykkeeseen samaan tapaan kuin me itse reagoisimme siihen, olemme eläimen kokemuksen vastaavan omaamme. Tähän on jossain määrin perusteita (esimerkiksi hermostollinen samankaltaisuus), mutta mitä yksityiskohtaisemmin yritämme kokemusta kuvata, sitä varmemmin erehdymme. Sama pätee hermoston tutkimiseen: jos löydämme eläimen hermostosta ja aivoista vastaavanlaisen rakenteen, joka ihmisillä liittyy vaikkapa kivuntuntemiseen, voidaan sitä pitää lisätodisteena eläimen kivuntuntemiskyvystä. Hermosto ei kuitenkaan kerro, tiedostaako eläin kipusignaalin. (Sandøe et al. 2004, 122.) Täyttä varmuutta muiden eläinlajien ja yksilöiden kokemusmaailmasta on siis mahdoton saavuttaa ensimmäisen persoonan näkökulmasta, ja kommunikaatiomahdollisuuden puuttuessa vastausta kysymykseen, onko eläimen epänormaali käyttäytyminen, vamma tai sairaus merkki siitä, että se kärsii, ei ole mahdollista saada (Wemelsfelder 1999, 37).

Dawkins (1993/1998, 8, 169, 171–172) olettaa, että tietoisuus on kehittynyt evoluutiossa siksi, että se on yksilölle hyödyllinen piirre ja että sillä on jokin funktio, joka on erotettavissa yksilön käyttäytymisessä. Tämän perusteella tietoisesta ja tiedostamattoman käyttäytymisen välillä on oltava jokin ero, joka on jollakin tapaa löydettävissä. Usein tiedostamaton käyttäytyminen on tehokkaampaa ja virheettömämpää kuin tietoinen, joten yksi tapa löytää tietoisuuden evolutiivinen funktio on etsiä tapauksia, joissa tietoisuudesta on hyötyä. Tällaisia tapauksia ovat kyky mukauttaa käyttäytymistään joustavasti uusiin tilanteisiin ja ennakoita tulevaa sekä ennen kaikkea sosiaalinen kanssakäyminen muiden kanssa. (Dawkins 1993/1998, 170–171.) Joidenkin eläinten käyttäytyminen ilmentää näitä piirteitä, mikä puhuu Dawkinsin (*ibid.*, 177) mukaan sen puolesta, ettei tietoisuus ole ihmisen erityispiirre vaan lisäksi ainakin osa eläimistä on tietoisia. Tutkittaessa tietoisuutta käyttäytymisessä näkyvänä ilmaisuna huomio kiinnitetään siihen, miten eläin on ympäristönsä kanssa vuorovaikutuksessa. Eläimiä ei siis nähdä passiivisina ympäristön ärsykkeiden ohjaamina olentoina vaan (ainakin osittain) aktiivisina subjekteina. Tällöin käyttäytyminen nähdään psykologisena, voluntaarisena prosessina joka ilmentää eläimen tietoisuutta ympäristöstään. (Wemelsfelder 1999, 43–44.)

Tuntemuksille voidaan antaa evolutiivinen selitys, jossa positiiviset tuntemukset palkitsevat selviytymistä edistävästä toiminnasta kun taas negatiiviset tuntemukset ovat merkki jonkin haitallisen tekijän läsnäolosta. Webster (1995, 249) pitää yksinkertaisimpana hypoteesina tuntoisten eläinten motivaation ja tietoisien käyttäytymisen tulkinnalle sitä, että ”[n]e tiedostavat, mitä ne tuntevat ja ne välittävät siitä”¹² (korostus poistettu). Se että niiden tuntemuksilla on niille merkitystä näkyy siinä, että ne pyrkivät mahdollisuuksiensa mukaan toiminnallaan vähentämään epämiellyttäviä ja lisäämään miellyttäviä tuntemuksia.¹³ Nämä tuntemukset voivat olla primitiivisiä, kuten nälkä, kylmyys tai pelko, joita esiintyy useimmilla lajeilla, tai niitä voidaan pitää vain kehittyneemmille selkärangkaisille mahdollisina mielialoina, kuten tylsistyneisyys ja turhautuneisuus. (*Ibid.*, 250.)

Robert C. Roberts (1996) puolustaa ajatusta eläinten emootioista ei-propositionaalisina mielentiloina. Hän argumentoi, että emootiot liittyvät tapaan kokea niiden kohde omien intressien pohjalta. Eläinten emootiot voivat siis olla ei-propositionaalisia, jolloin vältytään ajautumasta ongelmiin eläinten käsitteiden suhteen, mutta ne pysyvät silti analogisina ihmisten emootioille. Kun jänis näkee käärmeen ja lähtee sitä pakoon, on kiistanalaista väittää jäniksen ajatelleen käärmeen olevan vaarallinen, sillä jäniksellä tuskin on vaarallisuuden käsitettä. Kuitenkin tavassa, jolla jänis erottaa käärmeen siitä havaittavilta ominaisuuksiltaan vain vähäisesti eroavasta tikusta, on huomattava ero.

Roberts (1996, 153) väittää, että jäniksen emootio on tietynlainen tulkinta emootion objektista, ja siihen liittyy kiinteästi huoli. Eläinten emootiot eroavat ihmisten emootioista toisaalta mahdollisten kohteidensa, toisaalta mahdollisen laatunsa puolesta: Jotkin ihmisten *emootioiden kohteet* ovat eläinten tavoittamattomissa siksi, että ne edellyttävät kieltä ja tiettyjen kulttuuri-ilmiöiden tai instituutioiden ymmärtämistä. Eläimet eivät siis voi pelätä esimerkiksi sotaa tai sairastumista. Toisaalta tietyt *emootiotyypit* ovat mahdollisia vain ihmisille. Esimerkiksi oikeudenmukaisuuteen ja vastuullisuuteen liittyvät emootiot ovat eläimiltä poissuljettuja, joskin ne voivat jossain määrin kokea tulleeensa loukatuiksi. (*Ibid.* 154–155.) Ihmisten emootiovalikoima on siis laajempi kuin eläinten ja pitää sisällään myös käsitteellistä ajattelua edellyttävät emootiot. Eläinten tuntemusten sisältöä spekuloidessa on järkevää välttää antropomorfismia ja pyrkiä pitäytymään mahdollisimman yksinkertaisissa selityksissä.

¹² ”They are aware of how they feel; and it matters to them.”

¹³ David Hume kiinnitti huomiota juuri samaan asiaan.

2.5.2. Kipu

Kipu on keskeinen osa subjektiivista hyvinvoinnin kokemusta. Kansainvälinen kivuntutkimusjärjestö IASP on määritellyt kivun epämiellyttäväksi aistimukseksi tai tunnekokemukseksi, joka liittyy kudonvaurioon tai jota kuvaillaan kudonvaurion käsittein¹⁴ (IASP 1979, 250). Kipu ilmenee myös käyttäytymisessä: kuumaan kiukaaseen koskeminen saa aikaan huudahduksen, irvistyksen ja käden nopean nostamisen pois kiukaalta ja mahdollisesti käden heiluttelun ja sen asettamisen kylmään veteen. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää, että eläimet kykenevät kokemaan kipua tietoisesti samaan tapaan kuin ihmiset.

Kipua ei kuitenkaan välttämättä koeta ahdistavana. Potilaat, joilla on tietynlainen vaurio otsalohkojen etuosassa aivokuorella (tai joilta tämä osa on poistettu), tuntevat yhä kipua mutta eivät kertomansa mukaan pidä kiputuntemuksia häiritsevinä. Toisaalta taas jotkut kipureaktiot ovat pelkästään mekaanisia refleksejä, jotka jatkuvat aivojen tuhouduttua. Niihin ei ole perusteltua ajatella kuuluvan tietoista kokemusta. (Webster 1995, 90.) Yleisesti ajatellaan, että selkärankaisten pystyvät kokemaan kipua kun taas selkärangattomat eivät. Tämä perustuu selkärankaisten hermostolliseen samankaltaisuuteen. Selkärangattomien kipureaktioissa ajatellaan olevan kyseenosiseptiosta, pelkästä mekaanisesta kipureaktiosta johon ei liity mitään kokemuksellista elementtiä (Webster 1995, 91; Rose 2002, 13).

Dawkins (1998, 308) pitää kipua evolutiivisena sopeutumismekanismina, joka ohjaa olemaan lisäämättä vahinkoa. Pelko puolestaan ohjaa välttämään kipua ja siten vahingoittumista. Webster (1995, 252) pitää hyvin todennäköisenä, jopa selviönä, että tuntoiset eläimet *kärsivät* kivusta eivätkä pelkästään *koe* sitä. Hän perustelee tätä sillä, että eläimet pyrkivät välttämään kivuliaiksi kokemiaan tilanteita ja ahdistuvat, mikäli ne eivät pysty välttämään kipua tai kontrolloimaan sen voimakkuutta.

Peter Singer on vakuuttunut siitä, että eläimet ovat tuntoisia olentoja, joilla on kyky tuntea kipua. Hänen mukaansa on perusteltua olettaa eläinten kivuntuntemiskyky fysiologisista ja behavioristisista syistä: eläinten (etenkin nisäkkäiden ja lintujen) ja ihmisten hermostot ovat rakenteeltaan hyvin samanlaisia ja myös niiden ulkoisissa kipureaktioissa on huomattavia samankaltaisuuksia. Singer

¹⁴ ”An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage.”

vetoaa perusteluissaan myös vaihtoehtoisten selitystapojen turhaan monimutkaisuuteen, asiaa tutkineiden laajaan yksimielisyyteen eläinten tuntoisuuden olemassaolosta ja evolutionaariseen rationaalisuuteen. (Singer 1975, 11–13.)

Tom Reganille kärsimys on vain yksi osa siitä, mitä vahinko on, ja kipu taas on kärsimystä vain silloin, kun se on pitkäkestoista ja intensiivistä. Kärsimys on samalla lailla epätoivottavaa eläimille kuin ihmisillekin. (Regan 1984, 94–95.) Vahingon ei kuitenkaan tarvitse sisältää kärsimystä. Regan luokittelee vahingoksi myös deprivaation, jonkin yksilön hyvinvointia edistävän tekijän epäämisen tältä. Deprivaatiossa on kyse vahingon aiheuttamisesta myös silloin, kun yksilö ei itse ole tietoinen kyseisen edun olemassaolosta eikä sen toteutumatta jääminen aiheuta kärsimystä. Näin ollen esimerkiksi tehotuotanto on moraalisesti ongelmallista, vaikka siinä käytettävät eläimet eivät suoranaisesti kokisi kärsivänsä siitä, ettei niillä ole koko elämänsä aikana riittävästi tilaa liikkua. Regan havainnollistaa tilanteen vahingollisuutta vertaamalla sitä ajatukseen kasvattaa omat lapsensa häkissä. (*Ibid.*, 96–97.)

Eläimen kokemaa kipua on jossain määrin mahdollista arvioida esimerkiksi tarkkailemalla, välttääkö eläin jotain asiaa tai asentoa (esimerkiksi ontuminen viittaa jalassa tuntuvaan kipuun) sekä fysiologisin mittauksin ja tutkimalla vasteita kipu- tai masennuslääkkeille. Lisäksi voidaan tutkia eläimen kipukynnystä. (Broom 1999, 132–133; Webster 1995, 91.)

2.6. Käsitteitä hyvästä elämästä: hedonismi, perfektionismi ja preferenssiteoria

Kysymystä, mikä tekee elämästä hyvän, on luontevaa lähestyä arvoteoreettisesta näkökulmasta. Arvoteoriat voidaan jakaa subjektiivisiin ja objektiivisiin. Subjektiivisissa arvoteorioissa arvojen nähdään olevan yksilön omista mieltymyksistä riippuvaisia, objektiivisissa taas objektiivisesti olemassa olevina entiteetteinä. Sandøe ja Christiansen (2008) sekä Appleby ja Sandøe (2002) jakavat hyvän elämän teoriat kolmeen ryhmään: hedonismiin, perfektionismiin ja preferenssiteoriaan. Arvoteorioita käytetään etupäässä ihmisen hyvinvoinnin arvioimiseen, mutta Degrazia (1996), Sandøe ja Christiansen (2008) sekä Appleby ja Sandøe (2002) ovat käyttäneet niitä myös lähestymistapana eläinten hyvinvointiin. Yhtenä keskeisenä kysymyksenä on, eroaako eläimen hyvä elämä jotenkin olennaisesti siitä, mitä hyvä elämä on ihmiselle.

Hedonismi on subjektiivinen arvoteoria. Sen mukaan yksilön hyvinvoinnin ensisijaisena kriteerinä on yksilön subjektiivinen kokemus. Jeremy

Benthamin moraalifilosofista kantaa voidaan luonnehtia hedonistiseksi utilitarianismiksi. Hänelle kärsimys ja mielihyvä ovat perustavimmat kriteerit joilla arvioida elämän laatua ja tekojen oikeellisuutta. Benthamin etiikan kulmakivenä on ns. hyödyn periaate. Se

”hyväksyy tai on hyväksymättä minkä tahansa teon sen taipumuksen mukaisesti, joka sillä tuntuu olevan onnellisuuden lisäämiseen tai vähentämiseen sen osapuolen kohdalla, jonka intressi on kyseessä; tai—mikä on sama asia toisin ilmaistuna—onnellisuuden edistämiseen tai heikentämiseen.”¹⁵ (Bentham 1982 [1780], 1.2.)

Hedonistinen minimivaatimus hyvälle elämälle on, ettei siinä ole kärsimystä. Pelkkä kärsimykseltä välttyminen ei kuitenkaan vielä ole riittävää hyvään elämään, sillä luultavasti tehokkain keino kärsimysten välttämiseen on kuolla pois. (Sandøe & Christiansen 2007, 30.) Hyvän elämän on lisäksi tuotettava riittävästi mielihyvää (Bentham 1982 [1780], 4.1.). Mielihyvän ja kärsimyksen laatuun vaikuttaa Benthamin (*ibid.*, 4.2.) mukaan neljä piirrettä: tuntemuksen vahvuus, kesto, varmuus ja läheisyys.

Hedonismi painottaa hyvinvointia subjektiivisena kokemuksena ja jättää subjektin ulkoiset seikat huomioimatta. Hyvää oloa tuottavaan koneeseen laboratorio-oloissa kytketty eläin voi tämän käsityksen mukaan varsin hyvin, vaikka se ei vietä lainkaan lajilleen tyypillistä elämää. Hedonismia on kritisoitu siitä, että se joutuu vertailemaan hyvin erilaisia kokemuksia keskenään. Tämä tuntuu edellyttävän, että erilaisilla mielihyvän tai kärsimyksen kokemuksilla on jokin yhteinen piirre, jonka määrää tai voimakkuutta voidaan mitata. Hedonismia voidaan kritisoida myös siltä, että itse asiassa hyvinvoinnin kannalta kokemusten miellyttävyyttä tärkeämpää on niiden merkittävyys: samalla mentaalisella tilalla voi olla eri subjekteille eri merkitys. Tämä väite saa lisäpontta vertailtaessa eri lajien kokemuksia: samalla kivun tuntemuksella voi olla eri merkitys ihmiselle kuin eläimelle, sillä ihmisen tieto sen aiheellisuudesta tai kestosta vaikuttaa siihen, miten kipu koetaan. Toisaalta tuntemuksen merkitys voi olla riippuvainen lajista. Hedonisti voi joko sanoa tähän, että kyseessä ei voi olla sama mentaalinen tila jos sillä ei ole samaa merkitystä, tai hyväksyä väitteen ja sen mukanaan tuoman perfektionistisen vireen. (Appleby & Sandøe 2002, 291–292.)

Perfektionismi puolestaan edustaa objektiivisia arvoteroioita. Sen mukaan hyvään elämään vaaditaan miellyttävien kokemusten sijaan mahdollisuus toteuttaa lajityypillistä käyttäytymistä. Perfektionismin alullepanijana pidetään Aristotelesta, joka

¹⁵ ”approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.”

ajatteli, että kaikilla olioilla on olemus, joka määrittää niiden elämän päämäärän, *teloksen*. Ihmisen *telos* voi pitää sisällään esimerkiksi perheen perustamisen, itsensä toteuttamisen taiteen saralla, menestyksen uralla ja tyydyttävän sosiaalisen elämän ylläpitämisen. Eläinten *teloksen* voidaan yleisesti ajatella tarkoittavan esimerkiksi mahdollisuutta lisääntymiseen ja vapaaseen liikkumiseen, mutta se määräytyy myös lajikohtaisesti. (Appleby & Sandøe 2002, 287.) Hiekkakylvyt ovat osa kanan *telosta* ja aggressiiviset kamppailut osa taistelukalan *telosta*. Ankara perfektionismi johtaa kuitenkin arkijärjen vastaisiin käsityksiin hyvinvoivasta eläimestä: perfektionistisesta näkökulmasta tarkasteltuna kissojen kastroiminen vähentää niiden mahdollisuutta elää lajilleen tyypillisesti ja heikentää siten niiden elämänlaatua riippumatta siitä, miten tyytyväinen kastroitu kissa itse on elämäänsä, kun taas hyvin lajityypillisesti mutta surkeissa oloissa elävä eläin voi perfektionistisesti tarkasteltuna erinomaisesti. (Sandøe & Christiansen 2007, 31–32.) Perfektionismia on kritisoitu siitä, että se kohdistaa huomion lajiin yksilöiden sijasta. Lisäksi perfektionismin peruskäsitteet, kuten eläimen olemus ja sen myötä luonnollinen ympäristö, käyttäytyminen ja eläminen, ovat ongelmallisia (Appleby & Sandøe 2002, 287–289).

Preferenssiteoria tai halujen toteutumisteoria on synteesi kahdesta edellä esitetystä kannasta. Hyvän elämän edellytyksenä pidetään halujen toteutumista. (Appleby & Sandøe 2002, 239; Sandøe & Christiansen 2008, 37.) Kuitenkaan aina halujen toteutuminen ei ole ollenkaan hyvä asia: laboratorioeläinten ruokkimisesta *ad libitum* on usein seurauksena eläinten ylipaino ja sen mukanaan tuomat terveyshaitat. Jotta halun toteutumisesta on mielekästä puhua, vaaditaan myös kokemus sen toteutumisesta sekä halun läsnäolo täyttymishetkellä. Hyvinvointi voi myös kasvaa halujen toteutumatta, tästä esimerkkinä iloinen yllätys. Tämä kanta ei myöskään opasta hyvinvoinnin lisäämisessä, sillä se ei määrittele, mitkä halut ovat toteuttamisen arvoisia. (Appleby & Sandøe 2002, 289–290.) Tämän puutteen korvaamiseksi voidaan toteuttamisen arvoisille haluille asettaa se lisävaatimus, että niiden tulee olla rationaalisia (Degrazia 1996, 215).

Sandøe ja Christiansen (2008, 37) huomauttavat, etteivät nämä näkemykset sulje toisiaan pois vaan niitä voidaan yhdistää keskenään. Esimerkiksi Webster (2005, 10) yhdistää hedonismin ja perfektionismin määritellesään eläimen hyvinvoinnin kyvyksi välttää kärsimystä (hedonistinen osatekijä) ja pitää yllä eläimen kuntoa (perfektionistinen näkemys). Voidaan myös ajatella, että hedonismi, perfektionismi ja preferenssiteoria määrittävät ihmisen hyvinvointia, kun taas eläinten

kohdalla niitä vastaa edellä mainitut kolme lähestymistapaa eläinten hyvinvointiin. Hedonismin sijaan eläinten kohdalla puhutaan hyvinvoinnista subjektiivisena kokemuksena, joka pitää sisällään mielihyvän ja kärsimyksen tuntemukset sekä preferenssit. Fysiologisen toiminnan ja luonnollisen käyttäytymisen taustalta voidaan löytää aristoteelinen ajatus eläimen luonnosta tai *teloksesta*. Esimerkiksi lisääntyminen on tärkeää luonnollista käyttäytymistä korostavassa kannassa, mutta yhtenä hyvinvoinnin osatekijänä pidetään myös eläimen mahdollisuutta elää luonnollisessa ympäristössä, mihin taas ihmisten kohdalla ei juurikaan kiinnitetä huomiota. (Appleby & Sandøe 2002, 285.)

3. DESCARTESIN ELÄINKÄSITYS

Descartes tunnetaan mekanistisesta eläinkäsityksestä, jossa eläimiä pidetään mekaanisina koneina, joilla ei ole minkäänlaista kokemusmaailmaa. Kartesiolainen eläinkäsitys ei ymmärrettävästi ole kovin hyvässä maineessa. Sitä on pidetty äärimmäisen julmana kantana, joka oikeuttaa eläinten tarkoituksettoman rääkkäämisen. Viime vuosikymmeninä tätä käsitystä on alettu kyseenalaistaa lukemalla Descartesia uudelleen ja arvioimalla, antaako hän todella aihetta tällaiseen tulkintaan vai olisiko sitä syytä oikaista ja puhdistaa siten Descartesin mainetta.¹⁶ Omassa tutkimuksessani noudatan myös tätä linjaa tarkoitukseni nostaa esiin konteksti, jossa Descartes filosofiassaan eläimiä käsitteli ja jonka valossa hänen käsityksensä voidaan tulkita oikeudenmukaisella ja järkeenkäyvällä tavalla.

Descartesin tapa erottaa eläimet ihmisistä kulkee käsi kädessä hänen substanssidualisminsa kanssa: eläin–ihminen- ja keho–mieli-erottelut ilmentävät Descartesin perustavinta ontologista materia–henki-erottelua. Vaikka Descartes korosti järjen asemaa, hän tutki innolla myös materian ominaisuuksia. Fysiikan ohella anatomia oli erityisesti hänen mielenkiintonsa kohteena, ja monille onkin jäänyt mieleen yksi hänen julma anatomian tutkimusmenetelmänsä, vivisektio. Myös ihmisen toiminnassa ilmenevä substanssien välinen vuorovaikutus kiinnosti häntä. Eläinten toiminnan kohdalla hänen taas oli selvittävä pelkillä materiaalisilla selityksillä.

Seuraavassa tarkastelen Descartesin eläinkäsitystä ja sen standarditulkinnassa ilmeneviä ongelmia, joista keskeisin on kysymys eläinten

¹⁶ Tätä suuntausta edustavat mm. John Cottingham, Peter Harrison ja Markus Wild.

tietoisuudesta ja tuntemuksista ja jonka suhteen Descartes tuntuu olevan arkiajattelun kanssa ristiriidassa. Tarkastelen John Cottinghamin, Peter Harrisonin ja Markus Wildin tulkintoja Descartesin suhtautumisesta eläinten kokemusmaailman mahdollisuuteen sekä Norman Malcolmin kritiikkiä Descartesin ajatella-verbin ekvivokatiivisesta käytöstä. Käsittelen myös Donald Davidsonin argumenttia, jonka tarkoituksena on osoittaa, ettei ei-kielellisillä eläimillä voi olla käsitteitä eikä uskomuksia.

3.1. Descartesin eläinkäsitys pähkinäkuoressa: eläinkoneteesi

Descartesin eläinkäsitys voidaan tiivistää eläinkoneteesiksi:

*Eläinkoneteesi*¹⁷: *Eläimet ovat koneita ja niillä ei ole sielua.*

Descartesin mukaan eläimet ja ihmiset eroavat toisistaan laadullisesti: toisin kuin ihmisillä, eläimillä ei ole ajattelevaa sielua tai järkeä¹⁸. Kyseinen ero koskee nimenomaan olioiden olemusta, ei aksidensseja, joiden erot ovat mahdollisia lajin sisällä. (esim. *Discours I*; AT VI:2/I:121¹⁹). Eläimet ovat pelkkää ainetta ja eroavat esimerkiksi kelloista vain siinä, että eläinten rakenne on paljon kellojen rakennetta monimutkaisempi ja siten niiden rakentajan on täytynyt olla hyvin taitava. Descartes pitää eläimiä siis luonnon rakentamina koneina (*More 5.2.1649*; AT V:277/IV:335). Hänen mukaansa oikeista osista taitavasti rakennettua keinotekoisia eläimiä on mahdotonta erottaa oikeasta eläimestä, kun taas ihmisen kohdalla erottaminen olisi vastaavassa tilanteessa helppoa (*Discours V*; AT VI:55/I:154). Descartes ei katso koneiden pystyvän ihmiselle ominaiseen ajatteluun ilmaisevaan kielenkäyttöön, ja aineettoman sielun rakentaminen on metafyyysisistä syistä mahdotonta.

Ihmiset ja eläimet ovat kuitenkin samanlaisia siinä, että molemmilla on aineellinen keho. EK-teesi pätee kaikkiin elollisiin olentoihin sikäli kuin tarkastelun kohteina ovat vain niiden kehot. Descartes muistetaan siitä, että hän vertaa innokkaasti eläimiä kelloihin, mutta hän käyttää kellovertausta ahkerasti myös ihmiskehosta puhuessaan. Kuten eläinten toiminta, voidaan myös osa ihmisenkin toiminnasta selittää mekaanisesti, nimittäin sellainen, jossa mieli ei ole mukana (*L'homme* AT XI:119–120;

¹⁷ Vastaisuudessa käytän tästä lyhennettä EK-teesi.

¹⁸ Cottingham (1993, 15) pitää tätä syynä sille, miksi Descartes käytti eläimistä nimitystä *bête* tai *brutum* (peto) eikä latinan sielua merkitsevään *anima*-sanaan perustuvaa nimitystä *animal*. Kuitenkin aristoteeliskolastisessa sielukäsityksessä *animal* viittaa alempiin eläimiin kuten ostereihin ja *brutum* korkeampiin, kuten koiriin. Niitä yhdistää aistimellisuus mutta jälkimmäiset erottaa edellisistä kyky itsenäiseen liikkeeseen. (Wild 2006, 31–32.)

¹⁹ Edellinen viite viittaa Adamin ja Tanneryn laitokseen, jälkimmäinen Descartesin teosten uuteen suomennokseen (silloin, kun sellainen on saatavilla).

Hatfield 1992, 345). Kaikkien kehojen fysiologinen toiminta perustuu materian ominaisuuksiin ja luonnonlakeihin (*Description* AT XI:224–225/IV:121–122).

EK-teesin standarditulkinnan mukaan Descartes piti eläimiä *pelkkinä* koneina ja halusi kieltää eläimiltä ajattelun lisäksi tuntoisuuden ja jopa elämän. Standarditulkinta sai alkunsa jo Descartesin aikana, jolloin muiden muassa Reimarus luki Descartesia sen mukaisesti. Reimarus (*ABTT*, §7, 9; §109, 211) tulkitsee Descartesin pitäneen eläimiä elottomina koneina. Hän katsoo Descartesin väittävän, että ”kaikki eläinten toimet voitaisiin selittää pelkän mekanismin perusteella ilman että sallitaan liittää niille sielua, tunteuksia tai representaatioita”²⁰ (*ibid.*). Tässä on syytä muistaa, että Reimaruksen käsitys elämästä poikkeaa siitä, miten se nykyään ymmärretään. Reimarukselle tuntoisuus ja sen mahdollistava sielu ovat elämän välttämättömiä ehtoja. Näin ollen hän pitää kasveja elottomina (*ibid.* §7, 9). EK-teesin standarditulkinnan mukaiset mekaaniset eläimet ovat Reimarukselle siis elottomia, vaeltavia kasveja (*ibid.*).

Reimarus (*ABTT* § 109, 212) pitää Descartesin eläinkäsitystä suorastaan loukkauksena Jumalaa kohtaan: ”[T]ämä näkemys – – hävittää maailmasta niin monta tuhatta elollisten lajia, että se tekee suurimman osan luonnosta kuolleeksi ja kaikkeen onnellisuuteen kykenemättömäksi, mikä halventaa niin työmestarin kuin hänen teoksensakin täydellisyyttä.”²¹ Myös se tosiasia, että eläimet voivat erehtyä, puhuu Reimaruksen (*ibid.*, 215) mielestä sen puolesta, etteivät ne voi olla Jumalan rakentamia koneita. Tällöin eläinten tekemät virheet tulisi ymmärtää todisteina Jumalan tekemistä virheistä, mikä ajatus on ristiriidassa Jumalan täydellisyyden kanssa.

Myös Meier (*SdT* § 69–70, 117–119) pitää Descartesin eläinkäsitystä kokonaisuudessaan teologisesti ongelmallisena, sillä se tekee eläimistä hyödyttömiä, mikä on ristiriidassa Meierin kannattaman fysikoteologisen luontokäsityksen kanssa. Siinä missä Descartes piti ajatusta kuolemattomista eläinsieluista järjettömänä, Meierille se on suorastaan välttämätön. Kuoleman jälkeen eläimillä on nimittäin mahdollisuus saavuttaa järki ja ymmärrys²² kokonaisuudessaan, jolloin ne saavat myös lopulta tietoa Jumalasta, jonka käsitettä ne eivät elämänsä aikana kyenneet muodostamaan.

²⁰ ”man könne alle handlungen der Thiere aus dem bloßen Mechanismo erklären, ohne daß man ihnen eine Seele, Leben, Empfindung oder Vorstellung zueignen dürfte.”

²¹ ”[Diese Meynung] beraubt – – die Welt so vieler tausend Arten der Lebendigen, sie machete den allergrößten Theil der Natur todt, und aller Glückseligkeit unfähig; welches die Vollkommenheit des Werkmeisters sowohl als seines Werkes schmälert.”

²² Meierin kognitiivisten kykyjen analyysistä ja eläinkäsityksestä tarkemmin luvussa 5.4.

Ymmärrettyään, miten hyvää huolta Jumala on niistä niiden elämän aikana kaikesta huolimatta pitänyt, ne alkavat palvoa tätä.

Cottingham (1978, 551) pilkkoo standarditulkinnan mukaisen EK-teesin seitsemään väitteeseen: 1) eläimet ovat koneita, 2) eläimet ovat automaatteja²³, 3) eläimet eivät ajattele, 4) eläimillä ei ole kieltä, 5) eläimillä ei ole itsetietoisuutta, 6) eläimillä ei ole tietoisuutta ja 7) eläimillä ei ole minkäänlaisia tuntemuksia. Hänen mukaansa Descartes oli samaa mieltä väitteistä 1–5, epäselvä väitteen 6 suhteen, mutta hirviömäiseksi luonnehditun väitteen 7 esittämisestä häntä ei ole perusteltua syyttää (*ibid.*, 552). Harrison (1992, 222–223) kritisoi Cottinghamia siitä, että hän on jättänyt listastaan pois Descartille hyvin keskeisen väitteen, että eläimillä ei ole rationaalista sielua. Kun otetaan huomioon, ettei Descartes hyväksynyt ajatusta erilaisista sieluista, tuntuu turhalta ja peräti harhaanjohtavalta mainita rationaalisuus sellaisen sielun tunnusmerkkinä, jonka Descartes eläimiltä kieltää. Mielestäni Cottinghamin listaan riittäisi lisäys, että eläimillä ei ole aineetonta sielua. Cottingham mainitsee listassaan kyllä ajattelun, joka Descartesin metafysiikassa edellyttää välttämättä sielun, mutta sielun mainitseminen erikseen puoltaisi paikkaansa ajattelevan materian poissulkemiseksi.

Wild on Cottinghamin kanssa samoilla linjoilla standarditulkinnan heikkouksista. Hän ehdottaa Cottinghamin innoittamana EK-teesille uutta tulkintaa, jonka mukaan eläimet ovat tietoisia ja/tai tuntoisia koneita (Wild 2006, 145). Tämä on perusteltua jo Descartesin kirjoitustenkin perusteella: hän nimenomaan *ei* kiellä eläimiltä tuntoisuutta, sikäli kuin tämä ymmärretään oikealla tavalla (esim. *More 5.2.1649*, AT V:278/IV:336). Wildin (2006, 139) mukaan Descartes oli ensisijaisesti kiinnostunut fysiologiasta, anatomiasta ja fysiikasta, ja hänen tutkimuksensa näillä aloilla vahvistivat hänen metafysisistä vakaamustaan osoittamalla materian noudattavan aina samoja lakeja. Kuitenkaan Descartes ei hyväksynyt aristoteelista käsitystä, jossa sielu toimii erottavana tekijänä elävän ja elottoman olennon välillä ja sielujen välillä vallitsee hierarkkinen järjestys. Descartesin eläinkäsitys, jossa eläimet ovat eläviä olentoja, joilla ei ole sielua, ei sopinut tähän kehykseen.

²³ 1600-luvulla automaatilla ymmärrettiin itsestään liikkuvaa oliota ja joka siis sisältää liikkeen periaatteen itsessään (Cottingham 1993, 20). Vaikka Descartes käyttää usein automaatin ja koneen käsitteitä samoista asioista (kehoista), erona saattaisi olla se, että kone viitta enemmän pelkkään mekanismiin edellyttämättä sisäistä liikkeen periaatetta, kun taas automaatin käsitteessä painottuu liike.

Descartesin käsitys elämästä oli käännteentekevä siinä, että hänelle elämä ei välttämättä edellytä minkäänlaista sielua vaan se on mahdollista myös mekaanisesti (Harrison 1992, 224). Descartes selittää elämän fysiologisesti sydämen lämmöllä:

”[Fysiologisten] toimintojen selittämiseksi ei ole välttämätöntä käsittää tätä konetta sellaiseksi, että sillä olisi jokin vegetatiivinen tai sensitiivinen sielu tai jokin muu liikkeen ja elämän periaate lukuunottamatta verta ja henkiä, jotka sen sydämessä jatkuvasti palava tuli saa liikkeelle—tuli jolla on sama luonto kuin kaikissa liikkumattomissa kappaleissa tavattavalla tulella.”²⁴ (*L’homme*, AT XI:202.)

Mistä tämä lämpö on saanut alkunsa, onkin taas vaikeampi kysymys, jolle Descartes ei suo tuntuvaa huomiota muutamaa kellovertausta lukuunottamatta. Vaikka Descartes jossain määrin onnistuu selittämään elämän mekaanisesti, pitää hänen viime kädessä kuitenkin vedota luonnon tai Jumalan nerokkaaseen suunnitteluun ja ihmisen ymmärryksen rajallisuuteen.

Descartesin eläinkäsitys on saanut aikaan suurta hämmennystä ja keskustelua. Suuri osa tästä keskustelusta pyrkii löytämään ratkaisun EK-teesin ilmeiseen ristiriitaan arki ajattelun kanssa, jossa eläinten toimintaa selitetään viittaamalla niiden ajatteluun ja mentaalisiin tiloihin. Seuraavassa luvussa esittelen tässä keskustelussa esiintyneitä argumentteja.

3.2. Ajattelun ja tuntoisuuden välinen relaatio

Descartesin eläinkäsityksen keskeinen ongelma on tuntoisuuden ja ajattelun (tai tietoisuuden) välinen relaatio. Onko eläinten tuntoisuus pelkkää informaation vastaanottamista aistien kautta, johon ei sisälly minkäänlaista kokemuksellisuutta vaan joka vaikuttaa eläimessä tapahtuviin fysiologisiin liikkeisiin? Tällainen aistiminen on hyvin kaukana siitä, miten se yleisesti ymmärretään. Onko eläinten luonnon nerokkaasti rakentamina koneina mahdollista olla jossain määrin tietoisia tuntemuksistaan ilman että niille tarvitsee liittää sielua?

Etsittäessä vastausta näihin kysymyksiin tulee ottaa huomioon, että mitään ajattelun alaan kuuluvaa Descartes ei hyväksy eläimille liitettävän. Tämä yksiselitteiseltä kuulostava ehto ei kuitenkaan suuresti helpota tutkimusta, Descartes nimittäin laski ajattelun alaan hyvin monenlaisia toimintoja yksinkertaisista

²⁴ ”[E]n forte qu’il ne ne faut point à [– –] occasion [des fonctions physiologiques] concevoir en [cette Machine] aucune autre Ame vegetatiue, ny sensitiue, ny aucun autre principe de mouuement & de vie, que son sang & ses esprits, agitez par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, & qui n’est point d’autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimez.”

näköhavainnoista abstrakteihin pohdintoihin. Onko Descartes siis ristiriitainen väittäessään, että eläimillä on kyky aistia (esim. *More* 5.2.1649 AT V:278/IV:336)? Tämän ongelman ratkaisemiseksi on määriteltävä, mitä eläinten aistimukset ovat, mitä ajattelu on ja milloin aistimukset lasketaan ajatteluksi.

3.2.1. Aistimukset

Descartes (*Meditationes* AT VII:436–437/II:310) erottaa aistihavainnon kolme tasoa: 1) ulkoisen objektin vaikutus aisteihin (aistimus), 2) sisäisten liikkeiden aikaansaama sielun affektoituminen (havainto) ja 3) aistimuksen perusteella muodostettu arvostelma (ymmärrys). Ensimmäinen taso on yksinomaan ruumiillinen, tasoilla 2 ja 3 sielulla on tärkeä osa. Eläimet jäävät tasolle 1, jolloin ei vielä voida varsinaisesti puhua tuntemuksista. Näin ollen ihmisen ja eläinten aistimukset poikkeavat olennaisesti toisistaan, vaikka niillä on myös yhdistäviä tekijöitä. On siis aivan oikein sanoa esimerkiksi laiduntavasta lehmästä, että se näkee edessään ruohoa ja maistaa sen suussaan, mutta on harhaanjohtavaa ajatella lehmän näkö- ja makuaistimusten olevan samanlaisia kuin ihmisillä: eläinten aistimukset jäävät fysiologiselle tasolle, kun taas ihmisillä mieli on niissä mukana.

Wild (2006, 171) toteaa aivan oikein, ettei Descartesilla ole selvää vastausta siihen, missä mielessä sieluttomien eläinten tuntemuksista on mahdollista puhua. Eräänä mahdollisuutena on puhua eläinten tiedostamattomista tuntemuksista²⁵, mutta on vaikeaa ymmärtää, minkälaisia ne olisivat. Tuntemuksessa on olennaista, että *jostakusta* tuntuu *joltakin*, ja ilman tiedostavaa subjektia tuntemuksen laadullinen elementti katoaa. Cottingham ja Wild lähestyvät kartesiolaisten eläinten tuntoisuuden ongelmaa diagnostisesti: Cottingham pyrkii tulkitsemaan Descartesia niin, että eläinten tuntoisuus säilyisi, kun taas Wild etsii syitä sille, miksi tämä ei onnistu. Harrison puolestaan kritisoi Cottinghamin yrityksiä ja pitäytyy liittämistä kartesiolaisille eläimille tietoisuutta. Käytyäni läpi nämä tulkinnat käsittelen vielä lyhyesti Reimaruksen Descartesille esittämää kritiikkiä.

Cottinghamin (1978, 555) tulkinta on, että Descartes pitää ajatteluna ainoastaan sellaisia aistimuksia, joihin liittyy reflektiivinen tietoisuus, jossa mieli kohdistaa tarkkaavaisuutensa omiin representaatioihin. Tällainen tietoisuus edellyttää itsetietoisien apprehension, jolla Cottingham tarkoittaa tietoisuutta omista

²⁵ Tähän ratkaisuun päätyy mm. Cottingham (1978).

representaatioistaan. Cottingham (1978, 555) perustaa tulkintansa siihen, että Descartesin mukaan cogito-argumenttia ”ajattelen, siis olen” ei voida yksiselitteisesti korvata video-argumentilla ”näen, siis olen”, sillä näkemisellä voidaan tarkoittaa toisaalta pelkkää ruumiillista aistimista ja toisaalta tietoista näkemistä. Video-argumentti on ekvivalentti cogito-argumentin kanssa vain jälkimmäisessä tapauksessa. (*Principia* AT VIII:7–8/III:39.)

Cottingham (1978, 559) myös epäilee, ettei Descartes ollut täysin tyytyväinen ankaraan dualismiinsa, koska sen avulla oli hankala selittää esimerkiksi nälän tuntemusta. Ihmisessä sielu ja ruumis ovat hänen mukaansa ”ikään kuin sekoittuneena yhdeksi kokonaisuudeksi”²⁶, jolloin eron tekeminen ruumiillisten ja sielullisten tapahtumien välillä ei ole yksiselitteistä: esimerkiksi kipua ei havaita puhtaalla ymmärryksellä vaan nimenomaan aistitaan (*Meditationes*, AT V:81/II:78). Cottingham (1978, 559) päättelee tästä, että tuntemukset ovat ”luontomme eläimellisen puolen selittämätön seuraus – –.”²⁷

Cottingham (1986, 127ff. ja 1993, 75) tutkii ajatusta kartesiolaisesta dualismista, jossa hengen ja aineen lisäksi on vielä kolmas substanssi, joka on näiden kahden synteesi. Siinä missä hengen attribuuttina on ajattelu ja aineen ulotteisuus, hengen ja aineen synteeseille on ominaista tuntemukset, jotka eivät redusoidu kumpaankaan substanssiin vaan ovat tulosta niiden yhdistymisestä. Tämä tekee Cottinghamin (1986, 130) mukaan mahdolliseksi sen, että eläimet olisivat aineellisia ja tuntevia olentoja. Hän perustaa ajatuksensa Descartesin 21.3.1643 prinsessa Elisabethille kirjoittamaan kirjeeseen (AT III:665), jossa Descartes esittää ajatuksen kolmesta peruskategoriasta, joiden perusteella ymmärrämme maailman: ulotteisuudesta, ajattelusta ja aistimisesta. Lähdemateriaali on hyvin suppea, joten sen perusteella ei ole perusteltua ryhtyä puhumaan substanssidualismin sijasta dualismista.

Dualismi on kyseenalainen ratkaisu myös eläinten tuntemusten ongelmaan, sillä Descartes pitää nimenomaan ihmistä hengen ja aineen synteeseinä, jossa kumpikin substanssi täydentää toisiaan. Kohdassa, johon Cottingham viittaa, Descartes ei mainitse sanallakaan aistimisen mahdollisesta kuulumisesta muille olennoille kuin ihmisille. Puhuttaessa aistivasta materiasta tulee tarkentaa, mitä aistimisella tarkoitetaan: jos siihen riittää pelkkä objektien vaikutus aisteihin, tullaan toimeen toiminnan mekaanisilla selityksillä. Jos vaaditaan lisäksi aistimuksen tiedostamista,

²⁶ Suom. Tuomo Aho ja Mikko Yrjönsuuri.

²⁷ ”an inexplicable result of the animal side of our nature – –.”

mekaaninen selittäminen menee siinä määrin monimutkaiseksi että trialismi puolustaa paikkaansa mahdollisena ratkaisuyrityksenä ongelmaan.

Harrison (1992, 224) syyttää Cottinghamia tuntemusten ja passioiden sekoittamisesta toisiinsa, etenkin kun Descartes itsekin teki selvän eron niiden välille. Siinä missä tuntemuksiin liittyy tietoisuus, passiot voivat olla tiedostamattomia, vaikka ihmisten kohdalla niihinkin usein liittyy tietoisuus (*Meditationes*, AT VII:29/II:41, *Passions XVI*, AT XI:341–342/IV:35). Eläimillä ei näin ollen voi olla tuntemuksia vaan ainoastaan ruumiillisia passioita. Esimerkkinä niistä Descartes kuvaa *Sielun liikutuksissa* (*Passions XXXVIII*, AT XI:358/IV:44) pelästymistä:

”Elonhenkien kulkeutuminen sydämen hermoihin riittää saattamaan rauhasen liikkeeseen, joka saa pelästyksen sieluun. Samalla tavoin joidenkin elonhenkien kulkeutuminen samaan aikaan kohti niitä hermoja, joiden tehtävänä on liikuttaa jalkoja pakoon, riittää aiheuttamaan toisen liikkeen samassa rauhasessa, jonka avulla sielu aistii ja huomaa tämän paon. Pako voi tällä tavalla tulla aiheutetuksi ruumiissa ainoastaan sen elinten järjestyksen ansiosta ilman, että sielu osallistuu siihen.”²⁸

Descartes ajatteli passioiden tiedostamisen olevan mahdollista—joskaan ei välttämätöntä—vain ihmisille. Eläinten passiot eivät tietenkään voi olla yhteydessä sieluun, koska sitä eläimillä ei ole. Harrisonin tulkinta tekee eläinten aistimuksista tiedostamattomia, ja tällöin ei ole syytä ajatella, että eläimet olisivat tuntoisia olentoja. Niiden reaktiot ympäristöönsä ovat täysin mekaanisia eikä eläimiä voida pitää kokemuksellisina subjekteina.

Emootiot voidaan jakaa primäärisiin ja sekundäärisiin. Primääriset emootiot ovat synnynnäisiä ja refleksinomaisia reaktioita, joilla on selkeä rooli selviytymisen kannalta. Pelko on esimerkki primäärisestä emootiosta. Sekundääriset emootiot sen sijaan ovat aina kokemuksellisia, jolloin niitä ja etenkin niiden relaatiota toimintaan voidaan ajatella, mikä tekee mahdolliseksi oman toiminnan joustavan mukauttamisen olosuhteisiin. Sekundääriset emootiot edellyttävät monimutkaisemman aivorakenteen kuin primääriset emootiot. (Bekoff 2002, 106.) Sekundääriset emootiot ovat objekteihin tai tapahtumiin liittyviä emootioita ja ne edellyttävät oppimista. Nykytutkimus ei kuitenkaan rajaa sekundäärisiä emootioita pelkästään ihmisille, mikä taas oli Descartesin ajatuksena. Descartes siis ymmärtää eläinten emootiot primääriksi ja sulkee sekundääriset emootiot niiltä pois.

Wildin (2006, 148–149) mukaan Descartesin vaikeudet johtuvat pyrkimyksestä selittää tuntemukset yksinomaan fysiologisesti, minkä johdosta

²⁸ Suom. Timo Kaitaro ym.

Descartes katsoi olevansa oikeutettu liittämään niitä myös eläimille. Näin hän kuitenkin joutuu vaikeuksiin eläinten mielenliikkeiden selittämisessä. Hänellä ei ole teoreettisia mahdollisuuksia esittää EK-teesiä sellaisena, että eläimet pysyisivät tuntoisina, jolloin eläimet jäävät pelkiksi koneiksi ja niiltä on pakko kieltää mielenliikkeet. Descartesin omat kirjoitukset heijastavat myös hänen epävarmuuttaan eläinten ajatusmaailman suhteen: toisinaan hän kieltää jyrkästi, että eläimillä olisi mitään ajattelua (*Discours*, AT VI:58/I:155), toisinaan hän vain pitää asiaa todennäköisenä mutta mahdottomana todistaa (*More* 5.2.1649, AT V:276–277/IV:335; *Passions*, AT XI:369/IV:50) ja toisinaan hän taas pohtii ruumiillisten ajatusten mahdollisuutta (*Newcastle* 23.11.1646, AT IV:576). Samanlaisella päättämättömyydellä hän suhtautuu myös eläinten tuntoisuuteen (*Plempius* 3.10.1637, AT I:414).

EK-teesin standarditulkinnessa pitäytyvä Reimarus (*ABTT* § 109, 212–213) argumentoi eläinten tuntoisuuden puolesta ja samalla Descartesia vastaan vetoamalla ensiksi siihen, että eläinten aistinelinten ja hermoston olemassaolo ja rakenne sekä tapa, jolla eläimet aistinelimiään käyttävät, vastaavat siinä määrin omaamme, että niiden aistimusten voidaan päätellä olevan samanlaisia kuin meidän. Toiseksi eläinten liikkuminen on hänestä selvästikin tahdonalaista, eikä tämä olisi hänen mielestään mahdollista ilman tuntemuksia ja representaatiota ympäristöstä. Kolmanneksi eläinten kyky kohdistaa aistinelimensä ja siten tarkkaavaisuutensa heikkoihinkin ärsykeisiin puhuu hänen mukaansa sen puolesta, että eläimillä on representaatioita ja tahto. Jos näin ei olisi, pitäisi ärsykkeen voimakkuuden olla suoraan verrannollinen eläimen reaktion voimakkuuteen.

Mitä Reimaruksen ensimmäiseen kritiikkiin tulee, hän ei tunnu lukeneen Descartesia kaikilta osin kovinkaan tarkasti. Descartesille fysiologiset samankaltaisuudet eivät riitä perusteeksi sielullisille samankaltaisuuksille, ja hän ymmärtää eläinten aistimusten tapahtuvan pelkästään ruumiillisella tasolla. Reimaruksen toinen ja kolmas kritiikki ovat paremmin perusteltuja, mutta Descartes vastaisi niihin varmastikin vetoamalla eläinten monimutkaiseen rakenteeseen ja Jumalan nerokkaaseen suunnitteluun. Reimarus tuntuu tunnistavan tämän vastausmahdollisuuden ja kritisoi Descartesin tapaa vedota vaikeissa paikoissa Jumalan täydellisyyteen: ”Kartesiolainen mekanismi ei ylipäätään tee meille ymmärrettäväksi ainuttakaan

mekaanisten voimien tunnettua sääntöä vaan hän vetoaa pelkästään Jumalan – – äärettömiin täydellisyyksiin – –”²⁹ (ABTT § 109, 218).

Nykyaikainen esimerkki ympäristön huomioonottavasta liikkeestä ilman representaatioita on lämpöohjuksen matka kohteeseensa. Se mikä meistä vaikuttaa monimutkaiselta ajattelua vaativalta tahdonalaiselta toiminnalta voi todellisuudessa perustua paljon yksinkertaisempiin, mekaanisiin prosesseihin.³⁰ Reimaruksen käsitys siitä, mikä mekaanisille koneille on mahdollista, on kuitenkin vaatimattomampi, ja hän tuskin olisi pitänyt nykytieteen saavutuksia mahdollisina. Reimarus (ABTT § 209, 215) yrittää osoittaa Descartesin mekanistisen eläinkäsityksen virheelliseksi vetoamalla siihen, että koneen liike paikasta A paikkaan B on suoraviivaista, kun taas eläimen liike on monimutkaisempaa. Hän valaisee tätä yksityiskohtaisella esimerkillä siitä, miten koira etsii itselleen parhaan reitin ruokapöydän päälle herkkujen ääreen huomattuaan, ettei sen ole mahdollista päästä sinne suorinta reittiä hyppäämällä. Tähän kritiikkiin Descartesin on jälleen hyvin helppo vastata vetoamalla eläinten taidolla suunniteltuun hienomekaniikkaan.

3.2.2. Ajattelu

Miten Descartes sitten ymmärtää ajattelun? *Filosofian periaatteissa* (*Principia IX*, AT VIII:7/III:39) Descartes sanoo tarkoittavansa sillä ”kaikkea sitä, mistä tulemme tietoisiksi itsessämme, sikäli kuin meillä on tietoisuus siitä.”³¹ Hän jatkaa ajattelun käsittävän niin ymmärtämisen, tahtomisen, kuvittelun ja aistimuksen. Kolmannessa mietiskelyssä (*Meditationes*, AT VII:37/II:47) Descartes jakaa ajatukset ideoiksi, joiden hän luonnehtii olevan ikään kuin olioiden kuvia, ja ideoita koskeviksi asenteiksi (joihin kuuluu esimerkiksi tahtomukset, tuntemukset ja arvostelmat). Tämä antaa aiheen olettaa, että Descartes laski vain tietynlaisen aistimisen ajatteluksi. Norman Malcolm (1991) on esittänyt oman tulkintansa siitä, mitä ajattelu on, minkälaiset tuntemukset eivät ole ajatuksia ja missä kohtaa Descartesin olisi pitänyt olla tarkempi.

Malcolm (1991, 86) tulkitsee Descartesin ilmeisten ristiriitojen eläinten ajattelun ja tuntemusten suhteen kumpuavan hänen harhaanjohtavasta oletuksestaan,

²⁹ ”Ueberhaupt aber machet uns der cartesianische Mechanismus nichts aus den bekannten Regeln mechanischer Kräfte verständlich, sondern er bezieht sich bloß auf Gottes – – unendliche Vollkommenheiten – –.”

³⁰ Asiantuntevan ja monipuolisen katsauksen aiheeseen antaa Dawkins (2003, 65–102).

³¹ Suom. Yrjönsuuri ym.

että kaikilla tuntemuksilla on propositionaalinen sisältö, jolloin niitä on pidettävä ajatuksina. Tämä oletus tukee EK-teesiä: jos propositionaalinen ajattelu on eläimille mahdotonta ja kaikki tuntemukset ovat propositionaalisia, niin eläimillä ei ole tuntemuksia. Descartesin ristiriitaisten väitteiden eläinten tuntemusten suhteen Malcolm (*ibid.* 82) tulkitsee olevan ristiriitaisia vain päällisin puolin: Descartes kielsi eläimiltä tuntemukset propositionaalisina asenteina (jollaisia Descartes Malcolmin tulkinnan mukaan ajatteli ihmisen tuntemusten aina olevan), mutta myönsi niillä olevan tiedostamattomia aistimuksia.

Arkiajattelussa on kuitenkin hyvin luontevaa selittää eläinten käyttäytymistä liittämällä niille ajatuksia. Onko tämä kuitenkin täysin harhaanjohtava käsitys? Malcolm (1991, 86) esittää tätä havainnollistaakseen paljon keskustelua herättäneen esimerkin, jossa koira ajaa naapurin kissaa takaa. Kissa pakenee tammeen ja hyppää sieltä koiran huomaamatta viereiseen vaahteraan. Koira jää räksyttämään tammen juurelle. Tässä tilanteessa tuntuu oikeutetulta sanoa, että koira ajattelee, että kissa on kiivennyt tammeen. Descartesin mukaan näin ei kuitenkaan missään nimessä voida sanoa. Malcolm väittää, että Descartes on väärässä, koska hän ei erota toisistaan ilmauksia ”S ajattelee, että *p*” ja ”S:llä on ajatus, että *p*.” Edellisessä tapauksessa kyse on ajattelusta ilman propositionaalista sisältöä, ja Malcolmin mukaan eläinten ajattelusta voidaan puhua tässä merkityksessä. (*ibid.*, 87.) Esimerkkinä tällaisesta ajattelusta on liukkaalla kadulla kulkeva henkilö, joka varmasti ajattelee kadun olevan liukas ilman että hän artikuloi tätä ajatusta millään tavoin (*ibid.*, 89). Propositionaalisia ajatuksia³² Malcolm (*ibid.*, 92) ei usko eläimillä olevan.

Malcolmin (1996, 90–91) mukaan ajatus on eri asia kuin sen kielellinen ilmaus tai kuva, eikä kyvyttömyys ilmaista ajatuksiaan tarkoita ajattelun ja tuntoisuuden puuttumista. Donald Davidson edustaa vastakkaista näkökantaa. Hän pitää kieltä ja käsitteitä ajattelun välttämättömänä ehtona vedoten siihen, että ajattelu edellyttää uskomusverkoston ja että tosi uskomus on mahdollista erottaa epätodesta vain kielen avulla. Davidsonin mukaan Malcolmin erottamissa tapauksissa ”S ajattelee, että *p*” ja ”S:llä on ajatus, että *p*” on molemmissa kyse ainoastaan rationaalisille ja kommunikaatiokykyisille olennoille mahdollisesta ajattelusta. (Davidson 2001, 102–105.) Davidsonin argumenttiin palataan luvussa 3.3.2.

³² Alanen (2003, 85) huomauttaa, ettei tekstuaalinen evidenssi ole riittävää, jotta olisi oikeutettua väittää Descartesin pitäneen ajattelua välttämättä propositionaalisena, ja että tällainen tulkinta oikoo mutkia Descartesin monimuotoisessa käsityksessä ihmisen mentaaliseen elämästä.

On tärkeää erottaa toisistaan ensinnäkin mekaaninen reaktiokyky, tuntoisuus, tietoisuus ja ajattelu ja toiseksi passio, aistimus ja tuntemus. EK-teesin standarditulkinnan mukaan Descartes tarkoitti eläinten tuntoisuudella pelkkää mekaanista reaktiokykyä. Ihmisen kohdalla sen aikaansaamat reaktiot on mahdollista tiedostaa. Nykyään eläinten kyky kärsiä on yleisesti hyväksytty lähtökohta esimerkiksi eläinsuojelulainsäädännössä, mutta sen ajatellaan pätevän etupäässä selkärangaksiin, sillä selkärangattomien hermosto poikkeaa jo huomattavasti omastamme. Selkärangattomille ei ole yhtä perusteltua liittää kivuntuntemiskykyä kuin selkärangaisille. Etenkin kalojen kivuntuntemiskyky on ollut kiistan aiheena. Tutkiessaan sen neurologista perustaa James D. Rose (2002) päätyi siihen, ettei kalojen hermostollinen rakenne tee kivun tuntemista mahdolliseksi. Kalat kyllä reagoivat kipuärsykkeisiin, mutta tässä on kyseessä vain nosiseptio, mekaaninen kipureaktio, joka ei edellytä kivun tiedostamista³³. Descartes lienee Rosen kanssa yhtä mieltä siitä, minkälaista eläinten kokemusmaailma on—Descartes vain ajatteli tämän pätevän kaikkiin eläimiin eikä pelkästään kaloihin ja muihin ”alempiin eläimiin”.

Mekanistinen eläinkäsitys johtaa helposti hyvin monimutkaiseen eläimen toiminnan mekaanisiin selityksiin. Vaikka esimerkiksi nälälle voidaan antaa mekaaninen selitys (Esim. *Principia IV*, AT VIII:318/III:281), niin on vaikeaa nähdä, miten pelkkä mekanismi ilman minkäänlaista tietoisuutta voi saada aikaan vaikkapa pitkällistä takaa-ajoa edellyttävän saalistamisen. Voitaisiko siis eläinten yhteydessä puhua jonkinlaisesta ruumiillisesta tietoisuudesta? Voisiko fenomenaalinen tietoisuus olla mahdollinen ilman sielua? Luulen, että juuri tätä Cottingham (1978, 558) ajaa takaa huomauttaessaan Descartesin eläimille attribuoimien tuntemusten, kuten tuskan tai vihan edellyttävän jonkinasteista tietoisuutta, joskaan ei itsetietoisuutta, joka puolestaan edellyttää toisen asteen tietoisuutta omista representaatioistaan ja siitä, että on itse representaatioidensa subjekti.

³³ Ihmisillä nosiseptisiä reaktioita voi tapahtua esimerkiksi puudutuksessa tapahtuvissa operatioissa (Rose 2002, 14). Isoaivokuori on tutkimusten perusteella edellytys kokemuksen tiedostamiseen (*ibid.*, 4.). Ihmiset, joilla on tietynlainen isoaivokuoren vaurio, eivät ole tietoisessa tilassa mutta kuitenkin elossa ja he reagoivat ärsykkeisiin mekaanisesti, esimerkiksi kipuärsykkeisiin nytkähdyksellä ja kasvojen ilmeellä. Kalojen isoaivokuori on niin mitätön, ettei Rose katso sen riittävän tietoisuuteen. (*Ibid.*, 13–14.) Myös muut emotiot kuten pelko edellyttävät toimivan isoaivokuoren (*ibid.*, 21). Sneddon (2006) taas on todistanut vastaavin menetelmin, että kalat kyllä tuntevat kipua. Absoluuttista varmuutta eläinten subjektiivisista kokemuksista on kuitenkin neurologian keinoin mahdotonta saavuttaa (Ks. Sandøe ym. 2004, 122).

3.3. Eläinten toiminnan selittäminen ja aineettoman substanssin huomaaminen

3.3.1. Eläinten toiminnan selittäminen

Eläinten toiminta näyttää usein hyvinkin nokkelalta. Eläimet muistuttavat myös ulkoisesti ihmisiä sikäli, että niillä on aistinelimet ja raajat. Nämä ovat kaksi tärkeintä syytä sille yleiselle arkikäsitteelle, että eläimet aistivat ja ajattelevat samaan tapaan kuin me ja että niiden toiminta perustuu tahtoon ja järjelliseen harkintaan. Descartesin mukaan tämä näkemys on harhaanjohtava. Eläimen toimintaa ei nimittäin ohjaa sielu vaan se perustuu yksinomaan mekaaniseen fysiologiaan. (*More* 5.2.1649; AT V:276/IV:334–335.) Materiaalinen substanssi on luonnoltaan täysin erilaista kuin aineeton substanssi, joten niihin pätee eri lait. Niissä tapahtuvat muutokset tulee myös selittää eri tavoin: materiaalisen substanssin yhteydessä mekaanisesti, aineettoman substanssin yhteydessä taas psykologisesti halujen ja harkinnan avulla. Kaikki eläinten toiminta on siis selitettävä mekaanisesti viittaamatta millään lailla ajatteluun, joka on aineettoman substanssin ominaisuus (*More* 5.2.1649; AT V:276/IV:334–335).

Descartes toteaa, että eläinten aivoilla on monimutkainen rakenne, ja se tekee mahdolliseksi monimutkaisen toiminnan. Eläinten toiminnalle on tyypillistä erehtymättömyys—ne toimivat aina oman mekaniikkansa mukaisesti ilman mahdollisuutta säädellä ja arvioida itse toimintaansa. Ne myös harvemmin tekevät mitään epätäydellisesti. Esimerkiksi mehiläispesissä ei Descartesin tietämyksen mukaan ole puutteita. (*Description*; AT XI:519/IV:141.) Kiperimmissä tapauksissa, joissa eläinten käyttäytymisen selittäminen pelkästään mekaanisesti tuntuu turhauttavan monimutkaiselta, Descartes vetoaa Jumalan nerokkuuteen eläinten ohjelmoijana (*Mersenne* 27.5.1630; AT I:154, Wild 2006, 179).

Sata vuotta Descartesin jälkeen vaikuttanut Meier pitää Descartesin eläinkäsitystä vanhanaikaisena. Hänen tulkintansa mukaan Descartes oli tietämättömyyttään pakotettu pitämään eläimiä virheellisesti pelkästään ruumiillisina olentoina, koska hänen aikanaan kaikkia aineettomia olentoja pidettiin henkinä ja ajatus eläinten hengistä tuntui mahdottomalta. Meier kannattaa omasta näkökulmastaan nykyaikaisempaa tapaa ymmärtää henki olentona, jolla on ymmärrys ja järki ja joka on vapaa. Pelkkä aineettomuus ja ajattelukyky eivät vielä tee substanssista henkeä. (*SdT* § 12, 26–27; § 29, 64.) Meierista eläinten käyttäytymisen mekaaninen selittäminen ei onnistu, sillä eläimen liikkeellä on aina kaksi syytä, läheinen syy ruumiissa ja etäinen syy sielussa. Yhdessä nämä syyt muodostavat liikkeen riittävän synn. Ilman sielua

eläinten liikkeillä ei siis ole riittävä syytä, joten Meier päättelee eläinkoneiden olevan mahdottomia. (*SdT* § 13, 28–29.) Meierin teoria pätee ainoastaan voluntaarisiin tekoihin. Refleksinomaiset teot sen sijaan ovat täysin mahdollisia ilman mentaalista syytä. Kysymys kuuluukin, mitkä eläinten teot ovat pelkästään refleksinomaisia ja mitkä taas edellyttävät tiedostamista.

Descartesin mukaan eläinten ja koneiden käyttäytymistä leimaa mekaanisuuden myötä joustamattomuus: ne suoriutuvat niistä tehtävistä, joihin niiden ”elimellinen järjestys” antaa mahdollisuuden, kun taas järki tekee mahdolliseksi toiminnan luovan mukauttamisen uusiin tilanteisiin. (*Discours V*, AT VI:56/I:154–155). Myös nykyajan eläintutkimuksessa eläimen toiminnan joustavuutta pidetään merkinä eläimen rationaalisuudesta (Hurley 2006, 146 ff.). Yleensä eläinten toiminta sijoittuu ääripäiden, tiukasti kontekstisidonnaisen mekaanisuuden ja kontekstista riippumattoman käsitteellisen yleistämisen välille, ja toiminnan joustavuus vaihtelee niin lajikohtaisesti kuin myös aluekohtaisesti. Nykyajan eläintutkimuksessa suositaankin käsitystä eläinten rationaalisuuden ”saarekkeista” (millä tarkoitetaan toiminnan rationaalisuuden ilmenemistä vain tietyissä konteksteissa) eikä niinkään haeta yleispätevää rationaalisuutta. (*Ibid.*, 147.) Eläimen älykkyys näkyy sen kyvyssä muokata toimintaansa olosuhteiden muuttuessa (Herman 2006, 441).

3.3.2. Kieli ainoana merkinä ajattelusta

Mitä meidän on Descartesin mukaan mahdollista tietää eläinten tietoisuudesta? Descartesin on ankarana dualistina mahdotonta tehdä minkäänlaisia tietoisuutta koskevia johtopäätöksiä tutkimalla eläinten fysiologiaa. Sikäli kuin Descartes voi olettaa ajattelukyvyllä olevan jotain tekemistä aivojen kanssa, hänellä ei ole fysiologista perustetta evätä eläimiltä ajattelukykyä, kuten hän itsekin toteaa kirjeessään Newcastleen markiisille (4.5.1647, AT IV:576/IV:297). Hieman luottavaisemmin hän suhtautuu eläinten kykyyn aistia, mutta vain sikäli kuin siihen ei liity ajattelua (*More* 5.2.1649, AT V:276–278/IV:335–336).

Painavimpana eläinten ajattelukykyä vastaan puhuvana seikkana Descartes pitää sitä, ettei eläimillä ole kieltä. Aineetonta ajattelevaa substanssia on mahdotonta havaita, mutta sen on mahdollista ilmaista itsensä. Tämä tapahtuu kielen avulla, ja sitä Descartesin mukaan eläimillä ei ole. Niiden ilmaisukyky rajoittuu yksinomaan passioiden aikaansaamiin reaktioihin. (*Newcastle* 4.5.1647, AT IV:574–5/IV:296.)

Puhuva papukaija ei käy hänelle vastaesimerkistä, sillä sen tapauksessa kyse on pelkästä matkimisesta eikä omien ajatusten ilmaisemisesta (*Discours V*, AT VI: 56/I:154–5).

Meier ei ole tyytyväinen tähän argumenttiin. Hän on samaa mieltä Descartesin kanssa siitä, ettei puheeseen vaadita paljon ymmärrystä, ja saaden tasa-arvoasioissa valveutuneen nykylukijan veren kuohahtamaan hän on löytävinään lisätukea väitteelleen siitä, että naiset eivät ole mykkiä (*SdT* § 15, 30–31). Hänen mielestään ei kuitenkaan ole oikeutettua väittää, ettei eläimillä ole kieltä vain koska emme ymmärrä niiden ääntelyä (*SdT* § 57, 104–105). Meier (*SdT* § 57, 104) ymmärtää kielellä järkevien ajatusten arbitraaristen merkkien järjestelmän. Kieli palvelee järkeä kahdella tavalla: se helpottaa järjen³⁴ käyttöä auttamalla pitämään monimutkaiset ajatukset mielessä ja se tekee kommunikaation mahdolliseksi. Kommunikaatio on kuitenkin mahdollista myös eleillä tai muilla merkeillä, joten puhekyvyn puuttuminen ei tarkoita järjen puuttumista. (*SdT* § 56, 101–103.) Myöskään merkkien määrä ei ole ratkaisevaa—eläinten kielen ei tarvitse olla yhtä ilmaisuvoimainen kuin ihmisten kielen. Kieli ja järki ovat Meierin mukaan läheisessä yhteydessä toisiinsa: kielen ilmaisuvoima on suoraan verrannollinen järjen määrään³⁵, ja kielen täydellisestä puuttumisesta (mitä Meierin mielestä eläinten kohdalla on mahdotonta todistaa) voidaan hänen mukaansa päätellä korkeintaan järjen puuttuminen, ei ajattelukyvyn eikä sielun puuttumista (*SdT* § 15, 31; § 57, 104). Eläinten käyttäytymisen huolellista tarkkailua korostava Meier huomauttaa myös, että eläimet selvästikin kommunikoivat keskenään (*SdT* § 57, 103).

Nykyajan filosofi Donald Davidson (2001) on esittänyt, että ajatuksia—sikäli kuin ne ymmärretään propositionaalisina asenteina (joita ovat esimerkiksi uskomukset, halut ja aikomukset)—voi olla vain olennolla, jolla on kieli. Propositionaaliset asenteet ovat Davidsonin (*ibid.*, 96) mukaan luonteeltaan holistisia siten, että yksi uskomus vaatii tuekseen muita uskomuksia ja muita propositionaalisia asenteita, ja tämä ei ole Davidsonin mielestä mahdollista ilman kieltä. Eläinten oletettujen uskomusten sisältöä on Davidsonin mukaan mahdotonta määrittää. Uskomusattribuution totuusarvo voi vaihdella sen mukaan, minkälainen kuvaus uskomuksen kohteelle annetaan. Uskomus, että kissa on tuossa tammessa ei subjektin

³⁴ Meier tarkoittaa järjellä (jonka hän samastaa ymmärrykseen) kykyä päätellä, mihin vaaditaan kyky erottaa selvästi partikulaaristen olioiden tai yleisten väittämien välinen yhteys (*SdT* § 37, 69).

³⁵ Edes kaikkien ihmiskielten ilmaisuvoima ei Meierin mukaan ole sama: hän vertaa keskenään hottentotikieltä latinaan, joka hänen mukaansa sisältää enemmän sanoja, ja toteaa tämän tarkoittavan vain sitä, etteivät hottentotit käytä järkeään yhtä paljon kuin latinan puhujat (*SdT* § 57, 104). Tämä käsitys ilmentää hyvin Meierin ajalle tyypillistä tietämättömyyteen perustuvaa vähättelevää suhtautumista alkuperäiskansoihin.

näkökulmasta ole välttämättä sama uskomus kuin se, että kissa on pihan vanhimmassa puussa, vaikka nämä kuvaukset viittaisivatkin samaan kohteeseen. Jos tämän uskomuksen ajatellaan vielä olevan koiran uskomus, on mahdotonta löytää sille kuvaus, jonka koira hyväksyy. Davidson (2001, 99) pitää epäuskottavana jo sitäkin ajatusta, että koiralla voi olla jostakin objektista uskomus, että se on tammi tai kissa, sillä tämä edellyttäisi koiralta lukuisia uskomuksia, jotka koskevat puita yleisesti. Davidson ei kiistä, ettei eläinten käyttäytymistä voitaisi selittää ja ennustaakin liittämällä niille haluja ja uskomuksia, mutta tämä ei tarkoita, että niillä todella olisi kyseisiä haluja ja uskomuksia—samalla menetelmällä voidaan selittää ja ennustaa lämpöohjauksen toimintaa. Kieli on ainut luotettava merkki ajattelusta. (*Ibid.*, 101.)

Davidson (2001, 102) väittää, että olenolla on välttämättä oltava uskomuksen käsite, jotta sillä voisi olla uskomus, ja että uskomuksen käsite puolestaan edellyttää kielen ja käsityksen jaetusta objektiivisesta todellisuudesta. Jotta uskomuksella voisi olla totuusarvo, täytyy subjektilla olla käsitys uskomuksista riippumattomasta objektiivisesta totuudesta ja kyky erottaa omat tai toisten uskomukset tosiasioista. Tätä vaaditaan myös kielellisessä kommunikaatiossa, jossa on tärkeää ymmärtää, että kumpikin osapuoli jakaa saman totuuskäsityksen ja objektiivisen maailman. (*Ibid.*, 104–105.)

Glockin (1999, 184; 2000, 53) mielestä Davidsonin kanta ja etenkin sen holistisuusvaatimus on liian tiukka: uskomus tammeen kiivenneestä kissasta tuntuisi hyvinkin olevan mahdollinen ilman puiden yleisominaisuuksia (esimerkiksi palavuus) koskevia tukiuskomuksia. Davidsonin holismin ongelmana on myös se, että erilaisiin empiirisiin uskomuksiin pohjaavat samaan tieteenalaan kuuluvat teoriat puhuvat eri asioista jo peruskäsitteidensäkin kohdalla (*ibid.*, Fodor & Lepore 1992, 11–12). Esimerkkinä tästä Fodor ja Lepore (*ibid.*) vertaavat tähtitiedettä antiikin aikana ja nykypäivänä: nykytähtitieteen näkökulmasta on mahdotonta määrittää edes sitä, mihin antiikin ajan tähtitieteilijät viittasivat tähdistä puhuessaan, koska heidän tähtiä koskevat uskomuksensa eivät sisältäneet sellaisia nykykäsitykselle keskeisiä seikkoja, kuten tähtien kaukainen sijainti tai niiden relaatio vaikkapa mustiin aukkoihin tai planeettoihin. Glock (1999, 185; 2000, 60) kyllä myöntää, että maltillinen holismi on järkeenkäypä vaatimus uskomuksilta sen poissulkemiseksi, että olisi olemassa olento, jolla on yksi ainut uskomus. Uskomusverkoston ei kuitenkaan tarvitse olla kauttaaltaan holistinen, joskus pienikin verkosto riittää.

Siinä missä Davidson pitää kieltä välttämättömänä ehtona ajatuksille ja propositionaalisille asenteille, Descartes oli yllättäen asian suhteen maltillisempi. Hän tuntuu ajatelleen, että ajattelua voisi olla myös ilman kieltä. Tähän viittaa se, että hän puhuu kielestä ainoana ajattelun merkinä ja toisaalta mainitsee, ettei varmuutta eläinten ajattelukyvyttömyydestä voida saavuttaa. Malcolmin (1991, 91) mukaan käsitys siitä, että ajatukset ja kieli ovat toisistaan riippumattomia tarkoittaa, että on olemassa kaksi rinnakkaista prosessia, ajatusten kielellinen ilmaus ja ajatukset itse. Tämä johtaa Malcolmin mukaan epätietoisuuteen ajatusten oikean ilmaisun suhteen. Hänen mielestään ajatuksia ei tule sekoittaa niiden kielelliseen ilmaisuun, mutta tästä huolimatta hän ei usko, että ei-kielellisillä olennoilla voisi olla ajatuksia. Vaikka kaikkia ajatuksia ei välttämättä ilmaista, tällainen mahdollisuus on oltava ja siten ajatukset edellyttävät välttämättä kielen. (*ibid.*, 92.) Itse väitän, että ajatuksia voi olla ilman kieltä. Tämän puolesta puhuu se, että toisinaan on hyvin vaikea ellei jopa mahdotonta löytää jollekin ajatukselleen oikea kielellinen ilmaus. Tämä ei kuitenkaan tee kyseistä ajatusta sisällöttömäksi. Eläinten ajatukset voisivat olla tämän kaltaisia.

3.4. Locken assimilationismin ja Descartesin differentialismin yhtäläisyydet

Locken eläinkäsitys edustaa heikkoa assimilationismia, jossa ihmisen ja eläinten ero tuodaan esille yhteisten piirteiden avulla. Siinä missä Descartes ajatteli järjen olevan luotettavin tietolähde, Locke empiristinä ajatteli kaiken tiedon pohjautuvan viime kädessä kokemukseen. Locke suhtautui eläinten ajattelukykyyn huomattavasti Descartesia suopeammin ja ajatteli eläinten ja ihmisten mentaalisten kykyjen olevan hyvin pitkälle yhtenevät. Hän kuitenkin paikansi ihmismielestä yhden kyvyn, joka eläimiltä puuttuu, nimittäin abstraktion:

”Sillä jos niillä on edes jotain ideoita eivätkä ne ole pelkkiä koneita (jollaisina jotkut niitä pitävät), emme voi kieltää niillä olemasta jonkinlaista järkeä. Minusta näyttää yhtä ilmeiseltä se, että jotkin niistä järkeilevät tietyissä tilanteissa kuin se, että niillä on aistit, mutta näin on laita vain partikulaaristen ideoiden kohdalla sellaisina kuin ne saivat ne aisteiltaan. Niiden on parasta pysyttäytyä noiden kapeiden rajojen sisällä, ja niillä *ei ole* (näin luulen) kykyä laajentaa niitä minkäänlaisella *abstraktiolla*.”³⁶ (E 2.11.11.)

³⁶ ”For if they have any ideas at all, and are not bare machines (as some would have them) we cannot deny them to have some reason. It seems as evident to me, that they do some of them in certain instances reason, as that they have sense; but it is only in particular ideas, just as they received them from their senses. They are the best of them tied up within those narrow bounds, and *have not* (as I think) the faculty to enlarge them by any kind of *abstraction*.”

Toisin kuin Descartes, Locke ei pidä järkeä ihmisen ainutlaatuisena kykynä, mutta ajattelee kuitenkin eläinten järjen olevan ihmisjärkeä rajoittuneempi.

Locken varovainen tapa oikeuttaa väite eläinten abstraktiokyvyn puutteesta muistuttaa suuresti Descartesin tapaa perustella väite eläinten ajattelukyvyttömyydestä, mikä on yksi syy käsitellä Locken eläinkäsitystä tässä yhteydessä. Toinen syy miksi Locken eläinkäsitys sopii käsiteltäväksi nimenomaan Descartesin yhteydessä on hänen superadditiohypoteesinsa, jonka mukaan on mahdollista, että eläimet ovat materiaalisia ja ajattelevia olentoja—ajatus, jota Descartes piti täysin mahdottomana.

3.4.1. Eläinten mentaaliset kyvyt

Teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding* Locke etsii ihmisen tiedon alkuperää ja kartoittaa sen alaa. *Essayn* toisen kirjan luvuissa 9–11 hän käy läpi mielen kyvyt ja tutkii samalla, ovatko ne löydettävissä myös eläimiltä. Havainnolla (*perception*) hän tarkoittaa mielensisältöjen (lähinnä aistimusten) passiivista tiedostamista (E 2.9.1–2). Havaintokyky erottaa eläimet alemmista olennoista. Kaikilla eläimillä on siis jonkin asteisia havaintoja, esimerkiksi ostereilla ne ovat hyvin vähäisiä. Havainto on kuitenkin ensiaskel tietoon, sillä se antaa kosketuksen ulkomaailmaan. (E 2.9.11–15) Muisti (*retention*) on kyky pitää mielessä tai palauttaa mieleen joskus havaitut ideat (E 2.10.1–2). Myös eläimillä on muisti, mistä käy todisteena lintujen kyky oppia uusia sävelkulkuja. Tämä edellyttää idean muistetusta asiasta—mekaanista selitystä oppimiselle ei Locken mukaan ole järkevää olettaa. (E 2.10.10.)

Erotuskyvyn (*discerning*) avulla mieli kykenee tekemään eron eri ideoiden välille ja vertailukyvyn (*comparing*) avulla vertailemaan niitä toisiinsa. Ilman erotuskykyä havaintojen virta olisi pelkkää sotkuista massaa. Locke olettaa, että eläinten kyky erottaa ja vertailla ideoita on hyvin rajallinen ja rajoittunut tilanteisiin, joissa niiden kohde on välittömästi läsnä. (E 2.11.1, 2.11.4–5.) Mielellä on myös komposition (*composition*) kyky eli kyky muodostaa yksinkertaisista ideoista uusia komplekseja ideoita, sekä kyky laajentaa (*enlarging*) yksittäisiä ideoita yhdistämällä samoja ideoita toisiinsa. Vaikka eläimillä saattaa olla komplekseja ideoita (esimerkiksi koiran idea omistajastaan), ne tuskin kykenevät itse muodostamaan niitä yhdistelemällä yksinkertaisia ideoita. Locke otaksuu myös, ettei eläimillä ole käsitystä lukumäärästä. (E 2.11.6–7.)

Siitä hän on kuitenkin varma, etteivät eläimet kykene missään määrin abstraktioon. Abstraktio liittyy kiinteästi kieleen ja käsitteenmuodostukseen: siinä samantyyppisten partikulaaristen olioiden yksittäisistä ideoista muodostetaan yksi yleisidea tai käsite, joka pätee kaikkiin sen alaan kuuluviin olioihin. Näin jokaista partikulaarista oliota ei tarvitse nimetä erikseen vaan pelkkä yleisidean nimeäminen riittää. Eläinten ja ihmisten välinen ero on siis siinä, etteivät eläimet kykene abstraktioon ja yleisideoiden muodostamiseen. (*E* 2.11.9–10.) Assimilationistisista lähtökohdistaan huolimatta Locke on sitä mieltä, että kieli on ihmisille ainutlaatuinen kyky. Locke (*E* 3.1.1–3) vaatii kielellisiltä olennoilta kolmea seikkaa: 1) puheen tuottamiseen soveltuvat elimet, 2) kyvyn käyttää ääniteitä ajatusten merkkeinä ja 3) kyvyn muodostaa näitä merkkejä siten, että yksi merkki kattaa useita yksittäisolioita, toisin sanoen käsitteenmuodostuskyvyn sekä kyvyn nimetä käsitteet. Pelkkä kyky tuottaa puhetta ei riitä siihen, että kyse olisi kielestä. Näin ollen puhuvan papukaijan tapauksessa ei Locken (*E* 3.1.1, 3.2.7) mielestä ole kyse kielestä, sillä Locken mielestä papukaija täyttää vain ehdon 1. Tässä hän siis on samoilla linjoilla Descartesin kanssa.

Wildin (2006, 219) mielestä on Locken teorian kanssa yhteensopivaa, että edellä mainittu papukaija täyttäisi myös ehdon 2. Sillä voi nimittäin olla idea esimerkiksi omistajastaan, joten se voi aivan hyvin oppia yhdistämään käyttämään omistajansa nimeä sen merkinä. Lisäksi Wild (2006, 218–219) katsoo, että Locken perusteet evätä eläimiltä abstraktiokyky ovat heppoiset. Kielen puuttumisesta ei seuraa abstraktiokyvyn puuttumista. Locke ei kuitenkaan tunnu ajattelevan näin radikaalisti vaan ilmaisee kantansa varovaisemmin sanakääntein: ”Sillä on selvää, ettemme havaitse eläimissä mitään merkkejä siitä, että ne käyttäisivät universaaleista ideoista yleisiä merkkejä, ja tämä antaa meille syyn uskoa, etteivät ne käytä sanoja tai muita yleisiä merkkejä”³⁷ (*E* 2.11.10). Tämä perustelu muistuttaa Descartesin varautuneisuutta eläinten ajattelun puutteen suhteen: sikäli kuin eläimet ajattelevat (Descartesin tapauksessa) tai niillä on käsitteitä (Locken tapauksessa), meillä ei ole mitään keinoa saada siitä tietoa, sillä ne eivät ilmaise niitä millään tavoin.

Lisäperusteina kannalleen Locke (*E* 2.11.11) vetoaa ensiksi siihen, että nekään eläimet eivät käytä kieltä, joilla on ihmiskielen sanojen tuottamiseen sopivat elimet, ja toiseksi siihen, että puhekyvyttömät ihmiset ilmaisevat universaalit ideat muilla keinoilla (kuten merkkikielellä). Näin hän päätyy käsitykseensä ihmisen ja

³⁷ ”For it is evident, we observe no footsteps in them, of making use of general signs for universal ideas; from which we have reason to imagine, that they have no use of words, or any other general signs.”

eläinten välisestä erosta, jonka hän kuitenkin edelleen ilmaisee varovaisin sanakääntein: ”[S]iksi ajattelen, että voimme olettaa, että tässä eläinkunta eroaa ihmisestä, ja tämä on se varsinainen seikka, jossa ne eroavat toisistaan täydellisesti ja joka lopulta kasvaa niin suunnattomaksi”³⁸ (*E* 2.11.11). Abstraktiokyky on kuitenkin eettiseltä kannalta hyvin merkittävä, vaikka Locke pitääkin sitä pelkkänä ihmisen ja eläinten välisenä aste-erona: se oikeuttaa eläinten käytön ihmisen tarkoituksiin (*TTG* 2.2.6). Heti *Essayn* alussa (*E* 1.1.1) Locke toteaa ymmärryksen asettavan ihmisen ”muiden aistimellisten olentojen yläpuolelle” ja antavan ihmiselle oikeuden hallita niitä.³⁹ Locke vetoaa myös Raamattuun oikeuttaessaan ihmisen ylivaltaa: Jumalan tarkoituksiin kuului antaa ihmiselle järki ja sen myötä kyky hallita alempia olentoja (*TTG* 1.4.30). Locke luokittelee eläimet ihmisen omaisuudeksi, jota ihmisellä on oikeus käyttää parhaaksi katsomallaan tavalla ja tarvittaessa myös tuhota (*ibid.*, 9.92).

3.4.2. Superadditiohypoteesi

Locke kannatti Descartesin substanssidualismin sijaan ominaisuusdualismia muttei suoraan kiistänyt substanssidualismin mahdollisuutta. Hän piti mentaalisia ominaisuuksia perusteellisesti erilaisina kuin materiaalisia muttei nähnyt perustelluksi olettaa niiden esiintyvän eri substansseissa. Toisin kuin substanssidualismissa, ominaisuusdualismissa ajattelun on mahdollista perustua aivotiloihin, mutta mentaaliset ominaisuudet eivät kuitenkaan palaudu fysikaalisiin ominaisuuksiin. On myös huomattava, että Jumalan aineettomuuden todistuksessaan Locke käyttää premissinä sitä, että materia ei voi tuottaa ajattelua (*E* 4.10.9.). Vaikka dualismi on selvästi metafyyminen kanta, Locken ominaisuusdualismissa on epistemologinen pohjavire ja sitä voidaankin luonnehtia probabilistiseksi. Myös Jolley (1999, 88) tulkitsee Locken ajavan takaa sitä, ettei meidän ole rajallisen tietokykymme avulla mahdollista saavuttaa varmuutta siitä, voivatko ajatukset inheroida samassa substanssissa kuin fysikaaliset ominaisuudet. Locken superadditiohypoteesi liittyy kiinteästi tähän.

Locke esittää superadditiohypoteesin *Essayssä* (4.3.6.) käsitellessään ihmisen tiedon alaa. Superadditio kuuluu asioihin, joista meidän on mahdotonta saada varmaa tietoa:

³⁸ ”[T]herefore I think we may suppose, that ’tis in this, that the species of *brutes* are discriminated from man; and ’tis that proper difference wherein they are wholly separated, and which at last widens to so vast a distance.”

³⁹ ”[I]t is the *understanding* that sets man above the rest of sensible beings, and gives him all the advantage and dominion, which he has over them.”

”Meillä on *materian* ja *ajattelun* ideat, mutta emme ehkä saa koskaan tietää, ajatteleeko pelkästään materiaallinen olio vai ei, sillä omia ideoitamme pohtimalla meidän on mahdotonta saada selville, onko Kaikkivaltias antanut joillekin sopiville materiajärjestelmille kyvyn havaita ja ajatella – –, koska mitä käsityksiimme tulee, ymmärryksellemme ei ole kovin vaikeaa käsittää, että Jumala voi halutessaan lisätä materiaalille ajattelukyvyn, sillä emme tiedä, mistä ajattelu muodostuu tai minkälaisille substansseille Kaikkivaltias on halunnut tuon voiman antaa – –. En nimittäin näe ristiriitaa siinä, että ensimmäinen ikuinen ajatteleva olio antaisi halutessaan joillekin luoduille aistittoman materian järjestelmille, jotka on pantu kokoon Hänen hyväksi katsomallaan tavalla, jonkin asteisen aistin, havainnon ja ajattelun.”⁴⁰

Pelkät *materian* ja *ajattelun* ideat eivät paljasta meille, minkälaisien olentotyyppien kohdalla ajattelusta voidaan puhua. On mahdollista, että puut ja kalliot ajattelevat, vaikkeivät ne osoitakaan sitä millään lailla.⁴¹ Tämä mahdollisuus voidaan tulkita loogiseksi mahdollisuudeksi tai episteemiseksi mahdollisuudeksi. Jälkimmäisessä tapauksessa *superadditio* on mahdollista sikäli kuin tiedämme, kun taas edellisessä tapauksessa sikäli kuin se ei ole ristiriitaista. Jolley (1999, 87) ajattelee Locken pitäneen *superaddition* mahdollisuutta loogisena.⁴² Kuitenkin Locke pysyttelee meidän ideoidemme tasolla—kaikkietävän olennon täydelliset ideat saattavat paljastaa *superaddition* ristiriitaisuuden. (*Ibid.*, 86–87.)

Jumalalla on tärkeä rooli Locken argumentissa, jonka Jolley (*ibid.*, 89) arvelee olevan suunnattu Descartesia vastaan: Descartes voisi väittää, että ajatteleva materia on looginen mahdottomuus. Hän kuitenkin sanoo, ettei siitä, että jokin on käsittämätöntä meille, seuraa, että se olisi käsittämätöntä Jumalalle. Locke siis kysyy,

⁴⁰ ”We have the ideas of *matter* and *thinking*, but possibly shall never be able to know, whether any mere material being thinks, or no; it being impossible for us, by the contemplation of our own ideas, without revelation, to discover, whether Omnipotency has not given to some systems of matter fitly disposed, a power to perceive and think – –: it being, in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive, that GOD can, if he pleases, *superadd* to matter a faculty of thinking; since we know not wherein thinking consists, nor to what sort of substances the Almighty has been pleased to give that power – –. For I see no contradiction in it, that the first eternal thinking being, should, if he pleased, give to certain systems of created senseless matter, put together as he thinks fit, some degrees of sense, perception, and thought.”

⁴¹ Toisaalta Locke puhuu *superaddition* mahdollisuudesta vain ”sopivien materiajärjestelmien” ja ”Jumalan hyväksi katsomalla tavalla kokoonpantujen materiajärjestelmien” kohdalla. Tässä Locke tuntuu vihjaavaan nomologisen supervenienssin suuntaan. Nomologisessa supervenienssissä on kyse kahden ominaisuusjoukon systemaattisesta korrelaatiosta, esimerkiksi kaasun paineen korrelaatiosta sen tilavuuden ja lämpötilan kanssa. Luonnonlait ovat rajana nomologiselle muttei loogiselle supervenienssille, johon riittää käsitteellinen ristiriidattomuus. Jos tietoisuus on loogisesti supervenienttiä fysikaalisille ominaisuuksille, riittää, että Jumala luo vain fysikaaliset ominaisuudet. Jos kyseinen supervenienssi on taas nomologista, Jumalan täytyy luoda fysikaalisten ominaisuuksien lisäksi luonnonlaki, joka liittyy niihin tietoisuuden. (Chalmers 1996, 35–38.)

⁴² Usein se on kuitenkin tulkittu episteemiseksi mahdollisuudeksi. Esimerkiksi Goldbachin konjektuuria (jonka mukaan jokainen kahta suurempi parillinen luku on kahden alkuluvun summa) on episteemisesti mahdollinen, mutta tästä ei vielä seuraa sen loogista mahdollisuutta. Sitä ei ole todistettu vääräksi muttei myöskään välttämättä todeksi, mitä totuuden osoittamiselta matematiikassa vaaditaan. (Jolley 1999, 86–87.)

miten Descartes voi olla varma siitä, ettei Jumala tehnyt materiaa ajattelevaksi. Locke vetoaa siihen, että eläimillä ilmiselvästi on tuntemuksia, eikä tämä tuhoa niiden materiaalisuutta, ja ettei Jumalan kyvyille ole syytä asettaa rajoituksia. Se, ettemme voi ymmärtää, miten materia voisi olla ajattelevaa, ei tarkoita, ettei Jumala voisi tehdä siitä sellaista. Hän korostaa, ettemme voi ulkoisten merkkien tai niiden puuttumisen perusteella tehdä sisäisiä ominaisuuksia koskevia päätelmiä.

Kuten edellä todettiin, Locke ei pitänyt eläimiä Descartesin tapaan koneina vaan ajattelukykyisinä olentoina. Piispa Stillingfeetin kanssa käymässään väittelyssä Locke (1997 [1689], 705–706) argumentoi eläinten olevan esimerkki ajattelukykyisestä materiasta. Jolley (1999, 94) muotoilee Locken argumentin seuraavasti:

1. Eläimillä on aistimuksia.
2. Jos eläimillä on aistimuksia, niin joko materia ajattelee eläimissä (jumalallisen superaddition johdosta) tai niillä on aineeton sielu.
3. Siis, joko materia ajattelee eläimissä tai niillä on aineeton sielu.
4. Jos eläimillä on aineeton sielu, niillä on kuolematon sielu.
5. Eläimillä ei ole kuolematonta sielua.
6. Siis, eläimillä ei ole aineetonta sielua.
7. Siis, materia ajattelee eläimissä (jumalallisen superaddition johdosta).

Jolley (*ibid.*, 95) huomauttaa, ettei ole selvää, hyväksyykö Locke itse tämän argumentin todisteena ajattelevasta materiasta vai esittikö hän sen puolustaakseen vain sen mahdollisuutta. Nykylukijasta etenkin premissi (4) tuntuu varmasti hyvinkin epäuskottavalta, mutta uuden ajan alun filosofiassa ajatus sielun aineettomuudesta ja kuolemattomuudesta oli hyvin yleinen, kun taas ajatusta eläinten kuolemattomista sieluista ei pidetty yleisesti hyväksyttävänä.⁴³ Myös Locken (1997 [1689], 705–706) mielestä ajatus kirppujen ja punkkien kuolemattomista sieluista on siinä määrin kestävä, että se antaa aiheen tarkastella vaihtoehtoisia käsityksiä, kuten ajattelukykyistä materiaa. On syytä panna merkille myös se, että superaddition voidaan ajatella pätevän myös ihmisiin, koska Locken mukaan eläinten ja ihmisen välinen ero on vain aste-ero ja koska hän tuntuu suuresti vastustavan substanssidualismia (Jolley 1999, 95).

⁴³ Kant (esim. *Metaphysik Mrongovius* 29:907) ja Meier (*SdT* § 59, 107) tosin sivusivat mahdollisuutta, että eläinten sielut saattavat hyvinkin olla kuolemattomia.

Locke tuntuu siis hyväksyvän niin sanotun käsitettävyydsargumentin.

Superaddition kohdalla argumentti voidaan muotoilla seuraavasti:

1. Ajatteleva materia on käsitettävää.
2. Mikä on käsitettävää, on mahdollista.
3. Ajatteleva materia on mahdollista.

Superaddition vastustajat voivat kiistää premissin (1) tai (2). Premissin (1) kohdalla voidaan väittää, että ajattelevan materian käsite on ristiriitainen eikä se näin ollen ole käsitettävissä. Ajattelu muuttaisi ja siten tuhoaisi materian olemuksen. Jumala ei pysty luomaan ajattelevaa materiaa, sillä tällöin hänen pitäisi antaa samalle oliolle samanaikaisina ominaisuudet A (aineellisuus) ja $\neg A$ (aineettomuus) (Locke 1997 [1689], 701, 705; Ayers 1981, 228). Tämä kritiikki vaatii kuitenkin toimiakseen dualismin hyväksymisen. Locken mukaan Jumalan kykyjen rajana on se, mikä on fysikaalisesti mahdollista, eikä ajatteleva materia hänen mielestään sisällä ristiriitaa toisin kuin esimerkiksi kolmio, jonka kulmien summa ei olisi 180° . Superadditio ei tarkoita, että Jumala saisi aikaan jotakin yliluonnollista ja materian luonnon vastaista. (Ayers 1981, 221, 229.) Premissi (2) on herättänyt valtavasti keskustelua, mutta sen yksityiskohtainen tarkastelu ei tässä ole tarpeen. Yksi tapa kritisoida sitä on vedota siihen, että käsitettävyyden on episteeminen käsite kun taas mahdollisuus on metafyyminen käsite, jolloin jonkin asian käsitettävyydestä ei seuraa sen mahdollisuus millään merkityksellisellä tavalla. (Kirk 2006.)

* * * * *

Toisin kuin Descartes, Locke piti eläimiä ajattelukykyisinä olentoina. Myös heidän käsityksensä eläinten aistihavainnoista poikkeavat toisistaan: Locke piti eläinten kykyä aistia todisteena niiden ajattelukykyyn puolesta, kun taas Descartes antoi eläinten aistimuksille mekaanisen selityksen. Heitä kuitenkin yhdistää se, etteivät he katsoneet eläimillä voivan olla kieltä eikä käsitteitä. Lisäksi he molemmat tunnustavat eläinten mieliä koskevien ulkoisiin merkkeihin perustuvien päätelmien ongelmallisuuden ja katsoivat väitteen eläinten ajattelukyvyttömyydestä (Descartes) ja kielettömyydestä (Locke) pätevän vain sikäli kuin ulkoisten merkkien perusteella on mahdollista tietää. Vaikka Locken käsitys eläimistä vaikuttaa suopeammalta kuin Descartesin, ei hän kuitenkaan suo eläimille sen korkeampaa moraalista asemaa kuin Descartes. He

molemmat pitävät ihmistä ylivertaisena olentona, jolla on valta käyttää eläimiä omiin tarkoituksiinsa.

Sekä Descartes että Locke pitivät ajatusta eläinten kuolemattomista sieluista mahdottomana. He molemmat ajattelivat myös, että sielun aineettomuudesta seuraa sen kuolemattomuus. Tämä riitti Descartesille vakuudeksi siitä, ettei eläimillä ole sielua eikä siten myöskään ajattelukykyä. Locke sen sijaan jättää superadditiohypoteesissaan avoimeksi mahdollisuuden, että eläimet olisivat materiaalisia ja ajattelukykyisiä olentoja. Descartes tuntuu olevan Locken argumentin kohteena. *Mietiskelyissä* Descartesin lähtökohtana oli kaikelle tiedolle epäilyksettömän varma perusta. Tämä perusta on oma olemassaolo, ja sen varmuus siirtyy siitä johdetuille totuuksille, joihin kuuluu esimerkiksi ulkomaailman ja hyvántahtoisen Jumalan olemassaolo sekä substanssidualismi. Näin ollen Descartes on johdonmukainen kieltäessään ajattelevan materian mahdollisuuden.

4. KANTIN ELÄINKÄSITYS

Siinä missä Descartes oli pakotettu pitämään eläimiä mekaanisesti toimivina pelkästään aineellisina automaatteina, Kantin mukaan oli välttämätöntä ajatella, että myös eläimillä on sielu (*anima bruti*), joka tosin poikkeaa laadullisesti ihmissielusta. Silti hän oli yhtä mieltä Descartesin kanssa siinä, että niin eläimiä kuin ihmisiäkin voidaan tarkastella mekaanisesti sikäli kuin tarkastelun kohteena on pelkkä keho, jota voidaan hyvinkin pitää koneena (*Herder* 28:49). Konteksti, jossa Kant eläimiä tarkasteli, on hieman erilainen kuin Descartesilla. Descartesille eläimet havainnollistivat materiaallisen substanssin mekaanista toimintaa, kun taas Kant piti eläimiä esimerkkeinä aistimellisuuteen rajoittuneista olennoista, jotka valaisevat hänen järjen kritiikissään keskeisten mielen fakulteettien, aistimellisuuden, ymmärryksen ja järjen toimintaa. Ihmisessä kaikki kolme kulkevat käsi kädessä, mutta eläinten toiminta on selitettävä yksinomaan aistimellisuuden rajojen sisällä. Vaikka Kantin ja Descartesin eläinkäsitykset poikkeavat näennäisesti suurestikin toisistaan, Kantin reaktiot Descartesin EK-teesiin ovat ristiriitaisia: vaikka hän tyrmää sen, hänen oma käsityksensä ei tunnu poikkeavan siitä paljoakaan (Naragon 1991, 2).

Tarkastelen tässä ensin syitä sille, miksi Kant piti sielua välttämättömänä eläville olennoille. Seuraavaksi tuon esille Kantin näkemyksen eläin- ja ihmissielujen

välisistä eroista, jolloin huomataan, että Kant katsoo eläimiltä puuttuvan useita ihmismielelle tyypillisiä kykyjä, kun taas ihmisillä on kaikki eläinten kyvyt. Jos kerran eläinten mentaaliset kyvyt ovat ihmismielen perustana, voidaan eläinten mielen toiminta periaatteessa tavoittaa omasta näkökulmastamme jättämällä pois sellaiset mielen operaatiot, joita eläimillä ei ole. Jotta tämä olisi mahdollista, käyn lyhyesti läpi pääpiirteet Kantin monimuotoisesta teoriasta, jonka avulla hän selittää, miten ihmismieli muodostaa yksittäisistä aistihavainnoista koherentin kokonaisuuden. Seuraavaksi pohdin Kantin näkemystä eläinten tietoisuudesta. Tämän jälkeen tarkastelen hieman Reimaruksen eläinkäsitystä, josta saadaan lisävalaistusta Kantin eläinkäsityksessä hämäräksi jäävään aiheeseen, eläinten havaintojen ja sisäisen aistin ajallisuuden väliseen relaatioon. Lopuksi teen selkoa eläinten moraalisesta asemasta Kantin filosofiassa.

4.1. Sielu elämän periaatteena

Kant (*Dohna* 28:683) havainnollistaa aristoteelisen sielukäsityksen mukaisten kolmen sielun osan toimintaa ihmisessä: vegetatiivinen sielu vastaa esimerkiksi hiustenkasvusta, sensitiivinen sielu tekee mahdolliseksi aistimellisiin ärsykkeisiin perustuvan toimimisen ja rationaalinen sielu on vastuussa järjenkäyttäytymistä. Hän korostaa sitä, että sielu on aina ykseys, muttei pidä kaikkia sieluja samanlaisina. Hän erottaa toisistaan eläinsielut, henget ja ihmissielut. Siinä missä eläinsielut ovat riippuvaisia yhteydestään ruumiiseen, henget ovat olemassa itsenäisesti ilman yhteyttä ruumiiseen. Ihmissielut taas ovat kyllä yhteydessä ruumiiseen mutta ne ovat myös siitä riippumattomia: niiden ajattelukyky ei edellytä ruumista. (*LI* 28:274.)

Kant ilmaisi usein pitävänsä Descartesin EK-teesiä järjenvastaisena ja tieteellisesti hyödyttömänä. Kantin mukaan materia ei voi tuottaa elämää vaan elämä vaatii aineettoman periaatteen, sielun. Metafysiikan luennoillaan Kant opetti, miten havaita materiaalisissa substansseissa vaikuttava aineeton elämän periaate:

”Eläimet eivät ole pelkkiä koneita tai pelkkää materiaa, vaan niillä on sielu, sillä luonnossa kaikki on joko elotonta tai elävää. Kaikki materia – – on elotonta. – – Kun havaitsemme esim. tomuhiukkasen paperilla, niin katsomme, liikkuuko se. Jos se ei liiku itsestään, pidämme sitä elottomana materiaana – –. Mutta heti kun materia liikkuu, katsomme, liikkuuko se mielivaltaisesti itsestään. Jos havaitsemme tämän tomuhiukkasen kohdalla, sanomme, että se on elävä, se on eläin. Eläin on siis elollista materiaa, sillä elämä on kyky liikuttaa itseään sisäisestä periaatteesta mielen mukaan – –

. Materia ei kuitenkaan voi liikkua tuollaisen periaatteen mukaisesti. Tämä materian periaate on materian sielu.”⁴⁴ (PM 216–217.)

Descartes voisi tässä kohden kysyä, että mistä näemme, että liike on nimenomaan lähtöisin aineettomasta periaatteesta eikä ole redusoitavissa materiaaliin liikkeisiin. Kant vastaisi tähän analogia-argumentilla, jonka hän esittää esimerkiksi teoksessaan *Kritik der Urteilskraft* (449):

”Verratessamme eläinten taitotoimintoja ihmisen taitotoimintoihin ajattelemme näiden vaikutusten perustaa eläinten tapauksessa, jota emme tunne, järjen analogiana samankaltaisten vaikutusten perustalle ihmisen kohdalla (järjelle), jonka tunnemme – –. Mutta eläinten samanlaisesta vaikutustavasta (jonka syytä emme voi havaita välittömästi) voimme aivan oikein päätellä *analogian mukaisesti*, että myös eläimet toimivat *representaatioiden* perusteella (eivätkä ole koneita, kuten Descartes väittää), ja huolimatta lajillisesta erilaisuudestaan ne ovat kuitenkin luokaltaan (elävinä olentoina) ihmisten kanssa samanlaisia.”⁴⁵

Vaikka Kant piti ajatusta eläinten sieluista välttämättömänä, hän suhtautuu varauksella niiden laatua koskeviin päätelmiin. Voimme havaita suoraan vain eläinten toiminnan. Voimme tehdä päätelmiä eläinten toiminnan näkymättömistä syistä vain välillisesti näkyvien vaikutusten (käyttäytymisen) perusteella, jolloin niiden suhteen ei voida koskaan saavuttaa samanlaista varmuutta kuin introspektiivisesti omaa mieltämme tarkkailemalla. Tätä eläinten sieluja koskevaa episteemistä kysymystä olennaisempaa Kantille on se, ettei elämää ole mahdollista selittää materian ominaisuuksilla.

Kant asettaa kaksi kriteeriä elävälle olenolle: Sillä on oltava sisäinen liikkeen periaate ja representaatioita. Materian liikkeen periaatteena toimii sitä vastoin inertia. Inertiaperiaatteen mukaan materiaaliset kappaleet voivat liikkua ainoastaan, jos jokin ulkoinen vaikuttaa niihin. Elävä olento ei ole täysin ulkoisten liikuttajien vallassa vaan kykenee ainakin jossain määrin määräämään itse liikkeestään. Descartes taas

⁴⁴ ”Die Thiere sind nicht bloße Maschinen oder Materie, sondern sie haben Seelen; denn alles in der ganzen Natur ist entweder leblos oder belebt. Alle Materie – – ist leblos. – – Wenn wir z.E. ein Stäubchen auf dem Papier wahrnehmen; so sehen wir, ob es sich bewegt. Bewegt es sich nicht von selbst; so halten wir es für leblose Materie – –. So bald sich aber eine Materie bewegt; so sehen wir, ob es sich willkürlich von selbst bewegt. Werden wir das an dem Stäubchen gewahr; so sagen wir, es ist belebt; es ist ein Thier. Ein Thier ist also belebte Materie, denn Leben ist das Vermögen, sich selbst aus dem innern Princip nach Willkür zu bewegen – –. Die Materie kann sich blos mittelst eines solchen Principes bewegen. Solches Princip der Materie aber ist die Seele der Materie.”

⁴⁵ ”So denken wir zu den Kunsthandlungen der Tiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft – –. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig *nach der Analogie* schließen, daß die Tiere auch nach *Vorstellungen* handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind), und, ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind.”

ajatteli eläinten liikkeen redusoituvan eläimen osien liikkeisiin. Mikä syy Kantilla oli kiistää tämä ajatus niin kiihkeästi? Hän itsekin ilmaisi suhtautuvansa varauksella aineettomiin periaatteisiin vetoamiseen tieteessä. Kuitenkin hän katsoi sen olevan tarpeellista joissakin yhteyksissä kuten eläinten kohdalla. (*Träume* A 33–34; Naragon 1990, 15, 18–19.)

Pelkkä eläinten sisäisesti määräytynyt liike ei ollut ainut syy, miksi Kant katsoi tarpeelliseksi puhua eläinsieluista. Kantin mukaan eläimillä on myös representaatioita, mikä jo riittää kumoamaan käsityksen eläimistä koneina: koneilla ei voi olla representaatioita, sillä representaatiot ovat aina mentaalisia:

”Sanomme eläintä *eläväksi*, koska sillä on kyky muuttaa omaa tilaansa representaatioidensa seurauksena. Eräs, joka oli sitä mieltä, että elämän periaatteella ei ole eläimissä representaatiokykyä vaan eläimet toimivat vain materian yleisten sääntöjen mukaisesti, oli Descartes ja myöhemmin myös Malebranche, mutta on mahdotonta ajatella eläimiä koneina, koska silloin poikettaisiin kaikesta analogisuudesta luonnon kanssa, ja väite, että ihminen itse on kone, on täyttä hölmöyttä, koska olemme tietoisia representaatioistamme, ja kaikki luonnontiede perustuu siihen, että materiaalilla *ei* voi olla *representaatioita*.”⁴⁶ (*Metaphysik Volckmann* 28:449.)

Representaatiokyky on sisäisen liikkeen periaatteen perustana. Ilman representaatioita liike olisi sokeaa ja täysin vailla tietoista päämäärää. Kant vetoaa tässäkin kohden eläinten ja ihmisen väliseen analogiaan: Koska tiedämme pystyvämme muuttamaan omaa toimintaamme kulloistenkin representaatioiden avulla ja koska havaitsemme eläinten toiminnassa samanlaista päämääräsuuntautuneisuutta, voimme päätellä niidenkin toimivan representaatioiden mukaisesti.

4.2. Eläinsielu

Edellisen perusteella on siis selvää, että eläimillä on sielu eivätkä ne ole pelkkää mekaniikan lakien mukaisesti toimivaa materiaa. Kant (*MM* 29:906) ei edes pitänyt poissuljettuna mahdollisuutta eläinsielujen kuolemattomuudesta, joka taas Descartesille kelpasi todisteeksi eläinsielujen mahdollisuutta vastaan. Kantin eläinkäsitys vaikuttaa tässä suhteessa täysin vastakkaiselta kuin Descartesin. Vaikka Kant tuntuu Descartesiin

⁴⁶ ”We call an animal *alive* because it has a faculty to alter its own state as a consequence of its representations. Someone who maintained that in animals the principle of life has no power of representation, but rather that they act only according to general laws of matter, was Descartes, and afterwards also Malebranche⁴⁶, but to think of animals as machines is impossible, because then one would deviate from all analogy with nature, and the proposition: that a human being is itself a machine, is utter foolishness, for we are conscious of our own representations, and all natural science rests on the proposition: that matter can have *no representations*.”

verrattuna hyvinkin suopealta eläimiä kohtaan siinä, että hänestä oli välttämätöntä ajatella, että niillä on sielu, niin kiinnitettäessä huomio siihen, millaisiksi hän ymmärtää eläinten mentaaliset kyvyt, hänen eläinkäsityksensä ei enää juurikaan tunnu eroavan Descartesin käsityksestä muuten kuin terminologialtaan.

Eläin sielu on laadultaan erilainen kuin ihmisielu sikäli että se on riippuvainen ruumiista ja rajoittunut aistimellisuuteen, kun taas ihmisielu on vain yhdistyneenä ruumiiseen ja sille on aistimellisuuden lisäksi suotu ymmärrys ja järki (*LI* 28:274, *MM* 29:878). Eläimet pystyvät siis aistiensa avulla havaitsemaan ympäristöönsä ja toimimaan siinä saamiensa vaikutelmien pohjalta, mutta ne eivät kykene reflektoimaan niitä, erottamaan oman mielensä panosta ympäristön informaatiosta, pohtimaan havaintojensa objektien välisiä relaatioita puhumattakaan kaikesta empiriasta riippumattomasta matematiikan tai metafysiikan ongelmien mietiskelystä. Niillä ei myöskään ole vapaata tahtoa vaan ne toimivat vaistojensa varassa välittömien ärsykkeiden pohjalta.⁴⁷ Kantin käsitteillä ilmaistuna niillä on ulkoisen aistin välittämiä vaikutelmia, mutta koska niiltä puuttuu sisäinen aisti, ne eivät tiedosta niitä.⁴⁸ Voidaanko Kantin käsitys eläinten tietoisuudesta siis tulkita samanlaiseksi kuin Descartesin siinä, että eläinten tietoisuus on korkeintaan fenomenaalista?

Kant (esim. *Herder* 28:42) jakaa aikansa filosofien tapaan kannan, jonka mukaan eläimet ovat mentaalisilta kyvyiltään epätäydellisempiä kuin ihmiset. Hänen mukaansa eläimet tiedostavat empiiriset havaintonsa (*KrV* B 202), mutta toisin kuin ihmiset, ne eivät ole tietoisia itsestään, mikä on hänen näkemyksensä mukaan välttämätön ehto ymmärryksen ja järjen käytölle sekä käsitteiden muodostamiselle (*L2* 28:594). Itsetietoisuuden puuttuminen tekee toiminnasta suoraan mekaanista. Kant luonnehtii metafysiikan luennollaan (*LI* 28:276) ihmisen ja eläinten tietoisuuden välistä eroa seuraavasti:

”[Eläimillä] ei ole reflektion kautta saavutettua yleistä kognitiota, ei representaatioiden identtisyttä eikä myöskään representaatioiden yhteyksiä subjektin ja predikaatin, syyn ja vaikutuksen, kokonaisuuden ja osien mukaisesti, sillä nuo kaikki ovat sellaisen tietoisuuden vaikutuksia, joka eläimiltä puuttuu.”⁴⁹

⁴⁷ Ks. esim. *Metaphysik K3* 29:1015; Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* A 226/B 225; *Metaphysik K3*, 29:1015

⁴⁸ Ulkoisesta ja sisäisestä aistista tarkemmin luvussa 4.3.1.1.

⁴⁹ ”They will have no general cognition through reflection, no identity of the representations, also no connections of the representations according to subject and predicate, according to ground and consequence, according to the whole and according to the parts; for those are all consequences of the consciousness which animals lack.”

Tämän mukaisesti eläinten mielensisältö muodostuu pelkistä perättäisistä havainnoista, joiden keskinäisiä suhteita ei missään määrin käsitteellistetä: ominaisuuksia ei eroteta niiden kantajista eikä osia ymmärretä mihinkään kokonaisuuteen kuuluviksi.

Kantille eläinten sielut olivat mielenkiinnon kohteena ensisijaisesti käsitteellisesti. Hän ei niinkään ollut kiinnostunut eläimistä biologisesta näkökulmasta eikä tavoitellut käytäntöön sovellettavaa tietoa eläimistä, vaan hänen kiinnostuksensa eläinten sieluja kohtaan voidaan nähdä osana hänen ihmismielen läpikotaisen analyysin projektiaan, joka huipentui hänen kolmeen kritiikkiinsä. Eläimet edustavat Kantille ihmisen alempia kognitiivisia kykyjä. Eläinten toiminnassa ilmenee näiden alempien kykyjen toiminta sellaisenaan, kun taas ihmisen toiminnassa ylemmillä kognitiivisilla kyvyillä on suuri osuus. Kuitenkin Kant pitää tiiviisti mielessään tietokykymme rajat eläin sieluja kuvatessaan. Hän muistuttaa, että käsityksemme eläinten sieluista (ja myös meitä korkeampien olentojen sieluista) on pelkkää käsitteillä leikkelyä. Täältä pohjalta eläinten sielujen voidaan kuitenkin sanoa olevan sellaisia, että niillä on pelkästään ulkoinen aisti, joka kyllä saattaa olla tarkempi kuin ihmisillä, mutta ihmisillä on ulkoisen aistin lisäksi sieluun kohdistuva sisäinen aisti, joka tekee itsereflektion mahdolliseksi. (*LI 28:276, 28:278.*)

Kant pitäytyy liittämistä eläimille enemmän kognitiivisia kykyjä kuin on välttämätöntä myös taloudellisuussyistä. Eläimillä ei hänen mukaansa ole tarpeen olettaa olevan korkeampia kognitiivisia kykyjä, sillä niitä ei tarvita eläinten toiminnan selittämiseen (*MM 29:906*). Kant (*LI 28:276, L2 28:594, Dohna 28:690*) korostaa sitä, että eläinten ja ihmisten välinen ero ei ole aste-ero vaan laadullinen ero. Vaikka eläimet miten hioisivat kognitiivisia kykyjään, ne eivät koskaan tule saavuttamaan samanlaista tietoisuutta kuin ihmiset, sillä tämä edellyttäisi kokonaan uuden kyvyn syntymistä, ja sitä muiden kykyjen kehittyminen ei voi mitenkään saada aikaan.

Vaikka Kantin voidaan sanoa pitäneen eläimiä jossain mielessä tietoisina olentoina, hän kuitenkin Descartesin tapaan korosti eläinten (ja myös sen, mikä ihmisissä on eläimellistä) mekaanisuutta. Esimerkiksi teoksessaan *Die Metaphysik der Sitten* (6:355) Kant varoittaa meitä hylkäämästä järkeä ja moraalialia, sillä muuten olemme ”saman luonnonmekanismin alaisia kuin muutkin eläinlajit”⁵⁰. Se mikä nostaa ihmisen mekaniikan lakien ulkopuolelle on mahdollisuus vapaaseen, aistimellisuudesta riippumattomaan ajatteluun. Kant (*Religion 6:26/165*) pitää eläimellisyyttä yhtenä

⁵⁰ ”the same mechanism of nature as all the other species of animals.”

ihmisluonnon taipumuksena, jonka se jakaa kaikkien elävien olentojen kanssa. Hän luonnehtii eläimellisyyttä ”fysikaaliseksi tai pelkästään *mekaaniseksi* itserakkaudeksi, so. rakkaudeksi, johon ei tarvita järkeä”⁵¹ ja joka palvelee itsesäilytystä, lajin säilymistä ja yhteisöllisyyttä (*Religion* 6:26/165).

Kantin ei kuitenkaan tarvinnut hyväksyä kartesiolaista käsitystä yksinomaan determinististen mekaniikan lakien alaisista eläimistä siitä huolimatta, että hän sulki järkeen perustuvan autonomisen toiminnan niiltä pois. Hänelle jäi vielä yksi vaihtoehto, Leibnizilta omaksuttu spirituaalinen determinismi.⁵²

”[K]aikkea ajallisten tapahtumien kausaliteetin luonnonlain mukaista välttämättömyyttä [voidaan] kutsua *luonnon mekanismiksi*, vaikka tällä ei tarkoitetaakaan sitä, että sen alaisten olioiden täytyisi olla todellisia materiaalisia *koneita*. Tässä tarkastellaan vain aikasarjassa olevien ilmentymien liitoksen välttämättömyyttä niin kuin se kehittyy luonnonlain mukaisesti, kutsuttiinpa subjektia, jossa tämä kulku tapahtuu, sitten nimityksellä *automaton materiale* tai [*automaton*] *spirituale*, kuten Leibniz, koska sitä ajaa representaatiot, ja jos tahtomme vapaus ei olisi mitään muuta kuin jälkimmäistä – – , se ei olisi perustaltaan parempaa kuin paistinkääntimen⁵³ vapaus, joka sanelee itse liikkeensä sen jälkeen, kun se on kerran vedetty.”⁵⁴ (*KpV* 173–174.)

Näin Kant sai sovitettua yhteen determinismin ja mentaalisuuden eläinten kohdalla. (Naragon 1990, 19.) Leibniz (2005 [1710], § 52) piti myös ihmissielua spirituaalisena automaattina, jossa kaikki on ennalta määrättyä ja vapaa tahto on pelkkä illuusio; Kant taas katsoi tämän pätevän ainoastaan eläimiin.

Naragon (1990, 21) pitää yhtenä olennaisena erona Kantin ja Descartesin välillä heidän tapaansa selittää luonnontapahtumat: Descartesin mielestä ne voidaan selittää vain mekaanisesti, kun taas Kant katsoi, että ihmiset tarvitsevat teleologisia selityksiä luonnonilmiöiden monimutkaisuuden takia. Kuitenkin teleologinen kausaliteetti on järjen aikaansaannos ja siten ideaalista, kun taas mekaaninen

⁵¹ ”der physischen und bloß *mechanischen* Selbstliebe, d.i. einer solchen, – – wozu nicht Vernunft erfordert wird”

⁵² Leibniz puhuu aineettomista automaateista esimerkiksi *Monadologian* §:ssä 18: ”Voimme antaa nimitksen entelekheia kaikille yksinkertaisille substansseille tai luoduille monadeille, silä niissä on itsessään tietty täydellisyys – –, niillä on itseriittoisuus – –, mikä tekee niistä oman sisäisen toimintansa lähteitä, ja niin sanoaksemme ruumiittomia automaatteja.” (Suom. Siukonen, Jyrki)

⁵³ Kant puhuu tässä mekaanisesta paistinkääntimestä, jonka tehtävänä on kääntää paistinvarrasta.

⁵⁴ ”[M]an [kann] – – alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, den *Mechanismus der Natur* nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle *Maschinen* sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, oder mit Leibniz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere – – wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.”

kausalliteetti on reaalista. (KU §65, 284–285.) Toisin sanoen luonnon tapahtumilla on aina syynsä edeltävissä tapahtumissa, mutta ihmisjärjellä on taipumus etsiä niille päämääriä osittain sen vuoksi, että deterministinen selittäminen on turhan monimutkaista eikä siten palvele ymmärrystä yhtä hyvin kuin teleologinen selittäminen. Siten Kant katsoi teleologisen selittämisen alan laajemmaksi kuin Descartes, joka salli ei-mekaaniset selitykset vain pienelle osalle ihmisen toimia, nimittäin niille, jotka perustuvat ajatteluun (Naragon 1990, 21).

Teoksessaan *Kritik der Urteilkraft* (§ 65, 292–293) Kant esittää oman näkemyksensä siitä, miksi eläviä olentoja ei ole tarkoituksenmukaista verrata kelloihin. Kelloissa osat kyllä vaikuttavat toistensa liikkeisiin, mutta ne eivät saa aikaan näitä osia puhumattakaan siitä, että ne pystyisivät tekemään uusia kelloja tai korvaamaan puuttuvia osiaan tai korjaamaan itseään, vaan kaikkeen tähän tarvitaan ulkoinen syy. Luonnon oliot ovat sen sijaan olentoja, joilla on formatiivinen voima (*bildende Kraft*) (eikä pelkästään mekaanista voimaa kuten koneissa), jonka avulla ne voivat vaikuttaa materiaan ja järjestää sitä, mihin materia itse ei pysty. Elämän selittäminen mekaanisesti on asia, jota ”voidaan kyllä ajatella muttei käsittää ristiriidattomasti”⁵⁵ (KU § 64, 286). Elävät olennot—kasvit, eläimet ja ihmiset—ovat toisaalta luonnonlakien alaisuudessa mutta toisaalta kykenevät myös itse olemaan jossain määrin toimintansa syitä. Tämän perusteella Naragon (1990, 22) tiivistää Kantin asenteen Descartesin EK-teesiä kohtaan seuraavasti: ”[E]läimiä voidaan ajatella koneina, ja fenomenaalisen maailman universaalien kausalliteetin mukaisesti ne *ovat* koneita, mutta niitä ei voida käsittää tai ymmärtää koneina, ja tämän seurauksena Descartesin hypoteesi on *tieteellisenä* (ei metafyyssisenä) *oppina* hyödytön.”⁵⁶

4.3. Mielen kyvyt

Kant (esim. *MM* 29:880–881) jakaa ihmismielen kyvyt kolmeen osaan: kognitiiviseen kykyyn, mielihyvän ja mielihyvän tuntemuskykyyn ja haluamiskykyyn. Jokaisesta kyvystä on olemassa ylempi ja alempi muoto taulukon 1 mukaisesti:

⁵⁵ ”zwar ohne Widerspruch gedacht aber nicht begriffen werden kann.”

⁵⁶ ”[B]utes can be thought of as machines and according to the universal causality of the phenomenal world they *are* machines, but they cannot be comprehended or understood as machines, and consequently, as a *scientific* (as opposed to a metaphysical) *doctrine*, Descartes’ hypothesis is worthless.”

Taulukko 1. Ihmismielen kyvyt.

	Alempi kyky	Ylempi kyky
Kognitiivinen kyky	Aistimellisuus	Järki ja ymmärrys
Mielihyvän ja mielihäpän tuntemiskyky	Aistimellisiin ärsykkeisiin perustuva	Järkeen ja ymmärrykseen perustuva
Haluamiskyky	Pakottaviin aistimellisiin ärsykkeisiin perustuva	Intellektuaalisiin motiiveihin perustuva

Ylemmille kyvyille on ominaista mielen aktiivisuus ja itsenäisyys, alemmille sen passiivisuus ja riippuvuus aistimellisuudesta. Eläimillä on pelkästään alemmat kyvyt. Ne ovat riippuvaisia välittömistä aistiärsykkeistä, kun taas järjellä ja ymmärryksellä varustetut ihmiset voivat tuntea myös intellektuaalista mielihyvää esimerkiksi moraalisesti oikeaksi arvioidusta toiminnasta⁵⁷ ja haluta välittömän, aistimellisen mielihyvän lisäksi myös moraalista hyvää.

Tässä luvussa tarkastelen Kantin käsitystä siitä, millaisista kyvyistä mieli muodostuu, miten kukin kyky on osaltaan mukana muodostamassa kokonaisuutta yksittäisistä aistihavainnoista, miten eläinten ja ihmisen mielet poikkeavat toisistaan kykyjensä suhteen ja miten tämä vaikuttaa eläinten ja ihmisen kokemusmaailmojen välisiin eroihin. Ensimmäisessä alaluvussa keskityn alempaan kognitiiviseen kykyyn, aistimellisuuteen, ja teen selkoa ulkoisen ja sisäisen aistin välisestä erosta. Seuraavaksi tarkastelen sisäisen aistin ja apperception välistä suhdetta sekä niiden suhdetta tietoisuuteen, minkä jälkeen perehdyn ylempään kognitiiviseen kykyyn, ymmärrykseen ja järkeen. Vaikka eläimiltä Kantin mukaan puuttuukin ylempi kognitiivinen kyky, sen sisällön tunteminen on tässä yhteydessä tärkeää, sillä se kertoo meille, miten eläinten tietoisuus eroaa omastamme. Lopuksi käsittelemme mielihyvän ja -häpän tuntemiskykyä sekä haluamiskykyä, joilla on tärkeä merkitys eläinten hyvinvoinnin kannalta.

4.3.1. Kognitiivinen kyky

Kognitiivinen kyky tekee objekteja koskevan tiedon mahdolliseksi. Eläinten kognitiivinen kyky on rajoittunut aistimellisuuteen. Niillä on siis pelkkiä aistimellisiä intuitioita (*Anschauung*), objektin aikaansaamia vaikutelmia. Kognitiolla (*Erkenntnis*) Kant tarkoittaa representaatiota, joka perustuu intuitioiden pohjalta muodostettuihin käsitteisiin ja jonka subjekti on tietoinen identtisuudestaan tässä prosessissa. Kognitiolla

⁵⁷ Intellektuaalisen mielihyvän kohteena voi olla ainoastaan moraalisuus (LI 28:250).

on aina oltava objekti, sillä se erottaa kognition pelkästä ajattelusta: objekteja, joiden mahdollisuutta ei voida todistaa kokemuksen eikä järjen perusteella, voidaan kyllä ajatella, jolloin meillä on niistä representaatio mutta ei kognitiota (*KrV B XXVIn.*). Kognitio saa objektin intuition⁵⁸ kautta. Mielivaltainen spekulatio tuottaa pelkkiä representaatioita, ei kognitioita, mutta se voi kyllä itse olla intuition ja siten kognition kohde. Kognition vaaditaan intuition lisäksi käsite. Ymmärrys muodostaa käsitteitä ajatellessaan ja jäsentäessään intuitioita. Tämän lisäksi kognitio edellyttää apperseption ykseyden. Ilman sitä käsitteenmuodostus ei ole mahdollista.

Kognitiossa alemmalla kognitiivisella kyvyllä, aistimellisuudella, on siis tärkeä tehtävä. Aistimellisuus on passiivinen kyky saada representaatioita meihin vaikuttavista objekteista. Sen kautta objektit tulevat meille annetuiksi. Meidän intuitiomme on aina aistimellista ja sillä on aina objekti, joka on vaikuttanut meihin jollakin tavalla. (*KrV A 19/B 33; A 51/B 75.*) Kant (*KrV A 42/B 59*) huomauttaa, että intuitiotapamme ”on meille ominainen mutta [sen] ei välttämättä tarvitse kuulua jokaiselle olenolle vaikka sen täytyykin kuulua jokaiselle ihmiselle.”⁵⁹ Puhtaita intuitioita (aikaa ja avaruutta) lukuunottamatta kaikilla intuitioilla on sisältö, jota voimme tarkastella. Intuitio on välttämätön osa kognitiota, sillä ainoastaan sen avulla voimme tietää objekteista jotakin. Intuitioita käytetään kriteereinä sen määrittämiseen, mikä eri asioissa on paikkansapitävää ja mikä vääristeltyä.

Kognition vaaditaan intuition lisäksi käsite. Käsitteet saavat alkunsa ymmärryksestä, jossa aistimellisuuden kautta saatua materiaa ajatellaan. Ymmärrys on aktiivinen kyky ajatella intuition objekteja. Sen avulla voimme myös itse tuottaa representaatioita. (*KrV A 19/B 33; A 51/B 75.*) Käsitteet ovat universaaleja

⁵⁸ Kant (*JL §1/91; KrV A 42/B 59*) määrittelee intuition singulaarisesti representaatioksi ilmentymästä (*Erscheinung*). Empiirinen intuitio saa materiansa aistimuksista tai tuntemuksista (*Empfindung*), jotka Kant määrittelee todella läsnäolevan objektin vaikutukseksi representaatiokykyyn. Intuitiolle on olennaista se, että se saa alkunsa jostakin todellisesta objektista, joka voi olla meistä riippumaton. Itse kehittelemämme ideat eivät siis ole intuitioita, mutta ne ovat kuitenkin representaatioita.

⁵⁹ ”– – uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß.” Helmikuussa 1772 kirjoittamassaan kirjeessään Markus Herzille Kant tuo esiin myös toisenlaisen kognitiotavan. Arkkityypisen intellektin, Jumalan kognitio on aktiivista ja intuitiivista: arkkityypisen intellektin intuitio luo objektit. Jumalalla on välitöntä a priori -kognitiota luomistaan olioista. Meidän kognitiotapamme on taas passiivista ja diskursiivista eli ektyypistä: oliot itsessään ovat meistä riippumattomia, mutta ne vaikuttavat meihin, jolloin meillä voi olla niistä aistimellista a posteriori -kognitiota. (Kant 1922 [1772], 103; *KrV A 68/B 93.*) Arkkityypisen intellektin intuitio jostakin tietyistä objektista on peruste tämän objektin olemassaololle arkkityypisen intellektin intuitiota vastaavalla tavalla, kun taas ektyypisen intellektin intuitio samasta objektista edellyttää tämän objektin. Ektyypisen intellektin kognitio on riippuvainen tietyistä havaitsemismuodoista (eli intuition muodoista sekä kategorioista). Syy tälle Kantin tekemälle erottelulle on hänen halunsa havainnollistaa sitä, että on perusteetonta olettaa representaatioidemme vastaavan niiden objekteja ja että on tärkeää tutkia intuitiomme rajoituksia ja mahdollisuuksia.

representaatioita, jotka sulkevat alansa kaikki ne oliot, jotka täyttävät käsitteen asettamat ehdot (*JL* §1–2/91). Ne ovat siis sääntöjä tai muotoja, ja ne saavat sisältönsä intuitioista. Sekä intuitiot että käsitteet ovat välttämättömiä ajattelulle: ”Ajatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä, intuitiot ilman käsitteitä ovat sokeita”⁶⁰ (*KrV* A 52/B 76). Pelkkä intuitio on siis merkityksetöntä vastaanotettua materiaa, ja ajattelu ilman mitään ajateltavaa on pelkkä ymmärryksen itsessään mitäänsanomaton funktio.

4.3.1.1. Alempi kognitiivinen kyky

Passiivinen alempi kognitiivinen kyky muodostuu aistimellisuudesta, joka on kyky saada representaatioita sikäli kuin objektit vaikuttavat meihin (*LI* 28:228, *KrV* A 19/B 33) tai intuitiokyky (*LI* 28:240). Se voidaan jakaa edelleen aistimellisuuteen itseensä ja aistikognition imitaatioon. Aistimellinen kognitio perustuu suoraan havaintoihin objekteista, imitatiivisessa muodossaan se on formatiivinen kyky, joka perustuu suorien havaintojen muistikuviin. (*LI* 28:230.)

Kant jakaa aistit ulkoisiin ja sisäiseen. Ulkoiset aistit toimivat linkkinä ulkomaailmaan. Niiden kohteina ovat ulkoiset objektit, joiden aikaansaamia vaikutelmia (esimerkiksi ääniä, hajuja ja makuja) ne välittävät meille (*LI* 28:222, 28:271). Ihmisellä ulkoinen aisti jakautuu viiteen elimelliseen aistiin (näkö-, kuulo-, tunto-, haju- ja makuaisti) sekä vitaaliseen aistiin, jonka kohteena on organismin yleistila (esimerkiksi ärtymys tai ilo), joiden aistimiseen ei tarvita erityistä aistinelintä. Elimellisten aistien määrä ja tarkkuus voi vaihdella lajikohtaisesti. Myös eri aistien objektiivisuuden aste vaihtelee: tunto-, näkö- ja kuuloaisti ovat objektiivisempia kuin vaikkapa makuaisti. (*MM* 29:882.) Makuaistimukset siis vaihtelevat yksilökohtaisesti enemmän kuin näköaistimukset.

Ulkoinen aisti on välttämätön ehto sisäiselle aistille (*K2* 28:771). Sisäisiä aisteja on vain yksi ja sen kohteena on mieli tai sielu. Sen käyttö on introspektiota. Näköhavainnot saadaan ulkoisen aistin välityksellä, mutta näköhavaintoa sisäisenä representaationa voidaan hyvin ajatella myös sisäisen aistin objektina. Representaatio mielen moduksena on sisäisen aistin objekti, mutta representaatiolla voidaan tarkoittaa myös representoitua objektia, jolloin on kyse ulkoisen aistin objektista. Kun tarkastellaan esimerkiksi pöydällä olevaa kahvikuppia, kahvikuppi on ulkoisen aistin objekti. Kun taas keskittän huomion vaikkapa siihen, miten havaitsen kyseisen kupin,

⁶⁰ ”Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.”

käytän sisäistä aistia. Ulkoiset aistit toimittavat sisäiselle aistille materiaa: partikulaariset aistimukset eivät ole ulkoisten aistien objekteja vaan sisäisen (LI 28:271). Sisäinen aisti tekee mahdolliseksi itsetietoisuuden, persoonallisuuden ja minän käsitteen (LI 28:276).⁶¹ Sen perustana on apperseptio, sielun tietoisuus itsestään (LI 28:222, MM 29:882).

Ulkoiset ja sisäinen aisti eroavat toisistaan niiden kohteita koskevan intuition muodon suhteen. Puhtaat intuitiot, aika ja avaruus, ovat intuition muodot. Ne eivät itsessään sisällä mitään materiaa vaan ovat pelkkiä muotoja, joiden kautta havaitsemme kokemuksen objektit. Avaruus on ulkoisen intuition muoto, aika sisäisen. (KrV A 33–34/B 49–50; A 42/B 59–60.) Tämä tarkoittaa sitä, että havaitsemme kaiken välttämättä ajallisesti tai avaruudellisesti, mutta tästä ei kuitenkaan voida päätellä, että oliot olisivat itsessään havaintojemme ulkopuolella ajallisia tai avaruudellisia. Aika ja avaruus eivät siis ole olioiden itsensä ominaisuuksia vaan liittyvät tapaamme havaita. Ajatuksemme ja tuntemuksemme ilmenevät meille ajallisessa järjestyksessä, kun taas ulkopuolellamme olevat objektit havaitsemme ajallisesti avaruudessa olevina. Ulkoisen aistin kohteet ovat avaruudellisia, kun taas sisäisellä aistilla havainnoimme sisäisiä kokemuksiamme. (L2 28:583/344.)

4.3.1.2. Ylempi kognitiivinen kyky ja apperseptio

Ymmärrys ja järki kuuluvat ylempään kognitiiviseen kykyyn. Ne molemmat pystyvät tuottamaan representaatioita itsenäisesti ilman minkään ulkoisen vaikutusta. Ne jäsentävät aistimellisuuden tarjoamaa materiaa (intuitioita) ja tekevät sen käsitettäväksi. Tietoisuuden ykseys eli apperseptio on keskeisellä sijalla ylempässä kognitiivisyydessä. Se tekee mahdolliseksi yleissäännöt, joissa on kyse representaatioiden moneuden relaatiosta tietoisuuteen. (MM 29:888–889.)

Ylemmän kognitiivisyyden tehtävänä on ajattelu. Kant (MM 29:888–889) erottaa toisistaan kolme ajattelun lajia: 1) ymmärryksessä tapahtuva ajattelu käsitteiden avulla, 2) arvostelmakyvyssä tapahtuva ajattelu käsitteitä yhdistämällä eli arvostelmien avulla ja 3) järjessä tapahtuva ajattelu käsitteistä päättämällä. Näillä kaikilla on oma tehtävänsä päättelyssä: ymmärrys representoi universaalien eli muodostaa säännön (esimerkiksi ihmisen määritelmän), arvostelmakyky representoi partikulaarit, jotka

⁶¹ Nämä ilmiöt edellyttävät reflektiivisen tietoisuuden (ks. johdanto), joka on hyvin pitkälle sama asia kuin sisäinen aisti.

ymmärryksen määrittämä universaali sisältää, eli arvioi, mikä objekti sopii minkäkin säännön alle (esimerkiksi ”Jacques-Yves Cousteau on ihminen”) ja järki johtaa *a priori* universaalista partikulaarin kertomalla, että minkä sääntö sanoo olevan totta universaalista on totta myös säännön alle subsumoidusta partikulaarista (esimerkiksi ”Kaikki ihmiset ovat kuolevaisia, Jacques-Yves Cousteau on ihminen, siis Jacques-Yves Cousteau on kuolevainen”). (*MM* 29:889–890, *Dohna-Wundlacken* 703–704.)

Siinä missä aistimellisuus toimittaa meille intuitiot, ymmärryksen avulla objekteja ajatellaan. Käsitteet saavat alkunsa ymmärryksestä. (*KrV* A 19/B 33.) Kant luonnehtii ymmärrystä käsitteiden, arvostelmien, sääntöjen ja synteessin kyvyksi. Puhdas ymmärrys on itsenäinen kyky, joka ei ole tekemisissä minkään aistimellisen eikä minkään empiirisen kanssa. (*KrV* A 65/B 89.) Puhtaasta ymmärryksestä lähtöisin olevat arvostelmamuotoihin perustuvat käsitteet, kategoriat, ovat tapoja, joilla ajattelemme kokemuksen objekteja. Kant (*KrV* A 80/B 106) jakaa kategoriat neljään ryhmään, joista kukin sisältää kolme kategoriaa. Tämä jaottelu on esitetty taulukossa 3.

Taulukko 2. Kategoriat.

Kvantiteetti	Kvaliteetti	Relaatio	Modaliteetti
ykseys	reaalisuus	inherenssi ja subsistenssi	mahdollisuus ja mahdottomuus
moneus	negaatio	kausalliteetti ja riippuvuus	olemassaolo ja ei-olemassaolo
kaikkeus	limitaatio	yhteisyys (toiminnan ja toiminnan kohteen välinen vuorovaikutus)	välttämättömyys ja kontingenssi

Ilmentymät ovat siis niin intuition muotojen, ajan ja avaruuden, kuin myös ymmärryksen muotojen alaisia siten että jokainen ajallis-avaruudellinen ilmentymä ymmärretään neljän kategorian avulla, joista jokainen kuuluu eri kategoriaryhmään.

Käsitteet ovat erottamaton osa ylempää kognitiokykyä. Kant luonnehtii käsitteitä tietoisuudeksi siitä, että yhden representaation sisältö on sama kuin toisen tai että useilla representaatioilla on samat piirteet (*MM* 29:888), säännöksi tehdyiksi representaatioiksi (*Dohna* 28:672) ja universaaleiksi tai reflektoiduiksi representaatioiksi (*JL* § 1; 91). Käsitteiden looginen muoto on yleisyys (*MM* 29:889). Empiirinen käsitteenmuodostus alkaa siitä, että lukuisissa representaatioissa huomataan olevan riittävästi jotakin samaa, jolloin sen laatuisiin objekteihin aletaan viitata jollakin tietyllä käsitteellä. Kant (*JL* § 6, 94) erottaa toisistaan empiirisen käsitteenmuodostuksen kolme vaihetta: erillisten representaatioiden *vertailun*, niitä

yhdistävien tekijöiden *reflektion* ja kaikkien erillisten piirteiden *abstraktion*. Näin saadaan käsite eli sääntö tietyn asian ajattelemiselle. Kant havainnollistaa tätä esimerkillä puun käsitteen muodostamisesta. Tämä prosessi saa alkunsa, kun vertailtaessa esimerkiksi koivua, mäntyä ja kuusta näiden huomataan poikkeavan toisistaan, mutta tarkempi reflektio paljastaa näissä olevan tiettyjä yhtäläisyyksiä: kaikilla on runko, lehdet ja oksat. Kun lopuksi abstrahoidaan niistä kaikki erilliset piirteet pois, saadaan puun käsite eli sääntö, jonka mukaisesti ajattelemme puita yleisesti.

Ylemmän kognitiivisen kyvyn toista jäsentä, järkeä, Kant luonnehtii kyvyksi johtaa erityinen yleisestä (*KrV A 646/B 675*) ja periaatteiden kyvyksi (*KrV A 299/B 356*). Niin kuin aistimellisen intuition kohteena on objektit ja ymmärryksen kohteena aistimellisuus, on ymmärrys puolestaan järjen kohteena. Siinä missä ymmärryksen tehtävänä on käsitteiden muodostaminen luomalla ykseys objekteissa olevaan moneuteen, on järjen tehtävänä käsitteiden järjestäminen luomalla ykseys ymmärryksen toimintoihin. Järki operoi omien puhtaiden käsitteidensä, transsendentaalisten ideoiden avulla. Kategorioiden lailla nekkään eivät ole käsitteitä objekteista vaan järjen omia aikaansaannoksia. (*KrV A 643–644/B 671–672*.) Kantin ideat tulevat hyvin lähelle Platonin ideoita olioiden perikuvina tai ideaalimalleina (ks. *KrV A 313–315/B 370–372*).

Siinä missä kategorioiden alkuperä on kognition loogisessa muodossa (arvostelmuodoissa), on transsendentaalisten ideoiden alkuperä löydettävissä järjenpäätelmien⁶² muodoista (*KrV A 321/B 377–378*). Ideat jakautuvat kolmeen luokkaan: 1) ajattelevan subjektin ehdoton ykseys, 2) ilmentymän ehtojen sarjan ehdoton ykseys ja 3) kaikkien ajattelun objektien ehdon absoluuttinen ykseys. Näihin ideoihin perustuu psykologian, kosmologian ja teologian rationaaliset muodot (*KrV A 334–335/B 391–392*). Kemp Smith (1992 [1918], liii) löytää ideoille kolme tehtävää: 1) määrittämällä päämäärän mielen pyrkimyksille ne saavat aikaan sen, ettei mieli tyydy pelkkään kokemusvirtaan, 2) ne määrittävät kriteerit, joilla totuus erotetaan epätotuudesta, ja 3) ne tekevät mahdolliseksi ilmentymän (joka on aina epätäydellinen

⁶² Järjenpäätelmiä on kolme eri lajia: 1) kategoriset, 2) hypoteettiset ja 3) disjunktiiiset päätelmät (*KrV A 304/B 360–361*). Kategorinen synteesi tapahtuu subjektissa, hypoteettinen synteesi koskee sarjan jäseniä ja sarjan osien disjunktiiivinen synteesi tapahtuu systeemissä. Järjen tehtävänä on etsiä näille kaikille synteeseille lopullinen ehto, joka itse on ehdoton. Kategorisessa päätelmässä päämääränä on ensimmäinen subjekti, joka ei ole predikaatti; hypoteettisessa ensimmäinen, ehdoton edellytys ja disjunktiiivisessa kaikenkattava aggregaatti. (*KrV A 323/B 379–380*.)

ja rajalliseen näkökulmaan sidottu) ja todellisuuden (jossa edellisen kaltaista epätäydellisyyttä ei ole) välisen erottelun.

Puhtaan järjen kritiikissä (B 69) Kant kertoo tarkoittavansa apperseptiolla tietoisuutta omasta itsestä eli minän yksinkertaista representaatiota. Kant erottaa toisistaan transsendentaalisen eli puhtaan sekä empiirisen apperseption. Sisäinen aisti on empiiristä apperseptiota. Se on ”tietoisuu[tta] itsestä tilamme määreiden mukaisesti sisäisessä havainnossa”⁶³ (*KrV* A 107). Empiirinen apperseptio tekee mahdolliseksi aistimusten tiedostamisen, sen että ne ovat jotakin niiden subjektille. Kant (*Anthr.* A 15/B 15n.) samastaa sen myös apprehensioon eli havaintojen vastaanottamiseen, sikäli kuin se on tietoista.⁶⁴

Pelkkä representaatioiden tiedostaminen ei riitä selittämään sitä, että koemme minuutemme pysyvän muuttumattomana, vaikka sisäiset tilamme vaihtelevat koko ajan. Muuttumattoman minuuden perustana toimii transsendentaalinen apperseptio. (*KrV* A 106–107, B 145.) Lause ”Minä ajattelen” ilmaisee transsendentaalisen apperseption. Transsendentaalinen apperseptio liittyy kaiken ajattelun subjektin tietoisuuteen kuuluvaksi (*KrV* A 341–342/B 399–400). Tämä tarkoittaa sitä, että jotta minulla voisi olla jokin ajatus, minun täytyy voida tiedostaa, että tämä ajatus on nimenomaan *minulla* eli että *minä* olen se, joka sen ajattelee. Transsendentaalinen apperseptio on tietoisuutta siitä, että olen ajatusteni subjekti. Ajatukset ilman transsendentaalista apperseptiota eivät ole *minulle* mitään. Ajattelun transsendentaalisena ehtona se on kategorioiden ja a priori -peruslauseiden lähde ja tekee intuitioiden tarkastelemisen kognition objektina mahdolliseksi. (*KrV* B 145.)

Kantille apperseptio on siis enemmän kuin pelkkää representaatioiden tiedostamista. Se on edellytys kaikelle kokemukselle ja siten myös subjektiuden kokemukselle. Empiirinen apperseptio edellyttää transsendentaalisen apperseption ja tulee sen kautta merkitykselliseksi. Ilman transsendentaalista apperseptiota meillä kyllä voisi olla representaatioita, mutta emme voisi ajatella niitä eivätkä ne olisi mitään meille (*KrV* B 131–132). Sisäinen aisti ja apperseptio tulee erottaa selvästi toisistaan, vaikka ne ovatkin toisiinsa tiiviissä yhteydessä. Sisäisellä aistilla voidaan havaita sielun tiloja,

⁶³ ”Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes.”

⁶⁴ Kant omaksui termin ’apperseptio’ Leibnizilta, joka oli erottanut sen perseptiosta: ”On siis hyvä erottaa toisistaan *perseptio*, joka on ulkoisia olioita representoivan monadin sisäinen tila, ja *apperseptio*, joka on **tietoisuutta** tai reflektiivistä tietoa tästä sisäisestä tilasta” (2002 [1714], 156, §4). Leibniz siis ymmärsi apperseptiolla tietoisuutta perseptioista eli monadin sisäisistä tiloista sen representoidessa ulkoisia olioita. Kantilla empiirinen apperseptio vastaa sitä, mitä Leibniz tarkoitti apperseptiolla.

mutta representaatioiden substanssina toimivaa minää sillä ei pystytä empiirisesti havaitsemaan, sillä minän representaatio on intellektuaalinen. (*KrV B 423n.*)

4.3.2. Mielihyvän ja mielipahan tuntemiskyky sekä haluamiskyky

Mielihyvän ja mielipahan tuntemiskyky⁶⁵ on keskeinen kyky eläville olennoille, jotka toimivat representaatioiden ja omien halujen mukaisesti. Mielihyvä on yhdenmukaisuutta halun ja elämän kanssa: elämää edistävät seikat tuottavat mielihyvää ja lisäävät aktiivisuutta. (*MM 29:894, LI 28:247.*) Ne ovat tiiviissä yhteydessä toisiinsa: kuten edellä nähtiin, edes mielihyvän määrittelemine ei onnistu olettamatta myös haluamiskykyä. Mielihyvän kyky toimii myös linkkinä kognitiivisen kyvyn ja haluamiskyvyn välillä. (*MM 29:890.*)

Kant (*KpV 5:9/15–16n.*) määrittelee mielihyvän kyvyn ”representaatioksi siitä, miten objekti tai toiminta vastaa elämän subjektiivisia ehtoja, so. representaation kausaliteetin kykyä suhteessa kohteensa aktuaalisuuteen (tai suhteessa sellaisten subjektin voimien määrätymiseen, joiden avulla se pystyy toimimaan sen aikaansaamiseksi)”⁶⁶ (korostus poistettu). Mielihyvän kyky on subjektiivinen toisin kuin kognitiokyky, sillä objektin miellyttävyyys tai epämiellyttävyyys on riippuvaista siitä, miten se meihin vaikuttaa. Se edellyttää kuitenkin kognition ja siten kognitiokyvyn mutta on oma kykynsä, sillä pelkkä kognitio ei riitä tuottamaan mielihyvää. (*LI 28:245–246, Dohna 28:676.*)

Samoin kuin elämä, myös mielihyvä voi olla eläimellistä, inhimillistä tai hengellistä. Näiden erityispiirteet on esitetty taulukossa 3:

Taulukko 3. Mielihyvän lajit. (*LI 28:248, 250; MM 29:891, 293; L2 28:586.*)

Laji	Instrumentti	Objekti	Akti	Erotusinstrumentti
Eläimellinen	subjektiivinen aisti	miellyttävyyys/ epämiellyttävyyys	tyytytys	tuntemus
Inhimillinen	universaaliaisti	kauneus/rumuus	miellyttäminen	maku
Hengellinen	ymmärryksen puhtaat käsitteet	hyvyys/pahuus	hyväksyminen	järki

⁶⁵ Vastaisuudessa kutsun tätä kykyä pelkästään mielihyvän kyvyksi. Samoin puhun mielihyvästä laajassa merkityksessä tarkoittaen koko mielihyvän asteikkoa, joka käsittää myös mielipahan, ellei suppeampi merkitys ole kontekstin kannalta perustellumpi.

⁶⁶ ”die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d.i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlungen es hervorzubringen).“

Mielihyvä voi olla subjektiivista tai objektiivista. Se on subjektiivista silloin kun sen kohde on yhdenmukainen subjektin kanssa, objektiivista taas silloin, kun kohde on yhdenmukainen universaaliarvostelman kanssa. Hyvä taas on sellaista, mikä miellyttää välttämättä kaikkia, kauneuden kanssa näin ei ole. (LI 28:248.) Makuasioista voidaan siis kiistellä, sillä kauneudelle on olemassa objektiiviset kriteerit, kun taas se, mikä on miellyttävää, on subjektikohtaista. (MM 29:892.) Vapaus on korkein aktiivisuuden ja elämän aste. Eläimellinen elämä ei ole vapaata vaan aistimellisten ärsykkeiden determinoimaa. Intellektuaalisen mielihyvän kohde, moraali kun on yhdenmukainen vapauden kanssa. (LI 28:249–250).

Eläimet kykenevät erottamaan ainoastaan miellyttävän ja epämiellyttävän, sillä siihen riittää pelkkä aistimellisuus, kun taas kauniin erottaminen edellyttää aistimellisuuden lisäksi ymmärryksen (ja hyvän erottaminen pelkän ymmärryksen). Ainoastaan rationaaliset olennot, ihmiset, kykenevät erottamaan kauniin (edes henget eivät pysty tähän, sillä niiltä puuttuu aistimellisuus). (L2 28:586.)

Kant määrittelee halun ”mielihyväksi sikäli kuin se toimii perustana toiminnalle, joka määrittää tietyt objektin representaatiot”⁶⁷ (LI 28: 254, korostus poistettu). Haluamiskyvyllä Kant tarkoittaa kykyä aktualisoida representaatioiden objekti sen mukaisesti, miten miellyttäväksi se koetaan (MM 29:86, L2 28:527, KpV 5:9/15–16n.). Haluamme asioita, jotka miellyttävät meitä ja vältämme niitä, jotka koemme epämiellyttäväksi (MM 29:864). Mikäli halu ei johda toimintaan eikä edes pohdintoihin sen toteuttamisen mahdollisuudesta, on kyseessä pelkkä toive. (LI 28:254, L2 28:587.) Eläimillä ei ole sellaisia haluja, joiden kohteet ovat niiden kontrollin ulottumattomissa (MM 29:895). Vapaan valinnan kyky (*freie Willkühr*) on aktiivinen kyky toimia tai olla toimimatta objektin saavuttamiseksi sen mukaisesti, koetaanko sen aikaansaanut objekti miellyttäväksi vai ei. (LI 28:254, L2 28:587.)

Jokaisella valinnalla on aina liikkeelle paneva syynsä. Nämä syyt voivat olla aistimellisia ja subjektiivisia, jolloin niitä kutsutaan ärsykkeiksi tai impulsseiksi, tai intellektuaalisia ja objektiivisia, jolloin niitä kutsutaan motiiveiksi. (LI 28:254–255, MM 29:895; L2 28:587, 28:677.) Haluamiskyky voidaan jakaa kolmeen lajiin samaan tapaan kuin mielihyvän kyky (taulukko 4):

⁶⁷ ”a pleasure insofar as it is a ground of an activity for determining certain representations of the object.”

Taulukko 4. Haluamiskyvyn lajit. (L1 28:255, MM 29:895.)

Laji	Liikkeelle paneva syy	Valintakyky	Liikkeelle panevan syyn alkuperä
Alempi eläimellinen	pakottava ärsyke	ei vapaa	miellyttävyys
Alempi inhimillinen	liikkeelle paneva ärsyke	vapaa	kauneus
Ylempi	kauneuteen tai hyvyyteen perustuva motiivi	vapaa	hyvyys

Ihmisten valintakyky eroaa eläinten valintakyvystä siinä, että siinä missä eläimet toimivat ärsykkeiden pakottamina, ihmisten valintakyky on vapaa muutamia poikkeustapauksia lukuunottamatta (esimerkiksi pikkulapset ja mielisairaat).⁶⁸ (L1 28:255.) Aistimelliset ärsykkeet perustuvat yksityiseen arvostelmaan siitä, mikä on miellyttävää. (L1 28:255.)

Ylempi haluamiskyky on puolestaan ymmärryksen motivoima, intellektuaalinen vapaan valinnan kyky. Pakottaviin motiiveihin perustuva toiminta ei ole vapauden kanssa ristiriidassa toisin kuin pakottaviin ärsykkeisiin perustuva. (L1 28:255.) Siinä missä ärsykkeet ovat syitä jonkin tekemiselle, motiivit voivat antaa syitä saman asian tekemättä jättämiselle sikäli kuin se ei ole järjen mukainen. Itsehillinnässä on kyse siitä, että ymmärrys kontrolloi aistimellisuutta. (L1 28:256.) Järjen motiivina hyve on ylivertainen muihin motiiveihin nähden (L2 28:587).

4.4. Eläinten tietoisuus

Kemp Smith (1992 [1918], xxxix) pitää Kantia ensimmäisenä filosofina, joka tarkasteli tietoisuuden luontoa ja sen mahdollisuuden ehtoja. Vaikka esimerkiksi Descartes puhui paljon tietoisuudesta, hänen kiinnostuksensa kohdistui ennemminkin ajattelevan substanssin kuin tietoisuuden itsensä luonteeseen (*ibid.*). Kant hylkää perinteisen käsityksen kohteitaan uskollisesti peilaavasta tietoisuudesta. Hänelle tietoisuudessa on Kemp Smithin (*ibid.*, xli) mukaan keskeisintä merkityksen tiedostaminen. Toisin sanoen ei ole olemassa tietoisuutta ilman merkitystä. Tämä näkemys tekee Kantille mahdolliseksi erottelun olemassaolon ja merkityksen välille, ja tähän erotteluun perustuvat sellaiset Kantille keskeiset erottelut kuin ilmentymä–todellisuus, reaalin–ideaalinen ja arvostelma–arvostelman ehdot. (*Ibid.*, xlii.) Kemp Smith ajaa Kantin

⁶⁸ Moraalin ja vapauden välisestä yhteydestä tarkemmin luvussa 4.6.

tietoisuuskäsityksen tulkinnassaan takaa sitä, että sen sijaan, että tietoisuus kohdistuisi suoraan ulkoisiin objekteihin, mielellä itsellään on iso osa siinä, millaisena ulkomaailman koemme, mistä syntyy sen merkitys.

Eläinten mentaaliset kyvyt ovat tiukasti sidottu aistimellisuuteen. Kysymys eläinten tietoisuudesta ei kuitenkaan tule näin vielä ratkaistuksi: ongelmaksi jää, mikä status eläinten aistimellisille representaatioille on syytä antaa. Kun eläimillä kerran ei ole sisäistä aistia eikä kykyä transsendentaaliseen apperseptioon, ovatko ne tietoisia omista tuntemuksistaan? Kemp Smithin tulkinnan mukaan eivät. Tietoisuus merkityksen tiedostamisena edellyttää itsetietoisuuden, ja näin hän sulkee eläimet kokonaan pois tietoisuuden piiristä: ”[j]os eläimillä ei ole minkäänlaista tietoisuutta merkityksestä, niiltä täytyy myös kieltää kaikki mikä on analogista sille, mitä tarkoitamme termillä tietoisuus.”⁶⁹ (1992 [1918], xlvi, xlix). Kuitenkin hän myöntää, että vaikei eläinten kokemus olekaan tietoista, se on kuitenkin mentaalista. Eläinten kokemus muodostuu aistimuksista ja tuntemuksista, jotka ovat luonnontapahtumien kausaalisen sarjan jäseniä, mutta tämä ei vielä tarkoita sitä, että ne olisivat tietoisia tästä sarjasta (*ibid.*, xlix.).

Kant kieltää monessa kohtaa eläimiltä tietoisuuden. Hän kuitenkin pitää niitä olentoina, joilla on representaatioita. Naragon (1991, 6) pitää epäuskottavana ajatusta eläimistä olentoina, joilla on vain tiedostamattomia representaatioita. Kemp Smith (1992 [1918]) puolestaan tulkitsee Kantia siten, että tietoisuus edellyttää välttämättä itsetietoisuuden, mutta ajatus eläimistä olentoina, joilla on itsetietoisuus, on ristiriidassa Kantin omien tekstien kanssa. Tästä näyttäisi seuraavan, että joko eläinten representaatiot ovat tiedostamattomia tai eläimet ovat tietoisia representaatioistaan ja niillä on itsetietoisuus. Naragon ei ole tyytyväinen kumpaankaan vaihtoehtoon. Hänen ratkaisunsa on, että Kant piti eläimiä jossain määrin tietoisina olentoina vaikka hyväksyikin ajatuksen tiedostamattomista representaatioista ja että Kant pitää tietoisuuden ja itsetietoisuuden erillään, mutta viittaa termillä *Bewußtsein* toisinaan tietoisuuteen representaatioista, toisinaan sisäiseen aistiin, ja kieltää eläimiltä vain jälkimmäisen (Naragon 1991, 7, 11).

Kant erottaa toisistaan selvät, tarkat ja hämärit representaatiot. Selvät representaatiot ovat tietoisia ja tarkoissa representaatioissa yksityiskohdatkin ovat tietoisia, kun taas hämärit representaatiot ovat tiedostamattomia. (*Anthropologie* §6,

⁶⁹ ”If animals are devoid of all awareness of meaning, they must also be denied anything analogous to what we must signify by the term consciousness.”

BA 20; *LI* 28:227.) Ihmistenkin representaatioista suurin osa on Kantin (*Anthropologie* §5; BA 18) mukaan tiedostamattomia, mutta niiden olemassaolosta voidaan olla välillisesti tietoisia. Meillä on tiedostamattomia representaatioita esimerkiksi tähtitaivaan yksityiskohdista, ja ne voidaan representoida myös tietoisesti käyttämällä apuna kaukoputkea (*ibid.*, BA 17). Naragon (1991, 10) otaksuu Kantin ajattelevan, ettei tiedostamattomia representaatioita voi olla muilla kuin tietoisilla olioilla. Tämä onkin järkevä tulkinta, sillä ajatus representaatiosta, joka ei edes potentiaalisesti olisi millään tavalla mitään kenellekään, tuntuu käsittämättömältä.

Tekstuaalinen evidenssi eläinten representaatioiden laadusta on kuitenkin ristiriitaista ja puhuu niin Kemp Smithin kuin Naragoninkin tulkinnan puolesta. Naragon (1990, 10–11) käyttää *Jäsche Logiikan* (64–65) representaatioiden jaottelua perusteena sille, että Kantille representaatioiden ja tietoisuuden välillä ei ole välttämätöntä suhdetta, jolloin ei myöskään ole perusteltua väittää, että oliolla, jolla on representaatioita, on myös itsetietoisuus (*ibid.*, 7).

- 1) Representaatio
- 2) Tietoinen representaatio eli havainto
- 3) Tunteminen eli jonkin representaatio verrattuna muihin olioihin (*noscere; kennen*)
- 4) Tietoinen tunteminen eli kognitio (*cognoscere; erkennen*)
- 5) Ymmärtäminen käsitteiden avulla⁷⁰

Eläinten Kant sanoo yltävän tasolle 3: Ne kykenevät tunnistamaan objekteja ja huomaamaan, miten ne eroavat toisistaan, mutta tämä ei tapahdu tietoisesti. Tietoisuus on mukana tasolta 2 alkaen, joten eläinten on mahdollista olla tietoisia representaatioistaan.

Kemp Smithin tulkintaa tukee taas *Vienna Logiikan* (845–846) jaottelu:

- 1) Representaatio
- 2) Havaitseminen (*percipere*) eli jonkin representoiminen tietoisesti verrattuna muihin olioihin
- 3) Ymmärtäminen käsitteiden avulla (*concipere*)⁷¹

Myös tässä jaottelussa tietoisuus tulee mukaan tasolla 2. Nyt Kant sanoo eläinten pysyvän yksinomaan representaatioiden tasolla yltämättä edes tietoisesta havainnon tasolle (joka oli *Jäsche Logiikan* jaottelussa taso 2), jossa representaatiota verrataan

⁷⁰ Lisäksi Kant esittää vielä kaksi kognition muotoa, tiedostamisen järjen avulla (*perspicere; einsehen*) ja käsittämisen (*comprehendere; begreifen*), mutta niillä ei ole eläinten representaatioiden kannalta merkitystä.

⁷¹ Myös tässä erottelussa on mukana vielä kaksi eläinten representaatioiden kannalta epäolennaista kognition muotoa, ymmärtäminen järjen avulla (*perspicere*) ja käsittäminen (*comprehendere; begreifen*).

muihin. Hän antaa tästä esimerkin: Eläimet kykenevät havaitsemaan isäntänsä, mutta vain tiedostamatta. Ne eivät siis ymmärrä oman isäntänsä identtisuuden kriteereitä, joiden perusteella se eroaa muista. Niiden representaatio isännästä perustuu siis vain representaation tuttuuteen. Kantille havainnot ovat tietoisia ja siten selviä representaatioita. Miksi Kant sitten erottaa *Jäsche logiikassa* tietoisien representaation ja tuntemisen, etenkin kun vertailu ja erottaminen ovat mukana vasta jälkimmäisessä? Yksi mahdollisuus on pelkkä järjestelmällisyys: mahdollisuus erottaa representaatiot toisistaan edellyttää representaatioiden tietoisuutta, ja sen tähden ne on mainittu erikseen vaikkeivät ne esiintyisikään erillisinä eli vaikkei representaatio olisi koskaan tietoinen ilman mahdollisuutta erottaa se toisista.

Ei ole itsestään selvää, ilmaiseeko Kant logiikan luennoissaan nimenomaan oman kantansa asioihin vai esittääkö hän luentojensa perustana käyttämiään Meierin näkemyksiä tapoina ajatella asioita.⁷² *Puhtaan järjen kritiikin* takana hän kuitenkin seisoo. Löytyisikö sieltä ratkaisu siihen, kumpi on oikeassa, Kemp Smith vai Naragon? *Puhtaan järjen kritiikistä* (A 320/B 376–377) löytyy Kantin oma versio representaatioiden jaottelusta:

- I. Tiedostamaton representaatio
- II. Tietoinen representaatio (*perceptio*)
 - 1) Subjektin tilaan kohdistuva perseptio eli *aistimus (sensatio)*
 - 2) Objektiin kohdistuva perseptio eli *kognitio (cognitio)*
 - a) Yksittäinen objektiin välittömästi kohdistuva kognitio eli *intuitio (intuitus)*
 - b) Usealle oliolle yhteisen tuntomerkin välityksellä objektiin kohdistuva kognitio eli *käsite (conceptus)*^{73 74}

Tässä yhteydessä Kant ei mainitse, mihin kohtaan eläimet sijoittuvat, joten Kantin kriittisen kauden mielipidettä siihen on haettava muualta.

Tällainen kohta löytyy Kantin Markus Herzille 26.5.1789 kirjoittamasta kirjeestä, jossa Kant eläytyy eläimen kokemusmaailmaan:

⁷² Ensimmäinen esitetty jaottelu on peräisin Kantin oppilaan, Gottlob Benjamin Jäschen opettajansa pyynnöstä luentojensa perustana käyttämänsä materiaalin (Georg Friedrich Meierin *Vernunftlehre*, johon Kant oli tehnyt lukuisia vaikeasti tulkittavia reuna huomautuksia) perusteella laatimasta manuaalista, joka julkaistiin 1800 (Young 2004, xvi–xvii). *Vienna Logik* taas perustuu Kantin 1780-luvun alussa pitämien logiikan luentojen luentomuistiinpanoihin, joilla lienee useampia kirjoittajia (Young 2004, xxv).

⁷³ Kantin väite, että kognitio on intuitio tai käsite, on herättänyt kummastusta Kantitutkijoiden keskuudessa—Kanthan tuntuu tässä väittävän, että myös pelkkä intuitio olisi kognitio. Yksi mahdollisuus on, että Kant korostaa tässä kahta kognition erottamatonta komponenttia, toinen, että Kant käyttää termiä ”kognitio” kenties epähuomiossa kahdessa eri merkityksessä viittaamaan toisaalta kognitioon laajassa merkityksessä, toisaalta suppeassa ja Kantin yhteydessä kenties paremmin tunnetussa merkityksessä. Tässä ei kuitenkaan ole syytä mennä tämän syvennälle tähän ongelmakenttään.

⁷⁴ Myös tässä Kant esittää vielä kaksi representaation muotoa, joihin eläimet eivät missään nimessä yllä, ymmärryksen puhtaat käsitteet, kategoriat eli notiot ja järjessä notioista muodostamat ideat.

”En voisi edes tietää, että minulla on [aistimuksia], ne eivät siis olisi *minulle* tietävänä olentona yhtään mitään, jolloin ne (jos muutan itseni ajatuksissani eläimeksi) empiirisen lain mukaisesti yhdistyneinä representaatioina, joilla olisi siten vaikutusta myös tuntemiseen ja haluamiskykyyn, voisivat kyllä säännönmukaisesti jatkaa leikkiään minussa ilman tietoisuutta olemassaolostani (olettaen, että olisin tietoinen myös jokaisesta yksittäisestä representaatiosta mutten niiden relaatiosta niiden kohteen representaation ykseyteen niiden apperseption synteettisen ykseyden välityksellä) ilman että minulla olisi silloin vähimmässäkään määrin kognitiota jostakin, edes tästä tilastani.”⁷⁵ (1922 [1789], 418.)

Tässä erottavana tekijänä eläinten ja ihmisten representaatioiden välillä on se, että eläinten representaatioihin ei liity apperseptiota. Kant sanoo selvästi, että eläimillä ei ole kognitioita, eli ne eivät yllä tasolle II.2. edellisessä representaatioiden jaottelussa, mutta koska niillä on selviä representaatioita, niiden täytyy yltää tasolle II.1. Niillä siis on aistimuksia ja ne ovat niistä tietoisia. Ne eivät kuitenkaan kykene ymmärtämään itseään subjekteina ja ulkoisten havaintojen kohteita objekteina eivätkä varsinkaan käsitteiden alle sopivina objekteina. Niillä ei ole ideaa itsenäisestä objektiivisesta todellisuudesta ja omasta subjektiivisuudestaan.

Kuten Kemp Smith (1992 [1918], xlix) toteaa, eläinten representaatiot, olivatpa ne miten monimutkaisia tahansa, ovat aina partikulaarisia eivätkä universaaleja kuten käsitteet, vaikka niiden vaikutus toimintaan olisikin samanlainen. Kemp Smith (*ibid.*) kiinnittää edellisessä lainauksessa huomiota siihen, miten se ilmentää Kantille eläin- ja ihmismielen välisessä erottelussa tärkeää erottelua tapahtumien ja tapahtumien tiedostamisen välillä. Vaikka eläimillä saattaakin olla perättäisiä representaatioita tapahtumista, ne eivät pysty ihmisen lailla refleктоimaan niitä ja etsimään niiden ehtoja.

Loppujen lopuksi Kemp Smithin ja Naragonin tulkinnat eivät poikkea toisistaan niin paljon kuin päällisin puolin näyttää. Heidän käsityksensä ilmeinen yhteensopimattomuus johtuu erilaisesta tavasta käyttää termiä ’tietoisuus’. Kemp Smith antaa tietoisuudelle vahvan tulkinnan, jonka mukaan se edellyttää itsetietoisuuden sikäli, että siihen vaaditaan kyky erottaa oma itsensä ulkomaailmasta ja ymmärtää havainnon objektit itsestä erillisinä. Hänen tulkintansa ei kuitenkaan kiellä eläimiltä tuntemuksia. Naragonin tulkinta tietoisuudesta on heikompi: hän ei edellytä siltä

⁷⁵ ”Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich [data der Sinne] habe, folglich würden sie *für mich*, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts sein, wobei sie, (wenn ich mich in Gedanken zum Tier mache) als Vorstellungen, die nach einem empirischen Gesetze der Assoziation verbunden wären und so auch auf Gefühl und Begehungsvermögen Einfluß haben würden, in mir, meines Daseins unbewußt, (gesetzt, daß ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewußt wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Objekts, vermittelt der synthetischen Einheit ihrer Apperzeption), immerhin ihr Spiel regelmäßig treiben könnten, ohne daß ich dadurch im mindesten etwas, auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkennete.”

itsetietoisuutta vaan ainoastaan kyvyn tiedostaa omat representaationsa. Naragonille tietoisuus on siis asteittainen kyky kun taas Kemp Smithille se on kyky, joka olennolla on joko kokonaan tai ei ollenkaan. Naragon (1990, 11) perustelee omaa tulkintaansa sillä, että se mitä Kant halusi eläimiltä kieltää on nimenomaan sisäinen aisti, joka tulee hyvin lähelle itsetietoisuutta⁷⁶, ei tietoisuutta representaatioista. Metafysiikan luennollaan Kant (*LI* 28:227) määrittelee tietoisuuden tiedoksi siitä, mikä kuuluu minulle, representaatioiden representaatioksi ja itsensä havaitsemiseksi. Kuten Naragon (1990, 12) huomauttaa, tämä kuulostaa hyvin paljon samalta kuin sisäinen aisti. Kantin kieltäessä eläimiltä sisäisen aistin Naragon myöntää hänen kieltävän niiltä myös tietoisuuden, mutta vain sikäli kuin siitä puhutaan tässä mielessä.

Bernard Rollin (1989, 46–47) pitää Kantin eläinkäsitystä ristiriitaisena. Hänestä Kantin olisi pitänyt hyväksyä ajatus eläinten a priori -käsitteistä, sillä empiirinen oppiminen—jonka Kantkin myönsi olevan eläimille mahdollista—ei ole mahdollista pelkästään fragmentaarisen ja singulaarisen aisti-informaation varassa vaan vaatii kyvyn yleistämiseen ja abstraktioon: ”organismi, jolla ei ole yleistys- eikä abstraktiokykyä ja joka voisi kokea vain partikulaareja, ei voisi oppia eikä selviytyä”⁷⁷ (*ibid.*, 46). Tästä seuraa Rollinin (*ibid.*, 47) mukaan, että eläimillä täytyy olla myös itsetietoisuus ja apperseptio, koska ilman niitä eläinten kokemus ei muodosta kokonaisuutta, josta olisi mahdollista oppia. Rollin olettaa, että eläimen kyky erottaa se mikä tapahtuu itselle ja mikä ei, on käypä todiste sille, että eläimellä on käsitys omasta itsestä maailmasta erillisenä yksilönä. Kuitenkaan siitä, että eläimellä on oma näkökulma maailmaan, ei seuraa, että se *ymmärtää*, että kyseessä on nimenomaan sen oma subjektiivinen näkökulma. Vasta tämä ymmärrys edellyttää apperseption ja itsetietoisuuden.

Miten Kantin esittämä representaatioiden jaottelu suhteutuu Descartesin tapaan jakaa aistihavainto kolmeen osaan, jotka olivat 1) ulkoisen objektin vaikutus aisteihin (aistimus), 2) sisäisten liikkeiden aikaansaama sielun affektoituminen (havainto) ja 3) aistimuksen perusteella muodostettu arvostelma (ymmärrys) (*Meditationes* AT VII:436–437/II:310)? Descartesilla eläimet jäivät tasolle 1, joka on pelkästään ruumiillinen. Kantin eläinkäsitys eroaa olennaisesti Descartesin

⁷⁶ Ks. esim. *PM* 27:219–220: ”[V]aikka eläinsielut kehittyisivät vielä paljonkin aistimellisilta kyvyiltään, niin tällä tavalla ei voida kuitenkaan saavuttaa tietoisuutta itsestä, sisäistä aistia.” (“[W]enn die thierischen Seelen in ihrem sinnlichen Vermögen noch so sehr zunehmen, so kann doch dadurch das Bewußtseyn ihrer selbst, der innere Sinn, nicht erreicht werden.”)

⁷⁷ ”an organism with no power of generalization and abstraction, which could experience only particulars, could neither learn nor survive.”

eläinkäsityksestä siinä että Kantin mukaan eläimillä on välttämättä sielu ja representaatioita, mikä on mahdotonta kartesiolaisen käsityksen mukaisille puhtaasti materiaalisille eläimille (KU 449n.). Kantin tiedostamattomista representaatioista lähtevä representaatioiden jaottelu on siten kokonaisuudessaan kartesiolaisen eläimen kykyjen ulkopuolella. Kantin käsityksen mukaan eläimet pääsevät Descartesin jaotellussa tasolle 2 sen perusteella, että representaatio ei ole pelkkä mekaaninen reaktio vaan mentaalinen tila. Ne eivät kuitenkaan arvostelmakyvyn ja ymmärryksen puuttumisen vuoksi yllä tasolle 3.

4.5. Sisäinen aisti ja aika Reimaruksen eläinkäsityksen valossa

Kantin mukaan eläimiltä puuttuu sisäinen aisti. Puhtaan järjen kritiikissä hän korostaa, että aika on sisäisen aistin muoto. Tarkoittaako tämä, että eläimet eivät kykene ajalliseen havainnointiin? Kant itse ei aihetta käsittele, mutta sen sijaan Hermann Samuel Reimarus tarkastelee asiaa yksityiskohtaisesti kirjassaan *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere* (1773). Kant omaksui Reimarukselta paljon etenkin logiikkaansa. Vaikuttaa todennäköiseltä, että Reimaruksen eläinkäsityksellä oli suuri vaikutus Kantiin, joten sitä on syytä tarkastella tässä yhteydessä. Käyn läpi Reimaruksen eläinkäsityksen pääpiirteet. Ensin kerron hieman Reimaruksen tieteellisestä työstä. Lopuksi keskityn hänen käsitykseensä eläinten ajantajusta.

Reimarus ymmärsi filosofian järkeen perustuvana kaikkien teoreettisten ja käytännöllisten totuuksien tieteenä, joka on tärkeää onnellisuudelle (*Vernunftlehre* §13–15, 14–16). Kant piti Reimarusta arvossa ja omisti kaksi hänen teostaan: filosofiaa käsittelevän teoksen *Vernunftlehre* ja luonnontieteitä käsittelevän teoksen *Anhang von der verschiedenen Determination der Naturkräfte, und ihren mancherley Stufen, zur Erläuterung des zehnten Capitels* (Warda 1922, 30, 53). Hän myös mainitsee Reimaruksen nimeltä useasti metafysiikan luennoillaan (esim. *MM* 29:934).

Miten Reimarus, jonka pääasiallinen kiinnostuksen kohde oli teologia, ajautui tutkimaan eläinten vaistoja ja kirjoittamaan niistä vieläpä kirjan? Hän teki paljon työtä puolustaakseen teologista ajatusta, että ihmisen ja eläinten välillä vallitsee ylittämätön kuilu ja että eläimet ovat katoavaisia kun taas ihmissielu on ikuinen. Hänen keskeisin teesinsä eläinkeskustelussa on teoria eläinten motivaatiosta: eläimet toimivat pääasiassa vaistojensa ohjaamina, jolloin niiden ei tarvitse oppia paljoa, mutta ne oppivat hyvin

nopeasti. Ihmisen vaistot ovat puolestaan rajallisemmat, joten ihminen joutuu käyttämään järkeä ja oppimiseen menee aikaa. (Gray 1968, 375.)

Reimarus puolusti fysikoteologiaa, jossa luonnon tarkoituksenmukaisuuden katsottiin ilmentävän Jumalan tarkoituksia ja toimivan näin todisteena Jumalan olemassaolosta. Juuri fysikoteologia teki Reimarukselle mahdolliseksi eläinten toiminnan selittämisen tarkoituksenmukaisten vaistojen avulla tarvitsematta pitää eläimiä kartesiolaiseen tapaan automaatteina tai vaihtoehtoisesti ajatella niiden toiminnan olevan järjen ohjaamaa (Gray 1968, 29).

Reimarus käytti *ABTT*:ssä aineistonaan laajalti erikielistä kirjallisuutta ja hänen tapansa käsitellä aihetta oli hyvin systemaattinen ja omana aikanaan moderni. Hän käyttää paljon havainnollistavia esimerkkejä, joista kaikki eivät tosin ole riittävästi perusteltuja ja nykykäsitysten mukaisia. Hänen teoriansa eläinten tarkoituksenmukaisista vaistoista ja anatomiasta ennakoi sata vuotta myöhemmin vallalle tulleen evoluutioteorian ajatusta biologisesta sopeutumisesta. (Roback 1970, 318.) Teoksesta otettiin lyhyessä ajassa neljä painosta ja se käännettiin ranskaksi ja hollanniksi. (von Kempster 1982, 40.)

Reimarus (*ABTT* § 17, 25; § 27, 45–46) katsoi, että kaikki eläinten käyttäytyminen perustuu vaistoihin ja että niillä on pelkkä alempi kognitiokyky, ei järkeä eikä ymmärrystä. Reimarus (*ABTT*, 3–4) jakaa vaistot kolmeen pääryhmään:

- I. Mekaaniset vaistot
- II. Representaatiovaistot (*Vorstellungstriebe*)
- III. Tahdolliset vaistot (*Willkührliche Triebe*)
 - i) Luonnolliset
 - (1) Yleiset
 - (2) Erityiset
 - (a) Affektivaistot
 - (b) Taitovaistot (*Kunsttriebe*)
 - ii) Muunnelmavaistot (*abartende Triebe*)

Mekaaniset vaistot ovat vastuussa ruumiin liikkeistä eikä niihin sisälly mitään sielullista elementtiä. Representaatiovaistot puolestaan välittävät sielulle representaatioita. Eläimillä on kyky saada aistimellisia representaatioita ja säilyttää niitä tiedostamatta mielessään, jolloin eläimet kykenevät tunnistamaan aikaisemmin havaitsemiaan objekteja uudelleen ja yhdistämään niihin niiden yhteydessä aiemmin esiintyneitä representaatioita—lyhyesti sanottuna kyky representoida läsnä olevia ja poissa olevia

objekteja. Tämä kyky on representaatiokyky⁷⁸, ja se on alempi kognitiokyky. (ABTT § 14, 20; § 17, 25.) Eläimiltä puuttuu ihmisille ominainen korkeampi kognitiokyky eli järki⁷⁹ ja ymmärrys, jotka tekevät mahdolliseksi käsitteitä, arvostelmia ja päättelyä edellyttävän ajattelun (ABTT § 17, 25; 20–23, 32–40; § 27, 45). Kuitenkin eläinten toiminta voidaan selittää *ikään kuin* ne ajattelisivat, mutta tosiasiaa niillä on pelkkiä yksittäisiä ja epätarkkoja representaatioita (ABTT § 20, 32–34; § 23, 39). Kunhan tämä pidetään mielessä, niillä voidaan sanoa olevan järjen ja ymmärryksen analogia (ABTT § 27, 46). Eläinten representaatiovaisto ei siis kohdistu yleisiin totuuksiin vaan yksinomaan aistimellisiin asioihin, joilla on vaikutusta eläimen aistimelliseen hyvinvointiin (ABTT § 31, 51).

Tahdolliset vaistot tarjoavat keinon edistää mielihyvää ja välttää mielihäviötä (ABTT § 2, 2). Luonnolliset tahdolliset vaistot ovat eläimissä aina toiminnassa. Muunnelmavaistot perustuvat niihin. Ne ovat heikompia kuin luonnolliset vaistot ja aktivoituvat erityisolosuhteissa (esimerkiksi ehdollistuessa tai vankeudessa). (ABTT § 35, 57–58.) Itserakkaus on ainut yleinen luonnollinen tahdollinen vaisto, ja se palvelee itsesäilytystä ja lajin säilymistä (ABTT § 37, 60). Affektivaistoissa on kyse voimakkaista aistimellisistä toimintaa motivoivista taipumuksista. Ne ovat ihmisillä ja eläimillä samat, mutta ihmisen on mahdollista säädellä sitä, missä määrin toimii niiden mukaisesti (ABTT § 43, 70–71; § 50, 82–83).

Taitovaistot pitävät sisällään synnynnäisiä, lajikohtaisia taitoja, joiden avulla eläimet kykenevät toimimaan oikealla tavalla päämääriensä saavuttamiseksi. Eläinten päämäärät palautuvat itsesäilytykseen, lajin säilymiseen sekä oman ja lajin hyvinvoinnin edistämiseen. Taitovaistoihin lukeutuu esimerkiksi pöllön pimeänäkö ja koiran hajuaisti. Eläinten aistit voivat siis olla monin verroin ihmisten aisteja tarkempia. Tämän puutteen kompensoimiseksi ihminen tarvitsee järkeä ja ymmärrystä. Siinä missä eläinten taidot ovat synnynnäisiä, ihmisillä ne ovat hankittuja. (ABTT § 43, 71; § 51–52, 86–88; § 56, 94.) Reimarus kuitenkin laskee myös järjen synnynnäiseksi taitovalmiudeksi (*Kunsthfertigkeit*): meillä on luontainen taipumus vertailla olioiden representaatioita toisiinsa ja reflektoida niitä (ABTT § 134, 330).

⁷⁸ *Einbildungskraft*. Kant viittaa sanalla *Einbildungskraft* kuvittelukykyyn, ja toisin kuin Reimarus, hän ei katso representaatiokyvyn (josta Kant käyttää nimitystä *Vorstellungsvermögen*) kuuluvan siihen. Reimarusen yhteydessä katson kuitenkin perustelluksi suomentaa sana *Einbildungskraft* representaatiokyvyksi.

⁷⁹ Reimarus (ABTT § 27, 45–46) määrittelee järjen kyvyksi ”käsittää yleisten totuuksien yhteys” (*den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen*), ja se edellyttää kyvyn vertailla tarkasti toisiinsa olioita ja käsitteitä sekä tehdä niistä päätelmiä.

Ajantaju kuuluu representaatiovaistoihin. Eläinten ajantaju on verrattavissa pikkulasten ajantajuun: ne elävät vain nykyhetkessä eivätkä ymmärrä mennyttä menneenä eivätkä siten erota mennyttä nykyisestä vaan sekoittavat menneet representaatiot nykyisiin (*ABTT* § 17, 27; §18, 28–29; § 31, 50–51; § 34, 55).

”[Eläinten] representaatiot koskevat vain nykyhetkeä – –. Jos mennyt sekoittuu tähän representaatioon, niin se tapahtuu ilman muistamista eläinten tiedostamatta sen olevan jotakin mennyttä. Ja jos tuleva piilee nykyhetkessä, niin se tapahtuu eläinten tietämättä, ennakoimatta ja tarkoittamatta.”⁸⁰ (*ABTT* § 31, 51.)

Eläinten käsitys menneisyydestä on analoginen muistin ja ajattelun kanssa, joten ainoastaan vaikuttaa siltä, että ne muistaisivat menneen, vaikka näin ei tosiasiasa ole (*ABTT* § 18, 29–30). Esimerkkinä tästä Reimarus kertoo hevosesta, joka tunnistaa majatalon, jossa se on ennenkin ollut:

”Epätarkka tai eloisa kuvittelukyky nimittäin sekoittaa nykyiseen representaatioon talosta tai tallista, jossa hevonen on poikennut ennenkin, representaation aikaisemmasta hyvästä rehusta. Ne molemmat sisältyvät nyt hevosen yhteen ja samaan representaatioon ja ovat siinä nykyisiä. Tämän seurauksena se myös herättää hevosessa samanlaisia aistimellisia haluja – –.”⁸¹ (*ABTT* § 19, 31–32.)

Samaan tapaan eläimet näyttävät kykenevän ennakoimaan tulevaa instrumentaalista päättelyä käyttämällä, mutta Reimaruksen mielestä tässäkään ei ole kyse päättelystä vaan representaatioiden assosiaatiosta. Reimarus selittää koiran tavan raapia ovea halutessaan ulos sillä, että se on joskus sattumalta raaputtanut raollaan olevaa ovea, joka sitten on raaputuksen voimasta auennut. Näin koira odottaa vastaisuudessakin oven aukeavan raaputtamalla. (*ABTT* § 24, 40–41.) Reimarus siis ajattelee, että eläinten menneet representaatiot ikään kuin jäävät varastoon niiden mieliin ja aktivoituvat jälleen vastaavanlaisissa tilanteissa. Eläimet eivät kuitenkaan kykene aktiivisesti muistelemaan menneitä eivätkä ne ymmärrä muistikuviansa perustuvan menneisiin kokemuksiin.

Reimaruksella vasta ylempi kognitiokyky tekee mahdolliseksi erillisen representaation nykyisestä ja menneestä (*ABTT* § 27, 45–46). Myös Kant edellyttää kyvyn ymmärtää kokemuksensa yhtenä jatkuvana kokonaisuutena olennoilta, joilla on

⁸⁰ ”Sie beschäftigen also ihre Vorstellung bloß mit dem gegenwärtigen – –. Wenn sich das Vergangene unter diese Vorstellung mischet, so geschiehet es ohne ihr Bewußtseyn, daß es etwas Vergangenes sey, ohne Erinnerung. Und wenn das Zukünftig in dem Gegenwärtigen liegt, so geschieht das ohne ihr Wissen, ohne ihr Vorausdenken und ohne ihre Absicht.”

⁸¹ ”Denn unter unter die Vorstellung des gegenwärtigen Hauses oder Stalles, wo es vor dem eingekehret, mischet die verworrene, oder lebhafte Einbildungskraft, die Vorstellung des vorigen guten Futters. Das ist nunmehr in einer und derselben Vorstellung des Pferdes unter einander enthalten und gegenwärtig. Folglich erweckt es auch bey ihm einerley sinnliche Begierde – –.”

sisäinen aisti. Toisin kuin Reimarus, Kant ei kuitenkaan anna käytännön esimerkkejä siitä, millaista eläinten havainnointi ilman ajallista sisäistä aistia voisi olla. Kant alkoi painottaa aikaa sisäisen aistin muotona vasta *Puhtaan järjen kritiikissä*, jossa hän keskittyi ihmisjärjen tutkimukseen. Esikriittisissä kirjoituksissaan, joista löytyy suurin osa hänen eläimiä käsittelevästä materiaalistaan, Kant ei liitä sisäistä aistia ja aikaa yhtä tiukasti toisiinsa. Tästä voidaan päätellä, että sisäisen aistin ja ajan välinen yhteys on väljempi kuin ulkoisen aisti ja avaruuden. Voidaan ajatella, että koira havaitsee nälän samanlaisena maailmassa olevana asiana kuin vaikkapa tammeen pinkaisseen kissan. Koira, jolla ei ole sisäistä aistia eikä itsetietoisuutta, ei tee eroa sen omiin sisäisiin tiloihin ja ulkomaailmaan kohdistuvien havaintojen välillä. Tämä ei kuitenkaan sulje pois ajallista havaitsemista, jota ilman koiran olisi mahdotonta ennakoida kissan liikettä. Kuitenkin koiran käsitys menneestä ja tulevasta on korkeintaan assosiatiiivinen, kuten Reimaruskin ajatteli. Olennoilla, joilla on sisäinen aisti, on myös valistuneempi ajantaju.

4.6. Eläinten moraalinen asema

Edellä kävi jo ilmi, että ylempään kognitiokyvyn epääminen eläimiltä sulkee niiltä Kantin systeemissä pois myös moraalisen toimijuuden. Nyt tarkastelen lähemmin, miten Kant perusteli eläineettistä kantaansa sekä tämän seikan vaikutusta eläinten moraaliseen asemaan Kantin moraalifilosofiassa. Aivan kuten Descartesin käsitystä eläinten tuntemuksista, myös Kantin käsitystä eläinten moraalista asemasta on pyritty korjaamaan nykyään vallalla oleviin käsityksiin sopiviksi. Jotkut kokevat tämän toivottomaksi tehtäväksi ja siten syyksi hylätä koko Kantin rationalismi arkikäsitusten kanssa ristiriidassa olevana oppina.⁸² Kantin eläinkäsitys eettisine implikaatioineen on kuitenkin koherentti osa hänen filosofiaansa olkoonkin ettei se ole täysin yhteensopiva nykyään vallalla olevan sentientistisen eläinkäsityksen kanssa.

Kantin moraalifilosofia edustaa deontologista etiikkaa eli velvollisuusetiikkaa, jossa huomio kiinnitetään moraalisen toiminnan motiiveihin, kun taas teon seurauksia ei pidetä teon kannalta moraalisesti merkityksellisinä. Luontainen taipumus ja sympatia eivät ole sopivia motiiveja moraalille toiminnalle, sillä ne ovat kontingenteja ominaisuuksia, joita toisilla on, toisilla taas ei. Kant tavoitteli universaalia moraalilakia, jonka perustaksi kontingentit ominaisuudet eivät käy. Kant

⁸² Ks. Brodie ja Pybus 1974, 375.

löysi välttämättömän ja universaalien perustan moraalille järjestä: moraaliset teot perustuvat oikeaan, järjen universaalien ja auktoritatiivisen lakien mukaiseen päättelyyn. Meillä on velvollisuus kunnioittaa näitä lakeja ja toimia niiden mukaisesti. Tahto on järjen kyky saada aikaan toimintaa, ja hyvä tahto on kyky saada aikaan oikeaa moraalista toimintaa. Hyvästä tahdosta ja velvollisuudesta tehdyt teot ovat oikean päättelyn tulosta ja niillä on moraalista arvoa.

Kaksi Kantin etiikan keskeistä periaatetta ovat kategorinen ja käytännöllinen imperatiivi (joka tunnetaan myös kategorisen imperatiivin toisena muotoiluna):

Kategorinen imperatiivi: ”Toimi vain sellaisen maksiimin mukaisesti, jonka voit samalla tahtoa tulevan universaaliksi laiksi”⁸³ (GMS 4:421)

Käytännöllinen imperatiivi: ”Toimi niin, että käytät ihmisyyttä joko omassa tai kenen tahansa muun persoonassa aina myös päämääränä eikä koskaan pelkästään välineenä”⁸⁴ (GMS 4:429).

Kategorinen imperatiivi koskee oikean toiminnan muotoa, ei sisältöä. Sitä voidaan pitää testinä käytännöllisen järjen päätelmien pätevyydelle: hyvä päätelmä ei ole ristiriitainen. Ei voida rationaalisesti tahtoa, että ristiriitaisista periaatteista tulisi universaaleja lakeja. Esimerkiksi lupauksen rikkominen on ristiriidassa lupauksen käsitteen kanssa, ja mikäli siitä tulisi universaali laki, lupauksen käsite menettäisi merkityksensä. Käytännöllinen imperatiivi puolestaan määrää kunnioittamaan ihmisyyttä, ja tämä on yksi keskeinen syy eläinten alhaiseen asemaan Kantin etiikassa.

On kuitenkin syytä huomata, ettei Kant tarkoita ihmisyydellä ihmislajeihin kuulumista vaan kykyä asettaa itselleen järjen mukaisia päämääriä ja toimia niiden mukaisesti eli löytää keinot niiden saavuttamiseksi yhdistää ne kokonaisuudeksi, joka on onnellisuus (Wood & O’Neill 1998, 189). Ihmisuus on yksi ihmisen kolmesta dispositiosta eläimellisyyden ja persoonuuden ohella. Eläimellisyys sisältää yksilön ja lajin selviytymisen kannalta olennaiset vaistot kun taas rationaalinen kyky moraalivalintoihin perustuu persoonuuteen. Ihmisyydessä on olennaista rationaalisuus, joka tekee mahdolliseksi vertailun ja siten oman tilan arvioimisen. (*Religion* 6:26–27.) Kant kuitenkin piti ihmisiä ainoana tunteminamme rationaalisina olentoina (hän ei sulkenut pois mahdollisuutta, että muilla planeetoilla voisi myös olla rationaalista

⁸³ ”handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”

⁸⁴ ”Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.”

elämää), joten pelkästään käyttämällä käytännöllistä imperatiivia eläimet jätetään kokonaan pois moraalin piiristä. Erotuksena rationaalsiin olentoihin, persooniin, eläimet ovat Kantille pelkkiä esineitä (*Dinge*), olioita, joilla ei ole järkeä ja joiden olemassaolo riippuu luonnosta eikä tahdosta ja joilla on vain välinearvoa, kun taas persoonilla on itseisarvoa. (*GMS* 4:428.)

Kategorinen imperatiivi asettaa kvalitatiivisen ehdon moraalisten toimijoiden mentaalille kyvyille: moraalilla toimijoilla täytyy olla järki ja tahto. Eläimillä ei ole niistä kumpaakaan. Niiden toiminta perustuu aistimellisiin ärsykkeisiin, mikä tarkoittaa sitä, ettei se voi koskaan olla vapaata⁸⁵ vaan se on aina mekaanista. Sen sijaan moraalinen toiminta on riippumatonta kontingenteista asiointiloista ja siten vapaata eli järjen universaalien moraalilakien mukaista, ja moraaliset toimijat ovat autonomisia, moraalilakien mukaisesti toimivia rationaalisia olentoja (*MS* 6:223). Kantin vapauskäsitys on kaukana arkikäsituksesta, jossa vapautta pidetään mahdollisuutena toimia haluamallaan tavalla. Kantin käsitys vapaudesta ja moraalisuudesta asettaa korkeat vaatimukset kognitiiviselle kyvyille: vapaa toiminta edellyttää kyvyn tehdä hyvään tahtoon perustuvia intellektuaalisia valintoja aistimellisista haluista riippumatta. Vapaa toimija ei toimi mielivaltaisesti vaan parhaan arvostelmansa mukaisesti. Järkeen perustuvana moraalinen toiminta on eläinten tavoittamattomissa.

Eläimet eivät siis voi olla moraalisia toimijoita. Tämän lisäksi Kant väittää, ettei eläimillä myöskään ole moraalisia oikeuksia tai meillä suoria moraalisia velvollisuuksia niitä kohtaan. Määritettäessä moraalisen velvollisuuden kohteita yksi mahdollisuus on käyttää kriteerinä kykyä abstraktiin ajatteluun, jota pidetään välttämättömänä ehtona moraalille toiminnalle ja sen kohteena olemiselle (Sandøe & Christiansen 2007, 14). Kant ajatteli juuri näin. Antropologinen deontologia pätee olentoihin, jotka ovat samanlaisia kuin me itse (eli toisiin ihmisiin), ja meillä on hyvät perusteet olettaa heidän intressiensä olevan hyvin samankaltaisia kuin omamme. Väite, ettei tekoa voida arvottaa moraalisesti, jos sen kohteena on olento, joka ei pysty ymmärtämään moraalisuutta⁸⁶, tuntuu *prima facie* järkeenkäyvältä, jos ajatellaan

⁸⁵ *Moraalin metafysiikassa* (29:896) Kant määrittelee vapauden kyvyksi ”toimia hyvän ja pahan käsitteiden mukaisesti” (”a faculty for acting according to the concepts of good and evil”) ja kyvyksi ”valita ymmärryksen tasolla aistimellisistä ärsykkeistä riippumattomasti” (”a faculty for choosing at the level of understanding independently of sensible stimulations”).

⁸⁶ Lisäehtona voitaisiin vielä mainita se, ettei kyseinen olento ole edes potentiaalisesti rationaalinen. Tämä tarkoittaa sitä, ettei kyseinen olento tule kehittymään rationaaliseksi olennoiksi, mikä jättää eläimet

moraalisessa toiminnassa olevan tärkeää se, että se on arvokasta sen kohteelle. Argumentti ei kuitenkaan vielä tässä muodossaan ole vakuuttava: oikeus olla teon A (tässä tapauksessa moraalisen huomioimisen) kohde ei välttämättä edellytä kykyä suorittaa itse tekoa A. Näimme edellä, että Kantin etiikassa abstraktin ajattelukyvyyn voidaan väittää olevan kriteeri moraalille toimijalle, mutta vaaditaan jotakin lisää perusteeksi sille, ettei eläimillä ole moraalisia oikeuksia eikä meillä moraalisia velvollisuuksia niitä kohtaan. Voidaan myös miettiä, kenelle todistamisen taakka kuuluu: niille, jotka kieltävät eläimiltä moraaliset oikeudet vetoamalla hypoteesiin niiden rajallisista mentaalista kyvyistä vai niille, joiden mukaan kyseinen hypoteesi on riittämätön, virheellinen tai epäolennainen.

Rationaalisuus on Kantille ratkaiseva erottava tekijä eläinten ja ihmisten välillä. Siihen liittyy kiinteästi kyky asettaa itselleen päämääriä. Rationaalisuus myös tekee olennoista päämääriä sinänsä. (*MM* 29:897, 29:907.) Näin ollen eläimet eivät ole olentoja, joita tulisi kohdella päämäärinä sinänsä. Kant ei kuitenkaan halua väittää, että eläinten huono kohtelu olisi hyväksyttävää, vaikka hyväksyykin eläinten käytön pelkästään välineinä. Moraalifilosofiassaan Kant käsittelee paljon velvollisuuksia muita kohtaan, mutta usein hän puhuu pelkästään velvollisuuksista muita ihmisiä kohtaan. Yksi poikkeus löytyy Kantin etiikan luennoilta (*Collin* 27:458–460). Siellä Kant vahvistaa, että ”eläimet ovat olemassa ainoastaan välineinä”⁸⁷ ja oikeuttaa väitteensä vetoamalla siihen, ettei eläimillä ole itsetietoisuutta eikä arvostelmakykyä. Tästä hän kuitenkin pääättelee vain, että meillä ei ole *suoria* velvollisuuksia niitä kohtaan. Hän ei sano, ettei meillä olisi mitään velvollisuuksia niitä kohtaan.

Minkälaisia velvollisuutemme eläimiä kohtaan sitten ovat? Kantin vastaus on, että ”velvollisuutemme niitä kohtaan ovat epäsuoria velvollisuuksia ihmisyyttä kohtaan”⁸⁸ (*MP* 459). On väärin potkia naapurin koiraa siitä huolimatta, ettei meillä ole suoraa velvollisuutta koiraa kohtaan olla satuttamatta sitä turhaan. Teko on väärin kahdesta syystä: ensinnäkin se on oikeudellinen rikkomus naapurin yksityisoikeuksia kohtaan ja toiseksi se on vastoin moraalisia velvollisuuksia ihmiskuntaa kohtaan. Teko kertoo, että potkija on moraalisesti alhaisella tasolla, ja tämä piirre ilmenee todennäköisesti myös muissa yhteyksissä ja voi kohdistua myös ihmisiin. Kant pitää eläimiä ihmisyyden analogioina, ja siksi tapa, jolla kohtelen eläimiä, kertoo tavastani

(kantilaisesti ymmärrettyinä) moraalisen huolen ulkopuolelle mutta laskee sikiöt ja pikkulapset sen alaan kuuluviksi. (Esim. Warren (1991), 312–313.)

⁸⁷ ”animals exist only as a means”

⁸⁸ ”our duties towards them are indirect duties to humanity”

kohdella ihmisiä. (MP 459.) Broadie ja Pybus (1974, 378) tulkitsevat Kantin tarkoittavan tällä analogisuudella sitä, että eläimet käyttäytyvät *ikään kuin* niiden toiminnan periaate olisi sama kuin ihmisillä. Siitä huolimatta että eläimiä tulee kohdella hyvin ihmisyyden kunnioittamisen vuoksi ja oman luonteen hyvyyden edistämiseksi, ihmisten hyvinvointi on ensisijaista eläinten hyvinvointiin nähden. Siksi eläinten käyttäminen julmalla tavalla välineinä on täysin oikeutettua, jos ihmisille siitä koituva hyöty on huomattava (MP 460). Tämän johdosta Kant hyväksyy eläinkokeet. Tarpeeton julmuus eläimiä kohtaan ei kuitenkaan ole hyväksyttävää.

Broadie ja Pybus (1974, 381) tulkitsevat epäsuorien velvollisuuksien eläimiä kohtaan palautuvan toisaalta velvollisuuksiin muita kohtaan (siinä, että tapamme kohdella eläimiä vaikuttaa tapamme kohdella muita ihmisiä), toisaalta velvollisuuksiin itseä kohtaan (siinä, että tapamme kohdella eläimiä vaikuttaa omaan luonteeseemme). Tästä he päätyvät siihen, että Kant piti eläinten huonoa kohtelua moraalisesti vääränä ensinnäkin siksi, että se johtaa muiden ihmisten käyttämiseen pelkästään välineinä, ja toiseksi siksi, että se johtaa oman rationaalisuuden käyttämiseen välineenä. Lisäksi he väittävät, ettei oikeastaan voida puhua epäsuorista *velvollisuuksista* eläimiä kohtaan vaan ennemminkin sellaisten toimintatapojen välttämisestä, jotka saattavat johtaa rationaalisuuden käyttämiseen välineenä. Velvollisuuksista puhuminen ei heidän mielestään tässä yhteydessä käy, koska Kant laski eläimet esineiksi, ja yleistettäessä Kantin argumentti kuuluisi, että meillä on epäsuora velvollisuus olla käyttämättä esineitä välineinä, mikä on ristiriitaista. He otaksuvat perustellusti, että nimenomaan tämän seikan takia Kant korosti eläinten ja ihmisten analogisuutta. (*Ibid.*, 382–383.)

Kantin etiikkaa on viime aikoina pyritty lukemaan niin, että sieltä löytyisi perusta vankemmille velvollisuuksille eläimiä kohtaan kuin pelkästään epäsuorille. Wood ja O'Neill (1998, 194–195) toteavat, ettei eläinten kohtelun ja ihmisten kohtelun välillä tunnu olevan niin välttämätöntä sidosta kuin Kant olettaa. He perustelevat tätä ajatuskokeella tilanteesta, jossa eläinten julma kohtelu tekisi ihmisistä lempeämpiä toisiaan kohtaan vaikkapa toimimalla tapana purkaa aggressioita. Tällaisessa tapauksessa Kantin täytyisi pitää eläinten julmaa kohtelua velvollisuutena, vaikka se edelleen tuntuu useimmista moraalisesti vääränä. Woodin ja O'Neillin esimerkki on kuitenkin epäintuitiivinen. On luontevaa ajatella, että eläinten julma kohtelu edellyttää oman luonnon kovettamista ja eläimen kärsimyksen huomioimatta jättämisen. Tämän taipumuksen voidaan edelleen ajatella kohdistuvan helposti myös toisiin ihmisiin,

etenkin jos hyväksytään Kantin ajatus eläimistä ihmisyyden analogioina.⁸⁹ Kuten Wood ja O’Neillkin huomauttavat, tämä analogia ei kuitenkaan ole niin vahva, että siitä saataisiin johdettua looginen ristiriita. Juuri tämän vuoksi Kant pitää johdonmukaisesti velvollisuuksiimme eläimiä kohtaan epäsuorina eikä ajattele eläimillä olevan itseisarvoa, jota taas Wood ja O’Neill (1998, 194) niille toivovat, jotta eläimiä kohdeltaisiin hyvin niiden itsensä takia eikä ihmiskeskeisistä syistä.

Wood ja O’Neill (1998, 196) tulkitsevat Kantin vaikeuksien eläinten moraalisen aseman suhteen kumpuavan siitä, että hän hyväksyi ns. personifikaation periaatteen, jonka mukaan ”ihmisyys tai rationaalinen luonto velvoittaa meidät moraalisesti vain sellaisen olennon *persoonassa*, jolla se on aktuaalisesti”⁹⁰ (*ibid.*, 193). Rationaalista luontoa tulisi Woodin ja O’Neillin mukaan kunnioittaa myös sen ilmetessä abstraktisti, mitä Kant ei ota huomioon. Tällöin moraaliset velvollisuutemme laajenevat koskemaan myös sellaisia olentoja, jotka ovat oikeassa suhteessa rationaaliseen luontoon eli jotka ovat vain potentiaalisesti rationaalisia, jotka ovat menettäneet rationaalisuutensa tai joilla on rationaalisuuden osia (*ibid.*, 197). Vaikka eläimet eivät ole rationaalisia, niillä kuitenkin on joitain rationaalisuuden fragmentteja, joista Wood ja O’Neill (*ibid.*, 200) mainitsevat esimerkkeinä halut, kyvyn kokea mielihyvää ja tuskaa sekä preferenssiautonomian, kyvyn toimia preferenssiensä tyydyttämiseksi. He väittävät, että näiden ominaisuuksien kunnioittaminen on rationaalisuuden kunnioittamista.

Skidmore (2001, 546) kritisoi Woodin ja O’Neillin argumenttia aiheellisesti väittämällä, ettei eläinten suoraan moraaliseen arvoon riitä se, että niillä on joitakin rationaalisen autonomian välttämättömiä ehtoja, sillä olion autonomiaa on mahdollista kunnioittaa kunnioittamatta sen osatekijöitä (joihin voidaan katsoa kuuluvaksi myös sellaisia moraaliselta kannalta täysin epäolennaisia asioita kuten ruuansulatuskyky ja tietynlainen ruumiinlämpö). Aktuaalisesti ja potentiaalisesti rationaalisten olentojen kohdalla tulee kunnioittaa myös rationaalisen autonomian osatekijöitä, mutta tästä ei seuraa velvollisuutta kunnioittaa näitä osatekijöitä silloin, kun ne esiintyvät yksin (*ibid.*, 547).

⁸⁹ On tutkittu, että eläinten julman kohtelun ja ihmisen alhaisen moraalisen tason välillä olisi yhteys (Garner 2005, 39).

⁹⁰ ”humanity or rational nature has a moral claim on us only *in the person of* a being who actually possesses it.”

Myös Korsgaard (1996) pyrkii osoittamaan, että meillä on suoria moraalisia velvollisuuksia eläimiä kohtaan myös Kantilaisesta näkökulmasta tarkasteluna.:

”Säälimme kärsivää eläintä koska havaitsemme syyn. Eläimen huudot ilmaisevat tuskaa, ja ne tarkoittavat, että on syy, syy muuttaa eläimen tilaa. Emme voi sen enempää kuulla eläimen huutoja pelkkänä meluna kuin ihmisen sanoja. Toinen eläin voi velvoittaa meidät aivan samalla tavalla kuin toinen henkilö.”⁹¹

Korsgaardille (1996, 150) kivussa on olennaista se, että siinä havaitaan syy välttää jotakin vahingollista. Kipu on siten syy toiminnalle (eikä pelkästään ikävä kokemus, kuten Skidmore (2001, 547) huomauttaa). Kaikki elävät olennot pyrkivät itsesäilytykseen, ja kipu on merkki uhasta tälle päämäärälle. Siksi kivulla on Korsgaardille normatiivinen luonne. Skidmore (*ibid.*, 548) ei kuitenkaan näe Korsgaardin onnistuneen yrityksessään oikeuttaa suorat velvollisuudet eläimiä kohtaan, sillä ajatus siitä, että eläimillä olisi syitä toimia muttei kykyä toimia syistä, tuntuu epäuskottavalta: ”[k]asvit eivät yksinkertaisesti ole sellaisia olentoja, joilla voisi olla syitä yhtään mihinkään, ja tämä saattaa olla totta myös useimmista eläimistä”⁹² (*ibid.*). On mahdollista, että eläimet välttävät kipua aiheuttavia tilanteita vain vaistomaisesti, kun taas ihmiset pystyvät artikuloimaan syyn vaistoihin perustuvalle toiminnalleen vastaavissa tilanteissa (*ibid.*).

Skidmoren (2001, 549) mielestä Woodin ja O’Neillin sekä Korsgaardin löytämät eläinten kykyjen ja rationaalisuuden yhteydet eivät riitä osoittamaan, että suorat velvollisuudet eläimiä kohtaan olisivat yhteensopivia Kantin moraalifilosofian kanssa. Hän päätyy otaksumaan, että eläimet jäävät ongelmaksi Kantin etiikassa, joka ei onnistu oikeuttamaan mitään moraalisesti merkityksellistä eläinten kohtelun suhteen (*ibid.*, 558). On kuitenkin otettava huomioon, ettei Kantin päämääränä edes ollut laatia moraaliteoriaa, joka kieltäisi ankarasti eläinten kaltoinkohtelun niiden itsensä takia. Kant oli malliesimerkki järjen asemaa korostavan valistuksen ajan ihanneihmisestä. Tässä kontekstissa oman luonteen kehittäminen yhä enemmän järjen ideaaleja vastaavaksi oli hyvinkin toimiva motiivi eläinten hyvälle kohtelulle. Nykyihmiselle Kantin tapa pistää eläimet samaan esineiden joukkoon kasvien, muun luonnon ja

⁹¹ ”When you pity a suffering animal, it is because you are perceiving a reason. An animal’s cries express pain, and they mean that there is a reason, a reason to change its condition. And you can no more hear the cries of an animal as mere noise than you can the words of a person. Another animal can obligate you in exactly the same way another person can.”

⁹² ”Plants simply are not the kinds of things that can have reasons to anything at all, and this may also be true of most animals.”

artefaktien kanssa herättää kuitenkin helposti kysymyksen kärsimiskyvyn moraalista merkityksestä.

Jens Timmermann (2005) on yrittänyt ujuttaa eläinten kärsimiskyvyn moraalisesti merkitykselliseksi osaksi Kantin eläinetikkaa. Timmermann noudattaa toisenlaista strategiaa kuin Wood ja Korsgaard perustellessaan väitettään, että velvollisuutemme eläimiä kohtaan on mahdollista tulkita suoriksi velvollisuuksiksi jopa Kantin etiikassa. Hän lähtee liikkeelle samasta oletuksesta kuin Korsgaard: tuntoisilla olennoilla on intressi säästyä kivulta, mikä tekee moraaliagentin aiheuttamasta turhasta kivusta itsessään moraalisesti relevanttia. Seuraavaksi hän tekee moraali-intuitioihin vetoavan siirron, jolla hän pyrkii osoittamaan, että meillä on eläimiä kohtaan velvollisuus kohdella niitä hyvin, ja vaikka tämä velvollisuus kuuluu itseen kohdistuviin velvollisuuksiin, tulee se siitä huolimatta laskea kuuluvaksi suoriin eikä epäsuoriin velvollisuuksiin. Asettuessamme itse sen eläimen asemaan, jota aiomme kohdella huonosti, huomaamme heti, että tulisimme sen asemassa mieluiten kohdelluiksi hyvin. Näin eläinten huonosta kohtelusta saadaan johdettua ristiriitä, jolloin se on moraalilain vastaista. (*Ibid.*, 139–140.) Voidaan kuitenkin kyseenalaistaa se, missä määrin meidän on mahdollista tavoittaa eläimen näkökulma etenkin kun huomioidaan Kantin käsitys eläinten tietoisuudesta jatkuvana nykyhetkeen keskittyvänä aistimusvirtana.

Timmermann (2005, 137) on tietoinen siitä, etteivät eläimet ole moraalisia subjekteja, mikä Kantille on välttämätön ehto moraalin alaan kuulumiseksi, mutta tästä seuraa hänen mukaansa vain, että meillä ei ole velvollisuutta *kunnioittaa* niitä, mutta meillä on silti suora velvollisuus *olla kohtelematta* niitä *huonosti*. Motiivi eläinten hyvälle kohtelulle ei siis ole lähtöisin eläinten itseisarvosta vaan ihmisen itsekunnioituksesta, ja velvollisuus tähän kohdistuu viime kädessä omaan itseen. Eläinten hyvä kohtelu on siis itseen kohdistuvan suoran velvollisuuden osa ja siten suoraan moraalisesti velvoittavaa. (*Ibid.*, 140.)

Kantin etiikka on koherentti osa hänen filosofian järjestelmäänsä, joka valistuksenajan tapaan korostaa ihmisjärjen roolia. Kantin etiikka kulkee käsi kädessä hänen järjen kritiikin projektin kanssa, jossa hän määrittää mielen kykyjen tehtävät ja niiden mahdollisuudet ja rajat. Kant piti eläimiä olentoina, joilla ei ole moraalisen itseisarvon perustana toimivaa ylempää kognitiivista kykyä, joten hänellä ei ollut filosofista perustetta pitää niitä olentoina, joilla on moraalista itseisarvoa. Kant

noudattaa johdonmukaisesti moraaliteoriaansa, vaikka joidenkin tutkijoiden⁹³ mielestä hänellä olisi ollut syytä olla tyytymätön sen kyvyttömyyteen oikeuttaa suorat velvollisuudet eläimiä kohtaan. Myös Kant jakoi arki-intuition, jonka mukaan turhan kärsimyksen aiheuttaminen eläimille on moraalisesti väärin, mutta hän löysi sille oikeutuksen antroposentrisestä kontekstista pitämällä eläimiä ihmisen analogioina ja velvollisuuksiimme niitä kohtaan epäsuorina velvollisuuksina ihmisyyttä kohtaan. Tämä kanta tulee lähelle sopimusetiikkaa, joka korostaa ihmisten vastavuoroisuutta ja yhteistyötä ja jossa eläimillä on vain epäsuora merkitys.

Kantin ajan jälkeen syntynyt evoluutioteoria on omalta osaltaan vaikuttanut eläinkäsityksiin ja antaa syyn arvioida Woodin tapaan uudelleen käytännöllisen imperatiivin sovellusala. Evoluutioteoria kumoaa Kantin oletuksen eläimistä laadullisesti ihmisistä poikkeavina olentoina, ja sen mukaan on hyvinkin perusteltua etsiä ainakin kehittyneemmistä eläimistä (kädelliset ja delfiinit eniten odotuksia herättävinä ehdokkaina) Kantin ihmisyyteen laskemia piirteitä. Kuitenkin Kantia ei ole reilua kritisoida siitä, ettei hän käyttänyt hyväkseen tietoa, jota hänen aikanaan ei edes ollut saatavilla. Lisäksi on syytä ottaa huomioon, että systemaattinen empiirinen eläinten mieliä koskeva tutkimus, kognitiivinen etologia, sai alkunsa vasta viime vuosisadan loppupuolella ja että Kantin mielenkiinto eläimiä kohtaan oli etupäässä teoreettista—hänellä ei ollut mahdollisuuksia tutustua delfiinien tai bonobojen korkeampiin kognitiivisiin kykyihin viittaavaan käyttäytymiseen. On erotettava toisistaan Kantin eläinkäsityksen tutkiminen filosofianhistoriallisesta näkökulmasta omana järjestelmänään ja yritykset sovittaa sitä yhteen nykykäsitysten kanssa. Luettaessa Kantia ensin mainitulla tavalla jälkimmäisestä näkökulmasta annettu kritiikki ei osu kohteeseensa, ja siksi nämä kaksi lukutapaa on syytä pitää erillään toisistaan. Kantin moraalifilosofialla on paljon annettavaa vielä tänäänkin, joten myös jälkimmäinen hanke on ehdottoman tarpeellinen.

⁹³ Ks. esim. Brodie ja Pybus 1974, 379.

5. HUMEN ELÄINKÄSITYS

Humen eläinkäsitys poikkeaa olennaisesti Descartesin ja Kantin differentialistisista eläinkäsityksistä, jotka kiistivät eläimiltä ajattelukyvyn ja järjen. Humen eläinkäsitys on vahvasti assimilationistinen: hänen mielestään ihmisen ja eläinten⁹⁴ välinen kognitiivinen ero on vain aste-ero, ei laadullinen ero, ja tämä on hänestä vieläpä päivänselvää: ”mikään totuus ei tunnu minusta yhtä varmalta kuin se, että eläimet on varustettu ajatuksilla ja järjellä siinä missä ihmisetkin”⁹⁵ (*T* 1.3.16, 173)⁹⁶. Perusteet eläinten ajattelulle ovat hänen mielestään ”niin ilmeisiä, etteivät ne jää koskaan huomaamatta typerimmiltäkään ja tietämättömimmiltäkään”⁹⁷ (*ibid.*).

Hume tunnetaan paitsi empiristinä, myös skeptikkona. Humen skeptisismi kohdistuu järjen mahdollisuuksiin tiedon tuottamisessa: varmoja sääntöjä soveltava järki on erehtyväinen (*T* 1.4.1, 121). Hume tutkii meistä erillistä, itsenäisesti olemassa olevaa ulkomaailmaa koskevien uskomusten syitä ja toteaa myös niiden mahdollisten lähteiden, aistien, järjen ja imaginaation olevan erehtyväisiä (*T* 1.4.2, 180). Välittömät impressiot ovat paras ohjenuora tutkiessamme olevaista, ja niiden säännönmukainen esiintyminen yhdessä vahvistaa uskomustamme niiden välisestä yhteydestä jopa siinä määrin, että erehdymme olettamaan sen olevan olemassa objektiivisesti, vaikka tosiasiallisesti kyse on vain oman mielemme tavasta jäsentää havaintoja.

Descartes ja Kant pitivät ihmistä kognitiivisilta kyvyiltään ylivoimaisena eläimiin nähden siten, että he paikansivat ihmisestä erillisen kyvyn (Descartes ajattelukyvyn ja Kant ylemmän kognitiivisen kyvyn ja sisäisen aistin), joka eläimiltä puuttuu tyystin. Humen väitettä eläinten ja ihmisten kognitiivisesta tasaveroisuudesta ei kuitenkaan tule ymmärtää väitteenä siitä, että eläimet kykenevät samoihin henkisiin suorituksiin kuin ihmisetkin. Ennemmin hänen päämääränään oli ihmisen kykyjen naturalisoiminen ja eläimellistäminen (Wild 2006, 238). Hänen mukaansa ihmisellä on samat kognitiiviset kyvyt kuin eläimilläkin, osa niistä tosin monimutkaisempina ja korkeatasoisempina.

Miten Hume voi skeptikkona olla varma niinkin vaikeasti lähestyttävästä asiasta kuin eläinten ajattelu? Alkuun teen selkoa Humen tietoteorian ja

⁹⁴ Humen kiinnostuksen kohteena olivat lähinnä nisäkkäät jotka ovat ihmisten kanssa tekemisissä.

⁹⁵ ”no truth appears to me more evident, than that the beasts are endowed with thought and reason as well as men.”

⁹⁶ *Treatisen* lähdeviitteissä sivunumerot viittaavat L.A. Selby-Biggen vuonna 1888 toimittamaan ja P.H. Nidditchin vuonna 1978 tarkastamaan laitokseen.

⁹⁷ ”so obvious, that they never escape the most stupid and ignorant”

mielenfilosofian keskeisimmistä käsitteistä, impressiosta ja ideasta, sekä Humen käsitteenmuodostusteoriasta. Seuraavaksi keskityn siihen, miten Hume oikeuttaa väitteensä eläinten ajattelunsa analogia-argumentin avulla. Sen jälkeen tutkin, millaisiksi Hume ymmärtää eläinten kognitiiviset kyvyt ja mielen sisällöt, kartoittamalla niiden yhtäläisyyksiä ja eroavuuksia ihmisen mieleen. Lopuksi vertaan Humen vahvaa assimilationismia Meierin heikkoon assimilationismiin.

5.1. Impressio, idea ja niiden yhdistäminen

Hume kutsuu yksittäisiä mielensisältöjä perseptioiksi. Ne ovat joko impressioita tai ideoita. Ideat perustuvat lähes aina impressioihin (*T* 1.1.1, 1).⁹⁸ Impressiot ovat välittömiä aistivaikutelmia tai tuntemuksia, ja ne ovat voimakkaampia ja elävämpiä kuin ideat, jotka ovat ikään kuin niiden kuvia. Impressioiden ja ideoiden välinen ero vastaa pääpiirteissään tuntemisen ja ajattelemisen välistä eroa: impressiot tunnetaan, ideoita ajatellaan. Perseptiot voivat olla yksinkertaisia tai kompleksisia. Esimerkkinä kompleksisesta impressiosta hän mainitsee omenan impression, joka muodostuu useasta yksinkertaisesta impressiosta kuten tietyistä maku- ja värivivahteista. Vastaava jaottelu voidaan tehdä myös ideoiden suhteen. Humen teoria on empiristinen: tiedon ja käsitteiden perusta on ensisijaisesti kokemuksessa, välittömästi koettavissa perseptioissa. Mikäli jotakin käsitystämme vastaavaa impressiota ei ole mahdollista osoittaa, on kyse fiktiosta.

Humen mukaan ymmärrys ei voi havaita mitään todellista yhteyttä objektien välillä. Meillä on mielessämme pelkkiä perättäisiä perseptioita, joita mieli yhdistelee toisiinsa kolmen periaatteen⁹⁹ avulla, jotka ovat muistuttavuus, ajallinen tai avaruudellinen yhteys ja kausaatio (syy ja vaikutus). Ne ovat imaginaation toimia eivätkä ne ole löydettävissä objekteista itsestään. (*T* 1.1.4, 10.) Olemme kokemuksesta oppineet, että laittaessamme paperin tuleen se palaa. Mitään välttämätöntä yhteyttä

⁹⁸ Hume kyllä myöntää, että on olemassa tapauksia, joissa impressio ei edellä ideaa. Tällaisissa tapauksissa ei kuitenkaan ole kyse mahdollisuudesta rakentaa uusia ideoita kokonaan ilman impressiopohjaa vaan käyttämällä apuna muistuttavuusrelaatiota. Humen selventävä esimerkki tällaisesta tapauksesta löytyy kohdasta *T* 1.1.1, 5.

⁹⁹ Hume käyttää näistä kolmesta imaginaation ideoita yhdistävästä toimesta nimitystä ”*quality*”. Käännän sen periaatteeksi, sillä se tuntuu suomen kielen kannalta luontevammalta eikä ole ristiriidassa Humen tarkoitusten kanssa. Hume puhuu myös relaatiosta, joita on seitsemän: muistuttavuus, identiteetti, ajan ja avaruuden relaatiot, kvantitatiiviset ja kvalitatiiviset relaatiot, vastakkaisuus sekä syy–vaikutus-relaatio. Edellä mainitut kolme yhdistämisperiaatetta ovat siis myös relaatioita, ja loput neljä relaatiota perustuvat niihin. Ideoita voidaan tarkastella toisiinsa nähden johonkin tiettyyn relaatioon asetettuina. Ideoiden yhdistämisperiaatteen ovat puolestaan automaattisempia ja tiedostamattomampia mielen toimintoja. (*T* 1.1.5, 14–15.)

emme kuitenkaan havaitse tulen ja paperin palamisen välillä. Kyseessä on vain usean aikaisemman samankaltaisen tilanteen aiheuttama tottumus, jonka perusteella olemme oppineet odottamaan paperin syttymistä laittaessamme sen tuleen. Muistilla on tässä tärkeä osa: ilman sitä emme kykenisi oppimaan tätä kokemuksesta.

Muistuttavuusrelaatio perustuu siihen, että kykenemme muistamaan edelliset perseptiomme saadessamme uusia. Perättäisesti esiintyvät toisiaan muistuttavat perseptiot saavat hitaasti muuttuvan kokonaisuuden vaikuttamaan yhdeltä yhtenäisesti jatkuvalta objektilta. Yhteysrelaation perustana on taas perseptioiden ajallinen tai avaruudellinen samankaltaisuus. Kausaliteetissa jonkin objektin katsotaan olevan syy jossain toisessa objektissa tapahtuvalle muutokselle, esimerkiksi sen olemassaololle tai liikkeelle. (*T* 1.1.4, 11.)

Hume ymmärtää uskomuksen tapana muodostaa idea (*T* 1.3.7, 94). Hän määrittelee uskomuksen ”eläväksi ideaksi, joka on relaatioissa läsnä olevaan impressioon tai joka yhdistetään siihen”¹⁰⁰ (*T* 1.3.7, 96; korostus poistettu). Uskomus ei eroa fiktiosta muuten kuin tavassa, jolla se on tuotettu—fiktiivinen idea *tuntuu* erilaiselta kuin todeksi oletettu, ja tämän perusteella imaginaatio kykenee erottamaan ne toisistaan (*T* 1.3.7, 628–629).

Käsitteet ovat Humelle abstrakteja ideoita. Wild (2006, 243–244) tulkitsee aisti-impressioiden olevan Humella ei-käsitteellisiä, koska ne ovat spontaaneja, koska kyky niihin kuuluu organismin biologisiin ominaisuuksiin ja koska empiiristen käsitteiden alkuperää olisi hankala selittää olettamatta niiden perustuvan johonkin ei-käsitteelliseen: havaitakseni X:n en tarvitse X:n käsitettä. Idea ei vielä ole käsite vaan välimuoto aistimellisen, ei-käsitteellisen sisällön ja uskomuksen käsitteellisen sisällön välillä (*ibid.*, 246). Käsitteenmuodostus perustuu pitkälti tottumukseen ja muistuttavuusrelaatioon: Kun usean objektin huomataan muistuttavan toisiaan, niistä aletaan käyttää samaa nimeä huolimatta eroavuuksista niiden ei-olemuksellisissa piirteissä (*T* 1.1.7, 20). Olemuksellisia piirteitä ei Hume (*T* 1.1.7, 18) mukaan voida erottaa objektista tuhoamalla tätä—esimerkiksi viivasta ei voida erottaa sen pituutta.

Humelaisessa käsitteenmuodostuksessa järjen erotteluilla on tärkeä sija. Järki voi tehdä eron esimerkiksi kappaleen muodon ja jonkin muotoisen kappaleen tai marmorin muodon ja värin välille: vaikka kumpikin ovat erottamattomia ominaisuuksia yhdessä marmorikimpaleessa, on ne mahdollista erottaa toisistaan järjen avulla, kun on

¹⁰⁰ ”a lively idea related to or associated with a present impression.” (Vrt. *T* 1.3.7, 97).

huomattu, että marmori voi olla monen väristä. Näin on mahdollista muodostaa abstrakteja käsitteitä ja säilyttää niiden alkuperä kokemuksessa. (*T* 1.1.7, 25.)

5.2. Eläinten ajattelua koskevan väitteen oikeutus

Lähtökohtana siis on, että Hume pitää itsestäänselvyytenä sitä, että eläimillä on järki ja ne ajattelevat.¹⁰¹ Onko Humella aikalaisiinsa verrattuna poikkeuksellisen korkea käsitys eläinten kognitiivisista kyvyistä vai onko tässä kyse vain arkikäytännöstä puhua eläinten ajattelusta ja selittää eläinten käyttäytymistä intentionaalisesti?¹⁰² Lyhyt vastaus tähän on, että ennemminkin on niin, että Humen käsitys ihmisen kognitiivisista kyvyistä on rationalistien käsityksiin verrattuna matala, ja hänen lähtökohtanaan todella on arkikäytäntömme selittää eläinten toiminta liittämällä niille ajatuksia. Hume ei kuitenkaan puutu kovin tarkasti siihen, *mitä* eläimet ajattelevat, vaikka hänestä onkin ilmeistä, *että* ne ajattelevat (Wild 2006, 240–241). Eläinten ajatusten propositionaalinen sisältö on mahdollisen tietomme ulottumattomissa. On kuitenkin huomattava, että esimerkiksi eläinten emootioista puhuessaan Hume antaa varsin tarkan kuvauksen eläinten mielensisällöstä.¹⁰³

Humella on teoreettiset ja tarkkaan punnitut perusteet sille, miten hän suhtautuu eläinten ajattelukykyyn. Keskeisintä niissä on analoginen kausaalipäätely. Hume esittää *Treatisessa* (*T* 1.3.15) kahdeksan sääntöä, joille kaikki kausaalipäätely perustuu. Hume (*T* 1.3.16) koettelee sääntöjään tutkimalla eläinten päättelykykyä. Tässä tehtävässä seuraavilla kahdella säännöllä on erityisen tärkeä rooli:

1. Syyn ja vaikutuksen välillä pitää olla säännönmukainen yhteys.
2. Sama syy saa aina aikaan saman vaikutuksen ja samalla vaikutuksella on aina sama syy.

Kun siis kaksi objektia *A* ja *B* on tottumuksesta opittu yhdistämään toisiinsa kausaalirelaatiolla siten että $A \rightarrow B$, niin kohdattaessa objektia *B* muistuttava objekti *C* voidaan päätellä analogisesti, että $A \rightarrow C$. Jos *B* ja *C* muistuttavat toisiaan täydellisesti, päätelmä on varma, mutta päätelmä pysyy todennäköisenä kunhan *B* muistuttaa *C*:tä edes hieman. (*T* 1.3.12, 142; *EHU* IX, 104.) Tällaista analogista päättelyä voidaan käyttää eläinten kohdalla mm. anatomiasa ja fysiologiassa, jossa yhden yksittäisen eläimen ruumiinrakennetta ja ruumiintoimintoja koskevat havainnot ovat yleistettävissä

¹⁰¹ Perehdyn Humen järkikäsitykseen tarkemmin luvussa 4.

¹⁰² Vrt. luvussa 3.2.2 esitelty Malcolmin esimerkki koiran epätodesta uskomuksesta, että kissa on tammessa.

¹⁰³ Eläinten emootioista tarkemmin tämän luvun lopussa.

muiden eläinlajien ruumiinrakenteeseen ja ruumiintoimintoihin. Jos esimerkiksi sammakossa havaitaan verenkierto, on todennäköistä, että sellainen on myös muilla eläimillä. (*EHU IX*, 104.) Kun siis verenkierron on havaittu olevan syy tietyille ilmiöille (esimerkiksi lihasten toiminnalle), niin myöhemmin kohdattaessa näitä ilmiöitä muiden eläinten kohdalla voidaan päätellä analogisesti, että niidenkin taustalla on verenkierto.

Treatisen eläinten järkeä koskevassa luvussa Hume (*T 1.3.16*) soveltaa analogista menetelmää mielen tutkimukseen. Ihminen tähtää toiminnallaan viime kädessä itsesäilytykseen, mielihyvän edistämiseen ja mielihahan välttämiseen. Eläinten käyttäytyminen (*EK*) muistuttaa riittävästi ihmisen käyttäytymistä (*IK*), jotta voidaan päätellä säännön 1. mukaisesti, että näin on myös eläinten kohdalla ja että tämän kaiken perimmäinen syy on sama, nimittäin tietoinen ajattelu (*A*). Hume ei hyväksy eläinten ja ihmisten käyttäytymisen selittämisessä kaksoisstandardia, jossa eläinten käyttäytyminen selitetään vaistoilla (*V*), ihmisen järjellä:

”Siitä, että eläinten ulkoiset toiminnot muistuttavat niitä, joita itse suoritamme, päättelemme myös niiden sisäisten toimien muistuttavan omiamme – –. Kun siis jotakin hypoteesia ehdotetaan selittämään mentaalinen operaatio, joka on yhteinen ihmisillä ja eläimillä, tulee meidän soveltaa samaa hypoteesia molempiin – –.”¹⁰⁴ (*T 1.3.16*, 176.)

Näin ollen on järkevää hyväksyä päätelmä $(A \rightarrow IK \ \& \ IK \approx EK) \rightarrow (A \rightarrow EK)$ ja hylätä monimutkaisempi ajatus $(A \rightarrow IK) \ \& \ (IK \approx EK) \ \& \ (V \rightarrow EK)$, joka kaipaa lisäpremissiä käydäkseen argumentista. Hume kritisoi kaksoisstandardia siitä, että se asettaa liian korkeat vaatimukset ajattelulle, jolloin vain pieni osa ihmisistä olisi siihen kykeneväisiä. (*T 1.3.16*, 178, *EHU IX*, 106.) Hume (*EHU IX*, 106) vetoaa myös järjen epätäydellisyyteen: Luonnossa ilmenevien säännönmukaisuuksien merkitys on niin valtava, jotta niitä koskeva tieto voisi olla pelkästään erehtyväisen järjen varassa.

Tottumus on keskeisellä sijalla niin ihmisten kuin eläintenkin ajattelussa: objektien välistä yhteyttä ei ole mahdollista havaita itsessään, joten niin ihmiset kuin eläimetkin tarvitsevat kokemusta sitä koskevien päätelmien tueksi. (*T 1.3.16*, 178.) Havaintokyky on siis lähtökohtana ajattelulle muttei yksin riitä. Lisäksi vaaditaan mielen omaa aktiivisuutta eri tapahtumien välisten säännönmukaisten yhteyksien huomaamiseksi sekä muisti, joka tekee tottumuksen mahdolliseksi. Tältä perustalta on mahdollista ennakoita tulevia tapahtumia (*EHU IX*, 105).

¹⁰⁴ ”’Tis from the resemblance of the external actions of animals to those we ourselves perform, that we judge their internal likewise to resemble ours – –. When any hypothesis, therefore, is advanced to explain a mental operation, which is common to men and beasts, we must apply the same hypothesis to both – –.”

Lähtökohtana Hume analogia-argumentissa on ensimmäisen persoonan näkökulma: introspektion avulla huomaamme, että ihmisen käyttäytymisen ja mentaalisten tilojen välillä vallitsee säännömukainen konjunktio. Tämän ajatellaan pätevän analogisesti myös muihin ihmisiin sekä eläimiin. Voidaan toki kyseenalaistaa se, muistuttaako eläinten käyttäytyminen riittävästi ihmisen käyttäytymistä jotta sen perusteella voitaisiin luotettavasti päätellä samanlaisiin syihin. Lisäksi Wild (2006, 263) huomauttaa, että ensimmäisen persoonan näkökulma rajoittaa mahdollisuuksiamme tulkita eläinten käyttäytymistä enemmän kuin kolmannen persoonan näkökulma, jonka avulla voidaan huomata koirilla kumartumisen toimivan merkkinä leikistä. Ensimmäisen persoonan näkökulmasta meillä ei ole kokemusta tällaisesta käyttäytymisestä. Toisaalta tämä ei aiheuta ongelmia, jos hyväksytään mahdollisuus saman mentaalisen tilan erilaisiin ilmenemismuotoihin: ihmiset ilmaisevat leikkimielisyytensä esimerkiksi tiettyillä kasvoniilmeillä. Tällöin ensimmäisen persoonan näkökulma säilyy, mutta analogia on heikompi.

Muiden mieliä koskeva analoginen päättely vaatii onnistuakseen kyvyn saada tietoa muiden tuntemuksista ja eläytyä niihin. Tämä kyky on sympatia. Sen lähtökohtana on introspektiivinen tieto siitä, miten omat tunteet ilmenevät ulkoisesti (Wild 2006, 256). Hume (*T* 2.1.11, 317) selittää sen toimintaa seuraavasti:

”Kun sympatia tavoittaa jonkin affektin, se tiedetään ensin vain vaikutustensa sekä niiden kasvoilla ja keskustelussa ilmenevien ulkoisten merkkien perusteella, jotka paljastavat sen idean. Tämä idea muutetaan piakkoin impressioksi ja se saavuttaa sellaisen voiman ja elävyyden asteen, että siitä itsestään tulee juuri sama passio ja se aiheuttaa saman emotion kuin alkuperäinen affekti.”¹⁰⁵

Huomatessani toisen ihmisen vaikkapa hymyilevän, muodostan omakohtaisen kokemukseni perusteella idean tämän ilmauksen syystä (tyytyväisyys, ilo). Koska olen omalla kohdallani huomannut, että ilon tunne liittyy kiinteästi sen ilmaukseen, idea toisen ihmisen kokemasta ilosta tulee vahvaksi ja eläväksi, ja voi itse muuttua peräti affektiksi.

Sympatian taustalla on muistuttavuuden ja läheisyyden relaatiot.. Mitä läheisemmästä ihmisestä on kyse, sitä voimakkaampaa sympatia on. (*T* 2.1.11, 317.) Sympatiaa voidaan analogian periaatteiden mukaisesti tuntea myös muita lajeja kohtaan. Ihmiset muistuttavat toisiaan enemmän kuin muita eläimiä, joten sympatiaan perustuva

¹⁰⁵ ”When any affection is infused by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion as an original affection.”

päätelmä on heikompi kohdistuessaan eläimiin. Myös eläimillä on kyky tuntea sympatiaa siinä missä ihmisilläkin:

”Eläimet ilmaisevat toisilleen usein pelkoa, vihaa, rohkeutta ja muita affekteja ilman että niillä on tietoa syystä, joka sai aikaan alkuperäisen affektin. Sympatia havaitsee myös murheen, ja se saa aikaan melkein kaikki samat emotiot kuin meidän lajimme tapauksessa”¹⁰⁶ (T 2.2.12, 398).

Hume siis käyttää eläinten ajattelukykyä koskevan väitteensä oikeuttamisessa tukenaan analogista kausaalipäätelyä, jossa käyttäytymistä, jonka syyn tuntemme (omaa käyttäytymistämme), verrataan käyttäytymiseen, jonka syytä emme tunne (eläinten käyttäytymiseen). Käyttäytymisen samanlaisuudesta assimilationisti päättelee sen syyn samanlaisuuteen, kun taas differentialisti selittää eläinten ja ihmisen käyttäytymisen eri mekanismeihin pohjautuviksi. Mieltä koskevan analogiapäätelyn tekee mahdolliseksi sympatia: Oletamme, että samanlaisesta käyttäytymisestä on vastuussa samanlainen prosessi kuin itsellämme, eli ajattelu.

Analogia-argumenttia voidaan kritisoida sen epävarmuudesta, sillä sen avulla saadaan korkeintaan todennäköistä, ei varmaa tietoa.¹⁰⁷ Hume ei kiellä tätä: hänestä voimme saavuttaa parhaimmillaankin luotettavasti tuotetun todennäköisen uskomuksen. (Wild 2006, 248.) Reimarus ei hyväksy lainkaan Humeen tapaa päätellä vaikutuksista syihin eläinten mentaalisia kykyjä tutkittaessa¹⁰⁸:

”Siitä, että eläinten epäselvien representaatioiden vaikutus eroaa usein vain asteeltaan siitä, mitä ihmiset saavat järjellä aikaan, ei seuraa, että niiden sielunvoimat eroaisivat omista sielunvoimistamme vain asteeltaan tai että nekin saisivat toimintansa aikaan tietyllä järjen asteella.”¹⁰⁹ (ABTT § 123, 274.)

Reimaruksen näkemyksen mukaan järjettömät eläimet eivät kykene mihinkään sellaiseen, mihin tarvitaan tarkkaa representaatiokykyä eli kykyä käsittää yleisten totuuksien välinen yhteys ja vertailla olioita ja käsitteitä toisiinsa sekä tehdä päätelmiä, minkä hän katsoo riittävän assimilationistisen eläinkäsityksen kumoamiseen. (ABTT § 123, 273–275.)

¹⁰⁶ ”Fear, anger, courage, and other affections, are frequently communicated from one animal to another, without their knowledge of that cause which produced the original passion. Grief likewise is received by sympathy, and produces almost all the same emotions, as in our species.”

¹⁰⁷ Humelle kaikki järjen avulla hankittu tieto on viime kädessä ainoastaan todennäköistä ja todisteet ainoastaan lisäävät uskomuksen todennäköisyyttä, eivät tee siitä varmaa (T 1.4.1, 186).

¹⁰⁸ Reimaruksen kritiikki on tässä kohdistettu Meierille, mutta se pätee yhtä hyvin myös Humeen.

¹⁰⁹ ”Daß die Wirkung der thierischen verworrenen Vorstellung, dem, was die Menschen durch Vernunft ausrichten, oft Stufenweise überlegen seyn: daraus folget nicht, daß ihre Seelenkräfte an sich von dem unsrigen nur stufenweise unterschieden sind, oder daß sie ihre Handlungen ebenfalls mit einem gewissen Grade der Vernunft verrichten.”

5.3. Eläinten mieli

Jos emme Reimaruksen suositusten vastaisesti kuitenkaan heti hylkää analogiamenetelmää, voidaan kysyä, mitä eläinten tietoisuudesta on mahdollista päätellä analogisesti. Tässä luvussa tarkastelen ensin Humen käsitystä eläimiä ja ihmisiä yhdistävistä seikoista. Kuten jo aikaisemmin mainitsin, Hume ei pidä eläinten ja ihmisten kognitiivisia kykyjä identtisinä vaan ajattelee, että niiden välillä on aste-ero. Yhtäläisyydet kartoitettuani tutkin, millä tavalla Hume ymmärtää eläinten eroavan ihmisistä. Lopuksi vertaan Humen vahvasti assimilationistista käsitystä eläinten mielestä Meierin heikosti assimilationistiseen käsitykseen. Kenties olennaisin ihmistä ja eläimiä yhdistävä tekijä Humella on se, että molemmilla on järki. Ennen itse asiaan menemistä on syytä tehdä selkoa siitä, mitä Hume ymmärtää järjellä.

Hume käyttää termiä 'järki' hieman eri tavalla kuin mihin hänen aikanaan oli totuttu (Beauchamp 1999, 324). Siinä missä Kant erottaa toisistaan järjen ja ymmärryksen, Hume pitää niitä synonyymeinä.¹¹⁰ Sen sijaan Hume erottaa toisistaan järjen ja imaginaation, joskaan ei aina kovin selvästi. Järki voidaan ymmärtää reflektiiviseksi kyvyksi tehdä päätelmiä, imaginaatio taas ei-reflektiiviseksi kyvyksi muodostaa empiirisiä uskomuksia. Ulkomaailmaa koskevat uskomuksemme ovat siis imaginaation, ei järjen tuotosta. Biro (1993, 43) ymmärtää Humen järjen pelkästään teoreettisena päättelykykynä. Järjen päätelmät jakautuvat kausaalipäätelmiin sekä ideoiden relaatioita koskeviin demonstratiivisiin päätelmiin. Eläimet kykenevät vain kausaalipäätelyyn. (Beauchamp 1999, 324.) Wild (2006, 263–264) tulkitsee Humen tarkoittavan eläinten järjellä nimenomaan kykyä ”tehdä kausaalipäätelmiä kokemuksen perusteella ja käyttää tätä kykyä keinona tiettyjen päämäärien saavuttamiseksi”.¹¹¹ Hänen mukaansa Humen pääasiallisin peruste väitteelle, että myös eläimillä on järki, on se, että eläimet oppivat kausaalisesti (*ibid.*, 259).

David Owen (2005, 147) muistuttaa, ettei kaikki päättely ole Humella järjen tekemää: todennäköisyyspäätelmissä on kyse ideoiden assosiaatiosta ja ne ovat rajoittuneet kausaalipäätelmiin.¹¹² Muita kahta relaatiota koskevat päätelmät perustuvat puolestaan havaintoon. Owen (2005, 97) ymmärtää Humen järjen uskomuksenmuodostusprosessina, jossa sen tehtävänä on tuottaa idea ja antaa sille

¹¹⁰ Tätä tulkintaa edustaa mm. Millican (1995, 3; 1998, 157n7), kun taas Garrett tulkitsee järjen olevan ymmärryksen osa (*ibid.*).

¹¹¹ ”aufgrund ihrer Erfahrung kausale Inferenzen zu ziehen, und diese kognitive Fähigkeit als Mittel einsetzen können, um bestimmte Zwecke zu erreichen.”

¹¹² Owen käyttää tässä tukenaan Humen toteamusta, että ”kaikki todennäköinen päättely on pelkkä aistimuksen laji” (“all probable reasoning is nothing but a species of sensation”) (T 1.3.8, 103).

voimaa ja elävyyttä, jolloin siitä tulee uskomus. Owen (*ibid.*, 63) pitää järjen funktiota Humelle ensisijaisempana tutkimuskohteena kuin järkeä itseään itsenäisenä kognitiivisena kykynä. Jotta järjistä ylipäättään voidaan puhua omana kykynään, joka sisältää uskomuksenmuodostuksen kannalta olennaiset operaatiot, tulee meillä ensin olla kokemuksellista tietoa järjen toiminnasta (*ibid.*, 65).

Hume (*T* 1.3.9, 117n) tunnustaa itsekin käyttävänsä termejä 'imaginaatio' ja 'järki' epäsystemaattisesti. Erottaessaan imaginaation järjistä hän sanoo ymmärtävänsä imaginaation järjen osana, johon kuuluu kaikki muut järjen toimet lukuunottamatta demonstratiivista ja todennäköisyyspäättelyä, ja puhuessaan siitä itsenäisesti asettamatta sitä vastakkain minkään toisen kyvyn kanssa Hume olettaa merkityksen käyvän ilmi kontekstista. Erottaessaan imaginaation muistista Hume tarkoittaa sillä kykyä muodostaa heikkoja ideoita. (*Ibid.*) Biro (1993, 59–60n7) huomauttaa myös, että Hume käyttää termejä 'järki' ja 'päättely' (*reasoning*) kahdella eri tavalla, toisaalta viittaamaan abstraktiin reflektiiviseen operaatioon vertailtaessa ideoita filosofisesti ja toisaalta viittaamaan automaattiseen siirtymään luonnollisissa relaatioissa kuten kausaliteetissa.

Millican (1995, 3–4) löytää Humelta kolme eri tapaa käyttää termiä järki. Hume tarkoittaa sillä toisinaan erehtyväistä kykyä erottaa totuus ja epätotuus; toisinaan kykyä tuottaa luotettavia uskomuksia ja toisinaan taas yleisesti kykyä tehdä päätelmiä. Viimeksi mainitussa merkityksessä järki ja imaginaatio ovat osittain päällekkäisiä kykyjä, keskimmaisessä taas vastakkaisia siten, että epäluotettavat uskomukset voidaan laskea imaginaation tuotoksiksi. Toisinaan Hume myös samastaa järjen ja imaginaation. Eläinten järjistä puhuessaan Hume käyttää järkeä ensimmäisessä merkityksessä. (*Ibid.*)

5.3.1. Ihmisen ja eläinten yhtäläisyydet

Humen (*EHU* IX) mukaan voimme päätellä analogiamenetelmää käyttämällä eläinten mielistä ainakin sen, että ne oppivat kokemuksesta ja päättelevät samojen tapahtumien johtuvan aina samoista syistä. Näin ne saavat tietoa objektien ominaisuuksista. Tätä voidaan käyttää hyväksi eläimiä koulutettaessa: palkitsemalla niitä toivotuista suorituksista ja rankaisemalla epätoivotuista niiden käyttäytymistä voidaan ohjata toivottuun suuntaan. Välittömien aistihavaintojensa perusteella eläimet päättelevät asioita, joiden ne ovat oppineet liittyvän niihin. Näin ne osaavat odottaa toimiltaan tiettyjä vaikutuksia. Eläinten kohdalla tässä ei ole kyse järkeen perustuvasta

päätelmästä—ja kuten Hume huomauttaa, ei aina myöskään filosofienkaan kohdalla—vaan pelkästä tottumuksesta:

”Ainoastaan tottumus saa eläimet päättelemään jokaisesta niiden aistien kohtaamasta objektista sen tavanomaisen seuralaisen ja ohjaa niiden imaginaation ajattelemaan yhden objektin ilmentymän perusteella toista objektia sillä erityisellä tavalla, jota kutsumme *uskomukseksi*. Tälle operaatiolle ei voida antaa muuta selitystä tuntoisten olentojen korkeammissa eikä alemmissa luokissa”¹¹³ (EHU IX, 106).

Empiirinen oppimiskyky perustuu Humen mielenfilosofiassa havaintokykyyn, muistiin ja imaginaatioon. Nämä kognitiiviset kyvyt ovat yhteisiä eläimille ja ihmisille. (Wild 2006, 260.) Välittömien aistihavaintojensa perusteella eläimet päättelevät asioita, joiden ne ovat oppineet liittyvän niihin. Totumuksen karttuessa ne osaavat odottaa toimiltaan tiettyjä vaikutuksia. Tämä edellyttää kykyä muistaa omat kokemuksensa. (EHU IX, 104–105.) Humen (T 1.3.16, 177–178) mielestä tässä on selvästi kyse samanlaisesta päättelystä, joka on ihmistenkin toiminnan taustalla; ei siis mistään sofistikoituneesta järjenkäyttäytymistä vaan pelkästä tottumuksesta. Käytännön kausaalipäätely tapahtuu useimmiten automaattisesti. Hume (T 1.3.8, 103) kertoo tätä havainnollistaakseen matkamiehestä, joka joen luo tultuaan ymmärtää hetkessä ilman sen kummempaa pohtimista, mitä veteen joutumisesta seuraisi. Eläimet hallitsevat niin fysikaalisia asiointiloja kuin myös muiden yksilöiden mentaalisia tiloja ja intentioita koskevan kausaalipäätelyn (Wild 2006, 260). Eläinten kyvystä mentaalisia tiloja koskevaan päättelyyn oli puhetta jo edellisessä luvussa sympatiamekanismin yhteydessä. Sympatian avulla eläimet kykenevät Humen (T 2.2.12, 398) mukaan erottamaan aggressiivisen käyttäytymisen leikkimielisestä nujakoinnista, jossa leikkitoveria ei vahingoiteta. Tämä on Humen mielestä selvä todiste siitä, että eläimet ottavat toisen yksilön tuntemukset huomioon.

Toinen kausaalipäätelyyn perustuva eläinten kyky on keino-päämääräajattelu, jossa kausaalipäätelyllä on instrumentaalinen rooli (T 1.3.16, 176). Tottumukseen perustuvan kausaalirelaatioita koskevan tiedon ja keino-päämääräajattelun välinen ero on siinä, että edellisessä tapauksessa omaksuttu tottumus liittyy aina tiettyihin olosuhteisiin, kun taas keino-päämääräajattelussa samaa tottumusta voidaan soveltaa uusiin tilanteisiin (Wild 2006, 262). Keino-päämääräajattelu edellyttää kyvyn tehdä erotteluja syiden ja vaikutusten tasolla sekä kyvyn ymmärtää Humen (T

¹¹³ ”It is custom alone, which engages animals, from every object, that strikes their senses, to infer its usual attendant, and carries their imagination, from the appearance of the one, to conceive the other, in that particular manner, which we denominate *belief*. No other explication can be given of this operation, in all the higher, as well as lower classes of sensitive beings –.”

1.3.15, 173–174) muotoilemat kahdeksan kausaalipäätelyn sääntöä (Wild 2006, 267–268). Eläimet oppivat kokemuksen karttuessa erottamaan, mikä useasta samanaikaisesta tapahtumasta saa aikaan tietyn vaikutuksen (*EHU IX*, 105–106). Ne kykenevät myös päättelämään, että samanlaisilla vaikutuksilla on samanlaiset syyt ja että samanlaisiksi kuvitelluilla syillä on eri vaikutus, on niiden välillä jokin ero (*T 1.3.15, 174*).¹¹⁴ Yhtenä todisteena eläinten kyvystä keino-päämääräajatteluun voidaan pitää niiden osoittama pettymystä, jos odotettua vaikutusta ei ilmenekään. (Wild 2006, 268–269.) Eläimet eivät kuitenkaan kykene muodostamaan yleisperiaatteita, joita voidaan käyttää päätelmissä premisseinä (*ibid.*, 265).

Hume (*EHU IX*, 108) mainitsee myös vaistot yhtenä eläinten tietolähteenä. Hän ymmärtää vaistot synnynnäisiksi taidoiksi, jotka eivät juuri kehity edes harjoituksen myötä. Eläinten vaistot, kuten esimerkiksi lintujen tai ampiaisten pesänrakennustaidot, herättävät ihmisissä usein suurta ihailua, mutta ihminen tuntuu olevan sokea omien vaistojensa hienoudelle. Hume laskee myös järjen vaistoksi, joka toimii meille tuntemattomalla tavalla. (*EHU IX*, 108; *T 1.3.16, 178*.) Vaistot vaihtelevat lajikohtaisesti, mutta niitä on kaikilla eläinlajeilla, myös ihmisellä. Hume siis palauttaa rationaalisuuden rationalistisista korkeuksista takaisin maanpinnalle lähemmäs assosiativisuutta ja vaistomaista päättelyä.

Ihmisen ja eläinten yhtäläisyydet kulminoituvat Humella kykyyn tehdä kausaalipäätelmiä ja oppia empiirisesti. Tämän perusteella Hume katsoo oikeutetuksi päätellä, että myös eläimillä täytyy olla havaintokyky, muisti, imaginaatio ja kyky sympatiaan. Lisätukena käsitykselleen Hume vetoaa ihmisen ja eläinten neurofysiologiseen samankaltaisuuteen. Tämän kaiken Hume päätelee analogisesti eläinten käyttäytymisen perusteella.

5.3.2. Ihmisen ja eläinten erot

Missä sitten eläinten ja ihmisen järjen välinen aste-ero piilee? Hume (*EHU IX*, 107n.) luettelee tekijöitä, jotka voivat vaihdella asteittain eri ihmisten ymmärrysten välillä ja näin ollen myös ihmisen ja eläinten ymmärrysten välillä. Näitä tekijöitä ovat mm. erot

¹¹⁴ Tämä perustuu kausaalipäätelyn sääntöihin 4–6:

4. Sama syy saa aina aikaan saman vaikutuksen ja samalla vaikutuksella on aina sama syy.
5. Useiden eri objektien aikaansaama sama vaikutus perustuu johonkin niille yhteiseen kvaliteettiin.
6. Ero kahden toisiaan muistuttavan objektin vaikutusissa perustuu näiden objektien väliseen eroon. (*T 1.3.15, 174*.)

huomiokyvyssä, muistissa ja päättelytaidoissa sekä kulttuurierot (kuten kasvatuksen ja ennakoasenteiden vaikutus). Monen tulkinnan mukaan Hume ei kuitenkaan pysty säilyttämään eläinten ja ihmisten välistä eroa aivan kaikessa pelkkänä aste-erona. Esimerkiksi Beauchamp (1999, 327) väittää, että Humen teorian mukaisesta ihmisjärjestä on löydettävissä ominaisuuksia, joista eläimillä ei ole edes fragmentteja. Tällaisia ominaisuuksia ovat demonstratiivinen päättely (kausaalipäätelmien lisäksi toinen järjen päätelmien laji, joka koskee ideoiden relaatioita), ajatusten projisointi pois läheisestä kontekstista kaukaisempiin aikoihin ja paikkoihin¹¹⁵ sekä kulttuuri ja siihen liittyvät sosiaaliset instituutiot kuten politiikka ja uskonto (*ibid.*). Hume (*EHU IX, 107n.*) mainitsee myös kirjallisuuden ja keskustelut yhtenä ihmisten välisiin kognitiivisiin tasoeroihin vaikuttavana seikkana. Tämä vaikuttaa eläimiltä täysin poissuljetulta alueelta. Tulisiko siis myös kieltä pitää kyynä, jota eläimillä ei ole?

Kuten Kant, myös Hume pitää moraalialia ihmisiä ja eläimiä erottavana tekijänä: Toisin kuin ihmiset, eläimet eivät Humen mukaan ole moraalisia olentoja. Humeutkijoiden keskuudessa¹¹⁶ on ollut paljon keskustelua siitä, millä perusteella Hume sulkee eläimet pois moraalin piiristä, kun ne selvästikin täyttävät moraalisesti arvotettavan käyttäytymisen ehdot: niillä on moraalierotteluihin vaadittava kyky päätellä ja kokea sympatiaa sekä moraalisiin tuntemuksiin vaadittavat passiot. Tässä luvussa käsitelen ensin ehdotuksia ihmisjärjen ainutlaatuisista ominaisuuksista. Seuraavaksi pohdin ihmisten ja eläinten mahdollista moraalista eroa sekä sen taustaa.

Ihmisen ja eläinten välisen eron voi kiteyttää siihen, että eläimet ovat riippuvaisia impressioista (joskaan eivät täydellisesti—eläinten päättelyssä myös ideoilla on tärkeä rooli) ja niiden päättely on aina assosiatiivista kun taas ihmiset kykenevät myös niistä riippumattomaan ajatteluun.¹¹⁷ Eläinten riippuvaisuus välittömistä impressioista ilmenee myös niiden passioissa. Passiot syntyvät mielihyvän tai mielihyvän kokemuksesta suoraan (esim. halu, ilo ja toivo sekä näiden vastakohtat) tai epäsuorasti (esim. ylpeys, kunnianhimo, rakkaus ja kateus sekä näiden vastakohtat) (*T 2.1.1, 275*). Ihmisillä epäsuorat passiot voivat saada alkunsa myös imaginaatiosta, mutta eläinten epäsuorat passiot ovat aina alkuperältään aistimellisia ja kohdistuvat

¹¹⁵ Nykytologiassa on tutkittu eläinten kykyä irtautua minä-tässä-nyt -kontekstista, ns. desentraatiota, ja on löydetty jonkinlaisia todisteita sen puolesta, että ainakin kädelliset pystyisivät tähän. (Currie 2006.)

¹¹⁶ Esimerkiksi Pitson (2003) ja Tranöy (1959).

¹¹⁷ Voidaan kuitenkin kysyä, onko pelkästään ideoiden tasolla tapahtuvasta ajattelusta vastuussa sama vai eri kognitiivinen mekanismi kuin se joka vastaa impressioihin tukeutuvasta ajattelusta. Tähän mielenkiintoiseen ongelmaan en tässä kuitenkaan pureudu tämän syvällisemmin vaan jätän sen odottelemaan käsittelyä muussa yhteydessä.

yksinomaan ruumiillisiin ominaisuuksiin (*T* 2.1.12, 326). Humen esimerkit eläinten epäsuorista passioista eivät kuitenkaan kestä tarkempaa tieteellistä tarkastelua: hän pitää yleisesti tunnettuna tosiasiana sitä, että satakielet ylpeilevät laulutaidoillaan, hevoset nopeudellaan, koirat vainullaan ja härät voimallaan (*ibid.*). Passiot motivoivat toimintaa ja asettavat sille päämääriä. Eläimillä syyt toimia rajoittuvat siten ruumiillisiin tiloihin ja havaintoihin ja perustuvat suurelta osin synnynnäisiin taipumuksiin.

Valtaosa keskustelusta, joka käsittelee ihmisen ja eläinten välistä moraalista eroa Humen filosofiassa, lähtee liikkeelle Humen (*T* 3.1.1, 466–467) pohdinnoista, miksi insesti on rikollista ihmisillä muttei eläimillä. Hume ajattelee, ettei kyseinen ero voi piillä itse teossa, joka on identtinen eläimillä ja ihmisillä. Ihminen kuitenkin kykenee huomaamaan inestien moraalisen vääryyden. Sen täytyy olla olemassa jollakin tapaa itsenäisesti, koska nimenomaan *huomaamme* sen emmekä *tuota* sitä. Hume päättelee edelleen, että kun se ei kerran ole löydettävissä itse teosta, sen täytyy sijaita omassa itsessä. Näin ollen moraaliperustuu tunteeseen, ei järkeen.¹¹⁸ Eläimiltä puuttuu kuitenkin ihmisille ominainen kyky muodostaa moraaliarvostelmia, joka perustuu erityiseen moraalistaisiin (*EPM* 1, 172–173; Beauchamp 1999, 328; Pitson 1993, 303). Moraaliaisti edellyttää kyvyn irtautua tilannekohtaisista subjektiivisista preferensseistä ja tarkastella tilannetta yleisestä ja objektiivisesta näkökulmasta (Pitson 1993, 304). Voidaan väittää, että Humelle moraalien kannalta keskeinen ihmisyyden tuntemus (*sentiment of humanity*) (*EPM* 9.1, 272), joka tekee mahdolliseksi yhtenevät moraaliarvostelmat ja niihin pohjautuvan käyttäytymisen, on piirre, jota eläimillä ei voi olla, mutta Pitson (2003, 648) huomauttaa, että Hume puhuu eläinten kykenevän siihen rinnastettavissa olevaan lajien rajat rikkovaan hyväntahtoisuuteen ilman että sen taustalla on oman edun tavoittelua (tosin Hume ei perustele väitettään) (*EPM* App. II, 300).

Pitsonin (2003, 640–641) ratkaisuehdotus pulmaan Humen perusteista sulkea eläimet pois moraalien piiristä liittyy eläinten kyvyttömyyteen ilmaista keinotekoisia hyveitä ja paheita. Pelkkä luonnollisia hyveitä ja paheita ilmentävä käyttäytyminen ei riitä siihen, että eläimet voisivat olla moraaliagentteja (*ibid.*, 643, 645). Syynä tähän on niiden rajallinen järki, jonka takia ne eivät kykene ymmärtämään

¹¹⁸ Tässä yhteydessä on hyvä nostaa esiin sosiobiologinen näkemys moraalista. Sosiobiologia tutkii sosiaalisen käyttäytymisen biologista perustaa ja selittää moraalien evoluutioon perustuvana ilmiönä. Sen mukaan seksuaaliset tabut kuten insesti ovat ihmisyyteille ainutlaatuisia piirteitä (Wilson 1974, 552). Se selittää inestien moraalisen vääryyden sillä, että se heikentää lajin säilymistä, koska sen seurauksena geneettiset sairaudet lisääntyvät (*ibid.*, 78–79). Hume todennäköisesti olisi kannattanut sosiobiologisia näkemyksiä, sillä myös siinä ihmisten kyvyille pyritään antamaan naturalistinen selitys.

yhteistä etua eivätkä näin ollen sitä, minkälaiset motiivit ja teot ovat moraalisesti hyväksytyjä ja minkälaiset eivät. Ne toimivat välittömien passioiden pohjalta kykenemättä näkemään tekojensa kauaskantoisempia vaikutuksia. (Pitson 2003, 653–655; Tranöy 1959, 99–100.) Taustalta löytyy siis jälleen eläinten kyvyttömyys desentraatioon ja riippuvuus välittömistä impressioista.¹¹⁹

Pitson (1993, 312) katsoo tärkeimmän ihmisen ja eläimen välisen eron piilevän Humella sosiaalisuudessa: toisin kuin eläinten, ihmisen sosiaalisuus ilmenee keinotekoisissa instituutioissa (kuten omaisuus), joihin sosiaaliset hyveet ja paheet perustuvat. Tämä on myös syy sille, miksi ihmiset ja eläimet eivät voi olla keskenään tasa-arvoa edellyttävissä sosiaalisissa suhteissa. Näin ollen moraalin perustana ei ole mitään ihmiselle ainutlaatuista kognitiivista piirrettä. Myöskään Wild (2006, 239) ei pidä moraalista eroa mitenkään ratkaisevana: jos ihmisen ja eläinten välillä ei ole ratkaisevaa laadullista eroa, ei sitä löydy myöskään moraalin saralta. Vaikka joiltain eläimiltä, esimerkiksi rotilta ja delfiineiltä, on viime aikoina löydetty sosiaalista oppimista edellyttävään kulttuuriin viittaavia piirteitä (Dawkins 1993/1998, 51; Connor & Mann 2006, 348–349), tuntuu liioitellun antropomorfiselta ajatella niillä olevan yhtä monimutkaisia sosiaalisiin sopimuksiin liittyviä instituutioita kuin ihmisillä. Tämä ei kuitenkaan vielä kuulosta ihmisen ja eläinten *mielten* väliseltä erolta. Tällaista eroa täytyisi etsiä kulttuurin takaa pohtimalla, mitä tarpeita se palvelee ja mitä kognitiivisia kykyjä se edellyttää.

Mikä sitten on ihmisen ainutlaatuisten sosiaalisuuden ilmentymien taustalla? *Treatisessa* (3.2.2, 484–485) Hume toteaa, että ihmisellä on lukuisia tarpeita mutta kehnot keinot niiden saavuttamiseksi, kun taas eläinten keinot ovat paremmin sopusoinnussa niiden tarpeiden kanssa. Esimerkiksi lihanhimoinen leijona on hyvin vahva, ketterä ja rohkea, kun taas helposti saatavilla olevaan ruuhon tyytyväiseltä lampaalta näitä luonteenpiirteitä ei juuri löydy. Keinojen ja tarpeiden tasapainottamiseksi ihminen tarvitsee yhteisöä. Yhteisö hyödyttää yksilöä tarjoamalla voimaa, taitoa ja turvaa; eläimet pärjäävät itsekseen. Tässä kohden Hume argumentaatio muistuttaa Reimaruksen käsitystä eläinten ja ihmisen oppimiskyvyn eroista: Hänen mukaansa eläinten vaistot tekevät mahdolliseksi nopean oppimisen, kun

¹¹⁹ Clark (1985, 128) on Pitsonin kanssa samoilla linjoilla: tekojen moraalinen arvo piilee niiden motiiveissa, jotka ovat erottamassa yhteydessä yhteisö niihin liittämiin merkityksiin. Tässäkin on kyse desentraatiokyvystä.

taas ihmisen täytyy vähäisten vaistojensa takia käyttää oppimiseen järkeä, jolloin se vie enemmän aikaa (*ABTT* § 51, 85–87).

Mikä sitten on kielen asema? Onko siinäkin kyse pelkästä ihmisen ja eläinten aste-erosta vai peräti laadullisesta erosta? Hume (*EHU IX*, 104n.) kirjoittaa, että ”[o]pittuamme luottamaan ihmisen todistukseen, kirjat ja keskustelu laajentavat joidenkin kokemusta ja ajattelua paljon enemmän kuin muiden.”¹²⁰ Kirjat ja keskustelu ovat ilmiöitä, joiden välttämättömänä edellytyksenä on kieli. Kielen välttämättömänä edellytyksenä taas on kyky abstraktiin ajatteluun ja käsitteenmuodostukseen.

Hume ei suoraan ota kantaa eläinten mahdollisten uskomusten ja käsitteiden sisältöön, vaikka suhtautuukin luottavaisesti eläinten ajatteluun (ks. Wild 2006, 240–241). Voidaan kuitenkin pohtia, salliiko Humen käsitys eläinten mentaalista kyvyistä niille kyvyn muodostaa käsitteitä. Ideat eivät vielä ole käsitteitä vaan singulaaristen aistihavaintojen muistikuvia, jotka ovat käytettävissä myös impression objektin puuttuessa. Riittävätkö pelkät ideat eläinten toiminnan selittämiseen, vai onko niillä lisäksi käsitteenmuodostuskyky? Edellä kävi ilmi, että eläimet ovat riippuvaisia impressioista ja että ne kykenevät vain assosiaatioon perustuviin kausaalipäätelmiin. Tämä ei edellytä kykyä käsitteenmuodostukseen vaan ainoastaan tottumukseen perustuvaan empiiriseen oppimiseen. Näin ollen myös Humen teoriassa kieltä voidaan pitää ihmisen ainutlaatuisena ominaisuutena, joka ei kuitenkaan perustu mihinkään eläimiltä puuttuvaan kykyyn vaan joka on ihmisen kehittyneemmän järjen vaikutusta. Kirjoitettu kieli tukee myös ihmisten sosiaalisia instituutioita tehden mahdolliseksi niiden monimutkaisimmatkin ilmentymät.

Olenneisimmat ihmisen ja eläinten väliset erot ilmenevät Humen käsityksen mukaan siis impressioiden merkityksessä, yhteisöllisyyden ilmentymissä ja desentraatiokyvyssä. Eläimet ovat riippuvaisia välittömistä impressioista ja kykenevät vain assosiaatioon perustuviin kausaalipäätelmiin. Vaikka Humen eläinkäsitys poikkeaa assimilationistisena lähtökohdiltaan olennaisesti Kantin differentialistisesta eläinkäsityksestä, niitä tuntuu yhdistävän se, että heistä kumpikin katsoo järjen itsenäisen, välittömistä aistihavainnoista riippumattoman käytön olevan ihmisille ainutlaatuinen, eläinten tavoittamattomissa oleva taito. Kuitenkin Kantilla sen perustana on järki ihmisille ainutlaatuisena kykynä kun taas Humella ero on pelkästään tavoissa

¹²⁰ ”After we have acquired a confidence in human testimony, books and conversation enlarge much more the sphere of one man’s experience and thought than those of another.”

käyttää järkeä. Eläinten kyvyt ovat riittävät; ihmisten hienostuneemmat kyvyt ovat vain jalostunut versio niistä, ei mikään erillinen kyky, joka eläimiltä puuttuu.

5.4. Meierin assimilationismi

Humen lailla myös Georg Friedrich Meier on vakuuttunut siitä, että eläimillä on järki ja ymmärrys. Meier jakaa järjen ja ymmärryksen kuitenkin moneen asteeseen, joista eläimet yltyvät vain alimmille kun taas ihmiset hallitsevat ne kaikki. Meierin kantaa voidaan siis pitää heikosti assimilationistisena. Mutta eroaako Meierin näkemys kuitenkaan olennaisesti Humen näkemyksestä, jota Wild pitää vahvasti assimilationistisena? Myös Hume sulkee tiettyjä järjen ulottuvuuksia eläimiltä pois.

Ennen itse asiaan menemistä on syytä tehdä selkoa Meierin tavasta jaotella representaatioita. Representaatio voi olla selvä (*klar*) tai hämärä (*dunckel*). Meier (*SdT* § 30, 66) tarkoittaa selvällä representaatiolla yksinkertaisesti tietoista representaatiota tai ajatusta. Tiedostamattomat representaatioita, joita voi olla esimerkiksi unessa, ovat hämäreitä. (*Ibid.*). Selvä representaatio voi edelleen olla tarkka (*deutlich*) tai epätarkka (*verworren*). Representaatio on tarkka, kun se erotetaan ainakin jossain määrin muista representaatioista. Jos eroa ei pystytä tekemään, kyseessä on epätarkka representaatio. (*SdT* § 31, 67.)

Alemman kognitiokyvyn tehtävänä on saada aikaan hämäreitä ja selviä mutta epätarkkoja representaatioita. Ymmärrys taas on ylempi kognitiokyky, ja sen tehtävänä on saada aikaan tarkkoja representaatioita. (*SdT* § 32, 69.) Ihmisen ymmärryksessä on kaiken kaikkiaan neljä astetta. Alimman ymmärryksen asteen tehtävänä on tehdä mielensisältö (*idea totalis*) tarkaksi, mikä edellyttää, että ainakin osa mielessä olevista representaatioista on selviä. (*SdT* § 33, 70). Ymmärryksen toinen aste tekee singulaariset arvostelmat mahdollisiksi. Tämä edellyttää, että ainakin yksi mielessä olevista representaatioista on tarkka. (*SdT* § 34, 71–72.) Ymmärryksen kolmannella asteella tarkat abstraktit representaatioita tulevat mahdollisiksi. Tähän vaaditaan tarkka representaatio tarkkojen representaatioiden yhtäläisyyksistä. (*SdT* § 35, 72.) Se siis edellyttää kyvyn vertailla representaatioita toisiinsa. Ymmärryksen neljäs ja korkein aste on taas kyky muodostaa universaaliarvostelmia, joiden subjekti ja predikaatti ovat abstrakteja käsitteitä, joiden kokonaisuuden representaatio on tarkka (*SdT* § 36, 72). Ymmärryksen asteiden tehtävät on tiivistetty taulukkoon 5.

Järki on Meierille osa ymmärrystä. Sen tehtävänä on representoida olioiden yhteys. Ihmisjärjessä on kaksi astetta: ensimmäinen aste on kyky tunnistaa yksittäisten olioiden välinen yhteys ja toinen aste kyky tunnistaa universaalilauseiden välinen yhteys ja tehdä päätelmiä. Järjen toinen aste edellyttää kaikki neljä ymmärryksen astetta. (*SdT* § 37, 73.) Järjen asteiden tehtävät on tiivistetty taulukkoon 6. Meierille ymmärryksen ja järjen asteissa on kyse eritasoisesta tarkkaavaisuudesta (*SdT* § 63, 111).

Taulukko 5. Ymmärryksen asteet.

Ymmärryksen aste	Tehtävä	Edellytys
1. aste	Mielensisällön tekeminen tarkaksi	Selvä eli tietoinen representaatio
2. aste	Singulaariarvostelmien muodostaminen	Tarkka representaatio
3. aste	Abstraktien representaatioiden muodostaminen	Tarkka representaatio tarkkojen representaatioiden yhtäläisyyksistä
4. aste	Universaaliarvostelmien muodostaminen	

Taulukko 6. Järjen asteet.

Järjen aste	Tehtävä	Edellytys
1. aste	Singulaaristen olioiden välisen yhteyden tunnistaminen	
2. aste	Universaalilauseiden välisen yhteyden tunnistaminen	Ymmärryksen kaikki asteet

Meier erottaa toisistaan absoluuttisen ja hypoteettisen ymmärryksen ja järjen. Absoluuttisesta ymmärryksestä on kyse silloin, kun ei ole sisäisesti ristiriitaista, että on tarkkoja representaatioita olioiden yhteydestä, kun taas hypoteettiseen ymmärrykseen vaaditaan representaatioiden mahdollisuus kaikissa yhteyksissään ja tiloissaan. Absoluuttinen ymmärrys tarkoittaa siis kyvyn itsensä olemassaoloa, mutta siitä ei vielä suoraan seuraa mahdollisuutta sen käyttöön, mistä taas on kyse hypoteettisessa ymmärryksessä. Ihmisellä on ymmärrys ja järki absoluuttisesti ja hypoteettisesti, joskin Meier huomauttaa, että humalassa hypoteettinen järki ja ymmärrys usein katoavat. (*SdT* § 38–39, 74–76.) Eläimillä on kaikki ymmärryksen ja järjen asteet absoluuttisesti muttei hypoteettisesti, mikä tarkoittaa, etteivät ne voi käyttää niiden kaikkia asteita (*SdT* § 63, 111).

Meierin näkemyksen mukaan eläimillä on ensimmäinen ymmärryksen aste ja ensimmäinen järjen aste, ja suurella osalla eläimistä on myös toinen ymmärryksen aste. On mahdollista, että osalla eläimistä ei ole järkeä ollenkaan. Sen selvittämiseen,

millä eläinlajeilla on minkäkin verran ymmärrystä ja järkeä, vaaditaan tarkempaa eläintutkimusta (vaatimus, johon nykyajan kognitiivinen etologia pyrkii vastaamaan). (*SdT* § 41, 78; § 43, 83; § 58, 105–106.) Meier (*SdT* § 59, 107) kuitenkin väittää, että eläimillä ei ole tämän elämän aikana tarkkaa yleistä kognitiota eikä siten ymmärryksen kolmatta ja neljättä astetta ja toista järjen astetta, mutta kuolemansa jälkeen ne saavuttavat nekin. Meier perustaa väitteensä *natura non facit saltus* -periaatteeseen: järjettömiä eläimiä on oltava olemassa, koska muuten luonnon täytyisi tehdä hyppy elottomasta materiasta henkiin. Hän ei kuitenkaan tarkoita tällä sitä, että osa eläimistä olisi kartesiolaisia automaatteja, vaan hän ymmärtää järjettömällä eläimellä sellaisen, jolta puuttuu ymmärryksen kaksi korkeinta astetta ja järjen korkein aste ja joka ei näin ollen kykene muodostamaan abstrakteja käsitteitä tai universaaliarvostelmia eikä tekemään yleisiä päätelmiä. (*SdT* § 60, 107–108.)

Kaikilla eläimillä on selviä representaatioita ja siten tarkkaavaisuuskyky, mutta kaikki eläimet eivät kykene erottamaan mielensisällöstään yksittäisiä representaatioita (eli niillä ei ole tarkkoja representaatioita), jolloin niillä ei ole edes ymmärryksen ensimmäistä astetta. Kaikki eläimet ovat kuitenkin tietoisia, sillä tietoisuus on selvien representaatioiden ehto. (*SdT* § 62, 110.) Kuoleman jälkeen eläinten on mahdollista saavuttaa järki ja ymmärrys kokonaisuudessaan, minkä vuoksi kuoleamalla on Meierin mukaan eläimille enemmän hyviä puolia kuin huonoja. Hän jopa toteaa, että ”eläimet eivät voi kohdata suurempaa hyvää työtä kuin sen että ne tapetaan”¹²¹ (*SdT* § 69, 118).

* * * * *

Hume näkee eläinten ja ihmisten eron piilevän siinä, että eläimet tarvitsevat aina välittömän impression päättelynsä tueksi. Meierin mukaan suurin osa eläimistä kykenee muodostamaan singulaariarvostelmia, eli niillä on ensimmäinen ja toinen ymmärryksen aste. Lisäksi niillä on kyky tunnistaa singulaaristen olioiden välinen yhteys eli ensimmäinen järjen aste. Sen sijaan ne eivät kykene muodostamaan abstrakteja representaatioita tai universaaliarvostelmia eivätkä tunnistamaan universaalilauseiden välistä yhteyttä.

¹²¹ ”Den Thieren kann keine grössern Wohlthat wiederfahren, als wenn sie getödtet werden.”

Tämä kaikki kuulostaa sellaiselta, minkä Humekin voisi hyväksyä. Meierin assimilationismin luonnehtiminen heikoksi ja Humen vahvaksi perustuu yksin heidän erilaiseen tapaansa ymmärtää järki ja ymmärrys, ei niinkään erilaiseen käsitykseen eläinten mentaalisista kyvyistä. Hume ei Meierin tavoin jaa järkeä eri asteisiin, vaikka hän myöntääkin tiettyjen järjenkäytön alueiden olevan eläinten tavoittamattomissa. Toinen ero Humen ja Meierin välillä on heidän lähestymistapansa: vaikka Meier korostaa eläinten tarkkailun tärkeyttä, hän turvautuu eläinten käyttäytymisen selittämisessä rationalistiseen järkeilyyn. Hume puolestaan tukeutuu analogiapäätelyyn, tunnistaa sen vahvuudet ja heikkoudet eikä lähde Meierin lailla spekuloidaan esimerkiksi eläinten kuolemanjälkeistä tilaa.

6. DESCARTES, KANT JA HUME JA ELÄINTEN HYVINVOINTI

Descartesin, Kantin ja Humen eläinkäsitykset poikkeavat toisistaan siinä, mitä mentaalisia kykyjä ne hyväksyvät eläimillä olevan. Miten tämä vaikuttaa käsityksiin eläinten hyvinvoinnista? Onko kenties jokin tietty näkökulma eläinten hyvinvointiin heidän filosofiastaan käsin ensisijainen? Seuraavaksi tutkin, millaisia vastauksia heidän käsitystensä pohjalta voidaan antaa jo johdannossa esitettyihin hyvinvointitutkimuksen keskeisimpiin kysymyksiin. Tarkastelen ensin kahta eläinten tietoisuutta koskevaa kysymystä: 1) Ovatko eläimet tietoisia? ja 2) Mitkä eläinten ja ihmisen väliset samankaltaisuudet kelpaavat todisteiksi tietoisten tilojen samankaltaisuudesta? Loput kaksi tarkastelemani kysymystä koskevat eläinten kohtelua: 3) Kuinka eläinten hyvinvointia voidaan arvioida? ja 4) Voidaanko eläinten kohtelua arvioida eettisesti?

1) Ovatko eläimet tietoisia? Hume pitää ilmeisenä sitä, että eläimet ovat tietoisia ja ajattelevia olentoja. Descartesin ja Kantin kanta asiaan ei ole yhtä luottavainen. Descartesin vastauksesta tähän kysymykseen kiistellään. EK-teesin standarditulkinnan mukaan eläinten tuntemukset ovat pelkkiä fysiologisia tapahtumia, jotka eivät sisällä mitään mentaalista komponenttia eivätkä näin ollen minkäänlaista tietoisuutta. Cottinghamin ja Wildin uuden tulkinnan mukaan puhe eläinten tietoisuudesta ei taas ole ristiriidassa Descartesin kirjoitusten kanssa sikäli kuin tietoisuus ymmärretään aistihavaintojen kokemisena.

Kantin mukaan eläimet kykenevät havainnoimaan ulkomaailmaa ja omaa fysiologista tilaansa ja toimimaan näiden havaintojen mukaisesti. Niillä on alempi,

aistimellisuuteen perustuva kognitiokyky, mielihyvän ja mielipahan tuntemiskyky sekä haluamiskyky. Etenkin kaksi viimeksi mainittua kykyä ovat keskeisiä hyvinvoinnin kokemuksen kannalta. Jos pelkkä tuntemusten kokeminen riittää tietoisuuteen, ovat Kantin käsityksen mukaiset eläimet ilman muuta tietoisia. Niiden tietoisuus on kuitenkin paljon vaatimattomampaa kuin ihmisten: ilman järkeä ja ymmärrystä eläinten kokemusmaailma on yhtä kuin niiden aistihavainnot, ja ilman itsetietoisuutta ne eivät kykene ymmärtämään itseään kokemustensa subjektina. Ihminen kykenee antamaan tuntemuksilleen merkityksen, mihin eläimet eivät pysty. Kun otetaan tueksi Reimarusen teoria eläinten ei-ajallisesta havaitsemisesta, voidaan eläimen subjektiivinen hyvinvointi ymmärtää muodostuvaksi eläimen sen hetkisestä tilasta ilman että menneiden hetkien muistot tai tulevan odotus vaikuttaisi siihen.

2) Mitkä ihmisen ja eläinten väliset yhtäläisyydet kelpaavat todisteeksi tietoisien tilojen samankaltaisuudelle? Descartes kelpuuttaa ainoastaan kielen merkiksi siitä, että olento on tietoinen. Hän ei kuitenkaan usko, että millään eläimellä olisi kieltä. Kant pitää olennaisena tietoisuuden kriteerinä järjen- ja ymmärryksenkäytön ilmentymiä erotuksena pelkkien välittömien aistimellisten ärsykkeiden varassa toimimiselle. Tämä ilmenee käyttäytymisen joustavuutena. Aina ei kuitenkaan ole helppo erottaa, milloin tietyn käyttäytymisen taustalla on rationaalinen harkinta ja milloin aistimellinen impulssi. Humelle todisteeksi riittää fysiologisten yhtäläisyyksien ohella se, että niin ihmisen kuin eläintenkin käyttäytyminen tähtää viime kädessä mielihyvän lisäämiseen ja mielipahan välttämiseen.

3) Kuinka eläinten hyvinvointia voidaan arvioida? Näkemys hyvinvoinnista fysiologisenä toimivuutena ja luonnollisena käyttäytymisenä on yhteensopiva sekä Descartesin, Kantin että Humen eläinkäsitysten kanssa. Sen sijaan hyvinvoinnin subjektiivisesta kokemuksesta puhuminen on ongelmallista pelkästään ihmisen ja eläinten samanlaisuutta korostavalle Humelle.

Descartes (*Description*, AT XI: 519/IV:141) sanoo eläinten tunnistavan mekaanisesti, mikä on niille hyödyllistä ja mikä ei. Tätä ei kuitenkaan voi laskea todisteeksi sen puolesta, että Descartesilla olisi kanta siitä, mitä eläinten hyvinvointi subjektiivisella tasolla on, sillä tähän ei välttämättä liity minkäänlaista subjektiivista kokemusta. Eläinten preferenssitesteissä tekemät valinnat ovat automaattisia ja pääsääntöisesti erehtymättömiä, mutta myös joustamattomia. Preferenssiteoreettinen näkemys eläinten hyvästä elämästä on Descartesin eläinkäsityksen kanssa yhteensopiva sikäli kuin siinä ei edellytetä preferenssien tiedostamista. EK- teesin standarditulkinnan

näkökulmasta Descartes voi siis puhua eläinten hyvinvoinnista korkeintaan silloin, kun se ymmärretään fysiologisena toimivuutena, eikä eläinten ja kasvien hyvinvoinnin (tai peräti kellojen toimintakunnon) arvioimisella ole olennaisia eroja: eläinten ja kasvien kohdalla on mahdollista tarkastella vain fysiologiaa ja käyttäytymistä (eläinten) tai kasvua (kasvien). Myös epänormaali käyttäytyminen lukeutuu Descartesilla merkiksi eläimen fysiologisesta toimintahäiriöstä. EK-teesin uusi tulkinta ymmärtää eläimet tuntoisina olentoina, jolloin eläinten subjektiivisista kokemuksista puhuminen on mahdollista myös Descartesin kohdalla.

Vaikka Kant suhtautuukin eläinten mieliin suopeammin kuin Descartes, ei hänenkään näkemyksensä mukaan eläimen mahdollisuuksilla käyttäytyä lajilleen tyypillisesti ole merkitystä muuten kuin siitä fysiologiseen toimivuuteen mahdollisesti koituvien haittojen tai hyötyjen kautta. Eläinten käyttäytymishäiriöt eivät ole hänen mukaansa rinnastettavissa ihmisten mielenterveysongelmiin, sillä Kant ymmärtää nämä ylemmän kognitiokyvyn häiriöinä (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*)¹²². On kuitenkin luontevaa ajatella, että epäsuora velvollisuus kohdella eläimiä hyvin pitäisi sisällään velvoitteen tarjota eläimelle sellaiset olosuhteet, joissa se voi toteuttaa lajilleen tyypillistä käyttäytymistä. Kant ei itse tosin sivua aihetta. Ainut edes hieman tähän suuntaan viittaava maininta löytyy hänen metafysiikan luennoiltaan (*PM* 459), jossa hän ilmaisee arvostavansa Leibnizin lempeää tapaa kohdella eläinkuntaa edustavia tutkimuskohteitaan: ”Leibniz asetti toukan, jota hän oli tarkkaillut, takaisin puuhun lehtensä kanssa siltä varalta, että hän oli syyllistynyt tuottamaan sille jonkinlaista vahinkoa. On järkyttävää tuhota sellainen olento ilman syytä, ja tämä lempeys siirtyy jälkepäin ihmisiin.”¹²³ Perimmäisenä syynä teon hyvyydelle ei kuitenkaan ole se, että se on oikein toukkaa kohtaan, vaan se mitä tämä kertoo Leibnizista itsestään.

Alempi mielihyvän ja mielihänen tuntemiskyky kohdistuu siihen, mikä on miellyttävää tai epämiellyttävää. Alempi eläimellinen haluamiskyky ohjaa eläimen taas toimimaan näiden tuntemusten välittämien pakottavien ärsykkeiden mukaisesti. Esimerkiksi epämiellyttävä nälän kokemus saa eläimessä aikaan halun saada ravintoa, ja syöminen puolestaan tuottaa eläimelle mielihyvää. Kant pitää eläimiä ihmisyyden analogioina ja hänen kantansa eläinten hyvinvointiin subjektiivisena kokemuksena

¹²² Poikkeuksena ovat harhanäyt (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes* A 23), mutta ne eivät ole olennaisia eläinten epänormaalien käyttäytymisen suhteen.

¹²³ ”Leibniz put the grub he had been observing back on the tree with its leaf, lest he should be guilty of doing any harm to it. It upsets a man to destroy such a creature for no reason, and this tenderness is subsequently transferred to man.”

voidaan myös ajatella olevan samaan tapaan analoginen ihmisten hyvinvoinnin kokemukselle: vaikka Kant on vastahakoinen myöntämään eläimille samanlaista tietoista kokemusta kuin ihmisille, meillä on kuitenkin aina syytä kohdella niitä *ikään kuin* niiden epämukavuuden tuntemukset olisivat samanlaisia kuin meidän. Analogia-argumentin mukaan tuntoisen elävän olennon keskeisimpänä intressinä on välttää kärsimykseltä. Näin ollen meillä näyttää olevan niin teoreettista kuin behavioraalistakin tukea väitteelle, että Kantin eläinkäsitys sallii eläinten hyvinvoinnista puhumisen subjektiivisena kokemuksena vieläpä niin että se on moraalisesti merkityksellistä.

Eläinten hyvinvoinnin subjektiivinen kokemus ei aiheuta ongelmia Humelle, joka puhuu eläinten emootioista sekä eläinten ja ihmisten yhteisestä päämäärästä tavoitella mielihyvää ja välttää kipua. Humeren käyttämä analogiapäätely näkyy myös nykyään vallalla olevassa sentientistisessä eläinkäsityksessä, jossa selkärankaisten hermostollisia yhtäläisyyksiä pidetään perusteena oletukselle niiden kivuntuntemiskyvyn samankaltaisuudesta, kun taas selkärankaisista hermostollisesti poikkeavien selkärangattomien kivuntuntemiskykyä pidetään edelleen kiistanalaisena.

Humeren assimilationismi tekee mahdolliseksi eläinten ja ihmisen hyvinvoinnin rinnastamisen aivan eri tavalla kuin Descartesin ja Kantin differentialismi. Eläinten hyvinvointia luonnollisena käyttäytymisenä on helppo lähestyä assimilationistisesta näkökulmasta, jossa samaa hypoteesia käytetään niin eläinten kuin ihmisenkin käyttäytymisen selittämiseen. Eläimen epänormaali käyttäytyminen on siinä ainakin jossain määrin rinnastettavissa ihmisten mielenterveydellisiin ongelmiin. Kantin tapauksessahan tämä ei ollut mahdollista. Myös tietyt fysiologiset merkit on assimilationistisesta näkökulmasta helpompi tulkita eläinten hyvinvoinnista kertoviksi. Kaiken tämän tekee mahdolliseksi analogiapäätely ja *sympatia*. Eläinten hyvinvointia koskeva tieto ei kuitenkaan ole täysin varmaa vaan ainoastaan todennäköistä, mutta jo se riittää perusteeksi toimia sen mukaisesti.

4) Voidaanko eläinten kohtelua arvioida eettisesti? Descartes ei suoraan sivua eläinten moraalista asemaa, mutta hänen kirjoituksensa heijastavat käsitystä, jonka mukaan vain ihmisillä on moraalista arvoa ja eläinten käyttäminen ihmisen tarkoituksiin on moraalisesti ongelmatonta.¹²⁴ Siitä, miten hän kuvailee eläinten julmaa kohtelua tutkimustarkoituksissa niiden eettistä oikeutusta sen kummemmin kyseenalaistamatta, voidaan päätellä, että hänelle eläinten julma kohtelu on eettisesti

¹²⁴ Tätä mieltä on myös Steiner (2005, 144).

suoraan verrannollinen kasvien kovakouraiseen kohteluun. Vaikka Descartesin eläinkäsitys tuntuukin sallivan kärsimyksen aiheuttamisen eläimelle, Descartes (*More* 5.2.1649, AT V:278/IV:336) itse ei pitänyt käsitystään julmana eläimiä kohtaan vaan luonnehti sitä ennemminkin lempeäksi ihmisiä kohtaan siinä, että se vapauttaa ihmiset epäilemästä lihansyönnin tai eläinten tappamisen oikeutusta. Ajatus, ettei eläinten tappamista tule pitää julmana kärsimyksen aiheuttamisena, saattaa ensikatsomalta vaikuttaa hyvinkin ristiriitaiselta, mutta on Descartesin järjestelmässä kuitenkin johdonmukainen. Jos eläimet eivät kykene ajattelemaan eivätkä edes tiedostamaan tuntemuksiaan, ei eläinten tappamisesta koidu niille sen enempää haittaa kuin puulle kaatamisesta, ja nämä teot ovat myös moraalisisessa mielessä verrattavissa toisiinsa.¹²⁵

Kant ja Hume sen sijaan pitävät moraalisesti suositeltavana kohdella eläimiä hyvin. Tästä huolimatta Kant hyväksyy eläinten käyttämisen ihmisen tarkoituksiin, jos siitä koituu merkittävää, vaikkapa lääketieteellistä hyötyä ihmiselle. Tämä ilmentää Kantin käsitystä rationaalisten olentojen hyvinvoinnin ensisijaisuudesta eikä ole ristiriidassa eläinten hyvän kohtelun vaatimuksen kanssa. Tehotuotannosta koituvaa hyötyä Kant tuskin näkisi riittävän merkittävänä ollakseen hyväksyttävää, sillä sille on olemassa lempeämpiä vaihtoehtoja. Kantin mukaan meillä on epäsuoria velvollisuuksia eläimiä kohtaan, ja niihin kuuluu velvollisuus kohdella eläimiä hyvin. Motivaatio eläinten hyvinvoinnista huolehtimiseen tulee Kantilla siis oman ihmisyyden kunnioittamisesta. Hyvä ihminen pitää huolen vastuullaan olevista eläimistä eikä hylkää niitä edes silloin, kun ne eivät enää kykene palvelemaan häntä: ”Jos isäntä hylkää aasinsa tai koiransa, koska sitä ei enää hyödytä pitää, tämä osoittaa aina isännän olevan hyvin pikkusieluinen”¹²⁶ (*Collin* 27:459). Nykypäivän tehotuotannossa on tavallista lopettaa eläimet heti kun ne lakkaavat olemasta tuottavia. Kant tuskin pitäisi tällaista eläinten kohtelua hyväksyttävänä.

Vaikka Humen kanta ihmisten ja eläinten mentaalisista eroavuuksista poikkeaa huomasti Descartesin ja Kantin käsityksistä, hän ei kuitenkaan paljoa sivua kysymystä eläinten kohtelusta. Yksi poikkeus löytyy teoksen *Enquiry Concerning the Principles of Morals* oikeudenmukaisuutta käsittelevästä luvusta 3.1. (190):

”Jos ihmisten joukossa olisi sellaisia olentoja, joilla rationaalisuudestaan huolimatta olisi niin heikot ruumiin ja mielen voimat, etteivät ne kykenisi minkäänlaiseen vastarintaan eivätkä koskaan voisi – – saada meitä tuntemaan närkästyksensä

¹²⁵ Ks. myös Steiner (2005, 143–144).

¹²⁶ ”If a master turns out his ass or his dog, because it can no longer earn its keep, this always shows a very small mind in the master.”

vaikutuksia, niin välttämättömänä seurauksena olisi mielestäni se, että inhimillisyyden lakien tulisi sitoa meidät kohtelemaan näitä olentoja hyväntahtoisesti, vaikka tarkalleen ottaen meillä ei olisi niiden suhteen minkäänlaisia oikeudellisia rajoituksia eikä niillä voisi olla oikeuksia tai omaisuutta ihmisen mielivallan ulkopuolella. Kanssakäymistämme niiden kanssa ei voitaisi kutsua yhteiskunnaksi, joka edellyttää jonkinasteisen tasa-arvon, vaan absoluuttiseksi käskyvallaksi toiselta puolen ja toiselta puolen taas orjamaiseksi kuuliaisuudeksi. Niiden täytyy saman tien alistua kaikkeen mitä sitten haluammekin. Meidän lupamme on ainut hallintaoikeus, jolla ne hallitsevat omaisuuttaan. Meidän myötätuntomme ja ystävällisyytemme ainut raja, jolla ne hillitsevät kuritonta tahtoamme – –. *Tämä on selvästikin ihmisten tilanne eläinten suhteen – –.*¹²⁷ (Oma korostus)

Hume siis peräänkuuluttaa inhimillisyyteen vedoten meitä osoittamaan myötätuntoa ja ystävällisyyttä heikompiä olentoja kohtaan myös silloin, kun ne eivät kuulu samaan moraaliseen yhteisöön kanssamme (kuten Humen mukaan on laita eläinten kohdalla).

Nykyään vallalla olevaa käsitystä eläimistä tuntoisina olentoina pidetään niin ilmeisenä, että niiden hyvinvoinnin turvaamiseksi on olemassa oma lainsäädäntönsä. Tämä ei olisi vielä uuden ajan alussa tullut kyseeseen. Viisi vapautta ja Welfare Quality -projektin kaksitoista hyvinvoinninarvioimiskriteeriä on laadittu niin, että niiden toteutumista on ainakin jossain määrin mahdollista arvioida ulkoa päin. Ne voidaan suurelta osin ymmärtää myös eläinten tiedostamattomien tarpeiden pohjalta ja rinnastaa näin kasvinhoito-ohjeisiin. Näin ymmärrettyinä ne ovat yhteensopivia uuden ajan alun eläinkäsitysten kanssa. Ainoastaan sellaiset kriteerit, joissa viitataan eläinten subjektiivisiin kokemuksiin (esimerkiksi viides vapaus (vapaus pelosta ja kärsimyksestä) ja Welfare Qualityn kahdeksas kriteeri (jonka mukaan eläinten ei tule kärsiä niiden käsittelystä johtuvista kivuista) ovat sellaisia, joita ainakin Descartesin olisi vaikea hyväksyä, kun taas Humelle niidenkään kohdalla ei ole ongelmaa.

Sentientistiseen eläinkäsitykseen tottuneesta nykyihmisestä Humen ajatukset eläimistä ajattelevina ja tuntoisina olentoina tuntuvatkin varmasti luontevimmilta. Vähitellen eläinten tietoisuuden tutkimuksen myötä saamme yhä enemmän tietoa eläinten omasta näkökulmasta. Tällainen tieto on aina induktiivista eikä

¹²⁷ "Were there a species of creature intermingled with men, which, though rational, were possessed of such inferior strength, both of body and mind, that they were incapable of all resistance, and could never – – make us feel the effects of their resentment; the necessary consequence, I think, is that we should be bound by the laws of humanity to give gentle usage to these creatures, but should not, properly speaking, lie under any restraint of justice with regard to them, nor could they possess any right or property, exclusive of such arbitrary lords. Our intercourse with them could not be called society, which supposes a degree of equality; but absolute command on the one side, and servile obedience on the other. Whatever we covet, they must instantly resign: Our permission is the only tenure, by which they hold their possessions: Our compassion and kindness the only check, by which they curb our lawless will – –. This is plainly the situation of men, with regard to animals – –."

sellaisena saavuta koskaan samanlaista varmuutta kuin esimerkiksi tieto matemaattisista totuuksista, mutta pelkästään todennäköisenäkin riittävä peruste sen vakavalle huomioon ottamiselle.

7. LOPUKSI

Olen edellä kartoittanut nykyajan eläinkäsitysten juuria uuden ajan alun filosofiassa. Keskeisimpänä tutkimuskysymyksenä on ollut, minkälaisia eläinkäsityksiä uuden ajan alun filosofeilla oli ja mikä oli heidän kantansa siihen, onko ihmisen ja eläinten kognitiivisten kykyjen välinen ero laadullinen vai määrällinen. Tätä kysymystä tarkastellessa joutuu väistämättä pohtimaan, minkälaisiin mieliä koskeviin päätelmiin eläinten käyttäytymisen tarkkailu meidät oikeuttaa, ja se myös toimii ohjenuorana määritettäessä moraalisia velvollisuuksiamme eläimiä kohtaan. Tämä kaikki luo pohjan eläinten hyvinvoinnin tarkastelulle filosofisesta näkökulmasta.

Uuden ajan alun filosofien eläinkäsityksiä tulkittaessa on ensisijaisen tärkeää ottaa huomioon konteksti, jossa he käsitelivät eläimiä. Asiayhteydestään irrotettuja huomioita on helppo muokata omiin tarkoituksiin sopivalla tavalla ja joko kritisoida niitä nykynäkökulmasta tärkeinä pidettyjen asioiden sivuuttamisesta tai tulkita niissä ilmenevät ongelmat parhain päin nykykäsitysten kanssa yhteensopiviksi. Tällaisen käsittelyn uhreiksi ovat joutuneet Descartesin EK-teesi ja Kantin käsitys eläimistä olentoina, joita kohtaan meillä ei ole suoria moraalisia velvollisuuksia. Nykyihmiset kokevat Humen eläinkäsityksen miellyttävämmäksi kuin Descartesin ja Kantin, joten se on säästynyt suuremmilta vääristelyiltä.

Descartesin puhe mekaanisista eläimistä saatetaan helposti ymmärtää eettiseksi kannanotoksi, joka sallii kaikenlaisen eläinten kiduttamisen ja hyväksikäytön—oikeuttihan Descartes omatkin vivisektiokokeilunsa siten. Tämä on kuitenkin vain pieni osa valtavasta kokonaisuudesta, yksi epämiellyttävä metafyyssisten pohdintojen seuraus. Descartes ilmaisi usein ihailunsa sitä nerokkuutta kohtaan, jota eläimet pelkästään materiaalisina olentoina toiminnassaan osoittavat (Esim. *L'homme* AT XI:120). Sielun liittäminen niille oli Descartesille teologis-metafyyssisistä syistä mahdotonta, ja muuta perustaa ajattelulle hän ei pitänyt mahdollisena. Hän oli siis filosofisesta johdonmukaisuudesta pakotettu pitämään niitä pelkästään mekaanisina ja myös elämään tämän käsityksen mukaisesti.

Kuten tässä työssä on käynyt ilmi, eläinten käyttäytymisen selittämisessä ei aina ole selvää, mikä mahdollisista selityksistä on yksinkertaisin, mekanistinen vai ajattelukyvyyn olettava. Nykytologiassa kiista jatkuu eläinten sosiaalista käyttäytymistä selitettäessä: onko sen perustana eläinten taito reagoida muiden käyttäytymisellään antamiin merkkeihin vai onko niillä mielenteoria?¹²⁸ Kartesiolainen eläinkäsitys toimii edelleen minimilähtökohtana eläinten käyttäytymistä tutkittaessa, tosin kognitiivisen etologian edustajat ovat harvoin tyytyväisiä kognitiivisesti näin vaatimattomiin selityksiin.

Kantin filosofiassa eläinten tehtävänä on havainnollistaa mielen kykyjen roolia kognition tuottamisessa. Kant näkee eläimet pelkästään passiivisesti aistimellisten tuntemusten varassa olevina olentoina, joilla ei ole kykyä aktiiviseen käsitteelliseen ajatteluun eikä vapaata tahtoa, sillä niihin vaaditaan ylempi kognitiivinen kyky. Kantin eläinten mieliä koskevilla huomioilla oli siten suurempi merkitys mielenfilosofiassa kuin aikansa eläin keskustelussa. Kantin kopernikaanisenä vallankumouksena oli *Puhtaan järjen kritiikissä* tutkia, miten objektit mukautuvat tietokykyymme, kun aikaisemmin oli pohdittu lähinnä sitä, miten tietokykyimme mukautuvat objekteihin. Tämä näkyy Kantin eläinkäsityksessä siinä, että hän kiinnitti huomiota ihmisen taipumukseen olla tyytymätön mekanistisiin selityksiin biotieteissä ja suosia teleologisia selityksiä. Tämä taipumus ei ole aikojen saatossa lähtenyt ihmisistä mihinkään. Hakiessamme syytä vaikkapa sille, miksi Malcolmin koira istuu haukkumassa tammen alla, haluamme tietää, mikä päämäärä koiran käyttäytymisellä on (kuten vaikkapa halu saada kissa alas puusta), emmekä niinkään ole kiinnostuneita siitä, mitkä mekanismit ovat sen kyseiseen tilanteeseen ajaneet.

Kuten Descartes ja Kant, myös Hume pitää eläinten kognitiivisia kykyjä hyvin rajallisina, mutta siinä missä Descartes ja Kant ajattelivat tämän oikeuttavan hienostuneiden järjen kykyjen postuloimisen ihmiselle, Hume katsoo seikan vahvistavan hänen skeptisismiään ihmisen mentaalisten kykyjen suhteen. Hume (*EHU* IX, 84) perustelee tätä empiirisen kausaalipäätelyn automaattisuudella, jonka hän katsoo puhuvan sen puolesta, että sen täytyy perustua tottumukseen, ei a priori - sääntöihin, jotka olisivat eläimille, pikkulapsille ja ylipäätään suurimmalle osalle ihmisistä liian vaikeita. Hume haluaa palauttaa järjen abstrakteista korkeuksista luonnolliseksi vaistoksi ja tuoda rationaalisuuden lähemmäs assosiativista ja

¹²⁸ Aiheesta tarkemmin: Povinelli & Vonk (2006), Tomasello & Call (2006).

vaistomaista käyttäytymistä. Hume väitettiä eläinten ja ihmisten kognitiivisesta tasaveroisuudesta ei siis tule ymmärtää väitteenä siitä, että eläimet kykenevät samoihin henkisiin suorituksiin kuin ihmisetkin. Enemminkin hänen päämääränään oli ihmisen kykyjen naturalisoiminen. Hänen mukaansa ihmisellä on samat kognitiiviset kyvyt kuin eläimilläkin, osa niistä tosin monimutkaisempina ja korkeatasoisempina. Juuri ihmis- ja eläinmielen naturalistinen selitys sekä niiden tuominen lähemmäksi toisiaan on Hume tärkein panos aikansa eläin keskustelulle.¹²⁹

Hume eläinten käyttäytymisen selittämisessä käyttämä analoginen kausaalipäätely on edelleen eläinten mieliä koskevien uskomusten taustalla myös tieteellisessä kontekstissa. Eläinfysiologiset tutkimukset antavat koko ajan lisää tietoa siitä, missä määrin eri eläinten fysiologia muistuttaa ihmisen fysiologiaa. Mitä enemmän yhtäläisyyksiä löytyy fysiologiasta, sitä enemmän on perusteita olettaa niitä löytyvän myös kokemusmaailmasta. Erityisesti neurofysiologia pyrkii selvittämään fysiologian ja kokemusmaailman välisiä yhteyksiä.

Morganin kaanonin ilmaisema ajatus eläinten toiminnan selittämisestä mahdollisimman yksinkertaisen mentaalisen kyvyn avulla oli jo Descartesin ja Kantin mielessä heidän selittäessään eläinten käyttäytymisen mekanistisesti (Descartes) tai aistimellisten ärsykkeiden määräämäksi (Kant). Hume sen sijaan tuntuu kääntävän sen päälaelleen ja soveltavan sitä ihmisen käyttäytymiseen: myös ihmisen käyttäytyminen voidaan selittää postuloimatta ainutlaatuisia kognitiivisia kykyjä samojen periaatteiden pohjalta kuin eläinten käyttäytyminen. Kuitenkin Hume myöntää ihmisen kykenevän järkensä avulla myös joihinkin sellaisiin suorituksiin, jotka ovat eläinten mahdollisuuksien ulkopuolella.

Uuden ajan alussa eläintutkimus oli vielä lapsenkengissä. Eläinten kognitiivisten kykyjen ei ajateltu yleisesti olevan kovinkaan mittavia ja niihin optimistisestikin suhtautuvat filosofit pitivät ajatusta eläinten moraalista itseisarvosta vähintäänkin ongelmallisena. Tästä huolimatta jo silloin katsottiin tärkeäksi huolehtia ihmisen vastuulla olevien eläinten hyvinvoinnista, jos ei muuten niin siksi, että kohtelemalla eläimiä hyvin osoittaa olevansa kaikin puolin vastuuntuntoinen ja hyväluontoinen ihminen. Sitten eläinten hyvinvointiin on alettu kiinnittää huomiota enemmän eläinten itsensä takia, mutta eläinten hyvällä kohtelulla on varmasti edelleen hyviä vaikutuksia myös omaan luonteeseen. Nyt tehotuotannon aikakaudella ihmisellä

¹²⁹ Samaan päätyy myös Beauchamp (1999, 331–332).

on mahdollisuus tehdä valintoja ruokansa alkuperän suhteen. Valitako siis kaupasta ahtaissa oloissa tehokasvatetun broilerin lihaa, vai maksaako mieluummin hieman lisää sellaisesta eläimestä peräisin olevasta lihasta, jonka tietää eläneen hyvän elämän?

Eläinten tietoisuuden tutkimuksessa filosofian tehtävänä on määrittää, minkälaiset todisteet ovat relevantteja pohtiessamme, ovatko eläimet tietoisia tai kykenevätkö ne käsitteelliseen ajatteluun. Näitä kysymyksiä ei voida lähestyä kokonaan empiirisesti—emme voi kurkistaa eläinten sisään ja tarkistaa, mitä siellä kokemuksellisella tasolla tapahtuu. Eläinten tuntoisuuden arvioimisessa empiirisillä havainnoilla on enemmän annettavaa, mutta täydelliseen varmuuteen senkään avulla ei päästä niin kauan, kuin tarjolla on useita vaihtoehtoisia selityksiä. Kattavin tieto eläinten tietoisuudesta on saavutettavissa triangulaatiolla, jossa eläinten tarkkailu, fysiologinen tutkimus ja filosofinen käsiteanalyysi tukevat toisiaan.

Kirjallisuus:

Primäärilähteet:

Descartes:

Descartes, René (1996). *Œuvres de Descartes*. Toimittaneet Adam, Charles ja Tannery, Paul. Vrin, Pariisi.

——— (2001–2005). *Teokset I–IV*. Suomentaneet Aho, Tuomo ym. Tammer-Paino, Tampere.

Description = La Description du corps humain et de toutes ses fonctions / Tant de celles qui ne dependent point d l'Ame, que de celles qui en dependent [AT XI] / Ihmisruumiin kuvaus ja sikiön kehityksestä [IV] 1647

Discours = Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences [AT VI] / Metodinen esitys [I]. 1637

Elisabeth 21.3.1643 = [AT III]

L'homme = L'homme [AT XI]. 1664

Meditationes = Meditationes de Prima Philosophiae [AT VII] / Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta [II]. 1641

Mersenne 27.5.1630 = [AT I]

More 5.2.1649 = [AT V] / [IV]

Newcastle 4.5.1647 = [AT IV]

Newcastle 23.11.1646 = [AT IV] / [IV]

Passions = Les Passions de l'Ame [AT XI] / Sielun liikutukset [IV]

Plempius 3.10.1637 = [AT I]

Principia = Principia philosophiae [AT VIII] / Filosofian periaatteet [III]

Hume:

Hume, David (1748, 1751/1994). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning Principles of Morals*. Toimittanut Selby-Bigge, L.A. Clarendon Press, Oxford. (EHU)/(EPM)

——— (1739–40/2003). *A Treatise of Human Nature*. Toimittaneet Norton, David Fate ja Norton, Mary J. Oxford University Press, Oxford. (T)

Kant:

Kant, Immanuel (1964 [A: 1798, B: 1800]). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Teoksessa *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*. Band VI. Toimittanut Weischedel, Wilhelm. Insel Verlag, Wiesbaden. (Anthr.)

——— (1902–1983). *Gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie. 29 nidettä. Berlin. (Ak.)

——— (1957 [1785]). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Verlag Felix von Meiner, Hampuri. (GMS)

——— (1992 [1792]). *Dohna-Wundlacken logic*. Teoksessa *Lectures on Logic*. Toimittanut Young, J. Michael. Cambridge University Press, Cambridge. (*Dohna-Wundlacken*)

——— (1992 [1800]) *The Jäsche Logik*. Teoksessa *Lectures on Logic*. Toimittanut Young, J. Michael. Cambridge University Press, Cambridge. (JL)

——— (2002 [1788]). *Kritik der praktischen Vernunft*. Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart. (KpV)

——— (1995 [A: 1781, B: 1787]). *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main. (KrV)

——— (1991 [1790]). *Kritik der Urteilskraft*. Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart. (KU)

——— (1992). *Lectures on Logic*. Toimittanut Young, J. Michael. Cambridge University Press, Cambridge.

——— (1997). *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge.

——— (1922 [1789]) *An Markus Herz*. Teoksessa *Immanuel Kants Werke*. Band IX. Toimittanut Cassirer, Ernst. Bruno Cassirer, Berliini.

——— (1997 [1792–1793]). *Metaphysik Dohna*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge. (*Dohna*)

- (1997 [1762–1764]). *Metaphysik Herder*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge. (*Herder*)
- (1997 [1790-luvun alku]). *Metaphysik K2*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge. (*K2*)
- (1997 [1770-luvun puoliväli]). *Metaphysik L1*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge. (*L1*)
- (1790–1791?/1997). *Metaphysik L2*. Teoksessa Ameriks, Karl & Naragon, Steve (toim.). *Lectures on Metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge. (*L2*)
- (1997 [1790-luvun alku]). *Metaphysik Vigilantius (K3)*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge. (*K3*)
- (1997 [1784–1785]). *Metaphysik Volckmann*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge.
- (2006 [1797]). *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. 6.203–493 (*MS*)
- (1997 [1782–1783]). *Metaphysik Mrongovius*. Teoksessa *Lectures on Metaphysics*. Toimittaneet Ameriks, Karl & Naragon, Steve. Cambridge University Press, Cambridge. (*MM*)
- (2001 [1784–1785]). *Moral Philosophy: Collin's lecture notes*. Teoksessa *Lectures on Ethics*. Toimittaneet Heath, Peter & Schneewind, J.B. Cambridge University Press, Cambridge. (*Collin*)
- (1821). *Vorlesungen über die Metaphysik*. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Die Keyserische Buchhandlung Erfurt. (*PM*)
- (1923 [1793]). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Teoksessa *Immanuel Kants Werke*. Band VI. Toimittaneet Buchenau, A. et al. Bruno Cassirer, Berliini. (*Religion*)
- (1977 [1766]). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Teoksessa *Immanuel Kant. Vorkritische Schriften bis 1768*. Toimittanut Weischedel, Wilhelm. Band II, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Insel Verlag, Wiesbaden. (*Träume*)
- (1977 [1764]). *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. Teoksessa *Immanuel Kant. Vorkritische Schriften bis 1768*. Toimittanut Weischedel, Wilhelm. Band II, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Insel Verlag, Wiesbaden.

—— (1992). *The Vienna Logic*. Teoksessa *Lectures on Logic*. Toimittanut Young, J. Michael Cambridge University Press, Cambridge.

Locke, Meier ja Reimarus:

Locke, John (1997 [1689]). *An Essay Concerning Human Understanding*. Penguin Books Ltd, Lontoo. (E)

—— (1764). *Two Treatises of Government*. Teoksessa: Locke, John (1824). *The Works of John Locke in Nine Volumes*. Vol. 4 (). 12. painos. Rivington, Lontoo. (TTG)

Meier, Georg Friedrich (1749). *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von der Seelen der Thiere*. Carl Hermann Hemmerde, Halle. (SdT)

Reimarus, Hermann Samuel (1773). *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zum Erkenntnis der Welt, des Schöpfers, und unser selbst*. Dritte Ausgabe. Johann Carl Bohn, Hamburg. (ABTT)

—— (1979 [1766]). *Die Vernunftlehre, las eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und der Widerspruchs hergeleitet*. Carl Hanser Verlag, München.

Sekundäärilähteet:

Alanen, Lilli (2003). *Descartes's Concept of Mind*. Harvard University Press, Cambridge.

Appleby, M. C. & Sandøe, Peter (2002). "Philosophical Debate on the Nature of Well-Being: Implications for Animal Welfare." *Animal Welfare* 2002, 11:283–294.

Aristoteles (1966). *De Anima*. Lizenzausgabe des Akademie-Verlages GmbH, Berliini. (DA)

Ayers, Michael R. (1981). "Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay." *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 2., huhtikuu 1981: 210–251.

Beauchamp, Tom L. (1999). "Hume on the Nonhuman Animal." *The Journal of Medicine and Philosophy* 24: 322–335.

Bekoff, Marc (2002). *Minding Animals. Awareness, Emotions and Heart*. Oxford University Press, New York.

Bentham, Jeremy (1982 [1780]). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Toimittaneet Burns, J. H. & Hart, H. L. A. The Athlone Press, University of London.

Biro, John (1993). "Hume's new science of the mind." Teoksessa: Norton, David Fate (1993/1999). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge: 33–63.

Block, Ned (1995). "On a confusion about a function of consciousness." *Behavioral and Brain Sciences* 18: 227–287.

Bracke, M.B.M. ja Hopster, H. (2006). "Assessing the Importance of Natural Behavior for Animal Welfare." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 19: 77–89.

Brandom, Robert B. (2000). *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press, Cambridge.

Broadie, Alexander ja Pybus, Elizabeth M. (1974). "Kant's Treatment of Animals." *Philosophy* 49: 375–383.

Broom, Donald M. (1999). "Animal Welfare: The Concept of the Issues." Teoksessa: Dolins, Francine L. (toim.). *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare*. Cambridge University Press, Cambridge: 129–142.

Call, Josep (2006). "Descartes' Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes." Teoksessa: Hurley, Susan & Nudds, Matthew (toim.) (2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 219–234.

Chalmers, David (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford.

Connor, Richard & Mann, Janet (2006). "Social cognition in the wild: Machiavellian dolphins?" Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 329–367.

Cottingham, John (toim.)(1992). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, New York.

——— (1978). "'A Brute to the Brutes?' Descartes' Treatment of Animals." *Philosophy*, Vol. 53: 551–559.

——— (1986). *Descartes*. Basil Blackwell Ltd, Norwich.

——— (1993). *A Descartes Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford.

Currie, Gregory (2006). "Rationality, Decentring and the Evidence for Pretence in Non-human Animals." Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 275–290.

Davidson, Donald (2001). "Rational Animals." Teoksessa: Davidson, Donald (toim.)(2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon, Oxford: 95–105.

Dawkins, Marian Stamp (1998). "Evolution and Animal Welfare." *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 73, No. 3: 305–328.

——— (2006). "A user's guide to animal welfare science". *TRENDS in Ecology and Evolution*. Vol. 21 No. 2, Helmikuu 2006: 77–82.

- (1998 [1993]). *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*. Oxford University Press, Oxford.
- DeGrazia, David (1996). *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dolins, Francine L. (toim.) (1999). *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Fodor, Jerry & Lepore, Ernest (1992). *Holism. A Shoppers's Guide*. Basil Blackwell Inc., Cambridge.
- Garner, Robert (2005). *Animal Ethics*. Polity Press, Cambridge.
- Glock, Hans-Johann (1999). "Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen." Teoksessa: Wild, Markus (2006). *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin: 153–187.
- (2000). "Animals, Thoughts and Concepts." *Synthese* 123, 2000: 35–64.
- Glock, Hans-Johann (2000). "Animals, Thoughts and Concepts." *Synthese* 123: 35–64.
- (2001). "Intentionality and Language." *Language & Communication* 21: 105–118.
- (2006). "Thought, Language and Animals." *Grazer Philosophische Studien* 71: 139–160.
- Gray, Philip Howard (1968). "The Early Animal Behaviorists: Prolegomenon to Ethology". *Isis* Vol. 59, No. 4: 372-383.
- Griffin, Donald R. (2001 [1992]). *Animal Minds. Beyond Cognition to Consciousness*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Haakonssen, Knud (toim.) (2006). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Harrison, Peter (1992). "Descartes on Animals." *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167: 219–227.
- Hatfield, Gary (1992). "Descartes' physiology and its relation to his psychology." Teoksessa: Cottingham, John (toim.)(1992). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, New York.
- Herman, Louis M. (2006). "Intelligence and rational behaviour in the bottlenosed dolphin." Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.)(2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 439–467.

Hurley, Susan (2006). "Making sense of animals." Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.)(2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 139–171.

Hurley, Susan & Nudds, Matthew (2006). "The Question of Animal Rationality: Theory and Evidence. Editors' Introduction." Teoksessa: Hurley, Susan & Nudds, Matthew (toim.) (2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 1–83.

——— (toim.)(2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York.

IASP (1979). "The need of a taxonomy". *Pain* Vol.6, Issue 3: 247–252.

Jolley, Nicholas (1999). *Locke. His Philosophical Thought*. Oxford University Press, Oxford.

von Kempfer, Jürgen (1982). "Hermann Samuel Reimarus als Ethologe." Teoksessa Reimarus, Hermann Samuel (1982 [1762]). *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe: zum Erkenntniß Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 21–56.

Kemp Smith, Norman (1992/1918). *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Humanities Press International, Inc., Atlantic Highlands.

Kirk, Robert (2006). "Zombies." Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2006 Edition). URL = <http://plato.stanford.edu/entries/zombies/>. 2.2.2008.

Koch, Carl Henrik (2006). "Schools and Movements." Teoksessa: Haakonssen, Knud (toim.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge: 45–68.

Korsgaard, Christine M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, Cambridge.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1995). *Monadologia*. Toimittanut ja suomentanut Siukonen, Jyrki. Oy Libri Academici Ab / Gaudeamus Kirja, Tampere.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2002). *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Toimittanut Schneider, Ulrich Johannes. Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg.

——— (2002 [1714]). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Toimittanut Schneider, Ulrich Johannes. Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg.

——— (2005 [1710]). *Theodicy. Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*. The Project Gutenberg Ebook #17147.

Luoma, Pentti (2002). *Vihreät viirit. Muutos ja pysyvyys Maa- ja metsätaloustuottajain Keskusliiton ympäristöpoliittisissa näkemyksissä vuosina 1980–2000 Maataloustuottaja*

-lehden valossa. Acta Universitatis Ouluensis Scientiae Rerum Socialium. URL = <http://herkules oulu.fi/isbn9514267745/html/index.html>.

Maa- ja metsätalousministeriö (2006). Tuotantoeläinten hyvinvointistrategia. Työryhmämuistio. MMM 2006:20, Helsinki.

Macdonald, Paul S. (toim.) (2003). *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*. Ashgate Publishing Limited, Cornwall.

Makkreel, Rudolf A. "Aesthetics." Teoksessa Haakonssen, Knud (toim.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press, New York: 516–556.

Malcolm, Norman (1991). "Gedankenlose Tiere" ("Thoughtless Brutes"). Teoksessa: Perler, Dominik ja Wild, Markus (toim.) (2005). *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: 77–94.

Mason, Georgia (toim.) (2005). *Stereotypic Animal Behaviour. Fundamentals and Applications to Welfare*. 2 ed. CABI Publishing.

——— (2005). "Stereotypic Behaviour in Captive Animals: Fundamentals and Implications for Welfare and Beyond." Teoksessa: Mason, Georgia (toim.). *Stereotypic Animal Behaviour. Fundamentals and Applications to Welfare*. 2 ed. CABI Publishing, Cambridge: 325–356.

Millican, Peter (1995). "Hume, Induction and Reason." Hume Conference, University of Utah.

——— (1998). "Hume on Reason and Induction: Epistemology or Cognitive Science?" *Hume Studies* Vol. XXIV, No. 1: 141–160.

Mills, D. & Luescher, A. (2005). "Veterinary and Pharmacological Approaches to Abnormal Repetitive Behaviour." Teoksessa: Mason, Georgia (toim.). *Stereotypic Animal Behaviour. Fundamentals and Applications to Welfare*. 2 ed. CABI Publishing, Cambridge: 286–324.

Mononen, Jaakko (2004). "Eläinten hyvinvointi: yhteiskuntatieteistä biologiaan ja takaisin." Teoksessa: Huuskonen, Arto (toim.) (2004). *Ympäristötekijöiden vaikutukset lihanautojen kasvuun ja hyvinvointiin*. MTT, Jokioinen: 6–24.

Nagel, Thomas (1974). "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review* Vol.83 No.4: 435–450.

Naragon, Steve (1990). "Kant on Descartes and the Brutes." *Kant-Studien* 81: 1–23.

Owen, David (2003 [2002]). *Hume's Reason*. Oxford Scholarship Online. URL = <http://www.oxfordscholarship.com/oso/public/content/philosophy/9780199252602/toc.html>. 25.6.2008.

- Perler, Dominik & Wild, Markus (toim.) (2005). *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main.
- Peters, R. S. (toim.) (1953). *Brett's History of Psychology*. Unwin Brothers Limited, Lontoo.
- Pitson, Antony E. (1993). "The Nature of Humean Animals." *Hume Studies* 19: 301–316.
- (2003). "Hume on Morals and Animals." *British Journal for the History of Philosophy* 11: 639–655.
- Povinelli, Daniel & Vonk, Jennifer (2006). "We don't need a microscope to explore chimpanzee's mind." Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.) (2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 385–412.
- Proust, Joëlle (2006). "Rationality and Metacognition in Non-human Animals." Teoksessa: Hurley, Susan & Nudds, Matthew (toim.) (2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 247–274.
- Regan, Tom (1984). *The Case for Animal Rights*. Routledge & Kegan Paul plc, Lontoo.
- Roback, Abraham A. (1970). *Weltgeschichte der Psychologie und Psychiatrie*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau.
- Roberts, Robert C. (1996). "Propositions and Animal Emotion." *Philosophy* 71: 147–156.
- Rollin, Bernard (1989). "Animal Pain". Teoksessa: Regan, Tom ja Singer, Peter (toim.) (1989). *Animal Rights and Human Obligations*. 2nd ed. Prentice Hall Inc., New Jersey.
- Rose, James D (2002). "The neurobehavioural nature of fishes and the question of awareness and pain." *Lehdessä Reviews in Fisheries Science* 10(1): 1–38.
- Sandøe, Peter & Christiansen, Stine B. (2007). *Animal Ethics. A Textbook for Veterinary and Animal Science Students*. Julkaisematta.
- Sandøe, Peter & Christiansen, Stine B. (2008). *Ethics of Animal Use*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Sandøe, Peter et al. (2004). "Scientific uncertainty—how should it be handled in relation to scientific advice regarding animal welfare issues?" *Animal Welfare* 13:121–126.
- Shettleworth, Sara J. & Sutton, Jennifer E. (2006). "Do animals know what they know?" Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.) (2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 235–246.

- Singer, Peter (1975). *Animal Liberation. A New Ethics For Our Treatment of Animals*. Avon Books, New York.
- Skidmore, J. (2001). "Duties to Animals: The Failure of Kant's Moral Theory." *The Journal of Value Inquiry* 35: 541–559.
- Sneddon, L.U. (2006). "Ethics and welfare: Pain perception in fish." *Bulletin of European Association of Fish Pathologists*. 26(1): 7–11.
- Timmerman, Jens (2005). "When the Tail Wags the Dog: Animal Welfare and Indirect Duty in Kantian Ethics." *Kantian Review* Vol. 10: 128–149.
- Tomasello, Michael & Call, Josep (2006). "Do chimpanzees know what others see—or only what they are looking at?" Teoksessa: Hurley, Susan ja Nudds, Matthew (toim.)(2006). *Rational Animals?* Oxford University Press, New York: 371–384.
- Tranöy, Knut-Erik (1959). "Hume on Morals, Animals and Men." *The Journal of Philosophy* Vol. 56 No. 3: 94–103
- Warda, Arthur (1922). *Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants*. Verlag von Martin Breislauer, Berliini 1922.
- Warren, Mary Anne (1991). "Abortion." Teoksessa: Singer, Peter (toim.) (2003). *Companion to Ethics*. Blackwell Publishing Ltd., Oxford: 303–314.
- Webster, John (1997 [1995]). *Animal Welfare. A Cool Eye Towards Eden. A Constructive Approach to the Problem of Man's Dominion over the Animals*. Blackwell Science Ltd., Oxford.
- Welfare Quality (3.5.2007). "Principles and criteria of good Farm Animal Welfare." Welfare Quality -projektin julkaisu. (WQ)
- Wemelsfelder, Françoise (1999). "The Problem of Animal Subjectivity and Its Consequences for the Scientific Measurement of Animal Suffering." Teoksessa: Dolins, Francine L. (toim.). *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare*. Cambridge University Press, Cambridge: 37–53.
- Wild, Markus (2006). *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin.
- Wilson, Edward O. (1974/1976). *Sociobiology. The New Synthesis*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Wood, Allen W. & O'Neill, Onora (1998). "Kant on Duties regarding Nonrational Nature." *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (suppl.): 189–210.

Wood, Allen W. (1992). "Rational theology, moral faith, and religion." Teoksessa Guyer, Paul (toim.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge:394–416.

Young, J. Michael (2004 [1992]) (toim.). "Translator's introduction." Teoksessa: *Lectures on Logic*. Cambridge University Press, Cambridge