

Eläimellisyyden käsite

Filosofia, etiikka ja eläinten käyttäytyminen

Jokaisella aikakaudella on lempiristiriitansa. Kolmekymmentä vuotta sitten me hyväksyimme Marxin ja Freudin yhtäkä, ja kuin skottiruuduilla pyörivä kameleontti me ihmettelimme, miksi elämä on niin sekavaa. Tätä nykyä olemme samanlaisissa hankaluuksissa sen kysymyksen kanssa, onko vai eikö ole jotain 'ihmisluonnoksi' kutsuttua.

Yhtäältä eläinten käyttäytymistutkimukset ovat lisääntyneet räjähdysmäisesti, ja vertailuista eläinten ja ihmisten välillä on tullut valtavan suosittuja. Käytetään eläimistä juonnettua todistusaineistoa sen päättämiseksi, onko ihminen¹ luonnostaan aggressiivinen tai luonnostaan territoriaalinen, jopa onko hänellä aggressiivinen tai territoriaalinen vaisto. Toisaalta monet sosiologit ja psykologit vaikuttavat olevan sillä behavioristisella kannalla, että ihminen on täysin vaistoja vailla oleva olento, ja samoin ajattelevat eksistentialistiset filosofit. Jos näin on, kaikkien eläinvertailujen täytyy olla merkityksettömiä. (Tilan säätämiseksi minun on täytynyt yksinkertaistaa näitä puoluekantoja, mutta jos joku ounastelee minun ylyksinkertaistaneen behavioristista linjaa, voin vain kehottaa häntä jatkamaan *New Society*n lukemista².)

Behaviorismin näkökulmasta ihminen on tyystin kulttuurinsa luomus. Hän aloittaa taipaleensa loputtoman muovautuvana, ja hänet muokkaa täysin yhteiskunta, jossa hän kasvaa. Kulttuurien välisille mahdollisille variaatioille ei ole loppua; kaikki ne, mitä kutsumme ihmisen vaistoiksi, ovat vain oman yhteiskuntamme syvään juurtuneita ennakkoluuloja. Jos muodostamme perheitä, pelkäämme pimeää tai hätkähdamme hämähäkin nähdessämme, se on vain ehdollistumisemme tulosta. Eksistentialismille näyttämö on ensi silmäyksellä erilainen, koska eksistentialisti puolustaa ihmisen vapautta eikä anna tämän kutsua itseään minkään tuotokseksi. Mutta eksistentialismikin kieltää ihmisen luonnon; jos hänellä olisi sellainen, ei hänen vapautensa olisi täydellistä. Siten Sartre väittää, että ihmisluontoa ei ole:

"Se merkitsee että ihminen on olemassa ensin, tavoittaa itsensä, ilmaantuu maailmaan ja määrittelee itsensä vasta kaiken tämän jälkeen. Se ettei ihminen sellaisena kuin eksistentialismi hänet käsittää, ole määriteltävissä, johtuu siitä ettei hän aluksi ole mitään. Oleminen alkaa vasta myöhemmin ja hänestä tulee se mitä hän itsestään tekee."³

Eksistentialismille on olemassa vain ihmisen tila, johon ihminen ei synny vaan joka on tapahtumien tulosta. Jos

pelkäämme pimeää, se johtuu siitä, että päätämme olla pelkureita; jos välitämme enemmän omista kuin muiden lapsista, me valitsemme puolueellisuuden. Meidän ei koskaan tule puhua ihmisluonnosta tai ihmisen vaistoista.

Tässä artikkelissa haluan ensinnäkin yksinkertaisesti kiinnittää huomiota tähän dialektiikkaan, jolle älykäs tarkastelu joka suunnasta tekisi varmasti hyvää. Toiseksi haluan itse työskennellä eläinten käyttäytymisen näkökulmasta, joka on nähdäkseni erittäin kiinnostava ja jota filosofit eivät ole vielä täysin hyödyntäneet. Yksi syy tähän on eittämättä fatalismin pelko; toinen on sellaisten termien kuin "vaisto" tai "ihmisluonto" kuvottava väärinkäyttö menneisyydessä; kolmas on osaksi pötkö etologinen propaganda. Hankkiudutaan viimeisestä ensimmäiseksi eroon: jos kiistäisimme kaikki tieteet, joilla on joitain sekopäisiä harjoittajia, me tyhjentäisimme kirjastot pikapikaa. Tuollaisissa tapauksissa meidän on erotettava jyvät akanoista. Konrad Lorenzia lainatakseni:

"...jos minun on tunnustettava salavihkainen vastustajieni ihailu ja jopa kiitollisuus heitä kohtaan, on vain reilua myöntää, että jotkut liittolaiseni saavat minut kiemurtelemaan noloudesta. Desmond Morris on oivallinen etologi, jonka kyllä pitäisi tietää mistä puhuu, mutta hän saa minut irvistämään, kun hän kirjassaan *Alaston apina* ylikorostaa ihmisen petomaisuutta. Myönnettäköön, että hänellä on ihailtava pyrkimys järkyttää pöyhkeää väkeä, joka kielletty näkemästä minkäänlaista yhteyttä ihmisten ja eläinten välillä. Mutta yrityksessään hän väheksyy harhaanjohtavasti ihmisen ainutlaatuisia piirteitä ja kykyjä. Ihmislajin huomattavin ja biologisesti merkityksellisin ominaisuus ei suinkaan ole sen osittainen karvattomuus tai sen 'seksikkyyden' vaan kyky käsitteelliseen ajatteluun – ja tästä Desmond Morris tietysti on täysin tietoinen. Robert Ardrey on toinen kirjoittaja, joka tuskastuttaa minua melkein yhtä paljon, joskin toisista syistä..."⁴

Etologian lisääntyvään tiedonpaljouteen Lorenz tuo selkeä käsitteellistä selvyttä, joka on tyyppillistä – näin on todettava – niille tutkijoille, joilla on ollut kaukonäköisyyttä hankkia koulutuksensa mantereella eikä Englannissa tai Yhdysvalloissa. (Tämä pätee myös Tinbergenin ja Eibl-Eibesfeldtin tapauksissa sekä tuon vallan mainion vanhuksen Wolfgang Kohlerin.⁵) Tämän ja yksinkertaisuuden vuoksi käsittelen pitkälti hänen argumenttejaan

ja erityisesti hänen kirjaansa *Niin sanottu paha*, mutten kuitenkaan väitä hänen olevan näkemyksissään yksin tai erehtymätön. Hänen tapansa minulla on kuitenkin metodinen hankaluus. Argumenttini tarkoituksena on osoittaa, miten ja millaisissa tapauksissa vertailut ihmisen ja muiden lajien välillä ovat tolkkullisia, mutta sinne päästakseni minun on käytettävä sellaisia vertailuja. Heillä, joille on uskon ja moraalien asia jättää moiset vertailut huomioimatta, on ongelma. Uskon, että noidankehän sijaan tästä syntyy argumenttia vahvistava kehä, mutta ehdotan seuraavaa etukäteistä koetta. Vertailuissa on järkeä vain silloin, kun ne tehdään kyseessä olevan lajin koko luonne huomioiden ja suhteutettuna periaatteisiin, jotka hallitsevat lajien välisiä samankaltaisuuksia. Niinpä ei ole pätevää vertailla sopulien itsemurhaa tai hamstereiden poikastensurmaa sellaisenaan ihmisten itsemurhiin tai lapsensurmiin. Mutta kun on tarkasteltu teon suhdetta muihin merkityksellisiin tapoihin ja tarpeisiin, kun on harkittu lajin koko luonnetta, vertailu voi olla mahdollista ja hyödyllistä.

Siirrytään muihin vastalauseisiin.

1. Fatalismin pelosta en sano paljoakaan, koska se ei minusta ole paikallaan. Ihmisen käyttäytymisen geneettisten syiden ei tarvitse olla sen ylitsekäyvämpiä kuin sosiaalistenkaan syiden; kumpikin arpa on pelottava, jos se on ennalta määrätty voittamaan. Mutta kenenkään ei ole pakko sitoutua moiseen, kunhan myöntää kummankin arvan olemassaolon. Vaikka tiedän olevani kiivasluonteinen, ei se saa minua menettämään malttiani; päinvastoin sen pitäisi auttaa minua hillitsemään itseäni pakottamalla minut erottamaan kiertäisyyteni moraalisesta tyrmistyksestä. Vapauttani ei siten vaikuta erityisesti uhkaavan asian tunnustaminen, eikä myöskään mikään lisävalaistus, jonka saamme vertailemalla pahansuisuuttani eläimiin.

2. 'Vaiston' tai 'vietin' kaltaiset sanat ovat ihan eri juttu. Etologit ja erityisesti Lorenz ja Tinbergen ovat tehneet paljon työtä näiden termien parissa, ja mielestäni ne ovat taas käyttökelpoisia. Niitä ei käytetä villisti vaan määritellyllä ja hyvin organisoidulla tavalla siinä yksityiskohtaisessa, järjestelmällisessä ja työläässä eläinten käyttäytymisen tutkimuksessa, jota ovat tällä vuosisadalla harjoittaneet koulutetut eläintieteilijät ja jolle on annettu etologian nimi. Käsittelen näiden termien käyttöä myöhemmin.

Yleistason ajatuksena on, että eläinten elämä on selvästi paljon rakenteistuneempaa ja vähemmän kaoottista kuin mitä ihmisillä on ollut tapana ajatella, ja tietysti hyvin määrättyssä mielessä eläimet siksi eroavat ihmisistä paljon vähemmän kuin on oletettu. (Eroja on silti kosolti, mutta ne ovat erilaisia eroja.) Perinteisesti ihmiset ovat taputelleet itseään selkään, koska he ovat järjestyksen saareke kaaoksen meressä. Lorenz ja kumppanit ovat osoittaneet, että tämä on kaikki hölynpölyä ja silkkaa piispa Wilberforcea⁶. Tästä seuraa monia muutoksia ihmiskuvaamme, sillä tuo kuva on rakennettu oletetun ihmisten ja eläinten vastakkainasettelun varaan. Eikä sitä piirretty katselemalla eläimiä sellaisina kuin ne ovat vaan omien pelkojemme

ja halujemme heijastumina. Olemme ajatelleet aina sutta sellaisena kuin hän näyttäytyy paimenelle napatessaan lampaan laumasta. Tämä on kuitenkin samaa kuin paimenen arvioisi sen vaikutelman perusteella, jonka hän saa aikaan lampaassa päättäessään vihdoinkin pistää sen lihoiksi.⁷

Viime aikoina etologit ovat ottaneet asiakseen tarkkailla susia systemaattisesti, aterioiden välillä, ja he ovat huomanneet näiden olevan ihmisten mittapuulla vakauden ja hyveen esikuvia. Ne pariutuvat eliniäksi, ne ovat uskollisia ja lempeitä kumppaneita ja vanhempia, ne ovat erittäin lojaaleja laumalleen, ne osoittavat suurta urheutta ja sitkeyttä vaikeuksien edessä, ne kunnioittavat tarkasti toistensa reviereitä, pitävät pesänsä puhtaina ja äärimmäisen harvoin tappavat mitään, jota ne eivät tarvitse syödäkseen. Jos ne taistelevat toista sutta vastaan, taistelu päättyy toisen alistumiseen: tavallisissa oloissa pidättäytyvät tappamasta alistunutta tai hyökkäämästä naaraiden tai pentujen kimppuun. Kaikkien sosiaalisten eläinten tapaan susilla on melko monisyinen etiketti, johon kuuluu hienovaraisesti eroavia tervehdysten ja rauhoittelun seremonioita, joilla vankistetaan ystävyyttä, saadaan aikaan yhteistyötä ja ylipäätään öljytään yhteisöllisen elämän rattaita. Kaikki tämä ei ole satunnaisten matkailijoiden romantisoivia vaikutelmia vaan nojaa kouluttujen eläintutkijoiden pitkäaikaisiin ja tarkkoihin tutkimuksiin. Niiden tukena on mailikaupalla filmirullaa, graafeja, karttoja, populaatiolaskelmia, ulostetutkimuksia ja kaikkea muuta nykyaikaiseen työkalupakkiin kuuluvaa. Kaiken kukkuraksi näitä tutkimuksia ovat usein teettäneet viranomaisahot, jotka olivat alkujaan melko vihamielisiä susia kohtaan ja taipuvaisia toivomaan, että niitä voisi syyttää kaikista heidän moninaisista vaikeuksistaan. Farley Mowatin arktisessa Kanadassa tekemien tutkimusten tulokset torjuttiin yhä uudestaan, koska ne osoittivat, että peurojen kantojen yhtäkkinen romahdus ei johtunut susista, jotka eivät olleet muuttaneet metsästystekniikkaansa vuosisatoihin toisin kuin todellinen syypää, ihmismetsästäjät.⁸

Todelliset sudet eivät siten juuri muistuta suden kansanomaista kuvaa, ja sama koskee apinoita ja muita olentoja. *Mutta juuri kansanomainen habmo on ollut suosittu filosofien keskuudessa.* He ovat tavallisesti omaksuneet sen populaarin idean lakien tuonpuoleisesta julmuudesta, joka on sellaisten ilmausten kuin "brutaali", "elukkamainen", "petomainen" ja "eläimelliset intohimot" taustalla⁹. Sitä he ovat käyttäneet kriittikittömästi vastakohtana valaistakseen ihmisluontoa. Ihminen on kartoitettu seuraten pitkälti myyttisiä maamerkkejä. Koska tuo tapa on niin ikivanha ja niin syvälle juurtunut, lausun siitä vielä muutaman sanan ennen kuin käänny mainittujen filosofien argumenttien äärelle. Näiden omituisuuksien tarkastelu saattaa ehkä estää meitä sivuuttamasta koko aihepiiriä lähtöjään. Vaikka jotkut ihmiset suhtautuvat eläimiin pökösti, ei se saa estää vakavaa suhtautumista itse aiheeseen. Eläimet eivät ole vain yksi niistä jutuista, joilla ihmiset viihdyttävät itseään, kuten purukumi tai vesisukset, vaan ne ovat ryhmä, johon ihmiset kuuluvat. Me emme ainoastaan ole eläinten kaltaisia; me olemme eläimiä. Saatamme erota su-

”Perinteisesti ihmiset ovat taputelleet itseään selkään, koska he ovat järjestyksen saareke kaaoksen meressä. Lorenz ja kumppanit ovat osoittaneet, että tämä on kaikki hölynpölyä.”

kulaisistamme hätkähdyttävällä tavalla, mutta vertailu on aina ollut, ja sen täytyy olla, elintärkeää omakuvallamme. Sillä on väliä, jos eron kuilu asettuu hieman eri paikkaan kuin minne perinne sen asettaa ja jos se on melko lailla kapeampi, kuten uskon. Perinteinen näkökulma on todellakin vääristänyt eettistä argumentaatiota, ja se on voinut saada aikaan erheitä käsityksissämme ihmiskunnalle avoimista mahdollisuuksista.

Palataan susiin: etologiiden perusteellisesti dokumentoiman kuvauksen ja perinteisen susikuvan välistä eroa ei tarvitse kommentoida. Olen lukenut rupattelusävyisen journalistisen kirjan susista. Sen kirjoittaja kuvaa yksityiskohtaisesti, kuinka keskiaikaisessa Ranskassa ansaan joutuneet sudet nyljettiin elävältä kuvottavan taidokkain menetelmin. ”Ehkä tämä oli melko julmaa”, hän huomauttaa, ”mutta toisaalta susi on itsekin julma peto.” Sanat kuulostavat niin luontevilta; on aika vaikea kysyä itseltään, nylkevätkö sudet todella ihmisiä elävältä. Tai on vaikea omaksua se tosiasia, että ainoa eläin, jolla on pienintäkään mielenkiintoa tehdä moisia asioita, on *homo sapiens*. Kirjoittajan toinen valituksenaihe susia vastaan on niiden petollisuus. Ne hiipivät salassa ihmisten luo ja hyökkäävät niin yhtäkkiä, ettei uhrilla ole aikaa puolustaa itseään. Hänen mieleensä ei juolahda, että sudet kuolisivat nälkään, jos ne varoittaisivat aina aikeistaan reilusti. Susia onkin perinteisesti *syytetty* lihansyöjyydestään, mikä on tuplasti yllättävää, koska niitä syyttäneet ihmiset syövät yleensä lihaa, eivätkä heidän vatsansa pakota siihen, toisin kuin susien.

Susien tapaan ilmeinen pidättyväisyys löytyy myös useimpien muiden lihansyöjien joukosta, samoin kuin hyvin aseistautuneilta kasvisyöjätöyksiltä. Silloin kun

murhaaminen on helppoa, lajilla *täytyy* olla vahvat estot sitä vastaan, jottei laji häviäisi. (*Tietenkään* tämä esto ei ole moraalia, mutta se toimii monilla tavoilla sen lailla.) Vähäisemmin aseistetut eläimet eivät tarvitse tätä puolustusta. Lorenz antaa karmivia esimerkkejä metsäkauriista ja kyyhkysistä¹⁰. Kummankin lajin vahvempi jäsen murhaa hitaasti kenen tahansa heikomman, jos niitä pidetään yhdessä vankeudessa. Sillä vapaassa tilassaan nämä eläimet pelastavat itsensä pakenemalla eivätkä turvautumalla voitajan estoihin. On tuskallisen selvää, että ihminen on liempänä tätä joukkoa kuin susia.

Ennen työkalujen käytön aikojaan ihminen oli kovin kehnosti aseistettu. Ilman nokkaa tai sarvia murhan täytyi olla hankalaa ja uuvuttavaa puuhaa, joten sisäsyntyiset estot murhaamista vastaan eivät olleet välttämättömiä selviytymiselle. Siinä vaiheessa, kun ihminen oli keksinyt aseet, oli luonnon muokkaaminen liian myöhäistä. Hänestä oli jo tullut vaarallinen peto. Sota ja kosto ovat primitiivisiä inhimillisiä instituutioita eivätkä myöhempiä kieroutumia. Useimmissa luomistaruissa kuvitellaan taivaallisia sotia, ja verenvuodatus nähdään osana asioiden laitaa yhtä lailla *Tuomarien kirjassa*, *Ilaassa* kuin islantilaisaagoissa. Ei-aggressiivisia yhteiskuntia saattaa olla olemassa, kuten antropologit meille vakuuttavat, mutta ne ovat valkoisia mustarastaita ja kenties (kuten myöhemmin esitän) eivät ihan niin valkoisia kuin millaisiksi ne on maalattu. Vaikuttaa siltä, että ihminen on *raakalaismaisen* omaa lajiaan kohtaan kuin mitkään muut nisäkkäät, vaikkakin Lorenzin mainitsemien eläinten joukossa rotat ovat kova kilpavastus. Näyttää siltä, että tavallisesti ne yrittävät surmata minkä tahansa kohtaamansa toisesta heimosta peräisin olevan rotan, mutta vastapainoksi ne

eivät koskaan tapa oman heimonsa rottia tai tappele niitä vastaan rajusti. Rotista ei siten ole kilpasille Kainin tai Romuluksen kanssa, puhumattakaan Gideonin pojasta Abimelekistä, joka surmasi saman kiven päällä *kaikki* veljensä, seitsemänkymmentä¹¹. Näin toimivaa eläintä varmasti on oikein kutsua ”vaaralliseksi”.

Hän itse on aina kuitenkin kuvitellut toista. Ihminen, sivistynyt länsimainen ihminen, on aina väittänyt, että verenhimoisessa maailmassa hän on suhteellisen harmoniton. Ajatellaanpa sitä kuvaa Afrikan viidakoista, jonka viktoriaanisets metsästäjät antavat. Metsästäjä oletti, että jokainen hänen kohtaamansa olento olisi hyökkäämällänsä hänen kimppuunsa, joten hän ampui sen samoin tein. Tietenkään hän ei halunnut syödä sitä, mutta hän voisi aina täyttää sen (osoittaakseen voitokkuuttaan ihmisvihollistensa ylitse), ja joka tapauksessa hän oletti sen olevan syömäkelvoton. Muistelmissaan hän kuvaisi sitä ”valtavaksi pedoksi”. Löytyy jopa piirroksia jättipandoista tässä epäuskottavassa roolissaan – jossa ne ammuttiin epäamattia.

Kuitenkin nykypäivänä riistanvartijat ja valokuvaajat kohtelevat leijonia tottuneesti ihan yhtä tuttavallisesti kuin isoja koiria. Ymmärretään, että niin kauan kuin niitä ruokitaan eikä niitä provosoida, hyökkäävät ne kimppuun yhtä todennäköisesti kuin tavallinen saksanpaimenkoira. Sama näyttäisi koskevan elefanteja ja muuta suurriistaa. Näillä otuksilla on omat toimensa, ja jos niitä ei isommin häiritä, eivät ne hevilla haasta riitaa. Etenkin gorillat ovat rauhaarakastavia eläimiä; Schaller oli puoli vuotta erään heimon vieraana kohtamatta poikkipuolista sanaa tai näkemättä mainittavan arvoisia riitoja¹². Tässä tapauksessa, ja epäilemättä muissa, viktoriaanisets ihmiset ovat hämentyneet sekoittaessaan uhkailevan käytöksen hyökkäykseen. Gorillat uhkailevat, mutta sen tarkoituksena on nimenomaan välttää taistelua. Näyttämällä tarpeeksi kammottavalta voi gorillapatriarkka ajaa tunkeilijat tiehensä ja puolustaa perhettään joutumatta varsinaisen taistelun vaaraan. Sama vaikuttaisi pitävän paikkansa muiden apinoiden ja etenkin mölyapinoiden tapauksessa. Niiden kaamea ulvonta jähmetti veren valkoisen metsästäjän suonissa. Mölyapinat nimittäin ovat supistaneet taistelun työn keveimmälle ja tyydyttävimmälle tasolle. Kun kaksi ryhmää kamppailee revieristä, kumpikin istahtaa aloilleen ja mölyää niin lujaa kuin suinkin pystyy, ja eniten ääntä päästänyt osapuoli voittaa.

Hermostunut valkoinen mies, sydän kurkussaan ja sormi liipaisimella, oli viidakon vaarallisimpia asioita. Hänen aseensa oli vähintään yhtä voimallinen kuin suurimpien eläinten, ja siinä missä ne hyökkäsivät vain sellaisen kimppuun, jonka ne pystyivät syömään tai joka ärsytti niitä todella paljon, hän saattoi ampua minkä tahansa tarpeeksi ison tähdättäväksi. Miksi hän arvioi niitä itseään julmimmiksi? Miksi sivistynyt läntinen ihminen on aina ajatellut niin?

Ei minua yllätä, että varhaiset ihmiset *eivät pitäneet* susista. Kun eläin yrittää syödä sinut, ei sinun voi olettaa pitävän siitä, ja vain poikkeuksellinen buddhalainen olisi yhteistyöhaluinen. Mutta minkä takia ihminen tunsit it-

sensä niin moraalisesti ylemmäksi? Eikö hän kyennyt näkemään samanlaisuutta häntä metsästävän suden ja oman peuranmetsästyksensä välillä? (On olemassa heimoja, jotka ajattelevat niin: mutta minä tutkailen läntistä ajattelua.)

Kuten Lorenz toteaa, ihmisillä on tapana paheksua lihansyöjäeläimiä silloinkin, kun ne syövät toisia eläimiä eivätkä ihmisiä, aivan kuin muut eläimet muodostaisivat yhden lajin ja lihansyöjät olisivat kannibaaleja. Hän sanoo: ”Tavan ihminen ei arvioi jäniksen tappavaa kettua samoilla kriteereillä kuin metsästäjää, joka ampuu jäniksen samasta syystä, vaan tuomitsee tämän yhtä ankarasti kuin riistanvartijan, joka olisi ottanut tavakseen ampua maajusseja ja paistaa heitä illalliseksi.”¹³ Tällainen tuohtumus on erityisen suurta silloin, kun kettu tappaa huvien vuoksi tai urheilun kannalta ja silpoo useampia kanoja kuin pystyy syömään. Kun ihmisiä kuuntelee sellaisilla hetkillä, saattaisi hyvin kuvitella, etteivät ihmiset ole koskaan metsästäneet kettuja. Hyvin ankea vaikutelma syntyy myös, kun Jane Goodall kertoo hänen tarkkailemiensa simpanssien silloin tällöin kaappaavan ja syövän pikkuisen paviaanin tai gueretsatin, vaikka ne ovat eläneet sopuisasti keskenään suurimman osan ajasta ja vaikka niiden lapset leikkivät keskenään¹⁴. Mutta tapahtuuko tässä sen kummempaa kuin perinteisellä maatilalla?

”Laula paula, ankka-pankka, tänne vaapu lahdattavaks
Sillä täyttää sinut tahdon, vieraitteni ateriksi.”¹⁵

Nähdäkseni tällaisia rinnastuksia on vaikea nähdä, koska *ihminen on aina ollut haluton myöntämään omaa julmuuttaan*, ja hän on pyrkinyt siirtämään huomiota pois siitä tekemällä eläimistä raaempia kuin ne ovat. Joskus eläimiä itseään on syytetty ja rangaistu. Suden nylkemisen kaltaiset tavat tarkoitettiin todennäköisesti rangaistukseksi, vaikka aietta voi olla vaikea erottaa magiasta. Ja ehdottomasti eläinten pahansuopuutta on käytetty oikeuttamaan niiden tappamista tai niihin kaajoamista muutoin. Se on ihan tähtänyt oikeutus, jollei eläinten oleteta kykenevän moraaliseen harkintaan. Meidän varmaankin olisi parempi vedota luonnolliseen lojaaliuteen omaa lajiamme kohtaan kuin tukeutua abstraktiin ylemmyytemme toisiin nähden. Mutta tällä hetkellä minua kiinnostaa enemmän, miten ”sisäistä eläintä” on käytetty filosofisesti, kuin meidän tapamme kohdella ulkoisia eläimiä.

Filosofien ”sisäinen eläin” on laeista piittaamaton hirviö, jolle mikään ei ole kiellettyä. Näin sen kuvaavat sekä Platonin kaltaiset moralistit, jotka olivat sitä vastaan, että Nietzsche ja kaltaisensa, jotka kannustavat sitä. Tässä on tyypillinen ote Platonin *Valtion* IX kirjasta, jossa hän puhuu inhoimmista mielihaluistamme:

”Niitä jotka heräävät unen aikana, jolloin sielun järkevä, rauhallinen ja hallitseva puoli nukkuu. Liian syömisen tai juomisen vaikutuksesta sielun eläimellinen ja hurja puoli pääsee valloilleen, karkottaa unen ja pyrkii omille teilleen tyydyttämään omia mielitekojaan. Tällaisessa

”Ihmisiällä on tapana paheksua lihansyöjäeläimiä silloinkin, kun ne syövät toisia eläimiä eivätkä ihmisiä, aivan kuin muut eläimet muodostaisivat yhden lajin ja lihansyöjät olisivat kannibaaleja.”

tilassa olevassa ihmisessä se julkenee kuten tiedät tehdä mitä tahansa, aivan kuin se olisi ravistanut itsensä eroon kaikesta häpeäntunteesta ja järkevyydestä. Se ei häikäile yrittää ajatuksissaan maata oman äitinsä tai kenen tahansa muun kanssa, ihmisen, jumalan tai eläimen, se on valmis mihin hyvänsä murhaan ja syömään mitä tahansa, ei kieltäydy ylipäänsä mistään mielettömyydestä tai häpeämättömyydestä.”¹⁶

Ajatellaanpa, miten outo tuo mielikuva on tuttuudestaan huolimatta. Miksei sanottaisi, että *minulla* on tällaisia aatoksia huonoimpina hetkinäni? Miksei puhuta edes ”toisesta sisäisestä ihmisestä”? Mitä saadaan sillä, että puhutaan ”eläimestä”?

Seuraavassa Nietzsche puhuu leijonasta, jonka hän kutsuu esiin murtaakseen konvention kahleet:

”Veljeni, mihin tarvitaan hengen leijonaa? Miksi ei riitä se kuormitettava eläin, joka tyytyy vähään ja tuntee syvää kunnioitusta?

Luomaan uusia arvoja – siihen ei leijonakaan vielä pysty: mutta hankkimaan itselleen vapautta uuteen luomiseen – sen mahtaa leijonan mahti.

Vapauden hankintaan ja pyhään kieltämiseen velvollisuudenkin edessä: siihen, minun veljeni, tarvitaan leijonaa.

Ottaa itselleen oikeutta uusiin arvoihin – se on peljättävintä ottamista kestäväälle ja syvästi kunnioittavalle hengelle. Totisesti, ryöstöä se on hänelle ja ryöstävän eläimen asia.

Pyhimpänään hän rakasti kerran tuota ’Sinun pitää’: nyt hänen täytyy löytää harhaa ja mielivaltaa vielä py-

himmästäkin, että hän ryöstäisi itselleen vapautta rakkaudeltaan: leijonaa hän tarvitsee tähän ryöstöön.”¹⁷

Mutta moista eläintä ei maailmasta löydy. Jos puhumme eläimestä, puhumme oliosta omine lakeineen. Jos leijonat todellakaan eivät kunnioittaisi mitään rajaa – jos ne kulkisielisivat naimassa krokotiileja, vähät välittämättä reiviireistä, syömässä myrkkyykäärmeitä ja tappamassa omia pentujaan – ne eivät *olisi* leijonia, eivätkä ne lajina säilyisi pitkään. Tämä abstrakti elukka on samanlaista mielikuvituksen tuotetta kuin 1700-luvun ”villit”, jalot tai muunlaiset. (Tohtori Johnson: ”Haaveilijat voivat väittää mytologian kulkevan joukossaan, mutta sen täytyy olla sepi-telmää... Ja minkälaisen käsityksen uskonnosta olettaisit opittavan villoilta?”¹⁸) Sen mitä antropologia teki tuolle myytille, etologia tekee nyt ”elukan” myytille. Kiplingin ”viidakon laki” on lähempänä todellisuutta kuin nuo moralistien kuvitelmat¹⁹.

Mikä oudointa, eläinten oletetaan olevan taipuvaisia seksuaaliseen elosteluun. Emme olisi todellakaan tarvinneet Desmond Morrisia huomauttamaan, että eläinlajien joukossa *homo sapiens* käyttää eriskummallisen paljon aikaa ja vaivaa seksielämäänsä. Useimmille lajeille lyhyt parittelukausi ja yksinkertainen vaistonvarainen kuvio tekevät seksistä rutiinimaisen sesonkiajan häiriön, jota voi verrata jouluostoksiin. Nimenomaan ihmisten elämässä sillä on hyvässä ja pahassa paljon vakavampi ja keskeisempi rooli. Minkään muun lajin parissa ei freudilainen teoria olisi koskaan voinut lähteä liikkeelle. Erityisesti gorillat ovat niin vähän kiinnostuneita seksistä, että se suorastaan shokeerasi Robert Ardreytä²⁰. Hän tuli johtopäätökseen, että ne ovat vajonneet dekadenssiin.



Kuitenkin puhuessaan systemaattisen seksuaalisen piehtaroinnin täyteisestä elämästä Tolstoi kutsui sitä ”apinoiden tai pariisilaisten ihanteeksi”.²¹

Jos siis ihmisen ulkopuolella ei ole ”laista piittaamattontaa elukkaa”, vaikuttaa perin eriskummalliselta tulla siihen johtopäätökseen, että sellainen löytyy hänen sisältään. Olisi luontevampaa sanoa, että sisäinen eläimme antaa meille osittaista järjestystä; käsitteellinen ajattelu on olemassa vain täydentääkseen sitä. Kuitenkin vastakkainen *a priori* järjestyksesi. Ihmiset järjellivät, että jos ”sisäinen eläin” kykeni kaikenlaisiin vääryyksiin, todennäköisesti niihin kykenisivät ”ulkoiset eläimetkin”. Tämä käsitys sai ihmisen hermostuneesti liioittelemaan eroaan kaikkiin muihin lajeihin nähden ja perustelevaan kaikki arvostamansa toimet kyvyillä, joita eläimillä ei ole, oikeuttipa todistusaineisto sen tai ei. Tämä väistely on tavallaan lajillemme kunniaksi, sillä se kertoo kauhistuksestamme tekemiämme asioita kohtaan. Ihmiset pelkäävät omaa syyllisyyttään ja väen vängällä yrittävät niitata sen kiinni johonkin ilmeisen vieraaseen ja ulkopuoliseen. ”Sisäinen eläin” ratkaisee pahuuden ongelman. Tämä on ihmiselle kunniaksi, koska se kertoo omantunnon voimasta, mutta joka tapauksessa se on vaarallinen valhe. Väitän, että ”ulkoisen eläimen” käyttäminen syntipukkina ihmisen pahuudelle on johtanut vakavaan sekaannukseen ei pelkästään eläimiä koskien (sillä ei ehkä olisi niin väliä) vaan myös ihmistä koskien. Ounastelen, että mies alkoi pistää päätään pahasti sekaisin siinä vaiheessa, kun hän sanoi, että vaimoni viekoitteli minua ja minä söin, ja nainen sanoi samaa käärmestä...

Tarkastelkaamme primitiivisen ihmisen pulmallista tilannetta. Hän ei ole vailla luontaisia estoja, mutta hänen estonsa ovat heikkoja. Hän ei voi kyyhkyn tai metsäkauriin tapaan kylmäverisen hilpeästi lahdata sukuaan ilman provokaatiota. (Jos hän pystyisi moiseen, ei hän varmastikaan olisi selvinnyt pitkään aseiden keksimisen jälkeen, eikä ihmislasten pitkäkestoista ja vaativaa avuttomuutta olisi koskaan siedetty.) Hänellä on tietynlainen luontainen inho tuollaisia tekoja kohtaan, mutta se on heikko ja usein tukahdutettavissa. Hän tekee kauhistuttavia asioita ja kärsii katumuksesta jälkikäteen. Nämä ovat esirationaalisia konflikteja; niitä ei käydä hänen järkensä ja primitiivisten vaikuttimien välillä, vaan osapuolina ovat samaisten primitiivisten vaikuttimien kaksi ryhmää. Ne eivät ole ajattelun tulosta, vaan pikemminkin ne ovat juuri niitä asioita, jotka alkujaan pistivät ihmisen ajattelevaan. Ne eivät ole sosiaalisen ehdollistumisen tuotetta, vaan ne ovat osaltaan sen syynä. Älykkyys kehittyi tavaksi pärjätä pulmatilanteissa, vaihtoehdoksi voimalle, joka voi iskeä tiensä niiden läpi, tai rauhallisuudelle, joka piiloutuu niiltä. Eikä tämän kiperämpiä pulmia ole. Varhaisen kirjallisuutemme paneutuminen verenvuodatuksiin, syyllisyyteen ja koston viittaa minusta siihen, että ihmiset painiskelivat näiden ongelmien parissa varhaisimmista ajoista lähtien. Lisään ainoastaan sen, että vain tällainen keskittien olento, jolla on heikot *mutta aidot* estot, olisi ikinä voinut kehittää moraalin. Käsitteellinen ajattelu

asettaa vakaampiin muotoihin ja laajentaa sitä, minkä vaistot pistivät alulle.

Osoittaakseni, etteivät kuvaukseni varhaisesta ihmisestä ole tyystin hillittömiä, sanon muutaman sanasen *Iliassa* kuvatussa pronssikauden käyttäytymisestä. Valitsen *Iliaan*, koska historiallisesti se on Platonin taustalla, ja Platon on sen modernin perinteen taustalla, josta purnaan. En erehdy pitämään sitä aitona primitiivisenä dokumenttina, joka kuvaisi ”varhaista ihmistä sellaisenaan” – mutta mitä muuta voimme tehdä? Se on varhaisimpia tarjolla olevia dokumentteja muodossa, jota voimme yrittää ymmärtää, ja se on omaa perinnettämme.

Haluan palata kysymykseen alistumisen rituaaleista – suteen, joka ei kykene puremaan alistamaansa viholista. Lorenz huomauttaa: ”Homeroksen sankarit eivät todellakaan olleet yhtä helläsydämiisiä kuin Whipsnaden sudet. Runoilija kertoo lukuisista tapauksista, jolloin armoa anova teurastetaan, omantunnon tuskissa tai ilman niitä.”²² Tämä on totta, mutta kiinnostavinta on, että ylipäänsä anottiin. Tarkkaan laskien huomaa, että tulos on todellakin synkkä: kuusi anomusta päätyy kuuteen epäonnistumiseen. Lisäksi kaikki anojat ovat troijalaisia eli ”toista puolta”, ja osaksi tapausten tarkoituksena on näyttää kreikkalaiset valta-asemassa, ilkamoimassa nujerretulle viholliselle. Kaikki huonosti tähän mennessä. Mutta ei siinä kaikki. Kun Akhilleus kieltäytyy olemasta armollinen, hän kertoo, että ennen hänen ystävänsä Patrokloksen surmaa hän *mieleummin* otti vankeja ja myi heidät. Suru ja kostonhalu estävät häntä toimimasta enää niin. Itse asiassa suurin osa näistä tapauksista osuu aikaan, jolloin sota saavuttaa huippunsa. Varmasti sodassa on ollut latteampia vaihteita, mutta Homeros ei katsonut niitä laulujen arvoisiksi. Kaksi muuta anojaa tarjoaa suuria lunnaita, ja yhden tarjous melkein hyväksytään, kunnes hänen vangitsijansa veli puuttuu asiaan ja estää sopimuksen syntymisen.

Ilias on totta kai aristokraattinen dokumentti, minkä vuoksi vain vähän puhutaan näiden neuvotteluiden taustalla vaikuttavasta kaupankäynnin hengestä, mutta selvästi se teki tarmokkaasti työtä sivilisaation asialla. Kuten niin usein, ahneus ja laiskuus olivat hyviä vastapainoja väkivallalle. Tulisiko meidän olettaa, että ne olivat ainoat vastapainot, ettei avuttomien surmaamiselle ollut minikäänlaista suoraa vastalausesta? Minun mielestäni ei, seuraavasta syystä. Homeerinen ilmapiiri on erittäin rehellinen ja tekopyhyyden vastainen. Kukaan ei pröystäile korkeammilla tunteilla vain näyttäytymisen vuoksi, eikä kukaan heitä uskoisikaan, jos he yrittäisivät. Silti läpi *Iliaan* kulkee ristiriitaisuus asenteissa sotaa ja väkivaltaa kohtaan. Vaikka ne ovat ihmisen korkein kutsumus, ne ovat kauheita, sääliä herättäviä, surkuteltavia, kurjia sekä kirous ja onnettomuus kuolevaisille. Tämäkin kuulostaa täysin rehelliseltä tuntemukselta. Sodan jumalaa haukutaan jatkuvasti vitsaukseksi ja kiusantekijäksi, jota ilman kaikki sujuisi hyvin. Ja vaikka anomukset kaikuvat kuuroille korville taistelulentäällä, anojien oikeuksista puhutaan paljon kuten myös jumalten vihasta niitä kohtaan, jotka talloivat oikeuksien päälle. Myö-

hemmät kreikkalaiset kirjoitukset osoittavat, ettei näitä väitteitä tarkoitettu tai tulkittu humpuukiksi; traagikot pitivät anojien oikeuksia hyvin vakavana asiana. Niitä ei myöskään pidetä yllä vetoamalla yhteiskunnallisiin sopimuksiin tai kaukokatseiseen harkintaan vaan yksinkertaisesti korostamalla tekojen kauheutta. Homeroksen teksteissä jopa voimattomat vetoomukset ovat usein hyvin vaikuttavia, ja juuri tämä rikas moniselitteisyys tekee *Iliaasta* suuren runon eikä teurastajan tuoteluetteloa. Lyhyesti sanottuna runo puhuu kahdella äänellä: se surkuttelee sitä mitä se ihannoii, eikä se pärjää, ellei joku ota syytä niskoilleen.

Ketä syyttäisimme? Siinä se hankaluus on. *Iliaassa* elukoita ei tarvita. Vastaus pahan ongelmaan on aina yksinkertainen: jos et voi syyttää vihollista, syytä jumalia.

Uskoakseni jumalten merkitystä syntipukkeina on jokseenkin väheksytty uskonnon historiassa. Se vaikuttaa tärkeältä asialta. Kun ihminen tuntee syyllisyyttä ja häntä tosisaan ahdistaa niin, että hän haluaa pyytää anteeksi loukkaamiltaan, on ihan kätevää, jos häntä on johtanut väärään ulkoinen vastustamaton voima. Näin säilyy paitsi hänen itsekunnioituksensa myös ystävyytensä uhrin kanssa. Nykyään me sanomme: ”En tiedä, mikä minuun meni.” Mutta homeeriset kreikkalaiset tiesivät: he saattoivat osoittaa sormella Zeusta tai Aresta. *Iliaassa* kaikki alhaisimmat ja typerimmät teot juontuvat jumalten vaikutuksesta, ja jos joku todella haluaa pyytää anteeksi, hän vain toteaa tämän. Karkein esimerkki tästä on, kun Agamemnon vihdoinkin haluaa peräännyttyä typerästä riidastaan Akhilleuksen kanssa, ja hän pyytää anteeksi selittämällä, miten Zeus ajoi hänet hulluuteen. Näillä kohdin tarkkaavaisen lukijan silmät avautuvat, sillä olemme kuulleet kaiken tapahtuneesta, ja se oli niitä harvoja, jolloin jumalat *eivät* puuttuneet peliin. Agamemnonin järkeily on kuitenkin yksioikoista: jos minä tein sen, minun täytyi olla hullu, ja vain Zeus voisi tehdä kuninkaan hulluksi. *Quem deus vult perdere, prius dementat*²³. Salama ei iske häneen, sillä selitys on yleisesti hyväksytty.

On melkein pässä, että uskonnon ja moraalin kehitys pisti lopun tälle kätevälle ajattelutavalle. Näin kävi kuitenkin väistämättä, ja kun kreikkalaisten kuva jumalista muuttui vakaasti yhä ylhäisemmäksi ja jalommaksi, ongelmasta ”ketä voin syyttää vioistani?” tuli jälleen polttava. Nähdäkseni ei ole sattumaa, että juuri ensimmäisenä kreikkalaisena jumalten hyvyttä painottanut Platon oli myöskin ensimmäinen ”sisäisen eläimen” aktiivinen kannattaja. Aina, kun hän mainitsee pahuuden, esiin marssivat mustat hevoset, sudet, leijonat, haukat, aasit ja siat. Hän pystyy puhumaan aiheesta vain niiden avulla. Tämä ei todellakaan ole turhanaikainen tyylikeino; Platonilla ei ole sellaisia. Hän on vakaasti sillä kannalla, että pahuus on jotain sielulle vierasta, jotain ”toista”. Alhaisemmaksi tekevä materiaallinen tihkuu ihmiseen vaistomaisen luonnon kautta. Tämä petollinen elementti ei voi olla mitään aidosti inhimillistä, vaan se täytyy kuvata eläimellisenä. Eikä mikään yksittäinen eläin kelpaa, sillä jokaisella eläinlajilla on pelastavat piirteensä, vaan tar-

vitaan kammottava yhdistelmähirviö, johon kaikki paheet on pakattu. Lyhyesti sanottuna tarvitaan ”sisäinen eläin”, jonka ainut vastustaja on rationaalinen sielu. Toki hyviä tunteuksia kutsutaan välillä myös esiin, ja ne puetaan ”hyvän eläimen” asuun. Sen hyvyyden ei oleteta kuitenkaan juontuvan sen omista ansioista vaan alistumisesta järjen valtaan. Valkoinen hevonen tottelee auliisti ajuria ja auttaa tätä laittamaan mustan kuriin: se ei ole mikään Bileamin aasi, joka toimii omien aatostensa mukaisesti²⁴. Tähän hyvän eläimen asemaan paikannettuja tunteita ovat siten häpeä, kunnianhimo ja kunniantunto, ei koskaan esimerkiksi sääli tai kiintymys, jolloin kehon voisi katsoa antavan sielulle *hyviä* vaikutteita. Platonin kartalla sellaiset mahdollisuudet on suljettu pois.

Vaikka Aristoteles oli yleisesti ottaen vakuuttuneempi ihmisen jatkumosta muun fyysisen maailman kanssa kuin Platon, hän käyttää ihmisen ja eläimen erottelua melko oudoilla tavoilla. Nähdäkseen, mitä onnellisuus on, hän kysyy *Nikomakhoksen etiikassa*, mikä on todellinen ihmisen tehtävä. Hänen johtopäätöksensä on, että ihmisen tehtävä on järjen käyttöön perustuva elämä, *koska vain sellainen elämä on ihmiselle ominaista*²⁵. Minulla ei ole valittamista johtopäätöksestä vaan argumentista. Jos asian ydin on ihmiselle ominainen toiminta, miksei kutsuisi ihmisen tehtäväksi teknologiaa, tai Desmond Morrisin havaitsemaa seksuaalista peuhamista tai jopa erityislaatuista julmuutta omaa lajiaan kohtaan? Ihminenhan vaikuttaa ainutlaatuiselta kaikissa näissä piirteissä.

On *erikseen* osoitettava, että juuri tämä erottava piirre on paras inhimillinen ominaisuus, että juuri siinä kohdalla ihmiskunta on paitsi erinomainen myös poikkeuksellinen. Eikö varmaankin ole *a priori* mahdollista, että ihmislajin erinomaisuuden kohta on sellainen, jossa se *ei* ole täysin ainutlaatuinen – että jotkin sen aspektit saatetaan jakaa toisen olentojen lajin kanssa? Tässä argumentaatioissa eläimiä käytetään nähdäkseni osoittamaan vastakohtan keinoin järjen arvo, antamaan esimerkkejä irratiionaalisesta toiminnasta, jonka pahuus näyttää meille ilmeiseltä. Mutta jos emme lähde liikkeelle juuri tietynlaisesta näkemyksestä koskien järjen tärkeyttä toiminnalle, emme välttämättä ole samaa mieltä. Jos ihmisten parissa pidämme parempana impulsiivista anteliaisuutta kuin kylmäpäistä kalkylointia, ei paremmuusjärjestystämme horjuta ajatus siitä, että antelias teko on lähempänä eläimellistä. Eikä sen pitäisikään. Järkeä koskevien väitteiden pitää päteä ihmiselämän puitteissa, jotta ne pätevät lainkaan. Niitä voitaisiin vahvistaa lajiennakkoluuloilla vain, jos pitäisi paikkansa, kuten usein näytetään ehdottavan, että eläimet todellakin ovat aina häijyjä.

Tämäntapaisia argumentteja on kuitenkin käytetty viljalti ja pidäkkeettä. Yhtä sellaista käyttää Kant varhaisissa etiikan luennoissaan. Tehdessään kärkeviä huomioita seksistä hän sanoo: ”Seksuaalisuus saattaa ihmisen vaaraan, että hänet nähdään samanlaisena kuin eläimet.”²⁶ Mutta miten sellaista vaaraa voisi olla? Tämän valituksen loogikka kaipaa huomiota. Eläinten *kaltaiseksi* näkemistä ei aina pidetä huonona, koska jaamme niiden kanssa monia tapoja kuten peseytyminen ja pesänrakennus tai jälki-

”Jos olettaa, että kaikki eläinten touhuama on pahaa tai vähäarvoisempaa, argumentti saa voimaa. Hirviömäisen ’sisäisen eläimen’ paheet projisoidaan aktuaalisiin eläimiin.”

kasvusta huolehtiminen, joita kaikki arvostavat kovasti. Valituksen aiheena saattaisi olla, että elukat käyttävät enemmän aikaa ja vaivaa seksiin kuin ihmiset tai ovat huikelevaisempia. Mutta vaikka tämä olisikin totta, ei se *yksin* osoittaisi, että ne ovat väärässä niin toimiessaan tai ihmiset väärässä niitä jäljitellessään – ellei erikseen olisi osoitettu, että eläimet *ovat* aina väärässä eikä ihmisten tulisi koskaan jäljitellä niitä. Tämä olisi kuitenkin hankalaa, kun muistetaan sellaiset neuvot kuten ”Mene, laiskuri, muurahaisen luo”²⁷ tai ”Olkaa siis viisaita kuin käärmeet ja viattomia kuin kyyhkyset”²⁸. On monia toimia, kuten banaanin syöminen, joissa syytökseen ”Käyttäydyt kuin eläin” voi oikein vastata sanomalla ”Mutta minä olen eläin”. Meille on osoitettava – jälleen erikseen ja ihmiselämän piirissä – *miksi* tietynlainen toiminta ei ole soveliaista ihmisille. Muutoin viittaus eläimiin seuraa populaarissa moraalipuheessa usein käytettyä kaavaa silloin kun jonkin ryhmän mainitaan olevan vähäarvoisempi – kutsukaamme heitä tässä gonkeiksi. Argumentti kulkee tähän tapaan:

Jotkin gonkkien touhut ovat iljettäviä.
Tämä on gonkkilaista toimintaa.
Siksi tämä toiminta on iljettävää.

Tästä argumentista tekisi rehellisen vain se, että tämä olisi todellinen ja merkittävä universaali premissi, ja eläinten tapauksessa sellainen premissi on usein hyväksytty puoliksi tiedostaen. Jos olettaa, että *kaikki* eläinten touhuama on pahaa tai vähäarvoisempaa, argumentti saa voimaa. Hirviömäisen ”sisäisen eläimen” paheet projisoidaan aktuaalisiin eläimiin.

Kant ei oikeastaan laisinkaan tarvitse tätä argumenttia. Hänen seksuaalisuudessa näkemänsä vaarat voidaan ilmaista ja ne on ilmaistu paljon paremmin hänen etiikkalleen keskeisemmillä tavoilla. Vaarana on kohdella ihmisiä esineinä, kohdella heitä vailla kunnioitusta, suhtautua heihin välineinä eikä päämäärinä sinänsä. Nämä ovat älyllisesti ymmärrettäviä käsitteitä. Silti tässäkin argumentissa käsitys *ihmisyydestä* on omituinen, ja omituisuuden tuo esiin jälleen Kantin asenne eläimiin. Ihmistä on kunnioitettava rationaalisuutensa, ei tietoisuutensa vuoksi. Me pohdimme, miten asia on hullujen, vanhuksien ja lapsien kanssa. Kant on järkkymättä sillä linjalla, että kaikkea ihmisen muotoista on kunnioitettava, mutta millä perusteella hän ajattelee näin? Eläimet koettelevat tätä kiinnostavasti: voimmeko kohdella niitä välineinä? Vai ovatko nekin päämääriä sinänsä? Kantin mukaan ne eivät ole päämääriä sinänsä, koska ne eivät ole rationaalisia, joten meillä ei voi olla niitä kohtaan velvollisuuksia ja voimme kohdella niitä yksinkertaisesti pelkkinä välineinä omia tarkoituksiamme varten. Tämä ei tarkoita, että saamme olla julmia niitä kohtaan. Julmuuden välttämisen syy kuitenkin on, että julmuus huonontaisi omaa luontoamme. Siksi on velvollisuutemme itseämme kohtaan välttää moista tahriintumista²⁹.

Emme kuitenkaan tiedä, *miksi* se olisi tahriintumista. Ei vaikuttaisi olevan mitään julkilausuttua syytä sille, ettei Kantin olisi Spinozan tapaan sanottava eläinten olevan tietoisuudestaan huolimatta täysin ihmisten käytettävissä juuri niin kuin hänen tarkoituksiinsa sopii. Jos nämä tarkoitukset olisivat muutoin tärkeitä ja niihin kuuluisi suuren kivun aiheuttamista eläimille, ei Spinozan periaatteista käsin löytyisi vastalauseita, eikä näh-

”Rousseau tai Hobbesin luonnontila sopisi hyvin älykkäille krokotiileille, jos niitä olisi; ihmisille se on perusteeton fantasia.”

däkseni Kantinkaan. Siten siitä nauttimisellekaan ei olisi vastalauseita. En tarkoita vain, että vastalauseet olisivat heikkoja: nähdäkseni ne olisivat merkityksettömiä. Tällainen näkökulma tuntuu kovin väkinäiseltä, melkein yhtä väkinäiseltä kuin Descartesin väite, että eläimet todellisuudessa eivät ole tietoisia. Jos ajattelet julmuuden olevan yleisesti ottaen väärin – ja Kant todella ajatteli näin – tuntuu kierolta esittää, että julmuus eläimiä kohtaan on väärin aivan eri syistä kuin julmuus ihmisistä kohtaan.

Toivoakseni Platonista, Aristoteleesta ja Kantista sanomani on osoittanut, ettei eläinten käyttämisestä pahuuden symboleina ole seurannut etiikalle mitään hyvää, ja että siihen perustuvat argumentit ovat merkityksettömiä. Mutta ovatko ne vieläpä harhaanjohtavia? Minusta ovat. Ensinnäkin, jopa merkityksettömyys johtaa harhaan, sillä se vie huomion toisaalle. Niin kauan kuin ihmiset etsivät pahuuden lähdeä ”eläimellisestä luonnostaan”, jota he eivät mitenkään voineet muuttaa, he olivat jumissa kamppailussa, jota he eivät koskaan voineet voittaa. Joko he kuluttivat voimiaan yrittämällä loikata irti varjokuvistaan tai masentuivat tehtävän vaikeudesta ja luovuttivat. Tämä puute on ilmeinen platonismissa ja stoalaisuudessa sekä niiden vaikutuksessa kristinuskoon. Ongelmana on, että ”eläimellisen luonnon” ei nähdä vain sisältävän erityisiä vaaroja, vaan se nähdään kauttaaltaan pahana tai ainakin täysin kaoottisena ja vailla minkäänlaista hyödyllistä järjestyksen periaatetta. Tästä seuraa, ettei sitä ole mieltä yrittää järjestää omien periaatteidensa mukaisesti, eikä sitä kannata tutkia selvittääkseen, mitä nuo periaatteet olisivat. Järjestys on pakotettava ulkopuolelta järjen tai jumalisen armon voimalla – tämäkin

tehtävä on toivoton, sillä miksi kaoottinen eläin piittäisi laisinkaan Jumalan armosta tai järjestä? Mutta tietysti sellainen eläimellinen luonto on epätodellinen abstraktio. Jokaisella olemassa olevalla eläimellä on *oma* luontonsa, sen oma vaistojen hierarkia ja tiettyssä mielessä sen omat hyveet. Sosiaalisilla eläimillä kuten meillä tai susilla on oltava luontaista kiintymystä ja kommunikaation kykyä, ja huolimatta evolutiivisesta *erheestämme*, aseiden keksimisestä, on selvää, että meidät on varustettu paremmin elämään yhteisöllisesti kuin yksin tai anarkiassa. Melkein kaikki kiinnostavimmat toimmemme ovat sosiaalisia. Rousseau tai Hobbesin luonnontila sopisi hyvin älykkäille krokotiileille, jos niitä olisi; ihmisille se on perusteeton fantasia.

Myöskään runsas aggressiivisuutemme ei todista tätä vääräksi. Yksi Lorenzin kiinnostavimmista ehdotuksista on, että vain sellaiset olennot, jotka pystyvät aggressioon omaa lajiaan kohtaan, kykenevät kiintymykseen. Jotta jotkut omasta lajistaan voi tunnistaa ystäviksi, voi olla välttämätöntä samaan aikaan tunnistaa toisia vihollisiksi. Yksinkertaisimmillaan tämä tarkoittaa, että voidakseen ilmaista rakkautta A:ta kohtaan voi joskus olla tarpeen käydä B:n kimppuun tai ainakin uhata tätä. Tunteiden ristiriita voi olla todellakin muinaista perua. Oli miten oli, Lorenz on selvästi oikeassa sanoessaan, että aggressio on kietoutunut useimpiin arvostamiimme toimiin, eikä sitä voi yksinkertaisesti heittää menemään kuin vanhaa sukkaa. Se on osa luontoamme. Tämä *ei* kuitenkaan tarkoita, että emme pysty elämään ilman verenvuodatusta. Sillä luontomme ei ole Platonin tai Nietzscheen ”eläin vailla lakeja”. Se on monimutkainen ja tasapainotettu asia, ja samalla tavalla kuin muiden eläinten ”sisäiset eläimet”

**”Jopa muiden eläinten
'sisäiset eläimet' ovat paljon
sopeutuvampia kuin on
uskoteltu. Etenkin jos ne eivät
saa haluamaansa, ne hyväksyvät
tilalle jotain muuta.”**

se on lukuisten lakien alainen. Se on myös enemmän eikä suinkaan vähemmän sopeutuvainen kuin muiden luonto, sillä niiden kasvattaessa sarvia tai piikkejä me kasvatimme älykkyyden, joka on erittäin tehokas sopeutumisen mekanismi. Kun tappelemisesta on tehty epämukavaa, me voimme pelata shakkia tai mennä raastupaan.

Jopa muiden eläinten ”sisäiset eläimet” ovat paljon sopeutuvampia kuin on uskoteltu. Etenkin jos ne eivät saa haluamaansa, ne hyväksyvät tilalle jotain muuta. Kun ne janoavat verta eivätkä saa vihollistaan kiinni, ne päästelevät höyryjä valehyökkäyksin ilmaa, puunpalasia tai ympäröivää maastoa vastaan, tai äänтелеillä, tai ajamalla tiehensä naapureita tai satunnaisia ohikulkijoita, joita ne yleensä eivät vahingoita. Tätä kutsutaan aggression siirtämiseksi. Vaihtoehtoisesti ne alkavat johonkin näennäisen merkityksettömään toimeen, mitä kutsutaan uudelleen suuntaamiseksi.³⁰ On selvää, että ilman tällaisia keinoja valtaosa elävistä olennoista olisi kauan sitten menettänyt elämänhalunsa tai haljennut pettymyksestä, sillä maailman harvinaisimpia kokemuksia on todella saada haluamansa. Jos nämä keinot ovat mahdollisia eläimille, ovat ne mahdollisia ihmisillekin, ja tietysti harjoitamme niitä jatkuvasti. (Erinomaisia esimerkkejä saa kenen tahansa kärsimättömästi jotain odottavan käytöksestä.) Mutta ”sisäisen eläimen” myyttiseen luonnonhistoriaan kuuluu, että sen on päästävä veren makuun – että se ei tyydy kiroilemaan, paiskomaan posliinia, pelaamaan squashia tai kirjoittamaan sanomalehteen sen sijaan.

Ei ole selvää, minne ihmislajin siirtämisen ja uudelleen suuntaamisen kyvyn rajat asettuvat; olemme nähneet niiden ulottuvan hyvin kauas. Antropologien mainitsemat ”ei-aggressiiviset kulttuurit” antavat hienoja esimerkkejä.

Margaret Meadin arapeshit esimerkiksi kuluttavat suuren osan elämästään varotoimiin vihamielistä noituutta vastaan³¹. Vaikka Ruth Benedictin Zuñi-intiaanit ovat taipuvaisia ilmeisen vähemmän synkeisiin magian muotoihin, he käyttävät magiaa avoimesti aggression hillinnän keinona ja verukkeena, mikä vaikuttaisi olevan ihan eri juttu kuin se, ettei olisi alkujaankaan aggressiivinen. (”Uskonto kieltää jyrkästi pyhiä miehiä vihastumasta virantoimituksessa.”³²) Tällaiset ukkosenjohtamisen tavat ovat juuri niitä asioita, jollaisia Lorenz haluaa meidän tutkivan. Hän ainoastaan ehdottaa, että niiden *näkeminen* uudelleensuuntaamisen tapoina voi auttaa meitä ymmärtämään niitä paremmin, että etologiset tutkimukset voivat hyvin olla hyödyllisiä ilmiselvempien psykologisten ja antropologisten rinnalla. Tätä tarkoitusta varten meidän on kuitenkin aivan välttämätöntä tunnistaa rehellisesti oma tappelunhaluisuutemme sekä muovata ”ihmiselle ominaisen” ideaa, joka on ollut sekä julkisen mielipiteen että filosofien jakama. ”Ulkoiset eläimet” tai ”sisäiset eläimet” eivät ole niin petomaisia kuin niitä on kuvattu.

Olen esittänyt, että eläimellinen elämä on paljon järjestyneempää ja paljon lähemmin ihmiselämän kaltaisesti järjestynyttä kuin perinteemme väittää. Ihmiset saattavat hyväksyä tämän ja silti kysyä, mitä tarkoittaa, että tämä järjestys luetaan vaiston kontolle. Tähän täytyy tietysti ensin syventyä, ennen kuin termiä voidaan soveltaa järkevästi ihmisiin.

Tässä kohtaa hyödyllinen terminologinen erottelu on suljettujen ja avoimien vaistojen välillä³³. Suljetut vaistot ovat joka yksityiskohdassaan geneettisesti vakiintuneita käyttäytymiskuvioita, kuten mehiläisten hunajatanssi, jotkin linnunlaulut ja kutojalintujen pesärakennus.



”Olento syntyy tiettyine kykyineen, ja sillä on vahva halu käyttää niitä, mutta se tarvitsee aikaa, harjoitusta ja (usein) esimerkkiä voidakseen kehittää niitä kunnolla.”

Saman monimutkaisen kuvion toistavat joka yksityiskohdassaan oikein olennot, joita on pidetty huolella eristyksissä muista lajinsa jäsenistä ja kaikesta tukevasta ehdollisuudesta. Tässä tapauksessa geneettinen ohjelmointi ottaa älykkyyden paikan; oppiminen on vain aikuistumista. Avoimet vaistot sen sijaan ovat *tietynlaisen* käyttäytymisen kuten metsästämissä, puissa kiipeilyn, peseytymisen, laulamisen tai jälkikasvusta huolehtimisen yleisiä taipumuksia. Kissat esimerkiksi metsästävät, silloinkin kun ne jäävät kokonaan vaille esimerkkejä. Ne metsästävät pentuina vaikkeivät tarvitse ruokaa, ja ne jatkavat sitä, vaikka ne pidettäisiin hyvin ruokittuina; se ei ole vain väline päämäärää varten. Niiden metsästäminen ei kuitenkaan muodosta yhtä stereotyyppistä kaavaa vaan kattaa laajan liikkeiden repertuaarin; kissa kehittää suuresti niiden valikoimaa elämänsä kuluessa, se voi kehittää uusia ja saada muilta kissoilta vinkkejä. Tässä mielessä metsästäminen on opittua.

Luonnon ja kasvatuksen vastakohta-asetelma on virheellinen ja hedelmätön tässä yhteydessä. Kuten suurin osa korkeampien eläinten toiminnoista, metsästys on *sekä* sisäsyntyistä *että* opittua. Olento syntyy tiettyine kykyineen, ja sillä on vahva halu käyttää niitä, mutta se tarvitsee aikaa, harjoitusta ja (usein) esimerkkiä voidakseen kehittää niitä kunnolla. Toisia kykyjä ja haluja sillä *ei ole*, ja sen on vaikea hankkia niitä. Uiminen esimerkiksi on tavallisesti sekä kissojen että apinoiden ulottumattomissa. Niiden suuresta ketteryydestä huolimatta ne eivät ole uimiseen taipuvaisia toisin kuin ihmiset ja virtahevot. Esimerkin voima ei yleensä houkuttele niitä veteen, ja ne saattaisivat nääntyä nälkään, jos ruoka olisi veden tuolla puolen.

Tällaiset avoimet vaistot ovat korkeampien eläinten tärkeimpiä työkaluja. Niiden ansioksi voimme lukea kaiken sen monimutkaisen käytöksen, joka tekee suden sosiaalisen elämän niin menestyksekkääksi: yksivaiheisuus, puhtaus, pennuista huolehtiminen ja kyvyttömyys hyökätä avuttomien kimppuun ovat löyhiä kuvioita, mutta ne ovat sisäänrakentuneita. Avoimet ja suljetut vaistot eivät kuitenkaan selvästi ole erillisiä ilmiötyyppejä; ne ovat skaalan ääripäitä ja niiden välissä on monia asteita. Esimerkiksi sellaisten lintujen lisäksi, joilla on vakioiset laulukuviot, on toisia, joilla on monenlaisia kykyjä imitointiin. Matkijalinnut jäljittelevät toisten lintujen laulua sekä muitakin kuin lintuääniä. Niiden ohjelmointi on ilmiselvästi monisyisempää kuin käen, ja siihen täytyy kuulua jonkinlainen kyky valita. Itse matkiminen kuitenkin *on* niille vaistonvaraista: ne tekevät sitä kouluttamatta, eikä niitä pysty opettamaan säveltäjiksi. Korkeampien eläinten pesänrakennus on tällaista. Niillä ei ole vakiintunutta stereotyyppiä kuten kutojalinnuilla, mutta pesimän niiden pitää, ja jos rakennusaineita ei löydy, ne yrittävät parhaansa mukaan pärjätä ilman.³⁴

Rotat saattavat kantaa omaa häntäänsä yhä uudelleen nurkkaan tehden samanlaisia pesänrakennusliikkeitä kuin jos niillä olisi kunnan aineksia tarjolla. Tällä tavalla jokainen aste-ero löytyy vakiintuneesta toimintatavasta hyvin yleiseen taipumukseen. Kaventuva päässä voimme kenties todeta, ettei yksikään vaisto koskaan ole täysin suljettu. Jopa kutojalinnun on muunneltava toimintaansa hiukan riippuen oksasta ja materiaaleista. Jopa tanssiva mehiläinen sopeutuu ruuansulatuksensa tilaan. Mitä sanoisimme avoimimmassa päässä? Onko avoimen

vaiston ideassa järkeä, jos sitä sovelletaan ihmisiin? Vai tuleeko siitä silloin niin laaja, että se tyhjenee merkityksestä?

Kun behavioristit sanovat, ettei ihmisellä ole vaistoja, he tarkoittavat aina suljettuja vaistoja. He osoittelevat sitä, ettei ihminen tee vakiomallisia verkkoja tai tanssi standardin mukaisesti hunajan perään, ja he jättävät huomiotta ihmisen sitkeät motivaation kuviot. Miksi ihmiset perustavat perheitä? Miksi he välittävät kodeistaan ja käyvät rajakiistoja? Miksi heillä on omaisuutta? Miksi he uhkapelaavat, rehentelevät, leveilevät, pukeutuvat koreasti tai pelkäävät tuntematonta? Miksi he puhuvat niin kovasti, ja tanssivat, ja laulavat? Miksi lapset leikkivät, ja miksi sitä paitsi aikuisetkin? Miksi kukaan ei elä Platonin Valtiossa? Behaviorismin mukaan tämä johtuu kulttuurisesta ehdollistumisesta.

Siispä (kysymys 1) kuka sen pani alulle? Tämä on kuin selittäisi painovoimaa sanomalla, että jonkin pudotessa jokin toinen työnsi sitä; vaikka se pitäisi paikkansa, se ei auta. Kysymys 2: Miksi ihmiset koskaan *vastustavat* perheitään? Miksi he tekevät sellaista mitä *vastaan* kaikki muut ehdollistavat heitä? En ole koskaan nähnyt kunnan behavioristin selittävän tätä, mutta varmaan selitys kulkisi alakulttuureihin ja kulttuuriseen ambivalenssiin, yhteisön syntipukkien tarpeeseen ja sen sellaiseen. Se on huvittava kuva: miten kaikki puolitoistavuotiaat lapset viestittävät toisilleen puskaradiolla, että nyt on aika liittyä alakulttuuriin, kiipeillä huonekaluilla, toikkaroida ulos kotoa, leikkiä tulella, hajottaa ikkunoita, repiä asioita palasiksi, sotkea mudassa ja ajaa takaa ankoja? Nämä nimittäin ovat aivan erityisiä asioita, joita *kaikkien* terveiden lasten voi luottaa tekevän, ei ainoastaan ehdollistumatta siihen vaan kaiken maailman vastuksista piittaamatta.

Samassa hengessä Chomsky kysyy Skinneriltä, miten kummassa käy niin, että pienet lapset tuovat puheeseensa omia kielipillisiä virheitään ja puhuvat tavalla, jollaista he eivät ole koskaan kuulleet ja joka korjataan heti havaitaessa. Tällaisten kysymysten äärellä behavioristin kädet ovat hänen omien *a priori* olettamustensa sitomat. Etologi sen sijaan etenee empiirisesti, minkä vuoksi meidän tulisi mielestäni pitää hänestä. Kun hän törmää johonkin toimeliaisuuteen tutkimansa lajin parissa, ei hän etsi syitä tulkita se joksikin muuksi. Hän vain alkaa valokuvata ja tehdä muistiinpanoja. Hän havaitsee toiminnan, ja kontekstin yksityiskohtaisen tarkkailun avulla ja vertailemalla muihin toimintoihin hän kulkee asteittain kohti selitystä, millaisessa suhteessa toiminta on toisiin toimiin. (Niinpä kun harmaalokit kohtaavat revii riensä rajoilla, ne tasaisen varmasti kääntyvät sivuttain ja kiskovat ruohoa. Tämä muistuttaa pesänrakennuskäyttäytymistä, mutta linnut eivät käytä ruohoa mihinkään. Sen sijaan lintu seuraa muita käyttökuvioita, jotka yleisesti liittyvät taistelemiseen, ja toisinaan se taistelee. Tutkittuaan perusteellisesti kaikkia asioita, joita lintu tekee, ja verrattuaan niitä sen toimiin muissa tilanteissa, etologi koettelee hypoteesia, että tämä on uudelleen suunnattua aggressiota – lokki purkaa vihaansa ruohon. Hän ei kuitenkaan hyväksy tätä ilman huolellista vertailua muihin uudelleen suunnatun käyttäytymisen muotoihin ja ilman termin ja

sen fysiologisten implikaatioiden täyttää analyysiä.³⁵) Hän ei esitä minkäänlaista kaikenkattavaa yleisselitystä.

Tässä etologi on paremmassa asemassa kuin monet aiemmat ihmiset, jotka ovat käyttäneet termiä ”ihmisluonto”. Tämä termi on epäilyttävä, sillä se ehdottaa yleisselityksiä, leveällä pensselillä maalattuja teorioita, joiden mukaan ihminen on ”pohjimmiltaan seksuaalinen”, ”pohjimmiltaan itsekäs”, ”pohjimmiltaan omanvoitonpyyntinen”, ”pohjimmiltaan paha” tai ”pohjimmiltaan hyvä”. Nämä teoriat suhtautuvat ihmisen käyttäytymiseen kuin yksioikoinen ihminen pahenevaan kosteusvaurioon. He etsivät yhtä paikkaa, josta vesi pääsee sisään, yhtä motivaation lähdetä. Tämä hydraulinen lähestymistapa johtaa aina uskomattomiin vääristymiin heti kun teoreetikko astuu pois kotikentältään, kuten voi nähdä marxilaisista tieteenteorioista tai freudilaisista politiikan selityksistä. Kun verta jäljitetään yhteen ainoaan mahdolliseen alkulähteeseen, toimitaan liikkeen lakeja vastaan.

Etologi sen sijaan ei halua sanoa, että ihmisluonto on pohjimmiltaan yhtään mitään; hän haluaa nähdä, mistä se koostuu. (Edes Robert Ardrey ei sano, että ihminen on *pohjimmiltaan* territoriaalinen.) Jos käytämme edelleen hydraulikan kieltä, hän etenee kuin maanmittaaja laaksoissa. Hän havaitsee lähteen siellä, toisen täällä. Hän saa selville, että jotkut niistä osuvat yksiin (kuten esimerkiksi kissat käyttävät puihin kiipeämistä metsästyksessä ja mouruamista kosiskelussa). Jos hän löytää näennäisesti eristyneen toimintatavan, jolla ei ole yhteyttä olennon muihin tapoihin, hän yksinkertaisesti kerää informaatiota, kunnes yhteys ilmenee.

Niinpä sopulien ”itsemurha” ei lopulta olekaan erillinen hirviömäinen vietti vaan osa hyvin monimutkaista muuttoliikettä. (Sopulit ovat hyviä uimareita; ne ylittävät usein jokia tai uivat saarille, mutta liikkeelle lähdön syy on, etteivät ne kestä tungosta. Sellaiset olot laukaisevat kaikenlaista epätoivoista pakokäyttäytymistä.³⁶) Niinpä ruohoa kiskovia lokkeja ei aja erillinen hirviömäinen ”tuoamisen vietti” vaan kahden motivaatiokuvion nivoutuminen yhteen, pelon ja aggression, jotka kytkeytyvät erityisellä tavalla niiden elämässä pesänrakennuksen yhteydessä. Ja ne voidaan kartoittaa karkeasti kuvaamaan lajin yleistä luonnetta. *Tavan ymmärtäminen on sen havaitsemista, millaisessa seurassa se kulkee.* Merkitys on käytössä. Tässä tehdään vain yksi oletus, biologialle ominainen, että organismeissa pitäisi olla *jonkinlainen* systeemi. Laajalle levinneillä kasvien ja eläinten tavoilla pitäisi olla jonkinlainen tarkoitus. Tavan oikeuttaa vain sen menestyneisyys.

”Lajin luonto” koostuu siten tietynlaisesta kykyjen ja taipumusten valikoimasta, repertuaarista, joka peritään ja joka muodostaa melko vakaan tunnusomaisen kuvion, vaikka syntymän jälkeiset olot muuttavatkin yksityiskohtia aika paljon. Tässä mielessä paviaanit ovat ”luontaisesti hierarkkisia eläimiä”, sillä ne kulkevat laumoissa, joilla on johtaja sekä mukavasti nimetty ”Vanhimpien senaatti”³⁷. Niiden johtajuusasemat asettuvat tarkasti asteittain aina piskuisimpaan paviaanivauvaan asti. Tätä ei voi ”kumota” osoittamalla, ettei laumassa vallitse välttämättä julma ”nokkimisjärjestys” tai että hierarkia vaihtelee

”Etologin on lähestyttävä ihmistä kuten mitä tahansa muuta lajia.”

suuresti eri lajien ja olosuhteiden välillä³⁸. Näiden hienovaraisten erojen tutkiminen vain vahvistaa ja selventää ajatusta luonnollisesta hierarkkisuuden taipumuksesta. Eikä se osoittaudu vääräksi, jos silloin tällöin löytyy paviaani, jolta puuttuu kunnioitusta tai joka ei paljon piittaa arvoasemastaan. Paviaaneilla on ”luonnostaan” karvoitusta, eikä parin kaljuuntuminen sitä muuksi muuta.

Tämä analogia mielessämme kääntykäämme muodikkaan kysymyksen ääreen: onko ihminen luonnostaan aggressiivinen? Mitä ensinnäkin tarkoittaa, että hänen sanotaan olevan luonnostaan aggressiivinen? Etologille tämä tosiaanakaan *ei* tarkoita, että ihminen on ”pohjimmiltaan aggressiivinen”, että se on hänen ainut ylitsekäyvä vaikuttimensa. Se tarkoittaa, että hän on muiden asioiden lisäksi aggressiivinen, että hänen luontaisten taipumustensa repertuaariin kuuluu joskus käydä oman lajinsa jäsenten kimppuun ilman, että siihen opetetaan tai että sille on tarve pyrittäessä toiseen päämäärään tai että siihen on provosoitu (muusta syystä) riittävästi. Tästä on kiistelty kovasti.

Etologin on lähestyttävä ihmistä kuten mitä tahansa muuta lajia. Hänen on ensin tarkkailtava tämän käyttäytymistä puolueettomasti ja sitten etsittävä syitä ja yhteyksiä. Tämä on helpointa, jos hän ei ole itse ihminen vaan toisen lajin edustaja, joka on tullut tänne tarkkailijana. Ajatellaan hänen siis tulevan Alfa Kentaurista ja kutsutaan häntä lyhyesti Kentauriksi. Tällä Kentaurilla on saatavillaan satojen vuosien havaintoaineisto *homo sapiens*istä. Yksi häntä hämmästyttävistä asioista on, että olento usein tahallisesti tappaa tai vammauttaa oman lajinsa jäseniä – ei tietenkään koko ajan, mutta silti paljon useammin kuin muut planeetan olennot. Hänellä on autenttiset arkistot

satavuotisesta sodasta, seitsenvuotisesta sodasta, kolmikymmenvuotisesta sodasta ja kaikesta muusta, mukaan lukien armenialaisten joukkomurhat, rituaalimurhat, kanibalismi, kuolemanrangaistus, kidutus, pogromit ja kansanmurhat, eikä hänellä ole vastaavia merkintöjä muista lajeista. Kaikki tämä vaikuttaa hänestä yhtä huomionarvoiselta kuin muutkin lajin erityispiirteet, joten hän kysyy selitystä ihmissosiologilta (jota kutsukaamme skandaalin välttämiseksi Jonesiksi³⁹). Keskustelu etenee seuraavalla tavalla.

Jones: ”Se kaikki johtuu kulttuurisesta ehdollistumisesta.”

Kentauri: ”Anteeksi kuinka?”

Jones: ”He tekevät niin, koska heidän vanhempansa käskivät.”

Kentauri: ”Tekevätkö he aina kuten heidän vanhempansa käskivät?”

Jones: ”Kyllä silloin, kun heidän vanhempansa ovat syvästi vakuuttuneita.”

Kentauri: ”Miksi sitten *vanhemmat* ovat niin syvästi vakuuttuneita väkivallan tarpeesta?”

Jones: ”Vanhempia johtavat harhaan ilkeät hallitsijat, joiden etuja sodankäynti palvelee. Modernit aivopesun tekniikat tekevät tästä hyvin helppoa.”

Kentauri: ”Voiko siis olettaa, että tässä lahtauksessa on kaikki kulttuurisesti pakotetun toiminnan tunnusmerkit? Se on vastentahtoista, etikettiin tukeutuvaa, vastahakoista, kuten uskonnotomien ihmisten kirkossakäynti? Mainintasi moderneista tekniikoista antaa ymmärtää, että se on paljon tuoreempi keksintö kuin arkistoni antaa ymmärtää. Ryhdytäänkö siihen selvästi vailla mielenkiintoa vain elannon ansaitsemiseksi tai vallanpitäjien tyydyttämi-

seksi? Täytyykö se naamioida luomalla yhteys johonkin houkuttavampaan, jotta siitä tulee siedettävämpää? Luovutaanko siitä auliisti minkä tahansa häiriön kohdatessa, ja onko se suositumpaa vanhempien kuin nuorempien joukoissa? *Pyydän sinua näyttämään filmitallenteet ja dokumentit monenlaisista teurastuksista osoittamaan näitä seikkoja...*

Näin saattaisi keskustelu kulkea, tai sitten seuraavalla tavalla. Kulttuurisen ehdollistumisen sijaan Jones sanoo väkivallan johtuvan *turhautumisesta*. Toisin sanoen ihmiset eivät antaudu aggressiivisiksi, elleivät he ole turhautuneita:

Kentauri: "Mutta elävätkö ihmiset koskaan sellaista elämää, joka ei turhauttaisi heitä?"

Ensimmäinen vaihtoehto:

Jones (painokkaasti): "Eivät koskaan. Sellainen elämä on mahdotonta."

Kentauri: "Mutta miten tiedät, mitä he tekisivät, jos he eläisivät niin?"

Jones: "Koska hyvää on luonnollinen, ja aggressio on paha."

Kentauri: "Lajit kuitenkin ovat joskus luontaisesti taipuvaisia tapoihin, jotka eivät ole niille hyväksi, kuten omat havaintosi jättiläispeurasta, argusfasaanista ja todennäköisesti dinosauruksista kertovat⁴⁰. Olosuhteet vaihtelevat, valintamekanismit ovat erehtyviä, eliöiden piirteet kehittyvät liiallisiksi⁴¹ tai lakkaavat olemasta soveliaita ilmaston muuttuessa tai lajin keksissä aseita."

Jones: "Sinä et ymmärrä ihmisen arvokkuutta. Hän on moisten virheiden yläpuolella."

Kentauri: "Pyydän anteeksi. Ehkä meidän kannattaa siirtää sivuun kysymys siitä, mitä tapahtuisi, jos ihminen ei olisi turhautunut. Eivätkö kuitenkin hänen reaktionsa turhautuneena ollessaan ole myös osa hänen luontoaan? Muut lajit käyttävät kattavasti hyväkseen uudelleen suuntaamisen toimia: lokit kiskovat ruohoa, sudet murisevat, gorillat karjuvat, ja kolmipiikit kaivelevat päällään soraa⁴². Tällä tavoin varsinainen teurastus useimmiten vältetään. Ihmiselläkin on uudelleen suuntaavaa käytöstä (mikä näyttäisi itsessään todistavan aggressiivisista haluista) mutta se ei ole tarpeeksi vahvaa pitämään häntä loitolla teurastuksesta. *Minkä takia ei?*

Toinen vaihtoehto:

Jones: "He pääsevät tuskin koskaan eroon turhautumisesta, mutta tämä johtuu melkein kaikkien vanhempien ja opettajien virheistä, jotka kasvattavat suurimman osan ihmisistä kieroan heidän varhaisvaiheistaan lähtien."

Kentauri: "Eivätkö sitten todennäköisyys sortua tuohon virheeseen ja taipumus kasvaa kieroan sen vuoksi ole osa lajin luontoa pikemmin kuin ulkoisia onnettomuuksia? Pyydän, kerro minulle myös noista poikkeuksellisista ei-aggressiivisista tapauksista. Eivätkö he *koskaan* halua sellaista, mitä eivät saa? Ja eikö heidän turhautumisenensa koskaan johda aggressiiviseen käytökseen?"

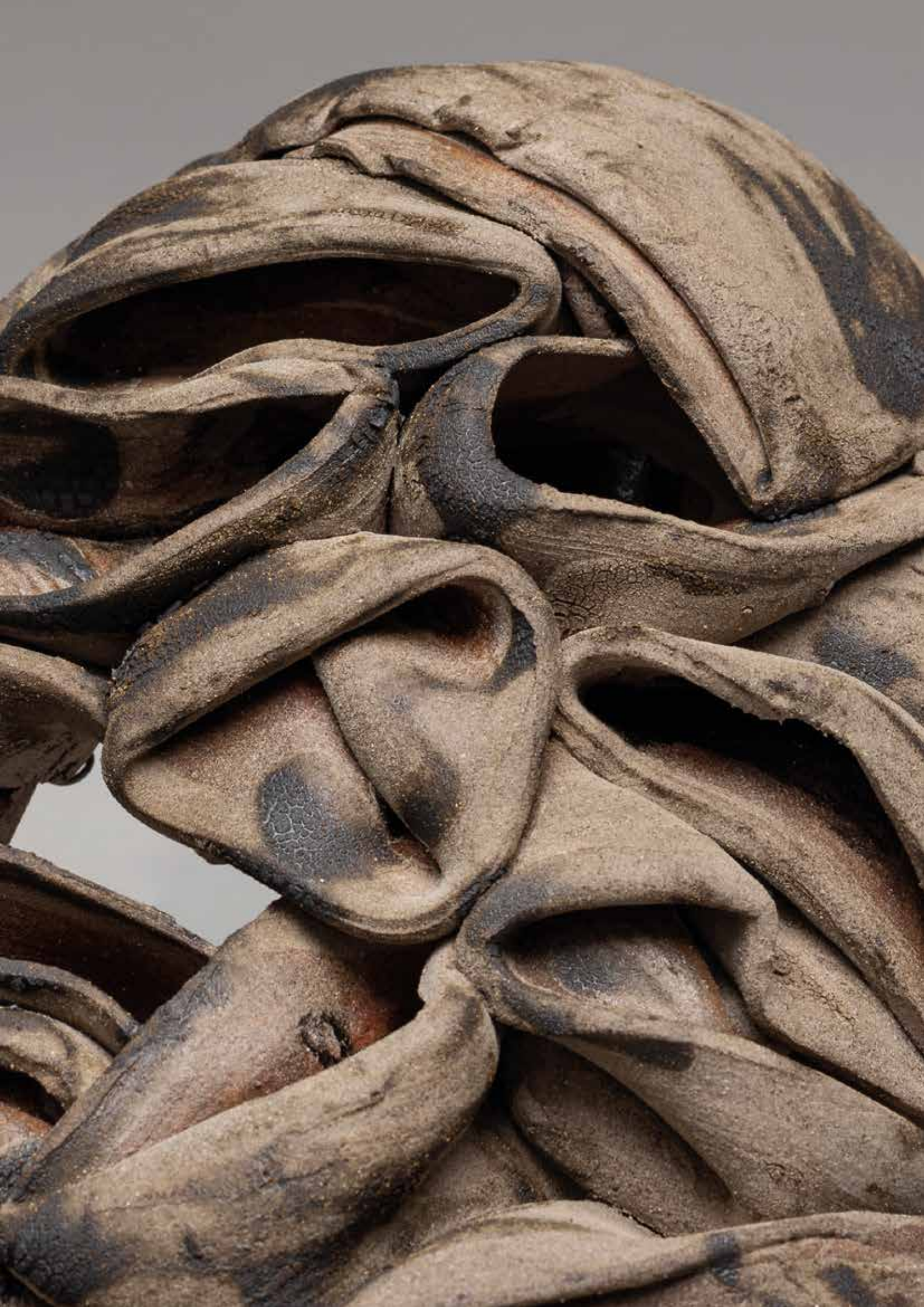
Jones: "Ehkä näin ei ole, mutta toisaalta, vaikka mainittu kasvatuksen virhe onkin luonnoton, siihen sorrutaan aina jossain määrin."

Kentauri: "Miten tämä väite eroaa siitä, että mainitun virheen sanottaisiin *olevan* luonnollinen? Silloin suositte-lisit sen pitämistä kurissa tietynlaisilla kasvatusmenetelmillä, eikä sinun tietenkään tarvitsisi esittää, että nuokaan menetelmät itsessään olisivat luonnottomia. Käyttäisit olennon luonnon yhtä osaa toisen kontrolloimiseen aivan kuin silloin, kun lapsen luontaista harkitsevaisuutta kehitetään vastustamaan hänen luontaista taipumustaan riskien ottoon. Näin kasvatus toimii: kaikki kasvatettavat lajit ovat monimutkaisia. Jos sallitte, siirryn hetkeksi kentaurilaisten ongelmiin..."

Sosiologeille tärkeä seikka tässä on uskoakseni, että ihmisen luonto on hyvä, että se on läpikotaisin hyvä, ja siksi jos teurastus on paha, sen on juonnuttava jostain muusta kuin ihmisluonnosta. Tämä on ihan erilainen asenne kuin virallinen linja, jonka mukaan minkäänlaista ihmisluontoa ei ole olemassa. Niinpä yksi Lorenzin intoutuneimmista vastustajista, Ashley Montagu, on sitä mieltä, että ihmisellä ei ole vaistoja *ja* että hänellä on "luonnolliseksi tarpeiksi" kutsuttu monimutkainen järjestelmä⁴³. Niistä tärkein on rakkaus. Montagun mukaan ihminen tarvitsee luonnollisesti vain hyvää; kaikki paha, mihin kuuluvat kaikki fyysisen kamppailun muodot, on hänelle vierasta ja ulkoisten vaikutusten tulosta. Hänellä on kuitenkin "luonnollinen tarve" kiroilla – kiroilu on terveellistä ja kunnollista toimintaa, ja fyysinen väkivalta on sen mahdollinen kieroutuma sivilisaation korruptoituneissa oloissa.

On ilmeistä, että tällaiset argumentit ovat ristiriidassa sen kanssa, että mitenkään hyökätään "vaistoja sinänsä" vastaan. Tämän lisäksi ne ovat tarkemmin ajatellen onttoja (vaikka ovatkin usein antaneet syyn kohdella rikollisia säällisesti). Mistä paha on peräisin? Kun sanotaan, että syypäänä on yhteiskunta eikä väärintekijä, vain siirretään syy yhdeltä ihmisryhmältä toiselle. Jos jatketaan sanomalla, että *yksikään* ihminen ei halaja paha, kuka sen pisti alulle? Karkeassa alkuvaiheen teoksessaan Rousseau antoi ainoan mahdollisen vastauksen. Hän sanoi, että pahuus juontuu ihmisten saattamisesta yhteen. ("Helvetti, se on muut..."⁴⁴) Kun he olivat yksinäisiä olentoja, kaikki oli hyvin, ja se oli heidän luonnollinen tilansa. Luonnontilassaan ihmisillä "ei ole kiinteää asumusta tai minkäänlaista toistensa tarvetta... he kohtaavat toisensa ehkä kaksi kertaa koko elinaikanaan, eivät tunne toisiaan eivätkä puhu toisilleen..."⁴⁵ Kun he luopuivat tästä tilastaan ja kehittivät puheen, yhteiskunta syntyi ja paha sen mukana. Rousseau kuvaus näistä "puhtaista yksilöistä" on itse asiassa liki peilikuva kädellisille tyyppillisestä käyttäytymisestä. Ne viettävät melkein koko elämänsä ryhmissä poistuen niistä vain ehkä kaksi kertaa koko elinaikanaan. Ne tarvitsevat toisiaan jatkuvasti, ne tuntevat toisensa intiimisti, ja ne kommunikoivat koko ajan ("yksi simpanssi ei ole vielä mikään simpanssi"⁴⁶). Jopa kiinteä asumus on tavallaan olemassa: kädelliset vaeltavat, mutta rajatulla alueella, ja palaavat tiettyinä vuodenaikoina tuntemilleen paikoille.

Tällaisessa kontekstissa inhimillinen puhe ja älykkyys ovat kehittyneet; yksinäinen laji ei olisi koskaan kyennyt



siihen. Rousseau näki siinä hankaluuksia. Hänen ehdotuksensa oli, että jonkin epätavallisen luonnonmullistuksen vuoksi ihmiset kääntyivät toistensa puoleen apua saadakseen. Epäilemättä silloin puheenjohtaja kutsui koolle siihen asti puhekyvyttömiä vanhimpien kokouksen ja nosti asialistalle sen, että oli koittanut aika keksiä kieli... Darwinin jälkeen ihmisten ei pitäisi puhua tällaisia. Koska yhteisö on edellytys ihmisen elämälle ylipäätään, puhumattakaan luonnollisesta elämästä, ja koska jokaisessa yhteisössä on jotain pahaa (tai ainakin kitkaa), on pahuuskin jossain mielessä hänelle luontaista. Ihmisellä on kaikkien muiden lajien tapaan omat luonnolliset pahansa. Tämä osoittautuu hankaluudeksi ainoastaan silloin, jos pidetään kiinni mustavalkoisesta lähestymistavasta, jonka mukaan jos ihminen ei ole läpikotaisin ”luonnollisesti hyvä”, hänen täytyy olla (kauttaaltaan) ”luonnollisesti paha”. Nämä ääripäät ovat aina olleet moralistien suosiossa:

”Squaren mielestä ihmisluonto oli kaikkinaisen hyveen täydellistymä ja pahe poikkeama meidän luonnostamme samalla tavoin kuin ruumiillinen rujous. Thwackum sitä vastoin väitti, että ihmismieli on syntyinlankeemuksesta lähtien ollut pelkkä saastan pesä, kunnes armo sen puhdistaa ja pelastaa.”⁴⁷

Jälkimmäinen näkemys on todella vielä oudompi, ja sitä on käytetty oikeuttamaan monia epäoikeudenmukaisuuksia. Mutta miksi turvautua kumpaankaan? Vaikuttaisi järkevämältä kohdella ihmisen luontoa, hänen alkuperäistä rakennettaan, ei hyvänä tai pahana vaan yksinkertaisesti valintojen raaka-aineena. Ihminen on hyvä tai paha sen mukaan, mitä hän siitä valmistaa.

Tämä ainakin on etologin lähestymistapa. Teurastuksen tapoihin törmätessään hän ei osoittele tuomitsevasti vaan toimii samalla tavalla kuin sopulien kanssa. Hän tutkii kaikkia asiaan liittyviä toiminnan kuvioita ymmärtääkseen kontekstin. Lorenz esimerkiksi huomauttaa ensimmäiseksi, että lahtaaminen kytkeytyy usein ihmisluonnon arvokkaimpiin piirteisiin, nimittäin uskollisuuteen ja ystävyyteen. Usein ihmiset tappavat puolustaessaan ystäviään ja perheitään; heidän riidanhaluisuutensa on usein heidän kiintymyksensä ulottuvuus. Kun heidät saadaan näkemään toinen ystävänsä, vihamielisyys sulaa olemattomiin. Lisäksi ihmisen luonnossa kuten yhteiskunnassakin on monia teurastamisen vastaisia virtauksia. Järjestyksen kaipuu on luonnollista, kuten myös verilöylyjen synnyttämä kauhu. Tässä asiassa kamppailemme itsemme kanssa, emme vain odota yhteiskunnan kehotuksia. Jos näin ei olisi, ei yhteiskuntia voisi olla olemassa.

Sitten on tarkasteltava hyökkäävyyden miedompia muotoja, aggressiota sivistyneessä yhteiskunnassa. Tässä kohden Lorenzia kiinnostaa kovasti aggression *arvokkuus*: riidanhaluisuuden suhde toiminnan tarmokkuuteen, ihmisten ”väsymätön taistelu” totuuden puolesta tai avuttomien puolustamiseksi, kamppailu uudistusten edistämiseksi tai ylipäätään pahuutta vastaan. Tämän lausuminen on tietysti vain ehdotus tutkimuksen alaksi, mutta

sen pitäisi saada meidät olemaan varuillamme sellaisten ihmisten varalta kuin Arthur Koestlerin, jonka mukaan aggressio on tauti, jota tulisi hoitaa kemiallisesti pillereillä ja sen sellaisilla⁴⁸. Kukaan ei tiedä, miten paljon ihmisen elämästä menetettäisiin, jos sitä kokeiltaisiin⁴⁹.

Olen ehdottanut, että sittenkin on mielekästä sanoa, että ihmisellä on luonto ja että hänellä on jopa vaistoja. Miksi tällä olisi merkitystä filosofeille? Palaan pian seurauksiin etiikalle, jotka ovat melko ilmeisiä. Yleisemmin näyttää siltä, että tämä vaikuttaa laajempaan joukkoon mielen filosofian kysymyksiä.

Perinteisesti ihmisen erityispiirteeksi sekä hänen erityiseksi ansiokseen on nähty rationaalisuus. Se ei ole helppo käsite. Se ei ole sama asia kuin älykkyys, sillä suurta älyä voi osoittaa pyrkiessään johonkin tyystin irrationaaliseen. ”Rationaalisuus” viittaa sekä päämääriin että välineisiin; se ei ole kaukana ”tervejärkisestä”. Jopa ”älykkäällä” viitataan joskus johonkin päämääriin liittyvään, johonkin pelkän ajattelun johdonmukaisuutta suurempaan. Jos joku pyrkii johdonmukaisesti kaiken tuhoon tai suurimpaan mahdolliseen sekasortoon, ihmisillä on tapana kutsua häntä hulluksi, irrationaaliseksi tai jopa tyhmäksi. Silti oletettavasti voisi ohjelmoida tietokoneen pyrkimään näihin asioihin.

Miksi? Koska ’rationaalisuus’ kuten kaikki käytännölliset käsitteemme kuuluu tietynlaisen lajin ja sen tietynlaisten tarpeiden sanastoon. Puhuessaan *totaalisesta* vapaudesta eksistentiaalisti liioittelee yhtä villisti kuin sellainen, joka käskää meidän ylittää ajan rajoitteet ja ryhtyä kaikkialla läsnäoleviksi. Me emme ole ruumiittomia älykkyksiä, jotka tunnustelevat mahdollisia inkarnaatioita. Meillä on jo hyvin erityislaatuiset, tiukkaan rajatut tarpeet ja mahdollisuudet – ja tämän rajoituksen vastineena meillä on tietysti se etu, että tyydytyksemme, millaisiin kykenemme, ovat aktuaalisia. On aika tarkat rajat sille, mikä voi ylipäätään olla rationaalista tuollaiselle olenolle. Yksittäisten halujen mahdollisuudet eivät välttämättä ole rajoitettuja, mutta melko tarkat rajat on niille käytännöille ja elämäntavoille, joihin halut voidaan sisällyttää. (Bobby Fischer esimerkiksi näyttää pyrkivän ihmiselle mahdottomaan toimintatapaan valitessaan shakin eikä kerta kaikkiaan mitään muuta – jos ei muutoin niin siksi, että shakki, kuten melkein kaikki toimintamme, edellyttää yhteistyötä sen *piirissä* eikä vain ulkopuolella.⁵⁰ Samaa yrittivät jotkin äärimmäiset askeetikot tavoittellessaan ”aivan yksinäistä uskontoa”; niin yrittävät myös pakkomielleiset peseytyjät.) Kaikki elämänmuodot eivät voi olla mielekkäitä yhdelle lajille. Meidän vapautemme on negatiivista: voimme kieltää meille luonnolliset hyveet ja intressit, mutta emme voi hankkia uusia⁵¹. Ja vaikka Kantin tapaan mieltäisi ihmisen erityisen rakenteen kontingentiksi, täytyisi olettaa (kuten Kant hyvin tiesi⁵²) *jonkinlainen* tarpeiden järjestelmä, jokin erityinen rakenne antamaan muodolle materiaalisuus. On oltava jotain, mikä merkitsee apua, vahinkoa, väliintuloa, sortamista, vilpillisyyttä ja niin edelleen. (Jumalan ja muiden henkisten olentojen asema on ollut tässä suhteessa aina ongelmallinen, sillä tuntuu oudolta, että niillä olisi tarpeita,

”Kulttuurin komplikaatioista huolimatta on rajoja sille, mitä voidaan mielekkäästi kutsua hyväksi ja pahaksi tai oikeaksi ja vääräksi ihmisen kaltaiselle olennotle.”

mutta vaikuttaisi vielä eriskummallisemmalta sanoa, että niiden mieltymykset ovat mielivaltaisia. Jätän tämän päänkivistuksen teologeille.)

Palaan lopuksi etiikkaan. Jos kaikki tämä pitää paikkansa, seuraa jotain sellaista, mitä Moore piti mahdotomana, nimittäin että luontoamme koskevilla seikoilla on moraalisia seurauksia⁵³. Kulttuurin komplikaatioista huolimatta on rajoja sille, mitä voidaan mielekkäästi kutsua hyväksi ja pahaksi tai oikeaksi ja vääräksi ihmisen kaltaiselle olennotle⁵⁴. Näkemyksemme näistä asioista eivät lepää perusteettoman intuition tai yksityisten tuntemusten varassa, eivätkä liioin perustelemattomilla päätöksillä olla joko niiden puolesta tai niitä vastaan. Ne lepäävät suoraan tosiseikkojen varassa, ja niiden joukossa etologiset tosiseikat löytävät paikkansa.

Mainitsen vain kaksi arvoarvostelmaa, jotka näyttävät jopa nykyisen tietämyksemme valossa olevan erinomaisia ehdokkaita tähän asemaan. Ensimmäisen mukaan liika väentungos on pahasta. Sekä ihmisten että eläinten käyttäytymisen tarkkailu osoittaa, että on raja sille, kuinka suuren väkimäärän kanssa yksilö tulee toimeen, vaikka hänen fyysiset tarpeensa olisi tyydytetty. Behavioristin näkökulmasta tämän ei tulisi pitää paikkansa; jos olemme kasvatuksemme luomuksia, olisi vain tarpeen kasvattaa ihmisiä niin suuressa väenpaljouudessa kuin suinkin. Tämän jälkeen ei tungoksesta olisi heille haittaa. Faktat ihmisten reaktioista väenpaljouuteen nykyisissä oloissamme ovat siksi merkityksettömiä, samoin kuin tungoksessa eläviä eläimiä koskevat faktat. Pidämmekö niitä merkityksettöminä? Jos emme, ei meidän tule antaa sosiologien tai filosofien jyrätä ylitsemme ja pakottaa meitä kohtelemaan noita väitteitä epäpätevinä.

Toinen esimerkkini koskee perheitä. Tässäkin asiassa yksityiskohdat poikkeavat valtavasti kulttuurista toiseen, mutta on selvästi riittävästi todistusaineistoa osoittamaan, että ihmisen luonto on muodostaa perheitä ja kasvattaa lapsia niissä. Se on hänen luontonsa aivan kuin se on susien tai gorilloiden luonto, mutta ei krokotiilien eikä liioin hamstereiden tai jääkarhujen, joilla äiti pitää jälkikasvusta yksin huolen. Ihmisillä on tarve muodostaa perheitä, lapsilla on tarve tulla kasvatetuksi niissä, ja *sen vuoksi* on väärin riistää heiltä mahdollisuus tähän. Tälle pohjalle rakentaisin moraaliset arvostelmat, että Platonin *Valtion* ehdotukset perhejärjestelyistä⁵⁵ ovat väärä ja että Etelä-Afrikan hallinto on väärässä pakottaessaan ihmisiä elämään oloissa, joissa perhe-elämä on mahdotonta. Nämä tosiseikat (joihin kuuluvat esimerkiksi Bowlbyn tutkimukset institutionalisoitujen lasten kohtalosta⁵⁶) eivät ole vain syitä tekemilleni moraalisille arvostelmille: ne ovat arvostelmien *perustaa*. Vaihtoehtona olisi väittää behavioristin tapaan ihmisten muodostavan perheitä, koska heidät on indoktrinoitu niin. Tämä antaisi Platonille tai Etelä-Afrikan hallinnolle täydellisen tilaisuuden sanoa: hyvä on, me vain indoktrinoimme heidät toisella tavalla.

Olen antanut kaksi esimerkkiä järkeilyn tyylistä, joka on muinaista, universaalia ja (ilmausta lainatakseni) perin juurin luonnollista, mutta joka on kohdannut viime vuosina teoreettisia hyökkäyksiä monilta suunnilta. Tietysti antropologian ja sosiologian on tuotava siihen monisyisyyttä, mutta ne eivät voi kumota sitä. Toivoakseni olen sanonut tarpeeksi osoittaakseni, että tuollainen järkeily on mitä relevantinta nykypäivän ongelmien kannalla. Todellakin, mitä kiivaampaa muutoksen tahti on, sitä kii-

reellisempää on saada jonkinlainen käsitys siitä, mitä ihmisluonnon voidaan odottaa kestävän. Jos pitää tällaisesta ajattelutavasta, kannattaa varhaisten filosofien joukossa kiinnittää huomiota niihin, jotka ovat puhuneet tähän tapaan – etenkin Aristoteleeseen ja Butleriin⁵⁷. Noiden kunniagallerian arvoituksellisten hahmojen kasvoja on kuluneen viidenkymmenen vuoden aikana käännetty vähitellen seinään päin, koska heidän on epäilty olevan naturalisteja.

Minun kannattanee lopettaa toteamalla, etten tietenkään oleta etologien löytävän kaikkia ihmisluonnon kannalta merkityksellisiä tosiseikkoja. Toiset moraalifilosofialle yhtä tärkeät tieteenalat ovat kärsineet melko samanlaisista tabuista. Tietenkään niiden ei pidä olettaa nousevan koko aihepiirin valtiaksi, mutta kaikki ovat relevantteja. Tarvitsemme ehdottomasti historiaa, neurologiaa ja kaikkia yhteiskuntatieteitä. Jos haluamme tietää, mikä on ihmiselle hyväksi, meidän on tiedettävä hänen mahdollisuutensa sekä jokaisen tarjolla olevan

vaihtoehdon hinta. Silti näiden tutkimusalojen joukosta vastarinta etologiaa kohtaan on ehkä ollut erityisen rajua ja irrationaalista. Kuten Lorenz toteaa, ihmisen ylpeys on saanut jo pari ilkeää kolausta Darwinilta ja Freudilta. Kunnon vaikeuksia kohdattaneen kolmannen kolhun kohdalla, kun joudutaan hyväksymään, ettei *homo sapiens* ole vain hieman kiinnostunut eläimistä. Hän on eläin. Jos kuitenkin kykenemme siihen, Kantin sulkemat ovet saattaisivat aueta meille, ja niiden toiselta puolen voisimme löytää kiehtovia asioita. Meidän ei tarvitse hyväksyä hänen mahtikäskyään: ”Päämäärä on ihminen. Me voimme kysyä: ’Miksi eläimet ovat olemassa?’ Mutta ei ole mieltä kysyä: ’Miksi ihminen on olemassa?’”⁵⁸

*Suomentanut Ville Lähde*⁵⁹

Alun perin: The Concept of Beastliness: Philosophy, Ethics and Animal Behavior. *Philosophy*. Vol. 48, 1973, 111–135⁶⁰.

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Läpi artikkelin Midgley käyttää sanoja ”man” ja ”human” rinnakkain, tässä ”man”. Suom. huom.
- 2 Midgley’n piikki viittanee *New Society* -aikakauslehteen, joka ilmestyi vuosina 1962–1988. Suom. huom.
- 3 Jean-Paul Sartre, Eksistentiaalismin ja humanismin (Lexistentiaalisme est un humanisme, 1946). Teoksessa *Esseitä I*. Suom. Aarne T. K. Lahtinen. Otava, Helsinki 1965, 13.
- 4 Midgley viittaa Lorenzin englanninnokseen *On Aggression* (Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 1963). Englanninnos ilmestyi 1966. Viitattu kohta ei kuitenkaan ole peräisin siitä, sillä Desmond Morrisin *The Naked Ape* ilmestyi 1967. Kohtaa ei myöskään löydy suomennoksesta *Niin sanottu paha* (Suom. luvut 1–5 Maija-Liisa ja Ilkka Koivisto & luvut 6–14 Esko Kärhä. Tammi, Helsinki 1968). Sitaatti lienee peräisin jonkin myöhemmän laitoksen johdannosta, mutta Midgley ei anna tarkempia lähdetietoja. Suomenkos Ville Lähde. Suom. huom.
- 5 Ks. Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes* (Intelligenzprüfungen an Menschenaffen, 1921). Käänt. Ella Winter. Harcourt, Boston 1925. Erityisesti luvut 7 ja 8. (Nikolaas Tinbergen, 1907–1988, hollantilainen biologi ja ornitologi, joka jakoi Nobel-palkinnon Lorenzin ja Karl von Frischin kanssa; Irenäus Eibl-Eibesfeldt, 1928–2018, itävaltalainen etologi; Wolfgang Köhler, 1887–1967, saksalainen psykologi, Gestalt-psykologian luoja. Köhler oli jo edesmennyt, mutta Midgley käyttää hänestä ilmausta ”that splendid old person”. Suom. huom.)
- 6 Samuel Wilberforce (1805–1873) oli piispa ja Charles Darwinin äänekäs vastustaja. Midgley’n ilmaisu ”all my eye and Bishop Wilberforce” on muunneltua 1700-luvulta peräisin olevasta sanonnasta ”all my eye and Betty Martin”, joka tarkoittaa jonkin olevan hölynpyölyä. Sanonnan alkuperä on kiistelty. Suom. huom.
- 7 Midgley käyttää tässä sudesta pronominia ”he”, lammas taas on ”it”. Suom. huom.
- 8 Farley Mowat, *Never Cry Wolf*. McClelland & Stewart, Toronto 1963; Adolph Murie, *The Wolves of Mt. Kinley*. United States Government Printing Office, Washington 1944.
- 9 Midgley’n luettelomilla sanoilla on englannissa syvä yhteys vanhahtavaan eläinsanastoon: ”brutal” – ”brute”; ”beastly, bestial” – ”beast”. Käännöksessä olen joissain kohdin käyttänyt ”petomaisuutta” tuodakseni esiin Midgley’n tavoittelemaa vanhakantaista pejoratiivisuutta – vaikka siis ei puhuttaisi varsinaisista petoeläimistä. Suom. huom.
- 10 Konrad Lorenz, *Eläimet kertovat. Eläinten käyttäytyminen tiedemiehen tutkittavana*. (Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen, 1949) Suom. Jukka Koskimies. Helsinki, Tammi 1953.
- 11 *Raamattu* KR92, Tuomarien kirja, 9. luku, 5. jae.
- 12 George Schaller, *The Year of the Gorilla*. University of Chicago Press, Chicago 1964.
- 13 Midgley ei anna viitettä Lorenz-sitaatille, eikä se ole teoksesta *Niin sanottu paha*. Alkuperä jäi tuntemattomaksi. Suom. Ville Lähde. Suom. huom.
- 14 Jane Goodall, *My Friends the Wild Chimpanzees*. National Geographic Society, Washington DC 1969. (Gueretsatit ovat *Colobus*-suvun apinoita. Suom. huom.)
- 15 ”Sing, Dilly, dilly duckling, come and be killed, For you must be stuffed, and my customers filled.” Ote on laulusta ”Mrs. Bond”, joka ilmestyi vuonna 1877 Walter Cranen kirjassa *The Baby’s Opera*. Suom. Ville Lähde.
- 16 Platon, *Valtio*, IX, 571c–d. *Teokset IV*. Suom. Marja Irtkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1981.
- 17 Friedrich Nietzsche, *Näin puhui Zarathustra*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1981, 22. (Midgley’n sitaatti on lyhennetty: tässä olen käyttänyt laajempaa ja eheämpää suomennoksen kohtaa. Suom. huom.)
- 18 James Boswell, *The Life of Samuel Johnson* (alkuteos 1791). Osa 2. J. M. Dent & Co, London 1906, 34. Suom. Ville Lähde.
- 19 ”Viidakon laki”, tai pikemmin lukuisia viidakon lakeja esiintyy Rudyard Kiplingin (1865–1936) tarinakokoelmassa *The Jungle Book* (1894), josta on olemassa

- useita suomennoksia ja valikoimia. Sanonta ”viidakon lait” tarkoittaa laitonta ja kaoottista tilannetta, kun taas Kiplingin Viidakon laki on ankan vaativa säädösten kokoelma. Se esiintyy teoksessa lukuisia kertoja, ja tunnettu kokonaisuus alkaa susilauman yhtenäisyyttä korostavalla lailla:
*”Now this is the Law of the Jungle — as old and as true as the sky;
 And the Wolf that shall keep it may prosper,
 but the Wolf that shall break it must die.
 As the creeper that girdles the tree-trunk
 the Law runneth forward and back —
 For the strength of the Pack is the Wolf,
 and the strength of the Wolf is the Pack.”*
 Suom. huom.
- 20 Robert Ardrey, *African Genesis*. Atheneum, New York 1961; George Schaller, *The Year of the Gorilla*. University of Chicago Press, Chicago 1964.
- 21 Leo Tolstoi, *Kreutzer-sonaatti* (Kreutzerova sonata 1891). Suom. Eero Balk. Basam Books, Helsinki 2011, 51. Ihmisen ja muiden kädellisten seksuaalisuuden vertailusta lisää ks. Wolfgang Wickler, *Socio-sexual Signals and their Intra-specific Imitation among Primates*. Teoksessa *Primate Ethology*. Toim. Desmond Morris. Weidenfeld and Nicholson, London 1967. Huolimatta joistain karkeista ja ilmiselvistä virheistä ks. myös Morrisin *Alaston apina* (The Naked Ape 1967). Suom. Arto Leikola. Otava, Helsinki 1968. Irenäus Eibl-Eibesfeldtin *Love and Hate* vuodelta 1972 (Liebe und Hass: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, 1970) kontekstualisoi koko ongelman hyvin. (Suomeksi *Rakkaus ja viha*. Suom. Paula ja Pekka Korkeala. Kirjayhtymä, Helsinki 1971.)
- 22 Midgley ei anna viitettä, mutta todennäköinen lähde on *King Solomon’s Ring* eli suomennoksena *Eläimet kertovat. Eläinten käyttäytymisen tiedemiehen tulkitsemana* (Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen, 1949). Suom. Jukka Koskimies. Helsinki, Tammi 1953. Teoksessa Lorenz nimittäin kuvaa kahden suden kohtaamista Whipsnaden eläintarhassa. Suom. huom.
- 23 ”Kenet jumalat tahtovat tuhota, he ajavat ensin hulluuteen.” Sanonta on esiintynyt laajalti englantilaisessa kirjallisuudessa ainakin 1600-luvulta lähtien, mm. Boswellin teoksessa (ks. viite 18). Sanonnasta on monia muotoiluja, ja ensimmäinen varsinainen sanontamuoto on jäljitetty Sofokleen *Antigone*-näytelmään. Suom. huom.
- 24 Valkoisesta hevosesta ks. Platon, Faidros. Teoksessa *Teokset III*. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki 1999, 145–206. (Bileamin ja aasin tarina ks. *Raamattu*, Mooseksen 4. kirja, 22. luku, 21.–35. jakeet. Suom. huom.)
- 25 Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, I kirja, 1097b20–1098a20. Teokset VII. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- 26 Julkaistut Kantin etiikan luennot perustuvat opiskelijoiden muistiinpanoihin. Midgleyyn sitaattit ovat ilmeisesti vanhasta laitoksesta (*Lectures on Ethics*. Käänt. Louis Infield. Harper & Row, New York 1963). Nykyisessä standardilaitoksessa käännös on erilainen: ”So the sexual impulse puts humanity in peril of being equated with animality.” (*Lectures on Ethics*. Käänt. Peter Heath. Cambridge University Press, Cambridge 1997, 156). Saksankielinen sitaatti on: ”Die Geschlechterneigung setzt also die Menschheit in Gefahr, daß sie der Thierheit gleich werde.” (*Vorlesung zur Moralphilosophie*. De Gruyter, Berlin & New York 2008, 240). Suom. huom.
- 27 *Raamattu* KR92, Sananlaskut, 6. luku, 6. jae.
- 28 *Raamattu* KR92, Matteuksen evankeliumi, 10. luku, 16. jae.
- 29 Midgley viittaa Kantin etiikan luentoihin, tarkemmin luentoon *Duties towards Animals and Spirits*. Teoksessa *Lectures on Ethics* (Vorlesung zur Moralphilosophie). Käänt. Louis Infield. Harper & Row, New York 1963. Ks. viitteet 26 ja 58. Suom. huom.
- 30 Midgleyyn termit ovat *redirection* ja *displacement*, jotka olen kääntänyt siirretyksi aggressioksi ja uudelleen suunnatuksi aggressioksi. Suomeksi näitä termejä käytetään usein samanmerkityksisinä. Myös englanniksi esim. Wikipediassa termit on rinnastettu: en.wikipedia.org/wiki/Displaced_aggression. Midgleyllä termeillä on selvä merkitysero. Suom. huom.
- 31 Margaret Mead, *Sukupuoli ja luonne kolmessa primitiivisessä yhteiskunnassa* (Sex and Temperament in Three Primitive Societies, 1935). Suom. Aarne Sippinen. Otava, Helsinki 1963. (Mead tutki Arapesh-heimoa Uudessa Guineassa. Suom. huom.)
- 32 Ruth Benedict, *Kulttuurin muodot* (Patterns of Culture, 1959). Suom. Kai Kaila. WSOY, Helsinki 1966, 92. (Zuñi-kansa eli ashiwit kuuluu nykyisen Yhdysvaltojen lounaisosissa asuviin puebloatiaaneihin. Suom. huom.)
- 33 Erottelu on ilmeisesti Midgleyyn oma. Termiä ”vaisto” pidetään nykyään epäselvänä ja sen käytöstä on osin luovuttu, mutta Midgleyyn ajatus ”avoimista vaistoista” on lähellä lajitteypillisten käyttäytymispiirteiden ideaa. Aiheesta esim. Helena Telkänranta, *Millaista on olla eläin?* SKS kirjat, Helsinki 2019, 88–90. Suom. huom.
- 34 Midgley viittaa tässä W. H. Thorpen esipuheeseen Konrad Lorenzin teoksen *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen* (1949) englanninnoksen *King Solomon’s Ring* toisessa laitoksessa vuodelta 1952. Suom. huom.
- 35 Nikolaas Tinbergen, *The Herring Gull’s World*. Collins, London 1953. (Ks. viite 30. Suom. huom.)
- 36 Walter Marsden, *The Lemming Year*. Chatto & Windus, London 1964; Charles Elton, *Voles, Mice and Lemmings*. Clarendon Press, London 1942.
- 37 Termi ei vaikuta ainakaan nykyään olevan yleisessä käytössä, eikä Midgley anna sille aikalaisviitettä. Suom. huom.
- 38 Vaihtelusta katso Thelma Rowell, *Variations in the Social Organization of Primates*. Teoksessa *Primate Ethology*. Toim. Desmond Morris. Weidenfeld and Nicholson, London 1967.
- 39 Jonesin argumentit on esitetty hyvin esimerkiksi tunnettujen anti-etologien joukon symposium-kokoelmassa *Man and Aggression* (Toim. Ashley Montagu. Oxford University Press, Oxford 1968) sekä Ashley Montagun omissa kirjoituksissa. (Ashley Montagu oli brittiläis-yhdysvaltalainen antropologi ja humanisti, joka tuli tunnetuksi mm. rotukäsittien kritikkona, kreationismin vastustajana ja myöhemmällä urallaan lasten sukuelinten silpomisen kritikkona. Hänen yliopistouransa katkesi McCarthyyn vainoihin. Suom. huom.)
- 40 Jättiläispeuran tapauksessa Midgley viittaa nykyään kiisteltyyn ajatukseen, että sen ylisuuret sarvet olivat haitallinen ’maladaptaatio’. Ks esim. Stephen Jay Gould, *The Origin and Function of ’Bizarre’ Structures: Antler Size and Skull Size in the ’Irish Elk,’ Megaloceros giganteus*. *Evolution*. Vol. 28, No. 2, 1974, 191–220. Myös argusfasaanin siipiä on jossain vaiheessa ehdotettu tällaisiksi ”evoluution virheiksi”. Kuvitteellisessa keskustelussa paistaa läpi myös vanhentunut ajatus dinosauurista sukupuuttoon tuomittuina. Suom. huom.
- 41 Midgley käyttää epätarkasti termiä hypertrofia (*hypertrophy*). Hypertrofia ja hyperplasia ovat yksilönkehityksessä tapahtuvaa elimen liikkasvua, mutta Midgley vaikuttaa puhuvan ominaisuuksien muutoksista evolutionaarisessa prosessissa. Suom. huom.
- 42 Midgley puhuu kirjaimellisesti ”päällään seisovista” (*stand on their heads*) kaloista. *Stickleback* (piikkikalat) viittanee tarkemmin kolmipiikkiin (*Gasterosteus aculeatus*), jonka käytöstä on tutkittu hyvin paljon. Piikkikalakoiraat rakentavat joenpohjaan kupumaisia pesiä, joiden perustaksi ne kaivavat kuopan suullaan. Kuten edellä tekstissä rottien pesänrakennusvaiston tapauksessa, Midgley viittanee vastaavanlaiseen uudelleen suunnattuun käytökseen, mutta hän ei anna viitettä. Suom. huom.
- 43 Ashley Montagu, *Man in Process. Steps in the Humanization of Man*. The World Publishing Company, Cleveland 1961 sekä *The Anatomy of Swearing*. Macmillan, New York 1967.
- 44 Englanniksi ”*Hell is other people*.” Sanonta on peräisin Jean-Paul Sartren näytelmästä *Suljetut ovet* (Huis Clos, 1941). Suom. Marja Rankkala 1949.

- (Ilmestynyt kokoelmassa Jean-Paul-Sartre, *Likaiset kädet; Suljetut ovet*. Otava, Helsinki 1966.) Sitaatin muotoilu Nordic Drama Corner Oy:n valvomasta käsikirjoitusversiosta. Sitaatin tulkinasta ks. esim. rickontheater.blogspot.com/2010/07/most-famous-thing-jean-paul-sartre.html
- 45 Jean-Jacques Rousseau, *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1782 laitoksen pohjalta). Suom. Ville Keynäs. Vastapaino, Tampere 2000, 52. Alkuperäinen sitaatti on osa kysymyslausetta, jossa Rousseau ihmettelee, miten tällaisissa oloissa elänyt ihminen olisi voinut lainkaan kehittyä, ja jatkaa kielen synnyn pohdinnasta. On huomautettava, että Rousseauun mukaan ihmisen ”yksinäisen luonnollisuus” ei ollut hänen paras tilansa, vaan onnellisin, kestävin ja paras aika ihmiselle ja ”maailman todellinen nuoruudentila” (80) oli elämää yhteisten rituaalien, tapojen, luonteenpiirteiden ja elämäntapojen luomissa paikoilleen asettuneissa yhteisöissä, jonkinlaisen eläimellisyyden ja ”turmiollisen valituksen” kultaissa välimaastossa (79; Keynäsän sanavalinta ”raakaisten” ei ole onnistunut, koska Rousseau puhuu ”villien” yhteisöistä tässä ihailevasti). Tätä tilaa luonnehtii moraalien synty eräänlaisen ”luonnollisen moraalien” päälle, ja Rousseau rinnasti sen aikansa ”villien” elämään. Sille antoi kuoliniskun omaisuuden käsitteen synty, mutta tälle loivat pohjan teknologiset kehityskälekt, jotka vaativat yhä monimutkaisempaa yhteistyötä (pienimuotoisen työkalujen valmistuksen ja puutarhahoidon muuttuminen metallurgiaksi ja maanviljelykseksi). Toisin kuin Midgley alla väittää, myös yhteiskunta syntyi paljon myöhemmin, omaisuuden synnyttämien konfliktien ratkaisemiseksi. Midgley'n virheellinen tapa lukea ihmisen ”yksinäisen luonnontila” Rousseauin ihanteeksi on kuitenkin hyvin yleinen, ja ennen kaikkea se on ollut osa Rousseauin reseptiä ja siten kulttuurista vaikutusta. Rousseau-tutkijat jakaantuvat siinä, oliko ”yksinäisen luonnontilan” kuvaus tarkoitettu lainkaan minkäänlaisen historian vaiheen kuvaukseksi – toisaalta Rousseau nojaa osin selvästi virheellisiin käsityksiin joidenkin sosiaalisten eläinten, jopa susien, yksinäisyydestä sekä ongelmallisiin anekdootteihin suurista kädellisistä, joiden luonnetta ei tunnettu juuri lainkaan. Ks. Ville Lähde, *Rousseau's Rhetoric of 'Nature'*. Tampere University Press, Tampere 2008. Suom. huom.
- 46 Midgley ei anna lähdetä sanonnalle, mutta alkuperä lieene Konrad Lorenz, *Niin sanottu paha* (Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 1963). Suom. luvut 1–5 Maija-Liisa ja Ilkka Koivisto & luvut 6–14 Esko Kärhä. Tammi, Helsinki 1968, 103. Lorenz omaksui sanonnan kädellistutkija Robert Yerkesiltä (1876–1956). Tämä oli älykkyytustutkimuksen pioneereja, jonka työn on sittemmin kritisoitu vankeistaneen rasistisia näkemyksiä, ja joka on myös surullisenkuuluista eugeniikan kannattamisesta. Hänen vaikutuksensa kädellistutkimukseen oli merkittävä. Suom. huom.
- 47 Henry Fielding, *Tom Jones* (The History of Tom Jones, 1749/1974). Suom. Marja Alopaeus. WSOY, Helsinki 1994, 113–114.
- 48 Arthur Koestler (1905–1983) oli unkarilaissyntyinen kirjailija ja journalisti, ensin kommunisti ja sittemmin ankara kommunismin kriitikko, joka ehti olla vaiheikkaan elämänsä aikana francoilaisten, ranskalaisten ja englantilaisten vankina. Hän osallistui 1960-luvulla keskusteluun hallusinogeenien merkityksestä, ja viimeisinä vuosinaan hän intoutui parapsykologiasta. Vuonna 1967 ilmestyneessä teoksessaan *The Ghost in the Machine* hän ennusti tulevaisuudessa tuotettavan lääketä, joka tekisi ”*Homo maniacuksesta homo sapiensin*”. Filosofi Stephen Toulmin kritisoi Koestlerin ajatusta kirja-arviossaan *The New York Review of Books* -lehdessä (11.4.1968), ja he kiistelivät aiheesta lehden sivuilla: nybooks.com/articles/1968/08/01/pill. Kostler jatkoi aiheesta mm. *The New York Times*iin kirjoittamassaan tekstissä ”Man – One of Evolution's Mistakes?” (19.10.1969). Suom. huom.
- 49 Rikkaamman ja tasapainoisemman kuvan asiasta ja sen ristiriitaisuuksista saa Irenäus Eibl-Eibesfeldtin teoksesta *Rakkaus ja viha* (Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, 1970) Suom. Paula ja Pekka Korkeala. Kirjayhtymä, Helsinki 1971.
- 50 Bobby Fischer (1943–2008) oli shakin 11. maailmanmestari, joka voitti Yhdysvaltain mestaruuden 14-vuotiaana. Midgley viittanee vuonna 1972 tapahtuneeseen riitaan Maailman shakkiliiton (FIDE) kanssa, minkä jälkeen Fischer katosi julkisuudesta kahdeksi vuosikymmeneksi. Suom. huom.
- 51 Kuten näkyy, Midgley ei käytä tässä Isaiah Berlinin lanseeraamaa ”negatiivisen vapauden” käsitettä vaan antaa ”negatiivisuudelle” eri merkityksen. Ks. *Vapaus*. Toim. Sami Syrjämäki. niin & näin, Tampere 2018.
- 52 Esimerkiksi erottaessaan inhimillisen tahdon pyhästä tahdosta hän selittää, että moraalisuus koskee vain edellistä ja on siten mielekästä vain tiettyjen subjektivisten rajoitusten alla. Jumalan asema poikkeaa formaalisti omastamme.
- 53 G. E. Moore (1873–1958) esitti ajatuksensa ”naturalistisesta virhepäätelmästä” teoksessaan *Principia Ethica* (Cambridge University Press, Cambridge 1903). Suom. huom.
- 54 Ks. Geoffrey Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*. St Martin's Press, New York 1967. Olen täydestä sydämestäni samaa mieltä hänen kanssaan.
- 55 Platonin kuvitteellisessa valtiossa perheinstituutio lopetetaan. Midgley kirjoitti myös aikana, jolloin kritiikki perhettä kohtaan ”porvarillisena instituutiona” tms. oli äänekästä. Suom. huom.
- 56 John Bowlby (1907–1990) oli englantilainen psykiatri ja kehityspsykologi. Midgley viittanee etenkin hänen vaikutusvaltaiseen WHO:lle kirjoittamaansa raporttiin *Maternal Care and Mental Health* (1951). Suom. huom.
- 57 Midgley viittaa Joseph Butleriin (1692–1752), joka oli erityisesti Hobbesin kriitikko. Hän vastusti ajatusta ihmisen perinjuurista itsekkyydellä ja väkivaltaisuudesta ja puolusti näkemystä moninaisemmasta ihmisluonnosta, johon kuuluu myös hyvääntahtoisuus ja moraalinen tunto. Suom. huom.
- 58 Immanuel Kant, Duties towards Animals and Spirits. Teoksessa *Lectures on Ethics*. Käänt. Louis Infield. Harper & Row, New York 1963. Suom. Ville Lähde. Midgley'n sitaatti saattaa olla parafrasi, tai hän on käyttänyt vahvasti mukailtua käännöstä, sillä uudessa käännöksessä vastaava kohta on: ”But since all animals exist only as means, and not for their own sakes, in that they have no self-consciousness, whereas man is the end, such that I can no longer ask: Why does he exist?, as can be done with animals, it follows that we have no immediate duties to animals; our duties towards them are indirect duties to humanity” (*Lectures on Ethics*. Käänt. Peter Heath. Cambridge University Press, Cambridge 1997, 212). Saksaksi sama kohta: ”Allein weil alle Thiere nur als Mittel da sind und nicht um ihrer SelbstWillen, indem sie sich ihrer Selbst nicht bewusst sind, der Mensch aber der Zweck ist, wo ich nicht mehr fragen kann, warum ist der Mensch da? welches bey den Thieren geschehen kann, so haben wir gegen die Thiere unmittelbar keine Pflichten, sondern die Pflichten gegen die Thiere sind indirecte Pflichten gegen die Menschheit” (*Vorlesung zur Moralphilosophie*. De Gruyter, Berlin & New York 2008, 345). Suom. huom.
- 59 Suuret kiitokset avusta ja tähän käännöstyöhön innoittamisesta rakkaalle ystävälleni Salla Tuomivaaralle. Kiitän avusta myös Nina Nygreniä ja Tuomas Aiveloa, Harri Lammia, Mikko Kannista sekä *niin & näin* -kollegoita Jaakko Beltiä, Sauli Havua, Kaisa Kortekalliota, Tapani Kilpeläistä ja Tuukka Tomperia.
- 60 © Mary Midgley, 1973, reproduced by kind permission by David Higham Associates.