



# **Poliittinen eläin ja eläinten poliittisuus: filosofisia ja käsitehistoriallisia huomioita**

JUHANA TOIVANEN

## **Johdanto**

Ihmisen sosiaalista ja poliittista toimintaa tarkasteltiin antiikissa ja keskiajalla yleisesti poliittisen eläimen (*ζῷον πολιτικόν*, *animal civile*) käsitteen kautta. Sittemmin käsitteen suosio hiipui, ei vähiten Thomas Hobbesin vaikutusvaltaisen kritiikin myötä (*On the Citizen* 1.2, 21–22), eikä sillä ole nykykeskusteluissa merkittävää roolia. Käsillä olevan artikkelin tarkoitus on tarkastella historiallisissa keskusteluissa käytetyn poliittisen eläimen käsitteen merkitystä ja pohtia, millä tavoin sitä voi soveltaa nykyaikana yhtäältä ihmisen ja muiden sosiaalisten eläinten välisen suhteen ja toisaalta poliittisuuden ymmärtämiseen.

Artikkelin keskeisen argumentin voi tiivistää seuraavalla tavalla. Keskiäikaisten filosofien antiikin lähteistä perimän poliittisen eläimen käsitteen merkitys oli moniselitteinen. Yhtäältä sillä voitiin viitata moniin eläinlajeihin, joiden sosiaalisessa käyttäytymisessä havaittiin tiettyjä samankaltaisuuksia. Toisaalta poliittisen eläimen käsitettä käytettiin kapeammassa merkityksessä, jolloin se soveltui ainoastaan ihmisiin. Käsitteen monimerkitysisyys heijastui keskiäikaisten filosofien omiin

näkemyksiin. Yhtäältä he painottivat ihmisten biologista eläimyyttä sekä siihen liittyviä tarpeita ja rajoituksia poliittisen elämän selittävinä taustatekijöinä. Monessa yhteydessä he olivatkin valmiita hyväksymään myös toislajisten eläinten poliittisuuden. Toisaalta keskiajan filosofit toisinaan esittivät argumentteja toislajisten eläinten poliittisuutta vastaan. Kyse ei kuitenkaan ollut siitä, että he olisivat kyseenalaistaneet eläinten käyttäytymisessä ilmenevät sosiaaliset piirteet. Sen sijaan keskiaikaiset argumentit voidaan nähdä muutoksina *poliittisuuden* käsitteen merkityksessä: se kaventui siten, että ainoastaan *homo sapiensin* sosiaalinen elämä näyttäytyy aidosti poliittisena.

Argumenttini pohjautuu huomiolle, että käsitteet ”poliittisuus”, ”politiikka”, ”poliittinen eläin” eivät ole universaaleja ja ajattomia vaan historiallisesti kontingentteja. Niiden merkitys on muuttunut aikojen saatossa. Nykyään politiikka voidaan ymmärtää Niccolò Macchiavellin, Hobbesin ja muiden vastaavien yhteiskuntafilosofien ja poliittisten ajattelijoiden rakentamassa ns. poliittisen realismin kehikossa, jossa korostuvat ihmisille tyypilliset vallan hankkimiseen ja vakaannuttamiseen tähtäävät käytännölliset keinot, puolueellisuus, intressien ristiriitaisuus, tunnustukseen liittyvät kamppailut, omien tai tietyn ryhmän etujen ajaminen eräänlaisena nollasummapelinä ja muut valtaan ja vallankäyttöön liittyvät tekijät. Toisaalta politiikka voidaan pitää (ehkä hieman naivisti) yhteisten asioiden hoitamisena, mutta tässäkin näkemyksessä painottuu politiikan inhimillinen ulottuvuus, sillä sen keskeisenä piirteenä on normatiivinen päätöksenteko.<sup>1</sup> Historiallisia tekstejä ei kuitenkaan tule lukea huolettomasti näiden nykykäsitysten tarjoamien linssien läpi. Sen sijaan meidän tulee tarkastella poliitti-

---

<sup>1</sup> Normatiivisuus viittaa tässä yhteydessä lähinnä kykyyn tarkastella asioita oikeudenmukaisuuden, sosiaalisten normien yms. valossa. Poliitiikka on normatiivista myös poliittisen realismin näkökulmasta siinä mielessä, että ”valta” on käsite, jolla on normatiivinen ulottuvuus, riippumatta siitä onko se saavutettu moraalisiin tai moraalittomien keinoin.

suuden käsitteen merkityksessä ja käytössä ilmeneviä hienovärisiä muutoksia. Juuri näitä muutoksia käsillä oleva artikkeli tarkastelee.

Artikkeli koostuu kolmesta osasta. Ensimmäisessä luodaan keskiaikaisten keskustelujen ymmärtämiseen tarvittava teoreettinen perusta Aristoteleen poliittista eläintä koskevien näkemysten pohjalta. Toinen osa käsittelee poliittisen eläimen käsitteen myöhempää käyttöä keskiaikaisessa yhteiskuntafilosofiassa. Sen keskeinen tehtävä on osoittaa, kuinka keskiaikaiset filosofit ratkaisivat edellä mainitun käsitteen monimerkityksisyyden kaventamalla ”poliittisen” alaa ja soveltamalla sitä ainoastaan ihmisten sosiaaliseen elämään. Historiallinen analyysi osoittaa, että poliittisen eläimen käsite ei lähtökohtaisesti viittaa eksklusiivisesti ihmisiin, vaan kyseinen raja on historiallisen kehityksen tulos.<sup>2</sup> Kolmannessa ja viimeisessä osiossa pyrin artikuloimaan, millä tavoin poliittisen eläimen käsite voi avata tuoreita näkökulmia nykykeskusteluihin. Erityisesti sen laajempi merkitys, joka kattaa ihmisen lisäksi muitakin eläinlajeja, korostaa samankaltaisuutta ihmisen ja muiden sosiaalisten eläinten välillä asettaessaan meidät tiiviimmin samaan jatkumoon toislajisten eläinten kanssa. Poliittisen eläimen käsite myös mahdollistaa sekä inhimillisen poliittisen elämän että ihmisten ja muiden eläinten välisen yhteisöllisyyden tarkastelun uudessa valossa.<sup>3</sup>

### **Poliittisen eläimen biologinen ja normatiivinen ulottuvuus**

Poliittisen eläimen käsite ilmaantui filosofisiin keskusteluihin Aristoteleen teosten myötä. Hän käytti sitä monessa yhteydessä, mutta tärkein niistä lienee *Politiikan* ensimmäisen kirjan toinen

<sup>2</sup> Nykykeskusteluissa usein oletetaan, että *zōon politikon* viittaa ainoastaan ihmisiin. Ks. esim. Wissenburg 2014, 30.

<sup>3</sup> Jätän tässä yhteydessä enimmäkseen syrjään kysymykset, joita poliittisen eläimen käsite nostaa toislajisten eläinten moraalisen aseman suhteen. Ks. Donaldson ja Kymlicka 2011; Wissenburg ja Schlosberg 2014.

luku, jossa hän pyrki todistamaan poliittisen yhteisön luonnollisuuden ja sen, että ihminen on luonnostaan poliittinen eläin. Aristoteleen todistus sisältää kaiken kaikkiaan neljä argumenttia, joista viimeinen on tässä yhteydessä tärkein. Tämä niin sanottu kieleen perustuva argumentti kuuluu kokonaisuudessaan seuraavasti:

On selvää, miksi ihminen on enemmän poliittinen eläin kuin mehiläinen tai mikään laumaeläin. Kuten sanoimme, luonto ei tee mitään turhaan. Eläimistä vain ihmisellä on kyky puhua. Pelkkä ääni voi tosin ilmaista tuskaa ja mielihyvää, ja sen vuoksi muillakin eläimillä on ääni. Niiden luonto on kehittynyt siihen pisteeseen, että ne voivat aistia tuskaa ja mielihyvää ja ilmaista sen toisilleen. Puhekyky sen sijaan on hyödyllisen ja haitallisen sekä oikeudenmukaisen ja epäoikeudenmukaisen ilmaisemista varten. Ihmiselle on ominaista muihin eläviin olentoihin verrattuna se, että vain hän havaitsee hyvän ja pahan, oikean ja väärän ja muut niiden kaltaiset asiat. Tällaisten olentojen yhteisöistä tulee tilayhteisöjä ja kaupunkivaltioita. (*Pol.* 1.2, 1253a7–18; suom. A. M. Anttila, hieman muokattu.)<sup>4</sup>

Toislajisilla eläimillä (tästä lähtien ”eläimet”) on argumentissa keskeinen rooli, sillä ne toimivat eräänlaisena peilinä, jonka avulla Aristoteles pyrkii avaamaan ihmisen poliittisen luonnon erityispiirteitä. Näennäisestä selkeydestään huolimatta argumentin rakenne ja tarkoitus ovat kuitenkin jossain määrin hä-

---

<sup>4</sup> διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῷου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. (*Aristotelis politica*, 1253a7–18.)

märiä, ja voimme hyvällä syyllä kysyä, mikä eläinten täsmällinen rooli argumentissa on. Erityisesti eläinten mahdollinen poliittisuus on epäselvää: ovatko mehiläiset poliittisia eläimiä vai niputetaanko ne yhteen laumaeläinten kanssa? Tutkimuskirjallisuudessa on esitetty ainakin kaksi tulkintalinjaa, joita voidaan kutsua vaikkapa *normatiiviseksi* ja *biologiseksi*:

Normatiivisen tulkinnan mukaan ihmiset ovat sanan varsinaisessa merkityksessä ainoita poliittisia eläimiä. Mikään muu eläinlaji ei muodosta kaupunkivaltiota (*polis*), joka perustuu oikeudenmukaisuutta koskevalle rationaaliselle keskustelulle ja jonka päämääränä on inhimillinen hyvä elämä ja kansalaisten hyveellisyyden kehittäminen. Argumentissa käytetty vertailu muihin eläimiin viittaa laadulliseen eroon eläinten sosiaalisen toiminnan ja ihmisen poliittisuuden välillä, mikä voidaan ymmärtää esimerkiksi analogiana eläinten ja ihmisen sosiaalisen käyttäytymisen välillä. Tämä tulkinta yhdistää kieleen perustuvan argumentin Aristoteleen toisaalla esittämiin väitteisiin, jotka korostavat ihmisten ja muiden eläinten sosiaalisen elämän eroja (esim. *Pol.* 3.9, *EN* 9.9; tulkinnasta ks. esim. Cooper 1990, 222–225; Mulgan 1974, 438–445; Morel 2017).

Biologisen tulkinnan mukaan Aristoteles käyttää termiä ”poliittinen eläin” laajemmassa merkityksessä, joka on keskeinen hänen eläintieteellisissä teksteissään (erityisesti *HA* 1.1, 488a7–10). Tämän tulkinnan mukaan ihmisten ja muiden poliittisten eläinten välillä ei ole jyrkkää laadullista eroa. Muurahaiset, mehiläiset, ampiaiset, kurjet ja ihmiset ovat poliittisia eläimiä, koska näiden lajien jäsenet toimivat yhteistyössä yhteisen päämäärän (κοινόν έργον) saavuttamiseksi. Ihmisten rationaalisuus ja kyky käyttää kieltä mahdollistavat monipuolisemman yhteistyön ja tekevät ihmisten poliittisesta elämästä monimutkaisempaa, mutta ero muihin eläimiin on ainoastaan aste-ero – aivan kuten edellä siteeratun argumentin alku toteaa. (Ks. esim. Depew 1995, 156–181; Labarriere 2004, 61–127; Lloyd 2013, 288–289.)

En ota tässä yhteydessä kantaa siihen, kumpi tulkinta Aristoteleen näkemyksestä on uskottavampi.<sup>5</sup> Oleellista on, että eroistaan huolimatta molemmissa tulkintalinjoissa eläinten ja ihmisten sosiaalisen (tai poliittisen) toiminnan samankaltaisuus on ehto vertailun mielekkyydelle ja argumentin keskeinen taustaoletus. Olisi epäilemättä oikein sanoa, että ihmiset ovat enemmän poliittisia kuin mikä hyvänsä *eloton* luontokappale, mutta tällainen vertailu ei auttaisi meitä ymmärtämään ihmisen poliittisuutta yhtään paremmin. Historiallisen kuvan ja käsillä olevan artikkelin argumentin kannalta merkittävää on, että molemmat näistä tulkintalinjoista ovat läsnä keskiaikaisissa tulkintoissa. Ennen niiden puoleen kääntymistä on kuitenkin syytä täsmentää lyhyesti, mitä normatiivinen ja biologinen tulkinta tarkoittavat.

Normatiivisella tulkinnalla viitataan Aristoteleen ajatukseen, että ainoastaan kaupunkivaltion toimintaan osallistuvat ihmiset ovat poliittisia. *Polis* on erityislaatuinen yhteisö, joka eroaa eläinyhteisöistä juuri siksi, että sen keskiössä on oikeudenmukaisuus, moraali ja lakeihin pohjautuva järjestelmä: kuten Aristoteles itsekin toteaa, mikä tahansa yhteisö ei ole *polis*, vaan ainoastaan sellainen, joka tähtää hyvään elämään (*Pol.* 3.9, 1280a31–35). Hyvä elämä puolestaan koostuu hyveen mukaisesta toiminnasta oikeudenmukaisten lakien vallitseman kaupunkivaltion puitteissa.

Kun normatiivista tulkintaa sovelletaan kieleen perustuvaan argumenttiin, huomio kiinnittyy ensisijaisesti rationaalisuuden tuomaan kykyyn tarkastella asioita niiden normatiivisen ulottuvuuden valossa sekä kielen tarjoamaan mahdollisuuteen keskustella niistä. Oikeudenmukaisuutta koskeva puhe ei tässä yhteydessä tarkoita oikeudenmukaisuuden olemusta koskevaa filosofista keskustelua, vaan se tulee ymmärtää konkreettiseksi kysymyksiä kuten: ”Millä tavalla valta jaetaan oikeuden-

---

<sup>5</sup> Tulkinnat eivät välttämättä sulje toisiaan pois: Aristoteleen näkemys voidaan tulkita myös siten, että ihmisten poliittisuus on pohjimmiltaan biologista, mutta siinä on rationaalinen ja normatiivinen ”ylärakenne” (ks. esim. Kullmann 1993, 174–175).

mukaisesti?”, ”Mikä on kenkäparin oikeudenmukainen hinta?”, ”Onko köyhällä oikeus varastaa leipää henkensä pitimiksi?”, ”Millainen rangaistus ylinopeudesta olisi oikeudenmukainen?” ja ”Oliko tuo teko oikeudenmukainen?” Rationaaliset olennot pystyvät neuvottelemaan näistä ja monista muista vastaavista kysymyksistä, ja he voivat muokata yhteisöllistä elämänsä eri tavoilla, riippuen siitä, millaiseen tulokseen he tällaisissa normatiivisissa kysymyksissä tulevat. Normatiivinen tulkinta painottaa tämän näkökulman merkitystä varsinaisen poliittisen elämän taustalla: ainoastaan tällaiseen toimintaan keskittyvät olennot muodostavat kaupunkivaltioita, ja poliittinen elämä rakentuu nimenomaan tällaisista keskusteluista ja niihin liittyvästä päätöksenteosta.<sup>6</sup>

Biologinen tulkinta puolestaan perustuu näkemykseen, jonka mukaan tietynlaiset elämäntavat ja käytännön toiminta ovat poliittisia. Kaikki elolliset olennot pyrkivät luonnostaan säilyttämään itsensä hengissä ja lisääntymään – tämä pätee myös kasveihin. Joidenkin eläinten kohdalla hengissä säilyminen ja materiaallinen hyvinvointi edellyttää yhteistyötä. Pesästäään erotettu mehiläinen ei pysy pitkään elossa, eikä ihmislapsi selviä hengissä tai oletettavasti ainakaan kasva tasapainoiseksi yksilöksi ilman kontaktia toisiin ihmisiin. Eläimet, jotka tarvitsevat yhteisöä ja jotka toimivat yhteistyössä lajitovereidensa kanssa, ovat tämän biologisen määritelmän mukaan poliittisia eläimiä. Kyse on puhtaasti hengissä säilymisen lisäksi myös lajityypillisen elämän mahdollisuudesta: vaikka yksilö selviäisi ominkin päin, eivät poliittisille eläimille luonnollinen kehitys ja toiminta ole mahdollisia ilman yhteisöä.

Eräs tärkeä piirre biologisessa mallissa on, että se viittaa havaittuun toimintaan. Yksilöiden sisäiset mielentilat eivät välttämättä vaikuta suoraan siihen, lasketaanko toiminta poliittiseksi.

---

<sup>6</sup> Oikeudenmukaisuutta koskeva keskustelu voidaan näin ollen ymmärtää suhteessa mm. John Rawlsin ja Jürgen Habermasin painottamaan julkiseen järkeen ja deliberatiiviseen rationaalisuuteen. Kuten Donaldson ja Kymlicka (2011, 55–61) huomauttavat, tämä on tärkeä mutta kuitenkin suhteellisen kapea näkökulma kansalaisuuden käsitteen merkityskentän analysoimiseen.

Eläinten ei siis tarvitse välttämättä *tietää*, että niiden yhteistyö auttaa ylläpitämään yksilöiden elämää ja lajin säilymistä; riittää, että niillä on psykologisia mekanismeja, jotka saavat ne toimimaan siten, että laji ja yksilöt säilyvät. Yksinkertainen esimerkki on vaikkapa lisääntymiskäyttäytyminen. Monet eläimet haluavat paritella, mutta ei ole tarvetta olettaa niiden käsittävän, että parittelun seurauksena syntyy poikasia – saati sitten, että poikasten syntymisen vaikutuksesta laji säilyy elinvoimaisena. Halu paritella kuitenkin aiheuttaa käyttäytymistä, joka säilyttää lajin. Yhteistyö ja yhteisöllinen elämä voivat toimia samalla mekanismilla, ja on luultavaa, että muurahaisten ja mehiläisten kohdalla kyse on jostakin tämänkaltaisesta. Koska ”poliittinen eläin” on biologisen tulkinnan mukaan ensisijaisesti deskriptiivinen käsite, ei eläinten korkeamman tietoisuuden puute suoraan estä käsitteen soveltamista niihin. Tästä syystä myöskään kysymys mahdollisesta altruismista/egoismista ei ole suoraan relevantti sosiaalisen (tai poliittisen) käyttäytymisen kannalta: poliittisten eläinten yhteistyö voi kummuta itsesäilytysvaistosta ja silti tuottaa yhteisön ja muiden yksilöiden säilymisen kannalta hyödyllistä toimintaa.<sup>7</sup>

Aristoteles esittää, että ihmisten poliittinen yhteisö ”on syntynyt itse elämän turvaamista varten, mutta se on olemassa hyvää elämää varten” (*Pol.* 1.2, 1252b29–30). Tämän ajatuksen mukaan *poliksella* näyttäisi olevan kaksi erillistä (joskin toisiinsa kietoutunutta) tarkoitusta. Ensinnäkin järjestäytyneessä yhteisössä eläminen mahdollistaa työnjaon ja sitä kautta ruoan, vaatteiden ja muiden elämälle välttämättömien hyödykkeiden tuottamisen ja jakamisen. Aristoteles määrittelee *poliksen* itseriittoiseksi yhteisöksi, joka tarjoaa kaiken elämälle välttämättömän: se turvaa ihmisten elämän materiaalisessa ja biologisessa merkityksessä (*Pol.* 1.2, 1252b29). *Polis* on kuitenkin luonteeltaan

---

<sup>7</sup> Nykyään aidosti altruististen motiivien olemassaoloon eläinten kohdalla suhtaudutaan epäillen ja niitä pidetään oman edun tavoittelun monimutkaisina muotoina; ks. Dickinson ja Koenig (2018), alaluku ”General characteristics”.



myös normatiivinen, ja Aristoteleen mukaan se on hyvän elämän – eli hyveelliseksi kasvamisen ja hyveen mukaisen toiminnan – kannalta välttämätön. Ihmiset eivät pysty elämään hyvää elämää poliittisen yhteisön ulkopuolella (*Pol.* 1.2, 1253a18–29; *EN* 1.7, 2.1, ja 10.9). Tämä normatiivinen ulottuvuus tekee ihmisten poliittisesta yhteisöstä erityislaatuisen ja liittää sen kieleen ja rationaalisuuteen liittyvässä argumentissa mainittuun oikeudenmukaisuuden käsitteeseen. Näin poliittinen yhteisö mahdollistaa sekä ihmisten elämän että inhimillisen elämän.

Biologinen poliittisen eläimen käsite sopii yhteen poliittisen yhteisön elämää säilyttävän tarkoituksen kanssa, kun taas normatiivinen puoli on helppo liittää yhteen *poliksen* hyvää elämää koskevaan ulottuvuuteen. Tämän erottelun merkitys selviää, kun käännämme katseemme keskiaikaisiin keskusteluihin niistä syistä, joiden vuoksi ihmiset elävät yhdessä poliittista elämää. On kuitenkin syytä huomata, että hyvän elämän mahdollistava mekanismi perustuu yhteistyöhön ja laajassa mielessä yhteiseen päämäärään: tarvitsemme toisia ihmisiä kasvaaksemme moraalisiksi toimijoiksi, jotka kykenevät ottamaan osaa oikeudenmukaisuutta koskeviin keskusteluihin, ja tarvitsemme muita voidaksemme toimia hyveellisesti (ks. esim. Morel 2017, 117–119; *EN* 10.7 ja 10.9). Näin ollen normatiivisen ulottuvuuden painottamisesta ei välttämättä seuraa, että ihmisten poliittisuus edellyttäisi radikaalisti eläinten poliittisuudesta poikkeavaa selitystä. Molemmat voidaan nähdä yhteistyönä, joka saa eri muotoja ihmisten ja muiden eläinten kohdalla.

Ennen keskiajalle siirtymistä on syytä mainita lyhyesti, että kieleen perustuvan argumentin alussa esitetty vertaus ihmisten ja mehiläisten välillä voidaan ymmärtää analogiana (ks. esim. Lloyd 2013). Eläinten sosiaalinen käyttäytyminen on tämän tulokinnan mukaan samassa suhteessa eläinten luonnollisiin kykyihin kuin ihmisen poliittinen elämä on kykyyn käyttää kieltä ja tarkastella asioita normatiivisesta perspektiivistä. Vastaavanlaista analogista tulkintaa on käytetty selittämään näennäinen ristiriita suhteessa eläinten käytännölliseen järkevyyteen. Aristoteles toisaalta esittää, että käytännöllinen järkevyyden edellyttää ihmisille ominaista rationaalisuutta (esim. *EN* 1140b4–6, b20–1;

ks. Lloyd 2013, 283–84), mutta toisaalta hän myös toteaa eläinten olevan käytännöllisesti järkeviä (*fronimos*; ks. esim. HA 611a15–21). Analogisen tulkinnan mukaan näiden väitteiden välillä ei ole ristiriitaa. Eläimet eivät ole käytännöllisesti järkeviä sanan varsinaisessa mielessä, vaikka niiden toiminta ja psykologia ovat analogisia ihmisen toiminnan ja käytännöllisen järjen kanssa. En tässä yhteydessä käsittele analogista tulkintaa tarkemmin, mutta on huomionarvoista, että se on helppo liittää yhteen normatiivisen tulkinnan kanssa: eläimet eivät ole varsinaisesti poliittisia, koska poliittisuus edellyttää rationaalisuutta, mutta niiden harjoittama yhteistyö suhteutuu niiden luonnollisiin kykyihin samoin kuin ihmisen rationaalisuus suhteutuu poliittiseen toimintaan. Analoginen tulkinta on näin ollen eräs tapa selittää, miksi Aristoteles käyttää muista eläimistä termiä ”poliittinen” ja silti vaikuttaa ajattelevan, että normatiivisuus on poliittisuuden ydin. Hän ei kuitenkaan itse ratkaise tätä monitulkintaisuutta analogian käsitteellä suoraan, vaan lukijat joutuvat tekemään työn hänen puolestaan.

### **Biologinen ja normatiivinen poliittisuus keskiajalla**

Poliittisen eläimen käsite ei ollut keskiajalla filosofisen analyysin kohde. Sitä käytettiin filosofisissa argumenteissa, mutta koska sitä ei yleensä määritelty yksiselitteisesti, sen merkityksen ymmärtäminen edellyttää sen käytön analysointia. Tästä seuraa muun muassa se, että tulkinnassa täytyy kiinnittää huomiota eri kontekstien välillä mahdollisesti vallitseviin eroihin. Tässä alaluvussa esitetyjä huomioita ei näin ollen tule ymmärtää tyhjentävänä kokonaiskuvana keskiaikaisista näkemyksistä.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Aiheen kattavampi käsittely löytyy teoksesta Toivanen 2021b. Erityisesti on syytä ottaa huomioon, että en ole tutkinut eläintieteellisiä tekstejä 1300-luvulta eteenpäin. On mahdollista, että poliittisen eläimen käsitteen biologisen puolen merkityksen väheneminen (ks. alla) ilmenee ainoastaan poliittista filosofiaa käsittelevissä teksteissä ja että

Kokonaiskuvan sijaan keskityn tässä yhteydessä kahteen keskeiseen teemaan. Ensinnäkin tarkastelen ihmisten poliittisen toiminnan pohjalla olevaa biologista ulottuvuutta, eli ihmistä poliittisena *eläimenä*. Toisekseen nostan esiin toislaajisten eläinten poliittista käyttäytymistä koskevia näkemyksiä – erityisesti suhteessa kieleen perustuvaan argumenttiin. Kuten jo edellä totesin, keskeinen väitteeni on, että keskiaikaiset filosofit päätyivät kieltämään eläinten aidon poliittisuuden. He eivät kuitenkaan muuttaneet näkemystään eläinten tosiasiallisesta käyttäytymisestä tai sen taustalla olevista psykologisista selitysmalleista. Kyse oli ennemminkin käsitteen ”poliittinen” merkityskentän kaventamisesta ja edellä mainitun monimerkityksisyyden ratkaisemisesta normatiivisen mallin hyväksi.

Keskiajalla ajateltiin yleisesti, että ihmiset elävät poliittista elämää osittain elämyytensä vuoksi. Taustalla tässä näkemyksessä oli Aristoteleen edellä mainittu ajatus, että poliittinen yhteisö on itseriittäinen ja olemassa ”itse elämän turvaamista varten” (*Pol.* 1.2, 1252b29): ainoastaan poliittinen yhteisö kykenee tyydyttämään kaikki aineelliset tarpeet.<sup>9</sup> Ihmiset tarvitsevat ruokaa, vaatteita ja monia muita tarvikkeita pysyäkseen hengissä, ja vaikka yksittäinen tilayhteisö voikin mahdollisesti täyttää välittömät tarpeet, se ei pysty tarjoamaan kaikkea sitä, mitä ihmiset tarvitsevat pitkällä aikavälillä. Niinpä esimerkiksi Tuomas Akvinolainen<sup>10</sup> kirjoittaa:

---

muita eläimiä pidetään yhä poliittisina eläintieteellisissä teoksissa. Poliittisen filosofian saralla painopisteen muutos näyttää kuitenkin varsin selvältä, eikä eläintieteellisillä teksteillä näin ollen ollut välttämättä suurta merkitystä sen suhteen. Aihe vaatii kuitenkin tältä osin jatkotutkimusta.

<sup>9</sup> Poliittinen yhteisö mahdollistaa elämän ylläpidon myös siinä mielessä, että se tarjoaa suojaa ulkoisia uhkia vastaan: ks. esim. Ptolemaios Luccalainen, *On the Government*, 219–222; Giles Roomalainen, *De regimine* 2.1.2, 220.

<sup>10</sup> Käytän keskiaikaisten filosofien nimistä tutkimuskirjallisuudessa vakiintuneita muotoja, jotka toisinaan ovat suomenkielisiä (Tuomas Akvinolainen), toisinaan latinan-, englannin- tai ranskankielisiä (Albertus Magnus, Walter Burley, Nicole Oresme).

Poliittinen yhteisö on täydellinen yhteisö. Aristoteles todistaa tämän seuraavalla tavalla: jokainen ihmisyyhteisö tähtää johonkin elämän kannalta välttämättömään asiaan; näin ollen se yhteisö on täydellinen, joka tähtää siihen, että ihmisillä on riittävästi kaikkea elämän kannalta välttämätöntä. Poliittinen yhteisö on tällainen yhteisö.<sup>11</sup>

Tämä aristoteelinen ajatus sopi hyvin keskiaikaiseen maailmankuvaan, sillä monet siihen aikaan tunnetut antiikin lähteet painottivat ihmisten avuttomuutta ja keskinäistä riippuvuutta. Esimerkiksi Ciceron kuvaus esipoliittisesta ”luonnontilasta” (*De inventione* 1.2) ja kirkkoisä Augustinuksen synkkä näkemys ihmiskunnan tilasta syntiinlankeemuksen jälkeen (ks. esim. *Civ.* 12.21–22) tukivat sitä ajatusta, että ihmiset eivät tule toimeen ilman yhteisöä. Ajatus aineellisten tarpeiden täyttämisestä poliittisen yhteisön keskeisenä päämääränä tunnettiin myös Nemesius Emesalaisen teoksesta *De natura hominis* sekä persialaisen filosofin Ibn Sīnān (Avicenna, 980/990–1037) psykologiaa ja metafysiikka koskevista kirjoituksista. (Toivanen 2021b, 64–65.) Yhteistä näille ja monille muille keskiajalla luetuille teoksille oli, että ne painottivat yhteistyön välttämättömyyttä yksilön avuttomuuden kompensoimiseksi.

Poliittisen yhteisön olemassaolon selittäminen biologisten tarpeiden tyydyttämisellä oli niin yleistä, että sitä koskevien argumenttien paikantaminen ei ole vaikeaa. Eräs tunnetuimmista katkelmista löytyy Tuomas Akvinolaisen teoksen *De regno ad regem Cypri* ensimmäisen kirjan alkupuolelta. Tuomas kirjoittaa:

Ihminen on luonnostaan ryhmässä elävä sosiaalinen ja poliittinen eläin – enemmän kuin yksikään muu eläin. Tämä näkyy selvästi luonnollisissa tarpeissa. Luonto tarjoaa muille

---

<sup>11</sup> “[...] civitas est communitas perfecta. Quod ex hoc probat quia, cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam. Talis autem est communitas civitatis.” (Tuomas Akvinolainen, *Sent. Pol.* 1.1b, 77a13–b19; *Commentary on Aristotle’s Politics*, 15.)

eläimille ruoan, karvapeitteen suojaksi ja puolustautumiskeinot (kuten hampaat, sarvet ja kynnet) tai vähintään kyvyn paeta nopeasti. Ihminen puolestaan on luotu siten, että luonto ei valmista mitään näistä hänelle. Niiden sijaan ihmisille on annettu järki, jonka avulla he voivat käsiään käyttäen valmistaa kaiken tarpeellisen. Ihminen ei kuitenkaan kykene valmistamaan kaikkea tätä yksin, sillä yksittäinen ihminen ei pysty elämään itseriittoisena. Niinpä ihmisille on luonnollista elää yhdessä muiden kanssa.<sup>12</sup>

Tämä argumentti perustuu selkeästi poliittisen eläimen käsitteen biologiseen ulottuvuuteen, vaikka Tuomas myöhemmin painottaakin myös normatiivista puolta. Kaikki elolliset olennot tarvitsevat erilaisia asioita pysyäkseen hengissä, mutta ihmiset eroavat muista eläinlajeista, koska heillä ei ole luonnostaan välineitä näiden asioiden hankkimiseen. Ihmisen tulee järkeään käyttäen löytää keinot luonnollisten tarpeidensa tyydyttämiseen, mutta kukaan ei pysty keksimään kaikkea yksin (*De regno* 1.1, 450a; *On the Government*, 61). Tarpeellisten keinojen löytämisen jälkeenkin elossa pysyminen edellyttää yhteisöä, joka mahdollistaa työnjaon kautta sen, että eri ihmiset valmistavat eri asioita yhteiseksi hyväksi. Tämä keskinäinen riippuvuus ja kyky toimia yhdessä tekevät ihmisestä muita eläinlajeja sosiaalisemman ja poliittisemman olennon, mutta ihmisen sosiaalisuus/poliittisuus kumpuaa pohjimmiltaan perustavanlaa-

---

<sup>12</sup> "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, unguis, vel saltem velocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio manuum possent praeparare. Ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat." (Tuomas Akvinolainen, *De regno* 1.1, 449b25–38; *On the Government*, 61.)

tuisesta metafyyysisestä samankaltaisuudesta muiden luonnollisten substanssien (kasvien ja eläinten) kanssa: ihminen on kuolevainen ja rajallinen olento, joka pyrkii kaiken elollisen tapaan säilyttämään itsensä ja lajinsa olemassa. Koska nämä pyrkimykset ovat luonnollisia, ihmisillä on luonnollinen taipumus muodostaa erilaisia yhteisöjä niiden toteutumisen mahdollistamiseksi. (*Sent. Pol.* 1.1a, 73b173–187; *Commentary*, 10.)

Vaikka edellä siteerattu katkelma painottaakin ihmisen erityislaatuisuutta, Akvinolainen huomauttaa toisinaan, että ihmisten ja muiden eläinten sosiaalisuudessa on samoja piirteitä (ks. esim. *ST* 1.96.1 ad4). Lisäksi osa niistä ihmisen kyvyistä, jotka tekevät yhteistyön ja yhteisen elämän mahdolliseksi (ja tarpeelliseksi) ovat samoja kuin muilla eläimillä (ks. esim. *Sent. Pol.* 1.1, 73b ja 75b–76a; *Commentary*, 10 ja 13; Toivanen 2021b, 58–76).

Akvinolainen vaikuttaa kuitenkin pohjimmiltaan ajattelevan, että muut eläimet eivät ole poliittisia sanan varsinaisessa merkityksessä (*De regno* 1.1, 449b25–450a64; *On the Government*, 61–62). On myös selvää, että hänen mukaansa ihmisten poliittisessä elämässä on sellaisia piirteitä, jotka puuttuvat muiden eläinten yhteisöistä: hyvään eli hyveelliseen ja oikeudenmukaiseen elämään liittyvä normatiivinen ulottuvuus mahdollistuu ainoastaan ihmisten muodostamissa yhteisöissä (*Sent. Pol.* 77b–78a; *Commentary*, 15). Kuten Akvinolainen toteaa, biologiset tarpeet täyttävä ihmisyyhteisö edellyttää järjen käyttöä. Tätä normatiivista ja rationaalista ulottuvuutta voidaan kuitenkin pitää biologisen pohjan päälle rakentuvana kerroksena tai ihmiselle ominaisena tapana perustaa biologisiin tarpeisiin perustuva yhteisö. Joka tapauksessa ihmisten poliittinen luonto on selkeästi kytköksissä biologiseen tasoon ja se tulee ymmärtää ainakin osittain Aristoteleen *Historia animalium* -teoksen tarjoaman biologisen näkemyksen valossa. Rationaalisuus muokkaa tapaa, jolla ihmiset ovat poliittisia, mutta se ei poista biologisen tason merkitystä.

## Eläinten poliittisuuden kyseenalaistaminen

Akvinolaisen näkemys osoittaa, että sekä biologinen että normatiivinen ulottuvuus ovat läsnä keskiaikaisissa keskusteluissa. Lisäksi eläinten poliittisuus nousee toistuvasti esiin eri filosofien teksteissä. Keskityn tässä luvussa lähinnä tapauksiin, joissa sitä käsitellään tavalla tai toisella ongelmallisena, mutta lähtökohdaksi voidaan ottaa Albertus Magnuksen esittämä suoraviivainen väite eläinten poliittisuuden puolesta:

Niitä eläimiä kutsutaan poliittisiksi, jotka poliittisia yhteisöjä jäljitellen suuntaavat kaikki toimensa yhteen [päämäärään] ja tekevät yhteiseen hyvään tähtääviä tekoja. Kaikki yhdessä elävät laumaeläimet eivät toimi tällä tavoin yhteistyössä; yhteistyötä tekeviin eläimiin kuuluvat ihminen, ampiainen, mehiläinen, muurahainen ja kurki.<sup>13</sup>

Albertuksen tekemä erottelu poliittisten eläinten ja laumaeläinten välillä on tuttu Aristoteleen eläintieteellisistä teoksista. Laumaeläimet elävät yhdessä, mutta jokainen lauman yksilö puuhastelee omiaan tekemättä minkäänlaista yhteistyötä muiden lauman jäsenten kanssa. Poliittisiksi eläimiksi puolestaan lasketaan kaikki, joiden yhteisöissä tavoitellaan yhteistä päämäärää ja toimitaan yhteisen hyvän eteen. Ihminen kuuluu yksiselitteisesti samaan poliittisten eläinten joukkoon muiden yhteistyötä tekevien eläinten kanssa.

Toisinaan Albertus kuitenkin kiistää ihmisten ja muiden eläinten poliittisen käyttäytymisen samankaltaisuuden ja toteaa, että edes mehiläiset eivät ole tarkkaan ottaen poliittisia (ks. esim. *De animalibus* 22.1.5, 1354; *On Animals*, 1446–1447). Edellinen lainaus ei siis tarjoa kokonaiskuvaa hänen moniselitteisestä

---

<sup>13</sup> "Civitatense autem animal vocatur, quod ad imitationem civitatum omnia sua opera refert ad unum et agit unam actionem ad commune bonum pertinentem: nec tamen omne animal gregale cum sociis manens talem facit operationem in unum collatam. De hiis autem quae in unum conferunt operationes, est homo et vespa et apis et formica et grus." (Albertus Magnus, *De animalibus* 1.1.3, 16; *On Animals*, vol. 1, 59.)

näkemyksestään, mutta se osoittaa, että ainakin joissakin yhteyksissä hän on monien muiden keskiaikaisten ajattelijoiden tapaan valmis hyväksymään poliittisen eläimen käsitteen ulottamisen eläimiin. Jos jonkin eläinlajin jäsenet toimivat yhteistyössä pysyäkseen hengissä ja toteuttaakseen niille luonnollista elintapaa, voi kyseistä lajia kutsua poliittiseksi eläimeksi – tämä koskee myös ihmistä.

Kieleen perustuva argumentti on merkittävä juuri siksi, että se on yksi niistä harvoista konteksteista, joissa keskiaikaiset filosofit nostivat säännöllisesti esiin ihmisen ja muiden eläinten välisen eron ja samankaltaisuuden. Useat keskiaikaiset versiot tästä argumentista ovat yhtä monitulkintaisia mehiläisten aseman suhteen kuin Aristoteleen alkuperäinen argumentti. Mehiläisten voidaan tulkita olevan (1) laumaeläimiä, jotka eivät ole poliittisia; mutta vertaus voidaan ymmärtää myös siten, että (2) ihmiset ovat sekä (i) enemmän poliittisia kuin mehiläiset, jotka ovat myös poliittisia, että (ii) enemmän poliittisia kuin laumaeläimet.

Monet seikat viittaavat siihen, että keskiaikaiset filosofit olivat jossain määrin haluttomia soveltamaan määrettä ”poliittinen” muihin eläimiin varauksetta ja ilman täsmennyksiä. Tästä huolimatta eläinten poliittisuuden eksplisiittiset kiellot ovat harvinaisia kieleen perustuvan argumentin yhteydessä. Jotkut ajattelijat – esimerkiksi Giles Roomalainen (k. 1316) ja Petrus Auvergnelainen (k. 1304) – jättivät kieleen perustuvaa argumenttia käsitellessään vertailun ihmisten ja mehiläisten välillä kokonaan mainitsematta. He tyytyivät toteamaan, että ainoastaan ihmiset pystyvät ilmaisemaan ajatuksensa kielellisesti ja että muut eläimet päästelevät ainoastaan artikuloimattomia äännähdyksiä, jotka eivät mahdollista yhtä monimutkaista sosiaalista elämää kuin inhimillinen kieli. (*De regimine* 2.1.1, 217 ja 3.1.4, 409–410; *Quaest. Pol.* 1.9, fol. 277ra.) Kieleen perustuvaa argumenttia ei siis pidetty varsinaisesti ihmisten ja muiden eläinten poliittisen/sosiaalisen luonnon vertailuun keskittyvänä argumenttina, vaan sitä käytettiin pääasiassa todistamaan



joko poliittisen yhteisön luonnollisuus tai ihmisten luonnollinen poliittisuus.<sup>14</sup> Tämä pätee esimerkiksi Tuomas Akvinolaiseen ja Albertus Magnukseen (Toivanen 2021b, 223–229).

Poikkeuksen tähän sääntöön muodostaa 1300-luvun alussa vaikuttanut englantilainen filosofi Walter Burley. Hänen versionsa kieleen perustuvasta argumentista keskittyy nimenomaan ihmisen ja muiden eläinten vertailuun:

Tästä ei seuraa ainoastaan se, että ihminen on luonnostaan poliittinen (*civilis*) ja sosiaalinen, vaan myös että ihminen on muita eläimiä sosiaalisempi. Aristoteles todistaa tämän seikan, ja hänen kuudentena johtopäätöksensä voidaan pitää, että *ihminen on luonnostaan sosiaalisempi ja laumaantuvampi<sup>15</sup> kuin mikään muu eläin*. Tämä asia voidaan todistaa seuraavalla tavalla. Se eläin on sosiaalisempi ja laumaantuvampi, jolle luonto on antanut enemmän yhteisöön ja sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyviä kykyjä; luonto on antanut ihmiselle enemmän yhteisöön ja sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyviä kykyjä kuin muille eläimille; niinpä ihminen on luonnostaan muita eläimiä sosiaalisempi, laumaantuvampi ja enemmän yhdessä toimiva<sup>16,17</sup>

---

<sup>14</sup> Albertuksen mukaan kielen luonnollisuudesta seuraa sen käytön synnyttämän yhteisön luonnollisuus (*Commentarii in Pol.* 1.1, 14a).

<sup>15</sup> Lat. "gregalis" (adj.), viittaa ominaisuuksiin, jotka tekevät eläimestä laumaeläimen. Sanalle ei tietääkseni ole kunnollista suomenkielistä vastinetta.

<sup>16</sup> Lat. "communicativus" (adj.) viittaa sosiaaliseen kanssakäymiseen, kommunikaatioon ja erilaisten konkreettisten ja abstraktien asioiden jakamiseen.

<sup>17</sup> "Non solum sequitur quod homo sit naturaliter civilis et socialis, sed quod homo [*om. Vi*] est magis socialis quam aliquod aliud animal. Et hoc declarat Philosophus, et potest poni conclusio sexta, scilicet quod homo est naturaliter magis socialis seu gregalis quam aliquod aliud animal. Probatum sic: Illud animal est magis sociale seu gregale, cui natura plus dedit de hiis, que pertinent ad associationem vel communicationem; sed natura dedit homini plus de hiis, que pertinent ad associationem seu communicationem quam alicui alii

Walterin tulkinnan hätkähdyttävin piirre on se, että hänen mukaansa kieleen perustuva argumentti ei varsinaisesti todista ihmisen poliittisuutta tai poliittisen yhteisön luonnollisuutta. Sen ensisijainen tarkoitus on todistaa, että ihmiset ovat *sosiaalisempia* kuin muut eläimet. Siinä missä suurin osa keskiaikaisista filosofiista piti vertailua muihin eläimiin vain sivujuonteena, Walter nostaa sen pääosaan.

Walterin argumentin ydin on, että kahden eläinlajin sosiaalisuuden asteen vertailu tapahtuu katsomalla, kummalla lajilla on enemmän sosiaalisen kanssakäymisen mahdollistavia kykyjä, ominaisuuksia ja käyttäytymistapoja. Kielenkäyttö on vain yksi näistä kyvyistä. Eläimet pystyvät kommunikoimaan äännelemällä, mutta inhimillinen kieli mahdollistaa monimutkaisemman ja laajemman kommunikaation, joten ihmisillä on tässä suhteessa enemmän yhteisiä ja yhteisöllisiä kykyjä kuin muilla eläimillä. Niinpä ihmiset asettuvat sosiaalisuuden asteikolla muita eläimiä korkeammalle.

Walterin argumentissa huomio kiinnittyy myös siihen, että hän ei kutsu muita eläimiä poliittisiksi. Termi *civilis* esiintyy hänen kommentaarissaan useita kertoja – mukaan lukien edellä lainatun katkelman alku – mutta hän ei käytä sitä lainkaan suhteessa muihin eläimiin, ainakaan niissä kohdissa, joissa tyypillisesti käsiteltiin toislajisia eläimiä. Näin ollen Walter vaikuttaa hyväksyvän (1) ihmisten ja muiden sosiaalisten eläinten vertailun pätevyyden, mutta myös (2) näkemyksen, että ainoastaan ihmiset ovat sanan varsinaisessa merkityksessä poliittisia eläimiä. Muut eläimet ovat sosiaalisia ja elävät laumoissa, mutta ne ovat vähemmän sosiaalisia kuin ihminen, koska poliittisuus tekee ihmisten sosiaalisesta elämästä monimuotoisempaa ja syvempää.

Sama ajatus löytyy mahdollisesti vielä selkeämmässä muodossa Pariisin yliopistossa 1300-luvun jälkimmäisellä puoliskolla toimineen Nikolaus Waldemontilaisen kommentaarista

---

animali; ergo homo est naturaliter magis socialis seu gregalis sive communicativus quam aliquod aliud animal.” (Walter Burley, *Expositio super librum Politicorum*, 13.9–17.)

Aristoteleen *Politiikkaan*. Nikolauksesta itsestään ei tiedetä juuri mitään, mutta hänen kommentaarinsa on historiallisesti merkittävä, koska sitä pidettiin (virheellisesti) vaikutusvaltaisen filosofin Johannes Buridanin (k. n. 1358) laatimana (Flüeler 1992, 132–168; Courtenay 2004). Nikolaus kirjoittaa:

Tarkkaan ottaen termi ”laumaeläin” soveltuu ainoastaan eläimiin, jotka vaeltavat ryhmissä; tämä on selvää kurkien ja [muiden] lintujen kohdalla. Ja tarkkaan ottaen termi ”poliittinen” soveltuu ainoastaan ihmisiin, koska poliittinen elämä tähtää hyveeseen.<sup>18</sup>

Siinä missä monet filosofit Aristoteleesta lähtien pitivät kurkia poliittisina eläiminä, Nikolaus sijoittaa ne laumaeläinten kategoriaan. Hän ei viittaa lainkaan niihin kriteereihin – yhteistyöhön ja yhteiseen päämäärään – joiden yleensä katsottiin erottavan kurjet ja muut poliittiset eläimet laumaeläimistä. Nikolauksen versio kieleen perustuvasta argumentista tukee tätä tulkintaa. Se muistuttaa suuresti Walterin argumenttia, ja sen keskeinen sanoma on, että kielenkäyttö antaa ihmisille mahdollisuuden tietää, mikä on hyvää, oikeudenmukaista ja totta – ja että ainoastaan eläin, jolla on nämä kyvyt, on poliittinen.

Tältä pohjalta vaikuttaa siltä, että käsitteen ”poliittinen” monimerkityksisyys ja eläinten poliittisuutta koskeva epäselvyys ratkaistiin viimeistään 1300-luvulla siten, että eläinten poliittisen elämän mahdollisuus hylättiin. Historiallinen asetelma on kuitenkin monimutkainen, sillä yksi näkemys ei syrjäyttänyt toista hetkessä. Eläinten mahdollista poliittisuutta ei kyseenalaistettu systemaattisesti, eikä monimerkityksisyys välttämättä kadonnut kerralla kokonaan. Jonkinlainen trendi on kui-

---

<sup>18</sup> ”Sed gregale proprie convenit animalibus incedentibus per turmas, ut patet de gruibus et <aliis> ovibus. Et civile solum convenit hominibus, quia civilitas ordinatur ad aliquam virtutem.” (Nikolaus Waldemontilainen (pseudo-Johannes Buridanus), *Quaestiones super VIII libros Politicorum Aristotelis* 1.4, fol. 5rb; viite on vuoden 1513 laitokseen, mutta lainattua tekstiä on korjattu keskiaikaisten käsikirjoitusten pohjalta.)

tenkin huomattavissa, sillä Nikolauksen kommentaari ei ole ainoa 1300-luvun lähde, jossa muiden eläinten poliittisuus kiellellään eksplisiittisesti. Esimerkiksi Nicole Oresmen (k. 1382) versio kieleen perustuvasta argumentista ei jätä epäilystä mehiläisten luokittelun suhteen vaan kuvaa ne sosiaalisina laumaeläiminä (ks. *Le livre de Politiques* 1.2, 49a).

Aristoteleen *Politiikan* kommentointi jatkui osana yliopistojen toimintaa vielä pitkään. Noin kaksisataa vuotta Walterin ja Nikolauksen jälkeen Ferraran yliopistossa toiminut Antonio Montecatini (1537–1599) esitti käsillä olevan aiheen kannalta merkittävän tulkinnan kieleen perustuvasta argumentista. Hän kirjoittaa seuraavasti:

Nämä termit [”poliittinen” ja ”epäpoliittinen”] voidaan käsitellä kahdella tavalla. Ensinnäkin ne viittaavat varsinaisesti tiettyyn ihmisten väliseen yhteisöön, jota kutsutaan oikein ja asianmukaisesti poliittiseksi ryhmäksi ja poliittiseksi yhteisöksi. Toisekseen niitä voidaan käyttää metaforisesti, perustuen samankaltaisuuteen ensimmäisen merkityksen kanssa. Tällöin ne viittaavat kollektiiviseen yhteisöön, jonka muodostavat joko ihmiset tai muut yhteen lajiin kuuluvat eläimet, jotka luonto on muokannut tavoittelemaan elämän kannalta välttämättömiä asioita yhdessä. Ainoastaan ihmisiä kutsutaan poliittisiksi eli todelliseen poliittiseen yhteisöllisyyteen kykeneviksi sanan ensimmäisessä merkityksessä; sanan toisessa merkityksessä poliittisiksi eli sosiaalisiksi ja laumoissa eläviksi voidaan kutsua ihmisten lisäksi mehiläisiä, muurahaisia, kurkia ja monia muita eläinlajeja.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> ”Accipiuntur haec vocabula [viz. civile et incivile aut non civile] duobus modis: uno modo proprie, ut referuntur ad certam quandam inter homines vitae communionem, quae civilis communio ac civitas vere, proprieque nominatur: altero modo ex translatione, ac similitudine modi prioris ut referuntur ad communitatem, societatemque universam sive hominum inter se, sive aliorum animalium eiusdem generis, quae idonea vitae simul degendae natura finxerit. Ex primo modo soli homines civiles, idest ad veras civitates idonei nominantur: ex secundo non solum homines, sed etiam apes,

Montecatini hyväksyy samankaltaisuuden ihmisten ja muiden sosiaalisten eläinten välillä, mutta muiden eläinten poliittisuus on hänen mukaansa metaforista. Muut eläimet eivät ole todella poliittisia, koska poliittisuus edellyttää osallisuutta inhimillisten lakien säätämään poliittiseen yhteisöön (*In Politica* 4.16, 46–50). Termillä ”poliittinen” on näin ollen kaksi toisistaan selkeästi erottuvaa merkitystä, jotka ovat mahdollisesti enemmän kuin homonyymeja, mutta joista toinen on kuitenkin ainoastaan metaforinen. (Toivanen 2021a.)

Käsitteen ”poliittinen eläin” merkityksen perinpohjainen ymmärtäminen keskiaikaisissa teksteissä edellyttäisi syvällisempää analyysia sen normatiivisesta ulottuvuudesta. Kuitenkin jo edellä esitetyn perusteella vaikuttaa siltä, että keskiaikaiset filosofit kavensivat (tai täsmensivät) käsitteen merkityskenttää, sen sijaan että he olisivat tulkinneet uudelleen eläinten sosiaalista käyttäytymistä. Yksikään edellä mainituista ajattelijoina ei nähnyt syytä kyseenalaistaa vallitsevia käsityksiä eläinten havaittavissa olevasta käyttäytymisestä, vaikka he kielsivätkin niiden poliittisuuden. Sen sijaan ihmisten ja muiden eläinten sosiaalisen käyttäytymisen välinen ero artikuloitiin siten, että ainoastaan lain ja oikeudenmukaisuuden jäsentämään normatiiviseen ulottuvuuteen liittyvä toiminta laskettiin poliittiseksi. Tämä tapahtui sen vaihtoehtoisen näkemyksen kustannuksella, että laajalti eläinkunnassa ilmeneviä käyttäytymismalleja voidaan pitää poliittisina, mikäli ne täyttävät tietyt ehdot – jotka eivät ole niin tiukat, että ne sulkevat muut eläimet automaattisesti poliittisuuden ulkopuolelle.

Tätä kehitystä voidaan pitää versiona meille tutummasta erottelusta: muut eläimet voivat olla *sosiaalisia*, mutta ainoastaan ihminen on *poliittinen*. Kysymys siitä, onko tämä täysin uusi ajatus vai ainoastaan täsmällisempi muotoilu Aristoteleen alkuperäisestä näkemyksestä, voidaan ratkaista ainoastaan selvittämällä, mikä Aristoteleen alkuperäinen näkemys oli. On

---

formicas, grues, et multa alia animalia civilia, idest sociabilia, et congregabilia appellat.” (Antonio Montecatini, *In Politica* 5.2, 59–60.)

kuitenkin selvää, että keskiaikaiset filosofit selkiyttivät Aristoteleen teosten sisältämää monitulkintaisuutta ja antoivat ”poliittisuudelle” yksiselitteisemmän merkityksen.

## **Eläimet, yhteisöllisyys ja poliittinen eläin**

Mitä poliittisen eläimen käsitteellä voidaan tehdä nykyään? Onko se kiinnostava ainoastaan filosofianhistoriallisena kurioositeettina, vai onko siitä löydettävissä myös nykyisten keskustelujen kannalta merkittäviä teoreettisia ulottuvuuksia? Olen taipuvainen kallistumaan jälkimmäisen näkemyksen suuntaan, ja sitä puolustaakseni tarkastelen tässä viimeisessä luvussa poliittisen eläimen käsitettä suhteessa teoreettisiin keskusteluihin, joiden kohdalla se vaikuttaa erityisen hedelmälliseltä.

Ensimmäinen aihe koskee toislajisten eläinten sosiaalisuutta ja poliittisuutta. Eläinten käyttäytymistä koskeva nykytutkimus vahvistaa sen, että historiallisissa teksteissä poliittisiksi nimettyjen eläinten yhteisöt rakentuvat monimuotoisen yhteisen toiminnan varaan: mehiläiset ja muurahaiset tarvitsevat yhteisöä pysyäkseen hengissä ja kyetäkseen elämään niille lajityypillistä elämää. Nykytutkimus myös laajentaa potentiaalisesti poliittisten eläinten joukkoa. Monien historiallisten tekstien sivuuttamien eläinlajien – muun muassa kädellisten, varislintujen ja delfiinien – sosiaalista käyttäytymistä ja sosiaalista älykkyyttä on tutkittu paljon (esim. Byrne ja Whiten 1988; Watts 2010; Pryor ja Norris 1998; Clayton ja Emery 2007). Varsinkin kädelliset hahmottavat laajoja ja monimutkaisia sosiaalisia verkostoja, ja niiden keskuudessa havaitaan vallan tavoittelua, sosiaalisten suhteiden manipulointia, sosiaalisten verkostojen rakentamista liittoutumalla ja niin edelleen (Byrne ja Whiten 1988; Watts 2010).

Kädellisten sosiaalinen elämä muistuttaakin monella tavalla ihmisten poliittista toimintaa, ja muun muassa David Watts (2010) on esittänyt, että niiden käyttäytymistä voidaan pitää poliittisena. On tietenkin kyseenalaista, onko kädellisten käyttäytymisen normatiivista samassa mielessä kuin inhimillinen toiminta; jotkut tutkijat pitävätkin Antonio Montecatinin lailla

eläinten poliittisuutta lähinnä metaforana (ks. esim. Schubert 1991). Sosiaaliset normit sinänsä ovat arkipäivää kädellisten yhteisöissä, mutta ihmisten kyky antaa konkreettisille ja abstrakteille symboleille normatiivinen ja poliittinen merkitys sekä retoriikan – siis kielen – keskeisyys inhimillisessä poliittisessa toiminnassa alleviivaavat ihmisten ja eläinten välisiä eroja (Watts 2010, 130–33). Tästä syystä Watts toteaaakin, että eläinten poliittinen toiminta ”ei ole politiikkaa sellaisena kuin me tunnemme politiikan ihmisten kohdalla, mutta se on omanlaistaan politiikkaa”.<sup>20</sup>

Nykyään käsitteellä ”poliittinen” voidaankin rajata sosiaalisten käyttäytymisen laajasta kentästä kapeampi joukko eläimiä, jotka kykenevät suhteellisen monimutkaiseen sosiaaliseen kanssakäymiseen. Termi ”sosiaalinen käyttäytyminen” puolestaan viittaa hyvin laajaan käyttäytymismallien kirjoon. *Encyclopedia Britannican* eläinten sosiaalisuutta käsittelevä artikkeli mainitsee esimerkkinä sosiaalisesta käyttäytymisestä naaraskoin, joka erittää koirasta houkuttelevaa feromoniam;<sup>21</sup> tämä toiminta asettuu samaan sosiaalisen toiminnan kategoriaan kuin vaikkapa kädellisten harrastama politikointi, joka tähtää lauman johtajuuden saavuttamiseen. Wattsin ja muiden eläinten poliittisuuteen myönteisesti suhtautuvien tutkijoiden näkemys mahdollistaa hienovaraisempien erottelujen tekemisen.

Historiallisten taustan huomioon ottaen Wattsin analyysi on kiinnostava ja nostaa esiin tuttuja teemoja. Kielellisyyden merkitys eron tekemisessä ihmisten ja muiden eläinten poliittisuuden välille, muiden eläinten poliittisuuden myöntäminen sekä ihmisten ja eläinten poliittisen toiminnan välillä vallitsevien samankaltaisuuksien korostaminen ovat ajatuksia, jotka nousevat esiin toistuvasti aristoteelisessa perinteessä. Huomiota herättää

---

<sup>20</sup> “[...] is not politics as we know it in humans, but it is politics of a kind.” (Watts 2010, 133.)

<sup>21</sup> “When a lone female moth emits a bouquet of pheromones to attract male potential mates, she is engaging in social behaviour.” (Dickinson ja Koenig 2018.)

kuitenkin myös se, että Watts pitää (muuhun aiheeseen liittyvään kirjallisuuteen tukeutuen) politiikkaa vahvasti valtaan ja vallankäyttöön sidoksissa olevana käsitteenä. Yksilöt pyrkivät toteuttamaan omia pyrkimyksiään, valta nähdään Weberiin, Hobbesiin ja lopulta Machiavelliin palautuvan tradition mukaisesti kykynä toteuttaa omia pyrkimyksiä muiden vastustuksesta huolimatta, ja politiikka edustaa sitä keinovalikoimaa, joka yksilöllä on käytössään päämääriensä saavuttamiseksi (Watts 2010, 119–26).<sup>22</sup> Tästä seuraa myös se, että väkivalta ja sillä uhkaaminen näyttäytyvät politiikan välineinä.

Samankaltaisuuksista huolimatta voidaankin todeta, että historiasta ammentava biologinen poliittisen eläimen käsite eroaa nykykeskusteluissa esiin nostetusta eläinten poliittisuudesta. Se laajentaa poliittisen toiminnan alaa kapeasti ymmärretyn vallankäytön ulkopuolelle kuitenkin samaistamatta sitä kaiken sosiaalisen käyttäytymisen kanssa. Historiallisen poliittisen eläimen käsitteen avulla on näin ollen mahdollista poimia sosiaalisen käyttäytymisen laajasta kirjosta kapeampi otos, joka kuitenkin eroaa edellä kuvatusta poliittisuudesta, koska se keskittyy sosiaalisuuden yhteisöllisempiin muotoihin eikä samaista poliittisuutta pelkkään valtakamppailuun yksilöiden välillä: feromonia erittävä naaraskoi ei ole poliittinen, kun taas yksinkertaisemmatkin yhteisöissä elävät eläimet (muurahaiset, mehiläiset) voivat olla poliittisia, jos ne tekevät yhteistyötä – vaikka yksilöt eivät pyrkisikään kohoamaan yhteisön hierarkiassa manipuloimalla sosiaalisia suhteita. Raja poliittisuuden ja sosiaalisuuden välillä asettuu näin ollen historiallisen käsitteen

---

<sup>22</sup> Tämä suuntaus näkyy selvästi teoksen *Machiavellian Intelligence* nimessä. Teos käsittelee ns. sosiaalisen älykkyyden hypoteesia (engl. *social intelligence hypothesis*), jonka mukaan älykkyys on kehittynyt ensisijaisesti sosiaalisen informaation käsittelemiseen. Vaikka teoksessa ei väitetäkään, että ”machiavellilainen älykkyys” edustaisi sosiaalisen älykkyyden koko kirjoa, sitä kuitenkin pidetään keskeisenä kädellisten älykkyyden evoluutiolle ja kädellisten sosiaalisen elämän ymmärtämiseksi, jopa siinä määrin, että yhdessä teoksen luvuista simpanssien valtakamppailua verrataan eksplisiittisesti Machiavellin *Ruhtinaaseen* (de Waal 1988, 129–131).



valossa eri kohtaan ja poliittisten eläinten joukko on laajempi kuin nykykeskusteluissa.<sup>23</sup>

Eläinten käyttäytymisen kutsuminen poliittiseksi korostaa jatkuvuutta ja läheistä samankaltaisuutta ihmisten ja muiden eläinten välillä voimakkaammin kuin laveampi termi ”sosiaalisuus”. Tämä pätee tietenkin riippumatta siitä, tarkoitetaanko poliittisella toiminnalla yksilöllisten päämäärien ajamiseen tähtäävää vallankäyttöä tai historiallisen poliittisen eläimen käsitteen mukanaan kantamaa yhteistyön ja keskinäisen riippuvuuden ulottuvuutta. Jälkimmäinen käsite kuitenkin korostaa samankaltaisuutta laajemmin, koska se asettaa ihmisten poliittisen elämän (sen biologisessa merkityksessä) samaan jatkumoon kädellisten lisäksi monien huomattavasti yksinkertaisempien eläinten kanssa. Se mahdollistaa ihmisten ja muiden eläinten sosiaalisen elämän samankaltaisuuden hahmottamisen tuoreesta näkökulmasta. Sikäli kuin käsitteet muokkaavat ajattelua, historiallisten keskustelujen tarjoama poliittisen eläimen biologisen merkityksen omaksuminen voi vaikuttaa käsityksiimme ihmisten ja eläinten sosiaalisesta ja poliittisesta toiminnasta merkittävällä tavalla.

Toinen poliittisen eläimen käsitteen inspiroima ja nykykeskustelujen kannalta mahdollisesti merkittävä huomio liittyy ihmisten poliittisen elämän hahmottamiseen ja eläinpolitiikan (engl. *animal political theory*) mahdollisuuteen.<sup>24</sup> Edellä näimme,

---

<sup>23</sup> Eläimet on nykyään tapana jaotella karkeasti kahteen ryhmään, villi- ja kesyihin (engl. *domesticated*). Tätä jaottelua on kritisoitu, koska sen katsotaan yksinkertaistavan eläinten suhdetta ihmisiin liikaa (Donaldson ja Kymlicka 2011, 62–65). Keski-ikäiset filosofit käyttivät tätä erottelua, mutta he huomauttavat toisinaan, että se on erillinen perustavanlaatuisemmasta jaottelusta sosiaaliin, poliittisiin ja laumaeläimiin, joka ylittää villi/kesy -rajan (ks. esim. Nikolaus Waldemontilainen, *Quaestiones super VIII libros Politicorum Aristotelis* 1.4, fol. 5rb).

<sup>24</sup> Termi eläinpolitiikka viittaa teoreettiseen keskusteluun, jossa eläinten asemaa pyritään parantamaan politiikan teorian keinoin lähtemättä liikkeelle eläinten moraalista statuksesta; ks. erityisesti Donaldson ja Kymlicka 2011.

että tämän käsitteen historiassa ilmenee kaksi puolta, normatiivinen ja biologinen, jotka molemmat ovat välttämättömiä sen merkityksen ymmärtämiseksi. Keskiaikaisia tulkintalinjoja myötäillen voidaan ajatella, että poliittinen elämyys sanan varsinaisessa merkityksessä edellyttää normatiivista ulottuvuutta: ilman sitä yhteisöllinen elämä on vain metaforisesti poliittista (kuten Montecatini ja Schubert 1991 esittävät) tai jossain määrin ihmisen poliittisen toiminnan kaltaista, mutta kuitenkin tavalla tai toisella siitä laadullisesti eroavaa (Albertus Magnus, Watts 2010).

Voimme kuitenkin kiinnittää huomiota myös poliittisen eläimen käsitteen normatiivisen puolen ylikorostumiseen. Menettääkö käsite jotain oleellista, jos sen merkityskentästä poistetaan tyystin biologinen ulottuvuus ja se hahmotetaan pelkän normatiivisuuden kautta? Voidaanko käsitettä ylipäättään ymmärtää ilman yhteistyötä, työnjakoa, yhteisiä päämääriä ja keskinäistä riippuvuutta? Vastaus näihin kysymyksiin on selvä, mikäli hyväksymme käsitteen seisovan kahdella tukijalalla – normatiivisella *ja* biologisella. Normatiivisen ulottuvuuden pois jättäminen sulkee pois poliittisen elämän kytköksen oikeudenmukaisuuteen, rationaalisuuteen, hyveellisyyteen ja kielenkäyttöön; vastaavasti biologisen tukijalan poistaminen sysää syrjään yhteistyön välttämättömyyden ja keskinäisen riippuvuuden. Nämä kuitenkin ovat oleellisia sekä niissä elämänmuodoissa että käyttäytymis- ja toimintamalleissa, joita käsitteellä alun perin on pyritty kuvaamaan. Normatiivisuuden painottaminen biologisen puolen kustannuksella ohentaa käsitettä ja tavallaan rampauttaa sen, koska se peittää näkyvistä normatiivisuuden biologisen pohjan.

Normatiivisuus itsessään edellyttää sellaista yhteisöllisyyttä, jossa yhteistyöllä, yhteisillä tavoitteilla ja keskinäisellä riippuvuudella on olennainen rooli. Ihmiset voivat keskustella siitä, mikä on yhteisön tasolla kussakin tilanteessa oikeudenmukaista, ainoastaan jos he jakavat kyseisen yhteisön – jonka perimmäinen tarkoitus on tehdä ihmiselämä mahdolliseksi yhteistyön ja jaettujen päämäärien kautta. Näin ollen eläinlajin kutsuminen poliittiseksi pelkän normatiivisuuden perusteella

on yksipuolista ja harhaanjohtavaa, vaikka pitäisimmekin normatiivisuutta poliittisen eläimen välttämättömänä piirteenä.

Näin ymmärretyn poliittisen eläimen käsitteen ei tarvitse olla naiivi. Biologisen ulottuvuuden ottaminen vakavasti ei tarkoita sitä, että poliittinen elämä ymmärretään harmoniseksi ja ongelmattomaksi yksimielisyydeksi ihmisten välillä. Yhteisen päämäärän ei tarvitse olla annettu, eikä oikeudenmukaisuuden käsitteen jakaminen toisaalta edellyttä, että ihmisten välillä ei voisi olla kiistoja siitä, mikä on oikeudenmukaista ja mikä epäoikeudenmukaista. Kiistely, väittely, erimielisyys ja vastakkainasettelu voivat olla osa normatiivista keskustelua, mutta jos normatiivinen keskustelu nähdään *pelkästään* valtakamppailuna eri yksilöiden välillä, siitä jää pois oleellinen osa: se, että yhteisö rakentuu yhteistyön, keskinäisen riippuvuuden ja yhteisen maailman jakamisen ympärille.

Poliittisuuden hahmottaminen pelkän valtakamppailun näkökulmasta johtaa jyrkimmillään siihen, että yhteistyön tarpeellisuuden ja keskinäisen riippuvuuden ulottuvuus häviää kokonaan näkyvistä. Tällöin kamppailu vallasta ja oikeudenmukaisen toiminnan sisällön määrittelemisestä näyttäytyy poliittisena silloinkin, kun vastakkainasettelu eri osapuolien välillä radikalisoituu siihen pisteeseen, että yhteistyö muuttuu mahdottomaksi. Poliittinen polarisaatio sinällään ei johda tällaiseen tilanteeseen, mutta koska se on liukuva käsite, jyrkkä ja ehdoton erottautuminen eri leireihin saattaa pahimmillaan tehdä niin. Tilanteen poliittisuus voidaan kuitenkin kyseenalaistaa biologiseen poliittisen eläimen käsitteeseen nojautumalla: mikäli jaettu päämääriä ei todella ole, ei kyse ole enää poliittisesta yhteisöstä, poliittisesta toiminnasta eikä poliittisista eläimistä.

Käytännössä yhteistyö ja keskinäinen riippuvuus eivät voi täysin kadota ihmisten väliltä – ainakaan niin kauan kuin asutamme samaa maapalloa ja hengitämme yhteistä ilmaa. Sitä tosiasiaa ei voi ohittaa, että elämme maailmassa, jossa olemme väistämättä riippuvaisia paitsi toisista ihmisistä, myös ympä-

ristöstä laajemmin. Olemme sekä poliittisia että ekologisia eläimiä.<sup>25</sup> Inhimillistä poliittista toimintaa kuvaavien teorioiden on syytä ottaa tämä näkökulma huomioon, ja historiallinen poliittisen eläimen käsite voi olla väline sen liittämiseen saumattomasti normatiivisen ulottuvuuden kanssa yhteen.

Poliittisen eläimen ja politiikan hahmottaminen tästä näkökulmasta avaa myös uuden näkökulman eläinpolitiikkaan. Marcel Wissenburg (2014) on kritisoinut nykyisiä eläinpoliittisia teorioita siitä, että ne perustuvat liberaalin tradition painottamalle (distributiiviselle) oikeudenmukaisuudelle ja individualismille. Poliittisen eläimen käsitteen biologisen ulottuvuuden painottaminen hylkää tämän yhteyden tai ainakin vähentää sen painoarvoa. Aihe on liian laaja käsiteltäväksi perusteellisesti tässä yhteydessä, mutta ehdottamani lähestymistavan potentiaalia voi haarukoida laajentamalla poliittisen eläimen käsitettä lajiin välisiin suhteisiin ja yhteistyöhön sen sijaan, että sitä sovelletaan ainoastaan yksittäisten lajiin sisällä.

Lajien välinen yhteistyö on nykyään tärkeä teema eläinten moraalisesta ja poliittisesta asemasta koskevassa keskustelussa. Tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota erityisesti eläinten asemaan ihmisten poliittisten yhteisöjen jäseninä. Sue Donaldson ja Will Kymlicka ehdottavat urauurtavassa teoksessaan *Zoopolis* (2011), että eri eläinlajien suhdetta ihmisiin tulisi tarkastella ihmisiin sovellettavien poliittisten kategorioiden valossa. Kansalaisilla, pysyvän oleskeluluvan haltijoilla, siirtotyöläisillä, turisteilla ja toisen suvereenin maan kansalaisilla on erilaisia oikeuksia, ja vastaavasti meillä on erilaisia velvollisuuksia näitä ihmisryhmiä kohtaan. Donaldsonin ja Kymlickan mukaan näiden poliittisten kategorioiden soveltaminen eläimiin yhtäältä auttaisi hahmottamaan ihmisten ja eri eläinlajien välisten suhteiden monimuotoisuutta ja toisaalta mahdollistaisi eläinten hienojakoisemman asettamisen oikeuksien ja velvollisuuksien muodostamaan normatiiviseen verkostoon. Heidän näkemyk-

---

<sup>25</sup> Poliittista eläintä vastaavasta ekologisen eläimen käsitteestä on kirjoittanut esim. Cafaro 2015, 440–441.

sensä mukaan joihinkin keskuudessamme eläviin eläimiin tulisi soveltaa kansalaisen käsitettä siten, että niille annettaisiin vastaavat oikeudet kuin ihmisille, joilla on kansalaisen status.<sup>26</sup>

Poliittisen eläimyksen biologisen version ja kansalaisuuden käsitteen välillä on tästä näkökulmasta selkeä ero. Siinä missä poliittinen eläimisyys liittyy kykyihin ja elintapoihin, kansalaisuus koskee oikeuksia, velvollisuuksia ja normatiivista asemaa. Kansalaisuus ja siihen liittyvät oikeudet (kuten myös maassa olevien ei-kansalaisten oikeudet) riippuvat laeista ja ovat siten normatiivisen päätöksenteon tulosta. Poliittinen yhteisö voi päättää antaa vastaavia oikeuksia myös eläimille, mutta tämä päätös tapahtuu biologisen poliittisen eläimyksen päälle rakentuneen normatiivisen tason puitteissa. Oikeuksia voidaan antaa myös muille kuin poliittisille eläimille, eikä tietyn lajin poliittisuus suoraan vaikuta sen normatiiviseen asemaan – ainakaan mitään käsitteellistä välttämättömyyttä tälle ei ole.

Poliittisen eläimen käsite voi kuitenkin tarjota oman erillisen perusteensa oikeuksien laajentamiselle kattamaan sellaiset eläinlajit, joiden kanssa ihmiset elävät ja toimivat yhteistyössä.<sup>27</sup> Oleellinen kysymys on, missä määrin positiiviset oi-

---

<sup>26</sup> Kansalaisilla, pysyvän oleskeluluvan haltijoilla ja turisteilla on erilaiset positiiviset oikeudet. Vastaavasti eläimillä voidaan katsoa olevan universaaleihin ihmisoikeuksiin rinnastuvien negatiivisten oikeuksien (esim. oikeus elämään ja vapauteen) lisäksi erityyppisiä positiivisia oikeuksia, jotka vastaavat eri ihmisryhmien asemaa. (Ks. Donaldson ja Kymlicka 2011, 19–24.) Historiallisessa katsannossa kansalaisuuden laajentamista eläimiin voidaan pitää osana jatkumoa: Aristoteleen mukaan ainoastaan vapaat yläluokkaiset miehet voivat olla kansalaisia, kun taas keskiajalla käsitteen alaa laajennettiin siten, että kansalaisiksi voitiin tiettyssä mielessä laskea jokainen yhteisössä pysyvästi asuva ihminen (Nederman 2002). Kyseessä oli teoreettinen muutos, jolla ei välttämättä ollut konkreettisia poliittisia vaikutuksia.

<sup>27</sup> Sikäli kuin yhteistyötä ja yhteisiä päämääriä pidetään keskeisinä, poliittinen eläimisyys voi ainakin teoriassa toteutua usean lajin välisenä. Ei kuitenkaan ole selvää, minkä eläinlajien kanssa se nykyään toteu-

keudet liittyvät kansalaisuuteen ja missä määrin lajirajat ylittävään yhteisöllisyyteen. Tämän moniulotteisen ongelman perusteellinen käsittely ei ole mahdollista tässä yhteydessä, mutta poliittisen eläimen käsite voi hyvinkin osoittautua relevantiksi eläinten ja ihmisten yhdessä muodostamista yhteisöistä viime aikoina käydyin teoreettisen keskustelun kannalta.

## Lopuksi

Poliittisen eläimen käsitteen historiaa tutkimalla voi valaista monimutkaisia kehityskulkuja, jotka omalta osaltaan ovat vaikuttaneet siihen, millaiseksi nykyään ymmärrämme politiikan ja poliittisen toiminnan. Historialliset keskustelut tarjoavat myös kiinnostavia näkökulmia, jotka poikkeavat nykyään vallalla olevista ajattelutavoista. Nämä näkökulmat ovat kiinnostavia itsessään, mutta ne eivät ole ainoastaan historiallisia kuriositeetteja vaan mahdollistavat nyky maailman hahmottamisen hieman eri kulmasta.

Poliittisen eläimen käsite ei välttämättä nosta esiin näkökulmia, joista ei voisi puhua ilman käsitteen omaksumista. Samankaltaisuus ihmisten ja muiden sosiaalisten (tai poliittisten) eläinten kanssa on monessa yhteydessä tunnustettu tosiasia, ja ihmisten poliittisen toiminnan hahmottaminen valtakamppailun ja keskinäisen riippuvuuden välisen dynamiikan näkökulmasta on osa politiikanteorian ja yhteiskuntafilosofian arkipäivää (ns. individualismi vs. kommunitarismi). Tässä mielessä poliittisen eläimen käsitteen käyttäminen ei välttämättä tuo keskusteluihin mitään radikaalisti uutta.

Ei kuitenkaan pidä väheksyä yksittäisen käsitteen vaikutusta, erityisesti silloin kun se onnistuu valaisemaan monimutkaisia ilmiöitä tuoreesta näkökulmasta. Tässä artikkelissa on

---

tuu. Opaskoirat lienevät selkein esimerkki yhteistyöstä, jonka tuloksista molemmat osapuolet hyötyvät (ihmisen toimintakyky paranee; koira saa huolenpitoa ja elannon). Sen sijaan tuotantoeläinten kohdalla on tuskin mahdollista puhua ihmisten ja eläinten välisestä yhteistyöstä – ainakaan se ei tapahdu yhteisen päämäärän vuoksi.

puolustettu poliittisen eläimen käsitteestä tulkintaa, jossa yhdistyvät kolme asiaa: (1) Ihmisten ja monien muiden eläinlajien sosiaalisen elämän samankaltaisuus. (2) Tiettyjen sosiaalisten käyttäytymismallien erityislaatuisuus verrattuna toisiin, ja sen mukanaan tuoma mahdollisuus jaotella eläimet poliittisiin ja sosiaalsiin lajeihin. (3) Yhteisöllisyyden, keskinäisen riippuvuuden ja inhimillisille poliittisille yhteisöille ominaisen normatiivisen ulottuvuuden käsittäminen saman kolikon käänköpuolina. Tulkinta ammentaa historiallisista keskusteluista, mutta tarkoitus ei ole väittää sitä identtiseksi minkään yksittäisen historiallisen näkemyksen kanssa.

Käsitteet ylipäättään ohjaavat ajattelua, joten ei liene merkityksetöntä, millaisia käsitteitä omaksumme käyttöömme. Poliittisen eläimen käsite mahdollistaa huomion kiinnittämisen sellaisiin sosiaalisen ja poliittisen elämän piirteisiin, jotka muuten voisivat jäädä katveeseen. Lisäksi se asettaa ihmiset samaan jatkumoon muiden eläinten kanssa, korostaa ihmisten perustavanlaatuisia riippuvuutta muista ihmisistä ja elämää ylläpitävästä luonnosta sekä muistuttaa elämän ja hyvän elämän merkityksestä. Parhaassa tapauksessa näiden näkökohtien huomiointi voi johtaa rauhallisempaan yhteiseloön ja monisyisempään luontosuhteeseen, jossa luontoa ei nähdä ainoastaan politiikan resurssina tai kohteena vaan sen mahdollistajana ja osittain sen ilmentäjänä.

On kuitenkin syytä huomata, että tietyn eläinlajin asettaminen poliittisen eläimen kategoriaan ei välttämättä muuta sen normatiivista asemaa. Tässä artikkelissa käsitelty poliittinen eläimyys on ennen kaikkea deskriptiivistä, eikä se suoraan vaikuta eläinten oikeuksiin tai käsityksemme niiden sosiaalisesta asemasta suhteessa ihmisiin. Vastaavasti käsitteen soveltaminen toislajisiin eläimiin ei perustu mihinkään tiettyyn teoriaan eläinten moraalista statuksesta vaan sopii yhteen niin utilitaristisen, hyve-eettisen (ns. *capabilities approach*) kuin eläinten oikeuksia korostavan lähestymistavan kanssa.<sup>28</sup> Kuitenkin se

---

<sup>28</sup> Tässä suhteessa artikkelin argumentti on sukua esimerkiksi Manuel Arias-Maldonadon (2014) näkemykselle. Hän esittää, että vaikuttavan

mahdollistaa myös normatiivisten kysymysten tarkastelemisen uudesta näkökulmasta. Mikäli hyväksymme jonkin eläinten normatiivista asemaa koskevan teorian ja hyväksymme poliittisen eläimen biologisen version, poliittisten eläinten mahdollisuudesta toteuttaa niille ominaista yhteisöllistä elämää tulee normatiivinen kysymys. Deskriptiivinen malli ei kuitenkaan itsessään edellytä moraalisten johtopäätösten tekemistä.

Laajemmassa perspektiivissä poliittisen eläimen käsite muistuttaa siitä, että myös poliittisen filosofian ja politiikan tutkijoiden olisi hyvä olla selvillä eläintieteen tuoreimmista löydöksistä. Ne ovat merkityksellisiä inhimillisen politiikan hahmottamisen kannalta – silloinkin kun sitä tarkastellaan pääasiassa normatiivisesta näkökulmasta.<sup>29</sup>

*Jyväskylän yliopisto*

## Kirjallisuus

- Antonio Montecatini (1587). *In Politica, hoc est in civiles libros Aristotelis Progymnasmata*. Ferrara: Victorius Baldinus. [= *In Politica*].
- Arias-Maldonado, Manuel (2014). "Rethinking the Human-Animal Divide in the Anthropocene", teoksessa M. Wissenburg ja D. Schlosberg (toim.), *Political Animals and Animal Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 17–29.
- Aristoteles (1957). *Aristotelis politica*, toim. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1984). "Historia Animalium", käänt. d' A. W. Thompson, teoksessa J. Barnes (toim.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, vol. 2, 774–993 [= HA]
- Aristoteles (1989). *Nikomakhoksen etiikka*, suom. S. Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus. [= EN]

---

ja realistisen eläinten asemaa parantavan politiikan ei tarvitse (tai kannata) lähteä liikkeelle niiden moraalisen statuksen hyväksymisestä. Poliittinen muutos on ensisijainen ja sopii yhteen erilaisten moraalinäkemysten kanssa.

<sup>29</sup> Kiitän kahta anonyymia lukijaa, joiden ehdotukset auttoivat artikkelin lopullisessa muokkaamisessa huomattavasti.



- Aristoteles (1991). *Politiikka*, suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus. [= *Pol.*]
- Augustinus (2014). *De civitate Dei*. Aurelii Augustini Opera 14/1. Corpus Christianorum Series Latina 47. Turnhout: Brepols.
- Albertus Magnus (1891). *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, toim. A. Borgnet. B. Alberti Magni Opera omnia 8. Paris: Vivès.
- Albertus Magnus (1916). *De animalibus libri XXVI*, toim. H. Stadler. Münster: Aschendorff.
- Albertus Magnus (1999). *On Animals: A Medieval Summa Zoologica*, käänt. K. F. Kittell, Jr. ja I. M. Resnick. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Byrne, R. W. ja Whiten, A. (1988). *Machiavellian Intelligence: Social Evolution in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Clarendon Press.
- Cafaro, Philip (2015). "Environmental Virtue Ethics", teoksessa L. Besser-Jones ja M. Slote (toim.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. London/New York: Routledge, 427-444.
- Courtenay, William (2004). "A Note on Nicolaus de Waudemonte, Pseudo-Johannes Buridanus", *SIEPM Bulletin de Philosophie Médiévale* 46, 163-168.
- Cooper, John (1990). "Political Animals and Civic Friendship", teoksessa G. Patzig (toim.), *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 221-241.
- Clayton, N. S. ja Emery, N. J. (2007). "The Social Life of Corvids", *Current Biology* 17 (16), R652-R656.
- Cicero (1968). *De inventione*, teoksessa *Cicero in Twenty-Eight Volumes II: De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, käänt. H. M. Hubbell. Loeb Classical Library. Lontoo: William Heineman Ltd / Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- de Waal, Frans (1988). "Chimpanzee Politics", teoksessa R. W. Byrne ja A. Whiten (toim.), *Machiavellian Intelligence*, 122-131 (otteita de Waalin kirjasta *Chimpanzee Politics*, London: Jonathan Cape, 1982).
- Depew, David J. (1995). "Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals", *Phronesis* 40 (2), 156-181.
- Dickinson, Janis ja Koenig, Walter (2018). "Animal Social Behaviour", *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/animal-social-behaviour> (28.9.2022).
- Donaldson, Sue ja Kymlicka, Will (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Emery, Nathan J. ja Clayton, Nicola S. (2004). "The Mentality of Crows: Convergent Evolution of Intelligence in Corvids and Apes", *Science* 306, 1903–1907. DOI: 10.1126/science.1098410.
- Flüeler, Christoph (1992). *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im Späten Mittelalter*. 2 vols. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Giles Roomalainen (1607). *De regimine principum libri III*, toim. H. Samaritanus. Rooma: Zanetti.
- Hobbes, Thomas (1997). *On the Citizen*, toim. ja käänt. R. Tuck ja M. Silverthorne. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kullmann, W. (1993). "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", teoksessa P. Aubenque (toim.), *Aristote politique: Études sur la Politique d'Aristote*. Paris, PUF, 161–184. <https://www.jstor.org/stable/20848339>.
- Labarrière, Jean-Louis (2004). *Langage, vie politique et mouvement des animaux*. Études aristotéliennes. Paris: Vrin.
- Lloyd, Geoffrey (2013). "Aristotle on the Natural Sociability, Skills and Intelligence of Animals", teoksessa V. Harte and M. Lane (toim.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 277–293.
- Morel, Pierre-Marie (2017). "Animal politique, animal pratique. La these de 'l'animal politique' dans les traités éthiques d'Aristote", teoksessa A. Jaulin ja R. Güremen (toim.), *Aristote, l'animal politique*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 109–120. <http://books.openedition.org/psorbonne/14301>.
- Mulgan, R. G (1974). "Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal", *Hermes* 104(3), 438–445.
- Nederman, Cary (2002). "Mechanics and Citizens: The Reception of the Aristotelian Idea of Citizenship in Late Medieval Europe", *Vivarium* 40, 75–102.
- Nicole Oresme (1970). *Le livre de Politiques d'Aristote*, toim. A. D. Menut. *Transactions of the American Philosophical Society, New series* 60(6), 44–374.
- Nikolaus Waldemontilainen (pseudo-Johannes Buridanus) (1969). *Quaestiones super VIII libros Politicorum Aristotelis*. Frankfurt: Minerva (alkuperäinen painos Pariisi, 1513).
- Petrus Auvergnelainen (ei vuotta). *Quaestiones super I–VII libros Politicorum*, MS Pariisi, BNF lat. 16089, fol. 274ra–319ra.

- Pryor, Karen ja Kenneth S. Norris (1998). *Dolphin Societies. Discoveries and Puzzles*. Berkeley/Los Angeles/Lontoo: University of California Press.
- Ptolemaios Luccalainen (1997). *On the Government of Rulers*, käänt. J. M. Blythe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schubert, Glendon (1991). "Primate Politics", teoksessa Glendon Schubert ja Roger D. Masters (toim.), *Primate Politics*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 37–56.
- Toivanen, Juhana (2021a). "Human Sociability in Antonio Montecatini's (1537–99) Commentary on Aristotle's Politics", *Journal of the History of Philosophy* 59(3), 457–481.
- Toivanen, Juhana (2021b). *The Political Animal in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill.
- Tuomas Akvinolainen (1888–1906). *Summa theologiae*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia 4–12. Rooma: Ex Typographia Polyglotta.
- Tuomas Akvinolainen (1971). *Sententia libri Politicorum*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia 48. Rooma: Ad Sanctae Sabinae. [= *Sent. Pol.*]
- Tuomas Akvinolainen (1979). *De regno ad regem Cypri*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia 42. Rooma: Ad Sanctae Sabinae.
- Tuomas Akvinolainen (1997). *On the Government of Rulers*, käänt. J. M. Blythe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tuomas Akvinolainen (2007). *Commentary on Aristotle's Politics*, käänt. R. J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Walter Burley (ei vuotta). *Expositio super librum Politicorum*, MS Vatican, BAV, Borgh. 129, fol. 1r–148v. (Transkriptio Toivanen 2021, [jyx.jyu.fi/handle/123456789/76958](https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/76958).)
- Watts, David P. (2010). "Dominance, Power, and Politics in Nonhuman and Human Primates", teoksessa Peter M. Kappeler ja Joan B. Silk (toim.), *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human Universals*. Dordrecht: Springer, 109–138.
- Wissenburg, Marcel (2014). "An Agenda for Animal Political Theory", teoksessa M. Wissenburg ja D. Schlosberg (toim.), *Political Animals and Animal Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 30–43.
- Wissenburg, Marcel ja Schlosberg, David (toim.) (2014). *Political Animals and Animal Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

