



SALLA TUOMIVAARA

Näemmekö eläimet yhteiskunnassamme ja itsessämme?

Sosiologisen eläinkuvan haasteet

Yhteiskunnallisen eläintutkimuksen lisääntyminen on johdattanut pohtimaan, miksi eläimet ovat olleet pitkään niin näkymättömiä yhteiskuntatieteissä. Ainakin osin vastaus piilee vallinneessa dualistisessa näkemyksessä ihmiseen ja eläimiin jakautuvasta maailmasta. Ihmisen ja eläimen rajanvetoon voimakkaasti nojaava sosiologian tieteenala oli kuitenkin eläinkäsityksiltään alkumetreillään moninaisempi kuin myöhemminä vuosikymmeninä. Tämä huomataan verrattaessa ensimmäisinä sosiologian professoreina Englannissa ja Ranskassa vaikuttaneiden Edvard Westermarckin ja Émile Durkheimin ihmis- ja eläinkäsityksiä.

Sosiologia esittelee itsensä usein väittämällä, ettei ”mikään inhimillinen ole sosiologialle vierasta”. Siten tuntuukin oudolta, että tieteenala jätti pitkään lähes huomiotta eläinten aseman yhteiskunnissa ja muiden lajien merkityksen ihmisille. Selitys puutteelle paistaa kuitenkin samaisesta lausahduksesta: sosiologia on kiinnostunut kaikesta inhimillisestä, mutta eläin ei ole lähtökohtaisesti inhimillinen. Englannin kielessä ’inhimillistä’ ja ’ihmistä’ jopa kutsutaan samalla sanalla: *human*.

Yhteiskuntatieteellisen eläintutkimuksen lisääntymisen myötä sosiologiakin on havahtunut pohtimaan eläinten merkitystä ihmisille ja yhteiskunnalle sekä esimerkiksi ihmisten ja eläinten välisten suhteiden muutosta¹. Sosiologian on melko helppo lähestyä näitä kysymyksiä, joissa eläin näyttäytyy samanlaisena tarkastelun kohteena kuin muutkin yhteiskuntien ei-inhimilliset osat. Haasteellisemmaksi on osoittautunut ihmisten ja muiden lajien välisten sosiaalisten suhteiden tarkastelu. Millaisia lähestymistapoja sosiologiassa voidaan käyttää, jos ajatellaan, että eläin ei ole vain ihmisen toiminnan ja ajatusten kohde ja väline, vaan toinen osapuoli sosiaalisessa vuorovaikutuksessa?

Sosiologia tutkii ihmisten sosiaalista toimintaa, ja perinteisesti ihmisten sosiaalisen toiminnan on ajateltu poikkeavan eläinten sosiaalisesta toiminnasta, jota tutkii esimerkiksi biologian piiriin kuuluva eläinsosiologia. Mutta entä jos me elämme ja muotoudumme vuorovaikutuksessa muiden lajien kanssa? Voiko ihmisten ja muiden eläinten sosiaalisesta toiminnasta puhua samoin käsittein, ja mitä se merkitsisi sosiologiselle teorianmuodostukselle?

Ihmisten ja muiden eläinten välisen merkityksellisen vuorovaikutuksen tutkimiseen liittyy näin ollen kysymys ihmisen ja muiden lajien jakamista ominaisuuksista. Pystyykö sosiologia tunnistamaan ja tunnustamaan, mitä ominaisuuksia muut eläinlajit jakavat ihmisen kanssa, ja hyväksymään tämän jatkumon? Entä pystymmekö irtautumaan näkemyksestä, jonka mukaan muiden eläinten kanssa jakamamme ominaisuudet olisivat vain jotain alemmaa ja vähemmän kehittyntä?

Muiden lajien kognitiivisia ja sosiaalisia kykyjä koskevan tiedon kasvu asettaa uusia kysymyksiä monille tieteenaloille. Eläinten tiedetään olevan tietoisia². Monet eläinlajit käyttävät työkaluja sekä opettavat eli siirtävät taitoja uusille sukupolville. Kielen määritelmää on haluttu uudistaa, kun yhä useampien lajien on havaittu käyttävän jotain kielen kaltaista. Muutkin eläimet osaavat käyttää symboleja ja huijata. Ne tuntevat empatiaa ja niillä on käsityksiä oikeudenmukaisuudesta.³ Tällaiset havainnot uhmaavat yksinoikeuttamme ominaisuuksiin, joita on pitkään pidetty puhtaasti inhimillisinä. Samalla ne kyseenalaistavat oikeutuksen monille eläinten hyväksikäytön muodoille, myös tieteellisessä tutkimuksessa harjoitetuille. Ja ne muuttavat näkemyksiä lukuisien tieteen tutkimien ilmiöiden laajuudesta ja alkuperästä.

Sosiologian vaikeudesta katsoa eläintä

Ihmisen ainutlaatuinen sosiaalisuus on ollut perusta ja peruste itsenäiselle sosiologian tieteenalalle. Sosiologian varhaisista suurista nimistä esimerkiksi Émile Durkheim

edusti näkemystä, jonka mukaan sosiaalinen elämä ja yhteiskunta muovaavat ihmisistä ihmisiä eli inhimillisiä ja siten erottavat meidät eläimistä. Tämä oman yksilöllisen ”luonnon” alistaminen ”sosiaaliselle luonnolle”, ja käytäytymisen muokkaaminen jopa päinvastaiseen suuntaan kuin se spontaanisti kulkisi, erottaa ihmisen kaikista muista olennoista, jotka Durkheimin mukaan seuraavat sokeasti sinne, minne mielihyvä ne milloinkin vie.⁴ Aintulaatuinen sosiaalisuutemme tuottaa hänen mukaansa yhteiskunnan, jota ei voi tutkia samoin tavoin kuin muita luonnon osia⁵.

Viime vuosikymmeninä luonto–kulttuuri-dualismi ja siihen yhdistyvä ihminen–eläin-dualismi on kuitenkin kyseenalaistettu, ja sen myötä useat tutkijat ovat ryhtyneet kehittämään kattavampaa näkemystä yhteiskunnasta sekä ihmisten ja eläinten suhteista. Yhteiskuntatieteissäkin yhteiskuntaa pitäisi tarkastella kokonaisuutena, joka sisältää ihmisten lisäksi muitakin toimijoita. Muiden muassa Donna Haraway ja Bruno Latour ovat hahmotelleet elinympäristöämme sellaisin uusin ajattelutavoin, joissa otetaan huomioon myös ei-inhimilliset oliot yhteiskuntien osina tai jäseninä. Heidän ajatusrakennelmiinsa ovat kuuluneet esimerkiksi teknologia ja muut ei-elolliset artefaktit kuten myös muut elävät olennot toimijoina ihmisten lisäksi.⁶

Latour kritisoi vallinnutta kahtiajakoa, jossa erotetaan toisistaan sosiologien konstruoima yhteiskunta – ihmiset keskenään – ja kuviteltu Luonto eli oliot itsessään. Antropologit ovat vieraisiin yhteisöihin mennessään luoneet niistä kollektiivi-kuvauksia, joissa ovat olleet mukana niin inhimilliset kuin ei-inhimilliset olennot, materiaalit, teknologia ja näiden kaikkien osien kietoutuminen yhteen yhteisöksi. Oman yhteisöemme kohdalla olemme tunnistaneeet ja hyväksyneet kuitenkin vain kertomukset, joissa kulttuuri on pidetty erillään luonnosta. Latourin mukaan emme ole osanneet laatia kuvausta omasta luontokulttuuristamme. Se ei ole kuulunut asiaan, sillä olemme ”moderneja”, eivätkä inhimillisen ja ei-inhimillisen jatkuvuudet ole siten enää koskeneet meitä omana aikanamme. Tästä huolimatta ei-inhimillinen vaikuttaa elämäämme edelleen aivan yhtä paljon kuin ennen ja niin sanotut hybridisaation muodot jopa moninaistuvat.⁷ Latour toteaa Harawayhin viitaten, että kyborgit, samoin kuin eläimet, muodostavat osan sekä meidän moderniksi kutsuamamme että esimodernia kollektiivia⁸.

Harawayn *The Companion Species Manifesto* (2003) kertoo niin ikään luontokulttuureista. Se kuvaa, miten me ja muita lajeja edustavat olennot tuottavat toisensa ja itsensä yhteen kietoutuneissa elämässään, joissa ihmisiin kohdistuvia vaikutuksia ei voi erottaa kulttuuriseksi ja muihin olentoihin kohdistuvia biologisiksi. Sekä Latour että Haraway pyrkivät siis osoittamaan, miten erilaiset olennot kytkeytyvät toisiinsa eikä kokonaisuus ole ontologisesti erotettavissa erilaisiin olemisen tasoihin, etenkin dualistisella luonto–kulttuuri-erotteulla.

Durkheimin ja Westermarckin eläinkäsitykset

Oliko sosiologian syntyvuosikymmenten näkemys ihmisestä ja ihmisen erillisyydestä muihin eläinlajeihin nähden kuitenkin vielä yhtä vahva ja vakiintunut kuin myöhemmin? Miksi ja missä vaiheessa sosiologiasta kehittyi niin voimakkaasti ihmisen ja muiden eläinten eroa korostava tiede? Kahden varhaisen sosiologin, ranskalaisen Émile Durkheimin (1858–1917) ja suomalais-brittiläisen Edvard Westermarckin (1862–1939) tekstien vertailu avaa mielenkiintoisen näköalan aiheeseen. Molempien ura ajoittuu 1800- ja 1900-lukujen vaihteeseen. Westermarck ja Durkheim toimivat maidensa ensimmäisissä sosiologian professorin viroissa 1900-luvun alkuvuosina, Westermarck London School of Economics and Political Sciencessä, Durkheim Sorbonnessa.

Sosiologian varhaisvuosina ihmiskuva kävi läpi mullistusta Darwinin teosten ja evoluutioajattelun leviämisen myötä. Jouduttiin kohtaamaan tieto siitä, ettei ihminen olekaan erillisen luomistyön tulos. Voi kuitenkin kysyä, hyväksyttiinkö tuota ajatusta todella. Sosiologian varhaisvaiheissa ihmisen erikoisasema pyrittiin toisaalta pelastamaan. Jumala ei ollutkaan luonut ihmistä omaksi kuvakseen, mutta kenties ihmisestä oli tullut laadullisesti muista poikkeava – ja nimenomaan muita ylempi – muilla tavoin.

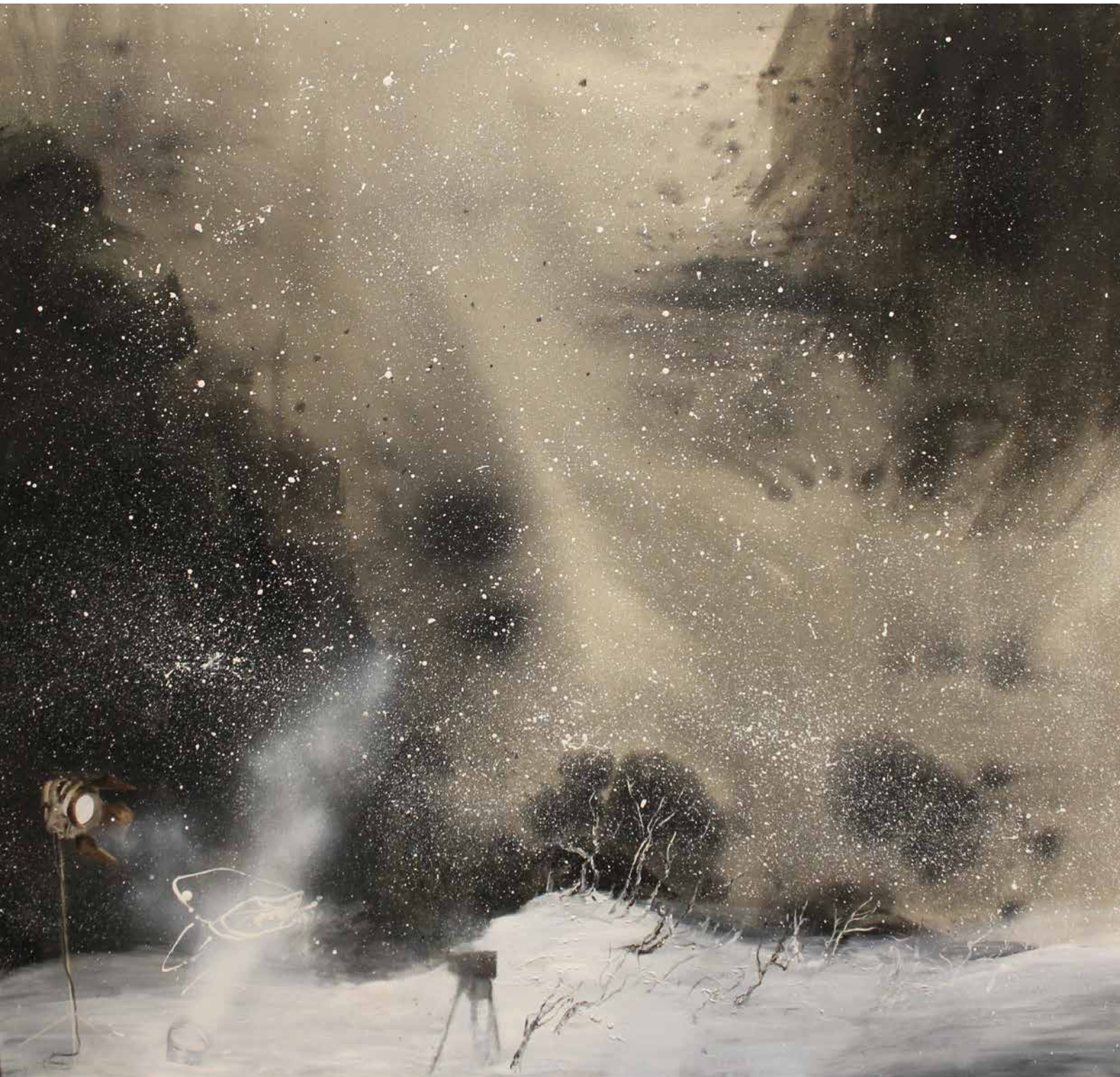
Durkheimin näkemyksen mukaan yhteiskunta tuottaa yhteisölliset älylliset ja moraaliset voimat, joiden avulla ihminen kykenee neutraloimaan luonnon sokeat ja amoraaliset voimat. Koska moraaliset voimat sijoittuvat Durkheimin ajattelussa (osin) ihmisyyden ulkopuolelle, yhteiskuntaan, moraaliset käyttäytymissäännöt ja sosiaalinen paine voivat toimia ihmisten syntyperäisiä taipumuksia vastaan.⁹

Yksilön eläimellisyys siis häviää yhteisön sosiaaliskulttuuriselle hallinnalle, joka nousee eläimellisen maailman yläpuolelle. Durkheimin mukaan ihmisyyden luonteenomaiset piirteet – intellektuaalinen ja moraalinen kulttuuri – ovat seurausta nimenomaan ainoastaan ihmiselle ominaisesta yhteiskunnasta. Ilman ihmisyyteisöä yksilö olisi hänen mukaansa pelkästään fyysisten voimien ohjaama, eikä hän siten olisikaan ihminen varsinaisessa merkityksessä.¹⁰

Durkheim painottaa, että moraalijärjestelmiä on yhtä monenlaisia kuin on yhteiskuntiaakin, eikä hän näe järkeväksi etsiä moraalin universaaleja taustoja, toisin kuin esimerkiksi Westermarck¹¹. Durkheim päättää teoksensa *Uskontoelämän alkeismuodot* (1912) todeten, ettei yhteisön hallussa olevaa luovaa voimaa voi verrata minkään muun oliolajin hallussa olevaan voimaan¹².

Durkheimin ja Westermarckin teosten kirjoittamisaikaan ihmisen ja hänen sosiaalisen toimintansa tieteellinen selittäminen haki muotoaan. Sekä Durkheim että Westermarck kokivat tarpeelliseksi vertailla ihmistä myös eläimiin ja eläinten tutkimukseen pohiessaan sosiologian kohdetta ja metodeja itsenäisenä tieteenalana.

Durkheim käyttää eläinvertauksia huomattavasti



”Ihmislunto ei ole Westermarckille muusta luon- nosta erillinen ilmiö, vaan myös moraalitaju on kehittynyt hänen mukaansa evolutiivisesti.”

vähemmän kuin Westermarck. Kuitenkin esimerkiksi käsitellessään itsemurhan määritelmää kuuluisassa teoksessaan *Le suicide* (1897) Durkheim pohtii eläinten mahdollisuutta itsemurhaan ja käy läpi tekoa muistuttaneita tapauksia muusta eläinkunnasta. Durkheim päätyy johtopäätökseen, etteivät varsinaisen itsemurhan piirteet täyty, sillä eläimet eivät ole pyrkineet toiminnallaan tiettyyn päämäärään.¹³

Durkheim suhtautuu evoluutioajatteluun epäillen ja viittaa Darwinin teorioihin pelkinä hypoteeseina¹⁴. Hän paheksuu erityisesti evoluutioajattelusta johdettua näkemystä ihmisen perustavaa laatua olevasta itsekkyydestä ja kilpailuvietistä ja korostaa nimenomaan altruismia ja solidaarisuuden olevan ihmisyhteiskunnan perustavia piirteitä¹⁵. Samaan johtopäätökseen, mutta evolutiiviseen ajatteluun tukeutuen, päätyy Westermarck.

Brittiläiseen ajatteluperinteeseen nojannut Westermarck oli Darwinin suuri ihailija¹⁶. Hänen käsityksensä ihmisen ja luonnon suhteesta poikkesi sosiologian valtavirraksi myöhemmin muodostuneista näkemyksistä. Westermarckin edustama – evolutionistisena pidetty – ajattelu joutui 1920-luvulta lähtien epäsuosioon, ja hänen nimensä painui vähitellen unohduksiin.¹⁷

Westermarck halusi ottaa tutkimuksissaan huomioon ihmisten käyttäytymisen ja tapojen sekä sosiokulttuuriset että biologiset perustat. Hän oli kiinnostunut siitä, miten sosiaaliset, psykologiset ja biologiset tekijät vaikuttavat toisiinsa ja muokkaavat yhdessä ihmisen käyttäytymistä. Luonnon ja kulttuurin yhteyden korostaminen ja tieteiden välinen vuoropuhelu ovat leimallisia hänen ajattelulleen.

Westermarck kirjoittaa esimerkiksi siitä, miten ihmisen kaltaiset laumaeläimet tuntevat olonsa mukavaksi lajikumppanien seurassa, mutta kärsivät, jos ne erotetaan muista, ja iloitsevat, kun pääsevät takaisin toistensa seuraan¹⁸. Tämä mielihyvä, jota ne saavat toistensa seurasta, on yhteydessä ystävällisyyteen, jota ne tovereilleen osoittavat. Toistensa kanssa elävät eläimet osoittavat hyvin usein kiintymystä toisiaan kohtaan, puolustavat toisiaan, auttavat kumppaneitaan vaarassa ja hädässä, ja suorittavat muita palveluksia toisilleen, kirjoittaa Westermarck viitaten Darwinin ja Kropotkinin tutkimuksiin¹⁹.

Westermarckin kirjoituksissa ihmisen ”eläimelliseen luontoon” – evolutiivisesti vanhoihin, meidän osin muiden eläinten kanssa jakamiimme piirteisiin – pohjautuvat niin sosiaalinen toimintamme kuin sen säätelykin. Moraalin juuret löytyvät muiltakin lajeilta, joskin ihmisyhteiskunnassa moraalijärjestelmä on kehittynyt omalle tasolleen. Westermarck katsoo, että muissakin eläinlajeissa kuin ihmisessä on havaittavissa tiettyjä altruistisia tunteita – altruismimme juuret ovat siis syvällä²⁰. Monet yhteisölliset tavat ovat kuitenkin nimenomaan ihmiselle tyypillisiä. Ihmisiä sitovat toisiinsa vain ihmisille tyypilliset lait, instituutiot, tavat, taikauskoiset ja uskonnolliset seremoniat ja uskomukset sekä esimerkiksi käsitykset yhteisestä syntyperästä.²¹ Ihminen on samalla sekä erityislaatuinen että yksi eläinlajeista²².

Westermarck tunnetaan parhaiten nimenomaan moraalista koskevista tutkimuksistaan. Hänen mukaansa moraalitaju kuuluu mieleemme rakenteeseen ja on osa ihmisluntoa. Samalla hän kuitenkin korostaa moraalista olevan relatiivista: ajasta, paikasta ja yksilöstä riippuvaista. Hänen ajatteluunsa muokkasi voimakkaasti Adam Smithin moraalitunteiden teoria. Westermarckin käsityksen mukaan moraaliset säännöt ja lait pohjautuvat tapoihin, jotka puolestaan perustuvat moraalille tunteille. Moraalisiin tunteisiin vaikuttavat tiedot ja käsitykset voivat olla joko totuudenmukaisia tai virheellisiä. Mikäli havaitaan, että moraalisten näkemysten taustalla on uskomuksia, jotka eivät perustu tosiasioille, katsantoja voidaan tarkistaa. Westermarckin esimerkin mukaisesti vaikkapa uskomukset tiettyjen seksuaalisten taipumusten toteuttamisen haitallisuudesta fyysiselle terveydelle voidaan todeta tieteen avulla paikkaansa pitämättömiksi, jolloin niitä ei voida enää käyttää perusteluna kyseisten taipumusten moraalille tuomitsemiselle.²³

Ihmislunto ei ole Westermarckille muusta luonnosta erillinen ilmiö, vaan myös moraalitaju on kehittynyt hänen mukaansa evolutiivisesti. Westermarckin näkemykset ihmisten ja muiden eläinten välisestä evolutiivisesta jatkuvuudesta heijastuvat hänen kielenkäytössään. Westermarck käyttää pitkälti samoja käsitteitä puhuesaan ihmisistä ja muista eläimistä, ja hän puhuu myös ihmisestä usein eläimenä. Hän korostaa, että jaamme moraalimme perustan muodostavat moraalitunteet monien

muiden lajien kanssa. Sosiaalisen luontomme juuret ovat syvällä ihmisen evoluutiohistoriassa.²⁴

Kaikkien kädellisten moraalit

Yksi Westermarckin merkityksen esiin nostaneista nykytutkijoista on eräs aikamme merkittävimmistä kädellistutkijoista, Frans de Waal. Hän on tullut tunnetuksi etenkin kädellisten moraalit koskevista tutkimuksistaan. De Waalin mukaan moraalisuuden perustana toimivat tunteet ja kognitiiviset kyvyt löytyvät myös monilta muilta kädellislajeilta ihmisen lisäksi²⁵. Niin kutsutut ”hyvä ja paha” ovat syvällä eläimellisissä juurissamme, jotka jaamme muiden lajien kanssa. Hyvyys ei ole modernin yhteiskunnan ja kulttuurin pintasilausta vaan syvintä itseämme, siinä missä muutkin olennaiset ominaisuutemme.

Kysymys moraalit alkuperästä ja moraalit inhimillisyydestä jakaa ajattelijoita yhä nykyäänkin, mutta etenkin kognitiivisen etologian piirissä on vahvistunut näkökanta, jonka mukaan moraalit käytökseen piirteitä löytyy myös muilta eläimiltä kuin ihmisiltä. De Waal on päätenyt näkemukseen, ettei ihmisten moraalitjärjestelmän kaltaista kokonaisjärjestelmää ole muilla ihmisapinoilla, mutta niiden käyttäytymiseen silti sisältyy samoja käyttäytymismuotoja, jotka ihmisillä luemme moraalitit kuuluviksi²⁶. Näitä ovat esimerkiksi useat sympatiaan, keskinäiseen yhteisöön ja normeihin sekä vastavuoroisuuteen liittyvät käyttäytymispiirteet²⁷. De Waalin kuvaukset kädellisten heikompiin yksilöihin kohdistamasta huolenpidosta, ruuan jakamisesta, lohduttamisesta ja toisten kuoleman synnyttämästä surusta antavat voimallisia esimerkkejä siitä, miten samankaltaisia tunteita ihmisapinat jakavat kanssamme ja kuinka syvällä moraalitit juuret ovat²⁸.

De Waalin mukaan Westermarckin ajatukset tulivat syrjäytetyiksi sosiaalitieteiden perinteestä, koska ne olivat kuin isku vasten länsimaisen dualistisen tradition kasvoja²⁹. Westermarck ei eronnut aikansa muista sosiaalitieteilijöistä niinkään siksi, että hän sovelsi Darwinin teorioita ja uskoi ihmisen käyttäytymisen evoluutiivisiin juuriin, vaan ennen kaikkea näkemysellään ihmisen ”hyvyyden” varhaiskantaaisuudesta ja pyrkimyksellään etsiä moraalitit pitämämme käytökseen alkuperää sekä esihistoriastamme että muilta eläinlajeilta³⁰.

Eläimä koskevan tiedon kasvu haastaa ihmistieteet

Sosiologiassa on merkittävä roolinsa siinä ajattelun perinteessä, jossa on etsitty ominaisuuksia, jotka selkeästi erottaisivat ihmiset kaikista muista eläimistä. Ihmisen ainutlaatuisuuden lähteeksi ei ole kelvannut samanlainen ominaisuuksien ja kykyjen kirjo, joka muodostaa jokaisen muun eläinlajin ainutlaatuisuuden. Ihminen on haluttu erottaa kaikista eläimistä yksiselitteisesti, ei pelkästään jokaisesta muusta lajista kerrallaan. Eläinlajien monimuotoisuus tyypistyy yhä yksiköksi, eläimeksi, ihmisen vas-

tinpariksi, toiseksi olemisen tasoksi. Olemisen muodot laakamadoista orankeihin ja kukkakoralleista korppeihin edustavat samanlaista eläintä ja eläimellisyyttä, jonka tärkein ominaisuus on olla jotain muuta kuin ihminen.

Sosiologia on puhunut paljon ihmisen ainutlaatuisuudesta, mutta ei ole yleensä ollut kovinkaan hyvin perillä siitä, mitä muiden eläinlajien tieteellinen tutkimus on saanut selville. Eläinten kognitiivisten kykyjen ja eläinkulttuurien tutkimuksen nopeasta edistymisestä huolimatta on sosiologiassa yhä usein tyydytty vain yksinkertaistaviin toteamuksiin, joiden mukaan eläinten kyvyt ovat laadullisesti täysin toisenlaisia kuin ihmisten.

Antropologian luonto–kulttuuri–dualismin historiaa tutkinut Stephen Horgan on todennut, että jyrkät vastakkainasettelut luonnon ja kulttuurin sekä ihmisen ja eläimen välillä peittävät tieteeltä enemmän asioita kuin paljastavat³¹. Nämä vastakkainasettelut voivat estää meitä esittämästä olennaisia kysymyksiä, sillä ne pyrkivät jo etukäteen kertomaan, mikä on mahdollista ja miten ilmiöt selittyvät. Horganin mukaan nämä käsitykset laadullisesta erosta ihmisen ja eläimen välillä eivät yleensä perustu sen paremmin eläin– kuin ihmistieteellisenkään tutkimuksen tuottamaan tietoon vaan hierarkkiseen käsitykseen luonnon ja kulttuurin suhteesta. Halu säilyttää tämä essentialistinen erottelu on hänen mukaansa yhä vahva, minkä vuoksi ihmistieteet takertuvat edelleen dogmaattisiin väitteisiin ihmisen ainutlaatuisuudesta ja sen perusteista³².

Horganin mukaan antropologia (ja sosiologia) ovat rajanneet luonnon ja kulttuurin – ja täten aina samalla myös ihmisen ja eläimen – välistä erottelua liian jyrkäksi hyvien päämäärien verukkeella, nimittäin rasis-tisen tieteen painolastista vapautuakseen. Kun biologian vaikutus kulttuurien kehitykseen kiistettiin, kiistettiin monesti myös biologian vaikutus ihmisen kehitykseen yleisemminkin. Näin ajaututtiin Horganin mukaan kulttuurideterminismin tielle, eli näkemukseen, jonka mukaan vain kulttuuri, jossa ihminen varttuu, määrittää häntä, ohi kaikkien biologisten vaikutusten.³³

Donna Haraway on todennut sekä biologisen että kulttuurisen determinismin olevan väärässä juuri käyttämiensä luonto–kulttuuri–abstraktioiden takia³⁴. Kun luovumme yhtäällä biologisesta reduktionismista ja toisaalla kulttuurisesta ainutlaatuisuudesta näkemysten ääri-laitoina, kykenemme ajattelemaan sekä ihmisiä että eläimiä uudella tavalla³⁵.

Sosiologinen eläintutkimus ei voi tietenkään väistää kysymystä ihmisen ominaislaadusta. Toki siihen, miten koemme eläimet ympärillämme, vaikuttaa aina se, miten tunnistamme itsemme eläiminä. Tapamme nähdä eläin ja itsemme eläiminä – tai ei-eläiminä – vaikuttaa ontologiisiin käsityksiimme ja maailmankuvaamme, kuten varhaisen sosiologien kirjoitusten tarkastelutkin osoittaa.

Tietoa yhteiskuntatieteellisestä eläintutkimuksesta: Yhteiskunnallisen ja kulttuurisen eläintutkimuksen seura, <http://elaintutkimus.edublogs.org/>

Viitteet

- 1 Yhteiskunnallisen ja sosiologisen eläintutkimuksen kehityksestä ks. esim. Tuomivaara 2003; Kupsala & Tuomivaara 2004.
- 2 Esimerkiksi vuonna 2012 useat alan arvostetut tutkijat allekirjoittivat eläinten tietoisuudesta julistuksen *The Cambridge Declaration on Consciousness in Non-Human Animals*. Verkossa: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.
- 3 Useimpia mainituista ominaisuuksista on löydetty erilaisilta eläinlajeilta, mutta ihmisapinoiden tutkimus tarjoaa kattavimmin tietoa sellaisten ominaisuuksien esiintymisestä myös muilla lajeilla, joita on aiemmin pidetty vain ihmiselle kuuluvina. Ihmisapinatutkimuksesta ks. esim. *Great Ape Societies* 1996.
- 4 Esim. Durkheim 1971, 208–209, 315; 1994b, 56.
- 5 Esim. Durkheim 1980b, 80–81; 1982, 116–117.
- 6 Ks. esim. Haraway 1989; 2003; 2008; Latour 2006.
- 7 Ks. esim. Latour 2006, 17–19, 171–180.
- 8 Sama, 82.
- 9 Durkheim 1980b, 39, 81; 1974, 54–55.
- 10 Durkheim 1971, 347; 1974, 55.
- 11 Durkheim 1979, 50.
- 12 Durkheim 1980b, 397.
- 13 Durkheim 1975, 44–45.
- 14 Durkheim 1994b, 144; 1994a, 110–114, 149–150, 302.
- 15 Durkheim 1994b, 144–145.
- 16 Ks. Ihanus 1991, 164; Salmela 1998, 26; Siikala 1998, 10.
- 17 Ks. esim. Allardt 2000, 299; Fletcher 1980, 168; Salmela 1998, 37.
- 18 Westermarck 1970, 103.
- 19 Sama. Westermarck viittaa nimenomaan venäläisen anarkistin Pjotr Kropotkinin teokseen *Mutual Aid* (1902), jossa Kropotkin argumentoi, että evoluutiossa erityisesti yksilöiden välinen yhteistyö ja auttaminen ovat keskeisiä selviytymistä edesauttavia tekijöitä.
- 20 Esim. Westermarck 1933, 127.
- 21 Esim. Westermarck 1926, 52, 198; 1933, 28–30; 1970, 98–99, 104.
- 22 Esim. Westermarck 1926, 512, 514.
- 23 Esim. Westermarck 1933, 186–187; 1970, 71, 109.
- 24 Ks. esim. Westermarck 1926, 193; 1984, 28–30; ks. myös Salmela 1998, 61–63.
- 25 de Waal 1998.
- 26 Sama.
- 27 Sama, 231.
- 28 Sama.
- 29 de Waal 2001, 343.
- 30 Sama, 337–340.
- 31 Horigan 1988, 102–103.

- 32 Sama, 84.
- 33 Sama, 18–19.
- 34 Haraway 2003, 6.
- 35 Sama, 31.

Kirjallisuus

- Allardt, Erik, Edward Westermarck. A Sociologist Relating Nature and Culture. *Acta Sociologica*. Vol. 43, No. 4, 2000, 299–306.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912). Käänt. Joseph Ward Swain. George Allen & Unwind, London 1971.
- Durkheim, Émile, *Sociology and Philosophy*. Käänt. D. F. Pocock. The Free Press, New York 1974.
- Durkheim, Émile, *Suicide. A Study in Sociology* (Le suicide, 1897). Käänt. John A. Spaulding & George Simpson. Routledge & Kegan Paul, London 1975.
- Durkheim, Émile, Review of Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol I*, 1906. (Julkaistu alun perin ranskaksi lehdessä *L'Année sociologique*, X, 383–395, 1907.) Käänt. H. L. Sutcliffe. Teoksessa Durkheim, *Essays on Morals and Education I*. Toim. W. S. F. Pickering. Routledge & Kegan Paul, London 1979.
- Durkheim, Émile, *Contributions to L'Année Sociologique*. Toim. Yash Nandan. Käänt. J. French. The Free Press, New York 1980a.
- Durkheim, Émile, *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä* (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912). Suom. Seppo Randell. Tammi, Helsinki 1980b.
- Durkheim, Émile, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method* (Les Règles de la Méthode Sociologique, 1895). Toim. Steven Lukes. Käänt. W. D. Halls. The Free Press, New York 1982.
- Durkheim, Émile, *Durkheim's Philosophy Lectures. Notes from the Lycée de Sens Course, 1883–1884*. Käänt. & toim. Neil Gross & Robert Alun Jones. Cambridge University Press, Cambridge 1994a.
- Durkheim, Émile, *The Division of Labour in Society* (De la division du travail social, 1893). Käänt. W. D. Halls. Macmillan, London 1994b.
- Fletcher, Ronald, *Sociology. Its Nature, Scope, and Elements*. Batsford, London 1980.
- Great Ape Societies*. Toim. William C. McGrew, Linda F. Marchant & Toshisada Nishida. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Haraway, Donna, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern*

- Science*. Routledge, New York 1989.
- Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.
- Haraway, Donna, *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Horigan, Stephen, *Nature and Culture in Western Discourses*. Routledge, London 1988.
- Ihanus, Juhani, Jälkisanana. Teoksessa Westermarck, Edvard, *Tapojen historiaa*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 545. Gummerus, Jyväskylä 1991.
- Kupsala, Saara & Tuomivaara, Salla, Sosiologinen eläintutkimus. Eläinten yhteiskunnallinen merkitys sosiologian tutkimuskohteena. *Sociologia*. Vol. 41, No. 4, 2004, 310–321.
- Latour, Bruno, *Emme ole koskaan olleet moderneja* (Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, 1991). Suom. Risto Suikkanen. Vastapaino, Tampere 2006.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.
- Siikala, Jukka, Introduction. Ancestral Images and the Invention of New Ideas. Teoksessa *Developing Anthropological Ideas. The Edward Westermarck Memorial Lectures 1983–1997*. Toim. Jukka Siikala, Ulla Vuorela & Tapio Nisula. Transactions of the Finnish Anthropological Society No. 41, Helsinki 1998.
- Tuomivaara, Salla, *Eläimet muuttuvassa yhteiskunnassa. Johdatus ihmisten ja eläinten välisen suhteiden sosiologiaan*. Julkaimaton sosiologian pro gradu -tutkielma. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tampereen yliopisto 2003.
- de Waal, Frans, *Hyväluontoinen. Oikean ja väärän alkupevä ihmisissä ja muissa eläimissä* (Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, 1996). Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 1998.
- de Waal, Frans, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*. Basic Books, New York 2001.
- Westermarck, Edvard, *Moraalin synty ja kehitys I* (The Origin and Development of Moral Ideas I, 1906). Suom. Emerik Olsoni. WSOY, Porvoo 1933.
- Westermarck, Edvard, *The Origin and Development of Moral Ideas. Vol. II* (1908). Macmillan, London 1926.
- Westermarck, Edvard, *Ethical Relativity* (1932). Greenwood Press, London 1970.
- Westermarck, Edvard, *Kristinusko ja moraalit* (Christianity and Morals, 1939). Suom. Väinö Meltti. Otava, Helsinki 1984.