

**SENTIMENTALISMI JA
VIRHETEORIA EDVARD
WESTERMARCKIN
MORAALIFILOSOFIASSA**

**Eero Janhonen
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2015**

TIIVISTELMÄ

Sentimentalismi ja virheteoria Edvard Westermarckin moraalifilosofiassa

Eero Janhonen
Filosofia/Yhteiskuntatieteiden maisteri
Pro gradu-tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaajat: Jussi Kotkavirta, Arto Laitinen
Kevät 2015
121 sivua

Tutkimuksen tarkoituksena on selvittää voidaanko Edvard Westermarckin moraalifilosofiaa käsitellä nykyisessä metaetiikassa virheteorian ja sentimentalismin näkökulmasta. Tärkeäksi valitun näkökulman tekee se, että erityisesti Westermarckin esittämään virheteoriaan on kiinnitetty vähän huomiota. Sentimentalismin ja virheteorian käsittelyn lisäksi selvennän Westermarckin käsitystä subjektivismista ja relativismista, sillä Westermarckin on katsottu edustavan yksinkertaista subjektivismia tai kestäväntöntä relativismia. Väitän, että nämä käsitykset ovat hänen moraalifilosofiasta riittämättömiä. Argumentoin Westermarckiin kohdistuneen kritiikin perustuvan pääosin väärinymmärrykselle tai virheelliselle luennalle.

Tutkielma käsittelee myös Westermarckin kritiikkiä objektiivisia moraaliteorioita vastaan. Tämä kritiikki kohdistuu erityisesti eettiseen intuitionismiin ja moraalirealismiin. Westermarckin objektiivisuuden kritiikki luo tietä hänen omalle moraalifilosofialleen ja Westermarck pyrkii osoittamaan, että lopulta objektiiviset moraaliteoriat tosiasiallisesti perustuvat tunteelliselle pohjalle. Tämän väitteen Westermarck perustaa ajatukselle, että moraalitieteessä on lähtökohtaisesti mielestä riippuvaista ja lopulta moraaliarvostelmissa on kyse siitä, että ihmiset projisoivat tai liittivät omia tuntemuksiaan koskemaan ulkoisia asioita.

Esitän Westermarckin moraalifilosofian olevan johdonmukaisesti käsitettävissä virheteorianäkökulmasta. Sovellan nykyisiä virheteorian kriteerejä Westermarckin moraalifilosofiaan. Nämä kriteerit koskevat moraaliarvostelmien fenomenologiaa, ontologiaa, psykologiaa ja semanttista merkitystä. Sijoitan Westermarckin osaksi myös sentimentalismin perinnettä, jossa moraalitieteessä katsotaan syntyvän ensisijaisesti tunteista. Vertaan Westermarckiä aiempiin sentimentalisteihin, erityisesti David Humen ja Adam Smithin moraalifilosofiaan. Osoitan, että Westermarckin sentimentalismi painottaa moraalitieteessä sosiaalista funktiota, joka vuorostaan selittää miksi koemme moraalitieteessä käyttäytymisen velvoittavana. Tämä sitoo sentimentalismin virheteoriaan.

Totean Westermarckin moraalifilosofian käsittelyn olevan nykyaikaisen virheteorian ja sentimentalismin näkökulmasta perusteltua ja järkevää. Westermarckin näkemykset saavat lisäksi tukea nykyisen luonnontieteen ja aivotutkimuksen osalta. Westermarckin moraalifilosofiassa on myös huomattavia etuja selitettäessä moraalitieteessä ennakoasenteita tai väärinymmärryksiä. Nämä väärinymmärrykset tai ennakoasenteet perustuvat moraalitieteessä tunteelliseen perustaan. Tätä näkökulmaa vahvistaakseni käsitelen aivojen ja moraalitieteessä tunteiden suhdetta nykyisen aivotutkimuksen näkökulmasta.

Avainsanat: Edvard Westermarck, metaetiikka, virheteoria, subjektivismi, relativismi, projektivismi, antirealismi.

SISÄLTÖ

1. JOHDANTO	1
Westermarckin sijoittaminen nykyiseen metaeettiseen kehykseen	4
Moraalinen antirealismi.....	6
Moraalin suhteellisuus tai objektiivisuuden kiistäminen	8
Moraalin suhteellisuuden hyväksymisen vaarat.....	11
Moraalirealismi	14
2. WESTERMARCKIN MORAALIFILOSOFIA	16
Westermarckin käsitys moraalisisista tunteista.....	16
Moraalisten tunteiden alkuperä	19
Moraaliset tunteet ja ei-moraaliset tunteet	20
Moraalisen paheksumisen tunteet	21
Moraalisen hyväksymisen tunteet	23
Moraalisten väitelauseiden semanttinen merkitys.....	24
Järjen vaikutus moraalisiin tunteisiin.....	27
Westermarck ja ekspressivismi.....	28
Westermarckin käsitys kielen asemasta moraalissa	28
Westermarckin argumentit objektiivisia moraaliteorioita vastaan	30
Intuitionismin kritiikki.....	31
Kantin objektivismi	33
Objektiiviset teoriat ja moraaliset tunteet.....	33
Westermarckin kritiikki.....	34
Relativismi.....	38
Normatiivisuus	38
Konventionalismi ja intersubjektiivisuus	39
Westermarck ja moraalinen kehitys	40

3.	WESTERMARCK JA MOORE	44
	Principia Ethica (1903).....	45
	Etiikan tutkimuksen kohde	47
	Etiikan alueen rajausta.....	48
	Hyvän määritelmä.....	50
	Yksinkertaiset ja kompleksiset käsitteet.....	51
	Intuitionismi	52
	Moraalinen non-naturalismi	54
	Principia Ethican kritiikki	55
4.	VIRHETEORIA	59
	Westermarck ja virheteoria.....	62
	Fenomenologinen teesi	62
	Psykologinen teesi	63
	Ontologinen teesi.....	64
	Semanttinen teesi.....	64
	Westermarck ja Mackie	65
	Outous- ja suhteellisuusargumentit	66
	Suhteellisuusargumentti.....	67
	Outousargumentit	68
	Supervenienssi	68
	Tieto	69
	Motivaatio.....	70
	Redusoimaton normatiivisuus	71
	Virheteoria ja moraalisen sosiaalinen funktio	73
	Virheteorian kritiikki	74
	Moraaliarvostelmien autoritaarisuus vai absoluuttisuus.....	75
	Dispositionalismi ja virheteoria.....	77

5.	SENTIMENTALISMI	80
	Normatiivisuus sentimentalismissa	83
	Hume	84
	Moraalisten väittämien totuusarvo	85
	Humen kritiikki aiempia moraaliteorioita kohtaan.....	86
	Humen moraalifilosofian perusta	87
	Moraalin yhteiskunnallinen merkitys	88
	Smith	89
	Moraalisten tunteiden alkuperä	90
	Moraaliset tunteet ja itsekkäät tunteet	91
	Moraalisten tunteiden ominaisuudet Smithin mukaan	92
	Tunteiden tilannesidonnaisuus ja samaistumiskohteet	93
	Tunteet ja niiden vaikutus muihin ihmisiin.....	94
	Puolueettomuus ja normatiivisuus	98
	Sentimentalismi ja virheteoria.....	100
	Sentimentalisin muodot ja Westermarck.....	102
	Deskriptiivinen dispositionalismi	102
	Emotivismi	103
	Preskriptivismi.....	103
	Objektifikaatioteoria.....	103
6.	WESTERMARCK NYKYAIKANA.....	105
	Tunteiden tutkimus nykyluonnontieteissä.....	105
	Emootiokeskeiset moraaliteoriat	107
7.	LOPUKSI	111
	Johtopäätökset	111
8.	LÄHTEET	114

1. JOHDANTO

Tässä tutkielmassa tarkastelen suomalaisen filosofin Edvard Westermarckin (1862–1939) moraalifilosofiaa sentimentalismien ja virheteorian näkökulmasta. Innostuin aiheesta, koska Westermarckin edustamaa virheteoriaa ja sentimentalismia ei ole johdonmukaisesti tarkasteltu yhdessä. Westermarckin moraalifilosofiassa voidaan katsoa sentimentalismien ja virheteorian tukevan toisiaan. Ne yhdessä vastaavat kysymyksiin moraaliarvostelmien synnystä, moraaliarvostelmien arkisesta käytöstä ja moraaliarvostelmien merkityksestä. Tutkielman yleissävyä parhaiten voi kuvata metaeettiseksi.

Westermarckia on tulkittu konventionalismin, totuusrelativismin¹ ja yksinkertaisen subjektivismien kannattajaksi. Tästä johtuen selvennän hänen ajatuksiaan suhteessa näihin käsityksiin ja esitän hänen eroavan merkittävästi niistä kaikista. Tämän lisäksi pyrin osoittamaan, että Westermarckin liittäminen aiempaan sentimentalistiseen filosofiaan tekee hänen kantansa helpommin ymmärrettäväksi ja täsmentyy niistä argumenteista, joita esitetään muiden sentimentalististen teorioiden puolesta. Väitän, että Westermarckin edustama moraalinen sentimentalismi ja virheteoria tukevat toisiaan erityisesti selitettäessä moraaliarvostelmien merkitystä ja arkista ilmenemismuotoa. Tämä näkökulma perustuu ajatukselle, että sentimentalismien uskottavin muoto perustuu objektifikaatioteorialle.²

Westermarck on herättänyt lähivuosisikymmeninä mielenkiintoa hyvin erilaisissa tieteellisissä piireissä.³ Moraalifilosofian osalta merkittäviä teoksia ovat Timothy Stroupin *Westermarck's Ethics* (1982) ja Mikko Salmelan väitöskirja *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (1998), joka käsittelee osittain Westermarckin moraalifilosofiaa. Kuitenkin hänen moraalifilosofiansa on jäänyt suurelta osin vaille mielenkiintoa ja hänet mainitaan usein varhaisen relativismin tai subjektivismien edustajana.

Westermarckin moraalifilosofinen tuotanto on suurelta osin esitetty teoksissa *The Origin and*

¹ koskien moraalisia väittämiä.

² (Mackie 1980, 72–74, 136–137).

³ Juhani Ihanus on kuvannut Westermarckin psykologista ja sosiologista ajattelua kattavasti teoksessa *Kadonneet Alkuperät. Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu* (1990).

Development of Moral Ideas v1 ja v2 (1906 ja 1908) ja *Ethical Relativity* (1960) [1932]. Näissä teoksissa Westermarck pohtii moraalisten tunteiden merkitystä yhteiskunnalle ja yhteiskunnan säännöille. Toisen olennaisen osan moraalifilosofiaa muodostaa argumentointi objektiivisia moraalisia teorioita vastaan. Westermarckin moraalifilosofiset teokset edustavat moraalista sentimentalismia samalla tapaa kuin varhaiset sentimentalistit Adam Smith ja David Hume. Westermarck perustaa moraaliteoriaansa suurelta osin Smithin ja Humen ajatuksille (Stroup 1982, 126–147).

Virheteorian keskeinen ajatus kohdistuu moraaliarvostelmien yleiseen virheeseen tai väärään oletukseen. Virheteorian katsotaan muodostuvan projektivismin pohjalle (Joyce 2009, 56; Olson 2014, 4–8). Virheteorian yleisen tulkinnan mukaan moraaliarvostelmamme ovat systemaattisesti totuusarvoltaan väärä, koska moraaliarvostelmamme eivät kosketa mitään olemassa olevaa asiantilaa, mutta viittaavat silti niihin ikään kuin ne olisivat olemassa. Westermarckin voidaan katsoa kuuluvan virheteorian kannattajiin, kuten pyrin osoittamaan luvussa 4. Tarkastelen Westermarckin virheteoreettisia näkemyksiä erityisesti J. L. Mackien (1917–1981), Richard Joycen ja Jonas Olsonin käsityksien rinnalla.

Westermarckin moraalifilosofia perustuu pohdinnalle siitä, miten ja mitkä asiat aiheuttavat ihmisissä moraalista hyväksymistä tai paheksumista. Näille kahdelle moraalille tunteelle, hyväksymiselle ja paheksumiselle, perustuu suurelta osin ihmisten vuorovaikutus ja tavat. Kuten sentimentalismissa yleensä, niin myös Westermarck esittää, että moraalilla on sosiaalinen funktio⁴, joka pitää yhteisöä kasassa ja eristää pahan sen ulkopuolelle (Mackie 1980, 72, 159; Westermarck 1960, 95.) Tämä sosiaalinen funktio ja sen tarkempi selittäminen on tärkeää Westermarckin ja Mackien moraalifilosofisille projekteille, sillä tätä funktiota vasten voidaan ymmärtää ihmisen halua pitää moraaliarvostelmia objektiivisina. Tässä tutkielmassa toimin useassa tapauksessa niin, että keskityn erityisesti *Ethical Relativity* käsitteeseen aiemman *Origin and Development of Moral Ideas* -teoksen sijasta.⁵

⁴ Mackie mainitsee sosiaaliseen funktioon liittyen *Ethical Relativity* teokseen. Westermarck keskittyy erityisesti sosiaaliseen funktioon rikollisten ja rangaistuksien yhteydessä. Westermarckin analyysi herätti myöhemmin myös Mackien mielenkiinnon ja hän kehitti Westermarckin ajatuksia edelleen artikkelissa, joka koski erilaisia rangaistuskäytäntöjä ja niiden vaikutuksia (Mackie 1982).

⁵ *Ethical Relativity* sisältää tälle tutkielmalle tärkeämpiä aineksia, sillä aiemmissa teoksissa Westermarck ei esittänyt yhtä selkeästi ja johdonmukaisesti moraaliarvostelmien semanttista

Aloitin tutkielman sijoittamalla Westermarckin nykyiseen metaeettiseen keskusteluun. Selvennän Westermarckin suhdetta antirealismiin ja relativismiin. Antirealismi toimii kattokäsitteenä erilaisille moraalifilosofisille kannoille, jotka kiistävät moraaliset faktat joko kokonaan⁶ tai moraalisten asioiden olemassaolon ihmismielestä riippumattomana asiana⁷ (Joyce 2007).

Moraalirealismien keskeisten ajatusten erittely on tärkeää virheteorian osalta, sillä se on toinen keskeinen moraalifilosofinen kanta, joka virheteorian lisäksi pystyy selittämään moraaliarvostelmien arkisen luonteen tyydyttävästi (ihmiset todella uskovat viittaavansa todellisiin asiantiloihin lausueessaan moraaliarvostelmia). Moraalirealismissa on myös muita yhtäläisyyksiä virheteorian kanssa, kuten ajatus, että moraaliarvostelmat pyrkivät kuvaamaan yksilön uskomuksia. Tästä syystä virheteorian varsinainen kilpaileva vaihtoehto samankaltaisista teoreettisista lähtökohdista on moraalirealismi eri muodoissaan. Virheteorian koettelemaa moraalirealismia kutsutaan tästä syystä toisinaan nimellä onnistumisteoria (*success theory*) (Sayre-McCord 1988, 15).

Kun olen sijoittanut Westermarckin käsitteellisesti nykyiseen keskusteluun realismista ja antirealismista, siirryn Westermarckin omaan teoriaan moraalista tunteista (Luku 2). Käsitteelen moraalisten tunteiden yhteiskunnallista luonnetta sekä niiden erottelua hyväksymisen ja paheksumisen luokkiin. Nämä luokat muodostavat Westermarckin teoriassa käsitykset hyvästä ja pahasta, sekä pitävät yllä sanktio- ja palkitsemisjärjestelmiä, mitkä ovat yhteiskunnan perusta. Westermarckin moraalifilosofia perustuu osittain siihen, että hän esittää muut moraalifilosofiset käsitykset puutteellisiksi. Hänen argumenttinsa muita moraalifilosofisia kantoja kohtaan ovat samankaltaisia kuin esimerkiksi Mackiella. Virheteoria ja moraalirealismien kritiikki on osa Westermarckin ja Mackien negatiivista moraalifilosofista projektia, joka avaa tietä heidän vaihtoehtoisille teorioille. Kritiikki vaatii sitä, että tilalle tarjotaan korvaava selitys moraalin olemuksesta.⁸

merkitystä tai projektivismia. Eikä myös virheteorian osalta tärkeää käsitystä moraaliarvostelmien systemaattisesta vääryydestä.

⁶ Virheteoria ja tietyt muodot non-kognitivistisista teorioista.

⁷ Subjektivismi jossa moraaliset faktat ovat mahdollisia.

⁸ Usein virheteorian yhteydessä mainitaan, että sen yhteydessä tulee esittää korvaava malli moraalirealistisille kannoille. Esimerkiksi Mackie kokee todistustaakan olevan virheteorian

Suuri osa virheteorian kritiikistä kohdistuu moraaliseen non-naturalismiin. Tätä tarkoitusta varten käsitelen Mooren ajatuksia, mitä hän edusti moraalifilosofiassaan 1900-luvun alkupuolella. Mooren näkemykset ovat myös olennaisia siksi, että Westermarck teoksessa *Ethical Relativity* argumentoi Mooren käsityksiä vastaan. Westermarckin argumentit kohdistuvat erityisesti artikkelissa ”Nature of Moral Philosophy”⁹ (1922c) käsityksiä kohtaan. Mooren non-naturalistisen realismin selventäminen auttaa myös ymmärtämään niitä argumentteja, joita on kohdistettu Westermarckin filosofiaa kohtaan. Tätä teemaa käyn läpi luvussa 3.

Sentimentalististen moraaliteorioiden katsotaan syntyneen 1600–1700 -luvun Britanniassa (Kauppinen 2014). Erittelen Westermarckin käsityksiä aiempien sentimentalistien David Humen ja Adam Smithin avulla luvussa 5. He ovat keskeisiä taustahahmoja, kun taas esimerkiksi sentimentalisti Francis Hutcheson on vaikuttanut Westermarckiin vähemmän (Stroup 1982, 126–127). Hume’n filosofia on vaikuttanut myös merkittävästi virheteorian syntyyn (Olson 2014, 22–44) ja erityisesti Mackien käsityksiin (kts. Mackie 1980).

Luvussa 6. pohdin Westermarckin edustaman moraalifilosofian merkitystä nykyaikana. Tässä yhteydessä tarkastelun kohteena on myös sentimentalismi sekä virheteoria suhteessa nykyaikaiseen luonnontieteeseen. Uskon Westermarckin moraalifilosofian uudelleentarkastelun olevan mielekästä luonnontieteiden kehityksen vuoksi. Nykyaikainen tunteiden tutkiminen luonnontieteellisten menetelmien avulla mahdollistaa filosofisten käsitysten yhteensopivuuden tarkastelun ja näiden vertailun tutkimustulosten kanssa. Pyrin selventämään tätä mahdollisuutta esittelemällä Jesse Prinzin käsityksiä sentimentalismien ja aivotutkimuksen suhteista.

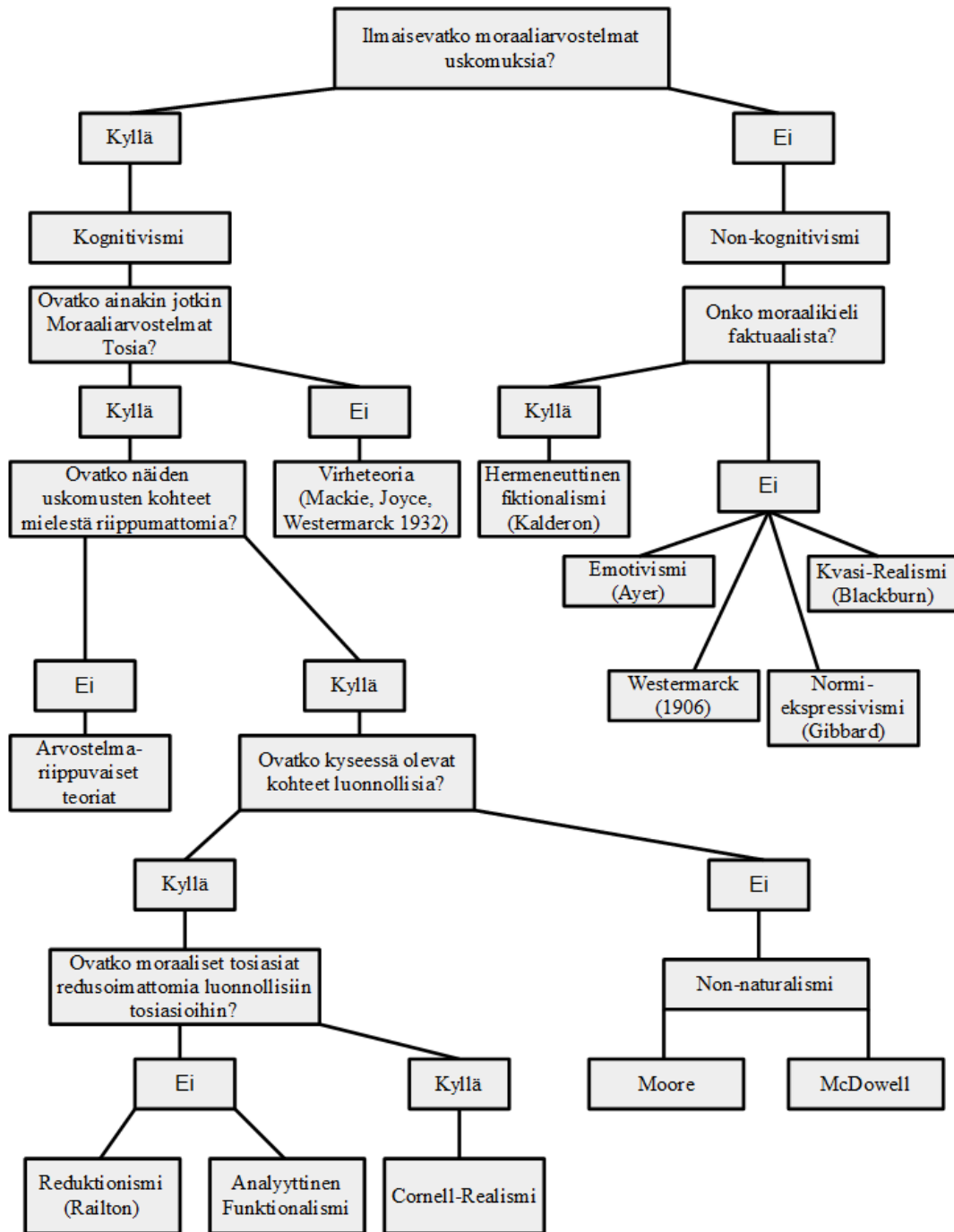
Westermarckin sijoittaminen nykyiseen metaeettiseen kehukseen

Westermarckin sijoittamista metaeettiselle kentälle selventää esimerkiksi Alexander

kannattajilla, sillä hyväksyessämme virheteorian hylkäämme hyvin suuren osan arkisen moraalidiskurssin pätevydestä ja sitä ei tulisi hylätä kevyesti (Mackie 1990, 35).

⁹ Nature of Moral Philosophy sisältää kritiikkiä Westermarckin aiemman teoksen *Origin and Development of Moral Ideas* (1906, 1908) keskeisiin käsityksiin moraalien alkuperästä.

Millerin (Miller, 2013, 1.10) muodostama jaottelu erilaisista metaeettisistä käsityksistä.



Kuva 1. Kuva perustuu Alexander Millerin taksonomiaan (2013, 1.10). Jaotteluun lisätty Westermarck, joka voidaan sijoittaa non-kognitivistiksi *Origin and Development of Moral Ideas*in [1906] perusteella ja sen lisäksi virheteoreetikoksi *Ethical Relativity*in [1932] osalta.

Millerin taksonomia ei kuitenkaan pyri luokittelemaan relativismin tai antirealismin osalta ajattelua, vaikka epäsuorasti näitä teemoja sivuaakin. Siksi onkin syytä tarkentaa antirealismia ja relativismia koskevia käsityksiä erityisen tarkasti. Millerin taksonomia selventää kuitenkin tässä tutkielmassa käsiteltävien käsityksien eroja ja näin voi havainnollistaa Westermarckin suhdetta muihin teorioihin.

Moraalinen antirealismi

Antirealismi moraalifilosofiassa on ontologinen kanta, joka kiistää ihmisistä riippumattomien moraalisten faktojen olemassaolon. Richard Joycen mukaan antirealismi voidaan jaotella kolmeen eri käsitykseen. Nämä kolme kantaa ovat seuraavat: moraalinen non-kognitivismi, moraalinen virheteoria ja moraalinen subjektivismi (Joyce 2007). Moraalinen non-kognitivismi esittää moraalisten arvostelmien olevan tunteenilmaisuja, joiden ei ole ensisijaisesti tarkoitus viitata mihinkään totuuteen (Joyce 2007). Joissakin non-kognitivismin muodoissa lisätään vielä se ajatus, että moraaliset väittämät eivät myöskään esitä uskomuksia. Esimerkiksi ekspressivismi voi olla non-kognitivismin muoto, jossa moraaliarvostelmat eivät kuvasta uskomuksia.¹⁰

Virheteorian mukaan ihminen viittaa moraalisiin faktoihin moraaliarvostelmissa. Koska näitä moraalisia faktoja ei kuitenkaan virheteorian mukaan ole, moraaliarvostelmat ovat virheellisiä. Ihmisten uskomus objektiiviseen moraaliseen todellisuuteen on oletus, joka virheteorian mukaan paljastuu perusteettomaksi. Virheteoria yleisesti esitetään siinä muodossa, että kaikki väitteet moraalista koskien olisivat systemaattisesti vääriä (esim. Westermarck 1960, 142; Mackie 1990). Virheteoria kyseenalaistaa moraalisten faktojen olemuksen samalla tapaa kuin me kyseenalaistamme flogistonin tai noituuden olemassaolon (Joyce 2001, ix–xiii). Toisin sanoen olemme flogistonin ja noituuden suhteen virheteoreetikkoja.

Moraalinen subjektivismi tarkoittaa Joycen mukaan antirealistisena kantana sitä, että

¹⁰ Esimerkiksi Simon Blackburnin kvasi-realismi sitoutuu projektivismiin ja non-kognitivismiin, mutta ei hyväksy virheteoriaa (Blackburn 1993).

moraalinen toiminta on ihmisen kognitiivisista kyvyistä ja/tai tunteista riippuvaa. Ei ole olemassa objektiivista moraalista todellisuutta, vaan moraalinen toiminta on viime kädessä yksilöiden mielessä muodostuvaa.¹¹ Subjektivismi tarkoittaa asioiden riippuvuutta mielestä tai subjekteista. Joku asia voi olla mielestä riippuvainen ja samalla toisella tavasta mielestä riippumaton (Joyce 2007.) Tästä näkökulmasta tietyn moraalifilosofisen kannan luokittelu subjektivistiseksi ei välttämättä ole kovinkaan selventävä näkökulma, koska melkein mitkä tahansa asiat ovat jossakin suhteessa mielestä riippuvaisia.

Mackie esittää että eettinen subjektivismi tarkoittaa ensisijaisesti moraalista skeptisyyttä. Tässä mielessä Mackien edustama subjektiivisuus ei hyväksy, että on olemassa moraalisia faktoja, sillä moraalisia faktoja ei ole virheteorian mukaan olemassa. Tässä mielessä Joycen mukainen subjektivismi (s. 6) on ristiriidassa virheteorian kanssa. Moraalinen skeptisismi (tai Mackien subjektivismi), minkä edustajaksi Mackie itsensä tunnustaa, on hänelle ontologinen, ei käsitteellinen tai kielellinen teesi (Mackie 1990, 20.) Jos moraaliarvostelmien kielenkäyttö on virheellistä tai viittauksen kohde on virheellinen, on myöskin turha etsiä moraalin perustaa lingvistisistä teorioista tai pohtia moraalisten käsitteiden käyttöä eri konteksteissa. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, etteikö kielellä olisi vaikutusta moraaliin.

On tärkeää erottaa toisistaan subjektivismi, jossa katsotaan moraalin perustan olevan subjektiivisesti muodostuva, ja käsitys, jossa moraalisten faktojen katsotaan olevan suhteessa subjektiin. Subjektivismilla jossa moraaliset faktat ovat mahdollisia tarkoitetaan sitä, että moraaliarvostelmien totuus riippuu yksilöiden henkilökohtaisista mielentiloista (esim. Sayre-McCord 1988, 16–17). Tämä subjektivismi on lähellä relativismia. Relativistiset moraalifilosofiset kannat voivat sisältää viittaussuhteen subjektin lisäksi tai sijasta kulttuuriin tai yhteisöön (Shafer-Landau 2003, 18–20).

Virheteoria eroaa subjektiivisuudesta joka on yhteensopivaa moraalisten faktojen kanssa. Mackie haluaa normatiivisen näkökulman sijasta luonnehtia itseänsä moraaliseksi skeptikoksi. Moraalinen skeptisyys on negatiivinen lähtökohta, eikä sen tarkoitus ole kertoa mitä on olemassa. Mackie ei halua ensisijaisesti palauttaa moraaliarvostelmien merkitystä

¹¹"Subjectivism (as it will be called here) allow that moral facts exist but holds that they are, in some manner to be specified constituted by our mental activity." (Joyce 2007).

tai totuutta subjektin tuntemuksiin. Sen sijaan hän pyrkii osoittamaan, että objektiiviset arvot ovat kestävämpiä (Mackie 1990, 17.) Myös Westermarck eroaa Joycen määrittelemästä moraalisubjektivismista, sillä hän ei usko, että moraalisia totuuksia on olemassa. Tarkemmin ottaen subjektiivinen perusta on antanut synnyn moraalikäsitteille, mutta itse sisäisten tuntemusten liittäminen (*to attribute*) ulkoisille objekteille ei ole enää puhtaasti subjektiivinen teko (Westermarck 1906, 4; Westermarck 1960, 114–115; Westermarck 1949, 69; Stroup 1982, 217–218.)

Antirealismen näkökulmasta Mackielle ja Westermarckille (sekä muille virheteoreetikoille) on yhteistä se, että he uskovat moraalien olevan yleisessä mielessä virheellisiä. Kuten myöhemmin tulen osoittamaan, Mackie tai Westermarck eivät sitoudu non-kognitivismiin.¹² Moraaliarvostelmien tarkoitus on tavanomaisesti viitata johonkin objektiiviseen tosiasiaan.

Moraalin suhteellisuus tai objektiivisuuden kiistäminen

Relativismi eli suhteellisuus tarkoittaa riippuvuutta perspektiivistä ja yhden ainoan perspektiivin puutetta. Moraalinen relativismi tarkoittaa suhteellisuutta koskien moraalitai sen erityisiä osatekijöitä. Moraalisen relativismin kannattajat puhuvat yleisesti viitekehyksistä, joiden sisällä joku moraaliarvostelma pitää paikkansa. Tämän kaltaiset viitekehykset eivät ole toisiaan enemmän oikeassa (Harman & Thomson 1996, 5–7.)

Yleensä keskustelu moraalista relativismista käydään pohtimalla kysymystä, onko relativismi oikea ratkaisu vai onko se kokonaisuudessaan väärässä (Gowans 2012). Tästä johtuen on tarpeellista tehdä tarkempia tyypittelyjä erilaisiin relativismin muotoihin ja myös niihin, joita objektiiviset teorit hyväksyvät. Moraalirelativismi erotetaan moraalista situationismista (tai partikularismista) (Pojman & Fieser 2012, 43), vaikka situationismi on suhteellisuuden yksi muoto. Situationismi tarkoittaa moraalien vaihtelevuutta riippuen tilanteesta ja ajasta. Yleisesti ottaen situationismi määritellään vastakohtaksi absoluuttiselle moraalille. Myös objektiiviset moraaliteorit ovat yleisesti (pois lukien moraalinen

¹² Myöhemmin kuitenkin pyrin osoittamaan että Westermarckin teosten *Origin and Development of Moral Ideas* ja *Ethical Relativity* välillä on huomattavia eroja koskien non-kognitivismia ja kognitivismia.

absolutismi) ottaen situationistisesti relativistisia teorioita. Moraalista relativismia ei luonnehdita tällä periaatteella, vaan moraalinen relativismi on suhteellisuutta koskien toisia alueita moraalista.

Situationismin lisäksi moraalirelativistit sitoutuvat moraalirealisteista poiketen usein kantaan, jonka mukaan moraaliarvostelmien oikeutus on relativistista (Audi 2007, 26.) Tämä oikeutuksen suhteellisuus tarkoittaa eri relativismin muodoissa eri asioita. Yleisesti ottaen väitteet oikeutuksen suhteellisyydestä perustuvat näkemykseen siitä, että perustavanlaatuiset arvot ovat sidoksissa omaan yhteisön (tai kulttuurin) näkemyksiin ja pätevät vain tämän yhteisön sisällä.

Moraalirelativismia ja subjektivismia kritisoidaan usein kognitivismin muotona (esim. Pojman & Fieser 2011, 16), jolloin eri relativistiset kannat alistetaan käsitykselle, jossa totuus on sidottuna subjektiin tai kulttuuriin. Voidaan kuitenkin katsoa, että Westermarck ei sitoudu näkemykseen, jossa moraalialue koskevat faktat olisivat suhteellisia. Virheteorian mukaisesti moraalialue koskevat väittämät ovat systemaattisesti vääriä, sillä niitä ei ole (väärän oletuksen vuoksi) (Westermarck 1960, 142).

Moraalirelativismiin olemusta valottaa viittaaminen muihin relativismin muotoihin. Esimerkiksi on mahdollista olla relativisti liikkeen, jalkapallon tai kielen suhteen. Ihmiset yleensä ovat kielirelativistisia, eivätkä esimerkiksi usko, että saman sanan merkitys on toisessa kielessä sama, vaan se on sitä suhteessa ympäröivään kieleen (Harman 2012.) Harmanin ajatusta kehittäen voidaan väittää, että relativismi voidaan tässä mielessä nähdä arkitajunnan näkökulmasta uskottavana, jos otamme samanlaisen kannan moraaliseen relativismiin, kuin kielelle. Kielestä riippumatta sana ei voi kuvata asiaa objektiivisesti.

Relativismin täsmällistä merkitystä ei ole helppo löytää Westermarckin ajattelusta. Westermarck ei käsittele kirjan *Ethical Relativity* nimestä huolimatta juuri ollenkaan relativismia. Voidaan katsoa, että Westermarck ei ole esittänyt mitään systemaattista esimerkkiä siitä, mitä hän tarkoittaa relativismilla (Stroup 1980, 69–70). Mielestäni perustelluin tapa lähestyä tätä ongelmaa on painottaa Westermarckin kannattavan subjektiviisuutta, sillä moraalialue koskevat väittämät palautuvat Westermarckilla lopulta ihmisten mieleen. Silti moraalialue koskeviin vaikuttaviin huomattavissa määrin kognitiot ja kulttuuri.

Yksi mahdollinen tulkintatapa on käsittää subjektiivisuuden liittyvän moraaliseen skeptisyyteen samalla tapaa kuin Mackie käsittelee subjektiivisuutta moraalisen skeptisyyden vaihtoehtoisena nimenä (Westermarck 1960, 142; vrt. Mackie 1990, 17). Westermarckin yksi epäsuora määritelmä suhteellisuudesta on yksinkertaisesti se, että etiikan suhteellisuus tarkoittaa objektiivisen standardin puutetta (Westermarck 1960, 183). Tästä näkökulmasta tarkastellen subjektiivinen tai relativistinen moraalifilosofia on ensisijaisesti negatiivista.

Westermarckin relativismin epäselvään asemaan vaikuttaa hänen ajatuksensa, ettei moraalisten tapojen eroavaisuuksien katsota olevan todiste moraalin suhteellisuudesta. Päinvastoin Westermarck esittää, että moraaliset vaihtelut johtuvat suuremmalta osin ympäristöstä, resurssien niukkuudesta (Westermarck 1960, 184) ja myös tiedollisista tekijöistä, kuten esimerkiksi uskonnollisista tavoista, taikauskaisista tavoista tai tosiasioista tietämättömyydestä (Westermarck 1960, 196). Aito moraalinen erimielisyys olisi jotain, joka perustuisi joihinkin muihin kuin tiedollisiin ja ympäristöllisiin tekijöihin. Westermarck vielä lisää, että deskriptiivinen moraalinen erimielisyys ei ole minkäänlainen todiste moraalista objektivismia vastaan¹³ (Westermarck 1960, 196–197). Westermarck pitää myös periaatteessa ihmisten biologista olemusta hyvin samankaltaisena (Westermarck 1906, 8–9). Tästä syystä Westermarckia ei tule käsitellä naiivina relativismin kannattajana, joka pitää vähäisempienkin moraalisten eroavaisuuksien ilmenemistä todistuksena moraalin suhteellisuudesta. Myös Stroup esittää Westermarckin tulleen ymmärretyksi naiivin relativismin edustajaksi, koska hänen kirjoituksensa käsittelevät moraalin eroavuuksia eri kulttuureissa (Stroup 1982, 198–201).

Myös John W. Cook on käsitellyt laajasti Westermarckin relativismikäsitystä ja hän esittää teoksessa *Morality and Cultural Differences* (1999) Westermarckin eroavan huomattavasti muista antropologeista esittäessään, että moraalin deskriptiivisistä eroista ei voida johtaa tosiasiallista arvoeroa. Tämä johtuu Cookin mukaan siitä, että Westermarckilla suuri osa moraalisten käsitysten eroista selittyy erilaisista tosiasioista koskevista käsityksistä (Cook 1999, 111–124.)

¹³ Moraalirealismin eduksi usein luetaankin se, että todellinen moraalinen erimielisyys on mahdollista.

Moraalin suhteellisuuden hyväksymisen vaarat

Moraalin suhteellisuutta on arvioitu myös sen hyväksymisen vaikutuksien kannalta. Erityisesti relativismin kannattajat ovat katsoneet sen lisäävän suvaitsevaisuutta ja vähentävän toisten kulttuurien tuomitsemista omasta näkökulmasta käsin (etnosentrisyys). Moraalisen relativismin vastustajat puolestaan ovat kritisoineet relativismia niistä vaaroista, joita sen laajasta hyväksymisestä seuraa. Westermarckia on myös kritisoitu hyvin laajasti siitä, että hänen edustama moraalinen subjektivismi aiheuttaa moraalin rappeutumista. Esimerkiksi Hastings Rashdall painotti ”emotionalistisen etiikan” olevan kuolettava ihmiskunnan tärkeimmille henkisille arvoille ja haluille (Westermarck 1960, 57). Bernard Williams uskoo myös relativistien näkemyksen johtavan suvaitsevaisuuden sijasta välinpitämättömyyteen (Williams 1972, 27). Stroup kommentoi Williamsin näkemystä toteamalla, että vaikka olisi mahdollista tulla välinpitämättömäksi moraalista subjektiivisten moraaliteorioiden vaikutuksen myötä, se ei tarkoita moraalisten tunteiden häviämistä (Stroup 1982, 254–255).

Vaikuttaa siltä, että yhteisymmärrystä moraalin relatiivisuuden laajan hyväksymisen seuraamuksista ei ole. On kuitenkin mahdollista että suhteellisen moraalikäsitteiden hyväksymisestä ei seuraa mitään. Jos moraalin objektiivinen pätevyys kiistetään, ei ole lainkaan varmaa, että moraalialia ylläpitävät mekanismit menettävät merkityksensä. Moraalisen objektiivisuuden ei kuitenkaan katsota sitovan siitä syystä, että sen pidetään olevan oikea moraalifilosofinen kanta. Westermarck painottaa, että tieteellistä teoriaa ei voida osoittaa tyhjäksi näyttämällä, että se todennäköisesti aiheuttaa tuskaa (Westermarck 1960, 58). Hänen mielestään ei ole lainkaan selvää, että hänen kantansa näin tekisi. Lopulta hän perustelee kantaansa myös sillä, että moraalifilosofisten teorioiden (tässä tapauksessa metaetiikan) vaikutusta käytäntöön liioitellaan suuresti (Westermarck 1960, 59). Westermarckin argumentaatio asiasta on kaksoispuolustusta, sillä hän argumentoi kuitenkin objektiivisia moraaliteorioita vastaan (vaikka toteaa teorioilla olevan hyvin vaikutusta käytäntöön) sillä periaatteella, että moraalin subjektiivisuuden¹⁴ hyväksyminen voi saada

¹⁴ Subjektiivisuus tarkoittaa hieman eri asiaa Westermarckilla ja Mackiella. Mackie luonnehtii, että subjektiivisuus voidaan ymmärtää moraalisen skeptisyyden muotona.

ihmisiä kriittisemmäksi ja luottamaan enemmän omiin moraalisiin arvostelmiinsa muuttumattomien, itsestään selvien intuitioiden sijasta (Westermarck 1960, 59.)

Moraalirealismia kannattavan Robert Audin (2007, 25) mukaan moraalirelativismin viehätys osittain perustuu siihen, että ymmärtäväisyys lisääntyy kun hyväksymme moraalirelativismin. Audi argumentoi (2007, 25–26), että moraalirelativismin viehätys poistuu, kun ymmärrämme sen olevan lähinnä toisen asteen moraalinen kanta, jolla ei välttämättä ole normatiivista merkitystä, eikä se näin voisi lisätä suvaitsevaisuutta. Audi argumentoi, että relativismin sijasta universalismi tai objektivismi saattaa olla toimivampi kanta suvaitsevaisuuden puolesta. Tämän mukaan meillä todella on olemassa yksi universaali totuus, joka perustuu siihen, että ihmisillä tulisi olla mahdollisimman paljon vapauksia oikeuksiensa sisällä¹⁵ (Audi 2007, 26.)

Tässä tutkielmassa keskityn subjektivismiin ja relativismin osalta ensisijaisesti toisen asteen väittämiin. Kuitenkin on syytä huomauttaa moraalisen nihilismin liittyvän keskustelun osalta, että vaara on periaatteessa mahdollinen jos moraalinen relativismi koskee normatiivisten moraaliväittämien oikeutusta. Normatiivinen moraalinen relativisti voi todeta, ettei mikään tietty kulttuurin (esimerkiksi) sidottu toimintatapa ole oikeutetumpi kuin toinen, eikä ole olemassa perusteluja jotka voisivat vaikuttaa niiden kantojen oikeutukseen. Moraalirelativistiset teoriat pyrkivät välttämään tämän kaltaisia johtopäätöksiä sitomalla moraalin totuusarvon tai merkityksen viitekehukseen mikä koostuu ihmisjoukoista, kulttuureista, instituutioista tai jopa kontekstista.

Moraalinen relativismi voidaan aiemmin mainittujen situationismin ja oikeutuksen ohella luokitella myös toisin perustein. Deskriptiivinen moraalinen relativismi on kanta, joka perustuu väitteelle, että kulttuurien välillä on olemassa moraalisia erimielisyyksiä. Toinen moraalirelativismin muoto on metaeettinen relativismi, joka koskee moraaliarvostelmien totuutta sekä niiden oikeutusta (Gowans 2012). Deskriptiivisessä moraalisisessa relativismissa

Mackie rajaa tämän subjektiivisuuden koskemaan erityisesti toisen asteen moraalisia väittämiä, ei niinkään normatiivisten väitteiden oikeutusta (Mackie 1990, 7).

¹⁵ Audi luonnehtii asian seuraavasti: ”Indeed, tolerance itself is best supported by the view that there is a universally valid principle of tolerance, to the effect that people should be allowed as much freedom as all of us can have without harming others. This is part of what I mean by freedom within the limits of justice.” (Audi 2007, 26.)

yleisen moraalisen tietoisuuden eroamisen lisäksi todetaan, että erimielisyydet ovat suurempia kuin yhtäläisyydet moraalisisissa asioissa. Deskriptiivinen moraalinen relativismi väittää yksinkertaisesti, että käsitys moraalista vaihtelee eri kulttuureissa. Tämän hyväksyminen ei vielä tarkoita sitä, että olisi hylättävä moraalinen objektivismi. On mahdollista, että ihmisten käsitykset (joidenkin tai kaikkien) moraalista ovat vääriä ja että on olemassa joku toisenlainen perusta moraalisisille totuuksille.

Stroup tulkitsee (1982, 262–263) Westermarckin olevan hyvin samaa mieltä moraalisten objektivistien kanssa deskriptiivisen moraalisen vaihtelun merkityksestä. On mahdollista, että Westermarckin laaja erittely erilaisista moraalisisista tavoista (deskriptiivinen moraalinen relativismi) ja käytännöistä on vaikuttanut Westermarckin luokitteluun naiivin relativismin kannattajaksi.

Metaeettinen moraalinen relativismi kiistää absoluuttisen tai universaalisen moraalisen totuuden mahdollisuuden, kuten Westermarck tekee. Argumentointi metaeettisen moraalisen relativismin puolesta saattaa hyötyä suuresti deskriptiivisen moraalisen relativismin hyväksymisestä. Tämä johtuu siitä, että jos ei hyväksytä moraalin erilaisuutta eri kulttuureissa edes deskriptiivisesti on vaikeaa perustella missä moraalin suhteellisuus sijaitsee (Gowans 2012.)

Westermarck ei usko moraalisen erojen hyväksymisen olevan itsessään argumentti moraalirealismia vastaan (Westermarck 1960, 42). Sen sijaan tärkeämpää on se, mikä aiheuttaa tämän eroavuuden moraalissa (Westermarck 1960, 183). Esimerkiksi jos moraalisten arvostelmien vaihtelun syynä olisivat ihmisten todella erilaiset arvokokemukset, niin moraalirelativistinen deskriptivismi saattaisi olla argumentti moraalirealismia vastaan. Tai jos ihmiset ovat eri mieltä vain tosiasioista, mutta todellista arvojen vaihtelua ei ole, niin deskriptiivinen moraalinen relativismi olisi moraalirealismille ongelmaton. Lyhyesti tiivistäen voidaan katsoa, että Westermarck edustaa metaeettistä relativismia kiistäessään moraalisen objektivismin, mutta ei katso deskriptiivisen moraalisen relativismin oikeuttavan metaeettistä relativismia. Westermarck ei ole osallisena Williamsin esittämään antropologiseen harhaoppiin.¹⁶

¹⁶ Salmela (1998, 42) ja Stroup (1982, 238–243) molemmat ovat kiinnittäneet huomiota Williamsin syytöksiin kohti antropologiaa ja siten Westermarckia.

Westermarck antaa ymmärtää, että ihmisillä on hyvin samankaltainen yleisinhimillinen psykologinen luonne, joka määrittää yhdessä biologisen tunteellisen pohjan kanssa hyvin pitkälti ihmisen toiminnan yhteiskunnassa. Juhani Pietarinen on kiinnittänyt huomiota Westermarckin käsitykseen ihmisen luonteesta. Pietarisen mukaan Westermarckin näkökulma oli hänen aikalaistensa vieroksuma. Tämä johtui siitä, että se oli vastakkainen näkökulma suhteessa funktionalistiseen antropologiaan.¹⁷ Funktionalistisessa antropologiassa yhteisön toimintaa ja sääntöjä perustellaan funktioilla joita ne toteuttavat (Pietarinen 1997.) Tämä saattaa osittain selventää, miksi Westermarck, toisin kuin muut antropologit, ei uskonut deskriptiivisen moraalisen relativismin oikeuttavan metaeettistä relativismia.

Moraalirealismi

Moraalirealismi tarkoittaa kantaa, minkä mukaan moraaliarvostelmat pääosin viittaavat faktoihin tai asiantiloihin. Moraaliarvostelmien kohteet ovat realismissa hyvin samanlaisia kuin arkisessa tajunnassa. Moraalinen realismi liitetään tiiviisti eettiseen kognitivismiin (Sayre-McCord 1998, 7), joka tarkoittaa käsitystä, että moraaliarvostelmalla voi olla totuusarvo kun se täyttää viittaamisen vaatimukset.¹⁸

Moraalirealismin näkökulmasta voidaan sanoa, että ihmisillä on oikeita ja vääriä mielipiteitä moraalikysymyksissä. Päinvastoin kuin osassa relativismin¹⁹ muodoista, moraalirealismi hyväksyessään oikeat ja väärät mielipiteet mahdollistaa aidon moraalisen (ei

¹⁷ Westermarckin käsitys eroaa esimerkiksi Durkheimlaisesta sosiologiasta painottaessaan tunteita funktionalististen sääntöjen ja sosiaalisen selittämisen sijasta. Tämä tarkoittaa sitä, että Westermarckin näkökulmasta on syytä pohtia niitä samankaltaisuuksista, joita eri kulttuurien välillä ilmenee. Erityisesti tulisi tutkia niitä samankaltaisuuksia, jotka johtuvat biologisesta tai psykologisesta ihmisen samankaltaisuudesta. Durkheimin metodi pyrkii selittämään sosiaalisen sosiaalisella, kun taas Westermarck perustaa sosiaalisen toiminnan ainakin osittain biologisille lähtökohdille. Westermarckin sosiologinen käsitteistö on lähempänä biologisia määritelmiä kuin Durkheimilla (J.P. Roos, 2012).

¹⁸ Voi olla mahdollista että arvostelma on huonosti muotoiltu (puutteellinen) tai ei viittaa mihinkään todelliseen (subjekti väitteessä jota predikoidaan on kuvitteellinen tai olemassa olematon).

¹⁹ Pois lukien erityisesti kulttuurinen relativismi.

väärinkäsitykseen tai eri viitekehykseen perustuvan) erimielisyyden eri subjektien välillä²⁰ (Sayre-McCord 2011, 9). Oikeutukseen liittyvissä relativistisissa moraaliteorioissa eri yhteisöön tai kulttuuriin sidotut moraaliarvostelmat eivät kaikissa tapauksissa mahdollista moraalista erimielisyyttä. Esimerkiksi eri kulttuureissa elävien on mahdollista olla samasta moraaliarvostelmasta oikeassa, vaikka he edustaisivat vastakkaisia mielipiteitä.

Moraalisen realismin muodot ovat yleensä sellaisia, että niissä oletetaan jonkinlainen totuusarvo moraaliväitteelle ja katsotaan, että moraalit on olennaisilta osin ihmismielestä riippumaton ja maailmassa sijaitseva ominaisuus. Moraalirealismi tulee olemaan tämän tutkielman osalta näkökulma, jota vastaan argumentoidaan eniten. Seuraavaksi siirryn käsittelemään Westermarckin moraalifilosofiaa.

²⁰ Subjektien erimielisyys on ainoastaan mahdollista, kun molemmat henkilöt viittaavat samaan asiaan, eli moraalisisä realismin tapauksessa viitataan faktaan tai asiintilaan. Esimerkiksi kulttuurirelativismista näkökulmasta on mahdollista, että eri ihmiset eri kulttuureista viittaavat omasta elämäntavastaan johtuen samaan käsitteeseen, mutta eri kulttuurista johtuen väite ei kohdistu samaan asiaan.

2. WESTERMARCKIN MORAALIFILOSOFIA

Westermarckin moraalifilosofia on hyvin monisäikeistä ja pyrkii lähestymään moraalialilmiönä hyvin erilaisista perspektiiveistä. Westermarckille moraalintutkimus on psykologista, biologista ja sosiaalista.²¹ Westermarckin moraalintutkimusta onkin luonnehdittu hyvin pitkälti viitaten hänen tutkimustapaansa ja tästä syystä kritiikkiä on kohdistettu vertailevan metodin puutteita kohtaan. Tässä tutkielmassa pyrin lähestymään Westermarckin moraalikäsitteitä filosofisesta perspektiivistä. Pääpaino on Westermarckin metaeettisillä kannoilla, joten en tule käsittelemään vertailevan sosiologisen metodin ongelmia. Kuten johdannossa totesin, Westermarck on tullut usein hyvin eri tavoin ymmärretyksi ja suurelta osin hänen on tulkittu kannattaneen yksinkertaista ekspressivismiä tai moraalista konventionaalisuutta. Pyrin tässä luvussa osoittamaan nämä käsitykset erheellisiksi.

Suuri osa Westermarckin moraalifilosofisista väitteistä perustuu *Ethical Relativityyn*, jota voidaan pitää filosofisimpana ja systemaattisimpana hänen teoksistaan, mutta samat periaatteet toistuvat myös teoksissa *Kristinusko ja Moraali* (1984) sekä *The Origin and Development of Moral Ideas* (Salmela 1998, 38). Westermarck tiivistää moraalifilosofiansa kolme olennaista väitettä *Ethical Relativityn* lopussa. Hän toteaa ensinnäkin, että moraalintietoisuus lopulta perustuu tunteille, eikä moraalilla arvostelmilla ei ole objektiivista validiteettia ja että moraaliset arvot eivät ole absoluuttisia vaan ovat suhteellisia tunteisiin, joita ne pohjimmiltaan edustavat (Westermarck 1960, 289.) Westermarck keskittyy hyvin pitkälti moraalifilosofiassaan tunteiden ja yhteisöllisyyden suhteeseen.

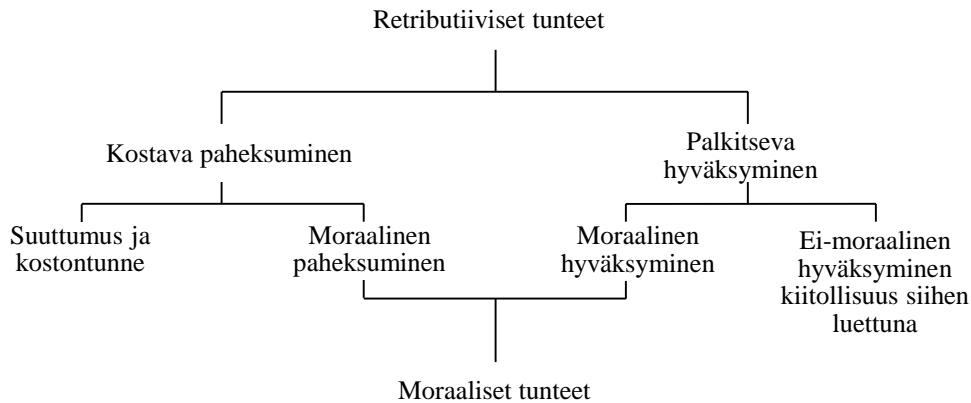
Westermarckin käsitys moraalista tunteista

Westermarck perustaa moraalisten tunteiden teoriansa yhteisöllisen toiminnan herättämien tunteiden varaan. Näitä yhteisöllisistä toiminnasta heränneitä tunteita voidaan kutsua retributiivisiksi. Suomeksi niitä luonnehditaan vastavuoroisuuden²² tunteiksi ja ne

²¹ Westermarckin moraalitutkimuksen monialaisuuteen liittyen katso esim. (Salmela 1998, 45; Stroup 1982, 157–158, 271–272)

²² Esim. (Salmela 1998).

suuntautuvat yksilöstä ulospäin. Nämä tunteet voidaan jakaa hyväksyviin ja paheksuviin ja ne jakautuvat edelleen moraalisiin ja ei-moraalisiin (Kuva 1.)



Kuva 2. (Westermarck 1906, 29). (Suomennoksesta (Westermarck 1933, 29) poiketen siveellisyys käsitteen sijasta käytetty moraalialia ja korvauksen tunteiden sijasta retributiivisia tunteita.)

Westermarckin tyypittely kuvastaa karkeasti moraalisia tunteita, mutta se ei pysty tai pyri tekemään lopullista erottelua tunteen sijoittumisesta²³. Esimerkiksi voimme tuntea paheksumista muissa kuin moraalisisissa merkityksissä. Kategoriat menevät usein päällekkäin ja niiden tosiasiallinen tilanteessa tapahtuva luokittelukin on hankalaa (Stroup 1982, 163.) Westermarck myös itse huomauttaa, että moraaliset tunteet ovat erottamattomasti toisiinsa liittyneitä ja on mahdotonta ratkaista, missä kohden toinen muuttuu toiseksi (Westermarck 1933, 49).

Moraalisen paheksumisen tunteita ovat esimerkiksi närkeästyminen (*indignation*) ja oikeamielinen viha (*righteous anger*), kun taas moraalisen hyväksymisen tunteita on ystävällismielinen vastavuoroisuuden tunne (*kindly retributive emotion*) ja hyväksyminen (*approval*) (Westermarck 1960, 63). Olennaista moraalisisille tunteille Westermarckin mukaan on se, että ne vaativat todistusta (*they call for proof*) (Westermarck 1906, 22).

²³ On tärkeää huomata, että kiitollisuus tai kosto voivat olla Westermarckilla joko moraalisisia tai epämoraalisisia. On mahdollista, että esimerkiksi kosto on lähtökohtaisesti reaktiivinen tunne, joka ei kuitenkaan sisällä puolueettomuuden näkökulmaa.

Moraaliset tunteet ovat voittopuolisesti paheksuvia. Moraali on Westermarckille ensisijaisesti kieltävä ilmiö. Suuri osa *Ethical Relativistysta* ja *Origin and Development of Moral Ideas* teoksista koskevat moraalisien paheksumisen tunteita. Tähän on myös Stroup kiinnittänyt huomiota (Stroup 1982, 16). Westermarck huomauttaa, että moraaliset hyväksymisen tunteet ovat suurelta osin siksi vähempiosaisia (etenkin eläimillä), että luonnossa löytyy enemmän vihollisia kuin liittolaisia (Westermarck 1960, 87). Westermarckin mukaisesti paheksuvat moraaliset tunteet ovat olennaisempia myös siitä syystä, että ihmiset pitävät aktiivisia toisia vahingoittavia tekoja pahempina kuin tekemättömiä (*omissive*) toista auttavia tekoja (Westermarck 1960, 171). Westermarckin filosofiselle lähestymistavalla on tärkeää selvittää, mitkä tunteet ovat luoneet käsitykset hyvästä ja pahasta (Westermarck 1960, 63). Westermarck katsoo, että moraalinen paheksunta ja moraalinen hyväksyntä ovat muodostaneet suurelta osin käsitteet, joita kuvailemme moraalisiksi. Moraalin voittopuolisesti negatiiviseen luonteeseen on kiinnitetty huomiota myös nykyisessä tunnekeskeisessä moraalifilosofiassa (Prinz 2007, 79–80).

Westermarckin mukaan moraaliset tunteet kohdistuvat toisten ihmisten tai olentojen (myös kuviteltujen) tahtoon. Moraaliset arvostelmat viittaavat teon lisäksi kohteen tahtoon tai sen puutteeseen ja tämän lisäksi halujen puute voi olla myös moraalisien hyväksymisen kohteena (Westermarck 1960, 154–155). Viittauskohdetta Westermarck ei kuitenkaan löydä pelkästään teoista tai tekojen seurauksista. Moraaliarvostelmat syntyvät luonteen ja toiminnan läheisestä yhteydestä. Kun arvostelemme jonkun henkilön toimintaa erityistilanteessa, arvostelemme hänen luonnettansa ja tätä tehdessämme hänen käyttäytymistään yleensä (Westermarck 1960, 159). Westermarck esittää moraalisien arvostelmien koskevan hyvin läheisesti volitionaalisia tiloja. Tämä selittää myös luonnollisesti sitä, miksi meidän arvostelumme on erilaista riippuen siitä, minkälainen henkilön mielentila (päähtynyt, raivon sokaisema, tyyni) oli tekojen hetkellä.

Moraaliset tunteet saavat yhteisöllisiä ja yhteiskunnallisia muotoja, siksi tavat ohjaavat tunteiden syntymistä ja kohdistumista. Tästä johtuen moraalinen paheksuminen ei aina kohdistu tuskan aiheuttajaan (tai moraalinen hyväksyminen kiitoksen todelliseen kohteeseen). Esimerkkeinä Westermarck käyttää erilaisia tilanteita, joissa vastuu on kollektiivinen tai joku kärsii toisen sijasta (kun esimerkiksi tekijää ei tiedetä tai rangaistus

perustuu samankaltaisen kärsimyksen tuottamiselle, kuten esimerkiksi Hammurabin laeissa) (Westermarck 1906, 48–50.)

Westermarckin luokittelua vastaan on nostettu väite, että nämä tunteet eivät itsessään ole tunteita, vaan moraalisia arvostelmia. Tämä William McDougallin väite (Westermarck 1960, 63) perustuu käsitykseen moraaliarvostelmien ensisijaisuudesta suhteessa tunteisiin. Tässä näkökulmassa tunteet koetaan arvostelman lisäksi ja ne ovat lähinnä vain seurausta arvostelmasta (vrt. Westermarck 1960, 89). Tätä teemaa käsittelen luvussa 6, kun pohdin Westermarckin edustaman sentimentalismien ja nykyluonnontieteiden välistä suhdetta.

Moraalisten tunteiden alkuperä

Westermarck katsoo moraalisen närkästyksen (*indignation*) olevan hyvin samankaltainen olemukseltaan kuin suojaava refleksiivinen teko. Tämä on kehittynyt vaiheittain ja sen tarkoitus on suojata eläintä tuskalta (Westermarck 1906, 40). Westermarck esittää, että eläimellä on usein luontaisesti käytössä kaksi eri vaihtoehtoa toimia vastaavissa tilanteissa, jotka perustuvat pakenemiseen ja hyökkäämiseen. Nämä vuorostaan perustuvat joko pelolle tai vihalle (Westermarck 1906, 40–41).

Westermarck esittää edellä mainitun itsesuojeluvaiston perustuvan evoluutiolle ja olleen erittäin tärkeää eläinlajin säilymisen kannalta. Westermarck katsoo, että ihmisille ja eläimille on samalla tavalla kehittynyt näiden yksinkertaisten refleksinomaisten tunteiden lisäksi moraaliset tunteet, jotka pyrkivät samankaltaisesti poistamaan syyhyn liittyvän tuskan (Westermarck 1960, 68.)

Westermarck esittää kaikkien moraalisten käsitteiden perustuvan lopulta tunteille, jotka esiintyvät moraalisisissa arvostelmissa (Westermarck 1960, 62). Westermarck ei katso, että olisi erityisen hyödyllistä eritellä tai etsiä erilaisia tunteita jotka ilmenevät eri yhteiskunnissa, vaan pohtia sen sijaan miten tunteet ovat muodostaneet moraalisen käsitteistön, eli oikean ja väärän, hyvän ja pahan (Westermarck 1960, 62). Westermarck katsoo, että nämä käsitykset syntyvät moraalisisista tunteista, jotka eroavat ei-moraalisista tunteista. Tästä näkökulmasta ensisijainen kysymys koskee tapaa miten moraaliset tunteet erotellaan ei-moraalisesta.

Moraaliset tunteet ja ei-moraaliset tunteet

Retributiiviset tunteet perustuvat hyväksyviin ja paheksuviin tunteisiin. Moraaliset tunteet eroavat ei-moraalisista retributiivisista tunteista joita ovat esimerkiksi viha, kosto ja kiitollisuus (Westermarck 1906, 21). Kuten aiemmin esitin, muut kuin retributiiviset tunteet, eivät välttämättä viittaa ulkoisiin tekoihin ja niiden suorittajien volitionaalisiin tiloihin. On mahdollista, että retributiivisessa kostossa ja kiitollisuudessa on tämä viittaamisen kohde samankaltainen kuin moraalisisissa tunteissa, mutta ne eivät ole moraalisia siitä syystä, että ne eivät välttämättä sisällä puolueettomuuden näkökulmaa. On tietenkin mahdollista, että joku tuntee esimerkiksi moraalista vihaa tai kokee jonkun asian hyväksyttäväksi moraalisesti ja on samasta asiasta kiitollinen. Tässä mielessä Westermarckin jaottelu ei-moraalisten tunteiden ja moraalisten tunteiden välillä on epätarkkaa.

Kun kutsumme asiaa hyväksi tai pahaksi, tarkoitamme että se on sitä meistä henkilökohtaisesti riippumatta²⁴ (Westermarck 1960, 90). Westermarck esittää moraalisten arvostelmien oikeutuksen (*vindication*) perustuvan siihen juuri riippumattomuuteen meistä henkilönä. Voimme osoittaa moraalisten arvostelmien olevan oikeutettuja ainoastaan, jos teon tuomitseminen ei perustu erityisiin olosuhteisiin. Tämä onnistuu kun osoitamme, että tilanne olisi sama, jos teon kohteena olisi kuka tahansa muu (Westermarck 1960, 90). Tätä Westermarck kutsuu kuvitteelliseksi vaihdoksi (*imaginary change*). Tämä puolueettomuus ei kuitenkaan ole aina aitoa, silti Westermarckin mukaan riittää, että se kuvitellaan sellaiseksi²⁵ (Westermarck 1960, 93). Moraalisen tunteen ja ei-moraalisen tunteen voi testata vaihtamalla paikkaa arvioijan ja arvioitavan kohteen (tunteen herättäjän) välillä, muiden asioiden pysyessä samana (Westermarck 1960, 93).

Westermarck esittää moraalisten käsitteiden olevan yleistyksiä taipumuksista tuntee tunteita samaan aikaan ja arvioida tilannetta riippumattomuuden perspektiivistä (Westermarck 1960, 91). Westermarck ajattelee puolueettomuuden liittyvän kiinteästi tunteeseen. Hän esittää,

²⁴ “I mean that it is so quite independently of any reference it might have to me personally” (Westermarck 1960, 90).

²⁵ Westermarckin mukaan on siis mahdollista esittää moraaliarvostelmia ja olla kuitenkin puolueellinen.

että tunteet jotka mahdollistavat puolueettomuuden²⁶ tunnetaan puolueettomasti (Westermarck 1960, 91). Moraaliset arvostelmat ovat syntyneet osittain ottamalla mallia kielestä, johon tavat ja järki ovat jo vaikuttaneet. Tässä mielessä kuitenkin moraaliset arvostelmat ei ole pelkkiä taipumuksia tuntea tunteita, vaan ne ovat myös ajattelua kielen avulla. Westermarck pitääkin mahdollisena arvostella moraalisia tilanteita ilman tunteellista sitoutumista niihin (Westermarck 1960, 114–115), mutta kuitenkin väittää, että näillä moraalilla arvostelmilla on viime kädessä subjektiivinen lähde (Westermarck 1960, 62, 289).

Moraalisen paheksumisen tunteet

Moraalisia paheksuvia tunteita ovat esimerkiksi oikeamielinen viha, närkeästä ja inhotus. Ne ovat lähellä niitä tunteita jotka refleksinomaisesti pyrkivät poistamaan paha mieltä aiheuttavia kohteita (Westermarck 1960, 62, 65–68.)

Westermarck pitää olennaisimpina erilaisia koston tai rangaistuksiin liittyviä paheksuvia tunteita. Yhteiskunnallinen laki ja rangaistuskäytännöt heijastavat näitä moraalisia tunteita. Rangaistuskäytännöt ja kosto perustuvat ajatukselle, että ihmiset haluavat jonkinlaisen vakuuden siitä, että oikeus tapahtuu suhteessa rikkomuksiin ja pahoihin tekoihin. Mitä suurempi on loukkaantumisen tunne, sitä suurempi on tarve henkilöllä tai yhteisöllä kostaa vääräys (Westermarck 1960, 72). Rangaistuksen ja (moraalisen) närkeästyksen yhteys on selitettävissä sillä, että pyrimme poistamaan tuskan aiheuttaman asian (Westermarck 1960, 80).

Westermarckin mukaan (1960, 69) moraalinen paheksuminen usein ilmenee yhdessä ei-moraalisen närkeästyksen kanssa. Moraalista paheksuntaa on myös vaikeaa erottaa ei-moraalisesta närkeästymisestä tai inhosta. Kuitenkin ihmisellä on sisäisesti erilainen tila, kun hän tuntee pelkkää inhoa ja moraalista inhoa.

²⁶ Eng. ”Now, if the moral concepts are generalizations of tendencies to feel moral emotions and at the same time contain the motion of disinterestedness, we must conclude that the emotions from which they spring are felt disinterestedly.” (Westermarck 1960, 91).

Westermarck katsoo (1960, 73), että koston olemus on sosiaalista alkuperää. Hän uskoo, että rangaistukset ovat rajoittuneet alun perin sosiaalisen piirin sisälle, ei ulkopuolelle. Poikkeuksena tähän ovat riidat yhteisöjen välillä. Kosto itsessään on moraalinen tunne ja se sisältää velvollisuuden vahingoittaa sitä, joka on aiheuttanut pahaa (Westermarck 1960, 71).

Westermarckin mukaan (1960, 85) kosto, rangaistus tai paheksunta kohdistuu muihin olentoihin siksi, että ne tai he ovat tahtovia (*volitional being*) ja sen lisäksi myös sosiaalisesti herkkiä. Kohdistamme suurelta osin moraaliarvostelmamme ihmisten tahtotilaa kohtaan. Tämä myös kuvaa sitä, miksi rankaisemme tai paheksomme ihmisiä samasta teosta eri tavoin. Tätä selventää vielä ajatus, että myötätuntoiset tuntemukset rikkojaa kohtaan estävät retributiivista²⁷ rangaistusta. Kehittyneimmissä tai monimuotoisemmissa yhteiskunnissa kosto muuttunut luonteeltaan sellaiseksi, ettei kärsimystä pyritä aiheuttamaan pelkästään koston vuoksi (Westermarck 1960, 76). Westermarck (1960, 76) toteaa, että yleisesti on pidetty tosiasiana, että rikoksesta tulisi seurata rangaistus. Tämän käsityksen vuoksi suurin osa moraali-teorioista nojaa tähän ajatukseen. Tätä retributiivista käsitystä perustellaan sillä, että rangaistus korjaa tai sovittaa rikoksen. Westermarck kritisoi sovituksen tai reformismin käsitystämme siitä, että hyväksyessämme nämä käsitteet lainopillisina, annamme ”filosofisen puhtauden” näille käsitteille joilla on tosiasiallisesti sosiaaliset juuret (Westermarck 1960, 76). Tähän liittyen Westermarck esittää retributiivisten paheksuvien tunteiden olevan tiiviisti kiinni yleisissä rangaistuskäytännöissä. Rangaistuksen Westermarck erottaa välttämättömistä toimenpiteistä, esimerkiksi väkivaltaisten mielisairaiden tai suuttuneiden koirien tapauksissa. Rangaistuksen tarkoitus on vahvistaa moraalista tapaa toimia ja toisaalta toimia tilanteessa moraalisen velvollisuuden mukaan, eli rangaista moraalin rikkojaa (Westermarck 1960, 78–80).

Rangaistuskäytännöt sisältyvät erilaisiin oikeuskäytäntöihin ja niihin liittyviin ajattelutapoihin. Näiden välillä on kuitenkin huomattavia eroja, jotka johtuvat suurelta osin erilaisesta kehittämisestä, ympäröivistä olosuhteista ja kulttuurin eri käytännöistä.

²⁷ Westermarck käyttää kriminologisia termejä kuvatessaan rangaistusta. Retributiivinen rangaistus tässä kohdin viittaa tietynlaiseen rangaistukseen, jonka tarkoitus ei ole esimerkiksi uudistaa rikollista yhteiskuntakelpoiseksi (reformismi). Retributiivisuus tarkoittaa tässä yhteydessä hyvitystä yhteiskunnalle (usein vankeusrangaistuksen muodossa). Retributiivinen rangaistus on eri asia kuin rangaistus yleensä. Rangaistus voi olla myös tulevaa haittaa ehkäisevä (Westermarck 1960, 76.)

Epäilemättä koko rangaistuskäytäntöjen piirteitä ei voida selittää retributiivisilla tunteilla, mutta Westermarck katsoo, että ne perustuvat pohjimmiltaan näihin subjektiivisiin tunteisiin. Järkeä ja ajattelemista vaikuttavat huomattavan paljon näihin ilmiöihin. Tätä teemaa käsittelemän tämän luvun lopussa.

Moraalisen hyväksymisen tunteet

Moraalista hyväksymistä kuvastaa ystävällismielinen vastavuoroisuuden tunne (*retributive kindly emotion*) ja se Westermarckin mukaan on tiiviisti liitoksissa kiitollisuuteen. Näihin ystävällismielisiin vastavuoroisuuden tunteisiin kuuluvat myös altruistiset halut ja pyrkimykset (Westermarck 1960, 62, 65–68.) Moraaliseen hyväksymiseen liittyy erityinen palkitseminen tai mahdollinen ylistys (Westermarck 1960, 88). Westermarckin mukaan alkukantaisissa yhteisöissä julkinen ylistys oli prototyyppi ystävällismielisestä moraalista toiminnasta (Westermarck 1906, 122).

Eläinten ja ihmisten keskuudessa retributiivinen ystävällinen tunne on huomattavasti harvinaisempaa kuin retributiivinen paheksunta. Suuri osa eläimistä ei osoita sitä ollenkaan ja niillä joilla sitä esiintyy, se yleensä esiintyy rajatussa muodossa (Westermarck 1960, 87). Westermarck toteaa, että yleensä moraalista ystävällistä tunnetta ilmenee erityisesti joukoissa elävillä eläimillä, jotka muodostuvat perheestä (äiti, vanhemmat, lapset). Eläimet nauttivat toistensa seurasta ja tämä nauttiminen liittyy kiinteästi nautinnon syyhyn, eli joukon toisiin eläimiin. Westermarck argumentoi, että moraalista ystävällistä tunnetta ei olisi mahdollista syntyä ilman vastavuoroisuutta (Westermarck 1960, 87–88.)

Westermarck katsoo, että retributiiviset ystävällismieliset tunteet ovat sellaisia, että niiden kohteisiin halutaan samaistua ja ymmärtää näiden kohteen tuntemuksia. Nämä tunteet sisältävät konatiivisen taipumuksen edistää kohteensa hyvinvointia (Westermarck 1960, 97). Westermarck esittää, että hyväksyvillä retributiivisilla tunteilla on taipumus pyrkiä säilyttämään nautinnon syy, samalla tapaa kuin retributiivisella paheksumisella on tarkoitus poistaa tuskan syy (Westermarck 1960, 88).

Westermarck huomauttaa vielä, että lajinsäilymisen kannalta moraaliset paheksumisen tunteet ovat tärkeämpiä kuin moraalisen hyväksymisen tunteet. Hän esittää, että kiitollisuus

auttajaa kohtaan herättää usein pienempiä tunteita kuin jonkun loukkaaminen tai satuttaminen (Westermarck 1960, 98).

Moraalisten väitelauseiden semanttinen merkitys

Stroup (1982, 211–219) on esittänyt, että Westermarckilla on monia erilaisia analyysejä moraaliarvostelmien semanttisesta merkityksestä. Stroupin mukaan (1982, 198, 220) kuitenkin Westermarckin tuotannosta tulee huomata, että hän pyrkii osoittamaan moraalin alkuperän, eikä niinkään antamaan tarkkaa kuvausta moraaliarvostelmien semanttisesta merkityksestä. Toisin sanoen Westermarckia on tulkittu yksinkertaiseksi subjektivistiksi, kun hän on pyrkinyt osoittamaan moraalisten käsityksien alkuperää. *Ethical Relativityssa* Westermarck esittää yksityiskohtaisemmin moraalisten väitelauseiden merkitystä. Westermarck käsittelee moraalisten väitelauseiden olemusta erityisesti moraalisten käsitteiden analyysin yhteydessä (Westermarck 1960, 114–147).

Stroup on kiinnittänyt huomiota Westermarckin moraaliarvostelmien merkitykseen ja totuusarvoon. Ensinnäkin Stroup esittää, että Westermarckin mielestä kaikki moraaliset väittämät ovat joko tosia tai epätosia. Toiseksi moraaliset arvostelmat ovat väittämiä (*propositions*). Kolmanneksi ei ole olemassa sellaista asiaa kuin moraalinen totuus (Stroup 1982, 214–215.)

Kuitenkin teoksessa *Origin and Development of Moral Ideas* Westermarck (1906, 212) esittää moraaliarvostelmien merkityksen olevan toden ja epätoden ulkopuolella, koska tunteet eivät sovellu toden ja epätoden kategorioihin. Tämä näkökulma erottaa hänet *Ethical Relativityn* käsityksestä, jossa moraaliväitteet, kuten kaikki väitteet yleensä voivat olla tosia tai epätosia. Westermarckin voidaan mielestäni tästä syystä katsoa siirtyneen non-kognitivistisen analyysin (*Origin and Development of Moral Ideas*) ja virheteorian (*Ethical Relativity*) välillä. Myös Stroup (1982, 214) on huomauttanut aiheellisesti, että *Ethical Relativity* menee moraaliarvostelmien semanttisessa analyysissä huomattavasti pidemmälle kuin *Origin and Development of Moral Ideas*. Seuraavaksi esittelen Westermarckin keskeiset käsitykset moraalisten arvostelmien merkityksestä. Keskityn ensisijaisesti *Ethical Relativityn* käsittelemiseen, sillä se on tämän tutkimuksen osalta johdonmukaisempaa.

Westermarck esittää, että moraaliset väittämät, kuten väittämät yleensä, voivat olla totuusarvollisia, mutta moraaliväittämät, jotka viittaavat objektiiviseen validiteettiin ovat systemaattisesti vääriä. Westermarck jatkaa vielä tämän jälkeen, että moraalilla väittämällä voi myös olla totuusarvo, kun ne pyrkivät kuvaamaan subjektin taipumuksia tuntea moraalisia tuntemuksia (Westermarck 1960, 142.) Mielestäni tämän voi tulkita mielekkäästi siinä suhteessa, että Westermarckin mukaan voi olla moraalialueita koskevia totuuksia (on totta, että henkilö x pitää tätä pahana asiana), mutta ei moraalitotuuksia (on totta, että x on paha asia).²⁸ On mahdollista, että Westermarck pyrkii esittämään reformistista moraalista puhutapaa.²⁹ Jos haluaisimme puhua totta moraalista ilmiönä, tulisi meidän puhua deskriptiivisesti moraalista taipumuksista.

Westermarck ei ajattele, että subjektiiviset moraaliset käsitykset olisivat tosia, mutta voidaan sanoa, että tällaisia moraalisia käsityksiä deskriptiivisesti todella on. Subjektiivisuudesta syntyvät moraaliset faktat eivät ole *Ethical Relativityn* osalta johdonmukaisia, jonka lisäksi ne ovat myös epäjohdonmukaisia *Origin and Development of Moral Ideas*in näkemysten kanssa.³⁰

Tulkitsen Westermarckin esittävän deskriptiivisen dispositionalistisen käsityksen moraaliarvostelmista.³¹ Tämä perustuu ajatukseen, että voimme kuvailla moraalisia asioita

²⁸ ”If, as I maintain, the objective validity of all moral valuation is an illusion, and the proposition ”this is good” is meant to imply such validity, it must always be false. On the other hand, if “good” expresses a tendency to feel moral approval, the proposition in question is, as already said, true if there really is such a tendency with regard to that of which goodness is predicated, and false if there is no such tendency[...].”

²⁹ Hume esittää samankaltaisen näkemyksen teoksessa *A Treatise of Human Nature* [1738] (1896), ettemme voi löytää moraalista kokemuksestamme mitään asiantilaa (*matter of fact*), niin kauan kun pohdimme oliota sinänsä (Hume 1896, 92, 468). Hume jatkaa esittämällä että sanoessamme jotain asiaa pahaksi, emme tarkoita mitään muuta kuin henkisestä rakenteestamme johtuen me koemme moitetta pohtiessamme sitä (Hume 1896, 468–469). Olson (2014, 32–34) on esittänyt Humeen olevan myös tulkittavissa siten, että hän ehdottaa reformoitua tai tieteellistä moraalidiskurssia vanhan tilalle. Olson perustelee ajatusta sillä, että jos haluamme puhua ilman projektivistista virhettä täytyy meidän puhua niistä taipumuksista joita asioilla suhteessa ihmisiin on.

³⁰ Westermarckin voidaan katsoa argumentoivan yksinkertaista subjektivismia vastaan toteamalla, että ominaisuuden liittäminen (*attribution*) oliolle ei ole koskaan sama asia kuin todeta, että tietty olio aiheuttaa jonkinlaisia tunteita tai käsityksiä kun mieli havaitsee sen (Westermarck 1906, 4).

³¹ Tämä on vastakkainen tulkinta kuin esimerkiksi Stroupilla. Stroup tulkitsee (1982, 248), että Westermarckin mukaan henkilöt ovat oikeutettuja oikean ja väärän käsityksiin, mutta

totuusehdollisena asiana, silloin kun se herättävää todistetusti moraalisia hyväksymisen tai paheksumisen tuntemuksia arvostelman kontekstissa. Tällöin totuusarvollisuus koskisi ainoastaan sitä taipumusta joka asialla on suhteessa moraalisten arvostelmien esittäjään. Tulen selventämään Westermarckin sentimentalismia luvussa 5, jossa käsittelem Westermarckin sentimentalismia suhteessa Mackien eri sentimentalismien lajien analyysiin³².

Westermarckin mukaan moraaliväittämät ovat uskomuksia, sillä ne pyrkivät kuvailemaan todellisia asioita (Westermarck 1960, 114–115.) Westermarck uskoo, että ihmiset käsittävät yleensä moraalien olevan objektiivista ja tätä käsitystä tukee myös heidän kielenkäyttönsä. Westermarck edustaa tätä näkökulmaa, koska hän uskoo ihmisten tekevän moraaliarvostelmia niin, että ne pyrkivät kuvaamaan objektiivisia asioita. Westermarck esittää, että moraalinen objektiivisuus oletetaan ja että sille ei ole perusteita (esim. Westermarck 1960, 3, 114–115). Kuten esitin, Westermarckia on mahdollista tulkita reformistisen moraalidiskurssin kannattajaksi. Tämä tarkoittaisi sitä, että jos todella haluaisimme puhua metaeettisesti virheettömästi, emme viittäisi moraalissa kielenkäytössämme objektiiviseen validiteettiin (*x* on väärin). Westermarckin käsityksen mukaan todella viittaamme objektiiviseen validiteetin arkipuheessa. Tässä mielessä Westermarck voidaan katsoa esittävän, että dispositionalismi voi olla vaihtoehto perinteiselle tavalle ilmaista moraaliväitteitä ilman, että moraalidiskurssi olisi viallista.

On myös huomion arvoista, että Stroup (1982, 284–285) on esittänyt Westermarckin olevan ensisijaisesti empiirinen sosiaalinen teoretikko, eikä hänen tarkoituksenaan ollut suorittaa lingvististä tai merkityksen analyysiä moraaliarvostelmista. Tästä näkökulmasta Westermarckin semanttinen analyysi ei olisi hänen tuotantonsa olennaisin piirre. Pyrin kuitenkin seuraavissa tutkielman luvuissa esittämään, että Westermarckin näkemys moraaliarvostelmien semanttisesta merkityksestä on johdonmukaista ja tulee parhaiten ymmärretyksi sentimentalistisen deskriptiivisen dispositionalismin ja virheteorian yhdistelmänä.

oikean ja väärän merkitys on erilainen, eikä suhde ole moraalisiin faktoihin, vaan suhteessa relativistin (subjektivistin) suosituksiin.

³² Tästä aiheesta lisää sentimentalismia käsittelevässä luvussa 5.

Järjen vaikutus moraalisiin tunteisiin

Westermarck painottaa myös järjen vaikutusta moraalisiin arvostelmiin, vaikka moraaliset arvostelmat ovatkin syntyneet alun perin tunteista. Hän toteaa:

"Järjen harkintojen vaikutus siveellisiin arvostelmiin on varmasti hyvin suuri. Me tulemme huomaamaan, että moraalitajunnan kehitys suuressa määrässä on kehittymistä ei-ajattelevasta ajattelevaksi, valistumattomasta valistuneeksi." (Westermarck 1933, 17).

Moraalitajunnan kehitys on ihmisen ajattelun kehittymistä. Westermarck esittää, että suurelta osin moraaliset käsitykset perustuvat tietämättömyyteen, taikauskon tai uskonnon rakennelmille, eikä hyvä tuomari³³ näille alkuperäisille käsityksille voi omaa käsitystään rakentaa. Westermarck tekee myös tärkeän huomion, että moraaliset käsitykset usein ovat pitkäikäisempiä kuin niiden alkuperäiset syyt (Westermarck 1960, 58–59.) Ennakkoluuloton arvioija joutuu vaihtamaan mielipiteitänsä asiasta jos osoitetaan, että moraalikäsitykset eivät perustu olemassa oleville tosiasioille (Westermarck 1960, 60). Järjelle on muodostunut kriittinen ja arvioiva rooli suhteessa moraaliarvostelmiin. Käsityksiä pohditaan suhteessa niiden syntyperään ja jos nämä käsitykset muodostaneet syyt eivät ole vakuuttavia, voivat moraalikäsitykset olla huonosti ihmisiin vetoavia. Westermarck myös pyrkii osoittamaan, että moraalisella kapinallisuudella on osansa:

"Korkealle sen tavanomaisen käsityksen yläpuolelle, että oikea on jotakin muuttumatonta, jonka mukaan jokaisen on sovitettava mielipiteensä, kohoo se vakaumus, että oikealla on olemassaolonsa kunkin yksilön sielussa ja että se kykenee mielin määrin laajentumaan julistaen omaa olemassaolon oikeuttansa ja olen valmis, jos vaaditaan, pitämään puoliaan kokonaista maailmaa vastaan. Sellainen vakaumus johtaa siveelliseen edistymiseen." (Westermarck 1933, 27).

Westermarckille järki on edistyksen ja riippumattomuuden tae, millä on oma asemansa moraalifilosofiassa, mutta lopulta moraalisen toiminnan takana ovat moraaliset tunteet. Moraaliset tunteet eivät ilmene yhteiskunnassa puhtaina, sillä ne ottavat vaikutteita kielestä, tavoista ja ympäristöä koskevasta tiedosta. Käsittelen moraalisen edistymisen ja virheteorian suhdetta tämän luvun lopussa.

³³ Westermarck viittaa tässä riippumattomaan tai puolueettomaan tarkkailijaan.

Westermarck ja ekspressivismi

Myöhemmistä 1900-luvun metaeettisistä etiikan teorioista Westermarckin moraalifilosofian on luonnehdittu olevan lähellä emotivismia tai nykyisemmin ekspressivismia. Kuitenkin on huomattava Westermarckin teorioiden muodostuneen ennen varsinaista emotivismin (tai ekspressivismin) yleistymistä, siksi usein virheellisesti hänen työnsä liitetään emotivisteihin. Westermarck ei ole voinut tietoisesti erottua heidän kannoistaan (Stroup 1982, 153).

Westermarck on mahdollista ymmärtää emotivistisena ajattelijana, mutta tämä tulkintatapa pohjautuu lähinnä yksipuoliseen tulkintaan, joka sivuttaa Westermarckin huomiot järjen tärkeydestä. Westermarck eroaa emotivismista, koska hän ei katso moraaliarvostelmien koskevan pelkästään henkilön omia tuntemuksia ja uskoo suurimmaksi osaksi ihmisten kuvailevan tosiasioita. Yhteistä Westermarckin ja emotivismin välillä on se, että lopulta moraaliarvostelmissa on kyse subjektiivisista tunteista ja niiden erittäin suuresta roolista koskien moraalialia. Tästä syystä Georg Henrik von Wrightin kuvaus (2001, 124, 145) Westermarckin moraalifilosofiasta emotivismin prototyyppisenä teoriana on ymmärrettävä, mutta ei riittävä. Tämän lisäksi Westermarck (1960, 114) huomauttaa, että kun liitämme (*attribute*) ominaisuuden johonkin ulkopuoliseen olioön tai asiaan, se ei ole sama kuin toteaisimme meillä olevan jonkinlainen kokemus tai aistimus mielessämme. Tämä on mielestäni erittäin tärkeä huomio, joka erottaa Westermarckin emotivismista (tai ekspressivismistä).

Westermarckin käsitys kielen asemasta moraalissa

Westermarck lainaa Russelin käsitystä kielenkäytöstä, jossa kielen voidaan katsoa muodostuvan kun sanat saavat käyttönsä. Myöhemmin sille voidaan muodostaaärkevä tulkintatapa (Westermarck 1960, 116). Sanoilla ei Russelin mukaan ole tämän vuoksi alkuperäistä merkitystä, eikä tämän alkuperäisen merkityksen kysymisessä olisi mieltä. Sanojen oikea käyttötapana on sellainen, missä keskimääräinen kuulija pystyy ymmärtämään niiden merkityksen (Russell 1922, 197–198.) Westermarck tiivistää:

”Kieli on karkea yleistäjä: enemmän tai vähemmän pinnalliset samankaltaisuudet eri ilmiöiden välillä riittävät muodostamaan lingvistisen

identiteetin niiden välille.³⁴ (Westermarck 1960, 118).

Kieli vaikuttaa käsityksemme moraalista ja myös tästä johtuen eri kielipiirien ihmiset arvostelevat eri tavoilla erilaisia tekoja. Westermarck argumentoi, että kieltä osaamalla voi myös ymmärtää moraalisia arvostelmia (Westermarck 1960, 115). Tämä tarkoittaa sitä, että sanojen merkityksestä tai konnotaatioista voi ymmärtää moraaliarvostelmien luonnetta. Kieli sisältää siis hyvin latautuneita merkityksiä ja voimme ymmärtää moraalisia arvostelmia tuntemalla normaalia kielenkäyttöä.

Westermarck luonnehtii alkuperäisten moraalisten käsitteiden syntyneen yhteisön tavoista, koska moraaliarvostelmien ensimmäiset muodot olivat yhtä kuin julkinen mielipide. Julkinen paheksuminen ja hyväksyminen ovat Westermarckille moraalisten tunteiden prototyyppejä. Tämä perustuu ajatukseen siitä, että alkukantaisissa yhteisöissä ei juuri ollut erimielisyyksiä ja tämän myötä julkiseen hyväksymiseen ja paheksumiseen liitettiin ihmisten mielissä yleinen pätevyys (Westermarck 1960, 50.) Yhteiskunnan monimutkaistuessa tämä muuttui. Henkilöiden mielipiteet lopulta erosivat yleisestä mielipiteestä ja aiheuttivat näin erimielisyyksiä eri moraaliarvostelmissa. Tämä ei niinkään kohdistunut moraaliarvostelmien yleiseen pätevyYTEEN, vaan ensisijaisesti sisältöön (Westermarck 1960, 50.) Westermarck perustelee alkukantaisten yhteiskuntien moraalista ”yksinkertaisuutta” empirialla. Hän huomauttaa, että esimerkiksi tietyt alkuperäiskansat eivät tee eroa vahingon ja tahallisen teon välille. Rangaistusten ja palkintojen sovelluskenttä on huomattavasti yksinkertaisempi kuin suuremmissa yhteisöissä ja kehittyneemmissä kulttuureissa. Westermarck pyrkii osoittamaan tämän erityisesti vaihtelevissa rangaistuskäytännöissä (Westermarck 1960, 163.)

Seuraavaksi esittelen Westermarckin argumentaatiota objektiivisia moraalisia teorioita vastaan. Westermarckin (1960, 47) ja Mackien³⁵ (1990, 38; 1980, 145) argumentit kohtaavat siinä ajatuksessa, että moraalinen intuitionismi lopulta palautuu ajatukseen, joka perustuu moraalisten väitteiden oletetulle objektiivisuudelle. Tämä oletettu objektiivisuus on Westermarckille kritiikin keskeisin kohde.

³⁴“Language is a rough generalizer: even more or less superficial resemblance between different phenomena often suffices to establish linguistic identity between them.” (Westermarck 1960, 118).

³⁵ Esittelen Mackien argumentteja tarkemmin virheteoriaa käsittelevässä luvussa 4.

Westermarckin argumentit objektiivisia moraaliteorioita vastaan

Westermarckin teos *Ethical Relativity* alkaa objektivististen moraaliteorioiden kritiikillä, joka suurelta osin kohdistuu objektivististen teorioiden perusoletuksiin (Westermarck 1960, 3–61). Nämä aksioomat tai premissit, jotka erityisesti tulevat esille utilitarismissa ja intuitionismissa, ovat moraalifilosofiassa erimielisyyksien kohteina, eivätkä ne ole kaikkien hyväksymiä. Näistä mielipiteistä on huomattavaa erimielisyyttä asiantuntijoiden ja arkimielipiteiden välillä (Westermarck 1960, 12–13). Tässä osassa käsitelen Westermarckin argumentteja, jotka pyrkivät osoittamaan muiden moraalifilosofisten teorioiden (objektiivisten) olevan puutteellisia.

Westermarck luonnehtii poleemisesti aikalaista etiikkaa normatiiviseksi tieteenksi, minkä tarkoitus on löytää ja luonnehtia moraalisia periaatteita, millä on objektiivinen validiteetti (Westermarck 1960, 3). Westermarck itse erottautuu tästä näkökulmasta, joka pyrkii normatiivisuuteen objektiivisessa mielessä. Westermarckille objektiivisuus ensisijaisesti tarkoittaa moraalisten ominaisuuksien olemassaoloa ilman viittausta ihmisen mieleen.³⁶ Tämän lisäksi Westermarck hylkää myös realismin, joka on ihmismielestä riippuvaista.³⁷ Käsitelen erityisesti intuitionismin kritiikkiä ja sen jälkeen Kantin filosofian kritiikkiä.

Westermarck argumentoi objektiivista moraalista vastaan periaatteella, että paras moraalinen selitysmalli voi selventää ihmisten tosiasiallista moraalista toimintaa.³⁸ Westermarck näin epäsuorasti väittää, että hänen moraaliteoriaansa selittää moraalinen ilmiönä paremmin. Westermarck ottaa kantaa erilaisiin epistemologisiin ja ontologisiin kysymyksiin, mutta ei rinnasta niitä muihin filosofian osa-alueisiin lukuun ottamatta estetiikkaa ja determinismikeskustelua.³⁹ Tämä lähestymistapa eroaa huomattavasti nykyisestä

³⁶"[...]reference to mind." (Westermarck 1960, 3).

³⁷ Esimerkiksi utilitarismi (Westermarck 1960, 5).

³⁸ Westermarckin filosofian lukeneisuus on painottunut eettisiin teorioihin (Stroup 1982, 129.) Tämä huomioon ottaen on mahdollista, ettei yleiset ontologiset tai epistemologiset kysymykset olleet merkittävimpiä Westermarckille.

³⁹ Estetiikan erikoinen asema Westermarckin filosofiassa selittyy sillä, että estetiikka sisältää samankaltaisen projektivismin muodon kuin moraalit. Westermarck katsoo, että estetiikassa objektiivisuuden hylkääminen johtaa myös siihen, että moraalissa sama objektiivisuus tulisi

virheteoriasta siltä osalta, että nykyinen keskustelu on laajentunut koskemaan yleisiä ontologisia ja epistemologisia kysymyksiä. Tämä johtuu siitä, että hyväksyessämme moraalisen virheteorian tulee meidän myös hyväksyä muita virheteorioita samoilla perusteilla. Tähän teemaan palaan luvussa 4.

Intuitionismin kritiikki

Westermarck luonnehtii intuitionisteja moraalitajun (*moral sense*) koulukunnaksi ja käsittelee Shaftesburya ensimmäisenä varsinaisena tämän näkökulman edustajana. Shaftesbury uskoi, että hyvä koostui hyveestä joka asetti oikeaan mittasuhteeseen henkilökohtaisen ja yleisen hyvän (Westermarck 1960, 35). Tämä hyve ja tässä tapauksessa moraalinen aisti pystyy aistimaan sen, mikä on yleisesti hyvää. Westermarck huomauttaa Shaftesburystä, että suurin osa moraalista intuitionisteista eivät usko siihen, että tunteilla olisi moraalinen perusta, joten he eivät viittaa tunteisiin vaan erilliseen aistiin.⁴⁰ Westermarck toteaa Kantin tavoin, että tunteet, jotka vaihtelevat loputtomasti eivät voi muodostaa objektiivista moraalista standardia (Westermarck 1960, 37). Westermarckin voidaan myös katsoa olevan samaa mieltä Mackien kanssa siinä, että kaikkien henkilöiden hyväksymä subjektiivinen arvostelma ei kuitenkaan johda objektiivisuuteen. Toisin sanoen intersubjektivismi ei johda objektivismiin (Mackie 1990, 22; Westermarck 1960, 36–37).

Westermarck esittää, että meidän tulisi saada jonkinlainen selonteko siitä, mistä erilainen pääsy moraalisiin faktoihin johtuu. Todennäköisesti intuitionismin kannattaja esittäisi, että moraaliset erimielisyydet johtuvat erilaisista käsityksistä tosiasioista (Westermarck 1960, 40.) Tähän liittyen Westermarck esittää, että moraalinen aisti on suurella osalla intuitionisteista sellainen, että sillä ei ole minkäänlaista ruumiillista sijaintia tai samankaltaisuutta suhteessa empiriiseen maailmaan. Tästä seuraa myös näkökulma, jonka mukaan ei ole varmaa että moraalista aistia tai intuition aistimat asiat näyttäisivät samalta

hylätä, sillä objektiivisuuden oletus perustuu samankaltaiselle psykologiselle mekanismille (Westermarck 1960, 48, 145).

⁴⁰ Westermarck käsittelee yksityiskohtaisesti eri intuitionistien tapaa käsitellä moraalista aistia, esimerkiksi Butlerin, Whevellin, Samuel Clarcken, Pricen, Cudworthin ja Reidin osalta (Westermarck 1960, 36–41.) Yhteistä näille on moraalista aistin vertaus muihin aisteihin sekä vahva yhteys järkeen.

samankaltaisissa luonnollisissa olosuhteissa (Westermarck 1960, 36.) Moraalinen intuitionismi voisi olla siis periaatteessa erilaista vaihdellen yksilöstä toiseen, vaikka olisimmekin samaa mieltä tosiasioista.

Näiden argumenttien lisäksi voidaan vielä esittää, että Mooren analogia moraalisen intuition kyvystä toimia kuten muut aistit on heikko. Westermarck pyrkii osoittamaan, että moraaliselta intuitiolta puuttuu sisällöllinen yhdenmukaisuus, joka voidaan havaita muilla aisteilla (Westermarck 1960, 36.) Sisällöllisellä yhdenmukaisuudella Westermarck tarkoittaa sitä, että muilla aisteilla asioiden kokeminen ei vaihtelee niin suuresti, eikä siihen vaikuta tulkintakehykset niin voimakkaasti, kuin moraalisisessa intuitiossa. Tämä argumentti saa mielestäni erityisen paljon tukea nykyisestä kokeellisesta moraalintutkimuksesta. Esitän luvussa 6 argumentteja tämän käsityksen tueksi.

Westermarck kritisoi moraalisen valistuneisuuden käsitystä, että ihmiset jotka toimivat tarpeeksi korkealla moraalisisella tasolla saavuttavat samankaltaisen ymmärryksen kuin jos matematiikassa ymmärretään perusaksioomat. Westermarck kysyykin, voiko moraalisen kypsymättömyys selittää koko vaihtelevan moraalisen perustan kokonaisuudessaan pois? Westermarck toteaa tähän kysymykseen lyhyesti, etteivät edes moraalintutkimukseen omistautuneet asiantuntijat ole samaa mieltä etiikkaa tai moraalisisa koskevista perusolettamuksista (Westermarck 1960, 42.) Erimielisyyksiä voi olla vaikka hyvän määritelmästä tai sitten siitä, tulisiko naapurisa auttaa yhtä paljon ja varauksetta kuin ventovierasta. Westermarck haluaa näillä esimerkeillä osoittaa, että analogia muiden aistien (tai matematiikan) ja moraalisen intuition välillä on heikko (Westermarck 1960, 42–43).

Westermarck esittää, että moraalisten ominaisuuksien attribuutio (projektivisismi) ulkoisiin objekteihin ei moraalisisa intuitionistia vaivaa sen enempää kuin matemaatikkoa aksiomien perustelujen löytäminen (Westermarck 1960, 49). Vaikka etiikan ”aksioomat” ovat huomattavasti kiistanalaisempia ja käsitykset niistä vaihtelevat eri asiantuntijoiden kesken. Tämä Westermarckin syytös pohjautuu Mooren tapaan rajata intuitioita koskeva psykologia kokonaan filosofian alueen ulkopuolelle (Moore 1907, 130–131). Westermarck esittää, että Mooren lähestymistapa on ainoastaan ymmärrettävissä jos etiikka ymmärretään normatiivisena tieteenä, mutta Westermarck ei usko normatiivisen tieteen mahdollisuuteen.

Kantin objektivismi

Westermarck esittää Kantin objektiivisen moraaliteorian perustuvan itseasiassa tunteille. Westermarckin mukaan Kant olettaa objektivismin velvollisuuden käsitteessä, joka siirtyy koskemaan kategorioita ja sitä myöten myös järkeä (Westermarck 1960, 40–46). Tämä näennäinen objektiivisuus selittyy moraalilla tunteilla, jotka ovat riittävän yhdenmukaisia antamaan näkemyksen siitä, että ne ovat objektiivisia.

Kantin myötä moraalista puhuttaessa on viitattu erityiseen moraaliseen kykyyn (*faculty*), jota kutsutaan moraaliseksi tai käytännölliseksi järjeksi. Westermarck huomauttaa Kantin yhdistävän käytännöllisen ja teoreettisen järjen yhdeksi järjeksi, mitkä eroavat toisistaan vain niiden käytön mukaisesti (Westermarck 1960, 40). Jos kyseessä siis on sama aisti, niiden objektiivisuus on myös samankaltaista. Westermarck pyrkii osoittamaan, että käytännöllisen järjen olemassaolo olettaa yleisesti objektiivisen validiteetin. Ongelma objektiivisuudessa on se, että se liitetään yhden ja saman järjen yhteyteen. Käytännöllinen järki tulee siis osittain osaksi sitä varmuutta, jota teoreettisella järjellä on. Westermarck toteaa, että Kant tarvitsi kyvyn, joka selittää moraalilain. Tätä aistia Kant piti puhtaan järjen tosiasiana, josta olemme apriorisesti tietoisia ja joka on välttämättä totta⁴¹ (Westermarck 1960, 40–41). Westermarck katsoo tämän olevan tapa peittää epävarmuus, joka käytännölliseen järkeen liitetään.

Objektiiviset teoriat ja moraaliset tunteet

Objektiiviset teoriat Westermarckin mukaan ovat mahdollisia, koska ne kuvaavat todellisuutta jokseenkin johdonmukaisesti. Westermarckin argumentaatio etenee seuraavasti. Ensimmäiseksi hän osoittaa objektiiviset moraaliset teoriat puutteelliseksi, sillä ne nojaavat sellaisiin periaatteisiin, jotka eivät ole yleisesti hyväksytyjä asiantuntijoiden tai tavallisten ihmisten kesken (Westermarck 1960, 9–14). Kun Westermarck on osoittanut objektiivisten teorioiden olettan tämän objektiivisuuden (1960, 3–61), hän siirtyy

⁴¹ ”He needed a faculty to explain the moral law, which he regarded as a fact of pure reason, of which we are a priori conscious, and which is apodictically certain,” and the objective reality of which ”cannot be proved by any deduction by any efforts of theoretical reason.” (Westermarck 1960, 40–41).

esittämään oman tunteisiin perustava moraalisen teoriansa näiden tilalle (1960, 62–219). Moraalisten tunteiden avulla hän pyrkii myös esittämään, miksi ylipäätensä objektiiviset teorit ovat näennäisesti mahdollisia, sekä kuinka ne lopulta palautuvat moraalisiin tunteisiin (1960, 220–289).

Westermarck väittää, että näennäinen objektiivisuus on muodostunut kausaalisuhteen kääntyessä pääläelleen normatiivisen voiman ja moraalisen toiminnan kohdalla.⁴² Tämä tarkoittaisi siis sitä, että objektiiviset teorit nojaisivat "salaa" subjektivistiseen tai emootiokeskeiseen teoriaan (Westermarck 1960, 220–259). Tämä väärinkäsitys Westermarckin (1960, 220) mukaan johtuu siitä, että moraalisen tiedon kokemusta on tulkittu väärästä (ei tunteisiin perustuvasta) kehyksestä.

Westermarckin kritiikki

Tässä kappaleessa käsittelen Westermarckiin moraalifilosofiaan kohdistunutta kritiikkiä. Yleisesti ottaen Westermarckin moraalifilosofiaa on kritisoitu relativismista, subjektivismista ja epäjohdonmukaisuuksista (Stroup 1982, 198). Suomalaista kritiikkiä ovat esittäneet esimerkiksi Sven Krohn teoksessa *Totuus, Arvo ja Ihminen* (1967) ja Urpo Harva teoksissa *Etiikka* (1958) ja *Yhteiskunta ja Moraali* (1957). Stroup on teoksessa *Westermarck's Ethics* (1982, 199–200) pohtinut hyvin laajasti miksi Westermarckia on tulkittu hyvin vaihtelevalla tavalla. Erääksi syyksi hän on havainnut, että Westermarck antaa tuotannossaan toisistaan eroavia ja vaihtelevia käsityksiä. Stroup esittää (1982, 201), että yleisin tulkinta Westermarckista on yksinkertainen subjektivismi. Tämä tarkoittaa yleisesti ottaen sitä, että moraalilause ”x on hyvää” tarkoittaa ”x herättää minussa positiivisia tunteita sitä kohtaan”. Kuten esitin järjen ja tunteiden yhteydessä aiemmin, ei Westermarck edusta tällaista subjektiivista kantaa. Seuraava lainaus Urpo Harvan teoksesta *Etiikka* (1958) osoittaa kuinka yksinkertaista subjektivismia sovelletaan Westermarckiin:

⁴² Tämä näyttäisi olevan hyvin samankaltainen argumentti joka myöhemmin on tullut esille Mackiella. Mackie tosin esittää tämän ajattelutavan osana suhteellisuusargumenttia (Mackie 1990, 36–38). Mackien mukaan moraalinen toiminta aiheuttaa moraaliset ja se koetaan sitovana, eikä niinkään että moraaliset arvot olisivat normatiivisesti sitovia ja näin aiheuttaisi moraalisen toiminnan. Käsittelen suhteellisuusargumenttia tarkemmin luvussa 4.

”Westermarck koetti osoittaa, kuinka moraaliset mielipiteet ovat vain subjektiivisten tunteiden ilmaisuja ja kuinka tästä johtuu moraalien relatiivisuus, so. kuinka se, mitä pidetään hyvänä ja pahana, vaihtelee ajasta ja paikasta riippuen.” (Harva 1958, 7).

Westermarckin oikeudenmukaiseen tulkintaan tulisi mielestäni sisällyttää hänen käsityksensä järjen vaikutuksesta moraalisiin, eikä käsitellä moraalisten tunteiden ilmaisuja irrotettuna kielellisistä ja kulttuurisista vaikutuksista. Moraalinen mielipide ei ole toisin sanoen ole Westermarckilla pelkkä tunteidenilmaisu, kuten Harva väittää.

Westermarckin tulkinnan vaikeus johtuu osittain siitä, että Westermarck hylkää osan moraalista kielenkäytöstämme (objektiivisuuden hylkääminen) ja toisaalta käyttää moraalisia käsitteitä uudelleen niiden arkimerkityksessään. Tämä korostuu erityisesti niissä tapauksissa, missä Westermarck puhuu moraalista kehittyneisyydestä (kuten esim. Westermarck 1960, 147). Westermarckia on syytetty erityisen paljon epäjohdonmukaisuudesta tai ristiriitaisuudesta, minkä ainakin osittain voidaan katsoa johtuvan moraalisten käsitteiden kaksoismerkityksestä. Westermarck ja Mackie ovat molemmat argumentoineet sen puolesta, että vaikka hylätään moraalisen objektiivisuus ja moraaliset faktat, joudutaan silti käyttämään moraalista kieltä (Westermarck 1960, 48–49; Mackie 1990, 98). Vaikka Westermarck hylkää moraalisen objektivismin, hän kuitenkin käyttää käsitteitä niiden tavanomaisessa merkityksessään. Westermarck argumentoi, että vaikka emme usko enää auringon kiertävän maata, saatamme silti käyttää sanontaa jossa niin todetaan, kuten esimerkiksi ”aurinko nousee”. Samalla tapaa kun arvostelemme jotain taideteosta esteettisesti, saatamme silti kutsua jotain taideteosta kauniiksi, vaikka me uskomme kauneuden olevan katsojan silmässä (Westermarck 1960, 48–49).

Westermarck rinnastaa myös deterministisen käsityksen ja tahdonvapauden käsityksen olevan samankaltaisessa ristiriidassa kuin moraalinen subjektivismi ja objektiiviset moraaliväittämät. Siitä huolimatta, että uskomme deterministiseen maailmankatsomukseen käytämme vapautteen liittyviä käsitteitä kuin omaisimme vapaan tahdon (Westermarck 1960, 179–182). Moraalisen ja sen subjektivistisen perustan tapauksessa tämä ilmiö on sama. Tarvitsemme käytännöllisessä toiminnassa sellaista kieltä, joka kuvaa halujamme, toiveitamme sekä toimintaamme. Myös Mackie esittää samanlaisen analogian luonnontieteissä käytetyn atomin käsitteen osalta. Puhumme atomista, mutta emme enää kuitenkaan käsittele atomia jakamattomana materiaalisena osana (Mackie 1990, 97). On

epätodennäköistä, että voisimme hylätä moraalisen kielenkäyttömme, siksi joudumme käyttämään moraalisia termejä ikään kuin ne sisältäisivät moraalisia objekteja.

Urpo Harva toteaa, että ”Westermarckin sosiologinen etiikka jättää vastausta vaille kysymyksen, miksi ihminen pyrkii puolueettomiin tunteisiin ja kuinka hän voi vapautua ei-moraalisten puolueellisten tunteiden vallasta.” (Harva 1958, 67). Harvan kritiikki kohdistuu moraalisten tunteiden velvoittavuutta kohtaan. Harva kysyy (1957, 48): ”Miksi ihminen ei tyydy välittömästi herääviin hyvän- tai pahansuovan tunteisiin, vaan tahtoo koetella, ovatko ne moraalisia vai ei-moraalisia? Westermarckilla ei ole tähän mitään selitystä.” Westermarck ei Harvan mukaan kerro miksi moraaliset tunteet ovat velvoittavia.

Westermarck perustelee taipumusta tunkea moraalisia tunteita niiden sosiaalisella funktiolla (Westermarck 1960, 95–96). Westermarck pyrkii erittelemään erilaisia moraalisia tunteita, joita esiintyy myös eläimillä. Moraalisten tunteiden voidaan katsoa suojaavan lauman yksilöitä ulkopuolisilta uhkilta ja joskus tunteet myös kohdistuvat toisen lajin eläimiin tai olentoihin. Näyttäisi siltä, että samankaltaisuus eläinten kesken kuitenkin on suuri tekijä tunteiden onnistuneelle välittymiselle (Westermarck 1960, 97–101), mikä vuorostaan selittää miksi emme tunne kaikkia eläimiä kohtaan moraalisia tunteita. Tämän lisäksi Westermarck selittää moraalisten tunteiden olemassaoloa sillä, että ne ovat kehittyneet evoluution myötä ja ne ovat samankaltaisia kuin suojaavasta refleksinomaisen reaktio (Westermarck 1960, 40–41; Westermarck 1960, 68). Westermarck katsoo, että toisista lajitovereista välittäminen ja heidän onnellisuutensa lisääminen on hyvin sisäänrakennettua biologiseen ja henkiseen olemukseen (Westermarck 1906, 19). Toisin sanoen moraaliseen käyttäytymiseen on biologiset lajityypilliset ja hyvin vahvat yksilölliset psykologiset edellytykset, jotka kehittyneessä muodossaan toteuttavat sosiaalisia funktioita.

Harva esittää kysymyksen siitä, miksi ihminen ylipäättänsä suorittaa ”kuvitteellisen vaihdon” arvioidessaan tilannetta moraalisesti? Tämä puolueettomuus on ikään kuin sisäänrakennettu tunteeseen, eikä sille puolueettomuudelle (tai oletetulle sellaiselle) Westermarckin näkökulmasta ole sinänsä vaihtoehtoja, koska se on osa psykologista ja biologista rakennettamme.

On huomion arvoista, että Harva ja Krohn esittävät, että Westermarck ei olisi pitänyt

kuvitteellista vaihtoa tunteena, vaan järjen piirissä tapahtuvana (Harva 1957, 50; Krohn, 1967, 150). Westermarck käsitti kuvitteelliseen vaihdon olevan tunteista syntyvää ja osittain mielikuvituksen avulla tapahtuvaa. Westermarck esitti, että moraaliset tunteet tunnetaan puolueettomasti (Westermarck 1960, 91).

Krohn esittää, että pitäessään puolueettomuutta arvopredikaattina Westermarck hylkää oman teesinsä ja hänen teoriansa kumoaa itse itsensä (Krohn 1967, 151). Krohn esittää (1967, 151), että Westermarck syyllistyy naturalistiseen virhepäätelmään juuri tämän puolueettomuuden arvopredikaatin arvostamisen myötä. Tämä perustuu ajatukselle, että puolueettomuus on Westermarckille jonkinlainen arvopredikaatti, joka määrittää moraalista arvoa ja tämän kaltaisesta maksimista voidaan kysyä jälleen: ”onko puolueettomuus hyvää?”.

Westermarck ei kuitenkaan syyllisty naturalistiseen virhepäätelmään ensisijaisesti siitä syystä, että hän ei pidä puolueetonta hyvänä. Puolueettomuus kuvailee moraaliarvostelmien luonnetta, mutta sen ei tarvitse olla arvopredikaatti sinänsä. Tässä korostuu kannattamani näkemys, että Westermarckin sentimentalismi on deskriptiivistä (Tästä lisää luvussa 5).

Jesse Prinz esittää, että puolueettomuus on selvästi yhteensopivaa subjektiivisuuden kanssa ja se tulisi ymmärtää episteemisenä konstruktiona (Prinz 2007, 140–141). Episteeminen konstruktio tarkoittaa sitä, että joku asia rakentuu käsityksistä siitä mitä muut subjektit ajattelevat tai ajattelisivat hypoteettisesti. Puolueettomuus on lopulta riippuvaista mielestä, eikä sitä näin ole järkevää yhdistää objektiivisuuteen tai tarkemmin ottaen siihen, mikä olisi totta mielestä riippumattomasti (Prinz 2007, 140–141). Jos puolueettomuus rakentuu ihmisten subjektiivisista reaktioista suhteessa moraalisiin tekoihin, tulisi sitä kuvailla ensisijaisesti mielestä riippuvaiseksi ilmiöksi ja myöskään Westermarckin puolueettomuuden piirrettä ei tulisi esittää objektiiviseksi.

Käsittelen luvussa 5. sentimentalismia, jonka avulla voidaan selittää moraalin yhteiskunnallista hyödyllisyyttä tai funktiota, tämä helpottaa myös vastaamista Harvan esittämiin kysymyksiin. Westermarckin näkökulma saa myös nykyaikaisen aivotutkimuksen puitteissa tukea käsitykseen, että moraaliset tunteet eroavat fysiologisesti ei-moraalisista tunteista (Prinz 2007, 50–86). Voidaan esittää, että moraaliset tunteet ja Westermarckin käyttämä käsite ”kuvitteellinen vaihto” voi olla oikeutettavissa nykyaikaisen luonnontieteen

perusteella. Käsittelen tarkemmin tunteiden hyvin merkittävää suhdetta moraaliseen toimintaan luvussa 6.

Relativismi

Krohn käsittelee Westermarckin moraalifilosofiaa pohtien, voiko Westermarckin moraalifilosofiassa esittelemä etnologinen aineisto antaa meille syytä uskoa moraalin relatiivisuuteen (Krohn 1967, 146). Krohn pohtii tavanomaisesti vastausta kysymykseen, voiko deskriptiivisestä moraalista relativismista johtaa metaeettisen moraalisen relativismin. Kuten ensimmäisessä luvussa esitin, ei Westermarck kuitenkaan uskonut tämän olevan hyvä argumentti. Krohn esittää, että Westermarckin etnologinen aineisto ei voi mitenkään todistaa, ettei periaatteessa olisi mahdollista saavuttaa tietoa moraalista asiainiloista. Tästä syystä eettinen relativismi ei saa tukea tästä aineistoista (Krohn 1967, 148). Tämä on nähdäkseni täysin linjassa sen kanssa, miten Westermarck käsitti moraalisen vaihtelun vaikuttavan metaeettisen relativismin hyväksyntään (Westermarck 1960, 42, 183).

Normatiivisuus

Urpo Harva on esittänyt, että Westermarck tekee evolutiivista etiikkaa harjoittaville ominaisen virheen. Harva esittää, että Westermarck pyrkii selittämään alemman tason ilmiöillä (biologia, tunteet) ylemmän tason ilmiöitä (moraali), mutta tässä Westermarck on huomaamattaan sisällyttänyt alemman tason ilmiöihin kuuluvia ylemmän tason ilmiöitä (Harva 1957, 39). Harvan mukaan Westermarckin käsitys tavoista ja niiden prototyyppisestä moraalisuudesta on ongelmallinen.⁴³ Tästä syystä Harva katsoo, että Westermarckin moraalifilosofia on luonteeltaan salaa normatiivista. Harva esittää, että puolueettomuuden tunne on ristiriitainen asia subjektiivisuuden kanssa, ainakin normaalissa kielenkäytössä (Harva 1957, 59). Toisin sanoen Harva esittää Westermarckin viittaavan johonkin ei-subjektiiviseen arvopredikaattiin puolueettomuuden käsitteellään ja tästä syystä on tuonut etiikkaan normatiivista sisältöä, johon Westermarck ei ole tiennyt sitoutuvansa (Harva 1957, 58–61). Harva jopa kirjoittaa, että: ”Westermarck pitää puolueettomia moraaliarvostelmia

⁴³ Harva ilmeisesti viittaa seuraavaan: (Westermarck 1906, 9).

objektiivisina” (Harva 1957, 61).

Westermarck esittää useasti, että moraalikäsitukset ovat pohjimmiltaan tunteisiin perustuvia ja tätä käsitystä vastaan moraalin sidos tapoihin on vähemmän ongelmallista, sillä sekä yleiset tavat että moraalikäsitukset ovat moraalista tunteista lopulta syntyneitä. Westermarckin väite, että tavat ovat prototyyppisiä moraalikäsitksiä, tulisi ymmärtää ensisijaisesti empiirisenä, eikä niinkään käsitteellisenä sidoksena. On eri asia sanoa, että moraaliset käsitukset vastaavat tapoja alkukantaisessa yhteisössä, kuin sanoa tapojen olevan sama asia kuin moraalit.⁴⁴ Westermarck toteaaakin, ettei alkukantaisissa yhteisöissä ole käytännössä eroa yksilöiden välisissä moraalisisissä käsityksissä, mutta hän ei kiistä sen mahdollisuutta (Westermarck 1906, 9). Westermarckin käsitys subjektiivisesta moraalista perustasta ei ole mielestäni normatiivista, koska subjektiivisuus ei ole viime kädessä ristiriitaista puolueettomuuden kanssa. Westermarck käsittelee normatiivisen etiikan ongelmia varhaisessa esseessä *Normatiivinen ja psykologinen etiikka* (1979) [1896]. Westermarckin moraalifilosofiaa voidaan kutsua deskriptiiviseksi dispositionalismiksi (kts. Mackie 1980, 73), jota käsittelemme luvussa 5.

Konventionalismi ja intersubjektiivisuus

Sayre-McCord tulkitsee Westermarckin kannattavan konventionaalisuutta joka perustuu intersubjektivismiin (Sayre-McCord 1988, 18). Sayre-McCord käsittelee Westermarckia konventionalistina yhdessä antropologi Ruth Benedictin kanssa. Sayre-McCord (1988, 19) arvostelee Ruth Benedictin konventionalismia siitä, ettemme voi järkevästi olla eri mieltä yhteiskuntamme käytäntöjen kanssa. Sayre-McCordin (1988, 18–19) mukaan konventionalismissa moraalisten väitelauseiden merkitys perustuisi yhteiskunnassa vallitseviin käytäntöihin. Esimerkiksi väite ”kenkien ottaminen pois sisälle siirtyessä on moraalisesti oikein” tarkoittaisi sitä, että on yksinkertaisesti tapana ottaa kengät pois kun tullaan sisälle.

⁴⁴ Harva esittää, että jos moraaliset tunteet ovat puolueettomia ja tavat ovat moraalisia, niin täytyy myös tapojen olla puolueettomia (Harva 1957, 65–66). Kuitenkin Westermarck on nähdäkseni pyrkinyt ensisijaisesti esittämään tunteiden sidoksen tapoihin, eikä niinkään esittämään, että kaikki tavat ovat moraalisia.

Koska tarkoitukseni on osoittaa Westermarckin olevan jotain muuta kuin konventionalisti, esitän konventionalistisen kannan perusajatuksen. Tämä voidaan luonnehtia Harry Gensleria lainaten, konventionalismissa hyvä voidaan esittää seuraavasti: ”x on sosiaalisesti hyväksyttyä, siis x on hyvää” (Gensler 2013, 44–45). Luonnollisesti kaikki mikä on sosiaalisesti hyväksyttyä, ei välttämättä ole hyvää intuitiivisesti. Tämä on tietenkin vahva argumentti kulttuurista relativismia vastaan, jos halutaan sitoa moraalinen totuus itse kulttuuriin.

Westermarck ei edusta konventionalismia kahdesta syystä. Westermarck jakaa moraalirealistien käsityksen moraaliarvostelmien semanttisesta merkityksestä, siinä missä konventionalismi edustaa revisionismia moraaliarvostelmien merkityksen suhteen. Konventionalismi ja Westermarckin käsitys moraaliarvostelmien semanttisesta merkityksestä ovat ristiriidassa keskenään.⁴⁵ Toiseksi Westermarck edustaa virheteoriaa, jossa tunteet eivät voi antaa riittävää perustaa totuusarvolla konventionalismille (Westermarck 1960, 3, 37). Ja tästä syystä Westermarck pitää totuusarvolla moraaliarvostelmia systemaattisesti väärinä (Westermarck 1960, 142). Olisi epä johdonmukaista olettaa, että moraaliarvostelmilla kulttuuriin sidottuina olisi siltikin totuusarvo.

Westermarck ja moraalinen kehitys

Westermarck esitti, että järjen käyttäminen ja tosiasioiden parempi ymmärrys johtaa moraaliseen kehittymiseen, koska voimme näin tehdä puolueettomampia arvostelmia. Moraalisen kehittyneisyyden katsotaan olevan yleisesti olevan jonkinlainen arvo. Kuten aiemmin esitin, Westermarck kieltää moraalistien totuuksien olemassaolon, joten hänen edustamansa kanta vaatii jonkinlaisen selvennyksen siitä, miten on mahdollista puhua moraalista edistyksestä, vaikka mitään edistyneisyyden mittaria ei hänen teoriassaan voi olla.

Usein esitetään virheteoriaa kohtaan, että sen sisällä ei voida esittää mitään käsitystä siitä, mitä meidän tulisi tehdä. Tätä käsitystä vastaan voidaan esittää, että objektiiviseen

⁴⁵ Kuten aiemmin käsitellessäni moraalistien tunteiden semanttista merkitystä, viittaan tässä tulkinnassa *Ethical Relativityssa* esiteltyihin käsityksiin moraaliarvostelmien merkityksestä. Moraaliset väittämät (propositiot) ovat joko tosia tai epätosia (Westermarck 1960, 141–142).

validiteettiin tai kategorisiin imperatiiveihin viittaavia käsityksiä ei voida uskottavasti käyttää (kts. luku 4). Ihmisten omien tavoitteiden tyydyttämisessä ja myös toisten ihmisten tarpeiden tunnistamisessa järjen keskeinen asema voi olla riippumatonta objektiivisesta validiteetista tai kategorisista imperatiiveista.

Westermarck esittää, että ihmiskunta on kehittynyt suuntaan, jossa moraaliset käsitykset kattavat yhä suuremman joukon ja pyrkivät yhä enemmän puolueettomuuteen (Westermarck 1960, 112). Westermarckin voidaan katsoa kuvailevan moraalisten käsitysten ja ihmiskunnan kehittyneisyyden välistä suhdetta, ottamatta kantaa siihen, onko tälle kehitykselle jotain riippumatonta mittaria. On huomionarvoista, että suuri osa Westermarckin moraalista edistyksen käsityksistä on esitelty *Origin and Development of Moral Ideas* kirjoissa, siinä missä *Ethical Relativity* käsittelee huomattavasti vähemmän moraalisen edistyksen teemaa. On myös mahdollista, että Westermarck on tullut teeman suhteen varovaisemmaksi, sillä *Ethical Relativity* virheteoria on selkeämmin ongelmallinen kaikkien normatiivisten väitteiden osalta.

Koska virheteorioiden suhde normatiiviseen filosofiaan on monimutkainen, pyrin selventämään Westermarckin näkökulmaa siihen, kuinka moraalista tulisi puhua jos hyväksyisimme hänen näkemyksen, että moraaliarvostelmat jotka viittaavat objektiiviseen validiteettiin ovat systemaattisesti vääriä. Nykyisessä metaetiikassa virheteorian hyväksymisestä seuraa keskustelu siitä, millä tavoin moraalidiskurssia tulisi käsitellä kun se on todettu virheelliseksi. Olson (2014, 180–198) esittää, että virheteoreetikolle jää kolme pääasiallista lähestymistapaa:

- (1) Moraalisen abolitionismin mukaan meidän tulisi hylätä virheellinen moraalidiskurssi kokonaisuudessaan ja luopua sen käytöstä.
- (2) Revisionistinen moraalinen fiktionalismi käsittää moraalin fiktiona ja sen ylläpitäminen fiktiivisenä muotona on perusteltua.
- (3) Moraalisen konservatismen mukaan moraalidiskurssia ei tulisi käsitellä vain fiktiona tai poistaa käytöstä. Moraalin entinen käsittelytapa on moraalisen konservatismen mukaan perusteltua.

Abolitionistisen (1) näkemyksen mukaan moraalinen diskurssi tulisi korvata muilla keinoilla, jotka eivät viittaa kategoriin imperatiiveihin. Joyce on esittänyt, että abolitionisti voi hyödyntää tosiasioihin perustuvien käytännöllisten toimintaehdotusten noudattamista erityisen tehokkaasti verrattuna virheellisiin käsityksiin (Joyce 2001, 178–179). Tästä näkökulmasta moraalinen diskurssi olisi toissijainen verrattuna ei-moraaliseen ja tosiasioihin perustuvaan käsitykseen siitä, mitä tulisi tehdä. Abolitionismin hengessä moraalidiskurssi tulisi hylätä samoin perustein kuin flogistonteoria ja astrologia⁴⁶ (Joyce 2001, 179). Olson esittää, että moraalitieteiden perustuu hyvin laajalti tunteille, on moraalisen abolitionismin mahdollisuus käytännöllisesti katsoen heikko (Olson 2014, 181). Moraalin häviäminen johtaisi sen uudelleensyntymiseen, sillä sen muodostavat perusteet (tunteet) olisivat silti olemassa.

Moraalinen revisionistinen fikcionalismi⁴⁷ (2) perustuu näkemykseen, että moraalidiskurssia tulisi muuttaa suuntaan, jossa uskottelisimme (*pretend*), että moraaliarvostelmat ovat tosia, mutta kriittisessä ja tasapuolisessa katsannossa myöntäisimme niiden olevan kaikkien epätosia (Joyce 2001, 178; Olson 2014, 184). Revisionistinen fikcionalismi tähtää siihen, että se säilyttää moraalidiskurssin olennaisimman sosiaalisen funktion, eli parantaa itsekontrollia ja säästää luonteen heikkoudelta.

Moraalinen konservatismi (3) kiteytyy ajatukseen, että siitä huolimatta että moraalidiskurssi on virheellinen, olisi käytännöllisesti järkevämpää pitäytyä moraalisisissa uskomuksissa kuin lakata uskomasta niihin. Toisin kuin abolitionismi ja revisionistinen fikcionalismi, pitää moraalinen konservatismi moraalidiskurssia onnistuneena (funktionaalisesti). Tämän käsityksen mukaan meidän ei tarvitse välttää moraalisen puhutavan käyttämistä (Olson 2014, 190.)

⁴⁶ On kuitenkin huomautettava, että Joyce ei itse kannata moraalista abolitionismia, vaikka onkin pohtinut sen mahdollisuutta. Joyce päätyy *Myth of Morality*ssä kannattamaan revisionistista fikcionalismia.

⁴⁷ Tässä käsitelty tulisi erottaa moraalisisesta hermeneuttisesta fikcionalismista, joka on käytännöllisen moraalidiskurssin tulkintatapa, siinä missä virheteoriaan liitettävä revisionismi pyrkii muuttamaan moraalidiskurssia uuteen muotoon (kts. Olson 2014, 181; Joyce 2001, 185–186).

Westermarck ei *Ethical Relativity*ssa ei esitä fiktionalistisia näkemyksiä ja kuten muut sentimentalistit (Hume ja Smith), hän katsoo, että moraalien sosiaalinen funktio on äärimmäisen tärkeä (joten abolitionismi on vaikeaa hyväksyä)⁴⁸. Näyttäisi siltä, että johdonmukaisin tulkintatapa olisi käsittää Westermarck moraalisen konservatiivina. Westermarck perustelee moraalisten käsitteiden käyttöä, jotka viittaavat objektiiviseen validiteettiin sillä, että emme hylkää mitään meidän arkipäiväisesti juurtuneita käsitteitä, vaikka tiedämme niiden olevan väärä:

[...]Jos joku kutsuu tiettyä viiniä tai sikaria hyväksi, on jonkinlaiseen objektiivisuuteen viitattu. Vaikka kuinka hän olisi valmis myöntämään, että hyvyys on makukysymys, hän siitä huolimatta, vaikka olisikin filosofi, tulisi jatkamaan sikarin tai viinin kutsumista hyväksi niin kuin aiemminkin. (Westermarck 1960, 48).

Westermarck näyttäisi ajattelevan, että moraalisten arvostelmien muoto on vakiintunut kielessä ja tavoissa. Tämä näkökulma, kuten jo mainittu Olsonin argumentti (2014, 181) tekee moraalisen abolitionismin mahdollisuuden epäuskottavaksi. Westermarck kysyykin, että miksi moraalisen subjektivistin tulisi kieltäytyä käyttämästä moraalisia käsitteitä, vaikka hän tietää moraalisten käsitteiden objektiivisen validiteetin olevan illuusio? (Westermarck 1960, 48–49). Tästä näkökulmasta moraalinen kehittyneisyys voisi olla arvostelma, joka palautuisi subjektivistin suositukseen. Tämä on Stroupin (1982, 248) kannattama tulkinta.

Toinen johdonmukainen tulkinta perustuu siihen, että Westermarck tarkoittaa moraalisen kehityksen olevan moraalisen puhutavan sisäinen arvostelma kehittyneisyydestä. Tämä on yhdenmukaista deskriptiivisen dispositionalismin näkökulmasta (tästä lisää luvussa 5), jonka näkökulmasta moraalinen kehitys voitaisiin mieltää kehitykseksi käsitetyn moraalidiskurssin sisäisten ehtojen mukaisesti. Tässä mielessä moraalinen kehitys kuvastaa moraalisen keskustelutavan sisäisiä arvotuksia ja tätä voidaan siitä syystä kutsua deskriptiiviseksi, ottamatta kantaa sen objektiiviseen pätevyys.

⁴⁸ Moraalisen sosiaalisesta funktiossa suhteessa sentimentalismiin ja virheteoriaan pohditaan luvuissa 4 ja 5.

3. WESTERMARCK JA MOORE

Käsittelen Mooren intuitionismia suhteessa sentimentalismiin ja erityisesti Westermarckiin. Sentimentalismi on hyvin vastakkainen selitysmalli moraalin perusolemukseksi. Siinä missä sentimentalismi viittaa moraalisiin tunteisiin, pyrkii intuitionismi viittaamaan erityiseen kykyyn tai aistiin, joka voi muodostaa käsityksen siitä, onko joku tietty teko oikein tai väärin.

Westermarckin on tulkittu kritisoivan moraalisia teorioita, jotka pyrkivät hyvin yksinkertaisista ja yleisistä lähtökohdista selittämään moraalien olemusta (Salmela 1998, 38). Mooren käsitykset ovat tästä näkökulmasta vastakkaisia. Westermarck perustaa moraalien tapoihin, psykologiaan ja sosiaaliseen toimintaan, kun taas Moore vastakkaisesti pyrkii ymmärtämään käsitteen hyvä merkityksen.

Pyrin tässä esittämään oletuksia, joihin erityisesti Mooren non-naturalistinen realismi sitoutuu. Mooren näkemysten erittely on perusteltua, koska moraalinen intuitionismi on vielä ajankohtainen perusajatuksiltaan ja sisältää hyvin monta nykyiselle moraalirealismille keskeistä argumenttia. Mackie (1990, 38) argumentoi intuitionismin tekevän selväksi sen, mitä muut objektivismin muodot pyrkivät salaamaan. Ainakin osittain argumentaatio moraalista intuitionismia vastaan pätee myös muita objektiivisiä moraalisia kantoja kohtaan.

Keskeiset argumentit non-naturalistisesta intuitionismista löytyvät Mooren teoksesta *Principia Ethica (1922a)* [1903], joka on vaikuttanut merkittävästi nykyfilosofian eettiseen keskusteluun ja on olennainen osa 1900-luvun metaetiikkaa. Teoksessaan Moore pyrkii määrittelemään moraalifilosofian tutkimusalueen uudelleen ja asettaa ensimmäiseksi tavoitteeksi hyvän määrittämisen. Moore esittelee teoksessa myös merkittävän semanttisen teorian moraalisten väitelauseista. Kirja sisältää aiempia moraaliteorioita kohtaan paljon kritiikkiä, joka perustuu väittämään siitä, että aiemmissä etiikan teorioissa on naturalistisista asioista päätelty moraalista hyvää koskevia asioita. Mooren keskeisten pääväittämien esittely palvelee intuitionismin käsitteen selventämistä ja tuo esiin olennaisimmat argumentit, joita Westermarckia vastaan on kohdistettu.

Westermarckin teorian kannalta Mooren *Principia Ethica* on vastakkainen erityisesti kahdesta eri näkökulmasta. Ensinnäkin Moore esittää moraalien olevan intuition avulla

käsitettävää ja toiseksi Moore esittää, että on olemassa objektiivisia faktoja, jotka ovat ihmisestä riippumattomia. Westermarckia ja Moorea yhdistää sama käsitys moraalisten väitelauseiden merkityksestä (kognitivismi).

Mooren moraalifilosofian tutkimuskohdetta koskeva väite on, että onnistuneen moraalifilosofian tai filosofin ei ole olennaista tutkia partikulaarisia eettisiä ongelmia, eikä pyrkiä määrittelemään moraaliiin liittyviä käsitteitä ennen kuin hyvä on saatu määriteltyä oikein (Moore 1922a, 3–4). Tarkoitus on asettaa perusteet etiikan tutkimukselle, jotta partikulaaristen asioiden ja yksittäistapausten tutkimus olisi ylipäättänsä mahdollista.

Jos moraalifilosofia jaetaan kolmeen erilaiseen kategoriaan: deskriptiiviseen, normatiiviseen tai metaeettiseen, niin parhaiten Mooren tapaa lähestyä moraalifilosofiaa voidaan kuvata metaeettiseksi. Metaetiikka vastaa niin kutsuttuihin toisen asteen kysymyksiin etiikasta, siinä missä ensimmäisen asteen kysymykset vastaavat siihen mikä on väärin tai oikein, hyveellistä tai paheellista. Toisen asteen kysymykset liittyvät moraaliiin semanttisiin, metafysiisiin sekä epistemologisiin puoliin. Filosofisen etiikan muotona metaetiikan esitetään alkaneen nimenomaisesti *Principia Ethicassa* (Horgan & Timmons 2006a, 1–2.) Käytännössä metaetiikka tutkii esimerkiksi moraalisten väitelauseiden ja käsitteiden olemusta. Tämän lisäksi metaetiikka tutkii moraaliteorioiden suhdetta moraalisen tiedon mahdollisuuteen, moraalisen tiedon olemassaolotapaan tai kysymykseen siitä, onko olemassa moraalisia totuuksia.

Principia Ethica (1903)

Principia Ethica on hyvä esitys intuitionismin periaatteista ja non-naturalistisista kannoista. Tästä syystä käsittelen lyhyesti sen sisältöä, sillä se esittää olennaisia intuitionistisen moraaliiin perusajatuksia. *Principia Ethican* voidaan katsoa olevan luentosarjan *The Elements of Ethics*⁴⁹ systemaattinen esitys. Kolme ensimmäistä lukua *Principia Ethicasta* ovat tehty luentojen pohjalta ja loput kirjasta ovat uutta materiaalia (Baldwin 2010). Kirja koostuu kuudesta luvusta, joista ensimmäinen määrittää etiikan tutkimusalueen. Ensimmäisessä

⁴⁹ *The Elements of Ethics* oli luentosarja jota Moore piti Lontoossa vuonna 1898. Luennot on myöhemmin julkaistu teoksessa: *The Elements of Ethics* (1991)

luvussa päädytään hyvän käsitteen yksinkertaisuuteen ja non-naturalistisuuteen. Tämän jälkeen kolme seuraavaa lukua kostuu aiempien eettisten teorioiden kritiikistä ja läpikäymisestä (II Naturalistinen etiikka, III Hedonismi, IV Metafyysinen etiikka). Lopulta Moore käsittelee kahdessa viimeisessä luvussa etiikkaa ensin suhteessa ihmisten käytökseen ja sitten siirtyä käsittelemään moraalin ideaaleja.

Stephen Darwall on luonnehtinut *Principia Ethicaa* osaksi traditiota, joka alkaa Henry Sidgwickin (1838–1900) *Methods of Ethicsistä* (1874) ja päättyy W. D. Rossin (1877–1971) kirjaan *Foundations of Ethics* (1939) (Darwall 2006, 17.) Darwallin mukaan *Principia Ethicaa* voidaan pitää ensimmäisenä analyttisen etiikan teoksena. Toisin kuin esimerkiksi Sidgwick, Moore esitti analyysin eettisistä käsitteistä ja ideoista (Darwall 2006, 17–18). Moore pyrkii aloittamaan puhtaalta pöydältä ja hänen oma moraalifilosofinen teoria perustuu suurelta osin sille, että muiden kilpailevien teorioiden asemaa heikennetään osoittamalla niiden olevan osallisia naturalistiseen virhepäätelmään.

Moore esitti, että hänellä oli tarkoitus tehdä etiikasta tieteellisempää käsittelemällä eettisen päättelyn periaatteita. Moore tarkoittaa sitä, että jos tieteellistä teoriaa rakennetaan väriiden perusaksioomien päälle, koko lopputulos vääristyy (Moore 1922a, IX.) Tästä syystä Moore uskoi, että hänen tuli osoittaa myös toisten teorioiden olevan väärässä. *Principia Ethican* johdannossa Moore esittää, että moraalifilosofian tulisi vastata kolmeen erilaiseen kysymykseen: Mitä tekoja meidän tulisi tehdä, mitkä asiat ovat hyviä itsessään ja mitä on hyvänä olemisen⁵⁰ (Moore 1922a, VIII).

Ensimmäiseksi Moore *Principia Ethican* johdannossa esittelee kirjan olennaisimman lähtökohdan, joka koskee naturalistista virhepäätelmää. Edellä mainittujen kysymysten ”Mitä tekoja meidän tulisi tehdä” ja ”mitkä asiat ovat hyviä itsessään”, välillä siirtyminen ei Mooren mukaan ole perusteltua. Hänen mukaansa tämä hyppy on aiheuttanut moraalifilosofiassa syviä ongelmia. Mooren mukaan suoraa kausaalisuutta tai vaikutusvoimaa näiden välillä ei ole, joten moraaliteorioiden tulisi olla erityisen tarkkoja kyseisten päätelmäketjujen käytössä. Tämän huomiotta jättäminen johtaa helposti naturalistiseen virhepäätelmään. Tällaisina teorioina Moore käsittelee esimerkiksi Herbert

⁵⁰ Kysymysten muotoilu pohjaa erityisesti Sidgwickin *Methods of Ethicsin* (1874) esitykseen moraalifilosofian tehtävistä (Sidgwick 1874, 4–6).

Spencerin evolutiivista teoriaa, J. S. Millin utilitarismia, Stoaalaista etiikkaa ja Kantin moraalifilosofiaa. Moore sijoittaa teorit eri kirjan osiin riippuen naturalistisen virhepäätelmän muodosta.

Moore tuli pian kirjan julkaisun jälkeen tyytymättömäksi *Principia Ethican* sisältöön. Hän lisäsi jo toiseen painokseen hän lisäsi huomautuksen siitä, että kirjassa on puutteita, virheitä ja sekaannuksia (Moore 1922a, X–XI.) En kuitenkaan pyri kuvaamaan Mooren filosofista kehitystä tai muutoksia hänen mielipiteissään; vaan keskityn niihin väitteisiin *Principia Ethican* osalta, jotka ovat vaikuttaneet Westermarckiin ja myöhemmän metaetiikan kehitykseen. Kuten aiemmin jo totesin, Moore vastaa Westermarckin esittämään kritiikkiin erityisesti artikkelissa ”The Nature of Moral Philosophy” (1922c).

Etiikan tutkimuksen kohde

Principia Ethicassa todetaan, että tärkein moraalin tutkimuksen aihe on hyvän käsitteen analyysi, sillä jos perusta etiikalle tieteenä on epävarma, ovat myöskin siitä päätellyt asiat epävarmoja. Jos tätä vaatimusta ei onnistuta, on etiikan tiedollinen sisältö tässä suhteessa hyödytöntä (Moore 1922a, 5–6.)

Mooren mukaan etiikan tulisi tutkia moraaliväittämiä ja kertoa minkälaiset teot ovat oikein ja minkälaiset väärin. Tämän lisäksi etiikan tehtävä on antaa perusteluita sille, miksi juuri meidän ihmisyyttä tai moraalisuutta koskevat arvostelmat ovat oikein. Moore käsittelee yleisiä eettisiä termejä kuten hyvä, paha, hyve, pahe ja velvollisuus ja toteaa, että usein eettinen keskustelu käydään juuri näillä termeillä (Moore 1922a, 1.) Kuitenkaan Moore ei usko, että nämä etiikan olennaiset osat olisivat riittävä kuvaus moraalifilosofian tehtävästä. Moore haluaa kiinnittää moraalin olennaisesti toimintaan tai toimimatta jättämiseen. Moore toteaa, että:

”Nimitys [etiikka] johdetaan toiminnasta, ja ihmisten toiminta onkin epäilemättä eettisten arvostelmien kaikkein yleisin ja kiinnostavin kohde”
(Moore 1922a, 1–2).

Moore pyrkiikin selvittämään hyvän merkityksen ensin, sillä toiminta on hänen mielestään

selvemmin ymmärrettävissä ilman suurempaa analyysiä (Moore 1922a, 2–3). Moore luonnehtii omaa moraalifilosofista projektiaan esittämällä, että emme ole niinkään kiinnostuneita partikulaarisesta käytännöllisestä filosofiasta, vaan moraalifilosofian tulisi olla universaalia. Moore haluaa rajata yleisesti etiikan piiristä pois yksittäiset tapaukset, joissa käsitellään partikulaarisia asiaintiloja. Hän huomauttaa, että ollakseen tieteellistä etiikka ei voi käsitellä tapauksia, jossa ilmenee "ainutkertaisia yksilöllisiä ja ehdottomasti yksittäisiä tosiasioita"⁵¹ (Moore 1922a, 3.) Tämän lisäksi Moore toteaa, että: "Moraalifilosofien tehtävänä ei ole antaa henkilökohtaisia neuvoja tai kehotuksia" (Moore 1922a, 3).

Vasta kun hyvä on määritelty, voimme Mooren mukaan selvittää ne asiat, jotka ovat hyviä käyttämällä hyväksi intuitiotamme. Intuition Moore ymmärtää yksinkertaisesti niin, että se ei ole millään tavalla todisteltavissa, mutta kuitenkin suoraan ymmärrettävissä (Moore 1922a, 9–10).⁵²

Westermarck argumentoi (1960, 122), että ei ole ollenkaan selvää, että moraalifilosofian tulisi nimenomaisesti tutkia käsitteitä kuten hyvä. Nämä käsitteet eivät kata meidän moraalisen toiminnan aluetta, eivätkä myöskään voi selittää moraalin pääluonteisesti kieltävää luonnetta (Westermarck 1960, 171). Myöhemmin intuitionistien välillä onkin ollut suurta keskustelua siitä, mikä käsite on todella yksinkertainen ja redusoimaton. On myös esitetty, että olisi useampia moraalisia käsitteitä, jotka ovat redusoimattomia ja yksinkertaisia. On ehdotettu myös, että hyvän tilalle voitaisiin sijoittaa arvokas (esim. Audi 2006, 79–80).

Etiikan alueen rajaus

Kun Moore on määritellyt, että etiikan tutkimuksen kohde on universaali ja kohdistuu tekoihin sekä hyvän käsitteen oikein ymmärrykseen, siirtyy Moore tekemään rajanvedon aiemman filosofian ja oman tutkimussuuntauksensa välille. Mooren moraalifilosofia

⁵¹ Suom. Juhani Pietarinen teoksessa *Etiikan lukemisto* (Moore 2010, 80).

⁵² Suom. Juhani Pietarinen teoksessa *Etiikan lukemisto* (Moore 2010, 80). Eng. "I mean merely to assert that they are incapable of proof".

perustuu ajatukselle, että viittauksen kohde ”hyvä” tai sen puuttuminen on läsnä yleisesti kaikissa teoissa. Tämä on johdettavissa siitä, että moraaliväitteillä on totuusfunktio.

Moore olettaa hyvän käsitteen universaaliuden ja samanaikaisesti ristiriidattomuuden. Moore rajaa hyvän käsitteen partikulaarisuuden ja kasuistiikan ulkopuolelle joten ristiriitojen ja universaalisuuden haastaminen tapahtuu ensisijaisesti hyvin abstraktilla tasolla. Kasuistiikan määrittelemisen ja partikulaaristen eettisten ongelmien rajaaminen helpottaa omalta osaltaan Mooren projektia, sillä monet epistemologiset ja ontologiset kysymykset, kuten ”millä tavalla voidaan hyvästä saada tietoa” tai ”millä tavalla hyvä on olemassa” voidaan ainakin osittain ohittaa kasuistiikan alueen rajaamisen yhteydessä.

Kun moraalifilosofian tehtävä on rajattu koskemaan ensisijaisesti hyvän käsitettä, haluaa Moore vielä painottaa erilaisten eettisten teorioiden luonnetta ja käsitellä yleisesti aiempia utilitaristisia teorioita hyvästä. Moore hylkää myös Aristoteleen tavan luetella hyveitä ja käydä läpi yksittäistapauksia. Lyhyesti hän sanoo tämän tyylistä lähestymistapaa kasuistiikaksi, eikä näe että tämä olisi nykyiselle moraalifilosofialle kovin merkityksellistä. Mooren mukaan kasuistiikka tai partikulaarinen moraalin tutkimus epäonnistuu siitä syystä, että se on aivan liian vaikea aihe käsitellä nykytieteen valossa. Moore haluaa siirtää kasuistisen tutkimuksen moraalitutkimuksen loppupäähän, sillä etiikan perustuksien tulisi olla jo sitä ennen varmoja. Toisin sanoen ensisijainen tapa tutkia moraalialia tulisi olla filosofinen käsiteanalyysi ja vasta ehkä sen jälkeen voidaan kasuistiikan avulla tutkia hyveitä ja moraalisia yksittäistapauksia. Moore vetoaa muihin filosofiin ja siihen, että etiikan ei tulisi tarkastella sitä kuinka ihmiset käyttävät jotakin sanaa (deskriptiivinen moraalin kuvaus), eikä edes millaisia tekoja he hyväksyvät.

Westermarckin ja Mooren päättelyketjut ovat usein päinvastaiset. Westermarckin moraalifilosofinen projekti etenee tulkitsemalla ja selittämällä ihmisten tosiasiallista moraalista toimintaa. Moore kokee päinvastoin, että moraalifilosofian tulisi perustua onnistuneeseen käsitteelliseen analyysiin, joka selventää moraalista todellisuuttamme. Kyseessä on jännite perinteisen rationalistisen filosofian ja empiirisen moraalitutkimuksen välillä. Tämä tulee parhaiten esille Mooren toteamuksessa, että moraalisten ideoiden ja alkuperän tutkimus on legitiimi kuriositeetti tietyn psykologian tai antropologian erityishaarana, eikä näiden asioiden tutkiminen vastaa kysymykseen moraalien olemuksesta

(Moore 1907, 130–131).

Hyvän määritelmä

Principia Ethican ensimmäisessä luvussa selvennetään tapaa kuinka käsitteen hyvä merkitys saadaan esille (Moore 1922a, 1–6). Moore (1922a, 6) haluaa ensimmäiseksi todeta, että oikea tapa ei ole katsoa kuinka ihmiset käyttävät kyseistä sanaa ja yleisesti hän toteaa, että se ei ole kiinnostavaa. Sen sijaan todellinen merkitys saadaan tutkimalla sitä ideaa, mitä uskomme hyvän esittävän. Moore viittaa tässä kohdassa jälleen intuition siitä, mitä hyvä tarkoittaa. Moore ei erittele tarkemmin miten tämä ilmenee meille psykologisesti, vaan tyytyy toteamaan, että hänellä todella on jokin intuitio ja sen sisältöön hän pyrkii myös viittaamaan (Moore 1922a, 6.)

Tämän jälkeen Moore pyrkii osoittamaan, että hyvä ei ole määriteltävissä, eikä hän tästä syystä voi käsitteen olemusta kuvailla:

”Vastaukseni näin ymmärrettyyn kysymykseen [mitä hyvä on?] saattaa tuottaa suuren pettymyksen. Jos minulta kysytään, mitä hyvä on, vastaan, että hyvä on hyvää ja asian on loppuun käsitelty. Tai jos minulta kysytään, miten hyvä on määriteltävä, vastaan, että sitä ei voida määritellä, eikä minulla ole sitä muuta sanottavaa.” (Moore 1922a, 6).⁵³

Hän pyrkii vakuuttamaan vielä muutamalla esimerkillä, että hyvä ei ole määriteltävissä:

”Hyvää koskevat väitteet ovat kaikki synteettisiä eivätkä koskaan analyttisiä; tämä ei ole mitenkään mitätön asia. Saman asian voi ilmaista kansanomaisemmin: jos olen oikeassa silloin ei kukaan voi syöttää meille sellaisia aksioomia kuin ”nautinto on ainoa hyvä asia” tai ”hyvää on se, mitä halutaan” uskottelemalla, että juuri se tuo esille ”sanan varsinaisen merkityksen”” (Moore 1922a, 7).⁵⁴

Moore tekee analogian värin keltainen ja hyvän välille. Moore väittää, että hyvää ei voi selittää kenellekään, joka ei sitä tiedä, samalla tapaa kuin keltaisen olemusta ei voi selittää sellaiselle, joka sitä ei ole koskaan ole nähnyt.

⁵³ Suom. Juhani Pietarinen (Moore 2010, 80).

⁵⁴ Suom. Juhani Pietarinen (Moore 2010, 83).

Yksinkertaiset ja kompleksiset käsitteet

Moore jakaa käsitteet yksinkertaisiin ja kompleksisiin. Kun sanomme jotain kompleksiseksi, se voidaan jakaa osiin ja näin voidaan selventää mikä on jonkun asian olemus (Moore käyttää esimerkkiä hevonen). Samalla tavalla kuitenkin hyvän tai keltaisen osalta ei voida tehdä, sillä Moore ei usko että hyvä käsitteenä olisi kompleksinen, vaan yksinkertainen.

Moore jaottelee Principia Ethicassa yleisesti käsitteet kompleksisiin ja yksinkertaisiin. Yksinkertaiset käsitteet ovat sellaisia, joita ei voida enää jakaa pienempiin osiin, eikä niitä pysty analysoimaan pidemmälle. Kompleksiset käsitteet ovat sellaisia, jotka koostuvat useasta muusta käsitteestä ja käsite voidaan jakaa osiin käsittelemällä näillä osilla olevat ominaisuudet. Moore huomauttaa, että kompleksisuus päättyy aina muodossa tai toisessa lopulta yksinkertaisiin käsitteisiin, joita ei voi enempää analysoida.

Moorelle hyvä ei ole metafyyminen tai naturalistinen käsite. Hyvä ei ole irrotettavissa itse asioista ja siksi sitä ei voida analysoida. Myöhemmän määritelmän mukaisesti voitaisiin sanoa, että non-naturalistiset faktat (kuten hyvä) ovat supervenienisiä ominaisuuksia. Ne määrittyvät naturalistisista faktoista, mutta ovat luoteeltaan erilaisia kuin naturalistiset faktat (Piller 2003, 280.)

Moore tutkii erilaisia hyvän muotoja, kuten hyvä itsessään tai välineellinen hyvä. Näiden erojen esiintuomiseksi Moore käyttää hyväksi absoluuttisen eristyksen testiä. Tämä tarkoittaa sitä, että hyvä itsessään eristettynä kaikesta muusta pysyy edelleen hyvänä, mutta välineellinen hyvä ei (Piller 2003, 281).

Mooren eristyskokeen avulla toteaa, että itsessään hyviä asioita ovat ihmisen tajunnan tilat, jotka liittyvät ihmisten vuorovaikutukseen ja kauniiden asioiden tarkasteluun (Piller 2003, 281). Tässä tulee erityisesti esiin ajatus elimellisistä kokonaisuuksista ja siitä, että kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa (Piller 2003, 281–282). Kuitenkin on epäselvää voiko eristyskokeen kaltaisella ajatuskokeella käsitellä asioita jotka ovat monimutkaisia. Mooren käsitys näistä eristyskokeen avulla löydetyistä hyvistä asioista antaa meille kuitenkin hieman ymmärrystä siitä, mitkä ovat hänen teorian normaatiiviset sidokset.

Intuitionismi

Moraalinen intuitionismi ja moraalialueita koskevat intuitiot ovat erilaisia asioita. Tässä tutkielmassa käsitellään filosofiseen etiikkaan liittyvää intuitionismia, joten muut intuitionismin muodot, kuten matemaattinen intuitionismi jää käsittelemättä. Moraaliset intuitiot ja intuitio ymmärtämisenä yleensä tarkoittaa jonkin ilmiön tai ongelman suoraa ymmärtämistä ilman, että sitä olisi erikseen pohdittu tai eritelty käsitteellisesti.⁵⁵

Moore antaa Principia Ethica johdannossa määritelmän omasta intuitionismistaan. Hän tarkoittaa moraalifilosofian yhteydessä sitä, että intuitiot ovat mahdottomia todistaa (Moore 1922a, X.) Kuitenkaan Moore ei määrittele intuitioiden alkuperää tai aistia, joka tuottaa nämä intuitiot, vaan näyttäisi siltä että hän tarkoituksenmukaisesti haluaa pysyä erossa näistä yksityiskohdista. Moore tekee eron aiempiin intuitionisteihin ja käyttää määritelmää jota Sidgwick on käyttänyt teoksessa *Methods of Ethics* (1874). Teoksessa Sidgwick käsittelee eettisiä termejä yksinkertaisina, joita ei voida analysoida pienempiin osiin (Sidgwick 1874, 64). Sidgwick puhuu erityisesti käsitteestä velvollisuus, mutta sen sijaan Moore uskoo, että vain hyvä on sellainen käsite, joka on redusoimaton tai yksinkertainen.

Moraalifilosofit käyttävät omilla teoksissaan intuitioita perustellakseen joko väittämiään tai ihmisten toimintaa. Monesti myös eettisiä teorioita tutkitaan tai verrataan suhteessa intuitioniin, sillä monet moraalifilosofiat pitävät intuitiivisia arvostelmia jonkinlaisina mittareina siitä, kuinka hyvin moraalifilosofinen teoria kuvastaa ihmisen todellisia moraalisia mielipiteitä tai arkitajuntaa. Näissä tapauksissa ei välttämättä voida vielä sanoa, että nämä moraaliset teoriat tai filosofit olisivat intuitionistisia, sillä intuitioihin viittaaminen on viime kädessä eri asia kuin moraaliseen intuitionismin hyväksyminen (Audi 2004, 5–6). Mooren ja muiden moraalisten intuitionistien tapauksessa ei ole kuitenkaan järkeä käyttää edellä mainittua laajaa merkitystä, joka sidottaisiin ylipäätensä intuitioihin viittaavaan

⁵⁵ Esimerkiksi Joel Pust on esittänyt kysymyksiä, joihin on helppo yhtyä intuitiivisesti:

1. Jos ei-ei-p, niin p
 2. On mahdotonta, että neliössä olisi viisi sivua
 3. Kissan kiduttaminen hovin vuoksi on väärin
 4. Henkilö selviäisi aivojen vaihdosta toiseen ruumiiseen
- (Pust 2014.)

päätelyyn, vaan on järkevää sitoa intuitionismi muutamisiin peruseriaatteisiin, jotka ottavat kantaa moraalisten termien olemukseen ja niiden analysoimattomuuteen.

Nykyään intuitionismi käsitetään kannaksi, jossa moraaliset termit ovat itsestään selviä (*self-evident*) tai yksinkertaisia asioita (*simple*) (Ridge 2014). Käsitys intuitionismista ei ole juuri muuttunut verrattuna Mooren määritelmään. Monesti intuitionismi mielletään non-naturalismin muodoksi ja usein sitä kutsutaan myös non-naturalistiseksi. Tämä johtuu siitä, että moraalinen intuitionismi olettaessaan moraalisten termien olevan yksinkertaisia, ne eivät kovin uskottavasti voi koostua naturalistista asioista, jotka monesti itsessään ovat kompleksisia. Ei ole helppoa perustella miten yksinkertainen asia voisi koostua kompleksisista luonnollisista ominaisuuksista. Ongelma viittaa yleisesti metafysiikkaan ja atomistiseen kantaan, että voi olla olemassa jonkinlaisia jakamattomia perusosia. Atomistisesta näkökulmasta Mooren sidonnaisuus non-naturalismiin on erittäin perusteltua, koska Moore viittaa atomistisella tavalla yksinkertaisiin ja jakamattomiin ominaisuuksiin kuten hyvä. Toinen vaihtoehto, joka saattaa selventää Mooren ajatuksia on pohtia Mooren mainitsemia elimellisiä kokonaisuuksia (Moore 1922a, 30). Nämä elimelliset kokonaisuudet eroavat naturalistisista ominaisuuksista ja siksi ovat kytkös moraalifilosofiseen non-naturalismiin.

Westermarck yhtyy Mooren käsitykseen siitä, että moraalifilosofian peruseriaatteen tulisi olla yksinkertainen ja itsestään selvä, aivan kuin Moorekin toteaa⁵⁶, mutta Westermarck ei kuitenkaan usko tämän olevan episteemisesti mahdollista. Westermarck kritisoi Mooren hyvän määritelmää siitä, että lopulta sen itsestään selvyys on vain näennäistä. Ongelmana on, että itsestään selvältä näyttäminen on täysin eri asia kuin se, että joku asia on itsestään selvää (Westermarck 1960, 43–45). Westermarck osoittaa myös Sidgwickin todenneen moraalisiin tieteisiin viitaten, että meillä ei tulisi olla erimielisyyksiä asioista asiantuntijoiden kesken jos haluamme viitata johonkin asiaan itsestään selvyytensä⁵⁷ (Westermarck 1960, 41–43). On siis luontevaa pohtia kuinka pääsemme näihin itsestäänselvyksiin käsiksi. Tähän liittyen Moore ei kuitenkaan anna selvää vastausta *Principia Ethicassa*.

⁵⁶ (Moore 1922a, 143.)

⁵⁷ *The Methods of Ethics* (Sidgwick 1874, 64).

Moraalinen non-naturalismi

Moore edustaa intuitionismin lisäksi non-naturalismia. Tämä kanta tarkoittaa sitä, että oletetaan moraalisten tosiasioiden olevan erillään luonnontieteiden kohteista. Kuitenkin vain osa non-naturalisteista kannattaa näkemystä, missä moraaliset termit ovat tarkoittavat jotain itsestään selvää tai yksinkertaista asiaa (Ridge 2014). Tästä syystä on tarpeen tehdä ero intuitionismin ja non-naturalismin välille. Moore sopii yleisesti ottaen suurimpaan osaan intuitionismin ja non-naturalismin käytötavoista. Moorea voidaankin pitää omalla tavallaan arkkityyppinä intuitionistista ja non-naturalistista, jonka näkemyksiin metaetiikan yhteydessä usein viitataan.⁵⁸

Intuitionismin mukaan moraalista saadaan tietoa intuitionistisen kyvyn avulla, mikä voi olla esimerkiksi kyky tai suoraa ymmärrystä. Intuitionismille on olennaista se, että asiat voidaan ymmärtää ilman päättelyä, eikä niitä välttämättä voida päättelyn avulla tuoda edes esille. Moore näyttää, että päättelyn avulla voidaan kuitenkin paljastaa, mitä jokin ei ole.

Jotta saisimme selkeämmän kuvan Mooren edustamasta non-naturalismista, on syytä määritellä kolme erilaista näkökulmaa, mitkä yleisesti liitetään non-naturalismiin. Tätä tarkoitusta varten käsittelen Michael Ridgen erittelyä non-naturalismiin liittyvistä yleisistä näkemyksistä:

1. Moraalifilosofia on autonominen suhteessa luonnontieteisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että moraalisia lauseita ei voida analysoida epänormatiivisilla merkityksillä
2. Intuitionismi tarkoittaa sitä epistemologista kantaa, että moraaliset periaatteet ja arvostelmat ovat itsestään selviä (tämä kuitenkin ei aina ei ole ristiriidassa naturalismin kanssa).
3. Non-naturalismi merkitsee sitä, että moraalisia ominaisuuksia on olemassa ja ne eivät ole

⁵⁸ Mooren sidonnaisuus non-naturalismiin ei kuitenkaan ole lopullisessa muodossa *Principia Ethicassa*. Moore itse kehittää näkemystään edelleen kirjoituksessa *Reply to My Critics* (1942). Moore *Principia Ethican* toisessa painoksessa myöntää, että argumentit non-naturalistisen hyvän määritelmän puolesta eivät ole täysin onnistuneet (Moore 1922a, XIII.)

identtisiä tai redusoitavissa naturalistisiin ominaisuuksiin.

(Ridge 2014).

Näistä kolmesta jaottelusta on perusteltua sanoa, että Moore kannattaa niitä (Ridge 2014). Yleisesti ottaen voidaan todeta, että eri väitteet tukevat toisiaan ja saavat toisten hyväksymisestä lisää argumentatiivista voimaa. Myöhemmin virheteorian yhteydessä käsittelen redusoimatonta normatiivisuutta, johon kohdistuu suuri osa non-naturalismin kritiikistä. Kuitenkin suuri osa non-naturalismin muodoista eroaa aiemmista tyypittelystä eikä tyhjentävää esitystä non-naturalismin merkityksestä ole mahdollista esittää. Mooren osalta on kuitenkin olennaista se, että ne näkyvät *Principia Ethicassa* suhteellisen selvärajaisena.

Principia Ethican kritiikki

Principia Ethicaa myöhemmissä teoksissaan Moore esitteli uudempia ajatuksia koskien supervenienssia. Moore ennakoï ja reagoï osaltaan näin kritiikkiin, joka kohdistui erityisesti siihen, että moraaliset asiat eivät olleet missään tekemisissä naturalististen ominaisuuksien kanssa. Näihin kysymyksiin liittyen Moore määritteli tarkemmin non-naturalistisia ominaisuuksia artikkeleissa ”The Conception of Intrinsic Value” (1922b) sekä ”A Reply to My Critics” (1942). Näissä myös todetaan, että Mooren mielestä ei olisi tullut *Principia Ethicassa* ehdottaa, että hyvyys on non-naturalistista, ellei heti olisi käyty läpi riippuvuussuhdetta naturalistisiin asioihin. Toisin sanoen siihen, kun asia on hyvä, sen olemus riippuu joidenkin ei-moraalisten asioiden olemuksesta ja olosuhteista. Tässä on kyse supervenienssistä (Piller 2003, 280.)

Mooren moraalifilosofiaan voidaan kohdistaa samanlaista kritiikkiä kuin moraaliseen realismiin yleensä. Non-naturalistisen moraalirealismen tulisi esittää kuinka moraaliset arvot ovat riippuvaisia ei-moraalisista asioista. Tämän lisäksi tulisi vastata moraalisen motivaation ongelmaan. Moraalisen motivaation ongelmaa perustuu siihen, että moraaliset faktat ja totuudet eivät välttämättä motivoi meitä toimimaan moraalisesti. Moraalisen motivaation ongelmallalla viitataan Humeen käsitykseen järjen ja tunteiden erottelusta. Kuten myöhemmin tulen kattavammin esittämään luvussa 5, Humeen mukaan itse järki tai moraaliasioiden tajuaminen ei saa meitä käyttäytymään eettisesti, vaan sen lisäksi tarvitsemme motivoivia

passioita. Moore ei tietenkään ota kantaa moraalisiin sentimentteihin tai tunteisiin, joten tältä osin teoria ei suoraan voi vastata kysymykseen moraalisesta motivaatiosta.

Mooren *Principia Ethicassa* esittämää näkökulmaa vastaan nousi 1930-luvulla erityisesti kaksi samankaltaista argumenttia. C. D. Broad kysyi vuonna 1934, onko varmasti totta, että on olemassa ylipäättänsä näitä moraalisia ominaisuuksia, kuten hyvä ja oikeudenmukainen. Kiritiikki näiden ominaisuuksien olemassaoloa kohtaan syntyi siitä, kun tarkasteltiin moraalisten väitelauseiden semanttista merkitystä. Esimerkiksi tilanteessa, jossa henkilö toteaa kuullessaan hyviä uutisia siitä, ettei joku paha asia ollut tapahtunut, hän saattaa todeta: ”tämäpä oli helpotus”. Todennäköisesti väitelauseen merkitys ilmaisee enemmänkin henkilön helpotusta kuin viittaussuhdetta hyvään (Dancy 2003, 699.) Dancy painottaa, että moraalista hyvää ja oikeudenmukaisuutta ei todennäköisesti voida käyttää samalla tavalla kuin esimerkiksi käsitteitä vanha ja neliö. On siis järkevää kysyä, onko mitään syytä olettaa tällaisia intuitionistien olettamia ominaisuuksia, tai tätä olettamusta tulisi mahdollisesti perustella toisella tapaa kuin vaikka geometrisiä ominaisuuksia (Dancy 2003, 699–700).

Näiden argumenttien lisäksi voi myös moraalirealismia kritisoida siitä, että se olettaa moraalisten faktojen ja intuition olemassaolon, joita anti-realistiset teoriat eivät tarvitse. Esimerkiksi Gilbert Harman artikkelissa *Ethics and Observation* (Harman 2013, 32–34) on esittänyt, että moraalisia intuitioita tai selityksiä ei tarvita samalla tapaa kuin tarvitsemme esimerkiksi luonnontieteessä käsitteen elektroni. Luonnontieteilijän täytyy tehdä oletuksia fyysisistä faktoista selittääkseen havaintoja, mutta emme tarvitse moraalisia faktoja selittääksemme moraalisia havaintoja.

Myöhemmin luvussa 4 tulen esittämään, että Mooren oletus moraalisten asioiden riippumattomuudesta johtaa erikoisiin suhteisiin luonnollisten asioiden ja moraalisten asioiden välillä. Nämä moraaliset ominaisuudet ovat Mackien mukaan outoja, sillä ne eivät muistuta mitään muita ominaisuuksia. Tämän lisäksi Mackie huomauttaa tietoa koskevassa outousargumentissa, että tämä outous hankaloittaa moraalisen tiedon saamista, sillä tarvitsisimme erikoisen kyvyn, jonka avulla voisimme hankkia tietoa näistä moraalisista totuuksista. Toisin kuin tavanomainen virheteoria, epätavanomainen virheteoria⁵⁹ painottaa

⁵⁹ Tarkoitan tällä esimerkiksi Olsonin ehdottamaa tulkintaa Humesta (Olson 2014, 9), jonka tulen esittämään luvussa 4.

erityisesti epistemologista kritiikkiä intuitionismia kohtaan. Jos moraalisia faktoja on olemassa, meillä ei silti ole olemassa keinoja päästä näihin faktoihin käsiksi (paitsi epämääräinen intuitio). Kuitenkin tulen esittämään, että meillä voi olla synteettistä apriorista tietoa, eikä tämä outous kosketa ainoastaan moraalista tietoa, mikä mahdollistaa sen, että moraalinen intuitionismi on tässä suhteessa epistemologisesti ongelmatonta.

Muiden moraalifilosofisten näkemysten kritiikin lisäksi intuitionisteilla oli myös sisäisiä erimielisyyksiä erityisesti hyvän ja oikean suhteesta, sekä liittyen velvollisuuksiin ja niiden olosuhteisiin. Peruseriaatteet intuitionistien kesken olivat kuitenkin suhteellisen selvärajaisia.

Moorea on kritisoitu myös siitä, että hän käsittelee moraalisia arvostelmia muodossa ”A on hyvää”, joka tarkoittaa sitä, että on mahdollista käyttää hyvää asioiden ominaisuutena. Tämä on ongelmallista, koska hyvän attribuoimisella objekteihin tehdään sitoutuminen metafyyssiseen näkökulmaan (Horgan & Timmons 2006a, 8–9.) Tämä hyvän non-naturalistinen oletus on hankala, sillä Mooren moraalinen realismi ei ole suhteessa yksilöihin tai joukkoihin, mutta tähän näkökulmaan kuitenkin referenssiteoriaa noudattaen sitoudutaan.

Kritiikin lisäksi on myös lähiaikoina syntynyt puolustavia puheenvuoroja (katso esim. Robert Audi 2004; Shafer-Landau 2002). Moraalinen realismi on kuitenkin usein erilaisessa muodossa kuin Moorella ja näissä teorioissa on erityisesti pyritty vastaamaan supervenienssin kysymykseen. Thomas Hurka esittää, että Mooren moraalifilosofia ei puolustaudu moraalirelativismia vastaan, vaan näyttäisi siltä, että Moore olettaa realistisen kannan. Tämä ei kuitenkaan ole erityistä aikansa filosofialle ja ylipäätensä on merkittävää, että *Principia Ethicassa* on ainoastaan yksi moraalirelativismin muoto, joka tulee ylipäätensä esille.⁶⁰ Hurka katsoo, että *Principia Ethica* on pääosin teos, jossa pyritään perustelemaan etiikan autonomia ja non-naturalismi (Hurka 2010.)

Westermarck ja Moore lähestyvät moraalifilosofiaa täysin erilaisista näkökulmista. Moorelle moraalifilosofia on ensisijaisesti filosofista käsiteanalyysiä ja varmuuden etsimistä, siinä

⁶⁰ Tämä esitelty kanta on yksinkertainen subjektivismi, jossa moraaliset väitteet kuten ”x on hyvää”, viittaavat yksilöiden psykologiseen tilaan, eli tulevat tulkituiksi esimerkiksi ”x herättää minussa hyväksynnän tunteita”.

missä Westemarckin halu on tieteellistä moraalintutkimusta tutkimalla ihmisen moraalisen tietoisuuden psykologiaa ja kulttuurisidonnaisuutta. Tästä näkökulmasta katsoen on ymmärrettävää, että Westemarckin ja Mooren edustamien kantojen arviointi suhteessa toisiinsa on hankalaa.

4. VIRHETEORIA

Moraalinen virheteoria perustuu joukkoon oletuksia tai väitteitä, jotka koskevat moraalien fenomenologiaa, psykologiaa, ontologiaa ja semantiikkaa. Tässä tutkielmassa käytän hyväksi Richard Joycen (2009, 56) artikkelissa ”Is Moral Projectivism Empirically Tractable?” esitettyä erottelua virheteorian keskeisistä väitteistä. Erottelun tarkoituksena on tarkentaa virheteorian sidonnaisuuksia ja selvittää eroja suhteessa muihin metaeettisiin kantoihin. Erottelun avulla tulen myös sijoittamaan Westermarckin virheteoreetikoksi. Virheteoria (yleisessä muodossa) hyväksyy kaikki seuraavat neljä väitettä:

1. Koemme⁶¹ moraalisen vääryyden (esim.) objektiivisena maailman ominaisuutena.
 2. Tämän kokemuksen alkuperä on jossain ei-aistillisessa kyvyssä. Erityisesti kun tarkastelemme joitain tekoja tai luonteenpiirteitä, meille syntyy tunteita (esimerkiksi paheksumisen tunne), jotka luovat kohdassa (1) kuvaillun näkemyksen.
 3. Tosiasiassa moraalista vääryyttä ei ole olemassa maailmassa.
 4. Kun ilmaisemme lauseen muodossa ”X on moraalisesti väärin” me kuvailemme maailmaa väärin ja olemme erehtyneet.
- (Joyce 2009, 56).

Kaikki väitteet ovat eri tason väitteitä ja ne eivät seuraa välttämättä toisistaan. Väite (1) kuvailee moraalista fenomenologiaa ja moraaliarvostelmien olemusta. Väite (2) koskee ihmisen psykologista mekanismeja, joka liittyy tunteet joihinkin tekoihin tai luonteenpiirteisiin. Väite (3) on ontologinen väite koskien moraalisten tosiasioiden olemassaoloa. Väite (4) on moraaliarvostelman semanttista merkitystä ja arvostelman virheellisyyttä koskeva väite.

Virheteoria yleisesti ottaen tarkoittaa systemaattista erehdystä koskien moraalisten uskomuksia. Virheteoria voidaan myös tyypitellä edelleen tavanomaiseen virheteoriaan ja epätavanomaiseen virheteoriaan (*non-standard error theory*), kuten Olson (2014, 8–10) tekee. Tavanomainen virheteoria esittää moraaliväittämien olevan systemaattisesti väärää

⁶¹ Olson (2014, 6) huomauttaa, että kokemus (*experience*) tässä yhteydessä tulisi ymmärtää siten, että voimme kokea asioita objektiivisina vaikka ne eivät tosiasiassa sellaisia olisi.

väärän oletuksen (*presupposition failure*) vuoksi (Westermarck 1960, Mackie, 1990) kun taas epätavanomaisen virheteorian mukaan niillä ei ole totuusarvoa (Joyce 2001). Joyce esittää teoksessa *Myth of Morality* (2001) virheteorian muodon, jota Olson kutsuu epästandardiksi, koska totuusarvon puuttuminen merkitsee erilaista suhtautumista kognitivismiin ja non-kognitivismiin väliseen keskusteluun.

Näiden kahden edellä mainitun lisäksi virheteoria voi ilmetä myös toisessa epätavanomaisessa muodossa, jossa olemme systemaattisesti väärässä koskien moraalisia faktoja, vaikka siitä huolimatta niitä saattaa olla olemassa. Nämä moraaliset faktat eivät vain ole sen tyyppisiä, mitä me uskomme niiden olevan. Olson esittää (2014, 9), että esimerkiksi Humen voidaan katsoa kannattaneen tämän kaltaista virheteoriaa.

Virheteorian väitteet (1) ja (2) koskettavat projektiota, minkä subjekti kohdistaa maailmaan. Näitä kahta väitettä kutsuu Joyce minimaaliseksi projektivismiksi⁶². Toisin sanoen virheteoria sitoutuu projektivismiin, mutta projektivismiin sitoutuminen ei vielä tarkoita sitä, että hyväksytään virheteoria. Projektivismia kuvastaa Humen näkemys kirjassa *Treatise of Human Nature* (1896) [1738] ihmisen mielen tavasta levitä ulkoisiin objekteihin⁶³ (Hume 1896, 91.) Myös teoksessa *Enquiry Concerning the Principles of Morals* [1777] Hume viittaa ihmisten päällystävän ja tahraavan (*gilding or staining*) asioita mielillensä (1902, 294). Mackie kirjassa *Hume's Moral Theory* (1980) on esittänyt, että ulkopuolisiin asioihin kohdistuvasta projektioista keskusteltiin Humen aikalaisten kanssa hyvin mittavasti (Mackie 1980, 130–137). Mackie esitti esimerkiksi Richard Pricen ymmärtävän sentimentalismiin ja objektivaation olevan vahva argumentti objektiivisia moraalikäsitteitä vastaan (Mackie 1980, 136).

Projektivismiin mukaan väitteet (1–2) ovat yhteensopivia muidenkin metaeettisten kantojen kanssa (Olson 2014, 10; Joyce 2008, 57–60). Tästä syystä on järkevää tarkastella virheteorian lisäksi muita vaihtoehtoja, jotka ovat yhteensopivia projektivismiin kanssa. Projektivismi ei sitoudu moraalisia totuuksia koskeviin käsityksiin, eikä myöskään ota

⁶² Olson (2014, 8–9) käyttää termiä projektivismi väitteistä (1–2), jota käytän myös viitatessani näihin kahteen teesiin myöhemmin yhdessä.

⁶³ ”Tis a common observation, that the mind has a great propensity to spread itself on external objects” (Hume 1896, 91).

kantaa siihen, minkälainen on moraalilauseiden semanttinen merkitys. Tästä johtuen projektivismi on yhteensopivaa niin kognitivismiin ja non-kognitivismiin kanssa kuin antirealismiin ja realismiin kanssa (Joyce 2009, 56.)

Joyce (2009, 58) jakaa projektivismin muodot seuraavasti: Minimaalinen projektivismi (1 ja 2), Metafyysinen projektivismi (1, 2 ja 3), Nihilistinen projektivismi⁶⁴ (1, 2, 3 ja 4), non-kognitivistinen projektivismi (1, 2 ja 4:n kieltäminen). Yleisesti ottaen non-kognitivismi esittää moraaliarvostelmien semanttisen merkityksen olevan toisenlainen kuin väitteessä (4). Kuitenkin on mahdollista esittää uskottavia moraalifilosofia kantoja, jotka sitovat yhteen non-kognitivismiin ja projektivismin. Näitä ei kuitenkaan luonnehdita virheteorioiksi, sillä tämän näkemyksen mukaan ihmiset eivät tee sitä virhettä, että liittäisivät moraaliarvostelmiin tosiasioita koskevia merkityksiä. Virheteoria yleisesti ottaen ymmärretään kognitivismiin yhdeksi muodoksi (esim. Miller, 2003, 8, 111–127; Sayre-McCord, 1988, 9–14). Tämä tarkoittaa virheteorian sitoutumista näkemykseen, jossa moraaliväitteet pyrkivät ilmaisemaan tosiasioita. Tästä syystä tavanomainen virheteoria ei ole yhteensopiva non-kognitivismiin kanssa, koska väite (4) esittää meidän kuvailevan moraalisia faktoja, jotka voivat olla tosia tai epätosia (Joyce 2009, 56–57). Muiden projektivismin eri muotojen tarkempi tarkastelu, kuten kvasi-realismiin esittely, ei tässä tutkielmassa ole mahdollista tai tarkoituksenmukaista, joten siirryn käsittelemään virheteorian muita piirteitä.

Ensimmäisen asteen moraaliset väitteet vastaavat kysymykseen kuinka tulisi toimia. Toisen asteen moraaliset väitteet koskevat ensimmäisen asteen väittämien merkitystä (Mackie 1990, 19). Tämän Mackien tyypittelyn mukaisesti virheteoria on toisen asteen moraalinen kanta ja sen kannattajat yleisesti sitoutuvat siihen, että sillä ei ole normatiivista voimaa. Toisin sanoen se ei sitoudu erityisesti mihinkään normatiiviseen moraalifilosofiaan, eli ensimmäisen asteen väittämiin. Virheteorian kannattaja ottaa kantaa moraalien perustaan, ei niinkään sen kiistämisestä tehtäviin johtopäätelmiin, eikä ole vastaan mitään erityistä normatiivista kantaa, vaan pitää niitä kaikkia virheellisinä (Mackie 1990, 19). Mackie huomauttaa, että virheteoria tai moraalinen skeptisyys on negatiivinen teoria, joka keskittyy kertomaan, mitä ei ole olemassa, ei niinkään mitä on (Mackie 1990, 16).

⁶⁴ Eli virheteoria.

Yhteistä Humen, Westermarckin ja Mackien filosofisille projekteille ja heidän virheteorioilleen on pyrkimys tuoda esiin jotain moraalisten intuitioidemme vastaista. Tästä syystä virheteorioiden katsotaan muiden eettisten teorioiden näkökulmasta (tai ainakin niiden jotka väittävät esittävänsä arkisen moraalisen intuition uskottavasti) ottavan todistuksen taakan itselleen (Joyce 2007).

Mackien mielestä todistustaakka on subjektivisteilla (moraalisen skeptisismien mielessä) tai virheteorian kannattajilla. Heidän tulisi vakuuttaa, että projektivismi ja sen selittävä teoria pitää paikkansa. Virheteoria on vastakkainen meidän käytännöillemme, puhetavoillemme ja usein myös niihin jollain tavalla liittyville intuitioillemme (Mackie 1990, 35.) Siitä huolimatta, että katsoisimme virheteorian kantavan todistustaakkaa, on sillä myös huomattavia etuja suhteessa moraaliseen realismiin. Virheteorian ei tarvitse sitoutua ontologisesti outoihin olioihin, mikä tekee virheteorian ontologiasta taloudellisempaa (Olson 2014, 147). Virheteorian voidaan myös katsoa selittävän ihmisten tosiasiallista moraalista käyttäytymistä paremmin, jos se pystyy esittämään korvaavan selityksen moraalin sitovuudelle, mikä ei perustu moraalirealistisiin oletuksiin. Kuten Johdannossa totesin, sentimentalismi tukee virheteoriaa erityisesti psykologisen teesin osalta.

Westermarck ja virheteoria

Aluksi pyrin osoittamaan aiemman erittelyn avulla, että Westermarck voidaan ymmärtää tavanomaisena virheteoreetikkona ja hänen moraalifilosofiansa sisältää aiemmin esitellyt Joycen väitteet (1–4).

Fenomenologinen teesi

Westermarckin mukaan koemme moraaliset väitteet objektiivisina maailmaa koskevinä väitteinä. Westermarck ei pyri kiistämään objektiivisuuden kokemusta, vaan hän uskoo että ihmiset todella kokevat moraaliväitteitä esittäessään ne objektiivisiksi. Westermarck perustelee (1960, 46–47) moraalien olemuksen ymmärrystä terveen järjen ajatuksena, sillä meidän moraalinen kieleemme käsittelee asioita ikään kuin ne olisivat tosiasioita. Ihmiset

olettavat että samankaltaiset asiat tulevat samalla tapaa havaituksi. Moraaliset teot ja luonteet herättävät samankaltaisia tunteita useimmissa ihmisissä, joten on helppoa ajatella, että niillä on ihmisestä riippumaton olemus (Westermarck 1960, 49). Westermarck selventää (1960, 50), että tämä johtuu hyvin pitkälti ihmisten samankaltaisesta moraalista tietoisuudesta.

Psykologinen teesi

Westermarck objektiivisuuden kritiikissään (1960, 48–49) huomauttaa, että meillä on hyvin yleinen taipumus liittää objektiivisuus meidän subjektiivisiin kokemuksiin ja tämä on erityisen vahva ja sitkeä taipumus moraalien tapauksessa. Westermarck ei käytä käsitettä projektio kuvatakseen subjektiivisten tuntemusten siirtämistä ulkoisiin olioihin, mutta käyttää termiä objektivaatio⁶⁵ (esim. 1960, 143) tai kääntäminen (*translation*) (1960, 114) kuvatessaan samaa asiaa⁶⁶. Toisin sanoen Westermarckin mukaan käännämme tunteellisia tiloja ulkoisten olioiden tai objektien ominaisuuksiksi, tätä tapahtuu myös muualla kuin moraalien piirissä. Näistä Westermarck (1960, 114) mainitsee pelottavuuden tai ihailtavuuden siirtymisen olioiden ominaisuuksiksi.

Westermarck haluaa erottaa projektivistiset tuntemukset niistä, jotka eivät sisällä ulkoisiin asioihin liittämistä (Westermarck 1960, 114). Tämä Westermarckin toteamus perustuu siihen, että hän omassa moraalifilosofisessa projektissaan pyrkii tekemään eron moraalisten ja ei-moraalisten tunteiden välille. Kuten aiemmin luvussa 2 osoitin, tämä erottelu perustuu moraalisten tunteiden sisältämälle puolueettomuuden ajatukselle.

Samoin kuin virheteorian psykologisessa teesissä, ovat näennäisen objektiivisuuden takana subjektiiviset hyväksymisen ja paheksumisen kokemukset. Westermarck (1960, 114) esittää tekoihin tai objekteihin liitettävien ominaisuuksien olevan moraalisisissa arvostelmissa yleistyksiä, jotka johtuvat hyväksymisestä tai paheksumisesta suhteessa eri käyttäytymistapoihin. Tämän käsityksen lisäksi, hän pyrkii perustelemaan kantaansa myös sillä, että usein emme voi kertoa mitä todella tarkoitamme liittäessämme ominaisuuden

⁶⁵ Joka on myös Mackien laajalti käyttämä termi (Mackie 1990, 42–47).

⁶⁶ ” [...] translation of emotional states into terms of qualities assigned to external phenomena is found in many other cases [...]” (Westermarck 1960, 114).

johonkin ilmiöön⁶⁷ (Westermarck 1960, 116). Tämä mielestäni perustelee fenomenologista kokemusta uskottavasti, koska emme voi ymmärtää täysin moraaliarvostelman merkitystä ja tulkinnat sen merkityksestä vaihtelee niin arkisesti kuin asiantuntijoiden kesken.

Ontologinen teesi

Westermarck pyrkii objektiivisuuden kritiikin jälkeen *Ethical Relativityssä* osoittamaan ensinnäkin sen, että meillä ei ole perusteita (epistemologisia tai ontologisia) olettaa objektiiviseksi moraalisia väitteitä, koska meillä on erimielisyyksiä itsestään selvyyksistä ja suuressa osassa objektiivisia teorioita objektiivisuus vain oletetaan. Westermarck toteaa tämän lisäksi, että on valmis menemään askeleen pidemmälle ja väittää, ettei niitä voi olla olemassa. Tämä perustuu Westermarckin mukaan siihen, että moraaliset arvostelmat ja moraaliset käsitteet perustuvat lopulta tunteisiin ja objektiivisuus ei voi syntyä tunteista (Westermarck 1960, 60.) Tästä syystä katson, että ehto (3) Joycen virheteorian erottelusta tulee täytetyksi.

Semanttinen teesi

Semanttinen teesi on hyvin samanlaisessa muodossa Westermarckilla kuin Mackiella. Westermarckin mukaan jos moraaliarvostelmien objektiivinen validiteetti on väärin ja jos pyrimme viittaamaan moraaliväitteissä, kuten ”tämä on hyvää” tähän validiteettiin, näiden väittämien täytyy olla aina väärin⁶⁸ (Westermarck 1960, 142).

Aiemmassa luvussa huomautin Westermarckin olennaisimpien metaeettisten käsityksien löytyvän *Ethical Relativitysta*. Erityisesti kaikkia virheteorian ja projektivismin keskeisiä elementtejä ja tarkemmin ottaen semanttista teesiä ei löydy vielä *The Origin and Development of Moral Ideas* teoksesta. Tästä syystä olennaista on toistaa, että Westermarck

⁶⁷ ”We are often unable to tell what is really implied in a concept that we predicate to a certain phenomenon.” (Westermarck 1960, 116).

⁶⁸ ”If, as I maintain, the objective validity of all moral valuation is an illusion, and the proposition ”this is good” is meant to imply such validity, it must always be false” (Westermarck 1960, 142).

ei ole systemaattisesti esittänyt ennen *Ethical Relativity* virheteoriaa, vaan enemmänkin non-kognitivistista näkemystä⁶⁹ (Westermarck 1906, 17).

Westermarck ja Mackie

Olen pyrkinyt esittämään Westermarckin edustavan standardia virheteoriaa, joka on hyvin samankaltainen kuin Mackien esittämä teoksessa *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Esitystapa näiden kahden teoksen välillä on kuitenkin hyvin erilainen. Mackie nostaa virheteorian esille pääteemanaan, ja toisin kuin Westermarck, Mackie ei esitä sentimentalistista teoriaa teoksessaan. Kuitenkin virheteoria on luonnollinen pari subjektiivisen tai tunteisiin perustuvan moraalifilosofian kanssa. Mackie pohjaa oman moraaliteoriaansa humelaiseen teoriaan, jota hän valottaa erityisesti kirjassa *Hume's moral theory* (1980). Toisaalta Mackie ottaa tietoisesti etäisyyttä Westermarckista huomauttaen Westermarckin näkökulman olevan sosiologinen tai antropologinen⁷⁰ (Mackie 1990, 105). Hän ei kuitenkaan viittaa tässä yhteydessä Westermarckin *Ethical Relativityyn*, vaan sen sijaan *Origin and Development of Moral Ideas* vi:een, jossa on paljon antropologisempi sävy.⁷¹ Mackie myös katsoo, että moraalifilosofia voi tutkia psykologista ymmärrystämme oikeudenmukaisuudesta, kuten esimerkiksi John Rawls on pyrkinyt tekemään (Mackie 1990, 105). Mackie katsoo, että sosiologisen, antropologisen tai psykologisen analyysin sijasta filosofian tulisi tutkia nimenomaisesti sitä, mitä meidän tulisi haluta tai minkälaisia moraalisia toimintatapoja tulisi valita.

Seuraavaksi siirryn käsittelemään Mackien outous- ja suhteellisuusargumentteja, jotka ovat nykyisten virheteorioiden keskeisimpiä väitteitä moraalirealismia vastaan. Moraalisen realismin non-naturalistisessa muodossa katsotaan olevan houkuttelevampi virheteoriaan verrattuna, koska se ei joudu hylkäämään suurta moraalialueita koskevista arkikäsitteistä. Tästä

⁶⁹ “[...T]here can be no moral truth in the sense in which this term is generally understood.” (Westermarck 1906, 17).

⁷⁰ Tämän voidaan katsoa myös pätevän samalla suhteessa Smithin *Theory of Moral Sentiments* teokseen, jonka sentimentalismi on huomattavasti lähempänä Westermarckia kuin Humea.

⁷¹ Mackie mieltää *Ethical Relativityn* omaa objektivaatiokritiikkiänsä ennakoivaksi teokseksi, mutta hän ei muissa yhteyksissä kuin objektiivisuuden kritiikissä viittaa siihen (kts. Mackie 1990, 241).

syystä esimerkiksi Mackie on kokenut, että virheteoria kantaa todistustaakkaa suhteessa moraalirealismiin (Mackie 1990, 17–18). Joyce on esittänyt, että ei ole itsestään selvää, että virheteoreetikon tulisi kantaa todistustaakkaa. Tätä Joyce perustelee sillä, että ei ole selvää että moraalirealismi voi selittää moraalisia intuitioita tai moraalisia ilmiöitä sen paremmin kuin antirealismi tai virheteoria (Joyce 2007.) Joyce perustelee tätä sillä, että esimerkiksi arkinen käsitys moraalin mielestä riippumattomuudesta on erittäin vaikeaa empiirisesti todeta (Joyce 2007). Tästä johtuen arkinen intuitio on epävarma argumentti todistustaakan kantajan päättämiseksi.

Outous- ja suhteellisuusargumentit

Virheteorian keskeisiä argumentteja käytetään erityisesti moraalirealismia vastaan. Erityisesti Mackien argumenttia outoudesta on kehitelty edelleen (esim. Horgan & Timmons 1992, 220–260). Mackien filosofian voidaan katsoa korostavan niitä ”kalliita” epistemologisia ja ontologisia sitoumuksia, joihin moraalirealismi sitoutuu. Hylkäämällä objektiivinen moraalinen todellisuus voidaan säästyä näiltä sitoumuksilta (Sayre-McCord 1998, 13.) Outous- ja suhteellisuusargumentti kohdistuu juuri moraalirealismiin sitoumuksiin, jotka ovat vaikeita hyväksyä. Outous- ja suhteellisuusargumentit (*argument from relativity and argument from queerness*) ovat esitettyinä Mackien kirjassa *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1990, 36–42). Nämä argumentit ovat saaneet paljon huomiota ja siksi argumentteja on kehitetty eri muotoihin. Näihin argumentteihin on koettu velvoittavaksi vastata myös moraalirealistien osalta (esim. Sayre-McCord, 1998, 11).

Mackie pitää outousargumenttia tärkeämpänä kuin suhteellisuusargumenttia (Mackie 1990, 38). Tämä johtuu erityisesti siitä syystä, että outousargumentti on laajemmin käytettävissä objektiivisiin teorioihin, siinä missä suhteellisuusargumentti on mahdollista välttää tai selittää pois. Mackie kuvailee outousargumentin jakautuvan kolmeen osaan: yhteen epistemologiseen ja kahteen metafyyssiseen osaan⁷² (Mackie 1990, 36–42.) Mackien kirjoitustyyliä koskien outous- ja suhteellisuusargumentteja kuvaillaan usein tiivistetyksi ja

⁷² Alla kuitenkin käytän Olsonin erittelyä outousargumentin osalta, jossa outousargumentit jaetaan neljään osaan. Se on nähdäkseni johdonmukaisempi tapa, sillä normatiivisuus ja motivaatio on järkevää analysoida erillään, sen sijaan että ne muodostaisivat vain yhden argumentin.

läpinäkymättömäksi (Olson 2014, 3). Tämä osaltaan on aiheuttanut sen, että virheteorian kannattajat sekä vastustajat ovat spekuloineet argumenttien merkitystä hyvin eri muodoissa. Aiheesta käydään runsaasti keskustelua ja se on keskittynyt outousargumenttiin (Olson 2014, 118–140.) Suhteellisuusargumentti on muodoltaan yksinkertaisempi ja sillä yleisesti ottaen katsotaan olevan vähemmän painoarvoa kuin outousargumentilla.⁷³

Suhteellisuusargumentti

Suhteellisuusargumentti perustuu siihen, että vaihtelu moraalissa erilaisten kulttuurien välillä ja kulttuurien sisällä on suurta. Moraalisten näkemysten välinen vaihtelu on empiirisesti todistettavissa. Objektivistien teorioiden kannattajat voivat joko väittää, että eräät kulttuurit tai yhteisöt ovat väärässä, tai että objektivistisessa moraalissa on kyse yleisistä periaatteista, eikä niinkään erityisistä tavoista. Suhteellisuusargumentin on tarkoitus osoittaa, että moraaliset faktat olisivat vain osittaisesti ja kontingentisti tosia, eli silloin kun ne riippuisivat näistä yleisistä periaatteista.

Mackie katsoi, että suhteellisuusargumentti voi epäsuorasti tukea subjektivistisiä käsityksiä. Mackie huomauttaa, että yksiavioisuus on suosittua sen vuoksi, että ihmiset elävät yksiavioisesti, eikä niinkään, että ihmiset suosivat yksiavioisuutta ja siksi elävät yksiavioisesti (Mackie 1990, 36.) Mackie haluaa osoittaa, että objektivistisissä teorioissa kausaalisuhde määrittyy väärinpäin. Moraalinen toiminta Mackien mukaan muodostaa moraalisia arvoja eikä niinkään arvot muodosta moraalista toimintaa. Mackie mainitsee (1990, 37) situationismin ongelman, mutta kuten pyrin ensimmäisessä luvussa esittämään, moraalirealistisissa teorioissa situationismi on yleisesti hyväksyttyä, eikä situationismista nouseva kritiikki voi kohdistua muuta kuin absoluuttisia moraaliteorioita kohtaan. Joyce on poleemisesti huomauttanut, että Mackien argumentti on joka tapauksessa parempi kuin moraalirealistien kanta, joka pohjautuu käsitykseen siitä, että joillakin kulttuureilla on huonompi episteeminen pääsy näihin moraalisiin faktoihin (Joyce 2007).

Mackie haluaa osoittaa, että yritykset osoittaa objektivistisiä tosiasioita moraalin perustalta

⁷³ Kuitenkin on näkemyksiä joissa suhteellisuusargumentin katsotaan olevan painoarvoltaan suurempi (kts. Sturgeon 1985).

ovat toistaiseksi olleet hyvin epäonnistuneita, eikä suoraa universalisoitavuutta ole voitu saavuttaa yleisten moraalisten periaatteiden osalta (Mackie 1990, 37–38). Mackien voidaan katsoa siis suhteellisuusargumentin osoittavan ongelman objektiivisten moraalisten periaatteiden soveltamisessa, eikä niinkään siinä, että yleisesti ottaen moraalista deskriptiivisestä relativismista voitaisiin päätellä, että moraalisia arvoja ei ole olemassa. Mackien mukaan myöskään nämä objektiiviset periaatteet eivät vastaa tyydyttävästi ihmisten moraalisia käsityksiä (Mackie 1990, 37). Kuten johdannossa esitin, Westermarck ei pitänyt suhteellisuusargumenttia merkittävänä, vaan esitti, että argumentin voima riippuu siitä, mistä tämä vaihtelu moraalisisissa käytännöissä ja mielipiteissä katsotaan johtuvan (Westermarck 1960, 42, 183).

Outousargumentit

Outousargumentit voidaan tyypitellä myös selvemmin koskemaan supervenienssia, tietoa, motivaatiota ja redusoimatonta normatiivisuutta (Olson 2014, 79–80). Outousargumentin ensimmäinen metafyyssinen argumentti esittää, että moraalisten faktojen tulisi jotenkin vaikuttaa meihin. Tämä metafyyssinen argumentti viittaa moraalisen motivaation ongelmaan. Mackie kritisoi käsitystä että moraalisten faktojen tietäminen vaikuttaa meihin normatiivisesti. Tämä on ongelmallista, sillä pitäisi pystyä esittämään jokin kausaalinen voima joka vaikuttaa meihin normatiiviset faktat huomioon ottaen (Mackie 1990, 38).

Supervenienssi

Supervenienssiin perustuva outousargumentti käsittelee moraalisten ominaisuuksien ja naturalististen ominaisuuksien välistä suhdetta. Relaatiot näiden ominaisuuksien välillä ovat moraalirealismissa jotain sellaista, joka on Mackien näkemyksen mukaisesti outoa ja toisenlaista kuin muut maailmassa olemassa olevat suhteet. Tämä outousargumentti perustuu ajatukselle, että moraaliset ominaisuudet ovat metafyyssisesti outoja.

Yksi yleinen selitys supervenienssiä koskevaan outousargumenttiin on, että moraaliset ominaisuudet ovat funktionaalisia ominaisuuksia, jotka ovat syntyvät luonnollisista ominaisuuksista (Olson 2014, 99). Tämä argumentti on olennainen ainoastaan jos

argumentoidaan naturalismin puolesta. Mackie kuitenkin kokee ainoaksi virheteorian kilpailijaksi non-naturalismin, siksi supervenienssiä koskevaa outousargumenttia ei tästä syystä voida sivuuttaa (Olson 2014, 99–100).

Supervenienssi ja sen olemus on laaja kysymys koskien metafysiikkaa ja tässä yhteydessä supervenienssin olemusta ei ole tarkoituksenmukaista tarkastella suuremmin. Mainittakoon, että Mackien supervenienssiä koskeva outousargumentti perustuu todennäköisesti tulkinnasta Humeen haarukalle, joka esittää, että ei voi olla olemassa välttämättömiä yhteyksiä eri tavalla olemassa olevien olioiden välillä.⁷⁴ Humeen haarukan ollessa hyvin kiistelty näkemys, riippuu supervenienssiin perustuvan argumentin voima sen hyväksymisestä (Olson 2014, 100).

Tieto

Epistemologinen argumentti kyseenalaistaa kuinka voimme tulla tietoiseksi autoritaarisesta preskriptiivisyydestä, joita moraalisilla faktoilla on (Mackie 1990, 38). Mackien mukaan moraalirealisti ei löydä aisteistamme tai päättelystä vastausta kysymykseen, sen sijaan he usein vetoavat intuition. Olson esittää, että tämä Mackien argumentti on skeptisyyttä moraalista tietoa kohtaan (Olson 2014, 100). Mackie ei pidä intuitionista vastausta vakuuttavana, vaikka myöntää, että suuri osa objektivisteistä näin ajattelee (Mackie 1990, 39.) Moraaliset faktat ovat jotain täysin erilaisia kuin muut maailmassa olevat asiat. Esimerkiksi ne eroavat naturalistisista asioista, eikä niitä voida samalla tavalla havainnoida. Mackie esittää, että luonteeltaan tämä moraalisten faktojen aistiminen täytyy olla erilaista kuin kaiken muun havainnoiminen tai ymmärtäminen (Mackie 1990, 38).

Mackie kysyy, mikä on naturalistisen faktan ja moraalisen arvostelman välinen yhteys? Hänen mukaansa se ei voi olla käsitteellinen, semanttinen tai looginen (Mackie 1990, 41). Moraalinen fakta on siitä syystä outo, että se johtuu naturalistisesta faktasta ja moraalisen realistin tulisi esittää miten se syntyy, eikä ainoastaan antaa vastausta jonkinlaisen aistin muodossa (Mackie 1990, 41–42).

⁷⁴ Vaikka, kuten Olson huomauttaa Mackie ei itsessään Humeen lakia tässä yhteydessä tuonut esiin (Olson 2014, 91).

Olson esittää, että juuri esitetyn kaltainen moraalisen faktan ja naturalistisen faktan välinen muoto on apriorista synteettistä tietoa, eikä sen käsittelyssä ole välttämättä mitään outoa (Olson 2014, 101–102). Olson mainitsee, että esimerkiksi synteettistä apriorista tietoa on toteamus ”mikään ei voi olla samanaikaisesti täysin vihreä ja punainen” (Olson 2014, 102). Tästä näkökulmasta epistemologista argumenttia kohtaan voidaan esittää, että muutkin asiat olisivat tästä näkökulmasta outoja⁷⁵ ja siten epistemologinen argumentti ei ole kovin vetoava (Olson 2014, 102–103).

Motivaatio

Mackien mukaan moraalirealismissa moraaliset faktat motivoivat ihmisiä toimimaan niiden mukaisesti. Mackie lainaa erityisesti Platonin käsitystä moraalisesta motivaatiosta ja siitä, että kun hyvä tulee tiedostetuksi, se jollain tapaa tulee ohjaamaan myös yksilön toimintaa (Mackie 1990, 40). Olson huomauttaa, että nykyfilosofiassa usein eritellään normatiiviset ja motivationaaliset syyt toisistaan ja niitä käsitellään loogisesti erillisinä (Olson 2014, 105). Mackien mukaan moraaliset faktat antavat meille ohjeen ja motiivin toimia näiden mukaisesti ja toisaalta myös on mahdollista, että moraaliset faktat suorastaan vaativat meitä toimimaan näiden mukaisesti (Olson 2014, 104). Olson tähän liittyen huomauttaa, että on eri asia käskää tai vaatia ihmistä tekemään jokin asia, kuin motivoida tai saada hänet tekemään se (Olson 2014, 104). Tämän vuoksi on järkevää soveltaa outousargumenttia motivaation ja normatiivisuuden osalta erikseen.

Motivaatioon perustuva outousargumentti olettaa, että moraalirealismi edustaa motivationaalista internalismiä, eli moraalisten faktojen katsotaan olevan sisäisesti motivoivia. Tämä sisäinen motivaatio tarkoittaa sitä, että moraalinen fakta voi motivoida ilman minkäänlaista rinnakkaista halua. Outousargumentti keskittyy tämän moraalisen faktan ja moraalisen motivaation väliseen ongelmaan. Mackien näkökulmasta tämä suhde on outo. Mackien mukaan moraaliset faktat ovat sellaisia, että ne vaikuttavat ihmisen mieleen niin, että olemme näiden faktojen alaisuudessa ja toimimme niiden mukaisesti

⁷⁵ Tämä on tunnettu ”*Companions in guilt*” argumentti, jota Mackie ennakoii omia käsityksiään vastaan (kts. Mackie 1990, 39).

(Olson 2014, 112). Tarkemmin ottaen outous sijaitsee näissä voimissa jotka moraalisisillä faktoilla on.

Motivaatiota koskevalla outousargumentti on erityisen vaikea hyväksyä siksi, että arki-intuitio (tai moraalirealistit) eivät kannata näkemystä, jossa moraalinen fakta sisältäisi sisäistä motivoivuutta (Olson 2014, 113). Moraalirealistit usein esittävätkin, että motivoivaa voimaa ei moraalisisille faktoille yksinkertaisesti tarvita, kuten esimerkiksi eksternalististen motivaatioteorioiden⁷⁶ avulla voidaan esittää (Olson 2014, 115).

Redusoimaton normatiivisuus

Olsonin (2014, 152) mukaan kaikista tärkein outousargumentti koskee redusoimattomia normatiivisia syitä. Tämä johtuu siitä, että muut outousargumentit eivät koske kaikkia moraalisen objektivismin muotoja tai vaihtoehtoisesti ne syyttävät oudoiksi muita asioita, joita meillä ei ole hyvää syytä pitää outoina.

Redusoimattomat normatiiviset syyt ovat syitä, jotka eivät perustu ihmisten haluihin ja ovat olemassa näistä riippumatta. Tämä outousargumentin edelleen kehitetty muoto perustuu Mackien erottelulle hypoteettisista ja kategorisista imperatiiveista. Mackie huomauttaa, että kategoriset imperatiivit ovat outoja, sillä ne eivät ole kontingenteja ihmisten haluihin nähden ja sisältävät uudenlaisia relaatioita ja niille täytyy varata erityinen ontologinen asema meidän maailmastamme.

Mackie (1990, 27–30) määrittelee subjektivismin käyttäen kategoristen ja hypoteettisten imperatiivien merkitysten erottelua. Hypoteettinen imperatiivi perustuu ajatukselle, että jos henkilö haluaa esimerkiksi päästä paikasta A junalla paikkaan B, hänen täytyy ostaa junalippu junaan, mikä kulkee A:n ja B:n välillä. Kategorinen imperatiivi vuorostaan ei perustu samalla tavalla kenenkään subjektin haluihin tai mieltymyksiin. Subjektivismi kantana voidaan määritellä siten, että on riittävää perustella moraalisisia väitteitä hypoteettisten imperatiivien avulla.

⁷⁶ Eksternalistiset motivaatioteoriat olettavat, että järki ei itsessään mahdollista moraalisisia toimintaa, vaan ihmisellä täytyy olla järjen lisäksi halua toimia moraalisisella tavalla.

Kategorisuutta tai vaativuutta ei voida subjektivistin näkökulmasta perustella, sillä kukaan ei ole sitä vaatimassa tai väitteen olemus on ilman subjektia mieletön. Suuri osa virheteorian myöhemmistä muodoista ottaa kantaa kategoriisiin ja hypoteettisiin imperatiiveihin tai tarkemmin ottaen redusoimattomaan normatiivisuuteen, jota kategoriset imperatiivit sisältävät (Olson 2014, 117–126.)

Philippa Foot on käsitellyt moraalialia järjestelmänä, joka perustuu ainoastaan hypoteettisille imperatiiveille (Foot 1972). Foot toteaa, että yleisesti ottaen kategoristen ja hypoteettisten imperatiivien eroja ei ole riittävästi selitetty, vaan on pyritty toistamaan, että moraalilla on erityinen kategorinen ja ylevä olemus. Tarvitsemme selityksen sille, miksi moraalissa mielessä ”pitäisi” eroaa muussa kielenkäytössä ilmenevistä ”pitäisi” sanoista (Foot 1972, 309.) Foot esittää kysymyksen (1972, 310): jos etiketillä ja tavoilla on samankaltaista kielellistä normatiivista voimaa⁷⁷, niin miksi moraalilla se olisi erityisen kategorista? Foot toteaa, että saattaa olla turhaa etsiä jonkinlaista sitovuutta moraalista, mikä perustuisi muuhun kuin meidän tunteisiimme toimia psykologisesti jollakin tavalla. Footin mukaan meillä ei ole sen parempia syitä uskoa moraalin kuin etiketinkään kategorisuuteen (Foot 1972, 311–312.) Foot esittää ajatuskokeen (Foot 1972, 314), jossa kuvittelisimme henkilön, joka toimisi pelkkien hypoteettisten imperatiivien mukaisesti, voisiko hän olla moraalinen? Foot vastaa myöntävästi.

Westermarck kiinnitti myös huomiota Kantin hypoteettisten ja kategoristen imperatiivien erotteluun. Westermarck huomauttaa, että Kant siirtää hypoteettiset imperatiivit moraalisen toiminnan ulkopuolelle, sillä moraalinen toiminta on moraalisen velvollisuuden noudattamista (Westermarck 1960, 273). Tämän Kantin rajauksen avulla voidaan myös eristää tunteet ja ihmisten tosiasialliset halut moraalista toiminnasta, minkä seurauksena se voi olla järkeen ja velvollisuuksiin perustuvaa.

Mackie toteaa outousargumentin ja suhteellisuusargumentin muotoiltuaan, että olisi lopulta vähemmän paradoksaalista hylätä moraalin objektiivisuus kuin säilyttää moraalin arkitajuinen olemus (Mackie 1990, 42.) Olson kutsuu tätä outousargumentin toiseksi

⁷⁷ Kielellinen normatiivinen voima tässä yhteydessä tarkoittaa sitä, että säännöt ovat muotoiltu ehdottomasti kuten ”Kengät otetaan pois jalasta kun tullaan sisälle”.

vaiheeksi (Olson 2014, 85–86). Virheteorian tulee esittää moraalille korvaava selitys, miksi ihmiset noudattavat moraalinormeja. Selitys löytyy moraalin sosiaalisesta funktiosta. Sentimentalismia voidaan käsitellä tarvittaessa hypoteettisten imperatiivien järjestelmänä, jossa ihmisen tosiasiallinen moraalinen käyttäytyminen perustuu haluihin, jotka ovat suurelta osin sympaattisia tai empaattisia muita ihmisiä kohtaan. Seuraava luku, joka käsittelee sentimentalismia, kuten myös Westermarckin moraalifilosofiaa käsitellyt luku 2, voidaan katsoa osaksi outousargumentin toista vaihetta.

Virheteoria ja moraalin sosiaalinen funktio

Virheteorian hyväksyminen nostaa monia kysymyksiä koskien ihmisten suhtautumista moraalisiin. On esimerkiksi luonnollista kysyä miksi ihmiset kohtelevat moraalisia asioita objektiivisina, vaikka näin ei ole. Sentimentalistit kuten Hume (1896, 577) ja Smith⁷⁸ (TMS, II.i.2.10), Westermarck (1960, 95) sekä Mackie (1990, 108) mainitsevat moraalilla olevan sosiaalinen funktio. Tällä sosiaalisella funktiolla voidaan selittää moraalin sitovuutta. Ihmiset todella tahtovat, että moraaliksi olisi velvoittavaa siitä huolimatta, mitkä ovat henkilöiden omat käsitykset asioista.

Mackien mukaan ihmiset haluavat moraalisten velvollisuuksien olevan sitovia. Ihmiset toivovat (ja uskovat), että moraaliksi olisi velvoittavaa tai autoritaarista (Mackie 1990, 43.) Tämän ihmisten halun ja sosiaalisen toiminnan myötä moraalille muodostuu yleisyys, joka koetaan velvoittavaksi. Mackie toteaa, että moraalisten ominaisuuksien projektivistinen tapa menestyy, koska sillä on tärkeä sosiaalinen funktio⁷⁹ (Mackie 1980, 74; Mackie 1990, 105–124).

Stroupin mukaan Westermarck käsittää projektivismiin luovan mahdollisuuden ylläpitää moraalisia käsityksiä ylipäätensä (Stroup 1982, 180). Westermarckille tämä toimintatapa on ihmisen psykologinen ominaisuus, joka johtuu siitä, että ihminen havaitsee oliot, eivätkä

⁷⁸ Smith, Adam 2002, *Theory of Moral sentiments*. Boston University: Cambridge University Press. Viitataan teokseen tästä eteenpäin nimellä: TMS.

⁷⁹ Tässä kohtaa Mackie viittaa Westermarckin *Ethical Relativity* (1960) teokseen, sillä Westermarck käsittelee moraalisten tunteiden yhteydessä erilaisia sosiaalisia funktioita joita moraalilla käsityksillä on.

nämä tule yksinkertaisesti havaituksi (Stroup 1982, 180–181). Kutsumme ryöstöjä tai tappamista pahaksi tai auttamista hyväksi. Westermarck muotoilee itse tämän yhteyden siten, että tietyt teot tuovat esiin moraalisia tunteita ja näin kieli objektivoi ne sisältämään moraalisen latauksen (Westermarck 1960, 115.) Virheteoriaan liittyvä projektionismi kuvastaa psykologista mekanismia, joka mahdollistaa moraalin ja sen näennäisen objektiivisuuden. Tämä tarkoittaa sitä, että ihmisten osittain jaettu moraalinen toiminta on mahdollista siitä syystä, että asioilla on tapojen ja käytäntöjen sekä kielellisen ulkoasun myötä tarpeeksi yhdenmukaisuutta, jotta niistä voi muodostaa yleisen käsityksen moraalista asioista. Moraalilla on siis sosiaalinen funktio, jota vahvistaa kielten ja tapojen objektiivoinen luonne. Seuraavaksi käsittelemme virheteorian kritiikkiä.

Virheteorian kritiikki

Virheteoriaa on kritisoitu hyvin erilaisista lähtökohdista. Suurelta osin virheteoriaa kritisoivat argumentit keskittyvät aiemmin esitetyn ontologisen teesin kritisoimiseen. Joskus myös virheteoriaa kritisoidaan näkökulmasta, että se pystyy pelastamaan hyvin vähän meidän arkisista moraalista koskevista intuitioistamme, eikä sitä tästä syystä tulisi hyväksyä. Tämän argumentin mukaisesti tulisi suosia teorioita, joiden ei tarvitse luopua näistä arkisista intuitioista (esim. Horgan & Timmons 2006b, 229). Virheteorian kritiikki koskee myös Westermarckin moraalifilosofiaa, sillä hän on sitoutunut samoihin oletuksiin, joita kritiikki pääasiassa koskee. Tässä tutkielmassa en pyri kuitenkaan esittämään virheteorian kritiikkiä kokonaisuudessaan, mutta haluan esittää muutaman olennaisen argumentin, mitkä voidaan esittää virheteoriaa ja Westermarckin moraalifilosofiaa vastaan.

Mackie pyrki ennustamaan kritiikkiä virheteoriaa kohtaan jo teoksessa *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Kun Mackie asetti kyseenalaiseksi miten voimme tietää jonkun asian omaavan autoritaarista preskriptiivisyyttä, hän myös huomautti, että jos hyväksymme tämän argumentin outoudesta, tulisi meidän pohtia myös sitä, mitkä muut asiat ovat epistemologisesti hankalia perustella. Mackien mukaan moraalirealistien tulisi keskittyä pohtimaan minkälaiset muut asiat ovat syyllisiä samanlaiseen rikokseen kuin

moraalidiskurssi (Mackie 1990, 39).⁸⁰ Tämä kritiikki muodostaa myös ison osan virheteorian kritiikistä.

Moraaliarvostelmien autoritaarisuus vai absoluuttisuus

Virheteoriaa on myös kritisoitu siitä, että se olettaa moraalisen diskurssin olevan käytännössä todella ongelmallisesti epäonnistunut. Kritiikki perustuu siihen, että virheen ei katsota olleen niin merkittävä tai moraalinen puhetapa ei olennaisesti ole sitoutunut tähän ongelmalliseen osaan moraalista (Joyce 2011, 520). Joyce (2011, 519) luonnehtii tätä lähestymistapaa myöntyväksi strategiaksi (*concessive strategy*). Vaihtoehtoinen strategia tälle on kieltämisstrategia (*head-on strategy*), joka hyväksyy näkökulman, jossa moraalidiskurssi on luonteeltaan autoritaarista, mutta kieltää virheen, josta tätä diskurssia syytetään.

Stephen Finlay kritisoi Mackien ja Joycen ajatuksia virheteoriasta artikkelissa ”Error in The Error Theory” (2008). Finlay esittää Mackien sitoutuvan kahteen eri väitteeseen. Ensinnäkin Finlayn mukaan Mackie esittää, että moraalinen diskurssi olettaa absoluuttisen moraalisen arvon ja toiseksi kaikki aito arvo on kontingenttia suhteessa auktoriteettiin, joka on olemassa vain psykologisessa suhteessa standardiin (Finlay 2008, 6). Ensimmäinen Finlayn tulkinta Mackien kannasta tarkoittaa tietenkin sitä, että moraalialia käytetään kuin se olisi absoluuttiseen auktoriteettiin viittaavaa. Toinen väite tarkoittaa sitä, että ei ole olemassa kategorisia imperatiiveja, eli kaikki auktoriteettia omaavat moraalikäsitteet johtuvat henkilön omasta sidoksesta tiettyyn ajattelutapaan tai instituutioon. Finlay esittää, että hän hyväksyy käsityksen, että ihmiset yleisesti ottaen tekevät virheen moraalidiskurssissa, mutta ei usko sen olevan perustavanlaatuisesti ongelmallista. Finlayn kritiikki on siis osa myöntyvää strategiaa.

Finlay huomauttaa, että tyypillisesti virheteoria olettaa moraalirealismin sitoutuvan kantaan, joka sisältää oudon, non-naturalistisen ja moorelaisen ontologian (Finlay 2008, 6). Tämä on

⁸⁰ Mackie viittaa Richard Priceen, joka esitti muiden empiiristen ominaisuuksien olevan samalla ongelmallisia. Esimerkiksi identiteetti, erilaisuus kovuus, substanssi, olemus ovat kaikki ilmiöitä, jotka vaativat virheteoreetikolta selityksen siitä, miten ne ovat mahdollisia ilman samankaltaista virhettä mikä moraalissa ilmenee (Mackie 1990, 39).

mielestäni tärkeää huomata, sillä suuri osa moraalista realistisista teorioista ei halua sitoutua absoluuttiseen moraaliseen auktoriteettiin. Finlay huomauttaa Mackien esittävän, että tavanomainen moraalinen puhetapa sisältää tämän moraalisen auktoriteetin ja se tekee virheteorian syvällisesti ongelmalliseksi. Mackien virheen katsotaan olevan siinä, että hän olettaa ihmisten lopulta viittaavan absoluuttiseen auktoriteettiin moraaliväitteissään, vaikka tämä ei viime kädessä ole perusteltua. Tämä tarkoittaisi käytännössä sitä, että ihmiset eivät syyllistyisi niin räikeään ongelmaan normaalissa moraalidiskurssissa ja virheteoria olisi väärässä nostaessaan tämän absoluuttisen autoritaarisuuden koskemaan kaikkea moraalista toimintaa.

Finlay ehdottaa relativistista tulkintapaa moraaliväittämien sisällöstä virheteorian absoluuttisen näkemyksen tilalle. Käytännössä Finlay ehdottaa erilaista tulkintaa siitä, mitä ihmiset tosiasiallisesti tekevät puhuessaan moraalista. Finlay kritisoi Joycen *The Myth of Morality* (Joyce 2001) teoksessa antamia esimerkkejä, jotka koskevat moraaliväittämien absoluuttisuutta. Joycen mukaan moraaliväittämissä suositaan erityisesti objektiivisia väittämiä ja sivuutetaan ne, jotka eivät tätä objektiivisuutta sisällä (Joyce 2001, 97).

Finlayn kritiikki perustuu kahteen perusväitteeseen. Ensimmäiseksi hän pyrkii osoittamaan, että absoluuttinen auktoriteetti ei ole osa moraalidiskurssia. Toinen väittäjä perustuu ajatukseen, että moraalidiskurssissa tapahtuva virhe ei ole niin suuri, että se velvoittaisi meitä hylkäämään moraaliarvostelmien totuusarvoa (Finlay 2008, 2.)

Joyce huomauttaa vastakritiikissään, että nämä kaksi asiaa, joihin Finlay kiinnittää huomiota, on argumentteja virheteorian puolesta, mutta eivät muodosta itse virheteoriaa. Toisin sanoen virheteoria ei perustu näille kahdelle argumentille, eikä virheteoriaa voida osoittaa vääräksi näitä kumoamalla (Joyce 2011, 520). Joyce esittää, että moraalidiskurssi ei sitoudu absoluuttiseen moraaliseen autoritaarisuuteen ja Finlay on erehtynyt siinä, että virheteoria koskettaisi vain absoluuttista auktoriteettia. Joyce muotoilee Finlayn argumentin epäonnistuvan, jos absoluuttisen tilalle vaihdettaisiin objektiivinen (Joyce 2011, 520–521). Joyce huomauttaa, että Finlay tekee vääränlaisen dikotomian relativistisen ja absoluuttisen⁸¹ autoritaarisuuden välille. Mackie ja Joyce ovat tarkoittaneet moraalidiskurssin oletttavan

⁸¹ Oikea dikotomia tässä tapauksessa olisi objektivismi ja ei-objektivismi (Joyce 2011, 521).

objektiivisuuden. He tarkoittivat sillä sitä, että se ei tässä tapauksessa ole luonteeltaan ei-objektiivista (Joyce 2011, 521). Finlayn kritiikki perustuu sille, että virheteoria kohdistuisi ainoastaan absoluuttista auktoriteettia vastaan, mutta virheteoria koskettaa myös objektiivisia kantoja. Tästä syystä Finlay ei kritisoi virheteoriaa oikeasta kohdasta. Kuitenkin Finlayn voidaan katsoa olevan todistanut, että absolutismi ei kuvasta hyvin moraalidiskurssia.

Dispositionalismi ja virheteoria

Toinen vaihtoehto myöntymisstrategisesti on esittää, että vaikka meillä ei ole olemassa objektiivisia moraalisia standardeja, silti moraaliset arvostelmat ovat dispositionaalisesti eli taipumuksellisesti sellaisia, että ne normaaleissa olosuhteissa ja normaaleille kokijoille ilmenevät samalla tavalla. Yksinkertaistettuna moraalisen dispositionalismin ajatus on se, että on olemassa kognitiivisesti ideaali normaali tilanne, jossa normaali tarkkailija tulee kokemaan, että joku asia on moraalisesti oikein (tai väärin), jos näin todella on. Näiden Sekundaaristen ominaisuuksien katsotaan dispositionalismissa olevan riittävän riippumattomia. John McDowell kirjassa *Mind, Value & Reality* (1998) lähestyy Mackien virheteoriaa pohtimalla voiko sekundaariset ominaisuudet (dispositiot) olla asenteellisesti ja motivationaalisesti neutraaleja (McDowell 1998, 131–132). McDowell esittää, että jos ajattelemme moraalisten ominaisuuksien olevan sekundaarisia ominaisuuksia, niin meidän ei tarvitse pitää moraalisia asioita olemassa olevina itsenäisesti ja muista asioista johtumatta⁸² (McDowell 1998, 146). Tämä McDowellin mukaan helpottaa myös asioiden ja moraalisten ominaisuuksien välisten relaatioiden käsittelyä.

McDowell esittää, että ei ole olemassa minkäänlaista yleistä syytä miksi emme voisi uskoa sekundaaristen ominaisuuksien olevan juuri sellaisia miltä ne näyttävät (McDowell 1998, 134) ja että voimme havaita punaisuuden niin, ettemme syyllisty virhepäätelmään, kun puhumme siitä dispositiona tai taipumuksena (McDowell 1998, 133–134). McDowell tulkitsee Mackien väittävän, että moraaliset ominaisuudet, vaikka ne ovat sekundaarisia,

⁸² McDowell kirjoittaa: ”Shifting to a secondary-quality analogy renders irrelevant any worry about how something that is brutally there could nevertheless stand in an internal relation to some exercise of human sensibility” (McDowell 1998, 146).

tulevat tulkituiksi primäärisinä ominaisuuksina (McDowell 1998, 134–135). McDowell ottaa esimerkiksi pelottavuuden käsitteen. Hän pyrkii osoittamaan, että kun analysoimme pelottavuutta itsessään, huomaamme sen olevan reaktio objekteihin, jotka ansaitsevat (*merit*) sellaisen reaktion (McDowell 1998, 144). Tämän vuoksi McDowellin mukaan olisi turha sanoa, ettei luonnossa olisi mitään pelottavaa itsessään.

Dispositionalismin ongelmana on erityisesti se, että normaalit olosuhteet ja normaalit kokijat määrittyvät moraalisten käsitteiden kautta ja sen vuoksi dispositiot eivät voi olla riippumattomia itse analyysin kohteesta (Miller 2003, 136.) Millerin ajatus perustuu siihen, että määritellessämme normaalia katsojaa joudumme käyttämään normatiivisia moraalisia määreitä, joka johtaa siihen, että normitamme välttämättä sitä, minkä tulisi selittää normatiivisuutta.⁸³ McDowellin käsitys siitä, että dispositiot ovat motivationaalisesti ja asenteellisesti neutraaleja ei tässä mielessä toteudu.

Dispositionalismi, samoin kuin projektionismi, ei ole suoranaisesti sitoutunut realismiin tai antirealismiin. Dispositionalismin voidaan katsoa olevan olennainen selitysmalli, kun haluamme selittää psykologisia taipumuksiamme suhteessa ulkomaailmaan. McDowellin edustama moraalirealismiin lisäksi sentimentalismi hyödyntää dispositionalistisia näkemyksiä (tästä lisää seuraavassa luvussa). Merkittävänä ero on kuitenkin siinä, että sentimentalismin ja virheteorian hyväksymä dispositionalismi hyväksyy deskriptiiviset dispositiot, siinä missä McDowellin ja muutamien muiden moraalirealistien näkemykset esittävät, että dispositiot ovat itsessään ominaisuuksia joilla on normatiivista voimaa.⁸⁴

⁸³ Westermarck on tähän liittyen on todennut, että ei usko meidän kokevan moraalisia kokemuksia samalla tavalla niin, että ne näyttäisivät kaikille samalta samankaltaisissa luonnollisissa olosuhteissa (Westermarck 1960, 36). Westermarckin ajatusten mukaisesti meillä olisi arvottavia eroja suhteessa moraalisiin tilanteisiin, jotka johtuvat arvostusten pohjimmaisista vaihteluista, eikä niinkään tosiasioiden ymmärtämisestä.

⁸⁴ Esimerkiksi Cornell-Realismi pyrkii esittämään miksi moraaliset asiat ovat tarpeellisia moraalisten asioiden selittämisessä. Moraaliset asiat eivät tämän näkemyksen mukaan palaudu tunteisiin tai naturalistisiin ominaisuuksiin. Moraalisen non-naturalismin osalta hylätään deskriptiivisten ja moraalisten käsitteiden yhtäläisyys (Shafer-Landau 2003, 72). Tässä näkökulmassa tarvitsemme dispositionalistista selitystä esimerkiksi anteliaisuudesta, kun pyrimme selittämään ihmisten moraalista käyttäytymistä. Tämän näkemyksen mukaan anteliaisuus selittää moraalista toimintaa, emmekä voi selittää anteliaisuutta palauttaen sitä esimerkiksi tunteisiin.

Myöntävä strategia mahdollistaa virheteorian kritisoinnin myös non-kognitivistien osalta. Simon Blackburn kannattaa näkemystä, jossa projektivismi (väitteet 1–2) hyväksytään ja ihmisten virheeseen syyllistyminen (väite 4) kielletään. Tämä perustuu siihen, että moraalisten termien ja kielen käyttö ansaitaan (*earn*), ja niitä voidaan käsitellä ikään kuin ne olisivat objektiivisesti olemassa. Tämä perustuu myös dispositionalistiseen näkemykseen (kts. Blackburn 1993, 9.)

5. SENTIMENTALISMI

Westermarckin kannalta tärkeimpiä sentimentalisteja olivat Adam Smith (1723–1790) ja David Hume (1711–1776). Moraalinen sentimentalismi voi tarkoittaa muutamaa erilaista asiaa, joten on tärkeää eritellä minkälaisiin sentimentalismin muotoihin Hume ja Smith moraalifilosofiallaan sitoutuvat. Humen ja Smithin käsitykset moraalista ja sen luonteesta ovat poikkeuksellisen samantyyllisiä. Tämä osittain johtuu siitä, että he olivat toistensa kanssa tekemisissä ja keskustelivat aktiivisesti.

Sentimentaalisuus viittaa tunteisiin ja tarkoittaa sitä, että moraalitunteet määrittävät sen, mitä ihmiset pitävät hyvänä ja pahana. Humen ja Smithin osalta käsittelen erityisesti teoksia *Theory of Moral Sentiments* (Smith 1759) ja *Treatise of Human Nature* (Hume 1738). Näiden teosten lisäksi käsittelen sentimentalismin ja virheteorian suhdetta Mackien *Hume's Moral Theory* (1980) avulla. Teoksien ollessa eri tavalla tehty, käsittelen niitä erillään.

Tunteille perustuva sentimentalismi on vastakkainen usealle muulle moraalifilosofisille näkemykselle. Yhdyn Martha Nussbaumin näkökulmaan, jossa moraalisen teorian tulisi selittää riittävällä tavalla tunteet ja niiden sidos moraaliin (Nussbaum 2003, 2–3). Vaihtoehtoisia näkökulmia moraalille sentimentalismille (tai tunnekeskeisille moraaliteorioille yleensä) tarjoaa esimerkiksi myöhemmin luvussa 3 esitelty intuitionistinen non-naturalismi. Kantojen vastakkaisuus johtuu siitä, että teoriat selittävät moraalisen toiminnan ihmisen eri kyvyn mukaisesti. Moraalisten tunteiden sijasta moraalille keskeisimpänä asiana intuitionistit pitävät moraalista intuitioita (suoraa ymmärrystä) tai järkeä.

Antti Kauppisen (2014) mukaan sentimentalistinen moraalifilosofia perustuu tunteiden keskeiselle sijalle moraalin rakentumisessa, moraalisten väitelauseiden tulkinnassa tai moraalissa päätöksenteossa. Erilaiset moraaliset sentimentalistit painottavat osaa tai kaikkia näistä alueista. Kuten käsittelemämme Hume ja Smith, varhaisimmat moraaliset sentimentalistit olivat ensisijaisesti moraalisia sentimentalisteja moraalin rakentumisen näkökulmasta. Humen ja Smithin moraalifilosofia keskittyy selittämään miksi me pidämme joitakin asioita hyvinä tai pahoina, arvostuksen tai halveksumisen kohteina. Aiemmin virheteoriaa käsiteltäessä huomautin, että moraalinen sentimentalismi on helppo yhdistää

projektivistisiin käsityksiin. Tarkemmin ottaen sentimentalismi voi auttaa selittämään, miksi pidämme moraalisia kokemuksia objektiivisina. Tämä tarkoittaa moraalisen fenomenologisen kokemuksen⁸⁵ selittämistä sillä, että objektiivisuuden kokemus syntyy tunteista⁸⁶.

Arki-intuitioiden näkökulmasta sentimentalismilla on etuja suhteessa esimerkiksi moraaliseen realismiin. Michael Sloten mukaan tilanteissa, joissa henkilö pohtii tulisiko hänen auttaa omaa vaimoaan vai tuntematonta ihmistä hädän hetkellä, (seurausten ollessa samoja) olisi epäintuitiivista pohtia moraalisia velvollisuuksia (Slote 2006, 225–226). Sentimentalismi voi siis selittää uskottavasti niitä vinoutumia, joita moraalinen käyttäytyminen sisältää. Muita samankaltaisia vinoutumia ovat esimerkiksi pienemmäksi ymmärretty velvollisuutemme kehittymättömämpiä eläimiä kohtaan. Tämän lisäksi esimerkiksi pidämme lähellä asioita tärkeämpinä kuin kaukana tapahtuvia, niin ajallisesti kuin avaruudellisestikin (Slote 2006, 227–230.)

Smithin ja Humen moraalifilosofiaan vaikutti erityisesti Francis Hutcheson (1694–1746). Vaikka Smith ja Hume eivät sinänsä ottaneet kaikkea Hutchesonin sentimentalismista omiin teorioihinsa, heillä esiintyy argumentteja moraalin rationaalista luonnetta vastaan. Nämä argumentit olivat jo Hutchesonilla käytössä. Hume ja Smith opiskelivat Hutchesonin alaisuudessa, joten argumentit joita Hutcheson käyttää ovat heillä monesti moraalifilosofiassa viittaamisen kohteina. Westermarck käsittelee usein tuotannossaan Hutchesonia ja ottaa eroa hänen esittämään moraalifilosofiaan erityisesti kritisoimalla hyödyn ja hyväntahtoisuuden keskeistä sijaa Hutchesonin teorioissa (Westermarck 1960, 14, 36). Toisaalta Westermarck pitää Hutchesonin teoriaa hyvin kehittyneenä, sillä se voi tehdä ”moderneja” teorioita paremmin eron moraalisten ja muiden arvojen välillä (Westermarck 1960, 135).

Moraalinen sentimentalismi liitetään Britannian 1700-luvun keskusteluihin moraalin luonteesta (Kauppinen 2014). Usein moraalisisessa sentimentalismissa käytetään käsitteitä, jotka ilmentävät moraalista paheksumista ja hyväksymistä. Näitä moraalisia käsitteitä olivat esimerkiksi Smithillä: *approbation ja disapprobation* (TMS, I.i.3.1–2). Hume käytti

⁸⁵ Fenomenologinen väite (1) luvussa 4, s. 59

⁸⁶ Psykologinen väite (2) luvussa 4, s. 59

vuorostaan sanoja: *approbation ja blame* (Hume 1896, 577). Westermarck jatkoi samalla tavalla ja käytti sanoja: *approval ja disapproval*. Moraalisten tunteiden kahtiajako hyväksyviin ja paheksuviin on keskeinen osa sentimentalistista moraalifilosofiaa. Kuten aiemmin esitin, Westermarck luonnehti näitä moraalisten tunteiden käsitteitä retributiivisiksi tunteiksi, joiden on tarkoitus pitää hyvää lähellä ja paha kaukana (Westermarck 1933, 43). Tunteiden ja moraalin suhdetta käsitellään filosofian historiassa paljon, mutta usein näkökulmasta, jossa tunteet ovat estämässä tai yllyttämässä toimintaa. Tunteiden nostaminen moraalisesta motivaation syyksi on sentimentalismien yksi pääpiirre. Sloten mukaan toinen yleinen teema sentimentalismissa on se, että moraaliset tunteet erotetaan ei-moraalisista tunteista niiden puolueettomuuden vuoksi. Tämä puolueettomuus on yleisyyttä, joka moraalille tunteille on ominaista (Slote 2006, 223.) Slote on esittänyt, että esimerkiksi Hume esittää moraalisten arvostelmien olevan hypoteettista hyväksyntää ja paheksuntaa sisältäviä puolueettoman tuomarin reaktioita (Slote 2006, 223–224). Stroup esittää, että Westermarck juuri retributiivisten tunteiden määritelmän myötä päätyy arvostamaan Smithin osuutta moraalin psykologisen puolen teoreetikkona (Stroup 1982, 141).

Humen ja Smithin käsitys sympatiasta eroaa huomattavasti nykyisestä sympatian merkityksestä ja on käsitteellisesti lähempänä empatiaa. Kuitenkaan nykyiset käsitteet, empatia ja sympatia eivät kuvaa 1700-luvun sympatian käsitettä täydellisesti. Sentimentalistisia teorioita käsitellessä on siis perusteltua käyttää sympatia termiä 1700-luvun merkityksessä⁸⁷ (Kauppinen 2014.)

Kuten tulen esittämään, Humen teorian pohjana on ajatus siitä, että uskomukset eivät ole riittäviä motivoijia moraaliseen toimintaan. Tätä kutsutaan Humelaiseksi motivaatioteoriaksi, jossa motivationaalinen etusija annetaan tunteille. Toisaalta on moraalirealistisia Humea koskevia tulkintoja joissa pyritään ohittamaan tämä ongelma (esim. Smith 1994). Monet filosofit ovat hylänneet Humen käsityksen moraalista yksinkertaisesti siitä syystä, että he uskovat moraalisen uskomuksen pystyvän itsessään motivoimaan tekoihin (Rosati 2008). Humen moraalisen motivaatioteorian voidaan katsoa

⁸⁷ Empatia eroaa erityisesti siksi sentimentalistisesta sympatiasta, sillä empatia perustuu sille, että voi tuntea todellisuudessa toisen ihmisen tunteen (Kauppinen, 2014). Smithin ja Humen tapauksessa kyse kuitenkin on siitä, että mielikuvituksen avulla voimme ymmärtää toisen ihmisten tunteita, mutta emme voi suoraan kokea niitä.

myös johtavan relativismiin ja joskus tämä relativismi hyväksytään lopputuloksena kuten Jesse Prinzin moraalifilosofiassa (Prinz 2007.)

Humen näkökulmasta eettisten ilmiöiden syitä ei selitetä abstrakteilla toiminnan säännöillä, vaan valottamalla normien, käsitteiden ja ihmisen tunteiden alkuperää (Stroup 1982, 136). Humella tämä tulee esille luonnollisten oikeuksien teorian kritiikissä ja yhteiskuntasopimusten olemuksen kyseenalaistamisessa (Hume 1987). Tunteet jotka eivät itsessään ole egoistisia muodostavat moraalisen toiminnan.⁸⁸

Westermarck ei katsonut, että Hume ei teoriassaan onnistunut huomioimaan retributiivisia tunteita. Tästä syystä hän piti Smithiä tärkeämpänä moraalisen psykologian teoretikkona (Stroup 1982, 136–137.) Westermarck vastusti erityisesti moraalisten käsitteiden liittymistä hyödyllisyyteen. Hänen mukaansa Hume näkee kaikkialla sosiaalisessa toiminnassa hyödyn, vaikka tosiasiaa olisi kyse yksinkertaisten tunteiden näyttämisestä. Stroup luonnehtii, että Westermarck ei hyväksynyt Humen ”psykologista utilitarismia” (Stroup 1982, 136–138). Psykologinen utilitarismi tarkoittaa ihmisten mieltymystä hyötyyn ja sen arvostusta myös moraalisesti.

Normatiivisuus sentimentalismissa

Normatiivisuus tai sen puuttuminen on herättänyt keskustelua sentimentalismissa. Tulkinta normatiivisuudesta tehdään ratkaisemalla onko riippumattomuus tai puolueettomuus normatiivista. Normatiivisuutta on osittain olemassa, sillä moraalisisessa diskursseissa, kuten Westermarck totesi, pyritään vakuuttamaan muut ihmiset siitä, että tilanne olisi sama, vaikka henkilö vaihtuisi. On kuitenkin aiheellista kysyä, voidaanko sentimentalismin normatiivisuus perustaa mielikuvitukseen eli kuvitteelliseen vaihtoon, joka tapahtuu eri henkilöiden välillä. Käsitteelin aiemmin Westermarckin osalta Urpo Harvan kritiikkiä (Luku 3), jossa pyrin esittämään, että kuvitteellisesta vaihdosta johtuva puolueettomuus ei tarkoita

⁸⁸Westermarck painotti moraalisten tunteiden olevan sosiaalisia luonteeltaan. Hänen perustelunsa on osin evolutiivinen. Hume puolestaan katsoi, että ihmiset tähtäsivät yleisesti hyötyyn (*utility*), eikä vain omien halujensa välittömään tyydyttämiseen. Smith vetosi luontaiseen sympaattisuuteen, joka ilmenee tunteissa ja on vastakkainen egoistisille tunteille.

objektiivisuuteen sitoutumista. Erityisesti Smith ja Westermarck pyrkivät pohtimaan yhteiskunnan moraalista tietoisuutta, eikä niinkään määrittelemään sitä, mikä on hyvää. Sentimentalismi voidaan käsittää deskriptiivisesti, mutta yhteiskunnan toiminnan kannalta on selittävää, että ihmiset todella kokevat puolueettomuuden ja riippumattomuuden normatiivisesti.

Humen ja Smithin moraalifilosofia eroaa luonteeltaan toisistaan melko paljon, vaikka he edustavat samanlaista sentimentalistista kantaa. Pällimmäinen huomattavissa oleva ero heidän moraalifilosofiassaan on se, että Smith keskittyy kuvaamaan ihmisten tosiasiallista moraalista käyttäytymistä, siinä missä Hume käsittelee moraalin ilmiötä lähinnä vasten hänen empirististä tieteenfilosofiaa. Smith esittää kuinka moraalisten tunteiden avulla voidaan selventää yhteiskunnallista käyttäytymistä, esimerkiksi sitä, miksi samaistumme rikkaisiin tai vältämme surullista seuraa. Tästä syystä Smithin moraalifilosofiaa on luonnehdittu sosiologisesti sävyttyneeksi.

Hume

Westermarckin moraalifilosofiassa Hume merkitys korostuu, kun puhutaan arvojen siirtymisestä ulkoisiin oloihin. Projektivistisen moraalikäsitteen katsotaan tulleen juuri Humelta, kuten aiemmassa luvussa 4 osoitin. Westermarck hyödyntää Humen ajattelua myös niissä tapauksissa, joissa selitämme miksi käytämme tavanomaisia käsitteitä, vaikka olemme filosofiassa kieltäneet niiden viittaavuuden todellisuuteen (Westermarck 1960, 49).

Humen sentimentaalinen moraaliteoria perustuu sille ajatukselle, että järki ei voi olla riittävä syy tuntemiselle tai ylipäätänsä moraalisen toiminnan motivoijaksi. Humen argumentti pohjaa *Treatisen* kahteen ensimmäiseen osaan, joissa käydään läpi järjen ja tunteiden suhdetta (Hume 1896, 455–456.) Itse moraalista käsitellään luvussa 3, johon mennessä on todettu, että järki luonteeltaan on passiivinen, eikä voi olla toiminnan keskeisin tekijä.

Humen mukaan moraaliset teot aiheuttavat passioita ja estävät tai aiheuttavat tekoja ihmisissä. Humen käsityksen mukaan järki ei pysty itsessään aiheuttamaan kyseisiä tekoja ollenkaan (Hume 1896, 239.) Hume esittää, että tätä johtopäätöstä on vaikea kumota, ellei kiistä sitä premissiä, että järki ei voi itsessään aiheuttaa tekoja. Hume myöhemmin

määrittelee tavan, miten järki voi vaikuttaa meidän käyttäytymiseen kahdella tavalla: (1) järki aiheuttaa passion tuomalla meille esiin kohteen, joka mahdollistaa tietynlaisen toiminnan tai käyttäytymisen tai kun (2) tajuamme yhteyden syiden ja seurauksien välillä, jolloin tajuamme mahdollisuuden toimia uudella tavalla (Hume 1896, 459–460).

Moraalisten väittämien totuusarvo

Hume käsittelee yleisesti moraalisten väittämien totuusarvoa ja sitä, kuinka totuusarvojen pohtiminen liitetään yleisesti järjen tehtäväksi (Hume 1896, 458–459). Hume lisää vielä tähän huomioon, että teot eivät tule arvostelluiksi yhdenmukaisuudesta järkeen (*conformity to reason*), vaan niitä arvotetaan toisten mittapuiden mukaan. Tällä Hume tarkoittaa, että emme arvostele pääasiallisesti ihmisten toiminnassa heidän järjellisyttään, vaan heidän motiiveja tai tekojensa seurauksia. Tekojen järjenvastaisuus ei itsessään ole tekojen arvostelun kriteeri. Tästä Hume päätelee, ettei järki voi olla perustana hyvän ja pahan erottelulle. Teot voivat olla suositeltavia tai paheksuttavia, mutta ne eivät tarkoita samaa kuin järkevä tai järjetön (Hume 1896, 458.) Tekojen ansiokkuus ja ansiottomuus voivat olla ristiriidassa, mutta järkevyyden kannalta tämä ei ole mahdollista (Hume 1896, 458). Mielestäni tämä voitaisiin ymmärtää myös sillä tavalla, ettei moraalilla arvostelmilla ole samanlaisia vaatimuksia kuin muilla väitelauseilla, jotka voivat olla tosia tai epätosia. Hume päätelee väitelauseiden ja moraalisten väitelauseiden eroista, että moraaliset arvostelmat eivät voi syntyä pelkästään järjestä, sillä ne eroavat järjestä olennaisilta osin ja niillä on erilaisia ominaisuuksia (Hume 1896, 458).⁸⁹

Westermarck ei kuitenkaan viittaa *Ethical Relativityssa* Humeen kun hän esittää, että moraaliväittämät olisivat systemaattisesti vääriä kun ne sisältävät viittauskohteen, jota ei ole olemassa (Westermarck 1960, 142). Ajatus, että moraaliarvostelmat eroavat muista tosiasiallisista väittämistä on hyvin oleellinen Westermarckille ja Humelle. Tämän voidaan katsoa johtuvan aiemmin käsitellystä projektivismista, joka tarkoittaa tunteiden siirtymistä olioiden ominaisuuksiksi. Jos moraalilla ominaisuuksilla (attribuoiduilla tunteilla) oletetaan olevan totuusarvo, se ei ainakaan kuvaa samaa asiaa, mitä arkikielessä sen

⁸⁹ ”Reason is wholly inactive and can never be the source of so active a principle as conscience, or a sense of morals” (Hume 1896, 458).

uskotaan kuvaavan.

Humen kritiikki aiempia moraaliteorioita kohtaan

Hume kohdistaa kritiikkinsä absoluuttisia moraaliteorioita kohtaan. Hume olettaa hyvän ja pahan perustuvan ainoastaan mielen toimintaan ja ne ymmärretään suhteessa ulkoisiin objekteihin. Näistä arvostelmista nousevat moraalisten suhteiden täytyy olla sisäisten asioiden ja ulkoisten objektien välillä (Hume 1896, 464–465.) Ulkoisten objektien ja sisäisten asioiden välillä olevat suhteet ovat merkittävä argumentti virheteorian osalta. Ajatus on hyvin samankaltainen kuin outousargumentissa⁹⁰ (Mackie 1990, 41).

Todistaaksemme ikuisia lakeja oikeasta ja väärästä olevan olemassa ei riitä, että näyttäisimme mille relaatioille (tosiasioiden suhteille) käsitykset perustuvat. Tämän lisäksi tulisi esittää näiden suhteiden ja tahdon välinen yhteys. Moraalin velvoittavuus ei voi tapahtua rationaalisen sitovuuden kautta (Hume 1896, 465–466.) Täytyisi siis esittää, kuinka moraalilla olisi käytännöllistä normatiivista voimaa jos oletetaan, että moraalit on rationaalisten päätelmien avulla muodostettua. Tätä kutsutaan myös moraalisen realismin internalismin kritiikiksi, joka suuntautuu esimerkiksi Platonin käsitystä vastaan, jossa tietäessämme hyvän myös välttämättä pyrkisimme siihen. Tämä on toinen antirealistinen argumentti, jonka Hume on tuonut esiin ja virheteorian puitteissa sitä on kehitetty edelleen (Mackie 1990, 27–35). Tämä tulee erityisesti esiin outousargumentissa, joka koskee motivaatiota ja normatiivisuutta.

Hume myös esittää, että absoluuttisessa etiikassa ihmiseen sovellettavat moraaliset asiat pätsivät myös eläimiin, jos todella tämän kaltaisia moraalirelaatioita olisi olemassa (Hume 1896, 467–468). Hume argumentoi, että vaikka eläimillä ei ole järkeä, se ei tarkoita sitä, että niillä ei olisi samoja moraalisia vaateita kuin ihmisillä. Tästä syystä ei riitä, että sanottaisiin eläinten olevan vajavaisia järjeltään ja tästä syystä moraalit ei niitä koskisi (Hume 1896, 468). Humen mukaan moraalit väittämät eivät perustu pelkästään ymmärryksen avulla

⁹⁰ Mackie kysyy minkälaisia olisivat yhteydet luonnollisten asiointilojen ja tekojen välillä, sekä toteaa nämä yhteydet tai suhteet oudoiksi. Lopulta hän argumentoi, että olisi paljon yksinkertaisempaa, jos voisimme nämä moraalit ominaisuudet korvata subjektiivisilla kokemuksilla (Mackie 1990, 41).

päästäviin faktoihin (Hume 1896, 468.) Westermarck perusti oman käsityksensä moraalista tunteista evolutionaariseen kehitykseen ja niiden ominaisuuksien kehittymiseen, jotka ovat olleet hyödyllisiä yhteisöille ja yksilölle. Moraalinen käytös ei ole siis riippuvaista järjestä, mutta ei ole myöskään sille vastakkaista.

Hume esittää, että pohtiessamme pahan olemusta tutkimme sitä joka puolelta, mutta emme voi löytää asiaa, jota voisimme lopullisesti kutsua paheeksi (*vice*). Löydämme ainoastaan passioita, motiiveja, tahtomuksia ja ajatuksia. Pahe pakenee meidän ajatuksia, kun mietimme paha tekoa. Tästä syystä Hume ehdottaa, että meidän tulisi pohtia meidän omaa paheksumisen tunnetta, joka syntyy tätä tekoa kohtaan (Hume 1896, 468–469.) Tämä nostaa esiin teeman moraalista reformisista, eli siitä, kuinka meidän tulisi puhua moraalista, jos haluaisimme puhua siitä tarkemmin ja osallistumatta yleiseen virheeseen. Olson esittää (2014, 33), että Hume pyrki luomaan puhetapaa moraalista, joka ei syyllisty virheeseen. Toinen vaihtoehto olisi tulkita Humen näkemystä dispositionalistisesti.

Humen moraalifilosofian perusta

Kun ilmoitamme teon tai henkilön olevan paha, tarkoitamme ainoastaan sitä, että meidän omasta kasvamisesta ja rakenteesta johtuen meille syntyy tunne tai tuntemus pohtiessamme henkilöä tai asiaa (Hume 1896, 469). Humen mukaan moraalisia väitteitä tulisi pohtia kuten värejä, ääntä tai lämpöä. Nämä ovat siis pääosassa vaikutelmia, eivätkä asiantiloja, joilla on totuusarvo. Hume käsittelee hyveiden ja paheiden eroja ja niiden syntyä moraalista vaikutelmista. Nämä vaikutelmat (tai impressiot) ovat joko tuskia tai nautintoja, joista edelleen muodostuu hyvä ja paha (Hume 1896, 471.) Humen mukaan hyveen havaitseminen on sitä, että tuntee tietynlaisen tyydytyksen tarkkaillessa jonkin tai jonkun luonnetta (Hume 1896, 471.)

Humen mukaan antaessamme syyn nautinnolle tai ikävälle asialle, voimme selittää hyvän tai pahan asian ja tämä syy voi selittää riittävästi sen, miksi asia on hyvä tai paha. Hume ei ota kantaa sinänsä tyydytykseen tai ylipäättänsä siihen, ovatko asiat hyviä, kun ne ovat nautinnollisia. Tyydytys tai nautinto on määritelty, kun kutsumme asiaa moraalisesti hyväksi, eikä yksinkertaisesti tarkoita sitä, että se on vain nautinnollista. Hume mainitsee että tilanne on samanlainen kuin taidetta katsellessamme (Hume 1896, 471.)

Hume toteaa, että on hyvin mahdollista että voimme pohtia asiaa henkilökohtaisten intressien tai todellisten ominaisuuksien osalta. Humeen mukaan hyvä tarkkailija pystyykin näkemään tämän kaltaisten illuusioiden läpi (Hume 1896, 472.) Mielestäni tämä on erityisen tärkeä käsitys, jotta Smithin ja Humeen välinen samankaltaisuus tulee huomatuksi. Mikä on mekanismi, joka mahdollistaa nähdä näiden niin kutsuttujen illuusioiden läpi, joissa me sekoitamme omat tunteemme ulkoisiin asioihin? Smith esittelee omassa teoksessaan riippumattoman tarkkailijan näkökulman, jonka ihmiset omaksuvat tehdessään moraalisia arvostelmia. Tämä riippumattoman tarkkailijan malli, tai kuten Westermarckilla tuli jo esiin, puolueettomuus tunteissa mahdollistaa illuusioiden läpi näkemisen. Käsittelen riippumattoman tarkkailijan mallia Smithin yhteydessä. Silloin illuusioiden ovat vahvimpia, kun omat puolueelliset tunteet koetaan voimakkaina.

Moraalin yhteiskunnallinen merkitys

Hume viittaa siihen, että tekojen itsessään pitäminen hyvänä, koska ne olisivat hyviä tekoja olisi kehäpäättelmä, eikä itsessään antaisi mahdollisuutta muodostaa moraalifilosofista tutkielmaa (Hume 1896, 478).

Humelle laite, nöyryys ja hyvätapaisuus ovat keinotekoisia hyveitä, jotka ovat syntyneet monimutkaisen sosiaalisen vuorovaikutuksen kautta. Humeen mukaan näiden keinotekoisien hyveiden arvostelu johtuu siitä, että ne herättävät vahvoja sympaattisia tunteita (Hume 1896, 577.) Nämä vahvat sympaattiset tunteet ovat ihmisille mieluisia ja sen lisäksi niiden voidaan katsoa olevan yleisesti yhteisölle hyödyksi. Tämän kaltainen sympatia on mahdollista, koska kaikilla ihmisillä on tuntemusten ja päättelyn samankaltaisuus. Hume määrittelee sympatian tuntemukset sellaisiksi, että ne voivat liikkua henkilöstä toiseen ja aiheuttaa tuntemuksia suoraan toisissa henkilöissä (Hume 1896, 576). Tuntemukset siis kuljettavat passiota henkilöstä toiseen. Hume ajattelee, että kun näemme jonkun passion vaikutukset jonkun henkilön äänessä ja eleissä, on mahdollista, että eloisa idea passiosta siirtyy meihin sellaisenaan (Hume 1896, 576). Humeen mukaan passiot eivät sellaisenaan siirry henkilöstä toiseen, vaan ne tulee ymmärtää niiden syiden ja vaikutusten avulla. Muodostamme samankaltaiset passiot siis syyn ja seurauksen avulla, jolloin ne muuttuvat sympatiaksi (Hume 1896, 576.)

Humen käsitys moraalien tunteellisesta alkuperästä auttaa meitä ymmärtämään myös sen sosiaalista hyödyllisyyttä suunnatessamme sympatian niihin syihin, mitkä tuottavat iloa muille ja itsellemme. Tämän avulla pystymme jakamaan yhteisiä päämääriä ja toimimaan niiden vuoksi spontaanisti. Humen merkitystä Westermarckin filosofialle on vaikea liioitella metaeettisestä näkökulmasta. On todennäköistä, että suuri osa projektivistisistä ajatuksista ovat siirtyneet Humelta Westermarckille. Toisaalta projektivismin yhteydessä Westermarckilla ei ole suoria viitteitä Humeen. Reformistisen moraalidiskurssin osalta Westermarck viittaa kuitenkin Humeen (Westermarck 1960, 48–49). Tämä on mielestäni tärkeä huomio, sillä virheteorian näkökulmasta on vastattava kysymykseen siitä, miksi käytämme moraalitermejä vaikka tiedämme niiden olevan virheellisiä.

Seuraavaksi käsittelen Smithiä, jonka moraalituntojen teoria keskittyi erityisesti riippumattoman tarkkailijan malliin, joka pyrkii selittämään moraalisten tunteiden olemuksen ja mielikuituksen suhdetta.

Smith

Adam Smith on Westermarckin mielestä tärkein englantilainen ajattelija, joka on vaikuttanut moraalien psykologiaan. Westermarck ylistää Smithiä, koska hän on kehittänyt tavan käsitellä tunteita retributiivisesti kirjassa *Theory of Moral Sentiments* (1759) (Westermarck 1960, 71). Teoksessa *Theory of Moral Sentiments* Smith esittelee kokonaisvaltaisesti moraalien olemusta ja sen muuttumista sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Tämän lisäksi Smith kirjoittaa erityisesti sympatiasta, jonka avulla ihminen voi kokea moraalisia tunteita. Toisin kuin hänen opettajansa Hutcheson, Smith ei pyrkinyt löytämään aistia, joka selittäisi moraalisten tuntemusten olemuksen, vaan esittää kuinka tunteet syntyvät kokemuksista ja mielikuituksesta. Smith kritisoikin Hutchesonin näkemystä viittaamalla siihen, että meidän on kaikista vaikeinta arvioida omaa käyttäytymistämme puolueettomasti. Jos meillä olisi kyky tai aisti, jolla moraaliset asiat tulisivat havaituksi, tulisi meidän olla kaikista objektiivisimpia suhteessa itseemme⁹¹. Smith esittääkin, että hänen riippumattoman

⁹¹ Tätä argumenttia myös Mackie pitää hyvin voimakkaana syytöksenä intuitionismia vastaan (1980, 130–132.)

tarkkailijan mallin avulla voidaan selittää, miksi kaikista arvioinnin kohteista itseä on vaikeinta arvioida puolueettomasti (TMS, VI.iii.5).

Moraalisten tunteiden alkuperä

Ihminen on avuton olento ja olemme tietoisia siitä. Tästä syystä nautimme, kun muut ovat samaa mieltä ja tuntevat samanlaisia tunteita (TMS, I.i.2.1–2.) Smithille tunteet ovat spontaaneja eivätkä sinänsä sisällä merkittävästi harkintaa, tunteet vaikuttavat ihmisten normaalin asioinnin lomassa. Tunteet syntyvät harkitsemattomasti, eli suurimmalta osin koemme mielihyvää tai mielihäpäää ennen kuin olemme pohtineet asioiden merkitystä. Tässä mielessä tunteet ovat välittömiä (TMS, I.ii.1.1.)

Moraaliset tunteet liittyvät syvästi sosiaalisiin suhteisiin. Smith esittää, että ystävyudessa ja sympatian kokemuksessa on osittain kyse yhteisistä arvostuksen asioista ja niistä asioista jotka eivät ansaitse arvostusta. Samankaltainen näkemys näistä asioista mahdollistaa helpommin sympatian kokemuksen (TMS, I.ii.1.5.) Voimme siis mielikuvituksen avulla sijoittaa itsemme toisten ihmisten asemaan ja tätä kautta ymmärtää toisten toimintaa.

Smith usein luonnehtii tunteiden hyödyllisyyttä sosiaalisessa kanssakäymisessä. Esimerkiksi viha, suuttumus ja muut epäsosiaaliset tunteet ovat hyödyllisiä osoittamaan, että jonkinlainen väärä on kohdannut yksilöä. Smith esittää, että ihmistä, joka altistuu loukkauksille yrittämättä torjua tai kostaa niitä, pidetään ylenkatseen ansaitsevana⁹² (Smith TMS, I.ii.3.1–3). Yhteiskunnallisessa mielessä nämä tunteet pitävät yllä oikeudenmukaisuutta ja yhdenvertaisuutta (TMS, I.ii.3.4). Smith esittää, että vaikka stoalaisten mukaan kaikki tapahtuu hyvän ja kaikkivaltiaan jumalan kaitselmuksen alla, selvää on kuitenkin se vastenmielisyys, jota raakuus ja vihamielisyys meissä herättävät. Smithin mukaan sivistymättömänä pidetään sitä, että vihaa ilmaistaan läsnä olevia kohtaan, jos tämä viha ylittää tavanomaisen rajan (TMS, I.ii.3.4.) Vaikuttaa siltä, että Smith haluaa tehdä rajan lähellä olevien ja kaukana olevien kohteiden välille. Yhteiskunnan kannalta on tärkeää, että jonkinlaista etäistä vihaa ylläpidetään vahingollisia asioita kohtaan. Smith

⁹² Kuten Westermarckin osalta jo esitin, tämä käsitys on hyvin samanlainen (vrt. Westermarck, 1960, 71).

mainitsee tässä yhteydessä vankilan, jota hän pitää erityisen hyödyllisenä tätä tarkoitusta eli poissulkemista varten (TMS, I.ii.3.4).

Yleinen tapa toimia erilaisten loukkauksien suhteen toimii siten, että pienet loukkaukset ohitetaan, mutta jatkuvat ja suuret loukkaukset vaativat reagoimista (TMS, I.ii.3.7–8). Vihamielisiin tunteisiin liittyy järki siten, että ne eivät ole sivustaseuraajille ymmärrettäviä ellei vihan syytä ja kohdetta ymmärretä (TMS, I.ii.3.5–6).

Moraaliset tunteet ja itsekkäät tunteet

Pääosin Smith kirjoittaa mielihyvistä ja surusta. Tämän lisäksi *Theory of Moral Sentiments* käsittelee vihaa ja rakkautta. Eri tunteet toimivat eri tilanteissa eri tavoin. Kontekstisidonnaisuus tai partikularismi liittyy Smithin esittämään asianmukaisuuden (*propriety*) käsitteeseen. Tämä asianmukaisuus syntyy toimijan pohtiessa sitä, minkälainen käyttäytyminen on suotavaa puolueettoman tarkkailijan silmin. Kontekstisidonnaisuuden lisäksi eri tunteet ovat myös erilaisia ja niihin tulisi suhtautua eri tavoin. Smith käsittelee epämiellyttäviä tunteita enemmän ja nämä ovat Smithin mielestä ensisijaisia moraalin näkökulmasta. Smith perustelee ensisijaisuutta esimerkiksi sillä, että on merkittävämpää olla ottamatta osaa toisen ihmisen suruun kuin olla ottamatta osaa toisen iloon (TMS, II.i.3–4.)

Smith tyypittelee tunteet epäsosiaalisiin, sosiaalisiin ja itsekkäisiin tunteisiin (TMS, I.ii.3–5). Smithin mukaan olemme jollain tavalla luonnollisesti miellyneitä ihmisten seurasta ja näin haluamme olla tekemisissä toisten ihmisten kanssa. Tämä yhteistunteisiin ja sympaattisiin asioihin liittyvä tapa hakeutua toisten ihmisten seuraan ja miellyä siihen, viittaa sosiaalisiin tunteisiin. Smith perustelee myös tätä väitettä sillä, että ystävyys loppuessa tai katkeamisessa emme murehdi niitä nimenomaisia palveluksia tai asioita joita toinen edusti, vaan nimenomaisesti tätä sympaattista kokemusta (TMS, I.ii.4.1.) Sosiaaliset tunteet ovat siis edellisen kaltaisia ja meidän mieltymys seuraan pitää näitä tunteita yllä.

Epäsosiaaliset tunteet ovat vihaa ja halveksintaa. Nämä tunteet heräävät, kun yksilöt kokevat vääryyttä tai pettymystä. Itsekkäät tunteet koskevat henkilöä itseään, mutta eivät ole niin miellyttäviä kuin sosiaaliset tai niin inhottavia kuin epäsosiaaliset tunteet. Tämä Smithille tarkoittaa sitä, että ne eivät voi olla kenenkään intresseille niin vastakkaisia, että voisivat olla

tässä mielessä sosiaalisia tai epäsosiaalisia (TMS, I.ii.5.1).

Smith huomauttaa itsekkäistä tunteista, että jos ihmisen pääasiallinen onni perustuu ihmissuhteisiin ja sosiaaliseen kanssakäymiseen (rakastettuihin, perheeseen ja ystäviin), tarkoittaa itsekkäiden tunteiden täytyminen usein jotain muuta kuin onnellisuutta. Smith viittaa tässä itsekkäillä tunteilla sellaiseen omien etujen tavoitteluun, joka johtaa rikastumiseen tai onnistumiseen esimerkiksi ammatissaan (TMS, I.ii.5.1.)

Moraalisten tunteiden ominaisuudet Smithin mukaan

Smith käyttää *sympatian* lisäksi käsitettä yhteistunne (*fellow-feeling*). Yhteistunne painottaa sitä, että henkilö kokee samanlaista tunnetta tai samaa tunnetta kuin samaistumisen kohde (TMS, I.iii.1.5). Smith on sitä mieltä, että tunteet kohdistuvat ensisijaisesti aiheuttajiin tai henkilöihin, ei niinkään ulkoisiin tekijöihin⁹³ (TMS, I.iii.1.9).

Sympatiakykyemme perustuu osittain mielikuvitukseen, joten siitä seuraa myös erehtyväisyys tunteiden osalta. Smith käsittelee erilaisia sosiaalisia tilanteita, joissa mielikuvituskyky on merkittävää ja näin pyrkii esittämään, että mielikuvituksellinen sympatiakyky määrää moraalista käyttäytymistä (TMS, I.iii.1.13.)

Smith argumentoi aiemmin, että moraaliset käsitteet eivät sinänsä aiheuta meissä tunteita, vaan ne latautuvat mielikuvituksen ja kokemuksen avulla. Toisin sanoen niiden vaikutus perustuu siihen, että voimme kuvitella jonkun asian, joka kuvastaa käsitteen sisältöä ja reagoimme siihen. Vaihtoehtoisesti olemme voineet kokea tai nähdä itse asian ja yleistäneet tästä tapahtumasta moraalisen käsitteen⁹⁴ (TMS, III.iv.3)

⁹³ Tämä on hyvin samankaltainen käsitys kuin Westermarckilla, joka satoi osittain tunteet volitionaalisten tilojen arviointiin.

⁹⁴ ”It is thus that the general rules of morality are formed. They are ultimately founded upon experience of what, in particular instances, our moral faculties, our natural sense of merit and propriety, approve, or disapprove of.” (TMS, III.iv.3)

Tunteiden tilannesidonaisuus ja samaistumiskohteet

Myötätunto iloa ja surua kohtaan ovat yhtä todellisia ja merkittäviä (TMS, I.iii.1.1). Kuitenkin sympatiakykymme näyttäisi olevan voimakkaampi suruun kuin mielihyvään nähden. Tämä johtuu Smithin mukaan siitä, että suru on universaalimpaa kuin ilo. Sen sijaan että tuntisimme koko tuskan tai ylipäättänsä ymmärtäisimme toisen ihmisen ahdingon, voimme kuitenkin ymmärtää sen pääosin (TMS, I.iii.1.1–2.) Tuska Smithin mukaan on paljon erottuvaisempaa kuin mielihyvä ja tästä syystä tuntuu kokonaisvaltaisemmalta (TMS, I.iii.1.3).

Smithin mukaan sympatiakykymme ei pelkästään rajoitu yksinkertaisiin ja selviin tilanteisiin, jossa on selvä tuskan tai mielihyvän kohde. Monimutkaisissa tilanteissa voidaan kokea tunteita mielikuvituksen avulla. Esimerkiksi näytelmien avulla voimme samaistumme sankariin ja muodostamme sympatiakykymme avulla käsityksiä siitä, ketkä ovat sankarin ystäviä ja vihollisia. Voimme näin kokea samoja tunteita kuin sankari tai vähintään samaistua niihin (Smith I.iii.1.4.) Tämä vaikuttaisi siis siltä, että pystymme samaistumaan ylipäättänsä kaikkeen siihen, mitä mielikuvituksella saattaa kuvitella. Voimme kokea myös virheellisesti vaikkapa kuolleiden henkilöiden tunteita, esimerkiksi kuvitellen, että makaamme maassa eristettynä muista (TMS, I.i.1.13).

Smith käsittelee myötätuntoa iloa ja surua kohtaan osittain vastakkaisina, kuitenkin niitä on mahdollista tuntea samanaikaisesti, mutta ne saattavat estää toisen tunteen täydellisempää kokemista. Smith mainitsee esimerkin, että harmistumisen tunne toisen ihmisen onnistumisesta, kuten kateus voi aiheuttaa sen, että ei voi kokea niin suurta myötätuntoa toisen ihmisen onnistumisen vuoksi (TMS, I.iii.1.4). Asiaan liittyen Smith vielä toteaa, että silloin kun tapaukseen ei liity kateutta, taipumus tuntea yhteistunnetta iloon on vahvempaa kuin valmius tuntea myötätuntoa suruun (TMS, I.iii.1.5).

Kuitenkin näyttäisi siltä, että myötätunto on suuremman surun kohdalla varmempaa ja vilpittömämpää. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että voimme samaistua näytelmiin ja itkeä niissä tapahtuvien tragedioiden vuoksi (TMS, I.ii.4.4.) Vaikeuksia samaistua tilanteeseen saattaa tulla, kun valitamme jostain arkipäiväisestä tai merkityksettömästä vastoinkäymisestä. Näihin tilanteisiin, jotka eivät ole suuria tai edes kovin merkittäviä.

Smith toteaa, että tämän kaltainen valittaminen voi aiheuttaa surua itsessään (TMS, I.ii.4.3). Päinvastoin kuin mitättömät vastoinkäymiset voivat pienet ilonaiheet olla suuresti yhteistunnetta lisääviä ja saavat yllytettyä toisiakin ihmisiä hilpeyteen ja iloisuuteen (TMS, I.ii.4.2).

Asianmukaisuus näyttäisi määrittävän merkittävästi tunteiden tilannesidonnaisuutta, sillä tunteiden ollessa esimerkiksi ylenmääräisiä, nämä ylilyönnit jätetään huomiotta, koska emme voi ymmärtää suurta tuskaa tai suurta riemua tai niiden kokemusta kokonaisuudessaan (TMS, I.iii.1.6). Tämän lisäksi myötätunto usein koskee asiaa mikä on merkityksellistä suhteessa henkilön muuhun elämään (TMS, I.iii.1.7). Esimerkiksi suurta palkkaa saava henkilö voittaessaan arvonnassa ei todennäköisesti saa yhtä suurta myötätuntoa kuin henkilö, jolla muuten ei olisi varaa palkintoon.

Helppo samaistumisen kohde, eli käytännössä hilpeä (TMS, I.ii.4.2) ja mieluisasti rikas (TMS, I.iii.2.1) kokee enemmän myötätuntoa. Smith perustelee myös mielikuvituksen avulla miksi ihmisen on helpompaa samaistua rikkaaseen ja menestyksekkääseen, kuin köyhään ja avuttomaan. Tämä perustuu sille, että ymmärrämme paremmin syyt ja mahdollisuudet onneen, kuin perusteet suruun tai puutteeseen. Ihmisillä on luontainen kyky yhtyä niihin mahdollisuuksiin, joita toisen henkilön edut ja asema voivat sallia. Kun näitä asioita pidetään miellyttävinä, ihminen mielellään ylistää näitä ja haluaisi nämä myös itselleen. Köyhien osalta tilanne on vastakkainen, heihin on vaikea samaistua ja heidät usein sivuutetaan kokonaan, eikä haluta joutua hänen tilaansa (TMS, I.iii.2.1).

Smith argumentoi, että nykyinen sosiaaliluokkien järjestys perustuu tähän asetelmaan. Haluamme olla mieliksi rikkaita ja vallassa olevia kohtaan, koska pidämme heidän asemaa tai elämän tilannetta hyvänä. Smith mainitsee tähän liittyvän järjen ja tunteiden ristiriidan, joka perustuu siihen, että emme halua rangaista kuninkaita, vallassa olevia tai vastaavia vaikka yhteinen etumme sitä vaatisi. Tämä rangaistusvaade on Smithin mukaan järjen ja filosofian tuotosta, ei niinkään luonnollisten tunteiden (TMS, I.iii.2.3.)

Tunteet ja niiden vaikutus muihin ihmisiin

Smithin ja Humen sympatiakäsitteet eroavat toisistaan erityisesti siinä, että Humen ja

Smithin käsitykset tunteiden tarttumisesta tai toisten henkilöiden tunteiden tuntemisesta ovat erilaiset. Fleishacker huomauttaa, että Smith käsittelee tunteita projektiivisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että toisten henkilöiden tunteiden kokeminen voi epäonnistua niin, että tunteet eivät vastaa toisiaan. Smithin mukaan tunteiden on mahdollista siirtyä henkilöistä toisiin spontaanisti, esimerkiksi hymyn tai ilon välittymisen yhteydessä (TMS, I.iii.1.6). Olennaista kuitenkin on se, että Smith ajattelee ainoastaan tietynlaisten tunteiden tarttuvan spontaanisti. Toiset tunteet kuten viha eivät voi tarttua ilman ymmärrystä vihan syystä tai kohteesta (TMS, I.iii.1.7).

Surun tai ilon yhteistunne voi olla puutteellista. Tunteiden vahvuutta ja samaistumista parantaa se, että tiedetään paremmin asianmukainen tunteen kohde tai syy (TMS, I.iii.1.9). Kun yhteistunteita kokeva henkilö ymmärtää syyn, yhteistunne voi muodostua vahvemmaksi. Jos taas henkilöllä on väärä käsitys tunteiden alkuperäisestä syystä voi olla mahdollista, että yhteistunne heikkenee. Smithin mukaan on mahdollista elvyttää tai kokea uudelleen tunteita tarkkailemalla toisia henkilöitä heidän altistuessaan esimerkiksi sille musiikkikappaleelle tai näytelmälle, joka on aiemmin aiheuttanut meissä tunteita. Smithin mukaan tämä toisten tunteiden tarkkailu elävöittää myös tuntemuksiamme sympatiakyvyn avulla (TMS, I.iii.2.2).

Smith toteaa, että emme tarvitse suurta osaa meidän miellytyksenlähteistämme. Ihmistä koskevat surut ovat suurempia, kun he menettävät enemmän. Tarkkailijoidenkin sympatia on riippuvaista siitä, että he ymmärtävät mitä henkilöt ovat menettäneet. Usein heillä ei ole vertailukohtaa, mikä estää myötätunnon syntymistä (TMS, I.iii.8). Tunteiden siirtymisen näkökulmasta on olennaista huomata, että usein melko merkityksettömät tunteet eivät tartu spontaanisti.

Epämiellyttäviä tunteita, kuten surua ei ole yhtä soveliasta näyttää julkisesti kuin iloisia tunteita, sillä tarkkailijoiden on helpompi yhtyä miellyttäviin kuin tuskallisiin tunteisiin (TMS, I.iii.1.10). Ihmistä koskevat surut ovat suurempia, kun he menettävät enemmän. Tarkkailijoidenkin sympatia on riippuvaista siitä, että he ymmärtävät mitä henkilöt ovat menettäneet. Usein heillä ei ole vertailukohtaa, mikä estää myötätunnon syntymistä (TMS, I.iii.8). Tämä myös vaikuttaa tunteiden siirtymiseen ja siihen, että yleisesti on vaikeampi kohdata surua kokevia ihmisiä tai niiden kohtaamista ihmiset saattavat juuri tästä syystä

välttää (TMS, I.iii.1.10). Tunteiden tarttuvuus, ymmärrettyys ja miellyttävyys vaikuttavat tunteiden asianmukaisuuteen, jota tarkastelen seuraavaksi.

Smithin näkökulmasta on perusteltua todeta, että erilaiset tunteet vaativat eri määrän mielikuvitusta siirtyäkseen. On tilanteita joissa tajuamme toisen henkilön tuskan, kun pyrimme asettumaan hänen asemaansa, mutta emme voi suoraan saada tätä ymmärrystä asettumatta hänen tilaansa. Toisaalta yksinkertaiset eleet tunteista tai tunnelma saattaa välittyä ilman mielikuvitusta. Voi olla myös mahdollista että molemmat käsitykset tunteiden tarttumiseen ovat yhteensopivia.

Westermarckin käsitys moraalisten tunteiden siirtymisestä on samankaltainen kuin Smithillä ja Humella. Tämä näkyy erityisesti järjen suuressa vaikutuksessa moraalisiin arvostelmiin sekä myös yksinkertaisempien moraalisten tunteiden tarttumisen tilanteissa. Westermarckin moraalifilosofiassa on olemassa yksinkertaisempia tunteita, jotka automaattisesti tulevat ymmärretyiksi, esimerkiksi hyökkäävä käytös. On olemassa myös sellaisia tilanteita jotka vaativat enemmän mielikuvitusta ja ymmärrystä ympäröivästä tilanteesta.

Hume vertaa sympatiankykyä kauneuden ymmärtämiseen. Esimerkiksi ymmärrämme erilaisten esineiden kauneuden tai huonouden suhteessa niihin syihin ja seuraksiin, joita ne voivat toteuttaa. Humeen mukaan: ”Esine jota kutsutaan kauniiksi miellyttää vain, koska sillä on taipumus tuottaa jonkinlainen vaikutus” (Hume 1896, 576). Tässä mielessä Humeen teoria on lähellä dispositionalismia.

Moraalifilosofiassaan Hume kritisoi muita moraaliteorioita enemmän ja on poleemisempi kuin Smith. Sen sijaan Smith esittelee oman teoriansa käytännön esimerkkien avulla, joten kirjoitustyyli ja argumentointi ovat heillä erilaista. Tästä näkökulmasta Westermarckin filosofia muistuttaa enemmän Humeen kaltaista lähestymistapaa, joka pyrkii argumentoimaan ensin muita moraalifilosofia kantoja vastaan ja lopulta esittämään oman, valistuneen käsityksensä. Toisin kuin Hume Smith ei alista omaa moraalifilosofiaan niinkään hyödyille, vaan pyrkii säilyttämään sen tästä käsityksestä erillään, vaikka viittaakin Humeen korostaessa hyödyn tärkeyttä (Haakonssen 2002, xix). Tässä asiassa Westermarckin sentimentalismi muistuttaa enemmän Smithiä.

Humen käsitystä tunteiden siirtymisestä voidaan kutsua tarttumiseksi (*contagion*) (Fleishacker 2013.) Hume määrittelee *sympatian* mahdolliseksi kaikkien ihmisten henkisen samankaltaisuuden vuoksi. Tämä samankaltaisuus koskee tuntemuksia ja päättelyä. Hume määrittelee *sympatian* tuntemukset sellaisiksi, että ne voivat liikkua henkilöstä toiseen ja aiheuttaa tuntemuksia suoraan toisissa henkilöissä (Hume 1896, 576). Tuntemukset voivat kuljettaa passiota henkilöstä toiseen ja kun näemme jonkun *passion* vaikutukset äänessä ja eleissä jossain henkilössä, on mahdollista, että eloisa idea *passiosta* siirtyy meihin sellaisenaan (Hume 1896, 576). Humen mukaan *passiot* eivät sellaisenaan siirry henkilöstä toiseen, vaan ne tulee ymmärtää niiden syiden ja vaikutusten avulla. Muodostamme samankaltaiset *passiot* siis syyn ja seurauksen avulla jolloin ne muuttuvat *sympatiaksi* (Hume 1896, 576.) On epäselvää mitä syiden ja vaikutusten alaisuuteen tässä yhteydessä kuuluu.

Kuten aiemmin esitin, Humen ja Smithin filosofiset lähtökohdat tunteisiin perustuvalla teorialle ovat samankaltaiset, mutta heidän moraalifilosofiansa luonne on kuitenkin erilaista tarkoitusperältään ja muodoltaan. Smithin *Theory of Moral Sentiments* on enemmän yhteiskuntaa ja sosiaalista toimintaa kuvaava ja lähtökohdiltaan muistuttaa enemmän Aristoteleen *Etiikkaa*, joka pyrkii selittämään ihmisten arkisia intuitioita ja selittämään ne uskottavassa teoreettisessa kehyksessä⁹⁵. Humen kirjoitustyyli on huomattavasti teoreettisempaa jo siitäkin syystä, että hän käsittelee huomattavasti enemmän kilpailevia moraaliteorioita ja muistuttaa hyvin paljon nykyistä analyttistä moraalifilosofiaa. Smithin ja Humen teorit ovat mielestäni toisiaan tukevia, enemmän kuin vastakkaisia esityksiä moraalin olemuksesta. Suurimmat erot löytyvät mielestäni hyödyn merkityksessä moraalille tunteille. Molempien moraalifilosofilla teoksilla on nähdäkseni myös merkitystä nykyisen neo-sentimentalismen osalta, sillä ne tarjoavat hienoja ajatuksia ja teoreettisia malleja selittää moraalialue yhteiskunnallisessa kehyksessä.

Westermarckin näkemyksen mukaan filosofia ei itsenäisesti pysty kuvailemaan moraalin luonnetta, vaan sen tueksi tulisi valjastaa erityisesti sosiologiset ja psykologiset tutkimustavat. Tämä väite pätee, jos hyväksymme Westermarckin määrittelemän

⁹⁵ Myös Fleishacker on esittänyt, että Smithin käsitys moraalista on lähes aristoteelinen (Fleishacker 2013).

moraalifilosofian päämäärästä, toisin sanoen siitä, että moraalintutkimuksen tarkoitus on myös kuvata yhteiskunnan todellisuutta ja sen säännönlaisuuksia. Westermarckin tutkimustapaa ei tästä syystä ole mielletty filosofiseksi, koska sen tarkoituksena on selvittää moraalisisessa käyttäytymisessä vaikuttavat biologiset, psykologiset ja sosiologiset lainalaisuudet (Salmela 1998, 37). Westermarck kuvaa yhteiskunnallisia säännönlaisuuksia samalla tapaa kuin Smith ja kritiikki muita moraaliteorioita kohtaan muistuttaa hyvin pitkälti Hume'n käsittelytapaa. Tästä näkökulmasta on hyvin luontevaa tulkita Westermarckin moraalifilosofiaa sentimentalistisen perinteen jatkajana.

Puolueettomuus ja normatiivisuus

Smith käyttää termiä asianmukaisuus (*propriety*) kuvaamaan tunteiden soveltuvuutta erilaisiin tilanteisiin. Ihmisillä on käsitys suhteessa siihen mikä on asianmukaista ja tältä pohjalta muodostuvat myös edellisen kaltaiset käsitykset siitä, miten erilaisiin loukkauksiin tai vihaisuuteen tulisi suhtautua. Tässä yhteydessä on hyvä herättää kysymys siitä, onko Smithin tarkoitus kuvailun lisäksi muodostaa normatiivisia sääntöjä esimerkiksi riippumattoman tarkkailijan perspektiivistä. Kannanottoja löytyy molempien, sekä deskriptiivisyyden (Raphael 2007), että normatiivisuuden (Fleishacker 2013) puolesta.

Smithin tutkielmaa moraalisisista tunteista on usein kritisoitu siitä, että se ei esitä minkäänlaista systemaattista argumenttia tai teoreettista näkökulmaa. Tämä tietenkin osin johtuu siitä, että teos käsittää esimerkkejä ja pohdintaa tunteista. Tämä voidaan katsoa vaikuttaneen kirjan vastaanottoon. On myös esitetty, että tämän vuoksi kirjan vastaanotto on herättänyt enemmän kiinnostusta kuvailevan psykologian ja sosiologian alueella, kuin normatiivisessa moraalifilosofiassa.⁹⁶ Fleishacker huomauttaa, että usein näissä arvostelmissa on jätetty huomioimatta se, että Smith kehittää riippumattoman tarkkailijan mallia, minkä voidaan katsoa olevan tapa tuottaa normatiivisia arvostelmia (Fleishacker 2013.)

⁹⁶ Fleishacker mainitsee (2013) seuraavat luennat, jossa Smithin normatiivisuuden puutetta on arvosteltu: Campbell, T.D. (1981): Adam Smith's Science of Morals. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield; Raphael, D.D (2007): The Impartial Spectator, Oxford: Clarendon Press.

Fleishacker esittää, että Smithin moraalifilosofista teosta voidaan käsitellä myös moraalien fenomenologiaa, toisin sanoen tutkimalla niitä sisältöjä, mitkä ilmenevät ihmisen mielessä kun he käyttäytyvät moraalisesti. Fleishackerin käsityksen mukaan Smith ei niinkään kuvaile moraalista psykologisesti, vaan hänen moraalikäsitykset ovat moraalista fenomenologiaa ja siksi ovat normatiivisia. Fleishacker perustaa käsityksensä ajatukseen siitä, että oikeutus moraalisten arvostelmien tekemiseen voi löytyä vain meidän tosiasiallisesta moraalista käyttäytymisestä (Fleishacker 2013.)

Haakonssen on esittänyt, että Smith pääasiassa käsittelee tosiasioita, mutta sisältää epäsuoraa normatiivisuutta (Haakonssen 2002, vii). Tämä epäsuora normatiivisuus perustuu siihen, että maailma on rakentunut niin, että tulisi oman johdonmukaisuuden ja toiveiden vuoksi olla tietoinen itsekkäistä ja epäitsekkäistä tuntemuksista ja toimia yhteisössä niistä tietoisena. Kuitenkin Haakonssen katsoo, että lopulta tuomio jää lukijalle (Haakonssen, 2002, vii–viii). Smith myös esittää, että hänen tutkimuksensa ei koske sitä mikä on oikein (*matter of right*), vaan miten on (*matter of fact*) (TMS, II.i.5).⁹⁷ Kuten aiemmin esitin, Westermarck haluaa erottaa normatiivisesta etiikasta ja esittää, että pääasiallisesti etiikan tulisi kuvailla moraalista ilmiönä, eikä niinkään olla normitiede (Westermarck 1979, 430). Westermarck esittää asian hyvin samalla tavalla kuin Smith:

”Nähdäkseni etiikan tehtävänä ei ole ennen kaikkea lakien saneleminen käyttäytymiselle, vaan niiden lakien löytäminen, joita toimintojen eettinen arvostaminen tosiasiallisesti noudattaa; etiikan ei tule olla normitiede, vaan psykologinen tiede, jonka tutkimuskohteena on ihmisen eettinen tietoisuus, sen synty ja luonto.” (Westermarck 1979, 434).

Smithin ollessa tietoinen Hume erittelyistä tosiasioihin ja velvollisuuksiin on epätodennäköistä, että teoksessa tehtäisiin perustelemattomia siirtoja deskriptiivisestä normatiiviseen moraalifilosofiaan. Westermarckin ja Smithin moraalifilosofiat voivat vaikuttaa normatiiviselta siitä syystä, että ne viittaavat ihmisen luonnollisesti jaettuun moraalisiin haluihin ja kykyihin. Normatiivinen sentimentalismi on ongelmallista virheteorian näkökulmasta, joten seuraavaksi käsittelemme sentimentalismia ja virheteorian

⁹⁷ Kohta löytyy pitkästä alaviitteestä.

yhteensopivuutta Westermarckin näkökulmasta.

Sentimentalismi ja virheteoria

Westermarckin virheteorian ja sentimentalismin yhdistäminen näyttäisi vaativan sitä, että sentimentalistinen etiikka olisi deskriptiivistä. Virheteorian ja normatiivisen (tai ei-deskriptiivisen) sentimentalismin yhdistäminen vaikeutuu, koska virheteoria kiistää normatiivisten väitteiden pätevyyden kokonaisuudessaan. Ollakseen johdonmukainen Westermarckin moraalifilosofian tulisi tästä syystä olla deskriptiivistä sentimentalismia ja virheteoriaa yhdistävä kanta. Esitän, että Westermarckin sentimentalismia voidaan kuvailla johdonmukaisesti deskriptiivisen dispositionalismin ja objektifikaatioteorian sekoituksena.

Mackie esittää kirjassa *Hume's Moral Theory* kaksi argumenttia sen puolesta, että sentimentalismin uskottavin muoto sisältää objektivoimisen (*objectification*) (Mackie 1980, 73; 137). Tämä objektivoiminen on olennainen osa virheteoriaa ja koskee erityisesti virheteorian psykologista teesiä⁹⁸. Mackie luokittelee sentimentalismin muodot neljään erilaiseen osaan: (a) deskriptiivinen dispositionalismi, (b) emotivismi, (c) preskriptivismi ja (d) objektifikaatioteoria (Mackie 1980, 73–74):

(a) Dispositionaalinen deskriptivismi voidaan esittää muodossa "Tämä on sellainen asia, joka tilanteessa C herättää hyväksymisen (paheksumisen) tunteuksia X:ssä." Riippuen deskriptiivisen dispositionalismin muodosta, X voi olla lausuja, suurin osa yhteisöstä tai kaikki/melkein kaikki koko ihmiskunnasta (tai jonkun osan edustaja.) C tarkoittaa käytännön tilannetta tai hypoteettista tilannetta, jota X arvioi tutkimusten, erotteluiden ja vertaamisen avulla. Tämän lisäksi X on reflektoinut asiaa syvällisesti ja/tai hän on omaksunut puolueettoman tai universalisoivan näkökannan.

(b) Emotivistisen sentimentalismin mukaan moraaliset arvostelmat ilmaisevat (*express*), tunteuksia, joita puhujalla on. Näiden tunteiden ilmaisun tarkoitus on

⁹⁸ Teesi 2 luvussa 4 (s. 59).

kommunikoida ne sovelialle kuulijalle (*suitable hearer*). Näkemys on yhteensopiva sen kanssa, että moraaliarvostelmat yleensä esittävät tunteita jotka syntyvät, kun pohdimme asioita reflektiivisesti ja puolueettomasti.

- (c) Preskriptiivinen sentimentalismi esittää, että arvostellessamme moraalisesti asioita kiellämme tai käskemme tekemään niitä. Mackien mukaan tämä näkemystä voidaan kehittää universaaliin preskriptivismiin, jossa moraaliset arvostelmat kannattavat (*endorse*) jotain universalisoitavaa preskriptiota. Moraaliarvostelman lausuja implisiittisesti mainitsee, että on valmis soveltamaan preskriptiota itseensä ja kaikkiin muihin riippumatta sen suhteesta itse lausujaan.
- (d) Objektifikaatioteoreettinen sentimentalismi perustuu ajatukseen, että moraaliarvostelmien kategoriseen ja sitovaan puoleen viittaaminen on fiktiivistä ja että tämä fiktio on syntynyt tunteiden projisoimisesta tekoihin. Moraaliarvostelmien merkitys on tässä sentimentalismin muodossa lähellä moraalirealistien käsityksiä.

Ensimmäinen Mackien argumentti objektifikaatioteorian puolesta perustuu siihen, että muut sentimentalistiset muodot eivät voi tyhjentävästi selittää moraalisten arvostelmien olemusta (*real flavour of moral judgements*) (Mackie 1980, 74). Näin ei Mackien mielestä tapahdu, vaikka yhdistettäisiin eri muotoja keskenään (esim. a, b, c), sillä nämä eivät selittäisi moraaliarvostelmien yleistä vetoamista objektiiviseen validiteettiin (Mackie 1980, 74–75). Tarkemmin ottaen Mackie esittää, että objektivaatioteoreettisella sentimentalismilla voidaan selittää seuraavat näkökulmat: (1) Moraalisia arvostelmia yleensä pidetään kielelliseltä luonteeltaan ja keskustelullisesti totuusehdollisina. (2) Näiden arvostelmien katsotaan olevan sisäisesti toimintaa ohjaavia (*intrinsically action-guiding*). (3) Ihmisten käsitykset koostuvat erilaisista tunteuksista ja muodostavat osittain jaettuja käsityksiä (*interpersonal systems*) (Mackie 1980, 72.)

Toinen argumentti objektifikaatioteoreettisen sentimentalismin puolesta perustuu Richard Pricen väitteelle (Mackie 1980, 137). Pricen väite perustuu kirjassa *A Review of the Principal Questions in Morals* (1887) [1758] esitettyyn ajatukseen, että meidän tulisi hylätä

moraalifilosofiset teorit, jotka johtavat sellaisiin johtopäätöksiin, joissa kukaan ei voi arvostella toinen toistaan paremmin tai uskoa eroihin moraalisten tekojen välillä, elleimme sekoita omia affektejamme totuuteen tai tuntemuksiamme (*sensations*) tietoon (Price 1887, 73–74). Toisin sanoen muut sentimentalismien muodot tulisi hylätä terveeseen järkeen vedoten, sillä meillä ei ole hyvää syytä epäillä meidän moraalisia käsityksiämme, ellei meillä ole selvää virhettä meidän yleisessä ymmärryksessä. Mackie esittää, että sentimentalismien muodoista ainoastaan objektifikaatioteoria pyrkii osoittamaan, että meidän yleinen käsitys moraalista perustuu virheelle (Mackie 1980, 137).

Sentimentalismien muodoista (b) emotivismi ja (c) preskriptivismi ovat ei-deskriptiivisiä (Mackie 1980, 74). Kuten aiemmin esitin, virheteorian kanssa on hyvin hankalaa sovittaa normatiivisia tai ei-deskriptiivisiä näkemyksiä. Mackie esittää, että Humeen moraalifilosofiaa on mahdollista tulkita lähinnä (a) deskriptiivisen dispositionalismien ja (d) objektifikaatioteoreettisen sentimentalismien liittona (Mackie 1980, 74).

Sentimentalismien muodot ja Westermarck

Seuraavaksi pohdin, mitkä sentimentalismien muodot ovat sovellettavissa Westermarckiin ja mitkä ovat ristiriidassa Westermarckin käsitysten kanssa.

Deskriptiivinen dispositionalismi

Westermarck esittää deskriptiivisen dispositionalismien mukaisia määritelmiä ihmisten käsityksistä niin *Origin and Development of Moral Ideas* (1906, 4–5) kuin *Ethical Relativity* (1960, 142) teoksessakin. Westermarck huomioi molemmissa teoksissa myös puolueettomuuden, joka yhdistetään moraalisiin arvostelmiin (Westermarck 1960, 11–12, 90; Westermarck 1906, 101–102, 107). Tästä näkökulmasta on perusteltua esittää Westermarckin täyttävän deskriptiivisen dispositionalismien piirteet.

Emotivismi

Westermarckin sentimentalismi ei ole johdonmukaista suhteessa emotivistiseen sentimentalismiin, sillä Westermarckin käsitys moraaliarvostelmien semanttisesta luonteesta ei ole yhdenmukainen emotivistisen analyysin kanssa. Toisin sanoen Westermarck esittää, että moraaliarvostelmat pyrkivät viittaamaan tosiasioihin (Westermarck 1960, 114–115) siinä missä emotivistinen sentimentalismi esittää (Mackie 1980, 73–74), että arvostelmat ilmaisevat tunteita. Tästä näkökulmasta tulisi Westermarckin osalta hylätä (b) emotivismi.

Preskriptivismi

Preskriptiivinen sentimentalismi esitti, että moraaliarvostelmat käskevät tai kieltävät tekemään tekoja. Preskriptivismi on non-kognitivismin muoto, joten se samoin kuin emotivismi eroaa Westermarckin kannattamasta käsityksestä, että moraaliarvostelmat pyrkivät viittaamaan tosiasioihin. Preskriptivismi universalivoitavuutensa osalta voi olla ongelmallinen käsitys yhdistettynä virheteoriaan/objektifikaatioteoriaan, sillä yleistettävyyden kategorisena moraaliarvostelmien ominaisuutena saattaa johtaa normatiivisuuteen. Westermarckin osalta preskriptivismi tulisi hylätä samoin perustein kuin emotivistinen sentimentalismikin.

Objektifikaatioteoria

Kuten aiemmassa virheteoriaa käsittelevässä luvussa 4 tuli esille, Westermarck katsoo ihmisten projisoivan omia tunteita moraaliarvostelmiin ja käsittelevän niitä kuin ne olisivat objektiivisia (Westermarck 1960, 114–115, 142). Tämän lisäksi Westermarck hyväksyy kognitivistisen analyysin moraaliarvostelmien luonteesta (Westermarck 1960, 60, 141–142) ja katsoo, että niillä on totuusarvo (1960, 142). Objektifikaatioteoreettinen sentimentalismi on hyvin lähellä virheteoriaa ja se sisältää ainakin luvussa 4 esitetyt väitteet projektivismista.

Westermarckin moraalifilosofia ei siis ole kaikkien sentimentalistisen muotojen kanssa yhteensopivaa, mutta objektifikaatioteoreettinen sentimentalismi ja deskriptiivinen dispositionalismi kuvastavat hyvin Westermarckin sentimentalismin pääperiaatteita. Tästä

jaottelusta voidaan yleisesti todeta, että ilman objektifikaatioteoriaa Westermarckin moraalifilosofia ei ole yhteensopivaa ei-deskriptiivisten sentimentalismien muotojen kanssa.

6. WESTERMARCK NYKYAIKANA

Westermarck on herättänyt vaihtelevasti kiinnostusta viime vuosikymmeninä. Koska tuotanto on ollut laaja-alaista, niin myös kiinnostus Westermarckia kohtaan on herännyt hyvin erilaisista näkökulmista. Tässä tutkielmassa keskityn moraalifilosofian kannalta relevantteihin huomioihin, mutta on mainitsemisen arvoista, että Westermarckiin kiinnitetään huomiota yhä sosiologiassa, antropologiassa ja erityisesti poikkitieteellisillä aloilla, kuten evoluutiopsykologiassa ja sosiobiologiassa.

Käsittelen tunteiden ja Westermarckin sentimentalismien merkitystä ja moraalifilosofisen käsityksen yhdenpitävyyttä nykyisessä tieteellisessä kehyksessä. Koska moraaliset tunteet ovat periaatteessa naturalistisia ominaisuuksia, ne voivat olla nykyisen neurotieteen tutkimuskohteena. Tunteiden tutkimus mahdollistaa tunteiden merkityksen arvioimisen suhteessa muihin moraalisisissa toiminnassa ilmeneviin toimintoihin. Tulen esittämään, että on perusteltua pitää tunteita ensisijaisena moraalisen käyttäytymisen motivoivana tekijänä

Tunteiden tutkimus nykyluonnontieteissä

Sentimentalistiset moraaliset teorit antavat luonnollisen lähtökohdan moraalien luonnontieteelliseen tutkimukseen. Hyvän lähtökohdan sentimentalismille takaa luonnontieteellisessä tutkimuksessa se, että ylipäättänsä tunteet ja moraaliset tunteet ovat havaittavissa oleva asia ihmisen aivotoiminnassa. Neuropsykologian avulla voidaan osoittaa tunteiden ja tunteellisen toiminnan tapahtuvan aivojen toiminnan tasolla. Tunteiden lisäksi voidaan luonnollisesti tutkia myös moraalisia tunteita.

Moraalitunteet, kuten tietoiset tuntemukset yleensä, syntyvät silloin, kun aivojen osa-alueet vaikuttavat työmuistiin⁹⁹ (Thagard & Aubie 2008). Tunteita ja myös moraalisia tunteita voidaan tutkia erilaisilla kuvantamismenetelmillä, joita käytetään kognitiotieteessä sekä

⁹⁹Thagard ja, Aubie esittävät tietoisien toiminnan joka arvioi erilaisia lopputuloksia käyttävän ainakin seitsemää erillistä aivojen osa-alueita. Näiden alueiden yhteistoiminta on tietokonemallinnettu ANDREA -nimisessä mallissa (Thagard & Aubie 2008.)

neuropsykologisissa tutkimuksissa¹⁰⁰. Moraalista toimintaa ja sen merkitystä moraalille voidaan tutkia myös abnormaalilla psykologialla. Tämä perustuu siihen, että vaurioituneita aivoja tutkimalla saadaan tietoa siitä, mitkä asiat ovat olennaisia moraalien osalta.

Aivovauriopotilaat, joilla on todettu vaurio ventromediaalisella otsalohkolla (VMPFC)¹⁰¹, kärsivät usein elämässään huonosta päätöksenteosta. Heidän toimintaansa on testattu suorittamalla testejä, joissa on tarkoitus suorittaa kognitiivisia funktioita, jotka tähtäävät erilaisiin käytännöllisiin päämääriin. Kuitenkaan näiden tavoitteiden saavuttamisessa ei ollut ongelmia. Vaikka he suoriutuivat käytännöllisistä tehtävistä, siitä huolimatta heidän käytöksensä oli antisosiaalista. Heitä myös testattiin Kohlbergin moraalisen teorian avulla, jolloin heidän suoriutuminen oli normaalia (Greene 2009, 2.)

Toisessa testissä nimeltä Iowa Gambling Task, VMPFC-potilaat pelasivat peliä, joka simuloi tosi elämän riskinottoa. Tutkimusryhmä dokumentoi testihenkilöiden ongelmaksi vaikeuden luoda tunnetiloja, jotka suuntaavat päätöksentekoa. Tunteellisten tilojen luominen onnistui terveillä ihmisillä VMPFC-potilaita paremmin (Greene 2009, 2–3.) Wagar ja Thagard ovat myös esitelleet mallin mikä simuloi vauriota VMPFC-alueella (Wagar & Thagard 2004). Tämä malli tuotti samanlaisia tuloksia, kuin potilaiden tutkiminen Iowa Gambling Task -tutkimuksessa.

Tunteiden osuus moraalisisessa päätöksenteossa on vaihtelevaa, riippuen minkälaisista moraalisisista ongelmista on kyse. On kuitenkin selvää, että osassa moraalista toimintaa tarvitaan tunteellista päätöksentekoa. Greene ehdottaa kuvaamaan moraalista päätöksentekoa dualistiseksi kutsumallaan mallilla (Greene 2009, 11–18). Mallissa pyritään ottamaan huomioon sekä emotionaalinen että kognitiivinen moraalinen päätöksenteko.

Järkisyihin perustuvan moraalisen realismin näkökulmasta on vaikea perustella moraalisten faktojen ja arvostelmien ensisijaisuutta, jos voimme osoittaa ihmisten tekevän moraalisisia päätöksiä tunteellisten ja moraalisten tunteiden avulla. Käytännössä voidaan esittää malleja,

¹⁰⁰Olisi myös mahdollista tehdä tekoälyjä, jotka ihmisten kuvauksista (erityisesti fMRI) saadun datan avulla voisivat käyttäytyä ihmismäisesti, mutta mallit vaativat liikaa laskentatehoa nykytietokoneilta. Tätä mallia kutsutaan EMOCON -malliksi (Thagard 2008.)

¹⁰¹Ventromediaalinen otsalohko on otsalohkon osa, jonka funktio on luoda emotionaalisisia tunnevasteita.

jotka eivät pidä rationaalisuutta tai faktojen olemassaoloa keskeisimpänä asiana moraalisisessa toiminnassa. Tietenkin on mahdollista esittää, että järki tai kognitio laukaisee tunteet, eikä tunteilla ole mitään erityistä merkitystä. Näin ollen tunteet olisivat vain seurausta järjestä ja tilanteen havainnoinnin (*appraisal*) seurausta.

Emootiokeskeiset moraaliteoriat

Westermarckilaiseen sentimentalismiin on kiinnittänyt huomiota myös Jesse Prinz, jonka mukaan Westermarck huomasi tärkeän yhteyden sentimentalismiin ja relativismiin välillä. Tämän lisäksi Prinz katsoo, että Westermarck nosti moraalifilosofiassa antropologian ja historian tärkeiksi tutkimuksenaiheiksi. Prinz itse luonnehtii itseään westermarckilaisen tradition jatkajaksi (Prinz 2007, viii).

Prinz omassa emootiokeskeisessä moraaliteoriassa tunteet jaetaan samalla tavalla moraalisiin ja ei-moraalisiin kuin esimerkiksi Hume ja Westermarckin teorioissa. Prinz esittää oman teorian non-kognitivistisena (Prinz 2007, 50), joka tarkoittaa sitä, että se eroaa ainakin olennaisesti *Ethical Relativityn* näkemyksistä. Prinz (2007) viittaakin lähinnä teokseen *Origin and Development of Moral Ideas* käsitellessään Westermarckin näkemyksiä.

Prinzin esittää, että emootiokeskeisessä teoriassa ja empiirisessä tutkimuksessa tulee väistämättä esiin se, että tunteet muodostavat hyvin olennaisen osan moraalien olemuksesta. Siitä huolimatta, että Prinz pitää tunteita erittäin tärkeässä asemassa, hän uskoo olevan mahdollista tehdä moraaliarvostelmia ilman tunteita (Prinz 2007, 28).¹⁰² Prinz esittää muutamia tärkeitä havaintoja, joiden voidaan katsoa olevan sitovia argumentteja sentimentalismiin puolesta. Prinzin argumentit koskevat moraalista kehitystä (2007, 32–37), psykopaattien tutkimusta (2007, 42–47) sekä tilanteita missä tuomitsemme moraalisesti teon, vaikka meillä ei ole järkisyitä siihen (2007, 29–32).

Emootiokeskeisten teorioiden voidaan katsoa selittävän luontevasti miksi me tuomitsemme tietynlaisia tekoja moraalisesti, vaikka emme osaa perustella niiden olevan moraalisesti

¹⁰² Tämän näkemyksen voidaan katsoa olevan linjassa Westermarckin käsityksen kanssa (vrt. Westermarck 1960, 115).

ongelmallisia tai pahoja tekoja sellaisinaan. Prinz mainitsee esimerkiksi kannibalismin olevan tunteellisesti luotaantyöntävää (*repulsive*) ja meidän arvostelmamme sitä koskien määräytyy ensisijaisesti tunteiden avulla (Prinz 2007, 31). Kannibalismia koskevaa tuomitsevaa moraaliarvostelmaa on vaikeaa muuttaa vasta-argumentein. Koehenkilöt eivät muuttaisi moraaliarvostelmaansa vaikka selitettäisiin, että kyseessä on jonkun toive tulla kuolemansa jälkeen. Prinzin mukaan emootiokeskeinen näkemys on tästä näkökulmasta paremmassa asemassa kuin moraalisiin syihin perustuva, sillä sen ei tarvitse olettaa piilotettuja syitä (*hidden reasons*) (Prinz 2007, 30). Piilotetut syyt ovat vaihtoehtoinen selitys sille, miksi pidämme joitakin asioita moraalisesti paheksuttavina vaikka meillä ei ole järkisyitä ajatella niin. Piilotettujen syiden olemusta perustellaan ajatuksella, että meillä on hyvin paljon erilaisia tiedostamattomia prosesseja ja nämä tiedostamattomat syyt vaikuttavat moraaliarvostelmiimme (Prinz 2007, 30–31).

Prinz esittää, että moraalitunteiden ja moraalisten käsitteiden välillä on havaittavissa systemaattinen suhde (Prinz 2007, 37). Tämä suhde näkyy erityisesti lapsen moraalisen kehityksen vaiheissa, missä lapsi alkaa kiinnittämään enemmän huomiota tekojen tunteellisiin seuraamuksiin välittömien sanktioiden sijasta (Prinz 2007, 36–37) Prinz väittää, että lapsen moraalinen kehittyneisyys näyttäisi olevan tunteiden hallintaan liittyvää (Prinz 2007, 35), sillä keskeiset kasvatustavat vaikuttavat lähinnä lapseen tunteellisella, eikä niinkään järjestelmällisellä tavalla.

Prinz esittää samoin kuin aiemmin esiteltyt Wagar & Thagard (2004) ja Greene (2008), että normaalin moraalisen toiminnan osalta on tärkeää kokea tunteita (Prinz 2007, 42). Prinz esittää, että psykopaatit näyttäisivät ymmärtävän moraalisia sääntöjä, mutta he eivät kuitenkaan näin tee (Prinz 2007, 43). Tämä perustuu siihen, että heidän moraalisten käsitteiden käyttönsä eroaa huomattavasti muista ihmisistä. Tämä johtuu siitä, että psykopaatit eivät pysty tekemään eroa moraalisten ja konventionaalisten sääntöjen välillä¹⁰³ (Prinz 2007 43.) Psykopaattien tutkimuksissa on myös esitetty, että moraalisten tunteiden puutteiden lisäksi psykopaateilla on puutteita tunteissa yleisesti, usein esimerkiksi pelon tai surun tunteessa (Prinz 2007, 45).

¹⁰³ Mielenkiintoisesti psykopaatit pitävät moraalisia ja konventionaalisia sääntöjä auktoriteetista riippumattomina (Prinz 2007, 44).

Aiempien esimerkkien lisäksi kokeellisissa tutkimuksissa moraalisten intuitioiden voidaan katsoa vaihtelevan deontologisten ja konsekventialististen välillä jos tehdään yksinkertaisia muutoksia koeasetelmassa (Prinz 2007, 25–26). Prinzin käsityksen mukaan tämä vaihtelu voidaan parhaiten selittää emootiokeskeisellä käsityksellä moraalista (Prinz 2007, 26). Käytännössä erilaisissa koeasetelmissa saadaan muutettua koehenkilöiden intuitioita muuttamalla kokeen määrällisiä suhteita¹⁰⁴ (Prinz 2007, 26) tai tapaa kuinka teko vaikuttaa muihin ihmisiin¹⁰⁵ (Prinz 2007, 25).

Prinzin näkemyksen mukaan tunteilla on reaktiivinen rooli moraalissa. Esimerkiksi, jos meitä vahingoitetaan fyysisesti, me koemme loukkauksen moraalisenä, eikä se ehdottomasti vaadi käsitystä epäoikeudenmukaisuudesta (Prinz 2007, 69). Reaktiiviset moraaliset tunteet eivät siis välttämättä vaadi tilanteen ymmärtämistä yhteiskunnallisten käsitteiden kautta. Prinz jatkaa, että kun olemme moraalisesti ärtyneitä varastamisesta, se ei tarkoita sitä, että me välttämättä käsittelemme asiaa reiluuden kautta. Prinz pyrkii siis osoittamaan, että arvostelu ei ole ensisijaista suhteessa tunteisiin, vaan enemmänkin päinvastoin. Tämä on myös Westermarckin käsitys tunteiden ensisijaisuudesta, josta Westermarckia on kritisoitu (kts. Westermarck 1960, 57).

Thagard esittää myös että tunteet toimivat perustana moraalille intuitionismille (Thagard 2010, 186.) Tässä mielessä Thagard on tässä asiassa samaa mieltä kuin Westermarck siitä että intuitionismi nojaa lopulta moraalisiin tunteisiin, mikä selittää objektiivisten teorioiden pintarakennetta. Objektiiviset teoriat Thagardin mallin näkökulmasta ovat riippuvaisia tunteista ja niiden sidoksista moraaliseen päätöksentekoon. Ihmisten tunteet eroavat toisistaan, eikä niistä löydy Westermarckin mukaan objektiiviselle moraalille perustaa yhdenmukaisuuden puutteen vuoksi.

¹⁰⁴ Määrälliset suhteet koskevat teosta saatua hyötyä. Esimerkiksi tilanteessa missä yhden henkilön elämä uhraamalla voidaan saada pelastettua viisi henkilöä saattaa saada eri intuitiivisen vastauksen kuin jos teon seurauksena saadaan pelastettua kymmenen tuhatta. Jos koehenkilön mielipide vaihtuu ensimmäisen ja toisen tilanteen välillä, on perusteltua sanoa että intuitiot vaihtelevat deontologisten ja konsekventialistisen näkökulman välillä.

¹⁰⁵ Ihmisten moraalinen toiminta koeasetelmissa on vaihdellut riippuen siitä kuinka lähellä toiminnan seuraamuksista kärsivät ihmiset teon hetkellä ovat. Jos henkilö joka on mahdollista uhrata ”suuremman hyvän” vuoksi on koehenkilön välittömässä läheisyydessä, tämä todennäköisesti vaikuttaa koehenkilön ratkaisuun. Myös teon suorittamisen tapa vaikuttaa siihen, miten päätös tehdään (joudutaanko käyttämään fyysistä väkivaltaa vai painetaanko ainoastaan nappia) (Prinz 2007, 25.)

Tätä näkökulmaa vastaan voi kuitenkin todeta, että vaikka tunteiden toiminta olisi ensisijaista moraalisisissa päätöksissä ja toiminnassa, on silti mahdollista että tunteiden sisällöt käsittelevät juuri faktoja ja muodostavat näin arvostelmia. Tunteilla on myös tiedollista sisältöä ja niitä laukaisee ihmisen havainnot omista ruumiillisista tiloistaan sekä ulkomaailmasta tulevat ärsykkeet.

On selvää, että voimme vaatia ihmisiltä vain sellaista moraalista toimintaa, mihin he kykenevät. Toisin sanoen hyvän eettisen teorian tulee tutkia ihmisen luonnollisia rajoja sekä moraalisen toiminnan kykyä. Tarkoitan erityisesti niitä rajoja, joita ihmisen biologiset ja psykologiset toimintatavat asettavat hänelle. Juuri tässä mielessä subjektiivinen tunteisiin perustuva moraaliteoria voi vastata naturalistisiin haasteisiin tehokkaasti ja ehkä lopulta esittää minkälaisessa ympäristössä ihminen voi toimia eettisesti.

7. LOPUKSI

Olen osoittanut, että Westermarck ei kritiikistään huolimatta ole leimattavissa yksinkertaiseksi subjektivistiksi, naiiviksi relativistiksi tai yksinkertaisesti epäjohdonmukaiseksi moraalifilosofiassaan. Siitä huolimatta, että Westermarck ei ole pyrkinyt vastaamaan 1900-luvun keskeisiin metaeettisiin kysymyksiin tyhjentävästi, hänen moraalifilosofiansa voi selventää ihmisten tosiasiallista moraalista toimintaa erinomaisesti.

Sentimentalismien ja virheteorian yhdistäminen on mielenkiintoinen kompromissi nykyisen metaetiikan kentällä, jossa suurin osa keskustelusta käydään erilaisten kognitivististen tai lingvististen teorioiden välillä. Westermarckin virheteoria säilyttää olennaisimmat osat moraalista ilmiönä, ilman usein kannattamattomiksi luokiteltuja epistemologisia ja ontologisia sitoumuksia.

Emootiokeskeiset teorit ovat myös nykyisen luonnontieteen ja aivotutkimuksen kannalta olennaisia ja Westermarckin käsityksiä moraalista tunteista voidaan myös pyrkiä sijoittamaan tähän modernimpaan kehykseen. Vastoin kuin pääosa 1900-luvun alun muusta moraalifilosofiasta, on Westermarckin käsitys etiikasta erityisen tieteellistä ottaessaan huomioon ihmisten psykologiset sekä sosiaaliset rajoitteet.

Johtopäätökset

Westermarckin moraalifilosofiassa on vahvoja puolia, jotka pyrin esittämään tässä tiivistetysti. Ne perustuvat arkisen moraalidiskurssin selittämiseen, ontologiseen säästeliäisyyteen ja moraalin naturalisoimisen mahdollisuuteen. Näiden lisäksi nykyluonnontieteet ovat voineet osoittaa, että tunteet ovat merkittävä osa moraalista toimintaa.

Westermarckin moraalifilosofiassa moraaliarvostelmien semanttinen merkitys tulee tyydyttävästi selitetyksi sen vastatessa arkikäsitystämme moraalista väitelauseista. Moraaliarvostelmien merkitys ei vaadi uudelleenselitystä, vaan se kuvastaa hyvin arkista moraalidiskurssia. Tämä on virheteorian etu suhteessa muihin antirealistisiin

moraalifilosofiin kantoihin nähden ja erityisesti non-kognitivistisiin kantoihin nähden.

Sentimentalismi pystyy selittämään tunteiden keskeisen sijan moraalisisessa päätöksenteossa ja selventää sen vuoksi myös hyvin arkisia vinoumia (*bias*) moraalikäsitteissämme. Tämä selittää erityisesti miksi koemme moraalisesti velvoitetuksi auttaa erityisesti lähellä olevia, enemmän ihmisiä kuin eläimiä ja koemme lähellä olevat asiat tärkeämpinä kuin myöhemmin tulevat asiat.

Kuten aiemmin väitin, virheteorian voidaan katsoa vapautuvan poikkeuksellisesti muiden kognitivististen muotojen hankalasti selitettävistä ontologisista ja epistemologisista sitoumuksista. Tämä on erityisesti tärkeä argumentti, ellei jokin moraalirealistinen viitekehys voi selittää moraalialmiötä vakuuttavammin. Tietenkin vaihtoehtoinen strategia olisi esittää, miksi juuri realistinen selitys on ainoa mahdollinen kuvaus moraalin olemuksesta.

Westermarckin moraalifilosofia on yhteensopivaa myös nykyisen tunteidentutkimuksen kanssa. Moraalinen toiminta on hyvin riippuvaista tunteista ja nämä tunteet ovat, kuten Westermarck ja muut sentimentalistit esittivät, jaettavissa hyväksyviin ja paheksuviin. Tämä on järkevää myös nykyisessä aivotutkimuksissa. Erityisen tärkeä asia tunnekeskeisten moraaliteorioiden näkemyksen puolesta on se, että tunnekeskeiset aivojen funktiot aktivoituvat kognitiivisia prosesseja ennen. Tästä syystä aiemmin käsitelty Rashdalin näkemys moraalisten tunteiden syntyminen kognitiivisen tunnistuksen jälkeen voidaan osoittaa vääräksi tai vähintään kyseenalaiseksi.

Käsitteellisen analyysin sijasta Westermarck pyrki perustelemaan näkemyksiään ensisijaisesti empiirisillä tai psykologisilla väitteillä. Westermarckin näkemyksiä on mahdollista testata tieteellisesti jälkeinpäin ja arvioida niiden yhteenpitävyyttä nykyisen luonnontieteen ja psykologian valossa. Tärkein merkitys virheteorian ja sentimentalismin esilletuomisessa mielestäni on se, että Westermarck näiden käsitteellisten kehysten avulla näyttäytyy helpommin ymmärrettävänä nykyaikaisessa moraalifilosofiassa. Erityisesti *Ethical Relativity* on helpommin ymmärrettävissä tätä taustaa vasten. Westermarckin käsittely virheteoreetikona helpottuu myös siitä syystä, että nykyaikainen moraalifilosofia on lähentynyt jälleen psykologisia kysymyksiä.

Westermarckin moraalifilosofiaa olisi mielenkiintoista lähestyä myös eläinten moraalisuuden näkökulmasta. Westermarck ei tee eläinten ja ihmisten välille periaatteellista eroa, vaan katsoo eläimillä olevan samankaltaisia moraalisia tunteita kuin ihmisillä. Käsitys eläinten ja ihmisten moraalista samankaltaisuudesta on mielenkiintoinen ajatus myös luonnontieteellisestä näkökulmasta.

Westermarckin moraalifilosofiaa voidaan kritisoida yleisesti ottaen samalla tapaa kuin muita sentimentalistisia moraaliteorioita ja virheteoriaa. Olen esitellyt keskeistä kritiikkiä sentimentalismia ja virheteoriaa kohtaan, mutta virheteorian ja sentimentalismin yhteensovitus vaatii varmasti lisää puolustusta esittämieni argumenttien lisäksi. Tarkoitukseni onkin ollut esittää Westermarckin virheteoriasta ja sentimentalismista johdonmukainen kuva nykyisessä metaeettisessä viitekehyksessä. Tämän ohella olen kuitenkin pyrkinyt esittämään, mikä tekee virheteoriasta ja sentimentalismista vetovoimaista. Koen, että Westermarckilaista moraalifilosofiaa voidaan pitää edelleen muunakin kuin filosofian historian kiinnostuksen kohteena, koska se sisältää hyvin kiinnostavia näkökulmia niin moraalisten tunteiden kuin metaetiikan osalta.

Westermarckin moraalifilosofia tarjoaa paljon moraalisten tunteiden ja yhteiskunnan vuorovaikutuksesta kiinnostuneille. Keskeinen westermarckilaisen moraalifilosofian kehitysalue on mielestäni tunteiden ja moraaliarvostelmien suhteessa, jota voidaan nykyisen aivotutkimuksen avulla ymmärtää huomattavasti aiempaa paremmin.

Koska Westermarckia on käsitelty ensisijaisesti filosofiassa moraalifilosofina, on mielestäni hyvä pohtia hänen merkitystä tämän alueen ulkopuolella. Westermarck käsittelee hyvin vähän projektivismin vaikutusta muihin filosofian osa-alueisiin kuin etiikkaan. Tästä syystä mielestäni olisi aiheellista pohtia Westermarckin edustaman sentimentalismin ja virheteorian hyväksymisen vaikutuksia suhteessa muihin filosofian osa-alueisiin, erityisesti ontologiaan ja epistemologiaan.

8. LÄHTEET

Audi, Robert (2004): *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press.

Audi, Robert (2006): *Intrinsic Value and Reasons for Action*. Teoksessa (toim.) Horgan, Terry & Mark Timmons: *Metaethics after Moore*. Oxford: Clarendon Press, 17–37.

Ayer, Alfred Jules (1952): *Truth, Language and Logic*. New York: Dover Publications.

Baldwin, Tom (2010): George Edward Moore. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), (toim.) Edward N. Zalta, <URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/moore/>>

Blackburn, Simon (1993): *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press.

Cook, John W (1999): *Morality and Cultural Differences*. New York: Oxford University Press.

Dancy, Jonathan (2003): From Intuitionism to Emotivism. Teoksessa Baldwin, Thomas: *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, 695–705.

Darwall, Stephen (2006): How Should Ethics Relate to (the Rest of) Philosophy? Moore's Legacy. Teoksessa (toim.) Horgan, Terry & Mark Timmons: *Metaethics after Moore*. Clarendon Press: Oxford, 17–37.

Finlay, Stephen (2008): The Error in the Error Theory. *Australasian Journal of Philosophy* 86:3, 347–369.

Foot, Philippa (1972): Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *Philosophical Review* 81, 305–315.

Gensler, Harry (2013) Cultural Relativism. Teoksessa (toim.) Shafer-Landau, Russ. Ethical Theory. An Anthology. Second Edition. Singapore: Wiley-Blackwell, 44–47.

Gowans, Chris (2012): Moral Relativism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition), (toim.) Edward N. Zalta, <URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/moral-relativism/>>

Greene, JD. (2009): The Cognitive Neuroscience of Moral Judgment. Teoksessa Gazzaniga, MS (toim.): The Cognitive Neurosciences 4th Ed. Cambridge, MA: MIT Press, 987–999.

Haakonssen, Knud (2002): Introduction. Teoksessa (toim.) Haakonssen, Knud: Adam Smith. Theory of Moral Sentiments. Cambridge University Press, vii–xxiv.

Harman, Gilbert (2012): Moral Relativism Explained. Julkaisematon kirjoitus. (Luettu 2012) <URL=http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral_Relativism.pdf>

Harman, Gilbert & Thomson, Judith Jarvis (1996): Moral Relativism and Moral Objectivity. Oxford: Blackwell.

Harman, Gilbert (2013): Ethics and Observation. Teoksessa (toim.) Shafer-Landau, Russ. Ethical Theory. An Anthology. Second Edition. Singapore: Wiley-Blackwell, 31–34.

Harva, Urpo (1957). Moraali ja yhteiskunta: Tutkimus sosiologisesta etiikasta. Helsinki: Otava.

Harva, Urpo (1958): Etiikka. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Harva, Urpo (1977): Hyvä ja paha. Keuruu: Otava.

Horgan, Terry & Timmons, Mark (1992): Troubles on Moral Twin Earth. <URL=<http://thorgan.faculty.arizona.edu/sites/thorgan.faculty.arizona.edu/files/Troubles%20on%20Moral%20Twin%20Earth.pdf>>

Horgan, Terry & Timmons, Mark (2006a): Introduction. Teoksessa (toim.) Horgan, Terry & Mark Timmons: Metaethics after Moore. Oxford: Clarendon Press, 1–16.

Horgan, Terry & Timmons, Mark (2006b): Cognitivist Expressivism. Teoksessa (toim.) Horgan, Terry & Mark Timmons: Metaethics after Moore. Oxford: Clarendon Press, 255–298.

Hume, David (1987): Essays, Moral, Political, and Literary. Indianapolis, IN: Liberty Fund, Inc.

Hume, David (1896): Treatise of Human Nature. (toim. sisällysluettelolla) L.A Selby-Bigge, M.A. Oxford: Clarendon Press, 1896.

Hume, David (1902): Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. (toim.) L. A. Selby-Bigge, M.A. 2. painos. Oxford: Clarendon Press
<URL=<http://oll.libertyfund.org/titles/341>>

Ihanus, Juhani (1990): Kadonneet alkuperät. Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.

Joyce, Richard (2001): The Myth of Morality. Cambridge University Press.

Joyce, Richard (2007) Moral Anti-Realism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), (toim.) Edward N. Zalta, <URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/moral-anti-realism/>>

Joyce, Richard (2008): Morality Schmorality. Teoksessa Bloomfield, Paul: Morality and Self-Interest. Oxford University Press, 51–75.

Joyce, Richard (2009): Is Moral Projectivism Empirically Tractable? Ethical Theory and Moral Practice 12, 53–75.

Joyce, Richard (2011): The Error in 'The Error in the Error Theory'. *Australasian Journal of Philosophy* 89:3, 519–534.

Kauppinen, Antti (2104): Moral Sentimentalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), (toim.) Edward N. Zalta, <URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-sentimentalism/>>

Krohn, Sven (1967): *Totuus, arvo ja ihminen*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Mackie, John Leslie (1980): *Hume's Moral Theory*. New York: Routledge.

Mackie, John Leslie (1982): Morality and the Retributive Emotions. *Criminal Justice Ethics*, 1:1, 3–10.

Mackie, John Leslie (1990) [1977]: *Ethics. Inventing Right and Wrong*. St Ives plc: Clays Ltd.

McDowell, John (1998): *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.

Miller, Alexander (2003): *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press.

Miller, Alexander (2013): *An Introduction to Contemporary Metaethics*. 2nd edition. Wiley.

Moore, George Edward (1907): *Ethics*. New York: Henry Holt and Company.

Moore, George Edward (1922a) [1903]: *Principia Ethica*. London: Cambridge University Press.

Moore, George Edward (1922b): *Conception of Intrinsic Value*. Teoksessa: *Philosophical Studies*. New York: Harcourt, Brace & CO.

Moore, George Edward (1922c): *Nature of Moral Philosophy* Teoksessa: *Philosophical Studies*. New York: Harcourt, Brace & CO.

Moore, George Edward (1942): *A Reply to My Critics*. Teoksessa (toim.) Schilpp, Paul Arthur: *The Philosophy of G.E. Moore* Evanston, IL: Northwestern University Press.

Moore, George Edward (2010): *Etiikan tutkimuskohde*. Teoksessa *Etiikan Lukemisto Gaudeamus*. Suom. Juhani Pietarinen. Tallinna Raamaturukikoda: Helsinki University Press, 78–124.

Nussbaum, Martha (2003): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Olson, Jonas (2014): *Moral Error Theory. History, Critique, Defence*. Oxford University Press.

Pietarinen, Juhani (1997): *Edvard Westermarck. Moraalifilosofian dinosauri. Tieteessä tapahtuu 9/97*.

Piller, Christian (2003): *The New Realism in Ethics*. Teoksessa Baldwin, Thomas: *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, 277–288.

Pojman, Louis & James Fieser. (2011) *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Boston: Wadsworth.

Price, Richard (1887) [1787]: *A Review of the Principal Questions in Morals*. London: T. Cadell.

Prinz, Jesse (2006): *The Emotional Basis of Moral Judgements*. *Philosophical Explorations* 9:1, 29–43.

Prinz, Jesse (2007): *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.

Pust, Joel (2014): Intuition. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), (toim.) Edward N. Zalta, tulossa:
<URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/intuition/>>

Raphael, D.D. (2007): The Impartial Spectator, Oxford: Clarendon Press.

Ridge, Michael (2014): "Moral Non-Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), (toim.) Edward N. Zalta, tulossa:
<URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/moral-non-naturalism/>>

Roos, J.P (Luettu 2014): Durkheim vs. Westermarck: an uneven match.
<URL=<http://www.mv.helsinki.fi/home/jproos/durkheimvswestermarck.htm>>

Rosati, Connie S. (2008): Moral Motivation (Fall 2008 Edition, The Stanford Encyclopedia of Philosophy) (toim.) Edward N. Zalta,
<URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-motivation/>>

Russell, Bertrand (1922): Analysis of Mind. New York: The Macmillan Company.

Salmela, Mikko (1998): Suomalaisen Kulttuurifilosofian Vuosisata. Helsinki: Otava.

Sayre-McCord, Geoffrey (2011): Moral Realism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (toim.),
<URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/moral-realism/>>

Sayre-McCord, Geoffrey (1988): Introduction: The Many Moral Realisms. Teoksessa Geoffrey Sayre-McCord (toim.): Essays on Moral Realism. Ithaca: Cornell University Press, 1–23.

Shafer-Landau, Russ (2009): Moral Realism: A Defence. Oxford: Clarendon Press.

Slote, Michael (2006): Moral Sentimentalism and Moral Psychology. Teoksessa (toim.) Copp, David: The Oxford Handbook of Ethical Theory, 219–240.

Smith, Adam (2002): *Theory of Moral Sentiments*. (toim.) Haakonssen, Knud. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*. Malden: Blackwell Publishing.

Stroup, Timothy (1980): Westermarck's Ethical Relativism. *Ajatus* 38, 31–71.

Stroup, Timothy (1982): *Westermarck's Ethics*. Åbo: Åbo Akademi.

Sturgeon, Nicholas (1988): *Moral Explanations*. Teoksessa (toim.) Geoffrey Sayre-McCord: *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, 229–255.

Thagard, Paul & Aubie, Brandon (2008): Emotional consciousness: A neural model of how cognitive appraisal and somatic perception interact to produce qualitative experience. *Consciousness and Cognition* 17, 811–834.

Thagard, Paul (2010): *The Brain and the Meaning of Life*. Princeton: Princeton University Press.

Wagar, B. M., & Thagard, Paul (2004): Spiking Phineas Gage: A Neurocomputational Theory of Cognitive-affective Integration in Decision-making. *Psychological Review* 111, 67–79.

Westermarck, Edvard (1906): *The Origin and Development of Moral Ideas*, Vol. I. London: The Macmillian Company.

Westermarck, Edvard (1908): *The Origin and Development of Moral Ideas*, Vol. II. London: The Macmillian Company.

Westermarck, Edvard (1933) [1906]: *Moraalin synty ja kehitys*. Porvoo: WSOY.

Westermarck, Edvard (1960) [1932]: Ethical Relativity. Littlefield, Adams & Co. New York: Patterson.

Westermarck, Edvard (1979): Normatiivinen ja psykologinen etiikka. Teoksessa (toim.) Knuuttila, Simo, Manninen, Juhani & Niiniluoto, Ilkka: Aate ja maailmankuva. Porvoo: WSOY, 430—435.

Westermarck, Edvard (1984): Kristinusko ja moraali. Suomentanut Väinö Meltti. Helsinki: Otava.

Williams, Bernard (1972): Morality: An Introduction to Ethics. New York: Harper Torchbooks.

von Wright, Georg Henrik (2001): Hyvän muunnelmat. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.