

Eläinten kärsimyksen etiikkaa

Jenna Aarnio

Turun yliopisto

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

Filosofia

Tammikuu 2019

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

AARNIO JENNA: Eläinten kärsimyksen etiikkaa

Pro gradu -tutkielma, 43 s.

Filosofia

Tammikuu 2019

Tutkielman tarkoituksena on tarkastella eläinten kärsimykseen liittyviä eettisiä kysymyksiä. Tavoitteenani on selvittää ja perustella, miksi eläinten kärsimys on moraalisesti merkityksellistä siinä missä inhimillinen kärsimyskin. Eläinten hyväksikäytön ja siitä aiheutuvan kärsimyksen erityispiirteenä on, että se on institutionalisoitua ja yhteiskunnallisesti hyväksyttyä. Eläinten kärsimyksen moraalista merkitystä saatetaan usein vähätellä. Pysin osoittamaan, ettei eläinten kärsimyksen jättäminen moraalisen huomioon ottamisen ulkopuolelle ole perusteltua, ja pohdin tämän johtopäätöksen konkreettisia seurauksia esimerkiksi luonnonvaraisten eläinten kärsimyksen kannalta. Tavoitteenani on perustella eläimiin kohdistuvan moraalisen velvollisuuden olemassaolo, joka koskettaa jonkinasteisena myös luonnonvaraisia eläimiä. Tutkimus nojaa tarpeeseen osoittaa, että eläimistä ja niiden monipuolisista kyvyistä saadun tutkimustiedon ja samalla alati kasvavan eläinten hyväksikäytön välillä on perustavanlaatuinen ristiriita.

Tutkimus perustuu kirjalliseen aineistoon, ja tärkeimpiä lähde teoksia ovat Elisa Aaltolan *Animal Suffering: Philosophy and Culture*, David DeGrazian *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status* ja James Mayerfeldin *Suffering and Moral Responsibility*.

Asiasanat: eläimet, etiikka, kärsimys

Sisällys

1. Johdanto.....	1
2. Kärsimyksen määrittely.....	3
2.1. Kipu.....	4
2.2. Kärsimys.....	6
3. Voivatko eläimet kärsiä?.....	8
3.1. Toisten mielten ongelma.....	9
3.2. Fenomenaalinen tietoisuus.....	12
3.2.1. Fysiologiset perusteet.....	13
3.2.2. Käyttäytymiseen vetoavat perusteet.....	14
3.2.3. Evoluutiiviset perusteet.....	16
3.3. Eläinten kärsimiskyvyn puolesta ja vastaan.....	17
4. Kärsimyksen moraalinen merkitys.....	20
4.1. Intressit.....	21
4.2. Argumentteja eläinten yhtäläistä huomioon ottamista vastaan.....	22
4.2.1. Kategoriset argumentit.....	23
4.2.2. Ihmisyyteen vetoavat argumentit.....	25
4.2.3. Erityisten suhteiden argumentit.....	26
4.3. Intressiristiriidat.....	27
4.4. Kärsimyksen erityinen moraalinen merkitys.....	28
5. Seurauksia eläinten kärsimyksen huomioimisesta.....	32
6. Lopuksi.....	37
Lähteet.....	40

1. Johdanto

Eläimiin liittyviä eettisiä kysymyksiä on pohdittu läpi historian, mutta varsinainen eläinetiikka filosofian osa-alueena on kehittynyt 1970-luvulta lähtien. Ihminen on käyttänyt eläimiä hyödykseen ja ravinnokseen, mutta erityisesti teollisen eläintuotannon myötä kysymykset eläinten kohtelusta muuttuivat erityisen oleellisiksi.

Tässä tutkielmassa tarkastelen eläinten kärsimykseen liittyviä eettisiä kysymyksiä pääasiassa analyttisen eläinetiikan perinteen pohjalta. Taustalla on tarve osoittaa, että alati lisääntyvän eläimiä ja niiden kykyä koskevan tutkimustiedon ja toisaalta samalla kasvavan eläinteollisuuden välillä on perustavanlaatuinen ristiriita. Eläinteollisuudella tarkoitan kaikkea sellaista teollisuutta, joka perustuu eläinten hyödyntämiseen, kuten eläinten tehotuotantoa ja eläinkokeita. Eläintieteen tutkimukset osoittavat, että hyvin monet eläimet voivat kokea kipua ja muita negatiivisia tunteita, mutta samalla eläimiä kasvatetaan ja tuotetaan keinotekoisesti lisää oloihin, jotka tuottavat niille näitä tunteita. Eläinten kärsimykseen liittyvät kysymykset eivät kuitenkaan rajoitu ainoastaan ihmisen käytössä oleviin eläimiin, vaan myös eläimiin luonnossa.

Kaikki eivät kuitenkaan ole valmiita hyväksymään, että eläimet ovat kyvykkäitä kokemaan kärsimystä, tai kiistävät sen moraalisen merkityksen. Eläinten kärsimys on aihe, joka herättää vastustusta jo siitäkin syystä, että sen ottaminen vakavasti aiheuttaa ristiriidan enemmistön kulutustottumusten kanssa. Eläinten hyväksikäyttö onkin valtava bisnes, jota harvoin kyseenalaistetaan. Tuottajapuoli pyrkii peittelemään eläinteollisuuden ongelmia ja yhteiskunnallinen keskustelu kääntyy usein moraalisten pohdintojen sijaan taloudelliseksi kysymykseksi. Eläinten kärsimys asetetaan usein useimmiten alisteiseksi inhimilliselle kärsimykselle.

Tutkielman tavoitteena on osoittaa, että ainakin hyvin monet eläimet ovat kyvykkäitä kokemaan kärsimystä ja tästä syntyy moraalisia velvollisuuksia kärsimyksen vähentämiseen. Velvollisuus on

olemassa jonkinasteisena myös luonnonvaraisten eläinten kohdalla. Perustelen, ettei eläinten kärsimyksen huomiotta jättämiselle ole päteviä perusteita.

Tutkielman aiheeksi valikoitui yleisesti kärsimyksen sijaan nimenomaan eläinten kärsimys siitä syystä, että eläimet ovat pienten lasten tavoin erityisen haavoittuvainen ryhmä, jonka jäsenet eivät voi vaikuttaa itseään koskeviin päätöksiin. Eläimet eivät voi antaa tai pidättäytyä antamasta suostumustaan niitä koskeviin asioihin. Toisin kuin vastaavassa tilassa olevien ihmisten kohdalla, eläinten käyttäminen ihmisen hyödyksi ja siitä niille aiheutuva kärsimys ovat institutionalisoitua ja yhteiskunnallisesti hyväksyttyä ja tuettua toimintaa. Ihmisen eläimille aiheuttaman kärsimyksen määrä on valtava: pelkästään Suomessa teurastetaan vuosittain kymmeniä miljoonia eläimiä. Kuten tullaan huomaamaan, kärsimyksen määrän voidaan todeta ylittävän yksilöiden hyvinvoinnin tai onnellisuuden määrän myös luonnossa. Näistä syistä eläinten kärsimyksen eettisten kysymysten tarkastelu on äärimmäisen oleellista.

Kärsimykseen keskittymisen syynä on kärsimyksen luonteeseen kuuluva äärimmäinen pahuus ja sen moraalisesti erityinen luonne. Kärsimys on aina erittäin negatiivinen tila, johon voidaan ajatella sisältyvän vaade sen poistamisesta. Esitän näkemyksen, jonka mukaan moraalisen painoarvon voidaan ajatella kasautuvan kärsimyksen poistamiseen onnellisuuden lisäämisen sijaan. Vaade kärsimyksen poistamisesta korostuu erityisesti tilanteissa, joissa ihminen aiheuttaa kärsimystä puolustuskyvyttömälle eläimelle, jolla ei ole muita vaihtoehtoja kuin kestää aiheutettu kärsimys.

Aloitan toisen luvun määrittelemällä, mitä kärsimyksellä oikeastaan tarkoitetaan ja kolmannessa luvussa tarkastelen, miten kyky kärsiä liittyy fenomenalisen tietoisuuden eli kokemuksellisuuden olemassaoloon. Esitän kolmenlaisia perusteita sille, että ainakin hyvin monien eläinten voidaan todeta olevan kykeneviä kärsimään. Neljännessä luvussa tarkastelen kärsimyksen moraalista merkitystä. Tarkastelen, miten fenomenalisen tietoisuuden omaamisesta seuraa, että olennolla voi olla intressejä, ja minkälaisia seurauksia intressien omaamisella voisi olla. Esitän myös kolmenlaisia argumentteja eläinten yhtäläistä huomioon ottamista vastaan, mutta perustelen miksi ne ovat

riittämättömiä sulkemaan eläimet moraalisten pohdintojen ulkopuolelle. Neljännen luvun lopussa esitän näkemyksen kärsimyksen erityisestä moraalisesta merkityksestä ja siitä seuraavasta prima facie -velvollisuudesta kärsimyksen poistamiseen. Viidennessä luvussa tarkastelen, mitä konkreettisia seurauksia eläinten kärsimyksen vakavasti ottamisella olisi, erityisesti luonnonvaraisten eläinten kokeman kärsimyksen kannalta.

Muutama sana on sanottava termin ”eläin” käytön ongelmallisuudesta. Ihminen – eläin -erottelu korostaa ihmisen ja muiden eläinlajien välistä hierarkkista suhdetta ja on monien eläineetikoiden mielestä ongelmallinen uusintaessaan tätä dualismia. Ihminen tulisi ymmärtää eläimenä muiden joukossa ilman erityistä asemaa muun luonnon yläpuolella. Hierarkkisuuden ja dualismin purkamiseksi on ehdotettu vaihtoehtoisia termejä, kuten ”ei-inhimilliset eläimet”, ”muut eläimet” ja ”toislajiset eläimet”. Edellä mainitut termitkään eivät ole täysin ongelmattomia. Ongelmat on hyvä tiedostaa, mutta luettavuuden vuoksi olen valinnut käyttää termiä ”eläin” siten kuin sen ymmärretään tavallisessa kielenkäytössä tarkoittavan muita eläimiä kuin ihmistä.

2. Kärsimyksen määrittely

Ennen eläinten kärsimykseen liittyviin eettisiin pohdintoihin siirtymistä on määriteltävä, mitä kärsimyksellä tarkoitetaan. Yleisesti voidaan todeta, että kärsimys on aina itsessään negatiivinen asia. Vaikka kärsimys saatetaan kokea välttämättömäksi jonkin tärkeämmäksi koetun asian saavuttamiseksi (Mayerfeld 1999, 43), kuten on esimerkiksi synnytyksessä tai hammaslääkärissä käymisessä, on kärsimys *itsessään* silti aina negatiivinen asia. Kärsimys on paha asia yksilölle, joka sitä kokee, mutta sen olemassaolo on myös paha asia itsessään. Kärsimyksen lievittämisen ja poistamisen voidaan todeta olevan parannus maailman yleiseen tilaan. (Ibid, 85 – 86.)

Joidenkin mukaan kärsimystä ei voida määritellä lainkaan. Kärsimyksen määrittelyyn liittyvät haasteet voidaan nähdä seurauksena kärsimyksen subjektiivisesta luonteesta. Kärsimys on ikään kuin negatio, itsessään paha asia, jota ei ole mahdollista sanoittaa. (Aaltola 2012, 49.) Elisa Aaltolan tulkinnan mukaan esimerkiksi Hannah Arendtin mielestä kärsimys on asia, joka pakenee sekä kieltä että järkeä. Yritykset määritellä kärsimystä johtavat auttamatta ainoastaan tuon kärsimyksen trivialisointiin ja arkipäiväistämiseen. (Ibid., 50.) Vaikka määrittelyyn liittyvät haasteet on hyvä huomioida, ei määrittely-yrityksistä ole syytä kokonaan pidättäytyä. Vaikkei kärsimystä voitaisikaan täysin objektiivisesti ja tarkasti määritellä, on kärsimys hyvin todellinen asia, joka äärimmäisellä negatiivisuudellaan koskettaa yksilöiden elämää. Kärsimyksen määrittelystä ja siitä puhumisesta pidättäytyminen voi yhtä lailla johtaa kärsimyksen arkipäiväistämiseen ja sivuuttamiseen. (Ibid., 51.) Kärsimyksen määrittelyyn voidaankin ryhtyä kiinnittämällä se kipuun ja muihin negatiivisiin tunteisiin. Tunteuksella tarkoitan sekä tunteita että muita aistimuksia.

2.1. Kipu

Arkisessa kielenkäytössä kärsimystä ei useinkaan käsitteellisesti eroteta esimerkiksi kivusta tai muista negatiivisista tunteuksista, ja kärsimyksen tarkempi määrittely jää usein puuttumaan myös eläintieteen ja etiikan tutkimuksista. Lähemmässä tarkastelussa kuitenkin paljastuu, etteivät esimerkiksi kärsimys ja kipu liity täysin saumattomasti yhteen. Kivulla ja kärsimyksellä on yhteys, mutta kivun olemassaolo ei kuitenkaan ole välttämätön kärsimyksen olemassaololle.

Kivulla tarkoitetaan yleensä kipureseptoreiden toimintaa, nosiseptiota. Nosiseptiossa erikoistuneet hermopäätteet, nosiseptorit, havaitsevat tietyn kynnyksen ylittävän ärsykkeen, joka voi potentiaalisesti olla olennon elimistöä vahingoittava, jolloin hermoimpulssi laukeaa kohti aivoja. (DeGrazia 1996, 99.) Reaktio on usein nopea ja vaistomainen, kuten käden vetäminen pois kuumalta

liedeltä (Aaltola 2012, 5). Kivun kokemisen ensimmäinen edellytys on siis toimivien kipureseptoreiden olemassaolo. Koska nosiseptio on automaattista reaktiota, ei siihen vielä sisälly tietoista kokemusta. Mikäli olento on kyvykäs nosiseption seurauksena kokemaan sen aiheuttaman reaktion jollakin tavalla, voidaan sanoa, että olento kokee kipua. Nosiseptio itsessään ei vielä ole kipua, sillä kipu vaatii kokijan. (DeGrazia 1996, 99.) Kipu ei siis ole pelkkää automaattista reaktiota johonkin ärsykkeeseen, vaan olennon subjektiivinen tuntemus jostakin epämiellyttävästä asiasta (Aaltola 2012, 5). Toisin kuin nosiseptiolla kivulla on myös mentaalinen ulottuvuus.

Kivusta voidaan erottaa sensorinen ja affektiivinen ulottuvuus. Sensoriseen ulottuvuuteen liittyy esimerkiksi mihin kohtaan kehoa kipu paikallistetaan, kauanko kipu kestää, kuinka voimakasta kipu on, sekä minkä tyyppistä kipu on (esim. pistävää, särkyä, painetta) (DeGrazia 1996, 106). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kokijan olisi voitava tunnistaa tai eritellä edellä mainittuja seikkoja kokemuksestaan. Esimerkiksi eläimen ei tarvitse kyetä luokittelemaan kipunsa tyyppiä voidakseen kokea kipua, mutta kivulla on tämä ulottuvuus siitä huolimatta.

Affektiiviseen ulottuvuuteen taas liittyy kokijan arvio siitä, kuinka haitallista kipu on (DeGrazia 1996, 106). Esimerkiksi voi olla jopa nautinnollista repiä arpeutunutta ihoa tai harrastaa erittäin raskasta liikuntaa, vaikka se tuottaisikin kipua. Aiheutunutta kipua ei kuitenkaan pidetä uhkaavana tai liian epämiellyttävänä. Monet tekijät voivatkin vaikuttaa siihen, miten kipu koetaan (Mayerfeld 1999, 25). Tästä syystä kivun määrä ei välttämättä lainkaan korreloi kärsimyksen määrän kanssa, eikä näitä siksi voida suoraan samastaa. Kivun aiheutumisen konteksti voi vaikuttaa paljon siihen, minkälaisia merkityksiä kipu saa. On eri asia olla ystäviensä ympäröimänä sairaalassa kuin vihollisten vangitsemana kidutuskammiossa. Vaikka kipu olisi intensiteetiltään ja kestoltaan sama molemmissa tilanteissa, kidutuskammion konteksti saa aikaan sairaalaa negatiivisemmän tulkinnan. Samoin tulkinnat esimerkiksi kivun jatkumisen kestosta voivat vaikuttaa siihen, miten kipu koetaan. Jos kivulle ei ole näkyvissä loppua, se koetaan todennäköisesti negatiivisemmin kuin lyhytaikaiseksi oletettu kipu. (Ibid.)

2.2. Kärsimys

Kivusta tehdyt tulkinnat voivat siis vaikuttaa siihen, miten kipu koetaan. Kokija ei näin välttämättä kärsi, vaikka kokisikin kipua. Toisaalta on mahdollista kärsiä ilman että kokisi fyysistä kipua lainkaan. Esimerkiksi vaikeaa masennusta tai muuta vakavaa psyykkistä sairautta sairastava selvästi kärsii tilastaan. Kaikki kipu ei siis ole kärsimystä, eikä kärsimykseen sisälly aina kipua. Kärsimyksen ei tarvitsekaan olla luonteeltaan fyysistä, vaan kärsimyksen kokemukseen voidaan liittää sellaisia negatiivisia tunteita kuten pelkoa, ahdistusta, stressiä, kauhua ja tulevan ennakointia (Linzey 2010, 9 – 10).

Kärsimys voidaankin ymmärtää sateenvarjokäsitteenä, jonka alle voidaan kivun lisäksi sijoittaa erilaisia negatiivisia tuntemuksia (DeGrazia 1996, 116). Oleellista on kokemuksen riittävä voimakkuus. Kaikki kipu ei ole kärsimystä, eivätkä kaikki negatiiviset tuntemukset ole kärsimystä, mutta riittävän voimakkaina ne voivat muuttua kärsimykseksi. Ongelmaksi muodostuu riittävän voimakkuuden määrittäminen. Missä kohtaa voidaan todeta kivun tai pelon muuttuneen kärsimykseksi? Täysin objektiivista vastausta ei ole mahdollista saavuttaa, mutta epäsuoria todisteita voidaan saada esimerkiksi kysymällä. Ihmiseltä voidaan tiedustella asiaa, mikäli luotetaan hänen sanaansa. Myös eläimiltä on mahdollista ”kysyä” erilaisten koeasetelmien avulla¹. Toisaalta voidaan todeta, että vaikka objektiivista, tarkkaa rajaa kivun ja kärsimyksen välille ei kenties voidakaan määrittellä, useimmilla on kuitenkin intuitiivinen käsitys siitä, mitä kärsimyksellä tarkoitetaan (Mayerfeld 1999, 19).

¹ Kun eläimelle annetaan vaihtoehto valita, se ”kertoo” mikä sille on tärkeää. ”Jos eläin osoittaa, että jokin asia on sille yhtä tärkeä tai tärkeämpi kuin ruoka tai sähköshokkien välttäminen, on perusteita sanoa eläimen kärsivän myös tapauksissa, joissa siltä riistetään pääsy tämän tärkeän asian luo” (Dawkins 1985, 36). Oletuksena on, että eläimen voidaan sanoa kärsivän ravinnon puutteesta tai sähköshokeista, ja näin voidaan olettaa sen kärsivän myös tilanteissa, joissa se pyrkii näistä huolimatta jonkun toisen asian luo. Menetelmä vaatii väistämättä tulkintaa ja runsasta tietämystä kullekin eläinlajille tyypillisestä käyttäytymisestä.

Riittävän voimakkuuden lisäksi kärsimystä luonnehditaan usein kokonaisvaltaiseksi tuntemukseksi verrattuna esimerkiksi paikalliseksi miellettyyn kipuun tai yksittäisiin epämiellyttäviin tuntemuksiin. Kipu voidaan kiinnittää tiettyyn kohtaan kehoa, kun taas kärsimys hallitsee olennon koko olemusta ohittaen kaikki muut tuntemukset (Aaltola 2012, 15 – 17.) Tuntemusten tasolla positiivisten tuntemusten on mahdollista esiintyä päällekkäin negatiivisten kanssa, ja mikäli positiivisia on enemmän, voivat ne syrjäyttää negatiiviset tuntemukset. Kärsimys taas kokonaisvaltaisuudessaan syrjäyttää kaikki muut tuntemukset, eivätkä positiiviset voi sitä poistaa. (Mayerfeld 1999, 14 – 15.) Mayerfeldin mukaan eroa kuvaa hyvin se, että kivun tai negatiivisen tunteen yhteydessä voidaan todeta jonkin tuntuvan pahalta (*it feels bad*), kun kärsimyksen yhteydessä taas jostakin henkilöstä tuntuu pahalta (*the person feels bad*) (Ibid, 28).

Kärsimys sekoitetaan joskus sellaisiin negatiivisiin tuntemuksiin, jotka eivät kuitenkaan ole kärsimystä lainkaan. Kaupassa täyttä kurkkua huutava lapsi ei kärsi jäädessään ilman suklaapatukkaa, vaan on turhautunut. Vaikka lapsen turhautumisen määrä voi olla valtava, ei hänen voida sanoa kärsivän samassa suhteessa turhautumisen määrän kanssa. Kärsimys onkin Mayerfeldin mukaan erotettava tyydyttymättömistä haluista. Esimerkiksi tyydyttymätöntä seksuaalista halua ei kutsuta kärsimykseksi. Yritysjohtajan halu saada ylennys voi olla suurempi kuin köyhässä ja väkivaltaisessa perheessä kasvavan lapsen halu parempaan elämään, mutta tästä huolimatta yritysjohtajan ei voida ajatella kärsivän toisin kuin lapsen. (Mayerfeld 1999, 43 – 44.) Kärsimys vaikuttaisi olevan jotain muutakin kuin vain yksilön subjektiivista tunnetta, sillä yksilö ei välttämättä pysty itse arvioimaan kärsimyksensä määrää. Kaupassa raivoava lapsi ei kärsi, vaikka hänestä ehkä tuntuisikin siltä. Vakavasti masentunut taas kärsii, vaikka ei itse sitä osaisikaan sanoa. (Ibid., 50 – 51.) Mayerfeld toteaa, että kärsimys tuleekin erottaa kärsimykseksi naamioituneista tuntemuksista, joita ovat muun muassa viha, paheksunta, katkeruus ja inho (Ibid., 50 – 53). Hän määrittelee kärsimyksen kokonaisvaltaisen huonoksi tuntemukseksi, mutta asettaa kuitenkin ehtoja sille, mitkä tuntemukset lasketaan kärsimyksen alaan. Yksilöt eivät myöskään välttämättä itse osaa arvioida edes sitä,

kärsivätkö vai eivät. Mayerfeld tuntuu oletettavan, että yksilöiden kärsimyksestä saataisiin selvyys vain jonkin ulkopuolisen tahon intuition avulla, mikä saattaa vaikuttaa ongelmalliselta. Toisaalta sellaisten yksilöiden kokemuksista, jotka eivät osaa tai kykene niitä itse ilmaisemaan, on väistämättä tehtävä intuitiivisia päätelmiä. Intuitiivisiin päätelmiin voidaan kuitenkin yhdistää monenlaista muuta informaatiota, kuten fysiologisia mittauksia.

Jotkut filosofit ovat liittäneet kärsimyksen ehdoksi kyvyn korkeamman asteen kognitiivisiin kykyihin. Esimerkiksi Peter Carruthersin mukaan kokemus on tietoinen ainoastaan silloin, kun olento voi ajatella sitä mielessään ja erotella sen muista kokemuksista (Carruthers 1992, 182). Tietoisuuden määritelmään sisältyy tällöin kyky toisen asteen tietoisuuteen eli kyky tarkastella omia mielensisältöjään ikään kuin metatasolla. Michael Tyeen mukaan kyky kokea kipua ei ole vielä riittävä ehto kärsimykselle, vaan kärsimyksellä tarkoitetaan kykyä introspektiolla tarkastella kipua mielessään (Tye 1997, 310). Seuraavaksi onkin siirryttävä tarkastelemaan, voivatko eläimet kärsiä edellä esitetyn mukaisesti. Kokevatko eläimet olemassaolonsa jotenkin, voivatko ne kokea kipua tai negatiivisia tunteita, ja onko vaatimus korkeamman asteen kognitiivisista kyvyistä oikeutettu kärsimyksen yhteydessä?

3. Voivatko eläimet kärsiä?

On todennäköisesti monen intuition mukaista, että ainakin jotkut eläimet olisivat kyvykkäitä kokemaan kärsimystä. Eläinten kyky kokea kipua ja kärsimystä onkin todettu myös kansainvälisissä sopimuksissa² ja monien maiden eläinsuojelulainsäädännössä. Toisaalta sana ”eläin” kattaa valtavan joukon erilaisia lajeja ja yksilöitä erilaisine kykyineen. Monien nisäkkäiden kohdalla kykyä kokea kipua on vaikea epäillä, mutta esimerkiksi hyönteisten kohdalla tilanne ei ole näin selkeä.

² Esim. Lissabonin sopimuksessa (Euroopan unionin perussopimus).

Lähtökohtani on, että ainakin hyvin monet eläimet ovat kykeneviä kärsimään. Kipukyky ja kärsimys kiinnittyvät kokemuksellisuuteen eli fenomenaalisen tietoisuuden olemassaoloon. Perustelen tätä esittelemällä todisteita fysiologiasta, käytöksestä ja evoluutiosta. Kuten edellisessä luvussa kuitenkin todettiin, kaikki eivät ole valmiita hyväksymään eläinten kykyä kokea kipua tai fenomenaalisen tietoisuuden riittävyyttä kyvyille kärsiä. Esittelen Peter Carruthersin ja Michael Tyen kriittiset näkemykset ja pohdin, ovatko vaatimukset korkeamman asteen kognitiivisista kyvyistä perusteltuja kärsimyksen yhteydessä.

Eläinten mentaalisten kokemusten olemassaolo ei ole aina ollut itsestäänselvyys. Aloitan esittelemällä taustoja sille, miksi eläinten mieliin on aiemmin suhtauduttu skeptisesti ja miten asenne näkyy yhä tänäkin päivänä.

3.1. Toisten mielten ongelma

Perustavin haaste, joka liittyy niin eläinten kuin ihmistenkin mieliin, on niin sanottu toisten mielten ongelma (*problem of other minds*). Koska toisen olennon mieleen ei ole suoraa pääsyä, miten voidaan koskaan olla varmoja, että tällä ylipäättään on mieli ja kokemuksia? Jos toisten ihmisten mielten olemassaolostakaan ei voida olla varmoja, vaikuttaa tehtävä vielä vaikeammalta toisten lajien edustajien kohdalla. Täyden varmuuden puute voi johtaa skeptisismiin, jossa toisten olentojen mielistä puhumista ei nähdä mielekkäänä lainkaan. Skeptinen asenne johtaa ajattelemaan, että vaikka eläin käyttäytyisikin kuin se kokisi esimerkiksi iloa tai kipua, on mahdollista ainoastaan todeta, että eläin käyttäytyy *kuin* se tuntisi näin, ja tätä taas ei voida pitää riittävänä todisteena (Bekoff 2000, 864).

Eläinten mieliin kohdistuvan skeptisen asenteen taustalla on vaikutusvaltaisia ajattelijoita ja koulukuntia, joiden vaikutus näkyy yhä. Uuden ajan alun merkittävä ajattelija René Descartes oli sitä

mieltä, että eläimet ovat eräänlaisia mieltä vailla olevia mekaanisen koneen kaltaisia olentoja, joilla ei ole sisäistä kokemusmaailmaa. Ne saattavat näyttää siltä kuin kokisivat esimerkiksi kipua, mutta toimivat todellisuudessa kuin kellon koneisto. (Aaltola 2012, 7.) Bernard Rollinin mukaan kukaan ei tiettävästi ennen Descartesia epäillyt eläinten kykyä kokea kipua. Tavallinen terve järki on ollut eläinten kipukyvyn puolella, mutta tiedemaailmaan Descartesin ajattelu vaikutti merkittävästi. (Rollin 2011, 432.) Aikansa merkittävänä ajattelijana Descartesin innoittamat tiedemiehet käyttivät menetelmänään muun muassa vivisektiota eli elävien eläinten leikkelyä tutkimustensa tekemiseen.

Uuden ajan jälkeen ei ehkä ole enää vedottu kartesiolaiseen ajatteluun, mutta eläinten mentaaliset kyvyt on muilla tavoin asetettu kyseenalaisiksi. Rollinin mukaan 1900-luvulla vallinnut ja yhä tänäkin päivänä näkyvä kyseenalaistamaton dogma, ”tieteellinen ideologia” huolehti siitä, että uudet tieteentekijät opetettiin suhtautumaan epäilevästi eläinten mielten olemassaoloon (Rollin 2011, 431).

Tänä päivänä kartesiolaisuutta heijastelee Elisa Aaltolan mukaan erityisesti tieteessä yhä yleistyvä mekanomorfinen eläinkuva, jota seuraten eläimet mielletään esimerkiksi tehotuotannossa voittoa tuottaviksi tuotantoyksiköiksi ja eläinkokeissa pelkäksi fysiologiaksi ja ruumiintoiminnoiksi typistyneiksi malleiksi (Aaltola 2012, 47). Eläimet ovat koneiden kaltaisia apuvälineitä, jotka tuottavat elintarvikkeita tai biologisia malleja ihmisen käyttöön.

Kartesiolaisuuden lisäksi psykologian 1900-luvun vaikutusvaltaisin teoria behaviorismi teki sekä ihmisten että eläinten mielistä ja tuntemuksista puhumisesta epätieteellistä³. Behavioristien mukaan eläinten tutkimuksessa ainoastaan näiden käytöksen havainnoinnin voitiin katsoa täyttävän tieteellisyyden kriteerit (Bekoff 2000, 862). Tutkimuksissa pyrittiin välttämään esimerkiksi tunteiden liittämistä eläinten käytökseen, sillä sitä pidettiin antropomorfismina, perusteettomana

³ J.B. Watson, yksi behaviorismin merkkihahmoista, kirjoitti: ”Behavioristi lakaisee maton alle kaikki keskiaikaiset käsitykset. Hän poistaa tieteellisestä sanastostaan kaikki subjektiiviset termit kuten tuntemus, havainto, kuva, halu, ja jopa ajattelun ja tunteen” (Watson 1928).

inhimillistämisenä. Tunteisiin viittaavien termien sijaan keskityttiin kliinisiin määrittelyihin. (Linzey 2009, 46 – 47.)

Antropomorfismin pelko näkyy yhä tavassa, jolla eläimistä puhutaan. Eläinten kyvyistä puhuminen liitetään yhä usein (naiselliseksi määriteltyyn) tunteikkuuteen, ja sen katsotaan osoittavan, ettei puhuja tunne ”todellista eläintä”, vaan näkee eläimet Disney-elokuvien hahmojen kaltaisina vaetetettuina eläinversioina ihmisistä (Aaltola 2006, 40 – 41). Peter Carruthersin mukaan länsimaiselle kulttuurille tyypillinen lemmikkieläinkulttuuri, sekä lapsille suunnattu ”satupropaganda”, joka on inhimillistettyjen moraalisia opetuksia esittävien eläinten kyllästävä, ovat syyä sille, että eläimet nähdään virheellisesti älykkäinä toimijoina (Carruthers 1992, 124 – 126).

Skeptisen asenteen taustalla oleviin ajatuksiin on kuitenkin syytä suhtautua kriittisesti. Skeptikon asettamaan haasteeseen on nimittäin mahdotonta vastata. Vaatimuksena on löytää objektiivisia ja varmoja todisteita siitä, että eläimillä on mieli ja että ne voivat kärsiä. Koska toisen olennon kokemukseen ei ole suoraa pääsyä, ei näitä todisteita ole mahdollista antaa. Filosofisten zombien ajatuskokeessa pohditaan mahdollisuutta, että joukossamme on niin sanottuja zombeja, olentoja, jotka käyttäytyvät kuin kokisivat maailman samalla tavalla kuin me, mutta jotka eivät todellisuudessa kokisikaan yhtään mitään. Maailma, jossa emme voi olla varmoja siitä, toimivatko kanssaihmiset automaattisesti robottien lailla, vaikuttaa kuitenkin enemmän tieteiselokuvien dystopialta kuin todellisuudelta. Teoretisoinnit siitä, että olemme vain ravintonesteessä kelluvat aivot, ovat toki mahdollisia, mutta näillä pohdinnoilla ei kuitenkaan ole vaikutusta arkielämään, jossa joudumme joka tapauksessa toimimaan kuin muilla ihmisillä olisi mieli ja kokemuksia. Kohdatessamme tuskissaan apua huutavan henkilön emme jää pohtimaan sen mahdollisuutta, että ehkä tämä onkin vain tiedoton zombi, joka vain käyttäytyy *kuin* kokisi kipua (Mayerfeld 1999, 57). Saatamme korkeintaan epäillä henkilön hieman liioittelevan, etenkin jos tiedämme että hänellä on taipumusta värittää kokemuksiaan. Tällöinkään emme kuitenkaan epäile hänen kokemustensa mahdollisuutta. (Rollin

2011, 435.) Voidaan olettaa, että sama pätee myös eläimiin. Edellä esitettyä voidaan kutsua rajatun objektiivisuuden näkemykseksi: vaikka emme pystyisikään saavuttamaan objektiivisen varmaa tietoa siitä, minkälaisia vaikkapa hevosen kokemukset ovat, voimme kuitenkin tietää, että hevosella on kokemuksia (Aaltola 2012, 51). Skeptikko olettaa, että niin kauan kuin objektiivisia todisteita toisten mielten olemassaolosta ei ole, ei niistä ole syytä puhua. Todistamisen taakan voi kuitenkin yhtä lailla katsoa olevan skeptikolla itsellään; miksi ihmisillä tai eläimillä *ei* olisi mieltä? (Ibid., 65.)

Antropomorfismissakin voi nähdä jotain hyvää ja jopa välttämätöntä. Jotta eläimistä voidaan ylipäättään puhua, on voitava käyttää niin sanottuja inhimillistäviä ilmaisuja, sillä muuten eläinten kokemuksiin ei ole mahdollista tarttua lainkaan (Rollin 2013, 53 – 54). Epätieteellisyyden pelon takia tärkeitä eläimiä koskevia kysymyksiä voi jäädä kokonaan käsittelemättä. Inhimillistämisen voidaan tietystä määrin ajatella olevan keskustelun kannalta jopa välttämätöntä. Tämä voidaan nähdä niin sanottuna hyvänä antropomorfismina, jossa eläinten ja ihmisten välinen samankaltaisuus tunnustetaan ilman perusteetonta inhimillistämistä (Linzey 2009, 51 – 52). Samankaltaisuuksien löytäminen erilaisten olentojen välillä ei sinällään ole antropomorfismia lainkaan. Samankaltaisuuksien löytäminen sian ja ihmisen väliltä voisi samalla logiikalla olla yhtä hyvin ihmisen siallistamista kuin sian inhimillistämistäkin. Kyse ei ole inhimillisten ominaisuuksien löytämisestä muista eläimistä, vaan yleisempien ominaisuuksien löytämisestä monista olennoista. (Aaltola 2006, 43.)

3.2. Fenomenaalinen tietoisuus

Skeptisismi ja siitä kumpuava toisten mielten ongelma eivät tarjoa varteenotettavaa vaihtoehtoa sen paremmin keskusteluun ihmisten kuin eläinten mielistä ja kokemuksista. Eläinten kokemuksista puhuminen voidaan sen sijaan kiinnittää fenomenaaliseen tietoisuuteen. Fenomenaalisella

tietoisuudella tarkoitetaan kykyä kokea olemassaolonsa jollakin tavalla. Michael Tyen mukaan mentaalinen tila koetaan fenomenalisesti tietoisena, jos ja vain jos on jonkinlaista kokea tuo tila (Tye 1997, 290). Esimerkiksi kivi ei koe olemassaoloaan mitenkään, sillä ei ole aistikokemuksia kylmyydestä tai kovuudesta eikä tuntemuksia kivusta sen enempää kuin mielihyvästäkään. Fenomenalisesti tietoisista olennoista tuntuu joltakin kokea maa allaan, lajitovereiden läheisyys, ravinnosta saatu tyydytys tai haavan aiheuttama kipu. Jos olento kokee iloa, tuntuu tuo ilo hänestä joltakin. Samoin kaikkien muiden tuntemusten kanssa; tuntuu joltakin kokea niitä. Fenomenalisesta tietoisuudesta voidaankin puhua yleisesti kokemuksellisuutena. Fenomenaalisen tietoisuuden käsitteen alaan kuuluu myös eläinetiikassa usein käytetty tuntoisuuden käsite, jolla korostetaan erityisesti kivun ja muiden fyysisten kokemusten kokemista (Aaltola 2012, 10).

Fenomenaalisen tietoisuuden oletetaan olevan hyvin laajalti eläinkunnassa esiintyvä ominaisuus. Se on suhteellisen primitiivinen kyky, johon ei vaadita esimerkiksi kykyä muodostaa koetuista kokemuksista kielellisiä ja introspektiivisesti havaittavia ajatuksia, vaan pelkkä kokemuksen olemassaolo riittää. (Tye 1997, 291.) Eläinten fenomenaalisen tietoisuuden puolesta esitetään yleensä kolmenlaisia perusteita: fysiologisia, käyttäytymiseen perustuvia ja evoluutioon perustuvia.

3.2.1. Fysiologiset perusteet

Fysiologiset perusteet vetoavat siihen, että ihmiset ja eläimet ovat fysiologiselta rakenteeltaan hyvin samankaltaisia ja näiden samankaltaisuuksien oletetaan tuottavan myös samankaltaisia kokemuksia. Ainakin kaikki selkärangaiset jakavat sellaiset aivomekanismit, jotka ihmisellä liittyvät kipuun. Samankaltaisten aivomekanismien lisäksi myös sellaiset biologiset mekanismit, jotka liittyvät kivusta viestimiseen ja sen lievittämiseen, kuten tietyt hormonit ja välittäjäaineet (kuten välittäjäaine substanssi P, joka liittyy kipuimpulssien kuljetukseen) ovat kaikilla selkärangaisilla hyvin

samankaltaisia. Kipu myös vaikuttaa lievittyvän ainakin kaikilla selkärankaisilla samoin keinoin, esimerkiksi puudutuksen avulla. (DeGrazia 1996, 109.) Kokemuksellisuuden edellytyksiksi katsottuja hermostollisia järjestelmiä löytyy selkärankaisten lisäksi myös joiltakin selkärangattomilta ja joiltakin hyönteisiltä (Aaltola 2012, 12).

Ihmisen ja muiden eläinten samankaltaisuuteen vetoavat analogiat saattavat kuitenkin myös johtaa harhaan, sillä myös hyvin erilaisilla rakenteilla voidaan saavuttaa sama toiminto, ja toisaalta myös samankaltaisten rakenteiden aikaansaama toiminto voi olla erilainen. (Aaltola 2012, 11). Samankaltaisia fysiologisia rakenteita ei siis voida pitää kokemuksellisuuden välttämättömänä ehtona. Fysiologinen samankaltaisuus ei myöskään vielä kerro mitään siitä, miten eläin itse kokee erilaiset tuntemukset (Dawkins 1985, 30).

3.2.2. Käyttäytymiseen vetoavat perusteet

Eläinten käyttäytymisen katsotaan myös tarjoavan todisteita niiden fenomenalisesta tietoisuudesta. Eläinten käyttäytymistä tutkitaan siihen erikoistuneen tieteenalan, etologian piirissä. Käyttäytymiseen vetoavissa perusteissa erityisesti kokemuksista oppiminen on oleellista (Aaltola 2012, 12 – 13). Mikäli eläin oppii kokemuksista, joissa sille aiheutuu kipua, on hyvin todennäköistä, että se myös kokee kipua (Ibid.). Eläinten itselääkintää pidetään myös luotettavana todisteena niiden kyvystä kokea kipua⁴.

Käyttäytymisen luovuutta ja joustavuutta pidetään myös todisteena kokemuksellisuudesta. Mikäli eläin toimisi mekaanisen koneen tapaan, ei sen olisi mahdollista joustavasti muokata käytöstään alati muuttuvassa ympäristössään. Jatkuvan muutoksen keskellä selviytyy parhaiten, mikäli on kyvykäs

⁴ Esimerkiksi saadessaan valita, raajarikot kanat valitsivat kipulääkettä sisältävän rehun tavallisen sijaan. Mitä vakavampi vamma kanalla oli, sitä enemmän lääkettä sisältävää rehua se söi. (Danbury et al. 2000.)

muuttamaan käytöstään joustavasti tilanteiden ja kokemusten mukaan. Innovatiivinen ja joustava kokemukseen perustuva käytös vaikuttaisikin eläimen selviytymisen kannalta erittäin oleelliselta ominaisuudelta. (Aaltola 2012, 13.)

Fenomenaalisesti tietoisesta käyttäytymisestä erottaminen ei-tietoisesta on joskus helppoa. Esimerkiksi kasvien ”käyttäytyminen”, kääntymisen kohti valoa tai lehtien liikkuminen valon määrän mukaan eivät ole oppimista, vaan geneettisesti määräytyneitä toimintoja. Kasvien ei myöskään voida ajatella omaavansa haluja tai uskomuksia missään relevantissa mielessä. Haasteita sen sijaan syntyy, kun ryhdytään selvittämään, missä kohtaa eläinkuntaa fenomenaalisen tietoisuuden voidaan nähdä alkavan. Esimerkiksi toukkien käytös ei anna aihetta uskoa fenomenaalisen tietoisuuden olemassaoloa. Toukat kyllä vaikuttavat kulkevan kohti puun latvaa, jossa niille soveltuvaa ravintoa on runsaasti, mutta todellisuudessa niitä ohjaa ainoastaan valo; toukka kulkee kohti valoa myös silloin, kun valonlähde on keinotekoisesti asetettu puun juurelle, vaikka tämä tarkoittaakin toukalle nälkäkuolemaa. (Tye 1997, 302 – 303.) Esimerkiksi mehiläisen käyttäytyminen taas vaikuttaisi sisältävän edellä mainittuja elementtejä, kuten oppimista ja käytöksen joustavuutta ja luovuutta⁵. Missä kohtaa fylogeneettistä puuta voidaan todeta fenomenaalisen tietoisuuden alkavan? Tyen mukaan ongelma ratkeaa tutkimalla jokaisen lajin käyttäytymistä erikseen ja etsimällä siitä edellä mainittuja vaadittavia elementtejä. (Ibid.)

On huomioitava, ettei fenomenaalisen tietoisuuden olemassaolo vaadi korkeamman asteen kognitiivisia kykyjä. Puhe mehiläisen fenomenalisesta tietoisuudesta voi vaikuttaa siltä, että ihminen virheellisesti näkee tietoista käyttäytymistä siellä missä sitä ei todellisuudessa ole. Kun pidetään mielessä, että kyse on kokemuksellisuudesta, maailman jonkinlaisena kokemisesta, eikä siitä, että mehiläinen olisi kykenevä esimerkiksi kielellisesti tai introspektiivisesti tarkastelemaan kokemuksiaan mielessään, ei väite vaikuta enää niin epäuskottavalta. Tye valaisee ajatusta

⁵ Mehiläisten monipuolinen ja joustava käytös liittyy esimerkiksi pesäpaikan etsintään ja sen sijainnista viestimiseen muille yhdyskunnan jäsenille, jotka toimivat saadun informaation perusteella. Ne myös muuttavat käyttäytymistään aistitiedon perusteella ja osoittavat oppimista. (Tye 1997, 307 – 309.)

esimerkillä ajatuksiinsa uppoutuneesta autoilijasta: pitkää suoraa tietä ajava autonkuljettaja pysyy kyllä tiellä, mutta ei ole tietoinen esimerkiksi sivuillaan vilahtelevista maisemista (Tye 1997, 310). Kuljettaja ei siis ole siinä mielessä tietoinen kokemuksistaan, että pystyisi mielessään niitä tarkastelemaan, mutta kokemukset ovat tästä huolimatta olemassa.

Käyttäytymiseen vetoamisesta tekee haastavaa se, ettei eläinten käytös välttämättä vastaa inhimillistä käytöstä, vaikka kokemus olisikin sama. Joskus eläimen käyttäytyminen vastaa inhimillistä, eikä epäilylle vaikuta jäävän sijaa. Aina tavat joilla eläimet ilmaisevat esimerkiksi kipua eivät kuitenkaan vastaa ihmisen kipukäyttäytymistä. Tuskissaan oleva ihminen saattaa liikehtiä ja huutaa kovaäänisesti, kun taas esimerkiksi hiiri ilmaisee kipuaan pysyttelemällä päinvastoin aivan hiljaa ja liikkumatta. Oman kivun piilottamisella saattaa olla evolutiivinen rooli, sillä haavoittuvuuden näyttäminen voi altistaa helpommin saalistajille. Eläinten käytöksen erilaisuus verrattuna ihmiseen ei kuitenkaan tee eläinten kokemuksiin pääsystä mahdotonta, vaan vaatii vain aikaa ja halua tutustua eläinten käyttäytymiseen. (Aaltola 2012, 11.)

3.2.3. Evolutiiviset perusteet

Ainakin hyvin monien eläinten kyky kokemuksellisuuteen tuntuu vakuuttavalta, kun edellä esitetyt perustelut yhdistetään tietoon evoluutiosta. Ihminen on eläin muiden joukossa ja kehittynyt yhdessä muiden eläinten kanssa miljoonien vuosien ajan. Voidaanko ajatella, että ihmisen kehityksessä olisi tapahtunut jotain sellaista, jonka seurauksena ihminen olisi muusta luonnosta perustavanlaatuisesti erilainen ja ainoa kokemuksellisuuteen kykenevä olento? Väite vaikuttaa epäuskottavalta. Kokemuksellisuuden tuomat hyödyt, kuten kyky kokea kipua, on ihmisellekin selviytymisen kannalta

olennainen, ja sama todennäköisesti pätee myös eläimiin⁶ (DeGrazia 1996, 110 – 111). Kivun tuntemisen ansiosta eläin huomaa jonkin uhkaavan hyvinvointiaan, mikä mahdollistaa tilanteeseen reagoimisen (Ibid., 107).

3.3. Eläinten kärsimiskyvyn puolesta ja vastaan

Edellä esitetyn perusteella voidaan mielestäni olettaa, että ainakin hyvin monet eläimet ovat tietoisia fenomenaalisisessa mielessä eli kykeneviä kokemuksellisuuteen. Kokemuksellisuudesta seuraa siis kyky kokea esimerkiksi kipua ja muita tuntemuksia, niin negatiivisia kuin positiivisiakin. Mikäli eläin kykenee kokemaan kipua ja muita negatiivisia tuntemuksia, kykenee se todennäköisesti kokemaan näitä tuntemuksia myös riittävän voimakkaasti, että voidaan sanoa sen kärsivän (Aaltola 2012, 16). Kokemuksellisuus voidaan siis nähdä välttämättömänä ja riittävänä ehtona olennon kyvyille kärsiä. On kuitenkin huomattava, että kärsimyksen sisältö voi olla hyvinkin erilainen riippuen kärsijän kyvyistä ja piirteistä. (Ibid.) Ihminen voi kärsiä eri tavoin kuin jänis, sillä ihmisellä on erilaisia kykyjä ja ominaisuuksia kuin jäniksellä. Korkeamman asteen kognitiivisia kykyjä ei pidetä kärsimyksen ehtona, vaan ainoastaan ominaisuuksina jotka tarjoavat mahdollisuudet erityyppiseen kärsimykseen. Mikäli olennon keskeisiin piirteisiin kuuluu uteliaisuus, voi se kärsiä, kun sen mahdollisuudet uteliaaseen käyttäytymiseen estyvät, ja mikäli olento voi kokea surua tai pelkoa, voi se kärsiä näitä vastaavilla tavoilla (Ibid., 17). Eläimen lajityypillisen käyttäytymisen eli edellä mainittujen kullekin lajille ominaisten ominaisuuksista ja piirteistä riippuvien käyttäytymismuotojen estyminen mahdollistaa kullekin eläimelle erilaiset mahdollisuudet kärsiä. Kukin olento kärsii ominaisuuksiensa ja kykyjensä mukaan, ainoana ehtona on kyky kokemuksellisuuteen.

⁶ Esimerkiksi kongenitaalisesta analgesiasta eli kiputunnottomuudesta kärsivät ihmiset vaativat yleensä erityistä apua, sillä saattavat tietämättään vahingoittaa itseään.

Edellisen voi kyseenalaistaa esimerkiksi myöntämällä eläinten olevan kykeneviä kokemaan kipua ja muita negatiivisia kokemuksia, mutta kiistämällä niiden riittävän voimakkuuden (DeGrazia 1996, 128). Kenties jotkut eläimet voivat olla fenomenalisesti tietoisia, mutta eivät kykene niin voimakkaisiin kokemuksiin, että ne voitaisiin mieltää kärsimykseksi. Vaikka joidenkin eläinten kohdalla asia voisikin olla näin, on mielestäni perustellumpaa toimia varovaisuusperiaatteen mukaisesti eli mieluummin uskoa eläinten voivan kärsiä kuin myöhemmin uusien tietojen valossa katua, mikäli epäily osoittautuukin virheelliseksi.

Kaikki eivät kuitenkaan ole valmiita hyväksymään kokemuksellisuutta kärsimyksen ainoaksi ehdoksi. Michael Tyen mukaan kyky kärsiä vaatii korkeamman asteen kognitiivista kykyä, itsetietoisuutta eli kykyä introspektioon (Tye 1997, 310). Olennon on kyettävä tarkastelemaan kokemuksiaan mielessään voidakseen kärsiä. Esimerkiksi kipu itsessään ei vielä voi olla kärsimystä; siitä tulee kärsimystä vasta kun olento voi ikään kuin metatasolla kääntää mielensä kipua kohti ja tarkastella tuota kokemusta. (Ibid.) Peter Carruthers taas kyseenalaistaa sen, että eläimet olisivat missään mielessä tietoisia olentoja. Hänen mukaansa kaikki eläinten kokemukset ovat niin sanottua ei-tietoista (*non-conscious*) laatua, jotka eivät tunnu kokijastaan miltään (Carruthers 1992, 171 – 172). Tämä tarkoittaa luonnollisesti myös sitä, etteivät eläimet kykene myöskään kokemaan kipua eivätkä kärsimään. Näin niillä ei myöskään ole tarvetta välttää esimerkiksi kipua tai negatiivisia kokemuksia. (Ibid., 189 – 191.) Carruthersin päätelmä juontuu hänen tietoisuuden määritelmästä: hänen mukaansa tietoinen kokemus on sellainen mentaalinen tila, joka on saatavilla tietoiselle ajattelulle. Tietoisuus siis määritellään kyvyksi, johon kuuluu korkeamman asteen kognitiivisia kykyjä. Carruthersin mukaan eläimet voivat olla jossakin mielessä selvillä (*aware*) ympäristöstään, että kykenevät esimerkiksi selviytymään luonnossa, mutta nämä kokemukset eivät ole tietoisia (*conscious*) siten, että eläimet voisivat ajatella niitä. (Ibid., 180 – 184.) Hänen mukaansa ihminen onkin ainoa olento eläinkunnassa, jolla on kyky kokea tietoisia mentaalisia tiloja (Ibid., 186).

Carruthersin näkemys muistuttaa Descartesin käsitystä eläimistä automaatteina, jotka saattavat vaikuttaa siltä kuin kokisivat jotain, mutta toimivat todellisuudessa kuin koneet. Kaikkia aiemmissa alaluvuissa esitettyjä perusteita kokemuksellisuudelle ei mielestäni voida sivuuttaa tällä ajatuksella. Vaatimus korkeamman asteen kognitiivisista kyvyistä onkin monen filosofin mielestä perusteeton. Aaltolan mukaan tuskissaan ulvovan koiran kärsimyksen epäileminen vaatii arkijärjen ja intuition hylkäämistä, mikä on liikaa vaadittu pelkän filosofisen argumentin vuoksi (Aaltola 2012, 8). Eläimellä ei Aaltolan mukaan tarvitse olla kykyjä käsitellä kokemuksiaan toisen asteen tasolla (introspektion ja käsitteiden tasolla), jotta se voisi olla kykenevä kokemaan näitä ensimmäisellä tasolla (esim. ruumiillisten tuntemusten ja aistimusten eli kokemuksellisuuden tasolla) (Ibid.). David DeGrazian mukaan evoluutioon liittyvä jatkuvuus, sekä mainitut käyttäytymiseen ja fysiologiaan liittyvät seikat näyttävät vahvasti puoltavan eläinten olevan tietoisia olentoja. Hänen mielestään Carruthersin tarjoama tietoisuuden määritelmä on myös virheellinen; tietoisuus ei ole niin monimutkainen kyky kuin Carruthers esittää. DeGrazian mukaan tietoisuuden olemassaolon kannalta kokemusten metatason tarkastelu ei ole olennaista, vaan pelkkä kokemusten olemassaolo riittää. (DeGrazia 1996, 113 – 115.)

Korkeamman asteen kykyjen puute voi kärsimiskyvyn puuttumisen sijaan johtaa päinvastoin eläinten suurempaan kärsimykseen. Kyvyttömyys rationalisoida esimerkiksi kivun syytä tai ennakoida sen loppumista saattavat aiheuttaa sen, että eläimet voivat kärsiä kivusta ihmistä enemmän. (Rollin 2013, 57.) Ihminen voi hammaslääkäriin mennessään kokea hyvinkin negatiivisia kokemuksia, mutta hänen kokemustaan saattaa lieventää tieto siitä, että operaatio on hänen omaksi parhaakseen eikä tule kestämään kovin kauaa. Eläin sen sijaan ei ymmärrä tilannetta jossa on. (Linzey 2009, 17.) Sama pätee tietysti myös ihmisiin, joilla ei ole vastaavia korkeamman asteen kykyjä, kuten pieniin lapsiin tai vakavista aivovaurioista kärsiviin ihmisiin. Bernard Rollin toteaa, että eläimet ovat tavallaan yhtä kuin kipunsa, sillä niillä ei ole kykyä toivoa parempaa tulevaisuutta (Rollin 2011, 426). Kuten Peter Singerkin, Rollin näkee eläinten elävän ikään kuin jatkuvassa nykyhetkessä, mikä tekee niiden

kokemasta kärsimyksestä pahempaa. Niillä ei voi olla toivoa paremmasta. (Ibid., 431; Singer 2007, 47, 283.)⁷

4. Kärsimyksen moraalinen merkitys

Kahdessa edellisessä luvussa on mielestäni osoitettu, että ainakin hyvin monia eläimiä voidaan pitää fenomenaalisesti tietoisina eli kykenevinä kokemaan elämänsä jollakin tavalla ja tästä seuraten myös kykenevinä kokemaan kärsimystä. Tässä luvussa tarkastelen, mitä seurauksia kokemuksellisuudella ja kyvyllä kärsiä on eläimiä koskevien moraalisten pohdintojen kannalta. Eläinten kyky kärsiä usein hyväksytäänkin, mutta sen moraalista merkitystä vähätellään tai se jopa kiistetään kokonaan (Linzey 2009, 10).

Esitän näkemyksen, jonka mukaan kärsimyksellä on erityinen moraalinen asema, josta seuraa prima facie -velvollisuus⁸ ehkäistä ja poistaa sitä. Moraalista huomioon ottamista ei voida sitoa esimerkiksi ainoastaan kykyyn kokea kipua, sillä on olemassa yksilöitä, joilta tämä kyky puuttuu, kuten synnyntäisestä kiputunnottomuudesta (kongenitaalisesta analgesiasta) kärsivät henkilöt, mutta joita ei ole syytä jättää moraalisten pohdintojen ulkopuolelle. Kyky kokea kipua on riittävä, mutta ei välttämätön ehto moraalille huomioon ottamiselle (Rollin 2011, 427). Moraalisen huomioon ottamisen tulisikin monien analyyttisen eläinetiikan kannattajien mukaan perustua kokemuksellisuudelle. Esimerkiksi joidenkin syväekologisten näkemysten mukaan moraalien piiriin tulisi laskea koko elollinen luonto. Kaiken elollisen ottaminen huomioon samalla painoarvolla on kuitenkin vaikeaa, ellei jopa mahdotonta, joten rajauksia on tehtävä. Kokemuksellisuus moraalisen huomioimisen perustana ottaa relevantilla tavalla huomioon ne olennot, jotka voivat kokea niitä

⁷ Eläinten kyvyttömyys ymmärtää tulevaisuuttaan voidaan kuitenkin myös kyseenalaistaa (kts. esim. DeGrazia 1996, 169 – 171).

⁸ Prima facie -velvollisuudella tarkoitetaan velvollisuutta, joka tulee täyttää, ellei painavampia velvollisuuksia ole.

koskevat päätökset jollakin tavalla. Fenomenaalisesti tietoisia olentoja on mahdollista vahingoittaa tavoilla, joilla ei-tietoisia ei ole. Kasville voi olla haittaa siitä, että sen lehtiä revitään irti, mutta haittaa ei voida samaistaa fenomenaalisesti tietoisien eläimen kokemaan kärsimykseen.

4.1. Intressit

Kokemuksellisuuteen kykenevien olentojen kohtelulla on merkitystä niille itselleen, ja jo tästä voi nähdä seuraavan velvollisuuksia niitä kohtaan (Rollin 2011, 426). Kokemuksellisuus on nimittäin edellytys sille, että olenolla voi olla *intressejä* (DeGrazia 1996, 39). Intressit voidaan jakaa preferenssi-intresseihin (yksilöllä on intressi, halu tai preferenssi johonkin, esimerkiksi työpaikan saamiseen) ja hyvinvointi-intresseihin (jokin on yksilön intresseissä, esimerkiksi ravinnon saaminen; hyvinvointi-intressit liittyvät siis yksilön hyvinvointiin). DeGrazian mukaan eron tekeminen ei ole välttämätöntä, vaan intresseistä puhuttaessa voidaan tarkoittaa kumpia tahansa. (Ibid.) Kaikilla kokemuksellisuuteen kykenevillä eläimillä vaikuttaisi olevan intressejä. Niillä voi olla preferenssejä ja haluja, ja ne voivat kokea sekä kärsimystä että hyvinvointia (Ibid., 40).

Kärsimyksen välttäminen on yksi perustavimpia intressejä, joita kokevilla olennoilla on. DeGrazian mukaan tämä on intressi, joka eläimille ollaan myös valmiimpia myöntämään (DeGrazia 1996, 43). Eläinten käytön yhteydessä ja eläimiä koskevassa lainsäädännössä painotetaan niin sanotun tarpeettoman kärsimyksen (*unnecessary suffering*) välttämistä. Eläinten käyttö esimerkiksi tieteellisissä eläinkokeissa oikeutetaan näin sillä, että eläimille aiheutetaan ainoastaan *välttämätön* määrä kärsimystä, pienin vaadittava määrä tulosten saamiseksi. Ongelmana on ensinnäkin, että vain pieni osa eläinten kärsimyksen aiheuttamisesta tuomittaisiin: teot, joilla aiheutetaan tahallaan suurempaa kärsimystä kuin olisi tarpeen. Suorastaan sadistiset tapaukset ovat eläinten käytössä kuitenkin verrattain harvinaisia, eli suurin osa eläinkokeistakin olisi tällä perusteella hyväksyttävissä.

Elänteollisuudessa välttämättömäksi voidaan katsoa mikä tahansa kärsimys, mikä vain tekee alalla työskentelevien työstä helpompaa, nopeampaa ja tuottavampaa. (Aaltola 2012, 97 – 98.) Gary L. Francione onkin argumentoinut, että käsitykset eläinten ”tarpeellisesta” kärsimyksestä ja ’inhimillisestä’ tai ’julmasta’ kohtelusta liittyvät poikkeuksetta niiden taloudellisesti tehokkaan hyväksikäytön edistämiseen” (Francione 2013, 113). Välttämättömyyden ajatukseen kuuluu, ettei vaihtoehtoisia toimintatapoja ole. Elämässä tehtävät päätökset ovat kuitenkin vain harvoin joko-tai-valintoja, vaan näkemyksemme siitä, mikä koetaan välttämättömänä, liittyy siihen, minkä verran vaivannäköä koetaan kohtuulliseksi. (Aaltola 2012, 99.) Puhe tarpeettoman kärsimyksen välttämisestä kuitenkin osoittaa, että eläimille ollaan valmiita hyväksymään intressi kärsimyksen välttämiseen ja että sitä pidetään ainakin periaatteessa tärkeänä asiana, tehtiin siihen myönnytyksiä tai ei.

Peter Singer toi eläinetiikkaan ajatuksen siitä, että yhtäläiset intressit on otettava huomioon yhtäläisellä moraalisisella painolla intressejä omaavan lajista riippumatta. Oleellista on intressien relevantti samankaltaisuus. Koska sian intressi olla kärsimättä on relevantisti samanlainen kuin ihmisen intressi olla kärsimättä, myös sian intressi tulisi ottaa huomioon vastaavalla tavalla kuin ihmisenkin. (Singer 2013, 76.) Ajatukseen yhtäläisistä intresseistä on yritetty vastata vetoamalla siihen, ettei eläinten intressejä voida pitää ihmisen kanssa relevantisti samankaltaisina ja kiistetty näin vaatimus eläinten yhtäläisestä huomioon ottamisesta.

4.2. Argumentteja eläinten yhtäläistä huomioon ottamista vastaan

Argumentteja on monia, mutta hyödynnän Elisa Aaltolan jaottelua kolmeen argumenttityyppiin: kategoriisiin, ihmisyyteen vetoaviin ja erityisiin suhteisiin vetoaviin argumentteihin (Aaltola 2006, 141). Argumentit pyrkivät osoittamaan, että moraalinen arvo rakentuu sellaisille ominaisuuksille,

joita ei ihmisen lisäksi ole muilla eläimillä, ja näin eläinten yhtäläinen huomioiminen voidaan sivuuttaa.

4.2.1. Kategoriset argumentit

Kategoristen argumenttien mukaan ihmisen ja muiden eläinten väliltä on löydettävissä jokin tai joitakin sellaisia ominaisuuksia, jotka erottavat ihmisen kategorisesti muista eläimistä. Eroksi on ehdotettu esimerkiksi propositionaalista kieltä, rationaalisuutta, moraalista toimijuutta, itsetietoisuutta ja persoonuutta. Kategoristen argumenttien vaikeutena on ollut osoittaa, että kulloinkin eron perustaksi valittu ominaisuus olisi löydettävissä ainoastaan ihmislajin edustajilta. (Aaltola 2006, 141.) Kategorisissa argumenteissa moraalisen arvon perustan luovat piirteet ovat sellaisia, jotka ovat ihmisen näkökulmasta arvokkaita. Argumenteissa on usein kehämäisyyttä, sillä jo lähtökohtaisesti ajatellaan, että ihminen eroaa moraalisesti merkittävällä tavalla muista eläimistä, jonka jälkeen tuo moraalisesti merkityksellinen ero paikannetaan ihmiselle tyypillisiin ominaisuuksiin ja kykyihin. Näin päädytään takaisin siihen, että ihminen eroaa moraalisesti merkityksellisellä tavalla muista eläimistä, kuten jo alussa oletettiin. (Ibid., 142 – 143.)

Singerin mukaan olennon yhtäläinen huomioon ottaminen ei kuitenkaan voi perustua tämän olennon kykyihin. Olisi esimerkiksi väärin pitää älykkyyttä kriteerinä huomioon ottamiselle, sillä se väistämättä tarkoittaisi myös joidenkin ihmisten laskemista huomioon ottamisen ulkopuolelle. Samoin käy Singerin mukaan muidenkin kriteerien kohdalla. Tasavertaisuuden periaate ei siis voi perustua mihinkään ihmisen ominaisuuteen, sillä mikäli näin olisi, tulisi ominaisuuden olla jokin yhdistävä tekijä kaikkien ihmisten välillä, jokin ominaisuus, joka ei puuttuisi yhdeltäkään ihmiseltä. Tällaisen yhteisen nimittäjän löytäminen ei kuitenkaan ole mahdollista ilman, että periaate olisi samalla laajennettava koskemaan myös ainakin joitakin muita eläimiä. (Singer 2013, 82.) Monet

vakavista aivosairauksista kärsivät ihmiset ovat psyykkisiltä kyvyiltään ja älykkyydeltään samalla tasolla kuin jotkut eläimet, eikä heitä silti kohdella kuten eläimiä kohdellaan, mikä osoittaa, että rajan vetäminen vain ihmisiin on perusteetonta. Tätä niin kutsuttua marginaalitapausten argumenttia (*argument from marginal cases*) käytetään eläinetiikassa toistuvasti osoittamaan, ettei huomioon ottamisen raja voi kulkea ihmisyydessä. Singerin mukaan eläinten jättäminen yhtäläisen huomion ulkopuolelle edustaakin spesismiä, perusteetonta lajisyrajintaa⁹.

Sen sijaan että sellaisten ominaisuuksien kuten kielen tai rationaalisuuden puutetta pidettäisiin oikeutuksena eläinten huonommalle kohtelulle, voidaan niiden ajatella tekevän eläimille aiheutetun kärsimyksen oikeuttamisesta päinvastoin vaikeampaa. Esimerkiksi yhteisen kielen puuttumisen takia eläimillä ei ole mahdollisuutta antaa suostumustaan niitä koskeviin asioihin. Suostumuksen merkitys on oleellinen myös inhimillisessä kanssakäymisessä. Suostumus on tärkeimpiä tutkimuseettisiä periaatteita ja erottaa myös esimerkiksi seksin raiskauksesta. Eläimet eivät voi ilmaista suostumustaan tai pidättäytyä antamasta sitä, ja tästä syystä kaikkea eläimille aiheutettua kärsimystä voidaan ajatella niille pakkokeinoin aiheutettuna. (Linzey 2009, 20 – 22.) Andrew Linzeyn mukaan jotkin ihmisten ja muiden eläinten väliset eroavuudet ovat relevantteja siinä mielessä, että niiden tulisi synnyttää meissä huolta sen sijaan että ne nähtäisiin oikeutuksena hyväksikäytölle. Marginaalitapausten argumentista ammentaen pienet lapset ja eläimet ovat samanlaisia ryhmiä siinä mielessä, että molemmat ovat haavoittuvia ja puolustuskyvyttömiä, eivät voi edustaa itseään tai täydellisesti ymmärtää itseään koskevia asioita, eivät voi antaa tai pidättäytyä antamasta suostumustaan ja ovat aikuisten ihmisten toiminnasta riippuvaisia. Haavoittuvuus ja puolustuskyvyttömyys korostuvat erityisesti eläinten kohdalla, joihin kohdistuu valtavan mittakaavan institutionaalista hyväksikäyttöä. (Ibid, 36 – 37.)

⁹ Singerin tunnetuksi tekemä termi. Samalla tavalla kuin rasisti sortaa perusteettomasti toisen etnisyyden tai seksisti toisen sukupuolen edustajaa, spesisti sortaa perusteettomasti toisen lajin edustajaa: ”Spesismi on puoluellinen tai ennakkoluuloinen asenne, joka suosii oman lajin jäsenten intressien ottamista huomioon ja syrjii toisenlajisten intressejä” (Singer 2007, 34).

4.2.2. Ihmisyyteen vetoavat argumentit

Marginaalitapausten ongelmaan on yritetty vastata niin sanotuilla ihmisyyteen vetoavilla argumenteilla. Näiden argumenttien mukaan ihmislajiin kuuluminen on itsessään riittävää moraaliseen huomioon ottamiselle. Argumentti pystyy selittämään, miksi esimerkiksi lapsilla tai vakavista aivovaurioista kärsivillä ihmisillä olisi yhtäläinen moraalinen arvo kuin ”normaaleilla” aikuisillakin, ja samalla voidaan rajata eläimet moraalisen huomioimisen ulkopuolelle. Argumentit olettavat, että ihminen on jollakin perustavalla tavalla erotettavissa muista eläimistä.

Sille, miksi juuri ihmisyyden olisi moraalisesti merkityksellinen seikka, ei kuitenkaan tarjota erityisiä perusteita. Ihmisyyden erityislaatuisuus muihin lajeihin nähden oletetaan, eikä sen oikeuttamiselle nähdä tarvetta. Perusteiden puute tekee argumenteista mahdottomia hyväksyä. (Aaltola 2006, 149 – 150.) Ihmislajiin kuulumisen erityisyys tarkoittaisi myös, että kuvitteellisessa tapauksessa, jossa maapallolle tulisi ihmistä älykkäämpiä muukalaisia, olisi myös heidät jätettävä moraalin ulkopuolelle vain sen takia, etteivät nämä kuulu ihmislajiin. Jää myös epäselväksi, mikseivät esimerkiksi etnisyyden tai sukupuoli voisi yhtä lailla olla relevantteja ominaisuuksia eron perustaksi sen enemmittä perusteluitta kuin lajikin. (DeGrazia 1996, 60.) Ihmisyyteen vetoavat argumentit sortuvat kategoristen argumenttien tavoin perusteettomaan lajisyrjintään.

Ihmisyyteen vetoavista argumenteista on myös heikompi versio, joka korostaa ihmislajiin kuulumisen sijaan ihmislajille ominaisia mentaalisia kykyjä. Ihmislajin erityisyys kiinnittyy siis korkean asteen kognitiivisiin kykyihin, jotka ovat eläinkunnassa ominaisia ainoastaan ihmiselle. Koska argumentit korostavat mentaalisten kykyjen merkitystä, koskevat niitä kuitenkin samat ongelmat kuin kategorisia argumenttejakin. Miten kaikille ihmisille ominainen erityinen moraalinen asema voidaan selittää niin sanottujen marginaaliryhmien tapauksessa? (Aaltola 2006, 157 – 158.)

4.2.3. Erityisten suhteiden argumentit

Kolmas perinteinen tapa argumentoida eläinten yhtäläistä huomioon ottamista vastaan on vedota ihmisten välisiin erityisiin sosiaalisiin suhteisiin. Argumenttien mukaan ihmiset muodostavat luonnostaan keskenään sellaisia sosiaalisia suhteita, joita muiden eläinten kanssa ei ole mahdollista muodostaa. Näihin erityisiin suhteisiin paikantuu myös moraalinen arvo. (Aaltola 2006, 162.) Esimerkiksi Mary Midgley on argumentoinut, että toisin kuin esimerkiksi etnisyyden laji on moraalisesti merkityksellinen ominaisuus (Midgley 1983, 98). Erityisten suhteiden argumentin on mahdollista vastata esimerkiksi siihen, miksi monen intuitio sanoo, että klassisessa pelastusvenedilemmassa on moraalisesti oikeutettua pelastaa veden varasta jo lähes täynnä olevaan pelastusveneeseen ihmislapsi koiran sijaan. Sosiaalisten suhteiden ja yhteisen biologian katsotaan oikeuttavan sen, että kanssaihmiä kohdellaan eri tavoin kuin muita eläimiä (DeGrazia 1996, 62). Muiden ihmislajiin kuuluvien suosiminen on välttämätön osa sosiaalista todellisuuttamme. Se on yhtä ilmeistä kuin intuitio siitä, että palavasta talosta pelastetaan ensin oma lapsi ja vasta tämän jälkeen tuntematon ihminen. Midgley mukaan tätä intuitiota ei ole tarpeen oikeuttaa. (Midgley 1983, 104.) Vaikka sosiaalisten suhteiden voidaan ajatella oikeuttavan jonkinasteista suosimista, ei sillä voida oikeuttaa eläinten intressien huomiotta jättämistä kokonaan (DeGrazia 1996, 63). Lisäksi siitä, että ihmisillä on taipumus suosia muita ihmislajiin kuuluvia olentoja, ei voida johtaa, että näin tulisi olla tai että se olisi moraalisesti oikein. Epäselväksi jää myös se, miten ihmislajin taipumus suosia oman lajinsa yksilöitä johtaisi ihmisen erityiseen moraaliseen asemaan. (Aaltola 2006, 163.) Ihmislajin valitseminen relevantin eron pohjaksi vaikuttaa jälleen perusteettomalta.

On myös huomioitava, että on todennäköisesti olemassa ihmisiä, joilla on yhtä erityisiä sosiaalisia suhteita eläimiin kuin ihmisiin. Nämä henkilöt todennäköisesti pelastaisivat palavasta talosta

ennemmin tämän eläimen kuin tuntemattoman ihmisen. Ei kuitenkaan voida ajatella, että erityisen suhteen olemassaolo oikeuttaisi kärsimyksen aiheuttamisen toiselle olennolle. Linzey'n esimerkin mukaan voidaan kuvitella tilanne, jossa vanhus jakaa elämänsä hänelle tärkeän kissan kanssa. Naapurin tullessa kertomaan vanhukselle, että tämän kissa on raapinut hänen lastaan kasvoihin aiheuttaen lapselle suurta kärsimystä, vanhus vastaa, että kissa on hänen kumppaninsa ja hän välittää kissasta enemmän kuin naapurin lapsesta jota ei edes tunne. Suurin osa tuomitsisi vanhuksen käytöksen. Vaikka vanhuksella onkin erityinen suhde kissaansa, ei se oikeuta häntä sivuuttamaan naapurin lapsen kärsimystä. Oleellista näyttäisikin erityisen suhteen sijaan olevan se, että sekä kissa että naapurin lapsi voivat kärsiä. (Linzey 2009, 32 – 33.)

Edellä esitetyt argumentit eivät tunnu tarjoavan riittäviä perusteita sille, että eläinten intressit voitaisiin sivuuttaa. Oleellisempaa kuin tietyt piirteet kuten rationaalisuus, ihmislajiin kuuluminen tai erityiset sosiaaliset suhteet, vaikuttaisi olevan kyky kokemuksellisuuteen.

4.3. Intressiristiriidat

Eläinten ja ihmisten yhtäläisten intressien tunnustamisesta seuraa, että nämä intressit voivat myös olla keskenään ristiriidassa. Miten tulisi toimia tilanteessa, jossa ihmisen ja eläimen vastaavat intressit ovat ristiriidassa? Yksi selkeimmistä esimerkeistä on ihmisen intressi syödä lihaa ja toisaalta eläimen intressi välttää kärsimystä ja kuolemaa. Intressikonfliktien ratkaisemiseksi on ehdotettu monia vaihtoehtoja, joista yksi on intressien painottaminen ja erottelun tekeminen ensisijaisten ja toissijaisten intressien välille (Aaltola 2004, 216). Ensisijaisilla intresseillä tarkoitetaan niitä intressejä, jotka ovat olennon hyvinvoinnin kannalta välttämättömiä. Toissijaiset intressit taas eivät ole välttämättömiä, mutta niitä suositaan. Tilanteessa, jossa intressit ovat ristiriidassa, tulisi näkemyksen mukaan priorisoida ensisijaisia intressejä. Eläimen ensisijaista intressiä elää tulisi suosia

verrattuna esimerkiksi ihmisen toissijaiseen intressiin kokea makunautintoa lihan syömisestä. Jos vastakkain on kaksi ensisijaista intressiä, kuten tilanteessa, jossa ihmisen on selviytyäkseen surmattava kimppuunsa hyökkäävä eläin, tai nälkään nääntymisen uhalla tapettava hirvi, voidaan eläimen surmaaminen perustella välttämättömyydellä. Kaikki tilanteet eivät kuitenkaan ole yhtä selkeitä kuin edellisessä esimerkissä ja intressejä vertailu voi osoittautua haasteelliseksi. (Aaltola 2004, 216 – 217.)

Vaikka ihmisellä ei nähtäisikään oikeutta eläimen tappamiseen itsepuolustusta lukuun ottamatta, eläimiä kuolee jatkuvasti ihmisen toiminnan seurauksena. Ihminen voi rikkoa eläinten ensisijaisia intressejä tahattomasti esimerkiksi viljasadon korjaamisessa, jolloin pelloilla eläville pieneläimille voi aiheutua kärsimystä ja kuolemaa. Tässä esimerkissä voidaan Aaltolan mukaan ajatella, että ihmisen ensisijainen intressi saada ravintoa ylittää jyrksijän ensisijaisen intressin elää. (Aaltola 2004, 225 – 226.)

4.4. Kärsimyksen erityinen moraalinen merkitys

Vaikka moraalisen huomioon ottamisen perustan onkin oltava esimerkiksi kärsimiskyvyn sijaan sen pohjana olevassa kyvyssä kokemuksellisuuteen, voidaan kärsimyksellä nähdä myös erityinen moraalinen merkitys, josta seuraa moraalisia velvollisuuksia. Kärsimyksen pahuus on helppo huomata; kuuluuhan jo kärsimyksen määritelmään sen äärimmäisen negatiivinen luonne. Kärsimyksen luonteeseen siis jo kuuluu, ettei sitä tulisi olla olemassa (McMahan 2014, 10). Tällöin ei myöskään ole väliä, onko kokija ihminen vai kärsimään kykenevä eläin (Ibid.).

Kärsimyksen pahuuteen liittyy kaksi tasoa: kärsimys on paha asia sekä kokijalleen että persoonattomasta näkökulmasta, paha asia itsessään. Muiden olentojen kärsimyksen pahuus huomataan henkilökohtaisen kokemuksen kautta, ymmärtämällä, että koska kärsimys on itselleni

erittäin epätoivottava tila, on se todennäköisesti sitä myös muille (Aaltola 2012, 101). Moraalinen huoli nousee havainnosta, että muut toivovat oman kärsimyksensä loppumista samalla tavalla kuin sitä itsekin toivon (Ibid.). Kärsimys ei kuitenkaan ole paha asia ainoastaan niille yksilöille, jotka kärsivät, vaan myös yleisesti, persoonattomasta näkökulmasta. Kärsimyksen vähentäminen on aina parannus maailman yleiseen tilaan, ja myös kärsimyksen persoonaton pahuus johtaa velvollisuuteen lievittää ja ehkäistä sitä. (Mayerfeld 1999, 85.)

Kärsimyksen pahuus itsessään johtaa velvollisuuteen poistaa sitä. Kärsimyksen luontainen pahuus ja velvollisuus ehkäistä sitä ovatkin saman moraalisen ilmiön eri osia, kuin kolikon kaksi eri puolta. Jamie Mayerfeldin mukaan kärsimyksen esiintymiseen liittyy aina vaade sen loppumisesta. Tämä vaade ei kuitenkaan kohdistu kehenkään yksilöön erityisesti. (Mayerfeld 1999, 111 – 112.) Vaade kärsimyksen poistamisesta mielestäni korostuu tilanteissa, joissa ihminen aiheuttaa kärsimystä puolustuskyvyttömälle olennoille, jolla ei ole muuta mahdollisuutta kuin kestää aiheutettu kärsimys. Lapsille aiheutettua kärsimystä pidetäänkin itsestään selvästi vääränä, ja samalla tavoin tulisi ajatella myös eläimille aiheutetusta kärsimyksestä.

Velvollisuus kärsimyksen poistamisesta ei myöskään tee eroa kärsimyksen aktiivisen estämisen tai passiivisen kärsimyksen aiheuttamisesta pidättäytymisen välille. Olennaista on ainoastaan toimia niillä tavoilla, jotka johtavat mahdollisimman pieneen määrään kärsimystä. (Mayerfeld 1999, 118.) Kärsimyksen aiheuttamisesta pidättäytyminen on selkeämpi vaatimus, mutta on vaikeampaa tietää, mikä teko parhaiten vähentäisi kärsimyksen määrää. Täyttä varmuutta teon kaikista seurauksista ei voida koskaan saada, mutta on kuitenkin mahdollista esittää arvioita siitä, mikä teko todennäköisesti vähentäisi kärsimystä maailmassa.

Mayerfeld hyödyntää ajatusta niin sanotusta moraalista asymmetriasta (*moral asymmetry*). Näkemys on vastaus klassiselle utilitarismille, jonka mukaan on moraalinen velvollisuus tehdä aina sellaisia tekoja, jotka maksimoivat onnellisuuden määrän. Klassiset utilitaristien mukaan onnellisuus ja kärsimys ovat moraalisesti symmetrisiä. Tällä tarkoitetaan sitä, että mikäli kärsimys vähenee saman

verran kuin onnellisuus kasvaa, ovat nämä moraalisesti samanarvoisia. (Mayerfeld 1996, 317.) Moraalinen asymmetria -näkömyksen mukaan kärsimystä ja onnellisuutta ei kuitenkaan voida asettaa moraalisesti samanarvoiseen asemaan. Moraalisen painon ei voidakaan ajatella jakautuvan tasaisesti onnellisuus – kärsimys -jatkumolle, vaan kasautuvan kärsimyksen päähän. (Ibid. 325.) Kärsimyksen moraalinen painoarvo on suurempi kuin onnellisuuden, mikä vaikuttaa myös intuitiivisesti pitävän paikkansa.

Symmetriseen näkömykseen sisältyy oletus siitä, että on aina moraalisesti parempi tuottaa suurempi määrä onnellisuutta kuin pienempi vähennys kärsimyksen määrään. Mayerfeldin mielestä kärsimyksen asema on ensisijainen, joten joskus pienempi vähennys kärsimyksen määrään voi olla moraalisesti tärkeämpää kuin onnellisuuden suurempi kasvu. Hän siteeraa Karl Popperia, jonka mukaan (inhimillinen) kärsimys synnyttää suoran moraalisen vetoituksen auttamisesta ja tuon kärsimyksen lievittämisestä, kun samaa ei voida todeta jo hyvinvoivan onnellisuuden lisäämisestä. (Mayerfeld 1996, 317 – 318.) Kuten edellä on todettu, ei kuitenkaan ole syytä pitää inhimillistä kärsimystä moraalisesti merkityksellisempänä eläimiin nähden. Kärsimyksen moraalinen painoarvo säilyy kärsijän lajista riippumatta.

Oletuksena Mayerfeldin näkömyksessä on, että kärsimyksen ja onnellisuuden määriä on suhteellisesti mahdollista vertailla keskenään. Intuitiivisesti vaikuttaakin olevan mahdollista todeta, että kidutuksen uhrille aiheutuva kärsimys on intensiteetiltään voimakkaampaa kuin esimerkiksi ystävän kanssa vietetystä kahvihetkestä syntynyt onnellisuus. Pienempien erojen kohdalla suhteellisen voimakkuuden määrittelyn vaikeus on ilmeistä. Mayerfeldin mukaan turvaudumme kuitenkin jatkuvasti ja ongelmattomasti vastaavanlaisiin intuitioihin arkielämässä, joten niihin on mahdollista luottaa myös tässä tapauksessa. (Mayerfeld 1996, 319 – 322.)

Sekä ajatukseen kärsimyksen objektiivisesta pahuudesta että negatiiviseen utilitarismiin¹⁰, jota Mayerfeldin moraalinen asymmetria -näkemys vaikuttaisi vastaavan, liittyy kuitenkin myös ongelmia. Onko maailma, jossa ei ole lainkaan kärsimystä, sellainen johon tulisi pyrkiä? Voitaisiin ajatella, että tällainen maailma olisi mahdollista saavuttaa esimerkiksi tappamalla kivuttomasti kaikki kokemuksellisuuteen kykenevät olennot, jotta edes mahdollisuutta kärsimykselle ei olisi (Smart 1958, 542 – 543). Jos ei ole yhtään kokevaa olentoa, ei voi olla myöskään kärsimystä. Smartin kritiikki on negatiivisen utilitarismin merkittävä ja tunnettu ongelma, johon on tarjottu monia ratkaisuehdotuksia, mutta joihin ei tässä työssä ole mahdollista tarkemmin perehtyä. Todettakoon vain, ettei mielestäni ole syytä ajatella, että kärsimyksen poistaminen olisi *ainoa* asia, joka moraalisisissa pohdinnoissa tulisi huomioida. On muistettava, että velvollisuus ehkäistä kärsimystä on *prima facie* -velvollisuus. Kärsimys ei siis ole ainoa moraalisisessa päätöksenteossa huomioitava asia, vaan painavammat velvollisuudet voivat ylittää velvollisuuden ehkäistä kärsimystä. Kärsimyksen poistamista suurempi velvollisuus voisi esimerkiksi olla olentojen olemassaolon kunnioittaminen, mikä estäisi kaikkien tuntoisten tappamisen kärsimyksen poistamisen nimissä. Mikäli painavampia velvollisuuksia ei kuitenkaan ole, on toimittava kärsimyksen ehkäisemisen velvollisuuden mukaan. Voidaan myös todeta, että vaikka tappamalla kaikki kokemuksellisuuteen kykenevät olennot ei kärsimystäkään olisi, olisi tappaminen itsessään olennotle suuri (ellei suurin mahdollinen) menetys. Vaikka tässä työssä ei olekaan mahdollista perehtyä tappamisen oikeuttamiseen liittyviin kysymyksiin, voidaan todeta, että elämän jatkuminen on useimmissa tapauksissa tärkeämpää kuin sen loppuminen (ellei kysymyksessä ole jatkuvassa kärsimyksessä eläminen, jolloin kuoleman voisi nähdä parempana vaihtoehtona). Negatiiviseen utilitarismiin liittyvistä ongelmista huolimatta kärsimyksen pahuutta ja sen ehkäisemisen ja poistamisen tärkeyttä ei ole vaikea ymmärtää.

¹⁰ Negatiivinen utilitarismi on utilitarismin versio, jossa onnellisuuden tavoittelua olennaisempaa on kärsimyksen vähentäminen.

Maailmaan kuuluu väistämättä jonkin verran kärsimystä. Voitaisiin kenties ajatella, että kärsimyksen pahuudesta kumpuava velvollisuus ehkäistä ja poistaa sitä voitaisiin liittää todelliseen mahdollisuuteen toimia näin. Kärsimys on paha asia itsessään, mutta velvollisuus sen poistamiseen voi olla mahdollinen ainoastaan, mikäli siihen on olemassa todellinen mahdollisuus. Eihän velvollisuus voi olla todellinen, ellei sen suorittaminen ole tosiasiaa mahdollista. Toisaalta ”todellisen mahdollisuuden” määrittely on haastavaa. Mitkä teot liittyen kärsimyksen poistamiseen kuuluvat todellisen mahdollisuuden piiriin ja mitkä voidaan jättää sen ulkopuolelle? Erityisesti seuraavassa luvussa käsiteltävä luonnonvaraisten eläinten kärsimys osoittautuu haasteelliseksi.

5. Seurauksia eläinten kärsimyksen huomioimisesta

Mitä seurauksia eläinten kärsimyksen yhtäläisellä huomioimisella olisi ja mitä haasteita siihen liittyisi? Ilmeisin seuraus liittyy ihmisen harjoittamaan eläintuotantoon. Eläintuotannon nykyiset muodot aiheuttavat useimmiten eläimille kärsimystä. Erityisesti teho- ja intensiivitalouden piirissä eläinten liikkumatila rajoitetaan minimiin suuremman eläinmäärän ja suurempien voittojen takia (Aaltola 2012, 36). Jalostuksella, antibiooteilla ja kasvuhormoneilla luodaan sellaisia eläimiä, jotka kasvavat mahdollisimman paljon mahdollisimman lyhyessä ajassa (Rollin 2013, 52). Eläinten kehot eivät kuitenkaan kestä nopean kasvun vaikutuksia. Eläinten sisäelimet, luusto ja nivelet eivät pysy ruumiinpainon nousun vauhdissa ja seurauksena on erilaisia sairauksia ja vammoja. (Aaltola 2012, 36 – 37.) Psykologian ja sotateollisuuden tutkimuksissa, sekä kosmetiikka-, lääke- ja siivousteollisuuden eläimillä teettämässä eläinkokeissa aiheutetaan eläimille valtava määrä kärsimystä (Singer 2007, 53 – 73). Syyt ovat usein hyvin triviaaleja, kuten uuden ripsivärin tai pesuaineen tuominen markkinoille. Koe-eläimistä on jalostettu psyykkisesti ja fyysisesti sairaita kantoja, jotka voivat esimerkiksi syntyä syövän kanssa tai olla riippuvaisia huumausaineista (Aaltola

2012, 44). Virikkeettömät olot aiheuttavat eläimissä niin sanottua stereotyyppistä käyttäytymistä, joka ilmenee esimerkiksi omien tai lajitovereiden ruumiinosien ja kaltereiden pureskeluna, pakonomaisena keinumisena puolelta toiselle ja jatkuvana häkissä tai aitauksessa kävelynä (Ibid., 23). Stereotyyppistä käytöstä voi nähdä esimerkiksi eläintarhoissa tai turkistarhoilla. On ilmeistä, että edellä mainitut asiat osoittavat eläinten kärsivän nykyisissä eläintuotannon muodoissa.

Eläinten kärsimyksen ottaminen vakavasti tarkoittaisi kuitenkin myös sen kärsimyksen huomioimista, jota aiheutuu ihmisestä riippumatta eläville luonnonvaraisille eläimille. Voiko kärsimyksen ehkäisemisen velvollisuus ulottua myös eläimiin luonnossa?

Ensimmäiseksi haasteeksi muodostuu luonnossa esiintyvän kärsimyksen valtava määrä. Luonto on täynnä kärsimään kykeneviä eläimiä, jotka kärsivät sairauksista, nälästä tai jäävät saalistajien kynsiin. Pelkästään luonnossa tyypillisimmin käytetty lisääntymisstrategia, niin sanottu r-strategia, jossa jälkeläisten lukumäärän maksimoiminen tuottaa parhaan selviytymisennusteen¹¹, tuottaa valtavan määrän kärsimystä (Horta 2010, 6). R-strategiaa hyödyntää suurin osa kaikista olemassa olevista eläimistä, erityisesti pienikokoiset eläimet, selkärangattomat ja kalat (Ibid., 9). R-strategian suosimisen vuoksi voidaankin todeta, että suurin osa syntyneistä eläimistä kärsii ja kuolee ennen täysikasvuisuutta. Yhtä aikuiseksi selviytynyttä eläintä kohden voi olla satoja tai jopa tuhansia eläimiä, jotka eivät selviä ja kuolevat esimerkiksi nälkään tai joutuvat saalistajien syömiksi. Vaikka kaikki eivät ehtisikään kehittyä niin pitkälle, että niiden voitaisiin ajatella olevan fenomenalisesti tietoisia, monet myös ehtivät. (Ibid., 7.) Mikäli kärsimys otetaan vakavasti, on myös tämä kärsimys huomioitava. Kärsimyksen suuri määrä ei voikaan olla peruste sen sivuuttamiselle. Päinvastoin voisi ajatella kärsimyksen suunnattoman määrän synnyttävän tarvetta kärsimykseen puuttumiseen vain painokkaammin.

¹¹ Toinen lisääntymisstrategia, nk. k-strategia, perustuu jälkeläisten hoivaamiseen ja opettamiseen, jolloin jälkeläisiä ei voi olla montaa (Horta 2010, 6).

Kärsimyksen voidaan myös väittää olevan luonnollinen osa luonnonvaraisten eläinten elämää. Kärsimys on osa luontoa, jonka kulkuun ihmisellä ei ole oikeutta puuttua. Puuttumisella voisi kaiken lisäksi olla täysin arvaamattomia seurauksia, joita ei etukäteen olisi mahdollista huomioida. (Horta 2010, 12). Muuttaessaan luonnon järjestystä esimerkiksi saaliseläinten pelastamiseksi ihminen voisi tulla aiheuttaneeksi katastrofaalista tuhoa ekosysteemille kokonaisuutena. Toisaalta ihminen sekaantuu luonnon toimintaan jatkuvasti, usein saavuttaakseen siitä itselleen jotain hyötyä. Luontoon puuttuminen saattaa liittyä maanmuokkaukseen tai maiseman säilyttämiseen. Nämä toimet harvoin herättävät vastustusta, toisin kuin luonnonvaraisten eläinten kärsimykseen puuttuminen. (Ibid.) Luonnollisuuteen vetoaminen on kuitenkin yhtä lailla ongelmallista. Luonnollisuus ei poista kärsimyksen äärimmäistä negatiivisuutta ja pahuutta. Jonkin asian määrittäminen luonnolliseksi on myös vaikeaa, sillä luonnollisuus ei ole käsitteenä lainkaan yksioikoinen (Aaltola 2012, 116; Siipi 2008).

Kolmas haaste, niin sanottu predatorismin ongelma, liittyy saalistajien ja saaliseläinten väliseen dynamiikkaan. Johtaisiko velvollisuus ehkäistä kärsimystä myös siihen, että saaliseläimet tulisi pelastaa saalistajiensa kynsistä? Vaikka ajatus vaikuttaa monista absurdilta, ei siitä ole mahdollista vielä päätellä, etteikö väite voisi pitää paikkaansa. Esimerkiksi Jeff McMahan uskoo, että saalistamiseen puuttumiseen on moraalinen syy (väite on hänen mukaansa heikompi kuin väite, että olisi olemassa moraalinen *velvollisuus* toimia näin) (McMahan 2014, 3). McMahanin mukaan kärsimys on aina kärsimystä, esiintyy sitä missä tahansa, joten on luontevaa ajatella sen olevan paha asia myös eläinten aiheuttaessa sitä toisilleen. Ongelman ratkaisu liittyy McMahanin mukaan muun muassa teknologian kehitykseen tulevaisuudessa. Tulevaisuuden teknologioiden avulla voitaisiin esimerkiksi geneettisesti muokata lihansyöjistä kasvissyöjiä. Vasta-argumenttiin siitä, että saalistajien poissa ollessa kasvissyöjien hillitön lisääntyminen yli luonnon kantokyvyn voisi päinvastoin aiheuttaa vain entistä enemmän kärsimystä eläinten kuollessa nälkään hän vastaa, että tulevaisuuden teknologian avulla myös kantoja voitaisiin rajoittaa ilman kärsimystä esimerkiksi

valikoivan sterilisaation avulla ilman, että ekosysteemille aiheutuisi siitä vahinkoa. (McMahan 2014, 3 – 7.)

Vaihtoehtoisesti olisi myös mahdollista vähentää saalistajien lukumäärää, tai antaa saalistajien mahdollisuuksien mukaan kuolla sukupuuttoon. Lajin arvoa ei McMahanin mukaan voi asettaa yksilöiden arvon edelle. Hän antaa esimerkin: jos olisi olemassa laji, joka saalistaisi ainoastaan ihmislajiin kuuluvia yksilöitä, tulisiko lajin säilymisen nimissä säilyttää näitä saalistajayksilöitä ja antaa niiden jatkaa ihmisten tappamista? Mikäli ihmisyksilöiden suojeleminen kuolemalta todettaisiin arvokkaammaksi kuin kyseisen saalistajalajin olemassaolon jatkuminen, on todettava, että myös saaliseläinyksilöiden säästäminen kärsimykseltä ja kuolemalta on saalistajalajin säilymistä arvokkaampaa. (McMahan 2014, 9.)

Vaikka McMahanin näkemys on äärimmäinen, on se myös hyvin johdonmukainen. Hänen mielestään kärsimyksen poistaminen ylittää kaikki muut velvollisuudet, ja tuloksena on eräänlainen valtava ihmisen hallitsema eläintarha, jossa eläinten luontaisella käyttäytymisellä ei ole sijaa. McMahanin luottamus teknologian kehitykseen saattaa myös olla liiallinen. Kaikki eivät kuitenkaan ole valmiita jakamaan McMahanin näkemystä. Esimerkiksi Elisa Aaltolan mukaan saalistajan oikeus olemassaoloonsa ja luontaisten käyttäytymistarpeidensa tyydyttäminen ylittävät saaliseläimen oikeuden olla kokematta kärsimystä (Aaltola 2012, 120 – 122). Hänen mielestään negatiivisilla velvollisuuksilla on oltava positiivisia velvollisuuksia suurempi painoarvo eli on tärkeämpää olla esimerkiksi aiheuttamatta kärsimystä kuin auttaa kärsivää. Sen sijaan, että puututtaisiin saalistukseen, tulee kunnioittaa saaliseläimen autonomiaa ja sitä, minkälaisia olentoja ne ovat. (Ibid.) Toisaalta vaatimus autonomian kunnioittamisestakaan ei ole täysin tyydyttävä. Eikö autonomiaan vedoten voitaisi hyväksyä kaikenlaisia ihmistenkin tekemiä kauheuksia? Toisaalta taas puolen valitseminen vaikuttaa mahdottomalta; miten voitaisiin päättää, puolustetaanko saaliseläimen vai saalistajan oikeuksia? (DeGrazia 1996, 247). Aaltola korostaa, että vaikka ihminen voi valinnoillaan vaikuttaa

siihen, aiheutuuko muille olennoille kärsimystä, ihminen ei voi vaatia samaa muilta eläimiltä (Aaltola 2012, 121).

Luonnonvaraisten eläintenkin auttamiselle on kuitenkin olemassa perusteita. Monen mielestä tien vierestä loukkaantuneena löytyneen eläimen auttaminen tai toimittaminen hoitoon ei ole lainkaan käsittämätön (Aaltola 2012, 121). Velvollisuus loukkaantuneen eläimen auttamisesta on kirjattu myös eläinsuojelulakiin. Velvollisuus kärsimyksen poistamiseen on luonnonvaraisten eläintenkin kohdalla näin ollen selkeä tilanteissa, joissa kärsimys kohdataan suoraan: olen velvoitettu auttamaan kävelyllä kohtaamaani loukkaantunutta eläintä.

Velvollisuus voi mielestäni tarkoittaa lisäksi sellaisia toimia, joissa kärsimys ei näyttäydy suoraan. Luonnossa eläimet kärsivät muun muassa ravinnon puutteesta ja sairauksista. Nämä ovat asioita, joihin ihmisen on myös mahdollista vaikuttaa ilman että vaatimus tai ponnistelut olisivat kohtuuttomia. Kärsimykseen puuttumisen velvollisuuden ei tarvitsekaan tarkoittaa sitä, etteikö maailmassa voisi olla kärsimystä, vaan että siihen tulisi jollakin tavoin suhtautua. Luonnonvaraisten eläinten kärsimykseen on mahdollista vaikuttaa muutenkin kuin sekaantumalla saalistajien ja saaliseläinten suhteisiin tai antamalla lajien kuolla sukupuuttoon. Tälläkin hetkellä käytössä olevia keinoja ovat esimerkiksi luonnonvaraisten eläinten ruokintapaikat sekä sairauksia ehkäisevien aineiden lisääminen ruokaan (Horta 2010, 15). Moni ruokkiikin talvisin pikkulintuja ja luonnonvaraisten eläinten rabiestartuntoja torjutaan syöttirokotuksilla.

Kärsimyksen kokonaismäärään vaikuttamisen on luontevinta lähteä siitä, mihin on helpoin puuttua eli ihmisen aiheuttamasta kärsimyksestä (Mayerfeld 1999, 117). Ihminen on suoraan vastuussa eläinteollisuuden eri muodoista, ja myös siinä aiheuttamastaan kärsimyksestä. Epäsuorasti ihmisen vastuuksi voidaan mieltää myös ilmastonmuutos ja siitä luonnonvaraisille eläimille aiheutunut kärsimys (Aaltola 2012, 122). Suoriin vastuisiin puuttuminen on helpointa ja ensisijaista, mutta kuten todettiin, helppoja keinoja myös luonnonvaraisten eläinten kärsimyksen helpottamiseen on olemassa ja niitä tulisi käyttää ja kehittää edelleen. Ihmisellä on kyky huomata kärsimystä oman lajinsa lisäksi

myös muissa olennoissa ja tämän pitäisi herättää moraalista huolta kärsivää kohtaan (Aaltola 2012, 101). Huolen tulisi mielestäni nousta myös tilanteissa, joissa kärsimys on ihmisestä riippumatonta. Edellytyksenä on sen perustavanlaatuisen asian tunnustaminen, että eläinten intressien ja kärsimyksen huomiotta jättämiselle ei ole päteviä perusteita.

6. Lopuksi

Tässä tutkielmassa on osoitettu, että ainakin hyvin monet eläimet ovat tietoisia fenomenalisessa mielessä ja voivat kokea elämänsä jollakin tavalla. Ne voivat kokea intressiensä toteutumisen tai toteutumatta jäämisen ja kykenevät kokemaan kärsimystä. Siitä, että nämä eläimet voivat kokea niitä koskevat asiat jollakin tavalla seuraa, että niiden kokemukset tulisi ottaa myös huomioon. Kokemuksellisuuteen kykenevälle olennoille kärsimyksen välttäminen on yksi perustavanlaatuisimpia intressejä.

Kärsimys on paha asia sekä yksilötasolla että yleisesti. Kuten todettiin, kärsimyksen pahuus sisältyy kärsimykseen jo käsitteellisesti. Kärsimyksen yleisestä pahuudesta, sekä siitä, että kärsimys on äärimmäisen negatiivinen asia sitä kokevalle olennoille ja loukkaa tämän intressejä seuraa, että kärsimyksen ehkäisemiseen ja poistamiseen liittyy prima facie -velvollisuus. Velvollisuus poistaa kärsimystä liittyy erityisesti eläimiin, jotka ovat ihmisestä riippuvaisia, mutta jossain määrin myös luonnonvaraisiin eläimiin. Kohdatessa kärsimystä luonnossa, velvollisuus voidaan ymmärtää samalla tavoin kuin ihmisestä riippuvaisten eläinten kohdalla. Velvollisuutta on kuitenkin mahdollista toteuttaa luonnossa myös muilla tavoilla, kuten ravinnolla ja sairauksien ehkäisemisen keinoin, jotka eivät suoraan liity kärsimyksen kohtaamiseen. Mihin raja tulisi vetää, on haastavampi kysymys. Sellaisten toimien, joiden ei voida ajatella olevan ihmiselle kohtuuttomia, kuten mainitut ruokintapaikat ja sairauksien ehkäiseminen, voidaan mielestäni mieltää velvollisuuden piiriin

kuuluviksi. Mihin tekoihin velvollisuus tarkalleen ottaen voidaan ulottaa, vaatii lisää tutkimusta. Kuuluuko velvollisuuteen esimerkiksi kärsivien eläinten aktiivinen tavoittaminen luonnossa? Kaikkia ei kuitenkaan ole mahdollista pelastaa, ja Aaltola puhuikin tasapainon löytämisestä auttamisen ja rauhaan jättämisen välillä (Aaltola 2012, 122). Oleellisinta ja samalla myös haastavinta on kuitenkin luoda sellainen yhteiskunnallinen muutos, jonka seurauksena myös muiden eläinten kuin ihmisen intressit otettaisiin huomioon.

Eläinten kärsimykseen liittyvät kysymykset, erityisesti kun kyse on luonnonvaraisista eläimistä, saattavat vaikuttaa haastavilta, kenties jopa absurdeilta ja turhanpäiväisiltä. Historia on kuitenkin täynnä esimerkkejä erilaisten ryhmien kaltoinkohtelusta ja toiminnasta, jota ei aikanaan kyseenalaistettu, mutta joka nykyään voidaan todeta moraalisesti vääräksi. Jeff McMahan toteaa, ettei moraalifilosofiassa olekaan kyse kompromissien tekemisestä, vaan totuuteen pyrkimisestä – seurausten näennäinen mielettömyys ei vielä ole syy hylätä johtopäätöstä (McMahan 2014, 4). Ajattelutavat muuttuvat, kun vanhoja näkemyksiä ja tottumuksia kyseenalaistetaan.

Peter Singer kirjoitti jo 1970-luvulla, että elämme tekosyiden aikakaudella (Singer 2007, 263). Oikeutusta eläinten nykyiselle kohtelulle ja kärsimykselle ei ole mahdollista antaa. Kuten johdannossa totesin, alati lisääntyvän eläinten kykyjä koskevan tutkimustiedon ja samalla lisääntyvän eläinten hyväksikäytön välillä on perustavanlaatuinen ristiriita. Kehitys on nurinkurista, sillä tiedon lisääntyessä moraalisesti tuomittavaksi havaituista käytännöistä tulisi luopua, ei jatkaa niitä kasvavalla volyyymilla. Donald Barnes puhuu eläinkokeiden yhteydessä niin sanotusta ”ehdollistetusta eettisestä sokeudesta”, josta kokeiden tekijät kärsivät; ammatillinen kunnia estää tieteen tekijöitä näkemästä toimintansa eettistä ongelmallisuutta (Barnes 1985, 160). Kenties samantapaisesta sokeudesta kärsivät enemmän tai vähemmän kaikki, jotka eivät kykene näkemään eläinten välineellisen käytön ja kärsimyksen ongelmallisuutta.

Jamie Mayerfeldin mukaan ihmisellä on syvälle juurtunut psykologinen tarve olla huomioimatta ympärillään olevaa kärsimystä (Mayerfeld 1999, 104). Kärsimyksen pahuus tekee sen kohtaamisesta

vaikeaa, ja onkin paljon helpompaa ja miellyttävämpää ummistaa silmänsä ja unohtaa. Ongelman sivuuttaminen kuitenkin tarkoittaa samalla sen hyväksymistä. Kärsimys on asia, jota ei tule sivuuttaa, ja ainoa moraalisesti kestävä vaihtoehto onkin kääntää katse kärsimystä kohti ja tunnustaa oma velvollisuutensa sen vähentämisessä.

Lähteet

Aaltola, Elisa (2013) (toim) *Johdatus eläinfilosofiaan*. Helsinki: Gaudeamus.

Aaltola, Elisa (2012) *Animal Suffering: Philosophy and Culture*. Basingstroke: Palgrave Macmillan.

Aaltola, Elisa (2006) *Animal Individuality: Cultural and Moral Categorisations*. Turku: Turun yliopisto.

Aaltola, Elisa (2004) *Eläinten moraalinen arvo*. Tampere: Vastapaino.

Barnes, Donald J. (1985) ”A Matter of Change”, teoksessa *In Defence of Animals* (toim. Peter Singer). Oxford: Basil Blackwell.

Bekoff, Marc (2000) ”Animal Emotions: Exploring Passionate Natures: Current interdisciplinary research provides compelling evidence that many animals experience such emotions as joy, fear, love, despair, and grief—we are not alone”, *BioScience* 50: 10, 861 – 870.

Danbury, T., Weeks, C., Waterman-Pearson, A., Kestin, S., and Chambers, J. (2000) ”Self-Selection of the Analgesic Drug Carprofen by Lame Broiler Chickens”, *Veterinary Record* 146, 307 – 311.

Dawkins, Marian Stamp (1985) ”The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals”, teoksessa *In Defence of Animals* (toim. Peter Singer). Oxford: Basil Blackwell.

Francione, Gary L. (2013) ”Eläinsuojelu ja eläinten moraalinen arvo”, teoksessa *Johdatus eläinfilosofiaan* (toim. Elisa Aaltola), 113 – 128. Alkuteksti ”Animal Welfare and the Moral Value of Non-Human Animals” ilmestyi vuonna 2010 julkaistussa *Law, Culture and Humanities* 6:1, 24 – 36.

Horta, Oscar (2010) ”Debunking the idyllic view of natural processes: population dynamics and suffering in the wild”, *Télos* 17, 73 – 88.

Linzey, Andrew (2009) *Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

McMahan, Jeff (2014) ”The Moral Problem of Predation”. Julkaistu verkossa 4.1.2014 <http://jeffersonmcmahan.com/wp-content/uploads/2012/11/The-Moral-Problem-of-Predation.pdf>

Viitattu 17.1.2019

Mayerfeld, Jamie (1999) *Suffering and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

Midgley, Mary (1983) *Animals and Why They Matter*, Athens: The University of Georgia Press.

Rollin, Bernard E. (2013) ”Tieteellinen ideologia, antropomorfismi, anekdootti ja etiikka” teoksessa *Johdatus eläinfilosofiaan* (toim. Elisa Aaltola), 48 – 63. Alkuteksti ”Scientific Ideology, Anthropomorphism, Anecdote and Ethics” ilmestyi vuonna 2000 julkaistussa *New Ideas in Psychology* 18, 109 – 118.

Rollin, Bernard E. (2011) ”Animal Pain: What It is and Why It Matters”, *The Journal of Ethics* 15: 4, 425 – 437.

Siipi, Helena (2008) ”Dimensions of Naturalness”, *Ethics and the Environment* 13:1, 71 – 103.

Singer, Peter (2013) ”Kaikki eläimet ovat tasavertaisia”, teoksessa *Johdatus eläinfilosofiaan* (toim. Elisa Aaltola), 69 – 88. Alkuteksti ”All Animals are Equal” ilmestyi vuonna 1974 julkaisussa *Philosophical Exchange* 1:5, 103-116.

Singer, Peter (2007) *Oikeutta eläimille. Eläinten vapautuksen filosofiaa*. (Alkuperäinen teos *Animal Liberation*, 1975). Suomentanut ja Suomea koskevin tiedoin täydentänyt Helena Tengvall. Suomennettu alkuteoksen 2. tarkistetusta painoksesta vuodelta 1990. Päivitetty laitos, päivittänyt Elisa Aaltola (1. painos: WSOY, 1991). Helsinki: Eläinsuojeluliitto Animalia.

Smart, Roderick Ninian (1958) ”Negative Utilitarianism”, *Mind* 67:268, 542 – 543.

Tye, Michael (1997) “The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is like to Be a Honey Bee?”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 88: 3, 289 – 317.

Watson, J. B. (1928) *The psychological care of infant and child; with the assistance of Rosalie Watson*. London: Allen.