

SENTIMENTAALISUUS VS. ANALYTTINEN JÄRKI

– tunteiden asema elänetiikassa

Radikaalit eläinsuojelijat nimetään usein fanaattisiksi, tunteiden harhaan johdattamiksi henkilöiksi, joiden vaatimusten takana ei ole rationaalista perustaa. Eläinten moraalisen aseman parantamiseen tähtääviä syytetään tunteenomaisuudesta samalla kun kriittinen suhtautumistapa eläinten arvoa kohtaan sidotaan ns. ”järkeen”. Väitteinä näyttäisi olevan, että järki on erotettavissa kategorisesti tunteista, ja että moraalissa ei ole sijaa tunteille, sillä moraalinen pohdinta on nimenomaan järjellistä analyysyä. Seuraavassa pohdin väitteiden perustaa ja nostan esille toisenlaisen tavan määrittää tunteiden suhde paitsi järkeen, myös moraalisiin.

Eläinten moraalista asemaa koskevassa keskustelussa käsite ”tunne” toistuu piinallisen usein. Eläinten arvon korottamista vaativia syytetään tuon tuosta tunneperäisestä ajattelusta ja sentimentaalisuudesta. Näin tehdään erityisesti ns. radikaalien eläinaktivistien kohdalla, mutta myös muiden eläinten asemaan parannusta vaativien leimaaminen tunteiden johdattelemiksi on yleistä.

Tunteellisuuteen näyttäisi liittyvän kaksi erilaista variaatiota. Joko eläinsuojelijat koetaan fanaattisiksi henkilöiksi, jotka painottavat sokeasti yhtä uskomustaan suostumatta kuuntelemaan järkipäisiä argumentteja, tai eläinsuojelijat määritetään sentimentaaliseen antropomorfismiin syyllistyneiksi henkilöiksi, jotka antavat disneymäisten eläinkäsitysten johdattaa itsensä muodostamaan perusteettomia tunnesiteitä eläimiin. Molempien variaatioiden perusajatuksena näyttäisi olevan, että eläinten moraaliseen arvottamiseen liittyy tunteiden korostaminen ja järjen unohtaminen. Vahvojen moraalisteiden luominen eläimiin on näin ollen naiivia, tunteenomaista toimintaa, jolle lopulta ei ole selkeitä rationaalisia perusteita.

On kiinnostavaa kysyä, minkälainen ajatusmalli näiden stereotyyppien taustalla on. Miksi eläinsuojelijat saavat osakseen niin paljon tunteisiin liittyvää kritiikkiä? Mitä ”tunneilla” ja ”järjellä” tarkoitetaan? Mitä ”vikaa” tunteissa ylipäätään on? Seuraavassa pohdin tunteiden ja järjen suhdetta moraalien kannalta ja nostan esille eläineettisen teorian, joka tunteiden väheksymisen sijaan nostaa tunteet moraalien perustaksi.

JÄRKI TUNTEIDEN OHJAJANA

Tunne-järki-jaottelulla on pitkä historia, ja se soljuu edelleen mukana ajattelussamme. Toimintaa ryhmitetään usein rationaaliseen ja tunteelliseen osastoon ja ihmisen mieltä koskevassa

keskustelussa (oli se sitten filosofista tai populaaripsykologista) tämä ryhmittäminen on vakiinnuttanut asemansa. Ajatuksena on, että mieli jollakin tapaa koostuu affektiivisestä ja analyttisestä osasta. Jaotteluun liittyy selvä arvolutaus: tunteet mielletään toistuvasti jotenkin alkeellisiksi, jopa biologiasta riippuvaisiksi kun taas analyttinen järki on kompleksinen vapaan mielen ponnistus.¹

Arvolutaus tulee esiin myös hierarkisessa näkemyksessä, jonka puitteissa järki mielletään ihmisyyden jollakin tapaa ”pelastavaksi” tekijäksi tunteiden ollessa potentiaalinen uhka. Ajatuksena on, että tunteet ja affektiot suuntautuvat suoraan kohteisiinsa ja analyttinen järki puolestaan ottaa kohteista etäisyyttä ja koettaa arvioida niitä. Ei ihme, että filosofian historiasta löytyy pitkä lista henkilöitä, jotka korostavat järjen merkitystä tunteiden ja mielen hallitsijana.² Jos antaudumme ainoastaan tunteiden vietäviksi emme kykene irrottautumaan niiden kohteista ja lopulta redusoidumme materiaksi. Järjen tehtävänä on ottaa etäisyyttä kohteista ja samalla ohjata tunteita sekä arvioida niiden luonnetta. Tunteiden ja järjen välillä onkin paitsi selkeä erottelu myös hierarkia: järjen tehtävä on tunteiden kaitseminen ja usein myös vaimentaminen.³

Tunne-järki-erottelu näyttäisi liittyvän sellaisiin dikotomiioihin kuin eläin–ihminen ja ruumis–henki. Järki ohjaa samalla tavoin tunteita kuin henki/mieli materiaa tai inhimillinen tapa olla ohjaa eläimellistä tapaa. Tunteet sijoitetaan helposti samaan kategoriaan materia ja ruumiillisuuden kanssa: tunteilla on ruumiillinen/biologinen perusta. Tunteet liittyvät myös eläimellisyyteen, jo Aristoteles nimesi eläinten yhdeksi tunnuspääteeksi tunteiden, kuten halun, muodostamisen.⁴ Tunteet saavatkin muodon ihmisen ”eläimellisen” osan määrittäjänä: ne ovat ikään kuin sisään rakennettuja ruumiin mekanismeja, vaistojen ja viettien kaltaisia ruumiiseen ja biologiaan



liittyviä asioita.

Ihmisen ja eläimen eroja on haettu juuri tunteiden ja järjen alueelta. Tavoitteena on ollut jonkin kategorisesti erottavan tekijän löytäminen, joka selittäisi ihmisen erityislaatuisuuden erityisesti moraalien saralla. Erottavan tekijän on otaksuttu löytyvän mielen kapasiteeteista, tarjolla on ollut mm. käsitteellisyys, intentionaalisuus, kyky uskomusten muodostamiseen ja tietoisuus. Samalla tavoin kuin mieli eroaa ruumiista ja materiaasta, on siis ihmisen katsottu eroavan eläimistä: ihmisyyttä määrittää jokin mielen ominaisuus, eläintä puolestaan aistimuksellisuus, tunteellisuus ja muut (oletetusti) ”ruumiilliset” ominaisuudet. Koko evoluutioprosessi käsitettiin pitkään tällaisen ”mielellistymisen” ohjaamaksi. Evoluution katsottiin

pyrkivän pois biologisesta rajoittuneisuudesta kohti kompleksista henkisyttä ja rationaalisuutta. Hierarkisen evoluutiomallin huippuna oli tietysti ihminen.⁵

Eläimellisyys, ruumiillisuus ja tunteet kietoutuvat näin yhteen. Eläimellisyys merkitsee ennen kaikkea biologista tapaa olla vastakohtanaan kulttuurinen, mieltä korostava olemisen muoto. Eläimet ovat tunteellisia, vaistonvaraisia ja biologisia olentoja, kun taas ihminen on järjellinen, mielen ohjaama ja jollakin mystisellä tavalla biologian kahleista vapautunut olento.

Tunne-järki-jaottelun puitteissa ei ole vaikeaa ymmärtää, miksi eläinsuojelijoihin kohdistuu sentimentaalisuussyttöksiä. Eläinten asemaan parannusta vaativien katsotaan samastuvan

kohtuuttomalla tavalla eläimiin, ottavan tunteellisen asenteen eläimiä kohtaan sen sijaan, että hillitsisivät suurien silmien ja pörröisten turkkien aiheuttamia tunnekuohuja järjellisillä argumenteilla. Eläinaktivistit eivät siis kriitikkojen mukaan kykene tunteidensa rationaaliseen hallintaan, vaan noudattavat kuuliaisesti tunteiden ”sokeiksi” miellettyjä kehotuksia.

Erityisen vahvan muodon syytöksille antaa juuri eläinten, ruumiillisuuden ja tunteiden yhdistäminen. Tunteellisuus ja eläimellisyys mielletään samankaltaisiksi ominaisuuksiksi: eläinaktivistin vaatiessa tarhaketuille vapautta tuleekin kriitikon mieleen helposti, että aktivisti ottaa kettuihin paitsi tunteellisen, myös samastuvan kannan muuttuen lähes ketuksi jo itsekin⁶. Tunteiden ohjeita noudattavat ihmiset syyllystyyvät näin paitsi sentimentaalisuuteen myös rationaalisuuden hyveitä rikkovaan ruumiillisuuteen ja eläimellisyyteen kieltäytyessään hyväksymästä järjen ohjaavaa ääntä.

JÄRJELLISTETTY MORAALI

Myös moraalin piirissä tunne-järki-erottelulla on näkyvä asema. Moraaliteorioiden taustalla on usein oletus ”tieteellisyydestä”, jonka puitteissa oleellista on rationaalinen analyysi sekä kohteesta irtaantuminen. Moraalin tehtävänä on tämän näkemyksen mukaan muodostaa koherentti ja looginen, objektiivisiä kriteerejä noudattava teoria, jota sitten sovelletaan kiihottomasti käytännön tilanteisiin. Seurauksena on paitsi eri moraaliteorioiden ikuinen kiistely paremmuudesta, myös tunteiden marginalisointi. Moraali on ”oikeaa” filosofiaa vain, jos se kykenee irtaantumaan subjektiivisesta näkökulmasta ja tunteista sekä astumaan objektiivisen järjen tasolle. Jos moraali ei tähän kykene, ts. jos moraali ei saa analyttistä muotoa, on se hylättävä filosofisena alana ja asetettava osaksi kategoriaa ”mielipide”.⁷ Tunteisiin suhtautuminen moraalin saralla onkin saanut kaksi erilaista muotoa: joko tunteiden merkitys on hyväksytty ja tällä perusteella moraali on määritetty ”epätieteelliseksi” tapahtumaksi, jolla on subjektiivinen ja relativistinen perusta (vrt. emotivismi) tai tunteet on suljettu täysin moraalisen pohdinnan ulkopuolelle korostaen moraalin rationaalista olemusta (vrt. sopimusteoria).

Moraalin järjellistämisellä on ollut vahvoja seurauksia eläinten moraalille asemalle. Gruenin mukaan sopimusetiikan kaltainen, rationaalisuutta ja prudentiaalisuutta korostava etiikka sivuuttaa systemaattisesti eläimet.⁸ Syytä sivuuttamiselle on toisaalta eläinten oletettu rationaalisuuden puute, sekä toisaalta eläinten hyödyttömyys: miksi antaa arvoa olenolle, joka ei kykene vastaamaan sille annettuun arvoon? Taustalla on jälleen tunteen ja järjen erottaminen. Eläimillä ei ole arvoa, sillä niillä ei katsota olevan mieltä samassa merkityksessä kuin ihmisillä. Jos rationaalisuus määrittää moraalialia, näyttäisi yksi – vaikkakin helposti kritisoitavissa oleva – seuraus olevan, että rationaalisuus määrittää myös moraalisesti arvokkaiden olentojen joukkoa.

Järjen merkitys moraalien määrittäjänä tulee esiin myös eläinetiikassa. Robert C. Solomon on arvostellut jyrkin sanoin analyttistä eläinetiikkaa liiallisesta rationaalisuuden korostamisesta ja tunteiden täydellisestä sivuuttamisesta väittäen eläinetiikoiden näin toisintavan vanhaa rationaalisuuden projektia.⁹ Solomonin kritiikillä on perusta, sillä näyttäisi siltä, että eläinetiikkaan liittyy vahvasti järjellisuuden korostaminen. Syy palautuu mitä ilmeisimmin eläinsuojelun ja tunteellisuuden yhdistämiseen: eläinetiikat (kuten Peter Singer ja Tom Regan) ovat koettaneet päästä tunteellisuus- ja sentimentaalisuussytösten yläpuolelle tarjoamalla nimenomaan *rationaalista* argumentteja eläinten hyvinvoinnin puolesta. 70-luvun alussa

radikaalit ja usein tunnelatautuneiksi koetut eläinsuojelutempaukset alkoivat saada muotonsa ja samaan aikaan filosofit kammioissaan halusivat tuoda erilaisen näkökannan eläinten moraalisen aseman parantamiseen kirjoittamalla perinteisiin moraaliteorioihin mukautettuja – ja näin myös järjellisyttä korostavia – näkemyksiä eläinten moraalista arvosta.

Eläinsuojeluintoisiin kohdistunut sentimentaalisuuden kritiikki saa jälleen hieman ymmärrettävämmän muodon. Jos moraalitodella on järjellinen projekti, on myös eläinten moraalisen aseman parantamiseen tähtäävän toiminnan oltava ensisijaisesti järjellistä. Meidän on tarjottava Singerin ja Reganin tapaan analyttisiä selvityksiä siitä, miksi eläimillä on arvoa ja miksi meidän tulisi tuoda arvoa kunnioittaa. Mielenosoitusmarssien huudot ”liha on murhaa” näyttävät rationaaliseen valaistukseen uskovien silmissä järjettömiltä tunteenpurkauksilta, sillä rationaalinen argumentointi lihan ja murhan yhteydestä jää puuttumaan.

TUNTEIDEN UUSI TUULEMINEN

Jos on tunne-järki-erottelulla pitkä perinteensä, on myös siihen kohdistuneella kritiikillä jo oma traditionsa. Kritiikin keskeinen väite on, että tunteita ja järkeä ei ole mahdollista kategorisesti erottaa. Tunne ja järki määrittävät molemmat ihmistä, eikä niiden merkitystä voida jakaa eri luokkiin. Yksilö B ei siis voi päättää olevansa joko ”rationaalinen B” tai ”tunteellinen B”, sillä molemmat tekijät määrittävät B:n yksilöllisyyttä erottamattomalla tavalla.

Yksi kritiikin esittäjistä on Mary Midgley, joka katsoo tunne-järki-erottelun tekevän oleellisen virheen juuri näkemyksissään ihmisen mielestä. Erottelun puitteissa ihmismieli rakentuu erilaisista partikkeleista, jotka on palapelin tavoin mahdollista hajottaa osiinsa. Midgley käyttää esimerkkinä muodosta ja koosta kysyen, voimmeko määrittää hyönteisen olemuksen ensisijaisesti muodon vai koon kautta. Kysymyksen mahdottomuus osoittaa hänen mukaansa myös tunne-järki-erottelun mahdottomuuden. Samalla tavoin kuin sekä muoto että koko määrittävät hyönteistä ja liittyvät oleellisesti toisiinsa, liittyvät myös tunne ja järki toisiinsa määrittäen yhdessä ihmistä. Hierarkisen ja dualistisen mallin sijaan Midgley ehdottaa, että tunnetta ja järkeä kuvattaisiin orgaanisella mallilla, jossa tunne ja järki nivoutuvat toisiinsa erottamattomaksi kokonaisuudeksi.¹⁰ Palapeliesimerkkiä käyttäen voisi esittää, että palat erottamalla menetetään kokonaisuus: kuva häviää jos palat erotetaan ja vain muutamaa korostetaan.¹¹

Midgley toisintaa siis tunne-järki-dikotomiaan kohdistuvan kritiikin perusajatusta. Me emme ole ainoastaan yhden tekijän määrittämiä, vaan molemmat tekijät kuuluvat olemukseemme. Erotettaessa tunne ja järki tiukasti toisistaan ja korostettaessa toista annamme itsestämme paitsi vaillinaisen, myös kaoottisen kuvan. Identiteettiä on mahdotonta pystyttää vain järjen tai tunteen varaan. Tällaista yrittämällä päädyimme taistelemaan toivottomasti toista tekijää vastaan. Rationaalisuuden projektin kehoitus tunteiden hallintaan näyttääkin hedelmättömältä ja jopa yksilön mielenterveyden kannalta vaaralliselta hankkeelta: tunteiden mitätöinti johtaisi loputtomaan ja hyödyttömään taisteluun omaa olemusta vastaan.

Usein tunne ja järki yhdistetään korostamalla tunteiden motivaationaalista luonnetta.¹² Tunteet ovat tämän käsityksen mukaan toiminnan ja ajattelun synnyttäjiä. Järki tulee kuvioihin mukaan vasta tunteiden jälkeen toimien tunteiden selkiyttäjänä ja ollen jonkinlainen työkalu toiminnan ja ajattelun muokkaamisessa.

Tunteiden ja järjen sidonnaisuutta korostavaa ajattelua on

mahdollista kritisoida (ainakin) kahdella tavalla. Ensimmäinen kysymys kuuluu, eikö tapamme puhua ”tunteista” ja ”järjestä” osoita, että kyseessä on kaksi erillistä ilmiötä ja näin ollen kaksi erillistä mielen ominaisuutta. Tällä kritiikillä on selkeä perusta, sillä luultavasti jokainen meistä erittelee arkipäivän toiminnassa tunteet ja järjen omiin luokkiinsa. Pohtiessamme vaikka uuden leivänpaahtimen ostamista analysoimme tilannetta tunteiden (äkillinen impulssi pakottaa astelemaan kauppaan ja hankkimaan uutuuttaan kiiltävän paahtimen) ja järjen (paahtinta ei tarvita, sillä rahaa on vähän ja vanhakin vielä toimii) kannalta. Nämä kaksi tekijää ovat toisistaan tässä mielessä erillisiä: me annamme niille erilaisen funktion ja nimeämme ne eri käsitteillä. Kritiikki ei kuitenkaan ole vakuuttavaa Midgley'n orgaanisen mallin puitteissa. Orgaaninen malli ei ehdota, että tunteet ja järki olisivat sama asia sen enempää kuin muoto ja koko ovat sama asia, ainoastaan, että niiden täydellinen erottaminen toisistaan on mahdoton tehtävä.¹³

Toinen kritiikin aihe syntyy tunteiden korostamisesta. Jos tunne-järki-dikotomian rikkomisen yksi motiivi on järjen painottamisen ja hierarkkisen suhteen kumoaminen, miten voidaan perustella tunteiden painottamista. Eikö kyseessä ole saman dikotomian uudelleen järjestäminen, tällä kertaa vain tunteet saavat merkityksellisemmän aseman? Myös tällä kritiikillä on oikeutettu perusta. Tunteiden merkityksen korostaminen toiminnan ja ajattelun motivaattorina johtaa helposti yksinkertaistavaan käsitykseen, jonka mukaan me olemme ensisijaisesti tunteellisia, halujen pyörteissä eläviä olentoja. Tunteiden ja järjen orgaaniseen suhteeseen tulisikin kuulua järjen huomioiminen työkalua oleellisempana tekijänä. Järki näyttäisi kuuluvan olemukseemme oleellisemmin kuin ainoastaan tietyt analyttiset tapahtumat mahdollistavana operaattorina.

TUNTEET JA MORAALI

Kriittinen suhtautuminen tunne-järki-dikotomiaan on nostanut tunteiden problematiikan uuteen asemaan myös moraalin puolella. Jos tunteet ovat toiminnan ja ajattelun alullepanijoita, ovat ne myös moraalin alkuperä. Gruen ja Solomon väittävät, että tunteet ja järki liittyvät yhteen erityisesti moraalissa toiminnassa. Perinteinen näkemys järjen merkityksestä kestävästä moraalin tuottajana on heidän mukaansa väärä: moraalilla on järjen sijaan tunteiden motivoiva kokonaisuus. Tunteet saavat meidän välittämään¹⁴ itsestämme ja ympärillemme olevasta. Vasta tämän välittämisen jälkeen me analysoimme mistä ja miksi meidän tulisi välittää.

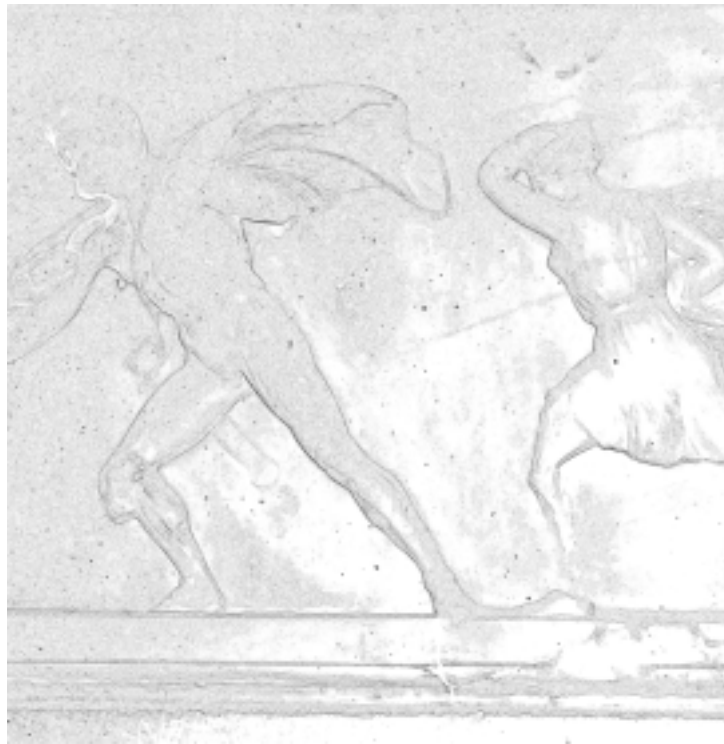
Tunteiden merkitys moraalissa ja välittämisen korostaminen ovat luoneet yhden uuden tavan hahmottaa eläinten moraalista asemaa. Eläineetikan saralla paljon kirjoittaneet Mary Midgley, Stephen Clark ja T. L. S. Sprigge painottavat tunteiden ja välittämisen merkitystä paitsi yleisesti moraalilla, myös eläineetikan perustana.¹⁵ Heidän ajatuksissaan on teoreettisia eroja, mutta yhdistävä tekijä on tunteiden ja välittämisen korostaminen. Tunteet ovat moraalilla lähtökohhta: meillä on moraalilla näkemyksiä sillä me välitämme siitä, mitä itsellemme ja muille olennoille tapahtuu. Tämä välittäminen on puettavissa erilaisiin teoreettisiin kehyksiin kysyttäessä spesifisti kestä ja millä tavalla meidän tulisi välittää. Oleellista on kuitenkin välittämisen ensisijaisuus.¹⁶

Jos hyväksymme tunne-järki-dikotomiaan kohdistuneen kritiikin ja väitteen tunteiden ja moraalin yhteydestä, nousee

eläinsuojelijoiden leimaaminen tunteiden ohjaamiksi sielupa-roiksi uuteen valoon. Vaade tunteiden jättämisestä eläimiä koskevan keskustelun ulkopuolelle on outo: miten voimme sivuuttaa paitsi ajatteluumme, myös moraaliimme keskeisesti määrittävän tekijän?

SAMASTUMISETIKKA

Edellä mainitut eläineetikot on mahdollista yhdistää ”samastumiseetikka” nimikkeen alle. Samastumiseetikka asettaa välittämisen – siis jonkintyyppisen affektiivisen suhteen – moraalilla



lähtökohdaksi. Välittäminen puolestaan saa muotonsa samastumisen kautta: me välitämme paitsi omasta, myös muiden kohtalosta siksi, että kykenemme samastumaan niihin, käsittämään niiden ja oman itsemme välillä olevat yhteiset tekijät. Ajatuskulku on kutakuinkin seuraava: 1) välitän itsestäni ja siitä, mitä minulle tapahtuu, 2) huomaan tietyissä olennoissa relevantilla tavalla itseäni muistuttavia piirteitä, 3) kykenen samastumaan noihin olentoihin, 4) välitän myös siitä, mitä noille muille olennoille tapahtuu.

Samastuminen on näin ollen moraalilla yksi alkutekijä. Annamme arvoa muille yksilöille, sillä kykenemme samastumaan niihin. Mikä samastumisen perusta sitten on? Mitä samastumisen mahdollistavat ”relevantit” samankaltaisuudet ovat?

Midgley antaa samastumiselle biologisen perustan väittäen, että samastumisella ja empatialla on evolutionaarinen alkuperä. Hän viittaa Darwinin ajatuksiin empatian ja evoluution suhteesta väittäen, että meillä on biologinen taipumus samastua muihin olentoihin. Evoluutio ei ole ensisijaisesti kilpailun ja muiden hyödyntämisen arena, kuten usein väitetään, vaan perustuu lopulta jonkinasteiselle yhteistyölle. Eliöiden on kytettävä raivokkaan keskinäisen taistelun sijaan/lisäksi kokonaisuksien rakentamiseen eliöyhteisöjen muodossa. Kilpailu on osa evoluutiota, mutta vain rajallisessa mielessä. Erityisen

oleellista tietyille lajeille on toisten yksilöiden ymmärtäminen. Esim. saalistavat eläimet menestyvät paremmin, jos kykenevät ennustamaan saaliseläinten käyttäytymistä. Sosiaaliset, yhteisön tuomia etuja käyttävät, eläimet puolestaan tarvitsevat samastumiskykyä sosiaalisten siteiden muodostamista varten.¹⁷

Samastumisen mahdollistaa tietoisuus. Midgley'n ajattelussa tietoisuus on todellisuuden jonakin kokemista, yksilö X on siis tietoinen, jos X kokee olemassaolonsa jonkinlaiseksi¹⁸. Tietoisuus näin määriteltynä on myös yksilöllisyyden perusta. Oliosta tulee kokeva olento, yksilö, tietoisuuden myötä. Midgley katsoo tämän yksilöllisyyden ja kokemuksellisuuden toimi-



van samastumisen lopullisena kriteerinä. Me kykenemme samastumaan toisiin olentoihin, jos ne ovat itsemme tavoin todellisuuden jonakin kokevia yksilöitä.¹⁹

James Rachels tarjoaa samankaltaisen, evoluution merkitystä korostava argumentin. Rachelsin mukaan evoluutio perustuu asteittaisiin, ei kategorisiin eroihin. Lajit siis eroavat toisistaan asteittaisessa mielessä. Näin esimerkiksi ihminen ja susi eivät ole eri luokkiin kuuluvia olentoja, vaan olentoja, joiden välillä on erilaisia määrällisiä ja laadullisia ominaisuuseroja ja joiden välillä on vastaavasti ominaisuuksiin liittyviä samankaltaisuuksia. Nämä samankaltaisuudet mahdollistavat samastumisen: huomattessani toisen olennon muistuttavan itseäni kykenen identifioitumaan sen kanssa.²⁰

Sprigge lähestyy samastumisproblematiikkaa hieman toisesta näkökulmasta painottaen evoluution sijaan tietoisuuden rakennetta. Kuten Midgley, asettaa Sprigge tietoisuuden samastumisen mahdollistavaksi tekijäksi. Sprigge analysoi tarkemmin tietoisuuden luonnetta ja määrittää sen (Midgley'n tavoin) fenomenologisesta²¹ näkökulmasta: tietoisuus on sisäisen maailman omaamista. Huomatessamme myös muiden olentojen omaavan tällaisen sisäisen maailman tai todellisuuden kykenemme samastumaan niihin, sillä ymmärrämme niiden muistuttavan omaa yksilöllisyyttämme oleellisella tavalla.²²

Mihin samastumisen moraalinen relevanssi sitten perustuu?

Niin Midgley, Rachels kuin Spriggekin painottavat empatian ja kultaisen säännön merkistä. Kyetessämme samastumaan toiseen olentoon välitämme samalla myös sen hyvinvoinnista: tunnemme sitä kohtaan empatiaa. Identifioituminen siis johtaa toisen asemasta välittämiseen. Tämä empatia puolestaan johtaa ymmärrykseen, että olentoa, johon kykenen samastumaan, tulee kohdella samalla tavoin kuin tahtoisin itseäni kohdeltavan.

Eläinten moraalinen arvo perustuu näin ollen eläinten tietoisuuteen ja kykyymme samastua eläimiin. Tietoisuus tekee eläimistä yksilöitä/subjekteja ja luo perustan väitteelle, että meidän tulisi ottaa eläimet huomioon samalla tavoin kuin otamme itsemme ja muut ihmiset huomioon. Perusajatuksena on siis eläinten ja ihmisen tasavertainen huomioonottaminen. Tämä ei kuitenkaan välttämättä johda eläinten ja ihmisten tasavertaiseen kohteluun. Mainittujen filosofien teoreettiset rakennelmat eettisten valintojen saralla ovat peruslähtökohdan samankaltaisuudesta huolimatta erilaisia. Esimerkiksi Midgley korostaa jonkinlaista periaatepluralismia, jonka puitteissa moraaliset valinnat saavat tilanteesta ja kontekstista riippuen erilaisen muodon. Vaikkapa eläinten tappamisen moraalinen kestävämmä voisi yleisenä periaatteena olla tosi, mutta tilanteesta riippuen voimme päätyä väittämään, että muut periaatteet ovat tuota yleisperiaatetta oleellisempia (sama pätee ihmisten kohdalla).²³

Samastumisetiikka tuo kysymyksen sentimentaalisuudesta uuteen valoon. Tunteiden ylivallasta syytetty eläinsuojelijat voivat vastata rationaalista argumentointia vaativien kritiikkiin, että tunteilla on sijansa paitsi moraalin saralla yleensä, myös keskustelussa eläinten moraalista asemasta.

SAMASTUMISEN RAJAT

Samastumisetiikkaa on syytetty identifioitumisen mahdottomuudesta. Väitteenä on ollut, että vanha ”toisten mielten ongelma” luo ylitsepääsemättömän esteen kestäväälle samastumisetiikalle: me emme voi astua toisen olennon kenkiin simuloivassa mielessä, ainoastaan kuvitella rajallisessa määrin tiettyjen teoreettisten työkalujen avulla, miltä toisena oleminen tuntuu.²⁴ Koska työkalut ovat rajallisia, ei samastumisen ”oikeellisuuteen” voida luottaa: on täysin mahdollista, että teemme vääriä johtopäätöksiä toisena olentona olemisesta. Näin ollen samastumista ei voida asettaa moraalin perustaksi, sillä lopulta kyse on vain jonkinlaisten mutu-tunteiden projisoimisesta toisiin olentoihin.

Kritiikillä on oma asemansa, sillä samastuminen on todellakin rajallista. Sen tietäminen, miltä toisena olentona oleminen tuntuu (simuloiva samastuminen), on eri asia kuin saman asian kuvittelemisen (teoreettinen samastuminen). Kritiikki kuitenkin törmää eräseen ongelmaan: jos samastuminen on epäluotettava metodi, eikö tämä tarkoita sitä, että lopulta kaikki yhteistyömme muiden olentojen kanssa perustuu epäluotettaviin oletuksiin? Me luomme jatkuvasti oletuksia muiden ihmisten (ja eläinten) mielenliikkeistä lähtien oletuksesta, että toinen ihminen kokee kipua samalla tavoin kuin me itse tai että toisella ihmisellä on mieli kuten meillä itsellämme. Näyttäisikö siltä, että teoreettinen samastuminen on osa inhimillistä (ja eläimellistä) olemista perustavalla tavalla.

Voidaankin väittää, että teoreettinen samastuminen on välttämätön työkalu muiden olentojen ymmärtämisessä ja arvottamisessa. Moraalinen arvo nivoutuu useiden moraaliperinteiden puitteissa mentaalisiin kykyihin, ja näiden kykyjen arviointi vaatii aina osaltaan myös teoreettista samastumista. Jotta voisimme määrittää vaikkapa olennon intentionaalisuuden tasoa, on meidän pohdittava intentionaalisuuden merkitystä olennon omasta perspektiivistä. Teoreettista samastumista ei näin ollen voida sysätä täysin moraalisen päätöksenteon ulkopuolelle sillä perusteella, että se ei tuota varmaa tietoa olennon olemuksesta. Varmuuden etsimisen sijaan oleellinen kysymys kuuluukin: onko luultavaa, että olento X on tietoinen, todellisuuden jonakin kokeva yksilö?

ANTROPOMORFISMISTA ANTROPOSENTRISMIIN

Kuten edellä esitin, eläinsuojelijoihin kohdistuneen sentimentaalisuuskritiikin väitteenä on, että eläinten moraalisen arvon korostaminen perustuu antropomorfismiin. Eläinoikeuksien puolestapuhujat siis inhimillistävät eläimiä katteettomalla tavalla. Syytökset ovat toisinaan aiheellisia, elämehän edelleen Disneyn aikakautta, johon kuuluvat inhimillisesti käyttäytyvät eläinhahmot. On kuitenkin syytä kysyä, onko eläinten ja ihmisten samankaltaisuuksien korostaminen aina antropomorfismia. Antropomorfismiin liittyy ihmismäisten piirteiden *perusteeton* projisoiminen muihin olentoihin, suuri osa ”inhimillistämiseksi” mielletystä toiminnasta kuitenkin on perusteltua eläinten ja ihmisten samankaltaisuuksien huomioimista.

Antropomorfismisyytteet voivat saada myös sangen erilaisen muodon. Eläinten moraalisen arvon korottamiseen kriittisesti suhtautuvien katsoessa inhimillisyyden olevan moraalisen arvokkuuden kriteeri, katsoo osa eläineetikoista (ja myös aktiivisista eläinsuojelijoista) inhimillisyyden olevan käsite, josta tulisi päästä täysin eroon eläinetiikan piirissä. Eläinten moraalisen arvo ei perustu samankaltaisuuksiin ihmisten kanssa, vaan eläinten omaan erityisyyteen ja toiseuteen, ”eläimellisyyteen”. Meidän siis tulee kunnioittaa eläimiä olentoina, jotka eroavat ihmisistä ja joiden luonnetta emme voi koskaan täysin ymmärtää.²⁵

Samankaltaisuuksien hakeminen eläinten ja ihmisten väliltä perustuu tämän näkemyksen mukaan antroposentriseen ajatteluun, jonka puitteissa ihminen ja inhimillisuus ovat moraalisen arvokkuuden lopullinen mitta. Ihminen on paitsi arvottaja, myös itse arvo. Kriitikoiden mukaan tällainen ajattelu unohtaa ihmisen olevan vain yksi olento muiden joukossa.

Kriittinen lähestymistapa saa usein heideggeriläisen muodon väittäen, että antroposentrismi perustuu vanhaan dualistiseen ajatteluun, jonka mukaan ihminen on todellisuudesta jollakin tapaa irrallinen subjekti muiden olentojen jäädessä objektin asemaan. Tämä dualismi on kuitenkin virheellinen, sillä ihminen ei ole subjekti sen enempää kuin muut eläimet ovat objekteja. Me kaikki olemme omia erityisiä olentojamme, joiden välille ei ole mahdollista rakentaa perusteltuja hierarkiasuhteita. Erityisyys on yksi meitä oleellisesti määrittävä tekijä, ja meidän tulisi arvostaa kutakin olentoa sen erityisyyden kautta. Ihmistä ei näin ollen saa asettaa sen enempää ainoan oikean arvottajan (subjekti) kuin arvontaan (inhimillisuus ja samankaltaisuudet) asemaan. Eläinten moraalinen arvo perustuu niiden erityisyyteen ja tasavertaisuuteen meidän ihmisten kanssa.²⁶

Koska erityisyys on tämän lähtökohdan mukaan eläinten moraalisen arvon perusta, on kritiikki kohdistunut myös samastumiseetiikkaa vastaan. Samastumiseiikan on väitetty edustavan antroposentrismia, sillä ainoastaan sellaisilla eläimillä,

joiden kanssa ihminen omaa tietyn relevantin samankaltaisuuden ja joihin ihminen kykenee samastumaan, on moraalista arvoa. Inhimillisuus on siis moraalisen arvokkuuden mittapuu.²⁷

Nähdäkseni kritiikki on kuitenkin liioiteltua. On totta, että eläinten erityisyyden tunnistaminen ja kunnioittaminen on osa kestävästä eläinetiikkaa. Analogioiden korostaminen johtaisi tilanteeseen, jossa eläimet jakautuvat erilaisiin luokkiin sen perusteella, kuinka paljon ne omaavat yhteisiä piirteitä ihmisten kanssa. Lopulta päätyisimme tilanteeseen, jossa mielivaltaisten piirteiden (kuten kädellisyys, nisäkkyyys, puhuminen, kyky laskea) yhteenlaskeminen olisi eläinten moraalisen arvon perusta. Eläinten oma olemus jäisi vaille arvoa. On kuitenkin huomioitava, että tietyt inhimilliset piirteet eivät ole mielivaltaisia, vaan omaavat perustellusti moraalista relevanssia.

Samastumiseiikka perustuu juuri tällaisen moraalisen relevanssin etsimiselle. Samastumiseiikan väite ei kuulu, että ihmisuus olisi moraalisen arvon mitta, tai että ainoastaan ihmisen samastumiskyvyn alaisuuteen kuuluvat olennot ovat moraalisesti arvokkaita. Väitteenä sen sijaan on, että samastuminen on yksi oleellinen osa moraalista ja että tietyt ominaisuudet – kuten tietoisuus – ovat moraalisesti relevantteja ominaisuuksia. Samalla tavoin kuin tietoisuus määrittää ihmisen yksilöllisyyttä ja tässä mielessä on ihmisyksilön arvokkuuden yksi perusta, määrittää se osaltaan myös eläinten yksilöllisyyttä ja arvoa. Moraalinen arvo voi perustua myös muihin tekijöihin, samastumisen näkökulmasta arvo on kuitenkin sidottu tietoisuuteen. Nähdäkseni kyse ei ole ihmiskeskeisyydestä vaan samuuden korostamisesta. Tietoisuus ei ole yksinomaan inhimillinen ominaisuus, näin ollen inhimillisuus ei toimi moraalisesti relevanttien ominaisuuksien määrittäjänä. Tietoisuus yhdistää meitä muiden eläinten kanssa ja samalla tuo esiin välillämme olevan oleellisen samankaltaisuuden. Antroposentrismen korostaessa ihmisyyttä ja ihmisen erityisyyttä, korostaa samastumiseiikka siis tietoisuutta ja ihmisen sekä eläimen samuutta.

MORAALIN PERUSTA?

Peruskysymys samastumiseiikan kohdalla on, millä tavoin moraalinen sitominen ”välittämiseen” voidaan oikeuttaa. Kysymys jakaantuu kahteen osaan: 1) Onko moraalinen alkuperä todella löydettävissä samastumisesta: olemmeko me ihmiset välittäviä olentoja? 2) Millä perusteella alkuperä sidotaan määrittämään moraalisen sisältöä? Eikö kyseessä ole jonkin sortin naturalistinen argumentti?

Ensimmäiseen, käytännönläheiseen kysymykseen kirjaimellisesti luettuna on mahdotonta vastata, sillä se olettaa, että me todella voimme löytää historiasta jonkin konkreettisen syntyperustan moraalille. Tällaisella tavalla ymmärrettynä samastumiseiikka tekee saman virheen kuin hobbeslainen sopimuseiikka: moraalille annetaan aktuaalinen syntyperusta huomioiden, että tällaisen syntyperustan määrittäminen on paitsi historiallinen mahdottomuus, myös lopulta irrelevantti kysymys pohiessamme mihin moraalinen ymmärrämme nykyisellään rakentuvan. Laajemmin ymmärrettynä kysymys on aiheellisempi, sillä samastumiseiikan pohjalla todella on väite, että ihmiset ovat jollakin luontaisella tavalla välittäviä olentoja. Kuten edellä kävi ilmi, antavat samastumiseetikot väitteelleen perusteita mm. evoluution kautta väittäen, että välittäminen ja samastuminen ovat välttämätön osa sosiaalisten olentojen olemusta. Meidän ei kuitenkaan välttämättä tarvitse etsiä syitä evoluutiosta, riittänee, että tunnistamme olevamme tuntevia olentoja, jotka jokapäiväisessä toiminnassa samastuvat toisiin yksilöihin ja välittävät oman kohtalon lisäksi esim. siitä, mitä oman yhteisön jäsenille tapahtuu.

Toinen kysymys on teoreettisesti kiinnostavampi, sillä moraalin perustaa koskeva ongelma on häkellyttänyt filosofeja vuosisatojen läpi. Jos oletamme, että ihmiset ovat välittäviä olentoja, ja että moraaliset tuntemukset saavat alkunsa tällaisesta välittämisestä, voimmeko väittää, että moraalin sisällön tulisi olla sidottu välittämiseen? Ongelmana on ”luonnollisen” taipumuksen asettaminen moraalin sisällön määrittäjäksi: deskriptiivinen lause (ihmiset ovat välittäviä olentoja) muuttuu preskriptiiviseksi (ihmisten tulisi toimia siten, että toteuttavat välittävää luonnettaan). Samastumisetiikka näyttäisi olevan naturalistinen samalla tavoin kuin esim. ”itseksänsä geenit -ajattelu” – joka usein väittää ihmisten luontaisen itsekkyyden ja pyrkimyksen omien geenien jakamiseen määrittävän lopulta myös moraalista toimintaa – on. Ehkä moraalin ”alkuperä” on toissijainen kysymys moraalin sisällön suhteen, kenties moraalinen toiminta rakentuu lopulta rationaalisen ajattelun ja objektiivisuuteen pyrkivien periaatteiden varaan.

Midgley vastaa tähän syytökseen huomauttamalla, että moraalin alkuperän *huomioiminen* on eri asia kuin moraalin *redusoiminen* alkuperään. Hän kritisoi voimakkaasti teoriakeskeistä ajattelua, jonka puitteissa ihmisen ajattelu, toiminta ja mahdollisuudet irrotetaan historiasta ja siitä todellisuudesta, jossa elämme. Hänen mukaansa sitä, miten asiat ovat, ei voida koskaan täysin erottaa siitä, miten asioiden tulisi olla, sillä ajattelumme ja moraalitykämme ovat sidottuja siihen maailmaan, jossa elämme. Tämä ei hänen mukaansa kuitenkaan tarkoita ajattelun ja teorioiden unohtamista ja moraalin redusoimista kuvailevaksi tieteksi. Alkuperä, jonka varaan moraalinen toiminta on syntynyt, on sidottu moraalin sisältöön, mutta ei määritä tuota sisältöä täysin. Midgley käyttää esimerkkinä orpolapsesta, joka on hylätty viraston rappusille: voidakseen kunnolla auttaa on lasten löytäjien tiedettävä jotain lapsen historiasta (siitä, kuka lapsi on), mutta tämä historia ei saa rajoittaa auttamistyötä.²⁸

Lopulta välittäminen on siis jonkinlainen perusta, jonka varaan voimme rakentaa moraalisia käsityksiä, arvoja ja normeja. Tämän tyyppinen väite kuulostaa sangen järkeen käypältä, eikä olekaan ihme, että sympatia on toistuvasti historiassa²⁹ asetettu jonkinlaiseksi ensimmäiseksi askeleeksi moraalissa toiminnassa, tai ainakin yhdeksi osaksi moraalista. Välittämisen huomioiminen on kuitenkin yleensä johtanut joko moraalin emotivisointiin (moraali ei ole tutkimisen arvoinen asia, sillä kyseessä on vain subjektiivinen tunne), tai mystifiointiin. Samastumisetiikka tarjoaa tavan lähestyä välittämistä ja moraalista näkökulmasta, joka ei sorru sen enempää emotivismiin kuin mystiikkaankaan.

LOPUKSI

Tunteilla ei usein katsota olevan sijaa moraalikeskustelussa. Tämä on tullut voimakkaasti esiin myös eläinten moraalista arvoa koskevassa debatissa: eläinsuojelijoita on syytetty tunteiden harhaan johdattamiseksi yksilöiksi, joiden vaatteet eivät perustu järjelliseen argumentointiin. Tällainen tunteiden hyllyttäminen perustuu osaltaan vanhaan ajatteluun, jonka mukaan ”tunteet” ja ”järki” ovat kategorisesti toisistaan erillisiä tekijöitä, ja joka korostaa järjen asemaa tunteiden hallitsijana ja usein myös vaimentajana. Järki on siis arvokkaampi tekijä kuin tunteet, ja meidän tulisi harjaannuttaa järkeämme siten, että lopulta pääsisimme tunteiden orjuudesta eroon.

Ajattelussa on kuitenkin ongelmansa. Kritiikki on esittänyt, että tunteita ja järkeä ei ole mahdollista erottaa väitetyllä tavalla toisistaan, sillä ne molemmat yhdessä määrittävät olemustamme. Tunteiden ja järjen välinen arvohierarkia on myös

virheellinen, sillä tunteilla on toiminnassamme ja ajattelussamme merkittävä osuus, eikä tämän merkityksen supistaminen näytä järin hedelmälliseltä hankkeelta. Tunteiden merkitys tulee esiin myös moraalin alueella: moraali ei rakennut pelkästään analyyttisestä ajattelusta, vaan tunteista, erityisesti jonkinlaisesta ”välittämisestä” siitä, mitä itselle ja muille olennoille tapahtuu. Tämä tunteiden ja välittämisen merkityksen korostaminen on ulottunut myös eläinetiikan saralle samastumisetiikan muodossa. Samastumisetiikka katsoo, että moraali perustuu nimenomaan välittämisen ja identifioitumisen varaan. Me arvotamme muita olentoja, sillä kykenemme huomaamaan omaavamme niiden kanssa relevantteja, yhteisiä tekijöitä ja näin ollen samastumaan niihin. Samastumista seuraa yleinen periaate ns. kultaisen säännön muodossa: toimi muita olentoja kohtaan siten, kuin tahtoisit niiden toimivat itseäsi kohtaan.

Edellisen perusteella eläinsuojelijoihin kohdistunut tunnekritiikki näyttää perustaltaan aiheettomalta. Moraalikeskustelun ei tule sulkea tunteita ulkopuolelleen, sillä paitsi toiminnassamme yleensä, myös moraalissa tunteilla on oma asemansa. Tämä koskee myös eläinten moraalista arvoa käsittelevää keskustelua, sekä yleisesti, että myös spesifin eläineettisen teorian hahmossa.

Tässä on tullut esiin ainoastaan samastumisetiikan peruslähtökohta. Kuten sanottua, saavat eri variaatiot erilaisen teoreettisen rakenteen, joka muokkaa samastumisetiikkaa tiettyyn suuntaan. Niin kuin ilmeisesti kaikkeen, liittyy myös samastumisetiikkaan ongelmia, erityisesti tunteiden määrittämisen, välittämisen biologiseksi väitetyn perustan hahmottamisen sekä lopulta ruumiin, mielen ja moraalin välisen yhteyden selkiyttämisen muodossa. Ongelmista huolimatta voidaan kuitenkin väittää, että samastumisetiikka näyttäisi antavan hahmon arkipäiväiselle tavallamme arvottaa eläimiä. Usein toistuva lause on, että arvotamme eläimiä sillä yksinkertaisesti tunnemme jotain niitä kohtaan, välitämme niistä. Kysyttäessä teoreettista tukea moiselle väitteelle on vastauksena, että teoreettista tukea ei kaivata, kyse on omasta subjektiivisesta tuntemuksesta. Samastumisetiikka antaa yhden tavan tehdä tästä yksityisestä tuntemuksesta yleisen väitteen.

VIITTEET

1. Jaottelun kuuluisin esi-isä lienee Platon, jonka ideaopin puitteissa todellisuus jakaantuu aistein havaittavissa olevaan tasoon ja puhtaan ajattelun tai ideoiden tasoon. Samaa jaottelua fenomenaliseen ja numenaaliseen toisti Kant. Spesifisti tunteiden ja järjen eroista ja eron merkityksestä moraalissa saralla ovat puhuneet esim. G. E. Moore (1993) ja David Hume (1960).
2. Järjen dominoiva asema saa erilaisia muotoja ja asteita: ääripäänä tulee esiin ajatus järjen (mieli) ja ruumiin (tunteet) erottelusta, jonka puitteissa järjen tehtävänä on a priori ”totuuksien” ja todellisuuden ”aidon” luonteen hahmottaminen (vrt. rationalistinen traditio); toisena mallina taas on järjen ja tunteet jossain määrin yhdistävä, mutta niiden välistä hierarkiaa korostava ajatusmalli. Esim. Aristoteleen filosofiassa käytännöllisen järjen (johon myös affektiivisuus ja tunteet liittyvät) asema on tärkeä mutta toissijainen teoreettiseen järkeen verrattuna (Aristoteles 1989).
3. Järjen merkityksen korostamisesta ja rationalismin projektista katso Midgley 1981, s. 7–10.
4. Aristoteles 1989, 1098a, 1111a, 1111b. Ajatus toistuu läpi filosofian historian, jonka kuluksa ”ihmisyys” on usein määritetty ”eläimellisyyden” vastakohtaksi. Erityistä painoarvoa lienee ollut Tuomas Akvinolaisen ajattelulla, jossa näkemys eläinten ja ihmisten essentiaalisesta erosta yhdistyi kristinuskoon muodostuen osaltaan länsimais-kristillistä maailmankuvaa määrittäneeksi oletukseksi. Tuomas Akvinolainen 1942, 2000.
5. Dikotomioiden historiasta sekä hierarkisesta evoluutiomallista, katso Thomas 1983 sekä Merchant 1980.
6. Mielenkiintoinen esimerkki tietysti on, että toisinaan eläinaktivistit korostavat ihmisten ja eläinten samankaltaisuuksia ottamalla konkreettisesti eläimellisen muodon ja astumalla eduskuntatalon portailla tarhahäkkiin.
7. Yleisesti modernien moraaliteorioiden luonteesta katso MacIntyre 1981, eläinetiikkaan liittyen Gruen 1991.

8. Gruen 1991.
 9. Solomon 1999.
 10. Midgley 1981, 1994.
 11. Eräs paljon huomiota saanut tämän kritiikin lähde löytyy naistutkimuksen kentältä. Esim. Merchant 1980, Plumwood 1993, Lloyd 2000 ovat kartoittaneet dualistisen ajattelun (luonto–kulttuuri, eläin–ihminen, nainen–mies, tunne–järki) perustaa kriittisestä näkökulmasta.
 12. Katso esim. Gruen 1991, Solomon 1999, Sprigge 1988.
 13. Huomioitakoon, että tunteiden ja järjen erottamiseen näyttäisi liittyvän sekä kulttuurinen, että biologinen tai tajunnallinen taso. Tunteiden ja järjen jonkinlainen erottaminen on sosiaalisen kielen kannalta hedelmällistä, tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita, että kyseessä olisi tajunnan kaksi eri osaa.
 14. Välttämällä ei tässä tarkoiteta jonkinlaista henkilökohtaista sympatua, vaan yleistä huolta muiden hyvinvoinnista. Mainittakoon, että aiheeseen liittyy myös heideggerilainen perinne, joka korostaa ”huolen” ja luonnon sekä eläinten arvon yhteyttä. Katso esim. Schallow 2000.
 15. Midgley 1983, Clark 1997, Sprigge 1979.
 16. Jälleen kysymys tunteista liittyy naistutkimukseen. Feministisen tutkimuksen piiristä löytyy ns. välittämisen etiikka – näkemys, jonka mukaan moraalinen tulisi pyrkiä kohti ”äidillisempää” tai naisellisempää muotoa ja korostaa kylmän ja etäantyneen järjen sijaan välittämistä ja tunteita (katso esim. Noddings 1984). Tähän näkemykseen liittyy kuitenkin paljon niin biologistiseen ajatteluun kuin sukupuolitematiikkaankin liittyviä ongelmia.
 17. Midgley 1994, s. 109–127, Midgley 1991, s. 6.
 18. Tästä ja muista tietoisuuden määrittämistä sekä eläinten tietoisuudesta katso esim. DeGazia 1996, sekä aiheelle omistettu *Erkenntnis*-lehden numero 1/51, 1999.
 19. Midgley 1983, s. 90, 112–116, 144. On syytä huomauttaa, että puhuttaessa aktuaalisesta samastumisen mahdollisuudesta tietoisuus ei ole välttämätöntä, vaan riittävä kriteeri. Esim. lapset samastuvat koirien ja kissojen lisäksi käpyihin ja vaikka omaan polkupyöräänsä. Yleisesti ympäristöfilosofian kannalta samastumisen ajatus onkin mielenkiintoinen: voimmeko esim. samastua tiettyyn metsäalueeseen ja antaa sille tästä syystä arvoa? Oleellista on kiinnittää huomiota sekä käsitteen ”samastuminen” luonteeseen (onko samastuminen toisen näkökulman huomioimista, vai yleistä välittämistä?) että erityisesti samastumisen perustaan (onko samastumisella perusta – kuten tietoisuus –, vai onko kyseessä animistinen tai vaikkapa metaforinen ajattelutapa?).
 20. Rachels 1990, s. 173–200.
 21. ”Fenomenologia” ei tarkoita tässä yhteydessä filosofista perinettä, vaan viittaa kokemukselliseen tapaan määrittää tietoisuus vastakohtanaan ns. ”psykologinen”, tietoisuuden toiminnallisuutta korostava näkemys. Erottelusta katso Chalmers 1996.
 22. Sprigge 1979.
 23. Midgley 1983. Pluralismi on etiikan alalla saanut viime aikoina paljon huomiota. Perusajatuksena on, että sekä moraalinen status että moraaliperiaatteet vaihtuvat tilanteesta riippuen; universaaleja, kaikenkattavia periaatteita ei ole. (Katso esim. Warren 1997.) Pluralismiin sinällään liittyy ongelmia, joista merkittävin koskee relativismia: jos mitään yleistä perustaa periaatteiden valinnalle ei ole olemassa, näyttäisi periaatteiden valinta olevan sattumanvaraista ja subjektiivista. Tähän ongelmaan on koetettu vastata korostamalla joko kulttuurista pluralismia, jolloin periaatteiden valinta liittyy omaan kulttuurisesti rakentuneeseen eettiseen järjestelmään (ympäristöetiikkaan liittyen katso Hester et. al 2000), tai korostamalla jonkinlaisen ”perusnäkökulman” merkitystä, jolloin periaatteiden valintaa määrittää yleinen näkökulma todellisuuteen, tapa olla. Midgley ehdottaa, että samastuminen on tämän tyyppinen yleinen näkökulma, ei luotu ja valittavissa oleva periaate.
 24. Katso esim. Holton ja Langton 1999. Yleisesti mielenfilosofian saralla aiheesta on kirjoitettu paljon, kuuluisin artikkeli lienee edelleen Nagel 1997.
 25. Katso Noske 1998.
 26. Katso esim. Schallow 2000, Zwart 1997.
 27. Tällaista kritiikkiä on esittänyt esim. Johnson 1991, s. 139.
 28. Midgley 1994.
 29. Sympatiolla on ollut paikkansa mm. Humen (1960) sekä Schopenhauerin (1951) filosofiassa (joskin toki hyvinkin erilaisessa muodossa).
- Tuomas Akvinolainen, *Summa Contra Gentiles*. Käänt. Helmut Kaplan. Fraumünster Verlag A. G, Zürich 1942.
- Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*. Suom. J. P. Rentto. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Stephen Clark, *Animals and Their Moral Standing*. Routledge, London 1997.
- Lori Gruen, ”Animals”. Teoksessa Peter Singer (toim.), *A Companion to Ethics*. Basil Blackwell, Oxford 1991.
- David DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Erkenntnis*, 1/51, 1999.
- Lee Hester ja muut, ”Indigenous Worlds and Callicott’s Land Ethic”. *Environmental Ethics* 3/22 (2000).
- Richard Holton ja Rae Langton, ”Empathy and Animal Ethics”. Teoksessa Dale Jamieson (toim.), *Singer and His Critics*. Blackwell, Oxford 1999.
- David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. The Open Court Publishing Company, Illinois 1960.
- Lawrence Johnson, *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Carolyn Merchant, *Death Of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*. Harper & Row, San Francisco 1980.
- Genevieve Lloyd, *Miehinäinen Järki*. Suom. Marjo Kylmänen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Duckworth, London 1981.
- Mary Midgley, *Heart and Mind*. Harvest Press, Sussex 1981.
- Mary Midgley, *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press, Athens 1983.
- Mary Midgley, ”The Origin of Ethics”. Teoksessa Peter Singer (toim.), *A Companion to Ethics*. Basil Blackwell, Oxford 1991.
- Mary Midgley, *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. Routledge, London 1994.
- G. E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Thomas Nagel, ”What is like to be a bat?”. *Philosophical Review* 4/83 (1974).
- Nel Noddings, *Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley 1984.
- Barbara Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Blackrose Books, New York 1998.
- Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London 1993.
- James Rachels, *Created From Animal: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press, Oxford 1990.
- Frank Schallow, ”Who Speaks for the Animals? Heidegger and the Question of Animal Welfare”. *Environmental Ethics*, 3/22, 2000.
- Arthur Schopenhauer, *Pessimistin elämäniävisuus*. Suom. Sirkka Salomaa. WSOY, Helsinki 1951.
- Robert Solomon, ”Peter Singer’s Expanding Circle: Compassion and the Liberation of Ethics”. Teoksessa Dale Jamieson (toim.), *Singer and His Critics*. Blackwell, Oxford 1999.
- T. L. S. Sprigge, ”Metaphysics, Physicalism, and Animal Rights”. *Inquiry* 22, 1979.
- T. L. S. Sprigge, *The Rational Foundations of Ethics*. Routledge & Kegan Paul, London 1988.
- Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*. Penguin Books, London 1983.
- Mary Ann Warren, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Clarendon Press, Oxford 1997.
- Hub Zwart, ”What is an Animal? A Philosophical Reflection on the Possibility of a Moral Relationship with Animals”. *Environmental Values* 4/6, 1997.